

GÖTTERANRUFUNGEN IN ILIAS UND ODYSSEE

Die Verswiederholungen in den homerischen Epen sind deren auffallendste äussere Eigentümlichkeit; sie ist verschieden gedeutet und für verschiedene Beweisziele in Anspruch genommen worden, andererseits ist ihre Bedeutung auch geleugnet worden, auch um fremder Beweisziele willen: kurz, man hat sie weniger studiert als gedeutet. Heute beruhigt man sich gar mit Vorstellungen von einer konventionellen epischen Dichtersprache, deren Erlernung und Kenntnis Voraussetzung der Berufsausübung war, in der Versreihen, Verse, Versteile und besondere Wendungen und Ausdrücke ein für allemal feststanden und jedem so vertraut waren, dass sie sich zu immer neuer, fast gedankenloser Verwendung geradezu aufdrängten. Man spricht demgemäss von abgegriffenen Versen und Wendungen, und gerade je öfter z. B. ein und derselbe Vers erscheint, desto weniger achtet man ihn. Und aus dieser obersten Meinung fliessen dann weitere, abgeleitete Urteile; wenn z. B. in der Odyssee ein und derselbe Vers oder Ausdruck ein dutzendmal, in der Ilias nur ein einziges Mal vorkommt, so urteilt man, dieser Vers, diese Wendung sei eine Besonderheit odysseeischer Dichter und sei von irgend einem späteren der ebenso zahllosen Iliasdichter einmal nachgeahmt bzw. übernommen worden. Und daraus ergibt sich dann weiter die Lehrmeinung, gewisse Odysseedichter seien älter als gewisse Iliasdichter, womit der Phantasie unzählige Türen geöffnet werden.

Und doch kann man gerade die in beiden Epen häufigsten Verse für die Ansetzung zahlreicher einander nachahmender Dichter nicht gebrauchen; denn zu wie vielen und wie merkwürdigen Dichtern würden wir gelangen, wenn wir aus jedem τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη und ähnlichem immer einen neuen Dichter erschliessen wollten! Der Gedanke an eine konventionelle Dichtersprache sollte also solchen nicht genügend gesicherten Schlüssen eigentlich ein Ende

gemacht haben. Aber es ist doch auch wieder richtig, dass es eine ganze Anzahl umfangreicher und sonderlicher Wiederholungen gibt, die aus Konvention unmöglich zu erklären sind. Sollen wir nun zwei Arten und zwei Ursprünge der Wiederholungen annehmen: konventionellen Gebrauch von Sprachgut, das jedermanns Eigentum war, und Einzelnachahmung in besonderen, auffallenden Fällen? Ein solcher Ausweg kann sich nicht empfehlen, denn im Einzelfalle würde man beide Arten unmöglich objektiv unterscheiden können. Wenn man aber von Selbstwiederholungen spricht und damit das Problem mehr beiseite zu schieben als zu erklären versucht, so übersieht man, dass es Grade der Geschicklichkeit in Verwendung und Wiederverwendung gibt, was sich mit dem Gedanken an einen einzigen grossen Dichter, zumal einen derartigen Schöpfer beider grossen Epen nicht vereinen lässt. Denn was ein Dichter einmal bedeutsam und treffend selbst geprägt, das wird er wohl nicht ein andermal und wieder ein andermal nachahmend entstellen.

Die epischen Wiederholungen sind also noch keineswegs ausreichend aufgeklärt, einmal, wie gesagt, weil man sie zu Angriff und Verteidigung verwandt und nicht so sehr an sich untersucht hat, dann aber auch deshalb, weil man den Blick einseitig auf das Sprachlich-Metrische gerichtet hält. Das wird man vielleicht nicht zugeben, sondern der Meinung sein, gerade die Kritik im Geiste Wolfs und Lachmanns beruhe eben darauf, dass sie die sprachliche Wendung an dem Gedanken, dessen Ausdruck er jedesmal sein soll, zu messen pflege. Das ist richtig, und für die Zwecke, die jene Kritik verfolgt, reicht diese sachliche Messung auch aus; sie unterscheidet ästhetisch, kann loben und tadeln, urteilen und verurteilen; aber sie kann auf kein warum? antworten.

Wenn ich im folgenden die sprachlich-metrische Wiederholung mit sachlicher in Verbindung bringe, so denke ich bei sachlicher Wiederholung an etwas Umfassenderes.

Jedes umfangreiche Kunstwerk hat (selbstverständlich) eine Disposition und zerfällt nach dieser in Teile. Ein solcher Teil ist beispielsweise in der Ilias die Entzweiung der Helden ($\mu\eta\eta\nu\epsilon\varsigma$). Materialistische Betrachtung denkt kaum an die Frage: Auf welchem Wege, über welche Stationen erreicht der Dichter sein Ziel? Man denkt sich eben diesen Weg, diese Stationen durch die Wirklichkeit gegeben, und der

Dichter, denkt man, habe nichts weiter getan, als das Gegebene erzählt; seine Leistung sei im wesentlichen formell; somit richtet man dann, wie gesagt, sein Augenmerk auf das Formelle, das Sprachlich-Metrische. Verstärkt wird diese Neigung durch das erklärliche Interesse rein gelehrter Disziplinen, z. B. der sprachgeschichtlichen und altertumskundlichen an Homer. So wird die Aufmerksamkeit abgelenkt von den Einzelvorgängen und -bildern, über die das Ziel des betreffenden Dichtungsteils erreicht wird, abgelenkt nicht von diesen Einzelheiten an sich, sondern davon, dass sie willkürliche, wenn auch mit Einsicht und Geschmack gewählte Mittel zur Erreichung eines übergeordneten dichterischen Zwecks sind. Der Dichter dichtet nicht, mit Verlaub zu sagen, einfach darauf los, folgend den von der Wirklichkeit (im Epos besonders von der Geschichte) gebahnten Geleisen oder seinem Genie oder göttlicher Führung, sondern überlegt und wählt, um im Bilde zu bleiben, ob sein Weg über Wiesen, über Bäche, über Anhöhen, durch Täler gehen soll und im besonderen, ob er ungebahnte neue oder gebahnte ältere Wege einschlagen soll.

