

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO  
1926

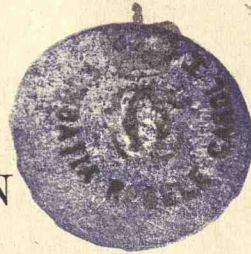
~~Ino. A. 48.459~~

# DIE RELIGION DER GRIECHEN

332 155  
332 156

VON

OTTO KERN



ERSTER BAND

VON DEN ANFÄNGEN BIS HESIOD

26454



BERLIN

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG

1926

C/1957

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA  
BUCURESTI

21446

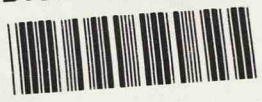
COTA  
1957

L

1957

Rc195706

B.C.U. Bucuresti



C26457

# Friedrich Freiherrn Hiller von Gaertringen

gewidmet

zum Dank

für seine vierzigjährige treue Freundschaft

*Αἱ νέα φίλια ἀναγκαῖα μὲν, αἱ δὲ παλαιαὶ  
ἀναγκαιότεραι.*

Antiphon der Sophist.

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort . . . . .	VII—VIII
Kap. I. Die Anfänge religiösen Lebens in der Aigais . . . . .	1—26
" II. Die Mächte der Erde . . . . .	27—48
" III. Die Entwicklung des Anthropomorphismus . . . . .	49—73
" IV. Religion und Ort . . . . .	74—100
" V. Götter und Heilige . . . . .	101—124
" VI. Namenlose Götter . . . . .	125—134
" VII. Die Anfänge der Mysterien . . . . .	135—147
" VIII. Der Kultus . . . . .	148—179
" IX. Der Sieg der olympischen Zeusreligion . . . . .	180—209
" X. Götterwanderungen . . . . .	210—243
" XI. Hesiodos von Askra . . . . .	244—272
" XII. Eusebeia . . . . .	273—290
Nachträge . . . . .	291—298
Register . . . . .	299—307
Druckfehlerverzeichnis . . . . .	309



## VORWORT

Eine Geschichte der griechischen Religion zu schreiben, ist mein Wunsch schon in den Tagen gewesen, in denen das Band der Freundschaft mit dem, dessen Namen dies Buch auf seiner Stirne trägt, geknüpft wurde. Dieser Gedanke hat mich auch in den köstlichen Wanderjahren auf griechischem Boden und in Kleinasien 1890—1893 fortwährend begleitet, auch als ich im Frühjahr und Herbst 1899 Thessalien für das nordgriechische Inschriften-corpus der Berliner Akademie durchforschte. Mir ist unter dem Einflusse von Ernst Curtius früh klar geworden, daß man die Religion der Griechen nur in ihrem Lande voll verstehen kann, daß die Mythologie, wie sie damals überall gelehrt wurde, ihr Verständnis nur erschwert. Lange Jahre hat es dann gedauert, bis ich die Niederschrift begann und jetzt von dem auf drei Bände berechneten Werk den ersten vorlegen kann. Eine soeben ausgeführte neue und längere Reise nach Sizilien, Griechenland, Ägypten, Palästina ist diesem Bande kaum mehr zugute gekommen, da nur noch die drei letzten Kapitel ungedruckt waren, als ich die Reise im Herbst 1925 antrat. Aber ich hoffe, daß namentlich der zweite Band, der so bald als möglich erscheinen soll, zeigen wird, wie ich noch einmal, mit gereifterem Urteil und mit größerem Wissen eine lebendige Anschauung von dem Wesen hellenischer Religion in Hellas selbst zu gewinnen versuchte, wobei ich Ernst Buschor viel verdanke, der mich in Samos zur Hera, in Sparta zur Orthia und zum Amyklaion, in Athen zu den ehrwürdigen Resten verschwundener Heiligtümer auf der Burg geführt hat.

Dieser erste Band wäre vielleicht auch jetzt noch nicht fertig geworden, wenn nicht Friedrich von Hiller ein steter Mahner und hilfsbereiter Freund gewesen wäre, mit dem ich seit vierzig Jahren so manches in diesem Buche behandelte Problem eingehend besprochen habe. Er hat ebenso wie Georg Karo, dessen archäologischer Beistand mir nie versagt wurde, und unter dessen

Führung mir im April dieses Jahres das Glück wurde, Delphi wiederzusehen, die ganze Korrektur mitgelesen. Ich danke den beiden Freunden herzlich für ihre selbstlose Mitarbeit, wie auch Wilhelm Weber, der mir sofort, als ich die Freude hatte, ihn hier als meinen Kollegen zu begrüßen, seine Hilfe anbot und den Schluß des Buches mit reger Teilnahme begleitete.

Ob meine Darstellung der griechischen Religion einen Fortschritt bedeutet, steht mir nicht an zu beurteilen. Aber ich hoffe doch, daß sie eins zeigt: daß Ernst Curtius und Hermann Diels, Carl Robert und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff meine Lehrer waren.

Halle am 3. August 1926.

Otto Kern.

## KAPITEL I

# DIE ANFÄNGE RELIGIÖSEN LEBENS IN DER AIGAIIS.

Wer das Werden der griechischen Religion überschauen will, darf den Blick seines Auges nicht auf Hellas beschränken. Denn die griechischen Götter sind mit nichten alle in Griechenland geboren, so sehr auch später gerade die Natur dieses Landes in hervorragender Weise seine Gottesdienste beeinflußt hat; sondern in sehr alter Zeit, von der keine schriftliche, uns heute verständliche Kunde<sup>1)</sup> mehr zu uns spricht, sind Götterkulte vor allem aus Kleinasien nach Hellas hinübergewandert, haben sich dort namentlich auf den Inseln und an den Küsten, aber zum Teil auch schon früh im Mutterlande festgesetzt und sind von den Griechen dann übernommen worden, als ihr religiöses Leben auf der Halbinsel begann. Wer im aigaiischen Meer von Insel zu Insel, von Küste zu Küste gefahren ist, kann sich über diese Erscheinung nicht wundern. Sobald der Schiffsverkehr zwischen Ost und West vermittelte, muß es ein ewiges Hin und Her zwischen Asien und Europa gegeben haben, und da der Osten in seiner Kulturentwicklung dem Westen Jahrhunderte vorausgegangen ist, da im Orient ein reiches religiöses Leben längst erwacht war, als in Europa nach unserer Kunde noch nichts geweckt war, was wir religiöses Leben nennen, ist es nur naturgemäß, daß mächtige asiatische Gottheiten den damaligen Bewohnern von Hellas zugeführt wurden. Aber mit diesen vorgriechischen Kulturen, auf denen sich die Hellenenreligion der geschichtlichen Zeit aufbaut, beginnt das religiöse Leben in Griechenland doch nicht. Die ältesten Spuren fordern nicht die Annahme eines religiösen Zusammenhangs zwischen Kleinasien und Griechenland. Denn auf

---

<sup>1)</sup> Über die sogen. Scripta Minoa vgl. z. B. K. J. Beloch, Griech. Gesch. I<sup>2</sup> S. 109.

der Balkanhalbinsel haben sich noch bis in die hellsten Zeiten hinein Reste eines ausgedehnten und bodenständigen Fetischismus erhalten. Uralt ist die namentlich aus der Erzählung von Ilions Eroberung bekannte Vorstellung, daß das Schicksal eines Menschen oder auch einer Stadt allein von dem Besitze eines Fetisches abhängt.<sup>1)</sup> Ehe wahrscheinlich vom Osten her der Glaube an menschengestaltige Götter nach dem europäischen Griechenlande kam, wurden im Westen leblose Gegenstände verehrt, die man längst mit den *feiticos* der Portugiesen verglichen hat. Es zeigt sich bei den ältesten Bewohnern Griechenlands ein Fetischismus, den man noch heute bei einigen sogenannten Naturvölkern in fernen Weltgegenden in Übung antrifft. Man mag sich dabei sofort fragen, wie es möglich ist, daß sich Spuren dieser tiefsten Stufe des religiösen Lebens bei einem Volke erhalten konnten, das zu einer der reinsten Gottesvorstellungen durchgedrungen ist, die die Geschichte der Religionen kennt, zu der Religion der Mutter. Das hängt mit dem Wesen der vielgestaltigen griechischen Religion zusammen, die in ihren Unterschichten das Alte fortleben läßt und niemals ganz erreicht hat, alte religiöse Vorstellungen mit Stumpf und Stiel auszurotten. Wohl kein Gottesglaube ist so duldsam gewesen wie der des alten Hellas. Kaum je ist er irgendwo zum festen Dogma erstarrt; selbst in den Mysterienreligionen, die das Alte am meisten und treuesten behütet und gewahrt haben, ist der freie Geist nicht gebunden und eingeschnürt worden. Wenn in Eleusis im fünften Jahrhundert und noch später 'der Gott' und 'die Göttin' verehrt wurden, stand es dem Gläubigen frei, die Gottheit in sich aufzunehmen, die er wollte.<sup>2)</sup> Zudem hat es kein Volk besser als das hellenische verstanden, neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen und durch Zugeständnisse der verschiedensten Art dem besseren Neuen Eingang zu verschaffen, ohne das Alte von Grund aus zu zertrümmern. So erklärt es sich, daß in Thespiai, ohne die fromme Andacht zu stören, eine Bronzestatue des Lysippos und die leuchtende Gestalt des praxitelischen Eros neben dem alten unbehauenen Stein standen, den man für das älteste Bild dieses Gottes hielt. Um den von den Ahnen einst verehrten Fetisch nicht untergehen zu lassen, sah

<sup>1)</sup> C. Robert, Heldensage III<sup>2</sup> S. 1225.

<sup>2)</sup> S. das Kapitel über die namenlosen Gottheiten.



man in ihm, als der Eroskult sicher schon vor der Zeit des Hesiodos in Thespiai entstanden war, das älteste, ehrwürdigste, ganz primitive Bildnis dieser Gottheit.<sup>1)</sup>

Es ist gewiß nicht leicht, alle sicheren Spuren dieses Fetischismus in Griechenland aufzuzeigen. Wo es sich um die Anfänge und ersten Motive religiösen Lebens handelt, ist der Weg oft genug von Irrlichtern umsäumt. Aber man versteht so manches im späteren Kultus erst, wenn man rückwärts lenkt und rückwärts denkt. Was in späteren Zeiten unbegreiflich erscheint, ist in der ältesten Zeit eine fast selbstverständliche Erscheinung, und je tiefer und primitiver die Vorstellungen sind, die Griechenlands älteste Bewohner von dem Überirdischen und Unerklärbaren hatten, desto höher wird unsere Bewunderung für den Weg, den die Religion etwa in einem Jahrtausend in Griechenland zurückgelegt hat. Spuren des Fetischkultes begegnen zunächst unzweifelhaft in Boiotien; neben dem Steinfetisch von Thespiai nennt man sofort die Steine von Orchomenos, die zur Zeit des Eteokles vom Himmel gefallen sein sollten, und in denen man später die ältesten Abbilder der Chariten erkennen wollte. Bei Gytheion in Lakonien wurde ein unbehauener Stein gezeigt, den man nach Zeus mit dem noch nicht sicher gedeuteten Beinamen *Καππώτας* benannte. Die Legende brachte ihn, durch eine sicher falsche Wortdeutung getäuscht, mit Orestes zusammen, der sich auf ihm niedergelassen und Befreiung von seinen Wahnvorstellungen gefunden haben soll. Auch in Trozen wurde ein heiliger Stein vor dem Tempel der Artemis Lykeia mit der Orestesage in Verbindung gebracht. In Hyettos gab es im Tempel des Herakles einen Steinfetisch, der Heilwunder tun sollte; wahrscheinlich hat er das schon längst getan, ehe er im Tempel des Herakles stand. So ist es verständlich, daß Apollonios der Rhodier in seiner Argonautendichtung, als er den Tempel des Ares auf der Insel Aretias beschreibt, von einem heiligen schwarzen Steine in ihm spricht, den alle Amazonen einst angebetet hätten. Neben

<sup>1)</sup> Pausan. IX, 27, 1—3. Dem *ἀργός λίθος* von Thespiai gelten wohl noch die Verse, die Hesiod von Askra am Anfange seines Gedichts von der Entstehung der Götter dem Eros als dem *πάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι* gewidmet hat. Wilamowitz Pindaros S. 39 vergleicht den Stein von Thespiai mit Recht mit dem Terponstein in Antipolis (*Antibes*) IG XIV, 2424. S. das Weitere darüber unten in dem Kapitel über Hesiodos von Askra.

diesen völlig unbehauenen Steinen gab es auch bearbeitete, als Pfeiler und Säulen gestaltete, denen die Verehrung galt. Da sind die Zeugnisse zahlreicher.<sup>1)</sup> Im achaischen Pharai gab es dreißig viereckige Steine, die neben einem Bilde des Hermes standen; die späteren Einwohner legten jedem dieser Pfeiler einen Götternamen bei. Leider teilt unser Gewährsmann Pausanias diese Namen nicht mit. Für das argivische Heraion wird durch den Dichter der Phoronis eine Säule bezeugt, die zuerst die Herapriesterin Kallithye<sup>2)</sup> mit Kränzen und Binden geschmückt hat. Ob sie aus Stein oder aus Holz war, erfahren wir nicht. Für ihre Bedeutung ist das Material hier ganz unwesentlich; ob aus Stein, ob aus Holz gebildet, jedesfalls war die Säule der argivischen Hera ursprünglich ein Fetisch. Eine hölzerne Säule war dagegen sicher die aus einem Orakelspruche bekannte Säule des Dionysos in Theben, die lange Jahrhunderte als hochheilig verehrt wurde, ein alter Fetisch, den man aus Pietät in den Kult des von fernher gekommenen Dionysos hinübernahm. Im kyprischen Paphos gab es einen mehrfach erwähnten und oft auf Münzen abgebildeten weißen Kegel, der für ein altes Bild der Aphrodite gehalten wurde. Er gab den Beschauern, in deren Vorstellung die schaumgeborene Göttin allerdings in ganz anderer Gestalt lebte, ein Rätsel auf. Tacitus nennt es am Eingange seines zweiten Historienbuches 'ein nicht menschengestaltiges Bild, das durchweg rund sei, aber von unten wie eine Spitzsäule zu geringem Umfange aufsteige, der Grund dazu sei aber nicht zu erkennen'.<sup>3)</sup> Auch über das Material, aus dem dieser

<sup>1)</sup> Joh. Overbeck, Über das Cultusobject bei den Griechen in seinen ältesten Gestaltungen, in den Berichten der Saechs. Ges. der Wiss., 1864, S. 121 ff. Das Urkundenmaterial für den Fetischismus hat zusammengestellt M. W. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Diss. Lugdun. Bat. 1900 (= Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903). Über das in russischer Sprache verfaßte Buch von E. Kagaroff, Der Kult der Fetische, Pflanzen und Tiere im alten Griechenland, Petersburg 1913, s. E. v. Stern, Deutsche Literaturzeitung XXXV, 1914, S. 261 ff.

<sup>2)</sup> Nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung von Wilamowitz war die ursprüngliche Namensform nicht Kallithoe, sondern Kallithye 'die Schönopfernde', und diese mit Io identisch; s. C. Robert, Hermes LV, 1920, S. 376, der die Behandlung des Phoronisfragments durch A. Frickenhaus mit Recht zurückgewiesen hat.

<sup>3)</sup> Hist. II 3: *simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo excurgens; set ratio in obscuro*. Das

Kegel gearbeitet war, ist man sich nicht im Klaren gewesen. Vorzüglich ist es aber Apollon gewesen, der den alten Säulenkult oft abgelöst hat. In Athen standen vor den Türen Obeliskens oder kleine Säulen, die dem Apollon Agyieus, dem Hüter der Straßen der Stadt, gewidmet waren, die von einigen Schriftstellern auch für Altäre gehalten wurden; ihm war vielleicht auch der Steinkegel gewidmet, den etwa im sechsten Jahrhundert in Korkyra ein dortiger Einwohner Mys wahrscheinlich vor seinem Hause aufgerichtet hat. Denn auch sonst ist die Verehrung von Obeliskens mit dem Kultus des Apollon verbunden worden; so weiß Pausanias von einem Obeliskens zu berichten, der in dem alten Gymnasion von Megara gestanden und den Namen des Apollon Karinos getragen habe. Höchst wahrscheinlich kehrt dieser Obeliskens auch auf Münzen von Byzantion, der Tochterstadt von Megara, wieder. Da auch korinthische Kolonien in Epeiros dasselbe Münzbild zeigen, wird man den Schluß nicht zurückweisen dürfen, daß auch die Mutterstadt diesen Fetischkult kannte.<sup>1)</sup> Vielleicht ist auch der berühmte, bindengeschmückte Omphalos von Delphoi ursprünglich nichts anderes als ein Fetisch gewesen, ehe er das Kultmal der Erde, dann des Apollon und schließlich das Grab der Drachin oder des Dionysos bedeutete und als Mittelpunkt der Erde galt. Diese im Altertume vorhandene, ganz verschiedene Auffassung vom Wesen des Omphalos zeigt, daß man seine ursprüngliche Bedeutung nicht mehr kannte. Der Omphalos war auch nicht nur ein delphischer Kultgegenstand; für Phleius bezeugt ihn Pausanias und für Eleusis Vasenbilder aus dem Ende des fünften Jahrhunderts. Wieweit da Übertragung des Kultgegenstandes und Kultbrauches aus Delphoi anzunehmen ist, läßt sich schwer entscheiden; an anderen Orten wie in Alexandria, Antiocheia am Orontes, Jerusalem ist der delphische Einfluß sicher.<sup>2)</sup> Auch

Weitere bei Chr. Blinkenberg, *Le temple de Paphos* (Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser IX, 2, 1924, S. 13).

<sup>1)</sup> Wenn aber schon Clemens von Alexandria, Strom. I 24. 164, 3 S. 103, 1 Staeh. aus einer Stelle des Epos Europa, als dessen Dichter Eumelos von Korinth galt, geschlossen hat, daß auch in Delphoi Apollon ursprünglich in Säulengestalt verehrt worden sei, so ist dieser Schluß nach den von ihm angeführten beiden Versen nicht bindend.

<sup>2)</sup> Über den Omphalos das Material in Roschers Omphalosstudien Abh. Saechs. Ges. d. W. XXIX, 1913, Nr. IX, ebenda XXXI, 1915, Nr. I und Berichte 70. Band, 1918, 2. Heft. Als 'Domänenzeichen' (babylon. Kudurru) faßt den Omphalos

der andere Stein, den man in Delphoi zeigte und für den der Sage nach von Kronos einst verschluckten Stein hielt, ist zweifelsohne zunächst ein Fetisch gewesen. Hesiod erwähnt ihn schon in der Theogonie. In neuerer Zeit hat man auch die Grabstele als Rest des Fetischkults aufgefaßt und in ihr wegen ihrer Ähnlichkeit mit den ältesten Götteridolen das Bild des Toten selbst erkennen wollen.<sup>1)</sup>

Bis in die späteste Zeit hinein hat sich dieser Kult von Steinen und Säulen erhalten. Auf Wandgemälden aus Pompeii sieht man mehrfach heilige Säulen als Kultgegenstände neben Bäumen stehen. Lucretius<sup>2)</sup> mahnt:

Frömmigkeit ist es mit nichten, verhüllten Hauptes ein Steinbild  
zu umwandeln und opfernd an alle Altäre zu treten

(Hern. Diels)

und Propertius<sup>3)</sup> sagt:

Kein Altar ist vor ihren Thränen sicher,  
kein Stein, wem immer er und wo geweiht.

(Paul Mahn)

So weiß Lukian von dem ehrenwerten und in vielen Schlachten erprobten Rutilianus zu erzählen, daß er vor jedem gesalbten oder bekränzten Steine zu Boden gefallen sei und ihn wie einen Gott verehrt habe. Wie viele Verehrer von Steinen es noch zur Zeit des Sokrates gab, lehrt Xenophon, nach dessen Zeugnis der große Weise zwei Arten von Gottlosen unterschied, solche, die weder ein Heiligtum noch einen Altar noch sonst irgend etwas Göttliches verehren, und andere, die Steine und beliebige Hölzer und Tiere zum Gegenstände des Kultus machen. Wir müssen annehmen, daß solche heiligen Steine auch hie und da in Prozessionen getragen worden sind. Für Eleusis ist jedenfalls aus der Kaiserzeit ein

F. Poulsen auf Delphische Studien I, S. 34 ff. (Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser VIII 5, 1924).

<sup>1)</sup> Leo Weber, Von attischen Friedhöfen und Grabsteinen, in der Festschrift des Städt. Gymnasiums zu Düsseldorf zum 28. Mai 1913 S. 229 f.

<sup>2)</sup> V 1198:

*nec pietas ullast velatum saepe videri  
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras.*

<sup>3)</sup> I 4, 23:

*nullas illa suis contemnet fletibus aras,  
et quicumque sacer, qualis ubique, lapis.*

‘Steinträger’ bezeugt, ein Priester, der auch im Dionysostheater zu Athen einen Ehrenplatz hatte. Die Schwursteine, wie sie z. B. für Athen bezeugt sind, sind gewiß auch Reste des Fetischkults.<sup>1)</sup> Auf der Höhe des Latmosgebirges bei Milet lag ein heiliger, sehr großer Stein, der göttliche Verehrung noch im zehnten Jahrhundert genoß, zu der ein von den Christen errichtetes eisernes Kreuz aufforderte.<sup>2)</sup>

Handelt es sich hier immer nur um einen Stein oder eine Säule, so spielt doch auch schon in alter Zeit die Zahl dabei eine gewisse Rolle. Schon bei den dreißig viereckigen Pfeilern in Pharai (oben S. 4) denkt man vielleicht mit Recht an die dreißig Monatstage oder vielleicht weniger künstlich an eine Volkseinteilung, wie es die dreißig Trittyen im kleisthenischen Athen waren. Zwei mit Adlern geschmückte Säulen vor dem Altar des Zeus auf dem Lykaion sind vielleicht auch ursprünglich Fetische gewesen.<sup>3)</sup> Auf die durch den Kult des Apollon geheiligte Siebenzahl weisen die sieben Säulen in Sparta, die an der nach Arkadien führenden Straße standen und für die Bilder der Planeten gehalten wurden. Letzteres wird man preisgeben; aber an der Existenz der sieben Säulen in der Nähe des *Ἰππον μνημα* bei Sparta muß man festhalten. Eine *τριήρης στήλις* hat es scheinbar in Kyzikos gegeben, in der man die drei Chariten dargestellt sehen wollte. Sehr viel sprechendere Zeugen für die Bedeutung der Zahl schon im Fetischkulte sind aber solche Kultdenkmale wie das Petroma der Demeter im arkadischen Pheneos. So wurden zwei große Steine benannt,

<sup>1)</sup> Der Schwurstein der Thesmotheten auf der Agora Plutarch Solon c. 25. *ὁ τοῦ κήρυκος λίθος* ebenda c. 8 gehört ebenfalls hieher. Auch das Petroma in Pheneos wurde als Schwurstein benutzt. S. S. 8.

<sup>2)</sup> Usener, Rhein. Mus. L 1895, 147f. = Kl. Schr. IV S. 198f. Die von Usener angeführte Stelle aus dem *βίος καὶ πολιτεία τοῦ δασίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου τοῦ νέου τοῦ ἐν τῷ Ἀάτμωι* jetzt auch bei Hippolyte Delehaye in Theodor Wiegands Latmos (Milet III 1) S. 116 cap. 18.

<sup>3)</sup> Wer aber dabei an die den delphischen Omphalos umgebenden beiden goldenen Adler denkt, wird auf den wohl aus dem Orient stammenden, zuerst von E. Curtius (Ges. Abhdlgen. II S. 77 ff.) schön erläuterten Wappenstil hinweisen. Zu den Adlern vgl. den auf dem Szepter des Königs sitzenden Adler. Über das Szepter als Rest des Fetischkults hat H. Diels in seiner Berliner Rektoratsrede, Die Szepter der Universität, 1905, aufklärend gehandelt; s. auch C. Robert, Gött. Gel. Anz., 1913, S. 369.

die miteinander durch einen Aufsatz, einen runden Deckel, verbunden waren. Das Petroma galt als Schwurstein, und in ihm lag mit Vorschriften für die Weihen auch die Maske der Demeter Kidaria, die sich der Priester zu einer feierlichen, näher beschriebenen Handlung anlegte. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die beiden miteinander verbundenen Steine aus einem älteren Kultus stammen. Es war offenbar eine heilige Stätte aus der Zeit des Steinkultus. Ähnlich sind die vielbesprochenen Dokana in Sparta aufzufassen, zwei offenbar aufrechtstehende Balken, die durch zwei Querbalken miteinander verbunden waren, und in denen die Spartiaten später Bilder der Dioskuren erkennen wollten, deren Bruderliebe dadurch symbolisch ausgedrückt sein sollte. Was die Pheneaten durch die Verbindung der beiden Steinfetische, was die Spartiaten durch die Vereinigung der beiden Hölzer sagen wollten, wissen wir nicht; nur das muß hervorgehoben werden, daß die Zweizahl hier bedeutungsvoll gewesen sein muß.

Zu einer späteren großen Entwicklung haben göttlich verehrte Steinhäufen geführt, sogenannte *έρμαια* oder *έρμαιοι λόφοι*, aus denen ein Stein hervorragte, der besondere Verehrung genoß und zur Schöpfung des Gottes Hermes, des 'Gottes vom Steinhäufen', den Anlaß gab.

Zur Vergleichung mußten schon oben die Holzfetische herangezogen werden. Es wird sich auch niemals entscheiden lassen, ob ein *ἀργός λίθος* oder ein unbearbeitetes Stück Holz der ältere Gegenstand des Kultus gewesen ist. Es ist auch unnötig, danach zu forschen. Denn beides gehört derselben religiösen Vorstellung an, wie es Sokrates in Xenophons Denkwürdigkeiten ausgesprochen hat, der dazu allerdings auch noch die Verehrung von Tieren nimmt, die aber schon auf eine höhere Stufe der Religion hinaufführt; denn in jedem Tier wohnt eine Seele, während Stein und Holz erst in der Vorstellung der Menschen beseelt gedacht werden. Zweimal treffen wir im Kultus der Hera heilige Hölzer an, im boiotischen Thespiai einen Baumstumpf, der später der Hera vom Kithairon geweiht war, auf der Insel Samos ein Brett, von dem Kallimachos gesungen hat. Auf der Insel Ikaros galt ein unbearbeitetes Stück Holz als Bild der Artemis, in Attika zwei rohe Pfähle als Bilder der Pallas Athene und der Demeter vom rarischen Gefilde. Als der Pythagoreer Parmeniskos einmal nach Delos kam und dort den

Letotempel betrat, mußte er laut lachen, als er da statt einer schönen Statue der Mutter Apolls ein unförmliches Stück Holz sah. Auch Dionysos ist in Theben nicht nur in Gestalt einer Holzsäule verehrt worden (S. 4); sondern mit dem Beinamen Kadmeios wollte man ihn in einem Stück Holz wiedererkennen, das zusammen mit dem Blitze des Zeus in das Schlafgemach der Semele vom Himmel gefallen sei,<sup>1)</sup> und Landleute, in deren Bezirken sich natürlich alles Alte und Ursprüngliche länger erhalten hat als anderwärts, haben noch zur Zeit des Maximus aus Tyros in einem Baumstumpf das *numen* des Dionysos gefunden und verehrt.

Wenn wir den hier geschilderten Fetischkult als ältesten Zeugen religiöser Regung in Griechenland auffassen, erhebt sich doch auch hier sofort die Frage, ob er vom Orient her nach Europa gekommen ist oder ob er hier ein bodenständiges Element war. Bei der Verbreitung, die die Fetischverehrung in allen Weiten der Erde gefunden hat, wird es geraten sein, hier nicht an eine Übertragung aus dem Orient zu denken, wenn auch die Spuren durchaus nicht gering sind, die den Fetischkult gerade auch für Kleinasien erweisen. In Pessinus, einem Hauptpunkte des phrygischen Dienstes der Göttermutter, gab es einen rohen, schwarzen Stein, der vom Himmel gefallen sein und das älteste Bild der Mutter aller Wesen darstellen sollte. Dieser Meteorstein war ihr Allerheiligstes, dessen Überführung nach Rom im Jahre 205 v. Chr. auf Grund der sibyllinischen Bücher ein religionsgeschichtlich sehr wichtiges Ereignis ist.<sup>2)</sup> Während wir aus dem europäischen Griechenland die Verehrung von Meteorsteinen kaum kennen, war sie im Orient weit verbreitet. Denn wenn die Sage erzählt, daß ein Stein vom Himmel gefallen ist, darf man nicht von vornherein auf einen Meteor schließen. Die einzigen Meteorsteine, von deren Kult wir in Griechenland wissen, sind der vor der Schlacht bei Aigospotamoi niedergefallene und ein auf der Chalkidike in Kassandreia gezeigter. Höchst wahrscheinlich ist das Wort *βαίρυλος*, das den göttlich verehrten Meteorstein bezeichnet, kein griechisches Wort, vielleicht ein syrisches. Die Meteorsteine galten im allgemeinen als beseelte Steine (*λίθοι ἐμψυχοί*), was moderne Gelehrte mit dem im Orient weitverbreiteten

<sup>1)</sup> Robert, Heldensage I S. 101, Anm. 5.

<sup>2)</sup> G. Wissowa, Religion der Römer<sup>2</sup> S. 317.

Sternkulte in Verbindung gebracht haben. Einen anderen heiligen Stein der *Mater deum magna Idaea* beschreibt ein später römischer Dichter; die *religiosa silex* wird von den dichten Zweigen einer Pinie umschattet. In Syrien wurde ein roher kegelförmiger Stein verehrt, den man nach Zeus Kasios nannte. Im pamphyllischen Perge brachte man einen derartigen Kegel mit Artemis zusammen, deren pergäischer Steinkult auch in andere kleinasiatische Landschaften wie nach Pisidien gewandert ist. Auf Münzen so mancher kleinasiatischer Städte begegnen solche Kegel oder auch pyramidale Steine als Wappenbilder, ohne daß man immer den Kult der Gottheit mit Sicherheit nennen könnte, der diese alten Zeugen religiösen Lebens bis in die hellenistische und römische Zeit hinein bewahrt hat.<sup>1)</sup> In den Beinamen der Götter, die sonst so oft die Wegweiser in eine ältere Periode der Religion sind, scheint sich die Erinnerung an diese roheste Art des Fetischdienstes nirgends erhalten zu haben.<sup>2)</sup>

Die meisten dieser Fetische scheinen Gegenstände gewesen zu sein, die nicht bewegt wurden, sondern an einem heiligen Orte standen, an dem die Verehrung stattfand. Anzunehmen ist freilich, daß mancher *ἀγρός λίθος* und manches Brett zur Zeit der großen Wanderungen von Ort zu Ort, von Landschaft zu Landschaft mitgenommen ist. Da es Tempel damals noch nicht gab, wird ein solcher Fetisch, da er seiner Heiligkeit wegen des Schutzes bedurfte, namentlich in Höhlen oder unter schattenreichen Bäumen und auch in den primitiven Wohnstätten der Menschen bewahrt gewesen sein. Später, als der Fetisch mit einem bestimmten Gotte in Beziehung gesetzt worden war und dann in der Regel als ältestes Bildnis dieses Gottes galt, wurde er, wie namentlich die Münzbilder zeigen, oft unter einem von Säulen getragenen Dache verehrt, offenbar einem *tempietto*, der in dem großen Heiligtum der Gottheit stand, oder auch in einem heiligen Haine unter schönen Bäumen. Natürlich stand dann auch oft ein Altar neben dem alten Fetisch. Aber das Ursprüngliche des Fetischdienstes ist dieser zentrale Kult offenbar nicht. Der älteste religiöse Gedanke ist der, daß ein einzelner Mensch einen Stein, ein Stück Holz, eine Scherbe, eine Muschel mit sich führt und als heilig erachtet, von dem er wie von dem Walten einer Gottheit sein und

<sup>1)</sup> Vgl. den Kegel der Aphrodite in Paphos oben S. 4.

<sup>2)</sup> Der Beiname *Φάλης* gehört nicht hierher; denn der Phalloskult ist kein Fetischkult, wie noch M. W. de Visser, a. a. O., 1903, S. 115 anzunehmen scheint.



der Seinen Wohl und Wehe abhängig glaubt. Daraus hat sich dann der Begriff des Amulets entwickelt, das später eine sehr große Rolle spielt und vielen Tausenden von Menschen sicher als der wichtigste Gegenstand ihrer Gottesverehrung erschienen ist.<sup>1)</sup> Andererseits ist es durchaus erklärlich, daß von dieser ältesten Art des Fetischkults keine sichere Spur auf uns gekommen ist. Die schriftliche Überlieferung schweigt darüber ganz. Aber es ist wohl möglich, daß manche uns überraschende Totengabe in alten und vielleicht auch noch in jüngeren Gräbern ein bescheidenes Denkmal dieser uranfänglichen Religion auf der Balkanhalbinsel ist. Auch in dem merkwürdigen peinlichen Verfahren, das die Athener einem Stein, einem Stück Holz oder Eisen machten, das herabgefallen war und einen Menschen getötet hatte, indem sie es über die Grenze schafften, ist ein Rest fetischistischer Vorstellung, die in der toten Materie einen Daimon walten sah, anzuerkennen.<sup>2)</sup>

Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Tatsache, daß der Mensch in den ältesten Zeiten zu der Tierwelt ein ganz anderes Verhältnis hatte als der Mensch von heute, auf die religiösen Vorstellungen stark eingewirkt hat. Er lebte mit den Haustieren in viel engerer Verbindung als wir und war auch den Tieren des Gebirges und Waldes näher. Denn daß es in Griechenland Löwen noch in historischer Zeit gegeben hat, steht völlig fest, wie denn auch heute weder Wildkatzen noch Bären und Wölfe von der Balkanhalbinsel ganz verschwunden sind. Wer durch die Peloponnes gereist ist, kennt die keck auf Felsen und Bäumen kletternden Wildziegen und erinnert sich bei ihren munteren Sprüngen sofort des arkadischen Pan und der anderen Bocksdaimonen. Auch wilde Rinder wird es wohl noch in historischer Zeit in Griechenland gegeben haben; von Stierspielen erzählen die bildlichen Denkmäler der kretisch-mykenischen Zeit.<sup>3)</sup> Sehr bunt ist die Vogelwelt Griechenlands auch schon im Altertum gewesen. Denn im Frühjahr und Herbst ist dieses

<sup>1)</sup> Gerh. Kropatscheck, *De amuletorum apud antiquos usu*. Greifswalder Diss. 1907. Über die Etymologie des Wortes *amuletum* s. R. Wünsch, *Glotta* II, 1910, S. 219 ff. mit Skutsch a. a. O. S. 398; anders und wohl richtiger J. M. Stowasser, *Wiener Studien* XXXII, 1910, S. 159 f.

<sup>2)</sup> Der dafür übliche Ausdruck war *ὑπεροπίζειν*, vgl. R. Wünsch, *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau* 1911 S. 14.

<sup>3)</sup> Gerhart Rodenwaldt, *Der Fries des Megarons von Mykenai* S. 17 ff.; D. Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur*<sup>2</sup> S. 207.

Land, wie das ganze Mittelmeergebiet, die Durchgangsstation der zwischen Nord und Süd wechselnden Zugvögel. Sie kommen nicht nur aus den nördlichen Gegenden Europas, sondern auch aus Grönland und Sibirien, so daß die Phantasie der Bewohner der Balkanhalbinsel durch diese durchreisenden Vögelvölker früh angeregt wurde. Andererseits kamen und kommen auch manche Vögel des Südens zu kurzem Besuch in die Mittelmeerländer, wie Ibis, Flamingo und Pelikan. Vor allem die östlichen sind viel von Zugvögeln besucht, von denen viele schon im Altertume gejagt wurden. Neben der Mannigfaltigkeit der Vogelwelt fällt die große Anzahl der Reptilien auf, für die der Boden Griechenlands, Kleinasiens und der Inseln ein willkommener Tummelplatz ist. Große Eidechsen und Schlangen, Land- und Süßwasserschildkröten begegnen dem Reisenden noch heute an vielen Orten. Bei den Ausgrabungen in Magnesia am Maiandros ist ein großes Chamäleon lange der Mitbewohner unseres Hauses gewesen, während Skorpione und Taranteln von unseren Arbeitern sehr gefürchtet wurden und zur Sommerszeit auch oft in unsere Zimmer eindrangen. Abends ertönte das Gezirpe der Cikaden, während von ferne die Schakale mit ihrem Geheule die Luft erfüllten. Von den Fischen sei der Robben und der munter im Sonnenglanze auf den Wellen hüpfenden Delphine gedacht, die wie die vielen *frutti di mare* die beweglichen Sinne der Mittelmeerbewohner früh angeregt haben.<sup>1)</sup>

Dieses reiche Tierleben hat die Bewohner der Balkanhalbinsel in ihren religiösen Vorstellungen stark beeinflusst. Wir müssen uns ihr Verhältnis zu den Tieren so vorstellen wie das der noch heute auf der Erde vorhandenen Primitiven, wenn auch sichere Spuren des Totemismus in Griechenland nicht vorhanden sind, da es hier keine *totems*, kein Stammeszeichen gibt, das göttliche Verehrung erhält.<sup>2)</sup> Aber es ist doch einiges vorhanden, was an die *totems* erinnert,<sup>3)</sup> wobei man freilich immer sich klar sein muß, daß diese aus der modernen Religionswissenschaft entnommenen Begriffe nur

<sup>1)</sup> Über die Fauna des Mittelmeergebietes s. Alfred Philippson, Das Mittelmeergebiet, seine geographische und kulturelle Eigenart<sup>2</sup> 1907, S. 175 ff.

<sup>2)</sup> Vorsichtiger als so mancher Religionshistoriker urteilt Carl Meuer in seiner Dissertation Der Totemismus bei den Griechen und Römern. Bonn 1919. Siehe auch unten S. 16.

<sup>3)</sup> Z. B. die *Ὀρνιθάει* in Milet, die *Ἰαῖται, Χοιρεῖται, Ὀρεῖται* in Sekyon, s. H. Diels, Ilbergs Neue Jahrb. I, 1923, S. 74.

dazu dienen können, uns die religiöse Welt des Altertums vielleicht verständlicher zu machen. Genaue Übereinstimmung wird sich selten finden; denn wenn auch der Mensch und sein Seelenleben durch die Jahrtausende in ihrem Wesen keine Veränderung erlitten haben, so ist doch der Einfluß des Klimas und überhaupt der durch die Natur geschaffenen Umgebung des Menschen nicht außer Beachtung zu lassen. Die Heranziehung der durch die Anthropologie gewonnenen Resultate kann nur mit großer Behutsamkeit erfolgen, soll sie nicht Unfug werden. Entraten können wir dieser Wissenschaft nicht, sollen uns aber auch das Andere stets vor Augen halten, daß die Völkerpsychologie nur allzu oft mit einem Material arbeitet, dem jede kritische und philologische Behandlung fehlt. Man ist vielfach auf die Berichte von Reisenden oder auch Missionaren angewiesen, deren Glaubwürdigkeit durch nichts erwiesen ist. Wir wissen, daß an manchen unrichtigen Darstellungen des Ritus der Naturvölker das mangelnde Sprachverständnis die Schuld trägt, und unsere Philosophen und Völkerpsychologen sollten sich hüten, mit diesem Material ohne weiteres zu arbeiten. Ebenso falsch ist naturgemäß die prinzipielle Ablehnung aller Resultate der Anthropologie von philologischer Seite aus. Es schadet ganz gewiß nicht, wenn zur Erläuterung auch einmal ein altmexikanischer Religionsbrauch herangezogen wird, so daß durch ihn der griechische Ritus deutlicher wird. Nur müssen eben alle Folgerungen mit großer Vorsicht gezogen werden, und überwuchern darf dies Gewächs niemals die Darstellung der Religion der alten Völker. Am sichersten wird der Forscher stets gehen, wenn er griechische Gebräuche durch griechische Worte erklären kann. Auch mit der Übertragung griechischer sakraler Worte, Ausdrücke, Formeln in die deutsche Sprache muß man vorsichtig sein. Gewiß tut eine glücklich gefundene Übersetzung, wie sie Theodor Mommsen in seiner Römischen Geschichte so oft für lateinische Ausdrücke angewandt hat, fast ein Wunder des Verständnisses. Aber ebenso schädlich ist eine falsche. Wir sind auch garnicht immer sicher, ob die Griechen die Reste des ausgebreiteten vorgriechischen Kults, den sie auf der Balkanhalbinsel vorgefunden haben, durch ihre Sprache richtig wiedergegeben haben. Sie haben unzweifelhaft in vieles, was sie an religiösem Leben vorfanden, hellenische Begriffe hineingetragen und un-griechische Worte hellenisiert, um sie dem Verständnis der Gläubigen

näher zu bringen. So müssen wir also in der Tat bei der Darstellung der vorgriechischen Religion auch den Griechen gegenüber ein behutsames Urteil bewahren, und der unbefangene, durch vorgefaßte Theorien ungetrübte Blick in die Religionen anderer Völker und anderer Zeiten kann zuweilen zur Aufhellung dieser dunkelen, aber für die Entwicklung der Hellenenreligion außerordentlich wichtigen Periode dienen: denn auf ihr als auf einem ihrer Pfeiler steht die Religion, die in ihren Mysterien dem Christentum nachdrücklich vorgearbeitet hat. Wenn irgendwo so wird sich für die griechische Religion das Wort des Philippos von Opus bewähren, daß alles, was die Hellenen von anderen Völkern übernommen haben, durch sie zu einem schöneren Ende geführt ist.<sup>1)</sup>

Keine Landschaft bietet dem aufmerksamen Blick so viel des Alten und Ursprünglichen in Religion und Kult wie das in der Mitte der Peloponnes gelegene, von hohen Bergen rings umschlossene Arkadien. Es steht völlig fest, daß die Bewohner dieser Landschaft für den Eponym und Gründer ihres Stammes Arkas hielten, der von der in eine Bärin verwandelten Heroine Kallisto oder Themisto geboren sein sollte. Dies ist nur verständlich, wenn in ältester Zeit in Arkadien an eine Bärin als göttliche Erscheinung und Ursprung des Volkes geglaubt wurde. Dieselbe Vorstellung liegt der Tatsache zu Grunde, daß Bürgermädchen, die in Brauron, in Munichia, in Athen auf der Burg, auf der Insel Lemnos und sicherlich noch an anderen Orten, wo der attische Einfluß herrschte, der Artemis eine Zeit lang dienten, ein krokosfarbenes Gewand trugen, das den Namen der Bärinnen, den sie als Dienerinnen der Artemis trugen, rechtfertigen sollte. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß auch hier überall einst Artemis als Bärin gedacht war, also im Glauben der Athener einen alten Bärenfetisch abgelöst hatte. Die Jungfrauen werden zuerst in Bärenfellen bei den heiligen Handlungen erschienen sein, bis der Bär aus Attika verschwand und an die Stelle seines Felles das krokosfarbene Gewand trat. Es ist nicht unwichtig zu erfahren, daß die Thraker unter dem Namen Zamolxis einen mit einem Bärenfell umhüllten Daimon verehrten;<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> [Platon] *Epinomis* 987 d *λάβομεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.*

<sup>2)</sup> *Porphyr. vita Pythagorae* 14 S. 32 Nauck<sup>2)</sup>; s. L. Deubner, *Athen. Mitt.* XXVII, 1902, S. 261.

sie haben also auch sicher an die Existenz eines göttlichen Wesens in Bärgestalt geglaubt wie die alten Arkader. Gespenster werden oft in Bärengestalt gedacht und auf Tonlampen manchmal als *Φόβος* bezeichnet.<sup>1)</sup> Denselben Weg, wie die als Bärin gedachte Artemis der Arkader, weist der Zeus Lykaios, der uralte Wolfsgott, für dessen Kultus ein sehr merkwürdiges Menschenopfer überliefert wird, das als ein Rudiment primitiver Religion noch in der historischen Zeit wirksam geblieben ist. Es ist sehr möglich, daß auch in Brauron ursprünglich das Opfer eines Menschen mit dem Kult der Bärin verbunden war. Die vielen Namen und Beinamen von Göttern, Heroen, Daimonen, in denen das Wölfische als Element erscheint, erklären sich nur dadurch, daß es in vielen Landschaften Wolfsetische gab. Dem arkadischen Lykaion entspricht die Lykoreia, wie der höchste Gipfel des Parnassos hieß. Noch im vorigen Jahrhundert sind Wölfe in den Waldungen dort beobachtet worden, und noch heute heißt dieser Teil des Parnasses *Λυζέρι*, der Wolfsberg. In dem delphischen Apollonkult hat sich die Erinnerung an den alten Wolfsgott dieser Gegend lange erhalten: ein eherner Wolf stand in der Nähe des Hauptaltars vor dem Tempel, und auch sonst sind gerade im Apollondienste die Spuren des alten Wolfsetischen nicht gering. Wenn ein König namens Lykurgos als heftiger Widersacher des Dionysos erscheint, so ist dadurch nur der Kampf zweier feindlicher Kulte ausgedrückt. Lykurgos ist der Heros *Lupanimus*, wie August Böckh einst übersetzt hat, der König Wolfmut, der in seinem Namen seine Urnatur nicht verleugnet. Der Repräsentant des alten Wolfskults verfolgt den aus Phrygien und Thrakien siegreich vordringenden Dionysoskult. In den Kämpfen der Götter und Heroen gegeneinander spricht sich oft der Gegensatz zweier Kulte aus und, wie es hier der Fall ist, auch der Gegensatz von zwei verschiedenen Epochen der Religion. Der hellenische Geist hat es meisterhaft verstanden, in seinen Sagen und Legenden den Niederschlag des gewaltigen Ringens festzuhalten, durch das seine Religion geworden ist. In manchem Heros und in mancher Heroine verbirgt sich noch ein alter Wolfsgott, wie z. B. auch in dem Heros Lykos, dessen Standbild in Wolfsgestalt vor den Gerichtshöfen in Athen stand und mit einem Gehege umgeben

<sup>1)</sup> Deubner a. a. O. S. 258.

war, so daß man von dem Heroon des Lykos sprach.<sup>1)</sup> Die vielen Zusammensetzungen griechischer Heroen- und Menschnennamen mit dem Stamme *λυκ-* beweisen einerseits, wie weit verbreitet das Vorkommen von Wölfen in Griechenland war, und andererseits, wie dieses Tier Volksglauben und Volksphantasie beherrschte. In der Peloponnes ist auch aus dem Widderfetsch ein viel verehrter Widdergott geworden, ein Fruchtbarkeitsdaimon, wie seine phallische Natur anzeigt.<sup>2)</sup>

Aber nicht nur in späteren Göttergestalten verbirgt sich oft der Rest des Tierfetischismus; sondern es gibt Zeugnisse dafür, daß auch noch in der sogenannten geschichtlichen Zeit Tiere verehrt worden sind.<sup>3)</sup> Von Säugetieren ist das für die Löwin bei den Ambrakioten, für die Wiesel in Theben bezeugt, weil ein Wiesel die Geburtsschmerzen der Alkmene bei der Geburt des Herakles einst erleichtert haben sollte, für die Mäuse in der Troas, von denen Apollon den Beinamen des Sminthiers erhalten hat, für die Schweine auf Kreta, weil eine Sau dem Zeuskinde die Brust gegeben haben sollte. Im boiotischen Thespiai wurde noch in späterer Zeit ein Gott Stier verehrt.<sup>4)</sup> Vögel scheinen in historischer Zeit außer den Störchen in Thessalien nicht göttlich verehrt worden zu sein; dagegen nach einer einzig bei Clemens von Alexandria erhaltenen Nachricht die Ameisen in derselben Landschaft; nach älteren in die hellenistische Zeit reichenden Berichten die Fliegen in Akarnanien; Polypen und Meerschildkröten in Trozen; heilige Fische und Meerkrebse<sup>5)</sup> hat es auch gegeben. Ein besonderes Augenmerk verdient der Pompilos, der im Kult der großen Götter von Samothrake seine Stelle hatte: das Bruchstück eines ihn darstellenden Weihreliefs ist gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf dieser berühmtesten und wohl auch ältesten Stätte des Kabirenkultes in Hellas gefunden worden.<sup>6)</sup> Von allen Tieren aber kommt keines der Schlange an religiöser Bedeutung gleich, die darauf beruht,

<sup>1)</sup> J. H. Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren I, 1905, S. 174 f.

<sup>2)</sup> S. Eitrem, Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandling for 1904, Nr. 4, S. 3 ff.

<sup>3)</sup> De Visser a. a. O. S. 157 ff.

<sup>4)</sup> *Θεός Ταύρος* IG VII, 1787.

<sup>5)</sup> Aelian, *Nat. anim.* XIII, 26; C. Meuer, a. a. O. S. 26.

<sup>6)</sup> Pauly-Wissowa-Kroll RE X, 1431.

daß kein Tier wie dieses so enge Beziehung zur Erde hat und durch sein Wesen und seine verschiedenen Arten so früh die Phantasie fast aller Völker der Erde stark angeregt hat. Es gibt auch später kein Tier, das so oft in Beziehung zu Göttern und Heroen gesetzt wird wie die Schlange. Eine heilige Schlange, vor der auch alle anderen Schlangen und Nattern fliehen, ist für Thessalien bezeugt. Daß Schlangen nicht getötet werden dürften, sollen nach einem Zeugnis des Peripatetikers Klearch die Argiver vorgeschrieben haben. Für den Schlangenkult ist auch sicher ein kleiner Marmoraltar bestimmt, der aus Knossos stammen soll und sich heute im Museum von Herakleion auf Kreta befindet; während auf der Vorderseite nur eine Rosette plastisch dargestellt und die Hinterseite ganz roh gelassen ist, ringelt sich auf jeder Nebenseite eine Schlange zu der auf dem Altar stehenden Schale empor.<sup>1)</sup> Es ist nicht notwendig, hier sofort an die Totenschlange zu denken. Es sind zwei heilige Schlangen, die die in die Schale eingegossene Spende genießen.

Dieser offenbar weit ausgedehnte Tierkult<sup>2)</sup> mußte aber im Wesentlichen überwunden werden, als reinere Göttervorstellungen Platz griffen. Aber nichts, was an religiösen Vorstellungen Jahrhunderte lang bestanden hat, kann in Hellas schnell und unmerklich verschwinden. So sieht man an der die Religion der Griechen bis in die spätesten Zeiten hinein durchdringenden Beziehung zu den Tieren, wie gewaltig der Einfluß des Theriomorphismus einst gewesen ist. Denn wie das weltberühmte Relief über dem Tor der mykenischen Königsburg vielleicht die Verbindung der anikonischen Steinverehrung mit dem Tierkultus zeigt, so versuchte man auch die Tiere, die man einst als die höchsten göttlichen Wesen anerkannt hatte, mit den menschengestaltigen Göttern eng zu verbinden. Man tat das auf vielfache Weise. Wie es schon beim Zeus Lykaios (S. 14) deutlich wurde, lebte der Glaube an den alten Tierfetisch in dem Beinamen des Gottes fort, der jenen abgelöst hatte. Vor allem kann auf eine weite Verbreitung des Pferdekults geschlossen werden, da die Beinamen Hippios und Hippia sehr oft

<sup>1)</sup> S. Wide, Archiv f. Rel. XII, 1909, S. 221 f. Über die Schlange vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Religion RVV XIII<sup>2</sup> (1913).

<sup>2)</sup> C. Bursian hat in seiner gedankenreichen Festrede über den religiösen Charakter des griech. Mythos (München 1875, 10) den Tierkult bei den Griechen noch ganz geleugnet.



26457

erscheinen. Hera, Athena, vor allem aber Poseidon werden so genannt. Wenn wir bei Hera und Athena aber der Wahrscheinlichkeit Raum geben müssen, daß die Göttinnen diesen Beinamen als Beschützerinnen der Ritter und Reiter erhalten haben,<sup>1)</sup> so liegt das bei Poseidon anders, bei dem so manche Sage darauf deutet, daß er einen alten Pferdedaïmon abgelöst hat.<sup>2)</sup> Auch der Windgott Boreas ist manchmal sicher auf einen pferdegestaltigen Daimon gefolgt.<sup>3)</sup> Daß vor der menschengestaltigen Hera in der Argolis eine Gottheit in Kuhgestalt verehrt worden ist, steht durch untrüglichere Zeugnisse fest als das homerische Beiwort βοῶπις,<sup>4)</sup> wie man auch γλαυκῶπις Ἀθήνη ohne weiteres als Zeugnis für alten Tierkult nicht wird anführen dürfen. Dagegen gehören hierher die bereits genannten vom Wolfe abgeleiteten Beinamen (S. 15), der auf einen alten Widdergott führende Apollon Karneios,<sup>5)</sup> Apollon Delphinios, der einen in Delphingestalt verehrten Gott in sich aufgenommen hat, und einige der vom Stier abgeleiteten Götterbeinamen.<sup>6)</sup> Der Gott Karnos, dem Apollon Karneios sein Dasein verdankt, ist bald durch den verständlicheren Namen Krios ersetzt worden, der auch Schafbock bedeutet.<sup>7)</sup> Ferner lebt der alte Tierkult in den heiligen Tieren fort, die einzelne Götter in Kult, Sage und Dichtung zu begleiten pflegen. Man wird das naturgemäß nicht von allen Tieren sagen dürfen; aber daß die Schlange in manchem Dienste einer Erdgottheit einen alten in Schlangengestalt verehrten Tierdaimon vertritt, steht völlig fest. Vielleicht bergen auch einige der im Kulte so häufigen Opfertiere noch die Erinnerung an jene alte Schicht der Religion. Drittens weisen die Bezeichnungen, die hier und da

1) Nach M. W. de Visser, a. a. O. S. 43 der deutschen Ausgabe sind auch Hera und Athena ursprünglich in Pferdegestalt verehrt worden.

2) S. unten S. 19.

3) Vgl. G. Loeschke, Boreas und Oreithyia am Kypselokasten. Dorpater Progr. 1886 S. 4. H. Steinmetz, Archaeol. Jahrb. XXV, 1910, S. 33.

4) A. Reichel, Archaeol. Jahrb. XXV, 1910, S. 9 ff.

5) Usener, Rhein. Mus. LIII, 1898, S. 360 ff. — Kl. Schr. IV, 288 ff. Die von H. v. Prott entdeckte Herme von Passava (des alten Las) unweit Gytheions, die Bruno Schröder, Athen. Mitt. XXIX, 1904, 21 ff. veröffentlicht hat, zeigt nur noch den Kopf des alten Widdergottes.

6) De Visser hat a. a. O. auf S. 201 ff. alle auf Tiere bezüglichen Beinamen der Götter zusammengestellt.

7) Usener, a. a. O. S. 360 (289).





für das Kultpersonal begegnen, zurück in die Zeit des Theriomorphismus, wie die *ἄρκτοι, βόες, μέλισσαι* (dazu die *ἑσσηνες, πῶλοι, ταῦροι*). Auch die wegweisenden Tiere, die in der griechischen Mythologie, aus der dieses Motiv römische Schriftsteller und christliche Legenden entnommen haben, eine so große Rolle spielen, führen die Gedanken auf den Theriomorphismus zurück, wie die Raben des Apollon und die Schlange von Epidauros.<sup>1)</sup> Schließlich steht es auch nicht anders mit vielen Verwandlungen von Göttern und Heroen, an denen die griechische Sage so reich ist.<sup>2)</sup> Denn wenn sich die thelpusische Demeter in eine Stute verwandelt, um den Liebesverfolgungen des Poseidon zu entgehen, und es ebenfalls aus Arkadien bekannt ist, daß dort in einer noch heute zu erkennenden Höhle bei Phigaleia ein altes Bildwerk der Göttin stand, das statt des menschlichen Hauptes einen Pferdekopf zeigte, so können wir daraus auf altarkadischen Pferdekult schließen, den auch die Münzen bestätigen. Zu der Mischgestalt der schwarzen Demeter in Phigaleia gesellen sich dann die vielen Mischgestalten der kretisch-mykenischen Periode, die teils wie Greif und Sphinx in fertiger Bildung aus der orientalischen Kunst übernommen sind, teils aber an den Kampf des alten Theriomorphismus mit dem Anthropomorphismus erinnern mögen. Die menschengestaltigen Daimonen mit Eselsköpfen auf dem oft abgebildeten Wandgemälde aus Mykenai, die Menschenfiguren mit Löwenköpfen und Raubtiertatzen und andere Gebilde auf den kretisch-mykenischen Denkmälern gehören in diese Reihe. So hat der Sinn der Bewohner der aigaiischen Welt bei allem Fortschreiten und allem Aufnehmen neuer religiöser Vorstellungen doch in manchem zäh an dem Alten festgehalten, so daß auch die Spuren des Tierkultus nicht erloschen sind, sondern durch die glänzende Entwicklung der experimentellen Archaeologie, wie Ernst Curtius die Periode der Ausgrabungen und archaeologischen Entdeckungen, in der wir noch stehen, gern zu bezeichnen pflegte, immer deutlicher und lebendiger werden. Ob aber diesem Tierkult auch der Name Totemismus (oben S. 12) gegeben werden darf, ist sehr zweifelhaft; denn einerseits setzt der aus der Sprache der Irokesen stammende Begriff nicht immer Tier-

<sup>1)</sup> Pausan. III 23, 7.

<sup>2)</sup> W. Bubbe, *De metamorphosis Graecorum capita selecta*. Diss. Halenses XXIV, 1913, S. 2 ff.

kultus voraus, und anderseits sind die Spuren der Anschauung, daß sich ein Stamm von einem Tiere ableitet und dieses Tier als Stammeszeichen verehrt, unsicher.<sup>1)</sup> Schwerlich hat auch der Tierkult in Griechenland je die Bedeutung gehabt wie in der Religion der Ägypter, in der er ein immer steigendes Ansehen erhält.<sup>2)</sup>

War einmal das Göttliche, soweit es ein naiver Sinn überhaupt fassen konnte, in dem zahmen und in dem wilden Tiere, dessen Bewegungen und Wesen der damalige Mensch mit ganz anderem Sinne beobachtete, als wir es heute tun, gefunden worden, ist es kein überraschender Schritt zu nennen, wenn auch andere Naturwesen von göttlicher Beseelung erfüllt gedacht werden. Noch nicht das Gefühl, daß alles Menschenschicksal von denen droben, wie Goethe in echter Nachempfindung seine Eos sagen läßt, abhängt, kommt in die Seelen dieser Menschen. Sondern alles, was sie umgibt, was sie wachsen und werden und wirken sehen, wird zum Gotte, indem es belebt gedacht werden kann. Dies gilt von den Bäumen, die im Winter ihre Blätter verlieren und im Frühling neue sprießen lassen, von den Flüssen, die den durstigen Fluren Griechenlands Labung und Nahrung bringen, von den Quellen, die munter aus den Felsen hervorsprudeln, von dem Regen, der von oben aus den Höhen kommt, und dem auf die Erde niederfahrenden Blitz. Man hat da zunächst schwerlich gesondert, sondern eben in allen sich irgendwie regenden und bewegenden Naturwesen das Übermenschliche empfunden. Denn darauf beruht zunächst die Religion, ehe der Gott als solcher erkannt wird. Es ist der Eindruck des Übermenschlichen. Was der Mensch nicht aus eigener Kraft tun kann, ist das Höhere, das in ihm die Vorstellung des Göttlichen aufkommen läßt. In dem Blätterrauschen des Waldes offenbart sich ihm dieses Überirdische und Übernatürliche. Zumal in den dichten Hainen empfindet er heiligen Schauer, der ihn in eine andere unbekanntere Welt hebt. Diesen Einfluß der Natur auf das erste religiöse Leben

<sup>1)</sup> Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums I*, S. 108f. S. darüber namentlich die oben S. 12 A. 2 zitierte Bonner Dissertation von C. Meuer. Die Phoker haben die Robbe (Phokos) als Totem gehabt nach Wilamowitz, *Sitzber. preuß. Akad.* 1906, 56. Sie erscheint vereinzelt als Wappen auf ihren Münzen, s. F. Schober, *Phokis*, *Diss. Jena* 1924, S. 54 u. 84.

<sup>2)</sup> Adolf Erman, *Die ägyptische Religion*<sup>2</sup>, 1909, S. 28 ff.; Alfred Wiedemann, *Der Tierkult der alten Ägypter* (*Der Alte Orient XIV*, 1), 1912.

der Menschen hat wohl niemand schöner ausgedrückt als ein römischer Philosoph: 'Wenn Du einem Haine nahest, der durch zahlreiche alte und ungewöhnlich hohe Bäume ausgezeichnet ist und in dem der Schatten der einander bedeckenden Zweige den Eindruck des Himmelsdaches hervorruft: die schlanke Höhe der Bäume, das geheimnisvolle Dunkel des Ortes, die Bewunderung des so augenscheinlich dichten und durch nichts unterbrochenen Schattens ruft in Dir den Glauben an eine Gottheit wach. Und wo eine tiefe Grotte sich unter überhängenden Felsen in den Berg hineinzieht, nicht von Menschen gemacht, sondern durch Naturkräfte so weit ausgehöhlt, wird Deine Seele von der Ahnung des Göttlichen durchbebt werden. Großer Flüsse Ursprung verehren wir. Wo irgendwo unvermittelt ein gewaltiger Strom hervortritt, stehen Altäre. Verehrungswürdig sind warme Quellen, und manchen Seen hat schattiges Dunkel oder unergründliche Tiefe Heiligkeit verliehen.'<sup>1)</sup> Es kann aber nicht überraschen, wenn von dieser Epoche der Religion die Spuren nur gering sind. Wir fühlen heute mehr noch ihre Wirkungen in den darauf folgenden Perioden, als daß wir diese selbst eingehend darstellen könnten. Wenn nachher in jeder Quelle ein göttliches Wesen, in jedem Baume eine Nymphe, in den Flüssen Götter oder mächtige Landeskönige, die Führer ganzer Geschlechter, lebend gedacht wurden, so geht diesen mythischen Vorstellungen eben eine Zeit voraus, in der diese Naturwesen als etwas Unfaßbares auf das Gemüt des Menschen Eindruck machten. Es gilt das natürlich auch von Sonne, Mond und Sternen. Noch lange dauerte es, bis die Gestirne als Götter empfunden wurden; aber von ihnen ging eine heilige Wirkung auf der Menschen Seelen aus. Diese muß vorangegangen sein, ehe sie Glaube und Kultus als anthropomorphe Götter dachten. Nur schweigt unsere Überlieferung darüber

<sup>1)</sup> Seneca, Epistul. IV, 12 [41], 3: *Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum coeli ramorum aliorum alios protegentium umbra submovens: illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis facit. et si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspitione percutiet. magnorum fluminum capita veneramur. subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet. coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel immensa altitudo sacrauit.*

ganz, und ehe man menschengestaltige Götter bildete, glaubte man schon an sie, ohne zu wagen, sie selber darzustellen.

Der Anthropomorphismus (Genauerer in Kap. III) beginnt bei den Griechen und wahrscheinlich bei vielen anderen Völkern mit zweierlei. Einmal wurden die Tiere, die bisher verehrt wurden, zu Mischgestalten, die außer den alten Tiergliedmaßen menschliche Bildung zeigten, und dann wurden Gegenstände, ohne die der erst anthropomorph gedachte Gott keine Existenz zu haben schien, hergestellt und waren, wie die Throne und das Doppelbeil (s. unten), die Objekte eines schlichten Kultus. Auch hier ist es vermessen, dem Einen vor dem Anderen das höhere Alter zuzusprechen. Es ist sicher, daß beides noch lange nebeneinander geht. Von den Mischgestalten, mögen ihre Typen zum Teil aus dem Orient stammen oder nicht, steht es wohl fest, daß sie versuchen eine Verbindung des Alten und des Neuen herzustellen. Später werden die Kompromisse zwischen zwei Religionen auf andere und zwar vielfache Weise geschlossen und durch heilige Legenden oft ganz verschleiert ausgedrückt. Zunächst ist die anthropomorphe Vorstellung ganz äußerlich mit der älteren theriomorphen verbunden: menschliche Gestalten mit Esels- oder Löwenköpfen. Ob man sie Götter, ob man sie Daimonen heißt, verschlägt nichts. Jedenfalls war der religiöse Glaube vorhanden, daß es solche Gestalten gegeben habe, mit denen sich der Mensch irgendwie abzufinden hatte. Sie lebten in dem Glauben der Griechen noch lange fort, wie die Satyrn, Silene, Kentauren und die tanzenden Mischgestalten auf dem Saume des Gewandes der Despoina von Lykosura beweisen. Sie zeugen aber nicht nur für den Theriomorphismus, sondern auch eben für das Eindringen anthropomorpher Vorstellungen.

Die zweite Phase, in der wir den Anthropomorphismus wirksam finden, zeigt sich am deutlichsten wohl im Thronkultus.<sup>1)</sup> Der Mensch stellt sich die Gottheit bereits als Menschen vor, wagt es aber noch nicht überall, sie so zu bilden. Er denkt sich den Gott bereits nach dem Bilde des irdischen Königs auf einem Throne sitzend und verlegt diesen Thron mit Vorliebe auf einen die

<sup>1)</sup> Wolfgang Reichel, Über vorhellenische Götterculte, Wien 1897, 3 ff.; dazu sein Nachtrag in der Festschrift für Otto Benndorf S. 63 ff. über den angeblichen Thron des Xerxes auf den Kerata bei Megara. A. Koerte, Athen. Mitth. XXIII 1898, 119 ff.

Gegend beherrschenden Berg, wobei sicherlich schon die Vorstellung herrscht, daß von der Höhe der Regen kommt, dessen die durstigen Gefilde von Griechenland und Kleinasien so oft bedürfen. Auf einer Vorhöhe des Sipylos, von der man weithin auf die Hermosebene hinabschaut, ist nicht nur ein solcher Götterthron nachgewiesen worden, den das spätere Altertum für den Thron des Pelops hielt, sondern auch eine um diese Kultstätte herum angelegte Ansiedelung, die man als Priesterwohnungen angesprochen hat. Später hat man dann hie und da diese Throne den olympischen Göttern zugeteilt, wie z. B. einen Doppelthron auf der Insel Chalke dem Zeus und der Hekate, oder sie mit dem Gewebe einer Legende umspinnen, wie den Pelopsthron am Sipylos und den Thron des Xerxes auf den Kerata bei Megara. Auch den heroisierten Toten sind kleine aus Ton gebildete Throne mit in das Grab gegeben worden.<sup>1)</sup> Es scheint wohl überhaupt die Vorstellung sitzender Gottheiten in Menschengestalt älter zu sein als die stehender. Aber auch durch die Darstellung der Attribute, ohne die die betreffende Göttervorstellung den Menschen vielleicht schwierig war, wurde der Glaube an überirdische Götter in Menschengestalt lebendig gemacht. Wenn Aischylos die Danaiden bei einer *ζωοβοσκία* Schutz suchen läßt, auf der wohl die Attribute der einzelnen Götter angebracht sind, aber nicht die Bilder der Götter selber stehen, so ist das in Kenntnis des ältesten Kultus geschehen. Denn aus Knossos vor allem kennen wir die Doppelaxt als Symbol einer großen Gottheit, deren Namen wir wohl nie erfahren werden, wenn sie eben nicht einfach nur nach dem Doppelbeil genannt worden ist, wobei man an die die Wolken spaltende Axt des Himmelsgottes nicht sofort zu denken braucht;<sup>2)</sup> es kann auch die Streitaxt eines Kriegsgottes gemeint sein oder doch eines Gottes, der vor allem als Helfer im Kriege gedacht war (s. unten S. 29). Denn wie mächtig der Kriegsgedanke auf die Religion gewirkt hat, weil jahrhundertlang nur Kampf und Feldgeschrei die Losung auf der Balkanhalbinsel und in Kleinasien waren, lehrt ihre Geschichte. Der Gott selber wurde nicht dargestellt; aber sein Symbol war auf den Pfeilern einer Kapelle eingemeißelt, die im Königspalast von Knossos

<sup>1)</sup> *Strena Helbigiana* S. 155 ff.

<sup>2)</sup> Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore*. Cambridge 1911, 13 ff.

aufgedeckt worden ist, wie auch auf vielen Blöcken desselben Palastes. Es erinnert das an die vielen Kreuze, die als Symbole in den dem christlichen Kultus gewidmeten Gebäuden stehen. Auch der ganze Altarkult geht in letzter Linie auf diese religiösen Gedankengänge zurück: er ist in vielen Fällen wohl zunächst nur der Sitz der anthropomorph gedachten Gottheit gewesen, dann aber sehr bald der Platz, auf dem die Speisen für sie hingelegt wurden. Nicht den anthropomorph gebildeten, wohl aber den menschengestaltig gedachten Gott setzt der Altarkult voraus. Bis in die späteste Zeit hinein gehört das Götterbild nicht unbedingt zum Altar.

Anthropomorphe Darstellungen von Gottheiten, die aber niemals größer als die Menschen gebildet sind, was sie von den ägyptischen Göttern durchaus unterscheidet,<sup>1)</sup> begegnen uns zuerst in dem kretisch-mykenischen Kultkreise, und dabei ist sehr zu beachten, daß es vorzugsweise offenbar weibliche Gottheiten waren, die damals verehrt wurden. So erscheint eine Göttin als Trägerin von einem Doppelbeil in jeder erhobenen Hand auf einem Formstein von Palaikastro; auf einem anderen eine mit Blumen oder Mohnstengel in den erhobenen Händen, die ein Diadem, aus dem eine Blume sprießt, auf dem Haupte trägt. Neben dieser Göttin steht ein an die Gestalt des Palladions erinnerndes Gebilde, das im Kreise der kretisch-mykenischen Kultur mehrfach vorkommt und auf die Verehrung einer Kriegsgöttin hinweist.<sup>2)</sup> Bewaffnete Göttinnen, mit Speer oder Bogen, zeigen einige Gemmen. Hier ist der Ursprung der Athenareligion.<sup>3)</sup> Eine andere weibliche Gottheit, vielleicht die Hauptgottheit von Mykenai, erscheint auf dem berühmten Goldringe, der eine der wichtigsten Urkunden für die religiösen Vorstellungen jener Zeit ist. Unzweifelhaft ist es die Darstellung einer großen Göttin der Natur. Das beweist der von Früchten

<sup>1)</sup> Gerhart Rodenwaldt, Fries des Megarons von Mykenai. Halle 1921 S. 56 ff.

<sup>2)</sup> G. Karo, Archiv f. Rel. VII, 1904, S. 145 ff.; vgl. namentlich auch G. Rodenwaldt, Athen. Mitth. XXXVII, 1912, S. 129 ff. mit Taf. VIII, der allerdings die Darstellung des Palladions auf dem Formstein aus Palaikastro a. a. O. S. 135 A. 1 bestreitet.

<sup>3)</sup> Nach den glänzenden Untersuchungen von M. P. Nilsson und U. v. Wilamowitz, worüber weiter unten behandelt werden wird.

schwer beladene Baum, unter dem sie sitzt, das beweisen drei Mohnstengel in ihrer Rechten und eine an ihrer Stirne<sup>1)</sup> hervorsproßende Blume. Von links nahen ihr Frauen, die ihr Blumen bringen, Priesterinnen oder Nymphen. Im Felde aber schweben die doppelte Labrys und ein kleines Palladion, während ganz oben wahrscheinlich der nächtliche Himmel durch die Mondichel, den Abendstern und die Milchstraße angedeutet ist.<sup>2)</sup> Man darf der Göttin keinen Namen geben; aber daß sie in naher Beziehung zu der großen mütterlichen Gottheit Kleinasiens steht, deren Macht und Wirkung uns später begegnen werden, wird niemand leugnen wollen. In der Nacht wachsen die Pflanzen; in der Nacht ruht die Natur nur scheinbar. In ihr wacht und wirkt die große Göttin, die Bringerin und Förderin der Fruchtbarkeit. Noch deutlichere Beziehung zu der kleinasiatischen Göttermutter zeigt die in der Mitte ihrer beiden Löwen erscheinende Göttin auf kretisch-mykenischen Denkmälern, unter denen ein Siegelabdruck besonders wichtig ist, weil er bildlosen Kult und anthropomorphe Göttervorstellung bezeugt. Am Altarbau wird ein Adorant von der Göttin überrascht, die auf einem hohen Berge, von ihren beiden Löwen bewacht, erscheint, mit der Linken einen Stab oder eine Lanze vorstreckend. Wie geblendet erhebt der Adorant die Hand zum Haupte. Es ist zusammen mit dem Bilde auf einem Goldringe aus Mykenai<sup>3)</sup> die erste Darstellung einer Götterepiphanie, die wir aus der Kultur der Aigaiis besitzen. Sie bezeugt die anthropomorphe Gottesvorstellung für den Kultus der kretisch-mykenischen Periode. Die Denkmäler lehren, daß es damals eine ganze Reihe solcher Gottheiten gab. Wichtig ist, daß sie einerseits mit dem Baumkult verbunden sind, wie die Große Göttin auf dem Ring von Mykenai und anderwärts, oder von Tieren begleitet werden, die gewiß aus dem alten Tierkultus stammen, wie die Löwen, die auch in Verbindung mit einem jugendlichen männlichen Gotte erscheinen, und das Greifengespann auf dem Sarkophag von Hagia Triada. Die neuen Götter werden anthropomorph gedacht; aber daneben lebt

1) Wozu man sich wohl das Diadem hinzudenken muß.

2) Auf einen nächtlichen Baumkult deutet eine kretische Steatitgemme (Fig. 33 bei Karo a. a. O. S. 149).

3) F. Winter, Kretisch-mykenische Kunst (in Seemanns Kunstgeschichte in Bildern I 3) S. 91 Nr. 9.

der Theriomorphismus (S. 11 ff.) auch fort in den Mischwesen, die auf vielen Denkmälern dieser Epoche erscheinen. Man nennt diese Mischgestalten mit Tierköpfen auf Menschenleibern und von anderer phantastischer Bildung gewöhnlich Daimonen, und es scheint in der Tat so, als ob diese Wesen des Kults in den Königspalästen nicht gewürdigt wurden, sondern ihr Leben in dem Glauben der unteren Schichten des Volks fristeten, wie sie auch als Diener der großen Götter aufgefaßt werden müssen. Es empfiehlt sich vielleicht schon hier, daß eine Unterscheidung der Herrenreligion von der des gemeinen Volks gemacht wird. Die religiösen Anschauungen der sogenannten homerischen Welt bereiten sich sichtbar vor.

Mühsam muß der Forscher die ältesten Spuren religiösen Lebens in der aigaiischen Welt heute aufsuchen. In mancher Landschaft, auf vielen Inseln sucht er danach vergeblich. Wo die Welt am meisten aufgeschlossen scheint, hat die weitere Entwicklung der Religion fast alle Spuren unbarmherzig weggeweht. Aber wo eine Landschaft von hohen Bergen rings umgeben ist wie Arkadien,<sup>1)</sup> oder zu großem Teile wie Boiotien, findet man noch dieses ältesten Glaubens Zeugen an vielen Stellen, und für eine schon viel höhere, aber noch ungriechische Schicht der Religion haben die großen Ausgrabungen auf Kreta neues, überraschendes, zur Welt der Hellenen schon hinführendes Material uns dargereicht.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> v. Wilamowitz, Neue Jahrb. XXIX, 1912, S. 466. Zu der Bronze von Methydrion, die wahrscheinlich tanzende Tityroi darstellt, Hermes LXVIII, 1913, S. 318f.; dagegen A. Frickenhaus, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, S. 4 A. 4, dessen Hinweis auf Wilamowitz, Herakles I (Einl. in die griech. Tragödie) S. 81 A. 43, wie auch von mir schon zitiert war, die Frage durchaus nicht erledigt; zustimmend F. Muller, Philologus LXXVIII (N. F. XXXII) S. 274f.

<sup>2)</sup> In vorzüglicher Weise ist das ganze Material soeben vorgelegt in Georg Karos Religion des ägäischen Kreises. Leipzig 1925.



## KAPITEL II

### DIE MÄCHTE DER ERDE.

Nirgends wohl hat die Natur eines Landes einen stärkeren Einfluß auf Wesen, Werden, Wachsen einer Religion ausgeübt als die Griechenlands und Kleinasiens. In den Göttern und Heroen spiegelt sich die älteste hellenische Geschichte wieder, die zu großem Teile durch die Beschaffenheit des Landes bestimmt ist. Die Natur Griechenlands, auf das sich zunächst die Betrachtung beschränken muß, ist eine sehr mannigfaltige und regt auf verhältnismäßig kleinem Raume die Phantasie seiner Bewohner zu den verschiedensten religiösen Vorstellungen an. Sie weist den Frommen auf die hohen, oft bis in den Sommer hinein schneebedeckten Berge, die dem Menschen unzugänglich zu sein scheinen; aber noch mehr hat sie ihn zunächst in die Tiefen der Erde hinabgewiesen, zu denen mächtige Höhlen, gewaltige Gebirgsspalten, tiefe Schluchten, Flüsse, die einen Teil ihres Laufs unter die Erde lenken wie die Kataklythren in der Peloponnes und in Boiotien, den Weg zeigen. Dazu Meeresbucht an Meeresbucht; eine so überraschende Fülle des flüssigen Elements, daß der erste Versuch philosophischer Weltanschauung den Ursprung aller Dinge vom Wasser herleitete. Aber auch dichte Wälder, die heute durch die Unvernunft der Hirtenbevölkerung meist verschwunden sind, unwegsames Dickicht regten die Einbildungskraft an, und die unerschöpfliche Fruchtbarkeit weiter Ebenen führte den nachdenklichen Sinn wieder zur Erde hinab als der Quelle alles Lebens. Es ist fraglos der Kult unterirdischer Gottheiten, in dem sich die Religion Griechenlands zuerst kräftig ausdrückt, und wenn auch von den ältesten chthonischen Gottheiten manche aus Kleinasien stammen mag, wie das für die Große Mutter und die Kabiren sehr wahrscheinlich gemacht werden kann, so beweist das nur, wie eben Griechenlands natürliche Beschaffenheit von Anbeginn zu der Verehrung unter-

irdischer Gottheiten einlud. Es ist von den einwandernden Griechen offenbar mit allen Mitteln versucht worden, die Macht der Unterirdischen zu brechen; man hat sich nicht gescheut, alte Erdgöttinnen zu Himmelsgöttinnen umzuformen; die Herrenreligion Nordgriechenlands hat jeden Einfluß der chthonischen Volksreligion auszuschalten versucht; aber geblieben ist trotz alledem bis zu den letzten Tagen der griechischen Religion der Glaube an die göttlichen in der Erde wohnenden Mächte, vor allem an die große Muttergottheit, und auch das Christentum hat gerade seine Spuren nicht völlig austilgen können.<sup>1)</sup> In dem Glauben an die lebengebenden und lebennehmenden Mächte der Erde liegt die höchste, die Herzen erhebende Kraft der hellenischen Religion, die ihren Ursprung unzweifelhaft in dem Glauben der vorgriechischen Bewohner hat.

Auch von dem chthonischen Kultus finden sich starke Spuren schon in der kretisch-mykenischen Kulturwelt. Wer an uralte aus den Tiefen der Erde wirkende Mächte glaubt, sucht sich den Weg zu ihnen durch die Erde selbst zu bahnen. Da dieser Weg heute noch kenntlich ist, ist auch der Hauptinhalt des Glaubens, dem er dient, uns nicht verschlossen. In Tiryns und Mykenai sind Opfergruben gefunden worden, die immer am sichersten chthonischen Kult bezeugen. Auch die Grube im Stomion des Kuppelgrabes von Vaphio diente ohne Zweifel dem Kultus.<sup>2)</sup> Auf Samothrake und im Kabirion bei Theben haben vor allem die in den dortigen Tempeln aufgedeckten Opfergruben die chthonische Natur der Kabiren aufgeheilt. Wer durch eine Opfergrube gespeist oder getränkt werden soll, muß in der Erde wohnend gedacht werden. Kein Steinboden darf die Grube nach unten abschließen. Durch die Erde selbst muß nach dieser Vorstellung der Trank in ihre tiefsten Tiefen gelangen. Die mykenische Opfergrube ist über den berühmten Schachtgräbern angelegt, dient also dem Totenkult, gilt den als Heroen verehrten Toten, während sich die tirythische im Palasthofe befindet, wie der Altar des Zeus Herkeios im Hofe des Odysseus. Die großen Kuppelgräber, die an vielen Stellen Griechenlands aufgedeckt sind, zeugen von einem reich entwickelten Totenkulte, dessen Wesen ebenso in die Tiefe weist wie der der unter-

<sup>1)</sup> Vgl. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I S. 79 ff.

<sup>2)</sup> D. Fimmen, Kretisch-myken. Kultur<sup>2</sup> 1924 S. 68.

irdischen Gottheiten.<sup>1)</sup> Der Sarkophag aus Hagia Triada gibt uns wahrscheinlich ein anschauliches Bild des kretischen Totenkults aus jüngerer minoischer Zeit. Auf die Erscheinung des vor einem Bauwerk (vielleicht der prächtig geschmückten Türe eines Kuppelgrabes?) stehenden heroisierten Toten schreiten drei Männer mit Weihegaben zu, während auf der linken Seite eine Frau in einen zwischen zwei heiligen Pfeilern aufgestellten Eimer einen Weiheguß aus einem Gefäß fließen läßt; ihr folgen von rechts eine Frau, die auf einer Stange zwei kleinere Eimer trägt, und ein Leierspieler.<sup>2)</sup> Wenn Odysseus vor seiner Begegnung mit den Seelen der Abgeschiedenen mit seinem Schwert eine Grube gräbt und in ihr eine dreifache Spende von Honig, Wein, Wasser darbringt, so erinnert daran ein Opfertisch, der in der heiligen Höhle von Psychrò auf Kreta gefunden ist und drei Höhlungen für Weihegüsse zeigt. Es sind noch mehrere solche Opfertische in dieser Höhle, die man früher für die Diktäische Zeusgrotte hielt, entdeckt worden: also, worauf die Höhle als solche schon hinweist, Zeugnisse für den Kult einer unterirdischen Gottheit, die hier verehrt worden ist. Von der großen Höhle führen kleine Stufen in die Tiefe einer unteren Grotte, die man mit einer riesigen Halle verglichen hat, die ein Säulenwald von Stalaktiten trägt. Die Weihegaben, die namentlich aus Miniaturnachbildungen von Doppelbeilen und anderen Waffen bestehen, führen zu dem Schlusse, daß auch hier eine chthonische Gottheit verehrt ist, wahrscheinlich eine Kriegsgöttin; denn, daß kriegerische Götter chthonischer Natur sind, wird sich später deutlich zeigen und ist einfachem Empfinden gewiß naheliegend. Das Doppelbeil (die Labrys) scheint in Kreta vorzugsweise einer weiblichen Gottheit zu gehören, wenn wohl auch nicht gelegnet werden darf, daß sie auch dort wie in Karien eine männliche Gottheit führen konnte.<sup>3)</sup> Furchtbares kommt meist aus den Tiefen der Erde. So wird man auch das sogenannte Palladion (oben S. 24) auf dem Stuckpinax und dem großen Goldringe von Mykenai hierher ziehen und darauf hinweisen, daß wir Schilde öfters bei der Darstellung von Kultszenen aus dieser Periode finden. Aber

<sup>1)</sup> Siehe D. Fimmen a. a. O. S. 60 ff.

<sup>2)</sup> G. Rodenwaldt, Der Fries des Megarons von Mykenai S. 19 ff.

<sup>3)</sup> Über die Labrys s. jetzt den vortrefflichen, vor- und umsichtigen Artikel von Ganszyniec bei Pauly-Kroll, *RE* XII, 286 ff.

aus der Erde stammt auch aller Segen; von ihr kommen die Früchte, die der Mensch genießt. Die auf dem Goldringe unter dem fruchtschweren Baume sitzende Göttin mit den drei Mohnstengeln in der Rechten steht sicher in näherer Beziehung zu der Erde als zum Himmel, ebenso gehören in Knossos und auf dem großen Goldringe aus Mykenai die Göttinnen mit den Schlangen und den Löwen in diesen Kreis. Also wird man das Wesen der kretisch-mykenischen Religion im allgemeinen wohl als chthonisch bezeichnen dürfen.

Ob die Vorstellung, daß die das Menschenleben bestimmenden und leitenden Mächte in der Erde wohnen, aus dem Totenkult stammt, wird sich nie mit Sicherheit erweisen lassen. Fest steht, daß sich beide Kulte stark berühren; handelt es sich doch in beiden Fällen um die Verehrung von Wesen, die in der Erde wohnend und wirkend vorgestellt werden; aber ebenso sicher ist auch, daß bei schärferem Zusehen die großen Unterschiede deutlich werden. Bei der Verehrung der unterirdischen Mächte ist das Wesentliche das Bestreben der Menschen, sie gnädig und hilfreich zu stimmen, weshalb die Sühnopfer da eine so sehr große Rolle spielen. Darum gehört zu ihrem Kult das Menschenopfer, das sicher aus einer sehr alten Epoche der griechischen Religion stammt und vielleicht jedem anderen Opfer vorangegangen ist. Wenn es auch für die historische Zeit manches das Menschenopfer erhärtende Zeugnis<sup>1)</sup> gibt, so hat es damals doch keine große Ausdehnung mehr gehabt, und wo der grausame Brauch durch die Jahrhunderte bestehen blieb, hat er sich aus uralter Zeit hinübergerettet und wurde dann wohl nur an Verbrechen, die dem Tode verfallen waren, geübt. Ein Beispiel gibt es auch sicher, das noch in die Zeit des Theriomorphismus weist; das ist das für den arkadischen Wolfsgott bezeugte Menschenopfer, das in der platonischen Akademie und in anderen Philosophenschulen den Gegenstand manch eifriger Erörterung bildete. Das Ritual des Lykaions ist ein so altertümliches und im einzelnen so schwer mit Sicherheit zu deutendes, daß auch der Zweck dieses Menschenopfers nicht klar ist, während andere Kulte, für die es bezeugt ist, ohne Zweifel Sühndienste sind, namentlich die apollinischen an den Thargelien und am leukadischen Felsen. Im Kulte

<sup>1)</sup> Friedr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern RGVV XV, 2, 1915.

der Göttin 'Schlächterin' sind Menschenopfer noch lange vorgekommen. In Athen wurden der Artemis, die wohl erst nach der Schlacht von Salamis den Namen der Aristobule erhielt, der ein Heiligtum bei dem Schindanger gehörte, am Kronienfeste die Verbrecher geopfert.<sup>1)</sup> Hierher gehört die mehrfach überlieferte rituelle Steinigung eines Menschen, die als *devotio* an die unterirdischen Gottheiten aufzufassen ist. Diese sehr alten Bräuche wurden in vielen Fällen bald abgeschafft, da sie dem ethischen Empfinden der Griechen völlig widersprachen. Sie lebten dann aber abgesehen von einzelnen Gottesdiensten, die starr und zäh an ihnen festhielten, wenn sie auch nur noch Verbrecher der grausamen Gottheit zu weihen wagten, in allerlei Wandlungen fort, sei es, daß Tiere die Stellvertreter des ehemals verlangten Menschenopfers waren, sei es, daß der Mensch zum Zeichen seiner nun mehr symbolisch vollzogenen Opferung auf einem Fell sitzen oder mit ihm umhüllt werden mußte, sei es, daß statt des grausamen urväterlichen Brauchs ein Dienen im Tempel stattfand, das ein Opfern jungen Menschenbluts ersetzen sollte. In noch anderen Fällen aber verschwand auch der Gedanke an das alte Menschenopfer vollkommen aus dem Kulte und lebte nur noch in der heiligen Legende fort, wie Iphigeniens und Polyxenas Tod.

Handelt es sich in allen diesen Fällen um eine Sühnung, eine Reinigung von einer schon geschehenen oder in der Zukunft zu erwartenden schweren Schuld, so ist es bei dem Menschenopfer im Totenkult ein anderes Motiv, das zu ihm treibt. Der Totenkult, die Pflege der Seele des Abgeschiedenen, die vor allem in den Nächten den Geist der Hinterbliebenen aufregt und ängstigt, beruht auf dem Bestreben, dem Toten einen Aufenthalt zu schaffen, in dem er sich so wohl fühlt, daß seine Seele nicht auf die Oberwelt flieht, um die Verwandten und Freunde zu erschrecken. Auf diese Weise erklärt sich der schon in der kretisch-mykenischen Zeit mächtig entwickelte Gräberkult mit all seiner Pracht und liebevollen Ausstattung. So dienen nicht nur die reichen Beigaben für den Toten diesem Zwecke, sondern auch das Kuppelgrab selber mit dem gewaltigen Raume, in den noch heute jeder Besucher mit frommem Schauer eintritt, soll den Palast ersetzen, in dem der

<sup>1)</sup> Max Pohlenz, Neue Jahrb. XXXVII, 1916, S. 549 ff.

mächtige König von Mykenai oder Orchomenos einst gelebt hat. Daß die Kuppeldome einem anderen Zwecke gedient haben, ist trotz eifrigen Bemühens nie bewiesen worden. Je mächtiger der Tote auf der Erde war, desto größer, desto gewaltiger mußte auch der Raum sein, in dem er nach dem Tode weiterlebte in einer anderen Welt, aber in einer Welt, die die Phantasie nur nach der alten, vertrauten Umgebung sich ausmalen konnte. Dem weniger Mächtigen mußte ein engerer Raum genügen, und oft wurden dem Toten auch anstatt der Sachen, die er im täglichen Gebrauche gehabt hatte, Nachbildungen mitgegeben, die sie ersetzen sollten. Hierzu sind die kleinen Tonmodelle von leeren Lehnssesseln zu rechnen, die in Gräbern von Mykenai, Tiryns, Nauplia, Menidhi gefunden worden sind; sie sind dem Toten mitgegeben als Abbild des Sitzes, dessen er sich im Leben bediente, und auf dem er nach der Vorstellung der Hinterbliebenen auch noch nach dem Tode zu thronen schien (S. 22 u. 24). In dem großen unterirdischen Dome der Kuppelgräber mag der leere Thron gestanden haben, auf dem der Geist des Toten gegenwärtig gedacht wurde. Aber nicht nur leblose Gegenstände werden dem Toten mit in das Grab gegeben, sondern auch Menschen, ohne die im Jenseits sein Leben undenkbar scheint. Dieser Totenbrauch ist an vielen Stellen der Erde nachzuweisen und so auch bei den Griechen. Achill schlachtet dem toten Patroklos zu Ehren zwölf gefangene Troer, Polyxena wird von Neoptolemos auf dem Grabe seines Vaters getötet, Euadne springt in die Flammen des Scheiterhaufens, die die Gebeine ihres Gatten Kapaneus verzehrt haben — lauter Sagen, die diesen grausamen Totenbrauch auch für die Griechen bestätigen, und noch in historischer Zeit sind Kriegsgefangene des öfteren zum Totenopfer benutzt worden. Auch hier hat die fortschreitende Zeit sehr vieles gemildert und statt des geforderten Menschenlebens ein Symbol genommen; denn so wird sich schon in den Gräbern der Kykladenkultur die Beigabe von Figuren erklären, die Zitherspieler und Flötenbläserinnen darstellen; auch die mehrfach gefundenen nackten Frauengestalten sind so gedeutet worden: es sind vielleicht Konkubinen, die den Toten in die Unterwelt begleiten sollen. Noch symbolischer erscheint der Brauch, daß den Toten Haaropfer dargebracht werden. Der Mensch geht nicht selber hinunter in das Reich des Todes; aber er weiht einen abgeschnittenen Haar-

schopf, der ihn dem Toten gegenüber vertreten soll. Auch das eigene Blut ließ man hinunterfließen, um den Gestorbenen dadurch zu erfreuen, um zu verhindern, daß seine Seele in der Nacht aufsteigt und beängstigende Albträume bringt. Es finden sich also viele Berührungen zwischen dem Kult der chthonischen Gottheiten und dem Totenkult. Aber es bleibt für die Entstehung und Entwicklung beider doch ein großer Unterschied: die Religion der Unterirdischen ist nicht nur von Furcht und Angst geleitet, sondern in ihrem Vordergrund steht vielmehr der Segen, der durch Ackerbau und Viehzucht dem Lande von Geschlecht zu Geschlecht zuströmt.

Der Glaube an die Unterirdischen ist in Griechenland uralte, viel älter offenbar als der Glaube an den Himmelsgott. Er liegt dem primitiven Menschen näher; denn er sieht, daß alles Leben aus der Erde hervorsprießt. Die Erde ist die Mutter alles Daseins; sie birgt auch die Toten. Es ist dem Menschen gleichsam angeboren, die Erde als eine weibliche Persönlichkeit zu empfinden, sie mit der eigenen Mutter zu vergleichen. Schon Jacob Grimm hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß 'fast in allen Sprachen die Erde weiblich, und im Gegensatz zu dem sie umfangenden, väterlichen Himmel, als segnende, gebärende, fruchtbringende aufgefaßt' wird.<sup>1)</sup> Der Kult der Mutter Erde ist wie kein anderer mit dem Lande selbst verknüpft. Wohl kann sich der Mensch leicht vorstellen, wie die Himmlischen von Höhen zu Höhen schreiten, wie ein Gott von einem überragenden Berge auf einen anderen gewandert ist, zum Wesen der Mutter Erde gehört, daß es diese Scholle Erde ist, in der sie lebt; daß sie mit dem Erdflecken, auf dem sie verehrt wird, so lange verwachsen ist, als dieser Ort besteht, daß er ohne sie nicht ist und nicht sein kann. Wie die griechische Frau eng an ihr Haus und ihr Gewese gebunden ist, so auch ihre göttliche Beschützerin. Es ist die Religion der heimatischen Scholle. Diese für die Religion der Mutter grundlegende Anschauung läßt sich am besten bei der großen kleinasiatischen Meter nachweisen, deren Gottesdienst sehr früh auf die Bewohner des europäischen Griechenlands eingewirkt haben muß, da in ihm dieses religiöse Gefühl besonders stark ausgeprägt war. Die

<sup>1)</sup> Alb. Dieterich, Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion S. 17.

orgiastischen Elemente sind erst aus dem Osten nach Griechenland eingewandert und eben wahrscheinlich durch den Kult der Großen Mutter Kleinasiens, zu dem sie von uralter Zeit her zu gehören scheinen. Die Große Mutter ist eine Bergesgöttin,<sup>1)</sup> die aber nicht oben auf der höchsten Höhe des Gebirges thront, sondern, wie die phrygischen Denkmäler beweisen, im Innern des Berges wohnend gedacht wird, also keine Höhengöttin im Sinne der Himmlischen, sondern eine im Berge hausende Naturgottheit, von der alles Leben der Flora und der Fauna stammt, die der ganzen Natur eine segenspendende Mutter ist. Nirgends ist ihr Wohnen in der Tiefe des Berges besser zum Ausdruck gekommen als in dem Felsbild von Arslan-Kaja (Löwenfels), auf dem sie in einer Türumrahmung zwischen ihren beiden Löwen sitzend dargestellt ist, eine Bergmutter, die nur zu besonderen Zeiten aus ihrer Felswohnung heraustritt und den Gläubigen erscheint.<sup>2)</sup> Sie hat in ihrer großen, weiten Heimat keinen gemeinsamen Namen; sie heißt nach dem Ort, an dem sie verehrt wird, in Pessinus an der Grenze von Phrygien und Galatien Dindymene, die vom Berge Dindymon; in der Troas Idaia, die vom Ida; in Phrygien an unbekanntem Orte Kybele (Matar Kubile), die von dem Kybelegebirge; bei Magnesia Sipylene, die vom Sipylos; am Lethaios Leukophryene, die vom Berge Leukophrys — noch heute heißt der auf Magnesia herabschauende Thorax wegen seiner weißglänzenden Farbe Gümüş-Dagh, der Silberberg, — und wie all die verschiedenen Spielarten der einen großen Mutter heißen.<sup>3)</sup> Auch die große Göttin von Ephesos, die von den Griechen später mit Artemis identifiziert worden ist und ursprünglich nichts anderes bedeutet als die große kleinasiatische Mutter, hieß zunächst nur Ephesia, die von Ephesos.<sup>4)</sup> Ehe die Göttin anthropomorph dargestellt wurde, ist für sie nur ein Thron in den Fels gehauen

<sup>1)</sup> In der Sprache der Tibetaner heißt der *Mount Everest* 'Göttinmutter des Landes' oder symbolisch erweitert 'Allgütige Göttinmutter der Erde' nach Walther Flaig, Im Kampf um Tschomolungma, den Gipfel der Erde, Stuttgart 1923, S. 40f.

<sup>2)</sup> A. Koerte, Athen. Mitt. XXIII, 1898, S. 91 ff.

<sup>3)</sup> Nach dem Flusse Paktolos nennt sie der Chor in Sophokles' Philoktet V. 391 ff.: *ὄρεστέρα παμβῶνι Γᾶ, μήτερ αὐτοῦ Λιός, ἃ τὸν μέγαν Πακτωλὸν εὐχρονον νέμεις, σὲ κάκει* (d. h. in Phrygien), *μήτερ πότνι, ἐρηδώμαν.*

<sup>4)</sup> Aus dem Griechischen ist dieser Name nicht zu erklären. Wahrscheinlich hieß der nordöstlich vom Artemision gelegene Ajasolukhügel ursprünglich Ephesos.



worden, auf dem sie als gegenwärtig bei den ihr gefeierten Festen gedacht wurde. Dies scheint der im Altertum als Thron des Pelops angesprochene Felsensitz auf dem Sipylos zu beweisen, den Karl Humann so glücklich war wiederzufinden. Denn westlich von dem Kybelebilde, das man lange Zeit ohne Bedenken für das von Homer erwähnte Niobebild hielt, liegt die Tantalid, in der ein altes Felsheiligtum erkannt ist (oben S. 23). Den Zusammenhang zwischen dem älteren Felsenthron oben auf schwindlichter Höhe, von der aus man eine zauberische Schau über die Hermosebene genießt, und dem jüngeren Kultbilde scheint noch heute ein Bergpfad anzugeben. Eine ähnliche Kultstätte ist an einem Abhang des Bülbüldagh bei Ephesos entdeckt worden, die trotz ihrer Altertümlichkeit noch zu wenig beachtet worden ist: eine Felseinarbeitung, die ein Mittelding zwischen Thron und Basis darstellt. Offenbar war die Ephesierin ebenso wie die Leukophryene nicht sitzend gebildet wie die Matar Kubile, sondern stehend, wie sie in allen Nachbildungen erscheint. Es scheint der Erwägung wohl wert zu sein, ob dies nicht eine sehr alte Kultstätte der Ephesierin gewesen ist.

Auch in Griechenland kann der Glaube an die in der Erde wohnende Mutter alles Seins längst bestanden haben, ehe man die Göttin anthropomorph darstellte. Es ist nicht wahr, daß die Religion nur aus Zauberei und Aberglauben entstanden ist, und es ist nicht wahr, daß eine Form als Wurzel aller Religion anzunehmen ist. Sondern noch neben dem ödesten Fetischismus zeigt sich in Hellas die echte Religion, wie sie höher nicht gedacht werden kann, die Verehrung der unsichtbaren Mutter in der Tiefe, von der alles Leben kommt, zu der alles Leben zurückgeht. Wie diese mütterliche Gottheit in vorgriechischer Zeit geheißt hat, wissen wir nicht. Aber ihre Existenz beweisen bildliche Darstellungen aus der kretisch-mykenischen Periode, beweist der altertümliche Kult, den ihre Religion an vielen Orten zeigt. Die olympische Religion hat auch diesen uralten, echten Volksglauben zurückzudrängen versucht; aber sie hat ihn nicht aus dem alten Eide entfernt, in dem Zeus freilich der Ge, dem Helios und den Erinyen vorangestellt wird, die besondere Bedeutung der chthonischen Gewalten aber hervorgehoben ist.<sup>1)</sup> Die

<sup>1)</sup> II. Γ 276 ff., T 259 ff., und außerordentlich bezeichnend für die Hinzufügung des Zeus Γ 103 f. οἷστε ἄρν', ἔτερον λευκόν, ἐτέρον δὲ μέλαιναν, Γῆ τε καὶ Ἥλιον· Αἰὶ δ' ἡμεῖς οἴσομεν ἄλλον.

Athener haben dasselbe Fest, an dem ein Opfer für die Ge stattfand, wenn der Überlieferung zu trauen ist, Genesia und Nekysia genannt: Leben und Tod kommen von Mutter Erde; Geburt und Untergang stehen unter ihrem Schutze, und wenn in Attika die Toten *Δημήτριοι* genannt werden, so heißt das nichts anders als: 'selig sind die Toten'. Sie sind zurückgekehrt in das Haus der Mutter Erde. Uralte Vorstellungen, die sich bei vielen Völkern finden, von dem Mutterschoße der Erde, der Vergleichung des Ackers mit dem Leibe der Mutter, liegen hier zugrunde. Am stärksten tritt die Volksreligion der Mutter Erde in Versen des Aischylos hervor. An die Genesien und Nekysien erinnert das Gebet der Elektra in den Choëphoren:

an sie zumal, die Alles zeugt und Alles nährt,  
zu der um neu zu keimen, Alles wiederkehrt,  
Allmutter Erde<sup>1)</sup>

und ganz altertümlich, unübersetzbar klingt der Refrain des Chors der Hiketiden:

*μᾶ Γᾶ, μᾶ Γᾶ, βοῶν  
φοβερὸν ἀπότρειπε,  
ὦ πᾶ, Γᾶς καὶ Ζεῦ.<sup>2)</sup>*

Hier vernehmen wir noch die alten Lallnamen, mit denen der Mensch die Mutter Erde anruft wie ein Kind seine sterbliche Mutter. Sie tönen zu uns herüber aus den tiefsten Tiefen einer durch und durch innerlichen Religion. Aus Attika finden sich viele Zeugnisse des alten Meterkults, weniger aus anderen Landschaften. Das besagt nicht etwa, daß diese Gegenden des alten innigen Kults der Erde entbehrten; sondern es liegt das an unserer Überlieferung, die die athenische Religion auf weiten Strecken durch die Denkmäler der Dichter, Künstler, Gelehrten und Inschriften erhalten und beleuchtet, die Kulte anderer Landschaften aber oft in undurchdringlichem Dunkel gelassen hat, in das nur selten eine zufällig gefundene Steinurkunde Licht und manches Mal auch neue Rätsel bringt. Die Zeit, in der zuerst der Glaube an die Mutter Gestalt genommen hat, liegt in weiter Ferne zurück, reicht hoch hinauf in die vorgeschichtliche Zeit, wie allein schon der Umstand beweist, daß die griechische Sprache nicht von dem Mutterlande,

<sup>1)</sup> V. 128 f. nach der Übersetzung von Wilamowitz.

<sup>2)</sup> V. 890 ff. = 899 ff. Wilamowitz.

sondern von dem Vaterlande redet. Wie weit da das Mutterrecht eingewirkt hat, kann niemand sagen, auch nicht, wie weit der Orient hier seine Macht ausübte. Der Mutterglaube gehört aber sicher zu den Wurzeln der griechischen Religion, und so sehr sie sich auch ihrem Ursprunge nach in tiefes Dunkel verliert, sie bleibt trotz aller Siegeskraft der Vaterreligion, trotz aller neuen Strömungen und Einflüsse lebendig in den eleusinischen Mysterien und führt die hellenische Menschheit zu dem Höhepunkt ihres Glaubens. In keiner weiblichen Gottheit der Hellenen hat aber die Mutterliebe sich je so verkörpert wie in der Demeter von Eleusis, und wenn nicht alles täuscht, stammt dieses Erbteil aus vorgriechischer Zeit. Mit dem Kult der Mutter Erde steht nun — auch dies vielleicht schon in die vorgriechische Zeit reichend — die Verehrung des *phallus* und des *cunnius* in engster Verbindung. Wie weit in dem vorgriechischen Kult das Zeugende schon gedacht und verehrt wurde, entzieht sich aber unserem Wissen. Die Vorstellung muß natürlich vorhanden gewesen sein, daß Himmel oder Sonne die empfangende Erde befruchten. Im Hinblick auf den alten homerischen Eid wird man die Strahlen der Sonne als das zeugende Glied in der religiösen Anschauung dieser primitiven Menschheit ansehen und weiter annehmen, daß man schon damals den Regen mit dem Samen des Mannes verglichen hat. So braucht man keinen Gott anzunehmen, der von Anfang an mit der Mutter Erde verbunden ist; sondern der Phallos ist der Gott, während der *cunnius* nicht ohne die Mutter zu denken ist. Darum erscheint der Phallos auch oft auf Gräbern, wie so auch sicher das Fingerdenkmal auf dem Oresteshügel zwischen Megalopolis und Messene zu deuten ist.<sup>1)</sup> Es ist dabei zu beachten, daß der Phallos als Gräberschmuck auch in Phrygien und bei Altsmyrna nachgewiesen ist,<sup>2)</sup> also in einem Lande, in dem der Kult der Großen Mutter heimisch ist. Ob die Phallen in den Gräbern liegen oder auf den Gräbern stehen, der Phallos gilt jedenfalls als das männliche Prinzip, durch das Mutter

1) Pausanias VIII 34, 2; unrichtig noch Chr. Belger, Die mykenische Lokalsage von den Gräbern Agamemmons und der Seinen. Progr. Berlin. Friedrichsgymn. 1893, S. 9. Wilamowitz (Sitzungsber. Berl. Ak. 1925, S. 61) spricht nur von einem 'aufragenden Stein'.

2) G. Hirschfeld bei E. Curtius, Beitr. zur Gesch. und Topographie Kleinasiens, Abh. Berl. Ak. 1872, S. 78 und A. Koerte, Athen. Mitth. XXIV, 1899, S. 9.

Erde die neuen Menschen zeugt. Aus dem Grabe sprießt neues Leben auf. So allein sind auch die in Gräbern gefundenen Eier als Symbole für das neu aufkeimende Leben aufzufassen. Das orphische Verbot, Eier zu essen, findet darin seine Begründung und ebenso die Vorstellung, daß der neue Weltengott der Orphiker, Phanes, aus dem silbernen Ei hervorbricht, das Chronos im Aither gefertigt hat. Aus allem diesem erklärt sich dann die kathartische Wirkung der Eier in den späteren Zauberbüchern.<sup>1)</sup>

Kein Kult scheint in vorgriechischer Zeit verbreiteter gewesen zu sein als der der in der Tiefe wohnenden Mutter, von der alles Leben stammt, und in deren Schoß alles Leben zurückkehrt. Aber wir dürfen auch für die Zeit, in der noch keine Griechen auf der Balkanhalbinsel lebten, die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen von Göttern nicht unterschätzen. Vieles von all dem, was in vorgriechischer Zeit empfunden und geglaubt wurde, ist für alle Zeiten unrettbar verloren, mancher Gott mag nur noch in Ortsnamen heute sein Leben fristen, wie der kleinasiatische Mandros in einer allerdings stattlichen Gruppe von Personennamen.<sup>2)</sup> Manche dieser Götter haben auch wohl jahrhundertlang auf irgend einer einsamen Insel oder in einem versteckten Bergtale ein verborgenes Dasein geführt, bis sie eine der in der Entwicklung der griechischen Religion so deutlich erkennbaren Wellen in die Höhe trug und zu neuem, ungeahntem Dasein erhob. Das gilt von den altphrygischen Kabiren, die vielleicht jahrhundertlang nur auf den Thrakien vorgelagerten Inseln Samothrake und Lemnos von der dort ansässigen Bevölkerung verehrt worden sind und für die älteste Religion in Griechenland so wenig bedeuten wie viel für die hellenistische Zeit. Daß ihr chthonisches Wesen durch die neuen Ausgrabungen auf Samothrake und im Kabirion bei Theben erwiesen werden konnte, stimmt aber zu dem hohen Alter ihres Kultus. Es hat überhaupt den Anschein, als ob fast alle vorgriechischen Gottheiten chthonische Gewalten sind, jedenfalls nicht rein uranische. Kriegsgottheiten sind fast immer unterirdische Wesen, die die Schrecken der Vernichtung

<sup>1)</sup> E. Rohde, *Psyche* II<sup>o</sup> S. 126, 1; 407. So muß auch das Ei in der Hand des in boiotischen Gräbern gefundenen chthonischen Gottes aufgefaßt werden; unrichtig *Ἐφημερίς ἀρχαιολ.*, 1890, S. 137 ff.

<sup>2)</sup> *μάνδρα* wird auch ein vorgriechisches Wort sein; vgl. J. Huber, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum* (Comment. Aenipont. IX, 1921) S. 25.

und des Todes personifizieren, und sind dem griechischen Wesen offenbar ursprünglich fremd, da viele Götter und Göttinnen gleichsam im Nebenamt die Walter des Krieges sind. Ehe Ares als Personifikation des männermordenden Kampfes geschaffen wurde, beteten die kriegerischen Stämme der Aigaiis zu Enyalios und Enyo, deren Namen sich nach dem Urteile vorsichtiger Sprachforscher nicht aus dem Griechischen herleiten lassen, die in die homerische Götterwelt hineinragen wie die Reste einer alten, vergangenen Religion. Enyalios und Enyo werden wohl ein altes kriegerisches Götterpaar der thrakischen Phryger gewesen sein und sind dann, als die homerische Götterwelt entstand, in ihren Kreis so eingereiht worden, daß der Gott als Beiname des neuen griechischen Gottes Ares galt oder auch direkt mit ihm identifiziert wurde, die Göttin aber zu seiner Gefährtin auf dem Schlachtfelde gemacht wurde. Wie uralt der Gott Enyalios war, geht wohl auch aus dem Kriegsgeschrei hervor, in dem sich sein Name von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzte.<sup>1)</sup> Von den großen olympischen Gottheiten käme als vorgriechische Gottheit vor allem Artemis in Frage, wenn anders die Deutung ihres Namens auf die Schlächterin wegen sprachlicher Bedenken aufgegeben werden muß. In sachlicher Hinsicht paßt eine Göttin von der Wesensart der Artemis vortrefflich in die vorgriechische Zeit, in der die Anschauung von der Weiblichkeit der Gottheit durchaus im Vordergrund steht. Man darf freilich dabei nicht von ihrer Jungfräulichkeit ausgehen, von der nachher Dichtung und Kunst künden; sondern erinnern muß man an Artemis als die Stammutter der Arkader, die den dort verehrten alten Bärenfetisch (S. 14) abgelöst hat. Sie ist als solche nachher zur Gattin des Zeus erhoben worden. Als sie längst ihre Mütterlichkeit verloren hatte, um die herbe Jungfrau im Kreise der Olympier zu werden, wurde sie in Kleinasien von den dort eingewanderten Griechen vielfach mit jener mütterlichen Berggottheit identifiziert und lebte als Artemis Ephesia oder Leukophryene fort. Ihr altes Wesen als mütterliche Naturgottheit kam da wieder zum Vorschein. Ein solcher Prozeß, wie wir ihn in Kleinasien an diesen beiden Formen der kleinasiatischen Mutter beobachten können, ist für den Erforscher der griechischen

<sup>1)</sup> τῶι Ἐνναλίῳ ἀλαλάζειν, ἐλελίζειν vgl. O. Jessen, Pauly-Wissowa RE V 2652.

