

1402 111/1111

ABHANDLUNGEN

ZEHNTER BAND.

ARHNDLNGEN

DRUCK VON BREITKOPF UND HÄRTEL IN LEIPZIG.

SEITE 128

ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN SCHUBERTH

VERLAG

DRUCK

1891

1892

1893

ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



ZEHNTER BAND.

MIT EINER TAFEL.

LEIPZIG

BEI S. HIRZEL.

1865.

ABHANDLUNGEN
DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN CLASSE
DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN
GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



VIERTER BAND.
MIT EINER TAFEL.

LEIPZIG
BEI S. HIRZEL.

1865.

118.

BETRÄGE

ERKENNTNISS UND KRITIK

I N H A L T.

J. OVERBECK, Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion	S. 4
G. HARTENSTEIN, Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibnitz's Kritik derselben dargestellt	- 111
WILHELM ROSCHER, die deutsche Nationalökonomik an der Gränzscheide des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts	- 263
JOH. GUST. DROYSEN, die Schlacht von Warschau 1656	- 345
AUG. SCHLEICHER, die Unterscheidung von Nomen und Verbum in der lautlichen Form	- 497
J. OVERBECK, über die Lade des Kypselos. Mit 1 Tafel	- 589

INHALT.

Indem die philologisch-historische Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften den vierten Band ihrer Abhandlungen der Oeffentlichkeit übergibt, ist sie verpflichtet der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft, durch deren bereitwillige und reichliche Unterstützung ihr die Herausgabe dieses Bandes möglich geworden ist, von neuem ihren Dank auszusprechen.

BEITRÄGE
ZUR
ERKENNTNISS UND KRITIK
DER
ZEUSRELIGION

VON
J. OVERBECK.



Des IV. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl.
Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften

N^o I.

LEIPZIG
BEI S. HIRZEL.
1861.

BEITRÄGE

XII

ERKENNTNIS UND KRITIK

NEUSCHWELLEN



Die 12. Ausgabe der Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften

Nr. 1

LEIPZIG

BEI S. HIRTEL

1881

BEITRÄGE
ZUR
ERKENNTNISS UND KRITIK
DER
ZEUSRELIGION
VON
J. OVERBECK.

BEITRÄGE

ERKENNTNIS UND KRITIK

NEUSCHREIBUNG

A. OTTENBERG



So viel tief Gedachtes und grossartig Aufgefasstes, so viel Geistreiches, in Methode und Resultat Neues und unsere Anschauungen des griechischen Alterthums in seinen höchsten Interessen theils Aufklärendes, theils Umgestaltendes die »Griechische Götterlehre« Welcker's in allen ihren Theilen enthalten mag, Nichts in derselben ist tiefer gedacht, grossartiger aufgefasst und geistreicher ausgeführt, Nichts ist zugleich in Methode und Resultat neuer und greift in unsere Anschauungen des höchsten griechischen Alterthums entschiedener ein, als Welcker's Lehre von der Religion, dem primitiven Monotheismus des Zeus, der »transcendentalen Gottesidee des Zeus Kronion«,¹⁾ oder der »Idee eines allbelebenden, weltbeherrschenden Allgeistes«²⁾ in Zeus, eine Lehre, die allgemein als der Kern und Cardinalpunkt des W.'schen Buches erkannt und als solcher auch vom Meister selbst anerkannt worden ist.³⁾ Auch hat kein Theil der Arbeit Welcker's eine so starke Bewegung der Gemüther in der gelehrten Welt hervorgebracht wie diese Lehre. Und zwar scheint dieselbe überwiegende Zustimmung gefunden zu haben, wie denn einer solchen und zwar einer begeisterten, die ihm von Seiten Schwenck's⁴⁾ (»eines Mythologen, der seit 1843 die Mythologien von sieben grossen Völkern in sieben Bänden geschrieben«) und Max Müller's⁵⁾ zu Theil geworden, Welcker selbst nicht ohne freudigen Stolz

1) Götterlehre 1. S. 180.

2) Das. S. 214.

3) Im N. Rhein. Mus. 13. S. 622; denn die Worte: »über mein Buch urteilt der Hr. Rec. indem er in Zeus Kronion den Cardinalpunkt erkennt« sind gewiss zu erklären: richtig erkennt, und mit ihnen ist zu verbinden was das. S. 628 zu lesen ist: »vermuthlich werden immer mehr um den primitiven Monotheismus und das Verhältniss des polytheistischen und theogonischen Processes zu ihm sich alle ernsteren mythologischen Untersuchungen drehen.«

4) Göttinger gel. Anzz. 1858 No. 5—8.

5) Saturday Review 1858 vergl. N. Rh. Mus. a. a. O. S. 628.

gedenkt.⁶⁾ Es fehlt nun freilich auch nicht an dem Ausdruck abweichender und entgegenstehender Ansichten. Von diesen kann ich aber der von Hrn. Dr. H. D. Müller⁷⁾ ziemlich geräuschvoll erhobenen und von Welcker nicht ohne Bitterkeit zurückgewiesenen⁸⁾ Opposition kein sonderliches Gewicht beilegen; nicht als ob ich damit behaupten wollte, Hr. M. habe auf allen Punkten geirrt, wohl aber, weil ich über die Verkehrtheit der Grundprincipien, von denen Hr. Dr. M. in seinen mythologischen Untersuchungen ausgeht mit Welcker und Preller⁹⁾ vollkommen einverstanden bin.

Ungleich schwerer wiegt Preller's so milde gehaltene und doch so Viel sagende Einrede¹⁰⁾ und die Thatsache, dass dieser in der zweiten, Welckern zugeeigneten Auflage seiner griechischen Mythologie die Grundsätze W.'s in Betreff des Zeus in der Hauptsache nicht adoptirt, dem Zeus nicht jene von W. geforderte ausnahmsweise Stellung als Gott den Göttern gegenüber einräumt, von keinem primitiven Monotheismus, sondern nach Nägelsbach's Vorgange nur von einem, schon von O. Müller¹¹⁾ anerkannten monotheistischen Triebe im Polytheismus redet,¹²⁾ und auch in der Deutung des Kronos und Kronion Welckern nur einige und im Wesentlichen nicht entscheidende Concessionen macht. So vollkommen ich nun nicht allein billige, sondern so hoch ich es dem verehrten Manne als ein Zeichen wissenschaftlicher Masshaltung und wissenschaftlichen Muthes anrechne, dass er sich in einem für weitere Kreise und namentlich für die studirende Jugend bestimmten Buche aller directen Polemik über einen solchen Cardinalpunkt enthalten und sich begnügt hat, nur das Positive seiner unerschütterten Überzeugung vorzutragen, so sehr ich anerkenne, dass Preller in seiner angeführten Anzeige in Betreff des Monotheismus der Zeusreligion wesentliche Hauptargumente, wenn auch mehr in der Form von Bedenken und Fragen, als in stricter Opposition gegen Welcker, beigebracht hat, Argumente, welche ich dankbar zu benutzen haben werde: so wenig kann ich die Sache hiedurch für erledigt halten,

6) N. Rh. Mus. a. a. O. S. 627 f.

7) Im Philologus 1857. (12) S. 547 ff.

8) In dem Aufsatz: »Meine griech. Götterlehre betreffend« im N. Rh. Mus. a. a. O.

9) Jahn's Jahrb. 1859. S. 172 ff.

10) In der Anzeige in Jahn's Jahrb. 1859. 1 (79) S. 34 ff.

11) Prolegomena S. 245.

12) Mythologie 2. Aufl. 1. S. 85.

so wenig glauben, dass Preller dieselbe für erledigt ansehe. Ich bin vielmehr mit Welcker der Überzeugung, dass sich noch manche ernste Untersuchungen um die Frage des primitiven Monotheismus oder Polytheismus der griechischen Religion als ihrer Grundlage und Summe drehen werden, und glaube, dass Jeder, der sich bei lange fortgesetzter und oft wiederholter Prüfung in wissenschaftlicher Weise von der Irrigkeit der Welcker'schen Lehre in der Hauptsache und in sehr vielen Einzelheiten überzeugt hat, berechtigt ist, sich auszusprechen und zu fordern, dass er gehört werde; und ein solcher wird ohne Phrasen zu machen, am besten beweisen, dass er um die Sache, um die Erkenntniss und Begründung der Wahrheit kämpft, wenn er mit dem freimüthigen Ausdruck seiner Zweifel, Bedenken und Widersprüche direct vor den Richterstuhl Welcker's selbst tritt, damit dieser seine Einreden prüfe, und wo sie unbegründet sind, widerlege. Von der Grundlage dieser Ansicht aus möchte ich mein Auftreten in dieser Sache und zu eben dieser Zeit, nicht früher und nicht später, beurteilt sehen. Dass mich nicht Eitelkeit treibt, mit einem solchen Kampfe gegen weit überlegene wissenschaftliche Kraft, in welchem ich viel eher eine Niederlage zu fürchten als den Sieg zu hoffen habe, als mythologischer Schriftsteller zu debütiren, wird man einsehn, und dass ich nicht jetzt erst mythologische Studien zu verfolgen beginne hoffentlich aus der Untersuchung selbst entnehmen.

4.

Unvermeidlich ist es bei der Art, in der Welcker seine Lehre in seinem Buche begründet und in seinem angeführten Aufsatz: »Meine griechische Götterlehre betreffend« vertheidigt und neu unterstützt hat, zu Beginn dieser Discussion ein Gebiet zu betreten, auf das ich Welckern am wenigsten gern folge, einerseits weil sich auf demselben am wenigsten mit positiven Gründen streiten lässt, und Ansichten und Theoreme einen grossen Raum einnehmen, andererseits weil dasselbe nicht weniger ausserhalb des Bereichs meiner Studien liegt als dies Preller von den seinigen aussagt.¹³⁾ Ich meine das Gebiet der allgemeinen philosophi-

13) Jahn's Jahrb. a. a. O. S. 34.

sehen Betrachtung des Monotheismus und Polytheismus ihrem Wesen an sich nach und in ihrem Verhältniss zur Naturreligion.

Die oberste und Hauptfrage ist, was wir unter Monotheismus zu verstehn haben. Welcker selbst¹⁴⁾ unterscheidet zwei Arten von Monotheismus, »den Monotheismus im eigentlichen und herkömmlichen Sinne des Wortes, einen klar begriffenen Monotheismus« und einen anderen, »der ausgehend von der Einheit, durch die Vielheit der Personen in den Naturmythen zwar beeinträchtigt, durch Verwilderung der Sitten und der Bildung unterbrochen, selbst in christlichen Gemüthern geschwächt und angefochten wird, der aber, weil er ein Erbtheil der Menschheit ist, immer wieder durchdringt, der z. B. in dem hellenisch-homerischen System, bei aller Vielheit der Personen sich im Ganzen siegreich von neuem aufgerichtet hat und nicht blos vermittels dieses Systems, sondern auch des der Nation von Anbeginn eigenen Geistes in ihr selbst, nach einer abermaligen Periode einer dem Monotheismus eigentlich entgegenwirkenden Entwicklung, den schönsten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat.« Wenngleich nun Welcker in eben diesem Satze und in dieser Unterscheidung, die sich auf O. Müller's¹⁵⁾ Auseinandersetzungen über den Monotheismus bezieht, den ersteren, eigentlichen und begriffenen Monotheismus gradezu opfert, oder wenigstens zu opfern meint, während er, wie ich zu zeigen hoffe in dem was W. unter den Monotheismus der zweiten Art subsumirt, thatsächlich wieder auftritt, so wird es doch, und zwar grade in Beziehung auf das zuletzt Gesagte, gut, ja nothwendig sein, in Betreff dieses eigentlichen und begriffenen Monotheismus zwei Thatsachen festzustellen, welche als Massstab der Behandlung der Zeusreligion bei Welcker dienen werden. Diese zwei Thatsachen sind: erstens dass der eigentliche und begriffene Monotheismus niemals primitiv ist, und zweitens, dass er nicht nur eine »gewisse Abstraction von der Natur« voraussetzt, wie sich O. Müller ausgedrückt hat, sondern auf der Abstraction von der Natur gradezu beruht, insofern er in der Erkenntniss oder Annahme einer supranaturalen und transcendenten Gottheit besteht.