Einer der Höhepunkte, über welche der Weg in dem Gedichtteil ‚die Entzweiung der Helden‘ geht, ist das Gebet des Apollonpriesters (A 37 ff.). Es ist also dies Gebet ein Einzelbild, ein Einzelvorgang, der fest umgrenzt ist innerhalb einer Szene, deren Ziel über ihn erreicht wird. Solcher Einzelbilder gibt es in den homerischen Epen eine ganze Anzahl, darunter nicht wenige, die sich wiederholen. Solche Wiederholungen sind den formellen übergeordnet; denn diese werden durch sie herbeigeführt und beeinflusst werden können; dass aus sprachlich-metrischer Nachahmung aber sachliche Wiederholung hätte entstehen können, wird schwerlich vorstellbar sein. Richtet man nun, wie es sich gehört, sein Augenmerk in erster Linie auf die sachliche Nachbildung, so wird man gegenüber der formellen einen festeren und aussichtreicheren Standpunkt gewinnen und eine solche auch da erkennen, wo eine sprachliche Wendung nicht etwa wiederholt, sondern nur variiert oder gar umgeformt wird, wenn also z. B. in einer Phrase Nomen oder Verbum durch ein gleichbedeutendes oder derselben Sphäre angehöriges ersetzt wird. Aus dem Sachlichen erkennt man dann sowohl die Tatsache der Anlehnung, ebenso wie die vorgenommene

Variierung, als auch die Gründe der letzteren. Ich wähle also aus den sachlichen Wiederholungen der homerischen Epen eine Gruppe aus, die umfangreich genug ist, um ein erschöpfendes Bild der Wiederverwendung ansprechender Schilderungen zu geben, zugleich auch den höheren Zweck dieser sachlichen Wiederholungen erkennen zu lassen; der technische Zweck (Stoffbeschaffung im Detail und Anlehnung im Sprachlichen und Metrischen) drängt sich so sehr auf, dass man darüber den höheren leicht übersieht. Den aber zeigen ohne weiteres die Götteranrufungen in Ilias und Odyssee; sie bringen die zu schildernden irdischen Vorgänge in engste Verbindung mit der göttlichen Welt, erheben sie über die Alltäglichkeit und helfen das Bild einer weit zurückliegenden heroischen Welt schaffen, und eben dies ist auch unverkennbar ihr Zweck.

Es lassen sich mehrere Arten solcher Götteranrufungen unterscheiden: I. Gebete, II. Gelübde, III. Schwüre. Von letzterer erscheinen zwei Formen: a) vertragliche Bindungen öffentlicher Natur, b) der private Reinigungseid.

A. Götteranrufungen in der Ilias.

I. Gebete. a) Gebetsinhalt.

1. Mit Recht berühmt und bewundert ist das Gebet des Apollonpriesters A 37—42:

(1) *Κλυθή μιν* (2^a) *ἀργυρότοξ',* (2^b) *ὄς Χρύσην ἀμφιβέβηκας*
Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἱεὶ ἀνάσσεις·

(2^a) *Σμυνθεῦ,* (3) *εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ ἠγὼν ἔρεψα*
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πύονα μηρί' ἔκηρα
ταύρων ἠδ' αἰγῶν, (4) *τόδε μοι κρήνηρον ἐέλδωρ·*

(5) *τίσεια Λαῖοι ἐμὲ δάκρυα σοῖσι βέλεσσαν.*

(Die beigefügten Zahlen erläutern den Bau dieses Gebets, vgl. die folgende Besprechung.) Es ist unleugbar altertümlich und stammt meiner Ansicht nach aus einer Dichtung, welcher der Dichter der Ilias viel verdankt, insbesondere vieles der Menisszene; es verdient jedenfalls, eingehend studiert zu werden.

Das Gebet ist in seinem Aufbau ganz durchsichtig. Da ist die feierliche persönliche Anrede *κλυθή μιν* (1) mit der Benennung und feierlichen Betitlung des Gottes (2), zerfallend in seine Epitheta (2a) und Benennung seiner Sphäre (2b), geeignet das Ohr des Angerufenen zu erreichen. Dann folgt

eine Begründung des Anspruchs auf Erhörung (3): *εἰ ποτέ τοι .. ἔρεψα, ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι .. ἔκηα*. Eine solche Anspruchs-begründung erscheint nicht unerlässlich notwendig, könnte ja auch unausgesprochen vorausgesetzt werden. Aber dies Motiv macht das Gebet besonders eindringlich. In ganz besonderem Masse ist das hier der Fall; der Betende gründet seinen Erhörungsanspruch auf besonders grosse und seit langem dem Gotte erwiesene Dienste; er hat ihm nicht bloss einwandfrei geopfert, sondern sogar einen überdachten Tempel erbaut¹⁾. Ein solcher Anspruch muss immer etwas sehr Persönliches haben; in dem vorliegenden Gebete liegt das darin, dass der Betende Priester des Gottes ist und zwar in dem Bezirk, dessen sein Gott waltet, innerhalb dessen er ihm gewiss auch jenen Tempel errichtet (überdacht) hat. An und für sich ist es für das Gebet von keiner entscheidenden Wichtigkeit, was das für Opfertiere waren, deren fette Schenkelstücke dargebracht wurden; warum es heisst *ταύρων ἢ δ' αἰγῶν*, darüber lässt sich wie über manches andere an diesem Gebet dies oder jenes vermuten, aber kaum gewiss machen. Jedenfalls besteht zwischen *ταύρων* und *αἰγῶν* ein Grössen- und Bedeutungsunterschied — die Dopplung ist nicht etwa bedeutungslose Versfüllung. Auch die sprachliche Einkleidung der Anspruchs-begründung *εἰ ποτέ τοι — εἰ δὴ ποτέ τοι* (3) hat etwas Besonderes. Ganz eigentümlich aber ist, dass dem Gebet ein aufmerksam machender, empfindungsmässig auf das *κλυθί μιν* zurückweisender Anruf vorausgeht: *τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ* (4), der die straffe und kurze Formulierung der eigentlichen Bitte (5), die im Optativ nachfolgt, ermöglicht.

Dieser an und für sich wert- und bedeutungsvolle Schilderungsteil ist doch für die Ilias nicht zum mindesten eine die Handlung bewegende Feder; ein Motiv, durch welches die Entzweiung der Helden, das Band der gesamten Dichtung, erreicht wird. Es liegt wirklich nicht im Wesen der Dinge, dass etwas so Spezielles wie die Entzweiung zweier Helden durch den Fluch eines feindlichen Priesters erreicht wird.

¹⁾ Letzteres ist offenbar etwas Besonderes. Der Tempel hebt die Bedeutung des Gottes; gewiss entbehrten noch viele Orte solcher Tempel. Der Priester hat ihn bauen lassen; er hat die Mittel beschafft, selbst wenn sie der Munifizienz der Gemeinde oder eines grossen Herrn verdankt werden.