Religion ein charakteristischer Fingerzeig, wie die Durchdringung einer göttlichen Gestalt mit neuem Leben erfolgt ist, wie sich die Einwanderer mit einer seit alters her vorhandenen, mächtig wirkenden Religion abgefunden und ihre eigenen religiösen Vorstellungen in die alte hineingelegt haben. Eine ganz ähnliche vorgriechische Göttergestalt ist auch unzweifelhaft die große Göttin von Lemnos gewesen, die wahrscheinlich noch vor den Kabiren auf diese Insel gekommen ist und später mit ihnen vereinigt wurde.<sup>1)</sup> Sie hat der Insel ihren Namen gegeben. Sie spendet den Gläubigen heilkräftige Erde, die noch heute in den Apotheken des Orients in Dosen verkauft wird.<sup>2)</sup> Von den übrigen Olympiern käme noch Hephaistos in Betracht, der in Lemnos als Gott des Erdfeuers des Mosychlos verehrt wurde, wahrscheinlich aber aus der Gegend des  $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  auf dem Yanar-tasch (Olympos) an der lykischen Ostküste stammt.<sup>3)</sup> Man muß dann eine Übertragung dieses lykischen Erdgottes durch die Karer annehmen, die gewiß als Vermittler der orientalischen Religionen nach der Balkanhalbinsel eine große Rolle gespielt haben, deren Geschichte und Wesen sich aber heute noch in dem tiefen Dunkel der Vorgeschichte Griechenlands befindet. Immerhin hat man auch mit einer religiösen Beeinflussung des europäischen Griechenlands durch die Karer zu rechnen, die über Kreta und die anderen im Süden Kleinasiens vorgelagerten Inseln mancher Gottheit den Eintritt vermittelt haben werden. Zu diesen muß man das spätere Brüderpaar Minos und Rhadamanthys rechnen, wie auch die Vorstellung vom Elysion mit der alten Göttin Eileithyia, die den Menschen Leben und Tod bringt, wie die Mutter Erde. Alle diese, nach der Balkanhalbinsel in vorgriechischer Zeit gelangten, in ihrer Namengebung offenbar hellenisierten Gottheiten scheinen der chthonischen Sphäre anzugehören. Erdfromm sind ihre vorgriechischen Besiedler gewesen; Erdfrömmigkeit ist das Element, das am stärksten bei den neuen Bewohnern Griechenlands mitgewirkt hat.

Wenn der Charakter der vorgriechischen Gottheiten also im wesentlichen ein chthonischer gewesen ist, so kann man doch auch nicht leugnen, daß bereits vor dem siegreichen Vordringen der Zeus-

<sup>1)</sup> A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen S. 66.

<sup>2)</sup> C. Fredrich, Athen. Mitteil. XXXI, 1906, S. 72 f.

<sup>3)</sup> L. Malten, Archäol. Jahrbuch XXVII, 1912, S. 232 ff.

religion auf vielen Bergen Griechenlands ein ausgesprochener Höhenkultus stattgefunden hat. Der Sieg der Zeusreligion über alte Kulte spricht sich deutlich und unumwunden in der Sage von dem Siege des höchsten der Griechengötter über Kronos und die Titanen aus.<sup>1)</sup> Wer die Geschichte des Kronos vorurteilsfrei überblickt, kann nicht daran zweifeln, daß er im Süden der Balkanhalbinsel als Gott der Höhe verehrt worden ist, von dem der Landmann das Gedeihen der Saat und reiche Ernte erflehte. Er ist der Bergvater, wie Kybele die Bergmutter ist. Der Name Kronos ist trotz heißen Bemühens noch nie aus der griechischen Sprache erklärt worden: es wird auch nicht gelingen; denn er gehört offenbar zu den vielen Götternamen, die aus sprachfremder Wurzel stammen und hellenischen Klang erhalten haben, so daß der Grieche den Namen in der Tat mit *κρέων* oder *κράινειν* in Verbindung setzen und an den Herrscher oder den Reifer des Getreides denken konnte. Wer die Gestalt des Kronos erfassen will, muß vom Kronoshügel in der Altis von Olympia ausgehen. Dort auf der Höhe hat es schon in vorgriechischer Zeit den Kult eines Gottes gegeben, dessen Regen die Saat aufgehen und reifen ließ, der immer altertümlich geblieben ist, da dort oben auf der Kuppe des Kronionhügels niemals ein Tempel gestanden hat.<sup>2)</sup> Alljährlich brachten die *Βασίλαι* dort oben im Frühjahr zur Tag- und Nachtgleiche dem Kronos ein Opfer dar, das man mit jenem vergleichen mag, das die Jünglinge auf dem Pelion dem *Ζεὺς ἀκραῖος* ausrichteten. Später stiftete man dem Kronos dann auch in der Altis selber zwei Altäre, aber nicht selbständige; sondern das eine Mal ist Rhea, das andere Mal Helios sein *σύμβωμος*. Wie stark noch hie und da das Bewußtsein von der Bedeutung des Kronos in Olympia war, zeigt Pindar, der Pelops, den größten Heros der Altis,<sup>3)</sup> dessen Wettkampf mit Oinomaos als Vorbild der olympischen Agone galt, als einen Sohn des Kronos bezeichnet hat. Auch in Lakonien zwischen Zarex und Taygetos gab es einen Kronosberg, und sehr wichtig ist die Nachricht, daß es in Sicilien und überhaupt im Westen viele Höhen mit dem Namen *Κρόνιον* gegeben habe. Griechische Kolonisten

<sup>1)</sup> Vgl. Max Pohlenz, *Neue Jahrb.* XXXVII, 1916, S. 549 ff. und bei Pauly-Wissowa-Kroll, *RE* XI, 1982 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Doerpfeld, *Athen. Mitteil.* XXXIII, 1908, S. 191 f.

<sup>3)</sup> L. Weniger, *Das Hochfest des Zeus in Olympia*. Leipzig 1905 = *Beiträge zur alten Geschichte (Klio)* IV S. 129 f.

haben aus dem Mutterlande den alten vertrauten Klang mitgebracht, während dort selbst sich nirgends der uralte Kult noch so lebendig erhalten hat wie an dem Ufer des Alpheios. Aber auch in Athen, in Delphoi, in Rhodos und an anderen Stätten der griechischen Welt begegnet uns Kronoskult; und besonders deutlich ist es in Athen, daß die Kronien ein Erntedankfest sind. Neben der uralten Vorstellung, daß der Segen des Ackers von den göttlichen Mächten kommt, die in der Erdentiefe wohnen, stammt auch die andere schon aus vorgriechischer Zeit, daß auf den Höhen und Bergen ein Gott wohnen muß, der Sonnenschein und Regen, Wärme und Kälte, auch segnende Blitze zu richtiger Zeit von oben herabschickt. Gewiß hat es da nicht nur eine Gottheit gegeben, der diese Macht zugeschrieben wurde. Viele Berggötter hat der Kult des hellenischen Zeus später abgelöst. Aber lebendig erhalten hat sich nur das Andenken an den vorgriechischen Kronos, den der neue große Gott ablöste. Es war ein kluger Gedanke der Zeuspriester, der sich in der Entwicklung der griechischen Religion oft wiederholt, daß sie den alten Höhengott, den sie in mancher Landschaft als eifrig verehrten vorfanden, zum Vater des neuen Gottes machten. Dauernder als der Kult des Kronos in Olympia und Athen, in Lebadeia und auf Rhodos ist Zeus Kronion oder Kronides. Sage, Legende, Dichtung haben, wie so oft, in unvergänglicher Weise dazu beigetragen, den Namen und die Gestalt des alten Höhengottes vor dem Untergange zu bewahren. An eine Gleichsetzung von Höhe und Himmel ist aber in dieser alten Zeit kaum zu denken. Daß der Berg zur Erde gehört, ist nicht vergessen.<sup>1)</sup> Darum wohnt auch der Höhengott in Kult und Sage in einer Höhle wie die kleinasiatische Bergmutter. Der alte Berggeist vom Helikon ist auf einer Votivstele aus dem Musental bei Thespiai dargestellt, wie er aus einer Höhle herauslugt und seinem Landeskinde Hesiod einen Orakelspruch gibt.<sup>2)</sup> Für das Werden der Kronossage wäre es wohl verständlich, wenn

<sup>1)</sup> Nach Hesiod, Theogon. 126 ff. gebiert die Erde den Himmel und die Berge, ihn als *ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ* für die seligen Götter, sie als *θεῶν χαρίεντας ἐναύλους*. Beide Vorstellungen, die spätere und die ältere, sind durch den boiotischen Dichter verbunden, wie er ja überhaupt die sog. 'homerische' Religion mit der älteren volkstümlichen zu vereinigen sucht.

<sup>2)</sup> P. Jamot, *Bulletin de corresp. hellén.* XIV, 1890, S. 546, Taf. IX. X; Dittenberger, IG VII, 4240; Preller-Robert, Griech. Myth. I<sup>4</sup>, 486, 4.



der vorgriechische Kroposkult auch Menschenopfer gefordert hätte. Der Gedanke an den Höhengott vom Lykaion legt diese Vermutung nahe; aber ein unanfechtbares Zeugnis ist dafür nicht vorhanden, daß dem Kronos Menschenopfer bluteten. Von anderen Höhengöttern blieb nur der Name, der dann auf Zeus übertragen wurde, als er — vom Norden kommend — siegreich von Berg zu Berg zog und die alten dort verehrten Götter verdrängte. Wo der Name eines Berges kein Neutrum ist, sondern männlich oder weiblich, wie Mimas und Kyllene, kann man annehmen, daß er in vorgriechischer Zeit als Aufenthaltsort einer wohl meist unholden Gottheit gedacht wurde. Hiermit hängt es auch zusammen, daß Berggötter die Urväter ganzer Geschlechter sind, wie Atlas. Die Titanen sind wohl fast alle solche vorgriechischen Höhen- oder Erdengötter gewesen.<sup>1)</sup> Der Titanenkampf ist der älteste ätiologische Mythos, den wir kennen, in dem die Erinnerung an eine verschwundene vorhellenische Religion urgewaltig fortlebt. Auf der Balkanhalbinsel gab es eben schon ein reges religiöses Leben, bevor die Griechen einzogen. Der größte Kampf wurde offenbar ausgefochten in Nordthessalien am Olympos. Wohl hat Zeus den alten Berggott so besiegt, daß von ihm keine Spur mehr vorhanden ist. Aber da man beim Olympos schwört, muß er einst ein Gott gewesen sein.<sup>2)</sup> Auf Kreta gab es einen Berg *Ἄρβιον*, auf dem *Ζεὺς Ἄρβιος* verehrt wurde, offenbar ein vorgriechischer Höhengott, den der Zeuskult abgelöst hat.<sup>3)</sup> An ihn erinnert also auch heute noch das Dorf Arvi. Auch der Zeus Hypatos wird wohl auf solch einen vorgriechischen Höhenkult zurückgeführt werden müssen. Denn sein durch Homer verbreiteter Name stammt wohl von den Bergen und Höhen, die von den Griechen Hypata genannt worden sind, wie es auf dem Berge Hypatos bei Glisas in Boiotien einen Tempel des Zeus Hypatos gegeben hat. Er ist ursprünglich nur der Gott von oder auf der Höhe.<sup>4)</sup> Aber auch andere Götter als Zeus haben alte vor-

<sup>1)</sup> Darüber Näheres in dem Kapitel über Hesiodos von Askra.

<sup>2)</sup> v. Wilamowitz, Berliner Klassikertexte V 2 S. 49.

<sup>3)</sup> Steph. Byz. u. d. W. *Ἄρβιος*, vgl. Bursian, Geogr. von Griechenland II S. 580; A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen S. 24. Zeus Hypatos Herr des Berges von Altparos IG XII 5, 183.

<sup>4)</sup> Pausan. IX 19, 3. Auf der Insel Nisyros gab es wahrscheinlich eine Ortschaft Hypaton und eine andere, die den Namen Gigantea führte (Inscr. des dritten Jahrhunderts v. Chr. IG XII 3, 92). Man sieht da unwillkürlich einen Zusammenhang.

griechische Berggötter abgelöst — oder es leben die uralten Höhengötter in Heroen fort, die deutlich einen vorgriechischen Namen tragen, wie Lepetymnos auf Lesbos, der Gemahl der Eponyme von Methymna auf Lesbos.<sup>1)</sup> Diese vorgriechischen Götter werden in den Genealogien als Urväter der Landschaft geführt, auf deren Bergen und Höhen sie einst verehrt wurden. Endymion ist ein vorhellenischer Gott, der in Karien in einer Höhle auf dem Latmos verehrt wurde und von dort nach Elis, als dessen Gründer er galt, wanderte.<sup>2)</sup> Poseidon, dessen Name als Gatte der Erde richtig erklärt worden ist,<sup>3)</sup> ist ein uralter chthonischer Gott, der Herr der fließenden Gewässer, von dem sich viele Helden- und Menschengeschlechter ableiten.

Zur Erde, zum Dunkel der Nacht weist auch die ganze Gespensterwelt, die der Religion des griechischen Volks nicht fremd ist, aber von der der Olympier verachtet wird. Die Phantasie der Griechen hat auch hier ein reiches Feld gefunden und es zum Tummelplatz unheimlicher Gestalten der mannigfaltigsten Art gemacht, die ihr Wesen nicht nur in der Mitternacht treiben, sondern auch in der Mittagsstunde, in der zur Sommerzeit im Süden alles Leben ruht, umgehen wie Pan, Ephialtes und andere *daemones meridiani*. Manches Gespenst wird sicher ein uraltes Gebilde der Volksphantasie sein, und niemals hat in Griechenland das Walten einer unheimlichen Geisterschar aufgehört; es wirkt in mancherlei Gespenstern auch heute noch fort. Derlei hat auch das Christentum bei einem phantasievollen Volke, wie es die Hellenen sind, nicht ausrotten können.<sup>4)</sup> Auch im alten Hellas hat es eine wilde Jagd gegeben, die die Gemüter der Griechen erschreckt hat. Nur war es eine Übertreibung, wenn man den einen großen Unterweltsgott (den es überhaupt niemals gegeben hat) als wilden Jäger ansprach,<sup>5)</sup> und nirgends ist zweifelsohne überliefert, daß Persephone die Anführerin einer wilden Jagd gewesen ist. Wenn bei Lebadeia in Boiotien und im Taygetos ein Gebirgstal 'des Mädchens Jagd'

<sup>1)</sup> Fick a. a. O. S. 62.

<sup>2)</sup> Καλύκης δὲ καὶ Ἀεθλίον παῖς Ἐνδυμίων γίνεται, ὅστις ἐκ Θεσσαλίας Αἰολέας ἀγαγὼν Ἦλιον ὠκίσσε· λέγουσι δὲ αὐτὸν τινες ἐκ Διὸς γενέσθαι Apollodor, Bibl. I 56 W. Die Zeugnisse bei E. Bethe, RE V 2557 ff.

<sup>3)</sup> P. Kretschmer, Glotta I, 1909, S. 27 f. S. darüber Genaueres unten.

<sup>4)</sup> B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 91 ff.

<sup>5)</sup> Richtig L. Malten, Kyrene S. 76 A. 2 und Arch. Jahrb. XXIX, 1914, S. 196 A. 3.

genannt wird, so darf man da an keine Göttin des olympischen Systems denken, also weder an Artemis noch an die Gattin des Hades. Eine unheimliche Mädchengestalt waltet in diesen Jagdgründen, stammend aus jenen uralten Zeiten, in denen es namenlose Gottheiten gab, zu denen vielleicht gerade die Frömmsten beteten. Ähnlich, wie diese Mädchen ohne Namen, gab es eine 'Jägerin' in Chaironeia, von der der Eponym der Stadt, Chairon, als Sohn Apollons stammen sollte. Wenn die Insel Thera auch Kalliste genannt wurde, so hängt das vielleicht damit zusammen, daß sie der Jagdgrund 'der Schönsten' war. Sind diese Jägerinnen alle Gottheiten, die an einem bestimmten Orte haften und nicht als Hypostasen großer Göttinnen aufgefaßt werden dürfen, so steht es mit der gewaltigen Führerin einer großen Geisterschar anders, mit Hekate,<sup>1)</sup> die als solche in der Literatur freilich erst im fünften Jahrhundert erscheint, während ihr in der Theogonie des Hesiodos jeder unheimliche, gespenstische Zug fehlt, sondern in bedeutender Weise ihre Allmacht im Himmel, auf Erden und auf dem Meere hervorgehoben wird. Steht es bei ihr auch fest, daß sie bald der Artemis angeglichen wurde, so daß sie schon im fünften Jahrhundert in Kult und Poesie mit Artemis verschmolzen ist, so kann man doch heute wohl kaum mehr daran zweifeln, daß sie ihrem Ursprung nach eine chthonische Göttin des westlichen Kleinasiens ist, deren heimatlichen Namen wir freilich noch nicht kennen, die höchst wahrscheinlich drüben auch als *μήτηρ Άνταία* verehrt worden ist. Wo es gruselig ist, da ist ihr Reich; namentlich wo der einsame Wanderer am späten Abend oder in der Nacht Schrecken empfindet, wird sie als Weggöttin angerufen und gilt als die Herrin der Drei- oder Kreuzwege, hält sich gern auf den Friedhöfen bei den Geistern der Verstorbenen auf. Sie ist aber meist nicht allein, sondern erscheint in der Tat als die Anführerin einer wilden Jagd, hie und da sogar reitend, wie noch heute in Griechenland der Teufel und der Todesgott Charos. Da die Geister der Toten in ihrem Schwarm sind, kann man da wohl den Ursprung des Totentanzes suchen. Aber vor allem sind es die Hunde, die die furchtbare Jägerin begleiten, nach denen ihre Beinamen mit Vorliebe gebildet werden, und in deren Gestalt sie

<sup>1)</sup> M. P. Nilsson, Griechische Feste S. 394 ff.; E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* 61 ff.

auch hie und da umgehen soll. Wenn man ihr in Karien, Samothrake, Lakedaimon und anderswo Hunde opferte, soll sie dadurch versöhnt und von ihr kommendes Unheil abgewandt werden. Gespenster wie Lamia, Mormolyke (Mormo als Kurzname), Gello usw. sind ihre Begleiterinnen, und die beiden größten Zauberinnen der Sage und Dichtung, Kirke und Medeia werden zu ihren Töchtern. Ihre Beziehung zum Monde erklärt sich durch ihre Epiphanie zu mitternächtiger Stunde. Eine Mondgöttin war sie ursprünglich so wenig, wie es Artemis je gewesen ist. Allein schon die Fackeln, die sie oft trägt, sprechen gegen ihre Herleitung vom Monde. Denn wer himmlisches Licht in sich trägt, bedarf der Fackeln nicht. Die Fackeln bewähren ihre Leuchtkraft gerade in dunkler Nacht. Aber da es auch viele helle Mondnächte im Jahre gab und die unheimliche Göttin von jeher in der Nacht ihres gespenstischen Amtes waltete, mußten ihre Verehrer mit dem Monde gleichsam einen Pakt schließen, und so wurde die Gespensterkönigin zur Mondgöttin und der Selene gleichgesetzt. Ihre Laufbahn begann sie jedoch in Kleinasien, in Karien oder in Ionien als Spukgestalt der Nacht, aus der die Göttin ward, der wohl nirgends so hohe Ehren wurden wie im karischen Lagina, dessen vollständige Ausgrabung längst ein dringendes Bedürfnis unserer Wissenschaft ist. Die Verehrung dieser Göttin auf den Dreiwegen,<sup>1)</sup> wo Hekate so oft ihr Wesen treibt, scheint aus Kleinasien zu stammen.

Die Gespensterwelt des griechischen Volkes ist eine sehr bunte. Für seine niederen Kreise war sie Religion. Die großen Gottheiten wurden wie Artemis, der ursprünglich nichts Gespenstisches anhaftet, in diesen Kreis gezogen: Artemis wurde der Hekate gleichgesetzt. Nicht mehr als Gespenster waren wohl die Winde, die man kaum Götter nennen kann. Sie werden oft in Roßgestalt, die das Gespenstische ganz besonders ausdrückt, wie denn auch die Träume bei Alkman so erscheinen, gedacht und jagen über die Wellen und Wogen des Meeres.<sup>2)</sup> Der Nordwind zeugt mit der Harpyie Podarge den Xanthos und Balios. Auch sonst findet man

<sup>1)</sup> ἡ θεὸς ἐν τριόδοις Theokr. II 36. R. Wünschs Übersetzung und Erklärung dieses Mimos, dessen Schauplatz unzweifelhaft die Insel Kos und nicht Syrakus (Nilsson a. a. O. S. 206) ist, in den Hessischen Blättern für Volkskunde VIII S. 111 ff. ist ein Meisterstück.

<sup>2)</sup> Malten a. a. O. S. 199f.

Winde und Harpyien verbunden; Winde und Stürme schließen einen Bund, der nach griechischer Weise durch die Sage von ihrer geschlechtlichen Vereinigung (s. Kap. III) versinnbildlicht wird. Den Winden wird geopfert, weil sie schädliche Wesen sein können. Ihr Wesen war so unheimlich, daß ihnen als chthonischen Mächten in Gruben geopfert wurde (S. 28). Sogar Menschenopfer sind für sie einmal<sup>1)</sup> bezeugt. Wie Hekate werden sie oft in der Nacht beschworen. Es gab in Korinth und Athen ganze Geschlechter, in denen die Kraft wirksam sein sollte, die bösen Winde zu beruhigen; dort waren es die *Ἀνεμοχοῖται*, hier die *Ἐνδάνεμοι*, beide den Namen tragend von Leuten, die die Winde zum Schlafen bringen.<sup>2)</sup> Wie man die Winde still zu legen versuchte, veranschaulicht am besten die Erzählung von Empedokles von Akragas, der die dem Reifen der Früchte schädlichen Etesien dort in Schläuchen aus Eselshäuten einzufangen versuchte und nach dem Gelingen dieser an alten Wetterzauber erinnernden Veranstaltung *Κωλυσαρέμας* genannt wurde.<sup>3)</sup> Auch der Daimon, dem ein bestimmter Name fehlt, wird von Aischylos und Sophokles in der Gestalt des sprengenden Pferdes empfunden, worin die unzweifelhaft uralte Vorstellung der wilden Jagd fortlebt.<sup>4)</sup>

Viele Gespenster sind unzweifelhaft Nachkömmlinge der alten Daimonenwelt, der tiergestaltigen Geisterschaar (S. 15), wie es bei den in Pferdegestalten gedachten so deutlich ist. Die Hexen der Hekate wurden Nachteulen genannt und manche Gespenster deshalb mit einem Vogelkopf dargestellt. Man sagte ihnen Menschenfresserei nach.<sup>5)</sup> Auch an das mit seinen großen Augen die Menschen anglotzende Krebsgespenst muß hier erinnert werden, den *Καρκίλος*, der als *Καρκινάριον* in einer Anweisung zur Schalenwahrsagung (Lekanomantie) vorkommt.<sup>6)</sup> Aller dieser Geister Reich ist die

1) Herod. II 119; Vergil Aeneis II 116 ff.

2) F. Bechtel, Namenstudien, Halle 1917, S. 8 ff.

3) Timaios bei Diog. Laert. VIII 60 (Diels, Vorsokratiker I<sup>3-4</sup> S. 195, 31); Nilsson, Griech. Feste S. 6.

4) Malten a. a. O. S. 200f.

5) Nach E. Rohde, Psyche II<sup>5-6</sup> S. 407 ff. hat E. Maaß, über Hekate und ihre Hexen in Kuhn's Zeitschrift L, 1922, S. 219 ff. ergänzend gehandelt.

6) F. Boll, Arch. f. Rel. XII, 1909, S. 149 ff.; vgl. auch ebenda XIX, 1916—1919, S. 553; XX, 1920—1921, S. 236.

Luft. Noch heutzutage heißen die Gespenster in Griechenland *δαίματά*.<sup>1)</sup> Wenn die Seelen der Abgeschiedenen durch den Luftraum ziehen, setzen ihnen die Gespenster nach. Es sind daimonische Gewalten, die der Erde entstammen; aber sie erheben sich mit magischer Kraft in die Lüfte, um selbst die Toten zu ängstigen, von denen einzelne Hekate in ihre wilde Jagd aufnimmt. Das sind namentlich die Seelen der vor der Zeit Abgeschiedenen, der *ἄωροι*, die noch nicht zur Ruhe kommen können, da ihre Lebenszeit auf Erden zu früh beendet war. All diese Gespenster treiben ihr Wesen in der Nacht, die in Hesiods Theogonie die Tochter des Chaos ist. Die von ihnen angegriffenen Menschen zu reinigen, gehört zu den Aufgaben der uralten Kathartik, die von den *καθαραὶ* und *μάντιες* geübt wurde, und deren erste Spuren nach Kreta weisen. Aber auch der Hausvater besaß jederzeit Mittel, sich und seine Hausgenossen von der *ἐπιλοσίη πολυπήμων* zu reinigen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> W. Kroll, Rhein. Mus. LII, S. 345 f.

<sup>2)</sup> E. Maab a. a. O. S. 223 f.

### KAPITEL III

## DIE ENTWICKELUNG DES ANTHROPOMORPHISMUS.

Wo der Gedanke entstanden ist, die Gottheit in dem Bilde des Menschen zu erfassen, wird niemals aufgeklärt werden; es gehört zu den unergründlichen Problemen der Religionsgeschichte. Er ist auch sicher an verschiedenen Punkten der Erde erschienen und zur Tat geworden. Schwerlich ist der Anthropomorphismus auf der Balkanhalbinsel erst zur Zeit der Besiedelung durch die Griechen die Vorstellung ihrer Religion geworden; sondern daß auch die vorgriechischen Stämme, wie immer sie geheißen haben, schon ihre Gottheiten nach dem Bilde der Menschen gedacht und geschaffen haben, steht ebenso fest, wie es bei den Ägyptern, die auf die kretische Kultur wohl nicht ohne Einfluß gewesen sind, der Fall ist.<sup>1)</sup> Begonnen hat der Anthropomorphismus mit dem nur gedachten göttlichen Ebenbilde des Menschen: dafür war der alte Thronkult der beste Zeuge (S. 32).<sup>2)</sup> Wie der Mensch ist, so denkt er sich seinen Gott. Die ersten Götterbilder aber sind gewiß wenig erfreuliche Gestalten gewesen, an denen die orientalische und griechische Kunst nicht arm ist. Wie der Mensch seines Gleichen malt oder bildet, so schafft er sich die Bilder seiner Gottheit. Einer der größten theologischen Denker hat das schon ausgedrückt in den Versen:

Sterbliche wähen, die Götter würden geboren,  
hätten Empfindung wie sie, und Gestalt und menschliche Sprache. —  
Und doch, wären nur Hände verliehen den Löwen und Rindern,  
könnten sie malen wie Menschen und bildeten Werke wie diese,  
wahrlich das Göttergebild, wie es Rinder und Löwen erschufen,  
hier wär's Löwengestalt und dort wär's ähnlich den Rindern,  
wie denn ein Jeder den Gott sich träumt nach eigenem Bilde.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vorsichtig urteilt darüber D. Fimmen a. a. O. S. 197 ff.

<sup>2)</sup> Darüber s. auch H. Herter, Rhein. Mus. LXXIV, 1925, S. 164 ff.

<sup>3)</sup> Xenophanes von Kolophon in den Silloi fr. 14. 15 Diels; die Übersetzung von Franz Kern, Progr. Stadtgymn. Stettin 1874, 7 = Kleine Schriften II S. 117. Vgl. auch F. Taeger, Thukydidēs, 1925, S. 49.

So stellen sich nach ihm<sup>1)</sup> die Aithiopen ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker blauäugig und rothaarig.

Deutlich finden wir den Anthropomorphismus sehr früh in Kleinasien und da in einer Weise entwickelt, die, täuscht nicht Alles, von größtem Einflusse auf die Griechen, gewesen ist. Diese fanden, bei ihrem Erscheinen auf der Balkanhalbinsel schon religiöse Vorstellungen vor, die sie mächtig bewegten und die sie ihrer eigenen werdenden Religion nicht nur einfügten, sondern zum Teil als Grundlage nahmen. Der Anthropomorphismus sucht den über uns waltenden Gottheiten Gestalt und Wesen der Menschen zu geben. Eine Vorstufe ist der Glaube an den in Menschengestalt nur gedachten, nicht gebildeten Gott, wie er sich eben in dem weitverbreiteten Thronkulte kundtut (oben S. 32).

Auch der göttliche Dufthauch ist vielleicht von den Frommen eher empfunden, als daß sie sich den Gott in Menschengestalt vorstellten.<sup>2)</sup> Jedenfalls haben auch die Griechen, wie die Ägypter und Juden, am Duft die Nähe der Gottheit gespürt. Es ist eine Art der Epiphanie der Gottheit, daß sie dem Menschen ihren überirdischen Duft, ihren himmlischen Wohlgeruch entgegenschickt. Das *θεῖον ὄδμησ πνεῦμα* empfindet der sterbende Hippolytos des Euripides: es ist der Duft der Artemis, der ihm zuweht. Ambrosischer Hauch erfüllt die ganze Insel Delos, als Apollon geboren ist. Um Zeus lagert sich nach dem Dichter der Ilias auf der Spitze des Gargaros eine duftige Wolke. Diese Vorstellung ist aus der Natur genommen; in den Blumen wohnt Süße, die Götter wie Menschen erfreut, und dem Regenbogen schrieb man himmlischen Wohlgeruch zu, der sich durch ihn auf die Erde verbreitete. Es ist der 'duftig kühle Schauer' des Regenbogens, von dem Faust am Anfange des zweitens Teils spricht. Dieser himmlische Duft, den der Apostel Paulus noch kennt,<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Fr. 16 Diels.

<sup>2)</sup> Hierzu Ernst Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1919, 9. Abhdlg.

<sup>3)</sup> II. Korinth. 2, 14 ff.; vgl. Lohmeyer a. a. O. S. 32; Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Berliner Rektoratsrede 1924, S. 5 (Studien des apologet. Seminars X, 1925, S. 8). Auf Thera in Perissa hat es neben der mit ihrer hohen weißen Kuppel weithin leuchtenden Stavroskirche eine ältere, heute wieder verschüttete Kirchenanlage gegeben, von der ein Teil in dem alten von Hiller v. Gaertringen, Thera I S. 303 wieder abgedruckten Plane der 'Εφη-



weht natürlich auch in den Gefilden der Seligen, zu deren paradiesischer Herrlichkeit dieser Zug durchaus gehört. Götterduft entwickelt die ambrosische Salbe, durch die Hera ihre körperlichen Reize erhöht,<sup>1)</sup> mit der Thetis den Achilleus, Demeter den Demophon salben, um sie unsterblich zu machen. Wenn der Tempel später von Weihrauchduft erfüllt ist, hat man zweifelsohne in ihm die Nähe der Gottheit besonders stark empfunden, wie das für die ägyptische Religion feststeht. Aber es gibt auch Gottheiten, denen statt des himmlischen Wohlgeruchs giftiger Odem entströmt. Das gilt von den Erinyen, die noch nach der Vorstellung des fünften Jahrhunderts eine ältere Generation darstellen, wie das in den Eumeniden des Aischylos so oft zum Ausdruck kommt: sie geben einen Hauch von sich, der anderen Wesen jedes Nahen verbietet. Den Geruch, der von Toten kommt, können die Olympier nicht vertragen, wie das Artemis in dem eben genannten Drama des Euripides (Vs. 1438 ff.) ausspricht:

Und lebe wohl. Mein Götterange muß  
den Anblick eines Sterbenden vermeiden.  
Denn uns entweihet der kalte Hauch des Todes,  
und diesem Ziele, seh' ich, bist du nah.

(v. Wilamowitz)

Von den anthropomorphen Gottheiten, die ohne Zweifel auf das Werden der hellenischen Religion von großer Bedeutung gewesen sind, ist die Verehrung der Großen Mutter an erster Stelle zu nennen, die schon, ehe die Phryger aus ihrer europäischen Heimat nach Kleinasien eingewandert sind, an vielen Punkten Kleinasiens rege war. Es kommt auf den Namen dieser gewaltigen mütterlichen Gottheit an; denn es muß betont werden, daß ihre Gestalt keine Schöpfung der Phryger gewesen ist, sondern schon früher im Kult der Kleinasiaten eine feste Stelle hatte unter dem Namen Ma, vor Allem in Kataonien und Kappadokien, an den Küsten des Hellespontos, der Propontis und des Pontos, in der Troas, in Lydien und Mysien und auf der Insel Kreta, wo sie in der Gestalt der Rhea fortlebt.<sup>2)</sup> Der Lallname<sup>3)</sup>

*μερίς αρχ.* 1842 als *τόπος θθεν εξήλθεν ή εύωδία* bezeichnet wird. Diese *εύωδία* führte im neunzehnten Jahrhundert zur Auffindung des Kreuzes und zur Anlage der neuen schönen Kirche.

<sup>1)</sup> Ilias  $\Xi$  170 ff.

<sup>2)</sup> P. Kretschmer, Einl. in die Geschichte der griech. Sprache, 1896, S. 194.

<sup>3)</sup> S. auch oben S. 36.

*Mā* führt uns in eine sehr alte Zeit.<sup>1)</sup> Wie von den Kindern ihre Mutter stammelnder Weise angeredet wird, so von den Frommen ihre große Göttermutter Ma oder Ammas oder Ammia. Die männliche Gottheit der Kleinasien hieß Attis, wurde aber auch unter dem Namen Papas angerufen. Auch andere Völker haben dieselben oder ähnliche Lallnamen. Aber kein Volk hat sie so durchgehend zur Bezeichnung ihrer höchsten Götter verwandt wie die Urbewölkerung der Kleinasien, und damit den Anthropomorphismus in der Religion so stark gefördert wie sie. Dazu stimmt, daß wir die ersten Spuren der Vermenschlichung der Götter in der kretisch-mykenischen Kultur finden (oben S. 24). Vergebliches Bemühen wird es aber heute sein, hier ethnographische Folgerungen zu ziehen; sondern man muß nach dem, was heute erforscht und gefunden ist, nur sagen, daß die Griechen nicht die Entdecker des Anthropomorphismus waren, sondern daß sie sicher anthropomorph gedachte und auch gebildete Gottheiten schon vorfanden. Gewiß hat Herodot<sup>2)</sup> mit seinem berühmten Ausspruch, daß Hesiod und Homer den Hellenen ihre Göttergeschlechter geschaffen, den Göttern Beinamen gegeben, Ehren und Künste unter sie verteilt, ihre Gestalten beschrieben hätten, in gewisser Hinsicht Recht, da die hesiodische und homerische Götterwelt fast kanonisches Ansehen erhalten hat; aber menschengestaltige Götter wurden lange vor der Zeit der epischen Poesie auf der Balkanhalbinsel verehrt, und lange vorher hatten sie Beinamen und wurden untereinander durch Geschlecht und Familie verbunden. Denn wenn in Kleinasien sehr früh eine

<sup>1)</sup> Vgl. außer Kretschmer auch Aug. Zimmermann Kuhns Zeitschrift L, 1922, S. 147 ff.

<sup>2)</sup> II 53 *Ἡσίοδος γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μὲν προεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλείοσι. οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνῶν καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες* (vgl. Hesiod Theogon. 112 ff.) *καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες, οἱ δὲ πρότερον ποιητὰ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο.* Mit diesen Dichtern sind Orpheus, Musaios, Linos usw. gemeint. Vgl. hierzu die wichtigen Bemerkungen von A. Körte, Philol. Wochenschr. XLIII, 1923, Nr. 27, Sp. 626 f. Ohne die Dichter zu erwähnen, drückt sich Aristoteles in der Politie I 2 p. 1252 a 24 ff. ähnlich aus *καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασίλευοντο. ὅσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.*

große mütterliche Gottheit verehrt wird an vielen weit von einander getrennten Punkten, so ist es von vornherein einleuchtend, daß sie bald nicht nur als Mutter aller Menschen, Tiere, Pflanzen, der ganzen Natur verehrt, sondern daß sie auch als θεῶν μήτηρ gedacht wurde, daß alle Götter und Daimonen ihr untergeordnet wurden. Ist einmal der Begriff der als Mensch geglaubten und sinnlich dargestellten Gottheit da, liegt es auch nahe alles Menschliche auf sie zu übertragen, vor Allem das Leben in der Familie. Darum spielt die Dreiheit in Religion und Kultus eine so große Rolle, weil sie die ursprüngliche Endzahl der primitiven Menschheit<sup>1)</sup> ist; darum finden wir früh die Vorstellung nicht nur von männlichen und mütterlichen Gottheiten, sondern auch von der des Kindes als einer Gottheit. Deshalb spielen Phallos und *cunnus* eine so große Rolle in der Religion der Hellenen, weil das geschlechtliche Moment so stark hervorsteht (oben S. 37). Das ewige Rätsel der Zeugung beschäftigt früh das religiöse Denken. Gewiß haben später die Mysterien diesen Vorstellungen am meisten das Wort geredet und das Sakrament auch zum Teil entheiligt; aber soweit wir heute in die tiefsten Tiefen hellenischen Glaubens hinabsteigen können: hier liegt die Wurzel des Anthropomorphismus. Nicht nur auf die menschliche Gestalt der Gottheit kommt es an. Viel tiefer schürft der Volksglaube: die Zeugung des Menschen wird auf die Gottheit übertragen. Aber so früh auch immer dieser Gedanke die religiösen Vorstellungen beherrscht, worauf so manche Spuren führen, die vom Staate begünstigte Religion hat ihn zunächst zurückgedrängt: er lebt fort in den Mysterien und bleibt da lebendig bis zu dem Siege des Christentums und der Niederlage der griechischen Religion.

Der Ursprung der Mysterien ist viel älter, als man gemeinlich annimmt. Es ist wahrscheinlich, daß er in die vorgriechische Zeit hinaufreicht. Dadurch würde sich erklären, daß der Mysterienkult erst spät zu wirklicher Entfaltung kommt. Staatlich

---

<sup>1)</sup> Nach H. Diels namentlich ausgesprochen von H. Usener, am Schlusse seiner Untersuchung über die Dreiheit, Rhein. Mus., N. F. LVIII, 1903, S. 362. Goethes Helena sagt ja auch:

Liebe, menschlich zu beglücken,  
nähert sie ein edles Zwei,  
doch zu göttlichem Entzücken  
bildet sie ein köstlich Drei.

anerkannte Religion ist er erst spät geworden, frühestens im sechsten Jahrhundert. Die den homerischen und hesiodischen Gedichten zugrunde liegende und dann durch sie mächtig geförderte Religion ignoriert den Mysterienkult völlig. Dennoch ist heute allgemein anerkannt, daß der Schluß falsch ist, daß Alles, was Homer und Hesiod nicht kennen, auch nicht existiert habe. Das hohe Alter des Mysteriengedankens, der reinsten Gestaltung des Anthropomorphismus, beweist der wahrscheinlich in vorgriechische Zeit weisende Name von Eleusis, wo das Mysteriengeheimnis die größte und zwar eine weltgeschichtliche Bedeutung erreicht hat, beweisen die phrygischen Kabiren und beweist die Art der hier und dort verehrten Götterwelt. Hier betet der Fromme zur Mutter Erde, deren Gestalt in die vorgriechische Zeit weist; zu ihrer Tochter, die ursprünglich selbständig verehrt wurde und nur eine andere Form der mütterlichen Unterweltsgöttin ist. In diesen Mysterienkulten tritt das Reinmenschliche zum Ausdruck, wie sonst nirgends in der griechischen Religion. Unser Heiligstes und Intimstes wird da eben zum Sakrament.

Alles Menschliche wird in der Religion auf die Götter übertragen, Allzumenschliches in Legenden, Sagen und Dichtungen, so daß die reine Göttervorstellung, die sich der Kolophonier errungen hatte, zu den Göttern Homers und Hesiods energisch Stellung nehmen mußte. Schon früher als im sechsten Jahrhundert werden ernste Denker an diesen Auswüchsen des Anthropomorphismus Anstoß genommen haben. Wenn die Sage von Götterfeindschaften, von Haß und Liebe, von den scheußlichsten Verbrechen und Verirrungen im Kreise der Olympier zu erzählen weiß, so haben die Mysterienkulte schon früh das Geschlechtsleben des Menschen zum Geheimnis ihrer ernsten, tiefen Lehre gemacht und in der Zeugung das größte Rätsel gefunden, das die Götter den Menschen aufgegeben haben. In den intimsten Vorgängen des Menschenlebens haben die Mysterien das Göttliche gesucht und gefunden. Sie haben den Akt der Zeugung geheiligt. Erst späte orphische Mysterienkulte haben aus der Magd Iambe, welche durch Scherz die um ihr geraubtes Kind trauernde Demeter erheitert, die unanständige und widerliche Baubo <sup>1)</sup> gemacht.

<sup>1)</sup> Goethes auf einem Mutterschweine reitende Baubo ist nicht griechische Vorstellung; s. Goethe-Jahrbuch XVIII, 1897, S. 271 ff.

Der Kult des Phallos gehört zu dem ältesten Ritual, von dem wir Kenntnis haben. Denn wenn Herodot die Verehrung des Phallos den Pelasgern zuschreibt, die er für die älteste Bevölkerung von Hellas hält, so kann man heute jedenfalls das als sicher annehmen, daß der Phalloskult sehr alt ist — seine Existenz ist für altphrygische Grabdenkmäler gesichert (S. 37). Er spielte in den samothrakischen Mysterien eine bedeutende Rolle. Auch dies führt nach Phrygien und beweist die These, daß der Anthropomorphismus in Europa keine Schöpfung der Griechen ist, wie das so oft dargestellt wird, sondern schon in der vorgriechischen Religion seine Stätte hatte. Denn der Phalloskult, die Verehrung der zeugenden Naturkraft, setzt den Anthropomorphismus voraus. Das menschliche Zeugungsglied wird zur Gottheit erhoben. Es ist kein Fetischdienst, wie man gemeint hat, sondern ein tiefste Religiosität beweisender Glaube an die ewige Zeugungskraft der Natur. Wenn der Mensch sich die Gottheit denkt nach seinem Bilde, so kann er an dem, was die neuen Menschen schafft, nicht vorübergehen. Das Wunder der Zeugung packt ihn als etwas Heiliges. So ist auch der *cunmus* zum Göttlichen erhoben. Die Verehrung des Phallos und des *cunmus* wurden Sakramente. Aber nicht nur in den Mysterien können wir sie nachweisen. Ehe Hermes Menschengestalt empfing, ward auf der Kyllene ein aufrechter Phallos aus Thyonholz,<sup>1)</sup> der auf einer Basis stand, Gegenstand religiöser Verehrung. Es ist nicht sicher, ob damit immer Hermes gemeint war. In späterer Zeit nannten ihn die Kyllener dieses alten Schnitzbildes wegen Phales. Auch in der thrakisch-phrygischen Dionysosreligion hat der Phalloskult hohe Bedeutung. Hier aber kommt es nur darauf an, ihn da einzureihen, wo er seinem Ursprunge nach hingehört, in die erste Entwicklung des Anthropomorphismus. Wir werden ihn vor Allem im Kultus des Dionysos, dem die Welt die Komödie verdankt, mächtig wirkend wiederfinden, haben doch die Bundesgenossen Athens, um ein Beispiel hier anzuführen, in der Mitte des fünften Jahrhunderts, wie zu den Panathenaien ein Rind und eine volle Waffenausrüstung (*πανοπλία*), so zu den großen Dionysien einen Phallos darbringen müssen.<sup>2)</sup>

1) Wahrscheinlich eine Cedernart; vgl. H. v. Fritze, Die Rauchopfer bei den Griechen, 1894, S. 6.

2) Inschrift über die Kolonie in Brea IG I<sup>2</sup> Nr. 45, 13.

Wie die Götter durch die großen unbekanntenen Gesetzgeber der griechischen Religion, die vor Homer und Hesiod anzusetzen sind, nach Menschenart Ehren und Fertigkeiten erhalten haben, so wird eben früh auch alles andere Menschliche auf sie übertragen: Geburt, Hochzeit und Tod werden in vielen Mythen, in heiligen Legenden und frommen Dichtungen erzählt von Göttern wie von Heroen. Nicht minder sind Geburt, Hochzeit und Tod auch früh ein Gegenstand der bildenden Kunst. Aber vor allem spielen sie auch im Kultus eine große Rolle, und mehr noch als von Geburt und Tod gilt das von der Hochzeit. Nicht nur deshalb, weil sie das hohe Fest im Menschenleben bedeutet, sondern weil sie dem Kultus eine leichte Handhabe bot, um verschiedene Gottesdienste zu verbinden, und weil schon der Glaube selbst auf diese Weise Gottheiten, deren Wesen zunächst ein ganz verschiedenes war, vereinigt hat. Noch viel weiter geht der Einfluß der religiösen Vorstellung von einem Hieros Gamos; sogar verschiedene Perioden hellenischer Religionsentwicklung werden durch sie mit einander verbunden. Manche tiefe Kluft ist durch sie überbrückt worden.

Soweit unser Blick heute in die griechische Vergangenheit reicht, erscheint uns die Ehe als eine heilige Institution. Eine Hochzeitsdarstellung gibt schon die homerische Schildbeschreibung. Sie weicht nicht von dem ab, was wir sonst über die Hochzeitsfeier bei den Griechen wissen. Diese setzt immer eine legitim geschlossene Ehe voraus. Neben Homer stellen wir, um Anfang und Ende der griechischen Literatur hier zu verbinden, einen Rhetor des ausgehenden Griechentums Libanios,<sup>1)</sup> nach dem das Gesetz über die Ehen der Zusammenhalter unseres Lebens ist. Aber verschieden sind ihre Formen bei den Griechen. Neben der durch die Eltern oder nahestehende Verwandte gebilligten und feierlich bestätigten Ehe finden wir die durch heimliche Entführung oder Kauf eingegangene. Die Raubehe muß eine in Griechenland weit verbreitete Art gewesen sein: das lehren schon die zahlreichen Mythen von der Entführung eines Mädchens durch Götter. Sie kehrt auch in den Zeremonien des Kultus wieder. Gerade der eleusinische Gottesdienst, der seinem Wesen entsprechend am meisten durch Hochzeitsbräuche beeinflusst ist, kennt den Raub der Kore

<sup>1)</sup> Ὁ περὶ τοὺς γάμους νόμος Or. XLVII 24 (III p. 416 Foerster).

und seine Darstellung im heiligen Drama. Durch einen Raub ist Hades der Gemahl der Persephone geworden. Freilich folgt auf die Entführung ein feierlicher, von Zeus nicht nur gebilligter, sondern auch vorgeschlagener Vertrag. So wird es auch häufig im Leben gewesen sein. Wenn das Mädchen bereit war, bei dem Entführer zu bleiben, fanden sich die Eltern in die gegen ihren Willen geschaffene neue Lage hinein und sanktionierten die Raubehe durch einen Vertrag, wie es im homerischen Hymnos auf Demeter dargestellt ist.<sup>1)</sup> Der Raubehe, die in einigen Gegenden Griechenlands noch heute vorkommen soll, haftet also nichts Schimpfliches an, aber wohl etwas Unheimliches. Darum sind es namentlich Unterweltsgottheiten, die so miteinander verbunden werden. Wie häufig diese Form der Ehe vorkam, beweist auch der Umstand, daß sie auch auf die in dorischem Gebiete so oft vorkommende Verbindung von Mann und Knaben übertragen wurde. In späterer Zeit wurde der Brautraub natürlich seltener.<sup>2)</sup> Die durch einen Kauf geschlossene Ehe scheint früh als besonders unwürdig empfunden worden zu sein.<sup>3)</sup> Kultus und Mythos schweigen fast ganz von ihr.<sup>4)</sup> Die römische Religion aber, der überhaupt alle Mythologie fremd ist, kennt keine mythische Heilige Hochzeit, der römische Kultus keinen *εἶρος γάμος*.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Rud. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes S. 322 A. 2.

<sup>2)</sup> Wenn man in dem bekannten Schuhwerfen bei der Hochzeit eine Erinnerung an den alten Frauenraub gesehen hat, so ist einmal diese Erklärung durchaus unsicher und dann das Schuhwerfen ein Brauch, der sich nicht nur im Hochzeitsritus und auch nicht nur bei den Griechen findet. Daß es ein alter Abwehrzauber ist, wird noch immer die einleuchtendste Erklärung sein. Vgl. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 195 ff.

<sup>3)</sup> Hesiod Erga V. 405 f.:

*ὄικον μὲν πρῶτιστά γυναικα τε βοῶν τ' ἄροτῆρα  
κτητήν, οὐ γαμετήν, ἢ τις καὶ βοῦσιν ἔποιτο.*

Vgl. Hirzel a. a. O.

<sup>4)</sup> Periboia ist die mit vielen Rindern erkaufte Braut; Alpheisiboia, eine in verschiedenen Genealogien vorkommende Heroine, ist eine *παρθένος ἀλφεισίβοια*, wie die auf dem Schilde des Achilleus II. Σ 593 abgebildeten. Über den Brautkauf bei Homer vgl. E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht. I. Teil Homer, 1923, S. 20 ff. Aristoteles Polit. II 8 p. 1268 b 39 hielt ihn für barbarisch: *τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἀπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικοῦς. εἰσθηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνας καὶ τὰς γυναῖκας ἐνοῦντο παρ' ἀλλήλων.*

<sup>5)</sup> Das muß betont werden, obwohl Georg Wissowas Werk daran keinen Zweifel mehr lassen sollte. Noch immer unterscheidet man bei der Erforschung



Auch der Kiltgang, die bei vielen Völkern verbreitete Sitte, daß vor der Hochzeit bereits ein Beilager stattfindet, ist auf die Götter übertragen worden.<sup>1)</sup>

Wie siegreich der Glaube an heilige Götterhochzeiten in Hellas vordrang, was sich im Laufe unserer Darstellung an vielen Orten

der römischen Religion nicht scharf genug zwischen ihrem Eigentum und der antiquarischen Gelehrsamkeit. Denn wenn römische Antiquare, wie C. Rubellius Blandus (CIL XIV 3556 = Dessau 3095), der in Tibur der *Iuno Argeia* ebenso wie dem *Iuppiter Praestes* einen Altar setzt, die italische Iuno mit der Hera von Argos identifizierten und die Dichter für die Schilderung von Festlichkeiten der Iuno die Farben von den argivischen Heraia entlehnten, wie Ovid *Amores* III 13 (bei Vergil *Georg.* III 531 ist die Anspielung auf Kleobis und Biton deutlich), so haben wir durch Wissowa gelernt, den Wert solcher Übertragungen richtig einzuschätzen und werden uns hüten mit Roscher, *Mytholog. Lex.* II 1, S. 592, L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* I S. 185 und anderen daraus auf die Existenz eines *ἱερός γάμος* von Iuppiter und Iuno in der römisch-italischen Religion zu schließen. Useners Meinung (Strena Helbigiana, 1900, S. 320, = Kl. Schr. IV, S. 340, vgl. auch C. Robert, *Gött. Gel. Anz.*, 1900, S. 721) aber, daß die alten Römer an eine himmlische Ehe von Iuno und Janus geglaubt haben, setzt willkürlich an die Stelle einer durch sachliche Rücksichten veranlaßten Kultverbindung (*Ianus Curiatius* und *Iuno Sororia* am *Tigillum Sororium*) die Vorstellung einer Ehe. Es bleibt also bestehen, was Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> S. 9 ausgesprochen hat: "Die römische Religion kennt keine *ἱεροὶ λόγοι*, keine Götterehen und Götterkinder, keine Heroenwelt, die zwischen Gottheit und Menschheit die Brücke schlägt, sie hat mit einem Worte keine Mythologie".

<sup>1)</sup> Diesen Brauch haben alte Erklärer schon in der *Διὸς ἀπάτη* finden wollen, wo es von Zeus und Hera heißt (*Ξ* 295f.)

*ὅτε πρῶτόν περ ἔμισγέσθην φιλότῃτι,  
εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας,*

und auf die bei den Samiern bestehende Sitte des Kiltganges hingewiesen. Mit vollem Rechte hat C. Robert, *Studien zur Ias* S. 468ff. bemerkt, daß wir in dem Liede von dem Truge des Zeus einen Nachklang des im samischen Heraion erzählten *ἱερός λόγος* anzunehmen haben, der von der Hochzeit des Zeus und der Hera berichtete. Zu dem viel besprochenen Zeugnis aus Samos, mit dem schon die Scholien eine den Brauch auch für Naxos bezeugende Stelle aus dem dritten Aitienbuche des Kallimachos zusammengestellt haben, trat in unserer Zeit die Dichtung des Kallimachos selber, die eine andere Art des Kiltganges wie in Samos bezeugt (*Oxyrhynchos Papyri* VII 1011; Rud. Pfeiffer, *Callimachi fragmenta nuper reperta* 9 S. 32, bei dem auch die moderne Literatur über den naxischen Brauch zu finden ist, aus der namentlich eine Abhandlung des besten Kenners all dieser Hochzeitsbräuche, E. Samter, *Neue Jahrbh.* XXXV, 1915, S. 90ff. herauszuheben ist).



kraftvoll zeigen wird, beweist die Anknüpfung des Hieros Gamos an den Fetischkult, wie das am eindringlichsten der Kultbrauch des Daidalafestes in Plataiai zeigt. So wurden an der illyrischen Küste nicht weit vom Flusse Rhizon zwei Steine gezeigt, die man auf Kadmos und Harmonia deutete.<sup>1)</sup> Möglich ist es, daß die beiden bekannten Steine der Demeter Kidara bei Pheneos in Arkadien, über die ein runder Deckel gelegt war, als Fetische eines Unterweltgottes und der Persephone aufgefaßt wurden.<sup>2)</sup> Hier scheinen auch die beiden mit Adlern geschmückten Säulen auf dem Lykaion<sup>3)</sup> herzugehören, und ganz besonders wichtig sind die beiden konischen Steine auf einer Kupfermünze aus Magnesia am Maiandros, 'jeder von einer Schlange so umwunden, daß beide Schlangen im Zwischenraum der Steine die Köpfe zu einander neigen und gemeinsam einen Kranz halten'.<sup>4)</sup> Es sind offenbar zwei chthonische Gottheiten damit gemeint: der Kranz bedeutet die göttliche Weihe (unten Kap. VIII), die sie zu einem Paare macht.

Wir werden die Vorstellung von der Heiligen Hochzeit vor Allem da finden, wo zwei ganz verschiedene Gottesvorstellungen zusammentreffen, wo sie der Ausdruck der Vereinigung zweier Glaubensgegensätze ist, vor Allem zunächst da, wo eine ältere Schicht der Religion mit einer jüngeren verbunden werden soll. Man mag das Priesterliche nennen; aber der Glaube schreitet hier voran, der Glaube des Volkes, der Altes und Neues verbindet, der durch die Vorstellung von einer Heiligen Hochzeit die Brücke zwischen zwei Schichten der Religion schlagen will. Im Kultus beobachtet man das oft an der Art, wie aus einem alten Fetisch das heilige Bild der neuen, anthropomorph gedachten Gottheit wird. So kann man in einzelnen Fällen auch heute noch nachweisen, wie an den alten Tierkult eine höhere Gottesvorstellung anknüpft, und wie es dann der Gedanke der Heiligen Hochzeit ist, der die beiden Gott-

<sup>1)</sup> Skylax Periplus 24 (C. Müller, Geographi Graeci I p. 30f.) ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀρίωνος ποταμοῦ (ἐπὶ τὸν Ῥιζόντα ποταμὸν) πλοῦς ἡμέρας ἡμῖσι καὶ Κάδμον καὶ Ἀρμονίας οἱ λίθοι εἰσὶν ἐνταῦθα, καὶ ἱερὸν (ὄζ) ἄπωθεν τοῦ Ῥιζόντος ποταμοῦ.

<sup>2)</sup> Usener, Strena Helbigiana 319. = Kl. Schr. IV, S. 339. Oben S. 8.

<sup>3)</sup> Pausanias VIII 38, 7. Oben S. 7.

<sup>4)</sup> Usener a. a. O.

heiten erst im Glauben, dann im Kultus eng verbindet. Überall, wo bei der Hochzeit die Verwandlung der Gottheit in ein Tier den Kern der Kultlegende bildet, lebt die Erinnerung an eine ältere Schicht der Religion fort.

Besonders deutlich ist das in dem Kultus der Demeter Erinys von Thelpusa in Arkadien bei der Ortschaft Onkeion. Die Legende berichtete, daß die ihre verlorene Tochter suchende Demeter von Poseidon mit Liebeswerbungen verfolgt worden sei, sich deshalb in eine Stute verwandelt und sich mit den Pferden des Eponymen Onkios, eines Apollonssohnes, auf der Weide getummelt habe. Da habe sich Poseidon dann auch in ein Roß verwandelt und Demeter besprungen. Demeter wird darob in gewaltigen Zorn versetzt. Nachdem sich dieser Groll gelegt hat, badet sie sich im Flusse Ladon. Zwei Beinamen erhält sie deshalb im Kult; wegen ihres Zorns heißt sie Erinys und wegen ihres Bades im Ladon Lusia. Ferner erinnerten daran auch zwei hölzerne Kultbilder, an denen die Gesichter, die Arme und die Füße aus parischem Marmor waren. Als Erinys trug sie in der Linken die aus vielen Demeterkulen so bekannte Kiste, in der Rechten eine Fackel. Kleiner war das Bild der Lusia, das nach unserem Gewährsmanne manche Leute mit Unrecht für ein Bild der Themis gehalten hätten. Weiter wurde dann erzählt, daß Demeter und Poseidon hier eine Tochter, deren Namen die Uneingeweihten nicht wissen durften, und ein Pferd Areion (richtiger Erion) erzeugt hätten. Hier habe Poseidon zuerst den Beinamen Hippios erhalten.<sup>1)</sup> Suchen wir aus diesem künstlichen Gewebe den Leitfaden heraus, so ist das sicher der Tierfetischismus. Zwei Gottheiten, die sich in Pferde verwandeln, zeugen einen Daimon in Pferdegestalt. Dieser Daimon des arkadischen Gebirgstales ist das *prius* des Kultus. Hinzutreten zwei Vegetationsgötter, die einer sehr alten, aber doch jüngeren Schicht der griechischen Religion angehören, Poseidon und Demeter. Poseidon ist als chthonischer Gott, als Gott der fließenden Gewässer, ohne die es kein Gedeihen in der Natur gibt, von altersher mit der Pferdezucht eng verbunden. Von Mutter Erde wissen wir das nicht. Aber sie soll im Kult von Onkeion mit dem alten Ortsdaimon verbunden werden, der in Pferdegestalt verehrt wurde. Das geschieht durch Vermittelung Poseidons, mit dem sie

<sup>1)</sup> Pauly-Wissowa RE IV 2733; P. Kretschmer, Glotta V, 1914, S. 303.

auch sonst Kultverbindung hat: sie muß nun in eine Stute verwandelt werden, damit das Wunderpferd, der alte arkadische Daimon, geboren werden kann. Der Hieros Gamos dient hier also ganz unzweifelhaft zur Verbindung zweier ganz verschiedener Sphären. Poseidon hat als Gott des fließenden Wassers die Verwandlungsfähigkeit wie Proteus, Thetis und viele Meerwesen. Der alten Erdgöttin ist dies fremd. Aber sie muß sich hier in Arkadien, wie ihr Gemahl, in ein Pferd verwandeln, weil ihr Kult mit dem alten Pferdedaimon verbunden werden soll. Die neue Göttin knüpft an den uralten Tierfetisch an, an dem die Thelpusier mit Liebe hängen. Aber Demeter bringt auch ihre Tochter mit, deren Namen den Uneingeweihten ein Geheimnis bleibt. So sorgt der Kult dafür, daß die Verehrung von Mutter und Tochter, die nachher siegreich durch alle Lande zieht, nicht von vornherein den uralten Lokalkult völlig überwuchert. Dem Ortsdaimon ist durch die Vorstellung der Heiligen Hochzeit ein neues Götterpaar vorgeschoben, das mächtiger ward als der alte Daimon. Aber vergessen ist er nie; das beweisen die thelpusischen Münzen mit seinem Bilde und sein dichterisches Fortleben in dem Wunderpferde des Adrastos.

Eine ganz ähnliche Entwicklung hat offenbar der Kult von Phigaleia durchgemacht; auch da erzählt die Legende von den Liebeswerbungen Poseidons. Aber nach dem Bericht des Pausanias weiß sie nichts von den Verwandlungen, und kein Pferd wird geboren, sondern die 'Herrin'. Trotzdem führen Spuren darauf, daß Demeter auch hier durch einen unbekanntem Hieros Gamos an einen Tierkultus angeschlossen ist: man erzählte von einem alten Schnitzbilde der Schwarzen Demeter, das eine auf einem Steine sitzende Gottheit darstellte. Der Kopf dieser Gestalt war der eines Pferdes, und um ihn herum waren Schlangen und anderes Getier angebracht. Bis zu den Fußspitzen reichte ihr schwarzes Gewand. In der einen Hand hielt sie einen Delphin, in der anderen eine Taube. Dies Schnitzbild von der Hand eines unbekanntem Künstlers ist dann nach unserem Gewährsmann durch Feuer vernichtet worden. Die Höhle, in der es stand, entbehrte darauf lange eines Kultbildes, bis Mißwachs eintrat, und die Pythia den Phigaleern einen neuen Schmuck der Höhle befahl. Das Orakel, das darauf zu einer Schöpfung des Onatas Anregung gab, begann mit den Worten: 'Ihr eichelessenden arkadischen Azanen, die ihr Phigaleia bewohnt, die verborgene Höhle

der Pferdemutter Deo<sup>1)</sup> Danach hat also auch nach der Vorstellung der Phigaleer Demeter ein Pferd geboren — den uralten, offenbar in einer Höhle verehrten Ortsdaimon, an dessen Pferdegestalt noch der Kopf der zugewanderten Mutter erinnerte.

Verwandlungssagen kommen im Hieros Gamos noch hie und da vor. Es wird manches Mal erzählt, daß die Göttin sich den Umarmungen des Gottes dadurch entzieht, daß sie sich verwandelt. Das aus Sage und Kunst berühmteste Beispiel ist die Werbung des Peleus um die Thetis. Thetis als Meeresgottheit sucht den stürmischen Verfolgungen des Herrn vom Pelion<sup>2)</sup> zu entgehen: aber trotz all ihrer Verwandlungskünste besiegt er sie im Ringkampfe. Es kann das doch wohl nur ein ursprünglicher Gott sein, dem das gelingt. Auch hier verbindet der Hieros Gamos zwei Gottheiten verschiedener Sphären: die Meeresgöttin, die am Vorgebirge Sepias ihren Kult hat, mit dem Gott des Peliongebirges. Erde und Meer, beide göttlich gedacht, schließen hier nach dem Glauben der Magneten einen Bund: des Glaubens Ausdruck ist die Heilige Hochzeit. Erst später, als Achilleus, der ursprünglich garnicht nach der Halbinsel Magnesia gehört, sondern nach der Phthiotis an das Ufer des Spercheios, mit diesem Götterpaar durch die Volkssage, aus der dann Poesie wie bildende Kunst schöpfen, verbunden ist, entsteht die Sage von der auf Götterbeschluß feierlichst beschlossenen Hochzeit der Beiden. Da ist dann Peleus kein Berggott mehr, sondern ein Sterblicher, dem die Meeresgöttin ihre Hand gereicht hat. Vielleicht älter als die von Poesie und bildender Kunst bevorzugte Ringkampfversion ist aber die vom Brautraub: Peleus raubt die Thetis.<sup>3)</sup> Thetis verwandelt sich bei der Verfolgung durch Peleus in die ver-

<sup>1)</sup> Ἀρκάδες Ἀζᾶνες βαλανηφάγοι, οἱ Φιγάλειαν  
νάσσασθ', ἵππολεχοῦς Δηοῦς κρηπτήριον ἄντρον,  
ἦκετε πευσόμενοι λιμοῦ λύσιν ἀλγινόεντος κτλ. Pausan. VIII 42, 6.

<sup>2)</sup> Wilamowitz hat diese in neuerer Zeit meist verworfene Erklärung des Peleus wieder in ihr Recht eingesetzt (Ilias und Homer S. 118 A. 1). Vgl. auch F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 42, der das Pelion mit Thomas richtig als Lehmberg deutet.

<sup>3)</sup> Herodot VII 191, als er von einem Opfer der Perser, die *παρὰ τῶν Ἰώνων τὸν λόγον* erfahren hätten, für Thetis am Vorgebirge Sepias spricht: *ὡς ἐκ τοῦ χώρου τούτου ἀρπασθεῖη ὑπὸ Πηλέως, εἴη τε ἅπασα ἢ ἀκτὴ ἢ Σηπιάς ἐκείνης τε καὶ τῶν ἄλλων Νηρηίδων.* Vgl. dazu Wilamowitz, Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, S. 239 ff.

schiedensten Tiergestalten, weil sie Meergöttin ist. Es ist sehr möglich, daß die Verwandlungsfähigkeit der Meeresgottheiten im letzten Grunde darauf zurückgeht, daß sich alter Glaube die Meeresgottheiten in Tiergestalt vorstellte. Bei der am Vorgebirge Sepias verehrten Thetis muß man an den Tintenfisch (*σηπία*) denken. Dann würde auch hier die Vorstellung von der Heiligen Hochzeit gewissermaßen vermitteln zwischen dem alten Tierkult und dem chthonischen Kult. Denn einen Gott, der den Berg mit seinen Höhlen und Schluchten darstellt, wird man immer geneigt sein, mehr der Erde zuzusprechen als dem Himmel. Die Berge, wenn sie männliche oder weibliche Namen haben, sind durchaus als persönliche Berggötter aufzufassen. Sie sind erst als Berge verehrt, jenen *ἀγοὶ λίθοι* (S. 2ff.) gleich, dann aber anthropomorphisiert worden.<sup>1)</sup>

Der Hieros Gamos dient vor Allem dazu, uranische und chthonische Gottheiten miteinander zu verbinden. Er darf nicht immer nur als Mythos<sup>2)</sup> oder gar als poetische Erfindung aufgefaßt werden, sondern er ist der Niederschlag eines eminent wichtigen Kultereignisses. Zwei ganz verschiedene Religionen reichen sich die Hand. Der Glaube an die Mächte in Himmelhöhen und der Glaube an die Gottheiten der Erdtiefe schließen einen Bund. Im Kultus wird das durch die Form einer Heiligen Hochzeit dargestellt, die natürlich nach der menschlichen gebildet ist. Für die Religion aber bedeutet dieser Vorgang einen tiefen Einschnitt, eine gewaltige religiöse Bewegung, die mit der Hilfe des Anthropomorphismus ganz verschiedene Anschauungen verbindet.

Auch die vorgriechische<sup>3)</sup> Leto ist durch einen Hieros Gamos mit der griechischen Götterwelt, mit Zeus verbunden worden. Das hat jetzt deutlich die Gründungslegende des Apollonheiligtums von Didyma gelehrt, die uns ein Stein des koischen Asklepieions wieder geschenkt hat.<sup>4)</sup> Es ist eine schöne und einleuchtende Vermutung,

<sup>1)</sup> Wilamowitz, Berliner Klassikertexte V 2 S. 49. S. auch oben S. 43.

<sup>2)</sup> Den 'indogermanischen' Mythos lasse ich hier wie überall beiseite. Die indogermanische Religion ist für mich eine Utopie. Erst müssen alle arischen Religionen wissenschaftlich erforscht sein, ehe man eine indogermanische Religion zu rekonstruieren wagen kann. *Vestigia terrent.*

<sup>3)</sup> E. Bethe in *Ἀριδωκῶν* Festschr. für Jacob Wackernagel, Göttingen 1923, S. 20 f. Die aus einer Inschrift in Hypata bekannte Stadt Latyia wird im Auslande gelegen haben, vgl. F. Stählin a. a. O. S. 225.

<sup>4)</sup> R. Herzog, Sitzungsber. Berl. Akad. 1905, S. 979 ff.

daß die Kultmale des hypaithralen Adytos in dem neuen Apollontempel, der Lorbeerbaum und die Quelle der Weissagung, die Naturmale des Hieros Gamos waren. Und wenn bei den Erzählungen von der geschlechtlichen Verbindung der Gottheiten so oft ein Baum eine Rolle spielt, hier in Didyma der Lorbeerbaum, Apollons heilige Pflanze, beim Hieros Gamos des Zeus mit Hera eine Tanne des Idagebirges, bei dem des Zeus mit Europa eine Platane,<sup>1)</sup> in der ionischen Pentemychos des Pherekydes beim Beilager von Zeus und Chthonie eine geflügelte Eiche, so ist hier auch noch das Rudiment einer anderen religiösen Vorstellung zu erkennen: die Bäume führen uns zum Fetischkult zurück.<sup>2)</sup> Höchst wahrscheinlich war auch in Didyma der Hieros Gamos des Zeus und der Leto, dem der große Gott Apollon entsproß, der Hauptinhalt der dort gefeierten Mysterien. Ob diese Kultlegende alt ist, ob sie schon vor der Zeit der Zerstörung des Tempels durch Dareios entstanden oder eine Schöpfung erst der hellenistischen Zeit ist, anknüpfend an die heiligen Naturmale im Adyton, die man mit den *σήματα* im Erechtheion auf der Burg von Athen sofort vergleicht, läßt sich heute nicht mehr entscheiden. Nur das steht fest, daß Leto ursprünglich eine vor-griechische Göttin war, die mit dem Kult des griechischen Apollon und dann seinetwegen auch mit Zeus verbunden ist. Es ist wohl möglich, daß dies im Didymaion stattgefunden hat, wo ein alter kleinasiatischer Gott — vielleicht Mandros (oben S. 38) — durch Apollon abgelöst worden ist, wie in Magnesia am Maiandros die alte Berggöttin von Leukophrys durch Artemis Lenkophryene.

Diese Form der Verbindung zweier Kulte durch die Form der Heiligen Hochzeit findet sich auch da, wo der religiöse Kreis derselbe ist, aber die beiden Kulte offenbar nur lange örtlich getrennt waren. Das trifft namentlich bei den chthonischen Kulturen zu, und hier überragt nun Alles die Vorstellung von dem *ἱερός γάμος* des Hades und der Persephone, der die Form des Brautraubes hat (S. 56). Nicht von Anbeginn wurden Hades und Persephone als ein göttliches Paar verehrt; nicht in ruhigen gesetzmäßigen Formen hat sich ihre heilige Verbindung vollzogen, sondern widerstrebend ist

<sup>1)</sup> Pauly-Wissowa RE III S. 163.

<sup>2)</sup> So muß ich nach dem Fund der neuen Pherekydesfragmente jetzt urteilen im Gegensatz zu Pauly-Wissowa III S. 162. Vgl. H. Diels Sitzungsber. Berl. Akad. 1897, S. 146 ff.

das göttliche Mädchen dem göttlichen Räuber gefolgt: ein Ausdruck für die Tatsache, daß die Kulte, obwohl beide chthonisch, feindlich einander gegenüber standen. Es ist heute nicht mehr mit Sicherheit zu sagen, wo diese Kultsage zuerst entstand; aber es ist wohl möglich, daß das in Eleusis, für das sie zuerst bezeugt ist, geschehen ist. Jedenfalls wird sich uns zeigen, daß in Eleusis und an anderen Mysterienstätten der Hieros Gamos eine gar wichtige Rolle spielt.

Hieroi Gamoi treten auch miteinander in Konkurrenz. Zeus und Mutter Erde sind im Kult oft miteinander verbunden. Plutos, der Gott des Erdsegens, ist das Kind der Erde. In Kreta ist er die Frucht der Liebe von Demeter und Iasion. Man kann kaum zweifeln, daß Iasion mit dem Fingerling Iasios oder Iasos identisch ist. Demeter ist also mit einem Zwerge verbunden, Mutter Erde mit einem kunstfertigen Daimon der Berge oder der Erdtiefe. Die Konkurrenz zweier Kulte ist deutlich in der Form der Sage ausgesprochen, wie sie in der Rede des Hermes zur Kalypso<sup>1)</sup> enthalten ist: Zeus tötet Iasion, den Liebling der Demeter, aus Eifersucht mit seinem Blitze. Die Sage führt uns in den Kampf zweier Kulte. Auf der einen Seite die Verbindung des Daktylen mit Demeter, die auch sonst bezeugt ist und sicherlich auf den Kult selbst zurückgeht, auf der anderen Seite der Hieros Gamos des Zeus und der Demeter. Die der Odysseefassung zugrunde liegende Gestalt der Erzählung führt Zeus als eifersüchtigen Liebhaber ein. Das ist natürlich Sage oder poetische Erfindung; aber beide konnten zu dieser Version nur kommen, wenn der Hieros Gamos von Demeter und Zeus einerseits und der von Demeter und dem Zwerge anderseits feststand.

Wie die Menschen geboren werden und sterben, so auch die Götter, wenn auch Beides nur selten durch Glauben und Kult zum Ausdruck kommt, weil die Götter ja unsterblich sind. Unsterblichkeit ist ihr Merkmal vor den Menschen. Es ist das Einzige, wodurch sich die Gottheit vom Menschen unterscheidet. Alles Menschliche ist ihnen sonst nicht fremd. Die Phantasie der Hellenen ist da vor nichts zurückgeschreckt, und so ist auch Leben und Tod auf die

---

<sup>1)</sup> Odyssee ε 125 ff. und Hesiod. Theogon. 969 ff. Vgl. Friedr. Hübner, De Pluto (Diss. Hal. XXIII 3) S. 265 ff.

unsterblichen Götter wider ihren wahren Sinn übertragen worden. Aber es liegt doch der Vorstellung vom Leben und Sterben der Gottheit noch etwas Tieferes zugrunde. Die Natur um uns zeigt ein ewiges Werden und Vergehen; sie ist unsterblich trotz allen Wechsels und Wandels. Das zeigt sich nirgends mehr als an der Erde, deren Vegetation im Herbst stirbt, im Frühjahr neu erwacht. Dieser ewige Wandel spiegelt sich in den meisten Göttern der Vegetation wieder. Sie sind ewig; aber sie sterben und werden in jedem Jahre von neuem. Nicht nur der Mythos gibt diesem Glauben berechneten Ausdruck, nirgends einen mächtigeren als in der Sage vom Raube der Kore durch den Unterweltsherrscher, sondern auch der Kultus. Der Vegetationsdaimon ist eine der ältesten Vorstellungen auch bei den Griechen, da er mit der Verehrung der Mutter Erde unmittelbar zusammenhängt. Durch ihn wird das Werden und Vergehen der Vegetation ausgedrückt. Hat dieser Glaube an eine überirdische Macht, die das Leben der Natur beeinflusst, zuerst seinen Ausdruck etwa in dem Verbrennen der letzten Garbe gefunden, so ist dieser Fetisch doch früh, als der Gedanke der Vermenschlichung die Religion durchdrang, zunächst in eine menschenähnliche Puppe verwandelt worden. Das wird besonders klar werden, wenn wir hier auf das Herafest der Daidala, das die Plataier auf dem Kithairon feierten, näher eingehen.<sup>1)</sup>

Es ist mit Recht die Vermutung ausgesprochen worden, dies Fest sei zuerst gar kein Herafest gewesen; sondern es habe sich ursprünglich um einen Vegetationszauber gehandelt, wie er auch bei anderen indogermanischen Völkern vorkomme. Bei der Hochzeitszeremonie dieses Festes fällt auf, daß es sich nicht um ein altes Schnitzbild der Hera handelt, das man alljährlich in feierlichem Zuge nach dem Asopos führt, wo das Brautbad stattfindet, sondern daß aus einer Eiche, die ein eigentümliches Rabenorakel bestimmt, das Schnitzbild alljährlich angefertigt wird. Dies Daidalon setzen die Plataier auf einen Wagen und stellen daneben eine Frau, die *νυμφεύτρια*.<sup>2)</sup> Es geht zunächst zum Asopos hinunter und dann

<sup>1)</sup> Die Quellen dafür sind Pausanias IX 3, 3ff. und Plutarch, *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιῶν Δαϊδάλων* bei Eusebios, Praeparat. evangel. III 1 (Moralia ed. Bernardakis VII, p. 43); vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste S. 50ff.

<sup>2)</sup> Pausan. IX 3, 7, wo Spiro wohl mit Recht statt des überlieferten *κομίσαντες*, an dem Nilsson festhält, Sylburgs *κομίσαντες* in den Text aufgenommen hat.



wieder hinauf zur Spitze des Kithairon. Im Asopos hat Hera das Brautbad genommen, das ihr nach der durch Plutarch überlieferten Legende die tritonischen Nymphen bringen. Der Zug vom Asopos auf den Kithairon hinauf ist dann ein wahrer Hochzeitszug: Absingen von Hymenaien und Flötenmusik. Dort oben ist bereits ein Altar aus Holz und Reisig aufgerichtet; an ihm opfert dann jede an dem Fest beteiligte Stadt der Hera eine Kuh, dem Zeus einen Stier, und das Daidalon wird verbrannt. Nach dem Bericht des Plutarch handelt es sich nur um ein Xoanon, während Pausanias von vierzehn Daidala spricht. Der Bericht des Pausanias enthält manche Unklarheiten, wie namentlich die Beziehung der kleinen Daidala, die alle sieben Jahre gefeiert wurden, zu den großen, die nur in jedem sechzigsten Jahre stattfanden, durchaus unklar ist. Vielleicht gab es ursprünglich nur ein Daidalon, das auf dem Holzstoße verbrannt wurde, und erst später, als das Fest nicht nur von den Plataiern gefeiert wurde, hatten auch die Koroneier, Thespieier,<sup>1)</sup> Tanagraier, Chaironeier, Orchomenier, Lebadeier, Thebaner und sechs andere Gemeinden, deren Namen Pausanias nicht nennt, je ihr Daidalon. Die Ordnung, in der die einzelnen Wagen mit je einem Daidalon fuhren, wurde durch das Los bestimmt. Wenn die Legende auch das Daidalon nicht mit Hera identifiziert hat, so wird es aus dem Ritus doch klar, daß das Daidalon die Braut darstellte. Man muß aus der von Pausanias und Plutarch mitgeteilten aitiologischen Legende schließen, daß ursprünglich das Fest der Daidala mit Hera nichts zu tun hatte, daß zu dem uralten Fruchtbarkeitszauber, der aus der Verbrennung des Xoanons mitsamt dem aufgeschichteten Altar und den Opfertieren bestand, die Sage von der heiligen Hochzeit der Hera trat. So erklärt sich der Umstand, daß es sich um ein Daidalon handelt, nicht um zwei. Zeus tritt zurück, weil in dem alten Ritus kein Raum für ihn war. Der Brauch vom Kithairon scheint zunächst nur aus dem Verbrennen des Daidalon auf seiner Höhe bestanden zu haben. Ob damit der Hochzeitszug als Zeremonie schon verbunden war, ist gänzlich unsicher: nach meiner Überzeugung ist das erst die Zutat des Herakults. Das Daidalon hatte die Gestalt eines weiblichen Wesens. Da gerade im Herakult die

<sup>1)</sup> Das Daidalon der Thespieier ist auch durch Clemens Alexandrinus Protr. c. IV 46, 3 p. 35 Staeh. *τῆς Κιθαιρωνίας Ἡρας ἐν Θεσπείᾳ πρόμνον ἐκκεκομμένον* bezeugt.

alten Fetische und Schnitzbilder (S. 8) eine große Rolle spielten und lange aufbewahrt wurden, ist es wohl begreiflich, daß Hera in die Rechte des alten Fruchtbarkeitsdaimons eintrat: die Höhenfeuer, der Rest einer älteren Religionsstufe,<sup>1)</sup> galten nun der Götterkönigin, die, wie ihr Gemahl, auf den Höhen der Berge lebend gedacht wird, namentlich wenn sie mit ihm die Hochzeit feiert, und zwar galten sie ihr als *Νυμφευομένη*, wie ihr Kultname auf dem Kithairon nach Pausanias hieß. Wenn daneben die Kultnamen *Τελεία* (durch Pausanias) und *Γαμήλιος* (durch Plutarch) bezeugt sind, so scheint mir das auf die verschiedenen Arten ihrer menschlichen Erscheinung zu gehen,<sup>2)</sup> wie das auch für den Kult von Stymphalos in Arkadien bezeugt ist.<sup>2)</sup>

Die Art, wie der Vegetationsdaimon untergeht, um von neuem wieder aufzustehen, ist eine mannigfaltige. Wo von Geburt und Tod eines Gottes die Rede ist, kann man auf seinen Ursprung schließen. So geht die Legende vom Grabe des Zeus auf Kreta sicher auf eine Vorstellung zurück, die älter ist als der Kult des Gottes Zeus, wenn auch erst Euhemeros und Kallimachos Zeugen für das Grab des Zeus sind. Der in der Nähe von Knossos sich erhebende etwa 900 m. hohe Bergkegel des Juktas gilt seit dem Altertum als das Grab des Zeus.<sup>3)</sup> Es war also ein in einem Berge wohnender Vegetationsdaimon, an den die Zeusreligion anknüpfte. So erst versteht man die Vorstellung vom Grabe des idaiischen Zeus. Mit diesem knossischen Zeuskulte hängt aber auch fraglos der Kult des Zagreus, des 'großen Jägers' zusammen, wie das berühmte Bruch-

<sup>1)</sup> Hierzu vgl. den glänzenden Aufsatz von M. P. Nilsson, *Archiv* XXI, 1922, S. 310 ff. (s. auch XXII, 1923/24, S. 200) über den Flammentod des Herakles auf der Oite und *Nordisk tidsskrift* 1923, S. 199 ff.

<sup>2)</sup> Pausan. VIII 22, 2 *ἐν δὲ τῇ Στυμφάλῳ τῇ ἀρχαίᾳ Τήμερόν φασι οὐκῆσαι τὸν Πελαγοῦ καὶ Ἥραν ἐπὶ τοῦ Τήμερον τραφῆναι τούτου καὶ αὐτὸν ἱερὰ τῆ θεῶ τρία ἰδρύσασθαι καὶ ἐπικλήσεις τρεῖς ἐπ' αὐτῇ θίσθαι· παρθένω μὲν ἔτι οὖσῃ Παιδί, γημαμένην δὲ τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Τελείαν, διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ' ὅτῳ δὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανήκουσαν ἐς τὴν Στύμφαλον ὀνόμασεν ὁ Τήμενος Χήραν. Hera *Τελεία* hat, wie Zeus *Teleios*, einen weitverbreiteten Kult; wir finden sie auch in Megalopolis, Hermione, Ithaka, und in Kleinasien in Erythrai und Stratonikeia (wo sie, wie Zeus, eine einheimische karische Göttin mit ihrem griechischen Namen deckt). Die Zeugnisse in Eitrens Heraartikel bei Pauly-Wissowa-Kroll RE VIII, S. 369 ff.*

<sup>3)</sup> Wolfg. Aly, *Philolog.* N. F., XXV, 1912, S. 465; Evans *Palace of Minos* I, S. 151 ff.

stück aus den Kretern des Euripides<sup>1)</sup> beweist; auch Zagreus ist ein Vegetationsgott, der nach der in ihrem Kerne sicher alten orphischen Theogonie von den Titanen zerrissen wird. In anderen Kulturen ist diese Anschauung vom Tode des Vegetationsdaimons, die namentlich in orientalischen Kulturen, wie die Adonissage beweist, eine große Rolle spielte, dahin umgebildet, daß der Gott im Winter entschwindet, um im Frühling wiederzukehren, wie Apollon der Knecht des Unbezwinglichen, des Unterweltgottes sein muß, oder, den Griechen entrückt, beim Volke der Hyperboreer selige Feste feiert.<sup>2)</sup>

Die Geburt eines Gottes ist auch nirgends mehr der Gegenstand des Kultus gewesen als in Kreta, wo sie auch früh auf den höchsten Gott übertragen worden ist. Aus der ihr Kind in einer Höhle gebärenden Bergmutter Rhea, die sicher eine Gestalt der kleinasiatischen Großen Mutter ist, hat sich der Kult des Zeuskindes entwickelt, das von einer Ziege gesäugt und von den Kureten bewacht wird. Es zeigt sich auch hier noch dem aufmerksamen Auge die Verbindung der neuen Zeusreligion (Kapitel IX) mit den älteren vorgriechischen Vorstellungen. Die Höhle liegt nach Hesiods Zeugnis in der Theogonie auf dem Ziegenberge,<sup>3)</sup> wo Amaltheia als Daimon waltete, den die Zeusreligion anektiert und zur Amme ihres Gottes gemacht hat. Für die Entstehung des Anthropomorphismus ist aber besonders wichtig der leere Thron in der Geburtshöhle des Zeus, den Pythagoras gesehen haben soll. Alljährlich wurde der Thron neu hergerichtet,<sup>4)</sup> was auf einen alten Jahres-

<sup>1)</sup> Orph. fr. 210, p. 230, wo ich vergessen habe auf Aly a. a. O. S. 466 A. 29 zu verweisen, der Diels' glänzende Emendation *νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας (βροτάς Porphyrios)* unbegreiflicher Weise verschmäht.

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums* II S. 102; Robert, *Oidipus* I S. 46, zu dessen Deutung des Oidipusmythos aber die kritischen Bemerkungen von M. P. Nilsson, *Gött. Gel. Anz.* 1922, S. 36 ff. zu beachten sind.

<sup>3)</sup> Theog. Vs. 484 *Αἰγείωι* (Wilamowitz, *Isyllos von Epidauros* S. 109) *ἐν ὄρει πεπυκασμένοι ὄληεντι.*

<sup>4)</sup> *Porphyr. Vita Pythagorae* 17 S. 25 Nauck<sup>2</sup> *εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβάς ἔρια ἔχων μέλανα τὰς νομίζομενας τρις ἑννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διὶ τὸν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο, ἐπιγραμμὰ τ' ἐνεγράφεον ἐπὶ τῷ τάφῳ ἐπιγράψας 'Πυθαγόρας τῷ Διὶ' οὗ ἡ ἀρχή· ὥδε θανάων κείται Ζάν, ὃν Δία κυκλήσκουσιν.* Wölfel, *Über vorhellenische Götterkulte*, Wien 1897, S. 21.

gott deutet. Der Thron wird für die alte Berggottheit bestimmt gewesen sein, die wahre *μήτηρ ὀρεΐη*, aus der sich die Mutter des Zeus entwickelt hat. Geburtssagen finden sich in fast jedem großen Götterkult. Die *Αιουύσου γοραί* sind so berühmt, wie die des Apollon und der Artemis, des Hermes und der Athena, deren Entstehung aus der Spitze des Olympos auf die Geburt aus dem Haupt des Zeus umgedeutet ist (Kapitel IX). Die Geburt des Kindes war auch ein Hauptteil der Dromena in Eleusis; daß das Kind Plutos hieß, deutet auf den Reichtum der Erde. Brimos, sein anderer Name, drückt die finstere Macht der Erde aus. Es ist also ein alter Vegetationsgott, dessen Geburt in heiliger Weihenacht alljährlich unter wunderbarem Lichterglanz gefeiert wurde (Kapitel VIII). Auch in der Bienenhöhle auf Kreta, in der Rhea den Zeus geboren haben soll, sah man jedes Jahr zu bestimmter Zeit viel Feuer aufleuchten, von dem die Sage ging, daß es mit der Geburt des Zeuskinde zusammenhänge.<sup>1)</sup>

Als der Grieche auf den Gedanken kam, die Seele des Menschen sich als ein selbständiges Wesen vorzustellen, gab er ihr — vielleicht in Anknüpfung an die Religion der Ägypter — die Vogelgestalt, wie Poesie und Kunst klärlich dartun.<sup>2)</sup> Dem schlafenden Achilles erscheint mahnend die Seele des unbegrabenen Patroklos.<sup>3)</sup> Als er die Hände nach ihr ausstreckt und sie umarmen will, um mit ihr den Tod des Freundes zu beklagen, entschwindet sie 'zwitchernd' wie Rauch in der Erde. Zu der Vergleichung der Seele mit dem *καπνός* stimmt das Zwitchern nicht. Der Dichter hat den Seelenvogel im Sinne, dessen Verschwinden er mit dem Rauche vergleicht. Zwitchernd wie Fledermäuse (deren zoologischen Unterschied vom Vogel der Glaube des Volkes nicht bemerkt) folgen die Seelen der von Odysseus getöteten Freier dem güldenen Stabe des Hermes.<sup>4)</sup> Deutlicher als diese Dichterstellen redet die bildende

<sup>1)</sup> Antonin. Lib. 19 *ἐν δὲ χρόνῳ ἀφορισμένῳ ὁρᾶται καθ' ἕκαστον ἔτος πλείστον ἐκλάμπων ἐκ τοῦ σηλαίου πύρ. τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ἵταν ἐκζέηι τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα.*

<sup>2)</sup> O. Waser, Archiv XVI, 1913, S. 336 ff.

<sup>3)</sup> II. Ψ 100f.

<sup>4)</sup> Od. ω 1ff. Zu gering schlägt die Bedeutung der beiden Homerstellen Walter F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Berlin 1923, S. 12 an.

Kunst, welche die Seele als menschenköpfigen Vogel oder auch in ganzer Vogelgestalt darstellt. Viele Völker haben das Fortleben der Seele mit dem Leben der Vögel verglichen; wie der Vogel dem Auge in der Luft oft plötzlich ganz entrückt ist, so auch die Seele aus dem toten Körper des Menschen. Seltener ist die Vorstellung der Seele als Schmetterling, Biene und Fliege, während die Schlange als Tier der Erde (S. 16 ff.), die den Toten aufgenommen hat, oft die Seele des Dahingeshiedenen verkörpert, wozu das unheimliche Wesen der Schlange, ihr schnelles Entgleiten und plötzliches Verschwinden sicher beigetragen hat. Auch die Vorstellung des Seelenfisches scheint den Griechen eigen gewesen<sup>1)</sup> und von den Christen daher übernommen zu sein.<sup>2)</sup> Die Mischgestalt eines Gottes oder Daimons, wie sie die griechische Religion so oft zeigt, ist dem Bestreben entsprungen, die theriomorphe Vorstellung mit der anthropomorphen zu verbinden, das Tier zu vermenschlichen. Ist die menschenköpfige Vogelgestalt der Seele von der Phantasie geschaffen und von der Kunst im Bilde dargestellt, so ist der Schritt zu der als kleine geflügelte Figur gedachten und gebildeten Seele nicht mehr weit, und die Entwicklung endet dann mit der vollen menschlichen Gestalt der Seele, wie sie in der Kunst schon auf dem Harpyienmonument von Xanthos und dann auf Grabsteinen und Lekythen in die Erscheinung tritt, in nichts mehr unterschieden von den lebenden Menschen, aber als Geist oft charakterisiert durch ein weites, bloß das Antlitz freilassendes Gewand. Es ist nicht unmöglich, daß diese völlige Anthropomorphisierung der Seele mit den Mysterien, vor allem mit den orphischen, zusammenhängt, die die Menschen in ihrer alten Gestalt zu furchtbaren Höllenstrafen verurteilen, wenn sie nicht in Dionysos' heiligem Sinne gelebt haben. Als Abkürzung hat dann später der körperlose Kopf als Sitz der Seele gegolten, nirgends deutlicher hervortretend als in der Sage von dem Kopfe des Orpheus. Wenn dieser singend weiter lebt und in ihm gleichsam die pierische Sangeskunst nach Lesbos übertragen wird, muß auch noch die Seele in ihm sein.<sup>3)</sup> Wenn schließlich der Phallos als Sitz der Seele erscheint,

1) J. Scheffelowitz, Archiv XIV, 1911, S. 369.

2) Der Fisch ist als Bewohner des Wassers ein chthonisches Tier, wie auch der den Kabiren auf Samothrake geheiligte Pompilos beweist (s. S. 16).

3) Die Orpheussage (Orphica test. 134) hätte Wasser a. a. O. S. 378 ff. im Zusammenhang mit den Gemmen, auf denen ein wahrsagender (?) Kopf mit einer

so hängt auch das mit ihrer Anthropomorphisierung unzweifelhaft zusammen.<sup>1)</sup>

Als die Anthropomorphisierung der vorgriechischen und griechischen Götter vollendet war, gab es eine reiche, unübersehbare Fülle von menschlichen Göttern. Götter und Göttinnen, aus den verschiedensten religiösen Motiven entstanden, Heroen und Daimonen wurden überall verehrt; von ihnen erzählten Mythen und Sagen. Längst ehe Hesiod diese reiche Götterwelt in ein System gebracht hat, ist ihre Genealogisierung schon erfolgt, wurden die einzeln entstandenen Götter in Geschlechter und Familien eingeteilt, wurden dadurch Kulte der verschiedensten Art und Richtung miteinander verbunden. Nirgends werden wir dies mächtiger wirkend finden als in der Art, wie die Zeusreligion Eingang und Verbreitung in Griechenland gefunden hat, wie diese stammfremde Religion die vor ihr waltenden göttlichen Mächte sich angegliedert hat, wie aus diesen die Titanen werden, von denen Zeus stammen soll, und die er überwindet, wie er alte Erdgottheiten zu Gemahlinnen macht und Kinder zeugt, die aus einer ganz anderen Sphäre kommen wie Athena, Apollon, Artemis, Dionysos. Gewiß haben Sage und Dichtung hier viel gestaltet; aber die Grundlagen sind offensichtlich vom Kultus geschaffen worden. Die geschäftigen Priester Griechenlands haben durch die Genealogisierung der Gottheiten Kult mit Kult verbunden und in das bunte Gewimmel Ordnung gebracht. Große organisatorische Kräfte müssen hier mitgewirkt haben. Wir werden nie die Namen dieser schöpferischen Männer kennen lernen; aber ihre gewaltige Wirksamkeit spüren wir. Die Überlieferung hat den Namen keines von ihnen bewahrt: Homer und Hesiod zeigen schon die vollendete Tatsache. Aber vor ihnen ist eine Geistesarbeit geschehen, die große Bewunderung bei allen Nachfahren erwecken muß, wenn man sowohl die Vielheit der Stämme und Landschaften als auch die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen, aus denen diese gewaltige Götterwelt entstanden ist,

in ein Diptychon das Erlauschte aufschreibenden Person dargestellt ist, unbedingt erwähnen müssen. Hierher gehört vor allem das von Robert, Archäol. Jahrbuch XXXII, 1917, S. 146 neu gedeutete attische Vasenbild; vgl. dazu meinen Orpheus, 1920, S. 9f. und C. D. Bicknell, *Journ. of Hellenic Stud.* XLI, 1921, S. 230 Taf. XII.

<sup>1)</sup> E. Bethe, Rhein. Mus. LXII, 1907, S. 461 ff.; Waser a. a. O. S. 382 ff.

beachtet. Es erscheint uns heute fast als ein Wunder, wie diese Gestaltung eines großen Götterstaates einst geschehen ist trotz der politischen Zersplitterung und der Wanderung der Stämme. Es muß religiöse Centren gegeben haben, die wir heute nicht mehr nennen können. Aber vorsichtige Forschung wird doch sagen dürfen, daß Nordgriechenland, vor allem Thessalien und Boiotien, in dieser ersten großen Organisation der Griechen die Führung übernommen hat. Darum sprechen wir mit vollem Recht von der olympischen Religion.

---

## KAPITEL IV

### RELIGION UND ORT.

Wer die Götter Griechenlands verstehen will, muß den Ort ihrer Verehrung kennen; denn aus der Örtlichkeit ihres Kults lernen wir oft ihr Wesen verstehen (S. 27 ff.). Die Phantasie der Griechen stellte sich ihr Land, all die es umgebenden Meere, als von dem Göttlichen erfüllt vor. Die ganze Natur war nach ihrer Anschauung von der Gottheit durchwoben und durchtränkt: Gottheit überall, Gott in jedem Berg, auf jeder Höhe, in jedem Baume, in jeder Blume und in den Wellen des Meeres. Nicht mehr als Fetische stellt man sich dies alles vor; sondern der anthropomorph gedachte Gott wohnt in dem Inneren des Berges, wie die Nymphe Kyllene in der unterirdischen Grotte des gleichnamigen arkadischen Gebirges, er wohnt auf der Höhe wie all die vielen Höhengötter, die Zeus in sich vereinigt hat; er wohnt im Baume wie die Nymphe in der Schwarzpappel, die Erysichthon im heiligen Haine der Demeter fällt, in den Flüssen und Quellen, im Meere und in der Luft. Unzählige göttliche Wesen werden verehrt. Ihre Zahl ist unendlich, wie die Gottheit unendlich ist. Das Traumgebilde von dem uranfänglichen Monotheismus der Hellenen, der in Zeus verkörpert sei, ist längst als trügerisch erkannt. Zu einem reinen Monotheismus ist noch keine Religion der Welt gekommen, weder Judentum noch Christentum noch Islam, und was so oft gesagt wird, daß Xenophanes bereits den reinsten Monotheismus gelehrt habe, beruht auch auf einem Irrtume.<sup>1)</sup> Als große Gottheiten, die von Stamm zu Stamm gewandert sind, so manche alte Lokalgötter in sich aufgenommen haben, da wird durch ihre Beinamen noch oft ausgedrückt, daß ihr Machtbereich sich auf einen bestimmten Ort erstreckt. Von Gottheiten, deren Allgegenwart nach ihrer ganzen Entwicklung selbstverständlich sein sollte, wird durch den Beinamen

<sup>1)</sup> Jac. Freudenthal, Die Theologie des Xenophanes, Breslau 1886, S. 4 ff.



ihre Sorge für eine genau bezeichnete Lokalität mit Nachdruck angegeben. So heißt Zeus im Kulte Akraios, Epakrios und Hypatos, weil er auf den Höhen thront, und wird selbstverständlich auch nach einzelnen Bergen benannt (S. 43); nicht anders Aphrodite und Artemis (*ἀρρία*). Bei Aphrodite begegnen wir den Beinamen im Sumpf (*ἐν ἔλει*), im Rohr (*ἐν καλάμοις*)<sup>1)</sup>, in den Gärten (*ἐν κήποις*); auch *ἐπιτυμβιδία* (bei den Gräbern), *λιμενία* (in den Häfen) und manches andere ihrer Epitheta gehört hierher.<sup>2)</sup> Artemis gibt uns die Beinamen *ἀγοραία* (auf dem Markte), *ἀγροτέρα* (auf dem Felde), *δεροεῦτις* oder *ἐν δειράδι* (auf dem Bergrücken), *ἐλεία* (im Sumpfe), *ἐννοδία* (auf den Wegen), *ἐπιπυργιδία* (auf dem Turme), *προθυραία* und *προπυλαία* (vor der Tür und vor dem Tor), *ἄ ἐν σκιᾷ* (im Schatten) und viele andere, wie denn gerade bei ihr diese Ortsbezeichnungen besonders häufig sind. Wenn wir das Wesen der großen Gottheiten später zu erfassen suchen, werden gerade diese Beiwörter uns oft den Weg zu weisen haben, um es zu erkennen. Apollon heißt neben vielem anderem als Beschützer der Straßen *ἀγνιάτης* und *ἀγνιάς*, als Höhlengott *σπηλαίτης*, ähnlich *ἐν Κοίλοις*, als Bewohner der Waldtäler *αὐλαίτης* und *ναπαίος*, ferner auch *ἐπὶ Δάφνηι*, *Τεμπείτας*, *ὄλάτης*. Athena ist, wie Zeus, *ἀρραία* und *ἀρρία*, *ἀνεμῶτις* wie er *εὐάνεμος*, *γεφυρῶτις* als Beschützerin der Brücken, *κισσαία* vom Epheu benannt und *σκιράς*, weil sie auf weißem Felsboden auf Salamis und im Phaleron verehrt wurde. Bei Asklepios überrascht, daß er als Heilgott *ἐν ἔλει* bei Sparta verehrt wurde. Die aiginetische Aphaia hat ihren Namen wahrscheinlich von den Dornen.<sup>3)</sup> Besonders stark ist die Ortsbezeichnung ihrer Natur gemäß bei den Nymphen und auch bei den drei großen Gottheiten der Erde, Demeter, Poseidon, Dionysos. Es gibt kaum einen weitere Verbreitung genießenden Gott, der nicht nach einer Örtlichkeit benannt wäre. Mit vollem Recht hat der Neuplatoniker Porphyrios in seiner Schrift über die in

<sup>1)</sup> Dazu jetzt *Κύριδος ἱερὸν καλάμοι χλωρὸν ὑπ' ἀπλάτοι* in Theokrits Spindelgedicht Vs. 4 nach Wilamowitzens glänzender Emendation; s. *Bucolici graeci* ed. II p. 174.

<sup>2)</sup> Man findet dies Alles am besten in Roberts Register der Beinamen zu Prellers Mythologie verzeichnet und geordnet; nur, daß jetzt natürlich viele Nachträge zu machen sind, die namentlich die neuen Inschriftfunde gebracht haben. *Ἀρταμὶς ἄ ἐν σκιᾷ* im thessalischen Pherai IG IX, 2, 417; dazu Artemis *Σκιατίς* und Apollon *Σκιαστής* und die *ἄλσεα σκιοεντα* Hom. Hymn. V, Vs. 20.

<sup>3)</sup> E. Maaß, Kuhns Zeitschr. L 1922, S. 231 ff.

den Orakeln vorhandene Philosophie der Frage nach dem Aufenthaltsort der Götter ein besonderes Kapitel gewidmet,<sup>1)</sup> und wichtig sind die Vorschriften, die zur Zeit des Kaisers Commodus der Architekt Vitruv für die Anlage von Heiligtümern in diesem Sinne gegeben hat.<sup>2)</sup>

Wie stark die Griechen den Zusammenhang des Orts mit der Religion und dem Kulte der Gottheit empfanden und ihn wahrten, beweist vielerlei. Wenn ein neuer Tempel einer Gottheit erbaut wurde, mußte er möglichst auf dem alten geweihten Ort errichtet werden. Ward der alte Tempel auch ganz vernichtet, wie zum Teil in den Perserkriegen, wurde doch auf seinem Fundament noch der neue Tempel erbaut oder, wenn das nicht möglich war, so doch in unmittelbarer Nähe des alten. Wie heute noch in den Ruinen mancher zerstörten christlichen Kirche ein Raum für die Mutter Gottes oder den hier verehrten Heiligen notdürftig hergerichtet ist und der alte Kult in einfachen Formen, aber ununterbrochen fortlebt, so ist dies auch für Altgriechenland ausdrücklich bezeugt. Wohl kann ein großer Gott überall seine Wohnung nehmen und den Menschen überallhin begleiten; aber wo einstmals seine Wohnung war, die älteste Stätte seines Kults in der Gegend, bleibt der Ort geheiligt, ist es auch oft noch geblieben, als die neue Religion den Kult von Christus und Maria oder eines Heiligen einführte. Manch griechischer und römischer Tempel ist nur durch das auf den alten

<sup>1)</sup> G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berolini 1856, p. 41s. Ich zitiere diese außerordentlich nützliche Schrift gern, weil sie ganz in Vergessenheit geraten zu sein scheint. Vgl. auch Dionysius von Halikarnass I 38 *τὴν δὲ χάραν ταύτην ὁρῶντας ἐκπλεω πάσης εὐπορίας καὶ χάριτος, ἧς τὸ θνητὸν ἐφίεται γένος, ἀξιοῦντας δὲ καὶ θείωι καὶ θνητῶι γένει τὸ πρόσφορον εἶναι πάντων χωρίων ἀρμοδιώτατον, ὄρη μὲν καὶ νάπας Πανί, λειμῶνας δὲ καὶ τεθηλότα χωρία Νύμφαις, ἀκτὰς δὲ καὶ νήσους πελαγίοις δαίμοσι· τῶν δ' ἄλλων, ὡς ἐκάστωι τι θεῶι καὶ δαίμονι οἰκεῖον*, und Strabo VIII 343 C.

<sup>2)</sup> Vitruv I 7 p. 29, 2ss. Rose<sup>2</sup> *acēdibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae in excelsissimo loco unde moenium maxima pars conspiciatur areae distribuuntur. Mercurio autem in foro, aut etiam ut Isidi et Serapi in emporio, Apollini Patrique Libero secundum theatrum . . . ceterisque diis ad sacrificiorum rationes aptae templis areae sunt distribuendae*; vgl. G. Loeschcke, *De Pausaniae descript. urbis Athenar. quaestiones*, Dorpater Programm 1883, p. 18. Die Vitruvstelle ist bisher viel zu wenig beachtet worden.

Stamm ein neues grünendes Reis pflanzende Christentum in unsere Zeit hinüber gerettet worden. Die Götter und Heiligen kommen und gehen: geweiht bleibt das Stück Erde, das der Hauch echten Gottesglaubens einst berührt hat.<sup>1)</sup>

Vor allem die grandiose Bergwelt Griechenlands hat die religiöse Phantasie angeregt. Ihre Erhabenheit und ihre Unheimlichkeit zeigt sich überall in Religion, Mythos und Sage. Das Letztere spricht sich vielleicht nirgends deutlicher aus als in der alten, noch heute lebenden Verwünschung eines Menschen auf einen Berg, die zuerst im Munde der homerischen Helena erscheint.<sup>2)</sup> Die dunklen Wälder in der Bergeseinsamkeit nährten die Einbildungskraft, so daß auch in Griechenland an den Waldteufel geglaubt wurde.<sup>3)</sup>

Es ist mit Recht behauptet worden, daß die Berge und Höhen auch als Fetische verehrt worden sind, daß der Berg selbst für die Gottheit gehalten worden ist. Das kann man nicht daraus schließen, daß oben auf den Spitzen die Gräber gezeigt wurden, wie von Aipytos, Endymion, Kallisto, Pandion, Tantalos, wohl aber daraus, daß die Namen vieler Berge und Gottheiten die gleichen sind, wie Atlas (älterer Name für Kyllene), Haimos, Helikon, Kithairon, Ida und Tmolos.<sup>4)</sup> Durch gar viele Zeugnisse steht fest, daß die Vorellenen, wie auch die Hellenen, viele ihrer Gottheiten oben auf den Bergen und Höhen suchten. Bis in die späteste Zeit hinein, auch als Zeus viele dieser alten Berggötter in sich aufgenommen hatte, sind solche Götter verehrt worden, wovon Dichtungen und Kunstwerke Zeugen sind. Zu unterscheiden ist bei dieser religiösen Vorstellung

<sup>1)</sup> So ist vielleicht auch der in Thera gefundene, mit den Worten *μη θινγανε* beschriftete Stein IG XII 3, 451 (vgl. *Corrigenda* p. 230) zu erklären (vgl. dazu außer Hiller v. Gaertringen, Thera I 150 A. 41 L. Radermacher, Wiener Studien XXXIX, 1917, S. 170f.).

<sup>2)</sup> II. Z 345 ff. (zu Hektor):

ὡς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ  
ὄλγασθαι προφέρονσα κακῇ ἀνέμοιο θύελλα  
εἰς ὄρος ἢ εἰς κῆμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης.

Über das Fortleben dieses Fluchs vgl. Fritz Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters RVV III 3, 1907, S. 356.

<sup>3)</sup> Joh. Boehlau, Aus ionischen und italischen Nekropolen 1898, S. 157f.

<sup>4)</sup> C. Albers, *De diis in locis editis cultis apud Graecos*, Leidener Diss. 1901, S. 18 ff. Oben S. 43.

nur scharf, ob der Gott als oben auf der Höhe thronend gedacht wird, oder ob er im Inneren des Berges wohnt. Beide Anschauungen sind häufig. Die Gottheit, die Regen oder Schnee, Hagel oder glühenden Sonnenschein auf die Fluren hinabsendet, sitzt naturgemäß oben auf des Berges Spitze, oft durch Wolken verborgen, während in ihm andere Berggeister hausen, in unterirdischer Grotte, wie die der Kyllene ist, in der das Hermeskind geboren ist, und in die es nach dem Rinderdiebstahl zurückkehrt. Wie man sich wohl auch sonst manchen Berggott vorgestellt hat, mit wildem, struppigem Haar aus seiner Höhle hervorkommend, zeigt ein dem Helikon geweihtes Votivrelief, das im Musenheiligtum von Thespiai wieder zum Vorschein gekommen ist (S. 42). Im allgemeinen scheinen namentlich weibliche Gottheiten gern im Berginnern zu wohnen, wie das vor allem von der großen phrygischen Bergmutter gilt, die weniger auf den höchsten Höhen der Gebirge thront, sondern ihr Haus im Innern hat, wie es namentlich in Phrygien gefundene Felsbilder, vor allem das Relief von Arslan-kaja, beweisen. Diese Felsreliefs schildern gleichsam die Epiphanie der Göttin, die die Pforten ihrer Felsenwohnung geöffnet hat, um sich mit den Löwen ihren Gläubigen zu zeigen. Das Berginnere ist die rechte Behausung für die *μήτηρ ὄρειν*, und aus der Höhle im Inneren oder der Felsennische ist auf den zahlreichen Votivreliefs, die in Griechenland und Kleinasien gefunden sind, ein Naiskos geworden, in dem die Göttin mit ihren Löwen thront: ein Beweis, wie zäh auch die Kunst an der ersten religiösen Vorstellung, an dem Wohnen im Inneren, festhielt.<sup>1)</sup>

Ist die Wohnung der *μήτηρ ὄρειν* und anderer Berggeister im Inneren des Berges gedacht, aus dem sie nur an ihren Festtagen heraustritt, um sich den Frommen zu zeigen, so sind die Höhlen, an denen die griechischen Gebirge so reich sind, die Aufenthaltsorte anderer Gottheiten gewesen. Höhlenkultus war überall in

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die vortrefflichen Ausführungen von Alfred Körte, Athen. Mitth. XXIII, 1898, S. 91 ff. mit Tafel II. S. Schol. Nikand. Alexipharmak. Vs. 8 (Wentzel S. 22) und Hesych s. *Κύβελα· ὄρη Φρυγίας καὶ ἄντρα καὶ θάλαμοι*. Wichtig ist namentlich auch der Delikli-tasch im äußersten Westen Phrygiens in einem kleinen Seitental des Rhyndakos mit seiner Opfergrube, die den Kult der Bergmutter erweist; Körte a. a. O. S. 97 ff. Die *μήτηρ ὄρειν* empfängt das Blut der Opfertiere im Inneren des Berges durch einen Schacht, wie die Mächte der Erde durch die Opfergruben, die nirgends deutlicher erscheinen als in den Kabirentempeln auf Samothrake und in Theben (S. 28).

Griechenland wie Kleinasien<sup>1)</sup> weitverbreitet. Die Höhle als uralte chthonische Kultstätte tritt nirgends so deutlich hervor, wie in Delphoi, dessen Name auf die Wurzel *delph* führt, die unzweifelhaft die Bedeutung 'hohl' hat.<sup>2)</sup> Daher heißt ein Name der Erdmutter auch Delphyne in Phokis sowohl als auch in der korykischen Höhle in Kilikien.<sup>3)</sup> Quellnamen wie Delphussa, Tilphossa, Thelpusa, gehören auch hierher: aus der Höhlung der Erde entspringt die Quelle, wie der Mensch aus dem Mutterleibe. Mutter Erde spricht ihr Wesen augensichtlich in der auch anderen Volksreligionen eignen Vorstellung aus, daß die Quellen gleichsam aus einem Mutterbusen fließen.<sup>4)</sup> Noch häufiger ist die Volksmeinung von der Erdgeburt der Quellen, wie das Kallimachos in prachtvoller Anschaulichkeit von der Entstehung der arkadischen Neda erzählt hat.<sup>5)</sup> Auch der Name des Gebirges Kyllene hängt mit religiöser Vorstellung zusammen: in einer Höhle auf dem Atlas ist ein Götterkind geboren, das man später dem uralten Gotte vom Steinhäufen gleichsetzte.

