

## HERA UND HEROS

---

Die Frage nach dem „ursprünglichen Wesen“ Heras, wie man dies gerne formuliert, ist in der Tat schwierig. Selten wurde über ein anderes Problem so Entgegengesetztes mit beiderseits wichtigen Argumenten vorgebracht wie über das Wesen Heras. F. G. Welcker<sup>1)</sup> hat mit Entschiedenheit den chthonischen Charakter der Göttin vertreten und erblickte in ihr die fruchttragende Erde. Farnell<sup>2)</sup> opponierte dieser Ansicht mit guten Gründen und fand in Nilssons<sup>3)</sup> Ablehnung des chthonischen Charakters Nachfolge. Wilamowitz<sup>4)</sup>, dessen betonte Zurückhaltung den Vorformen griechischer Götter gegenüber bekannt ist, schiebt die Frage beiseite. Aber ein so feinsinniger Gelehrter wie Eitrem warf in seinem RE-Artikel<sup>5)</sup> die Frage von neuem auf und wollte einer Entscheidung im Sinne von chthonisch oder nicht aus dem Wege gehen; er bemerkt: „Zu einseitig darf man aber die mächtige Göttin nicht auffassen . . . Ihre Wurzeln sind weit verzweigt und reichen besonders tief auf dem chthonischen Gebiete, als Ehegöttin muß sie doch vor allem der menschlichen Gesellschaft direkt entsprossen sein und von hier aus Himmel und Erde erobert haben.“<sup>6)</sup> Dieser genauen Arbeit wird auch der vorsichtige Standpunkt Nilssons zu danken sein, der sich in seinen Worten ausdrückt: „Wie auch der Ursprung der Hera gewesen sein mag, so ist dies (nämlich Gemahlin des Zeus zu sein) der Kern ihres Wesens.“<sup>7)</sup>

In der Tat ist bei Hera größere Vorsicht in der Beurteilung ihres Ursprungs geboten als bei vielen anderen Gottheiten. Zum ersten besitzt sie eine Stellung, die ihr offenbar nicht von allem

---

1) F. G. Welcker, Griechische Götterlehre, 1. Bd. Göttingen 1857, p. 362 ff., 2. Bd. 1860, p. 316.

2) L. R. Farnell, Cults of the Greek States, 1. Bd. 1896, p. 181 ff.

3) Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 1. Bd.<sup>2</sup> München 1955, p. 428.

4) Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, 1. Bd. Berlin 1931, p. 242. Im Zusammenhang mit der *Δαιδάλη*: „ . . . Die Hellenen, von denen ich allein etwas wissen kann und wissen will, haben nur von der Hera etwas gewußt; was jenseits liegt, davon wissen auch die Religionshistoriker nichts, sondern sagen den Griechen, ihr irrt euch, das ist ja gar nicht Hera, das ist ja ein Vegetationsglaube, ihr habt ihn nur nicht verstanden.“ p. 242.

5) S. Eitrem, Hera, in RE VIII. Bd. Sp. 398 ff.

6) Eitrem, RE VIII. Bd. Sp. 400.

7) Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 1. Bd.<sup>2</sup> p. 429.

Anfang an zugehörte<sup>8)</sup> und die Entwicklung ihres Wesens in andere Bahnen gelenkt hat, als diese gegangen wäre, wenn sie nicht Gattin des höchsten Gottes geworden wäre. Daß sie dies nicht von allem Anfang an war, dürfte schon ihr Name, der im Gegensatz zu dem des Zeus nicht gemeinindoeuropäisch ist, andeuten. Auch erscheint ihr Kult nicht überall mit dem des Zeus gekoppelt, wie auch andere Züge eine gewisse Selbständigkeit der Göttin vermuten lassen. Aber daß sie früh Zeus' Gattin geworden ist, zeigt nicht nur die feste Form dieses Verhältnisses in der Epik, sondern scheinen auch die Texte der Linear-B zu belegen, wo sie in Verbindung mit Zeus zu finden ist: häufig genug aber ist auch die Verbindung im Kult. Diese Richtungsänderung in der Entwicklung der Göttin, die in ihrer Vermählung mit dem so bedeutungsvollen Gatten beschlossen lag, erschwert also eine Analyse ihres Wesens; freilich will dabei auch bedacht werden, daß ihr Wesen schon früher ein solches war, welches zu dieser engen Bindung an den Kroniden neigte und unter bestimmten historischen Verhältnissen wirklich dahin verändert wurde. — Zum zweiten war durch die souveräne Stellung Heras als Gattin des *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* die Möglichkeit, Züge anderer Gottheiten anzunehmen und so an der größeren Universalität ihres Gatten zu partizipieren, wesentlich größer als bei anderen Gottheiten. Man denke nur an Zeus selbst, der mit *Μειλίχιος* gleichgesetzt wurde oder im Kult von Dodona so eng mit chthonischen Symbolen verbunden erscheint. Zudem ist sie als Königin des Himmels und andererseits als Frau geeignet, eine Verbindung zwischen den Göttern, die der chthonischen Sphäre angehören, wie den Titanen oder den Ungeheuern eines Typhaon, einer lernäischen Hydra u. a., und andererseits den olympischen Göttern herzustellen.

Wie öfters ist auch hier die Etymologie allein eine nicht hinlänglich tragfähige Grundlage für die Wesensdeutung einer

---

8) Auch G. Murray hält es für richtig, daß Hera erst nach der Einwanderung des Zeus in Griechenland seine Gattin geworden ist. Er nimmt an, daß ihr Dione vorausgegangen wäre (*Five Stages of Greek Religion*, New York 1955 p. 54). Wenn unter Dione jene bestimmte Göttin von Dodona gemeint ist, muß ihm soweit widersprochen werden, als diese, wenn auch in einer sehr alten Verbindung mit Zeus, doch eine starke lokale Begrenztheit aufweist. Auch mit Dione wurde er offenbar erst nach seiner Einwanderung in Griechenland verbunden. Demgegenüber ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Zeus schon vor seinem Einzug in Hellas eine weibliche Göttin neben sich hatte, die vor allem seine Frau war und daher einen von seinem Namen abgeleiteten Namen trug.

Gottheit. Man hat Ἡρα (vgl. ἥρως) früher auf Ἡρῦα zurückgeführt und zu dem Wortstamm, der z. B. in lat. *servare* erscheint, gestellt; dafür konnte die Form Ἐρῦαῖοι (el., vgl. H. Collitz, Samml. d. gr. Dialektinschriften, Göttingen 1884, Nr. 1149 mit Bem. p. 336) als Zeuge angeführt werden. Die Erwähnung Heras in den Texten der Linear-B hat diese nur auf der einzigen Inschrift fußende Etymologie zweifelhaft gemacht. War das Fehlen des Digamma im Kyprischen und Boiotischen schon immer eine Schwierigkeit für die Annahme der Form Ἡρῦα und hatte die att. Ἡρα statt Ἡρη (wie κόρη) als Dissimilation verstanden werden können, befremdet die Form e-ra (PY 172 = Kn 02) doch in einem Ausmaß, daß die Ableitung von Ἡρῦ- kaum mehr zu halten sein dürfte. Freilich muß auch hier darauf hingewiesen werden, daß die Orthographie der Linear-B-Texte durchaus noch nicht als ausgemachte Sache gelten kann. Indes darf man nun die von F. R. Schroeder<sup>9)</sup> vorgetragene Etymologie, die Ἡρα mit der Wurzel \*iēr- verbindet, nicht völlig übergehen. So anfechtbar, ja in manchem geradezu phantastisch die Schlüsse auch sind, die Schroeder daran knüpft, ergänzt die Etymologie als solche doch positiv die berechtigte Skepsis von Ventris-Chadwick<sup>10)</sup> und H. Frisk<sup>11)</sup>, die mit Recht glauben, sich gegen die alte Etymologie aussprechen zu müssen. Schroeders etymologische Ableitung wird denn auch von Frisk beachtet und von A. J. Van Windekens<sup>12)</sup> mit Begeisterung aufgenommen. In der Deutung dieser Ableitung von \*iēr- gehen allerdings Schroeder und Windekens wieder weit auseinander. Jener greift nämlich auf die alte, bereits im vorigen Jahrhundert von F. G. Welcker geäußerte Deutung Heras als Erdgöttin zurück. Sie ist für ihn eine „Jahresgöttin“<sup>13)</sup> (als adjektivische Bildung zu \*iēr- als „die zum Jahr gehörige“) und nur der andere Aspekt derselben Vorstellung, deren einer die Horen sind<sup>14)</sup>. Dazu stellt sich ihm die zornige Wesensart und die drei

9) F. R. Schroeder, *Hera*, *Gymnasium* Bd. 63 (1956), p. 57—78.

10) Ventris-Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1956, p. 126 und p. 289.

11) H. Frisk, *Griech. etym. Wörterbuch*, p. 642, m. A. 1; vgl. auch F. Solmsen, *Beiträge zur griech. Wortforschung*, Straßburg 1909, p. 81 m. Anm. 1.

12) A. J. Van Windekens, *Glotta* Bd. 36, p. 309 ff. Derselbe, *Le taureau dans la pensée des Égéens*, *Minos* VI/2 (1958, bzw. 1960), p. 1 ff., gibt Hera mit „Génisse“ wieder.

13) Schroeder, *Hera*, *Gymn.* Bd. 63 p. 67.

14) Schroeder, *Hera*, *Gymn.* Bd. 63 p. 69.

Funktionen der Göttin als *παῖς-τελεία-χήρα*, die er mit Thallo, Auxo und Karpo (in Athen) vergleicht. Weder die Dreizahl weiblicher Göttinnen ist auf die Formen des agrarischen Lebens beschränkt, was vielleicht die Namen Klotho, Lachesis, Atropos zeigen können, noch kann der Primat der attischen Ausgestaltung gegenüber der allgemeineren, die eben einfach von Horen weiß, nachgewiesen werden. Was die Erscheinung Heras als *παῖς-τελεία-χήρα* betrifft, wird davon noch die Rede sein müssen, da wir glauben, daß sich diese Beziehungen sehr wohl aus rein menschlichen Beziehungen erklären lassen. Die Momente für dithonischen Charakter der Göttin, die *Schroeder* anführen zu können glaubt, genügen nicht für eine Entscheidung in diesem Sinne; ebensowenig darf man sich auf eine pauschalierte Parallelisierung mit ethnologischem Material verlassen, besonders dann nicht, wenn es sich um die Behandlung von Gottheiten handelt, deren Komplexität kaum unterschätzt werden kann, wie dies bei Hera der Fall ist. Dasselbe gilt auch für die Deutung von *Van Windekens*. Dieser erblickt in Hera die „junge Kuh, Färse“<sup>15)</sup>; die Bedeutung ergäbe sich nach anderen Parallelen (ai. *pr̥thuka* Tierjunges, Kalb, Junge, *πόρις, πόρτις*, auch: Mädchen usw.) aus der Verwendung des Wortes für das einjährige Tier. Dann heißt auch *ἥρως* so viel wie „Junge“<sup>16)</sup> und das lat. Wort *iunx* (= *iuvenix*) „junge Kuh“ legitimiere auch *Juno* als Übersetzung von griech. *Ἥρα*.

Man wäre durch den Vergleich mit anderen Völkern und durch die Stellung *Junos* verleitet, diese und Juppiter als sprachlich zusammengehörig zu erachten, wenn nicht schwerste linguistische Bedenken<sup>17)</sup> dagegen bestünden. Demgegenüber muß also die Tatsache, daß neben dem gr. *Ζεὺς* eine Gattin *Διώνη* (*Διω-να, Ju-no*; vgl. auch *Indrani, Rudrani* usw.) steht, vernachlässigt werden. *Walde-Hofmann*<sup>18)</sup> tritt für die Verbindung *Juno* mit *iuvenis* und *iunx* und die Bedeutung „jugendlich, blühend“ ein, während er den Zusammenhang mit ai. *yōsā* und die Bedeutung „junges, zum Liebesgenuß geeignetes Weib, Gattin“ ablehnt. In keiner der beiden Ableitungen ist aber ein Anhaltspunkt für einen tierischen Charakter der Göttin gegeben.

15) *Windekens, Glotta* Bd. 36, p. 310 f.

16) *Windekens, Glotta* Bd. 36, p. 311.

17) *Walde-Hofmann, Lat. etym. Wörterbuch*, 1. Bd. Heidelberg 1938, p. 732.

18) *Walde-Hofmann, Lat. etym. Wörterbuch*, 1. Bd. p. 731 f.

Im übrigen gestattet gerade eine so komplexe Gottheit wie Hera nicht, eine noch dazu so einfache theriomorphe Grundform anzusetzen. Wie immer im einzelnen das Epitheton βοῶπις zu deuten sein mag, berechtigt auch dieses nicht, eine theriomorphe Stufe in der Entwicklung der Göttin anzusetzen<sup>19)</sup>.

Man wird sich aber wohl oder übel dazu bequemen müssen, eine Deutungsmöglichkeit des Wortes Ἥρα ausfindig zu machen, will man nicht einfach samt und sonders vorgriechischen Ursprung des Wortes postulieren und mit einem Non liquet schließen; dies schiene mir aber hier nicht berechtigt, da gegen eine Ableitung von \*iēr- keine sprachlichen Bedenken vorliegen. Freilich ist eine Deutung im Sinne *Schroeders* unannehmbar und auch die von *Van Windekens* äußerst fragwürdig. *Nilssons* ablehnende Haltung gegen den Charakter Heras als der Erdgöttin darf als berechtigt gelten; denn immer steht ihr Wesen als das der Ehegöttin und Götterkönigin so sehr im Vordergrund, daß die chthonischen Züge an ihr leicht als Subsumptionen unter die bedeutende Göttin verstanden werden können. Davon wird aber noch die Rede sein müssen.

Was die Deutung der Form Ἥρα aus \*iēr-a betrifft, erscheint uns ein anderer Weg gangbar. Die Wurzel \*iēr- hat die Bedeutung „Jahr“; got. jēr, ahd. jār, russ. ksl. jara („Frühling“) und wahrscheinlich auch lat. hornus gehören dazu. Gr. ὥρα (hora), ὥρατος u. dgl. stellt die o-Stufe der Wurzel dar. Wenn *Schroeder* damit recht hat, daß Ἥρα eine Adjektivform ist, wofür das spartanische ὥρος neben ὥρα und der Plural ὥροι „Jahrbücher“ sprechen, hieße der Name der Göttin etwa „die zum Jahr bzw. zur Reife Gehörige“. Diese Bedeutung zwingt nicht zum Schluß, den *Schroeder* gezogen hat, nämlich in ihr eine Jahresgöttin zu erblicken und sie somit in den Vegetationskult<sup>20)</sup> einzureihen. Die

19) Darüber später noch mehr.

20) In dieselbe Richtung geht auch L. Philippson, *Thessalische Mythologie*, 1944, die Hera ganz nahe an Demeter heranrückt (p. 109) und Hera zu einer chthonischen Göttin machen will (p. 112, 115 usw.). Die Beziehung Heras zum Trophonios-Kult in Lebadeia, wo sie als Henioche und Basilis erscheint, muß durchaus nicht ihre „chthonische Sphäre“ andeuten (p. 119). Die Bezeichnung Henioche führt eher auf das Wagenrennen adeliger Herren und Basilis auf ihre Verbindung mit Zeus, der als eine Dublette zu Kronos angesehen werden kann. Die Beziehung zum Pferd darf bei einer der ritterlichen Gesellschaft angehörigen Gottheit nicht als chthonisches Merkmal gewertet werden. Mag da oder dort, etwa in der Verbindung Poseidon Hippios und Hera Hippiä, auch jene Sphäre hereinspielen, die das Pferd (wie bei Poseidon) als erdhaftes Tier erlebt, sind diese Züge an

Bedeutung von ὦρα und ὠραῖος weist vielmehr auf einen weiteren Sinn der Wurzel. Sie bedeutet nicht nur das Jahr, das Frühjahr und die anderen Jahreszeiten u. a. m., sondern auch die rechte Zeit für etwas, wodurch es sich mit dem καιρός überschneidet, und die Reife für etwas; Aischylos gebraucht das Wort ὠραῖος nur *einmal* und zwar da in Verbindung mit dem γάμος des Zeus und der Hera (λοιβᾶς Διὸς μὲν πρῶτον ὠραῖου γάμου Ἦρας τε . . . . Frg. 55 Nauck<sup>2)</sup>; Dindorf<sup>21)</sup> gibt es mit „coniugii matura aetate initi“ und G. *Italie*<sup>22)</sup> mit dem Hinweis „de matrimonio iuvenili aetate inito“ wieder. Überhaupt wird ὠραῖος gern mit dem γάμος verbunden. Hesiod rät, als ὠραῖος zu heiraten (ὠραῖος δὲ γυναῖκα τῶν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι, μήτε τριηκόντων ἑτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων μήτ' ἐπιθεῖς μάλα πολλά· γάμος δέ τοι ὦριος οὗτος Erga 695 ff.), was die Scholien zu Homer A 250 auf die Zeugungsfähigkeit beziehen (τελεία γὰρ αὕτη πρὸς γένεσιν ἡλικία Dindorf 1, 38). Diese Verbindung mit der Verheiratung (auf die Frau bezogen) findet sich auch bei Herodot. Astyages gibt Mandane, die als ἀνδρὸς ὠραῖή bezeichnet wird, dem Perser Kambyses zur Frau (I 107). Ganz ähnlich spricht Herodot über einen fremden Brauch, die jungen Mädchen, die γάμων ὠραῖαι wären, zusammenzuführen

der Gestalt Heras zugleich und nicht zuletzt als ritterlich-heroische aufgefaßt worden. Zwischen den Vorstellungen herrscht eine dynamische Wechselwirkung, die mir Philippson und Yalouris (Athena als Herrin der Pferde Mus. Helv. VII 1950, p. 19—101; p. 82 ff. u. passim) fühlbar zu vergrößern scheinen. Hera ist eine Göttin adeliger Herren, nach dem soziologischen Schema der Familie (später dann mit Zeus gemeinsam „der Kern der olympischen Götterfamilie“, wie K. Kerényi, Saeculum I 1950 p. 228 ff. sie, freilich ohne frühere Verhältnisse entsprechend zu würdigen, nennt) konzipiert. Wie zu den Herren dieser Zeit gehört auch zu ihr das Pferd. Dieses „ritterliche Pferd“, wenn man es kurz so nennen darf, mag den Assoziationspunkt für die gelegentliche Verbindung mit dem Pferd gegeben haben, wie es im Vorstellungskreis des Poseidon erscheint. Weiter hat sie als Frau dazu Anlaß gegeben, daß man ihr auch andere weibliche Züge angehängt hat. Dies umso mehr, als sie in ihrer Funktion als Gattin und Hausherrin und dann als Zeusgattin erst recht viele Kultfakten in ihren Wirkungsbereich aufnehmen mußte. Aber davon ist oben die Rede. Beide äußerlichen Ansatzpunkte, das „ritterliche Pferd“ und ihre Gattinnatur, werden die Aufnahme chthonischer Elemente gefördert haben, ohne aber aus ihr eine auch nur annähernd chthonische Göttin zu machen. In diesem Sinne dürfte die Nähe Athenes und Heras zur πότνια-Vorstellung zu verstehen sein. Das Material und Literatur bei Yalouris. — Deziert als chthonische Göttin erklärt von Klinz, *IEPOΣ ΓΑΜΟΣ*, p. 96 mit Bezugnahme auf S. Wide, ARW 10 (1907), p. 257 ff.

21) Dindorf, *Lexicon Aeschyleum*, Leipzig 1873.

22) G. *Italie*, *Index Aeschyleus*, Leiden 1955.

und sie so den Männern zur Wahl vorzustellen (I 196). Auch die Töchter des Kallies werden als γάμου ὠραιαί bezeichnet und ihre Verheiratung erzählt ([VI 122]). Wir fügen hier Euripides, Helena 12 (ἐς ἦβην ὠραιαν γάμων), Frgm. 804 (ὅστις οὐκέθ' ὠραιος γαμεῖς) an. Dazu paßt die Hesych-Glosse ὠραία· ἀκμάζουσα, κάλλος ἔχουσα gut und wird durch die Suda-Notiz Ὁρα γάμων· ἀκμή, γάμων καιρός ergänzt. Im Corpus der Hesych-Glossen wird ὠρα γάμων erwähnt und mit ἐν ἀκμῇ γάμων erklärt. Dies geschieht durchaus auch im Sinne der alten Epik, die ὠρη nicht nur als die rechte Zeit zu Schlaf (λ 379, γ 334), zur Erzählung (λ 379) oder zum Mahl (ξ 407) ansah, sondern dieses Wort auch für die Reife zur Ehe verwendet. Wir denken da an die schöne Stelle der Odyssee, wo Helena dem Telemachos bei seiner Abfahrt einen Peplos als μνημ' Ἐλένης χειρῶν gibt, damit er ihn später seiner Gattin zum Geschenk machen könne (πολυηράτου ἐς γάμου ὠρην σῆ ἀλόχῳ φορέειν· τείως δὲ φίλην παρὰ μητρὶ κείσθαι ἐνὶ μεγάρω ο 126 ff.). Aber die Verwendung ist nicht bloß dichterisch, was durch Herodot (γαμέει δὲ δὴ μιν ἐς γάμου ὠρην ἀπικομένην Ἄγητος δ' Ἀλκείδew VI 61) und Platon (εἰς ἀνδρὸς ὠραν ἤκουσα Krit. 113 d) völlig einwandfrei belegt ist.