Dieser eigentliche und begriffene Monotheismus findet sich unseres Wissens drei Mal in der Weltgeschichte: im Mosaïsmus, im Christenthum

14) N. Rhein. Mus. a. a. O. S. 618.

15) Prolegomena S. 243 f.

und im Islam; dass er im Islam und im Christenthum nicht primitiv, sondern eine Reform sei, und auf Offenbarung, d. h. persönlicher Religionsstiftung beruhe, braucht nicht bewiesen zu werden, dass aber Gleiches für den Mosaismus gelte, das wird, ganz abgesehen von allen That- sachen, welche über einen ältesten polytheistischen Naturcult der Juden bekannt sind, schon durch die Form des Gesetzes erwiesen, in welchem sich der begriffene Monotheismus als solcher ausspricht: du sollt keine anderen Götter haben neben mir. Unter eben diesen Gesichtspunkt nun fällt Alles, was immer von Monotheismus und von einem »monotheisti- schen Zug« oder von monotheistischer Tendenz in der griechischen Reli- gion, in der Religion des Zeus während der Periode ihrer Gestaltung zuerst durch die nationale Poësie und dann in derjenigen durch die Philoso- phie vorhanden ist, wobei die Frage nach der Art und dem Grade dieses Monotheismus und seiner Begrifflichkeit und Begriffenheit, nach der Aus- dehnung und der Reinheit seiner Idee und der monotheistischen Ten- denz im Polytheismus einstweilen ganz bei Seite bleiben kann, und nur die von Welcker angenommene Verbindung dieses Monotheismus der Reform mit dem andern, nicht begriffenen oder angeblich primitiven als irrig abzuweisen ist. Dass der Monotheismus der Philosophie ein be- griffener, dass er das Resultat der Speculation und eines langen Lebens der Religion sei, ist natürlich ausser aller Frage und allem Zweifel, eben so natürlich auch dass er geschichtlich mit jenem angeblich primitiven, uneigentlichen und nicht begriffenen Monotheismus nicht zusammen- hangen könne; aber auch der Monotheismus oder die Offenbarung einer monotheistischen Tendenz im Polytheismus,¹⁶⁾ welche in der Stellung des Zeus im Kreise des homerischen Göttersystems und an dessen Spitze oder über demselben — man drücke sich aus wie man sich ausdrücken will und mag — ist, so wie er ist ein begriffener, ist

16) So drückt die Sache wie schon oben S. 4 erwähnt ungleich zutreffender als durch das Wort Monotheismus nach O. Müller's (Proll. 245) und Nägelsbach's Vor- gange Preller aus, Mythol. S. 85 (2. Aufl.), indem er zugleich diesem vernehmlichen Zug zum Monotheismus die Naturreligion entgegenstellt. Dagegen fällt meiner Ein- sicht nach nicht allzu schwer in's Gewicht was Welcker, Götterl. 1. S. 229 behauptet, weniger lasse sich denken, dass die Vorstellung von lebendigen Theilen (des All) zu der eines Allebens, von Göttern zu Gott aufgestiegen sei. Grade dies Letztere ist die vorliegende Geschichte des mosaischen und islamischen Monotheismus, insofern im ersteren der Stammgott Abrahams Isaaks und Jacobs, im bewussten Gegensatz zu den Göttern anderer Völker, zum alleinigen Gotte Himmels und der Erde gesteigert ist.

das Resultat der wachsenden Bildung der Nation, die aus rohen Zuständen als Jäger, Hirten und Fischer zur Gesittung und zu geistigem Leben sich erhebend Welcker selbst in dem 41. Abschnitte seines Buchs (besonders S. 234 ff.) in meisterhaften Zügen schildert, und dieser Monotheismus ist, wenn nicht die That einer religionsstiftenden Person oder einer Mehrheit solcher, die man in den alten Cultsängern suchen könnte, oder einer »bewusst und im heiligen Eifer thätigen religiösen Partei« deren Eingreifen Welcker (S. 237) als »denkbar« hinstellt (und das auch schwerlich mehr als dies ist¹⁷⁾), so doch ganz gewiss das Ergebniss der

17) Wenn man freilich die hier berührten Worte und die Sätze, zu denen sie gehören genauer betrachtet und damit vergleicht, dass Welcker den 42. Abschnitt seines Buchs eine Übersicht über »das neue System« nennt, so könnte man auf den Gedanken kommen, Welcker erkenne in der homerischen Theologie, in dem »neuen System« eine direct religionsstiftende, oder eine bewusst reformatorische, oder soll ich sagen eine gleichsam prophetische Thätigkeit. Und doch darf von einer solchen bei Homer und in der homerischen, durchaus nicht religiösen oder auf religiöse Zwecke gerichteten Poësie ganz gewiss nicht die Rede sein, und von dem neuen System wird sich zeigen lassen, dass es als solches nicht aus einer einheitlichen, in sich zusammenhängenden und gleichzeitigen Geistesbewegung hervorgegangen, sondern das Resultat ist einer langen Folge an verschiedenen Orten ohne Zusammenhang unter einander aufgetretener historischer Thatsachen, Stammeswanderungen, Cultaustausche, Mythencombinationen und Mythenerweiterungen in engster Verbindung mit der wachsenden, verschiedene Stadien durchlaufenden Sagenpoësie und niedergelegt in diese, gebunden an sie, mit der es endlich in die homerische Poësie aufging, wo es, nicht ohne dass starke Unebenheiten, Risse und Näthe übrig und sichtbar geblieben sind (ich will nur an die verschiedenen Zeusgattinen neben Here erinnern), endlich als ein aus bewusster Geistesthat erwachsenes Ganze erscheinen mag, ohne gleichwohl das Ganze der Religion zu umfassen, ja ohne mit dieser, der Religion selbst sich auch nur zu decken. Und diese Thatsache, dass die homerische Theologie und die nachhomerische der Dichter und zum Theil der bildenden Künstler, keineswegs die griechische Religion sei, dass diese vielmehr im Ganzen (nicht in vielen Einzelheiten) unberührt von dem »System« in allen einzelnen Staaten und Städten, Tempeln und sonstigen Cultstätten fortbestand, diese Thatsache, die Welcker selbst nicht verkennt noch verkennen kann, auf der vielmehr die grössten Theile seines Buchs in beiden Bänden beruhen (vergl. besonders den vortrefflichen Abschnitt »Homer« im 2. Bande S. 64 ff.), scheint mir Welcker trotzdem und indem er von Homer als dem Centrum ausgeht und hinter die poëtische Mythologie die des Cultus und Glaubens in den Hintergrund schiebt, nicht in dem ganzen Umfange ihrer Bedeutung gewürdigt zu haben, da er sonst von den, immerhin in vielfach entstellter Gestalt auf uns gelangten Überlieferungen dieser örtlich gebliebenen und doch eigentlichen griechischen Religion nicht so verächtlich denken und reden konnte, wie er es in den Abschnitten 22—24 seiner Götterlehre thut. Diese Abschnitte, in denen von den Tempellegenden, Sagen und Märchen gehandelt wird, unterscheiden sich in der Geringschätzung, mit der von diesen Überlieferungen geredet wird, sehr eigenthümlich

Bildungsstufe, auf der wir das griechische Volk in den heroischen Gedichten finden, mit einem, um nur dies zu erwähnen, festgegliederten, unter erblichem Königthum einheitlich zusammengefassten Staatswesen, einer Bildungsstufe, welche einen Cultus unklar personificirter Naturgeister überwunden hatte und überwunden haben musste, wie dies Welcker (S. 232 ff.) vortrefflich darthut und in dem Abschnitt über den Titanenkampf weiter begründet,¹⁸⁾ einer Bildungsstufe, für die ein zerflossener, zusammenhangloser, ungegliederter Polytheismus grade so unmöglich, wie ein nach Massgabe und den Normen des irdischen Staates aufgerichteter Götterstaat unter einem himmlischen Könige derselben natürlich entsprechend war.¹⁹⁾ Also auch dieser Monotheismus oder diese Offenbarung eines monotheistischen Zugs im Polytheismus ist eine Reform, ist nicht primitiv und hat mit einem nicht eigentlichen, nicht begriffenen primitiven Monotheismus weder begrifflich noch historisch Zusammenhang. Dies meine eine These. Die andere ist die, dass aller eigentliche und begriffene Monotheismus auf der Abstraction von der Natur beruhe, insofern nämlich er die Erkenntniss oder Annahme einer supranaturalen und transcendenten Gottheit voraussetzt. Auch diese These für den Islam und für das Christenthum zu beweisen ist überflüssig und in Betreff des Mosaïsmus wird Welcker leicht zustimmen, der, Götterlehre S. 9, die arischen Völker als solche, deren Religion einen Bezug »zur Natur und zum Polytheismus« haben, den Semiten entgegenstellt, aus denen Moses und die Propheten und ein

und wesentlich von der, vielleicht zu weit getriebenen, dennoch im Princip berechtigten Sorgfalt, mit der die Forschung auf dem Gebiete z. B. der nordischen und deutschen Mythologie die noch viel geringfügigeren und noch ungleich mehr entstellten Reste und Spuren des Alten in Sagen, Märchen, Sprichwörtern, einzelnen Gebräuchen und selbst im Aberglauben der Kinder und der alten Weiber aufsucht. Darin dürfte auch der Schwerpunkt der in der letzten Zeit so vielfach zur Sprache gekommenen Differenzen zwischen Welcker's und O. Müller's Methode zusuchen sein.

18) Vergl. besonders Götterl. S. 266 den Satz: »diese (die Götter der Pelasger) waren nicht zu einer Gesellschaft vereinigt, sondern durch die Natur hin zerstreut wie die Völkerstämme, denen sie je nach der sie umgebenden Natur angehörten« u. s. w. und S. 232, wo die »Reform« mit dem Zeitalter der Heroen vor Theben und Troia in Zusammenhang gebracht wird, Beides ganz im Sinne meiner Auffassung. Im Grundprincip stimmt auch Nägelsbach, homer. Theologie S. 71. 92 und sonst überein, was er freilich in der Nachhom. Theol. S. 400 ff. widerruft.

19) Vergl. Götting in s. Gesammelt. Abhandll. I. S. 181f. (aus dem Hermes v. 1827) und nach ihm Nägelsbach a. a. O. S. 92 ff.

Muhammed hervorgehn konnten; der im Rhein. Mus. a. a. O. S. 418. Note 1 denselben Urstamm (die Semiten) als solchen bezeichnet, der so wenig Sinn für die Natur hatte, dass er Gott nur ultramontan (lies transmundan) setzte; der, Götterl. 1. S. 196 Jehovah von Zeus vermöge des uranfänglichen Bezugs des Letzteren zur Natur als »grundverschieden« bezeichnet, wiewohl er S. 197 das mosaïsche Schaffen gewiss mit Unrecht mit dem von ihm so genannten »Schaffen« d. h. dem ehelichen Zeugen des Zeus für identisch erklärt. Auch der Gott Mosis, des Psalmisten und der Propheten, mag er sich im feurigen Busch oder sonst in der Natur dem Menschenblicke materiell offenbaren, ist vermöge seines Schöpfungsacts durch den Willen und das Wort, vermöge seiner Nichtimmanenz in den Affectionen des Kosmos supranatural und transcendent. So wie wir aber in dem christlichen Gotte, der ein Geist ist und im Geiste angebetet werden will, dann in dem islamischen und drittens im mosaïschen, der sich menschlichen Blicken in der Natur offenbart ohne gleichwohl in derselben ausser etwa in Resten früherer, wesentlich nicht monotheistischer Anschauungen immanent zu sein, d. h. in dieselbe aufzugehen, verschiedene Stufen in der klar erkannten Transcendenz wahrnehmen, so schliesst sich diesen als eine weitere und noch weniger als die mosaïsche klare Stufe die Transcendenz, der Supranaturalismus nicht etwa nur des Zeus, sondern aller Götter der reformirten griechischen Religion an,²⁰⁾ so sehr, dass ihre Genesis aus der Natur, über die Welcker so klar und erschöpfend handelt,²¹⁾ bis auf den heutigen Tag von Solchen verkannt wird, die mit mehr Idealismus als Beobachtungsgabe ausgestattet und die mehr speculativ als historisch und kritisch begabt sind.²²⁾ Steht nun vermöge des monotheistischen Zugs im Polytheismus und vermöge dessen Organisation nach den Normen der heroischen Basileia Zeus an der Spitze dieser Götter und über ihnen, so muss sich eben deshalb das Supranaturalistische und Transcendentale alles begriffenen Monotheismus

20) Niemand hat dies so eindringlich gelehrt wie Welcker in dem schon angeführten Abschnitte seiner Götterlehre; vergl. besonders wieder S. 266: »die neuen (Götter) waren nicht in der Aussenwelt, sondern im Gedanken begründet« u. s. w.

