

HEKTOR UND POLYDAMAS

Von Klerus u. Staat in Griechenland

I. Die Frage, warum der Dichter Hektor und Polydamas in der gleichen Nacht geboren sein läßt (*ἰὴ δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο* Il. XVIII 251), wurde schon im Altertum verschieden beantwortet: Mit dem Hinweis, daß die in der gleichen Nacht Geborenen sich so verschieden entwickelten, der eine ein *συνετός*, der andere ein *πολεμικός* wurde, habe der Dichter zeigen wollen, daß der Zeitpunkt der Geburt für die *ἀφεις* ohne Bedeutung für die spätere Entwicklung zur Tüchtigkeit sei (Schol. AV Hom. Il. XVIII 251. Plin. n. h. VII 165); oder: Vernunft gründe sich nicht auf den Zeitpunkt der Geburt, sondern werde den Menschen nach ihrer Naturanlage zuteil (Schol. BV zur gleichen Stelle); oder: die Gleichzeitigkeit der beiden Geburten solle nur erklären, warum Hektor und Polydamas *ἑταῖροι* wurden (Eustath. zur gleichen Stelle); endlich: Herakleitos — das ist der Homererklärer, RE VIII 508 nr. 12 — schließt aus dem angeführten Sätzchen, Homer habe sich mit astrologischen Studien beschäftigt (Schol. ABV und Eustath. zur gleichen Stelle). Diesen abwegigen Deutungsversuchen gegenüber verzichtet die Homerauslegung unserer Zeit auf eine Erklärung; das angeführte Sätzchen sei „eine im heutigen Zusammenhang gleichgültige Mitteilung“ (Aly RE XVIII 3, 779, 25).

Aber: Stünde das Sätzchen nicht da, so könnte der nachfolgende Streit zwischen Hektor und Polydamas etwa den Verlauf nehmen, daß der Ältere von ihnen mit dem Hinweis auf sein höheres Alter für sich das Recht der Entscheidung beanspruchte; denn das Alter verleiht bei Homer ein Vorrecht, dessen Schutz, sogar im Kreis der Götter, den Erinyen obliegt (*πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἔπονται* Il. XV 204). Der Streit fände so ein gewalttätiges, unsachliches Ende. Dieser Möglichkeit ist erst damit vorgebeugt, daß die beiden Gegner völlig gleichaltrig sind (denn eine noch genauere Bestimmung der Gleichaltrigkeit war bei dem damaligen Stand der Zeitmessung nicht möglich); erst so treten beide in einen völlig „fairen“ Kampf ein, bei dem sich keiner eines unsachlichen Vorteils bedienen kann.

Diese Erklärung mag zuerst noch wenig glaubwürdig klingen; denn läßt Homer auch sonst (außer etwa an der genannten Stelle im XV. Buch) durch Anciennität Streite entscheiden? Erst wenn es gelingt zu beweisen, daß es sich im XVIII. Buch um einen ungewöhnlich wichtigen, grundsätzlichen Streit handelt, dessen Entscheidung durch kein unsachliches Moment getrübt oder gefälscht werden darf, wird die Sorgfalt glaubhafter, mit der der Dichter hier den Streit vorbereitet. Um diesen Beweis zu erbringen ist es nötig etwas weiter auszuholen und die Stellung der beiden Gegner und die umstrittene Sache genauer festzustellen.

Umstritten ist nichts Geringeres als das Prinzip der trojanischen Kriegführung. Für eine offensive Kriegführung tritt Hektor ein; Polydamas empfiehlt eine defensive Grundhaltung. Hektor ist der Kronprinz und mutmaßliche Thronerbe; diese Stellung und sein Charakter machen ihn zum Führer der Kriegspartei. Doch wer ist Polydamas? Im allgemeinen gilt auch er als tüchtiger Streiter (die Stellen sammelt Robert Gr. Heldens. II 1014) und ist so ein guter Kamerad Hektors (*Ἑκτορι δ' ἦεν ἑταῖρός* Il. XVIII 251); als solcher gibt er gute Ratschläge, die Hektor wiederholt annimmt und befolgt (Il. XII 61. XIII 726). Er ist aber auch Seher (*οἶος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω* Il. XVIII 250) und deutet XII 200 ff. das für die Troer ungünstige Vorzeichen des Adlers, der eine Schlange mitten unter die Troer herunterfallen läßt. Er steht auch unter dem besonderen Schutz Apollos (Il. XV 521 f.). In dieser Eigenschaft stößt er zweimal ernstlich mit Hektor zusammen. Der erste Streit der beiden (im XII. Buch, um das Vorzeichen), ein Vorspiel des größeren im XVIII. Buch, gibt Veranlassung zu folgenden Bemerkungen: Beide Gegner bedienen sich dabei unfeiner Mittel. Hektor hält XII 232 dem Polydamas vor: *οἷσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νόησαι*. Das heißt doch nichts anderes als: die Ausübung deines Seheramtes wird von deiner jeweiligen Laune bestimmt. Bald darauf (244) wirft er ihm Furcht vor dem Kampf und unkriegerische Gesinnung vor. Polydamas hatte ihm (211) gesagt: „Immer bekomme ich für meine gutgemeinten Ratschläge von dir Vorwürfe zu hören; freilich, es schickt sich ja auch garnicht für einen, der zur Volksmasse gehört, eine abweichende Meinung auszusprechen.“ Hier liegt die Gehässigkeit in der falschen Verallgemeinerung des ersten Gedankens und in der proletarisch schmolldenden Ge-

ringschätzung des „Mannes aus dem Volk“; der Geringschätzung, die er, ebenfalls böswillig, dem Hektor unterstellt.