Wenn man sich also die Frage nach der Bedeutung des Wortes Ὁρα, von der aus die Entwicklung zum Eigennamen seinen Ausgang genommen haben könnte, vorlegt, bietet sich die der Reife an. Denn diese hat auch das ihm nächstverwandte griechische Wort ὠρα (und der Name der Ὁραι), sowie die Ableitung davon ὠραιος oder ὠριος. Und wozu soll die Göttin reif sein, jene Gottheit also, die Gattin des Olympiers und Schutzgöttin der Ehe ist, deren vorehelicher γάμος und deren eheliche Schäferstunde in Kult<sup>23)</sup> und Mythos deutlichen Niederschlag gefunden hat? Es versteht sich, daß es sich um die Reife zur Ehe handelt und dies um so mehr, als auch die Verbindung von ὠραιος (bzw. ὠρα) und γάμος eine bekannte Vorstellung zu sein scheint. Der Zusammenhang von „Jahr“ und „Jahreszeit“ ist offensichtlich, darf aber auf Hera ebensowenig übertragen werden, wie ὠρα bloß „Jahr“ oder „Jahreszeit“ hieße. Reife und die Zeit der Reife sind miteinander assoziierte Begriffe. Aber die Reife der Menschen und die der vegetativen oder animalischen Natur sind trotzdem sehr disparate Erlebnisse. Eine nach

23) Dazu Kallimachos in der Edition von R. Pfeiffer (Callimachi frgm. nuper reperta, Lietzmanns Kl. Texte Nr. 145 [1921], p. 32) und E. Kagarow, ARW 26 (1928) p. 362.

dem Paradigma der sozialen Ordnung, die in der menschlichen Ehe sehr maßgeblich zum Ausdruck kommt, gestaltete Gottheit darf, wenn sie als „reif“ bezeichnet wird, doch nicht als Erscheinung vegetativer („Jahresgöttin“, *Schroeder*) oder animalischer Reife („junge Kuh“, *Windekens*) angesehen werden, sondern muß klärlich von der adäquaten, im menschlichen Bereich unabhängig vorhandenen Eigenschaft her verstanden werden. Ἡρα bedeutet, wenn die Ableitung von \*iēr- richtig ist, soviel wie „die (zur Ehe) Reife“. Daß die Reife zur Ehe bei einer Göttin (und besonders bei der Ehegöttin) mit der wirklichen Hochzeit zusammenfällt, ist ja selbstverständlich. Und so wie die Götter nicht altern, darf sie auch nach der Hochzeit noch immer jene ὥρατα sein, jenen idealen καιρός für den γάμος besitzen, den sie bei der Vermählung hatte. Wer würde auch nachrechnen, hatte doch sie, die Beschützerin der Ehe, freilich mit ihrem zukünftigen Gatten schon vorher Umgang. Dazu muß auch die Wiedergabe von ὥρα bzw. ὥραιος als ἀκμή und ἀκμάζουσα genommen und die weitere Bedeutung für ὥρα entsprechend gewürdigt werden. Hera wäre demnach also die „Ehereife“ und „junge Gattin“ schlechthin in einem, die Gattin, wie sie für den Mann immer sein soll.

Mit dieser Deutung gehen wir der gerade für eine so umfassende Göttin, wie es Hera ist, sehr gefährlichen Einengung auf den theriomorphen Vorstellungskreis aus dem Wege und nehmen in die Wortbedeutung nichts hinein, was nicht in ihr selbst zu liegen scheint. Denn ohne dabei Zusammenhänge mit ägäischen Vorstellungen etwa in der Form der ägyptischen kuhgestaltigen Hator leugnen zu wollen, darf der Teilaspekt der Göttin, der in βοῶπις liegen mag, nicht verallgemeinert und zu ihrem Wesen schlechthin erklärt werden. Wie immer man dieses Epitheton verstehen zu müssen glaubt, dürfte doch gerade aus ihm klar werden, daß jene Göttin, die den Namen Hera trug, nicht Kuh, sondern göttlicher Mensch oder, was dasselbe ist, menschengestaltige Göttin war, die wohl eine gewisse Beziehung zur βοῶς gehabt hat, aber diese eben nur als einen Teilaspekt zeigt. Davon wird noch die Rede sein müssen. Es mögen an den Kuhaugen Formen jener weiblichen Gottheit, mit der Hera kontaminiert sein wird, erkennbar sein. Kaum dürften die Kuhaugen vom Opfer an die Himmelskönigin (ihr Gatte Zeus erhielt ja das Opfer von Stieren), die die weibliche Form des Rinderopfers erhalten hat, genommen sein; vielleicht hat man in der Kuh, die meist jeweils nur *ein* Kalb zur Welt bringt, und,

von ihrer Brunst abgesehen, ein ziemlich ruhiges Haustier zu sein pflegt, auch einen ähnlichen Habitus — der dann freilich gelegentlich den Zornausbruch als gegenteilige Reaktion kennt — erblickt, wie er der verheirateten Frau, neben der die Könige oft genug Kebsen hielten, eignet. Der Weise mythologischen Erlebens möchte man auch die Verbindung all dieser Erlebnisse zutrauen.

Von der Auffassung Heras als der „zur (Ehe) Reifen“ und somit „jungen Frau, jungen Gemahlin“ aus lassen sich die allermeisten der oft sehr divergierenden Züge der Göttin verstehen. Freilich ist auch für Hera wie für andere Götter mit der Tatsache zu rechnen, daß einer Gottheit, die sich aus irgendeinem Grund an einem Ort festgesetzt und große Bedeutung erlangt hat, die vielleicht sogar zur Hauptgottheit geworden ist, die verschiedensten Funktionen zugeschrieben werden, auch wenn sie nur schwer mit dem anfänglichen Vorstellungskomplex, den diese Gottheit umfaßte, zu vereinbaren sind. Dazu dient im besonderen auch die genealogische Verknüpfung, die gerade im Falle der Götterkönigin reichste Möglichkeit zur Anhäufung verschiedener Vorstellungen bieten kann. Daraus ergibt sich, daß die Suche nach der ursprünglichen Bedeutung einer Gottheit, nach „dem Ursprung der Hera“ (*Nilsson* I 429) im besonderen, an sich auf einer sehr schmalen Basis stehen muß. Man wird sich dessen bewußt sein, wenn man diese Frage nachgeht<sup>24</sup>). Trotz-

---

24) Wilamowitz hat einmal die Bedeutung der Etymologie für die Wesensbestimmung einer Gottheit abgelehnt („... was ein Wort für die Griechen bedeutet hat, kann uns seine Etymologie nicht lehren, zu der uns die Sprachvergleichung oft verhilft“, *Der Glaube d. Hell.*, I. Bd. p. 11). Es ist richtig, daß für die Weiterentwicklung einer Gottheit in der historischen Zeit die falschen Volksetymologien, d. h. die Assoziationen, die sich für den Hellenen an ein Wort geknüpft haben, viel wichtiger sind als die sprachwissenschaftlich richtige Ableitung. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß eben jene Gesetze, welche die Sprachwissenschaft aufdeckt, in der griech. Sprache, wenn auch nicht voll bewußt, wirksam waren. Aber vor allem vermag die wissenschaftl. Etymologie durch ihre Erforschung der Sprachentwicklung die sprachlichen Zusammenhänge und Kräfte freizulegen, die in frühester Zeit vorhanden waren, und damit auf den sprachlichen Ausdruck zu führen, der einen bestimmten Inhalt gemeint hat. Denn Sprachentwicklung verfolgen, heißt zugleich der Entwicklung des durch diese sprachl. Elemente Gemeinten nachgehen. Und wissenschaftl. Etymologie ist, wenn sie nicht forciert wird, eine Lehre von vorhandenen, also auch für die Griechen einer bestimmten Zeit vorhandenen, sprachlichen Gegebenheiten. Freilich wird man gerade in dieser Wissenschaft immer die gebotene große Vorsicht walten lassen müssen, da diese zu einem erheblichen Teil auf die Rekonstruktion angewiesen ist, was sie ja mit der Prähistorie gemeinsam hat.

dem kann der Versuch unternommen werden, die chthonischen Züge Heras aus ihrer soeben umschriebenen Bedeutung verständlich zu machen. *Eitrem*<sup>25)</sup> zählt unverbindlich solche auf. Ihre Funktion als *παρθένος* – *τελεία* – *χήρα* – darf nicht als Argument für chthonischen Charakter angeführt werden, wie dies bei *Eitrem*<sup>26)</sup> und *Schroeder*<sup>27)</sup> geschieht. Hierin sieht *H. J. Rose*<sup>28)</sup> klarer, der die drei Eigenschaften aus ihrem Charakter als Frauengöttin erklärt und meint, man habe sie mit ihren Verehrern (besser: Verehrerinnen, Verf.) gleichgesetzt<sup>29)</sup>. Dies wird im wesentlichen stimmen, nur möchten wir die Aussage etwa dahin klärend modifizieren: Hera ist göttliche Braut und Gattin und lebt als solche das Eheleben *κατ' ἐξοχήν*; in der Ehe gibt es aber nicht nur die verhaltene Freude, wie sie der Brautstand, oder die entfaltete, wie sie der junge Ehestand mit sich bringt, sondern auch die Entfremdung der Gatten. Im Himmel und auf Erden gab es also die Phasen, in denen die Frau *παρθένος* – *τελεία* und *χήρα* war, und alle drei Situationen gehörten zu dieser Auffassung von der Ehe, die die griechische Religion widerspiegelt. Die Göttin der Ehe, d. h. die himmlische Ehefrau (nicht die Frauengöttin, wie *Rose*) durchlebt all diese Phasen der Ehe und bleibt doch die Gemahlin des Zeus. Hierher gehören auch die Mythen, die von ihrer Eifersucht und ihrer gekränkten Ehre erzählen (vgl. die Beispiele dafür bei *Eitrem* Sp. 399). Zugleich bietet diese Situation, in der sie auch gelegentlich im Gegensatz zu ihrem Gemahl, dem Vertreter des männlichen Elements, steht, den geeignetsten Anknüpfungspunkt für Züge, die dem weiblichen, und weil die Erde als Person-Bereich-Einheit erlebt wurde, auch dem erdhaften Element angehören. Wo die Gattin des Himmelsgottes ihr Recht als Frau, als weibliche Komponente dieser „vor-bildlichen“ Ehe verteidigen mußte, konnte dieser Charakter besonders deutlich hervortreten. Wenn

25) *Eitrem*, RE VIII. Bd. Sp. 398 ff.

26) *Eitrem*, RE VIII. Bd. Sp. 399. Er spricht freilich nur von ihrer Funktion als *χήρα*, die sie in *Stymphalos* hat. Vgl. *Paus.* VIII 22, 2: *Παῖς* — *Τελεία* — *Χήρα*.

27) *Schröder*, *Gymn.* 63, p. 68 f. Auch die Bezeichnung „la grandissima *Potnia* di un vasto dominio che si estendeva dalle regioni orientali del Ponto Eussino fino a tutta la Grecia continentale, con particolare riguardo alla Tessalia, all' Argolide, alla Ellopie, alla Tesprozia“ (*U. Pestalozza*, *Studi Etruschi* XXIV 1955/56 p. 119) trifft nicht den Kern ihres Wesens.

28) *H. J. Rose*, *Griechische Mythologie*, München 1955, p. 97.

29) *H. J. Rose*, *Griech. Mythol.* p. 100.

*Eitrem*<sup>30)</sup> meint, „die gegensätzliche Stellung, die sie zu Zeus, zuweilen zur olympischen Götterwelt einnimmt und die durch die ehelichen Verhältnisse nicht genügend erklärt wird“ fände etwa aus ihrem chthonischen Element ihre Erklärung, weisen wir auf *Nilssons*<sup>31)</sup> richtige Feststellung hin, wenn er betont, daß sich in der gelegentlich so gegensätzlichen Position der Hera ihrem Gatten gegenüber die Verhältnisse einer Zeit widerspiegelten, in der der Mann frei mit Kebsen umging. Man wird auch nicht übersehen dürfen, daß sich darin die Stellung der Frau, die im ausgesprochen patriarchalischen System eines ritterlichen Zeitalters leicht zu kurz kommt, ausdrücken kann. Zum zweiten aber konnte Hera als eine viel stärker lokal gebundene Göttin, die denn im Epos gern die Argiverin heißt, allzu leicht den Interessen des obersten Gottes und ταμίης<sup>32)</sup> zumal in der epischen Gestaltung zuwiderhandeln.

Es gibt aber auch mythische Daten, die viel eher auf chthonische Zusammenhänge deuten könnten. So trägt sie als Mutter des Typhaon (Hymn. Apoll. Pyth. 173 f.) oder wenn sie Schlangen sendet, Züge der Γῆ an sich; vielleicht auch dann, wenn sie ihre Gegner mit Wahnsinn oder Blindheit trifft, obwohl dies auch andere Erklärungen zuließe. Ihr Spenden von Reichtum (Hyg. fab. 92; Myth. Vat. III 4, 5) weist auf Chthonisches hin; auch die Anrufung der Seelen der verstorbenen Verwandten und der chthonischen Mächte (cf. Aischylos, Choeph. 486 ff.; Eum. 835 u. a.) bei der Hochzeit könnte solche Elemente enthalten<sup>33)</sup>. Indes darf daraus nicht ein ursprünglich chthonisches Wesen der Hera erschlossen und sie mit der Mutter Erde gleichgesetzt werden. Man könnte es unternehmen, die genannten Züge der Göttin im einzelnen zu erörtern. Es soll aber nicht bezweifelt werden, daß es sich bei diesen Eigenschaften wirklich um chthonische oder mit Chthonischem assoziierte handelt, vielmehr glauben wir ihre akzidentielle Funktion am Wesen Heras erkennen zu können. Wir kommen auf das vorne Gesagte zurück. Hera erschien uns als die junge (Ehe-)Frau schlechthin; dadurch bildet sie die eine der beiden Komponenten, die eine Ehe konstituieren. Wenn sie nun mit ihrem Gatten, dem Mann und Himmels-gott,

30) *Eitrem*, RE Bd. VIII, Sp. 399.

31) *Nilsson*, Gesch. d. gr. Rel. 1. Bd.<sup>2</sup> p. 429.

32) Etwa in der Form, wie er Δ 84 Ζεύς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται oder bei den Kerostasien (X 209 ff., Θ 69 ff.) erscheint und auch sonst das Geschehen des trojanischen Krieges beherrscht.

33) Weitere Zitate und Lit. bei *Eitrem*.

in Gegensatz gerät, was an den Höfen jener stolzen Könige der mykenischen Zeit mit ihren Nebenfrauen nicht selten vorgekommen sein wird und, auf das Format der Götter übertragen, noch größere Dimensionen annimmt, vertritt sie (im Kontrast zum Gatten) die Frau als solche, die nun in ihrem femininen Wesen und ihrer spezifisch weiblichen Geschlechtlichkeit im Sinne der Zurückziehung auf die eigene Person betrachtet werden muß. Solange sie in harmonischer Ehe lebt, ist ihre Weiblichkeit und auch weibliche Sexualität als Komponente der Ehe in ein höheres Ganzes gebunden und erscheint nicht isoliert als solche. Wird sie aber vom Manne enttäuscht, dann bricht ihre Weiblichkeit, schon durch den Gegensatz bedingt, in übersteigerter Form hervor. Diese Frau ist dann die Weibliche, Fruchtbare und Mütterliche. Wenn die genannten Züge aus der Situation heraus gesondert in Erscheinung treten, ergibt sich der Typus der Frau voll Sexualität und Fertilität, wie er in den Ausformungen der Erdgöttin zu finden ist. Die Betonung dieses Zuges an der Frau muß aber im Falle Heras aus der Situation der Enttäuschung, bzw. des Gegensatzes in der Ehe verstanden werden. Der Bereich der Sexualität und Fertilität wird eben und nur dadurch aufdringlich, wenn er aus der Vorstellung der Ehe, von deren Aspekten er *einer* ist, (durch den psychischen Gegensatz des Gatten hervorgerufen) herausgelöst auftritt. Hier lag auch der für griechisches Kosmos-Denken so erstrebenswerte Anknüpfungspunkt, an dem man die Götter des chthonischen Bereiches in ein Verhältnis zu den Olympiern bringen konnte und sie somit in die gültige Form der Welt aufnahm.

Es muß also in jeder Klarheit festgestellt werden, daß sich Hera und Ge (oder wie die Ausformungen der Erdgöttin heißen mögen) nicht in dem Sinne berühren, als hätte Hera einfach Züge der Ge ursprünglich besessen oder übernommen, sondern derart, daß Hera jene weiblichen Züge von Sexualität und Fertilität (deren Symbol auch die Schlange etwa sein konnte) hervorkehren kann, wenn sie im Streit mit ihrem Gatten ist und sich von ihm distanziert, ohne die Ehe wirklich aufzuheben, während diese sexuell-fertile Seite der Weiblichkeit die tragende und bleibende Form der Erdmutter darstellt. Nicht Chthonisches an Hera, sondern betont Weibliches bildet den Berührungspunkt der beiden Göttinnen.

Zum Einzelnen muß noch gesagt werden, daß beim Gedenken der Ahnenseelen die Besinnung auf die Eltern, deren Statt man nun in seiner Familie ausfüllen soll, ebenso eine Rolle

spielt wie die Scheu vor den Toten und vor allem, was mit ihnen zusammenhängt (deutlich tritt ja die Anhänglichkeit an den toten Agamemnon in den Choeph. 487... οἶσω πατρώων ἐκ δόμων γαμηλίους zutage). Der Zusammenhang von Hochzeit und Gedenken einer Hekate, der Erinyen oder Gaia (vgl. *Eitrem* 400) ist weitgehend auf apotropäische Handlungen zurückzuführen. Auch was ihre Verbindung mit der Pflanzenwelt betrifft, ist diese weder besonders innig, noch, wenn man von der Getreideähre in Argos (ζευσιδία vgl. Etym. Magn.) und vom Granatapfel absieht, für ihr Wesen von Bedeutung; diese beiden Verknüpfungen reichen für einen Schluß nicht aus, zumal es verständlich ist, daß der Königin des Himmels irgendwo, besonders dort, wo sie eine dominierende Rolle spielt und ihr daher auch Funktionen unterschoben werden konnten, die ihr an sich nicht zukamen, auch die Ähren des Feldes heilig sein mochten, zumal sie als die, wenn auch nicht an Kindern reiche Gattin (ihre Kinderarmut betont *Nilsson*<sup>34</sup>) mit Recht) doch einen Anknüpfungspunkt für Fruchtbarkeit abgeben konnte; die Beziehung zur Unterwelt, die im Granatapfel<sup>35</sup>) zum Ausdruck kommen kann, mag ähnlich verstanden werden wie die Ausdehnung der Macht ihres Gatten Zeus auch auf die Unterwelt. Mit ihm ist sie ja verbunden, was ihre Beinamen Βασίλεια oder Βασίλις, Γαμηλία, Γαμήλιος, Γαμοστόλος, Ζυγία<sup>36</sup>), Κιθαιρωνία, Μειλιγία, wahrscheinlich zu Ζεὺς Μειλίχιος (zur Verbindung Ζεὺς und δαίμων Μειλίχιος vgl. *Nilsson* I<sup>2</sup> 411 ff.), Νυμφευομένη, Νύμφη, Ὀλυμπία, Οὐρανία, Πανομφαία (zu Ζεὺς Πανομ-

34) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 429. „Die Kinder, die sie ihm (= dem Zeus) geboren hat, gehören ihr nicht ursprünglich, der wilde thrakische Kriegsgott Ares, der von der Mutter hinabgeschleuderte, mißgestaltete Hephaistos und die Personifikation Hebe. Die anderen Gemahlinnen des Zeus sind im Gegensatz zu ihr da, um seine Kinder zu gebären.“

35) Zum Granatapfel [hom.] Demeterhymn. 371 ff. und 411 ff. Dazu sehr ansprechend *The Homeric Hymns*, T. W. Allen-W. R. Halliday and E. E. Sikes, Oxford 1936 p. 168 ff. Die Vorstellung von Chthonischem und dem Totenreich Zugehörigem und damit gerade Unfruchtbarem, was andererseits wieder im Gegensatz zum Chthonischen steht, ist in der Vorstellung vom Granatapfel in eine besonders innige Verbindung eingegangen. — Diese Frage würde eine einläßliche Behandlung lohnen. Vgl. auch Γεώργιος Π. Οικονόμος, *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς* LXXVIII (1939), p. 99; grotesk: „Ἄλλ' ἢ Ἦρα ἦτο ἀρχῆθεν ἢ Σελήνη ὡς καὶ ἡ Ἀφροδίτη.“ (p. 102).

36) Nicht überzeugend Jeannoulides, *HPAΞ ZYFINON EAOΣ, ΠAA-TΩN IX* (1957), 139 f. Wichtiger Dion. Hal., *ars rhet.* 2, 2; *Suda-Lexicon* s. v. Τελεία. Wilamowitz, *Der Glaube d. Hell.* 2. Bd. p. 143, Anm. 2.