21) Götterl. 1. S. 214 ff., vergl. besond. auch S. 224.

22) Dass auch noch von nicht wenigen classischen Philologen bemerkt Preller in Jahn's Jahrb. a. a. O. S. 39 Note mit Recht, so erstaunlich die Thatsache im Grunde genannt werden muss.

bei ihm am stärksten offenbaren, und wie sehr dies der Fall sei, dafür kann ich mich u. A. auf das berufen, was Welcker über Zeus und sein Walten im Gebiete der geistigen und politischen Interessen der Menschheit gesagt hat ²³⁾ Nun hat freilich Welcker den gleichen Supranaturalismus bei Zeus als einen primitiven hingestellt und behauptet, eine Behauptung deren Richtigkeit weiterhin genau untersucht werden soll, und deren Unrichtigkeit ich zu erweisen hoffe, hier habe ich nur davon Act zu nehmen, dass Welcker den Monotheismus des Zeus, seine Stellung als Gott den Göttern gegenüber vermöge der von ihm angenommenen Transcendenz desselben statuirt, nicht vermöge der Immanenz in der Natur, sondern trotz dieser, von der er eine Verdunkelung seiner supranaturalen Seite ableitet. ²⁴⁾ Hiernach darf ich wohl annehmen, dass auch Welcker mit dem Inhalt meiner beiden Thesen in Betreff des eigentlichen und begriffenen Monotheismus, wenigstens mit der letzteren übereinstimmen wird, an der mir eben so viel liegt wie an der ersteren, ja deshalb noch mehr, weil, wie gesagt, Welcker selbst neuerdings den eigentlichen und begriffenen Monotheismus als primitiven geopfert hat.

Wenden wir uns nun zu dem anderen Monotheismus, den Welcker diesem eigentlichen und begriffenen gegenüberstellt, und an dem allein er festhält, so bin ich zunächst in Verlegenheit, wie ich denselben bezeichnen soll, ohne selbst den Schein auf mich zu laden, als wolle ich Welckern zu nahe treten. Doch glaube ich mit Berufung auf das Vorstehende am besten an dem einigermaßen neutralen Ausdruck »primitiver Monotheismus« festhalten zu dürfen. Von diesem primitiven Monotheismus, »der von der Einheit ausgehend, durch die Vielheit der Personen in den Naturmythen zwar beeinträchtigt und angefochten wird, der aber, weil er ein Erbtheil der Menschheit ist, immer wieder durchdringt«, von diesem glaubt Welcker annehmen zu dürfen, dass er sich mit der Idee der Immanenz der Gottheit in der Natur vertrage, dass er sich als die primitive Religion auch der Natur werde fassen lassen. Er sagt in diesem Betreff im N. Rhein. Mus. a. a. O. S. 647f.: »so wenig aber die einzelnen Seelenkräfte im Bewusstsein früher unterschieden werden als das des einen Geistes erwacht und geübt ist, so wenig lässt

23) Götterlehre I. S. 177 ff.

24) Götterlehre S. 196: »und die supranaturale Seite seines Wesens musste sich leicht verdunkeln, weil er auch von der physischen aus zum Weltherrscher geeignet schien.«

die erste Religion in ihrem Zug und ihren Äusserungen sich polytheistisch denken. Mit einem Einfachen, Einen, Ganzen hat es jede Ahnung, jeder erste Blick, jeder erste inhaltreiche Gedanke zu thun. Wie der Mensch sich als Einen empfindet so das All ihm gegenüber als Eines.» Und daselbst S. 619: »Die Natur hat im Allgemeinen mehr des Gemeinsamen in ihrer Einwirkung auf den sie als göttlich anstaunenden Menscheng Geist und in ihrer Bestimmung seiner Lebensweisen und Charakterbildung als der Ungleichheiten.«

Diese Sätze muss ich denn freilich aufs allerernsteste bestreiten. Die stricte Bezugnahme in denselben auf die Natur, auf das All gegenüber dem Menschen überhebt mich der Nothwendigkeit auf die Fragen einzugehn, welche sich an Zervane Akerene der Zoroastrischen Religion und an dessen Primitivität²⁵⁾ sowie an dessen Verhältniss zu einer persönlich gedachten Gottheit knüpfen. Auch parallelisirt Welcker ja Zervane Akerene nicht mit Zeus, der ihm der Träger des primitiven Naturmonotheismus ist, sondern mit der Idee, die er in dem Kronos sucht und, wie ich zu zeigen hoffe, in der Formel Zeus Kronion gänzlich irrthümlich findet. Als das Einfache, Eine, Ganze, mit dem es nach W. jede Ahnung, jeder erste Blick, jeder erste inhaltreiche Gedanke zu thun hat, haben wir also nicht die abstracte Idee des Zervane Akerene, sondern einen primitiven Monotheismus der Naturimmanenz zu betrachten, der den Menschen das All als Eines auffassen lässt, und dessen Träger für Welcker Zeus ist. Wie wenig nun aber Welcker den Gedanken festzuhalten im Stande ist, dass der Mensch wie sich als Einen, so das All ihm gegenüber als Eines empfinde, zeigt der unmittelbare Fortgang desselben Satzes S. 618: »und wie er in seinem Leibe einen Sitz des Geistes, von wo aus dieser wirke und walte, sucht, so ist es ihm natürlich auch im All einen Hauptsitz der göttlichen Macht zu finden, es sei in der Himmelshöhe oder in der Sonne.« Denn offenbar verwechselt Welcker hier zwei gänzlich heterogene Dinge mit einander: das All als Eines und einen Punkt im All als den vornehmsten oder den Hauptsitz der göttlichen Macht, einen Hauptsitz den er so concret fasst wie den Himmel oder die Sonne. Ja, wenn man Welcker's Worte, die er, eben weil er (S. 617) seine Ideen nur im Kurzen andeutet, gewiss nicht

25) Gegenüber der Annahme Welcker's in Betreff der vorzoroastrischen Existenz des Zervane Akerene ist auf das zu verweisen, was Preller in Jahn's Jahrb. a. a. O. S. 37 f. erinnert hat.

ohne besonders genaue Überlegung niedergeschrieben hat, einigermaßen genau wägt, so muss man finden, dass er mit ihnen die Schranke des Monotheismus bereits durchbrochen hat; denn ein Hauptsitz der göttlichen Macht in einem Punkte oder Kreise oder Theil der Natur oder des All, des materiellen All, wie im Himmel oder in der Sonne, schliesst andere Sitze in anderen Kreisen oder Theilen nicht aus, sondern schliesst diese ein. Und so handelt es sich hier schon nicht mehr um einen Gott für das All, sondern um einen obersten und Hauptgott, und der Cultus dieses Hauptgottes ist begrifflich schon an und für sich kein Monotheismus, während es sich weiter und in historischer Betrachtung nur um die Frage handelt, wann und wie bald neben dem Hauptsitze der göttlichen Macht noch andere Sitze derselben in anderen Theilen des All und wie viele derselben erkannt werden, eine Frage, die einerseits von der Mannigfaltigkeit der Natur und der in ihr thätig und wirksam werdenden Kräfte und andererseits von dem Grade der Naturempfänglichkeit, des Natursinnes des Individuums oder des Volkes abhängt,²⁶⁾ welches die Sitze der göttlichen Macht in der Natur, d. h. nicht in der Materie, sondern in den Kräften der Natur,²⁷⁾ welche das Dasein des Menschen bedingen, sieht oder zu finden glaubt. Begrifflich ist also der Polytheismus schon da, sobald ein Hauptsitz der göttlichen Macht angenommen wird, und das Thatsächlichwerden dieses Polytheismus in der Annahme anderer Sitze anderer göttlicher Mächte ist nur eine Frage der Zeit. Nun aber muss ich weiter behaupten, dass man diese Zeit, in welcher der begriffliche zum thatsächlichen Polytheismus der Naturreligion wird, keineswegs eine lange sein könne, sondern bei einem für die verschiedenen Kräfte und Eindrücke der Natur so leicht und lebhaft empfänglichen Volke wie die Griechen nur als eine ganz kurze, vielleicht unmessbar kurze oder = 0 zu setzen sei. Und damit wende ich mich zugleich gegen den zweiten der oben ausgezogenen Sätze Welcker's, in welchem er behauptet, die Natur habe im Allgemeinen mehr des Gemeinsamen in ihrer Einwirkung auf den sie als göttlich anstaunenden Menscheng Geist und in ihrer Bestimmung seiner Lebensweisen und Cha-

26) Vergl. das in Betreff dieser Verhältnisse gar nicht unbrauchbare Schema Lauer's, System der griech. Mythol. S. 52 f.

27) Dies hat Welcker eben so vortrefflich entwickelt wie mit grosser Energie des Ausdrucks ausgesprochen Götterl. 1. S. 246. Vergl. auch Preller gegen Lehrs, Jahrb. a. a. O. S. 350 f.

rakterbildung als der Ungleichheiten. Dieser Satz, behaupte ich, ist gleich falsch, mag man aus demselben einen primitiven Monotheismus ableiten wollen wie Welcker, oder einen primitiven Pantheismus wie Lauer,²⁸⁾ den Welcker anzieht²⁹⁾ um ihm zu widersprechen. Die Natur in ihren Kräften und den Äusserungen derselben in den Erscheinungen und in deren Einwirkung auf Lebensweise und Charakterbildung des Menschen ist vielmehr durchaus mannigfaltig und auch in den Hauptsachen ungleich. Die Kräfte der Natur treten einzeln, successive in die Erscheinung, Tag wechselt mit Nacht, Sommer mit Winter, das Tosen des Sturmes mit dem Lächeln des Sonnenscheins, erquickender, belebender, fruchtbarer Regen mit verdörrender, Pest bringender Hitze; diese Kräfte und ihre Erscheinungen und Wirkungen heben einander auf, wenigstens scheinbar und für den einfachen Menschen wirklich, und wie sie im steten Wechsel begriffen sind, so scheinen sie im steten Kampfe mit einander zu liegen, wovon die Mythologie voll ist; die einzelnen Kräfte und Theile des All sind von einander getrennt und unabhängig, so viele Einflüsse freundlicher bald, bald feindlicher Art unter denselben herüber und hinüber stattfinden und wahrgenommen werden mögen, Einflüsse und Beziehungen die ebenfalls in der Mythologie und zwar grade in dem was Welcker mit Recht Urmythen genannt hat, so Bedeutendes geschaffen haben.³⁰⁾ Aber für alle diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, Theile, Kräfte der Natur, des Alls, kann die Einheit und das gemeinsam Bedingende nimmer in der Natur, nimmer in irgend einem Theile der Natur, sondern nur in einer transcendenten Gottheit ausser und über der Natur gefunden werden. Sind ja doch auch in der griechischen Mythologie die Naturgötter nicht aus einer obersten und letzten Ursache abgeleitet, nicht einmal in dem fertigen homerischen System, sondern in grössere oder kleinere Kreise zusammengefasst von einander unabhängig und von einander verschieden. Und nun vollends die Einwirkung der Natur auf den Menschen in der Bildung seiner Lebensweise und seines Charakters, in den Eindrücken, welche der Mensch von der Natur in seiner psychischen

28) System der griech. Mythol. S. 50 f.

29) Götterl. 1. S. 196.