Eine den Nymphen auf Ithaka geweihte Grotte schildert uns anmutig schon die Odyssee. Vom Parnaß wird ausdrücklich erzählt, daß es dort überall heilige Höhlen gegeben habe, von denen keine berühmter war als die korykische, die noch heute deutliche Spuren des alten Nymphenkultus bewahrt, wie denn überhaupt eine ganze Anzahl solch heiliger Höhlen aus den Felseinarbeitungen oder aus den in ihnen gefundenen Votiven zu erkennen sind. Zu den wichtigsten neueren Ausgrabungen gehören die der idaischen und anderer Höhlen auf Kreta. Die beiden Grotten am Nordabhang der athenischen Akropolis, die Apollon- und die Pansgrotte, sind jedem Hellasfahrer vertraut, und wer einmal hinauf zu den

<sup>1)</sup> Über Kleinasien Pausanias X 32. Die dort erwähnte Höhle des Apollon *Ἀνλάτης* bei Magnesia habe ich oft ohne Erfolg gesucht. Daß bei Pausanias statt des überlieferten *ἔλαι* vielmehr *Ἀνλάι* zu lesen ist, hat v. Wilamowitz, Gött. Gel. Anz. 1900, S. 572 A. 3 gezeigt. Über die Höhle der Meter *Στεννηνή* in Bithynien Th. Wiegand, Athen. Mitth. XXXVI, 1911, S. 302 ff.

<sup>2)</sup> Das beweisen die bekannten Ableitungen wie *δελφός* Gebärmutter, *δελφίς* Bauchfisch, *δέλφαξ* Ferkel.

<sup>3)</sup> Delphynes ist später als Delphyne. Unrichtig RE IV 2701; richtig W. Aly, Der kretische Apollonkult, Leipzig 1908, S. 38 f.

<sup>4)</sup> Pausan. IX 34, 4. Martin Ninck, Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philol. Suppl. XIV, 1921, Heft II, S. 10 f.

<sup>5)</sup> Hymne auf Zeus Vs. 15 ff.

Nymphen des Hymettos bei Vári geklettert ist, wird den Eindruck dieser Höhleneinsamkeit nie vergessen und den Zauber solchen Gottesdienstes in romantischer Einöde nachempfinden. Hier sprechen die alten Götter noch heute ihre vernehmliche Sprache. Hier versteht man die Innigkeit eines solchen einsamen Kultus, der nie für eine große Menge bestimmt war, dem sich allein die Hirten und Jäger der Umgegend hingaben. Wahrscheinlich stiegen sie an jedem Morgen zu ihren Nymphen oder Panen hinauf und verrichteten dort ihr Gebet und ihr einfaches Opfer. Die kürzlich gefundene Höhle bei Pharsalos, in der man Kultus vom sechsten Jahrhundert bis in die hellenistische Zeit nachweisen kann, war den Nymphen und wohl auch dem Pan geweiht; auch hier war der Zugang nur durch Klettern zu erreichen.<sup>1)</sup> Auch zu Chiron hat man dort gebetet, dessen sagenberühmtes Naturheiligtum aber auf dem Pelion lag, jene Höhle, in der der Gott der heilenden Hand Iason, Achilleus und Asklepios einst erzogen haben soll.<sup>2)</sup> Auch große Götter wie Apollon und Dionysos liebten die Höhlen und haben wohl oft genug einen älteren Kult dort abgelöst, und wie lange der einmal so geheiligte Ort heilig blieb und heilig bleibt, zeigt die Höhle der Schwarzen Demeter bei Phigaleia, wo noch heute vor dem Bilde der Mutter Gottes ein Lämpchen brennt. Die Panagia Σηλιώτισσα am Südadhang der Burg in Athen erinnert den Kenner an die θεοὶ Σηλιᾶται (Herakles, Hermes, Apollon) in Themisionion in Phrygien.<sup>3)</sup> Die Höhlen waren zugleich die ältesten Heiligtümer; hier konnte das Götterbild den besten natürlichen Schutz vor den Schäden der Witterung finden. Waren die Höhlen besonders tief und schienen sie endlos in das Innere der Erde zu führen und stiegen gar starke, oft schädliche Dämpfe herauf, so glaubte die religiöse Phantasie der Hellenen, hier den Eingang in die Unterwelt vor sich zu sehen und sprach diese Höhle den Unterweltgottheiten zu. Kleinasien war besonders reich an solchen Charonien oder Plutonien genannten Höhlen; vor allem in der Maiandrosebene gab es deren bei Acharaka, Magnesia und Myus. Bei Hierapolis war eine ganz besonders berühmte,

<sup>1)</sup> F. Stählin, Das hellenische Thessalien S. 144. Eine den Nymphen und Oreiaden geweihte Tropfsteinhöhle ist in der Höhe von 1100 m auch auf dem Ossa ausgegraben worden; F. Stählin a. a. O. S. 40.

<sup>2)</sup> F. Stählin a. a. O. S. 43.

<sup>3)</sup> Pausanias X 32, 4f.

über die mannigfache Zeugnisse vorhanden sind. Es war ein Erdsplatt, aus dem giftige Gase emporstiegen, die jedem lebenden Wesen den Tod brachten. Nur die Priester der Göttermutter, Eunuchen, waren — wahrscheinlich durch langes Verhalten des Atems — dagegen gefeit.<sup>1)</sup> Ein Plutonion gab es auch in Eleusis; es war die Höhle, die am Eingang des Temenos dicht hinter den kleinen Propyläen gelegen ist, und deren Einarbeitungen in den Felsen noch heute auf den Kultus weisen. War die Höhle hoch gelegen mitten im Gebirge, kam es auch vor, daß die Eigenheit des Höhlendienstes noch verstärkt wurde durch merkwürdige Ceremonien, wie in Magnesia am Maiandros von den heiligen Männern des Apollon Aulaites erzählt wurde, die abgesägte Baumstämme auf den Schultern über die Felsen trugen. Wenn auch später sich neben der altgeheiligten Höhle ein großer Tempel erhob, wie in Delos, in Delphoi, auf dem Ptoion und an anderen Apollonstätten, blieb die Höhle immer des Gottes uralte Wohnung, geweiht durch besonders heilige Überlieferung. Die großen Götter werden oft in Höhlen geboren, geborgen und erzogen (S. 69). Das geheimnisvolle Dunkel einer Grotte regt die religiöse Phantasie zur heiligen Legende an; in den Höhlen wohnt und bleibt das Göttliche, das die heidnische Religion überdauert;<sup>2)</sup> nicht nur, daß der Demeter die Panagia als Inhaberin der Höhle folgt; sondern man glaubt auch heute noch, daß in den Höhlen Geister leben, die außerhalb des Christentums stehen und deshalb τὰ ξωτικὰ (= ἐξωτικὰ), ξωτεινὰ oder ξουρικὰ genannt werden,<sup>3)</sup> wie z. B. die Neraiiden noch jetzt in der korykischen Höhle ihr Wesen treiben sollen.<sup>4)</sup> Bei Delphoi in einer Grotte haust auch heute noch die böse Lamia.<sup>5)</sup> Die uralte Gespensterwelt (S. 44 ff.) lebt hier fort.

Wie das Dunkel der Höhle den Menschen in religiöse Stimmung versetzt, so gilt das ebenso auch von den Wäldern und Hainen, die ehemals in Griechenland viel häufiger waren als heute. Wie oft durch-

<sup>1)</sup> Altertümer von Hierapolis (Ergänzungsheft IV des Archäol. Jahrbuchs) S. 38f. und Waser, Bürchner, Ruge bei Pauly-Wissowa RE III S. 2183.

<sup>2)</sup> Seneca epistul. IV 12(41), 3 *si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet.* S. oben S. 21.

<sup>3)</sup> B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 91.

<sup>4)</sup> B. Schmidt a. a. O. S. 103.

<sup>5)</sup> B. Schmidt a. a. O. S. 134.

reitet der Reisende einsame Ödländer, auf denen jetzt nur niedriges Gestrüpp wächst, während alte Dichter und Schriftsteller da von Waldreichtum sprechen! Ist die Natur im Wesentlichen auch unverändert geblieben, so hat doch die Unvernunft der Nachfahren der alten Hellenen das Bild so mancher Landschaft insofern verändert, als die Hirtenbevölkerung die Wälder und Haine durch Feuer vernichtet hat, um Weideland zu gewinnen. Wie oft hat man diese Hirtenfeuer auf griechischen Bergen brennen sehen und da das den alten Waldreichtum zerstörende Element vor Augen gehabt!<sup>1)</sup> Von wirklicher Forstwirtschaft kann in Griechenland heute ebenso wenig die Rede sein, wie in Italien. Daß sich durch die jetzt so oft fehlenden Wälder, an denen sich der Grieche im Altertum erquickt hat, auch das Klima z. B. in Attika verändert hat und weniger günstig ist als ehemals, ist eine bekannte Tatsache.<sup>2)</sup> Niemandem fällt das wohl heut in Hellas mehr auf als dem Besucher des Kolonos bei Athen, wenn ihm Antigones schöne Worte noch im Ohre klingen, die sie beim Betreten dieses Ortes dem ermüdeten greisen Vater zuruft.<sup>3)</sup>

Wie mächtig auf ein religiös gestimmtes Gemüt das Dunkel eines Haines wirkt, zumal im Süden, wo meist hellster Sonnenschein die Fluren und Felder bestrahlt, hat kein Grieche, sondern der Römer Seneca schön ausgedrückt in einem Briefe an Lucilius:<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Im Altertum mußte man wegen des Schutzes der heiligen Haine vor den Hirten Strafbestimmungen treffen: so wird in der Urkunde über das Heiligtum des Apollon Koropaios auf der Halbinsel Magnesia Dittenberger, Sylloge III<sup>3</sup> 1157, 80 ff. ausdrücklich verboten: μηθενί εξείναι τῶν πολ[ιτῶν μηδὲ τῶν ἐν]οικούντων μηδὲ τῶν ἐνδημούντων ξένω[ν δένδρα κόπτειν ἐν τ]ῷ διασαφονμένῳ τόπῳ μηδὲ κολούειν· ὁμοίως δὲ καὶ μὴ εἰσβάλλειν θ]ρέμματα βοῆς ἐνεκεν μηδὲ στάσεως. Es folgen die Strafbestimmungen.

<sup>2)</sup> Vgl. Rich. Lepsius, Geologie von Attika S. 12; F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 40.

<sup>3)</sup> Sophokles Oidipus Kolon. v. 16 ff.

χῶρος δ' ὅδ' ἰρός, ὡς σάφ' εἰκάσαι, βρώων  
δάφνης, ἐλαίας, ἀμπέλων· πικρόπτεροι δ'  
εἶσω κατ' αὐτὸν εὐστομοῦσ' ἀηδόνας·  
οὔ κἀλα κάμψον τοσδ' ἐπ' ἀξέστον πέτρον·  
μακρὰν γὰρ ὡς γέροντι προουστάλης ὁδόν.

<sup>4)</sup> Seneca epistul. IV 12 (41) s. oben S. 21 Anm. 1. Vgl. dazu auch Ovid fasti III 295 f.

*lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,  
quo posses viso dicere 'numen inest'*



‘Wenn Du einem Haine nahest, der durch zahlreiche alte und ungewöhnlich hohe Bäume ausgezeichnet ist, und in dem der Schatten der einander bedeckenden Zweige den Eindruck des Himmelsdaches hervorruft: die schlanke Höhe der Bäume, das geheimnisvolle Dunkel des Orts, die Bewunderung des so augenscheinlich dichten und durch nichts unterbrochenen Schattens ruft in Dir den Glauben an eine Gottheit wach’. So haben wir mancherlei Nachricht über Götter und Göttinnen, die in heiligen Hainen verehrt sind. Wenn Tempel gegründet wurden, wurde das Augenmerk darauf gelenkt, daß sofort schöne Bäume, namentlich auch Obstbäume, um sie gepflanzt wurden, deren Ertragnisse wohl immer den Priestern zugute gekommen sind. Es werden aus den ursprünglichen Hainen von wilden Bäumen richtige Parkanlagen und Gärten, für deren Betretung es besondere Vorschriften gab, wie natürlich jeder einer Gottheit geweihte Hain sein heiliges Gesetz hatte. Kein Baum durfte gefällt, kein die Rinden abnagendes und sonst die Anlagen verletzendes Vieh hineingetrieben werden (S. 82). Erysichthon steht als Beispiel eines Baumfrevlers im heiligen Haine der Demeter warnend da. Selbstverständlich werden in den Gartenanlagen vor allem die Sträucher und Blumen gepflanzt und gepflegt worden sein, die den göttlichen Besitzern heilig waren. Lorbeer wuchs in den Apollonheiligtümern; der erste Tempel des pythischen Apollon in Delphoi soll ganz aus Lorbeerreisern bestanden haben, die man aus dem thessalischen Tempe geholt haben soll. Darum hieß der Gott so oft *Δαφναῖος* oder *Δαφνηφόρος*.<sup>1)</sup> Aus der Altis selbst mußte der Kotinoskranz stammen, der des Siegers Haupt in Olympia schmückte. In Attika genossen die der Pallas Athene heiligen Olivenbäume den größten Schutz. Von dem Park beim knidischen Aphroditeheiligtum haben wir eine anmutige Schilderung,<sup>2)</sup> und wir müssen uns wohl fast alle Tempel, Kapellen und Heiligtümer, wenn sie nicht hoch im Gebirge auf steinigem Boden lagen, auf dem nichts wächst, mit größeren oder kleineren gärtnerischen Anlagen umgeben denken. Der Priester

---

und noch einen anderen Römer Lucan. Phars. IX 522 *esse locis superos testatur silva per omnem sola virens Libyen*. S. dazu U. v. Wilamowitz bei Tycho v. W., Dramat. Technik des Sophokles S. 337 A. 2.

<sup>1)</sup> Das Kloster Daphni auf der Heiligen Straße nach Eleusis hat aber nichts damit zu tun: *Revue archéol.* XXII, 1893, S. 246.

<sup>2)</sup> Pseudo-Lukian *Ἐρωτες* c. 12.

Aglochartos hat auf der felsigen Burg von Lindos der Athene etwa am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts einen Olivenhain angelegt, dessen Schönheit er selbst lobt.<sup>1)</sup> Auch der Schmuck der Gräber gehört hierher; denn das Grab ist der Gegenstand eines tiefinnerlichen Kultus allzeit geblieben. Die Griechen haben diese Sitte wohl aus dem Orient übernommen. Wir können sie bis in die homerische Kultur hinein verfolgen, und von ihr dann in einem Zusammenhang bis zu den spätesten Zeiten des Heidentums und bis zum Heute. Für solche Dinge ist immer Platon in seinen Gesetzen ein gewichtiger Zeuge, der den Schmuck eines Hains für das Grab vorschreibt, der für ewige Zeiten bestehen bleiben soll.<sup>2)</sup>

Auch der Fetischkult ist bereits in Wäldern und Hainen gepflegt worden; auf diese Vermutung führt jedesfalls der Lykoswald in Messenien, der seinen Namen daher hat, daß hier in alter Zeit ein Gott in Wolfsgestalt verehrt wurde (S. 15). Schon die Odyssee schildert uns dann, wie Aigisthos den Göttern auf heiligen Altären opfert und dabei Motivbilder, Gewebe und Goldsachen an den vorzusetzenden Bäumen aufhängt. Für alle Zeiten des griechischen Kultus ist solcher Schmuck heiliger Bäume nachzuweisen. Die Museen aller Kulturländer bieten dafür so manches Beispiel. Daß die Bäume aber jemals das Kultbild einer Gottheit vertreten, ist nicht beweisbar. Der Baum galt als des Gottes Wohnung, wie der Berg, die Höhle, das Meer, der Fluß, die Quelle. Wenn er festlich geschmückt wird, so wird er wie der Tempel geschmückt. Vor allem scheint auch der ausgehöhlte Baum das Lokal des Gottesdienstes gewesen zu sein, d. h. der Ort, in dem das Kultbild vor den Einflüssen der Witterung geschützt wurde. So ist er vielleicht der erste Tempel; denn der Tempel ist das Haus der Gottheit, der Aufbewahrungsort des Kult-

<sup>1)</sup> IG XII 1, 779—783. 783, 5 f. heißt es

*ἔν γάρ Ἀθηναίης βοάει θαλερός ἔμην οἶκος  
 χῶρος καρπογόνους δερκομένους σκοπέλους·  
 ἄνθεμα γάρ τόδ[ε] λαρὸν Ἀθηναίη πόρεν εἰρεῆς  
 Ἀγλώχατος, ἔσν νειμάμενος κτεάνων,  
 κρέσσων καὶ Κελεοῦ καὶ Εἰκαρίοιο κατ' αἶαν  
 πάνπαν ἀεξῆσαι τὴν ἱερὴν ἐλέην.*

<sup>2)</sup> Platon *Nómoi* XII 947 e; vgl. über den Baum- und Blumenschmuck der Gräber E. Curtius' klassische Abhandlung 'Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen', Gesammelte Abhdlg. I S. 80f. S. auch Marie Gothein, Athen. Mitt. XXXIV, 1909, S. 116.

bildes. Überall wo wir dem Baumkult bei den Griechen begegnen, finden wir die Auffassung lebendig, welcher Silius Italicus in betreff der Zeuseiche in Dodona Ausdruck gegeben hat: *arbor numen habet coliturque tepentibus aris*. Die Gottheit weilt in dem Baume, er ist ihr Haus, wird heilig durch sie — aber Gottheit und Baum sind nicht identisch. Dies ist von den Alten auch niemals verkannt worden,<sup>1)</sup> und es tritt dazu die sehr wahrscheinliche Beobachtung eines modernen Sprachforschers, der für den Stamm des Wortes *νόος* (*vāfo*) eine ursprüngliche Bedeutung als Baumstamm angesetzt hat. Bestätigt wird diese Ansicht durch das von demselben Stamm abgeleitete Wort *ραῦς*; denn ein ausgehöhlter Baumstamm stellte auch das älteste, primitive Boot dar.<sup>2)</sup> Wie lange die Erinnerung an diese Periode des griechischen Gottesdienstes wach und lebendig blieb, hat ein in Magnesia am Maiandros gefundener alter Orakelspruch gelehrt, den ein 'alter Myster' Apollonios Mokolles in der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. dem Gotte Dionysos geweiht hat.<sup>3)</sup> Bei der Gründung der Stadt haben die Magneten den Dionysos vergessen. Da erscheint plötzlich in den Zweigen einer durch einen Sturm zerborstenen Platane ein Bild des Dionysos. Dieses göttliche Zeichen veranlaßt eine Befragung des delphischen Gottes, und Apollon regt dann, was er oft tut, die Gründung eines Dionysoskultus an, bestellt als Pflegerinnen des Heiligtums drei Mainaden aus Theben, von denen — bezeichnend genug — die eine den Thiasos der Platanenleute (*τῶν πλατανιστηρῶν*) anführt. Dieser in der Platane erschienene Dionysos ist ein echter Dionysos *θεοδρεΐς*, *θεοδρεΐτης* oder *ἔρθεοδρος*. Namentlich die letzte aus Boiotien bezugte Bezeichnung drückt unzweideutig das Verhältnis des Gottes zum Baume aus: Dionysos wohnt in dem Baume. Denselben Beinamen führte Zeus bei den Rhodiern, und auf dieser Insel gab es auch ein Heiligtum der Helena 'vom Baume'; auch Artemis 'von der Ceder' gehört hierher (s. auch oben S. 75). Ganz ähnliche Stiftungslegenden, wie es jene magnetische ist, kennen wir aus den Sagen anderer Länder, z. B. des Elsasses, wo von einem bei Plobsheim

<sup>1)</sup> Plinius, *Nat. hist.* XII 1; vgl. Lukian, *De sacrific.* 10.

<sup>2)</sup> (P. Wendland und) O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, S. 88 f.

<sup>3)</sup> Inschr. v. Magnesia Nr. 215. Dazu v. Wilamowitz, *Gött. Gel. Anz.* 1900, S. 569 f.

jagenden Ritter erzählt wird, der durch zwei wilde Tauben zu einem hohlen Eichenstamme geführt wurde, in dem er ein Marienbild mit dem Jesusknaben erblickte, und der dann durch dies Zeichen vom Himmel zur Erbauung der Wallfahrtskapelle 'Maria zur Eich' veranlaßt ward.

Ähnliche Epikleseis von Göttern kommen in dem griechischen Kultus oft vor; es ist nur immer dabei zu erwägen, ob der Beiname seinen Ursprung daher hat, daß der betreffende Baum als Wohnhaus der Gottheit galt, wie das von der heiligen Eiche in Dodona durch einen aus den Katalogen des Hesiod erhaltenen Vers nachzuweisen ist, oder ob der Beiname den Gott nur als den Beschützer einer bestimmten Baumgattung bezeichnen soll, wie das z. B. beim Asklepios Agnites der Fall ist, dem das Keuschlamm (*ἄγρος*) heilig ist, weil es in der Heilkunde eine große Rolle spielt. Es sind die höchsten und schönsten Bäume vor allem, welche zu Wohnsitzen der Gottheit ausgesucht werden, Bäume, die in den Himmel hineinzuragen scheinen und sich durch ihren Wuchs von den anderen auszeichnen. Namentlich die Eiche ist es, deren Bedeutung im Kultus wir bei fast allen indogermanischen Völkern anerkannt und verbreitet finden, und alle heiligen Bäume der Griechen überragt an Bedeutung die Zeuseiche von Dodona, deren Holz so heilig war, daß die Sage dichtete, Athene habe ein redendes und weissagendes Stück von ihr am Kiel, am Vorder- und Hinterteil der Argo eingefügt, wodurch das Schiff gegen viele Gefahren gefeit und vor dem Untergange bewahrt wurde.<sup>1)</sup> Aber auch thessalische Lokaltradition nahm die heilige Eiche für sich in Anspruch; der thessalische Schriftsteller Kineas behauptete, daß das Zeusorakel und die Eiche erst in einem thessalischem Orte Bodone gewesen und von hier aus nach Dodona verlegt worden seien. Es ist überhaupt die Eiche, welche immer in besondere Beziehung zu Zeus gesetzt wurde, wie auch z. B. im arkadischen Kult des Zeus Lykaios, in welchem ein von einem Priester in der heiligen Quelle benetzter Eichenzweig eine bedeutsame Rolle spielte. So

<sup>1)</sup> Vgl. H. Diels, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde in Berlin 1915, S. 71, dessen Bemerkungen über die dem Aphlaston auf dem Heck der Schiffe innewohnende göttliche Kraft außerordentlich wichtig sind. Das Aphlaston eines Schiffes, das nicht zertrümmert werden darf, hat ein *numen* in sich, wie die Eiche von Dodona und das der Argo aus ihr eingefügte Stück Holz.

erklärt sich der Zug der Sage von selbst, daß der Zeussohn Herakles unter einer Eiche den Feuertod sucht. Die Ilias erwähnt an mehreren Stellen eine Eiche des Zeus, die vor dem skaiischen Tore Troias stand, auf die sich die in zwei Geier verwandelten Zeuskinder Athene und Apollon setzen, um über Achaier und Troer Heerschau zu halten; an denselben heiligen Baum seines Vaters lehnt sich Apollon, um dem Agenor im Kampfe gegen Achilleus beizustehen. So ward die Verehrung der Eiche auch auf den Kult der Mutter des Zeus, der Rhea, übertragen. Als Wohnsitz der Gottheit erscheint die Eiche in der bekannten antiken Vorstellung, daß in jeder Eiche eine Nymphe lebe, die als Dryas oder Hamadryas bezeichnet wurde, eine Vorstellung, aus der sich dann der Glaube entwickelt hat, daß das Leben einer solchen Nymphe von dem einen Baume abhängig sei, daß mit seinem Ende auch ihr Tod zusammenfalle. Ausonius' Wort *non sine Hamadryadis fato cadit arborea trabs* besteht zu recht; das bezeugen viele griechische und namentlich römische Dichter.<sup>1)</sup> Es scheint dies eine poetische Anschauung zu sein, eine vom Volke geschaffene anmutige Dichtung und zudem eine Vorstellung, die auch heute noch im Volksleben der Neugriechen lebendig ist. Wie stark der Baum die religiöse Phantasie der Hellenen beherrscht hat, zeigen auch die Sagen, die die Gottheit unter dem ihr heiligen Baume geboren sein lassen oder erzählen, daß die Heilige Hochzeit unter einem Baume stattgefunden habe (S. 64).

Der griechischen Landschaft gibt so unendlich oft das Wasser ihren Charakter, sei es daß es das Meer ist mit seiner wechselnden, wundervollen Farbenpracht, sei es daß große Ströme von den Bergen hernieder fließen und, wie der Peneios, majestätisch ihre Wogenmassen durch fruchtbare Ebenen oder gewaltige Felsen dem Meere zuführen, sei es daß Quellen herunterrieseln und dem Wanderer ihr erquickendes Naß darbieten. Wer Griechenland im heißen Sommer durchwandert hat, kennt die Sehnsucht nach einem frischen Trunk Wasser und begreift die Regenprozessionen, die bei starker Dürre noch heute überall stattfinden. So ist es von vornherein klar, daß auch das Wasser willkommener Wohnort von Göttern und Geistern ist. Daß ohne die vom Himmel oder aus der Erde kommende Feuchtigkeit kein Gedeihen der Vegetation möglich ist, begreift der Mensch

<sup>1)</sup> Vgl. H. Diels a. a. O.

früh, und darum muß er in ihr das Wohnen und Wirken guter Kräfte annehmen. Es wird, wie so Vieles, auch das nie ergründet werden, ob zuerst im Meere oder in den fließenden Gewässern auf der Erde diese göttliche Macht gesucht worden ist. Jedenfalls ist der Glaube an das Wohnen und Walten guter Geister in den Quellen so alt, wie der Glaube an die Götter auf und in den Bergen. Da kann man keinen Unterschied machen. Die chthonische Natur des Wassers spricht sich in der auch bei anderen Völkern verbreiteten Vorstellung aus, daß die Quellen als Unterweltseingang galten, wie das von der Quelle Kyane bei Syrakus bezeugt ist.<sup>1)</sup> Auch im Meere gab es ein Hadestor.<sup>2)</sup> Wenn Flüsse den Namen Lethaios erhalten, wie in Thessalien, auf Kreta und im Maiandrostale, sind sie damit als Totenflüsse bezeichnet. Der Lethaios bei Triikka hängt vielleicht mit dem chthonischen Kulte des dort verehrten Asklepios zusammen.<sup>3)</sup> Jedes fließende Wasser war dem Hellenen etwas Göttliches: schon Hesiod<sup>4)</sup> droht dem Wanderer den Zorn der Götter und alle Schmerzen der Erde an, wenn er ohne ein an die Flut gerichtetes Gebet und ohne Waschung seiner Hände einen strömenden Fluß durchschritte. Für die Heiligkeit von Flüssen und Quellen zeugt so manche Inschrift und so manche Weihegabe. Auch Blumen und Bäume schmücken sie zum Zeichen dafür.<sup>5)</sup> Flüsse und Quellen werden mit dem Leben der Götter in Zusammenhang gesetzt, als wären sie Menschen. Die Göttin badet nach dem Hieros Gamos sich in fließendem Wasser; das junge Götterkind

<sup>1)</sup> Diodoros V 4, 2 berichtet, daß die Quelle *Κυανή* entstanden sei, als Hades die Kore unter die Erde entführt habe: *πηγήν δ' ἀνεῖναι τὴν ὀνομαζομένην Κυανήν, πρὸς ἣν κατ' ἐνιαυτὸν οἱ Συρακόσιοι πανήγυριν ἐπιφανῆ συντελοῦσι, καὶ θύουσιν οἱ μὲν ἰδιῶται τὰ ἐλάττω τῶν ἱερῶν, δημοσίαι δὲ ταύρους βοθίζουσιν ἐν τῇ λίμνῃ, ταύτην τὴν θυσίαν καταδείξαντος Ἑρακλέους κατ' ὄν κειρὸν τὰς Γηρῦνον βοῦς ἐλαίνων περιήλθε πᾶσαν τὴν Σικελίαν.* Geryoneus ist ursprünglich ein Unterweltgott gewesen; s. Robert, Heldensage II S. 465 ff.

<sup>2)</sup> Odyssee *ω* 11 von den Seelen der Freier unter dem Geleite des Hermes *πᾶρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Αενκάδα πέτρην.* Der Felsen bestimmt die Lage des Tors genau.

<sup>3)</sup> F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 121. Weiteres bei O. Gruppe, Griech. Mythologie I 403 A. 5.

<sup>4)</sup> Erga V. 737 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. die schöne Abhandlung von E. Curtius über griechische Quell- und Brunneninschriften, Abhdlg. der Goett. Ges. d. Wiss. VIII, 1859, und dazu Kleine Schriften II S. 127 ff.

wird an einer Quelle gebadet; die in Quellen und Flüssen wohnenden Nymphen sind die Bräute und Gemahlinnen großer Götter. Man kann nicht daran zweifeln, daß der Glaube an Nymphen, die in Quellen und Flüssen wohnen, uralte ist. Er durchdringt die Religion der Hellenen von der vorhomerischen Zeit an bis in die späteste Epoche des Heidentums und lebt noch heute in den Gestalten der Neraiden fort. Wenn die Mutter Gottes den Beinamen der Quelle (*Θεοτόκος ἡ Πηγὴ* oder *ἡ ἐν τῇ Πηγῇ*) hat, so geht das auf antike Überlieferung zurück, auf die Anschauung von der Heiligkeit der Quelle, in der die Gottheit wohnt, wie in der Erde. Als die sogenannten olympischen Götter ihren Siegeszug durch Hellas antraten, suchten sie, wie so manchen Lokalkult, auch den Quellenkult zu unterdrücken. Das spricht sich vor allem in der Sage der Telphusa aus, die nach dem Zeugnis des homerischen Hymnos auf den pythischen Apollon wegen des Gerassels von Pferden und Wagen dem großen Gotte abriet, an ihrer heiligen Quelle die neue Orakelstätte zu gründen. Es ist nicht Sorge um den Kult des Apollon, der sich in den bewegten Worten der Telphusa ausspricht; sondern sie zürnt, weil Apollon auf den Gedanken der Tempelgründung auf ihrem Platze gekommen ist.<sup>1)</sup>

Quellen sind oft der Anlaß zur Anlegung eines Heiligtums gewesen, vor allem aber die Heilquellen. Es wird keinen Asklepioskult und überhaupt keinen Kult einer Heilgottheit ohne eine Quelle gegeben haben.<sup>2)</sup> So knüpfte auch der älteste Asklepioskult,

<sup>1)</sup> Hom. Hymn. II 254 ff.

Ὡς εἰπὼν διέθρηκε θεμειλία Φοῖβος Ἀπόλλων  
εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηγεκὲς· ἡ δὲ ἰδοῦσα  
Τελφοῦσα κραδίην ἐχολώσατο εἰπέ τε μῦθον

und 275 ff.

Ὡς εἰποῦσ' Ἐκάτον πέπιθε φρένας, ὄφρα οἱ ἀντήι  
Τελφούσῃ κλέος εἴη ἐπὶ χθονὶ μηδ' Ἐκάτοιο.

Man glaubt hier die Worte der Priester von Telphusa herauszuhören, die ihren alten Nymphenkult durch den Glanz des pythischen Heiligtums gefährdet wähnten.

<sup>2)</sup> Für die Heilquellen wichtig Plinius, *Nat. hist.* XXXI 2, 4 *emicant benigne passimque in plurimis terris alibi frigidae, alibi calidae, alibi iunctae, sicut in Tarbellis Aquitanica gente et in Pyrenaeis montibus tenui intervallo discernente, alibi tepidae egelidaeque, auxilia morborum profitentes et e cunctis animalibus hominum tantum causa erumpentes. audent numerum deorum nominibus variis urbisque condunt sicut Puteolos in Campania etc.* Das

von dem wir Kunde haben, der in Triikka, an eine heute *Gurna* (= Schlucht) genannte Quelle<sup>1)</sup> am Lethaios (S. 88) an.

Auch hier lernt man aus dem Beiwort einer Gottheit noch das Ursprüngliche. Aus dem Beinamen *Nάιος* (der Feuchte), den Zeus in Dodona führt, müssen wir annehmen, daß in ältester Zeit in Dodona ein Quellgott verehrt worden ist, der erst später mit dem panhellenischen Zeus identifiziert wurde. Es war ein alter Lokalgott, der an einer Quelle im Eichwalde verehrt wurde; und offenbar der Hauptgott der Gegend; er hatte als solcher die Ehre, zu einer Form des panhellenischen Zeus erhoben zu werden, als dieser Gott seinen Eroberungszug durch Griechenland antrat. Mit ihm verbunden war von altersher die Göttin Dione, die auch Beziehung zum Wasser gehabt zu haben scheint, da sich der Name Dione unter den Okeaniden Hesiods befindet. Man muß also annehmen, daß in Dodona in früher Zeit zwei Quellgottheiten verehrt wurden, die später durch den üblichen *ἱερός γάμος* miteinander verbunden sind. Die weibliche Gottheit erhielt dann den Namen *Διώνη*, der sich zu Zeus verhält, wie Iuno zu Juppiter, als der Gott der Feuchte mit Zeus identifiziert wurde. Vielleicht war mit dem Kult an der Quelle nicht nur die Verehrung der Eiche, sondern auch alter Tierkult verbunden, worauf die berühmten Tauben, die in den Zweigen des heiligen Baumes wohnten, weisen.<sup>2)</sup> Die Verbindung der Verehrung von Bäumen und Quellen ist überhaupt häufig, und auch auf der Akropolis von Athen finden wir damit noch Tierkult in den Gestalten des Pferdes und der Eule verbunden. Es zeigt das immer wieder, daß diese verschiedenen religiösen Anschauungen noch Jahrhunderte lang nebeneinander herlaufen.

Flußgötter gehören oft zu den ältesten Göttern einer griechischen Landschaft. Das spricht sich in vielen Sagen aus und vor allem in den Genealogien, in denen die Abstammung von den Flüssen eine große Rolle spielt. Die homerische Dichtung ist für die Verehrung der Flüsse ein lebendiger Zeuge, und wenn es am Anfang

gilt natürlich ebenso auch für Griechenland, wie Plutarch, *Quaest. Rom.* 94 p. 286 D ausdrücklich bezeugt *καὶ γὰρ Ἕλληνες ἐν τόποις καὶ καθαροῖς καὶ ὑψηλοῖς ἐπεικῶς ἰδρυμένα τὰ Ἀσκληπιεῖα ἔχουσι*.

<sup>1)</sup> F. Stählin, *Das Hellenische Thessalien* S. 119.

<sup>2)</sup> H. Diels a. a. O. S. 72.



der Theomachie<sup>1)</sup> heißt, daß bei einer von Zeus durch Themis auf den Olymp entbotenen Götterversammlung kein Flußgott fehlt, auch keine der Nymphen, die in den herrlichen Hainen, in den Quellen der Flüsse und in den Niederungen wohnen, so beweist dies das hohe Alter und die große Bedeutung des Kultus der Flußgötter, wie auch ihre Unsterblichkeit einmal mit Nachdruck hervorgehoben wird.<sup>2)</sup> Auch als Eidgötter erscheinen *ποταμοὶ καὶ γαῖα* neben Zeus und Helios und den unterirdischen Gewalten.<sup>3)</sup> Der Skamandros hat seinen eigenen Priester,<sup>4)</sup> und weltberühmt sind die Haarlocke Achills und die Hekatombe, die Peleus einst dem heimatlichen Spercheios für die glückliche Rückkehr seines Sohns aus Troia geweiht hatte,<sup>5)</sup> wie auch der namenlose Fluß in Scherie als *πολίλλιστος* bezeichnet wird.<sup>6)</sup> In der homerischen Poesie liegt schon dieselbe Gestaltung des Kultus der Flüsse vor, wie wir sie später überall finden; charakteristisch für sie ist namentlich die Haarweihe. Wenn aber viele Kunstdenkmäler und Münzen die Stierbildung der Flußgötter mit Menschenantlitz bezeugen, darf man nicht annehmen, daß diese Bildung der anthropomorphen Gestalt der Flußgötter, wie sie durchgehends in der Ilias erscheint, gefolgt ist, sondern wird auch darin vielmehr einen Rest des Theriomorphismus erkennen. Die ältesten göttlichen Bewohner der Flüsse dachte man sich in Stiergestalt, oder auch in der Gestalt einer Schlange.<sup>7)</sup> Man erinnert sich hier auch der *Κένταυροι*, der 'Wasserpeitscher',<sup>8)</sup> die in Thessalien am Pelion zu Hause sind und ursprünglich wohl in reiner Pferdegestalt, wie Poseidon (S. 18), oder sonst

<sup>1)</sup> Ilias Y 7 ff.

<sup>2)</sup> Ilias Φ 379 f. sagt Here zu ihrem Sohne Hephaistos, der seine Feuerglut auch dem Flusse Xanthos (Skamandros) mitgeteilt hat,

*Ἡφαιστε, σῆο, τέκνον ἀγαλλεές· οὐ γὰρ ἔοικεν  
ἀθάνατον θεὸν ᾧδε βροτιῶν ἕνεκα στυφελίζειν.*

Xanthos Sohn des Zeus Ξ 434.

<sup>3)</sup> Ilias Γ 278 f.

<sup>4)</sup> Ilias E 78 wird als sein *ἀρητήρ* — *θεὸς δ' ὡς τίετο δήμῳ* — der Sohn des Dolopion, der *διδος Ὑπέρω* genannt; Eurypylos tötet ihn.

<sup>5)</sup> Ilias Ψ 144 ff.

<sup>6)</sup> Odyssee ε 445.

<sup>7)</sup> Lehnerdt in Roschers Mytholog. Lexikon I S. 1489.

<sup>8)</sup> P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 50 ff.; F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 44.

in Tiergestalt gedacht waren, bis die bekannte Mischgestalt durchdrang. Es zeigt dies alles deutlich, wie uralte die Verehrung der Flüsse in Griechenland gewesen ist.

Hierher gehört auch zweifelsohne der Ursprung der Poseidonreligion, der Glaube an den göttlichen Gemahl der Mutter Erde, an den Gott der Feuchte, ohne die keine Vegetation je denkbar ist. Arkadische Gottesdienste lehren uns die Urgestalt des Poseidon am besten kennen: er war dort zuerst als Pferd gedacht, wovon er den Beinamen des Reisigen und den Schutz der Pferde und Wagen bis in die späteste Zeit hinein behalten hat. Man hat wohl sehr früh die Wellen der Flüsse mit den springenden Pferden verglichen, wie das Donnern der durch das Gebirge treibenden Wassermengen an das Gebrüll der Stiere mahnte.<sup>1)</sup> Poseidon ist von allen Göttern der fließenden Gewässer — wir wissen nicht, wo er zuerst verehrt worden ist — am meisten seinem ursprünglichen Element entfremdet worden. Die Flußgötter haften natürlich zäh an ihrem Lokale, an der Landschaft, die ihr Fluß durchströmt; nur Acheloos und Alpheios machen da eine Ausnahme. Poseidon aber ist schnell ein panhellenischer Gott geworden: im olympischen Göttersystem der allmächtige Gott des Meeres (Kapitel IX). Sein Reich, das zunächst das Reich aller fließenden Gewässer war, wurde das Meer, das sich in großen und kleinen Buchten an die stolze Gebirgswelt Griechenlands herandrängt und zu dem Charakter seiner Landschaft so wesentlich beiträgt. Aber man tut Unrecht, wenn man ihn für den Herrn und König des Meeres von Anbeginn ansieht. Ehe er zum Herrscher des Meeres wurde, hat die religiöse Phantasie das weite Meer mit vielen göttlichen Gestalten, männlichen und weiblichen, bevölkert. Am Vorgebirge Sepias auf der Halbinsel Magnesia, das von den Tintenfischen seinen Namen hat (S. 63), ist Thetis zu Hause, Proteus an der thrakischen Chalkidike, Glaukos im Euripos. Vielen dieser Meergottheiten ist die Verwandlungsgabe eigen, ein Beweis dafür, daß auch diese Meeresbewohner einmal in Tiergestalt gedacht wurden (S. 62). Wie mächtig das südliche Meer mit seinen Wogen, Wandlungen, Wundern, seinem köstlichen Farbenspiel und Wellenglanze auf ein religiös gestimmtes Gemüt wirkt, lehrt der

<sup>1)</sup> Ilias  $\Phi$  237 vom Skamandros  $\mu\epsilon\mu\upsilon\chi\omicron\varsigma \eta\acute{\nu}\tau\epsilon \tau\alpha\upsilon\rho\omicron\varsigma$ . Vgl. Festus p. 496, 13 Lindsay *taurorum specie simulacra fluminum, id est cum cornibus, formantur, quod sunt atrociora ut tauri.*

prachtvolle Nereidenkatalog Hesiods, den der vor allem lesen muß, der auf Alexander von Humboldts Wort hin noch heute die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen vermißt. Man hat von 'Meeresengeln' gesprochen, mit denen die griechische Phantasie die Meereswogen ausgestattet hat: Palaimon und überhaupt der Delphinreiter gehören hierher.<sup>1)</sup> Eine im ionischen Gebiete weitverbreitete Meeresgöttin war Leukothea, die 'über den weißen (Schaum) laufende' Göttin,<sup>2)</sup> deren Schleier einem Talisman gleicht und schon im Altertum mit der Purpurbinde verglichen worden ist, die die samothrakischen Mysteren um den Leib trugen.<sup>3)</sup> Auch die Erscheinung des Robbengottes Phokos, der in St. Phokas weiterlebt,<sup>4)</sup> ist in diesem Zusammenhange zu erwähnen, und sicher war der im Kult der Kabiren verehrte Fisch Pompilos auch mit einem in ihm wohnenden *numen* begabt. All die Tritonen, Seekentauren, Meerjungfrauen, von denen griechische und römische Poesie und Kunst so anmutig zu erzählen wissen, und deren Wunderwelt Arnold Boecklins Genius auch der Moderne wieder lebendig gemacht hat, verdanken ihre Entstehung dem religiösen Bestreben der Hellenen, ihre ganze Umwelt als von Göttern und Geistern bewohnt und beschützt zu denken.

Es ist der Zauber der griechischen Religion, daß sie so bodenständig ist wie keine andere, und nur von dem ganz nachempfunden werden kann, der das wunderbare Land mit offenen Augen und mit bereitem Herzen in goldenen Jugendtagen durchwandert hat. Gerhart Hauptmann hat diesen Zauber gespürt, als er in Delphoi und Eleusis war. Es hat lange gedauert, bis der Grieche seine Götter im Himmel suchte. Noch die homerischen Gedichte zeigen an einzelnen Stellen deutlich, daß mit dem Götteraufenthalt der thessalische Berg und nicht der Himmel gemeint war. Sonne und Mond sind erst spät als göttliche Wesenempfunden worden und haben niemals in der griechischen

<sup>1)</sup> E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth S. 71 f. Vgl. auch A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, 1889, S. 6 ff. und S. Eitrem bei Pauly-Wissowa-Kroll RE XI S. 1061.

<sup>2)</sup> P. Kretschmer, Glotta V, 1914, S. 306.

<sup>3)</sup> Schol. Apollon. Rhod. I 917.

<sup>4)</sup> Archiv f. Religionswissenschaft X, 1907, S. 82 ff. Nur ist die dort gegebene Deutung der Inschrift aus Eurymenai (IG IX 2, 1224) schwerlich richtig; vgl. Ad. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde S. 322.

Religion eine Herrscherrolle eingenommen.<sup>1)</sup> Helios und Selene sind an einzelnen Orten stark verehrt worden, Selene wird zum Mittelpunkt der Zauberei und des Aberglaubens aller Art; aber von wirklicher Religiosität, von neuen Gedanken spürt man nichts in ihrer Sphäre. Der Kultus der Gestirne ist in Hellas aus dem Orient eingeführt worden und hat die Hellenenherzen nie ganz in seinen Bann getan. Sternmythen und Sternsagen sind verhältnismäßig selten. Trotzdem ist die Sonne als Symbol des Lebens in den homerischen Gedichten schon überall anerkannt, was sich in manchem Worte ausdrückt. Wie jedes Volk der Erde, haben auch die Griechen die von der Sonne ausgehende Lebenskraft nie verkannt und sich in Not und Trübsal und in der Sterbestunde an sie gewandt, wie auch selbst Gottesleugner zu ihr beteten. Aber weil der Gott an die Sonne gebunden war, wie die Göttin an den Mond, hat sich in der frühen Zeit, die den Grund zu der Hellenenreligion gelegt hat, kein solches Verhältnis zu ihr finden lassen, das für einen großen Gottesdienst Voraussetzung ist: die enge Beziehung von Ort und Kult. Der Sonnengott war den Griechen selbst nicht erreichbar. Ihre ganze Religion ist an den Ort gebunden; mit Helios war ein persönliches Zusammensein von Gott und Mensch nicht möglich; denn er fuhr auf goldener Bahn in unerreichbarer Weltenferne. Auf vielen Bergen hatten längst andere Götter und Geister ihren Wohnsitz genommen.<sup>2)</sup> Es ist ein oft widerlegter Irrtum, auf allen Bergen und Höhen, auf denen heut eine Kapelle des Heiligen Elias steht, antiken Helioskult anzunehmen. Auch die leuchtende Gestalt des Apollon hat in ihrem Ursprunge so wenig mit der Sonne zu tun, wie Artemis mit dem Monde. Nur die spätere Spekulation<sup>3)</sup> hat diese Identifikation vorgenommen. Man muß den

<sup>1)</sup> Unbegreiflich ist mir, nicht nur in diesem Punkte, J. Belochs Darstellung der griechischen Religion in dem ersten Bande seiner Griechischen Geschichte (2. Aufl.); vgl. die treffenden Bemerkungen von M. P. Nilsson, *Gött. Gel. Anz.* 1914, S. 537 ff.

<sup>2)</sup> Wir kennen Helioskult z. B. auf dem Taleton in Lakonien, auf Akrokorinth, auf dem Halieion bei Epidauros und vor allem in der 408 v. Chr. gegründeten Stadt Rhodos, wo Helios der herrschende Gott wurde, vielleicht nicht ohne korinthischen Einfluß, da die Besiedler dieser Insel z. T. aus der Argolis stammten; vgl. O. Jessen, *Pauly-Wissowa-Kroll RE XV S. 71*. Auf dem Atabyrion ist aber Zeus der Herr.

<sup>3)</sup> Es ist nicht einmal sicher, daß die älteren Orphiker Apollon mit der Sonne identifiziert haben; vgl. meinen *Orpheus S. 7*.

orientalischen Sonnen- und Mondkult ganz aus dem Spiele lassen, wenn man den griechischen religiösen Empfindungen über diese beiden Gestirne nachspürt. Hellenischer Anschauung entspricht es gewiß, wenn Aristophanes dem Trygaios die Worte in den Mund legt

Selene nämlich und der Allerwelts-Helios,  
sie spielen längst schon heimlich Ränke gegen euch,  
verraten an die Barbaren das Hellenentum.

(F. G. Droysen). 1)

Es ist noch mancher Kult zu nennen, der nur durch den Ort zunächst bedingt sein kann. Zeus Astrapaios oder Keraunios muß da verehrt sein, wo der Blitz verheerend in die Erde oder in einen Baum gefahren ist, oder da, wo man die Blitze am besten beobachten kann, — die durch den Blitz gleichsam geweihten Plätze hießen *ἡλόσια*, *ἐρηλόσια* oder *ἄβατα* des Zeus<sup>2)</sup> — dem *Αἰθῆρ ἀλεξιχάλατος* hat man natürlich da einen Altar errichtet, wo der Hagel besonders schaden konnte,<sup>3)</sup> und für den Kult der Winde hat man sich gewiß vorzugsweise die Plätze ausgesucht, an denen ihre Wohltat ganz besonders empfunden wurde, wie das z. B. von der Kultstätte des *Βορεαῖος*, wozu man wohl *ἄνεμος* ergänzen muß, auf Thera gilt.<sup>4)</sup> Wenn wir hören, daß in Bathos, offenbar 'der tiefen Schlucht, welche zwischen Kyparissia und Mauria das Erdreich durchfurcht', wo einer Lokalsage nach die Gigantomachie stattgefunden hat, und wo ein Erdfeuer gebrannt haben soll und noch heute Erdbrände beobachtet werden, die mit starken Schwefelgerüchen verbunden

1) Frieden V. 406 ff.

ἡ γὰρ Σελήνη καὶ πανδοργὸς Ἥλιος  
ὑμῖν ἐπιβουλεύοντε πολὺν ἤδη χρόνον  
τοῖς βαρβάρουσι προδίδοτον τὴν Ἑλλάδα,

vgl. dazu die Scholien und Lukian *περὶ ὀρχήσεως* 17 über den Sonnenkult der Inder. S. O. Jessen a. a. O. S. 71.

2) Preller-Robert, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 154 A. 4.

3) Inschrift aus Amasia bei F. Cumont, *Studia Pontica* III S. 138, 114 a; vgl. Herm. LI, 1916, S. 566. Zu dem orphischen Hymnos V muß man außer der Inschrift von Amasia die *καλαζοφύλακες* von Kleonai vergleichen Seneca, *Quaest. nat.* IV b 6, 2 p. 164, 6 Gercke und Clemens Alexandrin. *Stromat.* IV 6, 31, 2 (II 446, 11 Stach.).

4) F. Hiller von Gaertringen, Die archaische Kultur der Insel Thera, 1897, S. 20; Thera I S. 150 A. 41.

sind,<sup>1)</sup> den Blitzen, Stürmen und Donnern geopfert wird, so ist dieser Kult sicher durch jene Naturerscheinungen bedingt, die die Phantasie der Umwohner stark erregten. In Methana war der vom saronischen Golfe her wehende Lips den jungen Trieben der Weinstöcke sehr schädlich; Pausanias<sup>2)</sup> berichtet uns da von einer merkwürdigen Ceremonie, die den bösen Wind vertreiben soll. Wenn er weht, zerreißen zwei Männer einen weißgeflügelten Hahn in zwei Stücke und laufen in entgegengesetzter Richtung um die Weingärten, jeder eine Hälfte tragend. Am Ausgangspunkte zusammengetroffen vergraben sie beide Hälften. Diese an alten Zauber erinnernde Ceremonie hat gewiß nur Sinn an dem Orte, der vor dem gefürchteten Lips besonders geschützt werden soll. Wie eng verbunden der Kult der Winde mit der Erde ist, deren Fruchtbarkeit sie fördern oder gefährden, beweist auch die Tatsache, daß ihnen wie den chthonischen Gottheiten Opfergruben geweiht werden.<sup>3)</sup> Sie sind ihrer ganzen Natur nach eben auch Mächte der Erde (S. 46).

Von alters her ist Griechenland und noch mehr das westliche Kleinasien ein von Erdbeben schwer heimgesuchtes Land. So finden wir die Religion des Erderschütterers Poseidon überall verbreitet, wo Erdbebengefahr zu fürchten ist, vor allem auf den Inseln des aigaiischen Meeres, in der Peloponnes und in Kleinasien.<sup>4)</sup> Nach vulkanischen Ausbrüchen weihte man dem Poseidon Asphaleios einen Altar. Ein in Tralles gefundener Stein hat uns aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert einen Orakelspruch des Pythiers bewahrt, der nach einem Erdbeben, das die, wie fast alle kleinasiatischen Städte, vielgefährdete Stadt betroffen hat, die Errichtung eines Altars und Opfer und Hymnos für den Seisichthon befiehlt.<sup>5)</sup> Wo man besonders starke Einwirkung Poseidons und seines Dreizacks zu finden glaubte, an steilen Vorgebirgen, an schroffen Klippen, an Rissen und Erdspalten, wurde ihm ein Kult errichtet, erzählte die Sage von seiner erderschütternden Allmacht. So knüpft der Poseidonkult auf der Burg von Athen an ein Felsenmal und

<sup>1)</sup> Pausanias VIII 29, 1; E. Curtius, Peloponnesos I S. 304. 339; IG V 2 p. 128, 72—85. Vgl. auch P. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 148.

<sup>2)</sup> Pausanias II 34, 2; vgl. Stengel a. a. O. S. 150.

<sup>3)</sup> Stengel a. a. O. S. 151.

<sup>4)</sup> Preller-Robert, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 584.

<sup>5)</sup> Genethliakon für Robert, 1910, S. 100.

einen Salzwasserquell an, die zu den heiligsten Wahrzeichen der Athener allzeit gehörten.

Wenn man von den besonderen Bedingungen absieht, die der Kult einer Gottheit fordert, wird man im allgemeinen wohl sagen dürfen, daß die griechische Religion für ihren Gottesdienst zunächst Plätze sucht, die fern von der Ansiedelung der Menschen liegen. Altäre hat es schon früh im Hofe des Königspalastes gegeben, wie Tiryns und Homer beweisen, im Königspalaste von Knossos auch Kapellen, die der Gottheit mit der Labrys geweiht waren. Eumaios hat die Opferstätte auf seinem Herde; aber das Alles kann nicht das Ursprüngliche sein, wie die vorangehenden Darlegungen gezeigt haben, sondern die Gottheit wurde zunächst in der Einsamkeit gesucht und behielt ihren engsten Zusammenhang mit der Natur. Die Schönheit der Gegend sprach bei der Wahl eines Kultortes mit. Das hat noch Sokrates betont,<sup>1)</sup> und das innigste Gebet, das die Antike kennt, Sokrates' Worte am Schlusse des platonischen Phaidros 'O lieber Pan und ihr hier wohnenden anderen Götter, verleiht mir, daß ich innerlich schön sei', ist in einem alten Panheiligum am Ilisos<sup>2)</sup> gesprochen worden. Ein solches Heiligum ließ sich nie aus seiner Einsamkeit und Stille verlegen: die Gottheit war an diesen Ort von Anbeginn an festgebannt.<sup>3)</sup> An Heiligtümern, die fern von den Städten hoch im Gebirge oder an einer Quelle im Tale oder am Meere oder sonst in der Einsamkeit lagen, war Hellas reich. Die Ruinen bezeugen es ebenso wie Schriftsteller und Inschriften. In Ephesos war das Heiligum der großen Göttin lange von der Stadt getrennt, und es wird kein großer Gewinn für die Innerlichkeit des Kultus der Leukophryene gewesen sein, als Magnesia vom Maiandros an das

<sup>1)</sup> Bei Xenophon, Memorab. III 8, 10 *ναοὶς γε μὴν καὶ βομοῖς χώραν ἔφη εἶναι προπεθεστάτην ἦτις ἐμφανεστάτη οὐδὰ ἀστιβεστάτη εἶη· ἡδὲ μὲν γὰρ ἰδόντας προσεῖξασθαι, ἡδὲ δὲ ἀγνώως ἔχοντας προσιέναι.* Plutarch, *Περὶ ἡσυχίας* bei Stob. *Eclog.* IV 16 (IV 399 Hense) *διὰ τοῦτό τοι καὶ τῶν θεῶν τὰ ἱερά, ὅσα ἐκ τοῦ πάλα ἀρχαίον νερόμισται, τοῖς ἐρημοτάτοις χωρίοις ἴδονται* (Hense; οἱ πρῶτοι Hdschr.), *μάλιστα δὲ Μουσῶν τε καὶ Πανός καὶ Νυμφῶν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ ὅσοι μουσικῆς ἡγεμόνες θεοί, διακρίναντες, ὡς οἶμαι, τὰς παιδείας κατὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι δεινῶν τε καὶ μιαιῶν συνῶν* (Hense; *τινῶν* Hdschr.).

<sup>2)</sup> G. Rodenwaldt, *Athen. Mitt.* XXXVII, 1912, S. 141 ff.

<sup>3)</sup> Servius ad Verg. *Aen.* VII 47 *dii enim topici, id est locales, ad alias regiones non transeunt.*

Ufer des Lethaios verlegt wurde, wo der alte Tempel der Göttin seit Jahrhunderten in stolzer Einsamkeit stand. Ortygia, die Geburtsstätte der Artemis, die zu Zeugen ihrer ersten Kindheitstage die Wachteln hat, wo alljährlich das Geburtsfest der Göttin durch eine große *παρήγορις* gefeiert wurde, war vier bis fünf Wegstunden von Ephesos entfernt.<sup>1)</sup> *Fuori le mura* sind wohl alle Gottesdienste zunächst gewesen, soweit sie nicht am Herde des Hauses oder des Prytaneions, an der Agora, an den Toren der Stadt, an den Türen der Häuser hatten und gerade von diesen oder ähnlichen Örtlichkeiten ausgehen, deren Beschützer die betreffenden Götter sind. Dies wird dem Betrachter vielleicht am meisten auf der Insel Thera klar, wo auf schmalen Bergrücken außerhalb der Stadt in wundervoller Lage unmittelbar über dem Meere schon in archaischer Zeit ein wahres Pantheon gegründet war. In die Einsamkeit zogen die alten Theraier und gruben neben ganz primitiver Opferstätte die Namen ihrer Götter ein. Es war das Bestreben, einen Platz zu finden, der vor der Stadt in herrlicher Berg- und Meereseinsamkeit zur Andacht einlud. Kein anderer Gedanke kann die Theraier bewogen haben, hier den verschiedensten Göttern ihre Verehrung darzubringen. Es war der Trieb nach dem Gottesdienst in freier, schöner Natur. Wenn sie die Götternamen in den rauhen Kalkfelsen einschrieben, war das auch mehr als die Not, die dazu trieb. Gewiß hat auf mancher dieser Einarbeitungen ein Altärchen oder ein Steinfetisch gestanden: der Name aber stand auf dem nackten, gewachsenen Felsen. Es war eben der heilige Ort, der durch die in großen Buchstaben eingemeißelte Schrift selbst sprach. Es liegt in diesen Felsinschriften etwas Ursprüngliches und Heiliges; sie sind nicht leicht lesbar, ungünstig für den Vorübereilenden; sie wollen gesucht sein und drängen sich nicht auf, wie es das Profane zu tun pflegt.

Den örtlichen Bedingungen, die der Glaube an eine bestimmte Gottheit stellt, muß sich zunächst jeder Tempelbau unterwerfen. Denn der Tempel ist weiter nichts als das Wohnhaus der Gottheit, der Schutz für das Kultbild, das neben dem Altar steht, auf dem der Gottheit geopfert wird. Später hat sich der Bau eines Tempels nicht nur nach der Natur seiner Götter gerichtet, sondern mit

<sup>1)</sup> Jos. Keil, Österr. Jahreshfte XXI/XXII, 1922, S. 113 ff.



dem Wachsen des städtischen Lebens trat das Bedürfnis an die Menschen von selbst heran, ihren Hauptgöttern in der Stadt, vor allem auf den Akropolen selbst, und dann am zweckmäßigsten Orte die Heiligtümer zu erbauen. Damit ist dem Wesen der hellenischen Religion ein gutes, bedeutendes Stück genommen worden, und an Stelle der Intimität treten Glanz und Pracht. Aber wir beobachten auch, wie fest die Griechen an dem einmal gewählten Platze festhielten, wenn sie auf dem Fundament des alten Tempels einen neuen oder den neuen unmittelbar neben dem alten errichteten. Auch bei den Filialen großer Heiligtümer wurde danach getrachtet, eine Stelle zu finden, die dem Orte des Mutterheiligtums ähnlich war.

Auf die Zugänge zu den Heiligtümern wurde schon früh, wie auch im Orient,<sup>1)</sup> hoher Wert gelegt. Die Prozessionsstraßen, die Wege zu den Tempeln, sind die ersten oft mit großer Kunst gebahnten Fahrstraßen Griechenlands gewesen.<sup>2)</sup> Auch im Wegebau ist die Religion eine Führerin geworden. Die Heilige Straße, die nach Delphoi führte, geht da Allem voran.<sup>3)</sup> Die Prozessionsstraßen werden an beiden Seiten von Heiligtümern und Kapellen umsäumt, Gräber werden angelegt und künstlerisch ausgestaltet. Weihgeschenke, Statuen wie Reliefs standen überall; in den Felsen, an denen man vorüberzog, sah man Nischen mit Götterbildern und Inschriften.<sup>4)</sup> Die preußischen Ausgrabungen in Didyma haben

<sup>1)</sup> Vgl. A. von Gerkan, Griech. Städteanlagen S. 31.

<sup>2)</sup> Noch immer unterrichtet darüber am besten die S. 84 Anm. 2 zitierte Abhandlung von Ernst Curtius über den Wegebau bei den Griechen.

<sup>3)</sup> Vgl. Joh. Toepffer, Hermes XXIII, 1888, S. 325 ff. = Beitr. zur griech. Altertumswissenschaft S. 122 f.

<sup>4)</sup> Unter dem großen Kultpersonal, das namentlich durch die Inschriften der verschiedensten Heiligtümer bekannt geworden ist, sind Aufsichtsbeamte für die Instandhaltung der *ἱεραὶ ὁδοί* wohl noch nicht nachgewiesen. Vielfach wird diese von den Tempeldienern besorgt worden sein; aber die Vermutung verdient Beachtung, daß die aus Sykyrion in Thessalien stammenden Weihinschriften der *φρονεοί* einer Genossenschaft angehören, die die Aufgabe hatte, eine Strecke des Heiligen Weges in Stand zu halten (F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 90 A. 7). Außer den von Stählin genannten *φρονεοί* sind dann noch zu erwähnen die des Hierons von Epidauros (Dittenberger-Hiller, Sylloge III<sup>3</sup> 998 Anm. 7). Vgl. P. Kretschmer, Österr. Jahreshfte III, 1900, S. 133 ff. mit der Korrektur seiner Lesung durch F. v. Hiller. Auch an die Worte der Prophetis über den pythischen Apollon in Aischylos' Eumeniden Vs. 12 ff. muß man erinnern

jetzt auch über die Prozessionsstraßen wichtige Aufklärung gebracht.<sup>1)</sup> Die sie begleitenden Hausanlagen wurden freigelegt, und es wurde festgestellt, daß der gepflasterte heilige Weg, je näher er dem Apollontempel kam, desto besser gebaut war. In einem Abstände von 100 m. hören die Hausbauten auf. Hier, wo die Straße stark nach Osten umbiegt, muß der heilige Hain gelegen haben, den Strabon bezeugt,<sup>2)</sup> und der die Wallfahrer in die Gotteswelt einführte. Wer die Heilige Straße nach Eleusis wandert, sieht noch heute manche Spuren davon.<sup>3)</sup> Das Herz der Gläubigen wurde auf das Ziel der Prozession vorbereitet: in heiliger Stimmung betraten sie den ersehnten Tempel. Kunst und Natur vereinigten sich, damit der Mensch die Gottheit in sich aufnahm. Das ist der stimmungsvolle Zugang zur Hellenenreligion.<sup>4)</sup>

*πέμποσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα  
κελευθοποιοὶ παῖδες Ἐφαιστῶν, χθόνα  
ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.*

Vgl. auch S. Eitrem, Beiträge zur griech. Religionsgeschichte III (*Videnskaps-selskabet's Skrifter* II, Kristiania 1920) S. 82.

<sup>1)</sup> Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über die von den Königl. Museen in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen, Abhdlgen. der preuß. Akademie 1911, S. 37.

<sup>2)</sup> XIV 634 *κόμης γούν κατοικίαν ὁ τοῦ σηκοῦ περίβολος δέδεκται καὶ ἄλλος ἐντός τε καὶ ἐκτός πολυτελής.*

<sup>3)</sup> Vgl. Wilh. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland, 2. Ausg., 1875, S. 92 ff.; Dem. Philios, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1904, S. 61 ff.; Sam Wide ebenda 1910, S. 35 ff.

<sup>4)</sup> Auch hierin sind die Neugriechen der Tradition ihrer Ahnen gefolgt. Man verfolge einmal z. B. die Anlage der Klöster und Klosterkirchen auf dem Athos, wo die Kraft der Religion durch die Wunder der Natur gesteigert wird. Und F. G. Welcker sagt in seinem Tagebuch einer griechischen Reise I S. 267 bei der Beschreibung des Dörfchens Stala bei Lykosura mit Recht 'weiterhin rechts, an einer breiten Bergwand, in der Mitte ein Kirchlein der *παναγία τοῦ κραμβούρον*, vor einem mächtigen Felsen, der sich quer über den Bergrücken erstreckt, mit einem größeren, heckenumzäunten Temenos. So hat diese Göttin sich überall an imposanten Orten postiert.'

## KAPITEL V

### GÖTTER UND HEILIGE.

Mit dem Anthropomorphismus sowohl als auch mit dem tiefsten religiösen Bedürfnisse hängt es zusammen, daß der Mensch sich den Gott vorstellt als den Hüter seiner Lebensarbeit, und somit wird der Gottheit Wirken aufgefaßt als die Betätigung desselben Geschäfts, das der Mensch treibt; d. h. die Jäger verehren einen Gott Jäger, die Hirten einen Gott Hirt, die Fischer einen Gott, der mit der Harpune die Fische fängt, die Handelsleute einen Wegegott, der sie auf ihren Reisen begleitet. Hermann Usener<sup>1)</sup> hat diese Götter Sondergötter genannt, und sie sind es jedenfalls geworden, als ein reicher Götterhimmel entstanden war. Aber das Ursprüngliche ist dies nicht; sondern der sogenannte Sondergott ist ein ganzer und voller Gott gewesen, dem die Menschen ihr ganzes religiöses Empfinden unterwerfen, der nur deshalb gleichsam der himmlische oder chthonische Oberjäger oder Oberhirte ist, weil die Menschen nur von Jagd und Viehzucht leben. Sie heben nicht etwa aus einer vorhandenen großen Götterschaar einen Gott als Hirtengott, eine Göttin als Jagdgöttin hervor; sondern sie kennen eben zunächst nur einen einzigen Gott, der ein Hirtengott ist, oder andere nur eine einzige Jagdgöttin. Jäger oder Hirten oder Ackerbauer oder Krieger sind die Menschen; denselben Beruf haben und schützen die Götter. Der Götterglaube spiegelt auch hier den Kulturzustand der Gläubigen wieder. Mir scheint die aus dem katholischen Glauben entnommene Bezeichnung 'Heilige' viel richtiger als der Name Sondergötter zu sein.

Einen ganz besonderen, altertümlichen Eindruck macht die Verehrung der Jagdgöttin Artemis, mag nun ihr Name griechisch

<sup>1)</sup> Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 1896. Vgl. dazu u. a. namentlich die Rezensionen von E. Maaß, Deutsche Literaturzeitung 1896, S. 326 ff. und A. Milchhoefer, Berliner philol. Wochenschrift 1896, S. 1251 ff.

oder vorgriechisch sein. Wie die Hellenen bei dem nach moderner Ansicht ursprünglich ungriegischen Namen Eleusis zweifelsohne stets die Bedeutung der 'Ankunft' empfunden haben, werden sie auch bei der Namensform Artamis immer an die große Schlächterin, die Herrin über alles Getier des Waldes und der Berge, gedacht haben. Die Etymologie scheint untadelig, ist aber von der modernen Sprachforschung hier und da abgelehnt worden.<sup>1)</sup> Den Griechen ist niemals der Gedanke gekommen, daß es eine Zeit gegeben habe, in der es keine Artemis gab. Von ihr gibt es keine Adventssage; auch die Sage von ihrer Geburt auf Delos ist, wie fast jede Geburtssage eines Gottes, spät und offenbar erst entstanden, als sie zur Schwester des Apollon gemacht worden war, mit dem sie zunächst nichts zu tun hat. Denn zu den göttlichen Zwillingen, die als solche entstanden und immer geglaubt sind, gehören Artemis und Apollon nicht. Apolls Wesen ist ohne Artemis und der Artemis Göttlichkeit ohne Apollon zu verstehen. Auch der Artemis Heimat wird man schwerlich je ergründen. Sie gehört zu den vorgriechischen Gottheiten, deren Kultus durch ganz Hellas verbreitet und deren Glaube tief in alle Hellenenherzen eingedrungen ist. Aber nie vergessen darf man, daß sie als eine große Jagdgöttin, die Herrscherin über alles Getier, ihren Götterlauf begonnen hat. Auf einer alten boiotischen Vase findet sich ihr Bild, von zwei Löwen umgeben, die sie mit aufgesperrtem Rachen anfauchen; unter der erhobenen Rechten sieht man einen Rindskopf, unter der erhobenen Linken einen Rinderschenkel; neben ihrem Haupte rechts und links einen unbestimmbaren Vogel; auf ihrem langen, die Füße bedeckenden Chiton ist ein großer Fisch zu sehen.<sup>2)</sup> Dies göttliche Wesen trägt mit Recht den Namen der 'Schlächterin'; sie ist die *πότνια θηρῶν* oder die *ἀγρίων δέσποινα θηρῶν*, von der Anakreon im Tempel der Leukophryene bei Magnesia am Maiandros singt. Nach der ältesten Form ihrer Geburtssage ist sie auf Ortygia geboren, der Wachtelstätte, also benannt nach jenem Vogel, der im Frühling in großen Schwärmen zu den Küsten und Inseln Griechenlands zurückkehrt und im Herbst eine der liebsten Speisen auch der Neugriechen noch

<sup>1)</sup> F. Bechtel bei O. Kern, Krieg und Kult bei den Hellenen<sup>2</sup>, Halle 1917, S. 27.

<sup>2)</sup> P. Wolters 'Εφημ. ἀρχαιολ. 1892, S. 221 πιν. 10, 1.

bildet.<sup>1)</sup> Wo aber das Urortygia gelegen hat, wer will es wissen? Wer weiß, wo Aia lag, wo das Vliess hing, das Iason holen muß, wer kann die Stätte von Nysa auf der Landkarte zeigen, wo der junge Dionysos von den Nymphen gepflegt wurde, wer führt uns nach Ogygie, wo die Nymphe 'Verbergerin' wohnt, wer nach Scherie, dem Lande der Graumänner, wer nach der platonischen Atlantis? All diese Stätten sind ursprünglich Wunschländer, die es nie gegeben hat, und die jede Volkssage kennt. Die Philister suchten sie wohl auf der Karte und suchen sie z. T. noch, und der eine fand sie da, der andere dort. Auch mit dem Kulte sind solche Namen hier und da gewandert, wie es bei Ortygia deutlich ist. Wer aber nachempfinden will, was der fromme Glaube des Volks meinte, muß auch bei dem Namen und dem Wesen von Ortygia in das Land der Phantasie flüchten. Wer Artemis verstehen will, muß daran glauben, daß sie in der Einsamkeit geboren ist, wo sich die Wachteln einfinden, fern von allen Menschen, in freier Natur, deren große Herrin sie ist.

Dem Wesen einer Gottheit kommt man oft am nächsten, wenn man einmal beobachtet, mit welchen anderen Göttern zusammen sie am meisten verehrt wird, oder wenn man die Möglichkeit hat zu erkennen, mit welcher Gottheit eines anderen Volkes sie identifiziert wurde. Letzteres ist bei Artemis ganz besonders deutlich und lehrreich. Als die Griechen bei der sogenannten ionischen Wanderung Kleinasiens sonnige Gestade besetzten, fanden sie dort an vielen Plätzen die Große Mutter verehrt, auch sie eine Herrin über die ganze Natur, über alles Getier und alle Wesen (S. 34). Wenn diese Große Mutter nach Hellas kam, schloß sie sich ihrer Natur gemäß oft an Demeter an. Aber die Griechen fanden drüben an ihren Kultplätzen in ihr vielmehr die Züge der Artemis wieder,

<sup>1)</sup> A. Philippson in Hiller v. Gaertringen's Thera I 1899, S. 75f. Einen Hauptanspruch auf Ortygia machte Ephesos offenbar im Hinblick auf die Odysseestelle o 403 ff.

*νηός τις Συρίη κυκλήσεται, εἰ ποὺ ἀκούεις,  
Ἵρτυγίης καθ' ἕπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἡελίοιο.*

Vgl. Plinius V 115, der auch Syrie für die Umgegend von Ephesos bezeugt. Die Lage des ephesischen Ortygia ist jetzt durch Jos. Keil, Oesterr. Jahreshfte XXI/XXII, 1922, S. 113 ff. festgestellt. Vgl. auch v. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos II, S. 51 Anm. 1.

wie in Ephesos und Magnesia am Maiandros. Was die kleinasiatische Meter und die griechische Artemis gemeinsam haben, ist ihr Leben und Walten als *πότνια θηρῶν*, und es ist sehr möglich, daß Artemis in Zeiten, über die die literarische Überlieferung völlig schweigt, in Kleinasien bereits als eine Form der kleinasiatischen Meter verehrt worden ist, daß ihr Name eben kleinasiatisch und von den Griechen hellenisiert ist. Neue Funde weisen da in der Tat nach Lydien.<sup>1)</sup> Auch das zeigt ihr Wesen augenfällig an, daß sie in Arkadien den alten Bärenfetisch ablöste und auch in anderen Kulturen, z. B. in Brauron, nicht ihre Bärennatur verleugnete.

Artemis ist der leuchtendste Beweis dafür, daß sich auch in Griechenland eine Gottheit tief in die Herzen einschreiben kann, ohne daß ihr ein glänzender, mächtiger Gottesdienst gilt. Denn wir suchen in Griechenland vergeblich nach irgend einem Platze, zu dem alljährlich der Artemis wegen die Frommen hinströmten, wie nach Olympia, Delphoi oder Delos, oder wie es in Kleinasien zu den Heiligtümern der Artemis Ephesia und Artemis Leukophryene geschehen ist. Eine große Artemisfeier, die der Griechen Stämme froh vereint, gab es in Griechenland unseres Wissens nicht. Wir können und müssen uns vorstellen, daß schon vor den großen Wanderungen Artemis eine Hauptgottheit auf der Balkanhalbinsel gewesen ist. Sie hat schon in alter Zeit überall ihre Kulte; an Menge der Kultstätten übertrifft sie alle Göttinnen. Ihr Reichtum an Beinamen, sowohl an kultlichen wie an poetischen, kann nur mit dem Apollon verglichen werden. In den Kalendern sind ihr mehrere Monate, namentlich im Frühling, gewidmet. Ebenso bezeichnend ist die weite Verbreitung des Namens Artemidoros, besonders in der Peloponnes, wo ihr Kult ein uralter war, vor Allem in Arkadien.<sup>2)</sup> Jüngeren Gottheiten ist Artemis feindlich. Den aitolischen Oineus, den schon in seinem Namen an den Weingott Dionysos erinnernden Heros, will sie strafen durch die Sendung des kalydonischen Ebers, und wie

<sup>1)</sup> *Sardis, Publications of the American Society for the Excavation of Sardis. Vol. VI Lydian Inscriptions, Part I by Enno Littmann. Leyden 1916, 35. Vgl. dazu v. Wilamowitz, Hellenist. Dicht. II S. 50. Könnte aber die lydische Artimis nicht auch ein griechisches Lehnwort sein?*

<sup>2)</sup> E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophris*. Diss. Halens. XX, 1911, S. 59.

feindlich sie Aphroditen gesonnen ist, lehrt die Sage von Hippolytos und Phaidra. Ihr Charakter ist der einer von Geschlecht auf Geschlecht vererbten Göttin. So heißt sie oft Patroa, die Väterliche, und in ihrem Heiligtum schaaren sich die Familien um ihr Bild. Auch daß sie zu den Schwurgottheiten<sup>1)</sup> gehört, beweist ihr hohes Alter. Wie groß aber ihre Macht war, zeigt am besten eine kurze Umschreibung ihres Wirkens im Menschenleben, wo ihr kaum eine andere Göttin gleichkommt. Wer Artemis verstehen will, muß sie zunächst allerdings in den Wäldern als Jägerin suchen. Aber aus den Nomaden wurden sesshafte Stämme. Die Wälder wurden verlassen, die Fluren dienten als Ackerland, und es entstanden die Städte. Die große Naturgöttin wandert mit in Stadt und Haus; sie erhält einen Hauptplatz im alltäglichen Leben der Griechen, und es gibt keinen besseren Weg diese Göttin zu begreifen, als wenn man ihre hohe Bedeutung für das Menschenleben schildert, wie sie ihre Hellenen begleitet von der Wiege bis zum Grabe.

An vielen Orten vertritt Artemis die Rolle der Geburtsgöttin, der Eileithyia; in Boiotien führte sie diesen Beinamen im Kultus. So wird sie mit Zeus am allermeisten die Erhörende, *ἐπιχοος* genannt.<sup>2)</sup> Sie erfüllt gern das Flehen der kreißenden Frauen und erscheint dann nicht mit dem Todesbogen, sondern als Segen spendende und Leben gebende Göttin. Sie lindert die Schmerzen der Gebärenden, und zum Danke für ihre tatkräftige Hilfe weihet ihr dann die Genesene ein Gewandstück oder eine Haarlocke. So ist sie eine große Frauengöttin. Sie hat über die Frauen die meiste Gewalt, eine größere selbst als Demeter und Aphrodite. Bei der Erziehung der aufwachsenden Jugend, sowohl der Mädchen wie der Knaben, ist sie den Müttern die treueste Helferin. Wie sie in der Natur alles werdende beschützt, die jungen Tiere des Waldes und der Felder, so behütet sie auch die kleinen Menschenkinder. Wie Mutter Erde ist sie Kurotrophos. Von ihr, die den Beinamen der 'Schönen' oder der 'Schönsten' trägt, stammt oft männliche und weibliche Schönheit. Beim Eintritt in das Ephebenalter bringen ihr die Knaben ein Haaropfer dar, die Mädchen vor der Hochzeit. Kampfspiele und Regatten finden zu Ehren der Göttin statt. Auch

<sup>1)</sup> R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig 1902, S. 145 Anm. 7.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Weinreich, *Athen. Mitth.* XXXVII, 1912, S. 7 ff., 26.

das beweist das hohe Alter der Artemisreligion, daß in Sparta an ihrem Altar die Knaben gezeißelt wurden, offenbar ein Ersatz für das uralte Menschenopfer (S. 30f.). Auch die Iphigeniensage geht auf den grausamen Brauch des Menschenopfers im Kulte der Artemis zurück. In Athen dienten die jungen vornehmen Mädchen vor der Hochzeit mehrere Jahre der Artemis Brauronia auf der Akropolis, hießen Bärinnen und trugen safranfarbige Gewänder. Man muß auch da an den Ersatz des alten Menschenopfers denken.

Artemis begleitet dann die Menschen in das Leben hinein, das Mädchen in die Ehe, den Mann in die Öffentlichkeit. Was dem Mädchen bis dahin das Liebste war, das Kinderspielzeug und die Puppen, bringt sie der Göttin als Weihegabe dar. Auch Gürtel und Gewänder werden ihr geweiht. Zeugnisse dafür bringen viele Epigramme und die Tempelinventare der Brauronia. Ebenso begibt sich der Jüngling in ihren Schutz: bei Artemis schwört er, dem Vaterlande zu dienen bis zum letzten Blutstropfen, und wenn er in den Krieg zieht, ist sie seine Gebieterin. Nicht Athene ist die echtste Kriegsgöttin, sondern Artemis.<sup>1)</sup> Der großen Herrin über die Tierwelt auf den Bergen und in den Wäldern, der hurtigen Jägerin im Taygetos und Erymanthos, liegt auch des Krieges blutiges Handwerk am Herzen. In Sparta sowohl wie in Athen huldigt ihr die junge Mannschaft durch Kampfspiele und Waffenprozessionen; ihr veranstalten die Athener vor der Schlacht bei Marathon ein großes Ziegenopfer und wiederholen dasselbe später Jahr für Jahr als Siegesfest; ihr und dem Zeus Tropaios zu Ehren findet alljährlich bei dem Hügel von Munichia eine Regatta zur Erinnerung an die Schlacht von Salamis statt. Wir wissen, daß Artemis hie und da in kriegerischer Rüstung dargestellt war, mit Helm und Schwert. Von Artemis mit dem goldenen Schwert spricht ein unter dem Deckmantel des Bakis gehendes Orakel. Auf zahlreichen Münzen der verschiedensten Städte führt sie die Lanze. Auch auf das Meer begleitet Artemis den Mann. Das ist nicht wunderbar, da sie schon früh gerne an Seen und Sümpfen, an Quellen und Bächen (S. 75) verehrt wird: eine Göttin, der die ganze Natur eben ursprünglich untertan ist. Auf den Inseln und

<sup>1)</sup> Kour. Wernicke bei Pauly-Wissowa, RE II S. 1349; O. Kern, Krieg und Kult<sup>2</sup> S. 9f.



am Meeresstrande finden wir ihren Kult weit verbreitet. Nach einem Dichterwort beflügelt sie den Lauf der Schiffe; sie verleiht gute Schifffahrt und gewährt glückliche Heimkehr. Nach alter Sage hält sie den Wind vor Aulis zurück und hemmt dadurch das Auslaufen der Griechenflotte nach Troia.<sup>1)</sup> Die Häfen stehen unter ihrem Schutze, und ihr gehören die Schiffe, die oft ihren Namen tragen. Auch die Fischer beten zu ihr, und bestimmte Fische sind ihr heilig. Es gab sogar ein Kultbild, das in einen Fischschwanz auslief, und auf dem Gewande der alten boiotischen Artemis war auch ein großer Fisch abgebildet (S. 102). Es ist nicht unmöglich, daß Artemis hie und da eine in Fischgestalt verehrte, uralte Göttin abgelöst hat.<sup>2)</sup>

Auch auf dem Lande ist Artemis eine Führerin und gleicht da in ihrer Funktion oft dem Hermes. Nicht er allein ist der Gott der Wege. Sondern vor allen anderen Göttinnen behütet Artemis Ein- und Ausgang; sie geleitet den Wanderer namentlich in Thessalien gnädig als Enodia und hilft ihm bei allen guten Werken. Wie dem Wegegott Hermes liegt auch ihr der Marktverkehr in der Hand; auf manchem Markte stand ein Tempel von ihr, und weil alles öffentliche Leben auf der Agora wogt, weil die Staatsgebäude an ihr zu liegen pflegen, wird Artemis auch die Beschützerin des Staates. Ein alter auf Homer getaufter Hymnos weiß schon, daß ihr nicht nur Bogen und Jagd, Zitherspiel und Tänze, sondern auch schattige Haine und eine Stadt, in der gerechte Männer wohnen, gefallen,<sup>3)</sup> und Anakreons anmutiges Lied auf Magnesias Artemis Leukophryene stellt die *ἄγριοι θῆρες* den *ὄνξ ἀνήμεροι πολίηται* gegenüber.<sup>4)</sup> In Athen heißt sie *Ἀριστοβούλη*, weil sie den besten Rat geben kann, und mit diesem Kulte ist das Gedächtnis an Themistokles verknüpft, der Griechenland einst durch seinen Rat vor der Barbarei gerettet hat. Ihr hohes Alter und ihre große Bedeutung bezeugt dann auch die Tatsache,

<sup>1)</sup> So nach Sophokles und Euripides. Nach den Kyprien und Aischylos haben heftige Stürme die Abfahrt verzögert. Vgl. C. Robert, Griech. Helden-sage III 2, 1 S. 1099.

<sup>2)</sup> Es ist überhaupt sehr wahrscheinlich, daß sie oft die Nachfolgerin alter Lokalgöttinnen geworden ist. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. II S. 47.

<sup>3)</sup> Hom. Hymn. Aphrod. Vs. 18 ff.

<sup>4)</sup> Anakreon fr. 1 Diehl.

daß ihr die wichtigsten Eide geschworen werden (S. 105). Fast selbstverständlich ist es auch, daß ihr Heilkraft zugeschrieben wird. Schon in der Ilias heilt sie, die alte Kriegsgöttin, den verwundeten Aineias. Krieg und Medizin stehen von Anfang an in engstem Zusammenhange. Oft wird Artemis zusammen mit Asklepios verehrt, und viele Heilquellen haben sie als Beschützerin. Es ist leicht zu verstehen, daß sie an kalten und namentlich warmen Quellen verehrt wird. Denn von jeher waren ihr einsame Quellen im Waldgebirge, Bäche und Sümpfe heilig. Wie sie Leben gibt und matte Lebenskräfte wieder auffrischt, so ist sie auch Todesgöttin, vor Allem für die Frauen und Mädchen. In der Sage sowohl wie auch in den homerischen Gedichten tritt diese Eigenschaft der Artemis uns stark vor Augen. In der *μάχη παραποτάμιος* wird Artemis von der Götterkönigin eine Löwin genannt, zu der sie Zeus für die Frauen gemacht habe: 'und er verlieh Dir zu töten, welche Du willst.'<sup>1)</sup> Ihr gleicht die ihr sehr verwandte Herrin von Pherai, die Brimo, deren Wirken die von U. v. Wilamowitz-Moellendorff so glänzend rekonstruierte Koronis-Eoie zeigt.<sup>2)</sup> Gewaltsamer, aber auch vorzugsweise schneller und sanfter Tod kommt von ihr und nicht nur für die Frauen. Auch Adonis, Aktaion, Orion und manche Andere sind ihr zum Opfer gefallen. Darum ist sie auch zur Grabesgöttin geworden. Von der Wiege bis zum Grabe geleitet sie also den Menschen als wahre *'Eroδία*.

Wenn wir uns diese große Bedeutung der Artemis für das häusliche und öffentliche Leben klar machen, wenn wir uns bewußt werden, wie mächtig gerade diese Göttin in das Menschenleben eingreift z. B. im Gegensatz zu der zur kalten Himmelskönigin gewordenen alten Erdgöttin Hera, die selbst in dem tempelreichen Athen keinen Tempel besaß, dann wird uns der Unterschied zwischen rein äußerlicher und tief innerlicher Religion klar. Die Religion der Artemis lebt in den Herzen der Hellenen fort ohne äußeren Glanz, ohne Pracht, als ein heiliger und unveräußerlicher Besitz. Nach dem bunten Glanze mächtiger Mamortempel, nach den großen Prozessionen, die in märchenhafter Pracht später hellenistische Könige und römische Kaiser ausrichten, nach den Hekatomben, die mit

<sup>1)</sup> Π. Φ 483f. *ἐπεὶ σε λέοντα γυναιξὶ Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδοκε κατακτάμεν ἢν κ' ἐθέλωθα.*

<sup>2)</sup> Isyllos von Epidauros S. 70 ff.

unerhörtem Aufwande auf den gewaltigen Altären hingeschlachtet werden, nach hochberühmten Pferderennen und musischen Agonen dürfen wir allein keine griechische Gottheit je beurteilen. Da wo der Bauer in einer kleinen Kapelle der Artemis einen Kuchen in Form einer Ziege darbringt, den er sich im Bäckerladen gekauft hat, weil er kein Geld hat, eine lebendige Ziege zu opfern, da wo an einem heiligen Baume im Haine der Artemis ein Mensch ungesehen, unbemerkt eine einfache Binde an einem Zweige aufhängt, oder da, wo ein geretteter Seefahrer in einer armseligen Kapelle am Meeresstrande sein Matrosenkleid der Artemis als das Einzige darbringt, was er außer dem nackten Leben beim Schiffbruch davongetragen hat, da überall steckt die wahre Frömmigkeit und die echte Religion. Da ist die Gottheit, der der Mensch in jedem Lebensalter und in jeder Lebenslage gern naht, im Frieden des eigenen Hauses, in der grandiosen Einsamkeit von Land und Meer und auf dem lärmenden Markte einer großen Stadt. So sehr wir uns auch bemühen und immer wieder danach suchen, man findet in Griechenland kein Zentrum ihres Gottesdienstes, das sich mit Delphoi und Delos oder mit Olympia und Eleusis vergleichen ließe. Denn die Prachtbauten des Chersiphron und Hermogenes gehören nicht hierher; sie gelten der alten kleinasiatischen Meter, die die eingewanderten Hellenen der Artemis gleichsetzten. Wenn aber etwas für die hohe Bedeutung der Artemis im religiösen Leben der Griechen spricht, so ist es eben die Tatsache, daß die Einwanderer am Kaystros und Maiandros in der dort von altersher verehrten Großen Mutter die vertrauten, heiligen Züge ihrer heimatlichen Artemis wiederfanden. Denn Artemis ist und bleibt die gewaltige Naturgöttin, in der beide Seiten unserer Umwelt ausgedrückt sind, das Helle und das Finstere, das Gütige und das Verderbende. Auch auf ihrer Stirn leuchtet ein vermählter Strahl. Darum ist sie eben eine echte, eine große Göttin, die das Griechenvolk in allen seinen Phasen begleitet und dem Einzelnen in allen Lebenslagen hilft. Sie ist an keinen Stamm, an keinen Ort mehr gebunden. Sie wandert siegreich von Herz zu Herzen. Sie bedarf nicht rauschender Festlichkeit, um Gläubige zu werben, und keiner Bettelprediger, die durch die Gassen ziehen und ihren Ruhm predigen. Nur mit Demeter, der ersten Herrin an der Bucht von Eleusis, läßt sie sich vergleichen. Aber während Demeter zu einem Frieden

ruft, den die Welt nicht gibt, zu einer *vita contemplativa*, einem Leben ganz in Gott, steht Artemis mitten im Lärm des Tages, in der *vita activa*, und die himmlische, ewige Jungfrau sorgt dafür, daß auch in das Dunkel und in die Hetze des täglichen Lebens hineinfalle ein lichter Strahl von ihrer Göttlichkeit.<sup>1)</sup>

Wie sich Artemis aus einer Göttin der Jäger und Krieger zu einer religiösen Machtstellung fast ohne Gleichen entwickelt hat, so ist ihrem Wege auch der nicht unähnlich, den Apollon genommen hat, wobei man aber sofort betonen muß, daß von ihnen Beiden als göttlichen Zwillingen gleichsam als ihrem Ursprung nicht die Rede sein kann. Zu den Zwillingen, die als Doppelbildung in die griechische Religion eintreten, gehören sie nicht, wie wir schon hervorgehoben haben (S. 102). Sie haben sich beide, ehe sie zu Letoiden gemacht wurden, völlig selbständig entwickelt und sind in ihrem Wesen nur einzeln zu verstehen.

Apollon ist trotz allen Widerspruchs und aller sonnentrunkenen Mythologie, die in alter und neuer Zeit sein Werden und Wesen verdunkelt hat, ursprünglich nichts anderes gewesen als ein schlichter Hirtengott, wie Artemis die urwüchsige Göttin einer von Jagd und Kriegshandwerk lebenden Bevölkerung. So vorsichtig man sein muß, die Kenntnis des Wesens einer Gottheit durch die etymologische Deutung ihres Namens zu erzwingen, auch bei Apollon scheint dies doch der beste Weg zu seinem Verständnis zu sein, jedenfalls ein besserer, als wenn man zum Ausgangspunkt für die Ergründung seines Wesens die Rolle nimmt, die er in den homerischen Gedichten spielt. Gewiß ist er da den Griechen nicht freundlich gesinnt; aber die Trias Zeus, Apollon, Athene ist eine so fest in sich geschlossene, durch viele Kultformeln bei Homer bezeugte, daß man hier nicht an einen lykischen Gott glauben kann.<sup>2)</sup> Die älteste und sehr häufig

<sup>1)</sup> Zu der Schilderung des Wesens der Artemis vgl. v. Wilamowitz, Hellenist. Dicht. II S. 46 ff.

<sup>2)</sup> Gegen U. v. Wilamowitz, der Apollon für einen lykischen Gott erklärt hat (Hermes XXXVIII, 1903, S. 575 ff. und *Greek Historical Writing and Apollo*, Oxford 1908, S. 27 ff.) vgl. namentlich Wolf Aly, Der kretische Apollonkult, Leipzig 1908; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, S. 640, O. Kern, Reformen der griech. Religion, 1918, S. 8 und E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* p. 31 ss., den F. Hiller von Gaertringen, Deutsche

in dorischem Sprachgebiete nachweisbare Namensform ist *Ἀπέλλων*. Es ist vergebliches Bemühen, durch einen Machtspruch die sich ungesucht darbietende Herleitung von den *ἀπέλλαι*, den Hürden und Zäunen<sup>1)</sup> zu leugnen. Apollon ist ursprünglich ein dem in Kleinasiens Küstenländern und auf den Inseln einmal stark verehrten Mandros ähnlicher Gott. Den dorischen *ἀπέλλαι* entspricht die ionische *μάνδρα*, von der Mandros seinen Namen hat.<sup>2)</sup> Man kann Apolls Werden aus dem alten Hirtengott der Dorer, der vielleicht einmal in Gestalt eines Fetischs, einer heiligen Hürde, eines *σηκός*, die Verehrung seiner Gläubigen empfing, noch einleuchtend dartun. Seine göttliche Gestalt entsprach ganz den religiösen Bedürfnissen eines Hirtenvolkes. Den Gott der Hürden stellten sie sich als den Beschützer ihrer Herden, als den Abwehler jedes Übels und als wundertätigen Heilgott vor. Der Herdengott hat wohl zuerst auf der Hirtenflöte die Musik geübt, deren größter Schutzherr er geworden ist. Denn die Phorminx, die Apollons Instrument nachher ist, sollte von Hermes erfunden sein. Es ist bezeichnend, daß er auch als Erfinder der *ἀβλητική* betrachtet worden ist.<sup>3)</sup> Sein Beinamen *Λοιάζτας* bewahrt die Erinnerung an den alten musizierenden Hirtengott. Hirtenstämme sind auch heute noch als Pfleger der Musik bekannt. Ebenso ist die Mantik aus dem Wesen des Hirtengottes zu erklären. Denn nicht die Inspiration der delphischen Pythia ist das Ursprüngliche; sondern das alte Loosorakel, an das auch in Delphoi die berühmte Formel *ἀνεἶλεν ὁ θεός* die Erinnerung bis in die spätesten Zeiten hinein bewahrt hat.<sup>4)</sup> Das Weissagen aus der

Literaturzeit. 1911, S. 1826 mißverstanden hat. Sittig hat m. E. klipp und klar aus grammatischen Gründen nachgewiesen, daß der Name Apollon von den Dorern zu den Lykiern übertragen worden ist. Wilamowitz ist aber bis jetzt an seiner Ansicht keineswegs irre geworden, wie sein Buch über Ilias und Homer an mehreren Stellen beweist. Gegen ihn neuerdings auch E. Bethe, *Ἀριόδορον* für Jacob Wackernagel 1923, S. 14 ff.

1) Hesych s. *ἀπέλλαι* · *σηκοί*, *ἐκκληροίαι*. Die evidente Deutung des Gottesnamens stammt von C. Robert; s. das Nähere bei Sittig a. a. O. S. 41.

2) Sittig a. a. O. S. 43.

3) Vgl. Plutarch de musica c. 14 p. 1136 B. (VI p. 500 Bern.); Preller-Robert, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 280; Wernicke RE II S. 15. Ganz fernzuhalten ist aber der sogenannte Apollon *Ἀβλητής* aus Magnesia a. M.; es ist vielmehr *Ἀλάτης* zu lesen; vgl. oben S. 79 Anm. 1.

4) Rohde, Psyche II<sup>3</sup> S. 57.

Lage von Stäbchen oder von Stücken der Baumrinde kann wohl einem Gotte eigen sein, der selbst 'der von der Hürde' hieß. Das ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆραι<sup>1)</sup> gilt erst von dem durch die Priester des Dionysos reformierten Orakel. Die in Delphoi zum Loosorakel gebrauchten Stäbchen sind natürlich vom Lorbeerbaume genommen, der dem Apollon von alten Zeiten her heilig war.<sup>2)</sup> Apollon war, wie jeder wirkliche Gott, seinen Hirten Alles und Jedes. Den Namen aber trug er von der Hürde, weil in ihrer Unversehrtheit das Heil ihres ganzen Besitztums, der Herde, lag, und sein Beinamen *Λύκειος*, der an der, wie es scheint, heillosen Verkennung seines Wesens noch lange die Schuld tragen wird, deutet auf den Wolfsabwehrer, wie *λυκόεργος* und *λυκοκτόνος* (S 15). Es wird aber schwerlich je gelingen, den Ort in dorischem Gebiete mit Sicherheit anzugeben, von dem die Verehrung des Apollon ausgegangen ist.

In die Peloponnes aber führt ohne Zweifel ein anderer Hirten-gott, der in seiner Gestalt bis in unsere Zeit hinein die Erinnerung an den Tierfetisch bewahrt hat. Das ist Pan, der 'weidende' Gott, wie durch eine arkadische Weihung des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts<sup>3)</sup> jetzt feststeht. Er hat nicht die glänzende Götterlaufbahn gehabt wie Apollon; er ist immer in seiner alten Sphäre geblieben; aber er war bei seinen arkadischen Hirten gewiß ebenso ein großer Gott, wie Apoll bei seinen ersten Verehrern. Dazu stimmt, daß auch er ein Gott der Musik, der Mantik und der Heilkunst war.<sup>4)</sup> Sein ganzes äußeres und inneres Wesen blieb in dem alten Bocksgott beschlossen. Wenn wir von philosophischer Spekulation absehen, hat Pan seine altarkadische Natur nie verleugnet, wo auch immer er später erscheint. Nicht in glänzenden Tempeln sucht ihn der Fromme auf; sondern der Gott behält seine Wohnung in der Bergeinsamkeit. Er wandert von Höhle zu Höhle und meidet die Städte. In Athen wird sein Kult am Nordabhang der Burg

<sup>1)</sup> Pausan. I 34, 4.

<sup>2)</sup> Hom. Hymn. Apoll. Vs. 396 *χρείων ἐκ δάφνης γνάλων ὑπο Παρνησοῦ* ist doch wohl unzweifelhaft auf dies Orakel zu beziehen; danach Kallimachos IV 94 *ἀλλ' ἔμπης ἐρέω τι τομώτερον ἢ ἀπὸ δάφνης*.

<sup>3)</sup> IG V 2, 556 (aus Melpea).

<sup>4)</sup> Pan *λυτήριος* in Trozen Pausan. II 32, 6; dazu S. Wide, *De sacris Troezeniorum Hermionensium Epidauriorum* S. 73. Mehr bei Roscher in seinem Mythol. Lexik. III S. 1400.

nach der Schlacht bei Marathon in einer schwer ersteigbaren Höhle angesiedelt, und in Theben nimmt er nur als *Ματρός μεγάλας ὀπαδός* seinen Einzug.<sup>1)</sup> Mit Apollon hat er in neuerer Zeit das Schicksal geteilt, für einen Lichtgott gehalten zu werden. Aber das ewige Feuer<sup>2)</sup> in seinem Tempel zu Lykosura ist dafür ebensowenig beweisend, wie die ihm zu Ehren gefeierten Fackelfeste und seine Liebe zur Selene.<sup>3)</sup> Er ist vielmehr seiner alten arkadischen Bocksnatur immer treu geblieben.<sup>4)</sup>

Man darf diese Götter, wenn sie auch von einer Seite ihrer Wirksamkeit ihren Namen haben, nicht Sondergötter nennen. Denn sie haben nicht nur ein Amt und eine Bedeutung. Die Hirten und Jäger, die sie verehrten, legten all ihr religiöses Empfinden in diese göttlichen Gestalten hinein. Sie verehrten sie durchaus nicht als Beschützer nur der Herde oder nur der Jagd; sondern der Gott von der Hürde war dem Hirten Ein und Alles, wie Artemis dem Jäger. Denn sonst hätten sie sich nie und nimmer zu der großen religiösen Macht entwickelt, die sie bedeuten, sich garnicht dazu entwickeln können. Aber es gab auch viele andere, die in der Tat nur ein göttliches Amt zu verwalten hatten und niemals mehr erstrebt und erreicht haben. Diese Götter mag man nach Hermann Useners Vorgang Sondergötter nennen, während seine Augenblicksgötter nie existiert haben können. Am besten aber vergleicht man die katholischen Heiligen, die in manchem griechischen Sondergott in der Tat ihren Ahnherrn haben. Da erscheinen in dem bunten Gewimmel solcher göttlichen Wesen Gestalten der verschiedensten Art. Manche sind vielleicht auch aus den Beinamen der großen Götter zu gewinnen; aber es wird klug sein, sich nur auf die sicher bezeugten Heiligen zu beschränken. Was das Alter ihrer Kults betrifft, so kann man da Sicheres nirgends sagen. Aber sie ohne weiteres alle zu Vorläufern der großen Götter zu machen, geht nicht an. Es darf auch durchaus nicht geleugnet werden,

<sup>1)</sup> Pindar fr. 95 Schroe.; s. Preller-Robert, Griech. Myth. I<sup>4</sup> S. 743 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Über die auch im griechischen Kulte vorkommenden ewigen Feuer und ewigen Lampen vgl. Nilsson, Griechische Feste S. 345 Anm. 5 und Eitrem, Opferritus und Vorpfer der Griechen und Römer S. 142f., 150ff.

<sup>3)</sup> Richtig urteilt A. Preuner, Hestia-Vesta S. 197.

<sup>4)</sup> G. A. Gerhard, Der Tod des großen Pan, Sitzber. Heidelberger Akad. philos. histor. Klasse 1915; 5. Abhdlg. S. 48.

daß solche Sondergötter auch noch in späterer Zeit geschaffen sind. Gewiß hat man bei der Verehrung der großen Götter, wie ihre Beinamen deutlich zeigen, oft nur auf eine Seite ihres Wirkens besonderen Wert gelegt, und so erklären sich Erscheinungen wie Demeter Chloe, Dionysos Anthister, Anthios, Sykeates, Athene Moria und viele andere. Der Winzer kennt einen dreifachen Dionysos. Vor der Reife der noch grünen Weintrauben ruft er Dionysos Omphakites an, für die reifenden den Eustaphylos oder Staphylites, für die Weinlese den Protrygaios.<sup>1)</sup> Sogar für den Seetang gab es nach einem inschriftlichen Zeugnisse einen besonderen Beinamen des Poseidon.<sup>2)</sup> Aber aus diesen Beinamen nun sofort einen sogenannten Sondergott gewinnen zu wollen ist nicht erlaubt, wenn auch gern zugestanden werden soll, daß hie oder da einmal ein großer Gott einen Sondergott in sich aufgenommen hat. Die griechische Religion ist wahrlich an Göttern und Heiligen und Daimonen schon so überreich, daß wir uns hüten müssen, diese Überfülle noch durch unsere Vermutungen zu vermehren.

Einige echte Sondergötter, die niemals über ihre Sphäre hinaus gewachsen sind, seien hier genannt.<sup>3)</sup> Aber wann sie entstanden sind, ob wirklich schon in einer den großen olympischen Göttern vorangehenden Epoche oder erst in viel späterer Zeit, vermag kein Mensch zu sagen. Dabei sind auszuschließen alle die *numina specialia*, die aus Heroen dazu geworden sind; denn das sind keine echten Sondergötter, sondern eben Heroen, ursprünglich Geister der Verstorbenen. Echte Sondergötter sind göttliche Gestalten, die lediglich zu dem Zweck geschaffen sind, Schutzheilige einer ganz bestimmten und meist eng begrenzten Naturkraft oder menschlichen Beschäftigung zu sein. In vielen Fällen wurden sie wohl nur deshalb erdacht, weil das religiöse Gefühl sich dadurch mehr befriedigt

<sup>1)</sup> Usener a. a. O. S. 242 ff. Nicht richtig ist Useners Deutung des Dionysos Hemerides, der sich wohl auf alle anbaufähigen Pflanzen (die *ἡμεροὶ καρποὶ*) bezieht und nicht nur ein Sondergott der Winzer ist; vgl. O. Jessen, RE VIII S. 232.

<sup>2)</sup> *Ποσειδῶν Φύκιος* auf der Insel Mykonos; v. Prott, *Fasti sacri* S. 16.

<sup>3)</sup> Grundlegend für die Unterscheidung von echten und falschen Sondergöttern für die römische Religion ist G. Wissowas Aufsatz in den Gesammelten Abhandlungen zur röm. Religions- und Stadtgeschichte S. 304 ff. Useners Bezeichnung 'Sondergötter' ist auch weiter nichts als eine Übersetzung von Wissowas *numina specialia*, die dieser für die echten Sondergötter schon im Jahre 1892 gebraucht hat; siehe Wissowa a. a. O. S. 178.



fühlte, daß ein besonderer Heiliger für die besondere Sache da war, als wenn ein großer Gott zum Schutzheiligen auch dieser besonderen Sache wurde. So finden wir diese Sondergötter vor allem beim Ackerbau. Die Landbestellung wird überall als die weitaus wichtigste menschliche Tätigkeit empfunden. Versagt dabei die Natur oder der Ackerbauer, so gibt es eine schlechte Ernte. An dem Segen der Erde ist alles gelegen. Aber viele Kräfte sind nötig, um ihn hervorzurufen. So groß und innig von Anbeginn der hellenischen Religion die Verehrung der Mutter Erde auch ist, der fromme Sinn der Griechen glaubt doch in ihr noch nicht alles erschöpft. Manche Pflanzen bedürfen noch eines besonderen Schutzheiligen; so sind aus Attika der *Καλαμίτης* und der *Κυαμίτης* bezeugt; der eine ist der Gott des Röhrichts,<sup>1)</sup> der andere der der Bohnen. Für die Feigenbäume sorgt Dionysos *Συκίτης* oder *Συκεάτης*, aber in Attika bei Eleusis in der *Ἰερά Συκῆ* genannten Gegend auch Phytalos,<sup>2)</sup> der Heros Eponymos der Phytalidai. Er mag ursprünglich nur im Allgemeinen der Gott des Wachsens gewesen sein; sein Verwandter ist natürlich der aitolische Phytios, der seine Sorge dem Weinstock widmet. Der kyprische Opaon und die aus bakchischen Darstellungen wohlbekannte Opora<sup>3)</sup> lassen die Weintrauben reifen, während Maleatas<sup>4)</sup> den Apfelbäumen hold ist. Den Förderern des Wachstums entspricht Hadreus, der als ein Daimon aus dem Kreise der Demeter bezeichnet wird; er ist es, der die Früchte reif macht.<sup>5)</sup> Das Gedeihen der Feldfrüchte besorgen in der Peloponnes und auf der Insel Aigina Damia und Auxesia.<sup>6)</sup> Aus Thera tritt Lochaia Damia hinzu; Lochaia ist die Göttin des üppigen Getreidefeldes. Wie bei solchen agrarischen Göttinnen nicht wunderbar, sind Auxesia, Damia, Lochaia auch alle bedacht auf das Wachstum der Menschenkinder, also der Früchte des Feldes sowohl wie der des Mutterleibes.<sup>7)</sup> Hierher gehören auch sicher einzelne Windgötter; denn schädliche Winde und Stürme

1) Oder des Getreidehalms. Vgl. Eitrem RE X S. 1537.

2) Joh. Toepffer, Att. Genealogie S. 247 ff.; Usener a. a. O. S. 258.

3) Usener a. a. O. S. 145 f.

4) v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros S. 100; Usener a. a. O. S. 146.

5) Triptolemos ist hier trotz Usener fernzuhalten; denn er ist und bleibt ursprünglich der Dreimalkrieger. S. unten S. 121.

6) Usener a. a. O. S. 129 f.

7) Hiller von Gaertringen, Thera I S. 150, Klio I (= Beitr. zur alten Gesch.) S. 216.

hindern das Aufgehen der Saat und das Reifen der Früchte. Ein solcher Winddaimon war bei den Athenern außer den Tritopatris Heudanemos,<sup>1)</sup> und ähnliche Daimonen kann man aus den korinthischen Anemokoitai und dem thebanischen Personennamen *Ἀνεμοίτας* wohl erschließen. *Ἀνεμοκοίτας* läßt den Wind sich legen, *Ἀνεμοίτας* bringt ihn.<sup>2)</sup>

Mit dem Ackerbau ist die Viehzucht eng verbunden. Hierher gehören Phorbas, dessen athenisches Heiligtum durch die Redner bezeugt ist, und der olympische Oibotes.<sup>3)</sup> Ehe die Speisen auf den Tisch kommen, kann sich noch mancher Heilige ihrer Zubereitung annehmen. Da gibt es den Brotknezer (*Μάττων*) und den Weismischer (*Κεράων*),<sup>4)</sup> da gibt es zu Kamiros auf Rhodos *Μυλάρτειοι θεοί* und den weiblichen Mühlendaimon *Ἰμαλίσ* und *Ἀλφιτώ*, die Göttin des weißen Mehls. Ein echter Heiliger ist auch der auf dem Isthmos von Korinth seit Alters verehrte Melikertes, der 'Honigschneider', der unter der Führung von Ernst Curtius lange Jahrzehnte ohne Bedenken dem tyrischen Melkart gleichgesetzt wurde, bis mit sicherer Methode die richtige Deutung aus dem Griechischen gefunden wurde.<sup>5)</sup> Daneben gab es auf dem Isthmos, örtlich geschieden, noch einen anderen Bienengott, den Melissos.<sup>6)</sup> Die Verehrung dieser beiden Heiligen hängt damit zusammen, daß auf dem Isthmos

<sup>1)</sup> Joh. Toepffer, Att. Genealogie S. 110f.; Usener, Götternamen S. 259; Wachsmuth, RE VI S. 893f. Ich kann Usener nicht zustimmen, wenn er bei Hesych s. *Ἐδάνεμος* statt *ἄγγελος γένος* lesen will. Es ist wohl möglich, daß der göttliche 'Schlafewind' auch als Bote aufgefaßt wurde, und daß er in der Tat dem eleusinischen Keryken entspricht. Denn widrigen Wind kann kein Bote gebrauchen. Unrichtig ist auch die von Toepffer gebilligte Vermutung G. Loeschckes bei Arrian Anab. III 16, 8 *ἐν Ἐλεωνίῳ* statt des überlieferten *ἐν Ἐλεοσίῳ* zu lesen.

<sup>2)</sup> F. Bechtel, Namenstudien, Halle 1917, S. 8f.

<sup>3)</sup> Usener a. a. O. S. 259.

<sup>4)</sup> Wichtig Polemon (fr. 40 Preller) bei Athen. II 39 c *Πολέμων φησὶν ἐν Μουννηζία ἦρωα Ἀκρατοπότην τιμᾶσθαι, παρὰ δὲ Σπαρτιάταις Μάτωνα καὶ Κεράωνα ἦρωας ὑπὸ τινων μαγείρων ἰδοῦσθαι ἐν τοῖς φειδιτοῖς· τιμᾶται δὲ καὶ ἐν Ἀχαλαί Δειπνεὺς ἀπὸ τῶν δεῖπνων σχῶν τὴν προσηγορίαν.* Usener a. a. O. S. 255f.

<sup>5)</sup> Ernst Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth, Berlin 1903. Eine der musterhaftesten religionsgeschichtlichen Untersuchungen, die wir besitzen.

<sup>6)</sup> E. Maaß a. a. O. S. 57 ff.

das Bienenkraut, der Eppich, wuchs, das dem Sieger in den isthmischen Spielen an Stelle des ursprünglichen Fichtenkranzes später als Kranz überreicht wurde.<sup>1)</sup> Warum der auf dem Delphin reitende Meereseengel Palaimon, 'der Ringer', auf dem Isthmos dem Melikertes gleichgesetzt worden ist, bleibt noch immer ein Problem, wie die Entstehung seiner göttlichen Mutter Ino-Leukothea aus zwei ohne Zweifel ursprünglich selbständigen Göttinnen, von denen Ino vielleicht von Anbeginn keine Seegöttin gewesen ist, während das für die im ionischen Kulturgebiet entstandene, zuerst in Kalypsoliede der Odyssee erscheinende, auf dem weißen Schaume laufende Göttin sicher ist. Ionier werden auch Palaimon und Melikertes, Ino und Leukothea zu je einem Wesen vereinigt haben.