Zwischen dieser Auseinandersetzung und dem Hauptstreit im XVIII. Buch ist noch die scharfe Scheidung zu vermerken, die Polydamas XIII 730 zwischen seinen Fähigkeiten und denen Hektors vornimmt: ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεὸς πολεμῆϊα ἔργα, ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεὶ νόον εὐρύοπα Ζεὺς¹⁾ (ähnlich XVIII 252).

Die beiden Streitszenen im XII. und XVIII. Buch ergänzen und erklären sich gegenseitig. Beidemal entgegnet Hektor gereizt (ὑπόδρα ἰδὼν XII 230. XVIII 284) auf die Rede des Polydamas. Schroff erklärt Hektor (XII 237), daß er gar nichts gebe auf die ganze Kunst des Polydamas den Flug der Vögel zu deuten. Beidemal droht er dem Polydamas und denen, die ihm etwa folgen wollten (XII 248. XVIII 295 f.). Beidemal entscheiden sich die Troer für Hektor gegen Polydamas, für den Führer der Kriegspartei gegen den mit der Sehergabe ausgestatteten Verteidiger einer defensiven Grundhaltung, für den πολεμικός gegen den συνετός, für das Mitglied des Königshauses gegen den μάντις. Und die für Troia lebenswichtige Entscheidung ist durch keine unsachliche Rücksicht beeinflusst, wie sie etwa das höhere Alter des einen nahelegen könnte. Deswegen hatte der Dichter betont, daß die beiden gleichaltrig waren.

Noch zwei Bemerkungen sind notwendig: Bei dem ersten Streit spricht der Mantis als Sachverständiger. Was der Adler bedeutete, der seine Beute über den Köpfen der Troer fallen ließ, mußte Polydamas besser wissen als Hektor. Anders steht es beim zweiten Fall. Für die Wahl zwischen Offensive und Defensive war der Mantis nicht zuständig; er begibt sich mit seiner Rede auf ein Gebiet, auf dem er soviel oder so wenig Fachmann ist wie jeder beliebige andere Troer.

Der Dichter läßt uns nicht im Zweifel, auf wessen Seite er steht. Der Rede Hektors spenden (XVIII 310) die Troer rauschenden Beifall; νήπιοι ἔκ γὰρ σφραων φρένας εἴλετο Πάλλας Ἀθήνη κτλ. Einer der nicht gerade häufigen Fälle, wo Homer

1) Das Heldenideal des homerischen Griechen ist durchaus immer doppelgipfelig, μύθων τε βῆτηρ' ἔμεναι προηκτῆρά τε ἔργων II. IX 443 und sonst öfter in der Ilias; „der Arm des Jünglings in der Schlacht, des Greises leuchtend Aug' in der Versammlung“ (Goethe Iphigenie IV 16 von Pylades). Beim Trojaner schließt die Erreichung des einen Gipfels den anderen aus. Das ist bezeichnend für die Haltung des Dichters.

hinter seiner Erzählung mit seinem Urteil vortritt. Er hält es mit dem Mantis; auch da, wo sich dieser außerhalb seiner Amtssphäre ergeht; die Gegner des Mantis sind ihm verblendete Toren.

Gibt es nun bei Homer und in der übrigen griechischen Sage noch mehr Fälle eines solchen Zusammenfalls zwischen Königtum und Kult?

II. Natürlich bieten sich hier gleich die beiden Szenen am Anfang der Ilias an, in denen Agamemnon mit den Priestern Chryses und Kalchas zusammenstößt.

Il. I 12—34. Die Achaier sind damit einverstanden, daß man Ehrfurcht vor dem Priester Chryses haben und seine herrlichen Lösegaben annehmen solle; ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερόν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλεν. Über diese Einleitung der Rede Agamemnons sagt Plutarch de aud. poet. 4 (= 19 B): „Damit, daß Homer etwas schon von vornherein verdächtigt, als schlecht hinstellt, liegt schon so ziemlich seine Ansicht bezeugt vor und seine Warnung etwas anzuwenden oder zu beachten, da es unangebracht und schlecht ist. Wenn er z. B. schildern will, daß Agamemnon mit dem Priester hart umgeht, so schickt er schon voraus: ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, d. h. er geht mit dem Priester wild, brutal und wider allen Anstand um“ (ἀγρίως καὶ αὐθάδως καὶ παρὰ τὸ προσήκον). Wieder haben wir es hier mit einer Stellungnahme des Dichters zu dem Verlauf des Streites zu tun; und wieder stellt er sich ganz auf die Seite des Priesters.

Il. I 62—108. Kalchas hat, durch den Beistand Achills ermutigt, als Grund der Pest die schändliche Behandlung des Chryses bezeichnet. Da überkommt den König sinnlose Wut; in seinen Vorwürfen gegen den Priester wird er von Zeile zu Zeile immer allgemeiner, immer unbeherrschter. V. 106 berührt er zunächst nur das persönliche Verhältnis des Sehers zu ihm, A. (οὐ πάποτε μοι τὸ κρήγυον εἶπας). 107 dehnt er den Tadel auf seine ganze Sehertätigkeit aus, 108 endlich auf sein gesamtes Tun und Lassen (so schon *Ameis-Hentze*). Es folgt dann die brutale Forderung, daß man ihm einen Ersatz für Chryseis geben solle. In den 6 Zeilen 103—106 zeigt sich, mit welcher Kunst der Ethopöie der Dichter gegen den König einzunehmen weiß.