φατος), Συζυγία, Ταυρώπις, Τελεία, Τροπαία (zu Ζεὺς Τροπαίος?) u. a. zeigen, sogar soweit, daß sie einen Beinamen aus einer anderen Verbindung ihres Gatten, nämlich Ἐδρωπία übernommen hat. Darin zeigt sich jener Überlagerungsprozeß, der in der Verbindung des Zeus mit Hera<sup>37)</sup> über solchen von Zeus und einer Form der Erdgöttin stattgefunden hat. Wie problematisch auch immer die Verbindung Heras mit der Kuh sein mag, dürfte doch soviel klar sein, daß man auch für Hera ein ägäisches, etwa minoisches Substrat oder besser eine Auseinandersetzung mit diesen religiösen Formen anzunehmen haben wird<sup>38)</sup>. Freilich ist damit kein Wort für die theriomorphe Gestalt dieser Göttin gesprochen, da die minoische Religion, soweit wir sie kennen, bei weitem nicht mit Tierkult gleichgesetzt werden kann. Wenn auch immer wieder tiergestaltige Dämonen (Hagia Triada; Abb. Nilsson I<sup>2</sup>, Taf. 7, 5; Taf. 12, 3 u. 4) auftreten und das Motiv der Hörner in sakralem Zusammen-

37) „le couple Zeus-Héra ne semble pas remonter à une très haute antiquité“, H. Gallet de Santerre, Héra et Létô à Délos, Bulletin de Correspondance Hellénique LXX 1946 p. 212 f. Vgl. Cook, Who was the wife of Zeus, Class. Rev. XX 1906, p. 365—378, 416—419.

38) Vgl. Marconi, Il Santuario di Hera alla foce de Sele, Rendiconti dell' Istituto Lombardo LXXII 1939 p. 441: „molti sono gli elementi che servono a meglio individuare la personalità di Hera — che quivi appunto ebbe un culto fiorente — ed a ricondurla nell' ambito delle grandi figure divine femminili, delle quali ognuna, in luoghi diversi e sotto differenti nomi, manifesta pur sempre la caratteristica essenza di πότνια nel mondo vegetale, animale ed umano“. Züge einer Fruchtbarkeitsgöttin, ibid. p. 446 f. — Auch U. Pestalozza, La πότνια minoica, il toro e la bipenne, Rendiconti d' Istit. LXXII 1939 p. 3—15; vgl. Ders., Βοῶπις πότνια Ἥρη, Athenaeum 1939. — Weiteres in einer geplanten Arbeit über Athene, wo das Problem zentraler ist. Die Beziehung Heras zum Pferd, über die N. Yalouris, Athene als Herrin d. Pferde, Museum Helveticum VII 1950 p. 19—101 in einem eigenen Abschnitt handelt, scheint aber doch nicht auf chthon. Bereiche zu weisen. Hera ist der Welt der Heroen viel enger als Poseidon verbunden, so daß das Pferd bei ihr wohl primär auf die Pferdehaltung adeliger Herren zu beziehen ist. Zeugnisse für Hera und Pferd im Kult bei Paus. V 15, 5. Der Altar im Hippodrom zu Olympia oder die heiligen Pferde in Argos, deren Verwandtschaft mit denen des Diomedes führen in die heroische Sphäre. Ebenso die von Yalouris p. 81 erwähnten Votivgeschenke im Heraion von Argos, die die Gestalt von Pferden, Reitern und Wagenlenkern besitzen. Eher auf erdhafte Beziehung könnte das Pferd in Verbindung mit der Orakelbefragung in Boiotien (s. Yalouris p. 79) weisen; doch werden auch dabei Wagenrennen (Plut., De gen. Socr. 18) erwähnt. Es liegt auch nahe, daß Hera dort eine andere Gottheit verdrängt hat. Dabei könnte das Pferd in seiner Doppeldeutigkeit (chthon. Tier u. andererseits Tier d. Herren, die der olympischen Religion anhängen u. der chthonischen fernerstanden) die Brücke gebildet haben.

hang (Gemme, Opferkanne zwischen heiligen Hörnern, Abb. a.a.O. Taf. 2, 2; Hörnerpaar Taf. 2, 3; bemaltes Hörnerpaar Taf. 5, 7; Hörner mit Vögeln kombiniert Taf. 7, 1; u. a.) zu finden ist, zeigt dies doch nur, daß die Tiergestalt als ein Aspekt des Göttlichen, also der Götter aufgefaßt werden konnte. Die reine Menschengestalt der Götter belegen Funde wie der Goldring von Knossos, auf dem ein niederschwebender Gott zu sehen ist (Abb. Taf. 13, 4) oder der Siegelabdruck von Hagia Triada mit dem stehenden Mann und der sitzenden Göttin (Abb. Taf. 16, 6), die nackte Frau (falls sie eine Göttin ist, was aus ihrer thronenden Haltung heraus vielleicht vermutet werden kann; Abb. Taf. 16, 3) oder die schöne Anbetungsszene der Göttin unter dem Baum, die auf einem Goldring von Mykene zu sehen ist (Abb. Taf. 17, 1). Viel deutlicher aber wird die Tatsache, daß die Tiergestaltigkeit *eine* Darstellungsmöglichkeit neben anderen (vor allem neben der in Menschengestalt) ist, durch die Abbildungen der Götter im Formtypus des Herrn der Tiere oder der *πότνια θηρῶν*<sup>39)</sup> bzw. der Mischwesen, die teils anthropomorphe, teils theriomorphe Gestalt haben. In der Darstellungsweise der *πότνια θηρῶν* bzw. ihres männlichen Gegenstückes drückt sich die Beziehung der Erscheinungen des Gottes aus: Er ist Herr über das Tier, es ist ihm heilig, weil beide eine gemeinsame Basis besitzen; beide sind mächtig, das ist jede Gottheit; aber die Art der Macht und Machtentfaltung von anthropomorphem Gott und göttlichem Tier ist nur ähnlich, nicht gleich. Man apperzipiert das bestimmte Tier in ähnlicher Weise wie den dazugehörigen menschengestaltigen Gott. In der Form des Tieres liegt der Akzent auf einem Zug, der in der anthropomorphen Gestaltung, eben weil sie nach dem Paradigma des Menschen geht, nicht so ausgeprägt sein konnte. Darin äußert sich eine tiefe Erkenntnis religiösen Erlebens; so sehr der Mensch die beste Symbolgestalt für die Gottheit abgibt, reicht er nicht aus, das Wesen und Wirken, die ganze Wirklichkeit des Gottes also, darzustellen. Die minoische Religion glaubt sich durch die Heranziehung einer anderen Gestalt, die dieser aus gewissen

39) Dazu Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 294 ff. mit Lit. u. Verweisen auf Abbildungen. Gegen die Wortbildung *πότνιος* hat K. Kerényi, *Symb. Osl.* Bd. 33, p. 127 ff. Stellung genommen. Er betont, daß *πότνιος* sprachmorphologisch falsch und als nomen appellativum zur Bezeichnung des Gottes unzureichend sei. So gerne man selbstverständl. jene Feststellung zur Kenntnis nimmt, auch wenn man der Gebräuchlichkeit wegen vorläufig bei der Bezeichnung bleibt, kann ich dem Streben, unbedingt einen Eigennamen setzen zu wollen, nicht völlig recht geben.

Gründen eindrucksvoll erschien, durch die Gestalt des Tieres helfen zu können. In diesen Darstellungen drücken demgemäß Mensch *und* Tier die Gottheit aus; beide sind Aspekte des einen und desselben. Und so begleitet auch das Tier seinen Gott, nach dem Sprichwort *par pari libenter congregatur*.

Zu dieser Erkenntnis fügt sich gut das homerische Epitheton Heras  $\beta\omicron\omega\pi\iota\varsigma$ , das ja Anlaß zur Frage nach etwaigen theriomorphen Formen<sup>40)</sup> gab, die als Substrat für die griechische Hera zu gelten hätten<sup>41)</sup>.  $\beta\omicron\omega\pi\iota\varsigma$ , will uns scheinen, verdankt die Einschränkung des Tierhaften auf die Augen nicht erst der griechischen Rezeption, die alles Theriomorphe zurückdrängte, sondern besagt auch für viel frühere Formen einer Göttin, die in Beziehung zu Hera zu setzen wäre, daß sie nicht einfach Kuh oder Kuhgöttin war, sondern daß die Kuh bloß einen Aspekt der Göttin abzugeben hatte. Welche Vorstellungen nun im einzelnen zu dieser Konzeption geführt haben, wissen wir nicht<sup>42)</sup>. Wenn wir meinen, die würdevolle Größe des Rindes, das auch als das vornehmste Opfertier galt, und die biologische Konstitution, die die Kuh jährlich nur ein Kalb zur Welt bringen läßt, hätte sie der Stellung des Menschen überhaupt und im besonderen der Frau, und zwar der Ehefrau angenähert, kann das freilich nicht mehr als eine Vermutung sein. Der Brauch, Hera Kühe zu opfern, darf aber, wie schon gesagt, nicht erstlich in die Debatte gezogen werden, da sich dieser aus den Stieropfern (vgl.: sie heißt auch  $\tau\alpha\upsilon\rho\omega\pi\iota\varsigma$ ) an Zeus voll erklären läßt. Der Aspektcharakter solcher religiöser Formen macht auch die vorgefaßte Meinung, alle Götter müßten auf ein Naturelement reduzierbar sein, unwahrscheinlich genug. Wenn eine Komponente Heras Beziehung zur Kuh hatte, ja selbst wenn sich Zeus mit ihr als

40) Vgl. dazu im allgem. z. B. auch H. Herters Standpunkt, der einen „Übergangszustand in der allmählichen Vermenschlichung alter theriomorpher Götter“ (Die Götter der Griechen, Kriegsvorträge, Bonn 1941, p. 20) annehmen zu müssen glaubt; auch p. 25.

41) Dies meinen wir nicht so, daß sich Hera unbedingt auf dem Boden einer ägäischen Göttin entwickelt und von ihr differenziert hätte; es ist viel wahrscheinlicher, daß die von der eingewanderten Schicht konzipierte Hera allmählich im Prozeß der gegenseitigen Durchdringung der Einwanderer und der einheimischen Bevölkerung eine Auseinandersetzung mit ägäischen Vorstellungskomplexen, also etwa mit einer solchen Göttin mitgemacht hat. — Zur Vielgestaltigkeit der göttlichen Erscheinungsformen in der min.-myk. Rel. vgl. M. A. Zanaldi-Baudo, *Travestimenti rituali dal Minoico all'arcaismo Greco*, in *Rendiconti dell' Istituto Lombardo*, 1952, Bd. 85, Ser. III, p. 177 ff. bes. 178 ff. und Philippson, *Thess. Myth.* p. 54.

42) Abwegig A. H. Krappe, *La genèse des mythes* 1938, p. 86.

der Kuh in einem γάμος verbunden hätte, bedeutete dies noch nicht so viel wie die heilige Hochzeit von Himmel und Erde. Die geschlechtliche Verbindung von Stier und Kuh *muß* kein Natursymbol sein, wie dies bei anderen Vereinigungen, etwa von Blitz und Baum, bzw. Axt und Baum fast immer der Fall ist; die vegetative Fertilität ist eine solche der Mutter Erde, die animalische aber, wenn es sich nicht gerade um die der Schlange handelt, steht besonders bei Tieren, die nicht viele Junge zur Welt bringen, der menschlichen näher.

In der Tat ist denn auch Hera in Kult und Mythos am engsten mit der menschlichen Ehe verbunden. Welchen Sinn die Puppen am Daidalafest auch gehabt haben mögen, ob sie mit dem Jahresfeuer zusammenhingen, wie dies *Nilsson*<sup>43)</sup> will, oder sonst irgendwie in den Vorstellungskreis von Sympathiezauber oder Apotropaion gehören, so zeigt ihre Ausdeutung als Hochzeitszug Heras doch, daß diese Verbindung von Zeus und Hera als eine göttliche nach Menschenart angesehen wurde. Wenn *F. Dümmler* (Kl. Schriften II, 1901, p. 3 ff.) im Zorn Heras eine Parallelerscheinung zu dem Demeters erblickt und ihr Verschwinden mit der Abwesenheit der Vegetationsgöttin vergleicht, darf auf schon Gesagtes zurückverwiesen werden. Wiewohl man nicht leugnen können, daß die Göttin, die Typhon gebiert, eine Funktion der Erdgöttin deckt — wieso Hera dazu imstande ist, und daß sie als Göttermutter besonders leicht in Genealogien Platz finden konnte, wurde schon ausgeführt —, darf aber auch wieder nicht jede Abwesenheit und jeder Zorn, der in der Ehe mykenischer Herren wohl seine Rolle gespielt haben wird, als Symbol eines Naturgeschehens angesehen werden. Zank und Schmollen der Gattin sind als Reaktion auf das hochfahrende und oft die Frau brüskierende Gebaren der Männer, die da z. B. ganz offen sagen, sie hätten Chryseis gar so gerne bei sich und zögen sie der Gattin vor<sup>44)</sup>, zu verstehen. Man braucht, um ein Beispiel der Entfremdung zwischen Gatten zu finden, bloß an den Atriden Agamemnon, seine Entscheidung in Aulis, die er als Feldherr so und nicht anders treffen mußte, zu der er aber als Vater nie hätte kommen können, und seine Ermordung durch die Frau, die hier nur Mutter ist, zu erinnern. So zeigt sich auch von hier aus klar genug, daß der Zorn Heras

---

43) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd. p. 431: „Das Daidalafest war keine heilige Hochzeit, sondern ein Jahresfeuer.“

44) A 111 ff.

aus dem Bereich menschlicher Situationen genommen ist, und daß sich die Annahme einer Natursymbolik erübrigt.

Heras Wesen als das der Ehegöttin steht im Mittelpunkt ihres Wirkens. *Eitrem* (395) leitet von ihrem Brautstand (besser wäre: von ihrer Eigenschaft als der jungen Frau) ihre Schönheit ab, was darin, daß sie von Hebe umhegt wird (E 722), mit zum Ausdruck kommt. Auch die späte Erwähnung bei Plutarch (de adul. 2, 49) weiß von den Chariten und Himeros in ihrer Nähe. Die Verbindung mit den Horen, die auch einmal ihre Ammen heißen (Paus. II 13, 3), ist für Argos (Paus. II 17, 4) und Olympia (Paus. V 17, 1) bezeugt. Hierin zeigt sich einer der Berührungspunkte<sup>45)</sup> Heras mit Aphrodite und ihrem Gefolge. Aphrodite obliegen ja die ἔργα γάμοιο, aber sie gehören nach dem anderen Aspekt, nach ihrer Funktion als Bestandteil der Ehe auch Hera. Die Verbindung von Hera, Aphrodite und den Chariten<sup>46)</sup> drückt sich im Kultbrauch der diesen Göttinnen zu Ehren gefeierten γαμήλια aus. Schön tritt in der Hesych-Notiz und in der im Etym. Magnum die Zusammengehörigkeit hervor, darf aber in der oben angegebenen Weise nicht als Dubletten-gestaltung, sondern als die funktionale Aspektgestaltung der beteiligten Göttinnen verstanden werden. Vielleicht am weitesten aber geht die Annäherung Heras und Aphroditos im Mythos vom vorehelichen γάμος der Hera. Hier liegt der Unterschied zwischen der Göttin Aphrodite und Hera nur mehr auf dem Aspekt, unter dem der γάμος vollzogen wird: ob als bloße sexuelle Befriedigung, die Aphrodite mit irgendeinem Partner anstrebt, wenn die Göttin würdelos neben dem Buhlen liegt, ja sich sogar dem sterblichen Manne hinwirft, oder im Falle Heras als Vorwegnahme der Ehe mit einem und demselben Manne, und zwar mit dem künftigen Gatten. Man könnte, um den aphrodisischen Aspekt und den Heras voneinander zu trennen, etwas unscharf zwar, zwischen außerehelichem und vorehelichem Coitus trennen. Die Ehe mit Zeus knüpfte Hera eng an ihren Gemahl, wovon kultliche Verbindung (vgl. *Eitrem*, a.a.O., bes. 386) und

45) Ein kultischer Berührungspunkt ist das Bad Heras.

46) Die Funktion der Chariten an den γαμήλια umschreibt den Charme der jungen Frau, bei Aphrodite tritt die sexuell-erotische Seite der Ehe und bei Hera, beide umfassend und integrierend, die Ehe als Ganzheit des rechtlichen und erlebnismäßigen Faktums in den Vordergrund. Wenn die Chariten im Gefolge der Aphrodite (E 338, § 364) erscheinen, ja Charis in der Ilias weitgehend mit Aphrodite parallel läuft und anderseits die Chariten zugleich im Gefolge Heras (E 267) anzutreffen sind, kommt dies auf dasselbe hinaus.

Mythos ein beredtes Zeugnis geben, und macht sie zur Himmelskönigin und Göttermutter. Obwohl sie selbst nur zu wenigen Göttern ein halbwegs festes Mutter-Verhältnis hatte (*Nilsson* bezeichnet die Kindschaft von Hephaistos, Ares und Hebe als nicht ursprünglich, *Schroeder* will ihr als genuines Kind Herakles zusprechen), wurde sie eben durch diese Ehe mit Zeus durch genealogische Verknüpfung zur Mutter der Götter gemacht. Daß die Verknüpfung als Mutter immer stark unter dem Gesichtspunkt der rechtlichen Abstammung und von der Ehe mit Zeus abhängig erlebt wurde, scheint auch daraus hervorzugehen, daß schon das Altertum mit der Auslegung ihres Wesens als Fruchtbarkeitsgöttin sparsam umging, obwohl sie doch als Göttermutter dazu größten Anlaß hätte geben können. Sie ist wohl die Eileithyia<sup>47)</sup> (oder deren Mutter<sup>48)</sup>, weil sie eben die Rolle der Gattin in ihren verschiedenen Lebenslagen (vgl. *παρθένος* — *τελεία* — *χήρα*) einnimmt, aber die Funktion der *κουροτρόφος* fehlt ihr bereits. Eine Fruchtbarkeitsgöttin erblickt in ihr nur die philosophisch-orphische Spekulation, die eben von der Ehegöttin ihren Ausgang nimmt, und die Aufgabe der Ehe, Kinder in die Welt zu setzen, zu dem Gedanken allgemeiner Fruchtbarkeit ausweitet, wodurch selbstverständlich die Ehegöttin zum Zentrum der Fertilität werden mußte. Daran erinnert auch die Deutung Heras, die *B. Snell*<sup>49)</sup> in einem kurzen Aufsatz unternommen hat. Er stützt sich dort auf das Empedokles-Fragment 6, in dem Hera zwischen Zeus und Aidoneus genannt und als *φερέσβιος* bezeichnet wird. Man mag die dort vorgebrachte Auffassung von Zeus und Hades annehmen oder nicht, für Hera, scheint mir, ergibt die Stelle keinen Gewinn. Abgesehen davon, daß die Gruppierung *Ζεὺς ἀργγῆς* "Hera τε *φερέσβιος* aus der Ideenassoziation von Licht und Leben<sup>50)</sup> (und Hades davon getrennt) einleuchtender scheinen mag als die Gruppierung *Snells*, kann doch die reflektierende Deutung eines so sehr mystischen Philosophen wie Empedokles gerade dann über die ursprüngliche Wesenheit Heras nichts aussagen,

47) Hesych s. v. *Ειλειθυια* . . . "Hρα ἐν Ἀργεῖ. Dort besagt dieses Epitheton noch weniger über ihre Fruchtbarkeit, da sie als „die Argiverin“ selbstverständlich der Frau in schwerer Stunde zu helfen hatte.

48) *Λ* 270 f.; Hesiod, *Theogonie* 922.

49) *B. Snell*, *Philologus* 96, p. 159.

50) Das *εἶδωλον* heißt *δ* 824, 835 *ἀμαυρόν*. Die im finsternen Hades befindlichen *εἶδωλα* oder *ψυχαί* heißen *ἀμενηνὰ κάρηνα*; sie sind in ihrem düsteren Dasein ein Gegenbild zu den das Licht der Sonne schauenden Menschen, die reichlich *μένος* besitzen.

wenn *Snell* damit recht hätte, daß Empedokles unter Hera eines der Elemente, nämlich die Erde gemeint hätte. Für die Auffassung des Dichterphilosophen mag man das Argument von der Ideenassoziation anführen und im übrigen ein gewisses Gefühl der Unsicherheit bewahren, für das ursprüngliche Wesen der Göttin aber kann durch das Fragment 6 keinerlei chthonische Eigenschaft erwiesen werden. Denn sollte Empedokles wirklich unter Ἥρη die Erde verstanden haben, dann ist dies eben Allegorie, die schematisierend zwischen Himmel und Unterwelt die Erde schieben möchte, für die sich, von der Uranus-Ge-Verbindung vorbereitet, die Gattin des den Himmel vertretenden Gottes gefällig bot. Für eine solche Anschauung des Empedokles, nicht des alten Mythos, mag man Hesiod (Theog. 693) und den [hom.] Hymnus auf Apollon (341) zitieren, wo Gaia die Bezeichnung φερέσβιος erhält.

