

# Mythologie und Theologie

## Aussagestufen im griechischen Mythos

1. Themenstellung 2. Wortgeschichte von θεολογία 3. Aussagestufen der Mythenerzählung 3.1 Etymologische Spekulation 3.2 Allegorische Interpretation 3.3 Theologie ‚in‘ der Mythenerzählung 3.3.1 Der Götterkatalog 3.4 Die systematische Mythenvariation 3.5 Die Verdopplung der Handlungsträger 3.6 Die Genealogie.

1. Enzyklopädien und Handbücher pflegen sub voce Theologie, definieren sie diese nicht einfach als „wissenschaftliche Lehre von den Glaubensinhalten des Christentums“<sup>1</sup>, auf jene Stelle der Platonischen Politeia<sup>2</sup> zu verweisen, an der Platon ein philosophisch verantwortetes Wiedergeben von Göttermythen anspricht. Von da ausgehend wird dann zumeist ein philosophisch reflektiertes Verkünden von Gottesvorstellungen als ‚Theologie‘<sup>3</sup> verstanden. Theologie

<sup>1</sup> So beispielsweise der erste Satz im Großen Brockhaus von 1957 s. v. Theologie. In der 3. Auflage von Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) wird s. v. Theologie, anders als in der zweiten, auf den Abschnitt ‚Theologie I. Religionsgeschichtlich‘ verzichtet. *G. Ebeling*, in: RGG<sup>3</sup>, Bd. 6, Sp. 758: „In der vor- und außerchristlichen Antike ist überhaupt nichts als ‚Th.‘ in dem neuen Wortsinn ansprechbar“; da Ebeling Sp. 757 als den neuen Wortsinn ansetzt, Theologie sei „der Versuch, das Ganze der christlichen Lehre mittels der dialektischen Methode, also wissenschaftlich, zu durchdenken“, ist das wohl auch schwer möglich. Im folgenden formuliert *Ebeling* noch exklusiver, Sp. 759: „Dasjenige Phänomen, das in methodologisch durchreflektierter Gestalt in der Hochscholastik die Bezeichnung ‚Th.‘ annahm, . . . , begegnet allein im Christentum. Diese eigentümliche geschichtliche Tatsache darf man nicht einebnen in ein vermeintlich allgemeines Gesetz, wonach unter bestimmten Bedingungen in der Religionsgeschichte Th. aufträte.“

<sup>2</sup> Platon Politeia 379 a. Zur Interpretation *W. Jaeger*, Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 12ff. Zu Platons Theologie im engeren Sinne *F. Solmsen*, Plato's Theology, Ithaca 1942; *O. Reverdin*, La religion de la Cité Platonicienne, Paris 1945; *C. J. de Vogel*, What was God for Plato, Philosophia 1970, 210–242; *R. Hackforth*, Plato's Theism, in: Classical Quarterly 30 (1936), 4–9; *W. J. Verdenius*, Platons Gottesbegriff, in: Entretiens Fondation Hardt 1, 1954, 241–292. Allgemein zur Kritik der Philosophie an der Dichtung *D. Babut*, La religion des philosophes grecs, Paris 1974.

<sup>3</sup> *W. Jaeger*, Theologie 14. Mit leichten Vorbehalten *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1970<sup>3</sup>, 636: „Es kann manchmal scheinen, als ob Theologie nichts anderes ist als die Einstellung der religiösen Data in das jeweilige philosophische Weltbild.“

über das Medium Philosophie zu definieren, die philosophische Vermittlung zum Kriterium zu machen, führt auf die Frage, welche Religion denn auf diese Weise vermittelt werde. Die traditionellen Ansätze orientieren sich hier wiederum an der platonischen Konstruktion und setzen religionsphilosophische Aussagen weitgehend mit theologischen gleich, entziehen sich auf diese Weise einer Beantwortung der Frage.

Ist es, in einer Erweiterung der Fragestellung, sinnvoll und möglich, zwischen religiösen und theologischen Aussagen zu unterscheiden, und in welchem Verhältnis befinden sich beide zueinander? Die Einordnung der vorsokratischen Philosophien durch ihre antiken und modernen Interpreten ist für eine Verdeutlichung des begrifflichen Problems gut geeignet: Sind die Vorsokratiker die Theologen der griechischen Religion,<sup>4</sup> in dem Sinne, daß die vorhandene, traditionelle griechische Religion Gegenstand ihrer positiven Aussagen ist, oder aber verkünden sie in dem neuen Medium ‚Prosa‘<sup>5</sup> auch eine ‚neue Religion‘, die eine ‚andere‘ ist als die, die sie kritisieren?

Es ist unübersehbar, daß die traditionelle Religion, Kultus und Mythos des archaischen Griechenlands, von den vorsokratischen Philosophen nur in der Form der radikalen Destruktion zum Gegenstand gemacht werden. „Aber die Menschen glauben, die Götter würden geboren und hätten Kleider und Stimme und Gestalt wie sie selber“, kritisiert Xenophanes<sup>6</sup> und setzt dem entgegen: „Ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Menschen ähnlich, noch an Gedanken.“<sup>7</sup> Massive Religionskritik

<sup>4</sup> *W. Jaeger*, *Theologie* . . . 17, hatte sich zur Aufgabe gesetzt, die theologischen Ideen der ältesten Philosophen nicht nur als Teil der Geschichte der Philosophie, sondern auch „als ein wichtiges Stück der Geschichte der griechischen Religion“ zu würdigen. Als ‚Teil der Geschichte der griechischen Religion‘ erscheinen sie Jaeger, insofern „die großen neuen Gedanken der ältesten Denker über ‚Natur‘ und ‚Universum‘ für sie mit einer neuen Anschauung des Göttlichen unmittelbar verbunden waren“ (S. 5).

<sup>5</sup> Zu den Ablösungsbedingungen der Prosa *W. Schadewaldt*, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, in: Ders., *Hellas und Hesperien*, Zürich/Stuttgart 1960, 403 ff.; *H. Fränkel*, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, 591–595 (im systematischen Index). Den Übergang des ‚Monopols der Dichtung, über Götter zu sprechen‘, auf die Prosa bringt *W. Burkert*, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 199 mit der Entstehung von ‚theologia‘ zusammen: „Mit dem Verlust dieses Monopols der Dichtung, mit dem Aufkommen der Prosaschrift steht fast schlagartig das Problem der ‚theologia‘ im Raum, des vernünftigen, verantwortbaren Sprechens über Götter.“ Es sei freilich hinzugefügt, daß sich nur ein Teil der ‚Vorsokratiker‘ der Prosa bedient.

<sup>6</sup> fr. 14 D.-K.

<sup>7</sup> fr. 23 D.-K.

verbindet sich hier mit der Setzung einer ‚Neuen Religion‘,<sup>8</sup> die in einem apodiktischen – um nicht zu sagen prophetischen Ton verkündet wird. Aussagen dieses Typs als eine ‚Theologie des griechischen Göttermythos‘ zu bezeichnen, wäre sicher nicht angemessen; die Vorsokratiker sind ‚Religionsstifter‘, nicht Theologen. Theologie scheint insoweit nur als Bezeichnung für Formen der Selbstthematization, als Systematisierung, Historisierung, Rationalisierung<sup>9</sup> der jeweils ‚eigenen‘, akzeptierten Religion sinnvoll anwendbar.