Hier ist es wohl auch nützlich, an den norditalienischen Heiligen San Lucio zu erinnern, der auf der Paßhöhe zwischen dem tessinischen Val Colla und dem italienischen Val Cavargna seit vielen Jahrhunderten verehrt wird. Er ist wie Sanct Wendelin ein Viehpatron, wie er auf seinem wohl ältesten Bilde in Lugano mit dem Bergstock, neben ihm ein Ochse und zwei Ziegen, dargestellt wird. Aber auf allen seinen Bildern vom 15. Jahrhundert an trägt er auch ausnahmslos einen Käse und dazu ein Messer, während statt des früher abgebildeten Viehs jetzt arme Äpller beider Geschlechter vor dem Heiligen erscheinen. Er ist der Patron der Sennwirtschaft, die namentlich Milch und Käse erzeugt. Das ist sein Wesen; aber sein Wirken ist auch auf die ärztliche Kunst, namentlich die Augenheilkunde, ausgedehnt. Er verrichtete Wunderkuren, und lange sollten an seinem Grabe Wunder geschehen sein. Daß man seinen Namen Lucio dann mit *lux* zusammenbrachte, ist nicht sonderbar; in Wahrheit hieß er ursprünglich aber Hugo bzw. Uguccio. Die Quelle an der Stätte, in der er einst den Märtyrertod gefunden haben sollte, erinnert auch an das Altertum.<sup>2)</sup>

In ein anderes Gebiet führen *Ἐροδία* und *Ἐϋόδος*,<sup>3)</sup> die die Menschen auf der Reise begleiten, und der eleusinische *Τελεσιδρόμος* und der delphische *Ἐϋδρομος*, die Schutzheilige des Stadions waren.<sup>4)</sup> Ihr Gegenteil war Taraxippos 'der die Pferde wild

1) E. Maaß a. a. O. S. 66.

2) E. A. Stückelberg, Archiv f. Rel. XIII, 1910, S. 333 ff.

3) Usener a. a. O. S. 259.

4) H. v. Protz, Athen. Mitt. XXIV, 1899, S. 251.

macht', den die Wagenlenker zu versöhnen suchten.<sup>1)</sup> Es ist dabei einerlei, ob diese Gestalten Götter, Heroen, Daimonen genannt werden. Auf die Terminologie kommt hier wenig an; es sind alles Heilige, denen ein eng begrenzter Machtbereich eigen ist.

In diesen Gedankenkreis führen auch die Kriegsgötter hinein. Krieg war seit alten Zeiten das Losungswort auf der Balkanhalbinsel. Der Gott, in dem die Griechen seit Homer den besonderen Gott des Krieges sahen, ist seinem Namen Ares nach, der den 'Schädiger'<sup>2)</sup> bedeutet, nicht der Verwalter des Krieges, wie Zeus in den homerischen Gedichten genannt wird, sondern nur der wilde, ungestüme Gott, dem Schlachtgetümmel und Mord allein am Herzen liegen. Wenn ihn Ilias und Odyssee auch schon deutlich mit Thrakien in Verbindung setzen, so ist es doch durchaus unrichtig, was in alter und neuer Zeit oft geschehen ist, ihn als einen thrakischen Gott aufzufassen, den die Griechen bereits in vorhomerischer Zeit übernommen hätten. Denn der Name des Gottes ist ein reingriechischer, und zum Thraker ist er erst gemacht worden, als es überhaupt ein Zug der Zeit geworden war, alles Wilde und Ungestüme aus der nördlichen Landschaft herzuleiten. Ares ist in den Kreis der olympischen Götter aufgenommen worden; aber keiner olympischen Gottheit Reich ist ein so enges und so beschränktes wie das seinige.<sup>3)</sup> Wie ihn uns Homer schildert als den von der Kriegsfurie ergriffenen riesigen Kämpfer, als den in der Schlacht unsinnig rasenden, entsetzlich brüllenden, den unersättlichen im Morden, so lebt dieser Gott im Bewußtsein der Hellenen fort und hat deshalb auch, wenn er nicht mit Aphrodite verbunden erscheint, eine geringere Kultverbreitung als irgend ein anderer Olympier, eine bedeutende allerdings in Athen, wo der hochheilige Hügel des Blutgerichts seinen Namen<sup>4)</sup> trug. Zu theophoren Namen

<sup>1)</sup> E. Rohde, *Psyche* I<sup>5</sup> S. 173; Usener S. 259.

<sup>2)</sup> Diese richtige antike Deutung haben erst Wilh. Schulze und F. Bechtel wieder zu Ehren gebracht. Daß damit zugleich z. B. in den Schwurformeln auch 'der Rächer' gemeint ist, hat P. Kretschmer, *Glotta* XI, 1921, S. 195 ff. ganz vortrefflich gezeigt.

<sup>3)</sup> Es dünkt mich wunderbar, daß Usener Ares nicht in seine Sondergötter aufgenommen hat. Soviel ich sehen kann, erwähnt er ihn in den Götternamen nirgends.

<sup>4)</sup> Darüber P. Kretschmer a. a. O. S. 197. Ares als Rächer der Blutschuld gehört von Anbeginn an seiner religiösen Bedeutung nach zu den Semnen, die

hat Ares, selbst in Athen, wenig Anlaß gegeben. Die Feste und Tempel des Ares sind zuweilen den Frauen verschlossen gewesen. Andererseits opferten die Frauen in Tegea dem Ares allein; sie schlossen dabei die Männer sogar vom Genusse des Opferfleisches aus, weshalb der Gott den Beinamen *Γυναχοδοίτρας* erhielt. Als Grund dafür wurde erfunden, daß sich die tegeatischen Frauen in einem Kriege gegen die Lakedaimonier unter der Führung der Marpessa ganz besonders ausgezeichnet und den König Charillos gefangen genommen hätten. Schon aus der Ilias ist das Liebesverhältnis des Ares mit Aphrodite bekannt, die Liebe des wilden Gottes 'Schädiger' mit der auf dem Schaume des Meeres wandelnden Göttin der Liebe, am bekanntesten freilich durch die köstliche burleske Dichtung, die Demodokos den Phaiaken vorträgt. Man könnte glauben, daß die Verbindung der beiden so ungleichartigen Liebenden, des bösen Kriegsgottes und der holden Göttin aller weiblichen Schönheit und Anmut, die Erfindung eines Dichters ist. Dagegen spricht aber die Tatsache, daß Ares und Aphrodite schon in alter Zeit oft im Kulte vereinigt sind, daß die Erzählung von der Liebe der beiden wahrscheinlich auf eine Legende von ihrer Heiligen Hochzeit zurückgeht, der sich die griechische Religion so oft bediente, um namentlich Kulte ganz verschiedenen Wesens, wie vor allem den einer himmlischen Gottheit mit einer unterirdischen zu verbinden.<sup>1)</sup> Des Krieges oft so großer Segen wird in der Aresreligion fast niemals betont. Aber zu wenig beachtet scheint mir doch bisher zu sein, daß er bei Tegea auch ein Heiligtum unter dem Namen *Ἀγρείος*, der Reiche, hatte, und daß die Legende da von ihm erzählte, er habe diesen Namen erhalten, weil er seinem Sohne Aëropos nach dem bei der Entbindung erfolgten Tode der Mutter noch aus der Brust der Verstorbenen reichliche Nahrung verschafft. Dies deutet auf seine für Tegea schon eben hervorgehobene nahe Beziehung zu den Frauen und zugleich auf den Segen, der so oft von den Göttern der Erde ausgeht, der sich aber sonst kaum je gerade in des kriegerischen Gottes Gestalt zeigt. Der Name des Schädigers deutet ja auch nicht darauf, daß in diesem Gotte jemals die segnende

---

in einer Schlucht des Areiopags verehrt wurden und Aischylos zu seiner Eumeniden-dichtung geführt haben.

<sup>1)</sup> S. oben S. 63.

Seite chthonischer Mächte betont war. Es ist wohl möglich, daß er seinem letzten Ursprunge nach noch in die vorgriechische Zeit weist: aber der Name des Schädigers ist nicht sofort auf den Krieg zu beziehen. Zum Kriegsgott hat den alten chthonischen Gott, dem als weibliche Gottheiten die Erinyen entsprechen, erst das allmächtige Epos Homers gemacht, dem die olympische Religion zu Grunde liegt (Kapitel IX). Aus ferner Urzeit klingt in dem tegeatischen Beinamen *Ἀφρειός* die Erinnerung an den Segen der Erde noch an unser Ohr.<sup>1)</sup> Es ist bezeichnend, daß dieser Name aus Arkadien stammt, der Landschaft, in der sich so viel Altertümliches in Religion und Kultus erhalten hat.

Ares ward also eine Personifikation des wilden, verderbenden Krieges, werden doch auch an einigen Stellen der homerischen Gedichte Ares und Krieg vollkommen gleichgesetzt. Schon in einem der ältesten Stücke der Ilias ziehen Phobos und Deimos, Furcht und Schrecken, den Wagen des Kriegsgottes, und während Deimos in Kult und Kunst später völlig zurücktritt, ist Phobos, der in einer jüngeren Schicht der Ilias der Sohn des Ares genannt wird, gerade in archaischer Zeit ein Gott, der vielfach verehrt und von der Kunst dargestellt wird. Er ist es, der den Feinden den Schrecken einjagt, sie zur Flucht wendet und damit den Sieg verleiht. Im Tempel des Apollon zu Selinus ist eine Inschrift aus dem fünften Jahrhundert gefunden, in der eine größere Anzahl von Göttern genannt wird, der die Selinuntier einen Sieg verdanken. An erster Stelle nennen sie Zeus und betonen nach der Aufzählung der anderen Götter ausdrücklich, daß sie ihm zumeist zu danken haben. Aber vor Herakles und dem Inhaber des Tempels, in dem ein Goldrelief der helfenden Gottheit aufgestellt werden soll, und den anderen Göttern erscheint Phobos, also an hervorragender Stelle. Ares wird garnicht erwähnt. In Sparta hatte Phobos ein kleines, meist verschlossenes Heiligtum und wurde dort außerdem bei dem Speisehause der Ephoren verehrt, wie Plutarch offenbar aus eigener Wissenschaft hinzusetzt, weil die Staatsordnung durch die Furcht zusammengehalten werde. In Sekyon gab es eine Örtlichkeit, die Phobos genannt wurde. Theseus sollte ihm vor der Schlacht mit den Amazonen geopfert haben, und von Alexander dem Großen und Scipio

<sup>1)</sup> Vgl. F. Schwenn, Archiv f. Rel. XXII, 1923/24, S. 236.

wird auch erzählt, daß sie vor der Schlacht dem Phobos ein Opfer darbrachten. Aischylos läßt in seinen Sieben gegen Theben, die er nicht ohne Erinnerung an sein eigenes Kriegertum im Perserkriege schreiben konnte, seine Helden dem Ares, der Enyo und dem Phobos einen feierlichen Eid leisten.<sup>1)</sup> In denselben Kreis führen auch göttliche Gestalten wie Polemos, Alala, Ara, Tolma. Der Horne, der Göttin des kriegerischen Angriffs, ist noch in spätrömischer Zeit zu Athen ein Altärchen errichtet worden.<sup>2)</sup> Den Gott 'Schädiger' umgibt eine wilde Sippe, die seinem eigenen Wesen entspricht. Sein Gegenteil ist Chiron, der Gott mit der heilenden Hand.<sup>3)</sup>

Ein solcher Sondergott des Krieges ist auch der eleusinische Triptolemos gewesen, der Dreimalkrieger, der in seinem Namen auch dann noch an seinen kriegerischen Ursprung erinnerte, als er längst alle Spuren seines alten Wesens abgestreift hatte und der auf seinem Wagen die Weiten der Erde durchfahrende, mit der Gabe der Demeter alle Länder beglückende Sämann geworden war. Er war von den Eleusiniern geschaffen worden, als sie ihre Burg und ihre Landschaft gegen die benachbarten, feindlichen Athener verteidigen mußten. Sein Name ist ein schlagender Beweis dafür, daß der Name bleiben kann, auch wenn die Gottheit ihr Wesen völlig gewandelt hat.<sup>4)</sup> Er mahnt zur größten Vorsicht, aus dem

<sup>1)</sup> Auch in der Kunst wurde diese Personifikation des kriegerischen Schreckens oft dargestellt, meist mit einem Löwenkopfe, so auf den Schilden abgebildet und als Apotropaion wirkend wie das Gorgoneion. Zwei spätere Iliasstellen kennen diesen Schildschmuck in Verbindung mit anderen Schreckgestalten des Krieges, freilich ohne zu einer anschaulichen Schilderung zu kommen. Über Phobos vgl. namentlich P. Wolters Bonner Jahrbücher CXVIII, 1909, S. 269 ff., dazu auch C. R. Berge, *De belli daemonibus qui in carminibus Graecorum et Romanorum inveniuntur*. Leipziger Diss. 1895.

<sup>2)</sup> E. Nachmanson, Athen. Mitteil. XXXIII, 1908, S. 208 ff., Taf. VII 2. Dazu Pausan. I 17,1 *καὶ γὰρ Αἰδοῦς σφισι (Ἀθηναίοις) βωμός ἐστι καὶ Φήμης καὶ Ὁρμῆς*.

<sup>3)</sup> P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 58 ff.; F. Stählin, Das Hellen. Thessalien S. 43.

<sup>4)</sup> *Genethiacon Gottingense*, Halle 1888, S. 102 ff.; G. Wissowa, Herm. LII, 1917, S. 95 A. 1. Neuerdings nimmt P. Kretschmer, Glotta XII, 1922, S. 51 ff. als Grundbedeutung des Wortes *πόλεμος* 'Anstrengung, Mühe' an und deutet Triptolemos, den ersten Pflüger und Sämann, als den vielfach sich Mühenden, schwer Arbeitenden. Vielleicht hat auch Sophokles in seinem gleichnamigen

Namen allein auf die Bedeutung eines Gottes zu schließen. Eine ähnliche Entwicklung hat der in der peloponnesischen Thyreatis verehrte Heros Polemokrates durchgemacht, der dort Heilwunder tat und mit Alexanor, dem Männerabwehrenden, als Sohn des Machaon galt. Auch letzterer, den schon die Ilias zusammen mit Podaleirios als Sohn des größten aller Heilgötter, des Asklepios, kennt, war ursprünglich ein Krieger, wie die Etymologie schlagend beweist, wie denn überhaupt viele Heilheroen kriegerische Namen führen. Ein dritter Sohn des Machaon, den die Familie des Aristoteles als ihren Archegeten verehrte, führte den Namen des Nikomachos, 'des siegreichen Kämpfers', und wurde im messenischen Pharai verehrt. Bei Marathon zeigte man in der Nähe eines Dionysosheiligtums das Grab des Aristomachos, 'des besten Kämpfers', der dort von den Umwohnern göttliche Ehren genoß. Wahrscheinlich gehört auch der makedonische Heilgott Darron hierher, der einen Namen hat, der auf Mut weist, was wohl in der bedeuteten Weise mehr zu dem Träger des Namens Beziehung hat als zu dem Kranken, dem nach der Meinung neuerer Forscher der Heilgott 'θάρσει, sei mutig' zugerufen haben soll.<sup>1)</sup> Aber die Frage muß beantwortet werden, wie es kommt, daß sich die ärztliche Kunst oft von Göttern und Heroen ableitet, deren Kriegertum durch ihre Namen feststeht. Es hängt dies mit dem Wesen der griechischen Medizin zusammen, die sich aus der Chirurgie, die von allen Zweigen der ärztlichen Kunst wohl zuerst ernsthaft geübt wurde, entwickelt hat und zwar nicht als Berufsmedizin. Sondern die Krieger waren zum Teil gleich Ärzte, wie in der Ilias die am genauesten beschriebene kriegschirurgische Operation von Patroklos ausgeführt wird. Arzt und Krieger sind in der Ilias noch in derselben Person vereinigt, während die Odyssee, wie einen Stand von Sehern, Sängern, Handwerkern, so auch einen Ärztestand als Demiurgen kennt.

Götter und Heilige sind für die älteste Religionsstufe schwer voneinander zu trennen. Mancher sehr große Gott hat als innig verehrter Heiliger einer kleinen Gemeinde seine Laufbahn begonnen; manch ebenso innig Verehrter ist immer derselbe geblieben. In

Drama aus dem Jahre 468 noch das kriegerische Wesen des Triptolemos betont, da dieser mit dem Getenkönig Charnabon in Konflikt gerät.

<sup>1)</sup> Otto Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum, 1906, S. 95 ff.



den meisten Fällen wird ihr Werden und Wesen von der Art ihrer Gläubigen abhängen, vor allem auch später von ihrer Priesterschaft, ob sie rühlig in die Weite strebt oder die Gottheit in der ursprünglichen Enge nach Tradition der Väter nur von den Umwohnern des Heiligtums verehren läßt.

Über die Gestalt des Herakles gehen die Ansichten der Gelehrten seit Herodots Zeiten weit auseinander.<sup>1)</sup> Den 'Hera-berühmten' kann man seinem Ursprunge nach weder als einen Gott noch als einen Heiligen bezeichnen. Er ist der Träger einer reichen Märchenwelt; sein Name aber ursprünglich ein Menschennamen, der zu diesen Märchen in keiner Beziehung steht, nachher aber durch sie, die Sage und den Kultus so geadelt wurde, daß Niemand wagte seinen Sohn so zu nennen: Herakleitos, der weit verbreitete Name, trat als Ersatz ein. In Boiotien hieß die Märchenfigur *Ἄλκατος* und zeigt im Namen schon den Begriff der Stärke. Der Kult des Herakles, am ältesten wohl in Boiotien und Attika, verbreitete sich, vom Staate oft begünstigt, durch viele Landschaften und namentlich auch auf die Inseln des aigaischen Meeres. Bald wurde er als Heros, bald als Gott verehrt. Dieses Schwanken erklärt sich durch seinen Ursprung aus dem Märchen. Das Volk hat unter seinem Namen Abenteuer und Schwank weitergegeben: eine gewaltige Heldenerscheinung schloß sich da zusammen, so groß, daß nur der Himmel seiner Mühen Lohn sein konnte. Es gibt nichts Gleiches in der griechischen Religion. Achilleus ist das Ideal des hellenischen heldenhaften Jünglings. In Herakles ist das hellenische Mannesideal verkörpert, und dies Mannesideal gehört in den Himmel — auf der Erde leben keine Ideale — und hat nur in der Göttin der ewigen Jugend seine würdige Partnerin.

Von den Daimonen würde ich hier nicht reden, wenn nicht Platon die Daimonen als Mittler zwischen Göttern und Menschen aufgefaßt hätte. Sehr selten aber hat man die Empfindung, daß die

<sup>1)</sup> Außer Wilamowitz' epochemachender Behandlung der Heraklesgestalt in der Einleitung zu seiner Ausgabe des euripideischen Herakles sind zu nennen Roberts Urkundenwerk, Die griechische Heldensage II, 1921, S. 422—675 und B. Schweitzer, Herakles, Aufsätze zur griech. Religions- und Sagensgeschichte, Tübingen 1922, mit O. Weinreichs inhaltreicher Rezension, Philol. Wochenschrift 1924, S. 807 ff., und der Kritik von Wilamowitz in seinem Pindaros S. 514 ff.; außerdem P. Kretschmer, Glotta VIII, 1917, S. 121 ff.

griechische Religion von Anbeginn solche Mittler geschaffen hat. Denn Hermes und Iris sind ihrem Ursprung nach volle, wahre Gottheiten. Aber ein Gott, dessen hohes Alter sich freilich nicht beweisen läßt, hat als solcher Mittler seine Laufbahn begonnen. Das ist Psithyros, 'der Zuflüsterer,' der auf der Burg von Lindos ganz in der Nähe des Athenatempels ein Heiligtum besaß und den Frommen für eine bescheidene Gabe sein Ohr lieh, um ihre Wünsche der Burgherrin vorzutragen. Da ist also in Rhodos wirklich ein Mittler zwischen Mensch und Gott gewesen, und ebenso der Heros Psithyros, der für Athen bezeugt ist. Er wird sowohl der Gottheit den Wunsch der Frommen leise ins Ohr geflüstert haben als auch dem Fragenden den göttlichen Bescheid. Das Ohr des Gottes ist nur durch diesen Mittler erreichbar, der in Lindos ein Geldstück für seinen Dienst verlangt, wie im achaiischen Pharai der Orakelsuchende nach einem Rauchopfer ein Geldstück auf den Altar legt und dadurch das Ohr des Hermes Agoraios erreicht.<sup>1)</sup> In römischer Zeit sind den Ohren der Heilgötter, denen das Beiwort *ἐπίχοος* besonders zukommt, Weihgeschenke dargebracht worden.<sup>2)</sup>

Auch Nothelfer kennt die griechische Religion, die sie *παροστάται* nennt, wie auch der idaiische Daktyl Herakles den Beinamen *Παροστάτης*<sup>3)</sup> hatte, und in Pergamon Sabazios, in Thera Priapos als solche galten.<sup>4)</sup> Daß große Götter, wie die Dioskuren und die Kabiren, die in hellenistischer Zeit oft miteinander vertauscht werden, auch als Nothelfer galten, sei zum Schlusse hier noch bemerkt, wie natürlich auch an die Heilgötter hier zu erinnern ist.

<sup>1)</sup> Usener, Rhein. Mus. LIX, 1904, S. 623 ff. — Kleine Schr. IV S. 467 ff.; Hofer, Rosch. Myth. Lex. III S. 3198 f.

<sup>2)</sup> O. Weinreich, Athen. Mitteil. XXXVII, 1912, S. 46 ff.; Hermes LI, 1916, S. 624 ff.

<sup>3)</sup> Usener, Götternamen S. 155.

<sup>4)</sup> Vgl. L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiete der Antike. Sitzungsber. Wien. Akademie 1918, Bd. 187, 3. Abhdlg., S. 58 A. 2. So ist auch zweifelsohne der in Olympia neben der Hera Ammonia verehrte Hermes Paramon aufzufassen. Er ist Nothelfer beim Ammon, Vermittler zwischen dem Gotte und dem Menschen.

## KAPITEL VI NAMENLOSE GÖTTER.

Herodotos ist auf seinen Reisen auch nach Dodona zum Heiligtum des Zeus gekommen und hat dort gehört, daß die Pelasger zu Göttern ohne Namen gebetet hätten; denn davon hätten sie noch nichts erfahren.<sup>1)</sup> Von namenlosen Altären redet ein Bericht über die Sühnung Athens vom kylonischen Frevel durch Epimenides von Kreta.<sup>2)</sup> In der Melanippe *δεσμῶτις*<sup>3)</sup> des Euripides werden neben den Moiren *ἀνόνημοι θεοί* erwähnt, und in der Taurischen Iphigenie<sup>4)</sup> werden die Semnen als *αἱ ἀνόνημοι θεαί* bezeichnet, die wahrscheinlich auch in dem ersteren Stücke gemeint sind. Die euripideischen Gottheiten sind namenlos, da man von ihnen nur mit Scheu spricht; es sind Gewalten der Erde, von denen das Menschenschicksal abhängt. Aber bezeugt ist weder durch diese Dichterstellen noch

---

<sup>1)</sup> Π 52 ἔθνον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπενχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὐνομα ἐποιεῖντο οὐδενὶ αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀκηκόεσάν κω. θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμωι θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον· ἔπειτε δὲ χρόνον πολλοῦ διεξελθόντος ἐπύθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀπιγμένα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν τῶν ἄλλων, Διονύσον δὲ ὕστερον πολλῶι ἐπύθοντο· καὶ μετὰ χρόνον ἐχρηστηριάζοντο περὶ τῶν οὐνομάτων ἐν Δωδώνῃ· τὸ γὰρ δὴ μαντήιον τοῦτο νενομίσται ἀρχαιότατον τῶν ἐν Ἑλληνίῃ χρηστηρίων εἶναι, καὶ ἦν τὸν χρόνον τοῦτον μοῖνον· ἐπεὶ ὦν ἐχρηστηριάζοντο ἐν τῇ Δωδώνῃ οἱ Πελασγοὶ εἰ ἀνέλωνται τὰ οὐνόματα τὰ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἦκοντα, ἀνείλε τὸ μαντήιον χρᾶσθαι· ἀπὸ μὲν δὴ τοῦτου τοῦ χρόνου ἔθνον τοῖσι οὐνόμασι τῶν θεῶν χρᾶσμενοι. παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἑλληνες ἐδέξαντο ὕστερον.

<sup>2)</sup> Diogenes Laert. I 110 Ἐ λαβῶν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκὰ ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον· κάκειθεν εἶπεν ἵνατι οἱ βούλοιντο, προστάξας τοῖς ἀκολούθοις, ἔνθα ἂν κατακλίνοι αὐτῶν ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν· ὄθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εἶρεῖν κατὰ τοὺς δῆμονες τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμων, ὑπόμνημα τῆς τότε ἐξιλιάσεως.

<sup>3)</sup> H. v. Arnim, *Suppl. Euripid.* S. 33 *Fragm.* 6 Vs. 18.

<sup>4)</sup> Iphig. Taur. Vs. 944.

durch den Bericht über Athens Sühnung durch Epimenides, daß es im fünften Jahrhundert Altäre mit einer Inschrift: 'den namenlosen Göttern' gegeben hat.

Doch stammt wohl noch aus vorgriechischer Zeit in Attika ein Götterpaar, das man nur als den 'Gott' und die 'Göttin' bezeichnete. Die Verehrung dieses Paares gehört zu den zahlreichen Spuren, die vorhellenischer Glaube in Eleusis hinterlassen hat (Kap. VII). Eine berühmte Urkunde über die Lieferung der Erstlinge nach Eleusis auf Befehl der Pythia und andere Inschriften aus seinem heiligen Bezirke bezeugen außer der Dreiheit der beiden Göttinnen ( $\tau\omega \theta\epsilon\acute{o}$ ) und Triptolemos (S. 121) eine Dreiheit von Theos, Thea und Eubuleus, 'Gott', 'Göttin' und 'Wohlberater'. Aus zwei bildlichen Darstellungen wissen wir, daß 'der Gott' bärtig gedacht wurde.<sup>1)</sup> Jede Gleichsetzung dieser Gottheiten, etwa mit Pluton und Persephone oder gar mit Asklepios und Hygieia, ist unstatthaft. Wo dieses Paar im Temenos von Eleusis verehrt worden ist, wissen wir nicht. Aber sein Kult vom fünften bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert ist gesichert, und man kann nicht annehmen, daß er erst zur Zeit des Perikles entstanden ist. Er stammt offenbar aus uralter Zeit, als es noch keine Individualnamen für die Götter gab, sondern in Eleusis nur ein namenloses göttliches Paar verehrt wurde, zu dem erst später Eubuleus getreten ist, wie zu  $\tau\omega \theta\epsilon\acute{o}$  Triptolemos. Der alte Demeterhymnos erzählt von diesem Paare nichts. Daß es zu den eigentlichen Mysteriogottheiten gehört hat, ist unwahrscheinlich; vielleicht ist es noch älter als diese. Ahnten die alten Eleusinier noch, was das Wort  $\theta\epsilon\acute{o}$ s seinem Ursprunge nach bedeutet?<sup>2)</sup> Dachten sie jemals daran, wenn sie eine Fülle von Licht in ihrem Telesterion ausgebreitet sahen, wie sonst wohl nirgends im griechischen Kult, daß der Name Gott ursprünglich einen Leuchtenden bezeichnet? Auch die Mutter des Helios, Theia, deren strahlende Göttlichkeit Niemand tiefer empfunden hat

<sup>1)</sup> Dittenberger, *Sylogae* I<sup>3</sup> Nr. 83 aus d. J. 423/2. Dazu das Weihrelief des Lysimachides *Ἐφημ. ἀρχ.* 1886 Taf. III 1 und das des Lakrateides (R. Heberdey, *Festschr. f. Otto Benndorf* S. 111 ff. mit Taf. IV, gegen dessen Behandlung ich allerdings manches einwenden kann) mit der Inschrift IG II 1620 c. Vgl. auch Dem. Philios, *Athen. Mitt.* XXX, 1905, S. 183 ff. Ferner IG III 1109, 4 *κομητῆς ἐφῆρων ἱερὸς Θεοῦ καὶ Θεᾶς Ἐλευσῖνος Παιανιεύς.*

<sup>2)</sup> F. Bechtel, *Beitr. zur Kunde der indogerm. Sprachen* XXX S. 267 ff.

als Pindaros,<sup>1)</sup> geht fraglos auf eine solche uralte göttliche Gestalt zurück. Nur so ist das Beiwort *πολυώνυμος* zu verstehen.<sup>2)</sup>

Schaut man sich im Kreise der hellenischen Götter um, so trifft man nicht selten auf ähnliche namenlose Gottheiten. Dabei spricht allerdings später die Scheu mit, eines bestimmten Gottes Namen auszusprechen, wie das längst für die kulturlosen Völker beobachtet ist, denen mancher Name *tabu* war, und wie von den Juden bekannt ist, daß sie sich scheuten den Namen Jahve zu gebrauchen.<sup>3)</sup> Die vielfachen mit *Θεο-*, *Θεε-*, *Θεᾶ-* zusammengesetzten Personennamen<sup>4)</sup> sind offenbar auch oft aus dem Bestreben entstanden, durch die Namengebung keinen Gott zu verletzen, wenn auch vielleicht ebenso oft an eine bestimmte Gottheit, wie in Athen an Athene, in Delos und Delphoi an Apollon, zu denken ist. So erklären sich auch die Worte *θεός* oder *θεοί* am Kopfe vieler Urkunden, so ist die Verehrung der *πάντες θεοί* entstanden, die zur Zeit des Hellenismus weit verbreitet war, so liest man oft von *τὸ θεῖον*, um eine ungenannte göttliche Macht zu bezeichnen.<sup>5)</sup> Aber anders und ganz ähnlich wie bei dem eleusinischen Paare liegt es bei *τῶ σιῶ*, wie zwei männliche chthonische Gottheiten in Lakonien genannt wurden, die man später die Dioskuren nannte.<sup>6)</sup> Es sind als Jünglinge gedachte Götter gewesen, die als *κοῦροι* an den *Κούρογς* erinnern, der in Thera mehrfach auf den Felsinschriften nahe beim Tempel des Apollon Karneios erscheint und zwar in der

<sup>1)</sup> Isthm. V Vs. 1 ff.; anders v. Wilamowitz, Pindaros S. 201. 461.

<sup>2)</sup> Unklar sind *οἱ Παρὰ μικρὸν καλούμενοι θεοί* in Lakedaimon bei Simplic. in Aristotel. Phys. II 5 p. 344, 10 Diels, der sie in der Anm. zu der Stelle für die Dioskuren hält.

<sup>3)</sup> M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen 1911, S. 80f.

<sup>4)</sup> F. Bechtel, Histor. Personennamen S. 202 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. z. B. die Inschrift aus Philadelpheia Keil-v. Premerstein, Denkschr. Wien. Akad. Bd. 57, Abhdlg. 1 (1914) (Dittenberger-Weinreich, *Sylogge* III<sup>o</sup> 985) *ἐπὶ τὸ θεῖον (= τῶι θεῖω) ὑπὲρ τῆς ἰδίας σωτηρίας καὶ τῶν ἰδίων πάντων ἀνέθρηκεν*. O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien, Sitzungsber. Heidelberger Akademie 1919, 16. Abhdlg., S. 47.

<sup>6)</sup> Schol. Aristophan. Lysistrate Vs. 81 *καὶ σιῶ: τοὺς Διοσκοῦρους λέγει. Λακωνικῶς δὲ φέγγεται, ὡς αἱ Ἀττικαὶ νῆ τῶ θεῶ, ἦτοι τὴν Κόρην καὶ τὴν Ἀήμητρα*. S. Wide, Lakon. Kulte S. 307. G. Kaibel, Gött. Nachr. 1901, S. 512 hält die Dioskuren ohne Grund für alte Mysteriengötter.

Nähe des Zeus.<sup>1)</sup> In Olympia wurde ein alter Ortsdaimon unter dem Namen Heros verehrt, dessen Altar man immer wieder mit neuem Putz versah und neu bezeichnete; statt des einen Heros erscheint auch einmal die Mehrzahl, die noch nicht befriedigend erklärt ist.<sup>2)</sup> Es ist sicher auch eine chthonische Gottheit gewesen, und vielleicht ist auch der Name der späteren Götterkönigin Hera hierher zu ziehen. Die *Ἡρωότοται* haben zweifelsohne auch einen namenlosen Heros gefeiert, und ebenso hat das delphische Fest Herois Heroen gegolten, die zu bestimmen uns die Mittel fehlen. Manch namenloser Heros erscheint auch sonst.<sup>3)</sup> Auch *δαίμονες* werden oft ohne Namen angerufen;<sup>4)</sup> daher erklärt sich auch die *δαίμων* am Anfang des parmenideischen Lehrgedichts, die man keiner bestimmten Gottheit gleichsetzen darf.<sup>5)</sup>

Namenlos sind die Gottheiten auch, die mit Lallnamen angerufen werden. Vor allem bei den kleinasiatischen Völkern ist diese Art der Anrufung göttlicher Wesen, wie wir oben S. 51 f. gesehen haben, was aber in diesem Zusammenhange noch einmal betont werden muß, längst nachgewiesen worden, und ihre Verbreitung tut sich besonders in den Personennamen kund, die von diesen Lallnamen abgeleitet worden sind.<sup>6)</sup> Die Formen *papa*, *atta* hatten männliche Bedeutung, *ma*, *amma*, *nana* aber weibliche. *Mā*, *Ἀμμία*, *Ἀμμάς*, *Νάνα* waren Bezeichnungen der Großen Mutter, die von ihren Frommen also angerufen wurde wie die eigene Mutter, was die Intimität dieses Kults beweist. Einem Kinde gleich fühlen sie sich der weiblichen Gottheit gegenüber, gebrauchen dieselbe Bezeichnung, die das stammelnde Kind für die Mutter hat. Attis tritt uns jetzt nur noch im Kult der Großen Mutter und im Mythos als ihr Ge-

<sup>1)</sup> IG XII 3 Nr. 350. 354. 355. 371 ist aber *Κόρας* die richtige Lesung; s. *Suppl.* S. 291. *Κοῦρος Κρόνειος* wird Zeus in dem Hymnos von Palaikastro (E. Diehl, *Anthol. lyr.* II S. 279) genannt.

<sup>2)</sup> Inschriften von Olympia Nr. 662; v. Wilamowitz, *Pindaros* S. 211.

<sup>3)</sup> v. Prott, *Fasti sacri* S. 51 f.

<sup>4)</sup> *διὰ δαίμονας* Pindar *Isthm.* V Vs. 11; v. Wilamowitz, *Pindaros* S. 200 Anm. 2; L. Malten, *Archäol. Jahrb.* XXIX, 1914, S. 200 f. Der namenlose Daimon, der in Pferdegestalt gedacht wird, mag noch aus vorgriechischer Zeit stammen.

<sup>5)</sup> Gegen Erwin Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben* (*Στοιχεῖα* II) S. 126.

<sup>6)</sup> P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der Griech. Sprache* S. 334 ff.

liebter entgegen; er scheint nirgends selbständig verehrt zu sein.<sup>1)</sup> Aber die Kleinasiaten blickten zu ihm als zu einem Vater auf, was der andere Lallname *Παπᾶς*, unter dem er verehrt wurde, und seine Gleichsetzung mit Zeus deutlich dartun.<sup>2)</sup> Die Dryoper, die Waldmänner, die in Mittelgriechenland bis in die Spercheiosebene hinein ihre ältesten Wohnsitze hatten, sollen mit dem Worte *πόποι* ihre Götter bezeichnet haben, woraus erst die bekannte Interiection ὦ *πόποι* entstanden wäre.<sup>3)</sup>

Die Griechen haben die kleinasiatische Bergmutter *μεγάλη μήτηρ* oder *μήτηρ* genannt. Das war für die Hellenen keine neue Bezeichnung, die sie für die fremde Göttin erfanden; sondern namentlich in den Mysterien war ihnen die schlichte Bezeichnung der Gottheit durch ein nahes Verwandtschaftsverhältnis von altersher vertraut. In Kreta ist Mutter Erde sehr früh verehrt worden (Kapitel X); in Eleusis war Demeter die Hauptgöttin neben der anderen chthonischen Göttin, die dort nicht Persephone, sondern Kore, das Mädchen, genannt wurde wie auch an anderen Orten. Die Liebe der Mutter zu ihrer erwachsenen Tochter durchdringt den ganzen eleusinischen Gottesdienst. Das Hohelied der Mutterliebe ist dort ewig alt und ewig neu. Merkwürdig ist Daeira, 'die Schwägerin', von der die Legende erzählte, daß sie der Demeter feindlich gesinnt gewesen sei, welche Sage wohl aus der Tatsache entstanden ist, daß ihre Priesterin an den Opfern für Demeter nicht teilnehmen durfte.<sup>4)</sup> Nicht bedeutungslos mag es auch sein, daß nur in Eleusis Poseidon den Beinamen Vater hatte.<sup>5)</sup> Diese Bezeichnung hätte auch der ältere Kabir in Lemnos, Samothrake, Theben und an anderen Orten führen können, an denen der jüngere Kabir unter dem Namen *Πατᾶς* verehrt wurde, der der Bezeichnung *Κόρη* genau entspricht. Die Kultgestalt eines göttlichen Knaben

<sup>1)</sup> Serv. Verg. Aen. VII 761 *re vera . . . Virbius est numen coniunctum Dianae, ut Matri deum Attis, Minervae Erichthonius, Veneri Adonis*. H. Hepding, Attis (RVV I, 1903) S. 127.

<sup>2)</sup> Die literarischen Quellen bei Hepding a. a. O. S. 16 (Diodor III 58, 4), 35 (Hymnos bei Hippolytos Elenchos V 9, 8 S. 99, 19 Wendl.), 77 (Arrian *ἐν Βιθυνιακοῖς* FHG III 592 Nr. 30), die inschriftlichen ebenda S. 78 Nr. 3. 4, S. 79 Nr. 5.

<sup>3)</sup> Vgl. P. Kretschmer, Glotta I, 1909, S. 15f.

<sup>4)</sup> Die Zeugnisse RE IV S. 1981.

<sup>5)</sup> Es mag auch daran kurz erinnert werden, daß Poseidon als Vater des Eumolpos galt.

mit seinem Spielzeug tritt nicht nur in den Kabirenmysterien,<sup>1)</sup> sondern vor allem auch in den orphischen Weihen hervor. Die Theogonie des Orpheus erzählte ausführlich von dem jungen Dionysos-Zagreus, der bei kindlichem Spiele von den Titanen erschlagen wird.<sup>2)</sup> Auch in Eleusis finden sich Spuren dieser orphischen Vorstellung.<sup>3)</sup> Auf Aigina ist eine kopflose, von Neikomedes geweihte Herme gefunden worden, die einem namenlosen *παῖς ἥρωος* geweiht ist.<sup>4)</sup> In Akrai auf Sicilien sind neben *Ἄννα* in einem Grottenheiligtum *Παιδες* verehrt worden.<sup>5)</sup> Der Rhetor Libanios hebt die Mysterien τῶν *Παιδός* hervor, so daß man an ihre Wirkung noch im vierten Jahrhundert n. Chr. glauben muß.<sup>6)</sup> An zwergähnliche Wesen darf man bei diesen *παῖδες* aber keinesfalls denken. Ein Heros 'Jüngling' erscheint auf dem Opferkalender der Tetrapolis.<sup>7)</sup> Der durch Homer verbreitete Beiname der Athene, Pallas, bedeutet ursprünglich jedesfalls auch nur 'die Jungfrau'.

Wenn ein hervorragender Forscher<sup>8)</sup> auch mit Unrecht behauptet hat: 'wo der Gott keinen Namen hat, da ist Mysteriendienst,' so ist es doch fraglos richtig, daß in den Mysterienreligionen *ἀνόνομοι θεοί* sehr verbreitet sind. Trügt nicht alles, ist der Name Pluton, der Reichtumspender,<sup>9)</sup> für den Unterweltgott in Eleusis geschaffen worden.<sup>10)</sup> Wie immer auch der Name Triptolemos erklärt werden mag, es ist kein Individualname, sondern bezeichnet den 'dreimal Kriegerischen' oder 'vielfach sich Mühenden'.<sup>11)</sup> Wie immer man auch über die Bedeutung des Eubulos oder Eubuleus denken mag,

<sup>1)</sup> Kern, Orpheus S. 51 ff.

<sup>2)</sup> *Orphicor. fragm.* 31. 34. 209 ff.; Orpheus S. 56.

<sup>3)</sup> Orpheus S. 53 f.

<sup>4)</sup> IG IV 137. Vgl. die *Ἡρωῖσται* oben S. 128.

<sup>5)</sup> Orsi, *Notizie degli scavi* 1920, S. 328 (1899, S. 459); v. Wilamowitz, Pindaros S. 102 A. 1.

<sup>6)</sup> Libanios or. XIV 67 (II S. 110, 13 f. Foer.); Orpheus S. 56.

<sup>7)</sup> J. v. Prott(-L. Ziehen), *Leges sacrae* I S. 48 vs. 21 vgl. ebenda S. 52.

<sup>8)</sup> G. Kaibel, *Gött. Nachr.* 1901, S. 512.

<sup>9)</sup> *Πλούτων* = *Πλοιοδότης*, welches Epitheton später verschiedenen Göttern und Heroen gegeben ist.

<sup>10)</sup> Platon *Kratylos* 403 a τὸ δὲ *Πλούτωνος*, τούτο μὲν κατὰ τὴν τοῦ πλοῦτου δόσιν, οὗ ἐκ τῆς γῆς κάτωθεν ἀνίεται ὁ πλοῦτος, ἐπωνομάσθη· ὁ δὲ *Ἄιδης* οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ἐπολαμβάνειν τὸ αἰδὲς προσειρηθῆαι τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ φοβούμενοι τὸ ὄνομα *Ἄιδων* καλοῦσιν αὐτόν.

<sup>11)</sup> P. Kretschmer, *Glotta* XII, 1923, S. 51 ff. S. oben S. 121.



‘der Wolberater’ ist stets gemeint. Hierzu stimmt auch, daß der eleusinische Hierophant (freilich erst in späteren Zeiten) seinen bürgerlichen Namen ablegen mußte, den nach frommer Legende das Meer weggespült haben sollte. Es handelt sich also um eine Taufe im Meere. Aber auch anderen chthonischen Kulturen, für die man keine Mysterien nachweisen kann, ist solche Hieronymie eigen. Man liebt es, den unterirdischen Gewalten euphemistische Namen beizulegen.<sup>1)</sup> Der ‘Herr der Erde’<sup>2)</sup> heißt schon im Demeterhymnos Polydektes oder Polydegmon, der ‘große Wirt’, der alle Menschen einmal bei sich aufnimmt; in Lykosura hieß er Anytos ‘der Vollender’, in Hermione Klymenos, auf den orphischen Goldblättchen aus Thurioi Eukles.<sup>3)</sup> Auch die Bezeichnungen Anax<sup>4)</sup> und Despotes<sup>5)</sup> gehören hierher. Eine noch ältere, in der Religion nur in dem Namen des Gottes Poseidon fortlebende, göttliche Bezeichnung ist *πόσις* Herr, Gatte gewesen, die durch das geläufigere Wort *ἄναξ* verdrängt worden ist,<sup>6)</sup> während sie sich bei weiblichen Gottheiten in den *Πόντιαι* (*Ποτνιαίδες*), wie namentlich Demeter mit Kore und die Erinyen im Kultus genannt worden sind,<sup>7)</sup> und in Verbindungen wie *πόντια Ἥρη* und *πόντια Ἥβη* erhalten hat. Die Unterweltgöttin heißt Despoina oder Hagne; andere unterirdische Gewalten werden als Semnai und Eumenides bezeichnet. Auch der Heros *Ἀρχός* in Knossos kann hier angeschlossen werden.<sup>8)</sup> In Epeiros wurde Aspetos der ‘Unsagbare, Unausprechliche’ göttlich verehrt und später dem Achilleus gleich-

<sup>1)</sup> E. Rohde, *Psyche* I<sup>6</sup> S. 206 ff.

<sup>2)</sup> Jac. Wackernagel, *Beiträge zur griech. Sprachkunde* (Baseler Rektoratsprogramm 1897) S. 4 ff.; v. Wilamowitz, *Einleitung zu seiner Übersetzung von Euripides’ Medea* S. 171.

<sup>3)</sup> *Orphicor. fragm.* 32 c. d. e.

<sup>4)</sup> (P. Wendland und) O. Kern, *Beitr. zur Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion*, 1895, S. 102 ff.

<sup>5)</sup> *Inscr. aus Larisa Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1910, S. 377 Nr. 24.

<sup>6)</sup> O. Hoffmann, *84. Jahresbericht der Schles. Ges. für vaterl. Cultur*, Breslau 1906 (Sonderdruck), S. 9; v. Wilamowitz, *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1906 S. 9.

<sup>7)</sup> Welchen Gottheiten das *ἰδὼν τῶν Ποτνιαίων* auf der Mykale gehört, das Herodot IX 97 erwähnt, läßt sich nicht sagen; leider ist seine Stätte auch nicht wieder aufgefunden worden, vgl. Th. Wiegand, *Priene*, Berlin 1904, S. 17.

<sup>8)</sup> Dittenberger, *Sylloge* I<sup>3</sup> Nr. 56 Z. 27; F. Bechtel, *Gött. Nachr.* 1920, S. 252.

gesetzt.<sup>1)</sup> Hierher gehört auch Keuthonymos, 'der, dessen Namen man verbergen muß'.<sup>2)</sup> Man kann vielleicht annehmen, daß diese unindividuellen Namen sämtlich anzeigen, daß die Gottheit ursprünglich einen anderen Namen hatte, d. h. daß sie vielleicht aus vorgriechischer Zeit stammt.

Die Gottheiten sind in der ältesten Zeit augenscheinlich oft nach dem Ort ihrer Verehrung benannt worden. Es sind dieselben *numina* an verschiedenen Orten, aber doch im Einzelnen verschieden, mit eigentümlicher Lokalfarbe versehen, die heute auch ein scharfer Blick nicht immer erkennen kann. Auch hier muß die Umschau von Kleinasien ausgehen, wo an vielen Stellen die alte Bergmutter nach dem Orte ihrer Verehrung bezeichnet wurde. Die Mutter vom Dindymon, von den kybelischen Bergen, vom Sipylos, von Leukophrys, von Dikte<sup>3)</sup> und viele andere Namen bezeichnen dasselbe göttliche *numen* (oben S. 34). So auch in Kreta, wo die idaische Meter waltete. Die männlichen Gottheiten, die zunächst auch nur nach dem Namen des Berges, auf dem man sie verehrte, benannt wurden, hat Zeus gleichsam verschlungen. Ehe die Zeusreligion vom Norden herabkam, gab es einen Berggeist des Olympos, des Laphystion, des Helikon, des Kithairon, des Lykaion, des Ida (Kap. IX). Man nannte ihn aber nur nach dem Ort seines Waltens; das war sein Individualname. Im Grunde waren alle diese Gottheiten also namenlos, der Ort, wo sie verehrt wurden, gab ihnen den Namen. Es mag uns überraschen, wenn in diese Gruppe auch Hermes eingereiht wird. Aber sein Ursprung weist auf den Steinhäufen, den *Ἐκατοῦς λόφος*.<sup>4)</sup> Seine Mutter ist Maia, das 'Mütterchen', die Göttin der Kyllene. Ebenso ist Apellon (Apollon) ursprünglich der Herr der Hürde (S. 111). Das sind Bezeichnungen nach dem Orte, an den sich die Verehrung des Gottes knüpfte, an dem zuerst sein *numen* herrschend gedacht wurde.

Auch die zwölf Götter sind ursprünglich namenlos gewesen, sowohl in Athen wie in Olympia. Ganz ebenso steht es mit den zwölf Göttern auf den bekannten kleinasiatischen Reliefs.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> P. Kretschmer, Glotta IV, 1913, S. 307.

<sup>2)</sup> C. Robert, Heldensage II 1 S. 488.

<sup>3)</sup> So ist Diktyinna wohl zu deuten; s. W. Aly, Philologus N. F. XXV, 1912, S. 461. 468.

<sup>4)</sup> S. Eitrem, RE VIII S. 697. Oben S. 8.

<sup>5)</sup> C. Robert, Heldensage III 2, 2 S. 1321 A. 6.

Mit dem Anfange dieser Entwicklung steht ein späteres Stadium in engster Beziehung: fremde Gottheiten werden im Kultus gern als *μεγάλοι* oder *μέγιστοι θεοί* bezeichnet. Auf Samothrake und in den Filialen seines Kabirenheiligthums gibt es außer jenen mystischen Namen nur 'Große Götter'. Das Ungriechische dieser Gottheiten ist also immer empfunden worden.<sup>1)</sup> Dichter geben diese Prädikate wohl auch urgriechischen Göttern wie Zeus, Apollon, Artemis; aber im Kult kommt diese Bezeichnung für die alten Hellenengötter sehr selten vor. Sie ist im allgemeinen den ausländischen Gottheiten vorbehalten worden, und manchmal weiß man nicht einmal, wer der 'Große Gott' ist, von dem eine Urkunde spricht.<sup>2)</sup>

Die moralische Wertung der Götter ist nicht so spät eingetreten, wie man fast allgemein zu glauben scheint. Ein Teil der ohne Namen angerufenen Gottheiten weist deutlich in das sittliche Gebiet, in die heiligsten Empfindungen, die der Mensch auf Erden Menschen gegenüber hat. Man darf aber dabei nicht von Zeus ausgehen, wenn auch seine Bezeichnung als des Vaters der Götter und Menschen im Homer steht. Viel höher hinauf weist die Vorstellung von der Mutter Gottes. Die hellenische Religion ist von Anbeginn reich an diesem Glauben, in dem der Mutter ein viel größerer Anteil zukommt als dem Vater, der oft völlig zurücktritt. Man nennt sofort Demeter und Kore, Kyrene und Aristaios, Semele und Dionysos (der erst später Sohn des Zeus wurde, wie die Legende seiner Geburt deutlich zeigt), Ino und Palaimon, Maia und Hermes. Weil der Vater zurücktritt, ist auch so oft von der Geburt durch eine Jungfrau die Rede und der Mann als Zeugender erst später hinzugesetzt, wie sich das nirgends einleuchtender darstellt als in der Geburtssage des Stifthers der christlichen Religion und in den Geburtslegenden des Pythagoras und Platon, wie denn auch Orpheus zunächst nur als Sohn der Muse galt, bis ihm Oiagros oder Apollon als Vater beigegeben wurden.<sup>3)</sup> Wer die Erde als Mutter anbetet, blickt zu ihr empor, wie das Kind zu der eigenen Mutter, die ihm Lebenskraft gegeben und ihm alles Gute allein verkörpert.

<sup>1)</sup> Br. Müller, *Μέγας θεός*, Diss. Halens. XXI 3 S. 279 ff.

<sup>2)</sup> Das gilt von dem *μέγας σιός* (oder *θεός*) auf einer Inschrift des zweiten vorchristlichen Jahrhundert aus dem arkadischen Thisoa IG V 2, 510. 511, vgl. Br. Müller a. a. O. S. 399 Nr. 374. 375.

<sup>3)</sup> H. Usener, *Das Weihnachtsfest*<sup>2</sup>, 1911, S. 71 ff.

Die Gruppe von Mutter und Tochter, die im Mittelpunkte des eleusinischen Gottesdienstes steht, lehrt Mutter- und Kindesliebe zugleich. Wenn in den eleusinischen Mysterien die Nachbildung eines Mutter-schoßes als Zeichen der Wiedergeburt berührt wird, so ist diese Wiedergeburt doch nur aufzufassen als der Eingang in ein höheres Leben, zu dem der Mensch durch seine Frömmigkeit gelangt. Wenn Aristophanes den Aischylos zur Demeter beten läßt, daß sie ihm Würdigkeit für ihre Mysterien verleihe, so deutet das auf eine sittliche Forderung des eleusinischen Götterdienstes, die sich auch in den auf Triptolemos zurückgeführten Satzungen ausspricht, von denen die erste den Gottesdienst, die zweite das Gebot, die Eltern zu ehren, und die dritte (noch immer nicht deutlich erkennbare) den Verkehr mit den Tieren betrifft.<sup>1)</sup> In diesen Zusammenhang mag auch die Bezeichnung des Poseidon als Vater (S. 129) gehören, der in Eleusis zusammen mit der Artemis Propylaea in einem Tempel verehrt wurde. Auch im Kult der Kabiren, der ebenso ungrisch ist wie der eleusinische, wird das Verhältnis der Eltern zu dem Kinde deutlich offenbar. Mögen die kabirische Demeter und die kabirische Kore auch den Einfluß von Eleusis zeigen, der ältere Kabir und sein Sohn (*Πατς*) sind sicherlich selbständige Schöpfungen der Kabirenverehrung (Kap. X). Niemand kann sagen, wie alt der Brauch ist; aber zu Lysanders Zeit gab es in Samothrake die Institution der Beichte. Daß schon in vorgriechischer Zeit eine moralische Wertung in die Religion eingedrungen war, zeigen am allerdeutlichsten die Bußprediger und Katharten, wie Epimenides von Kreta und die jahrhundertlang in den verschiedensten Gegenden, namentlich aber in Attika und Unteritalien wirkende Sekte der Orphiker. Diese sittlichen Gesetze scheinen aus dem Osten zu stammen und sind vielleicht schon in uralter Zeit in einigen vorgriechischen Kulturen wirkend gewesen.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Xenokrates (bei Porphyrios, *De abstinentia* IV 22) fr. 98 S. 194 Heinze. Ich scheue mich nicht damit folgende Bestimmung aus dem athenischen Gesetz über die eleusinischen Mysterien (vor 460 v. Chr.) IG I<sup>2</sup> 6 Z. 122 ff. [*μετένευ*] *β[λ]άπτ[εν] τὸν [ὀ]ρφ[ανὸν μεδ' ἐς] τὸς ὀρφανὸς ἠυβ[ρί]ζεν*] zu verbinden. Das letzte Wort ist eine nicht ganz sichere, aber sehr ansprechende Vermutung von Joh. Kirchner.

<sup>2)</sup> Wichtig für diese Dinge ist der Fund der Stele von Philadelpheia und ihre musterhafte Erklärung durch O. Weinreich; s. oben S. 127 Anm. 5.

## KAPITEL VII

### DIE ANFÄNGE DER MYSTERIEN.

Die berühmtesten Mysterien der klassischen Zeit sind die eleusinischen, die samothrakischen und die unter dem altgeheiligten Namen des Orpheus durch Wanderpriester verbreiteten. Wie verschieden ihr Wesen ist, so zeigen alle drei doch in ihren Riten so auffallende und so wichtige Übereinstimmungen untereinander, daß ein Zusammenhang zwischen ihnen angenommen werden muß, der sich nur so erklärt, daß sie alle ungriechischen Ursprungs sind. So gehört der Mysteriendienst zu den ältesten Spuren religiösen Lebens auf der Balkanhalbinsel und der zwischen ihr und Kleinasien liegenden Inselwelt. Welches Volk den Mysteriendienst zuerst geschaffen hat, wird wohl niemals festgestellt werden können. Er ist zunächst nachweisbar bei den Leuten, die in Griechenland lebten, bevor die Indogermanen mit ihren Göttern vom Norden kamen und die sogenannte homerische Religion schufen und verbreiteten. War diese, wie sich uns später (s. Kapitel IX) zeigen wird, eine Herrenreligion, so haftet die Mysterienreligion mit allen ihren Wurzeln tief im Volke und ist zunächst auch eng mit dem Erdboden verbunden, auf dem sie gewachsen ist. Es kann keine Rede davon sein, daß sie aus Ägypten stammt; dieser Auffassung reden auch die geringfügigen Funde ägyptischer Kleinkunst, die in Eleusis gemacht sind, nicht das Wort; sondern sie warnen den vorsichtigen Religionsforscher nur eindringlich, keine voreiligen Schlüsse aus solchen Gelegenheitsfunden zu ziehen, die wohl die Handelsbeziehungen von einem Volke zum anderen beweisen, aber niemals zu Schlüssen auf religionsgeschichtlichem Gebiete berechtigen.<sup>1)</sup> Am klarsten liegt wenigstens bei Eleusis der Zu-

<sup>1)</sup> Die zähe Ausdauer, mit der ein so bedeutender Forscher wie Paul Foucart (zuletzt in seinen 1914 erschienenen *Mystères d'Éleusis*) an diesem Irrtum festhält, kann nur aufrichtig bedauert werden. Vgl. dazu Otto Weinreich, Deutsche Literaturz. 1916 Nr. 30 S. 1341f., der auf Fr. W. v. Bissings aufschluß-

sammenhang mit der altkretischen Religion zutage (s. unten S. 143). Doch soll hier zunächst das allen Mysterien Gemeinsame herausgehoben werden, ehe wir das große Land zu nennen wagen, in dem wir letzten Endes den gemeinsamen Ursprung suchen dürfen, ohne den Namen eines bestimmten Volkes auf die Lippen zu nehmen.

Nichts läßt sich für diese Frage aus dem Wort *μυστήριον* gewinnen; denn seine Ableitung bleibt noch heute durchaus zweifelhaft.<sup>1)</sup> Daß es in späterer Zeit allgemein die Bedeutung eines geheimnisvollen und dunklen Gottesdienstes gehabt hat, steht fest, und ebenso sicher ist eben deshalb das Schweigegebot. Wahrscheinlich ist dies aus der Notlage entstanden, in der sich die Verehrer der alten, auf der Balkanhalbinsel seit Jahrhunderten eingesessenen Gottheiten befanden, als vom Norden her die Eroberer mit ihren neuen Göttern kamen. Die Mysterien sind die Religion eines unterdrückten Volkes, das sich nicht mehr frei äußern darf, dessen Kulte von den neuen Herren der Burgen verfolgt werden.<sup>2)</sup> Darum spielen auch nächtliche Begehungen eine so große Rolle in ihnen. Das Geheimnis der Nacht deckt den verbotenen oder doch jedenfalls nicht genehmen Gottesdienst, und dies Geheimnis der nächtlichen Weile ist den mystischen Kulturen nicht wesensfremd.<sup>3)</sup> Denn es handelt sich überall um göttliche Gewalten der Erde, sei es, daß in Eleusis Mutter Erde und ihre Tochter an der Spitze einer größeren Götterschar stehen, sei es, daß auf Lemnos und Samothrake die phrygischen Kabiren mit einheimischen Gottheiten der Erde verbunden sind, sei es, daß die Orphiker im Dienste des Dionysos, des Herrn über Leben und Tod, die Schöpfer der Hölle werden. Ob den Eingeweihten in Eleusis ein Paradies verheißen

reiche akademische Festrede über den Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker, München 1912, S. 9 mit Recht hinweist, und vor beiden in demselben Sinne schon Otto Rubensohn, Berl. philol. Wochenschr. 1902 Nr. 52 S. 1619.

<sup>1)</sup> L. Malten, Archiv für Rel. XII, 1909, S. 302 A. 4.

<sup>2)</sup> Diodor berichtet V 77, 3, daß die Weißen in Eleusis, Samothrake und bei den Kikonen in Thrakien (Orpheus) *μυστικῶς*, in Kreta aber *φανερῶς* veranstaltet wurden. Vgl. A. Persson, Archiv für Rel. XXI, 1922, S. 307 f.

<sup>3)</sup> Cicero, *De nat. deor.* I 119 *praetereo Samothraciam eaque quae Lemni 'nocturno aditu occulta coluntur silvestribus saepibus densa'*. Über dieses Zitat aus Accius' Philocteta vgl. F. Leo, *Gesch. d. Röm. Lit.* I S. 396 A. 2.

wird, oder ob die orphischen Bußprediger den Ungläubigen die Hölle mit all ihren Schrecknissen lebhaft schildern, in das Dunkel der Erde weist jedes Mysterion. Wohl erglänzt den Frommen auf den elysischen Gefilden auch eine Sonne, aber es ist nicht die, die den Lebenden leuchtet.<sup>1)</sup> Nicht der Glanz der Sonne begleitet in Eleusis die Chöre der Mysten und Eopten, sondern die Pracht des südlichen Sternenhimmels. Auch die Verschleierung der Mysten führt in dieselbe Richtung wie die Neigung, den Kult der Unterirdischen an eine Höhle anzuknüpfen (oben S. 79), wie das noch der Mithrasdienst zeigt. Es ist nicht unmöglich, daß der Gottesdienst in Eleusis von der Höhle ausgegangen ist, die freilich spätestens seit dem vierten Jahrhundert durch einen Tempel fast völlig verdeckt war. Weist die Höhle im griechischen Kultus oft den Weg zur Unterwelt, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß sie hie und da auch nur der Zufluchtsort eines von den Eroberern verfolgten, alten Gottesdienstes gewesen ist. Das *μυστήριον* wird eben oft genug durch Beides bedingt sein, durch die Flucht vor dem neue Götter mitbringenden, die alten verfolgenden Eroberer und durch das ihm eigene chthonische Wesen, das nach Dunkel und Nacht strebt. Oft trifft zweierlei zusammen, aus dem ein Neues wird. Wenn sich nun aber die chthonischen Kulte aus der vorgriechischen Zeit erhalten und gegen das Neue durchgesetzt haben, muß man schließen, daß sie im Volksglauben festgewurzelt waren, und das Volk mit großer Zähigkeit an ihnen festhielt. Aber es ist offenbar nicht nur das niedere Volk gewesen, das diese Tradition wahrte. In Eleusis führte die heilige Überlieferung die Gründung der Mysterien auf die alten Landesfürsten zurück, und in der Tat scheinen die Funktionen der höchsten Mysterienbeamten lange Jahrhunderte einzelnen eleusinischen Familien vorbehalten zu sein. In Athen haben die Peisistratiden der orphischen Bewegung ebensowenig ferngestanden wie Theron von Akragas, und die in Gräbern

<sup>1)</sup> In Aristophan. Fröschen Vs. 455 ff. singt der Mystenchor

*μόνοις γὰρ ἡμῶν ἥλιος  
καὶ φέγγος ἰλαρόν ἐστιν,  
ἴσοι μεμνήμεθ' ἐδ-  
σεβῆ τε διήγομεν  
τρόπον περὶ τοὺς ξένους  
καὶ τοὺς ἰδιώτας.*

von Thurioi und Petelia gefundenen Goldblättchen mit den orphischen Reisepässen führen auch in die Klasse der Reichen.<sup>1)</sup> Doch wird man nicht fehlgehen, wenn man das Fortleben der unterirdischen Kulte zunächst in den Kreisen des Volkes sucht; denn die Herrenreligion des Olympos lehnt die Verehrung von Mutter Erde ab wie jeden chthonischen Kult, wenn es ihr nicht gelingt, den chthonischen in einen uranischen zu verwandeln, wie das bei der argivischen Hera, die aus einer Erdgöttin zur Himmelskönigin wurde, und der thrakischen Semele,<sup>2)</sup> der Mutter des Dionysos, geschehen ist.

Spuren vorgriechischer Bauart sind in Eleusis festgestellt; neben den polygonalen Stützmauern des Telesterions steht kyklopisches Mauerwerk; auch Luftziegelmauern sind aufgedeckt worden. Es ist wahrscheinlich, daß die Stätte, auf der der große Weihetempel steht, schon in vorgriechischer Zeit dem Kultus gedient hat. Diese Kultstätte lag unmittelbar unterhalb der Burg, von der sich freilich alte Reste nicht mehr erhalten haben, wie auch die Filiale des Telesterions, das Eleusinion in Athen, *ὕπὸ πόλει* lag. Wir haben dafür das Zeugnis des alten Demeterhymnos, der für den eleusinischen Gottesdienst eine Urkunde ersten Ranges ist. Er bezeugt auch den unterhalb des Telesterions gelegenen Schönreigenbrunnen, den der Baumeister der großen Propyläen ehrfürchtig geschont hat. Dieser Brunnen hat sicher von Anfang an eine Bedeutung gehabt wie auch die Agelastos Petra, die man am besten mit dem Petroma der Demeter Kidaria in Pheneos (S. 7 f.) vergleicht. Solche Kultmale weisen in alte Zeit und stellen oft die Verbindung mit dem uralten Steinkultus her. Daß in Eleusis vom Beginne des Kultus an Opfergruben anzunehmen sind, ist wahrscheinlich. Denn Mutter Erde wird ihre Opfergaben zunächst immer in Gruben empfangen haben. Der Demeterhymnos bezeugt freilich einen Altar, von dem bei den Ausgrabungen keine Spur gefunden ist. In Samothrake sind die Untersuchungen leider zu früh abgebrochen worden; Spuren aus vorgriechischer Zeit sind im Temenos der Kabiren nicht gefunden. Wohl aber zeugen die Opfergruben, die sowohl in dem alten wie in dem neuen Tempel aufgedeckt worden sind, für das hohe Alter des Kults dieser chthonischen Gottheiten. Darin aber hat die Lage des samothrakischen Heiligtums eine

<sup>1)</sup> Orpheus S. 5 A. 3.

<sup>2)</sup> P. Kretschmer, Aus der Anomia 1890, S. 19 ff.



große Ähnlichkeit mit der des eleusinischen, daß es auch in unmittelbarer Nähe der alten Stadt gelegen ist und wie dieses auch nahe dem Meere. Eine Quelle spendet heute reichliches Wasser unter prachtvollen Platanen; in der Literatur wird sie nicht erwähnt, aber die *νύμφαι Καβειρίδες* setzen doch wohl eine Quelle voraus. Von orphischen Kulturen kann man solche Spuren heute nicht mehr erwarten; denn sie haben nirgends so festen Fuß gefaßt, daß man sie dort beheimatet nennen könnte. Sie haben nirgends einen großen Tempel besessen, sondern ihre feierlichen Begehungen in heiligen Häusern vorgenommen. Es waren eben wandernde Bußprediger, die von Land zu Land, von Stadt zu Stadt zogen. Ihr Gottesdienst stammte auch aus der Fremde, ist aber für die vorgriechische Zeit in Hellas selbst nicht nachweisbar. Ein Geheimnis aber hatten auch sie zu bewahren: das sprichwörtliche *θύρας δ' ἐπιθεσθε βεβήλους* stammt aus ihren Kreisen.

Die Herrenreligion der Eroberer hat sich um das Jenseits nie gekümmert; sie steht im schärfsten Gegensatz zu jeder Erlösungsreligion und so eben zu der der Mysterien. Sie hat die Sühnungen und Reinigungen fast ganz aufgegeben,<sup>1)</sup> während diese das Wesen der Mysterienreligionen bedeuten. In Eleusis, in Samothrake, bei den Orphikern haben die Reinigungen, die den Menschen von den Sünden befreien, eine große Rolle gespielt. Die Insel Kreta scheint das klassische Land der Kathartik zu sein (S. 48), womit nicht gelegnet sein soll, daß auch in anderen Ländern in vorgriechischer Zeit die Kathartik geübt wurde. Karmanor oder sein Sohn Chrysothemis sollen im kretischen Tarrha Apollon vom Blute des Drachenmordes gereinigt haben.<sup>2)</sup> Nach dem kylonischen Frevel mußte Epimenides aus Kreta geholt werden, um die verseuchte Stadt zu reinigen; vielleicht ist sein Standbild deshalb vor dem Tempel des Triptolemos in Athen aufgestellt worden,<sup>3)</sup> weil hier ein eleusinischer Gott Ver-

<sup>1)</sup> M. P. Nilsson, Griech. Feste S. 99.

<sup>2)</sup> Mary Hamilton Swindler, *Cretan Elements in the Cults and Ritual of Apollo*, Diss. Bryn Mawr, Pennsylvania 1913, S. 50. Nilsson scheint mir Deutsche Literaturz. 1914, Nr. 16 S. 981 f. über diese Arbeit zu scharf geurteilt zu haben; anders Persson a. a. O. S. 300. Vgl. auch W. Aly a. a. O.

<sup>3)</sup> Unrichtig, wie auch ich früher, O. Rubensohn, Athen. Mitt. XXIV, 1899, S. 64, der Prellers Hypothese Demeter und Persephone S. 291 gefolgt ist (s. auch G. Loeschke, Enneakronosepisode bei Pausanias, Dorpat 1883, S. 26). Vgl. zu den kretischen Reinigungsriten namentlich W. Aly, Philolog. N. F. XXII, 1912, S. 476 f.

ehrung genoß, wie denn auch die benachbarten Tempel der Demeter und der Kore nach Eleusis weisen. Vor allem aber zeugt der berühmte Sarg von Hagia Triada auch für Reinigungsriten aus dem Totenkulte der altkretischen Religion (S. 157).

Ferner führen die Fruchtbarkeitsriten der Mysterien in die vorgriechische Zeit; denn wir haben oben S. 24f. gesehen, daß die Hauptgottheit der minoischen Religion eine Göttin war, der man die Fruchtbarkeit der Erde zuschrieb. Es hängt dies mit der Pflege des Ackers zusammen, die auch bei den Naturvölkern oft den Frauen zufällt, während die Männer auf die Jagd gehen oder in den Krieg ziehen. Deshalb spielen die Frauen in dem minoischen Kult eine größere Rolle als zumeist in der griechischen Religion. Aber in Eleusis erinnert die Tatsache, daß das Jahr nach der Priesterin genannt wurde, noch in der Kaiserzeit daran.<sup>1)</sup> Ein Fruchtbarkeitsritus ist in den Mysterien zum Sakrament geworden. In Samothrake ist es der Phallos, in Eleusis die *μίτρα*, die in der mystischen Kiste verborgen war, deren Hut der großen Göttin selber zufällt, was im Bilde so ausgedrückt ist, daß Demeter auf der Kiste sitzt, während die fackeltragende Tochter neben ihr steht. Phallos sowohl wie Mutterschoß sind die Symbole menschlicher Fruchtbarkeit, der zeugenden und der gebärenden Kraft. Dieser Phallos- und *cunnius*-Kult ist über die ganze Erde verbreitet;<sup>2)</sup> er stammt auch in Griechenland sicher aus sehr alter Zeit (S. 55). Phallen aus Stein sind als Fruchtbarkeitssymbole auch auf alten Gräbern oft aufgestellt worden; in der Nekropole bei Alt-Smyrna und anderen Orten Kleinasiens fanden sich noch viele Zeugen dieses alten Fruchtbarkeitskults.<sup>3)</sup> Auch als Apotropaien wurden Nachbildungen von Phallen seit alter Zeit verwandt, während die weibliche Scham als Apotropaion nur sehr selten vorkommt,<sup>4)</sup> was sich wohl nicht allein

<sup>1)</sup> Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914, S. 217.

<sup>2)</sup> Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig 1923, S. 11 ff.

<sup>3)</sup> G. Hirschfeld, *Abh. Akad. Berlin* 1872, S. 78; A. Körte, *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, S. 7 ff. E. Rohde hat diese Dinge in seiner *Psyche* nirgends beachtet. Hierher gehört auch das *μημίμα δακτύλον* auf dem Wege von Megalopolis nach Messene, das Pausan. VIII 34, 2 erwähnt. S. auch Kaibel, *Gött. Nachr.* 1901, S. 507. Vgl. oben S. 37 A. 2.

<sup>4)</sup> Über den Phallos O. Jahn, *Ber. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1855, S. 68 ff., über die weibliche Scham S. 79 f.; P. Wolters *Bonner Jahrbücher* Heft 118, 1909, S. 265 ff.

durch das natürliche Gefühl erklärt, das den Menschen von ihrer apotropaischen Verwendung zurückhielt, sondern vor allem durch die Tatsache, daß der *cunnus* in Eleusis das von Demeter streng gehütete *μυστήριον* war. Darum findet sich in der Tat der *cunnus* als Amulett sehr viel seltener verwandt als der Phallos; meist ist es auch nur ein stellvertretendes Symbol wie die Muschel; man wagte nicht das eleusinische Geheimnis den Blicken aller freizugeben, während der Phallos nicht nur in den Mysterienkulten sakramentale Bedeutung hatte.

Mit den Fruchtbarkeitsriten hängen unzweifelhaft die merkwürdigen Kultvasen zusammen, die in Eleusis und in Athen am Westabhange der Akropolis in großen Mengen gefunden sind, die von den Alten *κέραυοι* oder *κέραυοι* genannten Gefäße, die die Mysterien (*κεραυοφόροι*) auf dem Kopfe trugen, wie die bildliche Darstellung auf dem Pinax der Ninnion noch zeigt. In den kleinen Näpfchen (*κοτυλλίσκοι*), die auf den Schultern der Gefäße angebracht sind, lagen die Erstlinge des Jahres, die Feldfrüchte aller Art wie Mohn, Weizen, Gerste, Erbsen, Linsen, Bohnen, auch Wein, Honig, Öl, Milch, Wollflocken und Anderes, was der Mutter Erde verdankt wird.<sup>1)</sup> Ganz ähnliche Gefäße sind nun auch im Osten der griechischen Welt gefunden worden, vor allem auf Kreta und in Kleinasien, wo sie im Kulte der Großen Mutter Verwendung fanden. Es kann also nicht geleugnet werden, daß die bei den Mysterien in Eleusis verwandten Kultgefäße aus der vorgriechischen Zeit stammen, und wie zäh der Kultus an manchen Formen festhält, lehrt die Beobachtung, daß die orthodoxe Kirche Kretas noch heute ähnliche Gefäße im Gebrauche hat.

Einen Hauptbeweis für den vorgriechischen Ursprung der Mysterien bietet die unverstandene Sprache bei ihren Opfern, wie das für Samothrake noch für das erste vorchristliche Jahrhundert ausdrücklich bezeugt ist.<sup>2)</sup> Auch die unter den Namen Axieros, Axiokersos, Axiokersa verehrten Kabiren weisen nach Phrygien. Es sind vorgriechische Götternamen, die der griechischen Sprache

<sup>1)</sup> H. v. Fritze, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1897, S. 163 ff.; O. Rubensohn, Athen. Mitt. XXIII, 1898, S. 271 ff.; Pringsheim, Archäol. Beitr. z. Gesch. d. eleusin. Kults, Bonner Diss., München 1905, S. 69 ff.; Xanthudides *Annual Brit. School at Athens* XII, 1905/6, S. 9 ff.; Persson a. a. O. S. 295 f.

<sup>2)</sup> Diodor V 47, 3 vgl. C. Fredrich, Athen. Mitt. XXXVI, 1906, S. 79.

angeglichen sind (s. Kapitel VIII). Auch der Name *Ἄδαμνα*, den die Phryger dem Attis gegeben haben sollen, gehört hierher.<sup>1)</sup> Eine liturgische Formel, die aus einer fremden Sprache stammt, ist sicher auch *κόγξ ὀμπάξ*,<sup>2)</sup> nicht anders *εἰοὶ σαβοῖ*.<sup>3)</sup> Der Mysterienkult erhält die alte Liturgie, die im Laufe der Jahrhunderte nur noch Klang ist *ignotosque deos ignoto carmine adorat*.<sup>4)</sup> In Eleusis scheinen vorgriechische Namengebung und Formelwesen ganz verschwunden zu sein, wenn man nicht in dem Namen der heiligen Stätte selber ein hellenisiertes vorgriechisches Wort finden will.<sup>5)</sup> Die Hellenen haben in diesem Namen, was immer er auch in seiner Urform bezeichnet haben mag, sicher die Bedeutung der Ankunft gefunden, der Einkehr der Demeter in die heilige Bucht am Fuße des Aigaleos, von der aller Segen ausging, den sie und die ganze Welt nach dem frommen Glauben der Athener von Eleusis erfuhren.

Eine große Überraschung war der Fund geweihter Gliedmaßen in einem minoischen Temenos auf einem Berggipfel südlich von Palaikastro, der Stätte des späteren diktaischen Zeustempels (*Petsofä*).<sup>6)</sup> Es ist nicht unwichtig zu hören, daß im Temenos von Eleusis im vierten Jahrhundert v. Chr. ein gewisser Eukrates der Demeter ein Votivrelief als Dank für die Heilung eines kranken

<sup>1)</sup> RE X S. 1402 und Orpheus S. 55. Unzweifelhaft gehören hierher auch die berüchtigten *Ἐφέσια γράμματα ἄσκι, κατάσκι, λιξ, τετράξ, δαμναμενεῖς*, zu denen später noch anderes kam. *Δαμναμενεῖς* wird doch wohl mit *Ἄδαμνα* zusammenhängen; *Δαμναμενεῖς* ist auch der Name eines Daktylen. Vgl. C. Wessely, *Ephesia grammata*, 12. Jahresber. d. Franz Joseph-Gymnasiums zu Wien 1885/6, und R. Wuensch, IG III 3 p. XX. Im *Pap. mag. Londin.* 121, 456 ff. (Denkschr. Wiener Akad. XLII, 1893, II S. 35 und Kenyon, *Greek Pap. in the British Museum* 1893, S. 98f. vgl. W. Croenert, *Class. Rev.* XVII, 1903, S. 26) werden die Worte *ἄσκει καὶ τᾶσκει* als *ὁ λόγος ὁ Ὀρφαϊκός* bezeichnet; s. auch S. Eitrem, *Videnskapssel. Forh. for* 1923 Nr. 3 (*Kristiania*) S. 11. Zu *Ὀρφαϊκός* vgl. *Orph. fragm.* 348, wo der Londoner Papyrus leider von mir vergessen ist.

<sup>2)</sup> Hesych. s. v. *ἐπιφώνημα τετελεσμένοις* vgl. A. Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 216 Nr. X.

<sup>3)</sup> Dieterich a. a. O. S. 217 Nr. XIV.

<sup>4)</sup> Ovid, *Metam.* XIV Vs. 366.

<sup>5)</sup> Vgl. u. a. Persson a. a. O. S. 294.

<sup>6)</sup> *Annual Brit. School at Athens* IX, 1902/3, S. 374 f.; G. Karo, *Bilderatl. zur Relig. des ägäischen Kreis.* Abb. 25.

Auges geweiht hat,<sup>1)</sup> und denselben Dank spricht auch ein Epigramm des Antiphilos in schönen Versen aus.

Besonders bedeutungsvoll wäre in diesem Zusammenhang nun, wenn es sich bestätigen sollte, daß die merkwürdige Anlage des Weihetempels von Eleusis ihren Ursprung in Kreta hat.<sup>2)</sup> Wie das eleusinische Telesterion unter den Mauern der Königsburg gelegen ist, so liegen die offenbar für religiöse Zeremonien bestimmten sogenannten Theateranlagen von Phaistos und Knossos mit ihrem eigentümlichem treppenartigem Zuschauerraum unmittelbar vor den Palästen. Dem eleusinischen Weihetempel ähnlich scheint der Kabirentempel auf der Insel Lemnos gewesen zu sein, den ein römischer Schriftsteller mit dem Labyrinth in Kreta verglichen hat.<sup>3)</sup> Zu allem diesem stimmt, daß man schon im Altertum die eleusinischen Mysterien aus Kreta abgeleitet hat.<sup>4)</sup> In dem homerischen Demeterhymnos tritt die ihre geraubte Tochter suchende als eine Fremde auf, die 'über den breiten Rücken des Meeres' von Kreta gekommen ist, und nennt sich Δωίς.<sup>5)</sup> In Knossos soll noch im ersten Jahrhundert v. Chr. das Bewußtsein lebendig gewesen sein, daß die berühmtesten Weihen alle aus Kreta stammten.<sup>6)</sup>

In Kreta gab es eine heilige Legende, nach der in der Bienenhöhle, in der Zeus von Rhea geboren sei, alljährlich zu bestimmter Zeit viel Feuer aufloderte. Ein Lichtwunder kündigt also die Epiphanie des Gottes an,<sup>7)</sup> erinnert jedes Jahr wieder an das Wunder

<sup>1)</sup> Έφορη. ἀρχ. 1892, S. 114 ff. Taf. 5; O. Rubensohn, Athen. Mitt. XX, 1895, S. 360 ff., der namentlich auf das Epigramm des Antiphilos *Anthol. Pal.* IX 298 hingewiesen hat.

<sup>2)</sup> Persson a. a. O. S. 297 f.

<sup>3)</sup> Plinius, *Nat. Hist.* XXXVI 90; Fredrich a. a. O. S. 71 A. 1. S. oben S. 136 A. 3.

<sup>4)</sup> Persson a. a. O. S. 309.

<sup>5)</sup> Vs. 122 ff.

Δωίς ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστί· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ·  
 νῦν αὖτε Κρήτηθεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης  
 ἦλυθον οὐκ ἐθέλουσα, βίη δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη  
 ἄνδρες ληϊστῆρες ἀπήγαγον.

Daß Δωίς (nicht etwa Δωσώ) die richtige, schon von Gottfr. Hermann vermutete Namensform ist, hat F. Bechtel, *Gött. Nachr.* 1890, S. 29 ff. erwiesen, vgl. auch P. Kretschmer, *Wien. Stud.* XXIV, 1902, S. 526 A. 2.

<sup>6)</sup> Diodor V 77, 3. S. S. 136 A. 2.

<sup>7)</sup> W. Aly, *Philologus* N. F. XXII, 1912, S. 462. Vgl. oben S. 70.

seiner Geburt. Hier muß dem, dessen Augen für diese uralten Zusammenhänge jetzt geschärft sind, die berühmte Schilderung der heiligen Weihenacht von Eleusis einfallen, in der ein göttlicher Knabe (höchst wahrscheinlich Plutos) in einem Feuermeer geboren wurde.<sup>1)</sup> Das Feuer deutet auch hier auf Reinigung; der göttliche Knabe, ob Zeus in Kreta, ob Plutos in Eleusis, tritt in der höchsten Form der Reinheit in Erscheinung. Nichts Irdisches, kein Flecken haftet ihm an. Das Menschenkind kommt unrein, von Blut besudelt auf die Welt: der göttliche Knabe erstrahlt im reinen Glanze des Feuers, das von der ewigen Sonne stammt.

Den Schluß dieser Beweisführung krönen das namenlose Paar 'Gott und Göttin' in Eleusis und die parallelen Erscheinungen in den Kabirmysterien (Kapitel VI). Das Geheimnisvolle wurde durch diese namenlosen Gottheiten erhöht. Es waren wirksame Mächte der Erde aus uralter Zeit, von einem heiligen Schleier umwoben, den kein Priester gelüftet hat. Niemand wagte daran zu rühren; die alten vorgriechischen Namen aber sind für alle Zeiten verschwunden, wenn nicht die kretische Schrift entziffert werden sollte. Man wird heute ebensowenig ihre Namen nennen können, wie den der großen kretischen Göttin, mit der sie wahrscheinlich zusammenhängen. Aber ich zweifle nicht, daß die eleusinische Religion von der kretischen befruchtet und diese wieder kleinasiatischen Ursprungs ist. Jedoch darf man nicht jede Entwicklung der eleusinischen Mysterien leugnen; es ist undenkbar, daß sie von der vorgriechischen Zeit an bis zu ihrer Blütezeit unverändert dieselben geblieben sind, so sehr auch in vieler Hinsicht das Alte gerade in ihnen bewahrt sein mag.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Hippolyt. Elenchos V 8 S. 96, 14 ff. Wendl. *ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄτις, ἐδνονχισμένος δὲ διὰ κωνεῖον καὶ πᾶσαν ἀπηρητημένος* (Keil: *ἀπηρητισμένος P*) *τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλεουσίνι ὑπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων* 'ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βοιμῶ Βοιμόν', *τοντέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν*. Unrichtig wohl A. Körte, Archiv für Religionsw. XVIII, 1915, S. 125. Dem eleusinischen Heilrufe des Hierophanten ist der christliche (S. Eitrem und A. Fridrichsen, *Videnskapss. Forh. for 1921* Nr. 1, *Kristiania* S. 8) *Χριστὸν Μαρία γεννᾷ* nachgebildet.

<sup>2)</sup> Sehr richtig urteilt Karl Holl in seiner Berliner Rektoratsrede Urchristentum und Religionsgeschichte, Gütersloh 1925, S. 8 A. 1. Näheres darüber im zweiten Bande.

Der Kabirendienst<sup>1)</sup> weist schon wegen der ungriechischen Mysteriensprache (S. 149) in die vorhellenische Periode; auch der für Samothrake bezeugte Phallosdienst ist ohne Zweifel sehr alt und der Verehrung des Mutterschoßes in Eleusis parallel (S. 140). Herodot gibt vom Inhalt der samothrakischen Mysterien den *ἱρὸς λόγος* über den phallischen Hermes an, aus dem die Athener die *ὄρθα αἰδοῖα* ihrer Götterbilder übernommen hätten. Der Phallos wird auch in der Kiste gelegen haben, die nach der milesischen Legende zwei Jünglinge aus Phrygien, Tottes und Onnes, nach Assesos gebracht haben; auch für den Kabirendienst von Thessalonike ist er bezeugt. Wenn in Eleusis das Verhältnis von Mutter und Tochter im Vordergrund steht, ist in Samothrake das vom Vater zum Sohne offenbar besonders betont, was noch stärker in dem Bauernheiligtum der Kabiren bei Theben hervortritt (Kap. X). Diese Betonung der Familie scheint eben etwas ganz Wesentliches für alle Mysterien zu sein. Wie allen Mysterien sind auch den samothrakischen Sühnriten eigen gewesen. Auf Reinigung deutet unter anderem die purpurne Binde, die die Mysteren um den Leib trugen; denn die rote Farbe führt oftmals,<sup>2)</sup> in diesem Falle sicher, darauf. Vielleicht stammt auch der eiserne Ring, der für Samothrake durch Lucretius überliefert ist, aus alter Vorstellung; er mag einen apotropäischen Charakter gehabt haben.<sup>3)</sup> Ohne Zweifel weist auch das Widderopfer auf Sühnriten. Wenn es nun feststeht, daß die chthonischen Kabiren im Laufe der Entwicklung Seegötter wurden und als solche etwa vom fünften Jahrhundert ab, namentlich seit der Herrschaft der Ptolemaier, in vielen Küstenstädten und auf den Inseln der griechischen Meere in hohem Maße verehrt worden sind, so ist das keine *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος*, weil auch das Wasser zur Erde gehört (S. 88). Zu der Verehrung der Kabiren als Seegötter hat vor allem die Lage der Insel Samothrake

<sup>1)</sup> Vgl. RE X S. 1429 f.

<sup>2)</sup> Eva Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer, RVV XX 1, 1925, S. 4 ff.

<sup>3)</sup> Zu Purpurbinde und Ring vgl. L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike, Wien. Akad. Sitzungsber., 187. Bd., 3. Abt., 1918, S. 135 A. 2, der in Beidem erst in zweiter Linie den Schutz gegen Übel sehen will, in erster vielmehr die Besitzergreifung der Mysteren durch die Gottheit anerkennt.

das allermeiste beigetragen. Denn wer von außerhalb sich in Samothrake bei den Kabiren einweihen lassen wollte, hatte nicht nur im Winter auf dem thrakischen Meere die größten Gefahren zu bestehen, sondern auch im Hochsommer konnte er in schwerer Lebensgefahr schweben wegen der von den Dardanellen her zwischen Samothrake und Imbros kommenden heftigen Strömung. So versteht es sich fast von selbst, daß die in Samothrake verehrten Großen Götter zu Schutzherren der Schiffer geworden sind, zu 'Heiligen' der See (Kap. X). Darum brachten ihnen auch Schiffbrüchige nach bestandener Gefahr ihre Haare als Opfer (S. 33) dar.

Auch in den Mysterien, die nach Orpheus benannt waren, tritt das Ungriechische deutlich hervor. Schon die Art, wie die Orpheotelesten ihre Lehre verbreitet haben, ist nicht hellenisch. Sie zogen von Land zu Land, von Ort zu Ort und verkündigten ihre Weisheit. Keine Tempel und Kapellen wurden von ihnen erbaut; sondern in 'heiligen Häusern' verrichteten sie im Namen und zu Ehren des Dionysos<sup>1)</sup> ihre frommen Begehungen und predigten ihre Erlösungsreligion. Ihnen fehlt jedes Bodenständige, was sonst die Religion der Hellenen von Anbeginn auszeichnet (Kapitel IV). Auch darin unterscheidet sich ihr Gottesdienst von jedem hellenischen, daß ihm gleichsam ein heiliges Buch zu Grunde gelegt ist, daß die Orpheotelesten überhaupt durch Propagandaschriften Anhänger zu gewinnen suchten. Wir werden später (Kapitel XII) sehen, daß die Theogonie der Orphiker einen ganz anderen Charakter hatte als die des Hesiodos, gleichsam ein alter Schlauch, in den der neue exotische Wein gefüllt ist. Bei Hesiod nirgends ein Werben für einen lokalen Kult; bei den Orphikern ist dies das *A* und *Ω*. In keinen Mysterien ist ferner die Askese so ausgebildet wie in der orphischen Religion, auch dies etwas durchaus Unhellenisches. Denn schwerlich wird jemand die aus Homer bekannte asketische Übung der *ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι* selber für einen urgriechischen Kultbrauch halten. Ist die *νηστεία* und die Enthaltung bestimmter Speisen für einige Tage für manchen Kult auch im allgemeinen bezeugt, wie vor allem für Eleusis, was die

<sup>1)</sup> Es ist noch immer unerklärt, daß Aischylos in seiner Lykurgie den Orpheus als Diener des Apollon schildert (Orpheus S. 7f.). Alle Zeugnisse über Orpheus und die Orphiker sind jetzt in meinen *Orphicorum fragmenta* mit Hilfe der Indices leicht zu finden.



aitiologische Legende durch das Fasten der ihr geraubtes Kind suchenden Demeter ausdrückt, so ist doch nirgends die Askese so als Grundlage des Lebens in Gott im griechischen Altertum gefordert worden wie von den Orphikern. Das 'orphische Leben' verlangte von den Frommen Enthaltbarkeit von jeder Fleischnahrung, und wenn ihnen auch das Tragen von Wollkleidung verboten war, so hängt das eben damit zusammen, daß diese von getöteten Tieren stammt. Auch das Verbot Eier zu verzehren und das später von den Pythagoreern übernommene, Bohnen zu essen, stammt aus orphischen Kreisen.<sup>1)</sup> Wer Bohnen isst, könnte auch die Köpfe seiner Eltern verzehren, lautet eine strenge Mahnung. Daß in einem so gearteten Gottesdienste Reinigungen und Sühnungen eine große Rolle spielen, ist selbstverständlich, zielt doch die ganze Weise der Orpheotelesten darauf hin, den sündigen Menschen für das Jenseits vorzubereiten und die Seele von allen Schlacken zu befreien. Es scheint doch so, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zuerst in den orphischen Gemeinden verbreitet worden ist, die sie aus der thrakischen Heimat, wo sie durch Herodot für die Geten und Trausen ausdrücklich bezeugt ist, mitgebracht hatten. Sie ist schwerlich auf griechischem Boden zuerst gewachsen, ebenso wie die finstere Lehre von der Erbsünde, die zum ersten Male in Europa in orphischem Gewande erscheint. Ungriechisch erscheint dem Forscher heute auch die in der heiligen Schrift der Orphiker erzählte Sage von der Zerreißung des großen Gottes Zagreus durch die Titanen. Solch wildes, wüstes Bild stammt aus unhellenischer Vorstellung, der die Griechen dann die Sagen des von den Mainaden zerrissenen Orpheus und der von feindlichen Weibern zerrissenen Demeterpriesterin Melissa<sup>2)</sup> nachgebildet haben, wie überhaupt so mancher uns barbarisch anmutende Zug in der Götter- und Heldensage der Griechen aus der vorgriechischen Zeit stammen mag, wie z. B. die Entmannung des Uranos, die Schlachtung der Troerjünglinge am Grabe des Patroklos (S. 32), die grausame Behandlung des Leichnams Hektors, die furchtbare Rache, die Tydeus an Melanippos nimmt, und vieles Andere.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> E. Rohde, *Psyche* II<sup>5</sup>, S. 125 f.

<sup>2)</sup> Servius ampl. zur Aeneis I Vs. 430.

<sup>3)</sup> Vgl. Platon, *Euthyphron* 5e; *Isokrates* XI (IX Drer.) 38 (Orphic. fr. 17).

## KAPITEL VIII

### DER KULTUS.

Der Kultus ist fast so alt wie der Glaube an eine Gottheit.<sup>1)</sup> Denn sobald sie gedacht und geglaubt wird, stellt sich bei dem Menschen auch das Verlangen ein, sie ihm willfährig und wohlgeneigt zu machen. Schon der Fetischglaube zeigt deutlich Spuren dieses Dienstes, und der uralte Thronkult (S. 23. 32) ist wahrscheinlich der Ursprung des Altardienstes. Denn es kann wohl kein Zweifel daran bestehen, daß auf den leeren Thron Speisen gelegt wurden, die der anthropomorph gedachten Gottheit galten. Der Kultus der minoischen Periode erinnert in vielen Einzelheiten an den der historischen Zeit, und nimmermehr kann man behaupten, daß hier eine tiefe Kluft zwischen der Übung beider Zeiten besteht. So denkt man bei dem Opfertische mit drei Höhlungen für Weihgüsse, der in der Höhle von Psychró gefunden worden ist, unwillkürlich an die dreifache Totenspende des Odysseus in der Nekyia (oben S. 29).<sup>2)</sup> Der Altar des Zeus Herkeios im Hofe des Odysseus hat seine Parallele in dem Altar im Palasthofe zu Tiryns. Auch heilige Bäume spielen im minoischen Kulte eine große Rolle,<sup>3)</sup> und ganz überraschende Übereinstimmungen mit dem griechischen Ritus zeigt der berühmte Steinsarkophag aus Hagia Triada, dessen Bilder so starke Ähnlichkeit mit dem allbekannten griechischen Totenkulte zeigen, daß man schon daraus den Schluß ziehen wollte, daß es nicht mehr anginge, die mykenischen Achaier für Nichtgriechen erklären zu wollen.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. zu diesem Kapitel F. Pfister RE XI S. 2106 ff.

<sup>2)</sup> G. Karo, Archiv für Religionsw. VII, 1904, S. 121. Vgl. auch die beiden *ἄρα Feoi* für Athena und Hera auf dem Stein von Krisa Roehl, *Imagines*<sup>2</sup>, 1908, S. 19 Nr. 1 (E. Hoffmann, *Sylloge epigramm. Graec. Halis* 1893 Nr. 287; Joh. Geffcken, Griech. Epigr. Nr. 28).

<sup>3)</sup> G. Karo a. a. O. S. 142 f.

<sup>4)</sup> F. v. Duhn, Archiv für Religionsw. VII, 1904, S. 273. E. Petersens abweichende, merkwürdige Deutung Archäol. Jahrb. XXIV, 1909, S. 162 ff. hat mich in

Zu wenig ist bisher beachtet worden, daß auch die Kultsprache in sehr wichtigen Gottesdiensten aus der vorgriechischen Zeit stammt, und unverstandene Formeln mit Beharrlichkeit fortpflanzt. Dem Volke sind die altehrwürdigen rituellen Formeln heilig geblieben, auch als es die Sprache nicht mehr verstand, wie der katholische Fromme auch an dem alten Kirchenlatein seiner Messe festhält, obwohl er den Text oft gar nicht mehr versteht. Das Kirchengriechisch ist dem Laien auf dem Athos meist völlig unverständlich.<sup>1)</sup> Das unverstandene Heilige ist noch heiliger und unergründlicher als das sich leicht in den Verstand einprägende schlichte Wort. Es liegt in dem Unverstandenen etwas Unermeßliches und Unparteiliches. Es ist ein Klang aus einer anderen höheren Welt und wird so fortgegeben von Geschlecht zu Geschlecht. Wo wir solche Formeln finden, müssen wir auf ein sehr hohes Alter des Kultus schließen, falls wir sie nicht von vornherein in den Kreis und in die Literatur der Zauberei weisen müssen.

Zu den Zeugnissen, die uns bestimmten, den Kult der samothrakischen Kabiren in die vorgriechische Zeit zu verweisen (S. 141. 145), gehörte die Nachricht, daß in ihren Mysterien ein alter Dialekt noch in später Zeit angewendet wurde.<sup>2)</sup> Die Spuren des phrygischen Ursprungs dieser Götter waren eben niemals verwischt; sie sprechen sich in der Anrufung der Kabiren durch die Namen Axiokersos, Axiokersa, Axieros aus und in dem noch rätselhafteren *Ἀδάμνα*, den die Naassener dem Adam der Bibel gleichsetzten.<sup>3)</sup> Hierher gehören

keinem Punkte überzeugt. Richtig allein scheint mir von dieser Darlegung die Deutung des schiffartigen Kultgeräts zu sein, das neben den beiden Kälbern auf der Vorderseite dem Toten dargebracht wird. Es ist in der Tat dasselbe Kultgerät, das die *σκαφηφόροι* in der Panathenaienpompe auf dem Parthenonfriese tragen. Es beweist dies aber eben auch nur, wie sich Vieles aus dem Kultus der vorgriechischen Periode in die Hellenenzeit hinübergerettet hat.

<sup>1)</sup> Vgl. Rud. Otto, *Das Heilige*, 8. Aufl., Breslau 1922, S. 82. Daher veranlaßte die Königin Olga die Übersetzung des Neuen Testaments in das Neugriechische, fand aber bei Sprachfanatikern wie Mithos keine Gegenliebe. Ob auch in unserer Kirche von allen Gläubigen Kyrieleison und Amen verstanden wird?

<sup>2)</sup> Diodor V 47, 3 *ἑσχρήκασιν δὲ παλαιὰν ἰδίαν διάλεκτον οἱ ἀυτόθρονες, ἧς πολλὰ ἐν ταῖς θυσίαις μέχρι τοῦ νῦν τηρεῖται*. C. Fredrich, Athen. Mitt. XXXI, 1906, S. 79; vgl. O. Kern, RE X S. 1443f.

<sup>3)</sup> Neueste Literatur Glotta XIII, 1924, S. 272. S. oben S. 142.

auch die berühmten Worte *κόγξ ὀμπάξ*, die für uns unbekannte Mysterien bezeugt sind. Wahrscheinlich stammen sie aus einer nichtgriechischen Sprache und haben durch eine Verdrehung hellenischen Klang erhalten. Nicht anders ist auch über *εὔοι σαβοί* und *ἔης Ἄττης*, *Ἄττης ἔης* zu urteilen, liturgische Mysterienformeln, für die der phrygische Ursprung feststeht (S. 142). Wenn solche Glossolalie sich vor allem, wie diese Beispiele beweisen, auch in den Mysterien aus uralter Zeit fortgepflanzt hat, so kann man sie doch auch noch in anderen Kulturen beobachten. In Didyma hat der Überlieferung nach der Seher Branchos bei einer Sühnung des milesischen Volks einen Hymnos gesungen, bei dem das Volk mit

*βέδν, ζάψ, χθώμ, πλήκτρον, σφίγξ,  
κναξζβίχ, θύπτης, φλεγμό, δροψ*

antwortete.<sup>1)</sup> Man darf daraus nur nicht schließen, daß der Apollon von Didyma ein ungriechischer Gott war; sondern diese alten unverstandenen Formeln stammten aus dem Kulte des vorgriechischen Gottes, den der griechische Apollonkult abgelöst hat.<sup>2)</sup> Auch die *Ἐφεσία γράμματα* sind höchst wahrscheinlich hierher zu ziehen.<sup>3)</sup> Vor allem in der Zauberei wird sich manches Wort aus einer vorgriechischen Liturgie erhalten haben, ohne daß wir es zu deuten die Möglichkeit hätten.

Der Anfang jedes Kultus ist die Anrufung der Gottheit. Ohne das Gebet kein Kult. Das Opfer hat nur Sinn, wenn der Gott aus Menschenmund erfährt, von wem es für ihn dargebracht wird. Denn der Mensch will sich durch das Opfer den Gott geneigt machen. Ob die Keimzelle des Gebetes der Zauberspruch gewesen ist, steht wohl dahin, und die Entscheidung dieser Frage hängt damit zusammen, ob man die Religion überhaupt als Frucht der Zauberei ansieht,

<sup>1)</sup> F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (*Στοιχεῖα* VII) S. 69f.

<sup>2)</sup> Gegen U. v. Wilamowitz, *Die Ilias und Homer* S. 452. Über Apollon oben S. 110f.

<sup>3)</sup> A. Dieterich, *Mithrasliturgie* S. 38. 216; v. Wilamowitz a. a. O. Vgl. außer der S. 142 A. 3 angeführten Ovidstelle auch Plutarch, *De superstitione* 3 p. 166 B *ἡμεῖς δὲ τοῖς θεοῖς ἀξιοῦμεν ὀρθῶι τῷ στόματι καὶ δικαίω προσέχεσθαι, καὶ μὴ τὴν ἐπὶ τῶν σπλάγγων μὲν γλῶττιαν εἰ καθαρὰ καὶ ὀρθῆ σκοπεῖν, τὴν δ' ἑαυτῶν διαστρέφοντας καὶ μολύνοντας ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ἡμάσι βαρβηροῖς καταισχνεῖν καὶ παρανομεῖν εἰς τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας.*

wie viele Ethnologen heute raten. In diese Uranfänge hinabzusteigen wagen wir nicht, da ein sicheres Fundament zu solchen Untersuchungen noch nicht gelegt ist und schwerlich je so gelegt werden wird, daß der Historiker vertrauensvoll darauf bauen kann. Ob nun aber auch Gebet oder Zauberspruch das Erste ist oder ob, wie wir glauben möchten, Beides selbständig nebeneinander entstanden ist, der Name des angerufenen oder beschworenen überirdischen Wesens ist immerdar der Kern gewesen.<sup>1)</sup> Es ist nicht wundersam, daß uns aus alter Zeit so wenige Gebete erhalten sind, und daß überhaupt die Gebetsliteratur keine große ist. Denn das Gebet ist eigentlich gar keine Literatur, und die innigsten Gebete sind niemals aufgeschrieben worden. Das laute Beten ist im Altertum sicher üblicher gewesen als das leise.<sup>2)</sup> Aber man darf nicht behaupten, daß das innige stille Gebet sowohl in der ältesten Zeit, da zuerst religiöses Leben erwachte, gefehlt habe als auch in den späteren Jahrhunderten der Antike. Hier versagen die Zeugen, und hier müssen sie auch versagen. Denn ein Religionsbuch in unserem Sinne hat es für den griechischen Gottesdienst im allgemeinen niemals gegeben. Nur die orphischen Hymnen könnte man so bezeichnen. Vorschriften über das laute oder leise Beten finden sich in den vielen Kultgesetzen, die die griechische Erde auf den beschrifteten Steinen in den letzten Jahrzehnten hergegeben hat, nirgends. Aber dieser Mangel an Zeugnissen darf uns nicht verleiten, die Innigkeit des leisen Gebets ganz zu leugnen. Schon in den homerischen Gedichten ist uns das leise Gebet wenigstens einmal sicher bezeugt. Der Grund des leisen Gebets ist wohl die Absicht, Störungen durch Übelwollende zu vermeiden. Andererseits kann man nicht bezweifeln, daß das laute Gebet im Kultus das übliche war; dafür gibt es schon manche Zeugnisse aus Ilias und Odyssee. Vor allem ist daher die *όλολυγή* der Frauen bekannt. Im euripideischen Erechtheus hieß es noch

*όλολυζετε', ο̃ γυναϊκες, ως ε̃λθηι θεα̃  
χρονσ̃ην ε̃χουσα Γοργόν' επικουρος πόλει.*<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Wilh. Schmidt, Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben, Progr. Ludwig-Georgs-Gymnasium Darmstadt 1912, S. 27 ff.; R. Wünsch, RE IX S. 142.

<sup>2)</sup> S. Sudhaus, Archiv für Religionsw. IX, 1906, S. 185 ff.

<sup>3)</sup> Fr. 351 Nauck FT<sup>2</sup>.

Von Anfang an ist die Anrufung des Gottes der Kern des Gebets. Sein Name muß genannt werden. Ist der Gott namenlos (Kapitel VI), muß der Gattungsname erscheinen. Denn der Gott muß wissen, daß er gemeint ist. Wie bei dem Namen des Menschen das Ethnikon hinzugefügt wird, um ihn von anderen gleichen Namens zu unterscheiden, so wird auch im Gebet des Gottes Herkunft oft bezeichnet, ebenso auch im Zauberspruche.<sup>1)</sup> Schon früh wird mit dem Eigennamen des Gottes ein Beiname oder eine ganze Anzahl von Beinamen verbunden. Diese fromme Übung wird sich namentlich daraus erklären, daß viele Namen der Götter aus vorgriechischer Zeit stammten und dem hellenischen Ohre zunächst nichts Bestimmtes bedeuteten. Da ergab es sich von selber, daß ein Beiname hinzutrat, der des Gottes Eigenschaft klar stellte, und je mächtiger ein Gott war, desto reicher ward er an Epithetis, und die spätere Zeit konnte sich in der Anhäufung solcher Beiworte gar nicht genug tun, wie vor allem die orphischen Hymnen, aber auch manch anderer Rest sakraler Poesie und Nachbildungen solcher bei den Dichtern beweisen. Oft haben die Beinamen den ursprünglichen vorgriechischen Götternamen verdrängt, wie das bei den Kabiren geschehen ist, die auf Samothrake, das wohl ihre älteste Kultstätte in Griechenland war, in den Inschriften nur noch *Μεγάλοι θεοί*, die Großen Götter, heißen (S. 133). Ein anderer Grund für die Polyonymie der Götter ist ihr Haften an einer Kultstätte, ist die Heiligkeit des Orts, dem der Kult entstammt (Kapitel IV). Der Fromme betet zunächst nicht zur Artemis als der großen olympischen Göttin; sondern er betet zu seiner Artemis, zu der Göttin seiner Heimat auch in der Fremde. Daraus erklären sich die vielen Weihinschriften an Gottheiten, die nach ihrem Lokale bezeichnet sind, woraus man nicht sofort zu folgern hat, daß nun auch eine Filiale, eine wirkliche Stätte des betreffenden Gottesdienstes dort war. Sondern oft hat die Weihende Einzelperson allein ihrer Frömmigkeit auf diese Weise Ausdruck geben wollen. Man muß sich in der Tat großer Vorsicht befleißigen, wenn man aus gefundenen Anathemen und Weihinschriften auf die Übertragung eines Kults an den Fundort dieser Gegenstände schließen will. Kult der Artemis Leukophryene ist nicht ohne weiteres für das Heiligtum des Zeus Panamaros anzunehmen, wo eine Weihinschrift an sie im Verein

<sup>1)</sup> R. Wünsch, RE IX S. 142ff.

mit anderen Gottheiten gefunden ist, oder auf der Burg von Athen, wo die Söhne des Themistokles ihr Erzbild geweiht haben, und woher eine Tonfigur dieser Artemis zu stammen scheint.<sup>1)</sup> Die Gottheiten, für die Weihgeschenke in den Heiligtümern anderer Götter gefunden sind, dürfen noch nicht für deren *σέμβωμοι* und *σύνναοι* gehalten werden. Es sind oft nur ganz persönliche Gründe, die eine solche Weihung veranlaßt haben. Der Fromme gedenkt im Heiligtum des Asklepios auch seines heimatlichen Gottes, den er nicht verleugnen will, wenn er in dem Temenos des berühmtesten Heilgottes sich Heilung erfeht. Vor allem darf man aus einzelnen Weihinschriften nicht auf großen Einfluß ausländischer Gottheiten schließen. Hier ist der Willkür Tür und Tor geöffnet, und viele Vorurteile über die Bedeutung orientalischer Kulte für die griechische Religion beruhen auf derartigen voreiligen Schlüssen. Nirgends sind sie verhängnisvoller geworden als bei der Annahme des ägyptischen Ursprunges der eleusinischen Mysterien (S. 135). Man darf auch nicht jedes Isisfigürchen, das in einem griechischen Grabe gefunden wird, als Weihung auffassen und dann zu weitgehenden religionsgeschichtlichen Folgerungen verwenden. Wir dürfen aus der weiten Verbreitung chinesischer, japanischer, indischer Nippes in Deutschland doch nicht auf Einflüsse des Confucius und Buddha in unserem Geistesleben schließen.

Aus dem Gebet ist der Hymnos geworden, und es ist charakteristisch für die griechische Religion, daß aus dem Refrain des Hymnos manches Mal ein neuer Gott oder auch der Beiname eines schon verehrten Gottes entstanden ist. So ist der Gott Hymen nicht etwa ein älterer indogermanischer Gott, sondern sicher erst aus dem Refrain des Hochzeitsliedes *Ἰμῆν ὦ Ἰμεναῖε* entstanden, wie Linos aus dem Schnitterliede *ἀλλων ἀλλων*.<sup>2)</sup> *Ἰουλώ* ist der Beiname

<sup>1)</sup> Vgl. Inschriften von Magnesia S. XVII Zeugn. LXIII, wo auch eine Weihinschrift aus Mysien abgedruckt ist. Für Athen vgl. Pausan. I 26, 4 (a. a. O. S. XI Zeugn. XLII) und F. Studniczka, Festschr. z. 500j. Jubil. d. Univ. Leipzig, Bd. IV S. 52 Taf. VI 5. Die Statistiker der Kulte müssen die obige Warnung mehr beachten, als bisher geschehen ist.

<sup>2)</sup> Über Linos U. v. Wilamowitz, Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, S. 230 ff. Vgl. das, was über Lityerses (von ihm als 'Regentau' gedeutet), Person und Schnitterlied, und Hylas, dessen Name auch aus einem refrainartigen Rufe entstanden zu sein scheint, P. Kretschmer, Glotta XIV, 1925, S. 33 ff. auseinandergesetzt hat.

der Demeter geworden nach dem Kehrverse *πλείστον οὐλον οὐλον* *ἔει, ἴουλον ἔει*,<sup>1)</sup> und Apollons berühmtes Epitheton *Παιάν* aus dem Heilrufe *ἴηιε παιάν*,<sup>2)</sup> aus *τήνελλα καλλινικε* Herakles Kallinikos.<sup>3)</sup> Aus dem Jubelrufe *εὐα* oder *εὐοῖ* ist Dionysos *Εὐας* entstanden. Wenn wir Aristoxenos glauben dürfen, soll auch ein Lied Harpalyke geheißten haben nach einer unglücklich verliebten Jungfrau gleichen Namens. Aber der Name der 'Raubwölfin' stimmt sehr wenig dazu.<sup>4)</sup> Auch der Name des Gottes Iakchos, der immer als Dionysos empfunden wurde, entstammt einem solchem Rufe. Über das Alter dieser Götter läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Der jüngste der Genannten ist wohl Iakchos gewesen, dessen Existenz man über die Schlacht von Salamis hinaus nicht nachweisen kann. Aber man kann gar nicht zweifeln, daß andere wie z. B. Apollon Paian und Herakles Kallinikos viel älter sind. Manches dieser Ephymmien ist seinem Ursprunge nach heute nicht mehr verständlich und kann zu den aus dem vorgriechischen Kultus stammenden Resten mit Fug gestellt werden. So hat hier der Kultus auch an dem Werden der Religion seinen Anteil; aus ihm heraus haben sich neue Gottheiten entwickelt.

Der älteste griechische Hymnos, von dem wir Kunde haben, und der auch religionsgeschichtlich sehr wichtig ist, ist das Kultlied der elischen Frauen an Dionysos, von dem uns ein wertvolles, unübersetzbares Bruchstück zufällig erhalten ist:

*ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσε,  
Ἄλειον ἐς ναόν,  
ἀγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν,  
ἐς ναόν, τῶι βοέωι  
ποδὶ θύων, ἄξιε ταῦρε,  
ἄξιε ταῦρε.<sup>5)</sup>*

<sup>1)</sup> Athenaios XIV 618 e; R. Wünsch, RE IX S. 143. Auch der Name der Stadt und Quelle Iulis auf Keos hängt vielleicht hiermit zusammen.

<sup>2)</sup> Über den Paian als Kultlied vortrefflich L. Deubner, Neue Jahrb. XLIII 1919, S. 385 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. O. Weinreich, *De dis ignotis observationes selectae*, Habilitationsschrift, Halle 1914 = Archiv f. Religionsw. XVIII, 1915, S. 46 ff.

<sup>4)</sup> C. Robert, Heldensage I S. 416 f., dessen Behandlung U. v. Wilamowitz, Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, S. 228 f. mit Recht bekämpft hat.