Der Fluch führt eher zur Sühnung — über einen kürzeren oder längeren Weg —, vielleicht steht er über dem Tor zur Niederlage. Man kann auch wohl noch erkennen, dass dem Dichter der Weg über den Fluch zur Entzweigung, seinem dichterischen Ziel, nicht so ganz leicht geworden ist, wird der Fluch doch von niemandem gehört als vom Dichter und von dem angerufenen Gotte. Aber auch der, den diese Überlegung nicht anspricht, wird zugestehen, dass sich eine Götteranrufung im Gebet sehr zur Wiederverwendung eignet und ganz besonders zur Führung einer Handlung, die scharfe Wendungen zu nehmen hat. Da wird die Götteranrufung zu einem bereitliegenden Schema, ebenso wie das göttliche Eingreifen, der *deus ex machina* selbst, der doch auch aus einer in der Wirklichkeit geltenden Vorstellung heraus zu einem literarischen Schema geworden ist. Sie hat vor diesem den Vorzug, dass der dichterische Griff an den Hebel weniger unvermittelt und auffallend geschieht.

2. Es erscheint auf den ersten Blick beinahe selbstverständlich, dass eine Zurücknahme des Erbetenen auch wieder durch ein Gebet geschieht. Ein solches steht *A* 451 ff.:

*Κλυθή μεν, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
 Κίλλαν τε ζαθέην Τερέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις·
 ἤμην δὴ ποτ' ἐμεῦ πάρος ἔκλυες ἐδξαμένοιο,
 τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἵψω λαῶν Ἀχαιῶν
 ἦδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικλήηρον ἐέλδωρ·
 ἦδη νῦν Δαναοῖσιν ἀεικέα λοίγον ἄμνον.*

Hier fällt sofort auf, dass es ganz nach dem Muster von 1. gebildet ist; *A* 451, 2 = *A* 37, 38. Verschwunden ist der altertümliche, dunkle Smintheus, sei es, dass der Begriff nicht zu dem jetzt Erbetenen passt¹⁾, sei es, dass er dem Metrum zum Opfer gefallen ist. Denn der Erhörungsanspruch, wenn er wirklich vorgetragen werden sollte, war so nicht zu verwenden, liess auch nicht erkennen, dass es sich um eine Zurücknahme handelt. Es bedurfte also der Verweisung auf das erste Gebet, das nunmehr zurückgenommen werden soll. Dies geschieht in logischer und formeller Anlehnung an das Muster; die Tatsache, dass der Gott das frühere Gebet erhört hat, wird in der Form des Erhörungsanspruchs vorgebracht, wobei *ἦ εἰ δὴ ποτέ τοι* umgesetzt wird zu *ἦ μὲν δὴ ποτ' ἐμεῦ*. Dass das ein Erhörungs-

¹⁾ Man denke sich nur einmal, Smintheus bedeute Vernichter!

anspruch nicht wirklich ist, zeigt schon die Verwandlung von *τοί* zu *ἐμεῦ*: was ich dir erwiesen habe, und nicht was du mir, begründet meinen Anspruch wirklich; das zweite berechtigt nur zur Hoffnung oder Erwartung; es ermangelt der Eindringlichkeit von 1. Zu beachten ist noch der Gegensatz *πάρος* — *ἄρ*, der nun auch wieder für weitere Nachbildungen Muster wird. In A 455 b ist A 41 b trotz der Schwächung des vorhergehenden Gliedes wiederholt¹⁾ (mit kleiner metrischer Variation), und es folgt nun mit wiederholtem *ἄρ* das eigentliche Gebet in einem Verse (A 456), diesmal im Imperativ. Alles in allem ist die Tatsache der Nachbildung ebenso erkennbar wie ihre Absichtlichkeit und Überlegtheit.

3. u. 4. Es gibt noch einen zweiten Fall der Zurücknahme von etwas Erbetenem. Das Bitten ging dabei auf eine eigentümliche Weise vor sich; es gelangte nicht durch ein Gebet direkt zur Kenntnis des zuständigen Gottes. Das Anliegen des Achilleus nämlich, das ihm das ‚Bleiben‘ trotz erlittener schwerer Kränkung ermöglichen soll, kommt durch Vermittlung seiner Mutter Thetis vor Zeus und nicht durch ein Gebet. Der Grund liegt auf der Hand; das komplizierte Anliegen und seine Gründe würden sich in den Rahmen eines Gebetes nicht fassen lassen. Nun ist aber die Mutter, die Mittelsperson, auch eine Göttin und nicht anwesend, sondern fern, also auch nur durch ein Gebet zu erreichen und anzugehen. Zugleich aber ist sie des Bittenden Mutter, ein Verhältnis, das das Zeremoniell ausschliesst. Der Dichter lässt demgemäss den Achilleus sich zwar in Gebetshaltung an seine Mutter wenden:

A 351 *πολλά δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρώσατο χεῖρας ὄρεγνύς,*
das Gesicht dahin gerichtet, woher sie kommen muss,

A 350 *ὄρώων ἐπ' ἀπείρονα πόντον,*
im übrigen betet er aber nicht zu ihr, sondern klagt und beschwert sich. Das wirkt auf die göttliche Mutter wie auf eine menschliche; sie kommt, um zu hören, zu trösten und zu helfen. Und nun kann Achilleus ihr ausführlich erzählen (A 364 ff.) und sein umständliches Anliegen entwickeln (A 407

¹⁾ *ἐέλδωρ* hat hier fühlbar schwächeren Inhalt als im Muster; die Stärke solcher Wendungen nimmt mit dem Wiedergebrauch ab, in der Odyssee heisst es schliesslich ‚einen Auftrag ausrichten‘.

bis 412), was in einem Gebet nicht erzählt und entwickelt werden konnte¹⁾. Sie aber bringt nun das Anliegen ihres Sohnes vor Zeus, wozu der Dichter das bereitliegende Gebetschema benutzt, A 503 ff.:

*Ζεῦ πάτερ, εἴ ποτε δὴ σε μετ' ἀθανάτοισιν ὄνησα
ἢ ἔπει ἢ ἔργω, τόδε μοι κτήριον ἐέλδωρ·
τίμησόν μοι εἶόν, . . . 508 τίσον (Ἀγαμέμνονα).*

A 503 ist geformt nach A 39, der Erhörungsanspruch entsprechend variiert; in A 504 ist die Zweiteilung *ἢ ἔπει ἢ ἔργω*, das auch metrisch = *τάργων ἢ δ' αἰγῶν* ist, beibehalten, A 504 b ist wörtlich = A 41 b; das Anliegen selbst folgt im Imperativ, ist, wie gesagt, recht umständlich.