2. Ein religionswissenschaftlich derartig bestimmter Begriff von Theologie – andere Bestimmungen müssen noch folgen – findet eine gewisse Stütze im ältesten Sprachgebrauch von θεολογία.<sup>10</sup> Das Wort θεολογία erscheint, wie schon kurz angesprochen, zum ersten Mal bei Platon im zweiten Buch der Politeia in Verbindung mit der Frage, nach welchen Richtlinien eine Darstellung von Göttern (οἱ τύποι περί θεολογίας τίνες ἂν εἴεν) überhaupt zugelassen werden

<sup>8</sup> *W. Jaeger* bezeichnet ihn als ‚geistigen Revolutionär‘ (Theologie 54), der zugleich den Pluralismus der griechischen Gottesvorstellung bewahrt (56). Zum Weiterwirken von Xenophanes’ Kritik *W. Jaeger*, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, 36 ff. – Eine andere, an dem hier behandelten Übergangsbereich orientierte Einteilung vertritt *W. Bröcker*, Poetische Theologie, Frankfurt 1980, der zwischen mythischer, poetischer und metaphysischer Theologie unterscheidet: Homer stelle den Übergang von der mythischen zur poetischen Theologie dar (dazu *Ders.*, Theologie der Ilias, Frankfurt 1975), einer mythischen Theologie, wie sie noch Hesiod vertrete. Eine metaphysische Theologie werde von Aristoteles im Rückgriff auf die Vorsokratiker und Platon vertreten. Im Christentum kehren nach *Bröcker* mythische, poetische und metaphysische Theologie zurück; eine Zukunft gesteht er allerdings allein der poetischen Theologie zu: „Die einzige Theologie, die noch möglich ist, ist die poetische. Die einzige poetische Theologie, die noch möglich ist, ist die erinnernde.“

<sup>9</sup> In einem vergleichbaren Sinn definiert *G. van der Leeuw*, RGG 5<sup>2</sup> (1931) s. v. Theologie I. Religionsgeschichtlich Sp. 1114f: „In der Geschichte der Religion tritt Th. auf a) als einfaches Kennen der Riten und Formeln des Kultus . . . b) Im weiteren Sinn finden wir Th. als einen Versuch, die verschiedenen Elemente des Kultus und Mythos zu ordnen und unter sich auszugleichen . . . c) Ein weit größeres Gebiet umfaßt die Theologie, sobald sie die Anwendung allgemeiner philosophischer Gedanken auf die Religion einschließt . . . d) Endlich kennen wir die Th. als Untersuchung der Tradition auf ihren Heilsgehalt.“ Komponenten der hier referierten und der im Text skizzierten Definition von Theologie überlagern sich mit Aufgaben von Religionswissenschaft (Komponenten, nicht aber die Gesamtheit der Bestimmungen), und so ist es nicht verwunderlich, daß unter besonderen historischen Bedingungen eine Gleichsetzung von Theologie und Religionsgeschichte vertreten werden konnte: „Theologie ist das Wissen um die Religion überhaupt, nicht, wie die meisten sich einbilden, die von ihr reden, ein Wissen um den Protestantismus oder den Katholicismus“, *P. de Lagarde*, Deutsche Schriften, Göttingen 1892<sup>3</sup>, 67, wozu *H.-W. Schütte*, Theologie als Religionsgeschichte. Das Reformprogramm Paul de Lagardes, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 8 (1966), 112–120.

<sup>10</sup> Vgl. *V. Goldschmidt*, Théologia, in: Rev. des Études Grecques 63 (1950), 20–42; *W. Jaeger*, Theologie 9–27.

solle. Mythen werden zwar im Rahmen einer musischen Erziehung geduldet, sollen aber einen bestimmten Rahmen des Verantwortbaren nicht überschreiten. Im Zentrum dieses Rahmens<sup>11</sup> steht, ‚daß Gott nach seinem Wesen gut ist‘ (ἀγαθός ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι) und in den verschiedenen Gattungen der Dichtung so darzustellen ist.

Aristoteles bezeichnet mit θεολόγοι zunächst die älteren ‚Mythologen‘, wie Homer, Hesiod und Pherekydes, und unterscheidet sie in seiner doxographischen Standortbeschreibung grundsätzlich von den φυσικοί.<sup>12</sup> Metaphysik 983 b 28 ff. wird die Formulierung πρώτοι θεολογήσαντες unmittelbar auf Homer angewandt; daneben gibt es, auf dieselbe Gruppe von Dichtern bezogen, die Wendung μυθικῶς σοφιζόμενοι (1000 a 18). Aristoteles trennt die πρώτοι θεολογήσαντες und die πρώτοι φιλοσοφήσαντες, also unsere ‚Vorsokratiker der älteren Auflagen‘, von Fall zu Fall voneinander, um dann die Verbindung beider Erkenntnistraditionen in seiner Metaphysik, die er auch πρώτη φιλοσοφία<sup>13</sup> nennt, vornehmen zu können.

Im älteren Sprachgebrauch, für den wir keine direkten Belege besitzen,<sup>14</sup> dürfte sich θεολογία von μυθολογία nur durch ein Überwiegen von Göttermythen in der θεολογία unterschieden haben. Daß θεολογία eine Schöpfung von Platon ist, so W. Jaeger,<sup>15</sup> kann nicht als erwiesen gelten; sicher ist jedoch, daß Platon im Rahmen der akademisch-peripatetischen Tradition den Akzent auf ‚philosophisch verantwortbare Aussage über Götter‘ fixiert hat. Außerhalb dieser Tradition gibt es wie selbstverständlich durch den ganzen Hellenismus hindurch θεολόγος<sup>16</sup> als Bezeichnung von Tempelbediensteten.

3. Eine Anwendung des allgemein diskutierten Paradigmas auf die begrenztere Problemstellung der vorliegenden Überlegungen führt auf die Fragen: „Gibt es innerhalb von Göttermythen theologische

<sup>11</sup> Zu Mythenkritik und Θεολογία bei Platon *F. Solmsen*, *Plato's Theology*, Ithaca 1942; *P. Boyance*, *La religion du Platon*, in: *Rev. des Etudes Anciennes* 49 (1947), 178–192; *V. Goldschmidt*, *La religion de Platon*, Paris 1949; *J. K. Feibleman*, *Religious Platonism. The influence of religion on Platon and the influence of Platon on religion*, London 1959; *F. P. Hager*, *Der Geist und das Eine*, Bern/Stuttgart 1970.

<sup>12</sup> *Met.* 1000 a 9 ff., 1071 ff.

<sup>13</sup> *Met.* E 1026 a 13–23; vgl. K 1064 a 30–b 6; *W. J. Verdenius*, *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*, *Phronesis* 5, 1960, 56–70.

<sup>14</sup> Indirekte Belege sind Xenophanes fr. 34 D.-K. und Empedokles fr. 131, 4 D.-K.

<sup>15</sup> *W. Jaeger*, *Theologie* 12; s. auch unten S. 82, Anm. 47b.

<sup>16</sup> *M. P. Nilsson*, *Geschichte der griechischen Religion* 2, München 1961, 380f; *A. J. Festugière*, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 2, Paris 1949, 598 ff. (Pour l'histoire du mot θεολογία).

Aussagen? Wie sind sie von religiösen Aussagen zu unterscheiden – und ist dies sinnvoll?“ Fragen, die von denen nach der Rationalität der Mythen<sup>17</sup> nocheinmal zu unterscheiden sind.