<sup>5)</sup> Anthol. lyrica ed. E. Diehl S. 206 Nr. 46.



Es ist das erste Mal, daß das Wort Heros im Kult erscheint und zwar gebraucht von einem großen Gotte, der in Stiergestalt gedacht ist. Aber wichtiger ist noch in unserem Zusammenhange das Ephygnion mit der doppelten Anrufung des würdigen Stiers. Denn der *ἄξιος ταύρος* erinnert an die Kabiren von Samothrake *Ἀξιέρος*, *Ἀξιόκερσος* und *Ἀξιτοκέρσα*,<sup>1)</sup> und wenn man versucht ist in den Namen der samothrakischen Götter Anklang an kleinasiatische aufzuspüren, den man besonders wohl bei dem Men *Ἀξιοττηρός* empfindet, so wird man auch bei der alten elischen Liturgie daran denken können, daß *ἄξιος* an ein altes phrygisches Wort erinnern soll, das dem griechischen *ἄξιος* gleich klang. Es haben sich eben auch in den Hymnen uralte Reste erhalten, die in die vorgriechische Zeit noch hinaufreichen. Es muß also die Möglichkeit offen gehalten werden, daß auch die Namen der drei samothrakischen Kabiren ihre Entstehung alten liturgischen Gesängen verdanken (S. 149).

Eine ausführliche Geschichte des Hymnos gehört nicht in eine Geschichte der Religion.<sup>2)</sup> Aber wohl muß betont werden, daß er zu den Bestandteilen des griechischen Kultus von Anbeginn bis zu seinem Ende gehört. Aus dem Bedürfnis, des Gottes Namen zu nennen, damit er der heiligen Handlung gnädig zuschauen, hat sich im Laufe der Zeit noch manch anderes entwickelt, ohne das ein Kultus später kaum mehr gedacht werden kann. Denn als die Götterfamilien geschaffen sind (Kapitel III), können die Eltern und Kinder und auch Kindeskinde in dem feierlichen Hymnos nicht übergangen werden, ebensowenig auch die Nennung des Geburtsortes und der bedeutendsten oder der mit dem betreffenden Heiligtum eng verbundenen Kultstätten. Denn wie es der Gottheit Ruhm ist, unter vielen Namen angerufen zu werden, so ist es auch Götter-

<sup>1)</sup> Hierbei denkt man auch wohl mit Recht an den Odrysenfürsten Kersobleptes, den Gegner Athens in der demosthenischen Zeit. Melikertes möchte ich hier aber ganz fernhalten; er hat auch mit dem tyrischen Melkart nichts zu tun, sondern ist als 'Honigschneider', wie ihn E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth S. 17 ff. so schön und völlig einleuchtend gedeutet hat, ein auf dem Isthmos von Korinth verehrter Heiliger. S. auch oben S. 116. Es ist Unfug, noch immer den phoinikischen Melkart hier heranzuziehen.

<sup>2)</sup> Vgl. die ausgezeichnete Skizze von R. Wünsch, RE IX, S. 140 ff., die oben schon mehrfach zitiert ist.

ehre, viele Heiligtümer in allen Gegenden Griechenlands und seiner Umlande zu besitzen. So verschwindet die Anrufung des Gottes, der der Hymnos seine Entstehung verdankt, manchmal ganz, und es entsteht ein Preislied, das aus dem alten Du-Stil in den Er-Stil übergegangen ist, und zu dem angeführten Inhalt tritt oft eine ausführliche Darlegung der *res gestae* der Gottheit, später die Aretalogie. Der Hymnos bekommt dann einen epischen Charakter, auch wenn am Anfang und Ende noch die alte Anrufung steht. Solche Hymnen — *προοίμια*, 'wegweisende' Lieder, haben die Alten auch gesagt — sind einige größere der sogenannten homerischen, die durch ihren Inhalt, der oft die Gründung eines Heiligtums betrifft oder sonst in engster Beziehung zu einem solchen steht, noch heute Sakralurkunden allerersten Ranges sind, wie z. B. die auf den pythischen und delischen Apollon und der auf die Demeter von Eleusis, in dem das Sakralrechtliche ganz besonders hervortritt.

Mit der Heranrufung der Gottheit ist offenbar schon in sehr früher Zeit das Opfer verbunden, dessen Ursprünge auch in den Fetischkult hinaufreichen. Wenn die Götter als Menschen gedacht sind, müssen sie auch wie diese leben. Dieser Gedanke durchzieht die ganze griechische Religion. Wie sie Kinder und Kindeskinde haben, auf den Thronen sitzen wie die Könige, wie sie Hochzeit feiern und an allem Freude haben, was die Erde beut, müssen sie vor allem auch gespeist und getränkt werden, und da der Mensch will, daß sie ihm gnädig sind, muß er dafür sorgen, daß sie niemals Mangel leiden, sondern auf den Altären muß Gabe auf Gabe gehäuft werden, muß Tier auf Tier geschlachtet werden, um die Gunst der Unterirdischen und später der Himmlischen zu erwerben oder zu erhalten. Die unterirdischen Gewalten bedürfen mehr der Besänftigung als die uranischen. Sie fordern unblutige Opfer, weinlose Spenden auch noch in später Zeit. Daß ihnen Früchte, Milch, Honig dargebracht werden, hat wohl ursprünglich nicht die Bedeutung, daß finstere Gewalten durch milde Speisen besänftigt werden müssen. Denn die chthonischen Gottheiten sind nicht nur dunkle, unheilbringende Gewalten, sondern auch segenspendende Götter (Kapitel II). Der Ursprung der unblutigen Opfer hängt vielmehr zweifelsohne mit der ältesten Nahrung der Menschheit zusammen, die vorzugsweise aus

Feldfrüchten bestand. Mutter Erde wird verehrt, weil sie Nahrung spendet. Die Früchte im Walde und auf dem Felde, auf den Bergen und im Tale sind ihr Werk. Der Mensch lebt von ihnen; also muß auch die Gottheit, die sie spendet, von ihnen leben, und so werden ihr und anderen chthonischen Gewalten namentlich die Erstlinge aller Früchte dargebracht.<sup>1)</sup> Unblutige Opfer erscheinen deutlich auf der einen Seite des Sarkophags von Hagia Triada. Frauen bringen sie in Körben dar und zwar an einer Kultstätte, die durch die bekannten Doppeläxte, die auf hohen Stangen angebracht sind und in deren Mitte Tauben sitzen, näher bezeichnet ist. Durch die Opfer werden die Gottheiten nach der Vorstellung der Griechen noch mehr angelockt als durch das Gebet und den Hymnos. Der Gedanke, daß durch Opfer den Göttern Angenehmes dargebracht wird, spricht sich auch in dem alten Kultworte *ἡρώνα* aus, das sich noch auf einer Urkunde aus Lesbos erhalten hat.<sup>2)</sup> Es kann nicht geleugnet werden, daß die Anschauung weit verbreitet war, daß den Göttern reiche Opfer die willkommensten waren, und daß diese Anschauung am meisten zu einer Veräußerlicherung des griechischen Kultus beigetragen hat. Aber es hat auch in der griechischen Religion Bewegungen gegeben, die dieser Vorstellung energisch entgegen arbeiteten, was vor allem von dem delphischen Apollonheiligtum gilt, das nicht immer, aber doch oft mehr auf die Gesinnung als auf die Art des Opfers Wert legte. Opfer haben offenbar auch schon die nur anthropomorph gedachten Götter empfangen.

Es ist möglich, daß sich der Altar aus dem in den Felsen eingehauenen Throne entwickelt hat, daß die Opfergaben zunächst auf die Stufen des Throns gelegt worden sind.<sup>3)</sup> Oft führte eine Röhre in den *εσχάρα* genannten Altären das Blut der Opfertiere in das natürliche Erdreich hinab. Auf einem berühmten lakonischen Schalenbilde sitzt Zeus, dem der Adler, der in seinem

<sup>1)</sup> Das weitverbreitete Erntefest der Thargelien hieß wahrscheinlich nach *ἀργήλια*, den Erstlingsfrüchten: P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 108 ff.

<sup>2)</sup> Inschrift aus Mytilene IG XII 2, 242; vgl. F. Bechtel, Aeolica, Halle 1909, S. 26 Nr. 25, der *ἡρώνα* mit *Ἔηρα* in *ἐπὶ Ἔηρα φέρον* zusammenbringt und ungefähr der *θυσία* gleichsetzt.

<sup>3)</sup> W. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte, Wien 1897, in dem Abschnitt über Altäre als Throne S. 38 ff. mit den Abbildungen 10 und 11.

ehre, viele Heiligtümer in allen Gegenden Griechenlands und seiner Umlände zu besitzen. So verschwindet die Anrufung des Gottes, der der Hymnos seine Entstehung verdankt, manchmal ganz, und es entsteht ein Preislied, das aus dem alten Du-Stil in den Er-Stil übergegangen ist, und zu dem angeführten Inhalt tritt oft eine ausführliche Darlegung der *res gestae* der Gottheit, später die Aretalogie. Der Hymnos bekommt dann einen epischen Charakter, auch wenn am Anfang und Ende noch die alte Anrufung steht. Solche Hymnen — *προοίμια*, 'wegweisende' Lieder, haben die Alten auch gesagt — sind einige größere der sogenannten homerischen, die durch ihren Inhalt, der oft die Gründung eines Heiligtums betrifft oder sonst in engster Beziehung zu einem solchen steht, noch heute Sakralurkunden allerersten Ranges sind, wie z. B. die auf den pythischen und delischen Apollon und der auf die Demeter von Eleusis, in dem das Sakralrechtliche ganz besonders hervortritt.

Mit der Heranrufung der Gottheit ist offenbar schon in sehr früher Zeit das Opfer verbunden, dessen Ursprünge auch in den Fetischkult hinaufreichen. Wenn die Götter als Menschen gedacht sind, müssen sie auch wie diese leben. Dieser Gedanke durchzieht die ganze griechische Religion. Wie sie Kinder und Kindeskinde haben, auf den Thronen sitzen wie die Könige, wie sie Hochzeit feiern und an allem Freude haben, was die Erde beut, müssen sie vor allem auch gespeist und getränkt werden, und da der Mensch will, daß sie ihm gnädig sind, muß er dafür sorgen, daß sie niemals Mangel leiden, sondern auf den Altären muß Gabe auf Gabe gehäuft werden, muß Tier auf Tier geschlachtet werden, um die Gunst der Unterirdischen und später der Himmlischen zu erwerben oder zu erhalten. Die unterirdischen Gewalten bedürfen mehr der Besänftigung als die uranischen. Sie fordern unblutige Opfer, weinlose Spenden auch noch in später Zeit. Daß ihnen Früchte, Milch, Honig dargebracht werden, hat wohl ursprünglich nicht die Bedeutung, daß finstere Gewalten durch milde Speisen besänftigt werden müssen. Denn die chthonischen Gottheiten sind nicht nur dunkle, unheilbringende Gewalten, sondern auch segenspendende Götter (Kapitel II). Der Ursprung der unblutigen Opfer hängt vielmehr zweifelsohne mit der ältesten Nahrung der Menschheit zusammen, die vorzugsweise aus

Feldfrüchten bestand. Mutter Erde wird verehrt, weil sie Nahrung spendet. Die Früchte im Walde und auf dem Felde, auf den Bergen und im Tale sind ihr Werk. Der Mensch lebt von ihnen; also muß auch die Gottheit, die sie spendet, von ihnen leben, und so werden ihr und anderen chthonischen Gewalten namentlich die Erstlinge aller Früchte dargebracht.<sup>1)</sup> Unblutige Opfer erscheinen deutlich auf der einen Seite des Sarkophags von Hagia Triada. Frauen bringen sie in Körben dar und zwar an einer Kultstätte, die durch die bekannten Doppeläxte, die auf hohen Stangen angebracht sind und in deren Mitte Tauben sitzen, näher bezeichnet ist. Durch die Opfer werden die Gottheiten nach der Vorstellung der Griechen noch mehr angelockt als durch das Gebet und den Hymnos. Der Gedanke, daß durch Opfer den Göttern Angenehmes dargebracht wird, spricht sich auch in dem alten Kultworte *ἡρώνα* aus, das sich noch auf einer Urkunde aus Lesbos erhalten hat.<sup>2)</sup> Es kann nicht geleugnet werden, daß die Anschauung weit verbreitet war, daß den Göttern reiche Opfer die willkommensten waren, und daß diese Anschauung am meisten zu einer Veräußerlicherung des griechischen Kultus beigetragen hat. Aber es hat auch in der griechischen Religion Bewegungen gegeben, die dieser Vorstellung energisch entgegen arbeiteten, was vor allem von dem delphischen Apollonheiligtum gilt, das nicht immer, aber doch oft mehr auf die Gesinnung als auf die Art des Opfers Wert legte. Opfer haben offenbar auch schon die nur anthropomorph gedachten Götter empfangen.

Es ist möglich, daß sich der Altar aus dem in den Felsen eingehauenen Throne entwickelt hat, daß die Opfergaben zunächst auf die Stufen des Throns gelegt worden sind.<sup>3)</sup> Oft führte eine Röhre in den *ἑσχάρα* genannten Altären das Blut der Opfertiere in das natürliche Erdreich hinab. Auf einem berühmten lakonischen Schalenbilde sitzt Zeus, dem der Adler, der in seinem

<sup>1)</sup> Das weitverbreitete Erntefest der Thargelien hieß wahrscheinlich nach *ἀργήλια*, den Erstlingsfrüchten: P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 108 ff.

<sup>2)</sup> Inschrift aus Mytilene IG XII 2, 242; vgl. F. Bechtel, Aeolica, Halle 1909, S. 26 Nr. 25, der *ἡρώνα* mit *Φῆρα* in *ἐπὶ Φῆρα φέρον* zusammenbringt und ungefähr der *θυσία* gleichsetzt.

<sup>3)</sup> W. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte, Wien 1897, in dem Abschnitt über Altäre als Throne S. 38 ff. mit den Abbildungen 10 und 11.

Auftrage eine Botschaft ausgerichtet haben mag, zufliegt, auf einem solchen Throne, während auf einer altattischen Schale die vorstürmende gewappnete Athene neben ihrem thronartigen Altare abgebildet ist, auf dessen oberer Fläche eine Krähe steht, und auf dessen Stufe ein Feuer hell auflodert. Als man der Gottheit Bild dann selbständig aufstellte, wurde der Thron als Opfergabentisch beibehalten und erhielt die übliche Form des Altars, die sich nach der Art des Opfers richtete.

Die Art des Opfers war eine verschiedene; sie hing von dem Wesen des Opfers ab, ob es für eine chthonische oder eine uranische Gottheit bestimmt war. Den Unterirdischen, so auch allen den Heroen und den Toten, wurde oft ein niedriger, aus Erde bestehender, grabähnlicher Altar errichtet. Wenn hellenistische Dichter die Stiftung von Altären der Heroenzeit erzählen, berichten sie von solchen, die aus Steinen bestehen, die man schnell am Ufer zusammengerafft hat, wie es die Argonauten bei ihren Landungen tun, oder wohl auch von Altären, die aus Blättern und Reisig zusammengesetzt sind. Das soll den Hörer in die Urzeit zurückversetzen, für die man diese primitiven Altäre annahm, die auch später oft errichtet wurden, wie die Rasenaltäre der Römer. Nichts aber deutet im Opferdienst mehr auf die Welt der unterirdischen Gewalten als die Opfergruben, die die von dem Frommen gespendete Gabe geradeaus in die Erde, in der sie wohnend gedacht werden, leiten. Das hinabfließende Blut des Opfertiers trinkt die chthonischen Gottheiten, die es gierig schlürfen und dadurch besänftigt werden, wie auch durch den süßen Honig der Bienen; die Früchte werden in die Gruben gesenkt, damit die Fruchtbarkeitsgötter neue Gaben aus der Tiefe spenden. Wo Opfergruben gefunden sind, gilt der Kult fast immer chthonischen Gewalten, wie dem Asklepios, den das Tier der Erde, die Schlange begleitet, oder der Demeter und Kore, und wenn später ein Tempel diesen Göttern erbaut wird, werden die Opfergruben in ihn eingeschlossen, wie es in den Tempeln der Kabiren auf Samothrake und bei Theben geschehen ist (S. 28). Die für die Toten bestimmten Opfergruben sind heute nirgends besser zu sehen als auf dem archaischen Friedhofe am Stadtberge von Thera, wo nicht weniger als vierundvierzig gefunden sind, meist in den Schiefer und Steinschutt gehöhlt und

aus kleinen Bruchsteinen gemauert.<sup>1)</sup> Lehrreich ist die Schilderung, die Apollonios von Rhodos von dem mitternächtlichen Opfer gibt, dessen Darbringung an Hekate Medeia den Iason lehrt: nach einem Flußbade soll er in dunklem Gewande allein eine kreisrunde Grube graben, in ihr ein Schaf schlachten, es dann auf einem errichteten Scheiterhaufen ungeteilt verbrennen und Hekate eine Honigspende darbringen. Nach dem Gebet an sie soll er sich dann schnell ohne umzublicken von der Opferstätte entfernen und sich durch kein Geräusch, auch nicht das Bellen der Hunde stören lassen.<sup>2)</sup> Sonst sind es vor allem Schweine, die den Unterirdischen geopfert werden, die Tiere, die bei allen Reinigungs- und Sühnopfern bevorzugt werden und deshalb auch in den Mysterien eine große Rolle spielen. Die Opfer, die den chthonischen Mächten dargebracht werden, unterscheiden sich außer durch die Stätte vor allem durch ihr ganzes Wesen. Es sind eben Sühn- und Reinigungsopfer, durch die der Mensch die Gnade und das Verzeihen der Unterirdischen gewinnen will. Darum kommen Menschenopfer gerade in ihrem Kulte oft vor (S. 30), und auch Pferde, Esel, Hunde werden nur ihnen geopfert. Allein weinlose Spenden sind ihnen genehm, damit ihre Furchtbarkeit und die dunklen Mächte ihres Wesens nicht aufgeweckt werden. Auch Öl regt sie auf. Die Vermutung wird wohl richtig sein, daß dies mit dem hohen Alter der chthonischen Kulte zusammenhängt, die in Griechenland lange Zeit in Geltung waren, bevor Wein und Öl dort bereitet wurden. Die chthonischen Gottheiten, die keinen Segen spenden, sondern nur unheilvolle Mächte darstellen, wie die Erinyen und die Winde, dürfen keine eßbaren Tiere als Opfer erhalten. Ein Speiseopfer ist in ihrem Kulte undenkbar, da kein Mensch an ihrer Opfermahlzeit teilnehmen darf. Wer das täte, wäre den Unterirdischen mit seinem Leben verfallen. Iason verbrennt deshalb ein unzerstückeltes Schaf. Die dunklen Gewalten, die versöhnt werden sollen, lieben auch die schwarze Farbe der Opfertiere, und das Gewand der Priester der Unterirdischen ist, wie das Iasons, oft dunkel oder purpurfarbig.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> E. Pfuhl, Athen. Mitteil. XXVIII, 1903, S. 249 ff., wo auch über die Opfergruben anderer Grabstätten gehandelt ist.

<sup>2)</sup> Argonautica III Vs. 1029 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. darüber P. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 135 f. und die behutsame Behandlung dieser Dinge bei Eva Wunderlich a. a. O.

Anders der Kult der himmlischen Gottheiten. Nicht in die Tiefe, sondern in die Höhe richtet sich ihr Opferdienst. Die Altäre erheben sich über dem Erdboden, und je größer sich der Kult gestaltet, desto höher und gewaltiger ihr Bau, vor allem in der hellenistischen Zeit, die in Pergamon den Zeusaltar geschaffen hat, der zu den Wunderwerken der Welt gerechnet wurde.<sup>1)</sup>

Immer ist der Altar der Mittelpunkt des Kultes gewesen. Er lag in einem heiligen Bezirk (Temenos), in dem oft die der Gottheit geweihten Bäume standen. Der Tempel, das Wohnhaus der Gottheit, und demnach dem menschlichen Wohnhause nachgebildet, ist das Spätere. In der vorgriechischen Zeit hat es, wie die Ausgrabungen auf Kreta bewiesen haben, keine Tempel gegeben, und auch in den homerischen Gedichten werden Tempel erst in nachweislich späten Stücken der Dichtung erwähnt, was namentlich von denen der Athene auf der Burg von Athen gilt. Es ist kein Zweifel, daß bei Homer der tempellose Kult vorherrscht. Da ist von heiligen Altären die Rede, die in Aulis an einer von einer Platane beschatteten Quelle lagen, von dem Altar des Apollon am Palmbaum auf Delos, von dem Haine des Poseidon zu Onchestos in Boiotien, von dem Nymphenaltar auf Ithaka und manchem anderen Temenos.<sup>2)</sup>

Der Tempel bildete zunächst das Schutzdach für das Kultbild; er hat die von der Natur dazu gleichsam geschaffene Höhle (S. 78 ff.) sicherlich in vielen Fällen abgelöst und sich erst im Laufe der Jahrhunderte zu dem großen Wohnhause der Gottheit umgebildet, in dem ihr von Künstlerhand geschaffenes Bild, Weihgeschenke aus Gold, Silber, Bronze und der oft sehr reiche Tempelschatz verwahrt wurden. Ehe der viereckige Tempel mit einer stets von Säulen getragenen Vorhalle in klarer Nachahmung des Wohnhauses der Menschen, des Megarons, entstand, hat es in Griechenland sicher auch heilige Rundbauten gegeben, entsprechend den ältesten Häusern der Menschen. Der uralte Rundbau hat sich am zähesten im Grabbau erhalten, der dem Kultus der Verstorbenen diente. Man wohnte längst in Rechteckhäusern, als man die für die Verehrung der toten Fürsten bestimmten Kuppelgräber in manchen voneinander weit

<sup>1)</sup> L. Ampelius *Liber memorialis* c. 8, 14 p. 8, 27 Wölflin.

<sup>2)</sup> P. Cauer, Grundfragen der Homerkritik<sup>3</sup>, 1923, S. 340 ff.



entfernten Landschaften, in der Argolis, in Attika, in Boiotien, in Thessalien, auf den Inseln, errichtete. Wie konservativ der Kultus auch hier war, lehrt dann die häufige Verwendung der Rundbauten in hellenistischer Zeit als Heroentempel. Der Rundbau wirkt auch noch in einem Rechtecktempel nach, nämlich in der Apsis des neuen Kabirentempels auf Samothrake, in der mitten im Vordergrund die Opfergrube liegt, und in deren Hintergrund vielleicht die Kultbilder der Gottheiten gestanden haben.<sup>1)</sup> In der Apsis der christlichen Kirche lebt noch heute der Rundbau fort, der sich aus der primitiven Holzhütte, aus der 'Köte', schon in der vorgriechischen Zeit entwickelt hat.<sup>2)</sup>

Nirgends hat die griechische Baukunst solche Meisterwerke geschaffen wie in den Tempeln. Es ist dem frommen Sinne der Hellenen eigen, daß sie auf den Schmuck der Gotteshäuser ihre höchste Sorgfalt, ihre reifste Kunst, ihren größten Reichtum verwandten. Das hat mit Stolz schon Demosthenes ausgesprochen. Oft beteiligten sich viele Landschaften, viele Städte an dem Bau eines Heiligtums und seiner Vergrößerung durch Schatzhäuser, Theater, Säulenhallen, Unterkunftshäuser. Erst in hellenistischer Zeit entwickelt sich neben der immer noch gesteigerten Pracht des Tempels die künstlerische Ausstattung des Privathauses.

Es wird die Aufgabe späterer Kapitel sein, die Entwicklung großer Heiligtümer, wie der Apollonstätten von Delphoi, Delos, Didyma, der Altis des Zeus in Olympia, des Temenos der Ephesia, des Hierons des Asklepios bei Epidauros, der eleusinischen, samothrakischen Mysterienheiligtümer und anderer im Zusammenhange zu schildern, auf daß das Bild hellenischen Gottesdienstes anschaulich und lebendig werde. Damit wird auch die Besprechung des sich im Laufe der Jahrhunderte vergrößernden und durch den Aufschwung des Orakelwesens auch sich verändernden Priesterpersonals Hand in Hand gehen und gezeigt werden, wie sich aus dem einen Priester, der zunächst alles den Kult Betreffende besorgte und den Namen *ιερεὺς* erhielt, weil das Schlachten der Opfertiere oft seine Hauptbeschäftigung war, ein großes Personal entwickelte, wie wir es aus vielen Kulturen kennen. Die Bestellung

<sup>1)</sup> O. Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake, 1892, S. 184. Ähnlich auch im Kabirion bei Theben.

<sup>2)</sup> Vgl. R. Pagenstecher in einem Aufsatz über die Rundhäuser, Zeitschr. des Heimatbundes Mecklenburg XV, 1920, S. 9 ff.

Anders der Kult der himmlischen Gottheiten. Nicht in die Tiefe, sondern in die Höhe richtet sich ihr Opferdienst. Die Altäre erheben sich über dem Erdboden, und je größer sich der Kult gestaltet, desto höher und gewaltiger ihr Bau, vor allem in der hellenistischen Zeit, die in Pergamon den Zeusaltar geschaffen hat, der zu den Wunderwerken der Welt gerechnet wurde.<sup>1)</sup>

Immer ist der Altar der Mittelpunkt des Kultes gewesen. Er lag in einem heiligen Bezirk (Temenos), in dem oft die der Gottheit geweihten Bäume standen. Der Tempel, das Wohnhaus der Gottheit, und demnach dem menschlichen Wohnhause nachgebildet, ist das Spätere. In der vorgriechischen Zeit hat es, wie die Ausgrabungen auf Kreta bewiesen haben, keine Tempel gegeben, und auch in den homerischen Gedichten werden Tempel erst in nachweislich späten Stücken der Dichtung erwähnt, was namentlich von denen der Athene auf der Burg von Athen gilt. Es ist kein Zweifel, daß bei Homer der tempellose Kult vorherrscht. Da ist von heiligen Altären die Rede, die in Aulis an einer von einer Platane beschatteten Quelle lagen, von dem Altar des Apollon am Palmbaum auf Delos, von dem Haine des Poseidon zu Onchestos in Boiotien, von dem Nymphenaltar auf Ithaka und manchem anderen Temenos.<sup>2)</sup>

Der Tempel bildete zunächst das Schutzdach für das Kultbild; er hat die von der Natur dazu gleichsam geschaffene Höhle (S. 78 ff.) sicherlich in vielen Fällen abgelöst und sich erst im Laufe der Jahrhunderte zu dem großen Wohnhause der Gottheit umgebildet, in dem ihr von Künstlerhand geschaffenes Bild, Weihgeschenke aus Gold, Silber, Bronze und der oft sehr reiche Tempelschatz verwahrt wurden. Ehe der viereckige Tempel mit einer stets von Säulen getragenen Vorhalle in klarer Nachahmung des Wohnhauses der Menschen, des Megarons, entstand, hat es in Griechenland sicher auch heilige Rundbauten gegeben, entsprechend den ältesten Häusern der Menschen. Der uralte Rundbau hat sich am zähesten im Grabbau erhalten, der dem Kultus der Verstorbenen diente. Man wohnte längst in Rechteckhäusern, als man die für die Verehrung der toten Fürsten bestimmten Kuppelgräber in manchen voneinander weit

<sup>1)</sup> L. Ampelius *Liber memorialis* c. 8, 14 p. 8, 27 Wölfflin.

<sup>2)</sup> P. Cauer, *Grundfragen der Homerkritik* <sup>3</sup>, 1923, S. 340 ff.

entfernten Landschaften, in der Argolis, in Attika, in Boiotien, in Thessalien, auf den Inseln, errichtete. Wie konservativ der Kultus auch hier war, lehrt dann die häufige Verwendung der Rundbauten in hellenistischer Zeit als Heroentempel. Der Rundbau wirkt auch noch in einem Rechtecktempel nach, nämlich in der Apsis des neuen Kabirentempels auf Samothrake, in der mitten im Vordergrund die Opfergrube liegt, und in deren Hintergrund vielleicht die Kultbilder der Gottheiten gestanden haben.<sup>1)</sup> In der Apsis der christlichen Kirche lebt noch heute der Rundbau fort, der sich aus der primitiven Holzhütte, aus der 'Köte', schon in der vorgriechischen Zeit entwickelt hat.<sup>2)</sup>

Nirgends hat die griechische Baukunst solche Meisterwerke geschaffen wie in den Tempeln. Es ist dem frommen Sinne der Hellenen eigen, daß sie auf den Schmuck der Gotteshäuser ihre höchste Sorgfalt, ihre reifste Kunst, ihren größten Reichtum verwandten. Das hat mit Stolz schon Demosthenes ausgesprochen. Oft beteiligten sich viele Landschaften, viele Städte an dem Bau eines Heiligtums und seiner Vergrößerung durch Schatzhäuser, Theater, Säulenhallen, Unterkunftshäuser. Erst in hellenistischer Zeit entwickelt sich neben der immer noch gesteigerten Pracht des Tempels die künstlerische Ausstattung des Privathauses.

Es wird die Aufgabe späterer Kapitel sein, die Entwicklung großer Heiligtümer, wie der Apollonstätten von Delphoi, Delos, Didyma, der Altis des Zeus in Olympia, des Temenos der Ephesia, des Hierons des Asklepios bei Epidauros, der eleusinischen, samothrakischen Mysterienheiligtümer und anderer im Zusammenhange zu schildern, auf daß das Bild hellenischen Gottesdienstes anschaulich und lebendig werde. Damit wird auch die Besprechung des sich im Laufe der Jahrhunderte vergrößernden und durch den Aufschwung des Orakelwesens auch sich verändernden Priesterpersonals Hand in Hand gehen und gezeigt werden, wie sich aus dem einen Priester, der zunächst alles den Kult betreffende besorgte und den Namen *ἱερέυς* erhielt, weil das Schlachten der Opfertiere oft seine Hauptbeschäftigung war, ein großes Personal entwickelte, wie wir es aus vielen Kulturen kennen. Die Bestellung

<sup>1)</sup> O. Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake, 1892, S. 184. Ähnlich auch im Kabirion bei Theben.

<sup>2)</sup> Vgl. R. Pagenstecher in einem Aufsatz über die Rundhäuser, Zeitschr. des Heimatbundes Mecklenburg XV, 1920, S. 9 ff.

eines Priesters war in den meisten Fällen von der Art des Kultus abhängig: Männer haben als solche überwogen; aber wir finden auch Frauen und Kinder. Schon in vorgriechischer Zeit war der Altardienst oft in den Händen der Frauen, was der Tatsache entspricht, daß in den ältesten Zeiten weibliche Gottheiten im Vordergrunde standen (S. 35). Einen Priesterstand aber hat es in Griechenland nie gegeben, so also auch keine Priesterschulen, was bei einem Volke, das sonst zur Schulbildung überall neigte, als merkwürdig empfunden werden muß. Auch von einem Priesterrecht oder gar einem Kirchenrecht kann nicht gesprochen werden.<sup>1)</sup> Der Priester wird vom Staate bestellt, gewählt, ernannt: aber er kann sein Amt auch kaufen. Auch lebenslängliche, erbliche Priestertümer hat es gegeben. Dem Priester lag die Sorge um die vorgeschriebene Ausführung der Riten ob; darin war sein Amt beschlossen. Freilich haben kluge Priester darüber hinaus auch Religionspolitik getrieben, wie es uns namentlich in Delphoi klar vor Augen treten wird. Die Priester sorgten für die Verbreitung einzelner Gottesdienste, sie gründeten Filialen und suchten die Einkünfte der Tempel, die an manchen Orten nicht unbedeutend waren, zu vermehren. Die Bestellung heiliger Ländereien lag in ihren Händen, auch der Fischfang in heiligen Gewässern, wie in den Rheitoi bei Eleusis. Auch die Prägung von heiligem Gelde war ihnen gestattet. Es ist jetzt sogar nicht ohne Grund vermutet worden, daß die Ausbildung der griechischen Geldformen dem Gottesdienste entstammt.<sup>2)</sup> Aber so groß auch ihre Macht an verschiedenen Stätten gewesen ist, nirgends haben wir den Eindruck, daß sich die Priester um die einzelnen Seelen in unserem Sinne fürsorgerisch gekümmert haben. Das taten erst in späterer Zeit die von Stadt zu Stadt herumziehenden Bettelpriester, die namentlich für orientalische Kulte warben, und etwa vom siebenten Jahrhundert ab die Orpheotelesten (S. 146), deren Seelenfang uns Platon schildert hat.

Eine für manchen griechischen Kult charakteristische Erscheinung ist es, daß seine Diener in verkleideter Gestalt er-

<sup>1)</sup> Vgl. das schöne Buch von Kurt Latte, Heiliges Recht, 1920.

<sup>2)</sup> B. Laum, Heiliges Geld, Tübingen 1924, und Das Eisengeld der Spartaner, Braunsberger Programm 1925. S. auch Kurt Regling, Die antike Münze als Kunstwerk, 1924, S. 16.

scheinen und als solche auch in Chören auftreten. Die Tänze der Böcke, von Frommen dargestellt, die in Bocksgestalt ihre Sprünge zu Ehren einer Gottheit — zuerst wohl in der Peloponnes — aufführten, haben zur Schöpfung der Tragödie geführt, die anderer Daimonen zu der der Komödie. Wir haben oben (S. 26) gesehen, daß dies mit dem uralten Theriomorphismus zusammenhängt. Mummenschanz ist dem hellenischen Gottesdienste durchaus nicht fremd geblieben und wahrscheinlich aus der vorgriechischen Zeit in ihn eingedrungen. In den agrarischen Kulte war damit allerlei Neckerei verbunden, wie auch bei anderen Völkern. Der Angriffsiambos hat sich in ihnen, wahrscheinlich auf der Insel Paros, zuerst entwickelt. Archilochos, dessen Vater dem parischen Demeterpriesteradel angehörte, hat ihn in die Literatur eingeführt. Aus dem Iambos hat sich die Magd der Metaneira von Eleusis, Iambe entwickelt,<sup>1)</sup> wie aus dem Linosliede Linos und aus dem Hochzeitsrufe Hymenaios (S. 153).

Im griechischen Kultus spielen eine große Rolle weiter die Dromena, lebende Bilder, die den Inhalt des Gottesdienstes augenfälliger ausdrücken sollen, als es durch Gebete, Hymnen, Opfer geschehen kann. Ein Dromenon<sup>2)</sup> ist es schon, wenn der Priester der Demeter Kidaria im arkadischen Pheneos sich eine Maske dieser Göttin umbindet und mit Stöcken auf die Unterirdischen, d. h. doch wohl auf die Erde, schlägt (S. 8).<sup>3)</sup> An den Festen der

<sup>1)</sup> L. Radermacher (Sitzungsber. Wien. Akad. 1918, 187. Bd. 3. Abhdlg. S. 78 ff.) nimmt dagegen ein Daimonenpaar Iambos und Iambe an, dem Baubon und Baubo entsprechen sollen.

<sup>2)</sup> *δρᾶν* kann ursprünglich jede religiöse Handlung bezeichnen; z. B. ist *δραμοσύνη* sicher ein Opfer auf dem Kalender der attischen Tetrapolis, v. Prott, *Fasti sacri* p. 47 nr. 26. *δραμοσύνη ἱερῶν* (Hom.) Hymn. auf Demeter Vs. 476. Vgl. auch P. Stengel, Opferbräuche S. 217.

<sup>3)</sup> Pausan. VIII 15, 3. Der Name der Göttin hängt mit der *κίδαρις*, dem *στροφόριον* ὃ οἱ ἱερεῖς φοροῦσιν (Hesych und Suidas) zusammen, hier also mit der Maske. G. Karo erinnert mich an den von Ateius Philologus erwähnten *stroppus* und die faliskischen *Struppearia* (Festus p. 140 Linds.). Ein arkadischer Tanz *κίδαρις* ist durch Athenaios XIV 631 d bezeugt und wird zu diesem Demeterkulte gehören. Vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste S. 343 f. L. Radermacher hätte in seinen durchaus richtigen Bemerkungen über das Herausklopfen der Kyllene durch die Satyrn in Sophokles' Spürhunden (Sitzungsber. Wien. Akad. 1916, 182. Bd. 3. Abhdlg. S. 112 ff.) noch auf den Priester der Demeter Kidaria hinweisen sollen.

Götter stellen die Priester oft die Gottheit dar, was in primitiver Weise durch die Maske geschieht. Das Schlagen der Unterirdischen mit Stöcken soll offenbar das Erwachen der Natur aus dem Winterschlaf bedeuten. Auch der Kern des Pandoramythos führt in diese Vorstellung hinein: Epimetheus befreit die 'Alles gebende' Erdgöttin durch einen Hammerschlag aus dem Dunkel ihrer Behausung.<sup>1)</sup> Diese auf einem rotfigurigen Krater dargestellte, sehr alte und sicher vorhesiodische Fassung des Pandoramythos kann wohl auf ein Dromenon eines Kults der Erdgöttin zurückgehen. Ebenso kann auch der Befreiung der von dem Kriegsgotte in eine Höhle geworfenen und mit Steinblöcken bedeckten Friedensgöttin in Aristophanes' Eirene ein solches Dromenon zugrunde liegen, das der Dichter in lustiger Weise umgebildet hat.<sup>2)</sup> Daß es mit einer Heiligen Hochzeit schloß, wie jener Krater nahelegt, auf dem Pandora wie eine Braut geschmückt und von einem über ihr schwebenden Eros begleitet ist, bestätigt nur die Rückführung dieser Szene auf ein Dromenon. Denn die Bedeutung, die der Hieros Gamos in der griechischen Religion gehabt hat (S. 56 ff.), erklärt es, daß die Darstellung desselben in ihrem Kult eine hervorragende Rolle spielt. Ebenso sind auch Geburt und Tod der Gottheiten Gegenstand der Dromena geworden, wie auch in anderem Zusammenhange schon oben betont ist (S. 70). Die Darstellungen dieser lebenden<sup>3)</sup> Bilder scheinen zu ganz besonderem Glanze in den eleusinischen Mysterien<sup>4)</sup> entwickelt zu sein, wozu allerdings der große Weihetempel mit seinem Säulenwald ein nur in beschränktem Maße geeigneter Ort war, so daß man auch an Auführungen im Freien denken muß, z. B. in dem nahen Erineos,<sup>5)</sup> an dem die Sage vom Raube der Kore haftete. Unter den Feigenbäumen kann ein Naturmal gewesen sein, an das die heilige Legende anknüpfte. Vielleicht haben auch die Einarbeitungen am Felsen

<sup>1)</sup> C. Robert, Hermes XLIX, 1914, S. 17 ff.

<sup>2)</sup> C. Robert a. a. O. S. 20 f.

<sup>3)</sup> Die lebenden Bilder waren natürlich oft von liturgischen Erklärungen der Priester begleitet, wie das vor allem für den Hierophanten in Eleusis bezeugt ist. Dem berühmten eleusinischen Heilrufe entspricht der christliche *Χριστὸν Μαρία γεννᾷ*, vgl. oben S. 144 A. 1.

<sup>4)</sup> Eleusinische Beiträge, Halle 1909, S. 5 ff. Vgl. dazu L. Ziehen, Berl. philol. Wochenschr. 1910, S. 1073 ff. und Gött. Gel. Anz. 1911, S. 111 f.

<sup>5)</sup> 'Ερινεός oder 'Ερινεών Pausan. I 38, 5.

der Höhle, in die später ein kleiner Tempel, der dem Triptolemos oder Pluton geweiht war, eingebaut wurde, zu solchen Darstellungen gedient. Für die eleusinischen *δράματα*, zu denen die Irrfahrten der Demeter auf der Suche nach der geraubten Tochter,<sup>1)</sup> die Aussendung des Triptolemos zur Aussaat der Getreidekörner und die Geburt eines göttlichen Knaben — das erste Weihnachtsspiel, das die Religion kennt<sup>2)</sup> — gehörten, steht es fest, daß bei ihrem Vollzuge bedeutende Lichteffekte mitwirkten, durch die die Mysten und Eopten bei einem plötzlichen Wechsel von Licht und Dunkelheit in eine feierliche, andächtige Stimmung versetzt wurden, wie es auch heute noch in den Klosterkirchen des Athos geschieht, wenn während der nächtlichen Liturgie die gewaltigen Kronleuchter mit Hunderten von Lichtern herauf- und herabgelassen werden. Es gab eine besondere Einrichtung, durch die die plötzliche Erhellung des großen Saales aus Nacht zu Licht ermöglicht wurde. Auch für Samothrake sind Dromena bezeugt, wie die Heilige Hochzeit des Kadmilos mit der Kore.<sup>3)</sup> Vielleicht war sogar das Suchen der Kore in dem Giebel des neuen Kabirentempels dargestellt, während man für die Hochzeitsfeier des Kadmilos mit der Kore die Darstellung des Frieses des älteren Tempels in Anspruch nehmen kann. Auch in den 'Heiligen Häusern', in denen die Orpheotelesten ihre Gläubigen versammelten, fanden szenische Aufführungen statt; vor allem wurde die Zerreißung des Zagreus durch die Titanen dargestellt.<sup>4)</sup> Aber ein Dromenon überragt heute noch alle anderen, das ist die szenische Kulthandlung im Bezirk des Dionysos Eleuthereus zu Athen, aus der Aischylos der Eleusinier die Tragödie geschaffen und dem vom Bocksgesange begleiteten Dromenon Ewigkeitswert gegeben hat, indem er ihm der griechischen Heldensage göttlichen Reichtum erschloß. Zu diesen Dromena gehört auch die Darstellung der Epiphanie einer Gottheit, die, wie in Magnesia am Maiandros, offenbar oft der Anlaß zur Veranstaltung eines großen Festes war.<sup>5)</sup> Wahrscheinlich dienten die drei großen

<sup>1)</sup> Das Irren der Demeter kann sehr gut durch einen zwischen den Säulen des Telesterions herumirrenden verkleideten Sakralbeamten oder Priester dargestellt sein; s. Eleusinische Beiträge S. 6.

<sup>2)</sup> Eleusinische Beiträge S. 10.

<sup>3)</sup> Schol. Eurip. Phoiniss. Vs. 7 (I 248 Schwartz).

<sup>4)</sup> *Orphicorum fragmenta* 210; Orpheus, 1920, S. 56 f.

<sup>5)</sup> Hermes XXXVI, 1901, S. 491 ff.

Fenster im Westgiebel des Tempels der Artemis Leukophryene zur Erscheinung der Göttin, die natürlich von einer durch große Schönheit ausgezeichneten Jungfrau dargestellt wurde.<sup>1)</sup> Zu der Darstellung der Götter im Kultus, wie sie u. a. auch der Hieros Gamos (S. 67) voraussetzt, bedurfte es immer des geeignetsten, meist gewiß des schönsten Menschen, und einem Fest, das die Epiphanie eines Gottes bedeutete, ist dann oft ein Wettkampf vorausgegangen, ein Schönheitswettstreit, wie er dem Jungfernliede des Alkman zugrunde liegt.<sup>2)</sup> Kallisteia der Frauen sind namentlich im Kult der Hera auf Lesbos vorgekommen, aber auch im Dienste der Demeter.<sup>3)</sup> In Elis ging einem Athenafeste ein Schönheitswettstreit der Männer voraus,<sup>4)</sup> und in Tanagra wurde in jedem Jahre der schönste Ephebe ausgesucht, um am Hermesfeste einen Widder auf seinen Schultern um die Stadtmauer herum zu tragen;<sup>5)</sup> er stellte also den Hermes *κροφόρος* dar.

Bei den Griechen ist der Wettkampf ein alter Brauch,<sup>6)</sup> von dem schon die Sage zu erzählen weiß, wie von den Leichenspielen für Pelias. Die Sitte der Kampfspiele zu Ehren der Toten zieht sich durch die ganze griechische Geschichte bis in die römische Zeit. Vor allem wurden aber die großen religiösen Feste mit ihnen ausgestattet, und die heiligen Agone wurden an vielen Orten ein wichtiger Bestandteil der religiösen Feier. Der Ehrgeiz wurde durch den ausgesetzten Siegespreis, der oft nur aus einem schlichten Kranze bestand, entfesselt. In Olympia und Nemea wurden sie zu Ehren des Zeus gefeiert, auf dem Isthmos galten sie dem Poseidon in Argos der Hera, in Athen der Athena, in Eleusis der Demeter und Kore, in Ephesos und Magnesia der Artemis, in Thespias den Musen, in Epidauros dem Asklepios. Aber im Laufe der Zeit trat der religiöse Charakter zurück, da der Sport in den Vordergrund kam. Die Pracht der Spiele und das Auftreten berufsmäßiger

<sup>1)</sup> C. Humann bei Kohte-Watzinger, Magnesia am Maeander, Berlin 1904, S. 64 A. 1.

<sup>2)</sup> v. Wilamowitz, Hermes XXXII, 1897, S. 260.

<sup>3)</sup> M. P. Nilsson, Griechische Feste S. 57.

<sup>4)</sup> M. P. Nilsson a. a. O. S. 94.

<sup>5)</sup> M. P. Nilsson a. a. O. S. 392.

<sup>6)</sup> L. Malten, Röm. Mitteil. XXXVIII/XXXIX, 1923/4, S. 300 ff., besonders S. 339 f.



Kämpfer unterdrückten die fromme Gesinnung, mit der sie zuerst gegründet waren. Obwohl die gymnischen und hippischen Agone, in denen körperliche Gewandtheit ihre Kränze errang, im Vordergrund stehen, sind doch auch die musischen, z. B. im Musental bei Thespiäi, von großer Bedeutung gewesen, und für das Wesen der Spartaner ist es bezeichnend, daß die Knaben im lautlosen Ertragen von Schmerzen bei der Geißelung am Altar der Artemis Orthia wetteiferten. Am Choenfeste, dem zweiten Tage des Anthesterienfestes in Athen, hat sogar ein Wettkampf im Trinken stattgefunden, dessen Entstehung man mit der Gerichtsverhandlung gegen Orestes in Beziehung brachte, der gerade am Tage der Choen in Athen angekommen sein sollte. Die großen Agone fanden in größeren Zwischenräumen, meist von zwei oder vier Jahren, statt; sie hießen danach trieterisch oder penteterisch. Bis zum ersten heiligen Kriege gab es in Delphoi sogar nur ennaeterische Kampfspiele. Daß durch diese Agone auch der Kreis der Beamten stark erweitert wurde, versteht sich von selbst.

Die Hauptzeit<sup>1)</sup> des Kultus ist der Tag. Mit dem Einbruch der Dämmerung ist der Tag zu Ende; der Abend gehört im sakralen Leben, im Gegensatz zur Vorstellung des Volks, wie bei uns der Sonnabend vor den großen Festen, zum folgenden Tage. Aber gewisse Opfer mußten dem Wesen des Gottesdienstes folgend bei Nacht stattfinden; so hat Hekate mit den Hexen ihre Opfer oft in der Nacht, vor allem in Vollmondnächten, empfangen, und Fackelzüge wurden naturgemäß abends oder nachts veranstaltet. Jeder unheimliche Kultus sucht das Geheimnis der Nacht, auch jeder verbotene oder unterdrückte, wie es bei den Mysterien (S. 137) der Fall gewesen ist, die in das Dunkel der Nacht vor den Eroberern flüchten mußten. Da fanden dann, wie in Eleusis, Pannychides, Zeremonien statt, die noch heute in den Klosterkirchen des Heiligen Berges (S. 165) und in anderen griechischen Klöstern fortleben. Die Nacht trug zur Erhöhung mystischer und ekstatischer Stimmung bei. Zauberei und Aberglauben flüchten immer gern in ihren Schleier. Die wunderbaren Heilkuren, die in den Asklepieien durch den

<sup>1)</sup> Hierzu M. P. Nilsson, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des Kalenders. *Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1* Bd. 14 Nr. 21, Lund und Leipzig 1918.



Tempelschlaf gemacht wurden, bedurften der Stille der Nacht, in der des Gottes Macht am wirksamsten war. Auch Traumorakel brachte der Tempelschlaf, der aus dem Altertume bis in die christliche Zeit hinein zu verfolgen ist.<sup>1)</sup>

Obwohl die ältesten Heiligtümer außerhalb der Stadt gelegen waren und viele immer diesen Platz innehatten und nie in das Weichbild einer Stadt einbezogen worden sind (Kap. IV), hat es Wallfahrten in unserem Sinne im alten Griechenland kaum gegeben. Denn selbst die Fahrten der Theoren, die von Staats wegen zu den großen Festen mit den verschiedenartigsten Geschenken für die Götter entsandt wurden, sind den Wallfahrten nicht gleichzusetzen. Auf verschiedenen Wegen, der Natur des Landes nach oft zu Schiff, erreichten sie ihr Ziel, und wohl erst in der Nähe des Heiligtums gestaltete sich die Reise zur Prozession, zur wirklichen *πομπή*. So geschieht es auch heute noch auf dem Athos, in dessen Nähe man namentlich im August zu den großen Panagiafesten viele mit Mönchen und anderen Pilgern besetzte Kähne auf dem Meere fahren sieht. Die Prozessionen finden erst in der Nähe der Klöster oder auf den weiten Klosterhöfen statt und gleichen den antiken Opferzügen mit den *ἑσπρά*.<sup>2)</sup> Deren wichtigste Art ist der Opferzug, der uns schon auf dem Sarkophag von Hagia Triada erscheint und bereits um die Mitte des zweiten Jahrtausends Züge aufweist, die im griechischen Kultus nachher immer wiederkehren. Es sind die Gegenstände des Opfers, vor allem die Tiere, die in feierlichem Zuge dem Altar der Gottheit zugeführt werden. Wenn das Heiligtum außerhalb der Stadt lag, hatte der Opferzug oft eine sehr große Ausdehnung, so daß der Gebrauch von Wagen durchaus notwendig war. An Kapellen und Götterbildern, an denen man vorüberkam, wurde Halt gemacht und geopfert. Manche Opferzüge fanden statt, um die Verbindung zweier Kultstätten auszudrücken, wie sich das vielleicht am stärksten in der eleusinischen Pompe zeigt, die das Bild des Iakchos in festlichem Zuge aus seinem athenischen Heiligtume nach Eleusis führte. Bilder der Gottheiten werden oft im Zuge mitgeführt, um sie an einen anderen Ort für immer oder

<sup>1)</sup> L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Lipsiae 1900.

<sup>2)</sup> Vgl. die großen Fahrten zur Panagia von Tenos. Deren wundertätiges Bild wurde 1915 auf einem Kriegsschiffe mit souveränen Ehren dem schwerkranken König Konstantin gebracht und nach seiner Rettung wieder heimgeführt (G. Karo).

vorübergehend zu bringen oder um sie zur Reinigung an den Meeresstrand zu schaffen, wie an den athenischen Plynterien oder den samischen Tonaia. Auch wurden die Götter in den Prozessionen durch schöne Menschen dargestellt, um die leibhaftige Erscheinung der Gottheit an ihrem Feste darzutun (s. auch S. 166). In ältere Zeit als alles dieses führen dann die sogenannten Zauberprozessionen, die nicht einer bestimmten Gottheit gelten, sondern sich aus magischen Riten entwickelt haben, wie alle kathartischen Umzüge und die Prozessionen mit einem Heiltume, wie es die *cista mystica* und der Phallos sind. Diese Heiltümer dienen meist dem Fruchtbarkeitszauber und stammen aus einer Zeit, in der es Götterverehrung noch nicht gab. Hierzu gehört auch der Umzug mit der Eiresione in Samos, dem uralten Segenzweige, der die reiche Ernte symbolisiert. Dies ist wohl alles älter als die Götterverehrung. Aber als die Anthropomorphisierung durchgeführt wurde (Kapitel III), sind diese Prozessionen meist bestimmten Göttern untergeordnet worden, wie das Herumtragen der Eiresione in Athen dem Apollon und die Regenprozession der mit frischen Widderfellen umgürteten Jünglinge auf dem Pelion dem Zeus Akraios. So zeigen die Prozessionen im alten Griechenland eine große Mannigfaltigkeit ihrer Zwecke, die erst in jüngster Zeit aufgedeckt worden ist.<sup>1)</sup>

Da dieselben Kulthandlungen bei gleichen Anlässen immer wiederkehrten, da sie oft an eine bestimmte Jahreszeit, wie das von allen agrarischen gilt, gebunden waren, entstanden die Feste, die im allgemeinen durch den Mondkalender festgelegt wurden. Auch der Kalender ist eine Schöpfung des Kultus. Die meisten Monatsnamen sind den Festen entnommen oder tragen den Namen einer Gottheit, für die der betreffende Monat eine besondere Bedeutung hat. Vor allem scheint neben dem dionysischen der apollinische Gottesdienst auf die Regelung der heiligen Tage im Monat großen Einfluß gehabt zu haben. Fast alle ihm gewidmeten großen Feste werden ihm am siebenten Tage des Monats gefeiert. Auch die Wende-

<sup>1)</sup> Es ist dies vor allem das Verdienst von M. P. Nilsson, Archäol. Jahrb. XXXI, 1916, S. 309 ff. Vgl. dazu über die Einrichtung der Prozessionen im einzelnen die Zusammenstellungen von S. Eitrem, Beitr. zur griech. Religionsgeschichte III (*Videnskapsselskapets Skrifter* II, Kristiania 1919) S. 56 ff. und ihre Ergänzung durch L. Ziehen, Hermes LX, 1925, S. 345. Über die Heiligen Straßen s. oben S. 99 f.

punkte im Monate, der Neumond (Apollon *Νοῦμήγιος*), den ein Schriftsteller der Kaiserzeit den heiligsten aller Tage genannt hat, und der zwanzigste sind ihm oft heilig. Viele Kulthandlungen kehrten in jedem Monat an dem bestimmten Tage wieder. Während Apollon die Siebenzahl liebt, ziehen andere Götter den Vollmond und den zwölften Tag des Monats vor. Es ist alles von den Priestern sorgfältig geregelt. Der Festzyklus ist für das ganze Jahr bestimmt. Ein Monatsname *Ἀργαίων* erscheint zuerst in den Werken und Tagen des Hesiodos. Etwa im siebenten Jahrhundert scheint der Kalender, in den verschiedenen Landschaften verschieden geartet, im wesentlichen festzustehen. Darüber berichten uns noch heute die vielen Opferkalender und Opfervorschriften, die für den Kultus der Hellenen die wichtigste Quelle sind.

Jedes größere Heiligtum hatte sein heiliges Gesetz, das entweder auf einer Stele im heiligen Bezirk oder auf den Tempelwänden, oft an einer Ante am Eingang, wie am Tempel des Zeus Sosipolis in Magnesia am Maiandros, eingemeißelt war. Die Schrift ist, nachdem sie wahrscheinlich von Kaufleuten aus Phoinikien eingeführt war,<sup>1)</sup> früh in den Bereich der Priester gekommen. Schon 776 sind die Sieger in den olympischen Spielen aufgeschrieben worden; die an den Karneen in Sparta folgten bald darauf. Wenn dies in der abgelegenen Landschaft Elis geschah, muß die Schrift sehr bald nach ihrer Einführung in den Dienst der Götter getreten sein. *Ἱεροὶ νόμοι*, die die rituellen Vorschriften enthalten, sind in sehr großer Anzahl gefunden worden.<sup>2)</sup> Nächst den Opfervorschriften,

<sup>1)</sup> Dies bezweifelt stark Hubert Grimme, Glotta XIV, 1925, S. 19 ff., der die Hethiter als Vermittler der Buchstabenschrift einsetzt.

<sup>2)</sup> Nach der musterhaften Sammlung der *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* von Hans v. Prott und Ludwig Ziehen, 1906, ist natürlich manch neues Material hinzugekommen, das die Herausgabe des zweiten Bandes und eines Supplements längst rechtfertigt. Vgl. z. B. Pierre Roussel in den *Mélanges Holleaux*, Paris 1913, S. 268 ff. und den dritten Band der *Sylloge inscript. Graec.* in dritter Auflage. Wichtig ist die Stelle bei Dion v. Prusa, *Περὶ ἀπιστίας* LXXIV 3 (II p. 193, 20 v. Arnim) *τίθενται γοῦν ἑτέροισι νόμους ὑπὲρ τῶν ἀδικημάτων τῶν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ τούτους ἱεροὺς καλοῦσιν, ὥσπερ τὸ ὄνομα ὠφελοῦν*. Gegen einen solchen *ἱερός νόμος* im Heiligtume des Dionysos Eleuthereus hat sich offenbar Phrynichos versündigt, als er den Fall Milets auf dem Tanzplatze am Südabhange der Akropolis aufführen ließ. Vgl. v. Wilamowitz, Einleitung in die griechische Tragödie S. 91 A. 57.

die sich in ältester Zeit auch auf den nackten Felsen neben der Opfer- oder Feststätte eingemeißelt finden, werden es vor allem Weihgeschenke gewesen sein, die den Namen des Dedikanten trugen und den des Gottes, wenn die Beziehung auf ihn nicht von selbst schon klar war. Aus allen Jahrhunderten, etwa vom achten ab, haben sich viele Weihinschriften in den griechischen Heiligtümern gefunden. Wie schon die olympische Siegerliste zeigt, sind auch Verzeichnisse früh aufgeschrieben und später, wie diese, chronologisch verwandt worden. Priesterlisten hat es sicher in vielen Heiligtümern gegeben. Zu besonderer Bedeutung ist die der argivischen Herapriesterinnen, die in die mythische Zeit hinaufgeführt wurde, durch Hellanikos gelangt. Erhalten sind heute nur noch wenige, unter denen die der Priester der Athena Lindia vom Jahre 408 ab, des Poseidon Hippios und des Apollon Erethimios auf Rhodos, des Poseidon von Halikarnassos hervorrangen.<sup>1)</sup> Daneben wurden auch die niederen Sakralbeamten in späterer Zeit einer Aufzeichnung gewürdigt, sogar die *οἰνοχόοι, ἀγληταί, ἱεροφόροι, ἱεροθύται, μάγειροι, διάκονοι, ἐπηρέται* usw.<sup>2)</sup> Mancher göttliche Bezirk muß den Eindruck eines gewaltigen Steinarchivs gemacht haben, zumal in vielen auch Staatsurkunden aufgestellt wurden, wie im athenischen Eleusinion und im milesischen Delphinion. Wenn es kein *ἄβατον* war, das nur die Priester betreten durften, war ein *Temenos* der geeignetste Platz zur Publikation, da hier an festlichen Tagen das Leben wogte wie auf einer Agora. Vor allem standen dort die Urkunden auch unter dem Schutze der Gottheit; denn wenn sie in einem Heiligtume standen, waren sie seinem Inhaber geweiht wie alles, was in dem Bezirke aufgestellt war, wie jeder Baum und jede Baulichkeit in ihm. Wenn dem Heiligtum eine heilige Agora angeschlossen war wie dem der Artemis Leukophryene in Magnesia, so dienten die Wände der Magazine und Heiligtümer zur Aufnahme der die Gottheit betreffenden Urkunden, wie es die das große Fest der *Λευκοφρυηνά* angehenden Inschriften sind, bei

<sup>1)</sup> S. F. Hiller v. Gaertringen, *Sylloge inscript.* II<sup>3</sup> nr. 723—725 a, wo auch (723) ein rhodisches Gesetz (etwa um 100 v. Chr.), das die *ἀναγραφὰ τῶν ἱερατευσόντων* befiehlt, steht.

<sup>2)</sup> Eine Reihe solcher aus Akarnanien stammender Inschriften hat H. v. Keitz, *De Aetolorum et Acarnanum sacris*, Diss. Halle 1911, S. 88 ff. zusammengestellt; dazu Hermes LII, 1917, S. 146 f.

denen Fälschungen so wenig fehlen wie in manchen Priesterlisten (s. S. 171). Die *pia fraus* ist auch den hellenischen Priestern nicht fremd geblieben, wenn es darauf ankam, das hohe Alter eines Gottesdienstes zu erweisen. Damit hängen auch die angeblichen Weihungen aus der Heroenzeit<sup>1)</sup> zusammen, wie sie die lindische 'Tempelchronik' des Timachidas uns so eindringlich vor Augen führt,<sup>2)</sup> die vielen Nachrichten bei den Schriftstellern, die die Gründung eines Heiligtums einem Heros oder dem Gotte selbst zuschreiben, wie die des eleusinischen durch Demeter, die Besitzergreifung des delphischen durch Apollon, des olympischen durch Herakles. Dichter haben dann oft mitgewirkt und gleichsam im Solde der Priester für das Heiligtum Propaganda gemacht. Nirgends ist das wohl mehr geschehen, als da es galt die olympische Religion des Zeus in Hellas heimisch zu machen, wie es uns im folgenden Kapitel vor Augen treten wird.

Von Weihgeschenken<sup>3)</sup> ist im Laufe dieser Darstellung schon oft die Rede gewesen. Es gibt wenig Dinge, in denen sich der fromme Sinn der Griechen so ausspricht wie in ihnen. Es sind nicht die von Königen, Fürsten, Ländern, Städten und reichen Leuten gestifteten Weihgeschenke, die dies kundtun. Es sind vielmehr die Gaben, von denen heute noch Tausende gefunden werden, die oft mit kunstloser Hand gefertigten Gegenstände aus Ton, die sich der Fromme, bevor er das Heiligtum betritt, in einer davor stehenden Bude für ein paar Obolen erhandelt, die oft das Opfertier ersetzen, das der Reiche an jedem Monat am bestimmten Tage der Gottheit darbringt. Es ist die fromme Einrichtung, den Göttern den Zehnten von dem Ertrage der Arbeit darzubringen, sei es in der Gestalt der Früchte der Felder und des Meeres, sei es daß dieser Ertrag

<sup>1)</sup> Dazu gehören die bei Herodot V 59 ff. erwähnten Weihinschriften des Amphitryon, Skaïos, Laodamas auf Dreifüßen im Tempel des ismenischen Apollon zu Theben, die mit *Καδμήνα γράμματα* geschrieben waren. Weiteres bei W. Larfeld, Handbuch der griech. Epigraphik I S. 173. Hiller rechnet hierzu auch, wie er mir freundlichst mitteilt, die in Iulis gefundene Weihinschrift des Lakios (IG XII 5, 615), des mythischen Gründers der lykischen Stadt Phaselis.

<sup>2)</sup> Chr. Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 131), Bonn 1915; vgl. F. Hiller von Gaertringen, Berl. philol. Wochenschr. 1915 S. 614 f.

<sup>3)</sup> E. Reisch, Griechische Weihgeschenke, Wien 1890.

von geübter Hand in ein kleines Kunstwerk verwandelt ist, vielleicht in eine Bronzestatuetten, die den Gott darstellt. Es ist weiter der schon in die vorgriechische Zeit hinaufreichende Brauch, die Nachbildung eines von der Gottheit geheilten Körpergliedes dieser darzubringen und in ihrem Tempel aufzuhängen, wie es noch heute in vielen römisch- und griechisch-katholischen Kirchen üblich ist (oben S. 142). Die Sitte des Weihgeschenkens hat Griechenland, hat der Welt herrliche Kunstwerke geschenkt. Die Künstler haben sich in den Dienst der Götter gestellt, nicht nur indem sie Kultbilder von ewigem Werte schufen, sondern indem sie auch den Gaben des Einzelnen noch eine höhere Weihe gaben durch ihrer Hände Werk. So glichen viele Heiligtümer nicht allein Archiven, sondern auch Museen: Statuen der Götter und der Weihenden aus Marmor und Metall, Tierplastiken, Reliefs, Gemälde, kultliche Geräte aus den edelsten Metallen waren da im Tempel selbst oder um ihn im Peribolos aufgestellt. Der Name des Weihenden fehlte wohl selten, aber der des Künstlers wurde oft verschwiegen.

Auch Menschenweihe ist dem griechischen Kultus nicht fremd; sie durchzieht vielmehr das ganze Leben des Griechen von der Wiege bis zum Grabe. Nach hellenischer Empfindung ist vor allem der Kranz ein Zeichen der Weihung an die Gottheit; so ist der Kranz des Priesters bei der Opferhandlung und des Siegers in den Agonen aufzufassen, und so auch noch der Myrtenkranz, den die eleusinischen Mysterien trugen, und der noch heute den Scheitel der zu einem neuen Leben geweihten Braut schmückt. Aber heilige Zweige kommen auch schon in der vorgriechischen Welt vor und bilden die Vorstufe für den Kranz, der in der Hand von Frauen schon auf den Dipylonvasen erscheint.<sup>1)</sup> Man kann nicht zweifeln, daß einige dieser Kränze, wie der von Apolls Lorbeer gepflückte, nicht nur die Kraft der Weihe, sondern auch die der Reinigung besessen haben. Reinigung, Weihung, Heiligung können also durch einen Kranz bezeichnet werden, dem die Wollbinde gleichgesetzt wird, deren kathartische Bedeutung sichergestellt ist. Auch den Toten wird oft ein Kranz mitgegeben, vor allem der Myrtenkranz, und wenn die Verstorbenen auf heiligen Blättern und Zweigen gebettet werden, wie in Athen auf Weinreben und Origanon, in Sparta auf Blättern der Olive,

<sup>1)</sup> Georg Hock, Griechische Weihebräuche, Würzburg 1905, S. 9 ff.

von den Pythagoreern auf Myrten-, Oliven- und Pappelblättern, so bedeutet das Weihung an die Unterirdischen, in deren Schutz der Leichnam gegeben ist. Auch das Waschen und Salben bedeutet im Kultus Reinigung und Heiligung, wofür es kaum ein sprechenderes Zeugnis gibt als das Wort des Euripides in der taurischen Iphigenie: 'Das Meer spült alle Schuld der Menschen fort'.<sup>1)</sup> Wohl in keiner anderen Religion ist die Weihe ein so wichtiges Element wie bei den Griechen, und die Reinigungsriten, die damit eng zusammenhängen, sind auch für den vorgriechischen Kultus höchst wahrscheinlich, da sie für Kreta gut bezeugt sind (S. 139). Schon das neugeborene Kind wird den Göttern durch bedeutungsvolle Zeremonien geweiht. Die Behandlung mit Wasser und Öl, die Umschlingung der Türpfosten mit Ölzweigen oder Wollbinden drückt die Weihung aus, wie auch das Herumtragen des Kindes um die Hestia am Feste der Amphidromien. Wenn der Knabe Ephebe, das Mädchen Parthenos wird, werden beide zur *vita nuova* geweiht; vor allem spielt das Haaropfer hier eine große Rolle. Das Haar ist nach der Ansicht der Hellenen, wie bei Simson, Sitz der Lebenskraft.<sup>2)</sup> Den Verlust des Haares betrachtete man als ein großes Unglück, vor allem wenn es sich um den Eintritt in ein neues Lebensalter handelte. Dann weihte man eine Haarlocke einem Gotte, in dessen Schutz man das ganze Haupthaar als Symbol des Lebens stellte. So wurde schon der erste Haarschnitt des Knaben dem Apollon geweiht. Besondere Bedeutung aber hat die Haarweihe bei erlangter Geschlechtsreife der Knaben in Athen, das sogenannte *χοίρειον* am Apaturienfeste am Tage der *χοιραῖτις*, das Haarschuropfer am Haarschurtage. Später wurde damit die Eintragung in die Liste der Phratrien verbunden. Es ist ein Beweis für die hohe Geltung des Gottesdienstes der Artemis im bürgerlichen Leben (S. 105), daß namentlich ihr die Haare, von den Epheben bei Erreichung der Mannbarkeit, von den Mädchen vor der Hochzeit, geweiht werden. Aber auch hier ist der delphische Apollon ihr Partner, dem schon Theseus ein Haaropfer dargebracht

<sup>1)</sup> Vs. 1193 *θάλασσα κλύζει πάντα τῶνθρώπων κακά*. Über das Wasser vgl. auch hier Martin Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Philologus, Supplem. XIV 2, 1921.

<sup>2)</sup> L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912. Zuletzt H. Oppermann, Zeus Panamaros RVV XIX, 3, 1924, S. 68 ff.



haben soll. Statt des Haupthaares wurden auch die ersten Bart-  
haare geopfert.<sup>1)</sup> Kein Haaropfer vor der Hochzeit ist berühmter  
als das in Trozen für Hippolytos, der ohne Zweifel ein alter  
Vegetationsgott gewesen ist. Aber noch älter als die Haaropfer  
an das göttliche Geschwisterpaar sind die an die heimatlichen Fluß-  
götter gewesen. Denn sie sind chthonische Mächte, von denen auch  
des Menschen Wachstum abzuhängen schien. So ist auch die Weihung  
des Haares an Poseidon im phthiotischen Theben zu verstehen.<sup>2)</sup>  
Kranke weihen ihr Haar, um neue Lebenskraft zu erlangen, den  
Heilgottheiten auf der Insel Paros. Sehr eigentümlich ist das dem  
Zeus Panamaros dargebrachte Haaropfer in den Mysterien des  
Komyrions: die opfernden Männer (Frauen waren ausgeschlossen)  
legten die Haare in die Höhlungen kleiner Stelen oder Altäre und  
schrieben ihren Namen daneben.<sup>3)</sup> Der Hauptsinn dieses Opfers war  
offenbar, daß das Haar möglichst lange im Heiligtum blieb, daß die  
Verbindung des Gläubigen mit seinem Gotte auch äußerlich vorhanden  
war, wenn er schon längst auf der Reise oder in der Heimat war.  
Es ist also eine Art Sakrament zu nennen, eine Vereinigung zwischen  
Gott und dem Menschen, wie sie noch heute fast in derselben Weise  
bei den heidnischen Arabern anzutreffen ist.<sup>4)</sup> Das Fortleben des  
Haaropfers kann man bis tief in die christliche Zeit hinein verfolgen.<sup>5)</sup>

Zur Menschenweihe gehört dann auch das aus vorgriechischer  
Zeit stammende Menschenopfer (S. 30), das in gemilderter Form bei  
den Hellenen fortlebt, wenn für dasselbe nur Verbrecher genommen  
werden, wie die *φαρμακοί* am Thargelienfeste, oder wenn die  
athenischen Mädchen auf der Burg als *ἄρπυιαι* der Artemis Brauronia  
in krokosfarbigem Gewande mehrere Jahre dienen müssen, oder  
wenn von den Eretriern und Magneten ein heiliger Lenz nach Delphoi  
gesandt wird, wie ihn auch die Sage von Admetos kennt.<sup>6)</sup> Auch  
der Wettkampf, der im Totenkult ursprünglich als Kampf der

<sup>1)</sup> Kallimachos Hymnos auf Delos Vs. 298f.; v. Wilamowitz, Hellenist.  
Dichtung II S. 75.

<sup>2)</sup> IG IX 2, 146 mit Abbildung.

<sup>3)</sup> S. dazu H. Oppermann a. a. O.

<sup>4)</sup> H. Oppermann a. a. O. S. 71.

<sup>5)</sup> L. Sommer a. a. O. S. 33.

<sup>6)</sup> Plutarch, *De Pythiae orac.* 402 A; vgl. Gründungsgeschichte von  
Magnesia, 1894, S. 20f.

Opfer und als Ersatz für das alte Menschenopfer aufzufassen ist, gehört hierher.<sup>1)</sup> Das Gegenteil dieser Menschenweihe ist die Verfluchung, durch die der Schuldige namentlich den unterirdischen Gottheiten geweiht wird; es ist auch ein Anathema wie die Darreichung einer Weihegabe.

Zum Kultus rechnet die christliche Kirche auch die Sakramente. Aber sie gehören ursprünglich nicht zu ihm. Denn während das Wesen des Kultus darin besteht, den Willen der Gottheit zu beeinflussen, die Götter durch Gebet oder Opfer gnädig zu stimmen, durch Wettkämpfe und rauschende Festfeiern zu erfreuen, hat jedes Sakrament im Zauber seinen Ursprung. Ohne magische Kräfte gibt es kein Sakrament, ohne Zauber macht wirkt es nicht, mag man auch heute von dem Begriff des Sakraments die Annahme des Zaubers ängstlich fernhalten. Bei allen Sakramenten handelt es sich um einen Gewinn des Menschen, um sein religiöses Heil oder um seinen innigen Wunsch, mit der Gottheit vereinigt zu werden.<sup>2)</sup> Jedes Mysterion hat ein Sakrament; jedes Mysterion führt, zu Ende gedacht, in das Reich der Zauberei, in den Glauben an übernatürliche Kräfte, die Mensch und Gottheit verbinden. Gewiß haben auch Gebete mitunter magischen Charakter; aber ihre Entstehung hängt schwerlich mit dem Zauber zusammen. Der Kultus betrifft, was sein römischer Name besagt, ebenso wie *religio*, wenn die Ableitung von *relegere* die richtige ist,<sup>3)</sup> die Pflege der Gottheit. Damit diese vorgenommen werden kann, bedarf es des Gebets, das den Verkehr mit den himmlischen oder irdischen Gewalten vermitteln soll.

F. G. Welcker hat noch als blinder Greis eine Abhandlung über die Heiterkeit der griechischen Religion verfaßt.<sup>4)</sup> Man wird ihm heute nicht mehr in allem folgen können und auf den Ernst und die Trauerstimmung mancher chthonischen Kulte hinweisen, auch an die wilde Welt der Geister und Gespenster (S. 44 ff.) erinnern müssen. Aber eine tiefe Wahrheit liegt doch in Welckers Meinung. Finster ist eben der Charakter des griechischen Kultus gewiß nicht. Schon die chthonischen Kulte, die dem Gedanken an

<sup>1)</sup> L. Malten, Röm. Mitteil. XXXVIII/XXXIX, 1993/4, S. 302 ff.

<sup>2)</sup> A. Vierkandt, Globus XCII, 1907, S. 61.

<sup>3)</sup> Vgl. über die alten Deutungen von *religio* G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer<sup>2</sup> S. 380 f.

<sup>4)</sup> R. Kekulé, Das Leben F. G. Welckers S. 450 ff.

die Vergänglichkeit alles Irdischen den stärksten Ausdruck geben, zeigen den durch die Natur ihres herrlichen Landes geweckten Sinn der Griechen für Fröhlichkeit und Schönheit auch im religiösen Leben. In den eleusinischen Mysterien vor allem sind die Jenseits-hoffnungen in ein helles, strahlendes Bild verwandelt. Hier am Strande der eleusinischen Bucht haben die Mysten in der Nacht im Fackellicht heilige Tänze aufgeführt, die den Jubel der Seligen im Jenseits schon auf Erden darstellen. Chortänze sind in vielen Kulturen aufgeführt worden,<sup>1)</sup> und ihr Rest sind die Ostertänze der Gegenwart. Auch an übersprudelnder Lebenslust hat es in den agrarischen Kulturen nie gefehlt. Die Neckereien, die bei der großen Prozession nach Eleusis am 19. Boëdromion stattgefunden haben, sind unter dem Namen der Gephyrismen bekannt, weil sich die Mysten auf der Kephisosbrücke auf dem Heiligen Wege in der Nähe von Eleusis untereinander neckten. Aristophanes hat sie in den Fröschen nachgebildet.<sup>2)</sup> Auch Iambes Scherze, durch welche sie die um ihre geraubte Tochter trauernde Demeter im homerischen Hymnos erheitert, gehen auf die Späße agrarischer Kulte zurück, die offenbar mitunter recht derb gewesen sind (S. 163). Schon die Hellenen haben die Feste der Götter immer als Ruhepunkte in dem mühseligen Leben des Alltages empfunden. Den Opfern für die Unsterblichen folgten oft festliche Schmäuse. Die Kunst hatte überall ihren Anteil; nicht nur in prächtigen Gotteshäusern, in den Gewändern der Priester und Priesterinnen, in wundervollen Weihgeschenken offenbarte sich hellenischer Kunstsinne. Auch die Musik hat zur Heiterkeit des Kultus überall beigetragen; kein Chortanz ist ohne die Klänge der Leier oder Flöte denkbar. Flötenmusik begleitet später jedes feierliche Opfer. Die Opfertiere werden wie zu einem Feste geschmückt und so der Gottheit geweiht. Die Prozessionen zu den oft weit von den Städten gelegenen Heiligtümern (S. 99 f.) müssen einen großen Eindruck auf den Schönheitssinn der Griechen ausgeübt haben. Sie sind schon für die Religion der Aigaiis nachweisbar.<sup>3)</sup> Vielleicht sind die Schau-

<sup>1)</sup> K. Latte, *De saltationibus Graecorum capita quinque* RVV XIII 3, 1913.

<sup>2)</sup> Vs. 417 ff.

<sup>3)</sup> Vor allem ist da die sogen. Schnittervase von Hagia Triada zu nennen, G. Karo, *Religion des ägäischen Kreises* Abb. 63. Vgl. zu den Prozessionen auch G. Rodenwaldt, *Der Fries des Megarons von Mykenai* S. 17.

treppen von Phaistos und Knossos für die Zuschauer solcher ProzeSSIONen und Kultszenen bestimmt gewesen.<sup>1)</sup>

Die wichtige Frage muß schon hier aufgeworfen werden, wie die Religion in Griechenland verbreitet und geschützt worden ist. Dabei sind die in den niedrigen Schichten des Volkes entstandene und die von den Fürsten geförderte Religion zu unterscheiden. Wie letztere die Religion umgestaltet haben, wie sie nach einem bestimmten Plane ein Göttersystem um den olympischen Zeus organisierten, wird nachher gezeigt werden. Später sind dann für die Fürsten die großen Heiligtümer, die Kultzentren eingetreten, die nicht nur den Kult des eigenen Gottes, sondern auch die anderer verbreitet haben, wie man das am klarsten beim delphischen Apollon beobachten kann, der in Hellas eine Macht sondergleichen errang. Wir werden im zweiten Bande unserer Darstellung sehen, daß die innere Wirkung des pythischen Heiligtums auf den sittlichen Grundsätzen beruhte, welche die delphische Priesterschaft vertrat. Aber die äußere Verbreitung des Kults ist durch die Gründung zahlreicher Filialen erfolgt, wobei die Orakel, besonders das delphische, stark mitgewirkt haben. Nicht ohne Grund hat Ernst Curtius von einer Mission des Apollondienstes gesprochen. Auch andere Kulte sind durch die Gründung von Filialen verbreitet worden. Vor allem gilt das von dem des olympischen Zeus, der im fernen Elis eine Filiale erhielt, welche die gesammte hellenische Welt eroberte. Ähnlich steht es mit dem Asklepios von Trikkha in Thessalien und seiner Filiale im Hieron bei Epidauros in der Argolis. Ob eine solche Pflanzstätte mächtig aufblüht oder nur ein kümmerliches Dasein fristet, hängt sehr oft nicht von dem religiösen Inhalt des Kults, sondern von politischen und wirtschaftlichen Bedingungen ab. Auch in Delphoi hat die große Politik eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Es wird aber auch immer sehr von der Geschicklichkeit der Priester abgegangen haben, mit der sie den fremden Gott in eine Landschaft einführten. Mancher Heilige, der ehemals dort verehrt wurde, verlor durch den neuen Gott seine Selbständigkeit. Am deutlichsten kann man das vielleicht in Kleinasien an der Art erkennen, wie die hellenischen Götter die alten einheimischen zu verdrängen suchten.

<sup>1)</sup> G. Karo a. a. O. Text S. VII.

Die große Göttin von Ephesos wich der hellenischen Artemis, wenn auch diese starke Wesenszüge der alten Ephesierin annehmen mußte, wie sie sich in ihrem Kultbilde und in dem Priesterpersonal zeigen. Nicht anders erging es der großen Göttin von Leukophrys, die die eingewanderten Magneten am Lethaios, dem Nebenflusse des Maiandros, zu ihrer heimatlichen Artemis umbildeten. Auch der mit der größten Pracht gefeierte Apollon von Didyma hat sich höchst wahrscheinlich einem kleinasiatischen jugendlichem Gotte angeschlossen, wie Apollon in Amyklai dem vorgriechischen Hyakinthos.

Auch als der Staat sich einzelner Gottesdienste annahm, blieb bei aller Hochachtung des Alten dem Volke die Freiheit gewahrt, die Religion, fortgestaltend und neuen Geist in alte Formen gießend, zu entwickeln und ihr neuen Inhalt zu geben, bis vom Osten her das Christentum kam, das neues Licht spendete, aber auch die alten, dem Volke teuren Bräuche schützte und benützte. Der griechische Kultus, wie er zum Teil tief in die vorgriechische Zeit hinaufragt, ist auch heute noch nicht gestorben. Er lebt nirgends in so starrer Form fort wie in den Klöstern des Athos seit der Zeit, in der Athanasios die heilige Lavra gründete, er lebt noch fort in vielen Riten der römisch-katholischen Kirche, und auch die evangelische bewahrt noch seine Spuren in Sakrament und Liturgie.<sup>1)</sup> Auch selbst die freien Kirchen, die das Christentum abgeschworen haben und sich gern rühmen völlig neue Wege zu gehen, verzichten nicht auf die gewohnten Formen, die oft dreitausend Jahre alt und noch älter sind. Es bleibt dabei, womit Erwin Rohde einst sein Werk über die Psyche geschlossen hat: *Desinunt ista, non pereunt.*

<sup>1)</sup> Gerh. Loescheke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult. Eine Vorlesung. Bonn 1910.

## KAPITEL IX

### DER SIEG DER OLYMPISCHEN ZEUSRELIGION.

Die Namen der meisten griechischen Berge sind vorhellenisch. Sie wurden längst als göttliche Wesen empfunden (oben S. 43. 63), als eine der großartigsten religiösen Vorstellungen entstand, die wir kennen (S. 185). Denn nachdem Zeus den alten Berggott vom Olymp verdrängt hatte, wurde der Mythos erfunden, daß die alte vorgriechische Göttin Athene (S. 24) gewappnet seinem Haupte entsprungen sei. Sie heißt Tritogeneia, die 'echtgeborene' Tochter des Zeus.<sup>1)</sup> Die Anthropomorphisierung war erfolgt: Zeus thronte auf dem Olympos, und aus dessen Gipfel wurde in der Sage von der Geburt der Göttin das Haupt.<sup>2)</sup> Man kann kaum zweifeln, daß Zeus, den die einwandernden Griechen als ihren Himmelsgott mitbrachten, nirgends so schnell festen Fuß gefaßt hat wie auf dem Olymp. Von hier aus hat er die griechische Welt erobert. Er ist der Olympier *κατ' ἐξοχήν*. Woher er kam, wird nie ergründet werden. Aber auch der vorsichtigste Forscher wird zugeben müssen, daß es in einer Epoche, die weit vor der historischen Zeit liegt, die Vorstellung von einem Himmelsgott gegeben hat, der *Djæus* geheißen hat, und der dann durch griechische Stämme unter dem Namen *Ζεύς*, durch italische Stämme in der Bezeichnung Diespiter-Juppiter verbreitet worden ist. Die epeirischen Tymphaier kannten noch einen Gott *Δειπάττορος*. Auch der indische *Dyaëus* gehört hierher. Nur darf man nicht daraus schließen, daß dieser Himmelsgott einmal allen indogermanischen Völkern gemeinsam war,<sup>3)</sup> und wenn *Dyaëus* schon bei indischen Stämmen mit Mutter Erde (*Diaëus pitar pṛthivi mātar*) verbunden gewesen sein mag,

<sup>1)</sup> G. Lippold, Athen. Mitt. XXXVI, 1911, S. 105 ff.; P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 38 ff.

<sup>2)</sup> v. Wilamowitz, Sitzungsber. Berl. Akademie 1921, S. 955 ff.

<sup>3)</sup> P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache S. 79 ff.; Glotta XII, 1924, S. 113 f.

ist es doch wohl sicher, daß der große griechische Himmels-gott Zeus seine göttliche Gemahlin erst in der Religion suchen mußte, welche die griechischen Eroberer auf der Balkanhalbinsel vorfanden. Da hat er sich fast überall mit alten Erdgöttinnen vereinigt, was die heilige Sage durch die Erzählung, der Kultus durch die Darstellung des Hierós Gamos (Kapitel III) ausdrücken. Die ursprüngliche Bedeutung des indogermanischen *djeus*, der den Licht- und Himmels-gott bezeichnete, ist in der griechischen Sprache fast völlig verschwunden. Nur von den Kretern ist bei einem späten lateinischen Schriftsteller überliefert, daß sie den Tag noch *dia* genannt haben. Mit vollem Recht hat man in diesem Verschwinden der ursprünglichen Bedeutung einen tiefen religiösen Grund erkannt. Das durch den Namen des höchsten Gottes geweihte Wort darf im Alltagsleben nicht gebraucht werden; es ist von den Griechen dem höchsten Gotte vorbehalten geblieben, während *dyaus* bei den Indern sowohl Himmel, Tag, Licht, Helles bezeichnet als auch den Gott, der freilich von Indra verdrängt worden ist. Auch die Römer haben den durchsichtigen Namen Diespiter nicht im Kult bewahrt. Aus dem alten Vokativus *djēupater* der Ursprache ist Jupiter entstanden, bei dem man an den Glanz des Himmels nicht mehr denkt.<sup>1)</sup>

Als das älteste Zeusheiligtum auf der Balkanhalbinsel gilt das Heiligtum von Dodona am Fuße des Tomaros (oder Tmaros) in Epeiros. Der vorgriechische Charakter dieses Kultus zeigt sich in der merkwürdigen Askese, die dort in alter Zeit geübt wurde und dem griechischen Wesen fremd ist. Achilleus betet in der Patroklie nicht zu dem Zeus des Ida, sondern zu dem dodonaischen, pelagischen<sup>2)</sup> Zeus, dem Herrscher der unwirtlichen Dodone, wo ringsherum die Seller wohnen, die als *ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιῆναι* bezeichnet werden. Damit kann nur ein eigentümlicher Kultbrauch gemeint sein, für den es im griechischen Ritus keine Parallelen gibt. Die Verkündiger des Willens des Zeus sind eng mit der Erde verbunden, da sie nach Art der Tiere auf dem bloßen

<sup>1)</sup> H. Diels in seinem von mir im Archiv f. R. XXII, 1923/24 S. 1 ff. veröffentlichten Vortrage über Zeus.

<sup>2)</sup> Nach P. Kretschmers (Glotta I, 1909, S. 17 f.) Deutung sind die Pelasger die 'Flachlandbewohner', was für das *Πελασγικὸν Ἄργος* in der Peneiosebene vortrefflich paßt. In der Patroklie bezeichnet *Πελασγικός* schon das Urgriechische, Autochthone, Uralte, wie Kretschmer mit Recht betont.

Erdboden schlafen, und treiben durch Verschmähung der Fußwäsche eine merkwürdige Askese, die wohl auf indischem Gebiete Beispiele findet, den Hellenen aber sonst unbekannt ist.<sup>1)</sup> Bedeutungsvoll aber ist, daß die Scheu vor der Fußwäsche im lydischen Ritus noch in der Kaiserzeit vorhanden war.<sup>2)</sup> In Dodona war also der himmlische Zeus nicht von Anbeginn der Herr; sondern ein chthonisches Götterpaar scheint hier eine eigentümliche, große Verehrung gehabt zu haben, ehe der indogermanische Zeus Besitz ergriff. Der uralte Gott von Dodona war ein Quellgott. Die Quelle steigt aus der Erde empor; sie stammt von Mutter Erde. Das Wasser hat chthonische Bedeutung (S. 88). Der Zeus von Dodona hat durch seinen Beinamen stets bezeugt, wo sein Ursprung lag. Er hieß 'der Fließende', Naios, und war ein uralter Quellgott im Eichwalde, dessen vorgriechischen Namen wir so wenig je erraten werden wie den seiner alten Genossin, die die Hellenen Dione nannten.<sup>3)</sup> Die Griechen haben das Altertümliche der Quellgöttin Dione immer empfunden; sie machten sie deshalb zur Tochter des Uranos und der Ge und reihten sie so in den Stammbaum der Titanen ein. Sie gilt deshalb auch als erste Gemahlin des Zeus. Sowohl die Verbindung des Dienstes der Erdgottheiten mit dem Baumkultus als auch die Überlieferung, daß es in Dodona Priesterinnen gegeben hat, die im Altertum mit der Einführung des Dioneokults in Beziehung gesetzt wurden,<sup>4)</sup> bestärken die Annahme eines vorgriechischen, chthonischen Kults. Hat nun aber Zeus, der Himmelsgott, als ihn die einwandernden Griechen mitbrachten, sofort bei der durch uralten Kult geheiligten Quelle den Anschluß gefunden? Gehört der Himmelsgott an die Quelle? Ist Zeus sofort Naios 'der Fließende' im Tal von Dodona geworden? Das Heiligtum liegt am Fuße des Tmaros. Auf seiner Höhe wird Zeus seinen Sitz zunächst ohne seine weibliche Begleitung aufgeschlagen haben, wie der Beiname *Τμάριος*<sup>5)</sup> noch bezeugt. Allmählich wird er dann das alte Quellenheiligtum

<sup>1)</sup> P. Kretschmer, Einleitung S. 87. 421; vgl. Pauly-Wissowa RE V S. 1260.

<sup>2)</sup> Mich. Pappakonstantinu, *Αἱ Τράλλεις ἤτοι συλλογὴ Τραλλιανῶν ἐπιγραφῶν*, Athen 1895, S. 32 Nr. 33; s. Pauly-Wissowa a. a. O. u. G. Hölscher, Zeitschr. f. alttestamentl. Wissensch. XXXVIII, 1920, S. 56.

<sup>3)</sup> Dione als Okeanide in Hesiods Theogonie Vs. 353. Oben S. 90.

<sup>4)</sup> Pauly-Wissowa a. a. O. S. 1262.

<sup>5)</sup> Hesych s. v. *Τμάριος* Ζεὺς ἐν Δωδώνηι.



im Eichwalde erobert haben. Da Orakel und Zeuskult in Griechenland sonst kaum je verbunden sind, wird der Anfang des dodonaischen Orakels auch noch mit dem alten Quellendienst im Eichwalde zusammenhängen. In Olympia hat Zeus mit dem Orakel, das in historischer Zeit keine Bedeutung mehr hatte, schwerlich ursprünglich etwas zu tun. Der Himmelsgott befiehlt durch Donner und Blitz.<sup>1)</sup> Das sind Himmelszeichen.

Ist in Dodona der Anschluß an einen alten Berggott kaum mehr kenntlich und Zeus vom Berge früh in die Ebene herabgewandert, wie später der Zeus Lykaios nach Megalopolis und der Zeus Atabyrios nach Rhodos, so ist es an anderen Stellen der griechischen Welt deutlich, daß sein lichtiges Reich<sup>2)</sup> oben auf der Spitze des Berges geblieben ist. Nirgends ist das hervorstechender als auf dem Berge, dessen doch wohl vorgriechischer Name Zeus größter Ehrenname geworden ist, dem Olymp. Es ist Griechenlands höchster Berg, etwa 3000 m hoch; seine gewaltige Masse beherrscht nicht nur die thessalische Ebene, sondern sein Schnee leuchtet als Wahrzeichen weit in die griechischen Lande und das Inselmeer bis tief in den Sommer hinein. Seine höchste Spitze ist oft von Wolken bedeckt, so daß das homerische Beiwort vom wolkensammelnden Zeus für diesen Berg in der Tat eigens geprägt zu sein scheint.<sup>3)</sup> In den home-

<sup>1)</sup> U. v. Wilamowitz, Pindaros S. 211. Pindar erwähnt das Orakel des olympischen Zeus in der VIII. Olymp. Ode, ferner Xenophon, der in Skillus in der Nachbarschaft lebte, Hellenika IV 7, 2 (*ὁ θεὸς ἐπισήμαινεν*); vgl. L. Weniger, Archiv f. R. XVIII, 1915, S. 100. Das Orakel des Zeus Ammon in Libyen scheidet hier auch aus, da es ägyptischen Ursprungs ist. Ganz unerlaubt ist es, die *χαμαιεῦναι* als Inkubationsorakel zu deuten.

<sup>2)</sup> Schon im Altertum hat man deshalb den Namen von *λάμπειν* abgeleitet.

<sup>3)</sup> Den Olymp hat zuerst am besten geschildert J. L. Ussing in seinen viel zu wenig gelesenen Griech. Reisen und Studien, Kopenhagen 1857, S. 13 ff. S. auch meine Nordgriech. Skizzen, Berlin 1912, S. 48 ff. und die weitere Literatur bei F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 6 ff. Die letzte Besteigung des Olympos hat Helmut Scheffel, Vizekonsul in Volo, im Sommer 1923 ausgeführt: Athen. Mitteil. XLVII, 1922, S. 129 f.; auf der höchsten Spitze hat er keine Spuren einer antiken Kultstätte gefunden, aber auf einem etwa 2900 m hohen Vorberge. Es scheinen dort Altarreste vorhanden zu sein; es wurden zwischen den Steinen des Gipfels mehrere hundert Scherben von Gefäßen aufgefunden, die meist aus späteren Jahrhunderten zu stammen scheinen. Eine erneute, mit archäologischer Begleitung vorzunehmende Olympbesteigung ist demnach dringend nötig, damit auch die von Scheffel richtig gestellte Frage, ob die

rischen und hesiodischen Gedichten bedeutet Olympos niemals den Himmel, oft allerdings den idealen Götterberg. Aber wenn er in ihnen *νιφόεις, ἀγάννιφος, πολόπτυχος* und *πολυδείρας* genannt wird, so entspricht das durchaus der Natur des Olympos, der die Grenze von Thessalien und Makedonien gebildet hat. Jedem, der in dem weiten Berggebiet des Olympos herumgeritten ist, sind die zahlreichen Schluchten in Erinnerung, die den Aufstieg zum Zeus erschweren oder hindern. Der Eindruck eines riesigen Bergklotzes mit verschiedenen Zacken, den man von der larisaischen Ebene aus in sich aufnimmt, verschwindet bald, wenn man vom Eingang des Tempetals hinaufreitet. Noch im April ist der Olymp bis zur halben Höhe mit Schnee bedeckt; nur im Juli oder August soll eine Besteigung der höchsten Spitze möglich sein. Irgendeine genaue, auf Autopsie beruhende Beschreibung des Olymp gibt es aus dem Altertum nicht; es ist auch kaum anzunehmen, daß er oft bestiegen worden ist. Von einem auf seinem Gipfel mit Eifer gepflegten Zeusdienste wissen wir aus den Schriftstellern nichts. Nur ein später römischer Polyhistor, dessen Nachricht unsicher ist, spricht von einem Altar auf ihm.<sup>1)</sup> Von einer Prozession, wie sie auf die Spitze des Pelion stattfand, hören wir nichts. Ob die ärmelige Kapelle des Hagios Elias, die sich auf der größten nach Norden gewandten Erhöhung befindet, auf einem antiken Fundament steht, ist nicht bekannt. Auf alle Fälle darf man wohl nicht an einen großen Zeuskult auf der höchsten Spitze denken. Die Frommen schauten in Ehrfurcht von der Erde zu dem in den Wolken wohnenden, lange Monate in ihnen ganz verborgenen Gotte auf. Auf den höchsten Spitzen der Berge ist im Altertum überhaupt selten ein Kult gewesen, wie ja auch die Kuppe des Athos, auf der eine ärmliche Kapelle steht, durchaus nicht der Mittelpunkt des christlichen Kultus ist. Der peloponnesische Olymp, der erst Atlas, dann

höchste Spitze des Olymp (etwa 3000 m) ohne Kult war, weil sie als Sitz der Götter galt, endgültig beantwortet werde. Bei den Hirten des Olympos ging in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts die Sage um, daß Himmel und Erde einst auf dem Gipfel dieses Berges sich begegnet; aber, seit die Menschen böser geworden, sei Gott in den Himmel gezogen (Bernh. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I, 1871, S. 35). Wie Schmidt richtig bemerkt, zeigt sich hier offenbar 'die Verschmelzung des Zeus mit dem Gotte der christlichen Lehre'.

<sup>1)</sup> Solin. Collect. rerum memor. 8, 6, Mommsen<sup>2</sup>. Vgl. dazu oben S. 183 Anm. 3.

nach der Hermeshöhle Kyllene genannte arkadische Berg, hat auf dem höchsten Gipfel niemals einen Zeuskult gehabt. Eine große Kultstätte des Zeus hat es auch in der Nähe des Olympos nie gegeben; denn Dion, das an seinem Nordfuß in der Landschaft Pierien lag, ist eine späte Gründung. Erst König Archelaos hat hier olympische Festspiele eingerichtet.<sup>1)</sup> Es ist eins der einschneidendsten Ereignisse der griechischen Religion, daß die großen Herren, die auf ihren Burgen da unten in der weiten, fruchtbaren Ebene saßen, den Berggeist des Olympos nach ihrem Menschenbilde umschufen zu dem königlichen Gotte der Griechenwelt, die zwei Jahrtausende unter seinem Banne gestanden hat. Mit keiner alten thessalischen Erdgöttin hat er sich zunächst vereinigt, sondern die weibliche Ergänzung, die er brauchte, wurde durch seine Tochter Athene geschaffen, deren Geburtsmythos das Grandioseste ist, was die Phantasie der hellenischen Religion ersonnen hat (S. 180). Ohne Gattin hat er sie geboren. Diese gewappnete Tochter des Zeus ist schon in der vorgriechischen Epoche deutlich erkennbar. Ihr kriegerisches Wesen war den Eroberern nichts Fremdes, was sie abstieß; sondern die alte Göttin ward zum Symbol ihrer eigenen Kraft. Sie nannten sie Tritogeneia, weil sie von Anbeginn da war, wie die Athener ihre Urväter als Tritopatris<sup>2)</sup> bezeichneten. Nur einen Gott ordneten sie ihr über, den Vater aller Götter und Menschen, den indogermanischen Zeus, der den alten Berggeist verdrängt oder in sich aufgenommen hatte. Eine Mutter hat Athene also nie gehabt. Denn die Erfindung der schwangeren Okeanide Metis, die Zeus verschlingt, weil er von ihr einen Sohn fürchtet, der mächtiger werden könne als er, ist ein allerdings schon von Hesiodos in der Theogonie erzählter Mythos, aber im Grunde nur eine rationalisierende Erklärung der mutterlosen Geburt der Athene.<sup>3)</sup> Den Namen *Ἀθηνῆ* zu deuten wird kaum je gelingen. Aber die alte vorgriechische Göttin, aus der sie entstanden ist, scheint zu den Gottheiten gehört zu haben, denen die Griechen den alten Namen gelassen haben; sie fügten aber *Παλλάς* hinzu, einen Namen, der bei Homer und Hesiod nur in der

<sup>1)</sup> Diodor XVII 16, 3.

<sup>2)</sup> P. Kretschmer, Glotta X, 1920, S. 38 ff. Vgl. namentlich auch den Aufsatz Lippolds oben S. 180 A. 1.

<sup>3)</sup> Vielleicht ist Metis, die Personifikation der Vernunft, aus dem alten Beiwort des Zeus *μητιέτα* erst entstanden.

Verbindung mit *Ἀθήνη* vorkommt und im Kult außer in altattischen Weihepigrammen ganz verschwunden ist, aber wohl kaum anders als 'das Mädchen' gedeutet werden kann.<sup>1)</sup> Zu dem Himmelsgott, der den Berggeist vom Olymp in sich aufgenommen hat, gehört Athene seit sehr alter Zeit; sie ist des starken Vaters starke Tochter, die *Ὀβριμοπάτηρ*. Zeus und Athene bilden eine fast untrennbare Einheit. Der alte indogermanische Wettergott, der von dem Gipfel des Olymps bald verheerende Wetter sendet, bald segnende Blitze mit gelassener Hand über die Erde streut, wurde von der Phantasie der Thessaler nach dem Bilde der irdischen Könige gestaltet; ihr eigenes Heldentum wurde auf den allgewaltigen Himmelsgott übertragen. Aber man bedurfte dazu noch der kriegerischen Ergänzung, die man in der alten vorgriechischen Gottheit fand, die als Tochter des Zeus ihm untergeordnet wurde, doch im ältesten Glauben der Hellenen wohl schon zu seinem Bilde gehört. In den homerischen Gedichten und in Hesiods Theogonie wird ihr dem Vater gleicher Verstand hervorgehoben. Auch hier zeigt sich der die hellenische Religion von Anfang an beherrschende Zug, daß sie zu ihrem Aufbau wichtige Elemente des Glaubens der Vorgriechen benützt, umbildet und veredelt. Den reckenhaften Kriegern sagte die alte kriegerische Göttin zu. Die Erdgöttin, die in Thessalien bei Pyrasos und auf dem Dotischen Gefilde verehrt wurde, ist hier nicht in Betracht gekommen. Den Herren der Burgen stand die Bauernreligion der Erdmutter viel zu tief, und es ist zu beachten, daß auch in der historischen Zeit Demeter in Thessalien zurücktritt trotz des Ackerbaus, zu dem die Ebenen Thessaliens besonders einluden, und der dort neben der Rossezucht immer besonders gepflegt sein muß, wie er ja auch heute noch in Griechenland nirgends mehr blüht als dort.<sup>2)</sup>

Von dem Kultus des olympischen Berggottes der vorgriechischen Zeit wissen wir nichts, ahnen auch nicht, in welcher Gestalt ihn sich seine Verehrer dachten. Von einem Berggotte sehen wir noch, wie er wenigstens im vierten Jahrhundert v. Chr. gedacht wurde; das ist Helikon, dessen wildes Antlitz, nur mit einem Auge auf der Stirne versehen, auf einem im Musenheiligtum von Thespiai gefundenen Weihrelief an ihn und die Musen, aus einer Höhle

<sup>1)</sup> v. Wilamowitz, Sitzungsber. Berl. Akad. 1921, S. 953.

<sup>2)</sup> Dem. Zopotos, *Ἡ καὶ γεωργοὶ τῆς Θεσσαλίας. Ἐν Βόλῳ* 1912.

herunterblickt.<sup>1)</sup> Daß der Name Olympos der 'ganzleuchtende' bedeutet, wie schon im Altertum angenommen wurde, ist nicht sicher zu erweisen. Wohl aber steht fest, daß auch außer dem thessalischen Olympos andere hohe Berge in Mysien, Kilikien, Attika, Elis, Arkadien (hier der jüngere Name für das *Λύκαιον ὄρος*) diesen Namen führten; und wenn gar vierzehn Berge dieses Namens aufgezählt werden, muß man annehmen, daß der Name des thessalischen Götterberges in späterer Zeit auf andere Berge übertragen ist.

Das Wesen des alten Berggeistes vom Olympos läßt sich daraus nicht ermitteln. Um so wichtiger ist es, daß wir andere große Berggötter aus vorgriechischer Zeit kennen, die der indogermanische Himmelsgott umgeschaffen und verdrängt hat, deren altertümlicher Kultus auch noch in den Formen des Zeuskultus deutlich kenntlich ist. Das gilt vor allem von der Religion des arkadischen Zeus Lykaïos. Das Lykaion, der Wolfsberg, der auch Olympos genannt wurde, liegt an der arkadisch-messenischen Grenze, wie der thessalische Olymp an der Thessaliens und Makedoniens (S. 184); von seinem Gipfel genießt man eine wundervolle, weite Umschau über Land und Meer. Oben, ganz auf der Höhe, lag das *ἄβατον*, in dem nach frommer Legende kein Gegenstand einen Schatten warf, und das niemand außer den Priestern betreten durfte. Ein aus Erde gefertigter Altar erinnerte an die Verehrung des alten Wolfsgottes, der Menschenopfer gefordert hatte. Die Sage erzählte von Lykaon, dem Sohne des Pelasgos, der ihn einst gestiftet, auf ihm dem Zeus ein Kind geopfert habe und darob zum Wolfe geworden sei. Menschenopfer wurden dem Zeus Lykaïos, dem Nachfolger des alten Wolfsetichs, noch bis in das vierte vorchristliche Jahrhundert hinein dargebracht. Mit dem Himmelsgott hat dieser Werwolfsglaube (S. 15) nichts zu tun; er stammt aus vorgriechischer Zeit. Er beweist wieder, daß die hellenischen Einwanderer das Alte, was sie vorfanden, nie mit Stumpf und Stiel ausrotteten, sondern daß sie auch in ihrem Glauben das Alte dem Neuen dienstbar machten. Aber nicht nur den Wolfsgott hat Zeus in Arkadien abgelöst, sondern auch, wie in Dodona (s. oben S. 90 u. 182), einen alten Quellgott. Wenn im Sommer die ganze Natur vor Sonnenglut zu verbrennen schien, ging der Zeuspriester unter Gebet und Opfer zu einer heiligen Quelle, die den Namen Hagno hatte, und berührte ihr

<sup>1)</sup> S. oben S. 42 Anm. 2.

Wasser mit einem Eichenzweige, der aus dem Wasser Nebel bildete, aus dem sich regenspendende Wolken verdichteten. Er übte also einen Regenzauber aus. Auf den königlichen Zeus der Griechen aber deuteten oben auf dem Gipfel die beiden gen Osten sehenden Adler, die früher wahrscheinlich eine andere Bestimmung hatten (S. 7 u. 59). So sind zwei alte Kulte durch den indogermanischen Zeus in eins zusammengeschmolzen, und die Bedeutung des Kults vom Lykaion spricht sich auch dadurch aus, daß der angesehenste Agon in Arkadien der der *Λύκαια* war.<sup>1)</sup> Ähnlich ist offenbar der Kult des alten Berggottes vom boiotischen Laphystion gewesen, der schon früh auch auf dem *Ἀθραυρτίον πεδίων* bei Halos verehrt wurde; denn auch hier ist der Werwolfsglaube unverkennbar. Daß die Griechen den Anfang des Kults auf dem Lykaion selbst in ihre Vorzeit setzten, beweist die Sage von der Geburt des Urmenschen Pelasgos in Arkadiens 'hochbelaubten Bergen' und seines Sohns Lykaon, der den Menschenopfer fordernden Kultus gestiftet und die uralte Stadt Lykosura<sup>2)</sup> gegründet haben sollte. Auch Athamas, der in der Legende des Laphystions<sup>3)</sup> eine ähnliche Rolle wie Lykaon in der des Lykaions spielt, wurde zu den Urvätern hellenischer Stämme gezählt; denn er war der Eponym der erst in der Phthiotis an der Othrys, dann am Pindos wohnenden Athamanen. Wenn den Kulturen des Zeus Lykaios und des Zeus Laphystios von vorgriechischer Zeit her deutlich der Charakter eines Sühnkults anhaftet, der sich beim Zeus Laphystios namentlich in der ältesten Form der Phrixossage zeigt,<sup>4)</sup> so weist auf einen älteren Sühndienst auch der Kult des Zeus *Ἀζαῖος* auf dem Pelion, der mit dem des Zeus Laphystios namentlich darin übereinstimmt, daß ein Widderfell zum Regenzauber dient. In den beiden letzteren Kulturen kommt dem Widderfelle, das auch *δίων κώδιον* oder *Λιὸς κώδιον* genannt wurde, die

<sup>1)</sup> Es ist freilich wohl auch an Pan als den Gott der *Λύκαια* gedacht worden. Aber ist aus der Panskapelle (s. Hiller von Gaertringen zu *Sylloge* I 314 S. 533) dieser Schluß wirklich mit Sicherheit zu ziehen?

<sup>2)</sup> Der ältere Name war *Λύκονα*, entspricht also dem Namen der Stadt *Λυκώρεια* am Parnassos und des Dorfes bei Pheneos. Vgl. über die daraus entstandene neue Form *Λυκόσουνα* (nach Analogie von *Κυνόσουνα*) Hiller von Gaertringen, IG V 2 S. 132.

<sup>3)</sup> Über den 'Zenscult in Boeotien' J. Maybaum, Progr. Doberan 1901.

<sup>4)</sup> Robert, Heldensage I S. 45.

sühnende, reinigende Kraft zu, und es ist nicht Zufall, daß es uns auch in den Mysterienkulten begegnet, die sämtlich ihren Ursprung in vorgriechischer Zeit (Kapitel VII) haben. Es ist wohl möglich, daß auch der Kult des Zeus der athenischen Akropolis in die vorgriechische Zeit hinaufreicht. Kekrops, der Urkönig der Athener, sollte dem Zeus Hypatos den ersten Altar errichtet haben. Die Opferkuchen, die ihm dargebracht wurden, und das Verbot der Weinspende führen in die ältesten Zeiten hinauf, und legen die Vermutung nahe, daß es auch hier ein alter Berggott war, den Zeus abgelöst hat. Dasselbe gilt vom Zeus Apesantios, der den Apesas, den Geist des Berges Apesas in der Argolis, der wie ein gewaltiger Opfertisch in den Himmel ragt, auf dem Perseus der erste Opferer gewesen sein sollte, abgelöst hat. Auch dem Zeus vom Helikon, den Hesiod am Eingange der Theogonie erwähnt, ist ein alter Bergkult vorangegangen.<sup>1)</sup> So ist der Himmelsgott der Erbe vieler Berggötter geworden. Auch hier hat die griechische Landschaft wieder das Ihrige beigetragen; aus dem überall wohnenden Zeus wurde ein Himmelsgott, der auf allen hohen Bergen waltete und von da aus den Menschen Gutes und Böses schickte. Kein Berg hat aber solche Bedeutung errungen wie der Olymp, vergleichbar nur dem Sinai. Die olympische Religion ist durch ihn die Griechenreligion geworden.

Der Berggott oder Berggeist ist von Anbeginn kein Himmelsgott. Er gehört zur Erde, wie die Bergmutter zu ihr gehört und in ihr wohnend (S. 34) gedacht wird. Man empfindet das noch deutlich am Laphystionberge, der wahrscheinlich nach dem Schlunde genannt ist, der hier in die Unterwelt führen sollte.<sup>2)</sup> So hat der Zeus Laphystios noch deutlich chthonische Züge bewahrt, nicht nur in dem oben besprochenen Sühnkultus, sondern auch in der heiligen Legende, nach der Athamas der Gatte der Themisto war, einer alten Erdgöttin, deren hohe Bedeutung der thessalische Kalender lehrt. Denn man kann kaum zweifeln, daß Themisto eine aus Themis entstandene Heroine ist. Ob Themis in Ichnai zu Hause ist, wo von Zeus' Liebschaft zu ihr erzählt wurde, ob am Olympos, läßt sich nicht mehr entscheiden. Die alte Erdgöttin,

<sup>1)</sup> v. Wilamowitz, Berliner Klassikertexte V 2 S. 49.

<sup>2)</sup> v. Wilamowitz, Euripides' Herakles I S. 34 A. 67.

die *Γῆ Θέμις*, 'die fest und unverbrüchlich Stehende',<sup>1)</sup> die einstmals vor Apollons Ankunft auch das Orakel von Delphoi besessen haben soll, ist in den homerischen Gedichten die Göttin der Sitte, des Gesetzes und der Ordnung. Diese ethische Umdeutung wird wohl mit dem Eindringen des Herakults in Thessalien und Boiotien zusammenhängen, der die alte einheimische Erdgöttin verdrängte. Die Erinnerung an den Versuch, Themis mit Zeus eng zu verbinden, bewahrt Pindars Erzählung von der Hochzeit des Zeus mit ihr nach dem Siege über die Titanen.<sup>2)</sup> Auch bei Hesiodos ist sie die Gemahlin des Zeus, freilich erst die zweite und da, wie bei Pindar, als Mutter der Horen Eunomie, Dike und Eirene deutlich als Schützerin des Rechts aufgefaßt.