Größte Vorsicht ist für die Interpretation ihrer Beziehung zu Pflanzen, Bergen, Wolken, Stürmen u. ä. geboten. Die Beziehung zu Pflanzen muß als gering und im Vergleich mit anderen Gottheiten als irrelevant bezeichnet werden. Berggipfel, Wolken und Wetter gehören so eng zur Domäne des Zeus, daß ihre Erklärung nahe genug liegt<sup>51</sup>). Schwieriger liegen die Verhältnisse bei der Erscheinung, daß Hera mit dem feuchten Element verbunden wird, und zwar sowohl mit dem Meer als auch mit den Flüssen. Ihre Beinamen Inachis, Imbrasie, die Lage ihrer Tempel, die sich gern in der Nähe des Wassers befinden, die Sagen, die von einer Parteinahme der Flüsse für Hera gegen Poseidon oder ihrem Schutz bei Überschwemmungen berichten u. a. m., zeigen einen merkwürdigen Zug an dieser Göttin. Der Versuch, die Verbindung mit dem Wasser aus dem Brautbade Heras<sup>52</sup>) zu erklären, kann angesichts der beiden zuletzt aufgezählten mythischen Ereignisse keine Zustimmung finden. Man mag im einzelnen vorhandene Züge, die die Göttin mit dem Wasser in Zusammenhang gebracht hatten, auch in den Assoziationszusammenhang des Bades aufgenommen haben, aber als Ausgangspunkt kann die Waschung Heras (zumindest innerhalb des Griechischen) nicht angesehen werden. Noch eher läßt sich *Eitrem's* vorsichtig geäußerte Erklärung, „daß Hera hier als mächtige Landesgöttin den Boden schützt“<sup>53</sup>), für die Hilfe bei

51) Zu allem *Eitrem*, RE III. Bd. Sp. 397 f.

52) Das Brautbad Heras ist wohl am leichtesten aus einem von den Frauen geübten Kultbrauch zu erklären.

53) *Eitrem*, RE VIII. Bd. Sp. 398.

den Überschwemmungen annehmen und die Verbindung mit den Flüssen ihres Landes (was dann freilich verallgemeinert werden konnte) verstehen. Aber was soll dann das Meer damit zu tun haben? Diese Frage ist um so mehr berechtigt, als uns Lesky<sup>54)</sup> in seinem Buch „Thalatta“ die Meerfremdheit der ältesten Griechen und ihren Weg zum Meer anschaulich vorgeführt hat. Freilich schließt sich dadurch die Beziehung einer Gottheit zum Meer noch nicht völlig aus; man könnte vielleicht auch an eine Verschiebung vom Süß- zum Salzwasser denken, wie wir dies für den ursprünglichen Binnenwassergott Poseidon anzunehmen haben. Aber ihr γάμος am Ringstrom Ὀκεανός dürfte sich aus dem Gedanken an einen γάμος in grauer Vorzeit nicht völlig erklären lassen, noch könnte man bedenkenlos Zeus und Hera zum Urelternpaar stempeln; für Zeus wäre eine Gleichung mit seinen Vorvätern, vor allem mit Uranos möglich, aber was uns das bereits besprochene Material für Hera ergeben hat, müßte die Auffassung, sie wäre gleichsam die „kosmische Frau“, also doch die Mutter Erde, strikt abgelehnt werden. Auch ihre Erziehung, die sie dort genossen hat (Ξ 301 ff. ἔρχομαι ὀφιομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, Ὀκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, οἷ μ' ἐν σοφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἦδ' ἀτίταλλον) ist auffällig<sup>55)</sup>. Zwar hat Kretschmer<sup>56)</sup>, der der Vorstellung vom ἱερός γάμος ziemlich skeptisch gegenübersteht und die Meinung vertritt, die Vorstellung von „Vater Himmel und Mutter Erde“ sei „nicht einmal als gemeingriechisch, geschweige denn als gemeinindogermanisch“ anzusehen, durch die hethitischen Funde Unrecht bekommen; denn schon im Vorderen Orient sind derartige Motive vorhanden, und wir können heute nicht mehr zweifeln, daß die Heilige Hochzeit über den ägäischen Raum hin verbreitet war<sup>57)</sup>. Gerade für Hera erscheint eine Gleichung mit der Erde nicht annehmbar. Dies schließt freilich die Auf-

54) A. Lesky, Thalatta, Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947.

55) Vielleicht sollte Ὀκεανός, der weit entfernt liegt und daher Sicherheit gewähren kann, auch auf Grund seines Alters, das ihn γένεσις πάντεσσι sein läßt, die Weisheit garantieren, die für die Erziehung eines Götterkindes von Vorteil sein müßte.

56) P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache, Göttingen 1896, p. 91.

57) Klinz, ἸΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ, p. 117: „certum videtur esse sacrarum nuptiarum notionem in orbe maris Aegaei et iuris materni primordium habere, alienam ab Indogermanis, paterni iuris auctoribus“. Vielleicht etwas zu ausschließlich, aber im Prinzip sicher richtig.

nahme fremder Elemente<sup>58)</sup> in die Heravorstellung nicht aus; selbst Wilamowitz, der dezidiert erklärt: „hellenisch war sie“ und „ihr Wesen hat bei den Kretern nichts Verwandtes“<sup>59)</sup> weist auf eine Überlagerung einer karischen Gottheit mit ihrem heiligen Lygosbusch durch Hera von Samos<sup>60)</sup> hin. So drängen sich auch unverkennbare Beziehungen Heras zum Okeanos auf, eine Auffassung Heras als kosmische Urgöttin aber ist aus anderen Gründen abwegig. Man darf in der Verbindung Heras mit dem Wasser, die sich aus dem griechischen Bereich kaum hinlänglich erklären läßt<sup>61)</sup>, wohl einen Zusammenhang mit einer ägäischen Vorstellung annehmen, die Hera diese Züge geliehen hätte. In den Kreis solcher Züge könnte dann auch die für griechisches Denken reichlich auffällige Geschichte gehören, wie Zeus Hera hoch am Himmel aufzuhängen, ihr Ambosse an die Füße zu geben und sie mit einer goldenen unzerreißbaren Kette zu fesseln (Il. Θ 18 ff.) wagte. An derselben Stelle zeigt sich ja Zeus auch gegen andere Götter sehr wild (ὄν δὲ λάβοιμι, ῥίψασκον τεταγὼν ἀπὸ βηλοῦ, ὄφρ' ἀφίκοιτο γῆν ὀλιγηπελέων 22 ff.). Die Stimmung, die über der ganzen Szene liegt, erinnert an solche, die wir jetzt aus dem Kumarbi-Epos und dem Lied von Ullikummi kennen. Es wäre aber auch zu fragen, ob das Hängen am Himmel und die Beziehung zum Meer in einen Zusammenhang zu bringen ist.

Wenn wir dafür eingetreten sind, daß die genannten Züge an Hera auf Formen der Göttin schließen zu lassen scheinen, die vor bzw. außerhalb der griechischen Kulturentwicklung stehen, wollen wir uns sehr dagegen verwahren, daß Hera einfach eine „Übersetzung“ aus einer anderen Religion wäre. So sehr man nach der neuen Kenntnis vorderasiatischer Göttergeschichten dazu verleitet ist, griechische Parallelen als bloße Übernahme anzusehen, darf man darüber nicht vergessen, daß es sich für gewöhnlich mehr um mythologische Zusammenhänge, wie etwa um die Götterabfolge, Götteraufstand u. ä. und um einzelne ziemlich allgemeine Vorstellungen wie Gott des großen Wassers,

58) Vgl. auch Cook, Zeus II/1 p. 515 ff., 924 ff. Ihre Beziehung zur Mantik u. a. von E. Will, Revue de l'Histoire des Religions CXLIII 1953 p. 145—169. Er hält Hera für eine Erdgöttin (p. 155) und leitet ihr Wesen als Ehegöttin vom *τερός γάμος* ab.

59) Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, 1. Bd. p. 118.

60) Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, 1. Bd. p. 319 mit Anm. 2.

61) Denn auch Ὠκεανός selbst dürfte zur Wurzel \*-uk gehören. Vgl. A. Lesky, Thalatta, p. 65.

Himmelsgott, wilder Riese usw. als um bestimmte feste mythische Gestalten handelt. Es wäre ja auch kaum vorstellbar, daß ein solcher bestimmter Gott in seiner Komplexität übernommen und mit einem griechischen Namen bezeichnet worden wäre. Kaum irgend ein Gott der vorderasiatischen Mythologie kann ohne weiteres einem griechischen gleichgesetzt werden. Man darf sich auch die religiöse Vorstellungswelt der Einwanderer nicht zu primitiv als eine schmale Basis von bloß irgendwie göttlichen Beziehungen oder unter umgekehrten Vorzeichen mit Herodot (er sagt dies bekanntlich über die Pelasger aus) als Verehrung von θεοί ohne οὐνόματα und ἔπωνυμίας denken. Die Religionshistorie zeigt immer wieder, daß das Vorhandensein von assoziativ verbindbarem Gut die Aufnahme des fremden äußerst begünstigt. Die Termini interpretatio Graeca oder Romana können ein Hinweis darauf sein. Es wird daher in vielen Fällen ein hoffnungsloses Bemühen sein, einen bestimmten Gott als Übernahme aus einer Religion des Vorderen Orients erweisen zu wollen. Die Beziehungen zwischen den Volksschichten Griechenlands und den anderen der ägäischen Gebiete sind mannigfaltig und im einzelnen kaum aufspürbar; dazu kommt noch die Auseinandersetzung zwischen den Indogermanen und den Volksstämmen, die im Lande saßen, so daß für die Übernahme von ägäischen Vorstellungen mit ziemlich komplizierten Verhältnissen zu rechnen ist. Diese Übernahme aber war ein schöpferischer Prozeß, der Vorhandenes nahm, wenn es ihrer Wesensart einigermaßen entsprach, der aber die Elemente als solche, das heißt als Bausteine und Vorformen zu dem machte, was die Götter Griechenlands sind. Die Form, welche sie besitzen, ist griechisch, was immer die Elemente, aus denen sie geformt wurden, gewesen sind. Es wäre absurd, wollte man den Akt der Rezeption des Mythos, den wir etwa aus dem Kumarbi-Epos u. ä. kennen, als bloßes Empfangen von Neuem ansehen; es hieße, daß ein Volk, das seine soziale Struktur, seine Sprache und vieles andere der Bevölkerung, auf die es traf, aufgeprägt hat, — freilich nicht ohne in der Auseinandersetzung selbst wieder aufzunehmen — religiös geradezu impotent gewesen wäre. Dies schließt schon die starke Zeus-Religion aus, deren primär indogermanischer Charakter trotz aller Schichtenhaftigkeit und allem Anschluß von anderem Gut nicht in Zweifel gezogen werden kann.

Auch hier ist es durchaus nicht notwendig, den fremden Bestandteil der Hera als Basis anzusehen, auf der die indogermanische

manische Form der Göttin aufgebaut worden wäre, was der vorläufig gebrauchte Ausdruck Substrat suggerieren könnte. Freilich wird die Entwicklung auch hier oft die Form der Wechselwirkung gehabt haben; aber wenn Hera vor allem aus dem griechischen Erleben heraus zu verstehen war und auch ihr Name ein griechischer ist, war sie zuerst von diesem Volke konzipiert, bevor sie mit anderen Vorstellungen allmählich vermengt wurde. Dies entspricht auch der Situation, in der die Einwanderer vorerst von der Substratbevölkerung reserviert bleiben und erst nach und nach mit ihnen friedlichen Kontakt schließen. Hera ist aber schon in mykenischer Zeit nach Ausweis der Linear-B als Gattin des Zeus bekannt<sup>62)</sup>. Wenn man diese Tatsache, ihr primär griechisches Wesen und die Etymologie zusammennimmt, entscheidet man sich lieber für einen griechischen Kristallisationspunkt der Hera-Gestalt, an die sich die eine oder andere ägäische Vorstellung angeschlossen haben mag, als für den umgekehrten Weg; denn Hera ist die Argiverin und die Griechin<sup>63)</sup>.

Daß die Gattenschaft mit Zeus nichts Ursprüngliches, wenn auch alt ist, wird allgemein anerkannt. Dies geht schon aus der Bedeutung Heras als Stammesgöttin, die Homer Ἄργεῖη nennt, hervor. Wenn nicht einmal Dione, deren Name von Zeus abgeleitet ist, als Zeusgattin dasselbe Alter wie Zeus beanspruchen darf, kann die Verbindung Heras mit Zeus schon gar nicht als ursprüngliche Gattenschaft aufgefaßt werden. *Kretschmer*<sup>64)</sup> betont, daß sie nicht bei allen hellenischen Stämmen als die Gattin des Zeus angesehen wurde, ja überhaupt keine gemeingriechische Göttin sei. Der zweite Teil seiner Behauptung ist fragwürdig, aber soviel ist daran richtig, daß die Gestalt der Hera offenbar getrennt von Zeus konzipiert worden ist. Es wird nicht mehr möglich sein, alle Ursachen, warum gerade sie so intim mit Zeus verbunden wurde, aufzudecken. Aber als die junge Frau war sie jedenfalls dafür sehr geeignet. Man wird auch vermuten dürfen, daß ihre große Bedeutung in manchen Teilen Griechenlands und im weiteren Verlauf ihre Kanonisierung in den Vorstufen des griechischen Epos entscheidende Fak-

62) „Hera is coupled with Zeus on PY 172 = Kn 02“ Ventris-Chadwick p. 126.

63) H. Herter, *Die Götter der Griechen*, p. 31 „Hera wenigstens eigengriechisch benannt.“

64) P. Kretschmer, a.a.O. p. 91.

toren dieser Entwicklung gewesen sind. *H. J. Rose*<sup>65)</sup> erblickt im häufigen Streit des göttlichen Ehepaares den Reflex einer alten Erinnerung an die Zeit, in der die beiden Kulte, der Heras ohne männlichen Partner (oder ohne einen solchen von Bedeutung) und der des Zeus, noch mehr oder minder unvereint nebeneinander gestanden hätten. Es ist also unwahrscheinlich, daß Hera jemals ohne männlichen Partner existiert hat, aber daß die Vereinigung zweier Kulte und die Abstimmung zweier Mythen aufeinander leicht zu Diskrepanzen führen konnte, was im Mythos die Form des Konfliktes zwischen den Gatten annimmt, leuchtet ein. Solches tritt besonders dann ein, wenn die lokal beschränktere Gottheit zur Gemahlin eines weit verbreiteten Gottes werden soll, der besonders im Epos der Leiter der Geschicke (*ταμίας*) zu sein hat. Ihm sind nicht nur die griechischen Helden und die Könige lieb, er kennt auch die fromme Gesinnung eines Hektor. Dieser objektiven Haltung des Kroniden steht die Sinnesart Heras gegenüber und entgegen, die nur für die Achaier brennt, die aus der Begebenheit des Parisurteils heraus Troja und seinem Königshaus bitter gram ist, wie es eben eine beleidigte göttliche Frau sein kann. Diese Diskrepanz, die aus der historischen Vereinigung der beiden religiösen Gestalten, Zeus und Hera, hervorgeht, konnte den ehelichen Zwist des Götterpaares, den *W. Nestle*<sup>66)</sup> einmal als „habituelle Schwierigkeiten“ bezeichnet, mitbegründen; aber es ändert an der vorne vorgetragenen Deutung des Zwistes als des in der Ehe jener Zeit offenbar nicht so seltenen nichts. Wenn die beiden religiösen Gestalten als Gatten vereint erscheinen, dann gilt für sie diese Situation und sie wurde von den Griechen in dieser Weise verstanden. Es ist gefährlich, in der Deutung dieses Zwistes auf historisch-genetische Faktoren zu großen Wert zu legen; man wird sie berücksichtigen müssen, aber zum anderen doch auch wissen, daß die Situationen als solche durchaus den Verhältnissen jener Zeit entsprechen, die sie darstellen<sup>67)</sup>. Die

65) *H. J. Rose*, *The Oxford Classical Dictionary* p. 412. Die ehelichen Streitigkeiten, wie sie etwa A 540 ff. zu finden sind, „reflect a faint memory of a time when the two cults were not fully reconciled. That in pre-Hellenic belief she should be very prominent and have either no male partner or none of any importance is quite in accord with what is known of early, especially Cretan, religion.“ Daß eine etwaige ägäische Komponente keine so große Bedeutung für die Gesamtgestaltung Heras gehabt haben dürfte, wurde bereits dargetan.

66) *W. Nestle*, *Griech. Studien*, Stuttgart 1948, p. 11.

67) Daß auch die Bedürfnisse der Dichtung auf ihre Rechnung kommen mußten, versteht sich von selbst; aber dies wird doch meist nur im

adeligen Frauen hatten auch ihre eigenen Interessensphären, die aber denen ihrer Gatten untergeordnet werden mußten, was gelegentlich zu massiven Zusammenstößen führte. Wir wollen Helena, deren Wesen zu weite Schlüsse verbietet, aus der Debatte lassen, aber Klytaimestra ist der Prototyp jener königlichen Frau, deren Herz durch das Opfer in Aulis zutiefst beleidigt ist und die sich ihrem Gatten bis zur Untreue entfremdet hat, so daß der Buhle den heimkehrenden Gatten in kühner Tat töten konnte (vgl. auch  $\alpha$  29 ff.). Und wenn wir Aischylos' eindrucksvolle Darstellung hinzunehmen, wie der siegreiche König die trojanische Prinzessin Kassandra der Gattin als Kebse ins Haus bringt (Agam. 1035 ff.), kennen wir einigermaßen das düstere Verhältnis dieser Ehe. Ein Amphiaraos, der von seiner Gattin verraten wird, ergänzt das Bild, wie es in späterer Zeit gesehen wurde, auch wenn das Wesen des Amphiaraos als solches in diesem Zusammenhang zwielichtig erscheinen mag. So kann die Herkunft Heras als der Argiverin ein Element für manche Diskrepanzen im Eheleben der beiden geliefert haben, aber diese sind zu Bausteinen eines neuen Bildes geworden, in dem neben und in der Ehe und ihren Belangen das Spezialinteresse der Göttin für ihre Kultorte in ähnlicher Weise sichtbar wird, wie die menschliche Frau auch als Gattin noch die Neigung für ihre Verwandten und alten Freundinnen behält; denn diese Bande müssen auch nach altgriechischer Auffassung nach der Verheiratung nicht zerreißen. Homer (Z 411 ff.) gestattet uns, Andromache beim Abschied von ihrem Gatten Hektor zu hören, wie sie ihn für die toten Eltern und Brüder nennt. Indirekt kommt also selbst in dieser idealen Ehe die Bedeutung der eigenen Verwandtschaft der Frau zum Ausdruck. Hektor vermag es, ihr die toten Eltern und die Brüder, die nicht mehr leben, zu ersetzen, aber doch eben zu *ersetzen*. Sie sind für Andromache je ein Wert *sui generis*.

Hera ist also (zumindest in ihrer Gesamterscheinung) nicht von vornherein mit Zeus verbunden gewesen; so sehr ihre Gestalt, wie wir ihr im Epos so oft begegnen, die der Zeusgemahlin ist, geht sie, wie schon erwähnt, auf die Göttin eines Stammes zurück. Wenn man den Grund für die Verbindung mit dem Göttervater in ihrer großen Bedeutung, die sie mancherorts besessen hat, sucht und mit vollem Recht glaubt, damit nur kaum *eine* Möglichkeit unter vielen angeführt zu haben, ist diese Zu-

---

Sinne der Betonung der einen oder der anderen Seite des vorhandenen Vorstellungskomplexes geschehen sein.

rückhaltung berechtigt in der Beurteilung von Vorgängen, deren Ursachen kaum wirklich klar aufgeheilt werden können. Ein Gesichtspunkt allerdings könnte dem Verständnis dieses Prozesses ein wenig dienen. Hera ist Ehegöttin, daher auch Geburtsgöttin, weil sie die Ehe schlechthin, also die mit dem Höchsten der Götter führt, sie hat also die Rolle der Ehegöttin, weil sie Gattin des Zeus sein darf. Aber umgekehrt muß auch der Umstand in Rechnung gezogen werden, daß sie Gattin des Zeus wurde, weil sie auf Grund ihres Wesens dazu besonders geeignet erschien, vor allem und in erster Linie *Gattin* zu sein. Dazu paßt gut die Etymologie, auf die man sich in diesem Falle doch einigermaßen verlassen darf. Der Name Hera, der zur Wortwurzel \*iēr- gehört, hat die Bedeutung der (zur Ehe) reifen Frau, also der Braut und demgemäß der jungen (Ehe)-Frau. Während Gaia oder ihr verwandte Gestalten den Charakter der Gebärerin und „Urmutter“, freilich auch den der Sexualpartnerin in innigster Verbindung mit der daraus entspringenden Fertilität, haben, kann Hera, wie kaum eine andere, Gattin, also dauernde Gefährtin des Lebens in einer juristisch-ethisch aufgefaßten Verbindung (die selbstverständlich das Sexualleben miteinbegreift und auch die Mutterschaft nicht ausschließt) sein. Wenn Dione durch ihren Namen ebenfalls als Zeus-Gattin ausgewiesen ist, liegen diesem Prozeß doch andere Voraussetzungen zu Grunde. Mit Hera verbunden trägt auch Zeus den Beinamen τέλειος, der die Vollendung in der Ehe ähnlich andeutet wie der Name der Hera die Vollendung, die Reife zur Ehe, und was unter Göttern dasselbe ist, die Vollendung in der Ehe ausdrückt. Man wird also in der Frage der Verbindung von Zeus und Hera an eine gewisse Wechselwirkung zu denken haben: Hera war die Gattin oder die zur Gattin schlechthin geeignete, so daß sie sehr leicht Zeus' Gemahlin werden konnte, und andererseits vertiefte ihre eheliche Bindung mit dem Göttervater dieses ihr Wesen.