Ein weiterer Versuch, das Problem über eine Festlegung eher inhaltlicher Kriterien zu lösen, dürfte aus verschiedenen Gründen zum Scheitern verurteilt sein. Allgemeine, abstrakte und systematische Aussagen beispielsweise können sich sowohl in den Aretalogien von Hymnen<sup>18</sup> befinden wie in philosophischen Reflexionen. Umgekehrt führt die Kategorie des ‚Gottgeziemenden‘,<sup>19</sup> um eine andere Möglichkeit anzusprechen, dort wo sie in der Antike angewandt wird, meist zum Postulat einer ‚neuen‘ Religion. Die ‚Selbstthematization‘ führt hier also zum Verlust der ‚eigenen‘ Religion. Ein anderer, vielleicht mehr versprechender Weg könnte dagegen über formale Kriterien gefunden werden. Dieser Weg müßte über den Nachweis einer formalen Differenz zwischen religiösen und theologischen Aussagen führen und angeben können, wann und unter welchen Bedingungen eine religiöse Aussage zu einer theologischen wird. Konkreter und nun unmittelbar auf das Thema dieser Überlegungen bezogen gefragt: Wie wird ein mythischer Bericht, in dem Götter vorkommen, Theologie in dem zuvor skizzierten Sinne? Welche Aussagestufen<sup>20</sup> gibt es im griechischen Bereich zwischen ‚Zeus

<sup>17</sup> Im Gefolge von *F. M. Cornford*, *From Religion to Philosophy*, (1912) New York 1957, wird dieses Thema in jüngster Zeit wieder mit zunehmender Intensität behandelt; vgl. etwa *J.-P. Vernant*, *Vom Mythos zur Vernunft*. Die Entstehung des positiven Denkens im archaischen Griechenland, in: *M. Bloch/F. Braudel/J. Febvre* u. a., *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt 1977, 335–367; *K. Hübner*, *Mythische und wissenschaftliche Denkformen*, in: *H. Poser* (Hrsg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 75–92; *K. Hübner*, *Rationalität im mythischen Denken*, in: *K. Hübner/J. Vuillemin* (Hrsg.), *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität*, Stuttgart 1983, 49–68; *H. Joly*, *Die Rationalität im griechischen mythischen Denken*, in: *Hübner/Vuillemin*, a. a. O. 69–95.

<sup>18</sup> *E. Norden*, *Agnostos Theos* (1913), Darmstadt 1956, 143–277; *R. Wünsch* RE 9, 1 (1914), Sp. 140–183 s. v. Hymnus. Zu ἀρεταλόγος *Crusius*, in: RE 2 (1896), Sp. 670–672 s. v. Aretalogoi und *Aly*, in: RE Suppl. 6 (1935), Sp. 13–15. Die Aretalogie zum ‚over-all pattern‘ altmediterraner Theologie erhebt *Morton Smith*, *The Common Theology of the Ancient Near East*, in: *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), 135–147. – Eine sprachanalytische Klassifizierung von Aussagen über Gott liefert *K. Nielsen*, *On Speaking of God*, in: *Theoria* 28 (1962), 110–137. – Von der kultischen Funktion her sind ἀρεταλόγοι und θεολόγοι eng miteinander verwandt.

<sup>19</sup> *O. Dreyer*, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*, New York 1970. Xenophanes ist der erste, der mit diesem Anspruch eine ‚neue‘ Religion fordert.

<sup>20</sup> Dazu allgemein *W. Kamlah/P. Lorenzen*, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967; in aller Kürze *H. Seiffert*, *Einführung in die Wissenschaftstheorie* 1, München 1973<sup>6</sup>, 61–80; *W. D. Just*, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, Stuttgart 1975. – Aussagestufen des Mythos sind, soweit ich

erschlug die Titanen mit seinem Blitz' und ‚das Eine Weise will und will nicht Zeus genannt werden‘? Es wird also im folgenden darum gehen, wie mythische Aussagen, Komponenten von Göttermythen, zum Gegenstand einer Aussage gemacht wurden und in welchen literarischen Formen das geschah.

3.1 Es sei mit einem Beispiel begonnen, das im Sinne unserer Ausführungen formal sehr einfach ist, im historischen Kontext allerdings jeweils noch mehrdeutig. In der Theogonie berichtet Hesiod Vers 191 ff. von der Geburt der Aphrodite und schließt daran an: ‚Götter und Menschen nennen sie Aphrodite, weil sie ἐν ἀφροῖ (im Schaum) aufgezogen wurde‘.<sup>21</sup> Im Sinne der analytischen Sprachphilosophie liegt hier eine andere Aussagestufe vor: Der Name der Göttin wird zum Gegenstand einer Aussage; die Etymologie thematisiert den Namen und begründet ihn mit der Geburtslegende.

Gegenstand solcher Etymologien, von Versuchen, die wahre Bedeutung eines Wortes zu erfahren, sind vor allem Namen,<sup>22</sup> insbesondere Götternamen. Da für Gottesvorstellungen der Name, neben dem Bild, der wesentliche Bezugspunkt<sup>23</sup> ist, führen Überlegungen über die Bedeutung von Götternamen wohl nicht nur formal zu metasprachlichen Aussagen, die man insoweit als theologisch klassifizieren könnte, sondern auch ‚inhaltlich‘ zu grundsätzlichen Bestimmungen. Im Plausibilitätsschema solcher Etymologien muß der Name der Gottheit mit wesentlichen Eigenschaften ‚erklärt‘ werden: Apollon ist der ἀπόλλων, der Vernichter; der alte Akkusativ von Zeus Ζῆνα wird mit ζῆν, leben, in Verbindung gebracht; der übliche

sehe, noch nicht zum Gegenstand von Sprachanalysen gemacht worden. *E. Simion*, Die Schichten des mythischen Textes, in: *H. P. Dürr* (Hrsg.), *Die Mitte der Welt*, Frankfurt 1984, 314–336, behandelt Realitätsschichten in M. Eliades Prosa, nicht Aussagestufen.

<sup>21</sup> Diogenes von Apollonia A 24 Diels-Kranz und Platon Cratylus 406c beziehen sich auf die gleiche Etymologie.

<sup>22</sup> *M. Warburg*, Zwei Fragen zum Kratylos, Berlin 1929, 62 ff; *W. Kranz*, Stasimon, Berlin 1933, 287 ff; *K. Barwick*, Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik (Abh. Akad. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 49, 3), 1957; *Ph. H. Rank*, Etymologisierung en verwante verschijnenselen bij Homerus, Diss. Utræcht. Allgemein *E. Curtius*, Etymologie als Denkform, in: Ders., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1963, 486–490. Zu Namensbildungen vor dem Hintergrund ihrer Etymologisierbarkeit *B. Snell*, Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955, 65–82. Zu Konsequenzen der Namenbildung *H. Herter*, Dämonismus und Begrifflichkeit im Frühgriechentum, in: *Lexis III 2*, 1953, 226–235. Eine Stufe weiter geht die Spekulation über die Buchstaben eines Namens, vgl. *F. Dornseiff*, Das Alphabet in Mystik und Magie, Berlin 1925.

<sup>23</sup> Dazu systematisch *B. Gladigow*, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme, in: *H. Brunner/R. Kannicht/K. Schwager*, Wort und Bild, München 1979, 103–122.

Akkusativ  $\Delta\iota\alpha$  mit einem  $\delta\upsilon\nu\ \delta\iota\alpha$ , durch den . . . alle existieren. Das Schema verlangt kurze Aussagen, die Kürze zwingt zu Grundsätzlichem: heraus kommen häufig – im Rahmen des Möglichen –, We-sensaussagen<sup>24</sup> im Sinne der abendländischen Theologie.

3.2 Vom Einzelwort, vom Götternamen auf den Mythos insgesamt wird das Verfahren der Etymologie durch die allegorische Interpretation umgesetzt, der wir uns nun zuwenden wollen. Als Interpretationsverfahren ist die Allegorese<sup>25</sup> aus einem Konflikt entstanden, der zwischen Homers panhellenischer Bedeutung und den Angriffen auf seine Göttermythen entstanden war. Man unterstellte nun, daß Homer die Göttermythen nicht wortwörtlich gemeint habe, sondern in ihnen einen tieferen Sinn verborgen habe, eine  $\delta\pi\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$ . Theagenes von Rhegion<sup>26</sup> ist wohl der erste, den wir im 6. vorchristlichen Jahrhundert mit einer derartigen Interpretation namentlich fassen können: Die Götterkämpfe im 20. Buch der Ilias seien eigentlich der Kampf von Elementen gegeneinander, des Trockenen gegen das Feuchte, des Warmen gegen das Kalte und des Leichten gegen das Schwere. Es werden also Äquivalenzlisten aufgestellt: Wenn bei Homer Hera auftrete, sei das die Luft, Apollo, Hephaistos und Helios seien das Feuer, Poseidon und Skamander das Wasser. Aus dem Götterkampf im Mythos<sup>27</sup> wird so ionische Physik: 4 Elemente ‚mischen‘ sich. Metrodor von Lampsakos,<sup>28</sup> Schüler des Anaxagoras, führt das gleiche Verfahren mit anderen Äquivalenzen durch: Achilles sei die Sonne, Hektor der Mond, Helena die Erde, Paris die Luft, Agamemnon der Äther. Daneben finden sich Deutungen mit psychologischen, anatomischen oder ethischen Rastern:<sup>29</sup> Die Götter sind ‚eigentlich‘ Gemütsbewegungen, entsprechen Körperteilen (Apollon

<sup>24</sup> Vgl. *W. Philipp*, in: RGG 2 <sup>3</sup>(1958), Sp. 357–362 s. v. Eigenschaften Gottes.