III. Die Geschichte vom Tod des Neoptolemos in Delphi ist deshalb für unsere Zwecke besonders lehrreich, weil wir an

ihr noch die verschiedenen Kräfte nachweisen können, die bei ihrer Veränderung am Werk waren.

Schon der Grund, aus dem Neoptolemos nach Delphi geht, wird ganz verschieden angegeben: um dem Gott einen Teil der troianischen Beute zu weihen (Pind. N. VII 40); um sich beim Gott Rat zu holen wegen der Kinderlosigkeit seiner Gattin Hermione (Pherekydes FgrH 3, 64); um sich am delphischen Gott für die Tötung seines Vaters Achilleus zu rächen, d. h. um den Tempel zu plündern (Sophokles in der Hermione nach Eustath. Od. 1479, 10; dazu s. Ziegler RE XVI 2456, 10). Diese letzte, dem Neoptolemos ungünstige Begründung war Tradition der delphischen Priesterschaft (Paus. X 7,1).

Neoptolemos wird dann, während er mit den Delphiern um das Opferfleisch streitet, vom delphischen Gott getötet, zur Strafe dafür, daß er den Priamos an seinem Hausaltar ermordet hatte (Pind. paean. VI 112). Über diese Darstellung waren die Aigineten empört, weil Neoptolemos als Aiakide bei ihnen heroische Ehrung genoß; aber auch wohl die delphische Priesterschaft. Deshalb beeilte sich Pindar die Geschichte in einer anderen Fassung zu erzählen (N. VII 40). Neoptolemos wird bei einem Streit um das Opferfleisch von einem unbekanntem Mann getötet; es sollte eben (ἐχρήν) einer aus dem Haus des Aiakos als θεμισκόπος in Delphi hausen. Nach Euripides' *Andromache* war Neoptolemos ursprünglich schon nach Delphi gezogen um vom Gott Buße zu fordern; aber wie er das nicht erreicht, kommt er zum zweitenmal nach Delphi um sich mit dem Gott zu versöhnen; dort fällt er durch eine Intrigue des Orestes von der Hand eines Delphiers. Er wird auch in Delphi bestattet „den Delphiern zur Schande, damit sein Grab von der Gewalttat des Orestes zeuge“ (1241). Voraus geht ein gehässiges Raisonement des Dichters (durch den Mund eines Boten) über das widerspruchsvolle, unversöhnliche Verhalten des Gottes (1161—65). — Endlich zeigte man dem Pausanias (X 24, 4) den Altar in Delphi, auf dem der Apollonpriester (Machaireus; auf den Namen spielt auch Pind. N. VII 40 an, er kannte ihn also!) den Neoptolemos getötet hatte.

Die alte Sage verhüllt also nicht den offenen Streit zwischen Delphi und Neoptolemos; sie wird dahin korrigiert, daß der Mord höheren Absichten des Gottes gedient habe, außerdem auch von einem Unbekannten verübt worden sei (die beiden Motive vertragen sich schlecht miteinander!); Euripides zieht

den Gott und seine Handlanger schonungslos vor sein Gericht, beim letzten Bericht endlich fehlt jedes Ressentiment.

IV. Eine Fundgrube für Szenen, in denen sich Königtum und Priestertum in fanatischem Haß gegenüberstehen, bildet der Sagenkreis um die *Einführung des Kultes des Dionysos*, des spätesten Zuwanderers zum olympischen Pantheon. Immer enden die Sagen mit dem Sieg des Gottes, sehr oft mit der Vernichtung des Königs oder gar seines Geschlechts. Aus der großen Zahl solcher Sagen (gesammelt bei Robert Gr. Mythol. I 687 ff. und Nilsson Gesch. d. gr. Relig I 578 ff.) seien ein paar herausgegriffen, die einen Schluß auf die Stellungnahme des sie behandelnden Autors zulassen.

1. Melampodie. Die Töchter des Herrscherpaares Proitos und Stheneboia von Argos sind so schön, daß sich alle Hellenen um sie bewerben. Aber sie bekämpfen die Einführung des Dionysoskultes und werden deswegen von Gott in bakschische Raserei versetzt, so daß sie wild durch die Berge stürmen. Hier greift der berühmte Seher Melampus ein ("Ἑλλησι Μελάμπος ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τὸ τε οὖνομα καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ Herodot II 49); er verlangt für die Heilung der Proitiden erst ein Drittel, später für seinen Bruder Bias ein zweites Drittel der Königsherrschaft von Argos und erhält das auch. Dieser versöhnliche Ausgang war wohl ein Nachhall der „schlauen Politik der delphischen Priester, die dem wie ein Frühlingsgewitter in Hellas einbrechenden, das pythische Heiligtum gefährlich bedrohenden Dionysos-Taumel einen starken Damm entgegengesetzt haben, indem sie die ungriechische Inspirations-Mantik an Stelle des alten Los-Orakels setzten und sogar das delphische heilige Jahr in eine apollinische und eine dionysische Hälfte teilten.“ (Kern Rel. d. Griech. I 231). Daneben mag des Aischylos allgemein humanisierende Tendenz in der Darstellung des Dionysos-Mythos in der Lykurgeia dazu beigetragen haben den Gegensatz zwischen der apollinischen und der dionysischen Religion (denn Μελάμπος φίλτατος ὦν τῷ Ἀπόλλωνι Schol. Apoll. Rhod. I 118a Wendel) auszugleichen. Robert Gr. Myth. I 691,3. II 247. Schmid Gr. Lit. Gesch. II 259. Nilsson Gesch. d. gr. Rel. I 582.