So kann es nicht wunderbar erscheinen, daß die Macht des Himmelsgottes auch in die Tiefen der Erde reicht. Mancher unterirdische, männliche Gott wird zu einem Zeus Chthonios umgewandelt. Diese scheinbare *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος* kann dem auch nicht wunderbar erscheinen, der bedenkt, daß der von Zeus stammende Blitz in der Erde bleibt. Die vom Blitze des Himmelsgottes getroffenen Stellen der Erde hießen Elysia oder Enelysia und blieben als unbetretbar dem Kataibates geweiht (S. 95).<sup>3)</sup> Es ist also ein Stück der Erdtiefe — denn der Blitz versinkt in ihr —, das dem Zeus heilig ist. Der ehemals den ewigen Segen der nahrungspendenden Erde und zugleich die Schrecken und die Nacht des Todes verkörperte, wurde Zeus genannt. Er unterwarf sich der Himmelsreligion, indem er den Namen des Zeus annahm. Naturgemäß wurde dabei sein segnender Teil mehr betont als der finstere, das Dunkel der Erde darstellende. So wird Hades, der in Religion und Poesie als Bruder des Zeus fortlebt, allerdings einmal in der Ilias<sup>4)</sup> neben der *ἐπαιρὴ Πελοπόννησος* als Zeus Chthonios bezeichnet und dabei unzweifelhaft die finstere Seite des Unterweltsgottes betont; aber Hesiod, der in der Theogonie dieselbe Auffassung einmal vertritt,<sup>5)</sup> ladet in den Werken und Tagen feierlich zum Gebet an den *Ζεὺς χθόνιος* und die *Δημιήτηρ ἀγνή* beim Be-

<sup>1)</sup> Ernst Fraenkel, Glotta IV, 1913, S. 26; dazu P. Kretschmer ebenda S. 50f. und XIII, 1924, S. 267 (gegen V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, S. 42).

<sup>2)</sup> Pindar fr. 30 Schr.; v. Wilamowitz, Pindaros S. 190.

<sup>3)</sup> H. Usener, Rhein. Mus. LX, 1905, S. 11 ff. = Kl. Schr. IV, S. 480 ff.; Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, 1911, S. 110 ff.

<sup>4)</sup> I Vs. 457.

<sup>5)</sup> Theogonie Vs. 768.



ginne des Pflügens ein.<sup>1)</sup> In Korinth wurde auch ein Zeus Chthonios verehrt.<sup>2)</sup> In dem auf einem Steine aus Mykonos erhaltenen Zusatze zu einer alten Opferordnung, der etwa um 200 v. Chr. gefertigt ist, wird für den 12. Lenaion ein Opfer *ἔπερ καρπῶν* an Zeus Chthonios und Ge Chthonie vorgeschrieben.<sup>3)</sup> Hierher gehört auch der namentlich auf den Inseln des aigaischen Meeres verehrte Zeus, der Wohlberater, dessen Rat man bei der Bestellung des Ackers erfleht,<sup>4)</sup> und wenn den göttlichen Namen des Amphiaraios und Trophonios der Name Zeus vorgesetzt wird, so ist das nur als eine Vereinigung des Zeus mit dem uralten Kult dieser beiden Erdgottheiten aufzufassen. In dem Namen *Τροφώνιος* (*Τρεφώνιος* meist auf boiotischen Steinen) ist die Nährkraft der Erde deutlich ausgesprochen, wie im Zeus Meilichios nicht die Furchtbarkeit eines Unterweltgottes, sondern die Macht der Sühne und Verzeihung. Aber auch als ihm der Name des Himmelsgottes vorgesetzt ist, hat er sein chthonisches Wesen nicht verloren: er wird auf den Weihreliefs aus dem Peiraius als Schlange dargestellt.<sup>5)</sup> Auch

1) Vs. 465 *εὐχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι 9' ἀγνή, ἐκτελέα βριθεῖν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν, ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότον κτλ.*

2) Pausan. II 2, 8.

3) Dittenberger, Sylloge III<sup>3</sup> 1024, 26 *δωδεκάτει (Αθηναίωνος) — ἔπερ καρπῶν (ΚΑΜΙΩΝ der Stein) Διὶ Χθονίῳ Γῆι Χθονίῃ δευτὰ μέλανα ἐήσια* mit Hillers Bemerkungen. Bei der *Γῆ Χθονίῃ* erinnert man sich des Anfangs der Pentemychos des Pherekydes von Syros (fr. 1 Diels) *Ζῆς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰὶ καὶ Χθονίῃ· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῆι Ζῆς γῆν γέρας δίδοι.* Verehrung der Demeter Chthonie auf Orpheus zurückgeführt bei Pausan. III 14, 5 (*Orphic. test.* 108).

4) An einen Orakelgott darf man wohl mit Rohde, *Psyche* I<sup>6</sup> 207, 2 kaum denken. Ich glaube nicht, daß der Nereus *εὐβουλος* bei Pindar etwas dafür beweist.

5) Nach einer handschriftlichen Randbemerkung zu seiner Bearbeitung von Prellers *Mythologie* I<sup>4</sup> 130 Anm. 4 hat C. Robert den von mir als Heilgott gedeuteten, eine Schlange fütternden bärtigen Gott auf der boiotischen Vase *Ἐφημ. ἀρχ.* 1890 *πίν.* 7 als Zeus Meilichios aufgefaßt, was durchaus möglich ist. Die Göttin der anderen Seite ist aber sicher eine Heilgöttin, wie die aufgehängten Gliedmassen beweisen, oder doch eine Göttin, die als der Heilkunst erfahren galt, wie Demeter (z. B. in Eleusis als Augenärztin *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, S. 113 *πίν.* 5 mit den Berichtigungen von O. Rubensohn, Athen. Mitt. XX, 1895, S. 360; mit ihrer Heilkunst hängt auch ihre nahe Verbindung mit Asklepios zusammen) und Athena (Athena Hygieia auf der Burg von Athen IG I<sup>2</sup> 395), deren Wesen ursprünglich mit ihr nichts zu tun hat.

Beinamen des Zeus wie *γεωργός*, *ἔνδεδρος*, *ἐπικάρπιος* und *μηλόσιος*, obwohl er unter diesem Namen hoch oben auf dem naxischen Berge verehrt wurde, weisen mehr in das chthonische als in sein himmlisches Reich.

Nicht nur der Zeus, wie ihn die vom Staate anerkannte Religion der Griechen kennt, wie ihn die homerischen Gedichte schildern, und wie er im Kulte fast überall erscheint als höchster der Götter, als König und Herr der himmlischen Heerscharen, ist eine Schöpfung der Herren, die auf den Burgen Thessaliens saßen; sondern er ist auch dort mit einem Hofstaate umgeben worden, wie ihn die Fürsten besaßen, die von der Ebene zum Olymp, dem Sitze des großen Gottes, täglich heraufsahen. Nach ihrem eigenen Bilde haben sie sein Reich und seinen Hofstaat gestaltet und ihm die Götter und Göttinnen untergeordnet, die in ihr System paßten. Denn war vordem ein buntes Gewimmel vorgriechischer und griechischer Gottheiten auf der Balkanhalbinsel vorhanden, blühte vor allem fast überall der Kult ehrwürdiger chthonischer Lokalkulte, wurden an vielen Stätten Heilige und Daimonen verehrt und auch Aberglauben und Zauberei geübt, jetzt zuerst tritt uns ein kunstreiches, durchdachtes Ganzes entgegen, jetzt zuerst ist ein System nach festen Gesichtspunkten geschaffen worden. Der Anthropomorphismus wird hier in strengster Weise durchgeführt. Es ist auch durchaus nichts Außerordentliches, wenn die Götter außer Zeus, dem Menschenvater, der es niemals tut, mit den Menschen verkehren; sondern der Verkehr zwischen beiden ist um so leichter, da die Götter nicht erst menschliche Gestalt anzulegen brauchen, wenn sie den Menschen erscheinen. Die menschliche Gestalt ist ihnen von Anfang an eigen; nur Größe und Schönheit unterscheidet sie bisweilen. Keine Verwandlung in Menschengestalt ist jemals nötig. In den ältesten Teilen der Ilias tritt uns dies besonders deutlich entgegen.<sup>1)</sup> Es ist die religiöse Anschauung, die die Menschen mit den Göttern verkehren läßt, als seien sie ihresgleichen. Die Herren, die die olympische Religion schufen, waren durch ihre eigene große Macht

<sup>1)</sup> C. Robert, Studien zur Ilias S. 353, der dabei an die Sage von Ixion, der als Schutzfliehender den Palast des Zeus betritt, und von Niobe, der Jugendgespielin der Leto, erinnert. Auch an die Hochzeit des Peleus und der Thetis, an der alle Götter und Göttinnen teilnehmen (Ilias  $\Omega$  62), muß man hier denken.

zu dieser kühnen Vorstellung geführt worden. Von kindlicher Demut ist kein Funke in dieser Herrenreligion. In ihrem Sinne spricht Hektor das stolze, siegesgewisse Wort, daß es nur ein gutes Vogelzeichen gäbe, den Kampf für das Vaterland.<sup>1)</sup> Darum werden in der homerischen Dichtung auch die Helden so gern mit den Göttern verglichen; so Agamemnons Gestalt an einer Stelle mit Zeus, Ares, Poseidon.<sup>2)</sup> Mancher Held bekommt das Beiwort göttlich, gottähnlich, gottgestaltet, gottgeboren.<sup>3)</sup>

Herodots berühmter Ausspruch (S. 52) bezieht sich in Wahrheit auf diese großen Gesetzgeber der hellenischen Religion, die im Zeichen des Zeus wirkten und lange vor der Entstehung der homerischen und hesiodischen Gedichte gelebt haben. Sie haben die olympische Götterwelt nach dem Bilde der irdischen Fürstenherrlichkeit geschaffen. Sie haben die Götter den Menschen so ähnlich gemacht, daß Pindaros in erhabenem Sinne dichten durfte:<sup>4)</sup>

Hier die Menschen, dort die Götter;  
von einer Mutter stammen sie beide.  
Nichtig die einen; der eherne Himmel  
ruhet in Ewigkeit unerschüttert.  
Und doch wir haben in uns  
etwas den Göttern Verwandtes,  
Geisteskraft,  
Tatenmut,  
wandern wir auch den Pfad unseres Schicksals  
ahnungslos, wohin uns der Abend,  
wohin uns führe der nächste Tag,

(U. von Wilamowitz)

und daß schon Hesiod den gleichen Ursprung der Götter und Menschen betonte.<sup>1)</sup> Aber in einem Stück, das der ältesten Ilias

<sup>1)</sup> Ilias M Vs. 243: εἰς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πατρὸς.

<sup>2)</sup> Ilias B Vs. 469 f.

<sup>3)</sup> θεῖος, θεοεικέλος, θεοειδής, διογενής.

<sup>4)</sup> Nem. VI Vs. 1 ff. Schroe.

Ἐν ἀνδρῶν,

ἔν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν  
ματρὸς ἀμφοτέροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκρυμμένα  
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὃ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἶψιν ἔδος  
μένει οὐρανός· ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν  
νόον ἧτοι φύσιν ἀθανάτοις,

καίπερ ἔφαμεριαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτα

ἄμμε πότιμος

ἄντιν' ἔγραψε δραμέμεν ποτὶ στάθμαν.

sicher fremd war, in der Aristie des Diomedes, wird die Verschiedenheit des Götter- und Menschengeschlechts nachdrücklich von Apollon hervorgehoben.<sup>2)</sup>

Es ist längst festgestellt, daß die vielen Ehen des Zeus, von denen Sage und Dichtung so Mannigfaltiges erzählen, zum Teil auf sehr alte religiöse Vorstellungen zurückgehen, und zwar ist der religiöse Gedanke dabei der, daß sich der Wettergott mit der Erde verbindet, daß Himmel und Erde eine heilige Hochzeit begehen. Da mag die Urvorstellung die sein, daß der Regen die Erde befruchtet, wie der männliche Samen das Weib. Niemand hat das schöner und packender ausgesprochen als Aischylos in einem Bruchstück seiner Danaiden, das aus einer Rede Aphroditens stammt:<sup>3)</sup>

Es sehnt der keusche Himmel sich, zu umfahn die Erd',  
Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;  
vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guß;  
die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen  
der Lämmer Grasung und Demeters milde Frucht;  
des Waldes blühnden Frühling läßt die segnende  
Brautnacht erwachen; Alles das, es kommt von mir.

(J. G. Droysen)

Wer ist nun in der olympischen Religion, in der die Idee des Vaters aller Götter und Menschen zuerst ausgebildet ist, die Erdgöttin gewesen, mit der sich Zeus verbindet? Ist seine weibliche Ergänzung lange Zeit allein Athene geblieben, die alte vorgriechische Kriegsgöttin? Man ist versucht, diese Frage zu bejahen. Themis (S. 189 f.), sicher eine Form der alten Erdgöttin, ist als Gemahlin des Zeus niemals durchgedrungen. Nirgends zeigt sich eine Spur,

<sup>1)</sup> Werke und Tage Vs. 108 vor der Erzählung von den fünf Menschenaltern *δμόθεν γεγάσι θεοί θνητοί τ' ἀνθρώποι*. Zu der Pindarstelle vgl. O. Schroeder, Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXVI, 1923, S. 151.

<sup>2)</sup> *Ilias E* Vs. 440 ff.

<sup>3)</sup> A. Dieterich, Mutter Erde S. 40. Die Aischylosverse lauten:

*ἔρῃ μὲν ἀγνός οὐρανός τρωᾶσαι χθόνα,  
ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμον τυχεῖν.  
ἄμβρος δ' ἀπ' ἐννάοντος οὐρανοῦ πεσὼν  
ἔκυσσε γαῖαν· ἢ δὲ τίκτεται βροτοῖς  
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον δημήτριον,  
δένδρων τις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμοι  
τέλειός ἐστι· τῶν δ' ἐγὼ παραιτίος.*

daß Zeus in Thessalien mit Demeter, die dort von altersher als segenspendende Mutter Erde auf dem dotischen Gefilde, in Pyrasos und in Antron verehrt wurde, im Kult oder in der Sage verbunden war. Demeter war eben ursprünglich die Gattin des Poseidon. Die Erdgöttin, die zuletzt als seine legitime Gattin<sup>1)</sup> galt, ist die argivische Hera gewesen, und weil sie als Gemahlin des Himmelsgottes durch die homerischen Sänger mit dem Glanze echter Poesie umgossen worden ist, hat keine andere, ob sie früher oder später mit Zeus verbunden wurde, ihr diesen Rang streitig machen können. Aber in Thessalien ist Heras Heimat nicht zu suchen. Während die homerischen Dichter im allgemeinen die Bezeichnung einer Gottheit nach dem Orte ihrer Verehrung gefissentlich vermeiden, wird Hera oft *Ἀργείη* genannt, von Hesiod aber nur ein einziges Mal im Prooimion der Theogonie. Daß ihr Kult in Thessalien erst später eingedrungen ist, beweist die Art, wie Hera in die Iasonsage eingeführt ist, wie der Groll der Hera auf Pelias dadurch erklärt wird, daß dieser bei einem Feste für seinen Vater Poseidon allen übrigen Göttern opfert, nur Hera vergißt, und wie Pelias nach der Darstellung der zweiten sophokleischen Tyro den Altar der Hera durch das Blut der Sidero befleckt.<sup>2)</sup> Die alte olympische Göttersage kennt die heilige Legende von der Hochzeit des Zeus und der Hera nicht. Nach den ältesten Teilen der Ilias ist die Ehe des Zeus und der Hera kinderlos, während in späteren Partien der lahme, kunstfertige Hephaistos von der Insel Lemnos als Sohn der Hera, einmal auch des Zeus, bezeichnet wird, der nach einer in der Ilias erzählten Tradition lahm zur Welt gekommen und deshalb von der erzürnten, liebevollen Mutter Hera vom Olymp in den Okeanos geworfen sei, wo ihn Eurynome und Thetis schützend aufnehmen.

Auch seine Brüder hat sich der olympische Zeus aus dem Kreise der Erdgötter geholt. Denn ein vorolympischer Erdgott und ein Hauptgott von Thessalien bis Arkadien ist Poseidon, der einen alten Pferdefetisch abgelöst hat.<sup>3)</sup> Das beweisen die alten

<sup>1)</sup> Hesiodos Theogon. Vs. 886 ff. kennt eine Siebenzahl der Gemahlinnen des Zeus in folgender Reihenfolge: Metis, Themis, Eurynome, Demeter, Mnemosyne, Leto, Here, worüber im Kapitel XI zu sprechen sein wird.

<sup>2)</sup> Robert, Heldensage III S. 768 ff., namentlich S. 769 A. 2.

<sup>3)</sup> L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Archäol. Jahrb. XXIX, 1914, S. 181 ff.

arkadischen Kulte von Thelpusa und Phigaleia (S. 60 ff., vgl. auch S. 19), von denen sich ein letzter Rest noch im Epos findet, wenn Antilochos, des Nestor Sohn, beim Gebete zu seinem Urahn Poseidon die Hände auf die Häupter seiner Pferde legen soll.<sup>1)</sup> Aus dem Poseidon Ἴππος ist der Poseidon Ἴππιος entstanden, wie aus Zeus Keraunos der Zeus Keraunios.<sup>2)</sup> Das Rossegespann hat er auch behalten, als er zum Meergotte erhoben wurde. Wenn er fährt, teilen sich die Wogen, die ihn nicht benetzen, und alle Bewohner des Meeres beugen sich vor seiner Hoheit. Niemals aber sind in der Antike die Wellen mit Rossen verglichen worden, wie es in moderner Dichtung so oft geschieht.<sup>3)</sup> Wie sein chthonischer Bruder Hades bleibt er durch seine Rosse berühmt, wie ihn Pindar im Anschluß an den homerischen Hades einmal κλυτόπωλος genannt hat.

Von dem alten Erdgotte Poseidon findet sich nun im homerischen Epos eine untrügliche Spur noch in den dem Meeresbeherrscher gegebenen Beinamen des Erderschütterers und des Schutzherrn der Rossezucht. Auch der boiotische Poseidon zu Onchestos<sup>4)</sup> und der auf dem Helikon<sup>5)</sup> haben nichts mit dem Meere zu tun. Man beobachtet in der Ilias noch deutlich den Übergang des ursprünglichen Wesens Poseidons in das eines Meerbeherrschers, mit dem sich Zeus und Hades in die Weltherrschaft teilen.<sup>6)</sup>

Nach der älteren Vorstellung waltet im Meere ein ungenannter ἄλιος γέρον, 'der Alte vom Meere'.<sup>7)</sup> Er gehört auch zu jenen

<sup>1)</sup> Ilias Ψ Vs. 582 ff.

<sup>2)</sup> Zuerst ausgesprochen von U. v. Wilamowitz in der herrlichen Einleitung zu seiner Übersetzung der Eumeniden (Griech. Tragödien II S. 227 A. 1).

<sup>3)</sup> Sehr richtig L. Malten a. a. O. S. 185, der aber vor allem wohl gegen die phantasiereichen Bemerkungen von G. Loeschke, Boreas und Oreithyia am Kypselokasten, Dorpater Progr. 1886, S. 4 ff. hätte polemisieren müssen, da sie auf den ersten Blick sehr bestechen. Nach Loeschke sollen die Wellenrosse zu Meermädchen geworden sein.

<sup>4)</sup> Ilias B Vs. 506.

<sup>5)</sup> Ilias Y Vs. 404. U. v. Wilamowitz, Panionion. Sitzungsber. Berl. Akad. 1906, S. 46.

<sup>6)</sup> Otto Hoffmann, 84. Jahresber. der Schles. Ges. für vaterländ. Cultur. Breslau 1906, Sonderabdruck S. 3 ff.

<sup>7)</sup> Ἀργυρόπεζα Θέτις, θυγάτηρ ἄλιου γέροντος Ilias A Vs. 538 vgl. Σ Vs. 139 ff. von derselben Göttin

namenlosen Gottheiten, die einer frühen Epoche der griechischen Religion angehören (Kap. VI). Das alte Märchenmotiv der Verwandlungsfähigkeit findet sich bei ihm fast so stark ausgeprägt wie bei Thetis (S. 62 f.).<sup>1)</sup> Wohl erst später hat sich der Alte vom Meere in verschiedene Individualitäten gespalten, wie Nereus, Proteus, Triton, Phokos. Auch in dem Poseidon Phykios in Mykonos (S. 114) kann wohl solch ein alter Meeresdaimon stecken. Sehr stark war in vorposeidonischer Zeit offenbar die Verehrung des Glaukos, des entweder vom Seetang oder von der spiegelnden Meeresfläche benannten Meergottes, der in dem muhammedanischen Chadir fortlebt.<sup>2)</sup> Diese alten Meerdaimonen wurden, wie sicher der Halios Geron, Glaukos und Triton, meist fischschwänzig gedacht und haben ihren Ursprung in der vorgriechischen Zeit (S. 26). Darum muß auch Herakles den Triton im Kampfe überwinden, der Grieche den vorgriechischen Gott. Auch Tethys 'die Muschelfrau' wird einer älteren Stufe der Religion angehören<sup>3)</sup>, wie Leukothea (S. 93).

Wo die Umgestaltung des alten Erdgottes Poseidon in den Meeresgott geschehen ist, wissen wir nicht. Aber es liegt in der Tat nahe anzunehmen, daß es boiotische Auswanderer waren, die den uralten Poseidonkult des Mutterlandes nach den Inseln und Kleinasien übergeführt haben, wo der Gott, dem viele Quellen und Flüsse heilig waren, angesichts des Meeres zum Meerbeherrscher wurde, wo er statt des Schwertes, das er, wie seine Gemahlin Demeter,<sup>4)</sup> tragen konnte, den Dreizack, das Werkzeug der Thunfischer, zum Attribut als Gegenstück zum

*καὶ στρεφθεῖτο ἄλλησι κασιγνήτησι μετῴδα·  
ὄμεις μὲν νῦν δῦτε θαλάσσης εὐρέα ζώλον,  
ὀφόμεναι τε γέρονθ' ἄλιον καὶ δώματα πατρός.*

Hesiod Theogon. Vs. 235 f. begründet die Vorstellung vom Meergreise so:

*ὄνεκα νημερτής τε καὶ ἦπιος, οὐδὲ θεμιστέων  
λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἦπια δήνεα οἶδεν.*

<sup>1)</sup> S. auch oben S. 92 und dazu die trefflichen Bemerkungen von E. Buschor Athen. Mitt. XLVII, 1922, S. 53 ff. über den Dreileibigen auf der Burg von Athen.

<sup>2)</sup> J. Friedländer, Archiv f. Rel. XIII, 1910, S. 236 ff.

<sup>3)</sup> Ilias  $\Xi$  Vs. 201. Vgl. II Vs. 747 *τήθεα διαφῶν*, v. Wilamowitz, Ilias u. Homer S. 291.

<sup>4)</sup> Demeter *χορσάορος* [Hom.] Hymn. auf Demeter Vs. 4.

Blitze des Zeus erhielt.<sup>1)</sup> Jeder große Gott wandelt sich mit seinen Verehrern, wenn ihre neuen Wohnsitze eine neue Tätigkeit erfordern, und vertritt naturgemäß ihre Hauptinteressen.

Der Meeresbeherrscher Poseidon ist in der Götterwelt der Ilias noch nicht heimisch. Die Dichter müssen für seine Seeherrschaft gleichsam werben; das spricht sich vielleicht am deutlichsten in den berühmten Worten Poseidons zur Zeusbotin Iris aus:<sup>2)</sup>

Uns drei Brüder gebar einst Rhea, die Mutter, vom Kronos,  
Zeus, dann mich, dann drittens den König der Tiefe, den Hades.  
Dreifach wurde die Welt geteilt und Jeder gewürdigt.

Mir, da die Loose wir warfen, mir fiel als ständiger Wohnsitz  
zu das schäumende Meer; das dämmrige Dunkel dem Hades;  
Zeus im Wolkengebiet und Aether die Räume des Himmels,  
Allen gemein aber blieb noch die Erd' und der hohe Olympos,

(Wilhelm Jordan)

und nicht minder in seiner durch die Handlung in keiner Weise motivierten Fahrt von Samothrake durch die Meereswogen nach seinem in der Tiefe des Meeres gelegenen Palast in Aigai. Dem Palaste des Zeus auf dem Olympos entspricht sein Palast in der Tiefe des Meeres. Aber er hat auch wie Zeus Anrecht auf die Höhe; denn der Erderschütterer schaut hoch oben von dem Gipfel der waldigen thrakischen Samos auf das Schlachtfeld vor Troia herab.<sup>3)</sup> Sein korinthisches Heiligtum lag auf einer Höhe des Isthmos.<sup>4)</sup> Als Meeresbeherrscher erhält er Amphitrite, die beiderseits von edlen Eltern stammende<sup>5)</sup> (S. 185), zur Gemahlin, die

<sup>1)</sup> v. Wilamowitz, Ilias und Homer S. 234 A. 1; L. Malten, Archäol. Jahrb. XXIX, 1914, S. 191.

<sup>2)</sup> Ilias O Vs. 187 ff.

*τρεις γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφοί, οὓς τέκετο 'Ρέα,  
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης, ἐνέροισιν ἀνάσσων.  
τριχθαῖ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·  
ἧ τοι ἐγὼν ἔλαχον πολλὴν ἄλα ναίεμεν αἰεὶ  
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,  
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὴν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησιν·  
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.*

<sup>3)</sup> Ilias N Vs. 10 ff.

<sup>4)</sup> Es war dem Poseidon und der Amphitrite geweiht und lag an den Πέντε σκούφια, wo die im Berliner Museum befindlichen Votivtäfelchen aus dem VI. Jhd. gefunden sind; s. Max Fraenkel IG. IV p. 35.

<sup>5)</sup> Der Knabe, dessen beide Eltern leben, heißt in der Sprache des Kultus ἀμφιθαλής.



ihm den Triton, den echtgeborenen, also adligen, gebiert. Sie hat die Demeter verdrängt, die auch zuweilen auf der Höhe verehrt wurde, wie auf der Insel Paros. In der Ilias wird Amphitrite noch nirgends erwähnt, während sie in der Odyssee zwar mehrfach genannt, aber niemals in Beziehung zu Poseidon gesetzt wird. Aber Hesiods Theogonie kennt sie schon als Tochter des Nereus und der Doris und als Gemahlin des Poseidon, von dem Triton stammt. Es wird ionische Sage sein, die diese Gestalt geschaffen hat, die ohne Poseidon nirgends etwas bedeutet, ohne ihn nie im Kultus vorkommt. Vor allem auf der Insel Tenos wurde in hellenistischer Zeit dies göttliche Paar hochverehrt. Für die alte Religion ist es bedeutungslos. Wie Triton durch seine eigens dazu geschaffene Mutter Amphitrite, wird auch Glaukos<sup>1)</sup> an Poseidon angeschlossen. Er ist in Anthedon Poseidons Sohn. In Liebesabenteuern wird Glaukos durch den neuen großen Meeresgott verdrängt. Die Rosse, die den Glaukos von Potniai zerreißen, werden wohl ursprünglich die des Poseidon sein. Wenn Glaukos auf Münzen aus dem kretischen Itanos in dem dreizackschwingenden und schlangenschwänzigen Daimon mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist, so stammt dieser Dreizack gewiß vom Poseidon. Ein anderer alter Meeresgott, Phorkys, wurde durch seine Tochter Thoosa, die Mutter des Kyklopen Polyphemos, mit Poseidon verbunden. Auch die an verschiedenen Orten verehrten Delphinreiter (S. 93) wurden dem Poseidon in irgend einer Weise untertan, und der Delphin selber sein heiliges Tier, das in der älteren Kunst Triton in der Hand hält.

Eine viel geringere Bedeutung als Poseidon hat der 'Herr der Erde' Hades (S. 131) gehabt, der im Mythos als Aietes fortlebt und unter dem Namen Hades nirgends bedeutenden Kult gehabt hat. Ihm soll nach einer späten Nachricht sogar nie geopfert worden sein.<sup>2)</sup> Denn die Hellenenreligion gibt den Unterweltgottheiten gern euphemistische Namen (S. 131 ff.). Wir wissen auch hier nicht zu sagen, aus welcher Landschaft die Gestalt des Hades in die olympische Religion eingedrungen ist; ihre Heimat ist Triphylien. Aber sie ist in den homerischen Gedichten beinahe fester umrissen als die des Poseidon. Dem Hades ist bei der Teilung der Welt unter

<sup>1)</sup> Dazu vgl. Georg Weicker, RE VII, 1408 ff.

<sup>2)</sup> Schol. Ilias I Vs. 158.

die drei Brüder das Dunkel der Erdentiefe zugefallen. Homer kennt diesen Gott nur als den unheimlichen Gott der Erde; seine Beinamen betonen bei ihm nie die versöhnende und nährende Kraft einer Unterweltgottheit.<sup>1)</sup> Furcht hat er nur vor dem Erderschütterer Poseidon,<sup>2)</sup> dessen chthonische Bedeutung so auch in dieser Dichtung noch stark hervortritt. Hades hat kein Mittel, dem Erdbeben zu steuern, das sein ganzes unterirdisches Reich vernichten kann. Daß er von Herakles am Tore der Unterwelt verwundet wird,<sup>3)</sup> hat mit Religion natürlich nichts zu tun. Seine Gattin ist Persephone, die Tochter der Demeter, der alten Erdgöttin, mit der Poseidon so oft verbunden ist (S. 60 ff.). Durch diese Verbindung mit der geraubten Tochter der Demeter drückt der Mythos die geringere Bedeutung des Hades klar aus.<sup>4)</sup> So wird Poseidon von vornherein als Gatte der Erde eine größere Macht auf die Gemüter gehabt haben als Hades, dessen Wirkungskreis ein beschränkterer war. Denn nicht Hades, sondern Poseidon erscheint in vielen Genealogien als der Vater.<sup>5)</sup> Ihr chthonischer Ursprung aber ist derselbe, was sich in mannigfacher Weise in der Sage zeigt.

Des Vaters der drei Kroniden ist oben S. 41 ff. gedacht worden. Die Herkunft seiner Mutter Rhea ist noch unaufgeklärt (S. 69), wenn auch wohl der Deutung des Namens als Bergmutter (S. 78) kein Hindernis entgegensteht.<sup>6)</sup> Auch hier erkennt man also

<sup>1)</sup> Vgl. vor allem Ilias I Vs. 158 ff.

*Ἄϊδος τοι ἀμείλιχος ἦδ' ἀδάμαστος·  
τοῦνεκα καὶ τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων.*

<sup>2)</sup> Ilias Y Vs. 61 ff.

<sup>3)</sup> Ilias E Vs. 395 ff.

<sup>4)</sup> v. Wilamowitz, Ilias und Homer S. 290.

<sup>5)</sup> L. Malten a. a. O. S. 179 ff. Bezeichnend für die höhere Rangstufe des Poseidon ist sein Beiname *Πατήρ* in Eleusis, wo Hades als 'Reichtumspender' neben Demeter und Kore verehrt wurde. Ich glaube nicht mehr, daß Poseidon diesen Namen ursprünglich wegen seines Sohns Eumolpos trug, sondern, daß dieser Beiname aus sehr alter Zeit stammt, in der man neben der Mutter den Vater verehrte. S. S. 129 und 134. Es könnte also auch in Eleusis wie in Arkadien die Verbindung von Poseidon und Demeter wohl das Ursprüngliche sein.

<sup>6)</sup> Sie stammt von O. Crusius, Beiträge zur griechischen Mythologie und Religionsgesch. (Progr. der Thomasschule zu Leipzig 1886) S. 26. Ich glaube allerdings, daß Kreta die Heimat der Rhea ist.

die Verbindung des Zeus mit einer Gottheit der Erde. Seine Gemahlinnen und Kinder hat Zeus sämtlich aus anderen Kulturen übernommen. Für seinen olympischen Hofstaat scheint kein neuer Gott geschaffen zu sein, wenn wir von der Hestia absehen, die als Personifikation des Herdes gleichsam die olympische Götterwelt zusammenfaßt, wie der Hausvater um den Herd seine Familie versammelt und die hellenische Polis später in der *κοινὴ ἑστία* des Prytaneions (der Tholos) ihren Mittelpunkt hatte. Denn diese olympische Religion hat nach dem Vorbilde des menschlichen Gemeinwesens einen Götterstaat geschaffen, dem Zeus als ein überirdischer Anax vorsteht. Auf dem obersten Gipfel des Olympos steht, wie das Herrenhaus in Dimini, Sesklo, Mykene und Tiryns, nur der Palast des Zeus, in dem die oft geschilderten Götterversammlungen unter dem Vorsitze des Vaters der Götter und Menschen stattfinden. Die Gesänge, die den homerischen Gedichten vorangegangen sind, haben den thessalischen Olympos zum idealen Götterberge gestaltet. Wenn sein Schnee oder sein Reichtum an Schluchten in der Ilias hervorgehoben wird, haben die Dichter sicher den gewaltigen Berg im Norden Thessaliens (S. 183) im Auge gehabt. In den Schluchten wohnen die übrigen Götter; diese Wohnungen entsprechen den Anlagen auf den irdischen Unterburgen und denen in Troia für die Söhne des Priamos und die anderen Fürsten. Dies ist die ältere religiöse Vorstellung, die in den homerischen Gedichten auch noch kenntlich ist. Sie ist eine Erweiterung des Thronkults, den wir oben S. 29 f. geschildert haben. Aber in den homerischen Gedichten gibt es auch Stellen, an denen man an den thessalischen Berg nicht mehr denken kann, sondern nur an einen idealen Götterberg, wie in der berühmten Schilderung der Odyssee, aus der das Gedicht von der Rückkehr der Atreiden die Farben für die Beschreibung des elysischen Gefildes übernommen hat.<sup>1)</sup> Niemals aber ist bei Homer oder Hesiod der Olympos dem Himmel gleichgesetzt; das ist zuerst wohl im fünften Jahrhundert geschehen. Der alte indogermanische Himmelsgott hat sich in Hellas mit der Vorstellung seiner Wohnung auf dem höchsten Berge begnügen müssen. Dort sammelt und von dort entsendet er die Wolken.

<sup>1)</sup> Neue Jahrb. für das klass. Altertum XXVI, 1923, S. 64.

Die thessalischen Herren haben mit Zeus als Mittelpunkt aus vorgriechischen und griechischen Kulturen ein Göttersystem geschaffen, das der Welt des Homer und Hesiod zugrunde liegt. Sie haben nach ganz bestimmten Grundsätzen gewählt und verworfen; sie haben dem Aberglauben der Bauern und der Zauberei des niederen Volks steuern wollen; sie haben in strenger Folgerichtigkeit die Göttergestalten nach ihrem Menschenbilde geformt und eine Aristokratie der hellenischen Götterwelt schaffen wollen. Vor allem aber haben sie in Zeus ein Oberhaupt über Götter und Menschen, dem sich alles beugen muß, gemacht. Die berühmte Rede des Zeus im achten Buche der Ilias, in der er der Götterversammlung auf dem Olymp seinen unerschütterlichen Herrscherwillen kundtut, wird in dem grandiosen Bilde der goldenen Kette um die Kuppe des Olympos, an der er alle Götter und Göttinnen schweben lassen will, auf hieratische Poesie zurückgehen (S. 209). Er hat die Macht, jeden widerspenstigen Gott, wie in einen Kerker, in den finsternen Tartaros zu werfen, der sich so tief unten im Reiche des Hades befindet, wie der Himmel über der Erde erhaben ist. Wie die Herren Thessaliens die religiösen Regungen der Volksseele zu unterdrücken versuchten, haben sie offenbar auch keinem Kultorte irgendwie den Vorrang gelassen. Von geringen Ausnahmen abgesehen, erscheinen die Götter bei Homer und noch mehr bei Hesiod völlig losgelöst von ihren Kultstätten. Alles ist um den Olympos gruppiert. Nur nebenbei erscheinen in den homerischen Gedichten der pelagische dodonaiische Zeus, der Poseidon von Helike, der Apollon Smintheus von Killa, Chryse und Tenedos, die argivische Here und die Athene von Alalkomenai. Bei Hesiod machen nur der Eros von Thespien, dessen Kultort aber gar nicht genannt wird, und die Hekate eines unbekanntenen Heiligtums eine Ausnahme. Auch seine Theogonie hat durchaus den Zeus vom Olympos als Mittelpunkt; sie ist ohne die Herrenreligion Thessaliens undenkbar (Kap. XI).

Es wäre ein aussichtsloses Unterfangen, den Kreis der Götter, die die olympische Religion umfaßt, genau zu umschreiben. Denn aus den homerischen Gedichten ist jeder Schluß nur mit großer Vorsicht zu ziehen, weil sie Jahrhunderte nach der Schöpfung der olympischen Religion in Ionien entstanden sind. Es ist nach dem gegenwärtigen Stande unserer Wissenschaft überhaupt unzulässig, von homerischer Religion zu sprechen. Eine einheitliche religiöse

Anschauung kann in den unter dem Namen Homers gehenden Gedichten gar nicht vorhanden sein; denn nicht nur die verschiedensten Perioden hellenischer Religion haben in ihnen ihren Niederschlag gefunden, sondern auch aus der vorgriechischen Zeit finden sich unleugbare Spuren, wie uns zuerst Erwin Rohde gelehrt hat. Auch der strengste Verteidiger der Einheit von Ilias und Odyssee muß zugeben, daß die Anschauungen über die Götter in einzelnen Büchern voneinander abweichen, daß ihre Zeichnung keine einheitliche ist<sup>1)</sup>, daß sich sogar schon hie und da deutlich Reflexion über den alten Götterglauben zeigt, wie in dem burlesken Liede, das Demodokos von Ares und Aphrodite am Hofe der Phaiaken singt.<sup>2)</sup> Es kann auch der Fall eingetreten sein, daß ein in die olympische Religion aufgenommener Gott in den ionischen Gedichten niemals erwähnt wird. Die Zwölfzahl der Götter, über die in dem zweiten Bande unserer Darstellung zu sprechen sein wird, läßt sich weder für die olympische Religion noch für die homerischen Gedichte erweisen, muß aber wohl so aufgefaßt werden wie die der lykischen Reliefs, in der die Mehrheit von Göttern durch die Abrundungszahl Zwölf ausgedrückt wird; erst später sind die einzelnen, in nichts voneinander unterschiedenen Götter mit anderen identifiziert worden und zwar zuerst vielleicht im Athen der peisistratischen Zeit.<sup>3)</sup>

Während sich in der Ilias keine Spur von Zauberei<sup>4)</sup> findet, sind doch noch einige Spuren des Tierkults in dieser Herrenreligion kenntlich. Wenn Hera die stierängige und Athene die eulenängige Göttin genannt werden, wird der hellhörige Forscher in diesen Beiworten einen Nachklang aus der Zeit des Tierfetischismus finden, sich aber hüten müssen zu glauben, daß die Dichter sich dieser Tatsache noch bewußt waren. Ebenso führen die Vogel-metamorphosen, von denen namentlich in der Odyssee die Rede ist,

<sup>1)</sup> Erik Hedén, *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala 1912; U. v. Wilamowitz, *Ilias und Homer* S. 285 ff.; Einiges auch bei C. Robert in den *Studien zur Ilias*.

<sup>2)</sup> Hedén a. a. O. S. 44; v. Wilamowitz a. a. O. S. 292.

<sup>3)</sup> O. Weinreich, *Sitzungsber. Heidelberg. Akad.* 1913, 5. Abhdlg. und seine *Triskaidekadischen Studien*. Vgl. auch C. Robert, *Heldensage* III 2, 2 S. 1322 A und oben S. 132.

<sup>4)</sup> Die Spuren einer magischen Auffassung, die E. Hedén a. a. O. S. 10 ff. zusammengestellt hat, kann ich als solche nicht anerkennen.

in diese für die Herren der Burgen überwundene Epoche zurück. Die Phantasie des Volks hält den Glauben an das Göttliche im Tiere noch lange fest. Der aufgeklärte Verstand der Gesetzgeber der Herrenreligion will von diesen Vogelfetischen nichts mehr wissen, wie sie fast die ganze Daimonenwelt mit Ausnahme der Kentauren ignoriert. Aber er läßt seinen Gläubigen noch die Vorstellung von der Macht der Götter, sich in Tiere zu einem bestimmten Zwecke zu verwandeln. So wird die Phantasie des Volkes weiter genährt und doch der Fetischglaube zu beseitigen versucht.

Es müssen gewaltige geistige Kämpfe dem Siege der olympischen Religion vorausgegangen sein, deren Niederschlag sich in Hesiods Darstellung der Titanomachie noch findet. Die Titanen, soweit sie nicht dichterische Phantasie später geschaffen hat, waren alte Gottheiten der Erde, die der Himmelszeus überwinden mußte. Poseidon war ein mächtiger Erdgott, ehe er sich mit der Herrschaft über das Meer begnügen mußte (S. 196 ff.), Hera eine auf beschränktem Gebiete wirkende Erdgöttin, ehe sie, von Argos kommend, die Himmelskönigin wurde (S. 195), Athena eine vorgriechische Kriegsgöttin (S. 180), ehe sie aus dem Haupte des Zeus geboren wurde, Apollon ein Hürdengott frommer Hirten (S. 110 ff.), Artemis die Herrin in den Wäldern und Triften (S. 103 ff.). Zum Götterboten neben der Iris, der Personifikation des Regenbogens, wurde der alte 'Gott vom Steinhaufen' auserkoren, der als Beschützer aller Wege und Straßen galt; sein Kult war überall verbreitet, in der Peloponnes sowohl als in Attika, Boiotien, Thessalien. Zu dem Wegegott wird wohl auch das homerische, viel umdeutete Beiwort des Hermes *Ἀργειφόντης*, des Argostöters, gehören; durch die Tötung des Ungeheuers Argos wird der Weg erst frei und gangbar. Hermes, tötet das Ungeheuer wie Apollon die Drachin von Delphoi.<sup>1)</sup> Unzweifelhaft hat den Wegegott Hermes alter Volksglaube geschaffen, der sich auch hier mit dem, was wir Aberglauben zu

<sup>1)</sup> *Τὸ Ἄργος* die ältere Form des Ungeheuers nach P. Kretschmer, *Glotta* X 1920, S. 45 ff., XIII 1923, S. 103, der es mit Neutris wie *Ἐρεβος, Χάος, Γήρας* vergleicht. Bechtels (Lexilogus zu Homer S. 53) Deutung des Beinamens 'durch den Glanz tötend' oder 'in dem Glanze tötend' scheint auch mir ganz unwahrscheinlich zu sein. Es ist mir unbegreiflich, daß B. Schweitzer, *Herakles* S. 84 f. noch für den Windgott Hermes mit Entschiedenheit eintritt. Noch weniger freilich ist an den Mondgott zu denken.

nennen pflegen, stark berührt. Seiner Natur nach hängt der Gott vom Steinhaufen eng mit der Erde zusammen. Dies Wesen veranschaulichen manche seiner Mythen, vor allem seine Geburts-sage. Denn in seiner Mutter *Maia* ist die uralte Erdgöttin, 'das Mütterchen', unverkennbar.<sup>1)</sup> Seiner Erdnatur entspricht, daß er öfters in genealogischen Mythen als Stammvater auftritt, so in Samothrake als Vater des Saon, des ersten Ansiedlers auf der öden, felsigen Insel im thrakischen Meere, den er zusammen mit Rhene, der Schafferde, erzeugt hat, in Korinth Vater des Bunos und des Polybos, in Eleusis Vater des Heros Eponymos, den ihm Daeira geboren haben sollte, und des Keryx, des Stammvaters des Geschlechtes der Keryken, den er mit der Kekropidin Herse erzeugt hat. Noch klarer tritt seine alte Beziehung zur Erde aber in der Religion hervor. In den homerischen Gedichten ist er der Gott des Schlafes und der Träume, und sein Amt als Psychopompos hängt mit seinem alten chthonischen Wesen eng zusammen. Hekate aber und ihre Geisterschar sucht man in der olympischen Götterwelt vergeblich. Die Enodia, deren Kult gerade in Thessalien stark blühte, fand vor den Augen der Herren so wenig Gnade wie die ganze Zauberei, deren Heimatland das Peliongebirge gewesen zu sein scheint. Alle Daimonen und Gespenster bleiben der Herrenreligion fern. Ihre Wirkung scheint überwunden zu sein. Nestor erzählt am Anfange der Ilias von dem Kampfe der Herren der Steinburgen, der Lapithen, wie von etwas längst Vergangenen. In der Odyssee freilich ist die Hexenkunst durch die große Zauberin Kirke verewigt; aber die Zauberkräuter wachsen nicht in Hellas, sondern in weitentlegenen Ländern wie in Ägypten.<sup>2)</sup> Erst Theophrast, der Schüler des Aristoteles, läßt das Zauberkraut der Kirke in Arkadien in der Umgegend von Pellene und auf der Kyllene wachsen.<sup>3)</sup> Selbst den alten Heilgott von Triikka, den Asklepios, hat diese Herrenreligion nicht in ihr himmlisches Reich aufgenommen, obwohl er auch an

<sup>1)</sup> Vgl. dazu H. Thiersch, Sitzungsber. Heidelberg. Akad. 1913, 4. Abhdlg. S. 30 ff.

<sup>2)</sup> Odyssee δ Vs. 229 f.

*Άλγυπτίη, τῆι πλεῖστα φέροι ζείδωρος ἄρουρα  
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά.*

<sup>3)</sup> *Hist. plant.* IX 15, 7.

anderen thessalischen Orten, wie Krannon und Pherai, verehrt wurde. Aber schon in der Ilias wird Asklepios als Vater des Machaon und Podaleirios mit Chiron, dem alten Walddaimon des Pelions, verbunden, von dem er Heilmittel erhalten hat, die sein Sohn Machaon anwendet. Auf alte Sage geht auch unzweifelhaft die in einer hesiodischen Eoie behandelte Geschichte zurück, daß Apollon seinen noch ungeborenen Sohn Asklepios aus dem brennenden Leibe seiner Mutter Koronis rettet und zum Chiron bringt, damit er in seiner Höhle zum Jäger und zum Arzte heranwächst. So hat sich die thessalische Herrenreligion mit dem alten chthonischen Heilgotte von Triikka abgefunden, der dort vielleicht zunächst in Schlangengestalt verehrt wurde, und dessen Attribut bis in unsere Zeit hinein der Schlangenstab geblieben ist.

Dem Wesen dieser Herrenreligion entspricht es ganz, daß die homerischen Götter als Meister auf besonderen Gebieten auftreten.<sup>1)</sup> Das gilt sogar von Zeus, dem höchsten aller Götter.<sup>2)</sup> Athene (S. 24) und Ares (S. 118 ff.) sind, jede Gottheit in ihrer Art, Götter des Krieges. Aphrodite, ursprünglich 'die auf dem Schaume wandelnde' Göttin,<sup>3)</sup> also eine Meergottheit und ganz ähnlich der Leukothea (S. 93), ist die Spenderin weiblicher Schönheit; der alte chthonische Poseidon ist zum Meeresgott geworden (S. 197 f.). Eine reiche göttliche Tätigkeit entwickelt Apollon. Er ist der Gott der Jugendkraft; denn er ist der Helfer im Faust- und Bogenkampfe und verleiht im Wettkampfe den Sieg. Aber seine Pfeile sind, wie die der Artemis, auch Todespfeile, und daß er die verderbliche Pest sendet, ist den Achaiern von vornherein gewiß.<sup>4)</sup>

Den in Thessalien geführten Kampf der chthonischen Religion gegen die vom Norden eingedrungene Himmelsreligion des Zeus vom Olympos macht eine sehr alte Sage deutlich, die am Götterberge selbst heimisch ist. Otos, der seinen Namen vom Stampfen des Getreides hat, und Ephialtes, dessen Name wahr-

<sup>1)</sup> E. Hedén a. a. O. S. 19 ff.

<sup>2)</sup> E. Hedén a. a. O. S. 50 ff. Aber von Zeus als einem 'Sondergott' hätte er nicht sprechen dürfen.

<sup>3)</sup> P. Kretschmer, Griechische Vaseninschr. 1894 S. 156; Zeitschr. f. vergleichende Sprachforsch. XXXIII, 1895, S. 267. Sehr anschaulich dazu E. Oberhummer, Die Insel Cypern I, S. 108 ff.

<sup>4)</sup> Ilias A Vs. 64 f.



scheinlich das Keltern der Weintrauben bezeichnet,<sup>1)</sup> sind Söhne des Aloeus, des Pflanzers, und der Iphimedeia, deren Name auf die große Stärke der beiden Riesen hindeutet. Diese Aloaden sind die Vertreter der gesegneten Landschaft zu den Füßen des Olympos und der Ossa. Am Tempepaß sollen sie die Stadt Aloion gegründet haben, während ihr Vater die Stadt Alos (Halos) in der phthiotischen Achaia angelegt haben sollte. Sie haben den Kriegsgott Ares in ein ehernes Faß gesteckt, auf daß er die fruchtbaren Gefilde durch sein wildes Toben nicht verwüste. Sie wagen es sogar, die neuen Götter des Olympos anzugreifen, indem sie das Pelion auf die Ossa setzen wollten, um so den Olympos zu erklimmen. Es waren gewaltige Erdriesen wie die Giganten. Wenn sie auch Söhne oder Enkel des Poseidon genannt werden, so widerspricht das durchaus nicht der vorgetragenen Auffassung; denn Poseidon ist ursprünglich der Vertreter einer vorolympischen Religion und der Vater mancher Unholde.<sup>2)</sup> Ernst Curtius sprach oft und gern von der poseidonischen Epoche der griechischen Religion.<sup>3)</sup>

Man wird auch kaum Bedenken tragen, hier an die Sage von dem Kampfe der Lapithen (S. 205) gegen die Kentauren, die 'wasserpeitschenden' Daimonen (S. 91) zu denken. Die Herren der mächtigen Burgen in der thessalischen Ebene kämpfen gegen die wilden Daimonen der Waldgebirge Thessaliens, vor allem des Pelions, die die zerstörende Macht der Gießbäche verkörpern und die fruchtbaren Gefilde immer und immer wieder mit ihren Hufen verwüsten. Der Kampf der Herrenreligion gegen den Volksglauben spricht sich auch in diesem offenbar sehr alten Mythos deutlich aus.

<sup>1)</sup> Beide sind also *numina specialia* und gehören zu den oben S. 115 aufgezählten.

<sup>2)</sup> Seine Söhne sind z. B. Amykos, Antaios, Halirrhothios, Orion, Polyphemos, Sinis. Vgl. Gellius, *Noctes Atticae* XV, 21: *Praestantissimos virtute, prudentia, viribus Iovis filios poetae appellaverunt, ut Aeacum et Minoa et Sarpedona; ferocissimos et inmanes et alienos ab omni humanitate tamquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt, Cyclopa et Cercyona et Scirona et Laestrygonas.*

<sup>3)</sup> Griech. Gesch. I<sup>6</sup> S. 52 'Poseidon ist einmal der von allen griechischen Seevölkern vorwiegend verehrte Gott gewesen und erst später hat er an den meisten Orten anderen Gottesdiensten, welche höheren Kulturstufen entsprechen, weichen müssen; er ist auf dem Rückzuge vor den eigentlich hellenischen Gottheiten'. Vgl. Aug. Mommsen, *Delphika*, 1878, S. 1 ff.

Hat die Macht der thessalischen Fürstengeschlechter zur Verbreitung des Zeus vom Olympos unzweifelhaft das Ihrige getan, dieser Gott wäre niemals Griechenlands höchster Gott geworden, wenn nicht die Poesie für seinen und seines königlichen Hofstaats Ruhm bemüht gewesen wäre. Niemals vielleicht hat die Poesie so tief in die Religion eingegriffen, wie es hier der Fall gewesen ist. Daß sich die Sänger dessen bewußt gewesen sind, geht aus Hesiods Worten im Prooimion der Theogonie<sup>1)</sup> hervor:

‘Künden können wir viele der Wahrheit ähnliche Lügen,  
können, sobald wir gewillt, auch Wahrheitsmäßiges melden’.

Von alter religiöser Poesie in der Gegend des Olympos weiß die Sage manches zu berichten: die von Orpheus hat in Pierien in der Quellstadt (Leibethrion) und in der Stadt der Fülle (Pimpleia)<sup>2)</sup> ein Zentrum gefunden, was mit dem Musenkult zusammenhängt, der hier am stärksten gepflegt wurde und wohl auch erst von hier nach dem Helikon gewandert ist.<sup>3)</sup> Die Musen sind ursprünglich Quellgottheiten, an die sich der Zeuskult angeschlossen hat wie in Dodona an den Naios, der ursprünglich ja auch ein Quellgott war. Ihr Name ist griechisch und bedeutet ‘die Sinnenden’; es ist sehr möglich, daß auch hier eine vorgriechische Stufe anzunehmen ist; denn oft ist gerade einer vorgriechischen Göttin wie der alten thessalischen Erdgöttin (s. oben S. 190) ein griechischer Name gegeben worden. Die Musen sind Göttinnen der Begeisterung. Auch nach der Vorstellung anderer Völker bringt ein Trunk frischen Wassers Begeisterung.<sup>1)</sup> Sie waren wohl auch Göttinnen der Erde; denn das fließende Wasser hat chthonische Bedeutung (S. 182). Von den sogenannten niederen Gottheiten, wenn wir von Moira, Ate, Oneiros begreiflicher Weise absehen, wird außer den ithakesischen Nymphen nur die Muse in den homerischen Gedichten erwähnt.

<sup>1)</sup> Vs. 27 ff. Ἵδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
Ἵδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι.

Vgl. dazu Kap. XI.

<sup>2)</sup> Gemeint ist wohl sicher auch in diesem Namen der Reichtum an Wasser, ohne den es kein üppiges Wachstum gibt.

<sup>3)</sup> Bevor sie bei Thespiai angesiedelt wurden, scheinen sie schon in Koroneia sesshaft gewesen zu sein. Vgl. Pausan. IX 34, 4. Über Pimpleia und Leibethrion vgl. U. v. Wilamowitz, Ilias und Homer S. 458 Anm. 1.

<sup>1)</sup> M. Ninck, Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten S. 91 ff. Archias dichtete von dem κράνας ‘Ελιζωνίδος ἐνθεν ἕδωρ (Anth. Pal. IX 64).

Die Poesie, die in dem Musenheiligtum in Pierien gepflegt wurde, war Kultpoesie, die vor allem dem Zeus und seinem Siege über die Götter der Vorwelt galt. Es war religiöse Dichtung, die in bestimmter Absicht den neuen Herrscher der Welt feierte, die von den Göttern sang, die von den alten vor ihm Gnade gefunden hatten, oder die mit ihm nach Hellas gekommen waren, und ebenso auch unterdrückte, was den neuen Herren der Landschaft nicht genehm war. Man kann die Wirkung dieser religiösen Poesie für die griechische Religion kaum überschätzen. In der homerischen Götterwelt lebt noch ihr Nachklang; aber er ist schwer zu fassen wegen des ionischen Wesens, das sie umgibt. Auf einen solchen Rest hieratischer Poesie in dem Bilde von der goldenen Kette um die Kuppe des Olympos ist bereits (S. 201) hingewiesen worden. Auch die Erzählung von dem Hieros Gamos des Zeus und der Hera in der *Διὸς ἀπάντη* kann in ihrem Kerne auf solche alte Dichtung zurückgehen, nimmt aber in ihrer jetzigen Gestalt auf eine für das samische Heraion überlieferte Kultlegende Rücksicht.<sup>1)</sup> Stärker tönt sie uns in der Theogonie des Boioters Hesiod entgegen, die neuere Forschung sogar als einen Hymnos auf Zeus und die Musen aufgefaßt hat.<sup>2)</sup> In fernste Vergangenheit führen diese Lieder. Darum hat sinnvolle Legende Mnemosyne, die Personifikation des Gedächtnisses, den Musen zur Mutter gegeben, die dem Zeus nach der Darstellung der Theogonie die neun sangbegabten Töchter in Pierien geboren hat.

<sup>1)</sup> S. oben S. 58 A. 1.

<sup>2)</sup> C. Robert, *Mélanges Nicole*, 1905, S. 461 ff. S. Kap. XI.

## KAPITEL X

### GÖTTERWANDERUNGEN.

Nicht nur in der langen Zeit der griechischen Völkerwanderung sind die Kulte der Götter von Landschaft zu Landschaft, von Ort zu Ort mit ihren Gläubigen gewandert, sondern bis in die späteste Zeit hinein werden Kulte verpflanzt, Altäre und Tempel neuer Gottheiten den alten zugefügt, ganz abgesehen von den zahlreichen Weihungen an fremde Götter, die sich in vielen Heiligtümern fanden (S. 153). Es liegt nicht im Rahmen unserer Darstellung, die Wanderung auch nur der Hauptgötter im Einzelnen zu verfolgen. Es ist auch in seltenen Fällen und nur für spätere Zeit möglich, den Weg der Götterwanderungen genau zu bestimmen. Man kann meist nur die Hauptstationen feststellen und die Zentren angeben, von denen die Verbreitung eines Gottesdienstes, die Gründung von Filialen ausgegangen ist. Auch da wird Vieles hypothetisch sein und die Unsicherheit der Resultate wird oft zugegeben werden müssen. Trotzdem darf die von Carl Otfried Müller zuerst gewiesene Methode heute nicht ganz vernachlässigt werden. Für die Kenntnis der Geschichte der hellenischen Religion ist sie unerlässlich, wenn auch auf dem Wege manche Warnungstafel steht, die der vorsichtige Forscher nicht unbeachtet lassen wird.<sup>1)</sup> So soll auch das Folgende nur als

<sup>1)</sup> H. Usener hat deshalb wohl nicht ohne Grund im Jahre 1896 den Unfug getadelt, 'der jetzt mit den Kulturen der einzelnen Stämme getrieben wird' (Götternamen S. 223 Anm. 13). Aber heutzutage wird die namentlich von C. Robert und seinen Schülern im Sinne C. O. Müller's angestellte Untersuchung der Kulte einzelner Landschaften und Städte leider kaum mehr fortgesetzt, so dringend nötig auch z. B. eine Kultgeschichte Boiotiens ist, zu der Joh. Maybaum in dem S. 188 Anm. 3 zitierten wertvollen Doberaner Programm einen verheißungsvollen Auftakt gegeben und damit an C. O. Müller's Orchomenos angeknüpft hat. Junge Philologen sollten dieses Kampffeld nicht meiden, zumal die beschrifteten Steine und Münzen fast überall neues Material gebracht haben. Dringend notwendig ist bei diesen kultstatistischen Arbeiten die Unterscheidung der Zeiten, was oft viel zu wenig berücksichtigt wird, z. B. auch von L. Malten in seinem Hephaistosaufsatz (Archaeol. Jahrb. XXVII, 1912, S. 232 ff.).

ein Versuch aufgefaßt werden.<sup>1)</sup> Er ist Gottheiten gewidmet, die mit der olympischen Religion zunächst in gar keinem Zusammenhange stehen.

Als den Ausgangspunkt des Demeterdienstes darf man wohl das südwestlich von der Ossa, nördlich vom boibeischen See gelegene dotische Gefilde annehmen, das im Westen der Ossa, an das Tal Tempe angrenzend, gelegen hat.<sup>2)</sup> Es ist wahrscheinlich, daß Dois (Kurzname für die aiolische Form Domater)<sup>3)</sup> diesem in der ältesten Landschaft namens Achaia gelegenen *Δώτιον πεδίον* den Namen gegeben hat. Deshalb erscheint Demeter in Athen und Boiotien mit dem Beinamen der Achaierin. Überhaupt scheint das heute noch so wunderbar fruchtbare östliche Thessalien das Zentrum des ältesten Demeterkults gewesen zu sein. Nächst dem dotischen Gefilde ist vor allem die östliche Phthiotis herauszuheben mit Antron und Pyrasos als den Hauptstätten dieses Kults. Die Demeter von Antron wird zusammen mit der von Eleusis und Paros am Schlusse des eleusinischen Demeterhymnos, der den Namen Homers trägt, angerufen. In der 'Höhlenstadt' mag sie in einer der Grotten, die der Stadt ihren Namen gaben, ihr Heiligtum gehabt haben. Die Stadt Pyrasos hat ihren Namen vom Weizen und war durch die Fruchtbarkeit ihrer Umgegend für die Demeterreligion von Natur geschaffen. Ein heiliger Hain am Hafen hieß Demetrium, ganz ähnlich wie auf Samothrake. Nicht weit davon lag um Halos herum das krokische Gefilde, bei dessen Namen man sich des eleusinischen Priestergeschlechts der Krokonidai, die ihren Namen von der Tätigkeit des Anlegens von Wollfäden an die Mysterien tragen, erinnert. Mehrere Monate des Kalenders von Halos sind der Demeter geweiht.

<sup>1)</sup> Ich habe Demeter, Dionysos, Kabiroi auch deshalb gewählt, weil ich hier das Material am besten übersehe, da ich es für die Artikel in der RE sammeln und sichten mußte. Die literarischen Belege für meine Darlegung sind also dort zu finden.

<sup>2)</sup> F. Stählin, Das Hellenische Thessalien S. 57, der auch hier das Richtige gesehen hat. Früher habe ich (Nordgriechische Skizzen S. 37) mit H. G. Lolling die herrliche Gegend um *Αγιά* für das dotische Gefilde gehalten; das ist nun durch Stählin erledigt.

<sup>3)</sup> S. oben S. 143 Anm. 5 und unten S. 216 Anm. 2.

Von Thessalien aus scheint der Kult der Demeter namentlich in zwei Richtungen verbreitet worden zu sein; der eine Zweig dehnt sich südwärts zu Lande aus; der andere führt über das Meer nach Kreta. Beide Abzweigungen haben sich dann wieder in Mittelgriechenland getroffen, und durch ihre Vereinigung erreicht die Demeterreligion ihren Höhepunkt in Eleusis. Wenn wir uns wundern, daß eine Erweiterung des Demeterdienstes nach Norden kaum stattfindet, so hängt das mit zweierlei zusammen: der agrarische Kult der Demeter fordert zunächst große, fruchtbare Ebenen und kann in den Berggegenden erst spät Fuß fassen, wenn ihre Verehrung z. B. auf Amorgos und Paros auch gerade für Berge bezeugt ist (S. 217). Zweitens war aber in den nördlichen Gegenden für die tieferen Bedürfnisse des Menschen, die die Demeterreligion vor allem erfüllte, und in deren Pflege und Befriedigung eben ihre große Mission lag, durch die thrakische Dionysosreligion gesorgt worden. Die Seele der wilden Thraker erfüllten längst tiefsinnige Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode. Diese Vertiefung, die die Dionysosreligion da bereits hatte, werden wir für den ältesten Demeterkult in Thessalien kaum annehmen dürfen. Die griechische Religion hat sich erst spät freundlicheren, hoffnungsvolleren Bildern vom Leben nach dem Tode zugeneigt. Wahrscheinlich aber hätte sich die Demeterreligion nie zu ihrer Bedeutung vertieft, nie ihre die christlichen Gedanken stark vorbereitende Hoheit erlangt, wenn sie nicht den Weg über Kreta genommen hätte. Denn dort ward sie wahrscheinlich zur Eleusinia, und in dieser Form liegt ihre Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Religion. Agrarische Gottheiten gab es viele in Hellas; der Ursprung mancher Religion liegt, wie wir nachweisen können, in der Verehrung agrarischer Gottheiten. Aber was die agrarische Religion der Demeter über alle Religionen des Altertums emporgehoben hat, ist ihr schwerlich bereits in Thessalien geworden. Als an der Ossa und am Golf von Halos die ersten Demeterstätten gegründet wurden, lebten dort mächtige Fürstengeschlechter, denen die Erde und die Menschen alles gaben, was sie wollten (Kap. IX); so mächtig waren die dortigen Anakten, daß sie nach Asien hinübersetzen und Neuland gewinnen konnten. Diesen glücklichen Bewohnern eines glücklichen Landes fehlte nichts; in der Gegenwart suchten und fanden sie ihr Glück, und das Leben nach dem Tode kümmerte

sie nicht. Die Dionysosreligion, die daran mahnte, klopfte vergeblich an die Tore Thessaliens, während sie Boiotien und Attika nach harten Religionskämpfen, die uns durch die Sagen noch kenntlich sind, mit offenen Armen empfingen (S. 229 ff.). Den thessalischen Herren lag auch wenig daran, ihre Penesten mit einer tröstlichen Religion zu versehen und womöglich anspruchsvoller zu machen. Es ist zu beachten, daß die Mysterienreligion, soweit wir heute sehen können, in Thessalien niemals eine große Ausbreitung erlangt hat. Da glaubte das Volk lieber an Hexen und Waldteufel.

Waren die fruchtbaren Gefilde am malischen Golfe schon früh eine bedeutende Heimstätte des Demeterkults geworden, so daß man die dort unter dem Schutze der Demeter Amphiktyonis tagende Versammlung der Amphiktyonen als eine Gründung des Sohnes des Deukalion und der Pyrrha auffaßt, sind sich auch Lokris und Phokis des Segens der Demeter, namentlich der Thesmophoros als der Göttin des intimsten Frauenlebens, immer bewußt gewesen, während ihre Religion in dem nordwestlichen Griechenland nicht festen Fuß gefaßt zu haben scheint. In Boiotien ist Demeter Thesmophoros sogar auf der Kadmeia als Burggöttin Thebens zusammen mit Persephone verehrt worden. Ihr Bild war nur bis zur Brust sichtbar, also war sie so dargestellt, wie wir die Ge namentlich auf attischen Monumenten gebildet finden.<sup>1)</sup> Der Kult von Mutter und Tochter, der *διώνυμοι θεαί*, hatte in Theben solche Bedeutung, daß Euphorion, offenbar nach der thebanischen Lokalsage, dichten konnte, Theben sei das Hochzeitsgeschenk des Zeus für Kore gewesen, was andere von Sizilien und Kyzikos behaupteten. Als Gemahlin und Schwester des Zeus, der in Theben nicht weit von dem homoloischen Tore unter dem Namen *Ἐμολώιος* seinen Kult hatte, hatte sie denselben Beinamen wie er. Als Stadtgöttin empfing sie auf der Kadmeia eherner Schilde als Weihgeschenke, und, wie sie im attischen Eleusis im Andenken an die Kämpfe, die zwischen Athen und Eleusis bis in das siebente Jahrhundert stattgefunden hatten, von einem frommen Hymnendichter die Göttin mit dem güldenen Schwerte genannt worden ist, hieß sie in Theben die Schwerträgerin. Auch die Umgegend von Theben scheint reich an Demeterheiligthümern

<sup>1)</sup> Vgl. auch U. v. Wilamowitz, Pindaros S. 42. 520.

gewesen zu sein, war sie doch hier auch eng mit dem Kulte der Kabiren verknüpft (S. 240 f.). Hervorgehoben werden mag noch ihr Dienst in Skolos, das an den Abhängen des Kithairons nordöstlich von Hysiai lag. Dort soll es nicht nur einen unvollendeten Tempel von Demeter und Kore gegeben haben, sondern auch ihre Bilder sollen nur ἡμισεία gewesen sein, wobei man wohl lieber an Darstellungen der aus der Tiefe der Erde hervorsteigenden Göttinnen (S. 213) denken wird. Als Spenderin des Brotgetreides hatte Demeter den Beinamen *Μεγάλαρος* oder *Μεγαλόμαχος*. In Lebadeia war ihr Kult mit dem alten Götterdienste des Zeus Trophonios verbunden; in dem ihm geweihten Haine wurden zwei göttliche Paare verehrt, Trophonios und die Ortsnymphe einerseits, Demeter Europe und Zeus Hyetios andererseits. Die Tempellegende machte Demeter Europe zur Amme des Zeus. In späterer Zeit verschlang Demeter die alte Ortsgottheit, in dem diese nur noch in dem Beinamen der Demeter, Herkynna, fortlebte. In einem Binnenlande, das wie Boiotien auf Viehzucht und Ackerbau angewiesen war, überrascht die weite Verbreitung des Kults der Mutter Erde nicht, und auch auf seinem kleinen Küstenstreifen finden wir ihre Verehrung, wie mitten in der Stadt Anthedon, wo sie, wie bei Theben, mit den Kabiren verbunden war, und in Mykalessos dicht am Meere, wo der Tempel jede Nacht verschlossen wurde, und alle dort dem Demeterbilde zu Füßen gelegten Früchte das ganze Jahr über frisch bleiben sollten. Daß die Demeterreligion wahrscheinlich aus Thessalien nach Boiotien gewandert ist, legt der Kult von Tanagra nahe, wo die Gephyraier die achaische Demeter verehrten, die sie nach Attika mitnahmen, als sie die Boioter vertrieben hatten. Der alte Kult der Achaierin ist eben über die Othrys nach Mittelgriechenland gekommen und hat wohl in allen fruchtbaren Gefilden Boiotiens seine Stätte gefunden und sogar auf der Burg von Theben.

Über den Kithairon ist Mutter Erde dann nach der Megaris gewandert. In Megara sitzt sie oben auf der Karia, der Überlieferung nach seit sehr alter Zeit; denn des Phoroneus Sohn Kar soll ihren Kult dort begründet haben, und sogar der Name der Stadt ist von ihrem *μέγαρον*, aber außerordentlich unwahrscheinlich, abgeleitet worden. Häufig sind in Megara Personennamen wie Matrodoros, Matroxenos usw., und in der Nähe des Prytaneions wurde auch ein Fels gezeigt, auf dem Demeter auf der Suche nach ihrer



geraubten Tochter gerastet und nach der Verlorenen gerufen haben soll. Man spürt hier schon die Nähe von Eleusis und seiner Petra Agelastos.

Wer heute auf dem Trümmerfelde des eleusinischen Telesterions steht, in dem nicht eine Säule mehr in Griechenlands blauen Himmel ragt, und dann in dem Namen des Ortes (S. 142) das Wort 'Ankunft' heraushört, kann nur zu der Empfindung geführt werden, daß die Demeterreligion hier nicht vom Norden, sondern vom Meere, von der Peloponnes, und weiter von Kreta aus, wie der alte Hymnos angiebt, gekommen ist. Es ist dasselbe Gefühl, das sich dem Forscher aufdrängt, wenn er auf den Ruinen des Heraions auf Samos steht. Hinter ihm schließen hohe Berge die Landschaft, in der die stolze Hera wohnt, ab; vor ihm rauschen die Wogen des Meeres, und der Blick schweift hinüber nach der nahen Mykale, wo er das Panionion im Geiste sucht, und nach dem Latmos, unter dessen mächtigem Schutze Milet liegt. Die hier in dem prächtigsten Tempel der griechischen Welt verehrte Göttin ist nicht über die Inseln von Argos oder Euboia nach Samos gekommen, sondern aus dem ionischen Kleinasien, wohin sie von den griechischen Auswanderern gebracht war.

Wie in der stillen Bucht am saronischen Golf schon in früher Zeit (Kap. VII) aus der Mutter Erde die große Mysteriengöttin geworden ist, aus der Ackerbaugottheit die Göttin der hellenischen Menschheit, kann erst später geschildert werden. In Attika treten die anderen Demeterkulte gegen den eleusinischen zurück. Da an der Burg von Athen zuerst Athena die Funktion der Ackergöttin erfüllte, wie die alljährlichen heiligen Pflügungen, mit denen das Geschlecht der Buzygen betraut war, beweisen, so ist es nicht wunderbar, daß auf der Akropolis keine Stätte für Demeter war. Nur am Aufgange der Burg wurde sie als Chloe zusammen mit Ge Kurothrophos und Kora verehrt. Es ist die Göttin des Grüns, das nach den ersten Winterregen die verdorrten Fluren Attikas oft schon im Dezember wieder schmückt. Unter dem Namen Euchloos hatte sie einen Kult auf dem grünen Hügel bei dem Kolonos Hippios. Die Chloia in Eleusis, das Fest der aufkeimenden Saat, waren dieser Demeter gewidmet, und daß die hohe Eleusinierin an mehreren Stellen in Athen, so im Eleusinion in unmittelbarer Nähe der Burg und in Agrai, in dem 'Jagdgrunde' am Ilisos, Filialen hatte, die mit der

Feier der Mysterien sehr eng zusammenhingen, wird näher erörtert werden, wenn die Bedeutung von Eleusis für das athenische Geistesleben geschildert wird. Dann wird auch die Gelegenheit sein, auf den Demeterkult in den attischen Demen, vor allem in Phlya, näher einzugehen. Wie die Religion der Mutter Erde gerade das attische Wesen durchdrang, zeigt vielleicht eine Tatsache besonders eindrucklich: die Toten werden dort *Δημίτροι* genannt. Die Menschen sind zur Erde, die ihre Mutter war, zurückgekehrt.

In sehr früher Zeit muß der Dienst der Demeter nach Kreta gekommen sein. Die Stationen, die er auf den Inseln des aigaiischen Meeres genommen hat, sind sicher nicht mehr nachzuweisen. Die Besiedelung Kretas durch Südthessalier steht fest,<sup>1)</sup> und so kann es nicht überraschen, wenn wir dem Dienst der Demeter auch früh in Kreta begegnen. Bereits dem Epos ist Kreta als Lokal der Liebschaft der Demeter mit Iasion bekannt (S. 65), wenn dieser auch mit Iason, dem Helden der Argo, schwerlich in sprachlicher Verwandtschaft steht. Es läßt sich aber nachweisen, daß der Kern der Argonautensage auf den Hieros Gamos der beiden Heilgötter Medeia und Iason zurückgeht, die den neuen Heilgott Medeios zeugen. Der kretischen Demeterlegende liegt der Hieros Gamos der Demeter mit Iasion zugrunde, die Ehe der Mutter Erde mit einem Heilgotte. Es ist also höchst wahrscheinlich, daß diese Sage vom dotischen Gefilde stammt und mit den ausgewanderten Thessalern erst nach Kreta gekommen ist. Nicht unwichtig ist auch das Zeugnis des eleusinischen Hymnos auf Demeter (S. 211), obwohl es sich als eine Fiktion der als Magd verkleideten, auf der Suche nach ihrer Tochter nach Eleusis gelangten Demeter gibt; die Göttin nennt sich den Töchtern des Königs Keleos gegenüber *Δωίς*;<sup>2)</sup> sie stamme aus Kreta, woher sie Seeräuber entführt hätten, und sei dann mit diesen bei Thorikos gelandet, von wo sie heimlich entflohen und dann nach Eleusis gelangt sei. Schon zur Zeit des Bakchylides war auch der Raub der Kore in Kreta lokalisiert, und Demeterkult finden wir bei Gortyn, in Knossos, Lappa, Hierapytna, Latos und Olus. In den beiden letzten

<sup>1)</sup> Gründungsgesch. von Magnesia, 1894, S. 10. Nordgriechische Skizzen S. 42.

<sup>2)</sup> So statt *Δωίς* nach Gottfr. Hermann überzeugend F. Bechtel. Vgl. oben S. 143 Anm. 5 und S. 211.

Städten ist auch Kult der Eleusinia, Eleuthya und anderer Göttinnen mit ähnlichen Namen bezeugt und zwar in Latos auch für die Eidformel. Eidgötter pflegen fast immer alte und bedeutungsvolle Gottheiten zu sein. Daß in Kreta die Meter der östlichen Religion (S. 34) auf die Entwicklung der Demeterreligion Einfluß gehabt hat, wird man nicht leugnen können, obwohl sichere Spuren dafür nicht vorhanden sind. Aber wenn des Zeus Mutter, Rhea, ursprünglich die Bergmutter (die *μῆτηρ ὀρεῖη*) war, woran doch kaum gezweifelt werden darf, führt der Weg höchst wahrscheinlich nach Kleinasien.

Anders liegt es mit einigen Inseln, auf denen Demeter nicht in fruchtbaren Ebenen, sondern auf Bergen ihren Wohnsitz hat. In Amorgos gab es einen Kult der Demeter *ὀρέη*, auf Paros wurde eine Höhen-Demeter verehrt wie auch in Knidos, Priene und an anderen Orten. Alt und sehr bedeutend muß ihr Kult auf Paros gewesen sein; die Insel soll früher die Namen Demetrias oder Kabarnis geführt haben. Von Kabarnos, der der Demeter die Kunde von dem Raube ihrer Tochter hinterbracht haben soll, leitete sich eine Priesterfamilie ab, die den Namen *Κάβαροι* führte, wobei man an die Kabiren denkt, deren Kult in Samothrake, Lemnos und Theben mit Demeter verbunden war. Nähere Beziehungen muß der parische Demeterkult zu Eleusis gehabt haben (S. 211). Wir würden über ihn wahrscheinlich sehr viel Genaueres wissen, wenn uns von den Dichtungen des Archilochos mehr erhalten wäre. Denn sein Vater gehörte zum Priesteradel der Demeter, hatte doch Polygnot auf seiner Nekyia in der Lesche zu Delphoi Tellis, den Großvater des Archilochos, gemalt, wie er mit Kleoboia, die eine runde Kiste in den Händen hält, in dem Nachen des Charon sitzt.<sup>1)</sup> Kleoboia soll als die erste die Weihen der Demeter von Paros nach Thasos gebracht haben.<sup>2)</sup> Thasos hieß

<sup>1)</sup> Dazu Semni Papaspyridi *ἀρχαιολ. Δελφίων* VIII, 1923, S. 137.

<sup>2)</sup> IG XII, 5, 225 mit *Suppl.* p. 311 hat mit Demeter schwerlich etwas zu tun. Hier wurde Kore ohne Demeter verehrt wie die Kore Soteira in Kyzikos; vgl. dazu F. Hiller von Gaertringen, *Berl. philol. Wochenschr.* 1916 S. 796 ff.; 226 gilt der D. *Καρποφόρος*; 227 weiht Erasippe, des Thrason Tochter, *ἡ ἰσὴ* der D. *Θεσμοφόρος*, der Kore, dem Zeus Eubuleus und der Baubo einen Gegenstand (Hermes XLVI, 1911, S. 300 ff.); 228 ist eine Weihung der Herais an Demeter und Kore (Herm. a. a. O. S. 303).

seiner Fruchtbarkeit wegen die Küste der Demeter (*Δημιήτερος ἀκτίη*). Auf Samothrake ist Demeter mit den alten phrygischen Kabiren verbunden worden; ihr Tempel lag außerhalb des Temenos der Kabiren, nicht weit vom Hafen (S. 240). In der uns nicht mehr verständlichen Mysteriensprache soll Demeter den Namen Axieros gehabt haben, wie Kore dementsprechend Axiokersa hieß (S. 149).

Sehr schwer ist die Entscheidung, ob die ältesten Demeterkulte der Peloponnes, die wir auf die Achaier Südthessaliens zurückführen müssen, auf dem Landwege dorthin gekommen sind, oder ob sie von den in Kreta angesiedelten Thessalern nach der Peloponnes hinübergebracht sind. Die Rolle, die Kreta in der Zeit der Wanderungen spielt, ist in neuerer Zeit offenbar erheblich unterschätzt worden; die neuen Ausgrabungen haben den nahen Zusammenhang der kretischen und argivischen Kultur, die wir die mykenische zu nennen uns gewöhnt haben, erwiesen. Es scheint daher sehr erwägenswert zu sein, ob eben nicht der achaische Demeterkult, namentlich der Kult der *Ἐλευσία* von Kreta in die Peloponnes gelangt ist. Daß den Dorern der Demeterkult ursprünglich fremd gewesen ist, haben bereits die Alten gewußt.<sup>1)</sup>

Es sind besonders lakonische Kulte, die auf die Einwanderung achaischer Elemente zurückzuführen sind. Kult der *Ἐλευσία* ist bezeugt für Gytheion, Therai im Taygetos und Helos. Hierher gehört auch das in der Gegend des alten Hippola nicht weit von Kap Tainaron beim Vorgebirge Thyrides gefundene Weihrelief an die *Ἐλευθία* und die Weihung des Machanidas an die *Ἐλευσία* aus Sparta, die den Zusammenhang der *Ἐλευσία* mit der alten kretischen *Ἐλεύθνια* (= *Εὐλείθνια*) wahrscheinlich machen. Durch diesen Namen erscheint Demeter in der Reihe der altpeloponnesischen Geburtsgöttinnen; das Mütterliche ihres Wesens tritt hier ganz besonders hervor; hier ist sie nicht nur die Mutter Erde, die die Feldfrucht reifen läßt, sondern sie ist die Mutter der Menschen, und als solche rufen sie namentlich die Frauen an, wenn die Stunde der Entbindung naht. Diese Seite der Mutter ist vor allem

<sup>1)</sup> Herodot II 171 sagt ausdrücklich, daß die Weihe der D. den Pelasgern von den Töchtern des Danaos aus Ägypten mitgebracht sei, und fügt hinzu: *μετὰ δὲ ἐξαναστάσης [πάσης] Πελοποννήσου ὑπὸ Λοκίων ἐξαπόλετο ἢ τελετή, οἱ δὲ ἑπολεμθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μόνοι.*

in den Kulturen der Peloponnes zum Ausdruck gekommen. Vergeblich suchen wir nach den Spuren dieser Demeter im sonstigen Griechenland; denn das Heiligtum in Plataiai wird höchst wahrscheinlich doch eine Filiale des attischen Eleusis sein. Aber in Kreta fanden wir bereits ihre untrügliche Spur. Zu den Kulturen der *Ἐλευσίωια* in Lakonien kommen noch das Fest der *Ἐλευθέρια* auf der Damononstele und ein *Ἐλευσίωια* genannter *ἀγὼν θυμειλικός* bei den Lakonen. Nicht genau bekannt, aber wohl in der Nähe der messenischen Grenze zu suchen ist das aus dem Aristomenesroman von Rhianos und dem Mysteriengesetz des messenischen Staates für Andania bekannte Heiligtum der Demeter von Aigila, wo ein ähnliches Demeterfest wie in Andania stattgefunden zu haben scheint.

Abgesehen von dem Mysterienkult in Andania, der die deutlichsten Beziehungen zu dem Mysterienkult des attischen Eleusis zur Schau trägt, und den wir im dritten Bande unserer Darstellung besprechen werden, sind die Spuren des Demeterkults in Messenien äußerst gering. Nur für Messene ist ein *Ἀήμητρος ἱερόν ἄγιον* bezeugt. Für die Peloponnes ist charakteristisch die Verbindung der Demeter mit Hades. Für Lepreon freilich ist nur ein armseliges Heiligtum der Demeter bezeugt; dagegen gab es in der schönen, fruchtbaren triphylischen Ebene in der Nähe des Acheron, eines Nebenflusses des Alpheios, hervorragenden Kult der Demeter, der Kora und des Hades, und für die Umgegend von Pylos sind auch ein *τέμενος* des Hades und ein *ἄλσος* der Demeter bekannt.

Besonders wichtig ist der Kult der Demeter Chamyne, deren Heiligtum für die nächste Umgebung des olympischen Hippodroms bezeugt ist. Die Priesterin der Demeter Chamyne (= *Χαμαιένη*?) genoß besondere Ehren bei den Eleern; ihr allein von allen Frauen wurde gestattet, den olympischen Festspielen zuzuschauen. Über die Gründung dieses Heiligtums gingen die Angaben der Eleer auseinander; die einen bezogen den Namen Chamyne auf ein *χάμειον* und *μύειον* der Erde, das durch den Wagen des Hades beim Raube der Kore veranlaßt wurde; andere erzählten, daß es seinen Namen von dem pisatischen Empörer Chamynos erhalten habe, aus dessen Vermögen es errichtet wäre. Es wird eine alte eleische Erdgöttin gewesen sein, die später mit der Demeter verschmolzen wurde. In einer aus der Mitte des 3. Jahrhunderts stammenden Inschrift heißt sie auch einfach Chamynaia.

Auch in Achaia gab es hervorragenden Demeterkult. Patrai, das früher Ἀρόνη geheißen haben soll, ist durch eine sehr fruchtbare Ebene ausgezeichnet, auf der Triptolemos, der Sohn des Keleos, auf das Geheiß der Göttin zuerst gesät haben soll. Diese Legende macht die Abhängigkeit des Demeterkults in Patrai von dem eleusinischen in Attika höchst wahrscheinlich. Es scheint alter Kult der Ge mit dem neuen Kult der Demeter verbunden worden zu sein; darauf deutet das Sitzbild der Ge in einem Heiligtum der Demeter, in dem sich Standbilder von ihr und Kore befanden. Vor dem Heiligtum lag eine Quelle, die mit einem merkwürdigen Orakel für Kranke verbunden war, wie denn Demeter auch sonst hie und da als Heilgöttin, namentlich als Augenärztin, erscheint.<sup>1)</sup> Neben Ἀρόνη wird Antheia als eine der Städte bezeichnet, aus denen die Stadt Patrai erwachsen ist; die Gründung von Antheia wurde auf Eumelos und Triptolemos, von dessen Drachenzug man dort zu erzählen wußte, zurückgeführt. Sechzig Stadien ungefähr vom achaischen Pellana entfernt lag τὸ Μύσαον, ein Heiligtum der Demeter *Μύσια*, die auch bei Argos einen Kult und eine ähnliche Kultlegende hatte. Die irrende Demeter soll von dem Argiver Mysios in seinem Hause freundlich aufgenommen sein, und dieser soll dann auch das Heiligtum bei Pellana gegründet haben. In dem Mysaion befand sich ein baum- und quellenreicher Hain, in dem ein siebentägiges Fest der Göttin gefeiert wurde. Am dritten Tage mußten alle Männer, selbst die männlichen Hunde, das Heiligtum verlassen und durften erst am vierten Tage wiederkehren, an dem dann gegenseitige Neckereien und Scherze stattfanden.<sup>2)</sup>

Sehr alte Verehrung der Demeter muß Sekyon gehabt haben, dessen älterer Name Mekone vielleicht schon darauf deutet. In der von Pausanias mitgeteilten Legende ihres Heiligtums in Sekyon gibt sich deutlich Einfluß des attischen Eleusis zu erkennen;

<sup>1)</sup> O. Rubensohn, Athen. Mitt. XX, 1905, S. 365 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu L. Malten, Archiv f. Rel. XII, 1909, S. 285 ff., der das *Μύσαον πεδίον* als 'das sich schließende Gefilde' auffaßt, das Gelände, in dem Hades mit der geraubten Tochter verschwunden ist. Es ist nach ihm ein alter Sitz des Koreraubes, von dem auch Eleusis diese Sage erst übernommen hat. Er meint auch, daß das *Νύσαον πεδίον* des homerischen Demeterhymnos eine schon im Altertum entstandene Korruptel für *Μύσαον πεδίον* sei.

Plemnaios errichtet ihr den Tempel zum Dank dafür, daß sie in der Verkleidung eines fremden Weibes ihm seinen Sohn Orthopolis, der offenbar dem eleusinischen Demophon entspricht, aufgezogen hat. Sie hatte bei den Sekyoniern den Beinamen Ἐπωπίς, der von den modernen Gelehrten sehr verschieden gedeutet worden ist, wahrscheinlich aber als 'Göttin der Warte', als Höhengöttin wie in Paros und Priene, aufzufassen ist (S. 217).

Auch für Phleius ist der Einfluß des eleusinischen Gottesdienstes offenbar. Ein Demetertempel befand sich, wie in Theben und Megara, oben auf der Burg; ein zweiter in der Unterstadt nicht weit vom Theater, mit alten Sitzbildern der Göttin. Am wichtigsten aber ist der starke eleusinische Einflüsse zeigende Kult der Ortschaft Keleai, die etwa fünf Stadien von Phleius entfernt lag, und wohin Dysaulos, der Bruder des Königs Keleos, die Weißen von Eleusis für Phleius gebracht haben soll. In Keleai befand sich neben dem Grabe des Dysaulos auch das des Aras, den die Phleiasier wie auch seine Kinder Aoris und Araithyrea vor der Demeterweihe bei den Spenden anriefen, indem sie die Blicke auf die Gräber derselben hefteten. Aus dieser Zeremonie geht hervor, daß Aras und seine beiden Kinder altphleiasische Ackergottheiten sind, die durch den eingedrungenen attischen Demeterdienst verdrängt wurden, und derer deshalb vor der eigentlichen Weihe noch feierlich gedacht wurde. Das Demeterheiligtum in Keleai hat den Namen ἀράκτορον gehabt, was auch auf Beziehung zu Eleusis hinweist.

Korinth hatte einen Tempel der Demeter und Kora beim Aufstieg zur Burg; nicht weit davon lagen auch Heiligtümer der Göttermutter und der Moiren. Wenn sie dort ἐποικιδία 'die im Hause' hieß, so deutet das wahrscheinlich auf ihr Amt als Beschützerin des Hauses und der Familie.<sup>1)</sup>

In Argos befand sich ein Tempel der Demeter Πελασγίς, der von Pelasgos, dem Sohne des Triopas, gegründet sein sollte. Man erzählte, daß die irrende Göttin von Pelasgos gastlich aufgenommen und ihr von dessen Tochter Chrysanthis der Raub der Kora gemeldet sei. Später sei der Hierophant Trochilos von Argos nach

<sup>1)</sup> Hiller macht mich mit Recht darauf aufmerksam, daß ἐποικοί 'die Zuwanderer' sind. War Demeter also ursprünglich hier die Schutzgöttin dieser? Oder war sie selbst die Zuwanderin? Mir allerdings wenig wahrscheinlich.

Eleusis geflohen, habe dort eine Eleusinierin geheiratet und mit ihr den Eubuleus und Triptolemos erzeugt. Nach dem Zeugnis des Herodotos hatten die Töchter des Danaos die Weihe der Thesmophorien aus Ägypten zu den Pelasgern in Argos gebracht; nach der Eroberung der Peloponnes durch die Dorer sei dieselbe aber in Verfall geraten. König Pyrrhos, der in Argos durch einen Dachziegel tödlich getroffen wurde, sollte nach dem argivischen Dichter Lykeas durch die in ein sterbliches Weib verkleidete Demeter getötet sein; an der Stelle, wo Pyrrhos den Tod fand, errichteten ihr die Argiver später ein Heiligtum. Auf dem Wege von Argos nach Mykenai befand sich eine Ortschaft *Mvoia* mit einem dachlosen Heiligtum der Demeter *Mvoia*, das von ihrem Gastfreunde namens Mysios gegründet sein sollte.<sup>1)</sup> Durchaus als Filiale des attischen Eleusis erscheint der Mysterienkult der Demeter von Lerna, den nach einer bereits im Altertum stark bezweifelten Tradition Philammon gestiftet haben sollte; auch der Raub der Kora war hier lokalisiert. In Lerna wurde auch Demeter *Πρόσφυρα* neben Dionysos verehrt, wie es in Argos eine Hera *Πρόσφυρα* gab.

Während für Trozen nur ein von Altheos gegründeter Tempel der Thesmophoros bezeugt ist, haben die Ausgrabungen in Epidaurus die Erwartung erfüllt, daß in dem Hieron des Asklepios den beiden großen Göttinnen von Eleusis besondere Verehrung zuteil wurde. Demeter wurde dort unter dem Namen der *Καρποφόρος*, wie in Paros (S. 217), verehrt, und unter der *Παρτελείη* wird sie vielleicht auch zu verstehen sein. Viel älter aber als der Kult der beiden attischen Eleusinierinnen in Epidaurus ist der Kult von Damia und Auxesia, zwei alter Göttinnen, die auch in Aigina und Trozen verehrt wurden, und deren Wesensgleichheit mit Demeter und Kore längst anerkannt ist; der Kult dieser alten peloponnesischen Naturgottheiten wurde durch die in Eleusis geschaffenen neuen Formen verdrängt, als der Zusammenhang des Kults des Asklepios mit dem der eleusinischen Göttinnen hergestellt war.

Hervorragend war der Kult der Demeter in Hermione, auf deren Gebiet nicht weniger als sieben Heiligtümer nachweisbar sind. Die bedeutendste dieser Kultstätten war die auf dem Berge Pron gelegene. Demeter hatte den Beinamen *Χθονία*, und

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 220 Anm. 2. Es gab auch eine Ortschaft Prosymna in der Argolis, nach der Demeter und Hera hießen.



alljährlich wurde ihr im Sommer das Fest *Xθορία* gefeiert.<sup>1)</sup> An ihm durften Männer, Frauen und Kinder teilnehmen; aber die Tötung der Opferkühe mußte mit einer bestimmten Zeremonie von den Frauen vorgenommen werden. Gegenüber dem Tempel der *Xθορία* befand sich der Tempel des Klymenos, unter welchem Namen hier Hades verehrt wurde, der zusammen mit dem Beinamen *Xθορία* Anlaß zu der Erfindung einer offenbar auf argivische Überlieferung zurückgehenden Tempellegende gab. Hinter dem Tempel der *Xθορία*, in dem sich Bilder der Demeter und Athene befanden, lagen Felder, die nach den Namen des Klymenos und des Pluton benannt waren, und drittens der acherusische See; hier war auch ein Hadeseingang lokalisiert. Kora führte in diesem Kulte der *Xθορία* als Gemahlin des Klymenos den Beinamen *Μελίβοτα*. Es ist höchst wahrscheinlich — darauf deutet auch der Beiname der Kora —, daß dieser Kult durch die Dryoper nach der argivischen Halbinsel aus dem Spercheiosthal und Thessalien gekommen ist. Diesem wichtigen Kulte gegenüber kommen die anderen Heiligtümer des Gebiets von Hermione wenig in Frage; wir kennen aus Pausanias ferner zwei Tempel der Demeter *Θερασία*, einen in der Stadt und einen anderen auf dem Wege nach Trozen am Meere, in Eileoi und Buporthmos Tempel der Demeter und Kora, in Didymoi nicht weit von Tempeln des Apollon und Poseidon einen Tempel der Demeter und schließlich noch in der Stadt selbst ein ihr geweihtes Mysterienheiligtum. Hermioneer sollen ihr den Pluton als Räuber ihrer Tochter angezeigt haben.

Arkadien hat von altersher eine Erdgöttin verehrt, deren Verbindung mit dem chthonischen Gotte der fließenden Gewässer Kult und Mythos in die Form eines Hieros Gamos gekleidet haben. Zu den altertümlichsten Kulturen, die wir in Griechenland kennen, gehören die von uns S. 60 ff. besprochenen von Pheneos, Thelpusa und Phigaleia, in denen die Erinnerungen an Fetischkult und Theriomorphismus deutlich sind. Demeter hat hier sehr alte Erdgöttinnen abgelöst und sich mit dem chthonischen Poseidon verbunden. Aber auch sonst ist ihr Kult in Arkadien, das sich in seinem Inneren durch viele Täler auszeichnet und für Ackerbau

<sup>1)</sup> Vgl. A. Frickenhaus und W. Müller, Athen. Mitt. XXXVI, 1911, S. 37.

und Viehzucht vortrefflich geeignet ist, weit verbreitet. Über den Kult der Demeter *Ἐλευσινία* in der zu Pausanias' Zeit verfallenen Stadt Basilis wissen wir nichts Näheres, nur daß ihr zu Ehren ein von Kypselos, dem Gründer der Stadt, eingesetzter Schönheitswettstreit der Frauen gefeiert wurde, in dem zuerst Herodike gesiegt haben soll. In Lykosura, dessen Heiligtum der Despoina außerhalb der Stadt lag, ist der Kult der Demeter erst später an diese altarkadische Gottheit angeschlossen worden. Vor dem Peribolos der Despoina stand, wie in Eleusis vor dem Temenos der beiden Göttinnen und in Epidauros vor dem Asklepiostempel, ein Tempel der Artemis, die hier unter dem Namen Hegemone verehrt wurde. In einer Stoa neben dem großen Tempel der Despoina, die Tochter des Poseidon und der Demeter genannt wurde, befand sich eine Aufzeichnung der Mysterienordnung. Vor dem Tempel standen Altäre der Demeter, der Despoina und der Großen Mutter. In ihm stand eine von dem Messenier Damophon in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gefertigte, zum Teil wiedergefundene Kultgruppe, Demeter, Despoina, Artemis, Anytos (wohl Hades) darstellend, über deren Alter die Ansichten der Gelehrten früher stark auseinandergingen.<sup>1)</sup> Die Arkader bringen der Despoina alle zahmen Baumfrüchte dar außer der Granate. Ein wenig aufwärts über dem Tempel der Despoina war das Megaron gelegen, in dem die Weißen der Despoina und blutige Opfer stattfanden, bei denen den Tieren nicht die Gurgel durchschnitten, sondern ein beliebiges Glied abgehauen wurde. Über dem Megaron lag ein der Despoina geheiligter Hain, und oberhalb dieses standen Altäre des Poseidon Hippios und anderer Götter. Schließlich folgt noch ein Heiligtum des alten arkadischen Gottes Pan. Für Mantinea ist ein Heiligtum der Demeter und Kore bezeugt, in dem ein fortdauernd brennendes Feuer unterhalten wurde. Der Kora allein scheint das Koragion bestimmt zu sein, über das die Inschrift der Nikippa soweit orientiert, daß wir wissen, daß die Ordnung der Opfer und der Weihe einem Priesterkollegium, der *σύνδοκος τῶν Κοραγῶν*, untersteht. Nikippa hat die Leiturgie in der herkömmlichen Weise verrichtet und die Göttin auch in ihr eigenes Haus nach altem

<sup>1)</sup> Jetzt längst geklärt durch Guy Dickins, *Annual of the British School at Athens* XII, 1905/6, S. 109 ff.

Brauche aufgenommen. Auch in der näheren Umgebung von Mantinea gab es nach Pausanias noch Tempel und Haine der Demeter; wichtig, daß auf dem Alesion nicht weit von ihrem Haine sich auch ein Heiligtum des Poseidon Hippios befand. Zu den spätesten Kulte Arkadiens gehört naturgemäß der von Megalopolis; Kore führt hier den Beinamen Σώτειρα. Beide Göttinnen, von denen Damophon ein Kultbild verfertigt hatte, standen im Zentrum des Gottesdienstes von Megalopolis. Die Weihe der großen Göttinnen war nach dem Muster der eleusinischen geordnet. Fünf Stadien von der Stadt entfernt gab es einen nur für Frauen zugänglichen Tempel und Hain der Demeter καλουμένη ἐν ἔλει. Demeterkulte, teilweise mit Mysterienfeiern, sind ferner bezeugt für Kleitor (dort auch Tempel des Asklepios und der Eileithyia), Trapezus, Zoitia, Phaidrion, Pallantion, Kaphyai, Tegea. In dem Tegea benachbarten Flecken Korytheis befand sich in einem Eichenhain nicht weit von dem Tempel der Demeter auch ein Tempel des Dionysos Μύστης.

Aber auch weit über Hellas hinaus ist die Religion der Erdmutter gedungen und hat ganze Landschaften siegreich erobert, wie vor allem Sizilien, dessen *umbilicus*, Enna, der Mittelpunkt ihres Kults wurde, so daß sie in den sibyllinischen Büchern als *Ceres antiquissima* bezeichnet wurde. Die große Fruchtbarkeit der herrlichen Insel, die nicht nur die Kornkammer Italiens war, beförderte die Verbreitung ihrer Religion, so daß wir an vielen Stellen nicht nur Altäre und Tempel finden, die ihr geweiht sind; sondern auch die alten Mythen von dem Raube ihrer Tochter und ihrer Rückkunft kehren an verschiedenen Orten, so in Enna und in der Aitnagegend, wieder. Dem gegenüber trat ihr Kult in Unteritalien völlig zurück.

Fast überall, wohin Griechen kamen, wanderte später die große Volksgöttin mit, vor allem als Thesmophoros, als Frauengöttin, während das eleusinische Mysterion im Wesentlichen durchaus an Attika gebunden blieb. Fremde Gottheiten, wie die aegyptische Isis, wurden mit ihr identifiziert. Aber in Kleinasien ist sie nie durchgedrungen, da dort von altersher eine andere große Mutter verehrt wurde, von der sie im Letzten stammt, wenn sie auch ganz anders in die Erscheinung tritt als die Μεγάλη Μητέρα in ihren orgiastischen Kulte. Denn die ὄργια der Demeter von Eleusis

sind in ihrem Wesen grundverschieden von denen der Bergmutter Kleinasiens.

Als Göttin des Landmannes hat Demeter ihren Lauf in der Religionsgeschichte begonnen. Aber Ackerbau ist auch das Fundament jeglicher Kultur. Er macht aus den Nomaden Menschen, die an die Scholle gebannt sind, und das Stück Erde, das sie besitzen, pflegen und durch emsige Arbeit ertragsreicher machen. So wird die Erdmutter, in deren Hand der Landmann seine ganze Existenz legt, von der er das Wachstum seiner Früchte erbittet, zur Göttin der Familie, zur Beschützerin des Frauenlebens, und der aus der Familie entstehenden größeren Gemeinschaften, zuletzt des Staates selber. Darum sagt der von griechischer Bildung ganz erfüllte römische Dichter Calvus, Catulls Freund, von ihr mit Recht:

*et leges sanctas docuit et cara iugavit  
corpora conubiis et magnas condidit urbes.*

Es darf heute wohl als ausgemacht gelten, daß die Religion des Dionysos aus Thrakien stammt. Wie bei Demeter (S. 212), sind auch bei ihm zwei Wege zu unterscheiden, auf denen sein sich überallhin ausdehnender Kult sich zunächst verbreitet hat. Er ist sowohl über Thessalien und Boiotien gewandert als auf die Inseln und Kleinasien. Vom achten Jahrhundert ab kann seine Ausdehnung verfolgt werden. Zahlreiche Sagen lehren uns noch den Widerstand kennen, den die griechische Bevölkerung zuerst dem fremden Gotte entgegensetzte. Denn das Wesen des thrakischen Gottes ist dem griechischen Volkscharakter zunächst entgegengesetzt und den alten homerischen Vorstellungen, soweit sie Zeugen für die olympische Religion sind, völlig fremd. Dieser gehört der thrakische Gott nicht an. In der Ilias erscheint er in der Erzählung von der Begegnung des Glaukos und Diomedes: der Sohn des Dryas, der gewalttätige Lykurgos verfolgt die Ammen des im lieblichen Nyseion herumschwärmenden Dionysos, so daß sie, von seiner Geißel getroffen, ihre Kultgeräte auf die Erde werfen. Vor Furcht verschwindet Dionysos in den Wogen des Meeres, wo ihn Thetis freundlich aufnimmt. Lykurgos aber erblindet durch den Zorn der Götter. Unter den Ammen sind wahrscheinlich die Mainaden zu verstehen, mit denen Hektors Gattin Andromache an einer späteren Stelle der Ilias verglichen wird. So späten Ursprungs diese Homer-

stellen auch sein mögen, sie beweisen jedenfalls, daß dem Epos der orgiastische Kult des thrakischen Dionysos nicht unbekannt war. Denn diese ältesten literarischen Zeugnisse für den Dionysosdienst zeigen uns bereits den Enthusiasmus, den göttlichen Wahnsinn, als sein Wesenselement. Zu den Nachrichten der alten Schriftsteller kommt die sehr wahrscheinliche Deutung seines Namens wie auch des seiner Mutter aus der thrakischen Sprache. Nichts berechtigt uns heute aber mehr zu der einstmals von vielen Gelehrten geteilten Annahme, daß es zwei verschiedene Thrakervölker gegeben habe, ein rohes, barbarisches im Norden und ein anderes, das in Mittelgriechenland gesessen und namentlich die Kulte des Dionysos und der Musen gepflegt habe. Mit dieser Hypothese darf die griechische Religionsgeschichte nicht mehr arbeiten. Dionysos hat bei den Thrakern verschiedene Namen gehabt, von denen Bassareus, Dyalos, Gigon, Sabazios, Sabos bezeugt sind. Auch der Name Bakchos stammt sicher aus Thrakien, wie auch wohl der wahrscheinlich aus einem Jubelrufe (S. 154) entstandene Name Iakchos.

Dieser thrakische Kult hatte mit den altgriechischen keine Ähnlichkeit, sondern war vielmehr den orgiastischen Kulturen Kleinasiens verwandt, vor allem dem phrygischen der Großen Mutter, die auf verschiedenen Bergen unter verschiedenen Namen in wilder, ausgelassener Freude verehrt wurde, genau wie auch der thrakische Dionysos unter verschiedenen Namen, aber immer mit gleicher stürmischer Begeisterung gefeiert wurde. Auf den Berghöhen Thrakiens in dunkler Nacht, welche lodernde Fackelbrände erhellten und aufregende Musik belebte, wurde der wilde Gott von der ausgelassenen Schar seiner Diener mit Jubelgeschrei begrüßt. Vor allem waren es Weiber, die sich dieser nächtlichen lauten Feier hingaben. Berauschende Getränke, dazu eine Art Haschisch, beförderten den religiösen Rausch. Dagegen ist es unrichtig, den Gehalt des Dionysoskults in der Verehrung des Dionysos als des Weingottes *κατ' ἐξοχήν* zu suchen. Gewiß ist dieser Gott in Griechenland später zum Weingott geworden und hat als Schützer der Weinkultur eine hohe Bedeutung erhalten, die sich in vielen Sagen und Legenden deutlich ausspricht; aber in seinem Heimatlande Thrakien diente der Wein im Verein mit anderen berauschenden Getränken und Früchten nur als Zweck, zur Erreichung

des Enthusiasmus, eines seligen Zustandes, in dem sich der Mensch den Göttern gleich fühlt. Der Mensch tritt aus seiner tagtäglichen Verfassung völlig heraus; er wird ein anderer, und die ganze Welt erscheint ihm anders als am gewöhnlichen Tage. Die Bakchen des Euripides reichen manches Zeugnis für diesen dionysischen Rausch und Taumel dar, indem sie uns das Bild der in religiöse Raserei versetzten Weiber lebhaft vor Augen stellen.

Dionysos zeigt von Anfang an das Wesen eines großen Gottes, dem die ganze Natur, vor allem aber der Mensch untertan ist. Des Menschen Seele wird von seiner Gottheit so stark ergriffen, daß er in dem Taumel der Begeisterung sich dem großen Gotte gleich dünkt. Erwin Rohde, der die Dionysosreligion mit so leuchtenden Farben geschildert hat wie kein anderer in Altertum und Gegenwart, hat aus diesem orgiastischen Kulte den Unsterblichkeitsglauben der Hellenen herleiten wollen. Wohl steht es aus dem Geschichtsbuche des Herodot fest, daß Geten und Trausen, zwei thrakische Stämme, an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben; aber es gibt kein altes Zeugnis, das den Unsterblichkeitsglauben mit dem Kulte des Dionysos verbindet. Man hat gesagt, daß die Übereinstimmung der alten Legende der Leibethrier vom Tode des Orpheus durch die Hand der thrakischen Frauen mit dem orphischen Dogma von der Zerreißung des Zagreus kein Zufall ist. Gewiß ist das kein Zufall. Aber noch niemals ist erwiesen worden, daß Zagreus eine dem Dionysos identische Gottheit gewesen ist; fest steht allein, daß die Orphiker, der synkretistischen Tendenz ihrer Theogonie (Kap. XI) folgend, Dionysos und Zagreus identifiziert haben. Daß diese Identifikation schon auf thrakischer Erde erfolgte, ist bisher noch nie bewiesen worden. Zagreus, den das Epos der Alkmaionis bereits kennt, ist ursprünglich ein Jagdgott, der große Jäger. Man muß bei ihm an Gestalten wie den attischen Heros Kynnes und die *ζωρηγέται* des Asklepieions im Peiraieus denken. Aus dem Jäger des Wildes ist dann ein Menschenjäger geworden, wie aus Artemis eine Todesgöttin (S. 108), so daß Zagreus eher dem Hades als dem Dionysos zu vergleichen ist; es ist also ein euphemistischer Name für ihn (S. 131). Auch die Genealogie, die Dionysos zum Sohne der Persephone macht, gehört nicht der lebendigen Sage, sondern der spekulativen Dichtung an. Man darf bei all diesen Erwägungen auch nie vergessen, daß wir über den

ältesten thrakischen Dienst des Dionysos, wie er dort im Norden schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. geblüht haben mag, außerordentlich wenig wissen. Wir wissen viel mehr über seine Kultformen als über das Wesen seiner Gottheit. Aber das ist völlig sicher, daß der orgiastische Kult der Thraker in die hellenische Religion ein neues Element hineintrug, das diese erst mit Entschiedenheit von sich wies, dann aber mit ganzer Macht und aller Inbrunst aufnahm. Auch vom Dionysoskult gilt wohl jenes Wort des Platonschülers Philippos von Opus, daß die Hellenen alles, was sie von Barbaren übernommen, zu einem schöneren Ende geführt haben.

Für einen Mittelpunkt der Dionysosreligion in Griechenland ist Boiotien zu halten, in dem zuerst dieser thrakische Gottesdienst mit den Hellenen in enge Berührung kam. Denn in dem Lande der olympischen Herrenreligion hat er nur geringe Spuren hinterlassen. Theben machte von allen Städten den meisten Anspruch darauf, die Geburtsstätte des Dionysos zu sein. Hier war die Geburtssage auf das engste mit dem Sagenkreise des Kadmos verknüpft. Denn als Mutter des Dionysos galt Semele, eine alte phrygisch-thrakische Erdgöttin, die in der thebanischen Königssage als eine der Kadmostöchter fortlebte. Sehr wahrscheinlich hat schon in Thrakien eine enge Verbindung des Dionysos mit der Erdgöttin Semele bestanden. Aus diesem Götterpaare schuf dann hellenische Sage die Erzählung von der Geburt des Dionysos durch Semele. Nicht die sonst in der griechischen Religion so übliche Form der Heiligen Hochzeit diente zur kultlichen Verbindung der beiden Gottheiten, sondern, so wie die vorgriechische Athene als Tochter des hellenischen Zeus empfunden wurde (S. 180), wurde das Verhältnis der Mutter zum Sohne der Inhalt der thebanischen Dionysoslegende, weil das Wesen der alten thrakischen Erdgöttin, wie der Demeter, das einer mütterlichen Naturgottheit war. Für die Bedeutung des thebanischen Dionysoskults ist aber kaum etwas bezeichnender als der Zug der Sage, der Semele die Geliebte des höchsten Himmelsgottes Zeus werden läßt, die ihren strahlenden, freudereichen Sohn unter Donner und Blitz gebiert. Wie in so vielen Sagen spielt auch hier die Eifersucht der Hera eine große Rolle, durch die Semele verleitet wird, Zeus zu bitten, daß er ihr in derselben Gestalt nahe wie den Göttinnen, also mit Donner und Blitz, was die schon schwangere Kadmostochter nicht aushalten kann, so daß sie durch den Blitz

getötet wird und Zeus ihre unreife Leibesfrucht in seinen Schenkel einnähen muß, so daß Dionysos gleichsam zum zweiten Male geboren wird. Da darf es uns dann nicht überraschen, daß die orphische Theogonie sogar einen dreifachen Dionysos kennt (Kap. XI). Sehr wichtig aber ist, daß der Dionysosdienst in Theben an einen alten Säulenfetisch (S. 9) angeknüpft hat, der, mit Epheu geschmückt, den Anlaß zu der Legende von dem die Säule umrankenden Epheu gab, der das zarte Kind vor den Flammen seines Vaters Zeus schützt. Aber die so an ein sehr altes Kultmal im Königspalaste von Theben sich anlehrende thebanische Sage wußte auch von der Verfolgung des Dionysos durch ein Mitglied des Königshauses zu erzählen, das von den stürmischen Offenbarungen der neuen Gottheit und seiner Dienerinnen auf dem Kithairon nichts wissen wollte und in wildem Ungestüm seine Diener verfolgte. Dieser wilde Mensch hieß Pentheus, der Mann der Trauer, der Sohn des Sparten Echion und der Kadmostochter Agaue, und entsprach ganz der thrakischen Sagenfigur des Lykurgos. Ein anderer Mittelpunkt der boiotischen Dionysosreligion war Orchomenos. Auch hier wurde von dem Widerstande der Menschen gegen den neuen Gott erzählt. Den nächtlichen Feiern auf dem Kithairon gleichen die Agrionien auf dem Laphystion. In der Kultlegende entsprechen die drei Minyastöchter den thebanischen Kadmostöchtern; aber sie unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zu dem neuen Gotte. Während jene ihm auf die Höhen des Kithairons folgen, weisen Alkathoe, Arsinoe, Leukippe den neuen Gottesdienst trotz aller Wunder von sich und werden deshalb mit Wahnsinn gestraft, der sie sogar zur Schlachtung des Sohnes der Leukippe treibt. Bei dem nächtlichen Feste der Agrionien verfolgte der Priester des Dionysos nach altem Brauche die Frauen mit gezücktem Schwerte und durfte sie töten, wenn er ihrer habhaft wurde. Dieser Brauch, der noch zu Plutarchs Zeit unter dem Priester Zoilos stattfand, ersetzt offenbar ein altes Menschenopfer. Daneben aber zeigte ein anderer auch durch Plutarch für die laphystischen Agrionien bezeugter Kultbrauch die lichte Seite des Dionysoskults, indem er auf der Sage beruhte, daß Dionysos zu den Musen entschwunden sei.