<sup>25</sup> *F. Wehrli*, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Diss. Basel 1928; *H. Hunger*, Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei J. Tzetzes, in: Jahrb. d. österr. byz. Gesellschaft 3, 1954, 35–54; *F. Buffière*, Les mythes d’Homère et la pensée grecque, Paris 1956; *R. M. Grant*, The Letter and the Spirit, London 1957; *J. Pépin*, Mythe et allégorie, Paris 1958; *P. Lévêque*, Aurea catena Homeri, Paris 1959. – Etymologie und Allegorese als ein Teil der ‚Vorgeschichte‘ von Philologie behandelt *R. Pfeiffer*, Geschichte der klassischen Philologie, Hamburg 1970, 18–32.

<sup>26</sup> 8 Diels-Kranz; dazu *Wehrli*, Allegorische Deutung 88 ff.

<sup>27</sup> Zu den systematischen Funktionen des Götterkampfes *B. Gladigow*, Strukturprobleme polytheistischer Religionen, in: Saeculum 34 (1983), 298–304.

<sup>28</sup> 61 Diels-Kranz; *W. Nestle*, Metrodors Mythendeutung, in: Philologus 66 (1907), 503–510.

<sup>29</sup> Überblick bei *M. v. Albrecht*, in: Lexikon der Alten Welt, Zürich 1965, Sp. 121–123 s. v. Allegorie.

der Galle, Demeter der Leber, Dionysos der Milz) – oder in den Mythen gehe es eigentlich um Tugend und Gerechtigkeit.

Formal ist die Allegorese ebenso deutlich ‚Metaebene‘ zur homerischen Mythenerzählung wie die Etymologie zum Namen. Der Mythentext wird ‚zitiert‘ und in ein Deutungssystem maximaler Erstreckung eingeordnet: Immer wenn Homer x sagt, ist das y. Von der Differenz der Aussageebenen her gesehen, ist die Allegorese sicher das Paradebeispiel für ‚Theologie‘ – unter den genannten Voraussetzungen geht es wohl nicht mehr deutlicher. Dafür ist die andere Prämisse für ‚Theologie‘<sup>30</sup> nur mangelhaft erfüllt: Diese ‚Theologie‘ entfernt sich aus dem Konsens der griechischen Religion des 6. und 5. Jahrhunderts: Helios gleich Sonne und Hephaistos gleich Feuer wären sicher noch akzeptabel gewesen; bei den großen Göttern aber war ihre Personalität für den normalen Griechen unbestreitbar.

Sind die Allegoriker nun die ‚Theologen der griechischen Religion‘? Sind sie es eher als die vorsokratischen Philosophen, auf die sie sich meist beziehen? Von der Wirkungsgeschichte ihres hermeneutischen Ansatzes her bis in die Theologie und Religionswissenschaft hinein, bis zur Naturmythologie und Entmythologisierung,<sup>31</sup> ist die Wirkung dieser ‚Theologie‘ wohl kaum zu übertreffen. Ob man aber sagen darf, sie stellten die *theologische* Metaebene zum traditionellen griechischen Mythos dar, ist zu bezweifeln.

3.3 Ohne diese Frage jetzt endgültig beantwortet zu haben, sei die Frage nach Möglichkeit und Ort einer ‚Theologie des griechischen Mythos‘ neu gestellt: Die Prämissen seien die gleichen wie bereits formuliert – die Grenze von Text und Metatext muß erkennbar sein, ‚Theologie‘ muß sich als Teil der jeweiligen Religion verstehen –, nur der Rahmen des Suchrasters sei kleiner gewählt. Die ersten möglichen Orte von ‚Theologie‘ zeigen sich im historischen (und systematischen) Feld unmittelbar neben und nach Homer: in den Katalogen, Proömien, vor allem aber bei Hesiod.

<sup>30</sup> S. oben S. 72f.

<sup>31</sup> Überblick bei *J. de Vries*, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München 1961; eine Einordnung der Deutungsmodelle liefert *H. Joly* (wie Anm. 17) 70–76. Zum Problem der Entmythologisierung *K. Goldammer*, *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien*, in: *Studium Generale* 8 (1955), 378–393; *K. Jaspers/R. Bultmann*, *Myth and Christianity. An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, New York 1958. Kritisch zum Ansatz dieser Interpretationstechniken *W. Burkert*, *Mythisches Denken*, in: *H. Poser* (Hrsg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, 18 ff.

Aus dieser Fundschicht seien zunächst einzelne Erscheinungsformen analysiert, bei denen eine Veränderung der Aussageebenen im Verhältnis zur Mythen Erzählung oder die Anlage dazu vorzuliegen scheint: der Götterkatalog, die systematische Mythenvariation und die Selbstkorrektur.

3.3.1 Ich beginne mit dem ‚Götterkatalog‘, muß dazu aber einige Vorbemerkungen machen, die erst die gewünschten Formalisierungen ermöglichen und verständlich machen.

Innerhalb des homerischen Epos insistiert der Katalog<sup>32</sup> auf einem Punkt der Handlung und gibt damit dem Hörer jene detaillierte Auskunft über Voraussetzungen oder Gegebenheiten des Geschehens, die ihn in die Lage versetzt, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Da jedoch Detailliertheit ein Wissen aus Autopsie voraussetzt, ist der detaillierte Katalog für den Hörer auch ein Indiz für die geforderte Authentizität<sup>33</sup> des gesamten Berichts. Insofern beruft sich der Dichter gerade bei der Abfassung von Katalogen auf die Anwesenheit der Musen an allen Schauplätzen und ihre daraus folgende Kenntnis aller Einzelheiten ὅμεις γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστε τε ἴστε τε πάντα. Dieser Konnex ist so eng, daß Odysseus aus dem bis ins äußerste Detail (λίην κατὰ κόσμον) gehenden Gesang des Demodokos, der gleichwertig mit authentischer Kenntnis oder Kenntnis durch einen Gewährsmann ist, schließt, die Muse oder Apoll habe ihn unterrichtet:

Δημόδοκ' . . .

ἢ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων.

λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν ὄϊτον ἀεΐδεις,

ὧς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Ch. R. Beye, *Homeric Battle Narrative and Catalogues*, in: *Harvard Studies in Class. Philology* 68 (1964), 346ff; W. W. Minton, *Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Ass.* 93 (1962), 188–212; Ders., *Homer's Invocations of the Muse: Traditional Patterns*, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Ass.* 91 (1960), 292–309; T. Krischer (wie Anm. 35).

<sup>33</sup> Vgl. S. Accame, *L'invocazione alla Musa e la ‚verita‘ in Omero e in Esiodo*, in: *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 41 (1963), 257–281; T. Krischer, *ἔμμος und ἀληθής*, in: *Philologus* 109 (1965), 161–174.

<sup>34</sup> Od. 8, 487ff. „Demodokos . . . ob dich so die Muse gelehrt hat, die Tochter des Zeus oder Apollon dich. Überaus nach der Ordnung singst du nämlich das Schicksal der Achäer . . . als ob du selbst dabei gewesen seiest oder es von einem anderen gehört hättest.“

Diese Korrespondenz von Detailliertheit und Authentizität rechtfertigt die ausführlichen Musenanrufe vor Katalogen, die, wie im Falle des Schiffskatalogs,<sup>35</sup> ausführlicher und nachdrücklicher sein können als der Anruf zu Beginn der gesamten Dichtung. Der bei weitem größte Teil der Musenanrufe bei Homer steht demzufolge auch vor Katalogen. Insofern nehmen bereits bei Homer die Kataloge in besonderem Maße für sich in Anspruch, authentisch, d. h. wahr und verbindlich zu sein.