2. Perseus, der Sohn des Zeus und der Danae, bekämpft die über das Meer gegen Argolis herankommenden Anhängerinnen des Dionysos, die Ἀλταί, und tötet nicht wenig von ihnen (Paus. II 22,1); ja, eine Quelle — Schol. (T) Il. XIV 319 — weiß sogar, daß Perseus den Gott getötet und in den lernäischen See

geworfen habe. Aber auch dieser Streit endet in den meisten Darstellungen mit dem Sieg des Gottes und mit einer Versöhnung, wahrscheinlich dank den beiden Kräften, die wir soeben im Fall des Melampus am Werk sahen. Nilsson Gesch. d. gr. Rel. I 541. 578. 580 f.

3. Lykurgos, König in den thrakischen Bergen, hatte die Begleiterinnen des Dionysos verfolgt und geschlagen; der Gott selbst hatte in das Meer zu Thetis flüchten müssen. Aber die Götter nehmen sich des Dionysos an, Zeus blendet den Lykurgos (Hom. Il. VI 130). Homer stellt die Sache als Freund des Dionysos dar. „Der Dichter nimmt die Sage von dem Thraker Lykurgos auf, der gegen Dionysos frevelt. Also war dieser Kult schon aus Phrygien zu den Ioniern gekommen und der Dichter hängt ihm an“ (v. Wilamowitz Ilias und Homer 305). Die spätere Tragödie hat die Bestrafung des θεομάχος Lykurgos in mannigfacher Weise ausgeschmückt (Übersicht bei *Marbach* RE XIII 2434 f.). Daß eine so große Zahl von Sagenversionen noch nach der Lykurgeia des Aischylos entstehen konnte, zeigt, daß die aischyleische Gestaltung der Sage nicht maßgebend blieb, wenn man sich ihrer auch noch lange erinnerte (Aristoph. Thesm. 133). Wir kennen zu wenig Einzelheiten von der Behandlung des Stoffes durch Aischylos; aber „er hat den Kampf (Lykurgos-Dionysos) zum Gegensatz zwischen der Religion des fremden Dionysos und des heimischen Apollo erweitert; ihm erschien Dionysos nicht als der ehrwürdige Naturgott, wie ihn die ältere Kunst darstellt, sondern, jedenfalls in seiner menschlichen Gestalt, als der aus Asien gekommene feurig schwärmerische Jüngling“ usw. (Pohlenz Griech. Tragödie I 485 f.).

4. Pentheus aus Theben kämpft in den Bakchai des Euripides ebenfalls gegen die Einführung des Dionysosdienstes. Die Sagenform übernahm er, wenn wir der Hypothese des Aristophanes von Byzanz glauben dürfen (ἡ μυθοποιία κείται παρ' Αἰσχύλῳ ἐν Πενθεΐ), von Aischylos. Natürlich mußte auch bei Euripides der θεομάχος (V. 45) Pentheus unterliegen. Aber wie stellt er die beiden streitenden Teile dar! Da ist zunächst einmal der Vertreter des Staates, der junge, vielleicht noch etwas unreife Pentheus. Gewiß ist er eitel, innerlich haltlos, vielleicht auch lüstern; aber sein Handeln ist doch nur vom Interesse des Staates geleitet. Weil er (232) diesen Bakchoskult als unheilstiftend (κακοῦργος) ansieht, will er gegen die Bakchantinnen einschreiten, sogar gegen die eigene Mutter

Agave. Und wie weiß ihn des Dichter bis zum Schluß dem Zuhörer ans Herz zu drücken, bis zu den schönen Worten, die der Großvater Kadmos dem Toten nachruft! Wie erbärmlich steht ihm gegenüber der Seher Teiresias da, der „Vernunft und Wissenschaft verachten“ zu dürfen glaubt (200 ff.), der aber doch selbst jede noch so absurde Legende berufsmäßig mit den Gründen des Verstandes zu rechtfertigen weiß (Pohlenz I 487); der auch (257) ohne Widerrede den Vorwurf einsteckt, daß die Aussicht auf neue Einnahmen ihm die Werbung für den neuen Kult empfiehlt. Und hinter dem Priester steht der Gott, der nicht als Heiland kommt, sondern aus eigensüchtigen Motiven, um seiner Mutter Ehre wiederherzustellen und selber Ehre zu gewinnen; der mit niedriger Hinterlist und serienweisen Wunderzeichen den Gegner fängt, mit grausamer Schadenfreude seinen Sturz nahen sieht und mit teuflischer Genugtuung über den Gestürzten triumphiert. Eine Puppe in seiner Hand ist der frühere Staatslenker, der trottelhafte Kadmos, der mit Rehfell und Thyrsos gerüstet hinaus zieht um dem neuen Gott zu tanzen und der niedrig genug denkt um seinem Enkel eine Rückversicherung zu empfehlen: auch wenn der neue Gott kein Gott ist, so erkenne ihn trotzdem an; es kann unserem Haus nur Vorteil bringen. So „läßt der Dichter keinen Zweifel, wie er über diesen Gott denkt, und auch über die Pfaffen und die Motive der Gläubigkeit bei so manchen Frommen“ (v. Wilamowitz Tragikerübers. IV140; gewiß ein temperamentvolles Urteil, gegen das man — schon um selbst sachlich zu bleiben — nicht einwenden sollte, es sei zu viel moderne Anschauung hineingetragen. RE XIX 545,44).