30) »Beispiele sind die Ehe von Himmel und Erde oder von Zeus und Here, manche uralte Genealogie wie Athene und Thetis, Töchter des Zeus, des Nereus, drei Brüder als drei Naturreiche, die Zwillinge Apollon und Artemis, das Tag um Tag Leben der Dioskuren« u. s. w. Welcker, Götterl. 1. S. 76.

nicht weniger als in seiner physischen Existenz empfängt, diese Einwirkungen die schon nach dem Wechsel der Jahreszeiten die verschiedenste Lebensweise bedingen, nicht minder nach dem Wechsel des Locals, diese Eindrücke, welche nach dem unausgesetzten Wechsel der Erscheinungen das Gemüth des Menschen bald mit Angst und Grauen und mit überwältigender Ehrfurcht, bald mit bewunderndem und hingebendem Staunen, bald mit träumerischer Wehmuth und bald mit heiterer Freude erfüllen, wie kann man von ihnen sagen, dass sie mehr des Gemeinsamen als der Ungleichheiten haben! Ich will diese Andeutungen nicht weiter ausführen und sie nicht specieller auf das Gebiet der Völkerphysiologie und der Völkerpsychologie in ihrem Zusammenhange mit dem Clima und der natürlichen Beschaffenheit der Wohnsitze verfolgen, denn das sind bekannte, aber freilich schwer wiegende Dinge, und das Angeführte genügt schon, um daraus den Schluss abzuleiten, dass die Form der Naturreligion weder ein Monotheismus noch ein Pantheismus sein kann, sondern einzig und allein ein Polytheismus, und zwar ein Polytheismus dessen beginnende Ausbildung auf einzelnen Punkten früher als auf anderen wir historisch so wenig weit hinauf verfolgen können, dass wir ihn getrost als einen primitiven ansprechen dürfen. Und für diesen Polytheismus ist es begrifflich ganz gleichgiltig, ob er aus hundert oder aus zehn oder aus zwei Gottheiten sich constituirt, etwa als den Vertretern des Geschlechtsdualismus, aus dessen Zeugungen alles Weitere, der materielle Kosmos und die in ihm lebenden und waltenden Naturgeister genealogisch abgeleitet werden, es ist gleichgiltig nach welcher Seite der Natur er zuerst und ob er allseitig oder vielseitig oder beschränkt ausgebildet ist, gleichgiltig, ob er vag und zerflossen ist, wie derjenige der Veden, oder mehr oder weniger gegliedert, in ein System gebracht wie der griechische; in keinem Falle geht er von der Einheit als der Alleinheit aus und in keinem Falle führt er zur Einheit, zum Monotheismus. Und auch da, wo er vermöge einer Reform im Fortschritte der Zeit und der Cultur der Menschen sich auf's kunstvollste gliedert, wo er sich eine Spitze schafft in einem obersten, graduell höchsten Gotte, der dadurch noch lange nicht als von den anderen Göttern, unter denen noch manche Rangstufen bestehn,³¹⁾ specifisch verschieden

31) Als »engeren Ausschuss« der grossen olympischen Gottheiten bezeichnet Preller, Mythol. 2. Aufl. S. 4 nach Nägelsbach, Homerische Theologie S. 123, Nachhom. Theol. S. 135 mit Recht die Trias: Zeus, Apollon, Athene; auf diesen folgen bekannt-

ist, auch da sage ich, wo der Polytheismus sich eine Spitze schafft, wie der griechische in Zeus, dem homerischen Zeus, auch da bleibt er was er ist.

Und wenn man denn nun trotz dem Allen die Stufe der Naturreligion, welche den Cultus einem Theile der Natur anstatt ihrer vielen oder einem vorzugsweise zuwendet, Monotheismus nennen und diesen als primitiv von der Ausbildung des eigentlichen sogenannten Polytheismus sondern will, dann muss immer noch, und zwar mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass dieser nicht principielle, nicht begriffene Monotheismus, weit entfernt eine reinere Religion zu sein als der ausgebildete Polytheismus, Nichts ist, als dessen Keim und Vorstufe, als die erste, einfache Entwicklung eines Gewächses, das in reicher morphologischer Umgestaltung erst später zur Entfaltung seines ganzen Organismus und zu seiner Blüthe gelangt; zur vollen Entfaltung seines Organismus in dem ausgebildeten Polytheismus und zu seiner Blüthe in dessen systematischer Zusammenfassung unter einer obersten Spitze als der Offenbarung des nicht mehr unbegriffenen, sondern des eigentlichen und begriffenen Monotheismus oder seines Triebes und Zuges. Weit entfernt also den Übergang von jenem einzig und allein in der Beschränkung bestehenden primitiven Monotheismus zum ausgesprochenen Polytheismus als das Resultat der Verwilderung der Sitten und der Bildung und als einen Rückschritt zu betrachten oder anzuerkennen, kann ich in demselben nur einen Fortschritt des Geistes finden, denselben Fortschritt, in welchem sich der Geist des Knaben und des Jünglings, der die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit auffasst, gegenüber dem Geiste des Kindes befindet, das nur das Nächste und Auffallendste wahrnimmt und dem das All deswegen Eines ist, weil es ihm Nichts ist. Und wenn man die Sache so betrachtet wie ich glaube dass sie allein betrachtet werden

lich wesentlich in der Stellung der Geresie die olympischen Götter, alle übrigen haben nur die Stellung der freien Mannen in der Agora des heroischen Staates. So in dem poëtisch nationalen System Homer's; an den weit älteren Unterschied der Haupt- und Neben- oder Untergötter, wengleich die Alten, wie Welcher, Götterl. 1. S. 676 f. lehrt, diesen Unterschied nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, ist als an eine bekannte und in sich wohl begründete Thatsache, die auch W. a. a. O. S. 678 anerkennt und ausführt, auch nur zu erinnern. Im Übrigen darf auch noch auf das verwiesen werden, was über die Gliederung des Götterthums und seine Rangstufen Nägelsbach, Homer. Theol. S. 95 ff. gut ausgeführt hat.

darf und kann, dann schwindet auch jeder Zusammenhang zwischen jenem primitiven Monotheismus und dem mehr oder weniger klar gefassten, begriffenen Monotheismus der Reform, der Reife der Nation, und dann wird man sich auch frei halten von jener abenteuerlichen Vorstellung eines höchstbegabten, mit reinerer Erkenntniss ausgestatteten Urzustandes der Menschheit, von dem alle fernere Entwicklung nur Entartung wäre, von jenem unseligen Traume, der in Creuzer's und der Seinigen Geistern und Schriften Unheil und Unklarheit genug hervorgebracht hat, um uns nur mit ungeheucheltem Schmerz sehn zu lassen, wie unsere neueste Forschung in ihren höchststehenden und bedeutendsten Vertretern demselben wieder zuzuneigen Miene macht. Dann wird man auch einleuchtend finden, dass die Menschheit eine Kindheit gehabt hat, und dass die Religion so wenig wie die Sprache der Menschen während dieser Kindheit mit einem Höchsten und Vollkommensten begonnen hat und begonnen haben kann, sondern dass gleichwie die Sprachen in Jahrtausende langer Entwicklung sich aus dem ersten Lallen zu ihrer Blüthe erhoben, ehe die uns bekannte Geschichte ihrer Entartung und Abschwächung beginnen konnte, so auch die Religionen aus kindischer und beschränkter Erkenntniss der Gottheit lange Zeiträume hindurch zu ihrer eigenthümlichen Höhe emporstiegen, ehe jene Rückschritte eintreten konnten, von denen Welcker³²⁾ sagt, dass sie den Haupttheil der Geschichte aller Religionen ausmachen. Sprache und Religion gehn hier ganz parallel und verhalten sich auch in unserer Geschichtskennntniss gleichartig; die Geschichte der Entartung ist uns grösstentheils bekannt, und sie allein kann uns in der Hauptsache bekannt sein, weil erst mit der Vollendung der Sprachbildung das Geschichtsleben der Nationen, im engeren Sinne des Wortes wenigstens, beginnt; aber dass dieser bekannten Geschichte eine unbekante der aufstrebenden Entwicklung vorausliege, darüber täuscht sich wenigstens was die Sprache anlangt die Linguistik nicht,³³⁾ und darüber sollte sich was die Religion betrifft die mythologische und mythenphilosophische Forschung eben so wenig täuschen und wird sie sich nicht täuschen, wenn sie mit unbeirrtem historischem Blick den freilich nicht chronologisch zu be-

32) N. Rhein. Mus. a. a. O. S. 628.

33) Noch ganz neuerdings hat dies Schleicher vortrefflich entwickelt in einem Aufsatz: Das Leben der Sprache und unser Sprachgefühl in Prutz' Deutschem Museum 1861. No. 6.

Abhandl. d. K. S. Ges. d. Wiss. X.

stimmenden, dennoch aber sichtbar genug vorliegenden geschichtlichen Thatsachen nachspürt.³⁴⁾

Und hiermit wende auch ich diese Untersuchung, und zwar mit leichterem Herzen, dem historischen Boden zu, auf den uns Alles hindrängt, und auf dem allein die Frage über den Monotheismus des Zeus als einer concreten geschichtlichen Erscheinung entschieden werden kann. Hier, auf historischem Boden haben wir zu untersuchen, ob es einen, überhaupt einen Monotheismus des Zeus in Griechenland gegeben hat und welcher Art dieser, oder besser, welcher Art die Religion des Zeus war, ob sie den Gott als Gott den Göttern und der Natur gegenüber, oder als einen Gott neben und über den anderen Göttern in der Natur fasste, ob es eine »transcendentale Gottesidee des Zeus Kronion«, einen Zeus »als allbelebenden, weltbeherrschenden Allgeist« jemals gab, ob es wahr sei, was Welcker³⁵⁾ sagt: »die grösste Thatsache, wenn wir in das höchste griechische Alterthum zurückgehn, ist die Idee Gottes als des höchsten Wesens verbunden mit einem Naturdienst,« und ob dies Monotheismus sei, ob die griechische Religion auf dieser Zwiespältigkeit des Geistes und der Natur, der Transcendenz und der Immanenz des Göttlichen beruhe, oder ob man vielmehr wird zugeben müssen, dass die Einheit des Göttlichen oder das allgemeine Gefühl des Göttlichen wie O. Müller sich ausdrückte,³⁶⁾ welches allein die *insita notitia* ist, nicht weder Götter was Welcker leugnet noch auch Gott, was er behauptet,³⁷⁾ in Griechenland in einer Vielheit der Erscheinungsformen, in eine Menge von ursprünglichen Naturgöttern gespalten auftritt, während sie, die Einheit selbst sich in dem gemeinsamen Begriffe des Göttlichen und dieser sich in den Worten *θεός* und *δαίμων* ausspricht, die alle einzelnen Gottheiten des Polytheismus, ganz ohne Rücksicht auf ihre indivi-

34) Vergl. Welcker, Götterl. 1. S. 6: »Die griechische Religion hat hinter der Zeit Homer's nicht blos den langen Zeitraum gehabt, der zur Entfaltung und Vereinbarung so mannigfaltiger und sinnreicher Bildungen bis zu diesem alle anderen Mythologien weit überragenden Grade der Vollendung und des geistreich freien Spiels der Poesie vorausgesetzt werden muss, sondern noch einen anderen, in welchem ein von dem zu Tage liegenden Zustande der Bildung ganz verschiedener, eine andere Art der Auffassung der Welt und der Gottheit, andere Richtungen und Bedürfnisse des Geistes in Vorstellung und Cultus herrschend waren.«

35) Götterl. 1. S. 129.

36) Prolegomena S. 243.

37) Götterl. 1. S. 229.

duellen Namen und Functionen gleicher Weise bezeichnen.³⁸⁾ Und so wie wir diesen historischen Boden betreten finden wir uns auch mit Welcker wiederum in vielen Beziehungen in grösserem Einklang, während wir freilich in der Lage sind, ihn mit seinen eigenen Waffen und Worten zu bekämpfen wo er über diese Beziehungen hinausgeht.

Vor allen Dingen nehmen wir nun davon Act, dass Welcker selbst auf griechischem Boden keinen Monotheismus, sondern einen urältesten Polytheismus annimmt, so alt wie die Existenz eines griechischen Volkes.