Das nach dem obersten Muster (A 37 ff.) gebildete Schema der Zurücknahme nach Erledigung wird nun auch hier verwandt, II 233 ff.:

*Ζεῦ ἄνα Λωδωναίε, Πελασγικέ, τηλόθι ραίων,
Λωδώνης μεδέων δυσχειμέρον· ἀμφὶ δὲ Σελιοί
σοὶ ραίονσ' ὑπερφῆται ἀπιπτόποδες χαμαιεῦνα·
ἦ μὲν δὴ ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξυμένιοιο,
τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἦψαο λαὸν Ἀχαιῶν,
ἦ δ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήριον ἐέλδωρ·
κ. τ. λ. τῷ κῦδος ἄμυ πρόες, εὐρύοπα Ζεῦ.
κ. τ. λ. — II 248.*

Von der Anrede soll noch die Rede sein; Erhörungsanspruch und Aufforderung zum Aufmerken (II 236 bis 238) sind wörtlich = A 453—455 mit einer scheinbar ganz kleinen Änderung in II 236 *ἐμὸν ἔπος ἔκλυες* aus *ἐμεῦ πάρος ἔκλυες* (A 435), weil ja Zeus kein früheres Gebet des Achilleus erhört, sondern nur seinen Wunsch erfüllt hat. Das ist nicht etwa unbedachte Wiederholung, sondern überlegte Nachbildung. Aber dabei ist doch

¹⁾ Man werfe von hier aus einen Blick auf die sonstige Technik des Dichters. Eigentlich weiss die Mutter als Göttin, was Achilleus vorbringen wird, dem trägt der Dichter durch *οἶσθα* A 365 Rechnung. Aber der Leser muss wissen, wie Achilleus die Sache sieht, was er will und weshalb, und was den Sprecher betrifft, so tut es wohl, sein Herz auszuschütten. Übrigens bereitet die Erzählung auch auf Kommandes vor. Wer sollte den Erhörungsanspruch *εἴ ποτε δὴ σε . . . ὄνησα ἢ ἔπει ἢ ἔργω* (A 503 f.) verstehen ohne A 394 ff.? Die Erzählung des Achilleus bereitet also die Formulierung der Bitte nach dem Schema vor.

auch wieder der Wunsch, eine einmal gestaltete Formel wiederzuverwenden, übermächtig; denn die beiden Fälle sind doch, auch abgesehen von jener Äusserlichkeit, keineswegs übereinstimmend. Dass nicht gesagt wird, warum die Zurücknahme erfolgt, ist eine gemeinsame Eigentümlichkeit beider Fälle, aber in dem des Achilleus ist die Zurücknahme keineswegs schon bedingungslos. Chryses will sagen: ‚Wie du heimgesucht hast, so suche jetzt nicht mehr heim; höre auf mit Heimsuchung — hilf vielmehr abwenden‘; soweit ist aber Achilleus noch längst nicht; er ist zwar auf dem Wege zur Sinnesänderung, aber auch noch nicht weiter. So betet er denn nur 241 b τῷ κῦδος ἄμυ πρόες; was dann auch noch einmal Muster geworden ist, ebenso wie das ἄμυρον (A 456). II 237 b steht A 454 b treffender. Die Anrede II 233—235 enthält altertümliche Elemente; man täuscht sich aber doch, wenn man deshalb etwa das ganze Gebet für altertümlich hält, dazu ist es viel zu verwickelt. Es fehlt übrigens das κλυθή μιν, was in dem Muster mit dem τότε κρήνον ἐέλδωρ stimmungsmässig verbunden ist, und die Betitlung ist vielleicht in Δωδωναίε, Πελασγικέ leidlich, aber ἀμφὶ δὲ Σελλοί ist Mitteilung, es ist vielleicht als Parallele zu δς Χρῶσιν . . ἀμφιβέβηκας gedacht, wirkt aber sehr viel schwächer; besonders unursprünglich sieht neben Δωδωναίε das τιλόθη ναίων aus; am einfachsten scheint die Erklärung, dass die Darstellung hier aus der Achilleusquelle gespeist, Δωδώνης μεδέων Erläuterung des Iliasdichters zu übernommenem Δωδωναίε ist¹⁾.

5. Eine weitere Umbildung des Musters zeigt E 115 ff.:

Κλυθή μιν, αἰγύχοιο Διὸς τέκος, ἀτροπῶνι,
 εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσαι παρέουσις
 δηΐω ἐν πολέμῳ: ῥῆν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη·
 δός . . . μ' ἐλεῖν καὶ ἐλθεῖν.

Hier ist umgekehrt das κλυθή μιν beibehalten, τότε μοι κρήνον ἐέλδωρ aber ersetzt durch ῥῆν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη; die Anrede nebst Betitlung füllt gerade einen Vers aus. Diomedes ist kein Priester, beruft sich nicht wie Chryses in A 37 ff. auf seine priesterliche Tätigkeit; die Begründung

¹⁾ Solche Erläuterungen übernommener besonderer Ausdrücke gibt der Dichter nicht selten; ein Beispiel ist die Erläuterung von A 106 durch 108.

des Erhörungsanspruchs, auch hier eingeleitet durch *εἴ ποτε*, geschieht durch Hinweis auf eine besondere Schätzung des Betenden seitens der Gottheit, für die der Betende einen Beweis aus der Vergangenheit hat (derart war schon *ἐμεῦ πάρος ἔκλυες* *A* 453 und *ἐμὸν ἔπος ἔκλυες* *II* 236): *μοι καὶ πατρὶ φίλᾳ φρονέουσα παρέστις*. Metrisch ist *E* 116 = *A* 40 und *νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη* = *τόδε μοι κρήνην ἐέλωρ*, und so wurde es nötig, *E* 116 durch *E* 117a *δηῶ ἐν πολέμῳ* fortzusetzen wie *A* 40 durch *A* 41a *ταύρων ἠδ' αἰγῶν*. Die Anlehnung ist so vollständig wie möglich; die durch die Anwendung des Schemas auf andere Verhältnisse und Personen geforderte Umänderung geschieht im alten Rhythmus. (Über *μοι* statt *τοι* ist oben gesprochen.) Das eigentliche (sonst im Optativ bzw. Imperativ gegebene) Gebet wird nun durch *δός* eingeleitet mit nachfolgenden Infinitiven. Dies so variierte Schema ist dann öfter verwandt worden.

6. Sehr ähnlich ist *K* 278—281 (Gebet des Odysseus):

*Κλῦθί μεν, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἢ τέ μοι αἰεὶ
ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι, οὐδέ σε λήθω
κινύμενος· νῦν αὖτε μάλιστα με φίλαι Ἀθήνη,
δός . . . ἀφικέσθαι*

Es ist nur metrisch umgestellt infolge Weglassung des unmöglichen *μοι καὶ πατρὶ*¹⁾. Von *E* 115 ist in *K* 278 weggelassen *ἀτροτώνη*, wodurch Platz wurde für das dem *εἴ ποτε* gedanklich entsprechende *ἢ τέ μοι αἰεὶ*. Der nach *E* 116 zu bauende Vers mit dem Stichwort *παρίστασαι* bedurfte nun der Längung, und entsprechend war weiter *νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι Ἀθήνη* metrisch zu verlängern (durch *μάλιστα*), wohl infolge des nach beliebtem Muster gebildeten *οὐδέ σε λήθω* mit dem Partizip.