V. Was die *Stellung der Tragödie* zu unserem Problem betrifft, so können wir nach dem Gesagten bei Aischylos nur eine starke Vermutung in dem Sinn aussprechen, daß er auch hier einen gerechten Ausgleich anstrebte zwischen dem Althergebrachten und der religiösen Entwicklung der nachhomerischen Zeit (ausführlicher darüber Schmid Gr. Lit. Gesch. II 276 f.). Wenn er für diese Entwicklung Geltung und Bewegungsfreiheit forderte, geriet er naturgemäß in einen gewissen Gegensatz zu den Vertretern der überlieferten Machtfülle der Religion. Darüber, ob der Dichter *deshalb* in einen Theater-skandal und darnach in einen Prozeß verwickelt wurde (die Belege dafür in der editio major des Aischylos von Wilamowitz S. 15 nr. 44), mit dessen Ausgang er sich als Dichter nicht zufrieden geben konnte; ob er deshalb das Vaterland verließ,

für das er bei Marathon gekämpft, für dessen Ruhm er zeit-
lebens geworben hatte, ist alles höchst ungewiß.

Zur Zeit des Euripides war das Verhältnis des Staates zur Religion zum Gegenstand schärfster Kritik geworden; der Dichter konnte es, wie wir gesehen haben, wagen, als Vertreter der beiden einander gegenüberstehenden Mächte lächerliche Karikaturen auf die Bühne zu stellen.

Wo steht aber Sophokles? Er ist ohne Zweifel auch in unserer Frage der *δηρικώτατος* unter den drei großen Tragikern. Wenn er Oidipus als *θεομάχος* zeichnen will, der auf die Deutung des Vogelflugs durch den Seher einen Pfifferling gibt (Oid. tyr. 963), so holt er sich den Gedanken (beinahe den Wortlaut) aus der Rede Hektors an Polydamas (Il. XII 237). Vollends die beiden großen Streitszenen zwischen Oidipus und Teiresias (Oid. tyr. 316 ff.) und zwischen Kreon und Teiresias (Antig. 988 ff.) sind schon im Altertum als Nachahmungen der oben behandelten homerischen Szenen bezeichnet worden (*ἴσος <γῶν> ἔστιν ὁ Οἰδίπους παραβαλλόμενος <πρὸς> Τειρεσίαν ὡς ὁ Ἀγαμέμνων πρὸς τὸν Κάλχαντα* Schol. Oid. tyr. 368); wie Agamemnon den Chryses, so Oidipus den Teiresias *κακῶς ἀφίει, κρατερόν· δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλεν*. Wie bei Homer machte auch bei Sophokles Ethopoiee und Rede der Herrscher Stimmung gegen sie. Der Dichter steht ganz auf Seiten des Priesters. Aber auch sonst sind bei Sophokles „die Vertreter der Regierung überall wenig sympathisch gezeichnet, als Menschen, die zu Voreiligkeit, Vergewaltigung und Bevormundung neigen, so die Atriden in Aias, Kreon in der Antigone, Minos im Daidalos und in den Kamikiern; auch die landesväterliche Musterhaftigkeit, in der sich König Oidipus vor seinem Fall bespiegelt, ist von ironischen Lichtern umspielt“ (*Schmid Gr. Lit. Gesch. II 467*).

Und doch erhebt sich auch bei Sophokles die Frage: Wäre wohl Sophokles auf den Gedanken gekommen zwei markante Vertreter ihrer Würde, Vertreter der staatlichen Macht, wie Oidipus und Kreon es sind, dem Vertreter der Macht über die Seelen, dem Teiresias, in so scharfem Kampf gegenüberzustellen, wenn im Leben Athens im 5. Jahrh. ein solcher Gegensatz etwas völlig Unbekanntes, nirgends Gefühltes und Erlebtes gewesen wäre? Auf diese Frage wird im übernächsten Abschnitt (über die Exegeten) eine positive Antwort zu geben sein.

VI. Nach diesem Versuch auch außerhalb des Streites zwischen Hektor und Polydamas bei Homer und in der griechischen Sage Zusammenstöße zwischen Königtum und Priestertum nachzuweisen kehren wir zu Homer zurück und verfolgen hier die Polydamasgestalt weiter. Als bald nach dem Streit Hektor vor dem Tor Troias stehend (XXII 99) sich überlegt, ob er den Kampf mit Achill aufnehmen oder sich hinter die Stadtmauern zurückziehen soll, treten ihm verschiedene Motive vor die Seele, als erstes und, wie der Entschluß zeigt, wichtigstes V. 99: ὦ μοι ἐγών, εἰ μὲν κε πύλας καὶ τείχεα δύω, Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἀναθήσει ὅς μ' ἐκέλευε Τρωσὶ ποτὶ πτόλιν ἡγήσασθαι ἀλλ' ἐγὼ οὐ παιθόμην · ἦ τ' ἄν πολὺ κέρδιον ἦεν. Damit bestätigt uns Hektor selbst, daß seine frühere Auseinandersetzung mit Polydamas nicht ein gewöhnlicher Wortwechsel war, sondern eine tiefgehende, grundsätzliche Entscheidung von nachhaltiger Wirkung; und wir setzen hinzu: um diese Entscheidung sauber und sachlich zu treffen war es wohl nötig „Ponderabilien“ (die das wenigstens im homerischen Sinne waren) wie die Anciennität von vornherein auszuschneiden; deshalb: ἰῆ δ' ἐν νοκτὶ γέγοντο.

Noch wichtiger aber ist, was wir von Polydamas außerhalb unseres homerischen Textes erfahren. Dazu ist von vornherein zu bemerken, daß es unentschieden bleiben muß, ob es sich hier um eine nachhomerische Weiterdichtung an der alten Sage handelt oder ob der Homertext ursprünglich ausführlicher war. An diese Möglichkeit scheint ja auch schon *Alcyon* nach der eingangs zitierten Äußerung zu Il. XVIII 251 gedacht zu haben.