Am unbedingtsten geschieht das im Rhein. Mus. a. a. O. S. 626, wo Welcker sagt, dass zu der Behauptung des Hrn. Dr. H. D. Müller, auch nach ihm habe der Polytheismus erst in Griechenland sich ausgebildet, »in dem Buche selbst nicht mit einem Worte Veranlassung gegeben« sei. Inwiefern dieser überaus entschiedene Ausdruck ganz berechtigt sei, da die Behauptung eines »anfänglich monotheistischen Charakters der Religion, die transcendente Gottesidee des Zeus Kronion« (S. 180), die doch nur griechische Verhältnisse angehn kann, da Zeus Kronion nicht vorgriechisch ist, wenigstens leicht missverstanden werden konnte, mag dahingestellt bleiben, das, worauf es hier vor Allem, ja ganz allein ankommt, ist dass Welcker den Polytheismus für so alt erklärt wie das griechische Volk auf dem Boden Griechenlands. Und diese Erklärung in seiner Antikritik steht keineswegs allein, wengleich sie die Sache am unumwundensten ausspricht, auch in der Götterlehre selbst fehlt es nicht an Stellen, die sich nur auf einen uralten Polytheismus beziehn lassen, so die schon angeführten Worte (S. 129): »die grösste Thatsache, wenn wir in das höchste griechische Alterthum zurückgehn, ist die Idee Gottes als des höchsten Wesens, verbunden mit einem Naturdienst,« so ferner was wir S. 16 finden: »bei dem Sonderleben in Gauen war jede Volksgemeinde eine Welt für sich mit ihrem eigenen Gott ausser Zeus und etwa einem Fluss oder Nymphen dazu.« Die Annahme eines eigenen Gottes neben Zeus und ausserdem des Flussgottes und der Nymphen darf freilich wohl nicht urgirt werden und dürfte schwer oder unmöglich zu erweisen sein; aber darauf kommt es nicht an, sondern auf den auch hier deutlich ausgesprochenen Polytheismus.

38) Will man diese in eine Vielheit von Naturgöttern gespaltene Idee der Gottheit oder des Göttlichen mit Schelling, Philos. d. Mythologie S. 91 einen »auseinandergangenen Monotheismus« nennen, so habe ich hiergegen im Grunde nur einzuwenden, dass ich nicht einsehe, was mit diesem nicht eben klaren Ausdruck gewonnen wird.

Wichtig ist ferner was wir S. 31 lesen: »von keinem der Hauptgötter kann gesagt werden, dass er nicht auch pelasgisch oder in der pelasgischen Zeit irgendwo verehrt gewesen sei,« denn Pelasgisch ist für Welcker Urhellenisch und über die Pelasger hinaus hört alle geschichtliche Forschung auf griechischem Boden, deren Grenze so Mancher schon diesseit derselben ziehn wollte, unbedingt auf, und was als Pelasgisch anerkannt wird, das bezeichnet die Urzustände des Hellenenthums. Also nicht nur der eine und der andere Gott neben Zeus constituirt den primitiven Polytheismus des griechischen Volks auf griechischem Boden, sondern derselbe erstreckt sich auf alle Hauptgötter, wengleich diese noch nicht irgendwie in ein Ganzes vereinigt oder alle von allen Stämmen verehrt wurden.³⁹⁾

Also die urgriechische Religion ist der Polytheismus; aber damit ist nicht genug gesagt, nicht nur auf griechischem Boden tritt der Polytheismus als primitiv in die Geschichte, wir können vielmehr die Frage Preller's⁴⁰⁾ »ist es wirklich der Fall, dass die Griechen wie alle übrigen zu dem indogermanischen Sprachstamme gehörigen Nationen, ein gewisses Capital polytheistischer und mythologischer Ideen aus der ältesten Zeit ihres Zusammenlebens mit den verwandten Völkern schon nach Griechenland mitgebracht haben« auch in Welcker's Sinne getrost mit Ja beantworten. Denn so unbegreiflich spröde sich auch Welcker (S. 48) über die Namensklärung »aus dem Indischen« ausspricht, so unbedingt er wie absichtlich die Augen vor den einleuchtend richtigen Erklärungen vieler Götternamen nicht aus dem Indischen, sondern aus dem indogermanischen Urstamm der Sprache verschliesst, die wir der Linguistik verdanken und die z. B. ein Mann wie Preller, wenn auch mit höchlich anzuerkennender Vorsicht und Kritik adoptirt hat: einige Ableitungen hat auch Welcker (S. 12) anzuerkennen nicht umhin gekonnt, und S. 9 hat er, was viel entscheidender ist, anerkannt: »die Religionen dieser (arischen) Völkerfamilie haben eine allgemeine Übereinstimmung in ihrem Bezuge zur Natur und zum Polytheismus, wodurch sie sich stark

39) Gegen eine solche Vorstellung und für die gewiss und nachweislich allein richtige, dass der populäre Polytheismus in seinem ganzen Bestande erst das Resultat der Stammisierungen und des Cultusaustausches sei spricht sich Welcker klar und entschieden eben in diesem Abschnitt (7) und in dem früheren (5) »Vielstämmigkeit« überschriebenen aus.

40) Jahn's Jahrbh. a. a. O. S. 39.

von den Semiten unterscheiden,« [?] und daselbst weiterhin: »Auch in der Mythologie wird das Gemeinsame in Hauptsachen und besonders auch in charakteristischen Nebenzügen immer reiner und bedeutender hervortreten, je mehr man sich auf das Einleuchtende und Erweisliche beschränkt.« Gewiss! Zu den Hauptsachen aber gehört der bei allen diesen Völkern, soweit unsere Forschung dringt primitive Polytheismus; und eben dahin rechnet auch Welcker S. 12, wenn ich ihn nicht missverstehe: »die aus der Urheimat mitgebrachten verdunkelten Sagen und Vorstellungen von einer allgemeinen Fluth, von einem Götterberg, von Weltaltern u. s. w., manche gemeinsame Thiersymbole« u. s. w. Einen wie ausgebildeten, ja eigentlich schon gegliederten Polytheismus dies, namentlich der Urolymp als gemeinsame Götterwohnung aber voraussetze oder einschliesse, brauche ich doch wohl nicht erst auseinanderzusetzen. Und so rückt der primitive Monotheismus auch historisch vom griechischen Boden auf den der arischen Urheimat und von diesem immer weiter und immer weiter hinaus, bis er sich zu einem blossen Axiom verflüchtigt, das nun aber nicht mehr zu einer tieferen Erklärung der Thatsachen der griechischen Religion dienen kann, wohl aber zu deren schiefer Beleuchtung. Denn eine solche scheint es mir zu sein, wenn Welcker diesem axiomatischen Monotheismus zu Liebe die griechische Religion wie sie sich uns in ihren ältesten erkennbaren Zuständen zeigt, als einen Abfall von der grossen Idee, und als eine Entartung, bedingt durch die Verwilderung der Sitten und der Bildung darstellt, und wenn er den sich im homerischen Göttersystem offenbarenden bewussten monotheistischen Zug als eine »Wiederaufrichtung« des nur als eine Tradition aus dem axiomatischen primitiven, d. h. uneigentlichen und nicht begriffenen Monotheismus, dieses »Erbtheils der Menschheit« schildert.

Doch genug dieser allgemeinen Betrachtungen, in die ich wahrlich nicht eingetreten wäre, wenn mich nicht Welcker's Beweisführung dazu gezwungen hätte, und zwar deshalb nicht, weil durch sie an und für sich über das Wesen der Zeusreligion und über deren Verhältniss zum Naturdienst, ausser- und oberhalb oder innerhalb desselben letztthin nicht entschieden werden kann. Der Frage über den Charakter der Zeusreligion als einer concreten historischen Thatsache ist nun direct und auf anderem Wege nahe zu treten.

2.

Wir haben mit dem Namen des Zeus zu beginnen.

»An der fernsten Grenze des griechischen Alterthums treten uns die Wörter *θεός* und *δαίμων* und die Namen *Ζεύς* und *Κρονίων* entgegen: etwas Älteres giebt es für uns in der griechischen Religion nicht.« So beginnt Welcker, Götterlehre 1. S. 129 den Abschnitt seines Werkes, dessen Aufgabe es ist, darzuthun, dass *Ζεύς* und *θεός* derselben Wurzel und desselben Begriffs und dass *Ζεύς* aus *θεός* »durch die Individualform gesteigert« (S. 133) »als Gott, von Anbeginn als persönlich gegenüber der Welt« (a. a. O.) zu fassen sei. Gleich hier muss ich, um fernerer Consequenzen willen, Einspruch erheben. Allerdings ist über den Namen des Zeus hinaus Älteres für uns im griechischen Alterthum nicht erforschbar, womit aber noch nicht ausgesprochen ist, dass Anderes, dass anderer Götter Namen jünger sein müssen; auch die Wörter *θεός* und *δαίμων* treten für unsere Erkenntniss als Urworte auf, und zwar als Bezeichnungen alles Göttlichen, jeder Gottheit schlechthin, wobei die Einheit oder Vielheit dieses Göttlichen, der Gottheit oder der Gottheiten gänzlich unberührt bleibt. Dass aber auch *Κρονίων* ein solches Urwort sei, dies bestreite ich, so feierlich es Welcker wiederholt⁴¹⁾ behauptet, auf das entschiedenste. Ich hoffe zu beweisen, dass es den Zeus nur als Sohn des Kronos, eines persönlichen Kronos (nicht Chronos) bezeichne, dass es ihn als einen Geborenen darstelle, ihn, der in den ältesten Culten entweder ausdrücklich als von Ewigkeit her gewesen bezeichnet wird,⁴²⁾ oder von dessen Geburt, Geboren- also Endlichsein vor dem Eintritt des kretischen Mythos niemals die Rede ist.⁴³⁾ Aber eben so wenig ist in irgend einem der ältesten Culte auch nur zufällig von Kronion die Rede, selbst nicht im Gebete des Achill (Il. 16. 233) bei Homer, dem doch die Formel Zeus Kronion so gar geläufig ist. Ich behaupte also, um über meine weiterhin genauer zu begründende Ansicht keinen Zweifel zu lassen, schon hier, dass Kronion sich in keiner

41) Götterl. 1. S. 142.

42) Bekanntlich im dodonäischen Peleiadenhymnus bei Pausan. 10. 12. 5:

Ζεύς ἦν, Ζεύς ἐστὶ, Ζεύς ἔσσεται.

43) Das relativ geringe Alter aller Geburts- und Kindheitssagen des Zeus behauptet und bespricht Welcker, Götterlehre 2. S. 234 ff. ganz auch meiner Überzeugung gemäss.

älteren Quelle findet, als bei Homer und in denen von Homer abwärts, denen der kretische Mythos geläufig, denen Zeus ein Geborener ist, ein jüngerer Herrscher in einem neuen Reiche nach der Herrschaft eines älteren in einem von Zeus gestürzten Titanenreiche, und dass folglich Zeus Kronion aus dem kretischen Geburtsmythus stammt.

»Hiernach (nämlich nach dem Inhalte des oben ausgezogenen Satzes) fährt Welcker a. a. O. fort, waren von Anbeginn Gott und Götter diesen Völkern (wenn auch nicht allgemein) als himmlische und geistige, Zeus als der ewige Himmels-gott, im Gegensatze alles Gewordenen, Sichtbaren bewusst.« Zeus als der ewige Himmels-gott beruht für Welcker auf der Formel *Ζεὺς Κρονίων*, die, von Kronos-Chronos abgeleitet, den »Sohn der ewigen Zeit« d. h. den Gott von Ewigkeit her bezeichnen soll.⁴⁴⁾ Dass ich dies bestreite ist bemerkt. Was aber die Idee selbst anlangt, so könnte sie dennoch richtig sein, und sie ist's auch in gewissem Sinne, sofern Zeus in seinen ältesten Culten als gewesen, seiend und sein werdend oder wenigstens nicht als geboren oder geworden genannt wird; Letzteres aber ist nicht bei ihm allein der Fall, auch bei den anderen Göttern, selbst bei denen, die nachher im nationalen System als Zeus' Kinder erscheinen, um von den Urmächten, Gaa, Okeanos, Helios u. A. nicht zu reden; auch bei diesen ist in den ältesten Culten von keinem Geborenssein die Rede, und noch für Homer sind die Götter *θεοὶ ἀειγενεταί*;⁴⁵⁾ die Eltern, die Genealogien sind in allen Fällen jünger als die Götter, wie dies auch logisch gar nicht anders sein kann, da der Gott als Gegenstand des Cultus doch erst an sich da sein musste, ehe man ihm Eltern geben und durch die Genealogie aufwärts seine Würde erhöhen konnte, wie Welcker sich einmal gut ausdrückt.⁴⁶⁾ Nicht also bei Zeus allein ist dies Nichtgeborenssein, diese Anfangslosigkeit charakteri-

44) Götterl. 1. S. 140 f.