Die Stellungnahme der hellenischen Welt zu dem thrakischen Dionysos zeigt sich am besten in Delphoi. Es wird erst eine Aufgabe des zweiten Bandes meiner Darstellung sein, meist im An-



schlusse an Erwin Rohde darzustellen, wie die Dionysosreligion in den apollinischen Kult, der den einer alten Erdgöttin abgelöst hatte, ein neues Element hineingetragen hat, und zwar gerade das, welches dem delphischen Orakel einen großen Teil seiner gewaltigen Bedeutung im Geistesleben der Hellenen verliehen hat. Dabei wird sich dann die schlaue Politik der delphischen Priester zeigen, die dem wie ein Frühlingsgewitter in Hellas einbrechenden, das pythische Heiligtum gefährlich bedrohenden Dionysostaumel einen starken Damm entgegengesetzt haben, indem sie die ungriechische Inspirationsmantik an Stelle des alten Loosorakels setzten und sogar das delphische heilige Jahr in eine apollinische und dionysische Hälfte teilten. Die Priesterschaft von Delphoi hat dann in der Folgezeit auch am allereifrigsten die Einführung des Dionysoskults in Landschaften betrieben, die noch ganz frei von ihm waren. Sie hat den Dank für den neuen Glanz, den ihr der thrakische Dionysos gebracht hat, nicht in schönerer Weise abtatten können. Namentlich in Attika sind diese delphischen Anregungen erfolgreich gewesen, aber auch in der Peloponnes und anderswo. Das Zentrum des delphischen Dionysoskults aber wurde der Parnassos.

Der Gott des berauscheden Weines und der durch ihm hervorgerufenen Lustbarkeit ist Dionysos namentlich in Attika geworden. Man fragt nach dem Grunde und muß bei der Beantwortung dieser Frage zunächst festzustellen suchen, woher der Dionysoskult nach Attika gekommen ist. Ein vielgenannter Punkt für den attischen Dionysoskult ist Eleutherai, weshalb Dionysos in Athen den Beinamen *Ἐλευθερεύς* führte. Den eleutherischen Kult sollte Pegasos in Athen eingeführt haben, den das delphische Orakel unterstützt haben soll, indem es an den Einzug des Gottes bei Ikarios erinnerte. Wenn der 'Quellenmann' der Einführer des Dionysoskults in Athen ist, denkt man wohl unwillkürlich an die Beziehung des Dionysos zu den Musen, zu denen er namentlich in Boiotien in ein kultliches Verhältnis getreten war. Der eleutherische Dionysos ist auch sicher der boiotische; denn Eleutherai hatte einst zu Boiotien gehört. Aus Eleutherai sollte das alte Schnitzbild nach Athen gebracht sein, und das zu Pausanias' Zeit in Eleutherai befindliche galt als eine Kopie des alten. Für Attika ist nun aber nicht dieser eleutherische Kult des Dionysos der wichtigste gewesen, sondern vielmehr der von Ikaria, und hier zuerst tritt Dionysos als wirk-

getötet wird und Zeus ihre unreife Leibesfrucht in seinen Schenkel einnähen muß, so daß Dionysos gleichsam zum zweiten Male geboren wird. Da darf es uns dann nicht überraschen, daß die orphische Theogonie sogar einen dreifachen Dionysos kennt (Kap. XI). Sehr wichtig aber ist, daß der Dionysosdienst in Theben an einen alten Säulenfetsch (S. 9) angeknüpft hat, der, mit Epheu geschmückt, den Anlaß zu der Legende von dem die Säule umrankenden Epheu gab, der das zarte Kind vor den Flammen seines Vaters Zeus schützt. Aber die so an ein sehr altes Kultmal im Königspalaste von Theben sich anlehrende thebanische Sage wußte auch von der Verfolgung des Dionysos durch ein Mitglied des Königshauses zu erzählen, das von den stürmischen Offenbarungen der neuen Gottheit und seiner Dienerinnen auf dem Kithairon nichts wissen wollte und in wildem Ungestüm seine Diener verfolgte. Dieser wilde Mensch hieß Pentheus, der Mann der Trauer, der Sohn des Sparten Echion und der Kadmostochter Agaue, und entsprach ganz der thrakischen Sagenfigur des Lykurgos. Ein anderer Mittelpunkt der boiotischen Dionysosreligion war Orchomenos. Auch hier wurde von dem Widerstande der Menschen gegen den neuen Gott erzählt. Den nächtlichen Feiern auf dem Kithairon gleichen die Agrionien auf dem Laphystion. In der Kultlegende entsprechen die drei Minyastöchter den thebanischen Kadmostöchtern; aber sie unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zu dem neuen Gotte. Während jene ihm auf die Höhen des Kithairons folgen, weisen Alkathoe, Arsinoe, Leukippe den neuen Gottesdienst trotz aller Wunder von sich und werden deshalb mit Wahnsinn gestraft, der sie sogar zur Schlachtung des Sohnes der Leukippe treibt. Bei dem nächtlichen Feste der Agrionien verfolgte der Priester des Dionysos nach altem Brauche die Frauen mit gezücktem Schwerte und durfte sie töten, wenn er ihrer habhaft wurde. Dieser Brauch, der noch zu Plutarchs Zeit unter dem Priester Zoilos stattfand, ersetzt offenbar ein altes Menschenopfer. Daneben aber zeigte ein anderer auch durch Plutarch für die laphystischen Agrionien bezeugter Kultbrauch die lichte Seite des Dionysoskults, indem er auf der Sage beruhte, daß Dionysos zu den Musen entschwunden sei.

Die Stellungnahme der hellenischen Welt zu dem thrakischen Dionysos zeigt sich am besten in Delphoi. Es wird erst eine Aufgabe des zweiten Bandes meiner Darstellung sein, meist im An-

schlusse an Erwin Rohde darzustellen, wie die Dionysosreligion in den apollinischen Kult, der den einer alten Erdgöttin abgelöst hatte, ein neues Element hineingetragen hat, und zwar gerade das, welches dem delphischen Orakel einen großen Teil seiner gewaltigen Bedeutung im Geistesleben der Hellenen verliehen hat. Dabei wird sich dann die schlaue Politik der delphischen Priester zeigen, die dem wie ein Frühlingsgewitter in Hellas einbrechenden, das pythische Heiligtum gefährlich bedrohenden Dionysostaumel einen starken Damm entgegengesetzt haben, indem sie die ungriechische Inspirationsmantik an Stelle des alten Loosorakels setzten und sogar das delphische heilige Jahr in eine apollinische und dionysische Hälfte teilten. Die Priesterschaft von Delphoi hat dann in der Folgezeit auch am allereifrigsten die Einführung des Dionysoskults in Landschaften betrieben, die noch ganz frei von ihm waren. Sie hat den Dank für den neuen Glanz, den ihr der thrakische Dionysos gebracht hat, nicht in schönerer Weise abstaten können. Namentlich in Attika sind diese delphischen Anregungen erfolgreich gewesen, aber auch in der Peloponnes und anderswo. Das Zentrum des delphischen Dionysoskults aber wurde der Parnassos.

Der Gott des berausenden Weines und der durch ihn hervorgerufenen Lustbarkeit ist Dionysos namentlich in Attika geworden. Man fragt nach dem Grunde und muß bei der Beantwortung dieser Frage zunächst festzustellen suchen, woher der Dionysoskult nach Attika gekommen ist. Ein vielgenannter Punkt für den attischen Dionysoskult ist Eleutherai, weshalb Dionysos in Athen den Beinamen *Ἐλευθερέως* führte. Den eleutherischen Kult sollte Pegasos in Athen eingeführt haben, den das delphische Orakel unterstützt haben soll, indem es an den Einzug des Gottes bei Ikarios erinnerte. Wenn der 'Quellenmann' der Einführer des Dionysoskults in Athen ist, denkt man wohl unwillkürlich an die Beziehung des Dionysos zu den Musen, zu denen er namentlich in Boiotien in ein kultliches Verhältnis getreten war. Der eleutherische Dionysos ist auch sicher der boiotische; denn Eleutherai hatte einst zu Boiotien gehört. Aus Eleutherai sollte das alte Schnitzbild nach Athen gebracht sein, und das zu Pausanias' Zeit in Eleutherai befindliche galt als eine Kopie des alten. Für Attika ist nun aber nicht dieser eleutherische Kult des Dionysos der wichtigste gewesen, sondern vielmehr der von Ikaria, und hier zuerst tritt Dionysos als wirk-

licher Weingott auf. In Ikaria spielt die Einführung des Weinbaus in Attika die Hauptrolle. Der Vegetationsgott der Delpher hat die Kraft seiner Segnungen auf den Wein beschränkt und wird als Weingott in Parallele mit Demeter gesetzt, der auch in Attika namentlich das Gebiet des Getreidebaus gehört. Dem ikarischen Gotte entspricht in der Demeterreligion Triptolemos (S. 130), den die Kunst des sechsten und fünften Jahrhunderts gern darstellt, wie er, auf einem einfachen, öfters geflügelten Gefährt sitzend, von Demeter und Kore Abschied nimmt, um die Kornähre, die Gabe seiner göttlichen Mutter, allen Völkern des Erdkreises zu bringen. Der Gau Ikaria liegt in einer der schönsten Gegenden Attikas am Nordfuß des Pentelikons und bewahrt in seinem heutigen Namen Diónyso das Andenken an den mächtigen Gott, der in erster Stelle von hier aus dem attischen Lande seinen Segen gebracht hat. Der ikarische Kult ist nun ohne Zweifel auf dem Seewege nach Attika gekommen. Dafür sind namentlich Vasenbilder beweisend, die den auf einem Schiffskarren stehenden Dionysos als Teil einer feierlichen Prozession darstellen. Diesen *currus navalis* kann man bis in die Fastnachtzüge der Gegenwart verfolgen und muß von ihm das italienische Wort *carnevale* ableiten. Schwerlich darf man hier an Naxos als das Ziel der Fahrt denken, sondern muß vielmehr an den Dionysos *πελάγιος* von Pagasai in Thessalien und das bekannte Abenteuer mit den tyrrhenischen Seeräubern erinnern. Man wird den Weg, den Dionysos von Thrakien genommen hat, nie genau feststellen können. Aber daß der Kult des Dionysos nach Ikaria zur See gekommen ist, beweist schon die Lage dieses Heiligtums, von dem man den Euripos und dahinter die hohen Berge von Euboia erblickt. Euboia kommt als Station des Dionysos auf dem Wege nach Attika jedesfalls in Frage. Auf Euboia war das nysaische Gefilde und mit ihm die Sage von der Erziehung des Dionysos durch Aristaios, den alten Bienengott, und die Nymphen lokalisiert. Welche Bedeutung Dionysos in Athen gewonnen hat, wie von seinem Temenos am Südabhange der Burg die Tragödie ihren stolzen Siegeslauf genommen hat, wie auch die Komödie ihre Entstehung seinem Kult verdankt, und wie die Dionysosreligion das ganze Leben der Athener durchdringt, kann erst später vor Augen geführt werden.

Aber bevor Dionysos auf dem Seewege seinen Einzug in Ikaria genommen hatte, ist sein Kult schon auf den Inseln des aigaiischen

Meeres und auch in Kleinasien wirksam gewesen. Namentlich die Ionier auf den Inseln sowohl wie auf dem kleinasiatischen Festlande nahmen den fremden Gott in früher Zeit freudig auf. Das allgemein ionische Fest ist die Frühlingsfeier der Anthesterien. Hier ist vor allem Naxos zu nennen, der an dionysischem Ruhme kaum eine andere Insel je gleichgekommen ist. Kein Eiland ist für den Dionysoskult auch geeigneter als die durch ihre Fruchtbarkeit alle anderen übertreffende Insel. Alle Dionysosagen kehren hier wieder, seine Geburtslegende, die Erzählung von seiner Kindheit in Nysa, und wie man in Athen von dem Streite der Athena und des Poseidon um die Akropolis erzählte, so berichtete man in Naxos von dem Streite des Poseidon mit Dionysos um die herrliche Insel. In Naxos führt er die Beinamen *μελίχιος* und *μυσαγέτης*. Die Sage von seiner Verbindung mit Ariadne, 'der Hochheiligen', also auch einer alten namenlosen Göttin (Kap. VI), auf der mythischen Insel Dia wurde hierher verlegt und Naxos in späterer Zeit ganz von den Wundern der dionysischen Religion erfüllt. Ähnlich wie in Delphoi ist das Verhältnis des Dionysos zu Apollon auf Delos, die durch ihren Apollonkult längst geheiligt war, als der neue Zeussohn von Thrakien her das gefeierte Eiland betrat. Beide Religionen werden auch hier miteinander vereinigt, nur mit dem Unterschiede gegen Delphoi, daß Dionysos in Delos auch nicht annähernd die Bedeutung erlangt hat wie auf den Vorhöhen des Parnassos, wenn man von dem vielleicht von der delischen Priesterschaft verbreiteten ionischen Kalender absieht. Wie auf Naxos war die Geburtslegende auch auf der Insel Ikaros lokalisiert, und zwar die Sage von seiner Schenkelgeburt am Vorgebirge Drakanon. Nächst Naxos zeichnete sich von den ionischen Inseln namentlich Chios durch große Fruchtbarkeit und herrlichen Weinbau aus, so daß man leicht versteht, wie hier die Sage von Oinopion, dem Sohne des Dionysos und der Ariadne, und dem Riesen Orion entstehen konnte. In Chios wurde auch der Meergott Dionysos als Küstenheiliger (*ἀκταίος*) verehrt, und wie auf der kleinen Insel Tenedos gab es auch auf Chios einen Dionysos *ὀμᾶδιος*, dem Menschenopfer dargebracht wurden. Auch außerhalb Tenedos hatte die Aiolis Kleinasiens nicht unbedeutenden Dionysoskult.

Weniger als bei den Ioniern ist die Dionysosreligion auf den dorischen Inseln durchgedrungen: auf Thera erscheint der Gott

unter dem Namen *Ἀρθιστήρ* in ionischer Gestalt. Denn der Name des *Ἀρθιστήρ*, das Anthesterienfest und der Monat Anthesterion gehören in das ionische Machtgebiet des Dionysos, und wo auch immer diese Dinge erscheinen, muß ionischer Einfluß anerkannt werden, wie auch bei den *Ἀρθεστηριάδες* auf Rhodos. Auf Rhodos begegnen uns die dionysischen Monate *Θευδαίσιος* mit den alten Bukopia Theudaisia, und *Ἀργιάνιος*, daneben der Kult des Dionysos *Θωορίδας*. Vor allen dorischen Inseln war aber Kreta durch die Sage von Ariadne und das Fest *Θεοδαΐσια* ausgezeichnet, das vielleicht zur Erinnerung an den Hochzeitsschmaus des Dionysos und der Ariadne gefeiert wurde.

Der phrygische Volksstamm ist mit dem thrakischen eng verwandt. Man muß also vermuten, daß auch in Phrygien bedeutende Spuren des Dionysoskults zu finden sind. Diese Spuren sind am deutlichsten in der Gestalt des Sabazios. Wenn aber trotzdem der orgiastische Kult des Dionysos bei den Phrygern und überhaupt in dem außerionischen Kleinasien nicht die Bedeutung gewonnen hat, die man erwartet, so hängt das damit zusammen, daß in Kleinasien von altersher eine weibliche Naturgottheit verehrt wurde, deren Kult an orgiastischem Wesen und enthusiastischer Wildheit dem dionysischen nichts nachgegeben hat. Es ist das der Kult der *μεγάλη μήτηρ*. Die Dionysosreligion hat sich der älteren Kybelereigion angeschlossen; den Kampf mit ihr konnte sie nicht wagen. Im delphischen Kulte mußte Apollon dem neuen, eingewanderten Gotte eine gewichtige Stelle einräumen; denn der orgiastische Kult des Dionysos hatte ein neues, alle Sinne bezwingendes Element nach Hellas gebracht. In Kleinasien war das völlig anders. Hier hatte der orgiastische Kult der *μεγάλη μήτηρ* längst alle Gemüter erobert, und hier galt es nicht, neue Kultformen einzuführen. So tritt Dionysos nur als Diener und Freund der Kybele in die kleinasiatische Religionsbewegung ein.

Dionysos, der Herr über Leben und Tod, wie ihn sein thrakisches Volk von Anbeginn aufgefaßt hat, ist ein großer Gott der Mysterien geworden, vor allem der orphischen, die ihm in dreifacher Gestalt huldigten. Die Orphiker haben das Ursprüngliche seines Wesens in ihrer Weise wiederzugewinnen versucht. Sie haben den Gott der irdischen Freude, zu dem Dionysos vor allem durch die Ionier geworden war, wieder zu dem ganzen und großen Gotte gemacht,

in dessen Händen auch das Schicksal nach dem Tode liegt. Sie unterscheiden zwischen denen, die lebensfreudig den Thyrsos schwingen, unbekümmert um den nächsten Tag, und denen, die wahrhaft dem Gott der Erlösung ergeben sind. Das wird erst später (Kap. XI) ausgeführt werden können, ebenso, wie der gewaltige Gott neues Ansehen nach dem indischen Feldzuge des großen Alexandros gewann, dessen Ehrentitel es war, als ein neuer Dionysos die Welt zu erobern und zu beglücken.<sup>1)</sup>

Da sich der Kabirenkult offensichtlich von den phrygischen Bergen hernieder auf die griechische Inselwelt ausgebreitet hat (S. 145), muß man zunächst die Spuren aufmerksam betrachten, die er in Kleinasien hinterlassen hat. Leider kann man mit den vorhandenen Mitteln nicht bestimmen, wo die berekyntische Landschaft lag, in der es einen Berg Kabiros gegeben hat. Aber milesische Legende berichtete, daß zwei Jünglinge namens Tottes und Onnes aus Phrygien stammten, die als Helfer in großer Kriegsnot nächstens mit den in einer Kiste verhüllten *ἱερὰ Καβίρων* nach Ioniens Hauptstadt kamen. Bei den mystischen Namen der Kabiren (S. 141) denkt man an den bekannten Beinamen des Men *Ἀξιότηης* und den Fluß Axios. Bei dem samothrakischen Adamna (S. 142) erinnert man sich, daß nach einem durch die Naassener erhaltenen Gebete die Phryger den Attis ebenso genannt haben. Das Andenken an den alten phrygischen Kultus lebt auch in der Nachricht fort, daß Dionysos in Asien den Kabir zum Vater gehabt habe. Im Norden Kleinasiens begegnet man oft dem Kulte der Kabiren. Am Pontos erinnert die kleine Stadt Kabeira in der Gegend von Amaseia mit einem Schlosse des Mithradates daran. Propontis und Troas zeigen besonders lebhaften Kultus der alten phrygischen Götter, was mit der Nähe der Insel Samothrake zusammenhängen mag. Vor allem beweisen die kyzikenischen Elektronmünzen dortige starke Verehrung sowohl des älteren bärtigen wie des jüngeren unbärtigen Kabiren. In der Troas sind sie spätestens zur Zeit des Hellanikos in die Genealogie des dardanischen Herrscherhauses aufgenommen worden, wie denn Samothrake auch Dardania geheißt haben soll. Pergamon hat sie zur Zeit der römischen Kaiser stark verehrt,

<sup>1)</sup> W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*. Diss. Hal. XXI, 2.

als Söhne des Uranos in einem inschriftlich erhaltenen Orakel (vielleicht des gryneischen Apollon) feiern und sogar als Zeugen der Geburt des Zeus auffassen lassen.<sup>1)</sup> Auch wenn wir weiter südwärts im kleinasiatischen Küstenlande entlang gehen nach der Aiolis, nach Ionien, nach Karien und Lykien treffen wir an vielen Orten Kabirenkult, namentlich von der hellenistischen Zeit ab, in der sich die Gleichsetzung von Kabiren und Dioskuren und die Umwandlung der alten phrygischen Fruchtbarkeitsdämonen in die griechischen Schiffahrtsgötter längst vollzogen hat. Ihre Identifikation mit den Korybanten und Kureten wird erörtert werden, wenn wir die Theokrasie namentlich der hellenistischen Zeit im dritten Bande behandeln.

Ihre Umwandlung in Heilige der Schiffahrt ist unzweifelhaft auf den Inseln des thrakischen Meeres erfolgt, auf Lemnos und Samothrake, während auf Imbros und namentlich Thasos die Spuren des Kults der Kabiren geringer sind. In Aischylos' Argonautendrama, das seinen Namen *Κάβειροι* von dem Chore hatte, erschienen sie als weinspendende Daimonen, die mit den in Lemnos gelandeten Argonauten freundlich verkehren. Hier sind sie früh mit dem Dienste des Hephaistos verknüpft worden, der, vielleicht aus dem lykischen Olympos durch die Karer nach Lemnos verpflanzt, als Gott des Erdfeuers des Mosychlos zusammen mit der chthonischen Erdgöttin, die der Insel den Namen gegeben hat, verehrt wurde. Phrygische Einwanderer haben die alten Vegetationsgötter mitgebracht, die an den Kult des alten Götterpaares angeknüpft und in das genealogische System eingereiht wurden. Mit der Anknüpfung an die weibliche Erdgottheit mag es zusammenhängen, daß es in Lemnos weibliche Kabiren (*Νύμφαι Καβειρίδες*) gibt, während die phrygische Heimat wohl nur männliche gekannt hat. Von Hephaistos mögen sie den Hammer als Attribut erhalten haben.

Für die griechische Welt ist Samothrake der Mittelpunkt des Kabirendienstes. Der älteste literarische Zeuge dafür ist Herodot, der den Kult von den Pelasgern herleitet und also in uralte Zeit setzt. Vom Inhalt der Mysterien gibt er nur den *ἰσθὸς λόγος* über

<sup>1)</sup> Als Titanen erscheinen sie auch in dem inschriftlich erhaltenen Gebete von Imbros IG XII, 8, 74. Vgl. auch Athenaios VIII, 282 ef. Im Kabirion bei Theben spielt Prometheus eine bedeutsame Rolle.



den phallischen Hermes an, aus dem die Athener die an ihren Hermen angebrachten, aufrechten Geschlechtsteile übernommen hätten. Hier begegnet uns also der Phallos im Kult der alten chthonischen Vegetationsgötter, denen die in den beiden Tempeln entdeckten Opfergruben eigen sind. Der ältere, kleinere, aus Tuff hergestellte Tempel gehört noch in das sechste Jahrhundert, also in eine Zeit, aus der wir in der erhaltenen Literatur nichts von Kabiren und Kabirmysterien hören. Er liegt wie das ganze, weit-ausgedehnte Kabirenheiligtum außerhalb der großen Stadtanlage, im Norden der Insel der thrakischen Küste gegenüber, in der Nähe eines größeren Baches, dessen Nebenarme das Temenos der Kabiren bewässern. Dieser kleine Tempel ist vielleicht schon im fünften Jahrhundert umgebaut worden, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er immer das heilige Zentrum des Kabirenkults gewesen ist. Die Lage des Temenos ist eine wunderbar schöne. Muntere Gewässer und alte, ehrwürdige Platanen, im Norden das Meer mit den hohen Bergen Thrakiens, im Süden die mächtige Bergmasse des Phengari, die hohe Warte der thrakischen Samos, von der Poseidon auf die Kämpfe vor Ilion herabgeschaut hat.<sup>1)</sup> In dieser prachtvollen Umgebung zunächst nur ein ganz kleines Heiligtum mit wunderbarem mystischem Gottesdienste, erst nur auf die nächste Nähe wirkend, vom fünften Jahrhundert ab immer weitere Kreise bildend, bis es in der hellenistischen Zeit, in der der zweite Tempel errichtet wurde, zu einem internationalen Heiligtume wurde, das die Religion auf eine Stufe mit Eleusis stellte. Auch in Samothrake wurden weibliche Kabiren verehrt, eine kabirische Mutter und eine kabirische Tochter, in denen man Demeter und Kore wiederfinden wollte, in

<sup>1)</sup> Nach C. Fredrich, Athen. Mitt. XXXIII, 1908, S. 99 wohnten sie in Imbros nicht so stolz wie in Samothrake, aber 'noch ferner der menschlichen Siedelung, noch mehr in der Natur, die sie symbolisieren. Die Priesterschaft wird der Anlage der (dort vorhandenen) Talsperre nicht fern gestanden haben; mit ihrer Hilfe schufen sie dort ein kleines Paradies.' Nenerdings haben das archaologische tschechoslovakische Institut und die französische Schule in Athen Ausgrabungen in Samothrake durch die Herren A. Salač und F. Chapouthier veranstaltet. Letzterem verdanke ich nicht nur einen Sonderdruck des Berichts im *Bull. corresp. Hellén.* XLIX, 1925, S. 245 ff., sondern er hat mir in Athen auch freundlichst mündlich mitgeteilt, daß bei den Tastungen in unmittelbarer Nähe der beiden Tempel nicht die geringste Spur aus älterer Zeit zutage gekommen ist, so weder alte Weihegaben noch Vasenscherben.

ihrer Wesen aber zunächst wohl gleich den kabirischen Nymphen von Lemnos. Vom Hephaistoskult findet sich heute in Samothrake weder eine literarische noch monumentale Spur. Aber der jüngere Kabir, der den Namen Kadmilos trug, scheint sich an den auf den Inseln des thrakischen Meeres hochverehrten Hermes angeschlossen zu haben.

Man hat früher fast allgemein angenommen, daß die Kabiren als Seegötter aus Phoinikien nach Griechenland gekommen sind. Diese Hypothese ist heute wohl völlig erledigt, seitdem die chthonische Natur der Kabiren durch die Ausgrabungen in Samothrake und bei Theben völlig feststeht. Es fragt sich nur, auf welchem Wege die Kabiren Seegötter geworden sind. Denn das ist unzweifelhaft ihr hervorstechendster Charakter an vielen Punkten der hellenischen Welt, und nirgends tritt dieses Wesen deutlicher hervor als in Samothrake. Dazu hat wohl die Lage der Insel das allermeiste beigetragen. Denn wer von außerhalb sich bei den Kabiren in Samothrake einweihen lassen wollte, der hatte nicht nur im Winter auf dem wilden thrakischen Meere die größten Gefahren zu bestehen; sondern auch im Hochsommer kann er in schwerer Lebensgefahr schweben wegen der von den Dardanellen her zwischen Samothrake und Imbros kommenden heftigen Strömung. Wie im Altertume die Namen so manches aus großer Seenot Gretteten auf den Steinen standen und noch stehen, so ist es heute Sitte, daß der gerettete Schiffer in die Büchse einer der kleinen Kirchen und Kapellen, die am Meeresstrande stehen, aus Dankbarkeit einen oder zwei Groschen wirft, worauf er seinen Namen in das Kirchenbuch eintragen lassen darf.<sup>1)</sup> So versteht es sich fast von selbst, daß die in Samothrake verehrten Großen Götter zu Schutzheiligen der Schiffer geworden sind. Zudem haben alle Gottheiten der Hellenen die Kraft, ihr ursprüngliches Machtgebiet zu erweitern (Kap. V); chthonische Göttinnen können sogar uranische werden, wie es mit Hera, der alten Erdgöttin, geschehen ist (Kap. IX). Apollon und Artemis sind auch allmählich erst zu Göttern des Meeres und der Schifffahrt geworden. Bekannte Worte des Trygaios im Frieden des Aristophanes<sup>2)</sup> zeigen deutlich, daß in Athen im

<sup>1)</sup> Nordgriechische Skizzen S. 80.

<sup>2)</sup> Vs. 276 ff.

*τὸν ἄγων μέγας,*  
*ἀλλ' εἴ τις ἑμῶν ἐν Σαμοθράκιτι τρυχάνει*

Jahre 421 die samothrakischen Götter als Retter aus allen möglichen Gefahren bekannt waren, daß im Dionysostheater zu Athen damals so mancher in Samothrake Geweihte saß. Auf ihr maritimes Wesen deutet vor allem der Pilos, die alte thrakische Schiffermütze, die die Dioskuren erst von den Kabiren übernommen haben, und die zuerst auf dem Haupte des Odysseus erscheint. Hierher gehört auch, daß ihnen der Geleiftisch heilig war. Die Purpurbinde, die die Mysteren um den Leib trugen, wurde mit dem Schleier der Leukothea verglichen. Es ist merkwürdig, daß diese Nothelfer niemals ἐπήζοιι genannt werden.<sup>1)</sup> Bei einer Hungersnot sollen sie schon den Pelasgern geholfen haben. Schiffbrüchige brachten nach bestandener Gefahr ihr Haar den Großen Göttern von Samothrake dar. Weihgeschenke als Dank für Errettung aus Seenot oder für Seesiege muß es in ihrem Temenos in großer Anzahl gegeben haben. Darauf läßt ein dem Kyniker Diogenes oder dem Diagoras von Melos zugeschriebenes Wort schließen, daß es ihrer noch sehr viel mehr sein würden, wenn auch die von den Großen Göttern nicht Geretteten solche stiften könnten.

Das samothrakische Heiligtum hat erst vom fünften Jahrhundert ab über seine Umgebung hinaus Bedeutung gehabt. Der Eintritt von Samothrake in den delisch-attischen Seebund hat die Verbreitung des Kults der Großen Götter sicher gefördert; aber die große Mehrzahl der Athener brauchte die Kabirmysterien der fernen thrakischen Samos nicht, weil ihnen ihre Nachbarin Eleusis reichlich gab, was sie suchten. Im vierten Jahrhundert aber mehren sich in Athen die Spuren für den Einfluß der samothrakischen Götter. Vielleicht haben gerade Athener eine bedeutende Rolle bei dem Umbau des alten Tempels gespielt, für den vielleicht Skopas das Kultbild geschaffen hat. Jedenfalls halfen sie den Samothrakiern bei der Verteidigung ihrer Insel gegen Philipp und erhielten deshalb von ihnen einen Kranz. In Sparta zeigt sich das Interesse für Samothrake gegen Ende des fünften Jahrhunderts: Lysandros und Antalkidas lassen sich im Jahre 404/3 dort einweihen. Aber die große, die religiöse Welt neu befruchtende Tätigkeit und

μειννημένος, ὃν ἐστὶν εὖξασθαι καλὸν  
ἀποστραφῆναι τοῦ μεινόντος τῷ πόδε.

Vgl. Etym. Gud. 289, 30.

<sup>1)</sup> Aber direkt als Nothelfer (ἐπευχομένοιαι βοηθοίς) bezeichnet sie Artemidoros von Thera IG XII, 3 Suppl. Nr. 1333.

Blüte des samothrakischen Heiligtums beginnt erst mit der Zeit nach dem großen Alexander. War es erst das Königshaus der Makedonen, das die Beziehungen zu den samothrakischen Kabiren emsig pflegte, so sind es nachher namentlich die Ptolemaier gewesen, die dem Mysteriendienst der einsamen Berginsel im thrakischen Meere internationale Bedeutung verschafften.<sup>1)</sup> Von ihrer Sorge für ihn reden noch heute die Marmorreste im Temenos der Großen Götter eine beredte Sprache, und als es mit der Herrlichkeit der griechischen Könige vorbei war, haben die Römer die ihnen überkommene Tradition gepflegt, was wohl damit zusammenhängt, daß der Ahnherr von Ilion, Dardanos, mit der heiligen Legende des Kabirions schon längst in nahe Verbindung gebracht war. Schon Marcellus hat nach der Eroberung von Syrakus Statuen und Gemälde zu den Kabiren von Samothrake geschickt. Erst der große römische Kaiser Hadrian hat den Kult des Zeus in Samothrake eingeführt und ihm eine Stelle neben dem Kabir Kadmilos gegeben. Viele Römer haben sich in Samothrake einweihen lassen, wie die Steine beweisen.

Während wir sonst den Kabirendienst fast nur auf Inseln und in Küstenstädten verbreitet finden, gibt es noch eine Stelle in Mittelgriechenland, wo keine Verbindung mit der See vorhanden ist und ihre Verehrung ein Bauernkult geblieben ist. Das ist das etwa 25 Stadien vom neistischen Tore Thebens entfernte Kabirion. Wie in Samothrake liegt das thebanische Kabirenheiligtum in dem Tale eines heute fast immer trockenen Baches. Die Untersuchung der vorhandenen Baureste hat ergeben, daß kein einheitlicher, in einem Zuge errichteter Tempelbau vorliegt, sondern daß vom sechsten Jahrhundert ab bis in die hellenistische Zeit drei Bauperioden zu unterscheiden sind. Vom ältesten Tempel rühren die Reste einer Apsis her. Von dem ersten im vierten Jahrhundert erfolgten Umbau stammen die beiden Opfergruben im Opisthodom, von denen die eine bis obenhin mit kleinen Knochen von Opfertieren gefüllt war. Wie das Demetrion in Samothrake entfernt vom Heiligtum der Kabiren lag, war auch der Hain der Demeter *Καβιρία* und der Kore von diesem getrennt, etwa sieben Stadien, da, wo sich heute das kleine Ikonostasion des Hagios

<sup>1)</sup> Vgl. A. Salač und F. Chapouthier, a. a. O. (S. 237 Anm. 1).

Nikolaos auf antiken, leider noch immer nicht näher untersuchten Bauresten erhebt. Der kabirischen Mutter und Tochter entsprechen der alte Kabir und sein Sohn, die in dem aufgedeckten Kabirion in offenbar recht primitiver Weise von den boiotischen Bauern verehrt wurden. Aber wie auf Lemnos mit Hephaistos und der alten Erdgöttin, wie auf Samothrake und Imbros mit Hermes, sind die Kabiren bei Theben an den Kult des Dionysos angeknüpft worden, der in Theben von altersher eine so hohe Bedeutung hatte, wie sonst nirgends in der griechischen Welt. Aus der Art der Hunderte von Weihgeschenken aus Ton und Bronze, die bei den Ausgrabungen im Kabirion gefunden sind, darf man schließen, daß es vor allem Bauern der Umgegend waren, die dem Kabiros und seinem Sohne huldigten und seinen Zorn fürchteten. Woher der Kult in das stille abgelegene Tal bei Theben gekommen ist, läßt sich nicht sagen. Aber es ist wohl immer noch das wahrscheinlichste anzunehmen, daß er von den Küstenstädten Larymna oder wahrscheinlicher von Anhedon hierhin gewandert ist.

Die altphrygischen Erdgötter haben es bei dem Fortschreiten des Hellenentums nicht leicht gehabt. Aber ihre Priester waren kluge Leute, indem sie immer den Anschluß an ältere oder mächtigere Gottheiten suchten. Die weiblichen Kabiren haben sich höchst wahrscheinlich aus Demeter und Kore entwickelt, den beiden uralten chthonischen Gottheiten; denn in Phrygien findet sich keine Spur von ihnen, und ihnen entsprechend haben sich aus der vielleicht zunächst nur unbestimmten Zahl der phrygischen Kabiren in Lemnos, Samothrake, Theben der Vater und der Sohn entwickelt. An allen diesen drei Hauptorten ist in dem Kabirenkult, der den Dienst des Phallos pflegte, eine Lehre von der Entstehung des ersten Menschen entstanden. Der phrygische Name der Kabiren ist nicht durchgedrungen. Auf Samothrake sind sie in der Liturgie mit alten mystischen Namen angerufen, im öffentlichen Kultus nur als 'Große Götter' verehrt worden. Unter dieser Bezeichnung sind sie in hellenistischer Zeit an viele Orte gewandert, oft mit dem Zusatz, daß sie aus Samothrake stammen; als *Σαμοθράκιες Κάβιροι* erscheinen sie nur auf den Altären, die Alexander als Grenzsteine am Hyphasis errichtet haben soll. Vom lemnischen Hephaistos haben die Kabiren den Hammer, vom samothrakischen Hermes das Widderopfer übernommen, von unbekanntem Göttern des Meeres

den Talisman der Purpurbinde und des eisernen Ringes. Ihre große Bedeutung in der hellenistischen Welt haben sie erhalten, als sie mit den Dioskuren gleichgesetzt wurden und als Seegötter von Insel zu Insel, von Küste zu Küste wanderten. Das war keine *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος*, sondern ihre chthonische Natur umfaßt auch das Meer und alle Gewässer der Erde, wie sie sich gern an Bächen in verschwiegenen Waldtälern (S. 237) ansiedeln.<sup>1)</sup> Auch mit den Korybanten und Kureten sind sie identifiziert worden, wozu sich das orgiastische Wesen, das sie aus der alten kleinasiatischen Heimat mitgebracht haben, eignete. Den Griechen sind diese fremden Götter, die von ihrer Urnatur im Laufe der Jahrhunderte gewiß vieles eingebüßt haben, so rechte Nothelfer, Schutzgottheiten in höchster Gefahr, aber auch Rächer des Unrechts geworden, wie es ein später Hymnos<sup>2)</sup> ausdrückt:

Kureten, mit Ares' Waffen geschmückt,  
 es dröhnt euer Erz,  
 himmlische, irdische, Meeresbewohner,  
 allselige,  
 lebengebender Hauch,  
 der Welt erlauchte Heilande ihr,  
 die ihr wohnt in heiligem Lande,  
 auf der thrakischen Samos, —  
 wehrt den Gefahren, die die Menschen bedrohn auf dem Meere!  
 Unsterbliche Kureten,  
 es dröhnt euer Erz!  
 Ihr bewohnt des Okeanos Flut,  
 ihr bewohnt auch die Bäume.  
 Wenn ihr leisen Schrittes die Erde betretet,  
 halt es wider,  
 da ihr strahlet in Waffenglanz.  
 Kommt ihr heran,  
 so ducken die Tiere sich alle;  
 ihr Lärmen, ihr Brüllen  
 erhebt sich zum Himmel.  
 Der Staub, aufgewirbelt von eurem Gang,  
 dringt zu den Wolken.  
 Aber es sprießen auch überall Blumen.  
 Unsterbliche Götter,

<sup>1)</sup> Auf Delos liegt ihr Heiligtum am Inopos, das ich unter der Führung des Herrn Chapouthier kürzlich besuchen durfte.

<sup>2)</sup> Orph. Hymn. XXXVIII.

Pfleger zugleich und Verderber,  
wenn ihr den Menschen naht, zornerfüllt,  
verderbend ihren ganzen Besitz, sie selbst auch vernichtend, —  
dann stöhnt das große, das tiefe Meer,  
dann stürzen die höchsten der Bäume  
mit den Wurzeln zur Erde,  
das Rauschen der fallenden Blätter  
dringt zum Himmel hinauf.  
Korybanten, Kureten, allmächtige Herrscher,  
Samothrakes Herren, zugleich auch Söhne des Zeus,  
ewig wehender Hauch, beseelender, gleichend der Luft,  
die ihr auch göttliche Zwei heißt im Olympos,  
wohligen Duftes, heiteren Auges,  
Heilande, gütig geneigte,  
Bringer der Zeiten des Jahres, Bringer der Früchte,  
Herrscher, beseelt uns!

## KAPITEL XI

### HESIODOS VON ASKRA.

Von dem sonnigen Gestade Kleinasiens aus der aiolischen Kyme war einst Hesiodos' Vater nach der rauhen Gebirgslandschaft Boiotiens übergesiedelt. Gleichsam als Erbe seines kleinasiatischen Geblüts erscheint die Form, in die der Sohn sein religiöses Glaubensbekenntnis gegossen hat. Es ist die epische ionische Sprache in dem ionischen Maße des Hexameters. Die Spuren mittelgriechischer Dialekte sind äußerst spärlich.<sup>1)</sup> Wie abgegriffene Münzen erscheinen an vielen Stellen homerische Floskeln, die in den Zusammenhang nicht passen, und die man deshalb für die Charakteristik der geschilderten Gottheiten nicht verwenden darf. So haben sich die Griechen die Graien, die Altersgrauen, gewiß nicht als schönwangige<sup>2)</sup> Jungfrauen vorgestellt, so kommen merkwürdige Unüberlegtheiten vor, wie wenn Eros schon aller Götter und Menschen Sinn bezwingt, als sie noch gar nicht geschaffen sind, oder wenn die Besiegung des Kronos durch seinen Sohn Zeus nach dem Ratschlusse desselben Zeus erfolgt,<sup>3)</sup> oder wenn der Herrscher Apollon in der fortlaufenden Erzählung zu einer Zeit erscheint, in der er noch nicht geboren ist.<sup>4)</sup> Dieses Verfahren des Dichters entspricht dem der archaischen Kunst, die auf mythologischen Vasenbildern oft Personen hinzufügt, die dem dargestellten mythischen Vorgänge ursprünglich fremd sind.<sup>5)</sup> Auch religiöse Vorstellungen, die bestimmt nach Boiotien oder Mittel-

<sup>1)</sup> A. Rzach, Der Dialekt des Hesiodos, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. VIII, 1876 S. 355 ff.; Kühner-Blass, Gramm. der griech. Sprache I, 1 S. 28 f.

<sup>2)</sup> Theogon. Vs. 270 ff.

<sup>3)</sup> E. Bethe, Die griechische Dichtung im Handbuch der Literaturwissenschaft von Oskar Walzel, S. 60.

<sup>4)</sup> Über diese Prolepsen vgl. C. Robert, *Mélanges Nicole, Genève, 1905*, S. 473 f. und Ed. Meyers für die richtige Auffassung der Persönlichkeit Hesiods bahnbrechenden Aufsatz im Genethliakon für C. Robert, 1910, S. 159 ff.

<sup>5)</sup> C. Robert, Bild und Lied, S. 20.



griechenland weisen, sind in der Theogonie nicht häufig. Wenn wir von dem Eros (von Thespiai), der am Anfange der Welt erscheint, und den Musen des Helikons absehen, so fällt uns zunächst das Ungeheuer vom Berge Phikion bei Theben, die  $\Phi\iota\zeta$ <sup>1)</sup> auf, die mit dem ägyptischen Sphinx zunächst gar nichts zu tun hat. Es ist möglich, daß er auch bei der Schilderung des Typhoeus und der Styx lokale Farben aufgetragen hat; aber beweisen läßt sich das nicht.

Rätselhaft in Vielem bleibt die sogenannte Hekateepisode, die man darum der Theogonie des alten Hesiod ebensowenig absprechen darf wie die Erzählung von den fünf Weltaltern in den Werken und Tagen und den Pandoramythos ebendort.<sup>2)</sup> Die Neigung, sie für ein orphisches Einschießel oder einen für ein kleinasiatisches Heiligtum gedichteten Hymnos zu halten, ist hoffentlich ganz verschwunden. Sie gibt sich gleichsam als Hymnos für ein Kultheiligtum der Hekate, der Tochter der Asterie und des Perses, deren Heimat man nicht ohne Grund in Kleinasien gesucht hat. Nicht die geringste Anspielung findet sich über die Lage und Bedeutung des von Hesiod ins Auge gefaßten Heiligtums. Aber ihr Kult nach dem (heiligen) Gesetze wird ausdrücklich erwähnt.<sup>3)</sup> Die homerischen Gedichte verschweigen ihre Geisterwelt völlig (S. 205). Es ist möglich, daß Hesiod durch seinen aus Kyme eingewanderten Vater von der Macht der Hekate erfahren

<sup>1)</sup> Theogon. Vs. 326 ist  $\Phi\iota\zeta \delta\lambda\omicron\gamma\acute{\eta}$  die Tochter des Typhaon und der Echidna. Über das Phikion v. Wilamowitz, Pindaros, S. 18, A. 1.

<sup>2)</sup> Daß von Hekate keine Spur in Boiotien ist, wie v. Wilamowitz, Pindaros, S. 42, A. 2, hervorhebt, kann schwerlich die Athetese dieser Partie bestätigen; denn die Erde kann jeden Tag ein Hekateheiligtum auch in Boiotien uns wieder schenken. Theophore Namen können hier auch kaum entscheiden, da Personennamen mit dem Stamm *Ἑκατ-* in weit überwiegender Zahl nur aus Kleinasien bekannt sind, woher die Göttin stammt; vgl. Joh. Sundwall, Klio XI, Beiheft 1913, S. 68.

<sup>3)</sup> Vs. 416 ff.

*καὶ γὰρ νῦν, ὅτε πού τις ἐπιθρονίων ἀνθρώπων  
ἔρδων ἱερὰ κατὰ νόμον ἰλάσκειται,  
κικλήσκει Ἑκάτην.*

Vgl. Vs. 419.

*πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς,*

und Vs. 441 von den Gebeten der Schiffer.

hat (s. unten S. 256). Aber an dieser Stelle teilt er der Hekate einen so großen Reichtum an Ehren und Gaben zu, die sie vom Höchsten der Götter empfangen hat, wie sonst keiner Gottheit. Drückt der Dichter oft genug die Bedeutung eines Gottes nur durch ein schmückendes Beiwort aus, hier löst sich dem sonst allzu wortkargen Sänger die Zunge; hier entströmt seinen Worten erquickende Wärme. Es ist das erste Mal, daß eine Gottheit in der griechischen Literatur als Herrin des ganzen Alls besungen wird. Was bei der Teilung der Welt unter die drei Kroniden nicht vorgesehen war, Hekate allein hat Teil an Erde, Meer und Himmel. Das ist ein Geschenk des Kroniden Zeus, und weil sie am gestirnten Himmel einen Ehrenanteil hat, wird sie auch von allen unsterblichen Göttern am meisten geehrt. Hier allein wird von der Beziehung der Menschen zu den Göttern gesprochen: der Mensch empfängt Ehren und Segen, dessen Gebete die Göttin gnädig aufnimmt. Sie hat an allen Ehren der Kinder des Uranos und der Gaia von Anbeginn Anteil, der ihr nie verkürzt worden ist. Da sie die eingeborene Tochter des Perses und der Asterie ist, wie zweimal hervorgehoben wird, hat sie viele Ehren erhalten, zumal sie, wie wieder betont wird, von Zeus geehrt wird. In schönen Versen wird darauf geschildert, wo ihr Segen dem Menschengeschlecht am meisten geoffenbart wird. Vorangestellt werden die ehrbaren Könige, denen sie beim Rechtsprechen beisteht — in dem Mahnliede an den Bruder Perses wird ihr Name nirgends genannt; die ungerechten 'Könige' von Thespiai hat sie nicht beraten —; dann werden ihre Anwesenheit in den Volksversammlungen, ihr Beistand in der Männerschlacht, in der sie den Siegesruhm nach ihrem Willen verleiht, ihre Beteiligung an den friedlichen Agonen, ihre Schutzbereitschaft auf dem Meere — sie verleiht den Fischern zusammen mit Ennosigaios einen guten Fang, kann ihn aber auch verhindern — und ihre Betätigung in anderen Zweigen menschlicher Tätigkeit preisend erwähnt. Nirgends findet sich auch nur der geringste Zug von Mystik, die dem Hesiod eben so fremd ist wie seinem Landsmanne Pindaros von Theben; aber mit Nachdruck wird Rücksicht auf die sie anbetenden Verehrer genommen, und der Schluß dieser Partie ist ganz besonders wirkungsvoll. Das schöne Beiwort der mütterlichen Erde, *χορηγός*, wird ihr gegeben: Zeus hat sie zur *χορηγός* gemacht. Allen

Menschenkindern, die nach ihr das Licht der Morgenröte erblicken, ist sie Wärterin und Ernährerin.<sup>1)</sup>

Hesiod war ein Hirt; aber er ward ein Sänger nicht der agrarischen Religion, wie man meinen sollte, da er durch die Arbeit auf der Erdscholle zu Wohlstand gekommen ist, wie sein 'Gedicht vom Menschenschicksal'<sup>2)</sup> zeigt, sondern der olympischen. Das Gedicht des braven boiotischen Bauern ist kein Lobgesang auf Mutter Erde geworden. Ihren Segen hat Hesiodos gekannt und oft genug erfahren, wie sein Mahngedicht an den Bruder beweist; aber sie hat scheinbar seine Seele nicht so erfüllt, daß er sie in dem Gedichte von der Entstehung der Götter in den Mittelpunkt stellt, ihr den Platz anweist, den ihr die Volksreligion auch in Boiotien seit Jahrhunderten gegeben hatte. Demeter wird in der Theogonie nur zweimal erwähnt, zuerst ohne jede nähere Bezeichnung als Tochter des Kronos und der Rhea und dann als Gemahlin des Zeus und Mutter der von Hades geraubten Persephone.<sup>3)</sup> Niemand wird also zu erklären wagen, daß dem Sohne der Erdscholle die Religion der Mutter Erde unbekannt oder gar ungelegen war. Dawider spricht ihre in den Werken und Tagen so klar hervortretende Bedeutung.<sup>4)</sup> Er wird der Demeter und auch den Daimonen der Erde nach dem Brauche der olympischen Religion, wie sie in vielen Epen festgelegt war, nirgends kanonisch, nirgends in einem Religionsbuche, aber doch überall das Gewebe der Dichtung stark durchdringend. Vielleicht hat er auch alte hieratische Poesie (S. 208) gekannt. Die Kraft zu Neuem oder richtiger zur Darstellung des alten, heiligen Volksglaubens Boiotiens besaß der in Askra geborene Dichter nicht.

<sup>1)</sup> Theogon. Vs. 450 ff.

*θήκε δέ μιν Κρονίδης κορυτοτόφον, οἱ μετ' ἐλείπειν  
ὄφθαλμοῖσι ἴδοντο χάος πολυδερχέος Ἥως.*

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, a. a. O. S. 159.

<sup>3)</sup> Von Demeter als der Geliebten des Iasion auf Kreta und durch ihn Mutter des Plutos hat der Fortsetzer der Theogonie Vs. 969 ff. gesungen.

<sup>4)</sup> So vor allem das Gebet an Demeter Vs. 465 ff.

*εὐχέσθαι δὲ Διὶ χθονίῳι Δημήτερι θ' ἀγνήι,  
ἐπιτέλλε βροίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν,  
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου κτλ.*

Sein Vater stammte aus Kleinasien, der Wiege der epischen Dichtung, und er mag seinen sinnigen Sohn schon in früher Jugend in die reiche Welt der aiolisch-ionischen Dichtung eingeführt haben. Hesiod hat auch über Vieles nachgedacht, was er vom Vater und den Rhapsoden hörte, und Manches als 'der Wahrheit ähnliche Lüge' empfunden, was die Dichter ihm sagten, oder wie er es ausdrückte, was die Musen ihnen eingegeben hatten. Es ist die erste Kritik in der Literaturgeschichte Europas. Was er im einzelnen damit gemeint hat, wissen wir nicht. Aber da die Worte in der Erzählung von seiner Dichterweihe auf dem Helikon, in dem Prooimion zu seiner Theogonie, stehen, muß man annehmen, daß sie sich auf die in den epischen Dichtungen vorgetragenen Ansichten über die Götterwelt beziehen. Man kann jedoch nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, daß dabei auf Ilias und Odyssee gezielt wird. Denn Hesiodos hat sicher manches Epos gekannt, von dem wir keinen Vers mehr besitzen und heute nicht einmal den Inhalt ahnen.<sup>1)</sup> Es wäre für die Beurteilung seiner ganzen Persönlichkeit wichtig, wenn man wüßte, worauf sich seine Kritik bezog. Sicherlich hat er nicht den Anthropomorphismus angetastet wie später der große Kolophonier, der gerade in diesem Punkte Hesiod und Homer scharf angriff (S. 49). Hesiod wandelt hier ganz in den Bahnen seiner Vorgänger. Da ist kein Fortschritt. Hesiods Götter sind Menschen, wie es die der homerischen Dichtungen sind. Grausige Untaten werden ihnen zugetraut, wie die Entmannung des Uranos und die Verschlingung der Kinder durch ihren Vater Kronos. Nirgends wird mit Wärme von dem Verhältnis des Menschen zu einer Gottheit gesprochen, wenn man von der zu Ehren der Hekate gedichteten Partie absieht, die von vielen Forschern wohl sicher mit Unrecht dem alten Hesiod abgesprochen wird und zweifelsohne den kunstreichen Faden der Theogonie unterbricht (S. 245). Und doch merkt man, daß dieser Dichter noch eine andere Religion kennt als die Herrenreligion vom Olymp. Er hat ja auch den Helikon, der einstmals dem Poseidon gehörte, als Sitz des Zeus und der Musen gefeiert und den alten Berggeist (S. 42) vertrieben.<sup>2)</sup>

Hesiods Gedicht vom Werden der hellenischen Götterwelt beginnt mit dem Chaos. Was vorher von der Entstehung der

<sup>1)</sup> Dazu vgl. Ed. Meyer, a. a. O. S. 166.    <sup>2)</sup> v. Wilamowitz, Pindaros, S. 41.

Welt in griechischen Köpfen spekuliert war, wissen wir nicht und werden es vermutlich auch nie erfahren. Jedesfalls ist es vergebliches Bemühen, aus Heras Worten über Okeanos als *γένεσις θεῶν* und die *μίτηρ Τηθύς* in der *Λιὸς ἀπάτη*<sup>1)</sup> auf eine, wie man gesagt hat, vorhomerische Theogonie zu schließen. Das Wasser als Ursprung aller Dinge, also auch der Götter, anzusehen liegt dem ionischen Griechen, der seine ganze Umwelt davon umgeben wußte und jeden Abend die Sonne ins Meer sinken sah, wahrlich nicht fern. Es wird dies alte Volksanschauung gewesen sein, ohne daß man da an zusammenhängende kosmogonische Spekulation denken muß, eine Volksanschauung, die Thales von Milet dann zu dem Philosophem erhoben hat, mit dem Aristoteles seinen Abriß der Geschichte der Philosophie beginnt. Daß der Dichter für das Wasser den Namen des Okeanos einsetzt, ist nicht auffallend, hat sich doch noch Herodots Vorgänger Hekataios von Milet die Erde als rings vom Okeanos umflossen vorgestellt. Der seine Schafe am Helikon weidende Bauer von Askra kennt in seinem späteren Gedichte, den Werken und Tagen, nur die kurze Meeresstrecke von Aulis nach Chalkis, die er einmal gefahren ist. Dafür grüßten ihn jeden Morgen die hohen Berge seiner Heimat. Ehe vom Wasser und seinen Gottheiten die Rede ist, spricht er von den hohen Bergen, dem lieblichen Aufenthalt der Götter.<sup>2)</sup> Dabei mag er außer an Zeus, den Gott der Höhen und des Himmels, vor allem an die Musen des Helikon gedacht haben, denen er sich von allen Gottheiten am meisten innerlich verbunden fühlte. Aber mit den Bergen selbst kann keine Kosmogonie beginnen; sie sind nur Teile der breitbrüstigen Erde, und als Sohn der Erde muß sich der boiotische Bauer fühlen, der ihr alle Früchte mit Mühen abringt. Aber vor sie setzt er noch das Chaos, dem er gegen seine Art kein schmückendes Beiwort gibt. Das Wort selbst muß ihm und seinen Hörern genügt haben.<sup>3)</sup> Es bedeutet einen leeren Raum, eine

<sup>1)</sup> Πιας Ε Vs. 302.

<sup>2)</sup> *θεῶν χαρίεντας ἐναίλους* ist Vs. 129 beizubehalten (oben S. 42 A. 1); *θεῶν* ist erst in den Text gekommen, als schon Vs. 130 *Νυμφέων αἰ ναίοντιν ἀν' οὐρεα βησσηέντα* interpoliert war, wahrscheinlich durch denselben Textverbesserer, der Vs. 118 eingeschwärzt hat. Vgl. hierzu Diels Doxographi S. 575, 11.

<sup>3)</sup> Vs. 700 ist wohl schwerlich an das uranfängliche Chaos zu denken, sondern vielmehr an den Tartaros (Vs. 740) als *μέγα χάσμα*, s. G. F. Schoemann,

gähnende Kluft (von *χαίρειν*, gleich bedeutend mit *χάσμα*)<sup>1)</sup>, in die die Erde gestellt wird, ohne ein Erzeugnis des Chaos zu sein. Diese unendliche Leere ist aber doch zugleich als eine Art Urmaterie gedacht. Denn sie zeugt zwei Kinder, das Erebos und die schwarze Nacht. Die Erde, die vor diesen beiden dunklen Gewalten entstanden ist, bleibt bei dieser ersten Geburt im Weltall völlig unbeteiligt. Aber auf sie geht dann alles Große in der Götterwelt zurück; die später erwähnten Nachtgeburten bedeuten für die Entwicklung des Olympos wenig. In ihnen tritt die ethische Tendenz hervor, die das zweite große Werk Hesiods von Anfang bis zu Ende durchzieht; sie entstammen so recht dem hesiodischen Geiste, wie sich nachher noch deutlicher zeigen wird. Die Erde ist dem an seiner Scholle hängenden Bauer aller Wesen ewiger, fester Sitz, wobei er auch in ihre tiefsten Tiefen schaut, in die dunklen Tartara im Schoße der weiten Erde; aber sie ist mit Mutter Erde nie identisch. Die Tartara, später (auch schon bei Hesiod in der Theogonie) allgemein Tartaros genannt, sind kein Urelement; sie sind vom Dichter nur erwähnt, um die ungeheure Tiefe der weiten Erde zu schildern. Oben auf ihr überall Straßen (*ἐὐνοδοεῖα*); in ihrem tiefsten Schoße die schaurige Gegend, in welche die Titanen von Zeus und den anderen olympischen Göttern hinabgestürzt sind.

Neben Chaos und Gaia wird dann als drittes Urprinzip Eros genannt.<sup>2)</sup> Aber weit fehlt, wer die Tätigkeit des Gottes des Liebestriebes in der Weltentwicklung und Entstehung der Götterwelt nun betont zu finden erwartet. Von Eros als kosmogonischem Prinzip findet sich keine Spur.<sup>3)</sup> Nur einmal begegnet er uns in der Theogonie

Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurteilt 1868, S. 229. Dagegen ist mit *πέρην Χάος ζοφερότο* wohl das uranfängliche Chaos gemeint; die Titanen wohnen außerhalb des Chaos, d. h. der Welt.

<sup>1)</sup> Aristot. Phys. IV, 1, S. 208 b 29 *δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ Χάος — — ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξει χώραν τοῖς οὐρανοῖσι, διὰ τὸ νομίζεω, ὡσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναι πον καὶ ἐν τόποι.*

<sup>2)</sup> Als Sohn des Chaos ist Eros erst von Ibykos von Rhegion aufgefaßt worden, der aus einer Gegend stammt, in der der Einfluß der Orphiker nicht gering war. Ibykos ist der erste Dichter, der des Orpheus (*ὀνομαζώντιος Ὀρφήν*) Erwähnung tut.

<sup>3)</sup> Martin P. Nilsson meint in seiner Geschichte der griechischen Religion (Lehrbuch der Religionsgeschichte von A. Bertholet und Ed. Lehmann II, 1924, S. 356), daß die Aufnahme des Eros in die Zahl der Urprinzipien bereits

noch und zwar mit Himeros als Begleiter der Aphrodite Kythereia.<sup>1)</sup> Dieser allzu bescheidenen Rolle wegen kann Eros von Hesiod nicht an den Anfang der Welt gestellt sein. Sondern in den fast hymnosartigen Versen auf ihn

Eros, welcher erstrahlt als schönster der ewigen Götter,  
der die Glieder uns löst und sämtlichen Göttern und Menschen  
bändig tief in der Brust den Sinn und verständigen Ratschluß,<sup>2)</sup>

wird nur seine Macht auf das Gemüt aller Götter und Menschen geschildert. Von irgendwelcher Zeugung ist da nicht die Rede, geschweige denn von irgend einer Schöpfung durch ihn. Erst die Orphiker, von deren Theogonien auch nicht eine Spur in die vorhesiodische Zeit weist,<sup>3)</sup> und der erste Theolog in unserem Sinne, Pherekydes von Syros, haben dem Eros die Bedeutung des *δημιουργός* gegeben.<sup>4)</sup> Die warme Lobpreisung des Eros ist im Munde des Hesiodos eine Huldigung für den ehrwürdigen Gott von Thespiai, dessen Kultbild nicht in strahlender Götterschöne vor dem Bauer von Askra stand, sondern der in einem schlichten, urwüchsigen Fetisch verehrt wurde (S. 2), auch später noch, als die leuchtenden Erosbilder des Praxiteles und Lysippos in Marmor und Erz daneben standen. Mit dem Pfunde, das der heimatliche Gott dem Dichter in die Hand gab, hat dieser selbst noch nicht gewuchert. Eine *θεολογία* ist die *θεογονία* des Hesiodos nicht geworden.

Woher hat Hesiodos die Namen der Titanen, der Kinder der Gaia und ihres Sohnes Uranos? Sind alle vorgriechische Gottheiten, die er in ein System gebracht hat? Hat er noch die Emp-

die dämmernde Vorstellung von einem schöpferischen Prinzip zeigt, das die treibende Kraft der Entwicklung ist. Aber diese Vorstellung ist doch nirgends deutlich zum Ausdruck gekommen.

<sup>1)</sup> Vs. 201f.

*τῆι δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἥμερος ἔσπετο καλὸς  
γενομένηι τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῶλον ἰούσηι.*

<sup>2)</sup> Vs. 120ff.

*ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισιν θεοῖσι,  
λοιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.*

<sup>3)</sup> Unrichtig O. Waser, RE<sup>2</sup> VI, S. 486.

<sup>4)</sup> Für die Orphiker s. meinen Index; für Pherekydes fr. 3 Diels (Vorsokratiker II<sup>3</sup>, 4, S. 203, 8 mit S. 201, 32).

findung gehabt, daß in den von ihm aufgezählten Titanen uralte Gottheiten zu erkennen sind, die vor dem Siege der olympischen Zeusreligion in Hellas herrschten? Seinem System zugrunde gelegt hat er offenbar die Zwölfzahl, die aber nicht als Gegenstück zur Zwölfzahl der olympischen Götter, die sich erst von peisistratischer Zeit ab nachweisen läßt (S. 203), aufgefaßt werden darf.<sup>1)</sup> Man tut dem Dichter sicher Unrecht, wenn man einzelne Titanen nur als Hilfsfiguren auffaßt. Denn sicherlich gilt das nicht von Theia,<sup>2)</sup> einer alten und vielnamigen Gestalt, die man in ihrer Urbedeutung von der eleusinischen *θεά* nicht trennen darf (S. 126 f.), ebensowenig von der Bergmutter Rheia, die in Kreta zur Mutter des Zeus wurde, als welche sie schon die homerischen Gedichte kennen, von Themis, einer alten thessalischen Erdgöttin (S. 194), von Mnemosyne, der Mutter der Musen, die der an den pierischen Musenkult anknüpfenden Dichtung ihre Entstehung verdanken wird (S. 208), von Tethys der 'Muschelfrau', einer alten Meergöttin (S. 197). Selbst Phoibe braucht man nicht als Erfindung des Hesiod zu betrachten. Ihre Stellung in der Geschichte des pythischen Heiligtums, wie sie offenbar nach einer delphischen Tradition Aischylos am Anfang seiner Eumeniden entworfen hat, weist in alte Zeit, wenn auch auffallend ist, daß sie dort als Tochter der Erde bezeichnet wird, was doch an theologische Spekulation erinnert, die gern das Helle aus dem Dunkel entstehen läßt, wie dies ja auch in Hesiods Theogonie schon so deutlich ist. Man muß aber auch an das Phoibaion im lakonischen Therapne denken, das sehr wohl als Heiligtum der Phoibe aufgefaßt werden kann. Mit Phoibos Apollon aber hat Phoibe ursprünglich sicher nichts zu tun. Als seine Schwester erscheint sie erst bei römischen Dichtern.

Ebensowenig hat man Glück damit, wenn man in den Titanen dichterische Gebilde des Dichters von Askra sucht. Sie sind alle als selbständige Götter, meist wohl vorgriechischer Zeit, nachzuweisen; nennt sie doch auch Hesiod mehrere Male *θεοί*. Okeanos, der ältere Name dafür wahrscheinlich Ogyges,<sup>3)</sup> war ursprünglich

<sup>1)</sup> Ganz fern muß man den Gedanken an die Monatszahl halten. Die Monate sind erst vom vierten Jahrhundert ab nach den Zwölfgöttern benannt worden.

<sup>2)</sup> So E. Bethe, *Neue Jahrb. f. das klass. Altertum* XXVI, 1923, S. 249.

<sup>3)</sup> ἵπερ Ὠκυλίου πόντου διὰ κῆμα κελαι(νόν) im Freierkataloge der Eoien fr. 96, 20 Rz.<sup>3</sup> und (πόν)τος Ὠκύλιος verbunden mit Ὠκυλίη νῆσος (statt Ogygie)



wohl ein alter Meergott, den der Volksglaube früh zum Ursprung aller Götter gemacht hat;<sup>1)</sup> aber sicherlich stammt dieser Gedanke nicht aus dem Kreise der olympischen Religion, sondern aus Ionien, wo Thales das Wasser als den Ursprung aller Dinge ansah und Xenophanes aus Kolophon, der auf seinen Fahrten im mittelländischen Meere auf die Versteinerungen von Seetieren in Sizilien, auf der Insel Paros und anderswo mitten im Lande und hoch auf den Bergen geachtet hatte, dichtete: 'Quelle des Wassers ist das Meer, Quelle auch des Windes. Denn es würde weder in den Wolken die Kraft des Windes, der von innen herausweht, ohne den großen Pontos entstehen noch die Fluten der Ströme noch des Aithers Regenwasser; sondern der große Pontos ist der Vater der Wolken, Winde und Ströme'.<sup>2)</sup> Hesiod hebt ausdrücklich die Beziehung des Okeanos zu seinem Element in dem Beiworte *βαθυδίνης* hervor. Koios scheint ein alter peloponnesischer Flußgott gewesen zu sein,<sup>3)</sup> Krios ist ein aus der Zeit des Fetischismus stammender, für die Peloponnes bezeugter Widdergott (S. 16), und in Hyperion kann man doch nur einen 'auf der Höhe wandelnden' Gott, einen wahren *superus* erkennen, den Hesiod als Vater des Helios, der Selene und des Eros kennt, der sie zusammen mit der Theia erzeugt. Hyperion gehört zu den uralten namenlosen Göttern der griechischen Religion (Kap. VI) wie die mit ihm vereinigte Theia. Rätselhaft bleibt immer noch Iapetos,<sup>4)</sup> den kaum jemand heute mehr dem biblischen Japhet ohne weiteres gleichsetzen wird, dessen Name aber wohl aus dem Griechischen erklärt werden muß. Es muß

Schol. Hom. *α* 85 (fr. 70 Rz.<sup>3)</sup>. Theogon. Vs. 805 f. wird von dem *ἄφθιτον ὕδωρ ὠγύγιον* der Styx gesprochen.

<sup>1)</sup> Ilias *Ξ* Vs. 246 *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*. Oben S. 249.

<sup>2)</sup> Aus Krates von Mallos in den Genfer Iliasscholien zu *Φ* 196 (Diels, Vorsokratiker I<sup>4</sup>, 63 Nr. 50 mit seiner letzten Ergänzung von Vs. 2 in den Nachträgen XXIII, S. 2 ff.)

*πηγή δ' ἐστὶ θάλασσαν ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο  
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν γίγνοιτό τε ἕς ἀνέμοιο  
(ἐκπνεύοντος) ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλιο  
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' ἀλ(θ)έρος ὄμβριον ὕδωρ,  
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε  
καὶ ποταμῶν.*

<sup>3)</sup> Maxim. Mayer, Giganten und Titanen, S. 57 f.

<sup>4)</sup> Hiller erinnert an *Ἰαπίς*, den megarisch-attischen Grenzfluß; vgl. dazu den oben erwähnten peloponnesischen Fluß Koios.

ein weitverbreiteter vorolympischer Gott gewesen sein; seine Bedeutung wird dadurch besonders klar, daß Prometheus, der Menschenvater, und Atlas, der Stammvater eines weitverzweigten Geschlechts, seine Söhne genannt werden.<sup>1)</sup> Seine Gattin ist bei Hesiod die Okeanostochter Klymene. Aber auch mit anderen Göttinnen, wie mit Gaia und der alten Erdgöttin Themis, ist er verbunden worden. Unzweifelhaft liegt der Gestalt des Iapetos eine sehr alte Gottesvorstellung zugrunde; die homerische Dichtung kennt ihn freilich nur als den von Zeus zusammen mit Kronos in den Tartaros Gestürzten.<sup>2)</sup> Kronos, den Hesiod mit Nachdruck an den Schluß der Aufzählung der Titanen nach Nennung der sechs Töchter des Uranos und der Gaia stellt, ist als uralter Gott schon früher (S. 41 ff.) von uns behandelt worden. Hesiodos hat dann auch schließlich noch eine verwegene Etymologie des Namens der Titanen, den er von *τιταίνειν* ableitet, vorgetragen, die religionsgeschichtlich keinen Wert hat; sie paßt ja auch in keiner Weise auf seine Titanen, die er selbst Götter nennt und die keinesfalls als die im Tartaros weilenden aufgefaßt werden dürfen.<sup>3)</sup> Götter gehören nach alter Vorstellung nicht in den Tartaros; denn sie sind unsterblich. Hesiod hat, wie die homerische Dichtung, unzweifelhaft zwei Gattungen von Titanen unterschieden: die göttlichen, die er zuerst aus alter Religion zusammengestellt hat, und die Titanen der Volksreligion, zu deren Schlacht mit den olympischen Göttern allein die beiden von Hesiod gegebenen Worterklärungen stimmen. In der Sage von der Titanomachie lebt die Erinnerung an den alten

<sup>1)</sup> Theogon. Vs. 507 ff.

<sup>2)</sup> Ilias Θ Vs. 478 ff.

<sup>3)</sup> Theogon. Vs. 209 ff. nach der Entmannung des Uranos, der diesen Namen seinen Kindern selbst beigelegt haben soll:

*φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ὄξει  
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.*

Schon Karl Otfried Müller hat mit Recht die Auffassung vertreten, daß diese göttlichen Titanen von denen der hesiodischen Titanomachie durchaus zu trennen sind. Eine zweite Etymologie steckt in dem Worte *τίσις*, die ebenso unmöglich ist wie die erste, wie denn überhaupt dem Hesiod eine gewisse Vorliebe für das Etymologisieren zugesprochen werden muß, vgl. z. B. die Partien über Pegasos und Chrysaor Vs. 281 ff. und die Kyklopen Vs. 144 ff.; dazu auch Werke und Tage Vs. 81 f. (Pandora). Hier zeigt sich die gelehrte Arbeit des Dichters, auf die Ed. Meyer, a. a. O. mehrfach hingewiesen hat.

Religionskrieg fort, an die heftigen geistigen Kämpfe, die es gekostet hat, ehe das olympische Göttersystem zum Siege kam. Man kann kaum mehr zweifeln, daß dem Worte *Τιτάν* eine alte Bezeichnung der Gottheit, *Τάρ*, zugrunde liegt: das Volk hat die Götter der Vorzeit lange vor Hesiod zu einer Gruppe zusammengefaßt und durch die Reduplikation des alten Wortes eine wuchtige Sprache dafür gefunden.<sup>1)</sup> Es sind Mächte der Erde geworden, die zugleich furchtbar und segensreich sind, und bei denen die Götter ihre heiligsten Eide schwören.<sup>2)</sup> Bei der Vielheit dieser Götter muß man außerdem an die in der Vielheit auftretenden Gottheiten denken wie *Ἀρτέμιδες Θέμιδες Νεμέσεις Πάνες Σειληροί* usw.<sup>3)</sup>

Hesiod hat ein Gedicht zu Ehren der olympischen Götter geschrieben; aber er hat auch unzweifelhaft selbst göttliche Gewalten geschaffen. Seine dichterische Kraft liegt vor allem darin begründet, neue überirdische Mächte zu erfinden, für die er aber nicht mit tönenden Worten wirbt, sondern die er hinstellt, als seien sie längst Gemeingut aller Hellenen. Wem allerdings die vielen Namen nicht reden, und wer sich mit dem bekannten Kunsturteil bei Quintilian <sup>4)</sup> *raro assurgit Hesiodus magnaue pars eius in nominibus est occupata* beruhigt, dem wird die große geistige Arbeit Hesiods niemals einleuchten, und er wird, wie es so üblich ist, vor seiner seit Jahrtausenden überlieferten Größe eine Verbeugung machen, aber nicht den Versuch wagen, in seine reiche Gedankenwelt einzudringen.<sup>5)</sup>

An die Existenz eines Nemesiskults zur Zeit des Hesiodos kann man schon glauben. Von dem Kult im attischen Rhamnus wird der Boioter aber kaum je gehört haben, da er zu seiner Zeit höchstens ein unbeachteter Lokalkult gewesen ist; vielleicht aber

<sup>1)</sup> Nach K. Schwenck zuerst wieder empfohlen und wissenschaftlich begründet von Maxim. Mayer, Giganten und Titanen, S. 81 f., der *σοφός*: *Σίωφος*, *Πγας*: *γᾶ* usw. heranzieht. Die *Τιτᾶνες* sind ein Götterstamm, wie *Αἰνιᾶνες*, *Ἀζαρνᾶνες* ein Volksstamm.

<sup>2)</sup> Ed. Meyer, a. a. O. S. 171.

<sup>3)</sup> M. Mayer, a. a. O. S. 79. Noch immer unerklärt ist wohl das bekannte archaische Relief mit der Darstellung von zwei gewappneten Athenen im Nationalmuseum zu Athen.

<sup>4)</sup> *Institut. orat.* X, 1, 52.

<sup>5)</sup> Es ist bedauerlich, daß ein so hervorragender Forscher wie Ludwig Deubner in seinem Artikel über Personifikationen in Roschers *Mythol. Lexikon* III, S. 2096 f. dem Hesiod in keiner Weise gerecht worden ist.

von dem in Smyrna, ist doch erst sein Vater von der kleinasiatischen Aiolis nach Boiotien ausgewandert (S. 245). In seinem zweiten Gedichte<sup>1)</sup> schildert er in der Erzählung vom eisernen Weltalter, in dem er selbst lebt, wie Aidos, die Hesiod nur hier erwähnt,<sup>2)</sup> und Nemesis, die schönen Körper in weiße Gewänder gehüllt, in den Olymp zu den unsterblichen Göttern entweichen, weil auf der Erde alles Gute verschwunden ist. Die darauffolgenden Geburten der Nacht *Ἀπάτη* und *Φιλότης*<sup>3)</sup> wird jeder für die Geburten der Phantasie eines Dichters halten, während *Γῆρας*, das Greisenalter, das Herakles züchtigt,<sup>4)</sup> und die furchtbare Eris aus der Volkssage stammen. Aber die 'gute Eris' am Anfange der Mahnlieder an Perses ist natürlich eine inhaltschwere Erfindung Hesiods, die unzweifelhaft schon den Keim des platonischen Eros in sich trägt,<sup>5)</sup> während ihm der Eros von Thespiai eine ganz andere Sprache redete (oben S. 251). Auch die Kinder der Eris *στυγερή*<sup>6)</sup> sind fast alle Erfindungen des Hesiod, wie die mit Schmerzen verbundene Mühe, der Hunger, die tränenschweren Schmerzen, die Schlachten und das Männermorden, die Streitigkeiten und die lügnerischen Reden. Nur die Lethe, von der es einen Altar im Erechtheion zu Athen gab, wird man von dem Wasser der Unterwelt, wie es die Volkssage kennt (S. 88), nicht trennen können; die Ate kannte er wahrscheinlich aus der gewaltigen Schilderung Homers in der *Μῆνιδος ἀπόρρησις*,<sup>7)</sup> die ohne Frage auf eine alte Volksvorstellung zurück-

<sup>1)</sup> Werke und Tage, Vs. 200.

<sup>2)</sup> Bekannt ist ihr Kult in Athen.

<sup>3)</sup> Man hat mit Unrecht an der 'Freundschaft' in der Aufzählung der Nachtgeburten Anstoß genommen und sie deshalb aus dem Texte des Hesiod vertreiben wollen. Man darf aber auch nicht von 'Freundschaft' hier sprechen; sondern gemeint ist der nächtliche Beischlaf, wie schon F. G. Schoemann vorgeschlagen hat. Vgl. z. B. Theog. Vs. 125 die *Νύξ Ἐρέβει φιλότῃτι μιγείσα*, oder die Gaia, die Vs. 132 den *πόντος ἄτερ φιλότῃτος ἐφ' ἡμέρον* gebiert. Bei der *Ἀπάτη* wird man dann an Liebesbetrug und die *Διὸς ἀπάτη* der Ilias denken müssen.

<sup>4)</sup> C. Robert, Heldensage II, 2, S. 430 Anm. 4. Einen Altar des Geras zu Gades erwähnt Philostrat.

<sup>5)</sup> Werke und Tage Vs. 11 ff., wo auch die *ἀγαθή Ἔρις* die Tochter der *Νύξ ἐρεβεννή* (so auch Theogon. Vs. 213) ist.

<sup>6)</sup> Theogon. Vs. 226 ff.

<sup>7)</sup> Ilias T Vs. 91 ff., vgl. I Vs. 502 ff.

geht, wie auch andere Homerstellen beweisen, und den unheimlichen Daimon Horkos wohl aus dem Volksglauben.<sup>1)</sup> Es ist merkwürdig genug, daß er hier nur von dem Meineid der Menschen spricht, während er nachher bei der packenden Schilderung des Styxwassers, bei dem die Unsterblichen den Eid leisten müssen, gar nicht von den Menschen redet (S. 260). Den Horkos erwähnt er noch einmal in dem Rügegedicht an Perses;<sup>2)</sup> da ist es der Eid, der dem gebeugten Recht nachläuft. Bei diesem Laufen des Horkos denkt man unwillkürlich an die laufenden Gestalten der archaischen Kunst.<sup>3)</sup> Man wird überhaupt auf die plastische Ausdrucksweise des Hesiodos viel mehr achten müssen als bisher. Dieser Dichter schaut wie ein bildender Künstler; er dichtet selten in Gleichnissen. Er ist auch mit den Beiworten sparsam. Kaum je sprudelt bei ihm der Strom der Rede über. Aber er versteht es meisterhaft, mit einem Worte, mit einer Personifikation eine tiefe religiöse Empfindung auszudrücken. Auf seinen einsamen Wegen am Helikon hat sich ihm der Reichtum der hellenischen Religion geoffenbart. Wäre er nicht an den epischen Hexameter und an die Sprache Homers gebunden gewesen, hätte er vielleicht ganz anders gedichtet, wäre der Strom seiner Dichtung der Fülle seiner Gedanken gerecht geworden. Diesen Gedankenreichtum empfindet man fast nur — von dem Hekatehymnos abgesehen — in den Personifikationen; aber sie sind es wert, durchdacht zu werden, und es ist wohl schier unermeslich, wie weit der schlichte Bauer von Askra die göttliche Verehrung der Personifikationen im Laufe der Jahrhunderte beeinflußt hat. Sind auch schon andere unbekanntere Männer ihm in dieser Erfindung sicher vorangegangen, so hat seine Dichtung doch hier nicht nur zusammengefaßt, sondern auch neu geschaffen. Dies sind seine Götter, dies ist seine religiöse Überzeugung. Vielleicht hat er im tiefsten Innern auf diese sehr viel mehr Wert gelegt als auf die Welt der olympischen Götter. Er war ein zwiespältiger Geist. Er fühlte auf dem Grunde der alten Volksreligion neue religiöse Kräfte um sich und in sich; aber er war nicht stark genug, um zu reformieren. Es fehlte ihm eben doch der göttliche Funke, der

1) Rud. Hirzel, *Der Eid*, S. 142 ff.

2) *Werke und Tage*, Vs. 219.

3) Vs. 804, wo auf die Theogoniestelle Vs. 230 f. angespielt wird, stammt nicht von Hesiod; s. unten S. 265 Anm. 1.

zum Reformator gehört. Wer aber kann seine Gedankenarbeit, die Qual seiner schlaflosen Nächte, in denen die Musen vom Helikon zu ihm herabstiegen, heute zu ermessen wagen? Sein Gedicht von der Entstehung der Götter, wie das von der Arbeit der Menschen ist oft mit Recht als keine Einheit empfunden worden. Aber unerlaubt ist es, so hervorragende Altertumsforscher sich auch daran gewagt haben, die Strophentheorie auf sie anzuwenden oder größere Interpolationen anzunehmen. Wenn man auch nur die sogenannten Episoden entfernt, den Hekatehymnos, die fünf Weltalter, den Prometheus- und Pandoramythos, so zerstört man damit den Einblick in das rastlose, nach Neuem drängende Schaffen des Dichters und Denkers.<sup>1)</sup> Hesiod ist nicht nur die erste dichterische Persönlichkeit Europas, sondern er ist auch der erste religiöse Denker, den Europa kennt.

Hesiod ist kein unbedingter Freund der Schifffahrt<sup>2)</sup> gewesen — seines Vaters Schicksal trat ihm mahnend vor die Seele<sup>3)</sup> —, und er ist selbst nur einmal den kurzen Seeweg von Aulis nach Chalkis gefahren. Aber die unendliche Schönheit der hellenischen Meereswelt war ihm kein Geheimnis. Auch er hat sie in seine Seele aufgenommen und ist für den, der seine Worte in der Ursprache lesen kann, ihr begeisterter Sänger geworden. Ich wüßte nicht, daß das Meer in all seiner Pracht und in all seiner Größe, in seinem Zauber und in seiner Schönheit je packender geschildert worden ist als in den Namen und Beinamen der Nereiden, die den Genius eines sehr großen Dichters zeigen.<sup>4)</sup> Je öfter man den in wundervollem Rhythmus gedichteten Katalog der Nereiden<sup>5)</sup> liest und aus jeder Meerjungfrau das vielgestaltige hellenische Meer in all seinen Erscheinungen sich in der Phantasie entstehen läßt, desto größer wird die Bewunderung. Keine Sprache kann das so aus-

<sup>1)</sup> Auch die Dubletten, die U. v. Wilamowitz im Hesiod entdeckt hat, gehören z. T. hierher. Sie sind Zeugen von der unablässigen Gedankenarbeit des Dichters, auf die wohl zuerst Eduard Meyer in dem S. 244 Anm. 4 zitierten Aufsatz nachdrücklich hingewiesen hat.

<sup>2)</sup> Das zeigt außer den Erga auch deutlich Theogon. Vs. 875 ff.

<sup>3)</sup> Werke und Tage, Vs. 636 ff.

<sup>4)</sup> Theogon. Vs. 240 ff.

<sup>5)</sup> Über den *Ἡσιόδειος χαρακτήρ* dieser Partie Rzach, RE<sup>2</sup> VIII, S. 1200.

drücken, wie es der griechischen durch Hesiod gegeben war. Wir lesen in den Namen Windesstille und Wellenschlag, glückliche Fahrt und Einkehr in den Hafen; wir sehen vor uns Grotten und Klippen, Inseln und Küsten, Meeressand und Weideplatz am Strande, Hafengewimmel und Einsamkeit — in fünfzig Mädchennamen eine herrliche Schilderung der Zauberwelt des mittelländischen Meeres. Auch die Wirkung auf das Gemüt ist nicht vergessen: das Meer löst das Herz von Sorgen und Härmen; es gibt dem Verstande Klarheit und Schärfe, es verbürgt Wahrhaftigkeit, wie Nereus, der älteste Sohn des Pontos, der Vater der fünfzig Nereiden, als weiser, gerechter, milder und unfehlbarer Greis geschildert wird.<sup>1)</sup>

Auch der Okeaninenkatalog birgt neben Namen, die man ohne Scheu auf Rechnung der Dichterkraft des Hesiod setzen kann, alte Göttinnen in seinen Reihen wie Elektra,<sup>2)</sup> Uranie, die durch das Beiwort *θεοειδής* besonders hervorgehoben wird,<sup>4)</sup> Hippo,<sup>5)</sup> bei der man an eine alte in Gestalt eines Pferdes verehrte Göttin (S. 19) denken darf, Klymene, die in den Iapetosmythos gehört und auch in der Theogonie als Gattin des Iapetos erscheint (S. 254), Dione, die uralte Quellgottheit im Eichwalde von Dodona (S. 182), Metis, die wohl sicher keine Erfindung des askraiischen Dichters ist, die Todestgöttin Kalypso, die Verbergerin der Gestorbenen,<sup>6)</sup> die Styx, bei der die Götter in den homerischen Gedichten die gewichtigsten Eide schwören, und die Hesiod als die *προφειροστάτη ἀπάσέων* bezeichnet, wie das Kalliope unter den Musen ist.<sup>7)</sup> Ihr gilt dann auch noch an einer späteren Stelle der Theogonie<sup>8)</sup> eine farbenprächtige Partie, wo sie — wieder eine Wortdeutung des Hesiod — als *στρυγερή θεὸς ἀθανάτοισι, δεινὴ Στύξ*, bezeichnet wird und zugleich als die älteste der Töchter des Okeanos, was

1) Vs. 233 ff.

2) U. v. Wilamowitz, Hermes XIV, 1879, S. 457 ff.

3) Quelle bei Orchomenos, v. Wilamowitz, Pindaros, S. 38.

4) *Ὀυρανίη* schon als Muse Theogon. Vs. 78.

5) Mit der kleinasiatischen Hipta (S. 270) hat Hippo nichts zu tun.

6) Diese Deutung der Kalypso habe ich seit langen Jahren in meinen Vorlesungen vorgetragen. Den sehr weitgehenden Folgerungen von H. Güntert in seinem Buche über Kalypso, Halle 1919, kann ich mich aber nicht anschließen. Vgl. auch O. Weinreich, Archiv f. Religionsw. XXIII, 1925, S. 64 ff.

7) Theogon. Vs. 79.

8) Vs. 775 ff.

dem *προφρεστάτη* entspricht. Die Schilderung der Styx gehört zu dem Schönsten, was der Hirt von Askra gedichtet hat. Sie ist gleichsam aus dem frommen Sinne eines Styxpriesters gedichtet, wobei man an die Styx bei dem arkadischen Nonakris erinnert wird, wo zweifellos sehr alter Kult dieses heiligen Eidwassers gewesen ist. Man hat den Eindruck, als ob dem Dichter eine bestimmte Landschaft vorschwebt, wobei man aber eher an seine felsen- und quellenreiche Heimat Boiotien und an die *Στυγὸς ὕδατος ἀπορροή* des Titaresios in Thessalien<sup>1)</sup> als an das ferne Arkadien denken muß. Die Styx wohnt fern von allen Göttern unter mächtigen Felsen in einem prächtigen Palaste, der auf allen Seiten mit silbernen Säulen in den Himmel ragt. Sie fließt unter der Erde 'aus heiligem Strome' durch die schwarze Nacht. Aus dem Füllhorn des Okeanos ist ihr der zehnte Teil zugeteilt, der als 'ein gewaltiges Leid für die Götter' vom Felsen herabstürzt. Denn wer von den olympischen Göttern bei dem eisigen Wasser der Styx, das die Iris, die hurtige Tochter des Thaumatas, des Wundermannes, in einer gülden Kanne holen muß, wenn sich Streit unter den Unsterblichen erhoben hat und auf Befehl des Zeus ein Eid geleistet werden muß, einen Meineid schwört, liegt dann ein 'großes Jahr' wie ein zu Tode Siecher auf seiner Lagerstatt, ohne atmen und sprechen zu können, ohne den Genuß von Ambrosia und Nektar. Es folgen noch andere schlimmere Peine.<sup>2)</sup> Neun Jahre lang darf er an den Versammlungen und Mahlzeiten der olympischen Götter nicht teilnehmen. So furchtbar ist die Strafe, wenn ein Gott einen Meineid schwört.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Ilias B Vs. 755.

<sup>2)</sup> Goethe hat diesen Plural nicht nur in Versen, wie die älteren deutschen Dichter, sondern auch in Prosa gebraucht; s. Grimm, Wörterbuch VII, S. 1526. Ich habe dieses Wort wie S. 259 'Härme' mit Absicht gewählt im Gedanken an v. Wilamowitz, Sappho und Simonides, S. 45.

<sup>3)</sup> F. Dümmler, Delphika, Baseler Gratulationsschrift für das zweihundertjährige Jubiläum der Universität Halle-Wittenberg 1894, S. 10f. (= Kleine Schrift. II, S. 193f.) denkt bei Hesiods Erzählung von den Folgen des göttlichen Meineides an die 'zielbewußte Konsequenz einer Priesterschaft, welche die Übertretung bestimmter Moralgesetze bis in die Reihen der *θεοὶ ἕκτα ζῶοντες* mit Strafandrohungen verfolgt'. Er hält dies für delphische Tempeltradition, was nicht beweisbar ist, obwohl Hesiod wohl sicher in Delphoi gewesen ist (vgl. Theogon. Vs. 499). Aber immerhin muß man hier an Priestermache denken.



Die Zahl der Okeaninen ist bei Hesiod unumschränkt; denn das bedeuten die dreitausend, von denen er spricht; sie sind ebenso über die Erde verstreut wie die Flüsse, deren Aufzählung dem Nereidenkatalog voraufgeht. Während die Okeaninen als ein 'heiliges Geschlecht' von dem Dichter bezeichnet werden, sind die Flüsse nach ihrer physikalischen Natur bezeichnet (*δινῆετες*), und wir werden in Länder geführt, von denen der Boioter nur durch Hörensagen weiß. Wenn Skamandros und Simoeis das Beiwort 'göttlich' erhalten, denken wir an den Glanz, mit dem das homerische Epos diese beiden Flüsse umwoben hat, und an die *Μάχη παραποτάμιος* der Ilias. Einen Fluß zu erfinden hat Hesiod hier nicht gewagt. Aber es ist auch vielleicht nicht ohne Grund dieser ganze Flüßekatalog für eine unhesiodische Einlage erklärt worden.

Zu den Katalogen innerhalb der Theogonie muß man auch die Aufzählung der Gemahlinnen des Zeus rechnen. In der uns vorliegenden Gestalt sind es sieben (S. 195 Anm. 1). Aber daß die Einführung der Metis als Mutter der Athene auf spätere theologische Spekulation zurückgeht, die mit dem alten Hesiodos von Askra nichts zu tun hat, ist unwiderlegbar dargetan.<sup>1)</sup> Es bleiben Themis (S. 194), die Mutter der Horen und Moiren, Eurynome, die Mutter der drei Chariten, dem Namen nach auch eine alte Unterweltgöttin wie Eurydike, Demeter (S. 195), Mnemosyne (S. 209), Leto und Hera. Daß alle diese Göttinnen, vielleicht mit Ausnahme der Mnemosyne, deren Ursprung ja durch ihren Namen deutlich zu sein scheint, ursprünglich chthonische Göttinnen waren, ist Hesiod kaum mehr bewußt gewesen, empfindet er doch auch nicht mehr, daß Semele, die Mutter des Dionysos, eine thrakische Erdgöttin ist. Nach seiner Anschauung ist sie erst durch ihren göttlichen Sohn Dionysos Göttin geworden.<sup>2)</sup> Bei ihm ist auch erst die 'hochheilige Göttin' (Kap. VI) als Gemahlin des Dionysos zur Göttin erhoben.<sup>3)</sup> Nachdem er bei der Erwähnung der Leto als Tochter des Titanenpaares Koios und Phoibe eine besondere Wärme gezeigt hat, bei der

Das orphische Fragment bei Servius *ad Verg. Aen. VI*, Vs. 565 (in meiner Sammlung Nr. 295) geht nur auf die Hesiodstelle zurück, schwerlich, wie Dümmler wollte, auf die gleiche Quelle wie Hesiod, die 'delphische Tempeltradition'.

<sup>1)</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1921, S. 157 f.

<sup>2)</sup> *Theogon.* Vs. 949.

<sup>3)</sup> Vs. 942 *ἄνδρ' ἀμφοτέρω θεοὶ εἶσιν.*

man das beteiligte Herz des Dichters empfindet, da er ihre Milde Menschen und Göttern gegenüber betont,<sup>1)</sup> fällt es hier auf, daß ihr bei der Aufzählung der Gemahlinnen des Zeus kein schmückendes Beiwort gegeben wird. Aber mehr als Beiwörter wirkt eine Tatsache: sie hat Apollon und Artemis geboren als *ἑμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανιῶνων*.<sup>2)</sup> Die heilige Siebenzahl bleibt in dieser Partie auch nach der Entfernung der Metis gleichsam bestehen. Aus seinem Haupte hat Zeus seine echtgeborene<sup>3)</sup> Tochter, Athene, geschaffen. Damit schließt wirkungsvoll dieser Frauenkatalog, in dem ein wichtiges Stück Religionsgeschichte mit sehr wenigen Worten überliefert ist.<sup>4)</sup>

Aus der Volksreligion stammen sicher Hypnos und Thanatos, die in der Sarpedonepisode der Ilias auftreten, ohne näher charakterisiert zu werden, wodurch vorausgesetzt wird, daß es den ionischen Griechen vertraute Gestalten waren. Anders bei Hesiod. Man hat den Eindruck, daß der mit Schilderungen der Gottheiten oft so sparsame Dichter diese beiden Götter — *δεινοὶ θεοὶ* — dem Hörer eindrucksvoll zeichnen will, wie etwa die beiden Eriden am Eingange der Werke und Tage. Hypnos ist allen Wesen ein Segen; er erhält das aus dem Kulte bekannte Beiwort *μείλιχος* (s. Anm. 1), während Thanatos als ein wilder, unbarmherziger Gott geschildert wird, der jeden Menschen, den er fangen kann, wegnimmt. Da wird dann noch etwas sehr bedeutsames hinzugefügt: verhaßt ist er auch den unsterblichen Göttern. Weshalb? Weil er ihnen ihre Lieblinge fortnehmen kann, oder weil Götter selbst sterben, wie die Gottheiten der Vegetation? Vor der Annahme, daß Götter sterben können, ist der Anthropomorphismus nicht zurückgeschreckt (S. 65 f.), wurde doch später auf Kreta sogar das Grab des Zeus gezeigt (S. 68). Also scheint diese Erklärung des wuchtigen Schlusses der Thanatos-schilderung wohl die richtige zu sein. Der Kult des Thanatos in Sparta ist viel später, als es die Gedichte des Hesiod und Homer sind. Er selbst ist eine Gestalt der Volksreligion wie Geras, das

<sup>1)</sup> Theogon. Vs. 406 ff. Es ist dies namentlich durch die Wiederholung von *μείλιχος* (*μείλιχον αἰεὶ, μείλιχον ἔξ ἀρχῆς*) ausgedrückt.

<sup>2)</sup> Vs. 919 f.

<sup>3)</sup> S. oben S. 185 und v. Wilamowitz, a. a. O. S. 956 A. 3.

<sup>4)</sup> F. Dümmler in seiner Antrittsvorlesung in Basel über den Zorn der Hera in Dichtung, Sage und Kunst, Kleine Schriften II S. 12.

von Herakles gezüchtigte Alter, für das es keine literarische, wohl aber monumentale Zeugnisse giebt (S. 256). Auf den Kult des Thanatos geht dann zuletzt auch der sizilianische Fluch *santa Morte* zurück.

Im Daimonenglauben, an den viele der Personifikationen Hesiods wohl erinnern, weicht der boiotische Dichter weit von der in den homerischen Gedichten niedergelegten Vorstellung ab. In ihnen sind die Daimonen unbestimmte göttliche Wesen, niemals den olympischen Göttern gleich, unheimliche Gestalten, Glück und Segen bringend, aber noch mehr Unglück und Verderben. Sie gehören zweifelsohne auch zu den namenlosen Gottheiten, deren große Bedeutung für die hellenische Religion im VI. Kapitel dargestellt ist, und von denen viele in die Volksreligion der vorgriechischen Zeit hinaufreichen. Es sind die 'Zuteiler',<sup>1)</sup> die unfaßbaren Geister, die des Menschen Leben fördernd oder hindernd umschweben, niemals als göttliche Persönlichkeiten gedacht, sehr ähnlich den alten im Kulte verehrten Moiren, aus denen sich die Moira, das den Göttern übergeordnete Schicksal, entwickelt hat. Denn auch die Moiren sind doch wohl 'Zuteilerinnen'. Hesiod aber hat die Daimonen — wahrscheinlich altem boiotischem Volksglauben folgend — aufgefaßt als die Menschen des goldenen Zeitalters, denen der Tod so sanft wie der Schlaf nahte; sie wurden nach ihrem Hinscheiden durch den Ratschluß des großen Zeus gute Daimonen, die Wächter der sterblichen Menschen, die Hüter des Rechts, die in Nebel gehüllt überall auf der Erde umhergingen und den Reichtum spendeten. In dieser Auffassung der Daimonen, die sich sonst nirgends findet, klingt auch noch die ursprüngliche Bedeutung des vielbesprochenen Wortes nach; sie sind hier die Geber alles Guten, während sie sonst ja oft als böse Geister auftreten, deren chthonischer Charakter wahrscheinlich ist, werden doch gerade auch chthonische Götter und Totengeister oft so genannt, wie das namentlich Aischylos von Eleusis, wo die Verehrung namenloser Gottheiten zum Wesen des Kults gehörte, getan hat. Aus den guten Geistern hat sich der Agathodaimon entwickelt, der später so große Bedeutung erlangt

<sup>1)</sup> Die Herleitung des Wortes von der Wurzel *δα* (in *δαίρμι*) ist wohl heute allgemein angenommen. Vgl. u. a. E. Hedén, *Homer. Götterstudien*, S. 93. Über die Verwandtschaft des Wortes *μοῖρα* s. auch Hedén, a. a. O. S. 145.

hat. Seine Schlange mahnt noch in später Zeit an die Erde. Er ist ohne Zweifel ursprünglich selbst als Schlange gedacht worden.

Hesiods Theogonie hat ein doppeltes Gesicht. Sie stellt das Werden der Götter vom Anfange der Welt in einem großen Stammbaum dar und ist zugleich ein gewaltiges Lied zum Preise des Zeus und seiner olympischen Götter, die die dunklen Gewalten der Vorzeit, die Titanen und den Typhoeus, überwunden haben. Ihren Mittelpunkt bildet die Titanomachie, deren Entfernung aus dem Gedichte ein schwerer, wenn auch sehr scharfsinniger Mißgriff war. Die Lösung dieser doppelten Aufgabe, die sich der schlichte Hirt vom Helikon stellte, war keine leichte, zumal er sich auch nicht scheute, noch episodische Stücke einzuschalten, wie er das auch in dem nur ganz allmählich aus einzelnen Liedern entstandenen<sup>1)</sup> Rügegedicht für Perses getan hat und es von der epischen Poesie seiner Zeit offenbar gewohnt war. Dem Doppelgesicht seiner Dichtung entspricht auch sein eigenes Wesen. Er hat über das Verhältnis der Volksreligion, wie sie sich aus den Kulturen in Boiotien ergab, zu der des olympischen Zeus, zu dessen Preise er sang, wie ja auch ihm als dem Lenker des Menschenschicksals das Proömion der Werke und Tage gilt (S. 265), sicher nachgedacht, und er schafft im Sinne der Volksreligion neue Gottheiten. Er schließt seinen Sang mit einem Blick auf die Welt, die ihn umgibt, auf die griechische Landschaft, auf Inseln, Festländer und das zwischen ihnen liegende Meer: da herrschen jetzt die olympischen Götter, deren Entstehung und deren Kampf gegen die Titanen er besungen hat. So kann man in der Tat dieses Lied vom Werden der Götter auffassen als einen Hymnos auf die olympische Religion, den Hesiod auch sicherlich hat schaffen wollen.<sup>2)</sup> Aber auch dieser Bauer klebte an der Erdscholle, der er entstammte. Es war kein Lied, das für ein olympisches Götterfest bestellt war. Es kam aus dem Innersten eines einsamen Mannes, der die Wahrheit finden und künden, der zwischen zwei Welten, der Herrenreligion und der Volksreligion, ehrlich vermitteln wollte.

<sup>1)</sup> Mit Recht hat sich Ed. Meyer, a. a. O. dieser von Ad. Kirchhoff (siehe S. 265 Anm. 1) vertretenen Anschauung angeschlossen.

<sup>2)</sup> S. oben S. 209 A. 2.

In den Werken und Tagen tritt das große Ethos Hesiods in den Vordergrund.<sup>1)</sup> Der Dichter ist zu einem schon fast philosophischen Denker herangereift, zu dem ihn harte Lebenserfahrungen gemacht haben. Als Mahner und Warner des der Arbeit entwöhnten und unredlichen Bruders hat er das hohe Lied von dem Segen der Arbeit geschrieben; als Lehrer der Menschheit, wie nachher so viele griechische Dichter, vor allem die Tragiker, hat er dadurch zu seinem Volk gesprochen. Die Lyriker haben Goldkorn auf Goldkorn dieser reichen Schatzkammer entnommen. Neben dem Thron des Königs sitzt nach seiner herben Auffassung nicht mehr, wie neben dem des Götterkönigs Zeus, die Göttin der Gerechtigkeit. Den Königen von Thespiai, die das Recht gebeugt haben, sagt er in kräftigen Worten die Wahrheit, und überall sieht er mit tiefer Scham eine Verschlechterung des Menschentums. Der gedankenreiche Dichter der Theogonie greift da zum Mythos, indem er zum Beweise von den fünf Weltaltern und von Pandora erzählt. Hier sind die ersten Spuren kulturgeschichtlichen Denkens bei den Griechen zu erkennen, wenn auch noch gekleidet in das Gewand des Mythos.<sup>2)</sup> Das Verschwinden der Gerechtigkeit aus dem Wandel des Menschen ist sein großes Herzeleid; aber er vertraut auf Zeus, der alle Macht in Händen hat. Das spricht der oft verkannte, aber schon von Solon<sup>3)</sup> gelesene Eingang des Gedichtes in der Anrufung der Töchter des Zeus, der Musen, nachdrücklich aus: in Gerechtigkeit soll der allmächtige Gott die verkommene Welt lenken, in der so oft Macht vor Recht geht, wie es Hesiod nachher durch die Fabel

1) Daß dies Gedicht von Vs. 695 ab nicht von dem alten Hesiod von Askra gedichtet ist, wird heute wohl kaum mehr bestritten. Vor allem sind die 'Tage' unzweifelhaft ein Zusatz; aber auch schon die vorhergehenden allgemeinen Vorschriften von Vs. 695—765 sind Einschiebsel. Daß sie für boiotische Bauern bestimmt sind, möchte ich nicht bestreiten. Vergleiche über diese Zusätze zu dem Rügelied an Perses die Ausführungen von Ad. Kirchhoff, Hesiodos' Mahnlieder an Perses, Berlin 1889, S. 74 ff. Siehe dazu auch unten Kap. XII.

2) Vgl. Ferd. Dümmler, Verhdlgen. der Wiener Philologenversamml. 1893, S. 59 (Kleine Schriften II S. 446).

3) Vgl. darüber die vortreffliche Untersuchung von Werner Jaeger über Solons Eunomie, Sitzungsber. preuß. Akad. 1926, S. 83 f. Auf die wichtigen Ergebnisse Jaegers für die attische Religion des siebenten und sechsten Jahrhunderts wird in dem zweiten Bande meiner Darstellung zurückzukommen sein.

von dem Habicht und der Nachtigall anschaulich darlegt, durch die älteste Fabel der griechischen Literatur. Das Gesetz, das Zeus den Menschen verordnet hat, heißt Befolgung des ewigen Rechts. Das erhebt sie über die Tiere, die einander auffressen, weil sie die Gerechtigkeit nicht kennen. Aber es ist den Menschen des eisernen Weltalters, in dem Hesiod lebt, nicht leicht gemacht, den steilen Pfad des Rechts zu wandeln. Nur durch Arbeit können sie ein redliches Leben führen und gegen Nöte und Sorgen kämpfen, wie sie Krankheit, böse Nachbarn und das Weib, auf das er nicht gut zu sprechen ist,<sup>1)</sup> bringen. So hat es Zeus in unerforschlichem Ratschluß gefügt, und ihm muß sich der Mensch beugen; so sind auch die Werke und Tage durchdrungen von dem Glauben an den olympischen Zeus und seine Gerechtigkeit und von einer hohen sittlichen Auffassung der Pflichten aller Menschen.

Schon vor fünfundvierzig Jahren hat Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf<sup>2)</sup> den frommen Hirten von Askra mit dem Schafzüchter (so übersetzt Wellhausen) von Thekoa verglichen, den ersten griechischen Kündler einer sittlichen Weltordnung mit dem ältesten israelitischen Propheten.<sup>3)</sup> Wie die jüdischen Propheten gegen Unrecht und Vergewaltigung das Volk aufrufen und der Stimme der Gerechtigkeit Erhörung verschaffen wollen, ist auch Hesiod trotz allem, was er in seinem Kreise erlebt hat, den Betrug des Bruders, die Unehrlichkeit der Richter in Thespiäi und überall Zeichen von dem sittlichen Rückgang der Welt, von der göttlichen Gerechtigkeit überzeugt. Er hat nicht erst vom Jenseits Lohn und Strafe erhofft, wie es die Eschatologie der Mysterien tut, sondern der Sohn der Erdscholle hat zuversichtlich hinauf zum Gipfel des Helikon<sup>4)</sup> geblickt, auf dem, wie auf dem thessalischen

<sup>1)</sup> Vgl. Ed. Meyer, a. a. O. S. 163 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Antigonos von Karystos, 1881, S. 314; Reden und Vorträge I<sup>4</sup> S. 116.

<sup>3)</sup> Amos und Hesiod sind wohl Beide Söhne des achten Jahrhunderts. Von Amos sagt J. Wellhausen, Die kleinen Propheten<sup>3</sup> S. 91 'Er hat nicht seinen bisherigen Beruf mit dem prophetischen vertauscht, sondern bleibt, was er gewesen ist; seine Mission ist nur eine zeitweilige Unterbrechung seines ordentlichen Berufs. Er hat sie gerade in Bethel, gegen Israel, auszurichten; in seiner Heimat ist er nur Schafzüchter'. Dies paßt *mutatis mutandis* auch für Hesiod.

<sup>4)</sup> Über den Helikon jetzt v. Wilamowitz in einem wundervollen Vortrage über den Berg der Musen, Reden und Vorträge I<sup>4</sup> S. 110 ff. Ich werde allzeit dankbar das Glück empfinden, daß ich zusammen mit dem, dem mein Buch

Olympos, neben Zeus, der den uralten Berggott abgelöst hat, die Göttin der Gerechtigkeit in Ewigkeit thront.

Hesiods Theogonie hat eine sehr große Wirkung ausgeübt, an die der einsam an den Abhängen des Helikon seine Herde weidende Hirt nie gedacht hat. Denn ihm hat der Gedanke doch völlig fern gelegen, ein dogmatisches Werk zu schaffen, das seine Landsleute über die Entstehung von Welt und Göttern belehrt. Darauf weist kein Wort in seinem Gedicht hin. Er hat nicht als Priester zu seinem Volke gesprochen, sondern nur ein episches Gedicht schaffen wollen, das sich nicht mit den Heldenmären begnügte, sondern höher hinaufstieg zu der Schöpfung der Welt und zur Entstehung der Götter. *Paulò maiora canamus!* Da wollte er allerdings 'das Wahre' verkünden. Es war eine Tat von weltgeschichtlicher Bedeutung, die der Hirt von Askra vollbrachte. Ist seinem Epos auch hieratische Poesie vorangegangen, hat er sicher auch manchem Hymnos auf eine Gottheit mit offenem Ohre gelauscht, sein Werk bleibt die Zusammenfassung, sein Werk das System. Da hat er keinen Vorgänger gehabt, da ist er der Pfadfinder geworden, und auf seinem Pfade wandeln die Nachkommen. So fern ihm jede Tendenz bei der Abfassung dieses Werkes lag, so sicher er es verschmäht hat, für einen Gottesdienst und einen Kultort Stimmung zu machen, seine Theogonie ist nachher das Gefäß geworden, in das eine religiöse Sekte ihren Wein gegossen hat. Was weiß der boiotische Sänger von Dionysos zu erzählen, dessen Geburtssage an Theben haftet, das in ihm später seinen größten Gott verehrt hat? Er weiß von der alten thrakischen Erdgöttin Semele, die fromme Sage zur Tochter des Kadmos und Mutter des Dionysos gemacht hatte. Erst durch den Sohn ist sie nach seiner Vorstellung zur Göttin erhoben worden.<sup>1)</sup> Er weiß auch, daß Dionysos die Minostochter Ariadne, ursprünglich eine 'hochheilige' Göttin (S. 261), zu seiner Gemahlin gemacht hat, der Zeus deshalb die Unsterblichkeit verliehen hat. Aber er weiß nicht das

gewidmet ist, zu den vier jüngeren Fachgenossen gehört habe, die im Frühling 1890 mit Wilamowitz im Musental von Thespias rasteten. Vgl. auch die Schrift Über das Musental im Helikon (Breslau o. J.) von Rich. Schillbach, der es im August 1858 besucht hat.

<sup>1)</sup> Theogon. Vs. 942. Geboren hat ἀθανάτων θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοὶ εἶσιν. Vgl. oben S. 261.

mindeste von der großen religiösen Bedeutung des Dionysoskults; diesem wird keine besondere Auszeichnung zuteil, ebensowenig wie dem gleich darauf erwähnten Herakles, der doch auch für Boiotien eine hervorragende Bedeutung gehabt hat.

Dionysos ist nun aber die Sonne, um die sich das kosmogonische System der Orphiker dreht. Diese namentlich in Attika und Unteritalien wirkende Sekte hat Dionysos zu ihrem Führer und Erlöser gewählt und der hesiodischen Theogonie, der sie sich in der Form völlig anschließt, einen neuen Geist zugeführt. Hesiod wußte Eros, dem alten Gotte von Thespiai, keinen tiefen Inhalt zu geben (S. 251). Hier setzt die Gedankenarbeit der Orphiker ein. Sie hat den Dionysos zum Eros gemacht, zum Weltenschöpfer und damit dem Empedokles und Platon vorgearbeitet. Die alte heilige Dreizahl, die 'Endzahl der primitiven Menschheit',<sup>1)</sup> ist von den Orphikern durch den dreifachen Dionysos verewigt worden, der zum ersten Male in dem strahlenden, aus dem Weltenei hervorbrechenden Gott Phanes, dem großen Weltenschöpfer, zur Erscheinung tritt, dem neben manchem anderen Namen auch der Name Eros beigegeben wird, dann in dem Dionysos-Zagreus, dem 'großen Jäger', den die Titanen bei friedlichem Spiele, während er in einen Spiegel schaut, erschlagen und schließlich in dem Dionysos Lyseus, dem Erlöser, der das Goethesche Wort sprechen könnte:

Wer immer strebend sich bemüht,  
den können wir erlösen.