Für die Tätigkeit des verantwortlichen Aufzählens von Namen und Ereignissen gibt es in der epischen Dichtung ein eigenes Wort: *καταλέγειν*. *Καταλέγειν*, das bei Homer nur in der Ankündigung eines Berichts oder in einer Aufforderung dazu vorkommt, bezeichnet, wie die hinzugefügten näheren Bestimmungen in Verbindung mit der allgemeinen Verwendung zeigen, ein detailliertes und geordnetes (*ἀτρεκέως κατάλεξον, ἀριθμήσας κατάλεξον*), ein sachlich richtiges und vollständiges (*πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον*) und ein authentisches Berichten. Ja es scheint sogar, als ob dieses Verbum überhaupt erst für ein solches ‚katalogisches‘ Berichten<sup>36</sup> gebildet worden sei. Daß bei Homer auf die Aufforderung des *καταλέγειν* selten wirklich ein ‚Katalog‘ folgt, mindert nicht die Bedeutung der vorliegenden Beobachtungen; entscheidend ist, in welchem umfassendem Maße die detaillierten Forderungen des *καταλέγειν* durch den Katalog erfüllt werden.

Nachdem sich die Prosa als Sprache der Wissenschaft herausgebildet hatte und ‚literarisch‘ geworden war, wurde bezeichnenderweise das Adverb *καταλογάδην* Ausdruck für ‚prosaisch‘. Durch kaum ein anderes Zeugnis kann deutlicher belegt werden, daß die Grundtendenzen des poetischen Katalogs und die der Prosa<sup>37</sup> im Hinblick auf die Forderungen des *καταλέγειν* als identisch angesehen wurden. Die frühesten Zeugnisse der griechischen Prosa zeigen überdies, in welchem Maße die Kataloge, besonders die Hesiods, die Ablösung der

<sup>35</sup> *F. Focke*, Katalogdichtung im B der Ilias, in: *Gymnasium* 57 (1950), 256–273; *Ch. R. Beye*, The Catalogues as a Device of Composition in the Iliad, Diss. Harvard Univ. 1960; allgemein *H. Trüb*, Kataloge in der griechischen Dichtung, Diss. Zürich 1952. Zu Katalog und ‚Vollständigkeit‘ *T. Krischer*, Die Entschuldigung des Sängers, in: *Rheinisches Museum* 108 (1965), 1–11.

<sup>36</sup> Dazu *T. Krischer* (wie Anm. 33) 169 ff.

<sup>37</sup> „Vermünftiges, verantwortbares Sprechen über die Götter“, in dem „sachliche Informationen vermittelt werden“ (*W. Burkert* a. in Anm. 5 a. O.) bieten innerhalb der Dichtung bereits die Kataloge.

Prosa<sup>38</sup> und der ihr zugehörenden Stoffe von der Dichtung gefördert haben.

Innerhalb der Prooimion der epischen Kataloge werden folgende Eigenschaften der Aufzählung gefordert: Es müssen die Namen aufgezählt werden, sie müssen vollständig aufgezählt sein, sie müssen in der richtigen Reihenfolge aufgezählt sein.<sup>39</sup> Die Formel dafür lautet bei Hesiod:

„Sagt mir nun, Musen, die ihr auf dem Olymp  
wohnt, wer als erster . . .

Bei einem Katalog, der die θεῶν γένεσις zum Thema hat,<sup>40</sup> ist die richtige Reihenfolge der Geburten wegen der vom Alter abhängenden Würde und kosmischen Bedeutsamkeit der einzelnen Gottheiten ohne Zweifel von noch größerer Bedeutung als die Reihenfolge der Gefallenen in einer Kampfschilderung. So ist es nicht überraschend, daß sich Hesiod am Beginn der Theogonie mit der ‚homerischen‘ Katalogformel, der Bitte um die richtige Reihenfolge, an die Musen wendet. Am Schluß des Prooimiums der Theogonie,<sup>41</sup> das neben manchen anderen auch die klassischen Elemente des Katalogprooimiums enthält, heißt es:

ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ', ἔχουσαι  
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένηετ' αὐτῶν.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Zur Ablösung der Prosa s. die oben in Anm. 5 genannte Lit. *H. Fränkel*, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, 62 nach einer Einordnung des ‚lyrischen Zeitalters‘: „Bald folgt die Entdeckung auch der Dinge und der äußeren Welt: die ionische Wissenschaft. Die Prosa, deren sich diese Männer der Wissenschaft bedienen, zeigt den in der Poesie schon fast überwundenen reihenden Stil in schärfster Ausprägung.“ – Die älteste griechische Prosaschrift, das Werk des Pherekydes von Syros (7 Diels-Kranz), ist eine θεογονία. Eine θεολογία schreibt ihm die Suida zu, 7 A 2 Diels-Kranz.

<sup>39</sup> Zur weiteren Geschichte dieses Anspruchs *Chr. Schäublin*, Μητε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν, *Museum Helveticum* 31, 1974, 144–149 und, für die Geschichte der Kanonisierung des Neuen Testaments *W. C. van Unnik*, De la règle Μητε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon, in: *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 1–36.

<sup>40</sup> Zur allgemeinen Charakterisierung der Theogonie gut *H. Fränkel*, Dichtung und Philosophie (wie Anm. 5) 106–119. Zu ‚Theogonie‘ als möglichem Ort von Theologie s. unten S. 81 f.

<sup>41</sup> Über die Probleme des Theogonieprooimiums informieren die bei *E. Heitsch* (Hrsg.), Hesiod, Darmstadt 1966, 277–323 wiederabgedruckten Arbeiten von *P. Friedländer*, *K. v. Fritz*, *E. Siegmann*. Allgemein *F. Dornseiff*, Das Prooimion. Eine Form sakraler Dichtung der Griechen (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft 11), Bühl 1937, *Philologische Wochenschrift* 58 (1938), 625–630; *R. Böhme*, Das Prooimion, Bühl 1937; *H. Hunger*, Prooimion, Wien 1964.

<sup>42</sup> „Dies verkündet mir Musen, die Ihr auf dem Olymp Häuser habt, von Anfang an und sagt, was von ihnen als erstes entstanden ist.“

Dieser Aufforderung entsprechend beginnt der Sachteil der Theogonie

ἡ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα  
Γαῖ' εὐρύστερνος . . .<sup>43</sup>

Wenn sich also Hesiod in seinem katalogischen Sachgedicht ‚Theogonie‘ in sehr nachdrücklicher Weise der Hilfe der Musen versichert, so wird man neben allen persönlichen Aspekten<sup>44</sup> darin auch etwas Programmatisches zu sehen haben. Seine Dichtung ist nicht nur der Form nach dem ‚(vor)homerischen‘ Katalog verpflichtet, sondern sie will sich wie dieser durch Detailliertheit und Authentizität auszeichnen. Die stark umstrittenen Verse 27f. aus dem Proömium der Theogonie, die Selbstdarstellung der Musen

27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοῖα,  
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι,<sup>45</sup>

dürften sich kaum mit dem Vers 27 gegen den homerischen Sänger mit seiner gesamten Dichtung richten und in Vers 28 das Neue an Hesiods Dichtung bezeichnen, sondern zwei Seiten der epischen Dichtung insgesamt betreffen. Nach dem bisher Erarbeiteten kann kein Zweifel sein, daß der Teil der epischen Dichtung, für den die Musen sich bereit finden (εὖτ' ἐθέλωμεν), das ἀληθές zu verkünden, im wesentlichen durch die Kataloge repräsentiert ist. Gerade vor Katalogen werden sie am nachdrücklichsten und mit sehr konkreten Wünschen angerufen. Für die Theogonie bleibt die Selbstdarstellung der Musen so lange rätselhaft – die Musen lassen sich ja nicht herbei zu sagen, in welcher der beiden Funktionen sie sich nun Hesiod eröffnen –, wie man nicht die Form der Dichtung mit berücksichtigt. Der sogenannte Wahrheitsanspruch Hesiods<sup>46</sup> wird nicht so sehr durch die Dichterweihe bekundet als vielmehr durch die Wahl der Katalogform. Erst wenn man die Katalogform von vornherein als für

<sup>43</sup> „Wahrlich, zuerst entstand das Chaos, dann jedoch die breitbrüstige Erde . . .“

<sup>44</sup> Zur ‚Dichterweihe‘ Hesiods *K. Latte*, Hesiods Dichterweihe, in: *Antike und Abendland* 2 (1946), 152–163 (auch in: *Kleine Schriften* 60–75; allgemein *H. Maehler*, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Hypomnemata 3), 1963).