7. Auch *K* 284 ff. ist ähnlich:

*Κέκλυθι νῦν καὶ ἐμεῖο, Διὸς τέκος, ἀτροτώνη·
σπεῖό μοι, ὡς ὅτε πατρὶ ἄμ' ἔσπεο Τυδείδι δίῳ
κ. τ. λ. ὅτε οἱ πρόφρασσα παρέστις
ὡς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίστασο καὶ με φύλασσε·*

K 284 nach *E* 115; geändert wegen des Anschlusses an das Gebet des Odysseus durch *νῦν καὶ ἐμεῖο* metrisch = *αἰγιόχοιο, κέκλυθι* wegen des nun nach *κλῦθι* wegfallenden *μεν*. *Σπεῖό μοι* stellt den Wunsch vor den Erhörungsanspruch

¹⁾ Laertes war keine gleich dem Tydeus aus besonderer Sage bekannte Figur.

(die Begründung der Hoffnung auf Erhörung *ὡς ὅτε πατρὶ ἄμ' ἔσπεο Τυδείε δίφ*). Zu *πατρὶ* vgl. *E 116 μοι καὶ πατρὶ*. Die hier zu beobachtende Lockerung des Schemas hat darin ihren Grund, dass von den Leistungen des Beters in Theben erzählt werden soll, was nicht Aufgabe eines wirklichen Gebets ist. Nachdem das aber erledigt, greift der Dichter auf das Schema zurück in *K 290 b: ὅτε οἱ πρόφρασσα παρέστης* und *K 291: ὡς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίστασο καί με φύλασσε*. Auch *πρόφρασσα* und *ἐθέλουσα* an Stelle von *φιλά φρονέουσα* zeigen den Anschluss an *E 116*.

8. Das obige Gebet des Achilleus (4) wird durch eine feierliche Trankspende eingeleitet, *II 231, 2*:

*εὐχετ' ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει, λείβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσαυδόν· (Δία δ' οὐ λάθε τερπικέρανον.)*

Das ist auch etwas Besonderes, ist auch ein Muster; es wird auch verwandt *Ω 306/7*; ich versuche hier nicht zu entscheiden, in welcher Szene die Verse ursprünglicher sind, da schliesst es: *καὶ φρονήσας ἔπος ἠῦδα*.

Das Gebet des Priamos entfernt sich ziemlich weit vom Schema; *Ω 308 ff.*:

*Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων, κούδιτε μέγιστε,
δός μ' ἐς Ἀχιλλῆος φίλον ἐλθεῖν ἠδ' ἐλευνόν,
πέμρον δ' οἰωνόν, ταχὺν ἄγγελον . . .*

Die Anrede und Betitlung füllt einen Vers, die mit *δός* eingeleitete Bitte den nächsten, sie wird dann durch einen zweiten Imperativ (*πέμρον*) fortgesetzt. Diese Bitte um Sendung eines Adlers, die sofort erfüllt wird, hat etwas Auffallendes; es würde genügen, wenn nach der Bitte um göttlichen Schutz ein Adler auf der Fahrt tatsächlich erschiene. Derart ist die Schilderung *Θ 236 ff.*, wo Agamemnon den Zeus um Hilfe in der Not anruft. Hier erscheint der Adler, ohne dass um seine Entsendung gebeten wird, tatsächlich und bezeugt die Erhörung des eigentlichen Gebets.

9. Auf dies Gebet oder vielmehr das, was mit ihm zusammenhängt, komme ich noch zurück. Das Gebet selbst ist so geformt:

Θ 236 Ζεῦ πάτερ . . .

*238 ff. οὐ μὲν δὴ ποτέ φημι τεὸν περικαλλέα βωμόν
νηὶ πολυκλήιδι παρελθόμεν ἐνθάδε ἔρρων·
ἀλλ' ἐπὶ πᾶσι βοῶν δημόν καὶ μηρί' ἔκηνα . . .*

242 ἀλλὰ Ζεῦ, τόδε πέρ μοι επικρήηρον ἐέλδωρ·
 αὐτοὺς δὴ περ ἕασον ὑπεκφυγέω καὶ ἀλύξαι,
 μὴ δ' οὕτω Τρώεσσιν ἕα δάμνασθαι Ἀχαιούς·

Das ist das Schema von A 37 ff. Die positive Leistung *κατὰ πύονα μηρὶ ἔκηα* wird durch die voraufgehende Negation *οὐ φημι παρελθέμεν* illustriert und betont; das nicht besonders glückliche *δημὸν καὶ μηρὶ ἔκηα* ist Variation um des Metrums willen; die Berufung auf Opfern an vielen, ja an allen sich anbietenden Altären ist eine Steigerung der Leistung gegenüber der des Chryses, der nur an seinem Altar opferte. *ἕασον* und *ἕα* statt *δός*.

10. Das Gebet des Glaukos II 514 ff.

Κλυθὲ ἀναξ, ὅς ποιν Ἀγκίης ἐν πύονι δῆμιφ
 εἷς ἢ ἐνὶ Τροίῃ· δύνασαι δὲ σὺ πᾶντοσ' ἀκούειν
 ἀνέροι κηδομένω

523 ἄγεσσαι

524 κοίμησον . . . δός·

verleugnet auch das Muster nicht, obwohl es sozusagen Gebet an den deus ex machina ist. Auch auf dies Gebet wird noch zurückzukommen sein.

11. Ein Stossgebet, das wie das des Glaukos sofortigen Erfolg hat, aber keinen übernatürlichen, sondern einen der Wirkungssphäre eines solchen Gebets angemessenen, steht Ψ 770:

Κλυθὲ θεά, ἀγαθὴ μοι ἐπιτύχοιτος ἔλθε ποδοῦν. —

b) Gebetserhörung.

Das Gebet A 37 ff. schliesst ab mit der Erhörung A 43:

ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.