45) Il. 2. 400. Wenn Welcker Götterl. 1. S. 181 dies und andere Prädicate »von Zeus auf die Götter übertragen« nennt, so ist dies ein Axiom auf das ich zurückkommen muss.

46) Götterl. 1. S. 152. Dasselbe hat auch Buttmann, Mythol. 2. 48 eingesehn, wenn er sagt: »der oberste Gott jeder Nation ist ein wahrer, d. h. ein Erfahrungsgott; der Vater sowohl wie der Grossvater, den die Mythologie ihm giebt, sind philosophische, ergrübelte Götter«, nur dass die Bezugnahme auf den obersten Gott allein, die hier durch den Zusammenhang gegeben war, unstreitig die Sache zu eng fasst. Jeder an und für sich verehrte Gott ist ein wahrer, d. h. ein Erfahrungsgott, sonst wäre er eben gar nicht.

stisch, sondern sie ist ein Prädicat des Göttlichen, aller Gottheit überhaupt gegenüber der Endlichkeit des Menschlichen. Und grade so wie alle anderen Götter einzeln und nach und nach als geboren gefasst werden, nicht um sie dadurch in ihrem Wesen zu beschränken oder in dem Bewusstsein, dass dieses wirklich geschehn, sondern um ihre Würde zu erhöhen, indem man ihnen in der Zeit des lebhaft erwachten Ahnenstolzes der adeligen Geschlechter hochadelige Ahnen gab, Eltern erfand und dichtete, grade so, nicht anders, und im Zusammenhange mit eben diesem Triebe, mit eben dieser genealogischen und theogonischen Umdichtung ist auch Zeus zum Geborenen geworden, ist ihm ein Elternpaar gesucht und gedichtet worden, wie dies Motiv Niemand klarer ausgesprochen hat als Welcker selbst.⁴⁷⁾ Fassten also hiernach die Griechen von allem Anfang an ihre Götter, die Gottheit als ewig, so zeigt andererseits das Wort *δαίμων*, das ebenfalls wieder, so weit unsere Forschung zu dringen vermag ein allgemeines Prädicat des Göttlichen, aller Gottheit ist, dass sie ihre Götter als Wissende, als Geister,⁴⁸⁾ Geister der Natur fassten, welche sie, wie Welcker (S. 216) darthut, nicht als Materie, als blosse Erscheinungen, als die todte Natur angebetet haben, sondern in der ihnen die bewegenden, die Erscheinungen und das menschliche Dasein bedingenden Kräfte als göttlich, als lebendig, geistig erschienen, diese Kräfte, die sie als persönlich fassen nach dem unausweichlichen Gesetze nothwendiger Personification,⁴⁹⁾ dass wir Kraft überhaupt nicht unpersönlich denken und fassen oder wenigstens vorstellen können, sondern sie, wofern wir uns nicht mit dem blossen Worte begnügen, auf einen Willen, also eine Person, Gott zurückführen müssen, was wir auch nicht weniger, wenn auch anders thun, als es die alten Heiden und alle Naturreligionen thaten, nur dass diesen die Idee der Transcendenz und des Supranaturalismus Gottes abging, welche die

47) Götterl. 1. S. 449: »Zu einer Zeit, wo etwa Apollon's oder anderer Götter Geburtsfest als das heiligste gefeiert wurde, durfte der Mythos sich nicht scheuen, auch den Kronos im eigentlichen Sinne als Vater zu fassen« u. s. w.

48) Welcker, Götterl. 1. S. 138 f. Preller, Mythol. 2. Aufl. S. 87.

49) Die Naturreligion schafft nicht blos leicht anthropomorphe Bilder göttlicher Wesen oder Kräfte, wie Welcker Götterl. 1. S. 231 sagt, sondern sie muss sie schaffen, menschengestaltige und menschenartige, weil man im Bilde der Gottheit nicht hinabsteigen kann und des Menschen höchstes Denken der Mensch ist. Dass Gott in der Mosaischen Urkunde den Menschen nach seinem Bilde schafft kehrt die Sache nur scheinbar und dem Ausdrucke nach um.

Einheit bedingt. Ewige Geister der Naturkräfte also waren die griechischen Götter, ob sie auch »himmlische« waren, wie Welcker meint, das hängt von der sprachlichen Erklärung von $\varthetaεὸς$ und von dessen Verhältniss zu $Ζεὺς$ ab. Welcker hat die gewichtigsten linguistischen Zeugen für die Erklärung von Zeus als *dyaus* von $\sqrt{\text{div}}$ also für Zeus als den Gott des leuchtenden Himmels und für die Ableitung von $\varthetaεὸς$ aus derselben Wurzel theils angeführt,⁵⁰⁾ theils ausgezogen.⁵¹⁾ Das Erstere, die Erklärung des Zeusnamens ist unbestritten und scheint unbestritten bleiben zu sollen; gegen das Letztere, die Ableitung von $\varthetaεὸς$ aus derselben Wurzel hat Georg Curtius⁵²⁾ Widerspruch erhoben. So Triftiges mir nun seine Gründe auch zu enthalten scheinen werde ich mich wohl hüten, mich in diesen Streit der Linguisten zu mischen oder in demselben Partei zu ergreifen;⁵³⁾ auch wird dies zu meinem Zwecke nicht nöthig sein, da ich nicht die Natur des Göttlichen schlechthin in der griechischen Urreligion zu untersuchen mir vorgesetzt habe, da es mir daher gleichgiltig sein kann, ob die Götter ausser als ewige Geister auch noch als »die Angebeteten«⁵⁴⁾ oder als »die Himmlischen« bezeichnet werden. Das worauf es mir ankommt ist die Natur des Zeus; dass er der Himmlische sei steht fest, dass aber Zeus und $\varthetaεὸς$ nicht so identificirt werden dürfen oder so promiscue gebraucht worden sind, wie dies Welcker mit grossem Nachdruck lehrt, das lässt sich, auch abgesehen von allen etwaigen linguistischen Differenzen, wie ich denke aus anderen Gründen erweisen.

»Von der höchsten Wichtigkeit nun ist es, sagt Welcker (S. 132 f.), dass von dem Appellativum $\varthetaεὸς$, $\varthetaεοὶ$ durch die Form der Name des einen, bestimmten $Ζεὺς$ unterschieden wird, welcher die Bedeutung des Wortes in sich schliesst, aber dadurch, dass er durch die Form von den Göttern geschieden und eine Persönlichkeit ist, als Gott der Götter,

50) Götterl. 1. S. 134 Note 4.

51) Dasselbst S. 130 ff.

52) Grundzüge der griechischen Etymologie 1. S. 220, vergl. S. 202.

53) Preller beobachtet, Curtius anführend, Mythol. 2. Aufl. S. 87 dieselbe Zurückhaltung, und wenn man sich erinnert, wie vornehm die Herren Linguisten uns arme Philologen gelegentlich behandeln, so muss dies sehr natürlich erscheinen; unsere Selbständigkeit der Linguistik gegenüber opfern wir damit nicht und wollen wir nicht opfern.

54) Döderlein bei Curtius a. a. O.

ihnen, welche durch ihre besonderen Eigennamen besondere Kräfte, Eigenschaften, Wesen ausdrücken, gegenübergestellt wird, also nicht ein Gott unter den Göttern, sondern auch vorzugsweise oder überhaupt Gott, die Gottheit ist. Dass von Alters her Zeus wenigstens im Allgemeinen in diesem seinem höheren und absoluten Sinn aufgefasst worden sei, geht in der That aus seinem von den Göttern der Mehrheit ihn unterscheidenden, und doch Gott bedeutenden Namen hervor: »Gott bedeutenden Namen? Dies ist entschieden unrichtig; Zeus: *dyaus* bedeutet nicht Gott, sondern Himmels-gott, Himmel, Glanz als Gott, und eben so sollen ja die *θεοί*, wenn Curtius nicht Recht haben sollte, nicht »die Götter«, sondern »die Himmlischen, die Glänzenden« sein. Der Übergang der Bedeutungen Himmel und Gott in einander, von dem Welcker (S. 130) redet, ist unbestritten, aber er muss hier nur richtig angewendet werden. Wenn wir »Himmel« für »Gott« sagen, so übertragen wir, abgesehn davon, wie starken Antheil an der Sache eine gewisse euphemistische Scheu hat, die Idee des Göttlichen auf das Himmlische; wenn aber Zeus und *θεός* aus einer $\sqrt{\text{div}}$ kommen, so bezeichnet diese nicht zunächst das Göttliche (wie unser Gott von gut⁵⁵), sondern es bezeichnet zunächst das Himmlische, Leuchtende; die Alten also übertrugen grade umgekehrt das Himmlische auf die Idee der Gottheit, sie nannten die Gottheit »himmlisch«, der Himmel, der Glanz war ihnen das Primitive, aus dem sich die Idee des Göttlichen erst entwickelte oder mit dem das Göttliche designirt, sinnlich-geistig genannt wurde.⁵⁶) Also

55) Grimm, Geschichte der deutschen Sprache S. 541.

56) Vollkommen bestätigt dies was Welcker S. 135 aus Max Müller's Darstellung mittheilt: »wir sehn, dass sie [die Arier] bevor ihre Trennung statthatte einen Namen für einen Gott [wohlgemerkt nicht für Gott, die Gottheit] hatten, welcher den Glanz der Sonne, Himmel und Tagslicht ausdrückt« und das. »es war ein glücklicher Wurf der Sprache, das ahnungsvolle Gefühl des Daseins einer göttlichen Macht durch ein Wort auszudrücken, welches Licht bedeutet.« Und gleicherweise stimmt hiermit die a. a. O. in der Note 47 mitgetheilte Ansicht von Max Schmidt: »dass Jupiter der Tages-, Himmels-, Sonnengott sei; denn die Spuren der waltenden Gottheit, die sich in der ganzen Natur offenbaren, vermochte der Mensch nicht sofort unter einem Begriff zusammenzufassen; vielmehr glaubte er zu jeder Erscheinung der Natur ein besonderes Wesen annehmen zu müssen, das jene Erscheinung hervorbringe, — den Tag, den Himmel, die Sonne natürlich als die oberste, höchste Gottheit, weil diese Naturkraft die gewaltigste unter allen zu sein schien.« Das trifft denn freilich den Nagel genau auf den Kopf! Auch Hr. Dr. H. D. Müller hat diesen Punkt im Philologus a. a. O. S. 554 durchaus richtig beleuchtet, und Welcker hat ihm hierauf Nichts geantwortet.

nicht »das Wesen der Götter, Geist, Unvergänglichkeit« wird in Zeus' Individualnamen gesteigert, wie Welcker S. 133 sagt, sondern der Götter Wesen: himmlisch, leuchtend; und daraus folgt nicht ein alleiniger Gott über dem All, oder ein dem sichtbaren All entgegengesetzter, wie Welcker meint, sondern es folgt daraus ein specifisch himmlischer, Himmelsgott, ein mehr als die anderen Götter himmlischer, glänzender, ein höchster und vornehmster Gott, aber dennoch nur ein Gott neben Göttern, ein primus inter pares, was denn Zeus auch durch eine weite, fast durch die ganze Entwicklung hin bleibt. —

So wenig aber Zeus seinem Namen und dessen primitiver Bedeutung nach der Gott über den Göttern der Natur, der alleinige Gott ist, eben so wenig ist das richtig, was Welcker über Gleichsetzung von *Zeùs* und *θεός* gesagt hat.⁵⁷⁾ Gleich auf derselben Seite 133 lesen wir: »es lässt sich daher im grammatischen Sinne verstehn was wir im Etym. M. lesen *Zeùs, ó θεός* p. 408. 52;« lässt sich, ja, wenn wir dem Grammatiker Welcker'sche Einsicht auf Grund Welcker'scher Hypothese zutrauen wollen; aber irren werden wir dabei jedenfalls, da der ehrsame Lexikograph an gar nichts Anderes gedacht hat, als zu sagen: Zeus, der bekannte Gott, nämlich der, dessen Namen Kornutos so und so, Andere anders ableiten, wie es im Fortgange des Artikels heisst, grade so wie wir bei demselben p. 24. 54 lesen *Ἀθηναία, ἡ θεός*, und p. 434. 44 *Ἥρα, ἡ θεός* u. s. w. was natürlich nicht anders zu verstehn ist als p. 604. 40: *Νηρέυς, ó θαλάσσιος δαίμων* und Ähnliches, was sich bei allen Götternamen wiederholen würde, wenn nicht der Grammatiker meistens gleich zu Anfang durch orthographische und sonstige Quisquilien von der Erklärung abgehalten würde.⁵⁸⁾

Aber nicht allein von diesem späten Sprachgebrauche lässt sich behaupten, oder muss bestimmt behauptet werden, dass er keineswegs nach Welcker's Annahme *Zeùs* und *θεός* gleich setzt, auch in Beziehung auf den früheren und frühesten von Homer an abwärts hat Welcker Gleiches mit Unrecht angenommen. Auf S. 180 seiner Götterlehre, wo wir dem anfänglich monotheistischen Charakter der Religion und der tran-

57) Dass Preller, Mythol. 2. Aufl. S. 85 dies ohne Bedenken befolgt nimmt mich Wunder.