<sup>45</sup> „Wir wissen viel Lügenhaftes zu sagen, das dem Richtigen gleicht, wir wissen aber auch, wenn wir wollen, das Wahre genau zu verkünden.“ – Einen Überblick über die Interpretationen bietet *W. Stroh*, Hesiods lügende Musen, in: *H. Görgemanns/E. A. Schmidt* (Hrsg.), *Studien zum antiken Epos* (Beitr. zur Klass. Philol. 72, 1976, 85–112. Zum Verhältnis von Musen und Zeus *R. Schlesier*, *Les Muses dans le prologue de la ‚Théogonie‘ d'Hésiode*, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 199/2 (1982), 131–167.

<sup>46</sup> *M. Detienne*, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967 und *S. Accame* (wie Anm. 33).

die Theogonie gegeben miteinbezieht, erhalten die Verse 26ff. die Aufforderung an Hesiod, sich auf die mit dieser Gattung verknüpften Qualitäten zu beschränken, und eine Warnung vor den ἐτύμοισιν ὁμοῖα anderer Formen.

Mit dem Götterkatalog können wir also eine formal sehr deutlich von der Ebene der epischen Erzählung abgehobene Aussage bestimmen. Musenanruf und Katalogform erzeugen gemeinsam eine klar gegenüber der einfachen Mythen-erzählung abgehobene Aussage-stufe, der Dichter ‚zitiert‘ das Wissen der Musen. Der Katalog als ‚Zitat‘<sup>47</sup> markiert in den epischen Konventionen die Grenze zwischen verbindlich und unverbindlich.

Die traditionellen Postulate an einen Katalog – Namentlichkeit, Vollständigkeit, Richtigkeit der Reihenfolge, Authentizität – bekommen bei einem Katalog von Götternamen natürlich ein besonderes Gewicht. Es ist nicht auszuschließen, daß θεολογία zunächst auch den Götterkatalog bezeichnet hat,<sup>47b</sup> im Unterschied zur μυθολογία, dem Aufzählen von Mythen. Platon hätte dann mit jenen τύποι περὶ θεολογίας eine Bedeutungsvariante von θεολογία gewissermaßen zur vorherrschenden gemacht.

3.4 Einen ganz anderen Typ von Textreferenz stellt wohl die systematische Mythenvariation dar.<sup>48</sup> Zur Verdeutlichung zunächst ein einfaches Beispiel: Im homerischen Aphrodite-Hymnos<sup>49</sup> berichtet Aphrodite vom Rekurs der Eos auf einen anderen Mythos, den Ganymedes-Mythos. Dieser schon in der Ilias berichtete Mythos<sup>50</sup> erzählt, Ganymed sei der schönste der Sterblichen gewesen, die Götter hätten ihn Zeus zum Mundschenk bestimmt und auf den

<sup>47</sup> Zum ‚Traditionsbeweis‘ systematisch *H. Cancik*, *Mythische und historische Wahrheit* (Stuttgarter Bibelstudien 48), 1970, 24–45. – Ein herausragendes Beispiel im griechischen Bereich bieten die pseudoorphischen Lithika, deren Anspruch auf Wahrheit aus der dokumentierten Traditionskette Apollon-Helenos-Philoktet-Theiodamas-Dichter der Lithika hervorgeht (v. 57 ff, 398 ff).

<sup>47b</sup> So schon *K. Kerényi*, *Theos und Mythos*, in: *Griechische Grundbegriffe* (Albae Vigiliae 19), 1964, 12–14 (gegen *W. Jaeger*).

<sup>48</sup> Das folgende ist im Anschluß an *B. Gladigow*, *Mythische Experimente – experimentelle Mythen*, in: *R. Schlesier* (Hrsg.), *Faszination des Mythos*, Berlin 1985, 61–82, formuliert.

<sup>49</sup> Hom. hymn. 5. – Zur Interpretation *F. Solmsen*, *Zur Theologie im großen Aphrodite-Hymnus*, in: *Hermes* 88 (1960), 1–13; *L. H. Lenz*, *Der homerische Aphrodite-Hymnus und die Aristie des Aeneas in der Ilias*, Diss. Frankfurt 1975.

<sup>50</sup> Hom. Il. 20, 231 ff. – Allgemein *H. Sichter mann*, *Ganymedes, Mythos und Gestalt*, Berlin 1953.

Olymp gebracht. Zeus habe, so wird weiter berichtet, darauf für Ganymed Unsterblichkeit und ewige Jugend beschlossen:

ὡς ἔοι ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ Ἴσα θεοῖσιν.

Mit diesem Exemplum vor Augen habe nun auch Eos für ihren Geliebten Tithonos, so wird im Aphrodite-Hymnos referiert, erbeten

ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἡματα πάντα,

er möge unsterblich sein und immer leben. Zeus gewährt es, und Tithonos wird nun zwar unsterblich, aber nicht alterslos; er verfällt in seiner körperlichen Gestalt. Am Schluß des Verfallprozesses bleibt nur noch seine Stimme, mit dem Zirpen der Zikade in Verbindung gebracht. In der Permutation der Ganymedes-Geschichte, statt ἀγήρωσ heißt es für Tithonos ζῶειν ἡματα πάντα, erscheint eine Variation des alten Mythenmotivs ‚Tod und Todüberwindung‘ in präzisierter Fassung. Die Rahmenbedingungen bleiben die gleichen, ein Faktor wird variiert, daraus resultiert eine Antwort auf die Frage: Was bedeutet Unsterblichkeit unter Verlust der ‚äußeren‘ Form, was bleibt, wenn der Körper verfällt? Was hier an einer peripheren Mythenversion vorgeführt werden kann, läßt sich als eine systematische, experimentelle Variation<sup>51</sup> klassifizieren. Was geschieht, wenn in Erwartung von Unsterblichkeit nicht zugleich die Form, die äußere Gestalt erhalten, gesichert wird? Der Ausgang des Mythos zeigt: Die so gewonnene Unsterblichkeit wird durch den gleichzeitigen Verfall des Körpers unerträglich. Eine parallele ‚Versuchsanordnung‘ ist für Endymion<sup>52</sup> präsentiert worden: Mit der ewigen Jugend wird hier ewiger Schlaf verknüpft, Zeus gewährt nur die Kombination beider Gaben. Die ‚Form‘ bleibt erhalten (‚ewige Jugend‘), aber nur um den Preis eines todähnlichen Schlafes. Von Göttinnen oder Göttern geliebte Menschen sind der systematische Ort, an dem die hier vorgestellten Lösungen und ihre Konsequenzen durchgespielt werden: Tithonos und Endymion seien als Beispiele für prinzipielle Lösungen genannt, Adonis etwa für die zyklische. Das Verhältnis der Episoden zueinander ist durch eine besondere formale Struktur charakterisiert: Ein mythischer Bericht ‚knüpft‘ nicht einfach an einen anderen an, ‚spinnt‘ ihn weiter, sondern ‚zitiert‘ ihn – in unserem Beispiel wortwörtlich – und variiert ihn an einem wesentlichen Punkt. Im Aphro-

<sup>51</sup> In einem systematischen Rahmen erörtert bei *B. Gladigow* (wie Anm. 48) 61 ff.