Wenn es aber richtig ist, daß sie die (zur Ehe) reife Frau und junge Gattin darstellt, aber nicht ursprünglich mit Zeus verbunden war, erhebt sich die Frage, ob eine solche Göttin, welche ihre Reife zur Ehe im Namen trägt, als Einzelne, etwa vielleicht wie Athene, die Schützerin adeliger Herren der mykenischen Zeit war, konzipiert werden konnte. Dies will uns aber in der Tat nicht als annehmbar erscheinen. Denn daß die „Reife“ nur soviel bedeutet haben soll wie etwa, daß sie, die doch ganz im Sinne des Mythos auch einmal Kind gewesen sein muß, jetzt

gleichsam vollberechtigte Göttin als Erwachsene unter Erwachsenen wäre, kann man unter keinen Umständen annehmen. Denn dieser Weg des Lebens ist, ob nun der Mythos im einzelnen davon zu erzählen weiß oder nicht, für jeden Gott im Prinzip derselbe. So ist die Annahme wahrscheinlich, wenn nicht geradezu notwendig, daß Hera auch vor ihrer Verbindung mit dem gemeinsamen Gott aller Einwanderer, mit Zeus, schon mit einem anderen Gott verbunden war. Für die Rolle ihres männlichen Partners käme nun der Heros in Frage, da schon sein Name kaum von dem Heras zu trennen sein wird. Man hat früher das Wort ἦρωϛ ebenso wie \*Hρα mit dem Wortstamm \*HρF-, zu dem auch lat. *servare* gehört, zusammengebracht und die Funktion des Schutzes und Hortes darinnen erblickt. Im Falle von Hera hält Frisk<sup>68)</sup> diese Ableitung für offenbar unzutreffend, während er beim Worte ἦρωϛ nicht dagegen Stellung nimmt. Dies dürfte vor allem aus der methodischen Erwägung heraus geschehen sein, daß uns die Texte der Linear-B für Hera die wichtige Form e-ra, welche die Annahme eines Digamma erschwert, bieten<sup>69)</sup>, während ein solcher Beleg für ἦρωϛ fehlt. Vorhanden ist aber die digammalose Form von ἦρωϛ in der Komposition τρισῆρωϛ (ti-ri-se-ro-e)<sup>70)</sup>. Windekens<sup>71)</sup> anerkennt, wie wir glauben möchten, mit Recht, die Zusammengehörigkeit von ἦρωϛ und \*Hρα und leitet daher ἦρωϛ von derselben Wurzel wie \*Hρα ab<sup>72)</sup>. Zu eng ist der Vorstellungskomplex von Herakles und Hera, die zu diesem in einer engen (wenn auch in der überkommenen Fassung in Form der Feindschaft) Beziehung steht, und beide wieder mit dem Worte ἦρωϛ, welches Wesen wie Herakles<sup>73)</sup> bezeichnet, verbunden, als daß man hier leichten Herzens trennen möchte. Zudem fehlt es Hera an jenem reißigen Geist nicht, den die Helden der mykenischen

68) Frisk, Griech. etym. Wörterbuch, Heidelberg 1954 ff. p. 642, über ἦρωϛ p. 644 f.

69) Die beiden Tafeln aus Mykenai Z 202 und Pylos Un 953. 1 seien noch nachgetragen; sie enthalten die Nennung e-ra, aber sind vor beziehungsweise nach dem Wort gebrochen, so daß sich aus ihnen kein Schluß erlaubt. Auch Webster meint, "it is safer not to accept them." (briefl. London, 23. Feb. 1960).

70) Vgl. später.

71) Windekens, Glotta Bd. 36, p. 309 ff.

72) Für die Zusammengehörigkeit von ἦρωϛ und \*Hρα (allerdings von ἦρF-) J. B. Hofmann, Etym. Wb. des Griech. p. 109.

73) Vgl. A. B. Cook, Class. Review 1906 p. 365; 416. G. Murray, Five Stages, p. 54, Anm. 29.

Schicht, welche da in den Epen oft genug ἦρωες genannt werden <sup>74)</sup>, besitzen. Auch sprachlich besteht für die Verbindung \*Hρα und ἦρωες kein Einwand <sup>75)</sup>. Ein anderes Argument wird gleich nachgetragen werden.

Problematischer ist aber die Deutung des Wortes ἦρωες als solchen. *Windekens* <sup>76)</sup> versucht es, wie schon erwähnt, mit der Bedeutung „Junge“ wiederzugeben. Dagegen spricht die Verwendung im ältesten für uns greifbaren Sprachgebrauch; die homerischen Epen verwenden das Wort für die adeligen Herren der dort geschilderten Schicht und nennen öfters einen dieser Helden ἦρωες. Da werden Agamemnon, Adrastos, Odysseus, Achilleus, Patroklos, Laertes, Echeneos, Alitherses und viele andere ἦρωες genannt, ohne daß hier der Gesichtspunkt der Jugend auch nur entfernt zum Ausdruck käme. Im Gegenteil: in der Odyssee λ 342 heißt Echeneos in einem Atemzug ἦρωες und γέρων (τοῖσι δὲ καὶ μετέειπε γέρων ἦρωες Ἐχένης); das gleiche gilt für Alitherses ω 451 (γέρων ἦρωες Ἀλιθήρης). Auch Laertes heißt ἦρωες (ω 134), obwohl gerade von seinem Leichentuch (ταφήιον) die Rede ist. Agamemnon erscheint durchaus nicht als „Junge“ und Odysseus ist ein abgeklärter Mann. Wenn daneben etwa Achilleus, dessen Leben das Los der ruhmreichen Kürze charakterisiert, als junger Redke geschildert wird, tut dies wenig zur Sache. Es besagt nur so viel, daß das Wort ἦρωες auch für den jungen Helden gebraucht werden konnte. Selbst er ist schon ein Krieger, obgleich noch recht jung; aber er hatte bereits einen Sohn, den jungen Neoptolemos, der auf Skyros erzogen (T 327), dann vor Troja (vgl. λ 508) war und später die Myrmidonen in ihre Heimat zurückführte (γ 189). Hesiod läßt als viertes Geschlecht das ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οὗ καλέονται ἡμίθεοι: (Erga 159 f.), von Zeus geformt, in die Welt treten. Auch hier sind summarisch die Helden, etwa die um Theben oder Troja kämpften, genannt. Ja, selbst auf den Inseln der Seligen heißen sie ὄλβιοι ἦρωες (Erga 171 f.). Dies zeigt aber doch klar, daß dem Wort ἦρωες eine Altersbedeutung nicht anhaftet und daher auch von der Bedeutung des „Jungen“ (weder bei Homer noch bei Hesiod) die Rede sein kann.

74) Zu Hera als Schützerin adeliger Herren vgl. u. a. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris 1948 p. 243. Hera in Tiryns, p. 304 f. Lit. p. 301.

75) Vgl. E. Schwyzer, *Griech. Grammatik*, 1. Bd., München 1939, p. 479 f., *Kretschmer Glotta* 15 1927 p. 306.

76) *Windekens, Glotta*, Bd. 36, p. 311.

Ebensowenig empfiehlt sich diese Deutung durch die Tatsache, daß Heroenkult in der mykenischen Zeit und auch später immer wieder eng mit dem Totenkult verbunden erscheint. Rohde<sup>77)</sup> hat das Wesen des Heros als das des Ahnen deutlich hervorgehoben und darin viel Anerkennung gefunden. Wilamowitz<sup>78)</sup> weist darauf hin, daß in Thera der Tote einfach als ἥρωσ bezeichnet wurde.

Die angeführten Gründe und die Nähe des Wortes ἥρωσ zu ὄρα, die anlässlich der Besprechung Heras hervorgehoben werden konnte, machen die Auffassung *Van Windekens'*, ἥρωσ bedeute soviel wie „Junge“, sehr unwahrscheinlich. Für Hera haben wir den Vorschlag gemacht, sie als „die (zur Ehe) reife Frau“, die bräutliche Jungfrau und junge Ehefrau also, aufzufassen, was in der Gestalt dieser Göttin, wie sie in Kult und Mythos begegnet, seine Bestätigung zu finden scheint. Ihre Funktion als Gemahlin des Zeus, welche die Gattin schlechthin ist, und zugleich ihre geschlechtliche Beziehung zu ihm, als sie schon „reif“, aber noch unvermählt war, lassen sich aus diesem Bedeutungsansatz bestens verstehen.

Da aber diese Bedeutung Heras eine korrelative ist und daher die Existenz eines Partners involviert, dieser aber kaum von vornherein Zeus gewesen sein kann, bietet sich uns für diese Funktion am ehesten ein Wesen an, das Heros geheißen hätte.

Der mykenische Heros müßte dann wohl „der (zur Ehe) reife Mann“ sein. Daß er, von einer kriegerischen Herrenschaft verehrt, zugleich „der (zum Kampf) reife Mann“ sein kann, ist leicht einzusehen. Es erübrigt sich hier, die Parallelen aus dem Brauchtum vieler Völker anzuführen.

Es war oben davon die Rede, daß die Etymologie (von \*iēr-), die Parallelität von myk. e-ra und ti-ri-se-ro-e (der allerdings nur einmal belegt ist<sup>79)</sup>), der Vorstellungskomplex von Herakles, der ἥρωσ schlechthin ist *und* Hera im Namen trägt, und die Bezeichnung der homerischen Helden als ἥρωες, die der Burggöttin so sehr wesensverwandt sind (denn auch die trojanischen sind nach dem Muster mykenischer Fürsten gebildet), eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Hera und Heros empfehlen. Ihr stehen die Heroen so nahe, daß diese

77) E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen - Leipzig 1903, I 244; 256; II 357 ff.

78) Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, 2. Bd. Berlin 1932, p. 19.

79) Vgl. später.

denn auch im Heraion von Argos zu finden sind. Deren Statuen und die der Herapriesterinnen (καὶ γυναικῶν, αἱ γεγονασιν ἱέρειαι τῆς Ἥρας καὶ ἡρώων ἄλλων τε καὶ Ὀρέστου Paus. II, 17, 3) werden in einem Atem genannt. Besonderes Interesse aber verdienen einige thrakische Inschriften. Aus ihnen erfahren wir, daß der Heros die gleiche Bezeichnung (nämlich κύριος) wie andere Götter erhält (z. B.: Nr. 32 Dumont Κυρίω(ι) Ἥρωι. Nr. 33 [Κυρί]α(ι) Ἥρα(ι) Ἀρτακηνῆ(ι) εὐχῆν. Nr. 39 Ἀγαθήμερος κυρίω(ι) Ἥρωι εὐχῆν. Nr. 9 Κυρίω(ι) Διὶ καὶ κυρία(ι) Ἥρα(ι). Nr. 10 Κυρίω(ι) Διὶ καὶ Ἥρα(ι))<sup>80</sup>). Damit ist auch θεοῦ ἥρωος CIG II add. 2007 f. aus Olynth und die Nachricht des Pausanias (Χαραδραίοις δὲ Ἡρώων καλουμένων εἰσὶν ἐν τῇ ἀγορᾷ βωμοί, καὶ αὐτοὺς οἱ μὲν Διοσκούρων, οἱ δὲ ἐπιχωρίων εἶναι φασιν ἡρώων X 33, 6) u. a. zu vergleichen. Das Denkmal aus Philipopolis, das Dumont p. 332 unter Nr. 32 beschreibt (Cavalier marchant à droite, femme debout, de face, vêtue d'une longue tunique, la tête couverte d'un voile), bietet (à la partie supérieure) Κυρίω(ι) Ἥρωϊ und (à la partie inférieure) Ἥρατ[ς] Ἀλλου-  
 τράλεος — εὐχῆν. Dieser Lesung steht eine von M. Dumont entgegen, welcher in der zweiten Zeile statt Ἥρατ[ς] . . . Ἥραι Ἀλλου Τράλεος — εὐχῆν (vgl. Nr. 33) liest. Danach<sup>81</sup>) enthält die Inschrift eines Denkmals eine Weihung an Ἥρωι und Ἥρατ. Man wird an Nr. 9 Κυρίω(ι) Διὶ καὶ κυρία(ι) Ἥρα(ι) und noch mehr an Κυρίω(ι) Διὶ καὶ Ἥρα(ι) Nr. 10, wo auch das zweite Glied, nämlich Hera ohne κυρία(ι) erscheint, erinnert. Selbstverständlich muß man diesem Zeugnis mit dem nötigen Abstand gegenüber treten, da zwischen der Abfassung der Inschrift und der mykenischen Zeit ein riesiger Abstand besteht; man wird wissen müssen, daß der alte Heros und jener der thrakischen Denkmäler durch eine lange Entwicklung getrennt ist. Diese hat, wie das Wort ti-ri-se-ro-e (Steigerung durch das Numerale!) zeigt, bereits in mykenischer Zeit begonnen. Aber man darf anderseits nicht übersehen, daß dort in Thrakien die Zusammengehörigkeit von Hera und Heros und die prinzipielle Gleichrangigkeit von Heros und den anderen Göttern, die im Worte κύριος zum Ausdruck kommt, wenigstens in Spuren noch

80) A. Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie, Paris 1892.

81) Aber auch bei der Lesung Ἥρατ[ς], wobei in den freien Platz nach dem I ein Σ e r g ä n z t wird, dürfte die Beziehung von Herais und Heros auf der Hand liegen. Daß Ἥρατς sprachlich von Ἥρα abgeleitet ist, versteht sich und wird durch Paus. V 7, 1 (Ἥρατς) erhärtet. — Die Trennung von Ἀλλουτράλεος ist eine andere Frage.

lebendig sein konnte. Wir brauchen uns über die spärliche Tradition nicht zu wundern, wenn wir die vehemente Expansion der Zeusreligion richtig ins Kalkül ziehen. Daß der Kraft des mächtigen Götterkönigs, der Hera mit jeder Deutlichkeit als seine Gattin beanspruchte — und sie war im allgemeinen ihrem Wesen nach eben Gattin *eines* Gatten —, jener Heros nicht standhalten konnte, zeigt ja die Anstrengung, die er als *τριση-ρωσ* bereits in frühester Zeit machen mußte. Vielleicht konnte er sich eben nur am Rande des griechischen Raumes — trotz aller Veränderungen, die er erlebte — in seiner Beziehung zu Hera erhalten.

Der starke Sinnakzent des Wortes *ήρωσ* geht aus den vielen Nennungen eines Heros ohne Namen oder mit Hinzufügung der bloßen Lokalbezeichnung oder der einer speziellen Funktion hervor<sup>82</sup>). Darin nähert er sich dem *nomen proprium*. Auch dieses (z. B. *Ἡρη Ἀργείη* bzw. *Ἡνώχη*) kann in der Weise näher bestimmt werden, aber beide, der Eigenname und das Wort Heros, sind mehr als bloß Sammelbegriffe, die konkrete Personen (oder Dinge) unter einem allgemeinen zusammenfassen. Man darf also trotz aller Schwierigkeiten, die sich hier fast notwendigerweise bieten müssen, die Zusammengehörigkeit von Hera und Heros annehmen<sup>83</sup>).

Es ist nötig, sich hier gegen eine Auffassung zu verwahren, die im Sinne *Schroeders* Hera zur Erdmutter und den Heros nach dem Vorbild der Mysterienreligionen zu ihrem *πάρεδρος* machte. Für Hera wurde die enge Bindung an die menschliche Ehe oben deutlich hervorgehoben; dasselbe gilt auch für den Heros, der Partner Heras gewesen ist. Daß die große mütterliche Gottheit der ägäischen Welt ebenfalls einen männlichen Partner gehabt hat, der wesentlich weniger bedeutend war als sie und als *πάρεδρος* und Sohn fungierte, besagt für das Verhältnis Heros—Hera nichts. Hera gehört ja nicht dem Kreis der Fruchtbarkeitsgottheiten an, sondern ist nach dem Paradigma des Menschen und im besonderen nach dem der Ehefrau konzipiert. Der Heros, dessen auffälligstes Merkmal nach

82) Beispiele bei Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 188.

83) Selbstverständlich sind die Schlüsse, die Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, München 1942, aus den thrakischen Denkmälern und aus der übrigens irigen Etymologie zieht, z. B. daß die beiden die Reichsgötter der Achaier waren, zu weitgehend, und es ist auf ein ausführliches Beweisverfahren verzichtet.

*Eitrem*<sup>84)</sup> das *servare* wäre, vollführt doch gerade durch diese Tätigkeit eine spezifisch menschliche bzw. eine anthropomorph-göttliche Handlung, was wiederum zu seinem Wesen als verstorbenen Mensch, wie *Rohde* sein Wesen gedeutet hat und worin er reiche Nachfolge fand, nicht übel paßt<sup>85)</sup>. Die gelegentliche Anwendung auf Wesen wie Trophonios oder Asklepios ist weder ursprünglich, worauf *Eitrem* aufmerksam macht, noch für chthonisches Wesen irgendwie beweisend, da der Assoziationspunkt (zu dieser Zeit schon) in der Vorstellung gelegen war, daß der Heros ein Toter ist<sup>86)</sup>. Eine primäre chthonische Beziehung könnte aber auch mit unserer literarischen Überlieferung nicht in Einklang gebracht werden. Bei Homer sind die ἦρωες Krieger, also Menschen; bei Hesiod waren sie ebenfalls jene Krieger<sup>87)</sup>, die um die Städte Theben und Troja kämpften und im Tode das glückliche Schicksal erlangten, Bewohner der Inseln der Seligen zu sein. Auch sonst pflegen sie, die ja in Gräbern<sup>88)</sup> mit reichen Beigaben verehrt wurden, adelige Menschen gewesen zu sein, denen man nach ihrem Tode das ehrende Andenken erhielt. Wie weit ist diese Heroenvorstellung, die an vorhandene Gräber, wie etwa das sog. IV. Schachtgrab von Mykenai samt den dazugehörigen Aschenherden und Scherbenfunden (ein jüngerer dort gefundener trägt die Aufschrift: τὸ ἔροός ἐμ[ schwarzfig. Vase, 6. Jhdt.)<sup>89)</sup>, anknüpft, von der Verehrung einer Naturpotenz entfernt! Und Herakles, der ge-

84) Vgl. *Eitrem*, RE s. v. Heros Bd. VIII Sp. 1111. Die, wie wir meinen, falsche Etymologie von ἦρωες ist dort nicht Ausgangspunkt dieser Feststellung, sondern wird eben wegen des Charakters der Heroen erwogen. Dort auch andere Etymologien mit großer Vorsicht angeführt.

85) Im folgenden wird der Versuch unternommen, über die Vorstellung des Ahnen als Toten in der Konzeption der Heros-Vorstellung hinauszukommen. Daß der faktisch tote Ahne der Ausgangspunkt war, halten wir für richtig, allerdings dürfte dieser vorerst nicht spezifisch und ausschließlich als Toter angesehen worden sein, sondern als der göttliche Mann oder männliche Gott, von dem man als adeliger Herr abstammte.

86) Mehr über diese Assoziation von Tod und Erde, die aber zu keiner Gleichsetzung beider Vorstellungen führen muß, weiter rückwärts.

87) Wenn sie bei Hesiod ἦμῖθεοι genannt werden, ist dies aus der inneren Distanz und dem Schema der Zeitalter heraus zu verstehen.

88) Zur Totenverehrung im allgem. vgl. J. Wiesner, *Grab und Jenseits*, Berlin 1938. In der myken. Zeit „Heroisierung auf große Gestalten fürstlicher Geschlechter beschränkt“ p. 189; Heroisierung der Toten ureigenes festländisches Ideengut p. 204. „Les morts n'étaient pas eux-mêmes délaissés, tout au contraire, près des vivants.“ Picard, *Les origines* p. 37.

89) τὸ ἔροός ἐμ[, IG IV 495.

feiertste Heros mit der weitesten Kultverbreitung, war Mensch oder menschengestaltiger Sohn des Gottes und einer Frau; ihn hat Wilamowitz<sup>90)</sup> mit den Worten „Mensch gewesen, Gott geworden“ so markant charakterisiert.

Das Paar Heros und Hera ist nach dem Paradigma menschlicher Ehe konzipiert. Sie sind also der junge Mann und die junge Frau schlechthin. Ihr Wesen ist auf die Ehe abgestimmt; wollte man nun säuberlich analysieren, könnte man das Element der Rechtmäßigkeit, rudimentär angelegt, darin erblicken, daß sie für den γάμος reif (ὠραίοι) sind und damit die Norm des in der Welt gelegenen, ja sie konstituierenden κόσμος erfüllen. Die Dauer vermöchte vielleicht in der in ihrem aufeinander bezogenen Wesen als Heros/Hera gelegenen konstanten φύσις erblickt werden. Das Sexualleben ist potentiell in ihrer Reife enthalten; die Fruchtbarkeit wird nicht ausgeschlossen, sondern bleibt als natürliche Erfüllung der Ehe nur implicite im γάμος enthalten.