58) Vergl. z. B. p. 277. 35: *Διώνσος· οἱ μὲν Διόνυξον αὐτὸν ὀνομάζουσι* und wieder p. 280. 5 *Διώνσος· κατ' ἕκτασιν κ. τ. λ.* p. 376. 20 *Ἑρμῆς· παρὰ τὸ ἐρῶ τὸ λέγω.* und so fort.

scendentalen Gottesidee des Zeus Kronion wiederbegegnen, hat Welcker eine Anzahl homerischer und nachhomerischer Dichterstellen ausgehoben, durch welche er glaubt beweisen zu können, »dass schon bei Homer Zeus zuweilen gleichbedeutend mit *θεός*, *τὸ θεῖον*, neben *θεός* oder damit abwechselnd gebraucht ist, so wie später *θεός* oder *θεοὶ* gesagt wird.« Es ist nöthig, diese Stellen, die Welcker doch sicherlich nicht auf's Gerathewohl zum Nachweis des homerischen Gebrauchs von *θεός* aus dem Damm'schen Wörterbuche, das er S. 184 citirt, herausgegriffen hat, im Einzelnen näher zu betrachten. Die erste Il. 13. 730:

*ἄλλω μὲν γὰρ ἔδωκε θεός πολεμῆϊα ἔργα,
ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεὺς.*

will ich als zweifelhaft gelten lassen; sie beweist nicht, dass in ihr *θεός* und Zeus gleichbedeutend oder parallel stehn, da auch *θεός τις* verstanden werden kann, obwohl nicht muss; sie ist nach den übrigen zu beurteilen. Die zweite Il. 19. 86 ff. geht Zeus gar nicht an, wie es aus Welcker's Anführung scheinen könnte, der mit vs. 90 abbricht, während vs. 91 zeigt, dass der vs. 90 genannte *θεός* die Ate sei:

*θεός διὰ πάντα τελευτᾷ
πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἄῃται.*

In der dritten, Od. 4. 236

*ἀτὰρ θεός ἄλλοτ' ἐπ' ἄλλω
Ζεὺς ἀγαθὸν τε κακὸν τε διδοῖ,*

steht Ζεὺς in Apposition zu *θεός* grade wie *θεὰ γλαυκώπις Ἀθήνη* oder noch genau und zwar ganz genau so wie Od. 19. 396:

θεός δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν, Ἑρμείας.

In der vierten, Od. 14. 440:

αἶθ οὕτως Εὐμαιε, φίλος Διὶ πατρὶ γένοιο

mit der Antwort: *θεός δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' εἰσεί* ist das *θεός* sicher nicht Zeus, sondern: ein Gott, jeglicher Gott; und dass in der fünften, Od. 3. 234 ebenfalls so verstanden werden muss, wie Voss auch richtig einsah oder fühlte als er »ein Gott« übersetzte, dies geht um so sicherer daraus hervor, dass vorher v. 228, auf welchen sich der angezogene Vers als Antwort bezieht, die *θεοὶ*, nicht Zeus genannt sind:

*οὐκ ἂν ἔμοιγε
ἐλπομένῳ τὰ γένοιτ', οὐδ' εἰ θεοὶ ὥς ἐθέλοιεν*

.....
234: *ρεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαῶσαι*

Sowie in dieser letzten Stelle in *θεός* ein Bezug auf Zeus angenommen ist, ohne dass von diesem überhaupt die Rede war, so ist auf derselben Seite weiterhin gesagt, was ich schon oben berührt habe, »dass Prädicate von Zeus auf die Götter übertragen sind, wie *θεοὶ τὰ πάντα δύνανται* oder *ἴσασιν* (Od. 10, 309, 4. 376), *θεοὶ ἀειγενεταί* (Il. 2. 400 vgl. 2. 400, 3. 296, Od. 23. 81 u. sonst), als ob Zeus und die Götter eins wären, wie Gott durch den Plural Elohim ausgedrückt wird.« Hier fehlt aber wie ich wiederholen muss jeder Schatten eines Beweises für diese angebliche Übertragung, und ich kann nicht umhin zu glauben, dass nur die Voreingenommenheit für seinen transcendentalen Zeus Kronion Welckern veranlassen konnte, Prädicate des Göttlichen überhaupt als von Zeus auf die Götter übertragen aufzufassen, worin ihm so leicht ein Anderer, der die Sache im Zusammenhange prüft, nicht folgen wird. Das *ἀειγενεταί*, dem auch noch das *ἀιέν ἔοντες* (z. B. Od. 3. 146) entspricht, kann doch nicht ernstlich irre führen,⁵⁹⁾ da es entweder aus dem uralten Begriffe der ewigen, ungeborenen Götter (nicht nur des Zeus, oben S. 23 f.) heraus gesagt ist, trotzdem die homerischen Götter geboren sind, oder da es in derselben Weise uneigentlich, wenn auch ohne Bewusstsein dieser Uneigentlichkeit gebraucht ist wie das Prädicat der Unsterblichkeit bei Göttern, die fürchten müssen, von Menschen umgebracht zu werden, wie z. B. Kirke, oder die elendig umgekommen wären, wie der von den Aloaden eingesperrte Ares, wenn er nicht in der zwölften Stunde noch von Hermes gerettet worden wäre.

Nicht besser aber als mit den besprochenen homerischen Stellen steht es mit denen der späteren Dichter, die Welcker S. 180 in der Note 1 anführt; überall ist ohne Zwang *θεός τις* oder *θεῶν τις* zu verstehen, und dass in der That so nicht nur verstanden werden könne, sondern auch verstanden werden müsse, dies geht aus dem Wechsel oder der Parallele des *θεός* mit *θεοὶ*, später mit *τὸ θεῖον*, *τὸ δαιμόνιον* hervor in Stellen, die zum Theil Welcker selbst anführt. Es handelt sich

59) Ebenso wenig das *Ζεὺς καὶ θεοὶ* oder vollends *θεοὶ ἄλλοι*, das Preller a. a. O. bei dieser Gelegenheit anzieht und mit Jupiter ceterique dii vergleicht; da Zeus als König der Götter den anderen voransteht und da die *θεοὶ ἄλλοι* ihn so recht als primus inter pares zeigen. Analog kommt: *Ἔστία πρυτανεῖα καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι* inschriftlich vor Corp. Inscr. Add. Tom. 2. p. 1059, Hestia als die zeitweilig zuerst berücksichtigte voran wie sonst Zeus.

hier eben überall um Prädicate des Göttlichen schlechthin,⁶⁰⁾ des Göttlichen, das im Polytheismus in viele einzelne Glieder gespalten, die Einheit des Gemeinsamen in dieser Vielheit bildet, aber es handelt sich nicht um Zeus, der auch hier überall mit in der Vielheit ist.

3.

Nachdem ich im vorstehenden Abschnitte zu zeigen versucht habe, dass Zeus seinem Namen nach nicht der absolute, transcendente Gott, sondern der Gott des Himmels, also von allem Anfang an ein an ein Naturgebiet gebundener Gott sei wie alle übrigen Götter, und dass auch die dichterische Sprache ihn nur graduell, nicht specifisch von den anderen Göttern unterscheidet, müssen wir uns jetzt den hauptsächlichsten Culten des Zeus als den ältesten Zeugnissen für sein Wesen zuwenden. Und wenn sich nun aus deren unbefangener Prüfung unzweifelhaft ergeben wird, dass Zeus in keinem derselben als Gott schlechthin, sondern durchaus nur als Gott des Himmels je nach dessen verschiedenen Erscheinungen und Einflüssen auf das Erdenleben verehrt worden sei,⁶¹⁾ so wird man sich nicht entbrechen können einzugestehen dass Zeus' Erscheinung in der homerischen und nachhomerischen Poësie und Kunst, dass seine ganze jehovahartige Herrlichkeit und seine Annäherung an die reine Göttlichkeit einer Steigerung der Ideen im Zusammenhange mit dem Fortschritt in der Bildung der Nation angehört,

60) Vergl. hierzu Lehrs' popul. Aufss. S. 128 f., wo namentlich der Satz zu unterschreiben ist: »bis zu diesem (vorher bestimmten) Grade supponirter Persönlichkeit kann Gedanke und Anschauung dem Griechen in Beziehung der Einheit seiner Göttervielheit vorgehn; aber Gestalt kann dieser Gott nie gewinnen« u. s. w. Auch das Folgende zeigt und macht recht fühlbar, dass und warum unter diesem allgemein gesetzten *θεός* neben *θεῖον* und *δαίμόνιον* nicht Zeus gemeint sein kann.

61) In Beziehung hierauf muss ich wieder Hrn. Dr. H. D. Müller a. a. O. S. 556 vollkommen zustimmen wenn er sagt: »sodann, und das ist die Hauptsache, stellt sich in mehren uralten Culten und den daran sich knüpfenden Mythen, wenn man sie gehörig analysirt, das Wesen des Zeus in einer Auffassung dar, welche keine Spur von dem transcendentalen, ewigen Gotte zeigt, sondern deutlich erkennen lässt, dass er wesentlich auf derselben Grundlage erwachsen ist, wie die übrigen grossen Götter.« Was dann folgt ist freilich wieder gänzlich verkehrt.

und zwar derselben Steigerung, die Welcker unübertrefflich geschildert⁶²⁾ und deren Bewusstsein in der Nation selbst er in dem Mythos vom Titanenkampfe, soviel ich verstehe mit Recht, gefunden hat;⁶³⁾ einer Steigerung aber, die nicht Zeus allein, sondern die alle grossen Götter betroffen hat, indem sie alle aus Naturgeistern, als welche sie den Göttern der Barbaren gleich waren,⁶⁴⁾ zu sittlichen und intelligenten, gesteigert menschenartigen Wesen wurden,⁶⁵⁾ so dass also in der griechischen Religion ein grossartiger Fortschritt auf die Religion des Geistes hin stattgefunden hat und zwar ein, so weit unsere Forschung reicht, stetiger, nicht aber ein von einem Rückschritt unterbrochener von einer hypothetischen reineren Urreligion zu einer verwilderten und verflachten, aus der die Reform erst wieder umkehren musste.

Der älteste Hauptsitz des pelasgischen urgriechischen Zeus war bekanntlich in Dodona, aber nicht in dem später allein bekannten in Epirus, sondern in einem früh untergegangenen und vergessenen in Phthia. Diesen Satz hat Welcker, Götterl. 1. S. 499 f., indem er daran

62) In den »die Reform« überschriebenen Abschnitten 50 f. seiner Götterlehre.

63) Dasselbst Abschnitt 56 f.

64) Vergl. Welckers Götterl. Abschnitt 46 f.