Dies ist alles so unhesiodisch wie nur möglich. Unhesiodisch in einer Theogonie ist auch die stete Beziehung auf das Menschengeschlecht, dessen Läuterung den Orphikern in ihrer Weise am Herzen liegt; diesen Zweck haben sie in dem Gefüge ihrer Dichtung nie aus dem Auge gelassen, während der Poet von Askra an solche Tendenz in der Theogonie nicht denkt. Darum ist es auch unwahrscheinlich, daß seine Theogonie später gedichtet ist als das Mahngedicht an den ungeratenen Bruder, in dem der Rat zum Besserwerden, zum Insichgehen, die Triebfeder bleibt. Die Orphiker wollen für ihren Dionysos, der die Menschen von der Sünde, die ein Erbteil ihrer Herkunft von den Titanen ist, befreien kann, werben. Sie wollen Anhänger

<sup>1)</sup> H. Diels, Festschrift für Th. Gomperz, S. 8; H. Usener, Rhein. Mus. N. F. LVIII, 1903, S. 362.



ihres Dionysoskults schaffen; sie machen für einen Kult durch ihre Religionsbücher Propaganda, was dem alten Hesiod auch nicht im Traume eingefallen ist. Ihre Dichtung steht im Banne des Dionysos. Aber sie ist in der überlieferten Form ohne Hesiod undenkbar.

Da ist dreierlei in Erwägung zu ziehen. Trotz des dreimal in verschiedenen Erscheinungen eingeführten Dionysos ist das Stammbaumsystem Hesiods festgehalten und mit ihm die Entstehung der Welt aus der Urfinsternis, in welche die orphische Theogonie das von Chronos geschaffene silberne Weltenei eingeführt hat, aus dem als erster Herrscher im Kosmos Phanes<sup>1)</sup> in leuchtender Schöne steigt, dem nach der Art dieser Theologie viele Namen beigelegt werden wie Erikepaios, Metis, Eros, Dionysos. Es folgen dann die Herrschaften seiner Tochter Nyx, des Uranos, Kronos, Zeus und Dionysos, der in doppelter Gestalt erscheint, als das von den bösen Titanen beim Spiele zerrissene Kind und zum Schlusse als Erlöser (S. 268), der wahre Gläubige verlangt und keine Thyrsos-träger. Entsprechend der von Hesiod in den Werken und Tagen erzählten Geschichte von den fünf Weltaltern hat es auch nach orphischer Anschauung in allen diesen Weltperioden Menschen gegeben, worüber die Theogonie Hesiods völlig schweigt. Erikepaios hat die Welt unter Götter und Menschen verteilt;<sup>2)</sup> er hat noch eine zweite Erde, den Mond, geschaffen, auf der Berge, Städte, Paläste stehen. Er trennt erst die Wohnsitze der Menschen von den Göttern und bestimmt für sie die gemäßigte Zone.<sup>3)</sup> Daß die Menschen offenbar immer in neuen Gestalten in den verschiedenen Weltaltern erscheinen, hängt eng mit der Seelenwanderungslehre zusammen, die ein Hauptdogma der Orphiker und der von ihnen abhängigen Pythagoreer gewesen ist.

1) Wenn es Fr. 85 heißt, daß die seligen Götter im Olymp diesem Urgotte den Namen Phanes beigelegt haben, so ist auch diese Unüberlegtheit ganz hesiodisch (oben S. 244); denn es gab damals noch keine *μάκαρες κατὰ μακρόν Ὀλυμπον*.

2) Fr. 108

*τὸν τόθ' ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσι τε κόσμον,  
οὗ πρώτος βασιλευσε περικλυτὸς Ἥρικεπαῖος.*

3) Fr. 94

*διώρισε δ' ἀνθρώποισι  
χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἔδος, ἧι μέσος ἄζων  
ἡελίου τρέπεται ποτινεύμενος οὔτε τι λίην  
ψυχρὸς ἢ πῆρ κεφαλῆς οὔτ' ἔμπυρος, ἀλλὰ μεσηγύς.*

Hesiod hat in seine beiden erhaltenen großen Gedichte Einlagen gemacht, von denen sich namentlich der Hekatehymnos heraushebt (S. 245). Die orphische Theogonie ist ihm darin gefolgt, und das ist das Zweite, das in dem Verhältnis von ihr zu Hesiod beachtet werden muß, abgesehen von den vielen aus Hesiod entlehnten einzelnen Versen.<sup>1)</sup> Von den in die Theogonie eingelegten Hymnen ist uns ein größeres Stück aus dem Lobgesange erhalten, den die Theogonie auf Zeus nach der Verschlingung des Phanes angestimmt hat, und auf den schon Platon anspielt.<sup>2)</sup> Dieser Hymnos ist im ganzen Altertum sehr berühmt gewesen, wie viele Zitate und Anspielungen deutlich dartun. Auch Hipta,<sup>3)</sup> die Amme des Dionysos auf dem Tmolos, ist in einer hymnosartigen Partie der Theogonie besungen worden, wie natürlich auch Dionysos selbst in seinen drei Gestalten. Der Nachklang dieser in die Theogonie eingelegten Hymnen zeigt sich noch klar in dem Gesangbuche der orphischen Gemeinde, das in der uns heute vorliegenden Form wahrscheinlich um Christi Geburt in Pergamon entstanden ist.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Gesammelt *Orphicorum Fragm.* p. 398.

<sup>2)</sup> Plato *Leg.* IV, 715 e (*Orph. Fr.* 21. 21 a. 168).

<sup>3)</sup> Über Hipta vgl. jetzt die Ausführungen von P. Kretschmer, *Glotta* XV, 1926, S. 76 ff., der diese Göttin in der mitannischen *Hepa* (oder *Hipa*) und in der chetitischen *Hepit* (oder *Hipit*) wiedererkennen will. Er durfte aber nicht die Doppelform *Ἰππα* — *Ἰπτα* dafür ins Feld führen; denn die kleinasiatische Göttin hat nach meiner Überzeugung niemals Hippa geheißt, sondern immer Hipta. *Ἰππα* ist falsche Überlieferung auch in dem Corpus der orphischen Hymnen: die beste Handschrift (Laurentianus 32, 45) hat Hymn. 48 Vs. 4 *παρ' Ἰπταν* und 49 in der Überschrift *Ἰππας*, vgl. *Hermes* XLIX, 1914, S. 480. Hipta ist eine Form der kleinasiatischen Erdmutter, Hymn. 49 Vs. 4 ff.

κλύθι μὲν εὐχομένον, χθονίη μήτηρ, βασιλεία,  
 εἴτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἴδης ὄρος ἄγρον,  
 ἢ Τμῶλος τέρει σε, καλὸν Ἀνδοῦσι θόασμα.  
 ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶν γήθουσα προσώποι,

nach Kretschmer identisch mit der Ma, die nach ihm die Göttin der Maionier war. Mit ihr bringt er auch Maia, die Mutter des Hermes zusammen. Vgl. auch Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chetiter*, 1914, S. 90.

<sup>4)</sup> Damit sind die unter dem Namen des Orpheus überlieferten 87 Hymnen gemeint, die in dem Orpheusartikel des Suidas vielleicht mit dem Worte *Θρηπολικόν* bezeichnet sind (*Orph. Fr.* p. 318). Ovid hat einen solchen Hymnos auf Dionysos nachgeahmt in den *Metamorphosen* IV Vs. 11 ff.

Vor allem aber weht uns der Geist des Hesiodos drittens in den Personifikationen entgegen, die sich in der orphischen Dichtung an vielen Stellen finden. Die bei Zeus dem Kroniden sitzende Dike hat die orphische Theogonie freilich aus den Werken und Tagen des Hesiod entlehnt; aber volkstümlich ist diese Vorstellung von der neben dem Throne des Zeus sitzenden Göttin der Gerechtigkeit wohl erst durch die Orphiker geworden.<sup>1)</sup> Nomos als Paredros des Zeus auf Rat der Urgöttin Nyx, der die orphische Theogonie als Mutter und Gattin des Phanes eine außerordentlich wichtige Rolle zugeteilt hat, ist sicher orphisches Gut, und auch von seiner Begleiterin, der Eusebeia (s. Kap. XII), wird man dasselbe sagen wollen. Nomos und Eusebeia sollen die Eltern der Dike gewesen sein.<sup>2)</sup> Ferner ist Chronos, der Gott der Zeit, der aus dem Chaos im Aither das Weltenei schafft, orphische Erfindung, der vor allem Pherekydes von Syros am Anfange seines Fünfschlüftbuchs gefolgt ist. Ananke und Heimarmene werden mit Zeus eng verbunden. Athene erhält den Beinamen Arete. Von Hephaistos und Aglaia stammen Eukleia, Eutheneia, Eupheme und Philophrosyne. Plutone und Euphrosyne werden neben der thrakischen gewaltigen Bendis genannt. Die bei Hesiod als Okeanine erscheinende Tyche scheint die orphische Theogonie der Artemis gleichgesetzt zu haben, wie die Arete der Athene. So sieht man überall das Bestreben der Orphiker, es dem alten Poeten von Askra in der Einführung von Personifikationen gleichzutun.<sup>3)</sup> Man beobachtet aber auch, wie sehr das Moralische bei ihnen in den Vordergrund tritt, wie ja auch scharfe Worte gegen die sündige Menschheit bei ihnen nicht fehlen, während sich die Theogonie Hesiods davon ganz frei hält.<sup>4)</sup> Man sieht bei solcher Umschau auch, wie dieses Werk des Hesiod geartet ist, und was ihm im Hinblick auf die Orphiker, die die Form der Theogonie ihm entlehnt haben, und namentlich auf den Syrer Pherekydes, der im Altertum den Ruhm hatte, der Lehrer des Pythagoras zu sein, fehlt. Denn dieser hat erst im sechsten Jahrhundert aus der

1) *Orph. Fr.* 23. 158.

2) *Orph. Fr.* 159. 160.

3) Vgl. auch *Orph. Fr.* 336 und überhaupt meinen *Orpheus*, 1920, S. 49 f.

4) Dies wird im zweiten Bande, wo die Religion zur Zeit des Peisistratos und seiner Söhne behandelt wird, ausführlicher dargetan werden. Jetzt sind die Orphiker und Pherekydes nur Hesiods wegen herangezogen worden.

Theogonie eine Theodicee gemacht, indem er an den Anfang der Welt Zeus als das beste Prinzip hinstellte, die Urfinsternis aus seiner in poetischer Prosa verfaßten Pentemychos verbannte, Chronos als den Gott der Zeit den Orphikern entlehnte und aus der hesiodischen Gaia die Chthonie schuf, wobei er fraglos an den alten chthonischen Kult von Mutter Erde angeknüpft hat, wie er auch die Heilige Hochzeit von ihr und Zeus in hieratischem feierlichem Stile zu schildern wußte. Pherekydes von Syros ist mehr gewesen als der Verfasser einer Theogonie und Kosmogonie. Er war Europas erster wirklicher Theologe. Er hat den höchsten Gott als den Weltenschöpfer Eros an den Anfang gesetzt. Darin besteht seine weltgeschichtliche Bedeutung.

## KAPITEL XII

### EUSEBEIA.

Eusebeia ist die Überschrift des letzten Kapitels dieses Bandes. In ihm soll der Versuch gemacht werden, die Religiosität der Griechen in den ältesten Zeiten bis zu Hesiodos festzustellen. Durch das Wort *σέβεσθαι* bezeichnet der Hellene das Verhältnis des Menschen zu den überirdischen Gewalten. Es ist die Scheu, die er ihnen gegenüber empfindet, die Ehrfurcht, die er ihnen schuldet. Dadurch wird etwas gewissermaßen Selbstverständliches ausgedrückt. Wer den Göttern gegenüber seine Schuldigkeit in hohem Maße erfüllt, ist *εὐσεβής*. Er tut gleichsam etwas über das Geforderte hinaus. Wer die geforderte Ehrfurcht nicht zeigt, ist *ἀσεβής*. Dabei kommt auf den Gegenstand der Verehrung zunächst nichts an. Sokrates hat die Fetischdiener gottlos genannt (S. 6). Sie selber haben sich aber sicher nicht für *ἀσεβεις* gehalten. Sie bekränzten und salbten die heiligen Steine, wie es Brauch war. Sie blickten auf den Fetisch aus Holz oder Stein mit derselben Verehrung, wie spätere Generationen auf den Altar und das Kultbild. Sie fühlten ihr Wohl und Wehe von dem Fetisch abhängig und verehrten ihn mit heiliger Scheu. Sie waren in ihrem Sinne gewiß *εὐσεβεις*. So ist die *εὐσεβεια* so alt wie die Religion in der aigaiischen Welt.<sup>1)</sup> Es gab aber auch nach der Meinung des Sokrates Gottlose, die nichts verehrten, weder Bilder noch Steine noch Hölzer, und Theophrast hat in seiner Schrift über die Frömmigkeit von den Thoern auf der Athoshalbinsel erzählt, daß sie weder

<sup>1)</sup> *σέβεσθαι* kommt bei Homer nur Ilias A Vs. 242 vor, bei Hesiod nirgends. Im homerischen Demeterhymnos heißt es Vs. 478 von den *ἄργια*, die kein Mensch *οὐπως παρεξιμεν* (*οὐτε*) *πυθέσθαι οὐτ' ἀχέειν* darf, daß *μέγα γάρ τι θεῶν σέβας* (c . . . c M; danach *σέβας* Cobet) *λαχάνει ἀδόγην*. In der Poesie bezeichnet die religiöse Scheu und später die Ehrfurcht das Wort *ἄζεσθαι*; es ist dann von *σέβεσθαι* ganz verdrängt worden; vgl. Ed. Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen, RVV, XIX 1, 1922, S. 7 ff.

Erstlinge noch Opfer dargebracht hätten und deshalb aus der Menschheit ausgetilgt wären, so daß man zu seiner Zeit weder von den Einwohnern noch von der Stadt noch von den Grundsteinen der Häuser eine Spur finden konnte.<sup>1)</sup>

Der größte Teil der *εὐσέβεια* der Griechen hat von altersher sicher in der peinlichen Beobachtung aller sakralen Vorschriften gelegen.<sup>2)</sup> Die Zeit und die Art jedes Opfers waren genau bestimmt (S. 170). Nach ihren Leistungen den Göttern gegenüber wird die Frömmigkeit der homerischen Helden gewertet. So ist es der Fall bei Odysseus,<sup>3)</sup> so bei seinem Sauhirten Eumaios, der als ein ganz besonders frommer Mann geschildert und deshalb als ein guter Mensch bezeichnet wird.<sup>4)</sup> Diese Frömmigkeit ruht nun aber vor allem auf dem Bewußtsein, das auch in seiner Weise der Fetischdiener hat, daß der Mensch die Götter braucht, daß er ohne sie nichts zu gedeihlichem Ende bringen kann, daß er von der Geburt bis zum Grabe in ihrer starken Hand ist, vor allem aber, daß sie ihm sehr schaden können. Selbst die sonst als gottlose Wesen geschilderten Kyklopen führen ihre Lebensweise im Vertrauen auf die Götter.<sup>5)</sup> Es hängt mit dem in den homerischen Gedichten völlig durchgeführten Anthropomorphismus der Götter zusammen, daß auf sie auch eine der häßlichsten Eigenschaften der Menschheit übertragen wird, der Neid. Wenn die Gottheit auf irdisches Werk und Glück neidisch sein kann, werden die Menschen gleichsam gezwungen, die Götter durch reiche Gaben milde und freundlich zu stimmen und, wenn es nottut, auch zu versöhnen. Die homerischen Dichter haben diese Anschauung von den Göttern, die wir später selbst bei so hohen Geistern, wie es Herodot und Sophokles sind, lebendig finden werden als die Religion ihrer Zeit und ihres Volkes,

<sup>1)</sup> Bei Porphyrios *De abstinencia* c. 8 p. 138 Nauck<sup>2</sup> (J. Bernays *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, 1866, S. 56, vgl. S. 36f.). Es waren die Bewohner der vorgriechischen Stadt Akrothooi, deren Schicksal mit dem von Sodom und Gomorrha verglichen worden ist. Thukydides (IV 109) fand auf der Athoshalbinsel noch eine Mischbevölkerung.

<sup>2)</sup> Sehr richtig sagt Sextus Empiricus *πρὸς φυσικούς* I 123 p. 242 Mutschmann (adv. mathem. IX) *ἔστι γὰρ εὐσέβεια ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας.*

<sup>3)</sup> Od. τ Vs. 363 ff.; α Vs. 65 ff.

<sup>4)</sup> Od. ξ Vs. 420 f.

<sup>5)</sup> Od. ι Vs. 107 f.

schon deutlich ausgesprochen,<sup>1)</sup> und wer will heute sagen, wie hoch hinauf die Vorstellung vom Neide der Götter reicht? Sie findet sich schon in alter Göttersage, führt doch Kalypso für den Neid der Götter Orion und Iasion an, die ihm zu Opfer gefallen sind.<sup>2)</sup> Aber es gibt Gottesvorstellungen in Hellas, in denen man vom Neid der Götter keine Spur findet. Das sind nicht die Götter der olympischen Religion, sondern die uralten Kulte der mütterlichen Gottheit. In ihnen hat der Neid der Unsterblichen keinen Platz. Wie die irdische Mutter niemals auf das Glück ihrer Kinder neidisch sein kann, wacht das Auge der Mutter Erde liebevoll über der Menschen Tun und Sein. Zürnen kann sie wohl als *Ἐρινός*, aber der *φθόνος* bleibt ihr fern. Sie verfolgt weder Leto noch Io noch Alkmenens Sohn. Die durch den Raub der geliebten Tochter schwergeprüfte Mutter neidet keiner anderen Göttin ihr Mutterglück. So fürchten die Menschen auch nicht ihren Neid, sondern ihren Zorn, der in dem Wesen einer Vegetationsgottheit begründet ist (S. 66 ff., 211 ff.)

Eusebeia ist noch nicht in Hesiods Dichtung, aber wohl bald darauf eine göttliche Gestalt geworden. Denn die orphische Theogonie kennt sie und Nomos als Eltern der Dike;<sup>3)</sup> Frömmigkeit und Gesetz sind die Grundlagen des Rechts. Empedokles, der von der orphischen theologischen Dichtung so stark beeinflusst ist wie kein anderer griechischer Philosoph, fleht die vielgefeierte, weiß-armige, jungfräuliche Muse an, 'den lenksamen Wagen des Gesanges aus dem Reiche der Frömmigkeit' zu geleiten, 'soviel Eintagsmenschen zu vernehmen erlaubt ist',<sup>4)</sup> und Kritias nennt Eusebeia im Sinne der Spartaner die Nachbarin der Sophrosyne.<sup>5)</sup> Daß sie in späterer Zeit auch Kult gehabt hat, ist nicht verwunderlich, hat doch Dikaiarchos, der Admiral Philipps III. von Makedonien, in gottloser Weise sogar der Asebeia und Paranoia Altäre er-

<sup>1)</sup> C. F. v. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 2. Aufl., 1861, S. 33f.

<sup>2)</sup> Od. ε Vs. 119 ff.

<sup>3)</sup> *Orph. Fr.* 105. 159.

<sup>4)</sup> Diels *Vorsokratiker* I<sup>4</sup> S. 225 B 21, 4 Vs. 3ff.

καὶ σέ, πολυμνήστη λεγκώλενε παρθένε Μοῦσα,  
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,  
πέμπε παρ' Ἐδσεβίης ἐλάουσ' ἐήγηιον ἄρμα.

<sup>5)</sup> Diehl, *Anthologia lyrica* XXXII 4 Vs. 21.

richtet, offenbar Gegenstücke zu solchen der Eusebeia und Eunomia, die frommer Sinn geweiht hatte.

Eusebeia fordern die Götter von den Menschen. Das ist göttliches Gebot,<sup>1)</sup> und das schreiben die heiligen Gesetze vor.<sup>2)</sup> Die Eusebeia gilt als ein Teil der Gerechtigkeit.<sup>3)</sup> In den Satzungen des Triptolemos, die vor der Zeit des Xenokrates, dem Schüler Platons, in Eleusis aufgeschrieben waren,<sup>4)</sup> stand sie an erster Stelle, wie auch unter den delphischen Sprüchen und in ihren Erweiterungen<sup>5)</sup> der Gehorsam gegen Apollon (*θεός*) als vornehmste Vorschrift galt. Fromme Jünglinge werden der Menschheit als Beispiele hingestellt, wie die beiden Brüder aus Katana, Amphinomos und Anapias, die bei einem Ausbruche des Aitna ihre Eltern aus Feuerstrom und Lava gerettet hatten. Der Ort, an dem diese Heldentat stattgefunden hatte, hieß 'Platz der Frommen', *Εὐσεβῶν χῶρος*; auf ihm waren Standbilder der beiden Brüder aufgestellt.<sup>6)</sup> Dieser Name ist von der Unterweltsvorstellung hergenommen, nach der es einen *χῶρος εὐσεβῶν* und *χῶρος ἀσεβῶν* gab,<sup>7)</sup> was wahrscheinlich auf die Orphiker zurückgeht, deren Wirken in Westgriechenland nicht unbedeutend war. Sie haben die scharfe Trennung der Frommen im Elysion und der Verdammten in der

<sup>1)</sup> *θέμις* ist Gebot und *οὐ θέμις* Verbot; s. V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, S. 6. Neoptolemos ist in Delphoi *θεμισκόπος*, der Aufseher des Orakels und der Kultbräuche (Ehrenberg a. a. O. S. 22).

<sup>2)</sup> Xenophon Memorabil. IV 3, 16 *νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύναμιν ἱεροῖς θεοῖς ἀρέσκεισθαι. πῶς οὖν ἂν τις κάλλιον καὶ εὐσεβεστερον τιμῶν θεοῦς ἢ ὡς αὐτοὶ κελεύουσιν, οὕτω ποιῶν*; vgl. Ps.-Aristot. *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* p. 1250 b 19 ff. (Eudemi Rhodii *ethica* rec. Susemihl p. 187).

<sup>3)</sup> Platon Euthyphron 12 *Ε τοῦτο τοίνυν ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος.*

<sup>4)</sup> Oben S. 134. Schwerlich ist dies eine *pia fraus* der attischen Orphiker, wie H. Diels (unten Anm. 5) gemeint hat, sondern der eleusinischen Priester, die auch dem Omphalos eine Stelle im Temenos der Demeter und Kore gewährt haben, wie Vasen und der Pinax der Ninnion zeigen (W. H. Roscher, Der Omphalosgedanke, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. LXX, 1918, S. 64 ff.). Mit der *ἀγέλαστος πέτρα* (Sboronos) hat der eleusinische Omphalos nichts zu tun. Über das Verhältnis von Eleusis zu Delphoi wird im zweiten Bande meiner Darstellung zu handeln sein.

<sup>5)</sup> H. Diels in Dittenbergers und v. Hillers Sylloge III Nr. 1268.

<sup>6)</sup> *Οἱ καλούμενοι Εὐσεβεῖς*, G. Wissowa RE I 1943 f.

<sup>7)</sup> E. Rohde, *Psyche* I<sup>o</sup> S. 314; II<sup>o</sup> S. 383 f.



Hölle zuerst vorgenommen.<sup>1)</sup> Oft wird auch den Mysten in den Listen der Kabirenheiligtümer von Samothrake und Imbros der Name *εὐσεβεῖς* gegeben,<sup>2)</sup> die die Römer *mystae piei* nennen, während sonst der religiöse Begriff *pietas* sich mit dem der griechischen *εὐσέβεια* nicht ganz deckt.<sup>3)</sup>

Die Kultbräuche sind an verschiedenen Stätten verschieden, in Attika sind sie anders als in Lakonien, in Boiotien anders als in Arkadien. Darauf hat schon Hesiod geachtet, wie aus einer Stelle in seiner Schilderung des silbernen Zeitalters deutlich hervorgeht.<sup>4)</sup> So ist auch die Eusebeia nach den Wohnsitzen der Menschen verschieden. Aber überall ist sie beschlossen in der Befolgung der rituellen Vorschriften.

Wie die Menschen sind die Götter durch Geschenke zu bewegen, ihre Huld zu erzeugen. Sie sind nach dem Glauben des Volkes der Überredung, die durch reiche Opfer geschieht, nicht unzugänglich. Als Phoinix den noch immer grollenden Achilleus besänftigen will, erinnert er ihn an die Götter:<sup>5)</sup>

Bändige nun, o Achill, deinen Stolz; denn Herzensverhärtung stünde dir schlecht. Die Götter sogar, die doch wahrlich noch höher stehen in Würden und Macht und Ehren, sind ja bewegbar. Bittend kann sie der Mensch, wenn sündigend einer gefehlt hat, wieder geneigt sich machen durch Opfer, genehme Gelübde, ihnen gespendeten Wein und Duft verbrennenden Fettes.

(Wilh. Jordan)

<sup>1)</sup> *Orph. Fr.* 293. Vgl. auch die ebenda 32 b IV abgedruckte Inschrift aus dem Meterheiligthum bei Phaistos Vs. 4f. πάντες δ' εὐσεβεῖς τε καὶ εὐγλωθ(τ)οὶ πάριθ' ἄγνοι ἔνθεον ἐς Μεγάλας Ματρὸς ναόν.

<sup>2)</sup> Siehe C. Fredrichs *Index IG XII 8 p.* 209.

<sup>3)</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> S. 332.

<sup>4)</sup> *Werke und Tage*, Vs. 135 ff.

οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν  
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βομοῖς,  
ἦι θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἦθεα.

Vgl. Ehrenberg a. a. O. S. 17.

<sup>5)</sup> *Ilias I* Vs. 496 ff.

ἀλλ', Ἀχιλεῦ, δάμασον θυμὸν μέγαν· οὐδέ τι σε γῆ  
νηλεές ἤτορ ἔχειν· στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,  
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.  
καὶ μὲν τοὺς θνέεσσι καὶ εὐχολῆσ' ἀγανῆσι  
λοιβῆι τε κνίσῃ τε παρατροπῶσ' ἀνθρώποι  
λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆῃ καὶ ἀμάρτη.

Er gedenkt in dieser Rede weiter der Litai, der Töchter des Zeus,<sup>1)</sup> die die reumütigen Bitten der Menschen, wenn sie von der bösen Ate geblendet sind, verkörpern. Wer die Litai ehrt, den erhören sie und helfen ihm in seiner Herzensnot. Wer sie aber zurückweist, den klagen sie bei Zeus, dem Kroniden, an und bitten, daß ihn die furchtbare Ate weiter verfolge. Die Litai sind also Mittlerinnen zwischen dem höchsten Gotte und den Menschen, wie der Heros Psithyros (S. 124). Der homerische Dichter stellt sie sich als lahm, runzelig und schielend vor: so hinken sie, immer seitwärts blickend, der hurtigen Ate nach,<sup>2)</sup> um die Schuld der verblendeten Menschen wieder gut zu machen, wenn sie nicht zurückgewiesen werden. Ihrer Gestalt liegt also der Gedanke zugrunde, daß reumütige Bitten der Menschen die göttliche Strafe abwenden können, daß die Götter auch verzeihen können. Wie Phoinix in der Ilias auf die Umstimmung erzürnter Götter durch Opfer und Gaben hinweist, hat ein unbekannter Dichter, in dem spätere Gelehrsamkeit den Hesiod erkennen wollte, diesem Glauben in dem durch Platon berühmten Worte Ausdruck gegeben:

‘Gaben überreden Götter, Gaben auch des Königs Majestät.’<sup>3)</sup>

Hier werden die Götter mit den Königen verglichen; den Königen gleich ist ihre Macht. Nach dem Vorbilde der irdischen Anakten ist das Bild des Zeus geschaffen, nach ihrem Hofstaat sein Hofstaat (Kap. IX). So beruht die altgriechische Religiosität vor allem auf der Anerkennung der Macht der Götter. ‘Sie halten die Herrschaft in ewigen Händen, und können sie brauchen, wie’s ihnen gefällt.’ Der Mensch blickt zu Zeus auf wie zu einem König, dessen Untergebene in seiner Hand sind. Der

<sup>1)</sup> Zeus Litaïos als Vater der Litai auf einer Münze aus der Zeit des Kaisers Nero aus Nikaïa, Sp. Lampros, *Bull. corresp. hellén.* II 1878 S. 508 f. Taf. 24, 1. In Magnesia a. M. hat es einen Apollon Litaïos niemals gegeben; s. Inschriften von Magnesia S. XXV.

<sup>2)</sup> Ilias I Vs. 502 ff.

καὶ γὰρ τε Λιταὶ εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,  
 ζωλαὶ τε ὄνσαι τε παραβλῶπες τ' ὀφθαλμῶ,  
 αἰ ῥά τε καὶ μετόπισθ' ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.

<sup>3)</sup> δῶρα θεοῦς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας.

Zitiert von Platon in der Politie III p. 390 E ohne Dichternamen; als hesiodisch bezeichnet bei Suidas u. d. W. δῶρα (fr. 272 Rzach).

König wirkt nur durch seine Macht; er kümmert sich nicht um Recht und Unrecht. Seine Herrschaft überall, wo er will, durchzusetzen, ist sein Wille. In der Heldensage tritt uns das Bild solcher Könige oft entgegen, die ihrem Zwecke rücksichtslos alles opfern, wie Agamemnon die eigene Tochter, wie Laios den neugeborenen Sohn aus Furcht vor ihm, wenn er einst erwachsen ist, im Kithairon aussetzen läßt, wie Akrisios seine Tochter Danae mit dem jungen Perseus in einen Kasten schließt und den Wellen des Meeres übergibt. Von Mißbrauch der königlichen Macht erzählt so manche Sage, nicht minder von Grausamkeit und List der Fürsten. Daß des Königs höchster Ehrentitel Gerechtigkeit ist, und daß neben Zeus das ewige Recht thront, liegt der Gedankenwelt der ältesten Zeiten völlig fern. Erst die Zeit Hesiods rückt diesen sittlichen Gedanken in den Vordergrund (Kap. XI). Er setzt bei dem Könige der Götter und Menschen in frommem Sinne voraus, was er von den Königen von Thespiai, die ihm Unrecht auf Unrecht getan haben, verbittert und entrüstet verlangt. Im achten Jahrhundert ist die Religiosität eine andere geworden. Neben die Machtfülle der olympischen Götter tritt das ewige, heilige Recht. Hesiod hat der Dike in der Theogonie noch nicht den ihr gebührenden und in dem später gedichteten Mahngedicht an Perses gegebenen Platz<sup>1)</sup> eingeräumt: sie erscheint in ihr nur als Hore, als Tochter der Zeusgattin Themis, neben Eunomie und Eirene. In dem schweren Lebenskampfe aber, den der Sänger von Askra durchringen mußte, ist es ihm immer klarer zum Bewußtsein gekommen, daß eine Weltordnung ohne gerechte Führung ein Unding ist. Dies spricht der Dichter schon sofort in dem Eingange seines Rügeliedes für den Bruder aus. Dies Prooimion gilt dem allmächtigen Gotte, in dessen Macht alles liegt, was Menschen-glück und Menschenleid bedeutet. An ihn richtet der Dichter, der für sein Recht kämpft, die inbrünstige Bitte, daß er gerecht den schweren Streit entscheide.<sup>2)</sup> Es ist eine neue Auffassung des Göttlichen, eine Frömmigkeit, die sich nicht allein der Macht

<sup>1)</sup> Werke und Tage Vs. 256 ff.

<sup>2)</sup> Werke und Tage Vs. 9 *δικη δ' ἔθνε θεμιστας*. Oben S. 265. Vgl. auch V. Ehrenberg a. a. O. S. 62 ff., dem ich aber durchaus nicht in allem folgen kann, am wenigsten in dem gegen Ed. Meyer's Auffassung des Wesens des Hesiods, S. 66 Anm. 1, Gesagten. Gegen Ehrenbergs Etymologie von *δικη* und die An-

beugen will, sondern der mit Gerechtigkeit verbundenen göttlichen Kraft. Was von den Menschen verlangt wird, verlangen die Menschen in noch höherem Grade von den Göttern. Die Zeit der Göttermären, in denen alles Menschliche den Unsterblichen nachgesagt wird, ist für den ersten Mann vorüber. Hesiod berichtet freilich in der Theogonie von manchen Schandtaten der Götter und wird deshalb mit Homer von Xenophanes scharf gerügt; aber gerade bei Hesiod bereitet sich zuerst, soweit wir heute sehen können, die neue, geläuterte Anschauung von der Gottheit vor. Die harte Zeit der Not und Unterdrückung sucht den Anker der Gerechtigkeit, an dem sie ihr Schiff sicher weiß. Ohne sie kann sie sich den höchsten Gott nicht mehr vorstellen. Die sittliche Wertung des Göttlichen nimmt ihren Anfang. Hesiod ist in den Mahnliedern an den Bruder ihr erster Verkünder.

Diesen Gegensatz der neuen Religiosität, welche auf ungeschriebenem, sittlichem Gesetz beruht, zu der Frömmigkeit der Herrenreligion hat nach dem Boioter Hesiod wohl niemand klarer ausgedrückt als der Eleusinier Aischylos in einem tief sinnigen Chorliede des Agamemnon:<sup>1)</sup>

nahme, daß das Abstraktum älter ist als der weibliche Daimon Dike siehe P. Kretschmer, Glotta XIII, 1924, S. 268.

<sup>1)</sup> Vs. 750 ff. Wilamowitz

παλαιφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρον λόγος  
τέτυκται, μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον  
τεκνοῦσθαι μὴδ' ἀπαιδα θνήσκειν,  
ἐκ δ' ἀγαθῆς τύχης γένοι  
βλαστάνειν ἀκόρεστον οἴζυν.  
δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰ-  
μί. τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον  
μετὰ μὲν πλείονα τίττει,  
σφετέραι δ' εἰκότα γένναι.  
οἴκων δ' ἐπ' εὐθυδίκων  
καλλιπαις πότμος αἰεί.

Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δόμασιν,  
τόν τ' ἐναΐσιμον τίει  
βίον, τὰ χροσόπαστα δ' ἔσθλα σὺν πίνοι  
χερῶν παλιντρόποισιν  
ὄμμασι λιποῦσ' ὄσια προσέβαλε, δύναμιν οὐ  
σέβουσα πλοῦτον παράσημον αἰῶνι·  
πάν δ' ἐπὶ τέρμα νομᾶι.

Ein altes, oftgehörtes Wort sagt, daß ein volles Menschenglück  
unfehlbar sich den Sohn erzeugt, den Erben. Sohn und Erbe  
wird des Glückes unermesslich Elend.

Das kann ich nicht glauben, ich bleibe dabei:  
fortwuchernd entsprießt aus Sünden und Schuld  
zahlreiche den Eltern gleichende Brut.  
Ein Haus, das Recht und Tugend bewahrt,  
vererbt auch dauernden Segen.

-----  
Auch unter rauchgeschwärztem Dach  
leht Dike der Rechtschaffenheit  
den Schimmer ihres Segens.  
Doch wo ein Haus von Golde gleißt  
und Sündenschuld die Hände schwärzt,  
da hebt sie sich abgewendeten Blicks  
von hinnen. Es blenden die Schätze sie nicht.  
Und überall führt sie das Recht  
und die Wahrheit zum endlichen Siege.

(U. von Wilamowitz)

Hesiod ist unseres Wissens der Erste, welcher der Idee der göttlichen Gerechtigkeit klaren Ausdruck gegeben hat. Aischylos stellt dieselbe Meinung als die seine im Gegensatze zu uralter Weisheit dar. Wir werden das Richtige treffen, wenn wir glauben, daß mindestens von Hesiods Zeit ab die Zweifel an der hergebrachten Vorstellung von der ohne Gerechtigkeit wirkenden Macht des höchsten Gottes rege wurden, daß vielleicht auch vor Hesiod schon selbständige Denker zu demselben Ergebnis kamen. Zwischen Hesiod und Aischylos liegt außerdem die Wirksamkeit der ersten Orphiker, die die Gerechtigkeitsidee besonders stark betont haben, wie von ihnen überhaupt der sittlichen Wertung des Göttlichen das Wort geredet wurde (S. 271).

Hesiods Gedicht von den Werken ist eine Anzahl von Versen angehängt, die ein deutscher Dichter<sup>1)</sup> einen Bauernkalender genannt hat. Es sind Anweisungen über die Verrichtungen an bestimmten Monatstagen. Der Dichter stellt sie unter den Schutz des Zeus.<sup>2)</sup> Da werden der vierte und siebente Tag als heilig

<sup>1)</sup> Jos. Victor von Scheffel in seinem von Studenten früher viel gesungenen Liede 'Licht glühte des Helikons Klippe'.

<sup>2)</sup> Vs. 765 ff.

*Ἡματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένους εὖ κατὰ μοῖραν  
πεφραδέμεν δμώεσσι· τριηκάδα μηνὸς ἀρίστην*

hervorgehoben, und für den siebenten wird als Begründung angegeben, daß an ihm einst Leto den Apollon mit dem güldenen Schwerte geboren hat. Dann werden für bestimmte Tage bestimmte Arbeiten empfohlen und Glücks- und Unglückstage genau bezeichnet. Die fünften Tage im Monat soll man meiden; denn sie sind fürchterlich und schlimm. Hier wird eine Volksvorstellung erwähnt, nach der am fünften Tage die Erinyen den Horkos (S. 257) begleiten, den Sohn der Eris, wenn er zur Bestrafung des Meineids schreitet.<sup>1)</sup> Der Kalender schließt dann mit den Versen:

Glück und Segen begleiten den Mann, der dies alles gelernt hat,  
danach die Arbeit tut, von Schuld frei gegen die Götter,  
deutend die Vögel im Fluge und Übertretungen meidend.<sup>2)</sup>

Es sind Vorschriften, die den frommen Bauer zu Glück und Seligkeit führen. Er muß wissen, was nottut. Peinliche Beobachtung der stark auf Aberglauben beruhenden Lehren fördert das Tagewerk und macht es den Göttern wohlgefällig.

Auch die Verse, die dem Bauernkalender vorangehen<sup>3)</sup> und allgemeine Lebensregeln aufstellen, sind von den ernstesten Pflichten, die der Mensch den Göttern gegenüber hat, durchdrungen. Die Scheu vor den ewigen Göttern zu wahren, ist seine erste Pflicht. Auch die Armut kommt von ihnen; darum darf niemand den Bettler schmähen. Mit ungewaschener Hand darf man nicht am Morgen den funkelnden Wein dem Zeus und den anderen Göttern spenden. Solche Gabe nehmen die Götter nicht an und erhören dann kein Gebet. Selbst bei der uns so eigen berührenden Vorschrift über die richtige Zeit und Art des Harnens wird dem Hörer eingeschärft:

*ἔργα τ' ἐποπτεύειν ἢ δ' ἀρμαλὴν δατέασθαι,  
εὖτ' ἂν ἀληθείην λαοὶ κρίνοντες ἄγωσιν.  
αἶθε γὰρ ἡμέραι εἰσὶ Διὸς πάρα μητιόεντος.*

Schoemanns von Rzach und Anderen angenommene Umstellung von Vers 768 nach 769 ist wohl unnötig.

<sup>1)</sup> Anspielung auf Theogonie Vs. 230 f.; vgl. A. d. Kirchhoff, Hesiods Mahnlieder, S. 80.

<sup>2)</sup> Vs. 826 ff.

*τάων εὐδαιμόνων τε καὶ ὄλβιου, ὅς τὰδε πάντα  
εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,  
ὄρνιθας κρίνων καὶ ἐπερβασίας ἀλείνων.*

<sup>3)</sup> Vs. 695 ff.

die Nächte sind den Göttern heilig. Beischlaf ist nach der Heimkehr von einem Begräbnis nicht gestattet, wohl aber nach einem Opfermahl für die Unsterblichen. Wer einen Fluß mit seinen Füßen durchschreiten muß, soll vorher auf das Wasser blicken, beten und sich die Hände waschen. Wer dies nicht tut,<sup>1)</sup> verfällt dem Zorn der Götter und erleidet Schmerz auf Schmerz. Auch für das Beschneiden der Fingernägel wird mit Bezug auf den Gottesdienst eine Vorschrift gegeben: es darf nicht beim Opfern geschehen.<sup>2)</sup> Kein Geschirr, sei es zum Essen oder zum Baden, darf benutzt werden, ehe es geweiht ist.<sup>3)</sup> Wer zu einem brennenden Opfer gekommen ist, soll nicht Spott mit dem Heiligen treiben. Den Schluß dieser angereihten Perlen macht eine Warnung vor dem Schaden, den falsches Gerede machen kann. Ganz im Sinne des Dichters der Theogonie (S. 257) wird die PHEME als Göttin gewertet,<sup>4)</sup> der in der homerischen Dichtung Ossa, die Tochter des Zeus, entspricht. Wie dem Bauernkalender, so liegen auch diesen Mahnungen rituelle Vorschriften zugrunde; ebenso oft aber ist es auch nur recht einfältiger Aberglaube, auf dem sie beruhen. Für den Volksglauben bedeuten sie eine wichtige Quelle, die uns in das religiöse Leben boiotischer Bauern tief hineinführt.

Es ist Eusebeia, daß der Ort, der einmal geheiligt war, dieser Heiligkeit nie entkleidet wurde (Kap. IV). Wo der Altar stand, blieb er immer stehen; er konnte nie verlegt werden. Der Neubau eines Tempels erhob sich oft auf den Fundamenten eines alten oder wurde neben den alten gestellt, wie im Bezirk des Dionysos Eleuthereus zu Athen der Tempel des vierten Jahrhunderts neben den alten, in dem das Kultbild des Alkamenes stand. Wie fest der fromme Glaube an den alten Heiltümern hielt, zeigen die Kämpfe der Priesterschaft gegen die neuen Baupläne, deren stumme

<sup>1)</sup> Vs. 740 f.

*ὅς ποταμὸν διαβῆι κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἀνίπτως,  
τῶι δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσω.*

Die innere und äußere Reinheit sind hier deutlich verbunden.

<sup>2)</sup> Vs. 742 *θεῶν ἐν δαυτὶ θαλεῖμι.*

<sup>3)</sup> Soviel ich sehen kann, hat G. Hock in seiner wertvollen Schrift über Griechische Weihegebräuche, München 1905, diese wichtige Stelle nicht benutzt.

<sup>4)</sup> Vs. 764 *θεός νύ τις ἐσσι καὶ ἀντή.* PHEME hatte in Athen einen Altar, vgl. darüber J. Ilberg in Roschers Myth. Lex. III 2, S. 2292.

Zeugen am Aufgang der Akropolis noch heute stehen: die beiden Löcher an der westlichen Seite des Nikepyrgos, die von den Baumeistern geschont werden mußten, weil sie vielleicht die Reste des alten Aigeusheiligtums sind, und eine Lücke in seiner südlichen Mauer, in der der nackte Fels zutage tritt, unzweifelhaft ein heiliges Stück Fels. Auch die Priester der Artemis Brauronia haben beim Bau der Propyläen offensichtlich starken Widerstand geleistet und sind von dem einmal geheiligten Bezirk keinen Schritt breit zurückgewichen.

Etwas Anderes sei hier noch erwähnt. Die in den letzten Jahrzehnten in die Tiefe dringenden Ausgrabungen in den Tempelbezirken haben eine Tatsache an das Licht gebracht, die auch ein Zeugnis großer Frömmigkeit ist. Es ist nicht selten vorgekommen, daß ein alter Tempel niedergerissen wurde, damit auf dem alten Fundament ein neuer größerer und oft auch prächtiger errichtet werde. Seit Wilhelm Dörpfelds Adlerauge uns dies gelehrt hat, ist es keine Überraschung mehr, wenn wir, wie unter dem Parthenon, die Reste von vier zeitlich aufeinander folgenden Tempeln annehmen dürfen. Man hat sich oft nicht gescheut, die Gotteshäuser niederzureißen, man hat auch ihre Werkstücke unbedenklich, wie auf der Burg von Athen, zu Festungsmauern verwandt. Denn diese Mauern schützten den heiligsten Ort Athens, wo die Stadtgöttin ihr hehres Haus hatte. Darum war es heiliges Beginnen, wenn Themistokles die Säulentrommeln des von den Persern verbrannten Parthenon zur Wehr für die Polias verwenden ließ. Aber in den Tempeln und vor ihnen am Altar stand auch manches Kunstwerk aus alter Zeit, das der Gottheit geweiht war. Was der Gottheit geweiht war, blieb heilig alle Tage, mochte auch der Kunstsinn der Neuen über das Götterbild der Urahnen lächeln. Der *ἀργός λίθος*, in dem die Thespieer ihren Eros verehrten, stand noch zu Pausanias' Zeiten neben den Bildwerken des Praxiteles und Lysippos. Vieles mußte jedoch unter die Erde kommen, da die Fülle erdrückte und Neuem Platz machen mußte. Man hat wohl oft davon gesprochen, daß die alten Weihgeschenke zum Bauschutte gehörten und als solcher weggeworfen wären. Wer das glaubt, verkennt den frommen Sinn der Hellenen. Diese Zeugnisse einer vergangenen Zeit, die so fromm war wie die neue, warf der neue Baumeister nicht fort.



Die Priester hätten solches Vorgehen nicht geduldet, ist doch auch nicht nur Mnesikles bei dem Bau der neuen Propyläen der Akropolis an der Ausführung seiner stolzen Pläne durch die Priesterschaft, die heiligen Boden mit Zähigkeit verteidigte, gehindert worden. Die Weihgeschenke, die überall um Altar und Tempel standen, wanderten nicht ungeordnet in den Schoß der Mutter Erde, sondern sie wurden sorgfältig in die Erde gebettet, wie die Koren der Burg, die die Perser in roher Weise von den Basen gestoßen hatten.<sup>1)</sup> Es entspräche durchaus griechischer Religionsübung, wenn bei diesem Versenken geheiligter Kunstwerke eine schlichte Zeremonie stattgefunden hätte, wie bei der Weihung eines Altars.<sup>2)</sup> Als wir den Tempel der Leukophryene in Magnesia am Maiandros ausgruben, bemerkten wir in den Fundamenten des Baus des Hermogenes alte Säulentrommeln und alte Basen auf das sorgfältigste verbaut.<sup>3)</sup> Die verblüffend gute Erhaltung der 'neuen Göttin' im Berliner Museum erklärt sich doch wohl auch daraus, daß sie von den Priestern sorgfältig in den Erdboden gebettet worden ist.<sup>4)</sup> So hat man auch einen Massenfund

<sup>1)</sup> So auch auf Samos, auf Delos, in Delphoi (neue Ausgrabungen in der Marmariá), in Sunion beim Poseidontempel und in anderen Heiligtümern. Ähnlich im ägyptischen Theben die Grube in Karnak, aus der eine große Menge von Statuen (779 aus Stein, 17000 aus Bronze) aller Zeiten zutage gefördert ist, die wahrscheinlich, als sie nicht mehr gebraucht wurden, von den Priestern vergraben wurden. G. Steindorff in Baedekers Ägypten, Leipzig 1913, S. 266.

<sup>2)</sup> Darauf achten vielleicht künftige Ausgräber.

<sup>3)</sup> Man kann sich — den Göttern sei's gedankt! — keine Zeit vorstellen, die den Parthenon niederreißt, um die sicher unter ihm liegende reiche Ernte aus archaischer Zeit einzufahren. Aber nach den überaus sorgfältigen Aufnahmen des Hermogenestempels (jeder Stein ist verzeichnet!) durch Rudolf Heyne kann man mit gutem Mute und ruhigem Gewissen die Fundamente des Hermogenesbaus untersuchen und zerstören. Für die Kenntnis ionischer Kunst und Schrift könnte der Gewinn ein sehr großer sein. Man denkt dabei an die überraschenden Funde im Heraion von Samos.

<sup>4)</sup> Ich möchte auch aus diesem Grunde an der Deutung der Statue als einer Göttin, sei es nun Kore oder Aphrodite (v. Wilamowitz) oder eine andere, festhalten. Bei einer Grabstatue erklärt sich die gute Erhaltung wohl nicht so leicht, als wenn man annimmt, daß das Bildwerk mit aller Sorgfalt, etwa aus Furcht vor den nahenden Persern, von den Priestern dem schützenden Erdreiche anvertraut worden ist. Siehe über die Deutung Theodor Wiegand, Die Antike II, 1926, S. 34 f.

in der Nekropole von Thera gedeutet,<sup>1)</sup> eine tief im Boden gelegene Schicht von weit über hundert kleinen Vasen, vielen Scherben, Terrakotten und Muscheln. Hier hat man die auf den Gräbern aufgestellten Totengaben von Zeit zu Zeit hingelegt, wie es auch in der Nekropole von Myrina geschehen ist. Was den Toten einmal geweiht war, galt heilig für alle Zeiten und durfte nie zu profanen Zwecken wieder benutzt werden. Deshalb wurden die für den Totenkult bestimmten Gefäße auch oft halb zerschlagen und unbrauchbar gemacht, wie es sicher mit den Lutrophoroi hie und da geschehen ist.<sup>2)</sup>

Auch der mir nur aus Griechenland bekannte Brauch der Aschenaltäre erklärt sich allein aus dieser Pietät gegenüber dem einmal der Gottheit Geweihten. Die Asche der in Olympia geopfert Tiere war dem Zeus heilig. Sie türmte sich so hoch auf, daß ein großer Altar aus ihr entstand. Nicht anders war es im Heraion auf Samos. Der Kerateon auf Delos, der Hörneraltar für Apollon, ist ebenso zu erklären. Die Hörner der Widder wurden nicht verbrannt; zu Ehren Apollons ward aus ihnen ein Altar. Daran muß man auch denken, wenn man an Marmoraltären die Bukranien als Stützen der Blumenguirlanden sieht oder, wie in Ephesos und Magnesia am Maiandros, an den Kapitälern der Säulen. Gewiß dachte der späte Künstler nicht mehr an den Ursprung dieser Kunstübung. Aber darum darf er von uns nicht verkannt werden.

Aus vielen kleinen Zügen erkennt man die Frömmigkeit der Hellenen. Haben sie sich auch nicht gescheut, alle Leiden und Laster des Menschengeschlechts auf die Welt der Götter zu übertragen, sind die Götter ganz menschenähnlich geworden, ist es kein Zeichen der Frömmigkeit, wenn auf den zahlreichen Weihreliefs, die wir vom sechsten Jahrhundert ab besitzen, die Adoranten viel kleiner gebildet sind als die Götter, denen sie ihre Gaben weihen oder anbetend nahen?<sup>3)</sup> Da bringen sie der Athene in

<sup>1)</sup> H. Dragendorff, Theraeische Gräber (Hiller von Gaertringen, Thera II), S. 19 ff. und 114 ff. Vgl. dazu E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Religionsgeschichte IX, 1926), S. 89.

<sup>2)</sup> P. Wolters, Athen. Mitteil. XVI, 1891, S. 387.

<sup>3)</sup> Über die Darstellung der Adoration auf Denkmälern der aigaiischen Religion vgl. G. Rodenwaldt, Der Fries des Megarons von Mykenai, S. 16, und G. Karo, Religion des ägäischen Kreises, Abb. 58. 72. 74.

feierlichem Zuge das Opfer eines Schweines dar, oder die Göttin naht einem Handwerker bei der Arbeit als echte Ergane. Die Menschen ragen zu den Göttern nicht hinauf. Ihre Macht über die Menschen wird so im Bilde ehrfurchtsvoll ausgedrückt. Wie klein der Mensch gegen die Gottheit! Das ist der tiefe Sinn all dieser Weihreliefs, die auch heute jeden tief bewegen, der hellenische Frömmigkeit aus ihnen herausliest. Es ist rührend zu sehen, wie oft die ganze Familie an dieser Huldigung für die Götter beteiligt ist, wie die Eltern mit den Kindern allesamt die Hände zu der hohen Göttergestalt in Andacht erheben. Auch knieend liegt der Fromme vor der Gottheit. Freilich wird das Knieen vor einer Gottheit in Literatur und bildender Kunst nur selten bezeugt und ist den Griechen selbst oft als abergläubisch erschienen. Es ist aber der, wohl aus orientalischen Kulturen übernommene, Ausdruck tiefer Frömmigkeit und scheint vor allem dem chthonischen Kulte eigen zu sein. Die Adorantin kniet nieder auf der Erde, in der die göttliche Macht lebt, zu der sie betet. So kniet Althaia in der Ilias, als sie Hades und Persephone um den Tod ihres Sohnes Meleagros bittet. Wenn Anakreon in Magnesia am Maiandros von dem 'Knie umfassen' der Artemis, der großen Göttin von Leukophrys, spricht, so kann man das hier<sup>1)</sup> wörtlich nehmen, da man an die Weihreliefs<sup>2)</sup> denkt, auf denen Frauen<sup>3)</sup> vor einer Gottheit knieend dargestellt sind. Auch bei der Totenklage ist das Knieen nicht selten, wieder ein Beweis dafür, daß die Riten bei der Verehrung der unterirdischen Götter und der Toten oft dieselben sind (S. 33).

<sup>1)</sup> In vielen anderen Fällen, wie schon in der Odyssee, darf man das *γονυθόσθαι* in seiner Bedeutung nicht pressen; vgl. E. Samter, Volkskunde I, 1923, S. 79.

<sup>2)</sup> O. Walter, Archäolog. Jahreshefte XIII, 1910, S. 229 ff. und Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum zu Athen Nr. 108. 182.

<sup>3)</sup> Es sind fast immer Frauen, die als Knieende dargestellt sind, vgl. O. Walter a. a. O. S. 241. Zu den von Walter gesammelten attischen Reliefs kommt u. a. noch die Weihung der Danaa an Leukathea aus Larisa. S. A. Arbanitopoulos, *Ἐφημερίς ἀρχαιολ.* 1910, S. 379 ff. Männer erscheinen nur auf einem aus einem Stiche bekannten Weihrelief an den kleinasiatischen Men und auf der von R. Hackl, Archiv f. Rel. XII, 1909, S. 195 ff. publizierten schwarzfigurigen attischen Lekythos, auf der ich als Gegenstand der Adoration aber keine Mumie, sondern lieber einen griechischen Vegetationsgott erkennen möchte.

Es ist ein merkwürdiger Zug nicht nur in der Religion der Hellenen, sondern auch in der anderer Völker, daß in dem Unverstandenen ein tiefer religiöser Gedanke gefunden wird, daß Frömmigkeit in ihm ihr volles Genüge hat. Nur so erklärt sich auch die Zaubersprache, die wohl nirgends so ausgebildet ist wie in hellenistischer Zeit bei den Griechen. Daß schon in sehr alter Zeit unverstandene barbarische Worte dem Dienste namentlich vorgriechischer Gottheiten eigen waren, ist oben (S. 149 f.) betont worden. Noch heute singen und beten die ägyptischen Kopten in der Sprache des dritten Jahrhunderts nach Chr., unbekümmert, ob es die fromme Menge versteht; oft verstehen es die Priester selbst nicht mehr.<sup>1)</sup> Die lateinische Sprache lebt im katholischen Gottesdienste fort, obwohl sie von den Frommen oft nicht mehr verstanden wird. Karl der Große hat dem Vorurteil des Volks entgentreten müssen, daß die Deutschen nur in lateinischer Sprache zu ihrem Gotte beten wollten. Es muß dem Menschen eben das Gefühl gleichsam eingeboren sein, daß die Gottheit eine andere Sprache spricht und versteht, als es die Umgangssprache der Menschen ist. Das haben homerische Dichter auch ausgedrückt, wenn sie die Götterspeise Ambrosia, den Göttertrank Nektar und das Götterblut Ichor nennen.<sup>2)</sup> Moly, die Bezeichnung jenes Zauberkrauts, das Hermes dem Odysseus vor seiner Begegnung mit Kirke gibt, ist ein altertümliches Wort, in der Volkssprache vergessen; in dem Zauberkreise lebt es fort.<sup>3)</sup>

Aber aus all diesem Äußeren allein hat die Eusebeia der Hellenen nicht bestanden, wenn sich auch die Meisten dabei beruhigten und in der Erfüllung des vom Kultus Verlangten ihre Befriedigung suchten und fanden. Viele glaubten allerdings, daß sie die Götter erhörten,<sup>4)</sup> wenn sie alle Priestervorschriften peinlich befolgten. Aber wer das Land der Griechen kennt und den Hauch des Göttlichen auf den großen Kultstätten nachempfinden kann, in der grandiosen Bergwelt Delphis, auf der kleinen Delos in der Mitte der herrlichen Inselwelt der Kykladen, in der Altis von

<sup>1)</sup> G. Schweinfurth in Baedekers Ägypten<sup>7</sup>, 1913, S. LVII.

<sup>2)</sup> Vgl. darüber, allerdings nicht überall überzeugend, H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister, 1921.

<sup>3)</sup> Güntert a. a. O. S. 92 ff.

<sup>4)</sup> O. Weinreich, Athen. Mitt. XXXVII, 1912, S. 1 ff.

Olympia am Abhange des dicht bewaldeten Kronions, an der heiligen Bucht von Eleusis, in dem Poseidontempel auf Kap Sunion, bei der Aphaia von Aigina oder im Hieron des Asklepios bei Epidauros, wer hinauf zu den Nymphen bei Vari oder zur Pansgrotte am Nordabhange der athenischen Akropolis geklettert ist (S. 79 f.) oder bei den Kabiren auf Samothrake und auf Imbros oder auf Delos am Inopos in der Einsamkeit gerastet hat, der weiß, daß die Natur, die ihn umgibt, die frömmsten und heiligsten Empfindungen auslöst. Es sind keine Götzen, zu denen der Grieche betet; sondern in seinen Göttern lebt ein Ewiges, lebt die Ehrfurcht vor der Natur, vor ihrer Erhabenheit und Schönheit, lebt aber auch das Grausen vor ihren Schrecken. In dem kleinen, über der Kallirrhoe am Ilisos gelegenen Heiligtum des Pan ist eins der innigsten Gebete gesprochen worden, das wir aus Griechenmund kennen, und das Platon seinen großen Lehrer sprechen läßt: 'Lieber Pan und ihr anderen Götter dieses Ortes, verleiht mir innerliche Schönheit, und laßt, was ich äußerlich habe, dem Inneren fremd sein.'<sup>1)</sup> In diesen schlichten Worten liegt die Eusebeia verborgen, die im Innersten des Menschen lebt, und die kein Opfer, keine Weihung, keine Askese, auch kein Gebet je ausdrücken oder gar erschöpfen können. Da wir nie ganz ergründen werden, was sich frommer Sinn bei dem Anschauen und der Verehrung eines Götterbildes gedacht hat, wenn nicht ein Dichter einmal seinem religiösen Gefühle davor Ausdruck gegeben hat, müssen wir uns gestehen, daß keine Erforschung der griechischen und überhaupt einer antiken Religion jemals ganz feststellen kann, was das Herz eines Einzelnen, der nicht nur in der Befolgung der Kultvorschriften sein Genüge fand, religiös empfunden hat, was ihm als Eusebeia galt.<sup>2)</sup> Für das Volk aber war der Hauptinhalt der Eusebeia immer in dem beschlossen, was von Eltern und Ahnen ererbt war. Das hat Isokrates<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> 'Mit diesem Gebete scheidet Sokrates von dem lieblichen Orte, der ihn dazu begeisterte, in heiligem Rausche ewige Wahrheit zu verkünden.' Wilamowitz, Platon I<sup>1</sup>, S. 481 f. Vgl. auch oben S. 97. Die Schlußworte des platonischen Phaidros waren nach R. Wünsch (Dieterichs Kleine Schriften S. XL) der 'Wahlspruch' von Albrecht Dieterich.

<sup>2)</sup> Vgl. Ad. Erman, Die ägyptische Religion<sup>2</sup>, S. VI.

<sup>3)</sup> Isokrates Areopag. (VII) 30 *ἀλλ' ἐκείνο μόνον ἐτήρουν, ὅπως μηδὲν μίτῃ τῶν πατριῶν καταλύσουσι μήτ' ἔξω τῶν νομιζομένων προσθήσουσι. οὐ γὰρ ἐν*  
Kern, Die Religion der Griechen I.

empfunden, wenn er von den alten Athenern sagt, daß ihre Frömmigkeit darin bestand, nicht von dem zu lassen, was die Vorfahren ihnen als Gottesdienst übergeben hatten, und auf Hesiod von Askra<sup>4)</sup> führte man einen Spruch zurück, der die von den Vätern übernommenen, durch ihr Alter geheiligten Opferbräuche betrifft:

*Ὡς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος.*

*ταῖς πολυτελείαις ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐδσέβειαν, ἀλλ' ἐν τῷι μηδὲν ζινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρεῖδσαν.*

<sup>4)</sup> Porphyrus *De abstinentia* II, 18 (καὶ τὸν Ἡσίοδον οὖν εἰκότως τὸν τῶν ἀρχαίων θυνσιῶν νόμον ἐπαινοῦντα εἰπεῖν· Rzach<sup>3</sup> fr. 221).

## NACHTRÄGE.

S. 5. Nach V. Ehrenberg, Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, S. 47 ff. soll der Omphalos der heilige Haufen der Erdgöttin gewesen sein, und die Göttin Themis soll ursprünglich die 'gehäuft Stehende' bedeutet haben, d. h. aus der *θέμις γῆς*, dem 'gehäuft Stehenden', soll sich die Erdgöttin entwickelt haben. Mit Recht hat P. Kretschmer gegen diese neue Etymologie des Wortes Stellung genommen Glotta XIII, 1924, S. 267. Vgl. über Themis oben S. 189 f.

S. 37. Für die Verehrung des *cunnius* ist nicht unwichtig, daß bei den Taubengöttinnen der frühmykenischen Reliefs die Scham stark betont wird, die auf Schliemanns Abbildungen unterdrückt ist. Vgl. Kurt Müller, Archaeol. Jahrb. XXX, 1915, S. 303. Auch bei den Weihgeschenken für die Artemis Orthia im Museum zu Sparta fällt hie und da die starke Betonung der Scham auf.

S. 63. Einem *ἑρὸς γάμος*, durch den ein chthonischer und ein uranischer Kult verbunden werden, hat auch das Fest *Ἡρόχια* gegolten, das durch Hesych u. d. W. bezeugt ist: *Ἡρόχια· τὰ θεοδαΐσια. οἱ δὲ ἑορτίζν· οἱ δὲ ἑρῶά.* Schon F. G. Welcker (vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste, S. 56) hat die Herochien als Fest des Herasprungs gedeutet, und an die bekannte Erklärung des euböischen Bergnamens Ocha bei Stephanos v. Byz. u. d. W. *Κάρυστος* erinnert *ἐκλήθη δὲ τὸ ὄρος (d. h. Ὀχα) ἀπὸ τῆς ἐξεί ὀχείας ἧτοι τῶν θεῶν μίξεως Λιδῶς καὶ Ἡρης.* Paul Kretschmer hat diese Deutung von *Ἡρόχια* mir brieflich als ansprechend erklärt und dazu bemerkt: 'Sprachlich würde man zunächst *Ἡρόχια* erwarten (aus *Ἡραόχια*); aber *Ἡρόχια* könnte auf Rekombosition aus *Ἥρα + ὀχεῖσθαι* (mit Verlust des *ϕ*) beruhen oder allenfalls \**Ἡρῶα — φόχια* durch dissimilatorischen Silbschwund zu *Ἡρφόχια — Ἡρόχια* geworden sein.' Welcker hat dieses Fest des Herasprungs ohne Grund nach Kreta

verlegt (s. Nilsson a. a. O.). Ich würde am liebsten an Argos, Euböia, Samos denken oder an eine andere sehr alte Kultstätte der Erdgöttin Hera; denn der *Ἡραν ὀχέων* wird doch wohl der Himmelsgott Zeus sein, wie Poseidon *γαῖάφοχος* heißt, weil er *Γαῖαν ὀχέει* (Kretschmer, Glotta V, 1914, S. 303). Kretschmers Deutung dieses vielumstrittenen Beinamens des Poseidon hat mich auf die vorgetragene Deutung des Festes *Ἡρόχια* gebracht. Welckers Vorgang war mir zunächst nicht gegenwärtig dabei. Vielleicht waren die Gemälde in den Heraien bei Argos und auf Samos, über die die Kirchenväter als unzüchtige Bilder herfielen, eine altertümliche, naive Darstellung des Herasprungs. Mit christlichem Empfinden (so R. Foerster, Hochzeit des Zeus und der Hera, S. 37f.) darf man an diese Dinge nicht herantreten. Eine Profanierung waren diese Bilder in den Augen der frommen Hellenen gewiß nicht. Die *Ἡρόχια* waren, wenn die Deutung richtig ist, ein uraltes, heiliges Fest.

S. 69. Auch der eiserne Thron des Pindaros im Apollonheiligtum zu Delphoi (Pausan. X, 24, 4) hat gewiß religiöse Bedeutung gehabt; er hängt vielleicht mit den Theoxenien zusammen, zu denen Pindar geladen wurde (v. Wilamowitz, Platon II S. 173; Pindaros S. 128f.). Anders W. Reichel, Vorhellenische Götterculte, S. 17. Es ist mir bedenklich, in dem Inhaber des delphischen Throns einen unbekannteren Heros zu erkennen.

S. 78. Schon hierzu und nicht erst S. 270 hätte ich auf die Chetiter und auf Ed. Meyers Reich und Cultur der Chetiter, 1914, S. 90, hinweisen müssen. Ich habe mich absichtlich bei der Herleitung der hellenischen Religion aus dem Orient zurückgehalten, da mir dazu die Kenntnisse fehlen, und ich bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge z. B. auch nicht Emil Forrers überraschende Entdeckungen in den Keilschrifttexten von Boghazköi für meine Darstellung verwenden darf. Ich verweise dafür auf Ulrich Wilcken, Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte, 1924, S. 233, und P. Kretschmer, Glotta XIV, 1925, S. 300 ff., auf dessen religionsgeschichtliche Folgerungen ich nur noch in diesem Nachtrage hinweisen kann. Urteilen darf ich da auf Grund meiner Kenntnisse überhaupt nicht.



S. 81. Die Höhle auf Delos am Abhange des Kynthos war nicht dem Apollon, sondern dem Herakles geweiht, wie Ulrich Wilcken und mir Herr F. Chapouthier, als wir im Frühling dieses Jahres zusammen auf Delos waren, nach den neuen Forschungen des französischen Architekten Herrn J. Replat gezeigt hat. Die Architektur der Höhle stammt auch nicht aus alter Zeit, sondern erst aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Die Basis, auf dem die jetzt im Museum befindliche Heraklesstatue stand, steht noch an Ort und Stelle im Eingange der sog. Höhle. Es ist nämlich keine natürliche Höhle, sondern vielmehr ein großer Felspalt, der durch die Architektur zur Höhle gestaltet ist. Es wird sich sehr schwer ohne neue Grabungen ermitteln lassen, von wo der Apollonkult auf Delos ausgegangen ist. Ein auf dem Felsen eingemeißelter *ὄρος Ἀητοῦς* findet sich nach Mitteilung des Herrn Chapouthier auf der Ostseite des Kynthos, die wir wegen des stürmischen Wetters leider nicht besuchen konnten. Der alte heilige See ist nach den Forschungen des Herrn Replat nicht der noch heute vorhandene See, auf den die Terrasse mit den archaischen Löwen herabschaut, sondern hat vielmehr am Inopos, unmittelbar am Fuße des Kynthos gelegen, wo uns Herr Chapouthier die Reste des Kais gezeigt hat.

S. 82 Anm. 1. Die Strafbestimmungen zum Schutze der Bäume im Heiligtume des Apollon Koropaios auf der Halbinsel Magnesia treffen nicht nur die Hirten, wie ich fälschlich gesagt habe, sondern alle Bürger und Fremde, wie aus den von mir herausgehobenen Worten ja auch deutlich hervorgeht. Aber die Hirten werden, wie heute noch, auch im Altertum die größten Feinde der Baumkultur in Griechenland und Italien gewesen sein.

S. 88. Es ist nicht unwichtig zu sehen, wie noch in späterer Zeit Bäder nach dem Brautbade der Hera (s. auch S. 67) benannt werden. Da haben wir z. B. das Zeugnis des noch immer nicht voll verstandenen Orakels aus Magnesia am Maiandros Nr. 144. Danach soll Hera verehrt werden, wo sich die altersmüden Leiber baden, also doch wohl im Lethaios. Hierher gehört auch der Name einer kleinen Insel bei Sardinien, *Heras lutra*, die Plinius

Nat. Hist. III 85 erwähnt; vgl. v. Wilamowitz, Herm. XXXIII, 1898, S. 524, Nr. XVIII.

S. 104. Über Artemis und Apollon vgl. die geistreichen Ausführungen von Walter F. Otto in der 'Antike' I, 1925, S. 338 ff., denen ich aber, wie aus meiner Schilderung ersichtlich ist, nur sehr bedingt zustimmen kann. Otto lehnt es von vornherein ab, die beiden Göttergestalten geschichtlich zu begreifen. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Otto zeichnet die Bilder der beiden Gottheiten ohne Rücksicht auf ihr Werden und Wachsen. Wohl mögen in den Herzen einzelner Hellenen im 7. oder 6. Jahrhundert die von Otto gebildeten Göttervorstellungen gelebt haben, so daß sie Apollon als 'das Symbol der höheren Männlichkeit', Artemis als 'das verklärte Weib' empfanden; aber was das griechische Volk im allgemeinen geglaubt hat, wenn es zu Apollon und Artemis betete, das hat Otto schwerlich geschildert.

S. 127 Anm. 2. Über die *Παρά μικρὸν καλούμενοι θεοί* in Lakedaimon (s. Wide, Lakonische Kulte, S. 272) vgl. meine Misczelle in den Wiener Studien XLV (1926). Es sind die *di minorum gentium*, die Götter der kleinen Leute, wie Tychon einer war, der in einem Epigramm des Perses (Anthol. Pal. IX 334) sagt:

κάμῃ τὸν ἐν σμικροῖς ὀλίγον θεὸν ἦν ἐπιβώσης  
 εὐκαιρῶς, τεύξει· μὴ μεγάλων δὲ γλίχον.  
 ὡς ἂ γε δημογέρων δύναται θεὸς ἀνδρὶ πενέστη  
 δωρεῖσθαι, τούτων κήριός εἰμι Τύχων.

Wide lehnt die Identifikation dieser lakonischen Götter mit den Dioskuren mit Recht ab.

S. 128. Man muß hier auch an die *Ἄγνωτες* denken, deren Gräber am Phaleron man für die erschlagenen Mannen des Diomedes hielt (C. Robert, Heldensage, S. 1237 Anm. 5). Es gab dort wahrscheinlich Grabaltäre mit der Inschrift 'den unbekanntten Heroen'. Siehe dazu E. Rohde, Psyche I<sup>5,6</sup>, S. 174 Anm. 1.

S. 129. Ludwig Curtius hat in einem Aufsätze, dessen Übersendung ich der Güte des Verfassers verdanke (Festschrift für Paul Arndt, S. 44 ff.), die eleusinische Daeira, die Tochter des

Okeanos und Schwester der Styx, mit großer Wahrscheinlichkeit auf dem Votivrelief Athen. Mitt. XX, 1895, Taf. 5 in der thronenden, drei Rohrkolbenstengel in der Rechten haltenden Göttin nachgewiesen. Es ist mir nur zweifelhaft, ob in der ihr gegenüberstehenden, fackeltragenden Göttin nicht Demeter, sondern vielmehr Kore zu erkennen ist. Denn Daeira ist der Demeter feindlich gesinnt, wie das im Kultus deutlich dadurch ausgedrückt wurde, daß die Priesterin der Demeter an dem Opfer für Daeira nicht teilnehmen durfte. Eine Verbindung von Demeter und Daeira auf einem Weihrelief des fünften Jahrhunderts kann ich mir nur sehr schwer vorstellen. Dagegen stimme ich Curtius darin durchaus bei, daß wir in Daeira eine sehr alte 'soveräne matriachale Gottheit' zu erkennen haben, die von Demeter verdrängt worden ist.

S. 130 Anm. 3. Über den von mir aus der Theogonie der Orphiker gedeuteten Dionysos *παραπαιζων* in Eleusis hat, ohne meine Darlegung zu kennen, K. Kuruniotis im *ἀρχαιολ. Δελτίον*, 1923, S. 171 ff. gehandelt. Sein Scharfblick hat erst festgestellt, daß die Inschrift auf der Basis des kleinen Thymiaterions aus Bronze von A. Skias unvollständig gelesen war, sie lautet: *Ιούνιος Αγαθόποδος Μαραθώνιος Διονύσῳ παραπαιζοντι* und gehört wohl in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Demselben Marathonier war eine jetzt kopflose, vor dem Museum von Eleusis stehende Herme geweiht. Kuruniotis faßt den nur durch diese eleusinische Inschrift bekannten Beinamen des Dionysos als eine Bezeichnung des an den Tänzen der Mysterien teilnehmenden Gottes auf. Ich bestreite die Möglichkeit dieser Erklärung durchaus nicht und freue mich über jede Abweisung orphischen Einflusses in den eleusinischen Mysterien; vgl. Athen. Mitt. XVII, 1892, S. 140 f.

S. 141. Eine Frage: wie steht es mit der durch Athenaios X p. 416 c für Delphoi bezeugten Demeter *Ἐρμοῦχος*? Kaibel hielt den Beinamen mit Recht für verderbt. Die alte Coniectur von Casaubonus *σπερμοῦχος*, die C. Robert in Prellers Mythologie I, S. 768 Anm. 2 zögernd gebilligt hat, befriedigt nicht. Sollte es nicht *κερνοῦχος* sein? Das wäre für die Beziehungen von Eleusis zu Delphoi sehr wichtig. H. Pomtow, Philologus N. F. XXV, 1912, S. 87 scheint an *Ἐρμοῦχος*, das ich nicht erklären kann, festzuhalten.

S. 141. E. Maaß, Archiv f. Religionsw. XXIII, 1925, S. 225 deutet die Namen der samothrakischen Kabiren aus der griechischen Sprache, und zwar *Ἀξιόξερος* und *Ἀξιοκέρα* als 'Schlächter vollwertiger Tiere mit dem Sichelmesser' und *Ἀξίερος* als die 'vollwertige Opfertiere erhaltende Göttin'. Er beachtet dabei nicht die Spuren, die im Kabirenkult unzweifelhaft nach Phrygien führen; s. oben S. 235, wo auf den *Μῆν Ἀξιοτιηρός* und den Fluß Axios schon hingewiesen ist, und auch S. 149.

S. 146, Anm. 1. Hierzu Rob. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike (Bibliothek Warburg, Vorträge 1922/23, II. Teil 1925) S. 343 f.

S. 151. Zum lauten und leisen Beten siehe Josef Balogh, Arch. f. Religionsw. XXIII, 1925, S. 345 f. Über die Buchreligion der Orphiker vgl. Rob. Eisler, a. a. O. S. 291.

S. 153, Anm. 1. Über den Kult der Leukophryene in Athen wird Hermann Thiersch, wie er mir freundlichst mitgeteilt hat, bald Neues zu sagen haben, wodurch die Annahme eines Heiligtums der Leukophryene dort wahrscheinlich wird. Dann muß man die Angabe in dem athenischen Psephisma aus Magnesia (Inschriften Nr. 37, Zeile 39) auch anders deuten wie bisher und darf 'keine Unachtsamkeit des Protokollführers oder Steinmetzen' annehmen.

S. 180. Zu Kap. IX ist jetzt zu vergleichen der eben erschienene Vortrag von Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf über Zeus in den Vorträgen der Bibliothek Warburg 1923/24 (1926) S. 1 ff.

S. 213. Bei der Erwähnung des Kultbildes der nur bis zur Brust sichtbaren Ge in Theben und der *ἀγάλματα ἡμισέα* der Demeter und Kore in Skolos am Kithairon (S. 214) hätte ich auch an die *Γᾶ Παρταρέτα* aus Phayttos in der Pelasgiotis, die sich seit 1897 im Museum zu Konstantinopel befindet, erinnern müssen (G. Mendel, Catalogue des sculptures Constantinople II, 1914, Nr. 609; die Inschrift IG IX 2, 491)

S. 255. V. Ehrenberg, Rechtsidee, S. 31 hält den Nemesiskult in Rhamnus für sehr alt. Aber soviel ich weiß, weist keine Spur über das sechste Jahrhundert hinauf.

S. 266. Mit Hosea hat Hesiod treffend, woran ich mich zu spät erinnert habe, Ed. Schwartz verglichen (Charakterköpfe aus der antiken Literatur<sup>2</sup>, S. 6). Hesiod hat vielleicht in seiner Familie (vgl. die bekannten herben Worte über die Frauen, Werke und Tage, Vs. 702 ff.) ähnliche, wenn auch nicht gar so schlimme, Erfahrungen gemacht wie Hosea; vgl. J. Wellhausen, Die kleinen Propheten, S. 97. 104. Vor allem hat aber jetzt Ed. Meyer in den Kleinen Schriften II, 1924, S. 24 ff., in denen er seinen Aufsatz im Genethliakon für C. Robert mit erheblichen Erweiterungen wieder abgedruckt hat, die Vergleichung mit den israelitischen Propheten streng durchgeführt. Über den Weiberhaß des Hesiod siehe Ed. Meyer, a. a. O. II, S. 29 Anm. 1; vgl. namentlich Werke und Tage, Vs. 67 ff. und Vs. 373 ff. R. Reitzenstein in seinen mit H. H. Schaefer soeben herausgegebenen Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926) S. 58 ff. nimmt starken Einfluß orientalischer Ideen auf Hesiod an und denkt S. 65 an ihre Vermittelung durch den von der kleinasiatischen Küste nach Boiotien eingewanderten Vater. Ich kann mich davon nicht überzeugen und stehe trotz Reitzenstein in der Beurteilung des hesiodischen Mythos von den fünf Weltaltern auf Seiten Ed. Meyers. Bei der Orphik aber sind orientalische Einflüsse unzweifelhaft anzuerkennen; vgl. oben S. 270 Anm. 3. Auch Erikepaios stammt sicher aus Kleinasien; vgl. Herm. LI, 1916, S. 565 ff.

S. 272. Ich habe von dem Fünfschlüftbuch des Pherekydes von Syros gesprochen und glaube auch, daß das richtig ist, obwohl Suidas von der *Ἐπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία*. *ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις ἰ ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς* spricht. H. Diels gibt den Fragmenten danach die Überschrift *Θεολογία*. Ich halte an der *Pentemychos* fest im Hinblick auf Eudemos bei Damaskios *De principiis* 124<sup>b</sup> (Vorsokratiker II<sup>3.4</sup> S. 201 A 8):  
 — *ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς, δημιουργημένων πολλῶν γενεὰν συστήναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως εἶπεῖν, πεντέ-*

κοσμον. Vgl. *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis* 1888 p. 91. 102 ff. Wilamowitz hält, wie in den *Homer. Untersuch.* S. 214, so in seinem soeben erschienenen Aufsätze über Pherekydes Sitzungsber. Berl. Ak. 1926, S. 125 offenbar Heptamychos für den richtigen Titel der theologischen Schrift des Pherekydes von Syros. Trotzdem möchte ich der Nachricht des Eudemos von Rhodos auch heute noch den Vorzug geben und Prellers Coniectur im Texte des Suidas durchaus billigen.

S. 274, Anm. 1. Hier hätte ich wohl auch das zitieren müssen, was Theophrast vor der Erwähnung der Thoer bei Porphyrios p. 138, 12 sagt: *καθὸ οἱ μὲν ἄθροιοι γέγονασι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ κακόφρονες μᾶλλον ἢ* (dè vielleicht richtig Bernays) *κακόθροιοι λεχθέντες ἂν ἐν δίκῃ, διὰ τὸ φαύλους καὶ μηθὲν ἡμῶν βελτίους ἡγείσθαι τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεοὺς· οὕτως οἱ μὲν ἄθροιοι φαίνονται γενέσθαι τιμές, οὐδεμίαν ἀπαρχὴν τῶν ὑπαρχόντων ποιούμενοι τοῖς θεοῖς· οἱ δὲ κακόθροιοι καὶ παρανόμων ἀφάμενοι θυμάτων.* Über *κακόθροιοι* vgl. Bernays, a. a. O. S. 172. Siehe über die Askese als ein Zeichen der *εὐσέβεια* Poseidonios bei Strabon VII, p. 296 und dazu Rob. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken* S. 351.

## REGISTER.

- Aberglaube 35. 202.  
 Achaia 207. 211. 220.  
 Achilles 62. 80. 123. 131. 181.  
 Ackerbau 226.  
 Adamna 142. 149. 235.  
 Adler 7. 59. 188.  
 Adorant 25. 286 f.  
 Aegypten 20. 24. 49 f. 70. 136. 153.  
   183. 205.  
 Agathodaimon 263 f.  
 Agelastos Petra 138. 215. 276 Anm.  
 Agrionien 230.  
 Aietes 199.  
 Aigai 198.  
 Aigina 222.  
 Aischylos 36. 121. 165. 194. 236. 252.  
   263. 280 f.  
 Alexander der Große 240.  
 Alkmaionis 228.  
 Alkman 166.  
 Aloaden 206 f.  
 Altar 24 f. 157. 160. 241. 283 ff.; Aschen-  
   altar 286; Hörneraltar 286.  
 Ammas, Ammia 52. 128.  
 Amorgos 217.  
 Amphitrite 198 f.  
 Amulet 11.  
 Amyklai 179.  
 Anax 131.  
 Andania 219.  
 Antaia 45.  
 Anthedon 199. 241.  
 Anthesterien 233 f.  
 Anthropologie 13.  
 Anthropomorphismus 22 ff. 49 ff. 65 ff.  
   101. 169. 180. 192. 202. 262.  
 Anytos 131. 224.  
 Apate 256.  
 Aphaia 75.  
 Aphlaston 86.  
 Aphrodite 4. 75. 105. 119. 206.  
 Apollon 5. 15. 18 f. 63. 75. 79 ff. 83. 85.  
   87. 89. 94. 99 ff. 102 ff. 110 ff. 120.  
   127. 132 f. 139. 150. 154. 156 f. 169 ff.  
   178. 202. 204. 206. 231. 233 f. 238.  
   244. 252. 262. 294.  
 Apollonios von Rhodos 3.  
 Apotropaion 140.  
 Archilochos 163. 217.  
 Archos, Heros in Knossos 131.  
 Areion s. Erion.  
 Ares 39. 118 ff. 206 f.  
 Argos 171. 221 f.  
 Ariadne 233. 261. 267.  
 Aristaios 232.  
 Arkadien 14. 26. 39. 60 ff. 92. 104. 112.  
   120. 187 f. 195. 205. 223 ff. 260.  
 Artemis 10. 14. 31. 34. 39. 45 f. 50 f.  
   75. 85. 101 ff. 133. 152 f. 166 f. 171.  
   174 f. 179. 204. 206. 228. 238. 262.  
   287. 294.  
 Askese 146 f. 181 f.  
 Asklepios 75. 86. 88 ff. 122. 166. 178.  
   205 f. 222. 225. 228.  
 Aspetos 131.  
 Ate 256. 278.  
 Athamas 188.  
 Athen 127. 166. 173. 189. 215 f. 237 ff.  
 Athene 18. 24. 75. 106. 110. 127. 166.  
   171. 180. 185 ff. 202 ff. 206. 223. 229.  
   261 f. 271. 286 f.  
 Athos 149. 165. 167 f. 179. 184.  
 Atlas 43. 77. 79. 184 f.  
 Attika 215 f. 231 f.  
 Attis 52. 128.  
 Auxesia 222.  
 Axieros, Axiokersa, Axiokersos usw.  
   141. 149. 155. 218. 296.

- Bad 60. 67. 88.  
 Bärin 14. 104.  
 Bakchos 227.  
 Baubo 54.  
 Bäume 25. 64. 83 ff. 148.  
 Beichte 134.  
 Berge 63. 74. 77 f. 132. 180 ff. 249.  
 Bergmutter 34. 78. 104. 129. 132. 189.  
 200.  
 Blitz 95. 190.  
 Böckh, August 15.  
 Boecklin, Arnold 93.  
 Boiotien 26. 123. 190. 213 f. 226. 229 ff.  
 Boreas 18.  
 Branchos 150.  
 Brauronia 106.  
 Brautkauf 57.  
 Brautraub 56 f. 62. 64.  
 Bukranien 286.  
 Bussprediger 134. 139. 162.  
  
 Carnevale 232.  
 Chaos 48. 249 f. 271.  
 Charonien 80 f.  
 Chetiter 270. 292.  
 Chios 233.  
 Chiron 80. 121. 206.  
 Chloe 215.  
 Christentum 28. 44. 53. 71. 74. 76 f. 81.  
 86. 89. 93. 100 Anm. 4. 133. 141. 161.  
 168. 175 ff. 179. 184.  
 Chthonie 222 f. 272.  
 Chthonische Götter s. Götter.  
*cista mystica* 169.  
*cunnius* 37. 53. 55. 134. 140. 290.  
*currus navalis* 232.  
 Curtius, Ernst 19. 178. 207.  
  
 Daeira 129. 205. 294 f.  
 Daidala 59. 66 ff.  
 Daimonen 11. 18 f. 22. 26. 44. 47 f. 60 ff.  
 65. 68 f. 71. 114 f. 118. 123 f. 128. 163.  
 197. 199. 204 f. 207. 236. 247. 263.  
 Daktylos 65.  
 Damia 222.  
 Darron 122.  
 Delos 81. 109. 233. 242 Anm. 1. 286. 293.  
 Delphin 12. 18. 199.  
 Delphinreiter 93. 117. 199.  
  
 Delphoi 79. 81. 99. 109. 111 f. 157. 162.  
 167. 175. 178. 190. 204. 230 f. 252.  
 260 Anm. 3. 292. 295.  
 Delphyne 79.  
 Demeter 19. 37 f. 51. 75. 83. 103. 105.  
 109. 126. 134. 154. 156. 165 f. 172.  
 186. 190 f. 197. 199 f. 211 ff. 229. 232.  
 237 f. 240 f. 247. 261. 295. Achaia 211.  
 214. Chamyne 219. Chloe 114. Eleu-  
 sinia 218. Epoikidia 221. Epopis 221.  
 Erinys 60 f. Iulo 153. Kidaria 8. 59.  
 138. 163. Lusia 60. Melaina 61. 80.  
 Thesmophoros 213. 225. Homer. De-  
 meterhymnos 138. 143. 211. 213.  
  
 Deo 62.  
 Despoina 224.  
 Despotes 131.  
 Dia 233.  
 Dichtung, hieratische 208 f. 247. 267.  
 Didyma 63 f. 99 f. 150. 179.  
 Diespiter 181.  
 Dike 265 ff. 271. 275. 279.  
 Dion 185.  
 Dione 90. 182. 259.  
 Dionysos 4. 9. 15. 55. 75. 80. 85. 114.  
 133. 136. 138. 146. 154. 170 Anm. 2.  
 212 f. 225 ff. 241. 261. 267 ff. 295.  
 Dioskuren 124. 127. 239.  
 Dodona 85 f. 90. 125. 181 ff. 187.  
 Dörpfeld, Wilhelm 284.  
 Dois 143. 211. 216.  
 Dokana 8.  
 Doppelbeil 22 ff. 29. 97. 157.  
 Dorer 218.  
 Drachin in Delphoi 204.  
 Dreiheit 53. 268.  
 Dreiweg 45 f.  
 Dreizack 197 ff.  
 Dromena 70. 163 ff.  
 Dryoper 223.  
 Dufthauch 50 f.  
 Duldsamkeit 2.  
 Dyaeus 180 f.  
  
 Ehe 56.  
 Eiche 86 f. 90.  
 Eidgötter s. Götter.  
 Eier 38.  
 Eileithyia 40. 105. 225.



- Eleusis 2. 6. 37. 54. 65. 81. 100. 102.  
 109. 121. 126. 129 ff. 134 ff. 142. 145.  
 153. 156. 162. 164 f. 167. 177. 205.  
 212 f. 215 f. 219. 221 f. 224 f. 252. 295.  
 Eleutherai 231.  
 Elysia, Enelysia 190.  
 Elysion 40.  
 Empedokles 47. 268.  
 Endymion 44.  
 Enodia 107 f. 117. 205.  
 Enthusiasmus 227 f.  
 Enyalios 39.  
 Enyo 39.  
 Ephesia 34 f. 39. 104. 179.  
 Epidauros 222.  
 Epimenides aus Kreta 126. 134. 139.  
 Epiphanie 25. 50. 78. 143 f. 165 f.  
 Erdbeben 96.  
 Erdfrömmigkeit 40.  
 Erdgottheiten s. chthonische Götter.  
 Erdmutter (Mutter Erde) 36 f. 45. 54. 133.  
 186. 215 f. 226. 247. 272. S. auch  
 Demeter.  
 Erikepaios 269. 297.  
 Erineos bei Eleusis 164.  
 Erinyen 35. 51. 131.  
 Erion 60.  
 Eris 256.  
 Eros 2. 202. 244 f. 250 f. 256. 268 f. 272.  
 Ethos 133. 250. 265; ethische Umdeutung  
 190.  
 Euboia 232.  
 Eubuleus 126. 130 f. 191.  
 Eukles 131.  
 Euphemismos 131.  
 Euphorion von Chalkis 213.  
 Euripides 174. 228.  
 Eurydike 261.  
 Eurynome 261.  
 Eusebeia 273 ff. 298.  
 Fasten 146 f.  
 Felsenthron 35.  
 Felsinschriften auf Thera 98.  
 Feste 169 ff.  
 Fetischismus 2 ff. 35. 55. 64. 66. 74. 77.  
 84. 148. 204. 223. 273.  
 Feuer 113. 143 f.  
 Filialen 178.  
 Fischgestalt 107.  
 Fluch 77.  
 Flüsse 197. 261; Flußgötter 90 ff.  
 Frauen im Gottesdienst 140. 162. 175.  
 182.  
*fraus pia* 172.  
 Frömmigkeit 40. 109. 273 ff. Kap. XII.  
 Fruchtbarkeitsriten 140.  
 Gaia (Ge) 250 f. 254. 272. 296.  
 Gebet 150 ff.  
 Geburtsgöttinnen 218; Geburtssagen 70.  
 Geld, heiliges 162.  
 Gephyrismen 177.  
 Geras 256. 262 f.  
 Gesetze, heilige 170.  
 Gespenster 44 ff. 81.  
 Gestirne 21. 94 f.  
 Gigantea 43 Anm. 4.  
 Glaukos 199.  
 Gott und Göttin in Eleusis 126. 144. 252.  
 Götter, agrarische 115 f. 247; chthonische  
 — 27 ff. 156 ff. 175. 181. 185.  
 189 f. 194 ff. 208. 229. 255 und Kap. II.;  
 Eidgötter 91. 105. 108. 217; große  
 Götter 133. 152; Heilgötter 122. 124.  
 175. 191 Anm. 5. 216. 220; namenlose  
 Götter 125 ff. 253. 263; olympische  
 Götter 257. 277 und Kap. IX;  
 Sondergötter 101 ff. 113 ff. 206 Anm. 2;  
 uranische Götter 160 ff.; Vegetationsgötter  
 66. 68 f., s. auch unten unter  
*θεοι*; Göttermutter 24 f. 33. 109. 128.  
 225. 227. 234; Götterneid 274 f.;  
 Göttersprache 288.  
 Graien 244.  
 Grabstele 6.  
 Gräberkult 31. 37 f.; Gräberschmuck 84.  
 Grimm, Jacob 33.  
 Haaropfer 32. 91. 105. 174 f.  
 Hades 57. 64. 131. 190. 196. 199 f. 219.  
 224.  
 Hagel 95.  
 Haine 20. 81 ff. 100.  
 Harpalyke 154.  
 Häuser, heilige 146. 165.  
 Hauptmann, Gerhart 93.  
 Hebe 131.

- Heilgötter s. Götter.  
 Heilige 101. 114ff. 146. 178.  
 Heiligtümer, Lage 97f.  
 Heilkuren 40. 168f.; Heilwunder 3.  
 Hekate 45. 167. 202. 205 245 ff.  
 Helikon 42. 77f. 186. 196. 245. 248f. 266f.  
 Heliös 41. 94f.  
 Hellenisierung 13 f. 41.  
 Hephaistos 195. 236. 238. 241.  
 Hera 8. 18. 51. 66ff. 108. 131. 138. 166.  
 171. 190. 195. 202ff. 209. 215. 229. 238.  
 261. 293.  
 Herakles 123. 172. 197. 200; Kal-  
 linikos 154.  
 Herkynna 214.  
 Hermes 55. 107. 111. 124. 132f. 166.  
 204f. 237f.  
 Hermione 222f.  
 Herochia 291f.  
 Herodot 52. 55. 123. 125. 147. 193. 228.  
 Heros 128. 130. 155.  
 Herrenreligion 26. 28. 280, siehe auch  
 Kap. IX.  
 Hesiod 3. 6. 45. 52. 54. 56. 72. 86. 90.  
 93. 146. 185f. 189f. 193. 201f. 244ff.  
 278. 297 u. Kap. XI; Theogonie 48. 69.  
 195. 199. 202. 204. 208f. 247ff. 264.  
 267ff. 275. 279ff.; Werke u. Tage 88.  
 258. 265ff. 268. 277. 279ff.  
 Hestia 201.  
 Hexen 47. 167. 213.  
 Hieronymie 131.  
 Himmelsgott 23. 33. 188ff. 201.  
 Hippo 259.  
 Hippolytos 175.  
 Hipta 270.  
 Hochzeit 56f.; heilige 57ff. 64. 87. 90.  
 119. 164. 194. 209. 216. 223. 272.  
 Höhenkultus 41 ff.  
 Höhlen 29. 78ff. 112f. 137.  
 Hölle 137.  
 Homer 39. 43. 52. 56. 72. 90f. 97. 118.  
 120f. 130. 133. 146. 151. 160. 185f.  
 190. 192ff. 196. 198ff. 201. 205f. 226.  
 245. 248. 257. 262. 274. 277f.; Ho-  
 merische Religion 54. 202f.  
 Horkos 257. 282.  
 Humann, Karl 35.  
 Hyakinthos 179.  
 Hymenaios 153. 163.  
 Hymnen 153 ff.; orphische 151f. 242. 270.  
 Hyperion 253.  
 Hypnos 262.  
 Iakchos 154. 227.  
 Iambe 54. 163. 177.  
 Iapetos 253f.  
 Iasion 65. 216.  
 Iason 80. 195. 216.  
 Ida 77.  
 Ikaria 231f.  
 Ikaros, Insel 233.  
 Imbros 237 Anm. 1. 277.  
 Inder 181f.  
 Inseln der Aigaiis 232ff. des thra-  
 kischen Meeres 236ff.  
 Ionier 46. 199. 234. 249.  
 Iris 124. 204.  
 Isis 225.  
 Islam 74.  
 Isthmos von Korinth 198.  
 Itanos auf Kreta 199.  
 Jagd, wilde 44f. 47.  
 Jagdgottheiten 45.  
 Jahve 127.  
 Juden 50. 74.  
 Jungfrau als Mutter 133.  
 Jupiter 181.  
 Kabarnoi 217.  
 Kabiren 38. 40. 54. 124. 129. 134. 138f.  
 141ff. 145ff. 149. 152. 158. 165. 214.  
 217f. 235ff.  
 Kadmilos 238.  
 Kalender 104. 167. 169ff.  
 Kallithye 4.  
 Kalypso 259.  
 Karer 29. 40. 46.  
 Karnos 18.  
 Kathartik (Reinigung) 48. 139. 145. 159.  
 173f.  
 Keleai 221.  
 Kentauren 91. 204. 207.  
 Keuthonymos 132.  
 Kiltgang 58.  
 Kinder im Gottesdienst 162.  
 Kirke 205.

- Kithairon 77. 230.  
 Kleinasien 1. 25. 34. 39. 46. 50 ff. 78 ff.  
   96. 103. 132. 135. 140 f. 155. 217.  
   225 ff. 233 ff. 244 f. 248.  
 Klymene 254. 259.  
 Klymenos 223.  
 Knieen beim Gebet 287.  
 Koios 253.  
 Kora 223 ff. 232. 240 f.  
 Koragion 224.  
 Korinth 191. 221.  
 Koronis 108. 206.  
 Kranz 59. 173.  
 Krebsgespenst 47.  
 Kreta 26. 43. 51. 68 ff. 79. 129. 132. 136.  
   139 ff. 174. 178. 181. 215 ff. 252. 262;  
   kretisch-mykenische Kultur 24. 52.  
 Kriegsgottheiten 23 f. 29. 38 f. 106. 108.  
   118 ff. 185 f. 194.  
 Krios 18. 253.  
 Krokonidai 211.  
 Kronos 41 ff. 248. 254.  
 Kuhgestalt 18.  
 Kult Kap. VIII; Kultmale 138; Kult-  
   sprache 148 ff. 288.  
 Kuppelgräber 28. 31 f.  
 Kybele 34. 234.  
 Kyllene 55. 77 ff. 163 Anm. 3. 195. 205.  
 Kynnes 228.  
  
 Labrys s. Doppelbeil.  
 Lakios 172 Anm. 1.  
 Lakonien 218 f.  
 Lallnamen 36. 51 f. 128.  
 Lamia 81.  
 Lapithen 207.  
 Larymna 241.  
 Leibethrion 208.  
 Lemnos 40. 236. 241.  
 Lethaios 288. 293.  
 Lethe 256.  
 Leto 63 f. 261 f.  
 Leukophryene 152 f. 171. 179. 296.  
 Leukothea 93. 197. 206. 239.  
 Libanios 56.  
 Licht 165.  
 Linos 153. 163.  
 Litai 278.  
 Lithophoros 7.  
  
 Liturgie 142. 150.  
 Löwen 11. 25. 30. 34.  
 Loosorakel 111 f.  
 Lucio, San 117.  
 Luft 48.  
 Lykaon 187.  
 Lykaion 187 f.  
 Lykosura 224.  
 Lykurgos 15. 226.  
  
 Ma 51 f. 128.  
 Märchen 123.  
 Magnesia am Maiandros 85. 102. 104.  
   107. 111 Anm. 3. 165. 170 f. 179. 285.  
   287.  
 Maia 132. 205. 270 Anm. 3.  
 Mandros 38. 64. 111.  
 Mantik 111 f. 231.  
 Mantinea 224 f.  
 Masken 164.  
 Medizin 122.  
 Meer 258 f.; Meeresgottheiten 63. 92 f.  
   196 ff. 206. 252.  
 Megalopolis 225.  
 Megaris 214 f.  
 Meilichios 191.  
 Meliboia 223.  
 Melikertes 116 f. 155 Anm. 1.  
 Melissa 147.  
 Melkart 155 Anm. 1.  
 Men 155. 287 Anm. 3.  
 Menschenopfer 30 ff. 43. 47. 106. 159.  
   175 f. 187. 233; Menschenweihe 173 ff.  
 Meteorsteine 9.  
 Metis 185. 259. 261.  
 Milet 171. 235.  
 Mithras 137.  
 Mittagsgespenster 44.  
 Mnemosyne 209. 252. 261.  
 Mommsen, Theodor 13.  
 Mond 93 ff.  
 Müller, Carl Otfried 210.  
 Musen 166 f. 208 f. 245. 249. 252. 259.  
 Musik 111 f. 177.  
 Mykonos, Inschrift aus 191.  
 Myrte 173.  
 Mysterien 14. 53 ff. 64. 129 f. 135 ff.  
   (Kap. VII). 149 f. 153. 164. 176; — der  
   Demeter 215 f. 224 f.; — des Dionysos

- 234 f.; — der Kabiren 235 ff.; My-  
steriensprache 149. 218.  
Mystes, Beiname des Dionysos 225.  
Mystik 246.  
Mythos, indogermanischer 63.
- Nacht 250; Nachtgottesdienst 136 f. 167.  
Namen der Gottheit 141 f. 151 f. 155.  
—, mystische 141. 235.  
Natur 1. 20. 288 f.; Naturgöttin 24 f.  
Naxos 232.  
Nemesis 255 f.  
Nereus und Nereiden 92. 258 f.  
Nomos 271. 275.  
Nothelfer 124. 239. 242.  
Nymphen 87. 89. 208. 232. 249 Anm. 2;  
Nymphengrotten 79 ff.  
Nysa 233.  
Nyx 271; s. auch unter Nacht.
- Obelisken 5.  
Oel 174.  
Ogyges 252.  
Okeaninen 259 ff.  
Okeanos 249. 252 f.  
Olympia 41. 128. 183.  
Olympos 43. 180. 183 ff. 187. 201 f. 206 f.;  
Olympische Religion 35. 73. 89. 92.  
135. 138. 178. 180 ff. (Kap. IX). 229.  
247 f. 264. Vgl. auch unter Götter,  
olympische.  
Omphalos 5.  
Onchestos 196.  
Opfer 150. 156 ff. 168 ff.; Opfergruben  
28. 47. 96. 138. 158. 237; Opfer-  
schmäuse 177. 283; Opfertische 29.  
148.  
Orakel 168. 183. 220. 231.  
Orchomenos in Boiotien 230.  
Orpheus 71. 133. 208; Orphiker 38. 130.  
134. 136 ff. 146 ff. 228. 230. 234 f. 251.  
268 ff. 275. 281. 295; orphische Hymnen  
151 f. 242. 270.  
Orthia 167. 291.  
Ossa, Berg 207; Göttin 283.
- Paian 154.  
Pais 129. 134. 241.  
Palladion 24 f. 29.
- Pallas 130. 185 f.  
Pan 44. 79 f. 97. 112 f. 224. 289.  
Pandora 164.  
Panteleie 222.  
Parnassos 231.  
Paros 199. 217.  
Paulus, der Apostel 50.  
Pegasos, der Quellenmann 231.  
Pelasger 236; Pelasgos 221 f.  
Peleus 62.  
Pelion 188. 205 ff.  
Peloponnesos 218 ff.  
Pentheus 230.  
Pergamon 235 f.  
Persephone 44. 54. 57. 59. 64. 190. 200.  
228, s. auch Kora.  
Personifikationen bei Hesiod 255 ff.  
— bei den Orphikern 271.  
Petroma 7 f. 138.  
Pferdefetische 18. 195; Pferdegestalt  
19. 128 Anm. 4.  
Pflanzen, heilige 173 f.  
Phallos 37. 53. 55. 140. 145. 169.  
Phanes 38. 268 f.  
PHEME 283.  
Pherekydes von Syros 251. 271 f. 297 f.  
Philadelpheia, Stele von 127 Anm. 5.  
134 Anm. 2.  
Philippos von Opus 14. 229.  
Phix 245.  
Phleius 221.  
Phobos 15. 120 f.  
Phoibe 252.  
Phoinikien 170.  
Phokos 93.  
Phorkys 199.  
Phrygien 38 ff. 51. 55. 78. 141 f. 149 f.  
234 ff. 241.  
Pierien 208 f.  
Pimpleia 208.  
Pindaros 127. 190. 193. 196. 246.  
Platon 84.  
Pluton 81. 130.  
Plutos 65. 144.  
Plutonien s. Charonien.  
Polyonymie 152.  
Pompilos 16. 93.  
Porphyrus der Neuplatoniker 75 f.  
Poseidon 18 f. 44. 60 f. 75. 91 f. 96. 114.

129. 131. 134. 166. 171. 195 ff. 200.  
202. 204. 207. 224. 233. 237.
- Priester 123. 161 ff. 170 ff. 178. 231. 284 f.;  
Priesterinnen 182; Priesterlisten 171;  
Priestermache 59. 72.
- Prometheus 254.
- Propheten, israelitische 266.
- Prosymna 222.
- Prozessionen 87. 168 f. 177 f.; Prozessionsstraßen 99 f.
- Psithyros 124.
- Ptolemaier 240.
- Purpurbinde 239. 242; Purpurfarbe 145. 159.
- Pythagoreer 147. 174.
- Quellen** 79. 88 ff. 182. 197. 208.
- Raubehe** 56 f.
- Refrain 153 f.
- Regenzauber 188.  
*religio* 176.
- Religionsbücher 151. 296.
- Rhamnus 255. 297.
- Rhea (Rheia) 69. 87. 200. 252.
- Rhodos 234.
- Ring 145. 242.
- Römer in Samothrake 240. Römische Religion 57 f.
- Rohde, Erwin 179. 203. 228. 231.
- Rosse des Poseidon 196. 199.
- Rundbauten 160 f.
- Sabazios** 124. 234.
- Sakralbeamte 171.
- Sakrament 175 ff.
- Samos 58 Anm. 1. 215.
- Samothrake 138 f. 145 f. 149. 155. 161. 165. 198. 205. 218. 235 ff. 241. 277.
- Sarkophag aus Hagia Triada 25. 29. 148. 157. 168.
- Säulenkult 4 ff.
- Schilde 29.
- Schlangen 16 ff. 30. 59. 71. 91. 206. 264.
- Schuhwerfen 57 Anm. 2.
- Schutzheilige der Pflanzen 115.
- Schweine 159.
- Schwursteine 7 f.
- Seegötter 238.
- Seele in Vogelgestalt 70 f. Seelenfisch 71.
- Sekyon 220.
- Selene 94 f.
- Seller 181.
- Semele 138. 229. 261. 267.
- Semnai 125.
- Seneca 21. 81 f.
- Sepias, Vorgebirge 62 f. 92.
- Siebenzahl 7. 195 Anm. 1. 262.
- Sizilien 225.
- Sokrates 6. 97. 273. 289.
- Solon 265.
- Sonne 93 ff.
- Sparta 173. 239.
- Steinigung 31.
- Steinkult 6 ff.
- Sternkult 94.
- Stiergott 155.
- Stierspiele 11.
- Styx 257. 259 f.
- Sühnungen 139, s. auch Kathartik.
- Tanz** 177.
- Tartaros (Tartara) 202. 250. 254.
- Taufe 131.
- Telesterion in Eleusis 143.
- Telphusa 89.
- Tempel 76. 83 f. 98 f. 160 ff. 283 ff.; Tempelschlaf 168.
- Tenedos 233.
- Tenos 199.
- Tethys 197. 252.
- Thanatos 262 f.
- Thaumas 260.
- Theben 145. 213. 229 f. 240 f.
- Theia 252 f.
- Themis 189 f. 194. 252. 254. 261. 279. 291.
- Themisto 189.
- Theogonie s. unter Hesiod u. Orphiker; vorhomerische 249.
- Theophrast 273. 298.
- Thera 98. 127. 286.
- Therapie 252.
- Theriomorphismus s. Tierkult.
- Thespiai 2 f. 16. 251.
- Thessalien 190. 195. 201 f. 206. 211 ff. 223. 226. 232.
- Thetis 62 f. 92.
- Thrakien 118. 147. 212. 226 ff.

- Throne 22 ff. 35. 49 f. 69. 148. 157.  
 201. 292.  
 Tiere, wegweisende 19.  
 Tierkult 16 ff. 59 ff. 92. 203. 223.  
 Tierwelt 11 ff.  
 Timachidas 172.  
 Titanen 41. 43. 72. 190. 236. 250 ff.  
 268 f.; Titanomachie 204. 254 f. 264.  
 Tmaros 182.  
 Tmolos 77.  
 Totemismus 12 f. 19.  
 Totengaben 11. 23. 31 f.; Totengeruch  
 51; Totenkult 28 ff.; Totentanz 45.  
 Traumorakel 168.  
 Triikka 90. 178. 205 f.  
 Triphylien 199.  
 Triptolemos 121. 126. 130. 134. 139.  
 165. 220. 232.  
 Tritogeneia 180.  
 Triton 197. 199.  
 Trophonios 191. 214.  
 Trozen 222.  
  
 Unsterblichkeit 147. 228.  
 Unterwelt 88. 199 f. 256.  
 Uranos 248. 251. 254.  
 Usener, Hermann 101. 113 f. 118 Anm. 3.  
 210 Anm. 1.  
  
 Vaterreligion 37.  
 Verwandlungen 60 ff. 92. 197. 203 f.  
 Vielheit der Götter 127. 255.  
 Vitruvius 76.  
  
 Waldteufel 77. 213.  
 Wasser 27. 87. 174. 188. 208. 249. 253.  
 256.  
 Wegebau 99.  
 Weihenacht 144. 165.  
 Weihungen 29. 142. 152 f. 172 f. 191.  
 239.  
 Welcker, Friedrich Gottlieb 176.  
 Weltalter 256. 263. 265 f. 269; Weltenei  
 268 f. 271.  
 Werwolfsglaube 15. 187 f.  
 Wetterzauber 47.  
 Wettkämpfe 166 f. 175 f.  
 Widderfetisch 16; Widderopfer 145.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von  
 108. 266.  
 Winde 47. 95 f. 115 f. 159.  
 Wissowa, Georg 57 Anm. 5. 114  
 Anm. 3.  
 Wolfsfetische 15 f. 84.  
 Worte, ungriechische 13, s. auch unter  
 Mysteriensprache.  
 Wunschländler 103.  
  
 Xenokrates 134 Anm. 1. 276.  
 Xenophanes 49. 74. 248. 253.  
  
 Zagreus 68 f. 147. 165. 228. 268.  
 Zamolxis 14.  
 Zauber 35. 150 f. 176. 203; Zauber-  
 sprache 288.  
 Zehnte 172 f.  
 Zeiten des Kultus 167 ff.  
 Zeugung 53 ff.  
 Zeus 42. 63 ff. 67 ff. 72. 75. 85 f. 90. 95.  
 105 f. 110. 120. 128. 132 f. 148. 166.  
 169 f. 178. 180 ff. 214 (Kap. IX). 229.  
 236. 240. 244. 246. 248. 252. 264 ff.  
 261. 278 f. 281. 296.  
 Zweizahl 8. 59.  
 Zwölfgötter 132. 203. 252.  
  
*ἄβατον* 95. 187.  
*ἄγνωτες* 294.  
*ἄζεοθαι* 273 Anm. 1.  
*ἀμφιθαλής* 198 Anm. 5.  
*ἀπέλλαι* 111.  
*Ἀργειφόντης* 204.  
*βαίηνλος* 9.  
*γέρον, ἄλιος* 196.  
*γραμμата, Ἐφέσια* 150.  
*Δειπάτηρος* 180.  
*Δημήτριοι* 36. 216.  
*Διὸς κώδιον* 188 f.  
*Ἐλενοσία* 218.  
*ἐροματα* 8  
*εὐσέβεια* Kap. XII.  
*Εὐσεβῶν χώρος* 276.  
*ἡλύσια* 95.  
*Ἡρωισταί* 128.  
*ἡρώνα* 157.  
*θεῖον, τὸ* 127.

θεός 126; θεοὶ ἐπήκοοι 124, πάντες 127,  
 Σηλαῖται 80, οἱ παρὰ μικρὸν θεοὶ  
 127 Anm. 2. 294.

ἴουλος 154.

κέρονι (κέρχνοι) 141. 295.

Κόρη 129.

Κούρης 127.

λίθος, ἀργός 8. 10. 284. ἔμψυχος 9.

μείλιχος 262.

μήτηρ 129.

παῖς 129f.

παπᾶς 52. 129.

παραπαίζων 295.

παρασιτάται 124.

πατήρ 200.

πεδίον, Ἀθαμάντιον 188; Δώτιον 211.

216; Ἡλέσιον 201; Μύσιον 220.

πόποι 129.

σέβεσθαι 273.

Τάν 255.

Φάλης 10 Anm. 2.

φρονροὶ 99.





## DRUCKFEHLERVERZEICHNIS.

Es ist zu lesen:

- S. 17 Z. 4 von unten S. 15 statt S. 14.
- S. 52 Anm. 2 Politik statt Politie.
- S. 57 Anm. 3 *πρώιστα*.
- S. 59 Z. 6 von oben Kidaria.
- S. 64 Z. 10 von unten Leukophryene.
- S. 64 Z. 5 von unten *ἱερὸς γάμος*.
- S. 68 Anm. 2 *Τελείαν*.
- S. 75 Z. 17 von oben *ἀγνιεύς*.
- S. 75 Anm. 2 Hom. Hymn. IV und *σχιόεντα*.
- S. 76 Z. 3 von oben Augustus statt Commodus.
- S. 95 Z. 9 von oben I. G. Droysen.
- S. 117 Z. 9 von oben im Kalypsoliede.
- S. 201 Z. 12 von unten S. 22f. statt 29f.