Dieser Vorstellungskomplex eines göttlichen Ehepaares entspricht der Tendenz, die Götterwelt nach den Formen des menschlichen Lebens zu gestalten; es wäre auch verwunderlich genug, sollte die soziale Struktur der Familie, die doch den Menschen von frühester Jugend an maßgeblich beeindruckt, in der Beziehung der Götter zueinander keinen spezifischen Niederschlag gefunden haben. Daß der Gott eine Gattin, und zwar nicht nur zur vorübergehenden Verbindung, sondern als Ehefrau besitze, mußte wohl eine häufige Vorstellung sein. Aber wie es scheint, dürfte sich bei Heros/Hera ein anderer Vorstellungskomplex mit diesem verbunden haben, nämlich der von der Überlegenheit der Vorfäter. Diese Einschätzung der Ahnen ist, wie uns die Religionsgeschichte zeigt, kein singulärer Fall. Wir kennen im griechischen Bereich die Abkunft der Helden von Göttern, und die grandiosen Grabbauten der mykenischen Zeit mit ihren Brandstellen zeigen die hohe Einschätzung der Vorfahren. Wenn Nestor die ἀρετή der Alten preist, liegt eine ganz ähnliche Vorstellung vor. Wie sehr nämlich solch überragendes κράτος auch als Abstammung von den Göttern aufgefaßt wurde, zeigen Aussagen wie εἰ δὲ σὺ (= Achill) καρτερός ἐσσι, θεᾶ δὲ σε γείνατο μήτηρ (Ilias A 280) oder οὐχ ὀράεις, οἷος καὶ ἐγὼ καλὸς τε μέγας τε; πατὴρ δ' εἴμ' ἀγαθοῖο, θεᾶ δέ με γείνατο μήτηρ Φ 108 f. Mit Stolz nennen sich die Fürsten

90) Wilamowitz, *ibid.* II p. 20.

Abkömmlinge ihrer Ahnen. Dieses Bewußtsein spiegelt sich im Gebrauch des Patronymikon im homerischen Epos wider.

Daß die Verehrung der Ahnen im Worte Heros zum Ausdruck kommt, ist längst erkannt worden<sup>91)</sup>. Zur Frage steht aber die Verbindung dieser Ahnenverehrung mit der Vorstellung des göttlichen Ehepaares. Hier will es uns scheinen, daß die sprachliche Zusammengehörigkeit von Heros und Hera ein Fingerzeig sein könnte. Heras Züge weisen ziemlich klar auf den Bereich der Ehe, und diese Gegebenheit gewinnt durch ihre etymologische Ableitung von der Wurzel \*iēr- noch an Wahrscheinlichkeit. Der Heros, von derselben Wurzel abgeleitet, ist Gegenstand der Ahnenverehrung. Hera beschützt jene adeligen Burgherren, die sich stolz die Abkömmlinge großer Ahnen<sup>92)</sup> wähnen und ihr Geschlecht über Atreus, Pelops und Tantalos sogar bis auf Zeus zurückführen. Ihre Lieblinge haben auch die gewaltigen Gräber gebaut, die in unserem Bild vom Heroenkult von integrierender Bedeutung sind. So sehr man sich gegen eine ursprüngliche Einbeziehung des Heros in den Kreis der Vegetationsvorstellung<sup>93)</sup> und die Annahme, er entstamme diesem Bereich, wie S. Wide<sup>94)</sup> meint, mit aller Entschiedenheit wird wehren müssen, darf man aber doch nicht übersehen, daß

91) Vgl. etwa Wilamowitz, *Der Glaube d. Hell.* 2. Bd. p. 17. Das hohe Alter des Ahnenkultes von Farnell, *Greek Hero Cults and ideas of immortality*, Oxford 1921, p. 355 f. bestätigt. Seine Behauptung: "It is the nature of hero-cult, as distinct from the worship of ancestors, to spread spontaneously over a wide area, if it possesses sufficient energy and attractiveness." Farnell, *ibid.* p. 107 überzeugt nicht. Die allgemeine Grundlage der Möglichkeit, die Heroen zu verehren, bietet eben die Basis zur weiten Verbreitung, die im Falle des Heros durch die Synthese des Ahnen mit dem „Ehemann-Gott“, um diese pointierte Bezeichnung zu gebrauchen, die nötige „energy“ erhalten hat. Die Basis einer Verehrung menschlicher Ahnen ist ebenso weit und tragfähig, wie die, welche in der Verehrung von Wesen der Vegetation und des Ackerbaues besteht.

92) Über die Entstehungszeit des Totenkultes vgl. neben Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* p. 517 ff. usw. auch C. W. Blegen und A. J. B. Wace, *Middle Helladic Tombs*, *Symbolae Osloenses* IX 1930, p. 35: "The cult of the dead, however, is now seen to spring from roots already growing in the Middle Helladic Period, as shown by the sacrificial pit beside the tomb at Drachmani, and by the evidence of offerings placed over the graves at Drachmani and at the Argive Heraeum."

93) Vgl. Farnell, *Greek Hero Cults* p. 51, der einen Teil der Heroen als Wesen der Vegetation und des Ackerbaues ansieht. — Ähnlichkeit der Heroenvorstellung mit Chthonischem, aber nicht notwendige Verbindung damit s. A. D. Nock, *The Cult of Heroes*, *Harvard Theological Review* 37, 1944 p. 148 und 162.

94) S. Wide, *ARW* 1907 p. 262 f.

etwa Dionysos, wenn die Lesung richtig ist, einmal Ἥρωες heißt. Dies will besagen, daß die Isolierung auch in früher Zeit ebenso wenig zum Wesen des Heros gehört hat wie zu der Person der mykenischen Fürsten, die den mehr oder minder empirischen Kristallisationspunkt für die Ausbildung der Heroenverehrung abgegeben haben. Wie die Könige, selbst Ἥρωες und Abkömmlinge des Heros, selbstverständlich eine Gattin besaßen, wird diese dem toten Fürsten in seinem gewaltigen Grab, das durch reiche Beigaben geschmückt war, um ihm das „andere Leben“ möglichst reich, d. h. wie es der Fürst gewohnt war, zu gestalten, kaum gefehlt haben dürfen. Es versteht sich, daß man hier mit streng logischem Sezieren nicht durchkommt; wenn die Gattin noch am Leben war, gehört sie doch schon, und später überhaupt an seine Seite, ebenso wie der Heros zugleich tot und doch fähig ist, Gebet und Spenden entgegenzunehmen.

Es wäre also verständlich, wenn sich im Paare Heros und Hera die Vereinigung dieser Vorstellungskomplexe (männlicher Gott-Ahne) vollzogen hätte. Von einer Vereinigung glauben wir deshalb sprechen zu müssen, weil die Vorstellung vom göttlichen Paar durchaus nicht auf das Ahnenpaar beschränkt ist, was die spätere Koppelung Heras mit Zeus zeigt. Auch die weitreichende Bedeutung, die Hera schon vor ihrer Koppelung mit Zeus besessen haben muß, wäre aus der bloßen Komponente des Ahnenkultes, der gern an ein Grab, also lokal gebunden, erscheint, nur schwer zu verstehen.

Der Annahme gegenüber, es hätte ein göttliches Ehepaar, das zugleich das Ahnenpaar schlechthin gewesen wäre, gegeben, könnte vielleicht der Einwand geltend gemacht werden, daß Hera die bedeutende Göttin der olympischen Religion gewesen und schon in den Texten der Linear-B belegt sei, während der Heros zwar immer wieder als ein wichtiger Faktor der griechischen Religion auftritt, aber doch eine fühlbar geringere Rolle als seine Namensgenossin spielt. Vor allem erscheint in der historischen Zeit seine Verbindung zu Hera nicht dermaßen innig, wie dies vielleicht für das Paar Heros-Hera erwartet werden könnte. Allerdings drängt sich hier gleich die enge Zusammengehörigkeit von Hera und Herakles, dem Heros schlechthin, auf. Der Haß Heras auf Herakles stellt offenbar ein altes Mißverständnis dar und gestattet keine Trennung der beiden Vorstellungen, als hätten sie miteinander nichts zu tun. Die Verdrängung des Heros durch Zeus, der mächtig die religiösen Vorstellungen des gesamten griechischen Gebietes durch-

setzte, mag die erste und nicht zu übersehende Antwort auf die oben gestellte Frage sein. So wie die Fürsten ihre Abstammung vornehmlich von dem Gott im Vordringen, der auch König wie sie war, herzuleiten pflegten, so konnte dieser auch den Heros verdrängen; freilich war Zeus erhabener und ein erstrebenswerter Beschützer, aber wiederum auch so fern, daß ihn in den einzelnen Situationen des Lebens und vor allem des harten Kampfes und der Gefahr seine Gattin Hera, die sich immer wieder durch Interventionen bei anderen Göttern für die Ihrigen einsetzt, vertreten mußte. Dieses Bild bietet sich uns denn auch in der Ilias und in der epischen Dichtung überhaupt: Zeus thront in den erhabenen Höhen des Olymp, wohl als göttlicher Freund der Könige, doch viel zu objektiv, als daß er für das einzelne Haus ständig und grundsätzlich Partei nähme.

Diese Verdrängung des Heros durch Zeus wurde auch durch einen anderen Umstand begünstigt. In den homerischen Epen findet sich das Wort ἦρωες nicht selten. *Wilamowitz*<sup>95)</sup> sagt über den homerischen Wortgebrauch im wesentlichen richtig: „Bei Homer sind die ἦρωες der Stand, aus dem die Könige hervorgehen, im Gegensatz zu den λαοί.“ Wenn der Gebrauch des Wortes gelegentlich erweitert wird und die Heeresversammlung mit ἦρωες Δαναῶν bezeichnet oder Demodokos ἦρωες genannt wird, sollte man daran nicht Anstoß nehmen. Eine Entschuldigung, „die zusammenfassende Rede“ wähle den Ausdruck ἦρωες „a potiore“<sup>96)</sup>, ist überflüssig; hier im Feld gilt der Mann, was seine ἀρετή vermag, und man kann im Heere von Fürsten und Gefolgsleuten eine Schar von Kommilitonen erblicken, ohne Agamemnon deshalb schon die Ausdrücke nachzurechnen. Die Verwendung des Wortes ἦρωες für den Sänger, die *Wilamowitz* auch „gedankenlos, und doch begreiflich“ findet, ist mit einer Auffassung, die ἦρωες von derselben Wurzel wie *servare* ableitet, einigermaßen schwer zu vereinbaren; man konnte wohl zur Not den kriegerischen und schirmenden Charakter der Könige blind auch auf den Sänger, der doch zum König gehört, übertragen, aber die Kühnheit dieses Schrittes konnte nicht verborgen bleiben. Wenn ἦρωες aber den ἀνὴρ ὠραῖος bezeichnet, dann kann der hochgeehrte Sänger am Hofe gar leicht diesen Titel tragen. Denn ὠραῖος ist dieser θεῖος ἀνὴρ auch durch seine Vollendung, die er als ein von den Musen Gelehrter und für den

95) *Wilamowitz*, *Der Glaube d. Hell.* 2. Bd. p. 8; vgl. 1. Bd. p. 237.

96) *Wilamowitz*, *ibid.* p. 8, Anm. 1.

Gesang Fähiger besitzt. Er steht ja unter dem Schutze der Muse, die ihn anregt, die κλέα ἀνδρῶν zu singen (Ϝ 73 f.); er ist ein περικλυτός . . . αἰοιδός (Ϝ 83), der von einem κῆρυξ geleitet und im Saale wie ein ξεινός bewirtet wird (Ϝ 62, 65 ff.). Das hohe Ansehen dieses Standes und die Nähe zur Gottheit, die ihm die göttliche Gabe verliehen hatte, ermöglichten es, den Sänger ἦρωσ zu nennen. Der Titel war im übrigen zu einer höflichen Bezeichnung geworden, die Nilsson<sup>97)</sup> mit dem englischen Sir oder Lord vergleicht. Dafür könnte der häufige Gebrauch dieses Wortes in Verbindung mit dem Namen sprechen. Ἡρωες heißen in den homerischen Epen die Fürsten, die noch am Leben sind — daß auch die toten diesen Namen tragen konnten, versteht sich von selbst. Die Herren der mykenischen Zeit nennen sich also mit diesem Namen und sie dürfen es als Nachfahren des Ἡρωσ, jenes Gottes und Ahnen, der ihr Geschlecht, das jedes Königshauses, besonders dessen in Argos und wo sonst auch immer, begründet hat. Denn der Heros ist der göttliche Bräutigam und (junge) Ehegatte, der ἀνὴρ ὠραῖος (γάμου) neben Hera. Die beiden wirkenden Kräfte der Entwicklung vermochten einander in einer Wechselwirkung zu fördern: I) Das steigende Überhandnehmen des Zeus als des Götterkönigs, zu dessen Funktion ihn die mykenische Zeit immer mehr entwickelte, machte die angesehenere Göttin fürstlicher Paläste und Gattin schlechthin zu seiner Frau und II) die Benennung ἦρωσ, die sich diese Fürsten ihrer betont patriarchalischen und hereditarischen Einstellung gemäß zulegten, verdrängte den Heros aus seiner alten Rolle. Wenn es anfänglich ehrendes Andenken an den Heros bedeutete, sich als sein Nachfahre und somit als ἦρωσ zu rühmen, wurde dieses Wort ἦρωσ durch die Gewohnheit fast abgegriffen. Daß diese Entwicklung die Würde des Heros, der einst Heras Gatte gewesen war, herabzusetzen imstande war, läßt sich leicht einsehen. Erst sekundär, durch die Verehrung wieder neuer Fürsten als Heroen und dann erst recht, als sich mit dem stärkeren Hervortreten anderer Volksschichten und im Gefolge dessen auch anderer literarischer Formen die Blickrichtung änderte, blühte der Heroenkult von neuem auf, freilich in etwas anderer Weise, als man sich den Vorstellungsbereich um Heros-Hera wird denken müssen.

97) Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 1. Bd.<sup>2</sup> p. 382. Dort auch über den Wortgebrauch von ἦρωσ: plur. selten und da öfter mit Zusätzen δαναοί, der Ἀχαιοί (13 mal) oder ἄνδρες (6 mal). Sing. häufiger, 19 mal ohne Eigennamen, 53 mal unter Hinzufügung des Eigennamens.

Anders waren die Entwicklungsbedingungen für Hera. Das Leben der Frauen an den großen Höfen der Könige war ein stolzes, aber doch im Verhältnis zu dem ihrer königlichen Gatten sehr zurückgezogenes. Daß sie also nicht oder nicht so häufig Herai hießen und sich rühmend dieses Namens bedienten, liegt nahe. Aber noch viel wichtiger erscheint uns, darauf hinzuweisen, daß doch die Gattin des Herrschers hinzugeheiratet hatte und daher kein Sproß der heroisierten Stammeltern dieses Hauses sein kann. Wieder darf man wohl nicht mit dem logischen Seziermesser arbeiten und folgern, daß sie die Tochter einer anderen oder auch derselben Hera wäre, da auch sie aus adeligem Blute stammt. Die männliche Deszendenz steht so sehr im Blickfeld, daß sie oft die Stellung der Frau verdunkelte. Weil es kaum Herai neben Hera gab, konnte diese leichter als Göttin im Palaste der Herren festen Fuß fassen und den Schutz über ihn und sein Eigentum übernehmen, die sich ihrer Hilfe auch im Kriege sicher wähnten. Diese Entwicklung wurde denn durch die Verbindung Heras mit Zeus gewaltig verstärkt, so daß Hera als Gemahlin des Göttervaters in den Olymp einzog, ohne ihrer Liebliche in den großen Palästen jener Machtzentren zu vergessen, während der Heros in den Hintergrund gedrängt wurde und erst wieder in anderen Zusammenhängen seine Gewalt über die Herzen der Menschen entfalten konnte. Diesen Typus von Heroen meint ja *Nilsson*, wenn er feststellt, daß der Heroenkult „erst in der dunklen Zwischenzeit und während der Fehden der griechischen Kleinstaaten im Anfang der geschichtlichen Zeit“<sup>98)</sup> voll entwickelt wurde.

Die Verehrung des Stammvaters als Heros aber ist älter. Diese Sitte, die Eponyme von Phylen und Demen, bzw. Arcegeten als Heroen zu verehren, bildet eine Parallele dazu. Man wird mit *Wilamowitz*<sup>99)</sup> auch die ἥρωες ἐγχώριοι wenigstens teilweise als solche „φιλοὶ προπάτορες“ betrachten können. Die Verehrung der Ahnen liegt ja im Denken und Fühlen des griechischen Volkes<sup>100)</sup>. Dem entspricht doch auch der Befund aus der früheren Epik, die hier zu dem schon Gesagten das eine oder andere ergänzend hinzufügen mag. Welche Pracht entfaltet Achill bei der Leichenfeier für seinen Freund Patroklos, der Ψ 151 ἥρωας heißt. Der Prunk erinnert nicht nur an die wuchtigen Kuppelgräber der mykenischen Zeit, sondern auch an die

98) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 382.

99) Wilamowitz, *Der Glaube d. Hell.* 2. Bd. p. 17.

100) Vgl. Platon, *Legg.* 745 B, 848 D.

Bestattung spartanischer Könige, über die Herodot (6, 58) berichtet und die Xenophon (de rep. Lac. 15) mit den Worten οὐχ ὡς ἀνθρώπους ἀλλ' ὡς ἥρωας τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλεῖς προτετιμῆκασιν charakterisiert. Der häufige Gebrauch des Patronymikon zeigt zumindest die Tendenz einer Heroisierung der Ahnen, die mit der besonderen ἀρετή der Früheren Hand in Hand geht. Endlich unterstreicht die Ableitung ihrer Geschlechter von den Göttern dasselbe Streben. So nennen sie sich διογενής und διοτρεφής und wissen, daß Zeus ihnen das Szepter gegeben hat. Hephaistos verfertigt (B 101 ff.) das σκήπτρον, um es dem Kroniden Zeus zu übergeben. Aber Zeus gibt es Hermes, dieser Pelops, Pelops dem Atreus, der es seinem Bruder Thyestes im Tode überlassen mußte. Von diesem erbt es Agamemnon. Wenn man von der Zwischenschaltung des Hermes absieht, spiegelt sich in der Reihe der Besitzer des Szepters die Genealogie des Atridenhauses unter Auslassung des Tantalos. Bei näherem Zusehen wird auch die Zwischenschaltung des Hermes verständlich; er war ebensowenig Besitzer des σκήπτρον im Sinne der Herrschergewalt wie Hephaistos. Wenn Vers 103 f. zu lesen ist: Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ ἀργειφόντῃ· Ἑρμείας δὲ ἀναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ . . . muß das Wort δῶκε, das wohl in der Bedeutung des Schenkens, bzw. Vererbens Vers 105 (Πέλοψ δῶκ' Ἀτρεί) zu lesen ist und neben ἔλιπεν (106) und λείπε (107) steht, mit Vers 102 (Ἥφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι) verglichen werden; Hephaistos konnte Zeus nicht die Königsmacht verleihen, sondern lediglich das Szepter verfertigen und ihm dann aushändigen. Daraus ergibt sich, daß es in den Versen 102, 103 und 104 nur soviel wie „übergeben“ bedeutet, wobei also dem Hermes als Götterboten die Aufgabe zufiel, das Geschenk des Götterkönigs an den König Pelops zu überbringen.

Diese Geschichte lehrt nun ein Doppeltes. Zum ersten zeigt sie wieder die Ableitung des Geschlechtes und der Macht von einem Gott und führt in die graue Vorzeit, als noch ein Pelops regierte. Zum anderen ist es gerade der Gatte der Hera, Zeus, der am Anfang dieses γένος steht, und wir wissen, daß ihn erst die mykenische Zeit zum König in einem festen Göttersystem gemacht hat. Wenn also die adeligen Könige ihre Abkunft von einem göttlichen Stammvater ableiteten und Zeus in der mykenischen Zeit seine Stellung als König immer mehr erobert und so andere Götter in den Hintergrund gedrängt hat (Kronos und Titanen heißen sie im Mythos) und andere sich unterordnet (Hera und die „neuen Götter“), dann ist die Annahme, daß er,

der siegreiche Götterkönig, an die Spitze der Genealogie eines Königshauses getreten sei und den alten Heros überdeckt habe, durchaus erlaubt. Dieser lebte noch in der Bezeichnung ἥρωας für den Adeligen weiter. Eine solche Entwicklung liegt im Zuge der Zeit, die starke organisatorische Kräfte in Richtung auf eine zentral geordnete Götterwelt besaß.