Bei Vergil (*Aen.* II 319) ist der Vater des Polydamas, Panthoos, arcis Phoebique sacerdos in Troia. Die Scholien zu Il. XII 211 und besonders Eustathios zur gleichen Stelle berichten sodann, Priamos habe einmal Gesandte nach Delphi geschickt um das Orakel zu befragen. Diese hätten Antwort bekommen, aber von dort auch den Panthoos mitgenommen ἐξηγητὴν τοῦ χρησμοῦ (so Eustathios; die Scholien nennen die Aufgabe des Panthoos: μαντεύεσθαι, διηγῆσασθαι). Bei dieser Gelegenheit bezeichnen Schol. (TV) XII 211 den Panthoos als Δελφὸν τὸ γένος, Schol. (AB) als ἕνα τῶν Δελφῶν; auch Schol. (Victor.) XV 522 berichtet: τινὲς δὲ τὸν Πάνθουον Δελφόν φασι, ἱερέα τοῦ Ἀπόλλωνος (nur Serv. *Aen.* II 318 erzählt ganz anders; Antenors Sohn sei zur Befragung nach Delphi geschickt worden, habe sich dort in den wunderschönen Priester

des delphischen Apollo, in Panthoos, den Sohn des Othryades, verliebt und ihn nach Troja entführt). Noch niemand hat versucht diesen angeblichen Beziehungen des Polydamas und seines Vaters zu Delphi nachzugehen. Und doch will diese Notiz wohl nichts anderes besagen, als daß die Erklärer in Panthoos das Prototypen des ἐξηγητῆς (πυθόχορηστος) sahen und damit den gegebenen Vertreter des Kultes gegenüber dem Staat oder dem Demos, den gegebenen Gegenspieler des Königs oder des Demos. Um das zu beweisen gilt es zum letztmal etwas auszuholen.

VII. Die erste Frage gilt dem Alter der Institution der ἐξηγηταί.²⁾ Wir haben eine Inschrift (IG I 8 = IG I² 77), die etwa aus dem Jahr 430 v. Chr. stammt und alle verzeichnet, die an der Speisung im Prytaneion teilnahmen. Unter ihnen sind (Z. 8) [καὶ ἐξηγητᾶς οὐς ἀ]ν ὁ [᾿Α]πόλλων ἀνεῖλ[ε (sive ἀνέλ[η]) ἐ[ξ]ηγουμένους τὰ πάτρια λαβεῖν πάντα]ς σίτησιν. καὶ τὸ λο[ι]πὸν ὁ[ς] ἀν[γ]ένηται τὴν σίτησιν εἶναι]αὐτοῖσι κατὰ ταῦτά. So ergänzte Schöll (Hermes VI [1871] 31 ff.); aber die Ergänzung (namentlich der ersten Wörter) wurde nicht allgemein angenommen (s. den Text in IG I² 77 und Oliver S. 139 ff.) und so muß diese Inschrift als Beweis ausscheiden. Die anderen Inschriften, in denen ἐξηγηταί erwähnt werden, setzen erst etwa ein Jahrhundert später ein (Ehrmann S. 3 ff. Oliver S. 139 ff.); höchstens könnte noch IG I² 78 (um 400) genannt werden, die wenigstens den Titel ἐξηγητὴν enthält. Doch führen mehrere Erwägungen zu dem Schluß, daß das Amt der Experten alt ist. Man unterschied zwischen ἐξηγηταί ὑπὲρ τοῦ δῆμου καθισταμένοι und ἐ. πυθόχορηστοι (d. h. solchen, die man sich vom pythischen Gott „zu leihen nahm“, die also von Delphi ausgewählt waren); gemeinsam ist aber beiden Arten der ἐ., daß sie aus dem Adel, aus der Klasse der Eupatriden kommen mußten (Persson 82. Oliver 45), eine Gruppe sogar nur aus der Familie der Eumolpiden. Ferner war ihr Amt lebenslänglich (z. B. IG III 1, 276 = II² 5049). Diese bei-

2) Hier werden häufiger zitiert: *Phil. Ehrmann*, De iuris sacri interpretibus Atticis. (= RVV IV 3) Gießen 1908 — *Axel W. Persson*, die Exegeten und Delphi (= Lunds Universitets Arsskrift N. F., Abt. I Bd. 14 Nr. 22) Lund 1918. — *Derenne Eudore*, Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C. (= Bibl. de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège. Fasc. 44. Liège — Paris 1930. — *Oliver James H.*, The Athenian expounders of the sacred and ancestral law. Baltimore 1950. — Nicht zugänglich war: *Dempsey T.*, The Delphic oracle. Oxford 1918.