Der Vers ist hier besonders wirksam, weil anschliessend der Gott persönlich in körperliche Tätigkeit versetzt wird; das unvergleichliche Bild ist ja bekannt. Schon der ersten Wiederholung dieses Verses in A 457 fehlt alles derartige; in der gebetartigen Bitte des Achilleus an seine Mutter folgt dagegen dem Erhörungsverse (der in seiner Formulierung der Tatsache, dass es sich um kein eigentliches Gebet, sondern eine Bitte handelt, Rechnung trägt) auch eine körperliche Aktion der Gottheit. Im übrigen ist auch dieser Vers schematischer Abschluss geworden, wie denn auf II 249 eine weitläufige Erörterung folgt, inwieweit Zeus den

Betenden erhörte. Diese Erörterung ist eben Erörterung des weiteren Programms des Dichters. *E* 122 (= *Ψ* 772) folgt eine Wirkung, die einem Gebete angemessen ist. Die Zusammengehörigkeit von *K* 278 ff. und 284 ff. wird durch Zusammenfassung der Erhörung (*K* 295) betont. Nach *Ω* 314 wird die Entsendung des Adlers ausführlich erzählt. *Θ* 245 f. heisst der Erhörungsvers: ὦς φάτο, τὸν δὲ παῖρα δλοφύρατο δάκρυ χέοντα . . ., νεύσε δέ οἱ; die Erhörung wird durch das Erscheinen des Adlers bezeugt, ohne dass um seine Entsendung gebeten wurde. Dieser Zusammenhang ist ursprünglicher als der in *Ω* 315 ff.; es ist keine Abschilderung wirklichen Lebens mehr, wenn jemand, Priester oder nicht, den Gott um Entsendung eines Adlers bittet als Zeugnis, dass er erhört sei. Ob überhaupt die Verbindung einer Adlererscheinung mit einem Gebet als ein allen erkennbares Zeichen der geschehenen Erhörung naivem Volksglauben noch entspricht, ist wohl schwer zu sagen; mir erscheint eine Stelle wie *N* 821 natürlicher: Aias weist Hektor gegenüber drohend auf das Kommende hin und in diesem Augenblick

ὦς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις,
αἰετὸς ὑπιπέτης· ἐπὶ δ' ἴαχε λαὸς Ἀχαιῶν
θάρσυνος οἰωνῶ·

Hier ist sowohl ἐπέπτατο δεξιὸς nebst ὑπιπέτης bezeichnend, wie die Aufnahme des Vorzeichens durch die Achäer; deren Beifall konstatiert erst die innerliche Verbindung zwischen den gesprochenen Worten und der Erscheinung. Man vergleiche damit die Schilderung *Θ* 247; hier fehlen schon jene bedeutungsvollen Bezeichnungen; der Adler lässt vielmehr ein Rehkalb fallen am Altar des Zeus Panomphaios. Das sieht einem Wunder gleich, durch das etwa der Mangel an einem Opfertiere ausgeglichen wäre. Die Wirkung ist wie *N* 822, doch ist die Formulierung derselben schwächer; *Ω* 310—321 enthält dieselben Vorstellungselemente wie *N* 821 ff., nur viel ausführlicher. Der Adler als Vorzeichen findet sich noch *M* 200 f. (im Sprachlichen sich berührend mit *N* 821 ff.):

ὄρνις γάρ σφω ἐπῆλθε περησέμεναι μεμαῶσιν
αἰετὸς ὑπιπέτης ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἔεργον.

ἐπῆλθε vgl. ἐπέπτατο mit dem Dativ, der angibt, wann und in welchem bedeutungsvollen Augenblick er erscheint, auf wen, und auf welchen Vorgang er sich bezieht. αἰετὸς ὑπι-

πέτης steht an gleicher Versstelle wie *N* 822; hier ein zur Linken erscheinender warnender Vogel. Die weitläufige Ausführung bis 207 ist danach zu beurteilen, dass nicht das Erscheinen des Adlers, sondern die von ihm losgelassene Schlange als das Schrecknis dargestellt wird. Die Stelle macht den Eindruck, als wenn eine einmal anderem Ziele dienende Schilderung hier in ein fremdes Motivschema (Vorbedeutung) gebracht wäre, ähnlich wie sonst wohl Tierschilderungen in Gleichnisform eingekleidet sind. Und so, wie ich diese Sache ansehe, ist eine irgendeiner Quelle entnommene, in *N* 821 f. reproduzierte Stelle Voraussetzung und Anregung für das Beten um einen Adler; Anregung dazu, eine Adlererscheinung Unglück ankündigen zu lassen (*M* 200 ff.) hat wohl *M* 240 gegeben; da ist *ἐπ' ἀριστέρα* verständlicher; *M* 200 ff. ist dazu da, *M* 237 ff. vorzubereiten.

c) Rituelles.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die mit dem Gebet verbundene Haltung und Bewegung. Da ist das Ausstrecken der Hände *A* 351, *A* 450, *O* 371: *ἠρῆσατο χεῖρας ὄρεγγύς, εἴλετο χεῖρας ἀνασχών, χεῖρ' ὄρέγων*. Die Hände streckt man zu dem aus, den man bittet, oder hebt sie empor zum gestirnten Himmel *O* 371: *εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα*. Ein Priester, der am Altare seines Gottes steht, wird zu ihm, nicht zum gestirnten Himmel die Hände erheben *A* 450. Den Aufblick zum Himmel erwähnt *II* 232 (= *Ω* 307) *οὐρανὸν εἰσανιδών* in Verbindung mit der Weinspende. *A* 350 befindet sich Achilleus am Meeresstrande, *δρόον ἐπ' ἀπείρονα πόντον*, es ist das die Richtung, aus der die Mutter kommen wird. Ein besonders für das Gebet ausgesuchter Ort wird *II* 231 (= *Ω* 306) erwähnt: *μέσῳ ἔρκεϊ*, wobei es, genau überlegt, dunkel bleibt, was das für ein ‚Gehege‘ ist. Eine von den beiden Stellen ist Vorbild, die andere Wiederholung; sie passt weit besser zu den besonderen Lagerverhältnissen, die in *Ω* herrschen, als zu den viel allgemeineren Vorstellungen, die man sich nach der übrigen Schilderung der *Ilias* von den Lagerverhältnissen vor *Ilios* machen muss. Wie hier mit einer Weinspende, ist sonst in der *Ilias* das Gebet gern mit Vorstellungen von Altardienst und Altar verbunden. Ein feierliches, wichtiges Gebet für die Allgemeinheit kann man sich kaum anders als vor dem Altar oder dem