Die Anschauung Nilssons<sup>101</sup>), daß Zeus „seit alters neben sich eine Gemahlin“ gehabt haben müsse, vereinfacht, wie wir glauben, nicht ganz mit Recht die Verhältnisse. Daß der Heros im Zuge der Ausbildung eines bis ins einzelne gehenden Götterstaates, an dessen Spitze Zeus als πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε stand, von Zeus verdrängt, bzw. überdeckt wurde, konnte schon gesagt werden. Vor dieser Organisation bzw. vor der völligen Durchdringung der griechischen Religion mit dem Geiste dieser strengen Straffung aber konnte jeder Gott, auch Zeus, unter verschiedenen Gesichtspunkten erlebt werden. Daß dies auch nachher noch möglich war, zeigen z. B. hymnische Gebilde, wie das Chorlied im Agamemnon (160 ff.) des Aischylos, das Zeus über alle Grenzen des Mythos emporwachsen läßt, ohne ihn anderseits in einen dialektischen Gegensatz zu den Formen des Mythos zu bringen, oder der an eine Art von Henotheismus gemahnende Zeus-Hymnos des Stoikers Kleantes, aber auch Lokalkulte, die jeweils einen Gott so weit in den Vordergrund rücken konnten, daß dessen Verwandtschaft dagegen verblaßte. So war Zeus schon früh Himmels- und Wettergott; ihn hat man verehrt und gefürchtet, man hat sich aber auch unter seinem Schutze sicher gewußt, ohne daß dieses Erlebnis unbedingt hätte in das Paradigma der Familie gezwängt werden müssen. Nach dem Vorbild der distinguierten Kraft, die im persönlichen Bewußtsein des Menschen unmittelbar erlebt wird, konnte auch das helle Licht des Tages oder das furchterregende Geschehen des Gewitters als Wirken eines Gottes aufgefaßt werden. Dies ist eine Form religiösen Erlebens, die eine gewisse Zurückhaltung in der Aussage über die θεία τῶν ἀπηγγημάτων, um mit Herodot (II 3) zu sprechen, zeigt und auf dem Bewußtsein von der Existenz der Gottheit fußend, doch wieder vom einzelnen Erlebnis her bestimmt ist. Daneben aber gibt es etwa das soziologische Paradigma der Familie, das die Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft auf die Gottheit überträgt. Ihr gehört der Heros und die Hera an. Es wäre verfehlt, dem einen oder

101) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 428.

dem anderen Paradigma innerhalb der griechischen Religion eine historische Priorität zuzuschreiben. Das Wissen um das eigene Bewußtsein, das Willensakte setzt und Taten vollführt, ist so alt wie der Mensch selbst, ebenso alt ist aber auch die Verbindung von Mann und Frau. Eine historische Evolution von einem zum anderen darf hier nicht angesetzt werden, wohl aber muß das Paradigma des Bewußtseinswesens nicht immer mit dem soziologischen der Familie verbunden sein und verbunden gewesen sein. Das Suchen nach der Gottheit hat so oft die beiden Standpunkte gezeitigt: den einen, daß die Gottheit ganz anders ist als der Mensch, was bei Homer im Gegensatzpaar ἀθάνατος und θνητός anschaulich gemacht und von Xenophanes in die Worte οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα Frgm. 23, 2 gekleidet wird, und den anderen, der die Gottheit dem menschlichen Wesen anzunähern versucht, wofür der griechische Anthropomorphismus hinlänglich zeugt<sup>102</sup>). So wird wohl auch nach Zeiten, nach einzelnen Menschen und nicht zuletzt nach der einzelnen, konkreten Situation einmal Zeus als der Himmelsgott ohne weitere assoziative Verknüpfung mit einer Gattin oder sonst mit irgendwelchen Göttern erlebt worden und ein anderes Mal mit dieser verbunden ins Bewußtsein getreten sein. — Für Hera, die deutliche Anzeichen für eine Burggöttin besitzt, vermag die Erwägung aber soviel zu geben, daß Nilssons<sup>103</sup>) Bedenken wegen der Gattenschaft mit Zeus nicht beweisend ist und daher einer Anerkennung Heras als mykenischer Palastgöttin nicht ernstlich im Wege stehen kann. Hera, die kaum von den Palästen ihrer Schützlinge zu trennen ist, mußte doch immer allgemeinere Züge annehmen.

Die Frage, ob der Heros, welcher der Gatte der Hera gewesen ist, ein Gott oder doch ein gottähnliches Wesen war, ist wegen des Gebrauches des Wortes ἥρωες bei Homer berechtigt. Hesiod nennt (Erga 158 ff.) die ἥρωες auch ἡμίθεοι. Dabei rückt er sie freilich ähnlich in verklärte Ferne, wie der Heros überhaupt der uralten Zeit angehört. Der Gatte der Göttin Hera muß irgendwie ein Gott sein. Der Gott Dionysos hieß in Elis ἥρωες (Plut. quaest. Graec. 36, p. 299 A), aber andererseits konnten Helden denselben Titel tragen. Dies zeigt die gewisse

102) Ein ansprechendes Büchlein, das freilich nicht auf die Einzelheiten wissenschaftlicher Forschung eingeht, hat über diese Frage die früh verstorbene Kläre Buchmann unter dem Titel: Der Mensch und die Götter, Urach 1946, geschrieben (vgl. H. Herter, Th. L. Z. 1950 p. 733).

103) Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 1. Bd.<sup>2</sup> p. 428.

Ambivalenz der Heros-Vorstellung, die ja den göttlichen Mann oder männlichen Gott beinhaltet. Dazu meinten wir ja, daß das Paar Heros-Hera nicht ganz einfach aus dem Ahnenkult entstanden sei. Es ist nach dem, was uns die frühe Epik über Hera berichtet, sehr naheliegend, daß sie mit ihrem Gatten die Schutzherrin von mykenischen Machtzentren gewesen ist. Dieser Schutz kann ihr und erst recht ihrem Gemahl, dem Heros, die Assoziation mit dem Krieger, d. h. mit dem besonders tüchtigen, was wieder soviel bedeutet wie mit dem in grauer Vorzeit lebenden, eingebracht haben; der Schritt dazu, daß dieser Krieger der Ahnherr wäre, der dem Nachfahren seine Kraft und seinen Schutz lieh, ist ein kleiner.

Für die Auffassung Heras als Göttin der mykenischen Fürsten spricht ja ihre enge Bindung an deren Höfe; ihre Bezeichnung *Ἁραία* (Paus. II 24, 1; Eur. Med. 1379), die sie in Argos und Korinth in ihrer Funktion als Burggöttin trug, und das Heraheiligtum im Megaron in Tiryns, über das *A. Frickenhaus*<sup>104</sup>) ausführlich berichtet, legen auch eine Auffassung Heras als Schutzgöttin der adeligen Herren sehr nahe. *Nilsson*<sup>105</sup>) ist dieser Ansicht zugeneigt. Nicht letztlich beweisend, aber doch verleitend ist die Tatsache, daß gerade in Argos das Heraion<sup>106</sup>) auf mykenischem Siedlungsboden steht; freilich läßt sich über eine etwaige Beziehung zu einem Palast nichts ausmachen, obwohl es nicht unmöglich wäre, daß die Schutzgöttin der Burg Herren auch von deren Untergebenen verehrt worden wäre.

Daß die Gestalt des Heros, abgesehen von den Fürsten, deren Gräber in der dunklen Zeit nach dem Verfall der mykenischen Machtzentren da und dort verehrt wurden, den Ahnherrn überhaupt (des eigenen γένος und unter diesem Aspekt den Ahnherrn schlechthin) und zwar in Verbindung mit der Gestalt des männlichen Gottes umschreibt, findet Unterstützung durch die Pylos-Tafel (Kn 02, Ventris-Chadwick p. 284 ff., A. Furumark, *Eranos*, Bd. 52, 1954, p. 51 ff.). Auf ihr sind in den Zeichen der sog. Linear-B auf der Vorderseite u. a. die

104) A. Frickenhaus, *Tiryns I* 1912 p. 2 ff. Gegeneinwände von C. W. Blegen, *Korakou*, 1921, p. 130 ff., aber schon 1912 G. Rodenwaldt, *Athen. Mitt.* XXXVII, p. 137 und C. Robert, *Hermes* LX 1920 p. 373 ff. Vgl. auch Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* 1927 p. 407 ff.

105) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 350.

106) P. Friedländer, *Zur Frühgeschichte des argivischen Heraions*, *Athen. Mitt.* XXXIV 1909 p. 69 ff., Frickenhaus, *Tiryns I* p. 114 ff., Nilsson, *The Min.-Mycen. Rel.* p. 410 ff.

Namen<sup>107</sup>) einer Iphemeida, Diwja, des Hermes (?), | Zeus, Hera (in der Form E-ra) und Drimios, | auf der anderen Seite die der Potnia, | Mnasa, Posidaeia, | des ti-ri-se-ro-e (über den gleich gesprochen werden wird) und das Wort do-po-to (etwa δεσπότης, von Ventris-Chadwick<sup>108</sup>) mit „lord of the house“ wiedergegeben) zu lesen. Das Wort ti-ri-se-ro-e transskribieren Ventris-Chadwick unter Hinzusetzung eines Fragezeichens mit „Tris-he-roei“. Die Unsicherheit, die die Herausgeber dieser Tafel im Fragezeichen zum Ausdruck kommen lassen, hat ihren Grund darin, daß sie für den zweiten Wortbestandteil „e-ro-we in the dative“ erwartet hätten.

Bevor an die Erörterung der Bedeutung dieser Nennung<sup>109</sup>) für das vorliegende Problem geschritten werden kann, muß allerdings die von den beiden Herausgebern mit Vorsicht behandelte Form näher besehen werden. B. Hemberg<sup>110</sup>) hat ti-ri-se-ro-e<sup>111</sup>) mit τρισήρωι wiedergegeben und mit vollem Recht mit dem τρι(το)πάτωρ verglichen. In leider nicht sehr glücklicher Polemik gegen P. Kretschmer<sup>112</sup>), der sich 1920 für die Form τριτοπάτωρ anstatt τριπάτωρ ausgesprochen und diese als jüngere Form bezeichnet hat, tritt Hemberg, allerdings mit Vorsicht, für den Primat von τριπάτωρ ein. Er glaubt in der eben zur Rede stehenden mykenischen Form ti-ri-se-ro-e eine Bestätigung seiner Auffassung zu finden. Allein ihr hohes Alter verleiht ihr ja großes Gewicht. Indes geht Hemberg von der Ableitung des Wortes ἦρως aus \*ἦρFως aus; auch er<sup>113</sup>) vermißt, wie Furumark<sup>114</sup>), das Digamma, glaubt aber doch, bei dieser Ableitung bleiben zu müssen. Die Bedenken Ventris-Chadwicks, Frisks u. a. sind aber einstweilen nicht mehr zu überhören, da sich die Ableitung von der Wortwurzel, zu der, wie bekannt, auch *servare* gehört, nur auf eine einzige Nennung in einer ein-

107) Die genauen Namensformen etwa i-pe-me-de-ja, E-ma-a, usw. bei Ventris-Chadwick und Furumark.

108) Ventris-Chadwick, Documents p. 172, vgl. 284 ff.

109) Auch Pylos Fr. 1204, vgl. E. L. Bennett, Minos, Supplement 2 1958 p. 43 f.

110) Bengt Hemberg, ΤΡΙΠΑΤΩΡ und ΤΡΙΣΗΡΩΣ. Griechischer Ahnenkult in klassischer und mykenischer Zeit. Eranos Bd. 52 1954 p. 180.

111) Die Silbenzeichen der Linear-B, welche dieses Wort ausdrücken, sind: 37, 53, 9, 2, 38.

112) P. Kretschmer, Glotta X 1920 p. 38 ff. Die Argumentation vgl. dort.

113) Hemberg, ΤΡΙΠΑΤΩΡ, Eranos Bd. 52 p. 180.

114) A. Furumark, Ägäische Texte in griechischer Sprache, Eranos Bd. 52 1954 p. 53 ff.

zigen Inschrift, wo die Bewohner von Heraia Ἐρφαῖοι genannt werden, zu stützen vermag.

Der Schwierigkeit, daß in ti-ri-se-ro-e (τρισήρωι) das Numerale in der Form τρις- erscheint, obwohl die Kompositionsform (nach *Schwyzler* I p. 589) auch vor Vokalen τρι- ist, begegnet *Hemberg*<sup>115)</sup> mit der Vermutung, daß das folgende η (offenbar *doch*) für das σ verantwortlich zu machen wäre. Die Lösung ist ziemlich hart. Andererseits bietet sich eine andere Erklärungsmöglichkeit. Zwar schließt auch diese Ableitung die Auffassung ti-ri-se-ro-e als τρις + ἥρωι (< τρις + \*iēr- nicht aus, da nach der Gepflogenheit der Orthographie in den Texten der Linear-B die Lautverbindung -sj- zwischen Vokalen zwar gewöhnlich („usually“)<sup>116)</sup> auf -j- (wie in der Endung des gen. in den O-Stämmen o-jo < os-jo) reduziert wird, aber damit keine zwingende Regel darstellt. Näher liegt, wie wir meinen, freilich die Ableitung von ti-ri-se-ro-e aus ti-ri-tjē-ro-e. Das aus t (vor j, bzw. vor i) entstandene s setzt sich nach dem Muster to-so (= τόσος) < to-tjō (vgl. lat. *tot* usw.) durch. Demgemäß wäre in der Lautgruppe ti-ri-t(o) nicht das Cardinale, sondern das Ordinale zu erkennen. Diesem entspricht im Griechischen die Kompositionsform τριτ-, was aus τριταγωνιστής (vgl. δευτεραγωνιστής) und, wenn uns nicht alles täuscht, aus τριτογενής, wahrscheinlich Τριτογένεια<sup>117)</sup> und aus den auch epigraphisch überlieferten Formen Τριτοπάτωρ, Τριτοπατρεῖς, Τριτοπατέρες<sup>118)</sup> hervorgeht.

Die Annahme des Ordinale statt des Cardinale erspart uns das Postulat, daß das Sigma in τρισήρωι wegen des folgenden Vokals vorhanden wäre, obwohl, wie schon erwähnt, die Kompositionsform des Cardinale auch vor Vokalen (siehe *Schwyzler*) τρι- lautet. Aber auch inhaltliche Gründe sprechen für die Deutung von ti-ri-se-ro-e (< ti-ri-tjē-ro-e. Daß das Wort etwa so viel wie Urahn bedeutet, dürfte klar sein. Ebenso ist es hinlänglich bekannt, daß besonders in Zusammensetzungen der Übergang zwischen Ordinale und Cardinale fließend sein kann. Als bekanntes Beispiel mag das Nebeneinander von *primogenitus*

115) „Das auslautende -ς des Zahlwortes, das in mit τρεῖς zusammengesetzten Wörtern zu fehlen pflegt, dürfte sich durch den folgenden Vokal erklären“ *Hemberg*, *ibid.* p. 180.

116) *Ventris-Chadwick*, *Documents* p. 79.

117) Vgl. dazu *Kretschmer*, *Glotta* X p. 38 f.

118) Zur Überlieferung vgl. *Kretschmer*, *ibid.* p. 40 f. und *Hemberg*, *ΤΡΙΠΑΤΩΡ*, *Eranos* Bd. 52, p. 172.

und *unigenitus* dienen. Trotz der unscharfen Grenze, die im Aspektcharakter der beiden Gattungen von Numeralia begründet ist, kann man in der Frage *τρι-* oder *τριτοπάτωρ* mit *Kretschmer* eher das Ordinale erwarten und *τριτοπάτωρ* für den adäquateren Ausdruck als *τριπάτωρ* halten; dasselbe gilt aber auch für *τρισήρωσ*. Wenn *ήρωσ* in dieser Zeit schon etwa die Bedeutung „Ahne“ gehabt hat, von der man hier ausgehen muß, wäre ein *\*τρι-ήρωσ* ein „Drei-Heros“, d. h. ein *Erz-Heros*, also ein besonderer, ein qualifizierter Heros, während *\*τριτο-ήρωσ* den „Dritt-Heros“, d. h. den dritten Heros (vom Sprecher aus zurückrechnend) darstellte. Da man den dritten Ahnen selten kannte, und da man außerdem mit Zahlwörtern nicht so peinlich genau umging, wie auch die Dreizahl als die Mehrzahl (gegenüber der Einzahl = Singular und der Zweizahl = Dual) schlechthin aufgefaßt werden konnte, vermochte das Wort *\*τριτο-ήρωσ* zur Bedeutung „Ur-Heros“ zu kommen. So sehr man sich der Berührungspunkte der beiden Bedeutungen von „Erz-Heros“ und „Ur-Heros“ bewußt sein wird, die schon in der Assoziation von „uralt“ und „qualitativ höherstehend“ gegeben ist, dürfte doch klar sein, daß das Ordinale als das den Abstand vom Sprecher in Richtung auf die Vergangenheit hin ausdrückende Element zur Bezeichnung des Urahnen besser verwendet werden konnte als das Cardinale. Dieses drückt ja die besondere Intensität aus, durch die dann sekundär der zeitliche Abstand von der Gegenwart hätte mitverstanden werden können, während jenes primär den *Zeitabstand* und zwar unter Betonung der Zeit als der auf eben drei Ahnengenerationen aufgeteilten zum Ausdruck bringt. Erst in zweiter Linie gibt das an das Wort Heros gefügte Ordinale den Charakter des „Heros schlechthin“, des „potenzierten Heros“ an. Wenn man die Parallelität von *τρισήρωσ* und *τριτοπάτωρ* anerkennt, worin wir *Hemberg* gerne folgen, empfiehlt sich die Ableitung vom Ordnungszahlwort ebenso wie für die Deutung des *τρισήρωσ*. Bedeutet *ήρωσ* den Ahnen oder klingt gar noch die Bedeutung des reifen Mannes mit, paßt eine Steigerung schwer: Der erzreife Mann ist doch wohl sinnlos, aber auch der Erzahne will wenig besagen; denn der Gedanke, daß der ältere Ahne in höherem Ausmaß Ahne wäre, tritt hinter der Vorstellung einer Reihung nach hinten offenbar stärker zurück und ist in dieser implicite enthalten.

Dem entspricht in der literarischen und epigraphischen Überlieferung auch die Form *τριτοπάτωρ*, die neben der des

τριπάτωρ steht. Es ist zu bemerken, daß τριτοπάτωρ epigraphisch und durch Demon und Philochoros (-εις) bei Photios (604, 4) und Hesych bezeugt ist. Auch Dionysios' von Halikarnass (Arch. IV 47) Nennung des τρίτος πάππος zeigt dieselbe Anschauung. Das Argument, daß τριδουλος auch den Sklaven in dritter Generation bedeuten kann, besitzt wenig Gewicht; τριδουλος heißt Erzsklave, wie τρίπορνος Erzdirne und das aischyleische τριγέρων „sehr alt“ bedeutet, woraus dann die Bedeutung Sklave in der dritten Generation abgeleitet sein wird; denn der Erz-Sklave ist auch seit jeher schon Sklave, oder zumindest schon lange. Sein δουλος-Charakter kann auf die μελέτη δουλοσύνης bzw. auf die Quasi-φύσις zurückgeführt werden. Die albanische Parallele (trégüs Urgroßvater, wörtlich Dreigroßvater), auf die Hemberg Wert legt, erklärt sich wohl aus der fließenden Grenze zwischen Ordinalia und Cardinalia; ihr steht der lat. *tritavus* gegenüber. Die Tatsache, daß im indischen Ritual ein Opfer für drei Ahnen zu bringen ist, versteht sich leicht: dem ersten, zweiten und dritten, die zusammen eben drei sind, muß geopfert werden; auch diese Dreiergruppe hat die Struktur einer Reihenfolge, und der älteste von diesen wäre eben der dritte von der Gegenwart aus gerechnet. — Schwieriger ist das Wort τριγονία zu erklären. Es bedeutet die dritte Generation. Vielleicht können Verwendungen wie Ἀθηναῖοι εἰσιν ἑκατέρωθεν ἐκ τριγονίας (Poll. 8. 85) einen Fingerzeig geben; in der zitierten Stelle kommt es nicht so sehr und nicht allein darauf an, daß die dritte Generation Athener waren, sondern daß schon drei Generationen (kontinuierlich) das athenische Bürgerrecht besaßen. Auch in Wendungen wie πονηρὸς ἐκ τριγονίας spielt die Konstanz der Anlagen, des Berufes, der Lage usw. eine wichtige Rolle. Noch klarer wird dies beim Adjektiv: τέκνα τρίγον' (Eur. Herc. fur. 1023) oder κόραι τρίγονοι (Eur. Ion 496) bedeutet nur so viel wie τρία τέκνα bzw. τρεῖς κόραι. Immerhin läßt sich die Verwendung von τριγονία für \*τριτογονία leicht verstehen, da mit jeder γενεά eine dazukommt, weil die Vorstellung der Vermehrung mitvorhanden ist, und es in der τριγονία schon drei Generationen sind.

Eine gewichtige Parallele zu τριτοπάτωρ aber bietet das Lateinische mit dem eben erwähnten Wort *tritavus*. Dort gibt es die Reihenfolge *avos, proavos, abavos, atavos, tritavos*<sup>119)</sup>.

119) Zu *tritavos*, das unter griechischem Einfluß steht, vgl. Kretschmer, *ibid.* p. 43 ff.