den Kriterien führen uns erheblich über die Zeiten der ausgebildeten Demokratie zurück. Nötig wurde das Amt, als die Masse der Kultvorschriften und der mündlich überlieferten politischen Satzungen so anwuchs, daß ihre Kenntnis und ihre Auslegung (eben das ἐξηγεῖσθαι³⁾ nach einem Spezialisten verlangte. Bereits im 4. Jahrhundert gab es „Handbücher“ für diesen Zweck; einer der ersten, der ein ἐξηγητικόν herausgab, war wohl Kleidemos Mitte des 4. Jahrhunderts; s. Köhler Hermes 26 (1891) 45,1 v. Wilamowitz Aristoteles und Athen I 280. RE XI 591. Wie sich die einzelnen Geschäfte (Reinigungsriten, Deutung von Orakelsprüchen, Auskünfte über Feste und Kalender usw.) auf die beiden Arten von ἐ. verteilten, ist unsicher und hier nicht von Belang. Jedenfalls entlasteten die ἐ. das Orakel in Delphi, das zur Zeit der Perserkriege und unmittelbar darnach stark überlaufen wurde, und standen — besonders die πυθόχρηστοι — in steter, enger Beziehung zu Delphi (Persson 74.78), das durch diese Mittelsmänner einen starken Einfluß auf die Stadtstaaten ausübte; nicht nur in Athen, sondern namentlich auch in Sparta, wo die (vier) πύθιοι den Königen buchstäblich ständig zur Seite standen (Xen. Λακ. πολ. 15,5). In Athen sank wohl schon durch die Entwicklung der Demokratie die Geltung der rein aristokratischen (und so auch von Plato wieder in seinen Idealstaat [Reip. 427 C; Legg. 759 D und sonst] aufgenommenen) Einrichtung der ἐ. rasch und stark. Um so größer wurde die Betriebsamkeit der auf Wahrung ihres Prestiges bedachten ἐ. Dabei überschritten sie auch die Grenzen ihrer Befugnisse (Persson 81. Oliver 13), kamen in Konflikt mit dem Demos und wurden das Ziel des Spottes der Komödiendichter, die sich hier gern als Sprachrohr der Volksstimmung anboten (Oliver 12 f.). Mit dem Gesetz gegen die ἀσεβείας (Plut. Pericl. 32,2: εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας) begannen die Asebieprozesse (Ana-

3) Daß diese Bedeutung von ἐξηγεῖσθαι und nicht das „Hinausführen“ von Kolonien (Oliver S. 33) den Anlaß zur Bildung des Titels gab, erhellt daraus, daß schon Aisch. Eumen. 609 sagt: ἐξηγοῦ δέ μοι, Ἄπολλον, εἰ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον; der gleiche Apollon ὁ θεός . . . πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητῆς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγείται Plat. reip. 427 C. Freilich waren auch bei der Gründung von Kolonien ἐ. in Verwendung, zum Beispiel Lampon in Thurioi.

Zu der oben gegebenen Beurteilung der Sagen um den einwandernden Dionysoskult siehe jetzt Werner Jäger, Die Theologie der griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 72.

xagoras, Protagoras, Diagoras, Sokrates), neben denen (mit Überschneidungen, z. B. im Fall des Diagoras) Prozesse wegen Mysterienfrevels herliefen (z. B. Alkibiades); denn in dem Kompromiß, das den langen Streit zwischen Eleusis und Athen beendete, hatte Athen den staatlichen Schutz der Mysterien übernommen (Paus. I 38)³) und nahm diese Verpflichtung — doch wohl unter dem Einfluß auch der $\dot{\epsilon}$. — recht ernst. Bei diesen Prozessen zeigte sich nun eine seltsame Frontstellung der beiden Parteien. Dans la plupart des cas ce sont des rivalités politiques et personnelles qui ont déterminé les accusateurs à agir (*Derenne* 258 f.) Bei den meisten Prozessen stand die Parteipolitik im Hintergrund und verstärkte ausschlaggebend die Wirkung der Anklage. Auf der anderen Seite greifen die Komödiendichter die $\dot{\epsilon}$., die Exponenten der Kultverwaltung, nicht als kultische Funktionäre an — das wäre ein sehr gewagtes Beginnen gewesen; denn das νομίζειν τὰ θεῖα war nicht nur ein „Glauben an die Götter“, sondern auch ein „Verhalten gegenüber den Göttern, so wie es νόμος war“ (vgl. *Derenne* 218 f.); und für die Auslegung dieses Begriffs sorgten eben die $\dot{\epsilon}$. —, sondern sie prangerten das menschliche und staatsbürgerliche Verhalten der $\dot{\epsilon}$. in der wohlbekannten und beim Volk immer wirksamen karikierenden Übertreibung an. Dabei treten im letzten Drittel des 5. Jahrh. in Athen besonders drei Männer immer wieder hervor:

Diopieithes, hervorragender χρησολόγος (Plut. Lys. 22, 10) und Urheber des oben angeführten Gesetzes gegen die Asebie, das er ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν beantragte (Plut. Pericl. 32,2). Auf Grund des Gesetzes wurde Anaxagoras (im J. 432; *Derenne* S. 30) angeklagt und zum Tod verurteilt. Die als Ankläger fungierenden Thukydides und Kleon waren politische Gegner des Perikles. Die Identität dieses Diopieithes mit dem χρησολόγος Diopieithes, der nach Xen. Hell. III 3, 3 um das Jahr 401 in den spartanischen Thronstreit eingriff, erscheint *Nilsson* (I 751, 1) noch fraglich, wird aber von *Swoboda* (RE V 1047 nr. 8), *Derenne* (S. 21), *Oliver* (S. 15 A. 38) nicht mehr bezweifelt. Spöttisch nennt ihn Aristophanes ὁ μέγας Δ. (Av. 988); schärfer ist der Angriff auf ihn Equ. 1088, wo er (s. das Scholion zu der Stelle) als κωλλὸς καὶ δωροδόκος hingestellt wird; ὑπομανιώδης ist Diopieithes bei Telekleides (fr. 6 K.) und παραμαινόμενος bei Ameipsias (fr. 10 K.); endlich erscheint er bei Aristophanes (Vesp. 380) als

Verkörperung des Fanatismus (τὴν ψυχὴν ἐμπλησάμενος Διοπέθους).