<sup>52</sup> Zum Rahmen mit Einzelbelegen *L. Radermacher*, *Das Jenseits im Mythos der Griechen*, Bonn 1903, 113 ff.

dite-Hymnos selbst wird das zweite Zitat noch einmal zitiert,<sup>53</sup> Aphrodite befindet sich gegenüber Anchises in der gleichen Situation, das Zitat dient als Begründung für Aphrodites Entscheidung: Anchises wird nicht unsterblich.

Eine systematische Variation einer vorgegebenen Situation im Mythos, das mehrfache ‚Zitieren‘ einer mythischen Situation mit einem deutlichen Interesse an den unterschiedlichen Konsequenzen, liegt in voller Ausprägung in Hesiods Weltaltermythos<sup>54</sup> vor. Die Art des Aufbaues dieser Mythensequenz gemahnt an eine Versuchsreihe: Die Menschen jedes ‚Weltalters‘ werden jeweils von den Göttern neu geschaffen und die Konsequenzen der veränderten Bedingungen vorgeführt.

Daß die Qualität der Sozialbeziehungen den Maßstab der Variation<sup>55</sup> abgibt, ist immer gesehen worden: Die Beziehungen der Menschen untereinander und gegenüber den Göttern verschlechtern sich – mit Ausnahme des Heroengeschlechts – ständig. Daneben, dies ist das andere Variationsprinzip, verändern sich die Altersstufen der Menschen in einer Co-Variation zu den Formen sozialen Friedens bzw. Unfriedens: Die Menschen des goldenen Zeitalters leben als Erwachsene, werden nicht vom Greisenalter gepeinigt, sterben im Schlaf; die des silbernen Zeitalters bleiben 100 Jahre Kinder und leben nur kurze Zeit als Erwachsene; das bronzene Menschengeschlecht bringt sich selber um, weder von Kindes- noch von Erwachsenenalter ist die Rede. Im eisernen Geschlecht schließlich sind Erwachsenenendesein und Greisenalter durch den endgültigen Verfall der Sozialbeziehungen unerträglich. An seinem Ende werden die Kinder schon mit grauen Schläfen geboren.

Das Spektrum, das in der Variation von Lebensphasen und gesellschaftlicher Ordnung entfaltet wird, ist systematisch erfaßt: Es reicht vom idealen Erwachsenenalter als Basis der Existenz, geht über eine hundertjährige Kindheit, über ein streitverdüstertes Erwachsenenalter bis (wiederum) zu einer Kindheit, die die Züge des Alters antizipiert (der Säugling mit grauen Haaren). Veränderte, verschlechterte

<sup>53</sup> Hom. hymn. 5 v. 214 (Ganymedes) wird (variiert) zitiert V. 221 (Tithonos), wird zitiert V. 240 (Anchises).

<sup>54</sup> Hesiod. Erga 109 ff.

<sup>55</sup> Dazu B. Gladigow (wie Anm. 48) 66 ff. Zum allgemeinen Rahmen der Interpretation B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata 16), Tübingen 1967; J.-P. Vernant, Mythe et pensée chez les Grecs, Paris 1965, 19–47; G. S. Kirk, Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, Cambridge 1970, 226–238.

Sozialbeziehungen werden durch diese verschiedenen Phasen hindurch dekliniert. Nach Ablauf jedes Weltalters werden alle Menschen vernichtet; es wird darauf jeweils ein neues Geschlecht von Göttern geschaffen, lediglich beim letzten bleibt es offen. Die dreimal, mit dem Heroengeschlecht viermal wiederholte Schöpfung der Menschen,

- 109 χρύσειον . . . γένος . . . ἀθάνατοι ποίησαν  
126 δεύτερον . . . γένος . . . ἀργύρεον ποίησαν  
143 Ζεὺς . . . τρίτον . . . γένος . . . ποίησεν  
157 . . . ἄλλο τέταρτον . . . ποίησε . . .

stellt so eine Referenzkette dar, deren Aussage auf der Abfolge von Situationen und Konsequenzen beruht.

3.5 Die systematische Alternative zur ‚Wiederholung‘ einer Situation im Mythos ist die Verdoppelung ihrer Träger. Auch für diesen Aussagetyp scheint Hesiod den Anfang gemacht zu haben: Nach Musenanruf und indirektem Zeus-Hymnos bieten die Erga als erste Belehrung an Perses ein Selbstzitat und eine Selbstkorrektur:

- 11 Οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ’ ἐπὶ γαῖαν εἰσὶ δύο.

„Es gab nämlich nicht nur eine Eris, sondern zwei Erides sind auf der Erde . . .“ Hesiod bezieht sich hier auf einen Vers in der Theogonie, in dem unter den Kindern der Nyx auch Ἐρίς, die mit dem beständigen Sinn (καρτερόθυμος),<sup>56</sup> aufgezählt ist. Und nun korrigiert sich Hesiod: Es gibt nicht nur eine Göttin Eris, sondern Nyx hat zwei Erides geboren, eine gute, die zu Arbeitseifer führt, und eben jene, die zu Kampf und Streit verleitet.

Formal wird in den Erga der Kontext der ersten Erwähnung in der Theogonie ‚zitiert‘

- 225 Νύξ . . . καὶ Ἐριν τέκε . . .

und variiert, genauer: korrigiert. Die Korrektur ist nicht nur vom Typ her, ‚Verdoppelung der Gottheit‘,<sup>57</sup> eine theologische Leistung, sondern auch von der vorgeführten genealogischen Einordnung her beachtlich: Es gibt auch eine Eris des guten Wettewifers, der die Men-

<sup>56</sup> Hes. theog. 225 – Vgl. noch H. Munding, Die böse und die gute Eris, in: Gymnasium 67 (1960), 409–422.

<sup>57</sup> Die Konzeption göttlicher oder göttlich-menschlicher Zwillinge bietet vergleichbare Deutungsmöglichkeiten, vgl. B. Gladigow (wie Anm. 48) 65.

schen zur Arbeit antreibt; auch sie ist – wie die schlechte Eris – eine Tochter der Nacht, augenscheinlich, weil Streit und Arbeit Folgen einer Notlage sind. Beide Göttinnen sind von den Menschen zu ehren.

Selbstzitat und Selbstkorrektur in diesem Rahmen sind erstaunliche Beispiele für eine Bereitschaft, die Reflexion des Autors sichtbar werden zu lassen. Für die frühe Zeit nur vergleichbar mit Stesichoros' Palinodie,<sup>58</sup> also dem zweiteiligen Widerruf, den er auf sein Gedicht 'Ελένη folgen ließ. Eine Diffamierung der Helena als Ehebrecherin nimmt Stesichoros, wohl mit Rücksicht auf den dorischen Kult der Helena, in der Weise zurück, daß er zwischen einem Trugbild in Troja und der wahren Helena in Ägypten unterscheidet. Das Modell, religiöse Probleme durch zwei Gestalten, ein Trugbild und die echte, zu lösen, ist religionsgeschichtlich in der Konzeption der frühchristlichen Sekte der Δοκέται<sup>59</sup> nocheinmal wichtig geworden: Nicht Christus sei am Kreuz gestorben, sondern ein Scheinleib, ein Trugbild.

Der systematische Rahmen der zuletzt aufgezählten Beispiele ist vergleichbar: Das ‚theologische‘ Konstrukt tritt zwischen eine im Grundsatz akzeptierte Tradition und die Postulate einer aktuellen Gegenwart.<sup>60</sup> Variation von Mythen, ‚Mythenkorrektur‘ und schließlich allegorische Interpretation vermitteln zwischen dem vorgegebenen und jeweils ‚zitierten‘ Mythos und ‚neuen‘ Forderungen. Da die Gültigkeit des angesprochenen Mythos nicht oder nicht grundsätzlich bestritten wird, geschieht die geforderte Adaption auf einer Metaebene, durch Variation, Hinzufügung oder Interpretation.