Diese Reihe vermag zugleich die weitere Bedeutung des Elementes *trit-* darzutun. Am oberen Ende der Kette von Ahnen steht auch bei den Römern der *trit-avos* und nicht der \**tri(s)-avos*. Die strukturierte Dreizahl, das heißt die Dreigliedrigkeit der Generationsabfolge, die im *τριτοπάτωρ*, *ti-ri-se-ro-e* und im *tritavos* zum Ausdruck kommt, erinnert an den Psalm 127, wo es heißt: *Et videas filios filiorum tuorum: pax super Israel* <sup>120</sup>). Die Worte des Psalmisten wollen besagen, daß der Angesprochene uralt und gleichsam wieder ein Stammvater werden soll.

Ein sprachliches Argument im Falle des *τρισήρως*, die Analyse der Struktur jener Vorstellung, die den Ahnherrn eher als den dritten denn als Dreigroßvater erscheinen läßt, und die Parallelen von  *τρίτος πάππος* neben *τριτοπάτωρ* (gegenüber dem vielleicht als Kurzform auffaßbaren *τριπάτωρ*) und des *tritavos* haben die Ableitung vom Ordinale gegenüber der vom Cardinale (*Hemberg*) und somit die Entstehung von *ti-ri-se-ro-e* aus *ti-ri-t(o)ie-ro-e* wahrscheinlich gemacht. Dieser Empfänger einer Goldschale darf also als „Dritt-Heros“, d. h. als „Ur-Heros“ = „Ur-Ahne“ verstanden werden; daß er *dadurch* auch der Erz-Heros ist, versteht sich von selbst. — Neben *τριτοπάτωρ* und *τρισήρως* gibt es auch die Wörter *τριτογενής*, *Τριτογένεια* und *τριτοκούρη*. Für den Beinamen Athenes hat *Kretschmer* <sup>121</sup>) die Ableitung von  *τρίτος* vertreten, während *Nilsson* <sup>122</sup>) auf der Undeutbarkeit dieses Namens besteht. Der zweite Bestandteil des Wortes unterliegt keinem Zweifel. Das Element *τριτο-* ist mit *τριτοκούρη· γνησία παρθένος* (*Hesych*) in der Bedeutung „echt“ zu vergleichen. Die Erklärung, daß ein unbelegtes Adjektiv \**τρίτος* vorläge, das nur zufällig mit dem Numinale formal koinzidiere, hat *Kretschmer* <sup>123</sup>) mit Recht abgelehnt. Seine Erklärung, die *F. Sommers* Begriff der Konträrbildung verwendet und *τριτογενής* und *τριτογένεια*, *trinepos*, *trineptis* (= ähnlich dem engl. *grandson*, *granddaughter* nach *grandfather*, *grandmother* und unserem Großneffen usw.) mit dem *τριτοπάτωρ* konfrontiert und als Stammhalter(in), als echt-

120) Vgl. das 1. Gebet über die Brautleute aus der Brautmesse (*Missale Romanum*) „et videant ambo filios filiorum suorum, usque in tertiam et quartam generationem“.

121) *Kretschmer*, *Glotta* 10, p. 45.

122) *Nilsson*, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 347.

123) Vgl. *G. Lippold*, *Athen. Mitt.* XXXVI 1911 105 ff., *Kretschmer*, *Glotta* Bd. V, p. 310, Bd. X, p. 39.

geborene(n), rechtbürtige(n) Sohn (bzw. Tochter usw.) wiedergibt, leuchtet ein. Man wird das Element γνήσιος nicht so sehr in den Vordergrund zu rücken brauchen, obwohl es mit enthalten ist; man hat vielmehr den Begriff des Nachkommen (im Gegensatz zum Vorfahren) zu betonen.

Aber was besagt die in Rede stehende Pylostafel für die Geschichte des Heros? Ob es bloßer Zufall ist, daß die eine der (bisher mit Sicherheit gelesenen) zwei Nennungen Heras und die eine der beiden des τρισήρωσ auf derselben Tafel (wenn auch in verschiedenen Sektionen) stehen, kann man angesichts der vielen noch ungelesenen Texte nicht auszumachen versuchen. Jedenfalls erscheint er in einer Aufzählung von Göttern bzw. neben dem Zeuspriester, und zwar an vorletzter Stelle. Hera ist treulich mit Zeus verbunden, nach ihrem Namen steht noch der des Drimios, der als der Priester ihres Gatten angesehen wird. Das Dominieren des Zeus kommt durch diese Klammerstellung zum Ausdruck; zwei Zeilen vor Zeus findet sich Diwja, die gewöhnlich als chthonische Göttin aufgefaßt zu werden pflegt, aber Zeus im Namen trägt. Vielleicht ist sie seine ältere Gattin gewesen, die er damals genommen hatte, als er in das Land kam, in dem die große mütterliche Gottheit herrschte; diese erschien in verschiedenen Formen, immer aber als Inbegriff des strotzenden Lebens und wurde von einem kleinen Gott, dem Sohn und πάρεδρος, begleitet. Es mag ein Ausdruck der Anstrengung jener religiösen Richtung, die Zeus ins Land brachte, sein, wenn er, der vorerst wenig an der großen Göttin zu ändern vermochte, ihr wenigstens seinen Namen aufdrängte. Der Name, den die Erdgöttin von Zeus annahm, brachte freilich seine ganz andere Stellung, als es die des jungen Gottes war, deutlich zum Ausdruck.

Es wäre verfehlt, wollte man aus dem Vorhandensein des chthonischen Elements<sup>124</sup>) auf der Tafel von Pylos darauf schließen, daß auch der Trisheros ein chthonischer Gott sein müßte, der in die Reihe der πάρεδροι gehörte. Abgesehen von

124) Dies trotz des Aufscheinens von Poseidon (bzw. Posidaeia) auf beiden Tafeln mit ti-ri-se-ro-e. Eher gehören Poseidon und Potnia, welche nach Bennett's Urteil (Minos, Suppl. 2, 43) "a special Potnia distinct from the most prominent one" darstellt, zusammen. Dies könnte auch die Stellung der beiden Namen auf Pylos Kn 02 (Poseidon 1. Kolumne der einen und Potnia 1. Kolumne der anderen Seite der Tafel) andeuten. — Im übrigen wird der Zusammenhang der in verschiedenen Kolumnen genannten Wesen nicht von großer Bedeutung sein, da es sich bei dieser Tafel doch um eine Art von Kalendarium handeln dürfte.

der Nennung gerade des Zeus und seiner himmlischen Gattin samt seinem Priester auf der anderen Seite der Tafel steht der Trisheros als Vorletzter außerhalb der Reihe <sup>125</sup>). Er, der Ur-ahne, ist als Exponent des Opfernden in loserer Beziehung zu den Göttern, als es diese untereinander sind. Dies bestätigt die ihm folgende und zugleich letzte Nennung, die von *Ventris-Chadwick* <sup>126</sup>) mit „lord of the house“ wiedergegeben wird. Eine chthonische Beziehung als Ausgangspunkt für den Heros zu suchen, ist schon deshalb unerlaubt, da seine Form als Trisheros kaum irgendwie von der Vorstellung des Tritopator getrennt werden kann. Die Hervorhebung und Betonung dieses Wesens, das auf der genannten Tafel *τρισήρως* genannt wird, durch die Vorsilbe *τρις-* entspräche denn auch der geringeren Stellung des jungen Gottes neben der Muttergöttin nicht. Dies schließt nicht aus, daß die Heroen in der historischen Zeit zur Erde Beziehung hatten; denn aus zwei Gründen inklinierten sie, wenn einmal als Vorväter aufgefaßt, dazu: sie waren tot, wenn auch nicht so wie jeder beliebige Tote, und sie lagen im Grab, das zutiefst in den Assoziationsbereich der Erde führt. Dunkelheit und Gefahr, aber auch Hilfe und quellendes Leben gehören beiden Vorstellungen als Bestimmungsmerkmale polaren Wesens an. Dunkel und geheimnisvoll sind die Gottheiten der Erde, gefährlich mitunter und im Besitze eines geheimen Wissens, dunkel und geheimnisumwoben aber auch die Toten, deren Wiederkehr als revenant gelegentlich die Furcht der Menschen zu erregen vermochte. Die andere Seite ist die des Wohlwollens, das im Namen der Eumeniden zu den Griechen spricht. Reicher Segen ist ihr Geschenk und strotzende Lebensfülle bezeichnet die Feste zu Ehren chthonischer Gottheiten. Hilfe aber und Segen spenden auch die Heroen, die schon im Leben Väter, Ernährer und Führer der Späteren waren. Und was ist leichter zu verstehen, als daß man im Gebet um Kindersegen (*ὑπὲρ γενέσεως παίδων*) bei der Hochzeit sich an den Ahnen wendet, dem solches gut

125) Über die Möglichkeit einer gewissen Zusammengehörigkeit einzelner Nennungen innerhalb des Vorstellungsbereiches dürfte noch lange nicht das letzte Wort gesprochen sein. Hierzu informiert mich T. B. L. Webster (brieflich, London 23. Feb. 1960) in der Weise, daß er die Nennung von *τρισήρως* und Hera auf der besprochenen Pylostafel (Tn 316 = Kn 02) absolut nicht als zusammengehörig erachten kann "because they are in separate sections, and the offerings to Tiriseroe are said to be at Pakia and the offerings to Zeus and Hera are said to be in the Diujo, which I take to be the shrine of Zeus." Vgl. dazu Ventris-Chadwick, a.a.O.

126) Ventris-Chadwick, Documents p. 172.

gelungen war und der durch die Zeugung seiner Kinder gleichsam Quellbezirk jenes vitalen Stromes von Leben geworden ist, das nun weitergegeben werden soll. — All diese Anknüpfungspunkte zwischen dem Ahnen und chthonischen Vorstellungen dürfen nicht zum Schluß ursprünglich erdhaften Wesens des Heros führen. Über der auf Grabreliefs der späteren Zeit dargestellten Verbindung der Toten mit dem Pferd, welches zwar selbst Beziehungen zum Chthonischen besitzt, aber in diesen Zusammenhängen eher die vom Toten einst geliebte Welt darstellen kann<sup>127)</sup>, über der Bezeichnung des Sklaven Drimakos, dem die Chier ein Heroon gebaut und ihn ἥρωος εὐμενῆς<sup>128)</sup> genannt haben, darf man den menschlichen Charakter des Heros, der nach seinem Tode zur hohen Ehre gelangt war, nicht vergessen. Wie sollte der Ahnherr von Menschen nicht menschengestaltiges Wesen besitzen? Denn im Sohn und im Enkel lebt der Vorfahre weiter.

Die Erweiterung des Wortes Heros um die Silbe τρις (<τριτ-), die wir mit der in τριτοπάτωρ vergleichen konnten, zeigt gegenüber der Hera derselben Tafel eine Weiterbildung. Da aber der Trisheros klärlich keinen höheren Rang als die mit Zeus verbundene Hera besitzen kann, folgt daraus, daß der Heros in der Entwicklung seiner Entwertung alle Anstrengungen gemacht haben mußte, doch einen gewissen Rang zu behalten; das Ordinale in seinem Namen aber zeigt, in welcher Weise das geschehen ist. Er wurde aus der Sphäre des göttlichen Gemahls, der zugleich Ahnherr war, zu diesem allein und mußte dadurch in das „historische“ Schema gebracht werden. Daß er dort möglichst weit zurück, als τρίτος etwa, Platz finden sollte, versteht man leicht. Hera, die um nichts weniger weit zurück-

127) So Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 382 f. Anders L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, *Arch. Jahrb.* XXIX 1914 p. 179 ff. Hier ist allerdings größte Vorsicht am Platze. Wo der Tote mit dem Pferd deutliche Anknüpfungspunkte an das Adelsideal der Rossezucht zeigt, liegt die Deutung auf das Beibehalten dieser Lebensgewohnheit nahe, da man auch sonst dem Toten, was er im Leben geliebt hat, ins Grab mitgibt, so z. B. Waffen. Tritt das Pferd aber außerhalb dieses Vorstellungskreises in Verbindung mit dem Toten auf, scheint die von Malten vertretene Ansicht unwiderleglich richtig zu sein. Die Ideenassoziation von Erdhaftem und Pferd, wozu sich die des Schwures gesellt (Ψ 584 ff.), paßt gut auch zum Vorstellungskomplex des Todes, worüber noch später die Rede sein wird. Erdhaftes und Totenreich sind nicht identisch, aber tendieren zu einer gewissen assoziativen Verknüpfung.

128) Nymphodoros v. Syrakus bei Athen. VI p. 265 C ff. Hier ist εὐμενῆς, wenn auch vielleicht für den ersten Augenblick verblüffend, die Bezeichnung für die menschliche Eigenschaft.

reicht, hat aber diese Steigerung nicht nötig gehabt, da weder die Konkurrenz der Bezeichnung ἥρωες für die adeligen Sprossen noch die Verdrängung durch Zeus ihre Stellung beeinträchtigt haben; im Gegenteil, die Ehe mit dem Göttervater hat sie zur Königin des Olympos gemacht. Sie entfernte sich immer mehr von ihrer Verbindung mit einem bestimmten Königspalast und trat somit immer mehr aus der rudimentär vorhandenen „historischen“ Dimension in die jenes olympischen Lebens, das zwar gelegentlich durch Irdisches beeinträchtigt zu werden drohte, aber doch wieder im Lachen heiterer, leicht lebender Götter seinen Glanz beibehält. Der Heros aber wurde vollends in die „historische“ Dimension gedrängt, wo er nicht primär durch die Intensität seines Wesens (als Erzheros, vgl. Cardinale), sondern seinen zeitlichen Abstand von der Gegenwart (als Urheros, und erst sekundär als Erzheros, vgl. Ordinale) weiterwirken konnte.

Aber eine andere Parallele vermöchte die von uns vorgetragene Deutung des Namens ἥρωες noch zu unterstreichen. Wir haben oben das Gebet des Gatten bei der Hochzeit erwähnt, das sich an den τριτοπάτωρ wendet und um Kindersegen bittet. Nach dem Gesetz, daß man sich von dem Gott, der einem selbst in manchem ähnlich ist, sicherste Erfüllung des Gebetes und bestes Verständnis für die eigene Situation erwartet, wie die Könige sich unter des Königs Zeus Schutz sicher wissen (διοτρεφεῖς βασιλῆες), die Krieger als Gefährten des Ares (θεράποντες Ἄρηος), der Liebende unter Aphrodite (ἔργα γάμοιο), der Freund des Weines unter Dionysos usw., glücklich ist, so wendet sich der junge Gatte an den Heros (an den Ahnen, aber noch passender den göttlichen jungen Gatten)<sup>129</sup>, daß ihm die Ehe die volle Erfüllung bringe, die er sich erwartet. Zudem fließt ja vom Ahnen der Lebensstrom weiter. Die Ahnen sollten dafür sorgen, daß ihresgleichen oder, um mit Homer zu sprechen, neue ἥρωες zur Welt kämen. Die Betonung der stark patriarchalischen Haltung, die diesem Vorstellungskreis eignet, zeigt der Wunsch: παῖς μοι τριτογενῆς εἶη, μὴ τριτογένεια (Schol. B T zu Ilias Θ 39). So fügt sich der ἥρωες, der die „In-

129) Ob dieses Gebet παῖς μοι τριτογενῆς εἶη, μὴ τριτογένεια (Schol. B T zu Ilias Θ 39) wenigstens seinem Inhalt nach so weit zurückreicht, ist freilich nicht auszumachen. Auf die konservative Tendenz in religiösen Belangen und besonders im Kult wurde schon einmal hingewiesen. Das Gedankengut, das es enthält, wäre sehr leicht mit dem der mykenischen Zeit zu vereinbaren. Die Verwendung des Wortes Τριτογένεια, das bereits dem Altertum Schwierigkeiten bereitet hat, könnte vielleicht auch für ein hohes Alter dieses Gebetes sprechen.

teressen“ der Männer zu vertreten hatte, neben die Ehefrau Hera, deren Zank mit dem für uns historisch faßbaren Gatten, mit Zeus, zu einem Teil die Wahrung der Interessen der Frau in der Ehe der mykenischen Zeit zum Ausdruck bringt. Zum anderen Teil freilich wird manche eheliche Spannung der beiden die expansive Tendenz des Zeuskultes, der Hera als Gattin an sich gezogen hatte, widerspiegeln.

So dürfte es nicht weit gefehlt sein, wenn man der älteren Form des Heros Züge zuschreibt, die sich zu Hera korrelativ verhalten, da sein Wesen, was die Weiterbildung *ti-ri-se-ro-e* zu verraten scheint, einer isolierten Entwicklung unterlag, die den Namensgenossen der Hera zum bloßen Urahn machte. Demgegenüber besagt die Feststellung *Nilssons*<sup>130)</sup> wenig, daß das Wort *ἦρως*<sup>131)</sup> für keinen anderen der Götter als für Dionysos verwendet wurde und dies nur im Rufe der orgiastischen Eleerinnen; andere Götter hätten diese Bezeichnung nie erhalten. „Da Dionysos im orgiastischen Kult als gestorben hingestellt wurde, konnte er den Heroen gleichgestellt werden“, meint Nilsson ergänzend. Der Unterschied zwischen dem „toten Dionysos“, der auch in dieser Funktion vor wie nach ein Gott blieb, und dem Heros, der ein bestimmtes Grabmal besaß, das ein *γένοϛ* verehrte, kann wohl nicht übersehen werden; und hätte Dionysos ein Grab, würde es ihn ebensowenig zum Menschen, der nach seinem Tod zum Heros erhoben wurde, machen, wie dies bei Zeus auf Kreta oder sonst einem „gestorbenen Gott“ der Fall war. Das Faktum, daß ein *Gott ἦρωϛ* gerufen wird, ist, wenn die Überlieferung bei Plutarch stimmt, gegebene Tatsache. Daß gerade der mächtige Dionysos, dem nach langer Auseinandersetzung auch der delphische Gott die Hand reichen mußte, gerufen wurde, mag in der Freizügigkeit dieses Kultes, vielleicht aber auch in der Nähe zu den polaren Vorstellungen liegen, die den Bereich des Todes mit der überschäumenden Lust hochzeitlicher Freude zu verbinden wissen. Daß in historischer Zeit keiner der anderen Olympier als *ἦρωϛ* angesprochen wurde, mag aus der Sonderentwicklung des Heros, der schon in mykenischer Zeit der Konkurrenz des Zeus gewichen war und sein Dasein auf die Ahnherrschaft als *Trisheros* beschränken mußte, heraus verstanden werden.

130) Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1. Bd.<sup>2</sup> p. 186, Anm. 1.

131) Halliday, *The Greek Questions of Plutarch* 1928 p. 157 f. möchte statt *ἦρω* lieber *ἦρ'* „im Frühling“ lesen, womit er nicht zu überzeugen vermag.

So dürfte es denn bereits in der ältesten mykenischen Zeit das Paar Heros-Hera gegeben haben. Sie stellen eine Konzeption der Gottesvorstellung nach dem soziologischen Paradigma von Mann und Frau dar. Wenn es richtig ist, daß der Heros den (zur Ehe, aber auch zum Kriegshandwerk) reifen Mann und Hera die (zur Ehe, und mit ihrem Gatten mit zum Schutze ihrer Verehrerinnen) Reife bedeutet hat, eine Auffassung also, die wir der alten etwa von *Wilamowitz*<sup>132)</sup> mit soviel Schwung vertretenen Deutung des Namens als die Herrin (und somit Heros als der Herr) entgegenstellen möchten, konnten diese das göttliche Urbild der Ehe abgeben; damit war die Möglichkeit für das stolze Denken der mykenischen Zeit, das die Abstammung der adeligen Herren gern auf Götter zurückführte, gegeben, den göttlichen Heros mit dem Ahnen zu identifizieren. Durch die Gattenschaft Heras mit Zeus wurde Heros aus seiner Position verdrängt und sank zum Heros späterer Prägung, also zum bloß verehrten Ahnen herab<sup>133)</sup>. Aus den vorne angeführten Gründen konnte Hera dieser Entwicklung entgehen. Sie, die Gattin schlechthin, wurde die Gattin des Göttervaters Zeus. Dies führte zu einer intensiveren Ausgestaltung ihrer Wesenszüge, die aber noch immer in ihrem Zentrum die der Gattin hatten. Daß der Vorstellungskomplex, den wir unter dem Namen Heras fassen, Elemente beinhaltet, die an mediterranes Gedankengut gemahnen, wurde vorne gesagt. Ihr Wesen als Frau gab denn auch den Ansatzpunkt für Züge eines Bereiches, der spezifisch die Frau angeht und ihr nähersteht als dem Manne. Zudem war sie durch ihre lokale Umgebung von mütterlichen Kulturen, zu denen das Weibliche immer eine zumindest potentielle Beziehung besitzt, einer Beeinflussung ausgesetzt. So sehr sie, die nach dem soziologischen Paradigma (gemeinsam mit dem Heros) entworfene Göttin, nach dem Paradigma der individuell differenzierten als persönlich erlebten Kraft des Bewußtseins ausgestaltet wurde, war sie tief im soziologischen Paradigma verwurzelt, wie bei ihr das biologische immer am Rande blieb. Ein Geringes hat aber auch das Paradigma des Tieres zu ihrem Wesen beigetragen.

Wien

Walter Pötscher

---

132) *Wilamowitz*, *Der Glaube d. Hell.* 1. Bd. 237. So auch viele andere.

133) Über die Entwicklung des allgemeinen Heroenkultes vgl. *Picard*, *Les religions préhelléniques*, p. 290 ff.