Lampon, nach Eupol. fr. 297 K. Exeget (wenn dort die Worte οὐξεγγητής nicht schon zur Erklärung des Grammatikers gehören, die dann vielleicht eng mit dem Schol. Nub. 332 zusammengehört: Δ. ὃν ἐξεγγητὴν καλοῦσιν) und zwar πυθόχρηστος (*Schöll* Hermes 22 [1887] 563 f.; *Ehrmann* S. 40, *Persson* S. 19. 40. *Nilsson* I 751), Freund des Perikles (Plut. Pericl. 6) und von diesem als einer der Führer der Kolonisation von Thurioi 443 bestellt (Plut. rei ger. princ. 15; daraus wird seine Eigenschaft als πυθόχρηστος abgeleitet); wirkte bei einer Kalenderreform mit (IG I² 76) und unterzeichnete als erster den Frieden mit Sparta 421 (Thuk. V 19,2), nahm auch an der bald darauf nach Sparta abgehenden Gesandtschaft teil (Thuk. V 24,1), war also in der inneren und äußeren Politik Athens tätig. — Ihn greift die Komödie schärfer an: als Schmarotzer Kratin. (fr. 57 K.), als Rülpsler und wahllosen Vielfraß Kratin. (fr. 58), Kallias (fr. 14 K.), Lysipp. (fr. 6 K.), als Schwindler Aristoph. (Av. 521). Bei ihm wagt sich Aristophanes schon mehr an die kultische Sphäre heran; denn er ist als θουριόμαντις Nub. 332 gemeint und wird mit Diopieithes zusammen als χρησιμολόγος verspottet (Av. 988).

Hierokles, athenischer Kleruche in Oreos auf Euböia; vermutlich hat er 446 bei der Einrichtung dieser Kleruchie eine ähnliche Rolle gespielt wie Lampon als πυθόχρηστος in Thurioi, spöttisch von Eupolis (fr. 212 K.) als βέλτιστος τῶν χρησιμωδῶν ἀναξ angeredet; tritt im Frieden des Aristophanes 1047 ff. auf und wird dort ausgiebig verspottet: als ἀλαζῶν μάντις v. 1047. 1120; als Hetzer gegen den Frieden, als φανακίτων V. 1087; als Schmarotzer und Dieb V. 1111—1125.

Soviel über das Verhältnis der Exegeten zum Demos, wie es sich bis zum Ende des 5. Jahrh. gestaltet hatte! Dafür, daß sich dieses Verhältnis später wesentlich gebessert haben sollte, läßt sich keine plausible Vermutung anführen. Wenn nun die Scholiasten den Vater des Polydamas, Panthoos, als ἐξεγγητής einschätzen, kann das kaum etwas anderes besagen als daß er kraft seiner Funktion der Gegenspieler gegen das Königtum und gegen die Kriegspartei ist. Und Πάνθοος Πολυδάμαντα τὴν μαντικὴν διδάσκει (Schol. [AB] II. XII 211); Πολυδάμας ἦν ἐκ διαδοχῆς πατρικῆς μαντικός. Damit ist das Paar Hektor-Polydamas von den späteren Erklärern in seiner Gegensätzlichkeit scharf charakterisiert, damit wird aber auch der Streit zwischen

den beiden im XVIII. Buch weit über das Niveau einer alltäglichen Auseinandersetzung emporgehoben, daraus erklärt sich aber auch die ungewöhnliche Sorgfalt, mit der der Dichter das unsachliche Moment der Anciennität von vornherein ausschleidet: *ἰῆ δ' ἐν νουκτὶ γέγοντο*.

Es hat sich indessen auch ergeben, daß das Neben- und Ineinanderleben von Königtum und Priestertum schon in den ältesten Zeiten Griechenlands durchaus nicht immer reibungslos verlief. Der Satz: „Der Grieche kennt den Gegensatz von Staat und Kirche ebensowenig wie die politische Rolle des Klerus“ (*Pohlenz*, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Wissenschaft und Bildung Bd. 183 [1923] S. 10; ders., Der hellenische Mensch [1947] S. 108) läßt sich nicht aufrechterhalten. Der „älteste Rechtsstreit“ zwischen Staat und Kirche, wie er sich im Volk Israel zwischen Moses und Aron abspielte (*J. G. Hamann*, Golgatha und Scheblimini. Samml. Dieterich Bd. 10 S. 277), blieb auch dem Griechenvolk nicht erspart; *ἐνιαχοῦ τῆς Ἑλλάδος ἀντίρροπον ἦν τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα πρὸς τὸ τῆς βασιλείας*. *Plut. quaest. Rom.* 113 = p. 291 B.

München

Ernst Wüst

SOLON UND DER HISTORIKER PHAINIAS VON LESBOS

Nach seinem Amtsantritte als Archon¹⁾ verfügte Solon die Aufhebung der Schulden, mit denen eine Haftung mit Leib und Land verbunden war. Die Schuldsklaven wurden wieder in Freiheit gesetzt, die Hypothekensteine verschwanden aus Attikas schwarzer Erde. Diese Maßnahmen, *σεισάχθεια* genannt, legten naturgemäß den Gläubigern große Opfer auf. Es war fraglos ein gewaltsamer Eingriff in wohlverworbene Privatrechte; aber es geschah im Interesse der Staatserhaltung.

Hier erhebt sich nun folgende problematische Frage: Wie konnte Solon nach seinem Amtsantritt solche Verzichtes fordern, wenn er angeblich gleich bei seinem Eintritt in das Amt des Archon als erste Amtshandlung eine Proklamation zu er-

1) 594/3. Zur chronologischen Frage vgl. H. Bengtson, *Griech. Gesch.* S. 111,4.