Bilde der Gottheit gesprochen denken, ein persönliches auch am ersten vor dem Symbol oder Bilde des Gottes in Haus oder Hof. Ein Gebet vor dem Altare kann man sich wieder kaum anders denken als im Anschluss an ein Opfer, und so finden wir es auch *A* 447b—450, 457 ff. mit einer altertümlichen Opferschilderung, die wieder ein Bild und ein oft nachgeahmtes Muster für sich ist, verbunden. Aber schon für den Priester Chryses gibt es im Lager der Griechen keine Möglichkeit, am Altare zu beten, auch sonst keinen feierlichen Ort; er geht abseits, um zu beten, während er am Strande des Meeres dahingeht. Dies ‚abseits‘ ist schwer vorstellbar, es entspringt wohl einer Zwangslage, in die seine besonderen Erfindungen den Dichter bei der Benutzung literarisch entlehnter Motive versetzen. Eine Nachbildung¹⁾ des Opfers *A* 447b ff. steht *B* 402, 410/11, 421 ff., ohne dass ein Altar erwähnt wird. Es fehlt auch die Handwaschung vor dem Aufnehmen der Opfergerste, überhaupt alles, was Eigentümlichkeit des Priesters als Subjekts der Handlung ist. Den Priester nebst seinem Personal vertritt hier ja der Atride, deshalb ist *A* 462/3 zu *B* 425/6 variiert; was aber gehalten werden konnte, wurde gehalten, z. B. das Verbrennen auf Scheiten, die aber hier zur Ausführung des Metrums *B* 425 das Beiwort *ἀφύλλοισι* (*σχιζήσιν*) bekommen. Hier sehen wir nun den Heerführer selbst ohne Inanspruchnahme eines Priesters, auch ohne Benutzung eines Altars opfern und um Gelingen für ein wichtiges gemeinsames Unternehmen beten — und damit taucht die Frage auf: Ist das Abschilderung der Wirklichkeit oder literarische Nachbildung? Dass der Dichter hier von einem Altar schweigt, ist um so bezeichnender, als er im übrigen ja die Vorstellung aufrecht erhält, dass sich auch im Feldlager der Griechen Altäre befanden, vgl. *A* 807f. (Versammlungsplatz mit Altären), *Θ* 240f. (der sehr schöne Altar des Zeus ‚Panomphaios‘²⁾); ‚Panomphaios‘ ist recht dunkel,

¹⁾ Dass das eine Nachbildung, dass *A* 447b ff. dafür Vorlage ist, beweise ich nicht noch erst.

²⁾ Dass man in Ilios am Altar opferte, ist selbstverständlich *A* 48, *Ω* 69, für das Opfer in Aulis wird es besonders erwähnt *B* 305, 310, ein Räucheraltar wird auf einer Höhe des Ida erwähnt *Θ* 48; dem Spercheios hatte Peleus zu opfern versprochen, der Zusatz *Ψ* 148b (= *Θ* 48b) sieht mit dem vorhergehenden *ἐς πηγὰς* sehr nach Anlehnung aus. Agamemnon opferte beim Zuge nach Ilios auf allen Altären, er übersah keinen (*Θ* 238,9).

und es ist schwer anders vorstellbar, wie er hierherkommt, als durch literarische Herübernahme wohl aus demselben Zusammenhange, aus dem *A* 807 f. stammt. Soviel lässt sich erkennen, dass das Opfern seitens der Fürsten ohne Zuziehung von Priestern und ohne Benutzung der Altäre, deren Vorhandensein doch eingeschärft wird, bedenklich machen muss trotz des Verses *I* 271 = *T* 253:

*Ἀτρείδης δὲ ἐρυσσάμενος χεῖρεσσι μάχαιοσιν,
ἢ οἱ πὰρ ξίφρος μέγα κουλεὸν αἰὲν ἄωρο,*

der den Atriden ständig für priesterliche Schlachtfunktionen ausgestattet sein lässt. Und doch haben wir an dieser Stelle des *I* (nachgebildet in *T*) eine sehr altertümliche Schilderung mit altertümlichem Ritual, das den Gedanken aufsteigen lässt, dass hier der Atride um der neuen andersartigen Zusammenhänge willen an Stelle einer priesterlichen Persönlichkeit der Vorlage getreten ist.

Wie sich das mit dem Opfern auch verhalten mag, ein Gebet ist auch ganz davon losgelöst vorstellbar, losgelöst auch von umständlichem Ritual. Freilich verliert es dadurch an Bedeutung und wird persönlich und alltäglich. Der Dichter der *Ilias* zeigt gelegentlich — eben da, wo er frei schafft — eine fortgeschrittene Auffassung des Gebets; er behandelt es gelegentlich als persönliches Herzensbedürfnis, dem ohne Umstände genügt wird.

d) Formlosere Gebete; Stossgebete.

Ein solches Gebet ist von dem feierlich-zeremoniellen Schema sehr weit entfernt:

Ψ 769 *εὔχετ' Ἀθηναίη γλανκώπιδι δὴ κατὰ θυμόν·
κλυῖθι θεά, ἀγαθή μοι ἐπίρροδος ἔλθὲ ποδοῖν.
ὧς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη.*

Trotzdem sehen wir noch Reste des Schemas in *κλυῖθι*, was mit dem *δὴ κατὰ θυμόν* ebenso kontrastiert wie der Erhörungsvers *Ψ* 771.

12. Das Gebet, welches Agamemnon spricht (*B* 411 ff.), entbehrt, obwohl es gesprochen wird im Anschluss an ein feierliches (der Schilderung in *A* nachgebildetes) Opfer, doch der feierlichen Form:

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφές, αἰθέρι ναίων (vgl. *T* 298)
μὴ πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῦναι καὶ ἐπὶ κνέφρας ἔλθεῖν . . .

Hier ist unter Weglassung von $\delta\acute{o}\varsigma$ das Gebet in den Infinitiv gesetzt; der Infinitiv selbst ist aber eine metrische Umprägung von *A* 475:

$\tilde{\eta}\mu\omicron\varsigma$ δ' $\eta\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\varsigma$ κατέδν καὶ ἐπὶ κνέφας $\tilde{\eta}\lambda\theta\epsilon$,

wobei das $\epsilon\pi'$ vor $\eta\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\varsigma$ metrischer Notbehelf ist. Man vergleiche die Umsetzung der Aussage in den Konjunktiv (*A* 194 = 209, *P* 455):

$\delta\acute{\upsilon}\eta$ τ' $\eta\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\varsigma$ καὶ ἐπὶ κνέφας $\iota\epsilon\rho\acute{o}\nu$ ἔλθῃ,

wo $\iota\epsilon\rho\acute{o}\nu$ Versfüllung ist¹⁾.

Es gibt in der Ilias noch andere Götteranrufungen (an Zeus gerichtet), die der feierlichen Formung entbehren und am ersten als Stossgebete bezeichnet werden können. Ich stelle sie nur zusammen, ohne auf sie näher einzugehen, da sie für mein Thema wenig ausgeben, auch über grössere oder geringere Originalität nur auf Grund einer sehr eingehenden Untersuchung ein Urteil gewagt werden könnte. Zu verkennen ist aber nicht, dass auch hier Wiederholungen und Anlehnungen vorkommen, ja dieser und jener Vers, diese oder jene Wendung auch in den förmlicheren Gebeten wieder gebraucht worden sind.