<sup>58</sup> Poetae Melici Graeci ed. Page fr. 15; vgl. Platon Phaedr. 243 a. Zum Motiv insgesamt R. Kannicht in der Einleitung zu Euripides Helena I, Heidelberg 1969, 26–41; 33–38 zur ‚Typologie des Eidolonmotivs‘.

<sup>59</sup> Den religionshistorischen Umkreis analysiert U. Bianchi, Docetism. A Peculiar Theory about the Ambivalence of the Presence of the Divine, in: J. M. Kitagawa/Ch. H. Long (Hrsg.), Myths and Symbols. Studies in Honor of M. Eliade, Chicago 1969, 265–273.

<sup>60</sup> Dies ist der gemeinsame ‚geometrische‘ Ort, an dem sich so verschiedene Erscheinungen wie die allegorische Homerinterpretation (s. oben S. 76 f), die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“ und Ansätze zu einer Theologie in der römischen Republik ansiedeln lassen. Zu den beiden letzten Bereichen E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Zeitschr. f. Theologie und Kirche 57 (1960), 162–185 und A. Momigliano, The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B. C., in: Classical Philology 79 (1984), 199–211. A. Momigliano, a. a. O. 199: „It was in this revolutionary atmosphere that – perhaps not surprisingly – some of the Roman intellectuals began to think in earnest about religion.“

3.6 Eine Möglichkeit der Systematisierung von Mythen, die unter dieser Fragestellung am nächsten zu liegen scheint, wurde bisher noch nicht angesprochen: die Genealogie. Eine Verknüpfung von Göttern – und damit Mythenkreisen – durch Deszendenzreihen,<sup>61</sup> eine Ordnung des Pantheons nach mehr oder weniger miteinander verwandten Göttern gehört zur altorientalischen und mediterranen Koine. Im Bewußtsein der Griechen hat vor allem Hesiod Mythologie auf das Schema von Genealogie gebracht, ohne in dieser Hinsicht gegenüber den altorientalischen Vorbildern und seinen Vorgängern, soweit erkennbar, etwas grundsätzlich Neues zu bieten.

Das Neue bei Hesiod liegt eher in der Weise, in der bei ihm der Ort eines Gottes innerhalb einer Genealogie dazu dient, etwas über sein ‚Wesen‘ auszusagen. Zur Verdeutlichung einige Beispiele: Chaos und Gaia stehen am Anfang, aus dem Chaos gehen Erebus und Nyx, der Bereich des Todes und die Nacht, hervor; aus der geschlechtlichen Verbindung von Nyx und Erebus entstehen Aither und der Tag. Nach der Abgrenzung, Ausgrenzung des Hellen entfaltet sich Nyx, ohne Zeugung, wie Hesiod betont, in Nachkommen wie Moros, Ker und Thanatos, die Gewalten des Todes, in Gewalten des Schicksals, Moiren, Keren, Parzen; es folgen schließlich Nemesis, Apate (Täuschung), Philotes (Liebe), Geras (Alter) und zuletzt die schon erwähnte Eris. Die Systematik, mit der die Nachkommenschaft des Chaos aufgeschlüsselt wird, ist die eines Interpretationssystems.<sup>62</sup> Die Nachkommen der Nyx bleiben grundsätzlich von denen der Gaia getrennt, die ‚Welt‘ wird in diesen Antinomien ‚katalogisiert‘. In den Eigenschaften der Götter werden grundsätzlich auch Qualitäten der Welt erfaßt; es ist ein deduktives Verfahren, nicht eine Herausarbeitung von ‚Sinn‘. Eine Entwicklungslogik in diesem Sinne bekommt erst die Abfolge der Götterkönige<sup>63</sup> von Uranos zu Zeus: Mit Zeus wird die Gerechtigkeit Teil der Weltordnung; er gründet, anders als

<sup>61</sup> Systematisch hierzu *B. Gladigow* (wie Anm. 27) mit weiterer Literatur.

<sup>62</sup> *H. Fränkel* (wie Anm. 5) 112 ff; *W. Schadewaldt*, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt 1978, 91 – 113; *W. Jaeger*, Theologie . . . (wie Anm. 2) 23: „Gerade die Theogonie Hesiods hat mit ihrer Theologisierung des alten Göttermythos am meisten dazu beigetragen, den weltanschaulichen Gehalt der Mythen mobil zu machen und ihm religiöse Bedeutung zu verleihen.“

<sup>63</sup> *P. Philippson*, Genealogie als mythische Form, in: *E. Heitsch* (Hrsg.), Hesiod, Darmstadt 1966, 667 ff; zum politischen Umfeld *J.-P. Vernant*, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt 1982, 34 ff und 103 ff (‚Kosmogonien und Herrschaftsmythen‘); systematisch *B. Gladigow*, Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: *D. Hellholm* (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 255 – 271.

seine Vorgänger, seine Herrschaft auf Gerechtigkeit. Dies freilich sind alles vorwiegend inhaltliche Kriterien. Formal unterscheidet sich die Theogonie nicht als Genealogie von anderen Göttermythen – die dieses Element ja ebenfalls besitzen – sondern durch ihre Einordnung als Kataloggedicht.

Eine bloße Sammlung von Genealogien würde noch keine ‚Metaebene‘ konstituieren und insofern auch keine veränderte Aussagestufe. Das gilt grundsätzlich auch für die Mythographie,<sup>64</sup> die im 5. Jahrhundert beginnt. Akusilaos’ von Argos *Genealogiai* oder *Historiai*<sup>65</sup> setzen Hesiods Tradition in Prosa fort; Hekataios und Pherekydes<sup>66</sup> schreiben Heroenmythologien. Das Sammeln von Mythen, die Zusammenfassung in Handbüchern, erfährt im 3. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt und hat auf diesem Weg erhebliche Auswirkungen auf die große Literatur und auf das Schulwesen. Die dem Apollodor zugeschriebene Bibliothek,<sup>67</sup> ein umfassendes Handbuch der Mythologie, und Cornutus’ *Theologia*<sup>68</sup> (der vollständige Titel: *Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν Θεολογίαν παραδεδομένων*), ein Überblick über allegorisierende Mythendeutungen, stehen im 1. nachchristlichen Jahrhundert an einem Endpunkt der Entwicklung.

Mit den unterschiedlichsten Interessen geht dieses riesige Material in die Kommentare zu den großen Autoren ein; Scholien für Schulzwecke<sup>69</sup> gibt es seit dem Ende des 5. Jahrhunderts. Der Kommentar wird im Hellenismus vor allem zu einem Vehikel literarischer Kontroversen; theologische Fragen werden mitgetragen, die Religion scheint aber eher unter einem philologisch-antiquarischen Gesichtspunkt berücksichtigt. Obwohl die Kommentare formal ein möglicher und typischer Ort für ‚Theologie‘ sind und sie auch Mythen in der Dichtung behandeln, scheint die Entfernung zwischen dieser Theologie und den religiösen Bedingungen des Alltags zu hoch zu sein, um noch Rückwirkungen zuzulassen.

<sup>64</sup> Fragmente und Texte: Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, 1–62<sup>2</sup>; *Mythographie Graeci* edd. Wagner, Sakolowski, Martini, Olivieri, Festa; dazu C. Wendel, in: RE 16, 2 (1935), Sp. 1352–1374.

<sup>65</sup> FrGrHist 2.

<sup>66</sup> FrGrHist 1; FrGrHist 3.

<sup>67</sup> *Mythographi Graeci* I, ed. R. Wagner; Loeb Classical Library, ed. J. Fraser.

<sup>68</sup> Ed. C. Lang 1881.

<sup>69</sup> Überblick bei H. Erbse, *Lexikon der Alten Welt*, Zürich 1965, s. v. Scholien (Sp. 2723ff) und *Lexikographie* (1722ff).