Das bei weitem wirkungsvollste und sowohl dem ganzen Gedanken wie auch singulären Wendungen nach sonderlichste Gebet dieser Art steht

13. *P* 645—648:

*Zeῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος νῆας Ἀχαιῶν,
ποίησον δ' αἴθρην, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι.
ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον, ἐπεὶ νῦ τοι εὐάδεν οὐτιως.
ὡς φάτο· τὸν δὲ πατήρ ὀλοφύρατο δάκρυ χέοντα·*

Zweifellos singulär sind folgende Wendungen: $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος, $\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\omicron\nu$ δ' αἴθρην, ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον. Der Erhörungsvers hat die Eigentümlichkeit, dass πατήρ ohne Zusatz Zeus bezeichnen muss, und dass er δάκρυ χέοντα schliesst. Letzteres scheint hier keine bedeutungslose Versfüllung zu sein, sondern mit ὀλοφύρατο eng zusammenzuhängen. Das Weinen ist hier kein Ausfluss der Unmännlichkeit, sondern der zornigen Verzweiflung über ein durch keine menschliche Anstrengung zu beseitigendes Hindernis auf dem Wege zum Erfolge. Das grimmige καὶ ὄλεσσον

¹⁾ Ein lehrreiches Beispiel, wie mit geformtem Versmaterial verfahren wird.

beseitigt jeden Zweifel daran, was das für Tränen sind, die da fließen. Und dieses Stossgebet ist auch natürlich genug, da es für dies Hindernis keine Abhilfe gibt als die göttliche. Und so ist der Erhörungsvers mit *ὀλοφύρατο* viel angebrachter und stärker, als er mit *ἐκλυεν* wäre. Der Unterschied zwischen beiden Versen entspricht genau dem Abstand zwischen einem förmlichen, feierlichen Gebet und einem solchen Stossgebet in höchster Not ¹⁾.

Der hier wirkungsvolle Vers

ὡς φάτο, τὸν δὲ πατήρ ὀλοφύρατο δάκρυ χέοντα

ist (nur) *Θ* 245 wiederverwandt worden als Erhörungsvers, als Abschluss einer langen Ermahnungsrede des Agamemnon (*Θ* 228 ff.), die dann übergeht in ein Gebet feierlicher Form (238—244), das dann zur Folge hat, dass ein Adler ein Kälbchen fallen lässt ‚an dem sehr schönen Altar, wo die Achäer dem Zeus Panomphaios zu opfern pflegten‘. Für diese Szene ist jener ‚Erhörungsvers‘ ganz gewiss zu stark; in *P* folgt dem Gebet die sofort sichtbare Abhilfe: ‚die Sonne leuchtet auf‘; in *Θ* ist der Gegenstand der Bitte abstrakt: *λαὸν σῶν ἔμμεναι οὐδ’ ἀπολέσθαι*; man kann nicht ‚sehen‘, dass Zeus diese Bitte erhörte (*νεῦσε δέ οἱ* 246), daher ist der Dichter genötigt, ein sichtbares Zeichen der Erhörung zu geben, den Adler nämlich, der das Kälbchen bringt. Dies Zeichen tritt *ἄντικα* (*Θ* 247) ein wie *P* 649, was einigermassen wahrscheinlich macht, dass die ganze Erhörung (*P* 648—650) aus der Vorlage stammt. —

¹⁾ Der szenische Unterbau für dieses heldische Stossgebet ist reichlich schwach ausgefallen. Da handelt es sich nicht um Äusserstes; Aias möchte einen geeigneten Boten (643) an Achilleus senden; er kann aber einen solchen unter den Achäern nicht erblicken, weil Dunkel die Leute und Rosse umfängt! Deshalb möchte er, dass es hell wird; wie auf seinen Wunsch ‚die Sonne aufleuchtet und das Schlachtfeld zu übersehen ist‘ (650), da fragt Aias den Menelaos, ob er nicht wisse, wo Antilochos sei, der die Botschaft vom Fall des Patroklos zu Achilleus bringen könne!

Die Schilderung der Folge der Erhörung (*P* 656 ff.) ist ebenso brüchig wie die Begründung des Gebets selbst; bei solchen Gelegenheiten wird der Mangel durch tönende Vergleiche überdeckt. Menelaos geht wie ein Löwe (657—666 a) und blickt um sich wie ein Adler (673—681). Die Vergleiche selbst enthalten viel Originales und Bewunderungswürdiges: die Anbringung jedoch ist nicht überzeugend.

Γ 365 richtet Menelaos an Zeus den Vorwurf:

Ζεῦ πάτερ, οὐ τις σεῖο θεῶν ὀλοότερος ἄλλος,

der eingeleitet wird durch *Γ* 364

Ἄτρεϊδης δ' ὤμωζεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν·

Derselbe Einführungsvers steht noch *Φ* 272 (*Πηλεΐδης ὤμωζεν κ. τ. λ.*), es folgt auch eine gedanklich sehr ähnliche Klage:

273 *Ζεῦ πάτερ, ὡς οὐ τις με θεῶν ἔλειπὼν ὑπέστη . . .*

275 *ἄλλος δ' οὐ τις μοι τόσον αἴτιος Οὐρανίωνων,*

276 *ἀλλὰ φίλη μήτηρ (Thetis).*

14. Auch die Stimmungen der Menge werden hie und da durch eine Anrede an Zeus zur Kenntniss gebracht:

Τ 297 f. *Ἵδε δέ τις εἶπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·*

Ζεῦ κῦδιστε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι κ. τ. λ.

vgl. *Γ* 319 = *Γ* 297 und 320 *Ζεῦ πάτερ — τὸν δός.*

Nicht unabhängig davon ist *H* 178:

Ἵδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν·

179 *Ζεῦ πάτερ, ἦ Αἴαντα λαχεῖν ἢ Τυδέος υἱόν κ. τ. λ.*

mit verschwiegenem *δός* wie *B* 413.

Man vgl. dazu *H* 201; dies *Ἵδε δέ τις* (oder *ὡς ἄρα τις*) *εἶπεσκε* erscheint dann noch verbunden mit *ἔς πλησίον ἄλλον Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων* und *καὶ οὐτήσασκε παραστάς*; offenbar ist die Stimmung der Menge auch ein aus einer Einzelstelle stammendes Motiv, das zu wiederholter Verwendung einlud,

(Fortsetzung folgt.)

Stade.

Dietrich Mülder.