65) Dass freilich die Götter der reformirten Religion von den ursprünglichen Göttern der Natur so durchaus verschieden gewesen seien, wie es Welcker behauptet (S. 230 u. sonst), kann ich nicht zugestehen, obgleich dies die Ansicht auch derer Aller ist, welche die Genesis der griechischen Götter aus der Natur läugnen. Mir, und nicht mir allein, hat immer geschienen, dass der Nabelstrang, der die aus der Natur geborenen Götter mit dieser verbindet, nie vollkommen gelöst oder durchschnitten worden, obgleich er bei einigen leichter und deutlicher bei anderen weniger deutlich zu erkennen ist; die poëtischen Götter haben ein doppeltes Walten, in der Natur und zwar in bestimmten Kreisen und dann über der Natur im Gebiete des Geistigen nach dem Allgemeinbegriff des Göttlichen; aber in jenem Walten in bestimmten Kreisen der Natur ist das Band das sie mit der Natur verbindet erhalten, und wie Vieles auch in den *τιμαὶ* und *τέχνη* der Götter, um mit Herodot zu reden, durch die ursprüngliche Naturwesenheit bedingt sei ist auf vielen Punkten bereits zur Evidenz nachgewiesen. Dass in dem Nachweis dieser »Übertragungen« aus dem Naturgebiet in das Ethische mancher Leichtsinns und manche Seichtheit sich laut gemacht hat, konnte die allgemeine Erkenntniss wohl aufhalten, gefährdet aber die Sache nicht, und dass kein Göttername, kein Mythos, wenigstens kein echter und alter aus dem poëtisch geistigen Wesen erklärt werden kann, dies kann nur denen verhüllt bleiben, auf die weil sie speculiren anstatt Historisches historisch zu erforschen der Ausspruch des Goethe'schen Mephisto Anwendung findet. Von »Umgestaltung« bei der »Eins auf das Andere gefolgt sei« spricht auch Welcker selbst a. a. O. S. 225.

erinnert, dass schon die alte Kritik eingesehen hat, der von Achill Il. 16. 235 angerufene Zeus dodonäos pelasgikos müsse dem Heimathlande des Betenden angehören, meiner Einsicht nach mit unwiderleglichen Gründen und zur vollen Evidenz erwiesen.⁶⁶⁾ Nicht beistimmen kann ich jedoch dem einen Grunde, den Welcker in der Note unter anderen geltend macht, und dem ausführlicher zu widersprechen um der ziemlich weitreichenden Consequenzen willen nothwendig ist. Welcker meint nämlich, das thesprotische Dodona sei nicht *δυσχέιμερος* und der *δυσχέιμερος* *Α.* in Thessalien komme »die thesprotische Eiche« nicht zu. Ersteres ist ohne allen Zweifel richtig,⁶⁷⁾ Letzteres nicht. Denn erstens wird daran zu erinnern sein, dass ein Ort nach griechischen Begriffen sehr »schwerwinterlich« sein und doch die herrlichsten *φηγοί* hervorbringen kann; wer kennt nicht die »rigida Bologna« der heutigen Italiener, und wer weiss nicht, dass dort nicht allein Eichen, sondern auch Lorbeern und andere immergrüne Laubhölzer wachsen? Und was würde ein alter Epiker von der ionischen Küste wohl zu unserem Klima sagen, die wir doch Eichen haben so schön man sie wünschen mag? Um den Satz, der schwerwinterlichen Dodona komme der *φηγός* nicht zu, aufrecht zu erhalten müsste man das *τηλόθι ναίων* im achilleischen Gebete mit einem Scholiasten auf Bergeshöhe und das *δυσχέιμερος* auf den beschneiten Berggipfel beziehen, wie Welcker dies auch thut; aber mit Unrecht; *τηλόθι* nebst *τῆλε* und *τηλοῦ* heisst stets fern, in der Ferne von dem Redenden, nie fern in der einsamen Höhe oder hoch. Und in diesem Sinne: fern von Achill, fern von Ilion, in der fernen Heimath, wie es auch ein anderer Scholiast richtig versteht muss das *τηλόθι* im Gebete Achills auch ganz unzweifelhaft gefasst werden: den Gott in der eigenen fernen Heimath, seinen Gott ruft Achilleus an, seinen Zeus, den pelasgischen, den er von dem Zeus *Ἰδηθέν μεδέων*, an den er sich näher wenden könnte, wenn es sich hier blos um Zeus schlechthin

66) Ich kann die Motive nicht ermessen, nach denen Preller, Mythol. 2. Aufl. S. 96 Welckers Lehre nur so halbwegs und gleichsam beiläufig anerkennt.

67) Wenn daher Preller a. a. O. Note 3 das *δυσχέιμερος* auf Thesprotien beziehn will, indem er es auf die dort, in der Gegend von Janina nach dem Zeugnisse Leake's häufiger als irgendwo sonst vorkommenden Gewitter bezieht, so kann ich ihm durchaus nicht zustimmen; Gewitter und Gewitterstürme können durch *δυσχέιμερος* für eine Gegend nimmer ausgedrückt werden, am wenigsten für die Gegend um das thesprotische Dodona, wie wir sie aus antiken und modernen Zeugnissen kennen.

handelte, unterscheidet. Dies ist die sprachlich und sachlich einfache und natürliche Interpretation der Stelle; die andere: *τηλόθι* für fern in der Höhe, im Äther, die ein höchst Bedeutendes als unnöthigerweise versteckt betrachtet, da es auf der flachen Hand lag *αἰθέρι ναίων* zu schreiben,⁶⁸⁾ wenn dies gemeint war, ist sachlich gekünstelt und schroff und sprachlich mindestens bedenklich. Was aber die Eiche anlangt, auf die mir Alles ankommt, und welche dem phthiotischen Dodona vindicirt werden muss, wenn man in das Wesen des dortigen Zeus Einsicht gewinnen will, so ist es freilich richtig was ein Scholiast⁶⁹⁾ angiebt, dass Homer (in der Ilias) die Eiche in Dodona übergangen hat, wenn er aber zwei Mal: 5. 693 und 7. 60 den *ὑψηλῆς* und *περικαλλῆς φηγὸς Διὸς αἰγιόχοιο* als bei Ilion stehend nennt, so fragt sich doch noch sehr, aus welcher Tradition er dies thut, und dem Zeus die Eiche als heiligen Baum beilegt, wenigstens ist unerwiesen und dürfte schwer zu erweisen sein dass der Dichter der Ilias hier an die »thesprotische Eiche« gedacht habe, und dass die hier genannte Eiche dem ältesten Cult des pelasgischen Zeus überhaupt und also auch dem Urdodona in Thessalien abzusprechen sei. Noch in den Metamorphosen Ovids (7. 622) betet Äakos unter hoher Eiche stehend um ein Volk, und der Gott, zu dem er betet, der hellenische Zeus ist der Gott von Phthia, der Hellanios Äginas kein anderer als der phthiotisch-dodonäische, der ja so gut ein Gott der Nässe, der Fluth ist wie der Regengeber Äginas,⁷⁰⁾

68) Auf Grund welcher Auctorität Gerhard, Griech. Mythol. 1. § 189. 2 in der That schreibt: »*Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε, Πελασγικέ, αἰθέρι ναίων* betet Achill« u. s. w. ist mir unbekannt.

69) Siehe b. Welcker a. a. O. in der Note.

70) Denn auf ihn und auf Phthia bezieht sich die deukalionische Fluthsage, was Welcker selbst S. 200 anerkennt, ja hervorhebt, wie denn auch Preller, Mythologie 2. Aufl. 1. S. 65 die Deukalionssage vorzüglich Thessalien (und dem Parnass, der hier nicht in Frage kommt) zuschreibt, und Welcker es mit Recht »etwas stark« nennt, dass diese Sage später auf Thesprotien und das dortige Dodona übertragen worden ist. Sowie aber der phthiotisch-dodonäische Zeus es ist, der die deukalionische Fluth sendet, so ist es der hellenische, der als Regengott, wenn er auch nicht *ὑέτιος* genannt wird, auf Äakos' Bitte bei grosser Dürre Regen sendet; und danach kann es denn auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Umwandlung des Zeus in einen *ναῖος*, den wir nur aus Epirus kennen (Gerhard Myth. § 190. 4), zum mindesten begrifflich schon im Urdodona in Phthiotis vollzogen war, und nicht erst der Zeit nach der Übersiedelung nach Thesprotien angehört, während es zugleich hieraus sich ergibt, dass sich der *ναῖος* begrifflich nicht oder nicht ursprünglich auf Quellen und das quellen-

wie dies Dissen zu Pind. Nem. 4. 51, gestützt auf O. Müller (Aeginet. p. 59) bereits richtig eingesehn und ausgesprochen hat. Welcker freilich widerspricht S. 204, aber sicherlich mit um so grösserem Unrecht, da er selbst S. 203 sagt: »die Myrmidonen Äginas sind die Hellenen Achills, ihr Äakos und Peleus gehören, was die Sage nur umkehrt, ursprünglich nach Phthia und dahin also auch der hellenische Zeus.« Ja freilich! wenn man dies aber anerkennt, wie will man sich da noch dem von mir behaupteten Schlusse entziehen? Der Zeus der Hellenen Achills, des Achilleus selber, derjenige, den er anruft, und den er nach Welckers guter Bemerkung (S. 201) nicht anrufen würde, »wenn nicht die Pelasger von seinem Stamme unterworfen und ausgetrieben wären und dadurch dieser Gott ihm gehörte, weil fremde Götter nicht angerufen werden«, ist der pelasgische, dodonäische, eben der, den wir suchen. Und ist dies der Fall, so gehört auch die Eiche, auf der Deukalion wahrsagt und unter der Äakos betet so gut wie Deukalion und Äakos selbst nach Phthia. Denn den Umweg über das jüngere Dodona um von daher »die thesprotische Eiche« mitzunehmen haben die Äakiden Äginas nicht gemacht, diesen Satz wird mir Welcker vertheidigen, sollte ihn mir Jemand angreifen. Von der grössten Wichtigkeit aber ist die Gewinnung der Eiche für das phthiotische Dodona wegen der Natur des Orakels und der sich aus dieser ergebenden Natur des Gottes, dessen Stimme im Orakel vernommen wurde.

Aus der Odyssee (14. 327 und 19. 296⁷¹)) wissen wir, dass im

reiche Gebiet um das jüngere Dodona bezieht, sondern auf Regen, der die Quellen nährt, die deswegen ἐκ Αἰὸς sind. Unbemerkt aber darf ich hier nicht lassen, dass nach Schol. Il. 16. 233 Deukalion auf der Eiche sitzend wahrsagt, angeblich nachdem er nach Epirus gekommen ist, thatsächlich ohne Zweifel in Phthiotis.

71) Die dritte Stelle, 16. 407, die Welcker (S. 202) ebenfalls citirt und auf die er S. 313 Note 3 zurückkommt, hat mit dem dodonäischen Orakel Nichts zu thun und ist auf dasselbe nur durch antikes Misverständniss, das für *θέμιστες* als Orakel *τομοῦροι* oder *ὑποφῆται* schrieb bezogen worden, und dies hat auch Welcker beirrt, was besonders der Consequenzen wegen, die Welcker S. 343 aus dem *θεῶν εἰρώμεθα βουλὰς* zieht, zu bemerken wichtig ist. Der ganzen Situation jener Stelle nach, nämlich in der Berathung der Freier, ob man dem Telemachos auflauern und ihn ermorden solle, kann es keinem Betheiligten entfernt in den Sinn kommen, erst eine Deputation an das dodonäische Orakel zu senden, um zu erkunden, ob Zeus' *θέμιστες* den Mord erlauben oder nicht; das war auf anderem Wege kürzer zu erfahren, da Zeus aller Zeichen Herr ist. Und dass *θέμιστες* nicht nur Orakelsprüche sind brauche ich ja nicht nachzuweisen. Auch Preller, Myth. 2. Aufl. 1. S. 96 Note 5 citirt nur die beiden von mir anerkannten, nicht die dritte Stelle.

thesprotischen Dodona (dass dies gemeint sei geht aus 14. 315, 19. 294 ff. hervor) Zeus Rath aus der Eiche vernommen wurde, »wenn sie im Winde rauschte und flüsterte« setzt Welcker (S. 202) ohne Zweifel richtig⁷²⁾ hinzu, und die Orakel der Eiche gelten auch sonst (z. B. Plat. Phaedr. 275 b) als die ältesten. Das Orakel im Urdodona aber behandelt Welcker als Incubationsorakel, deutet er auf tellurische Mantik, was er in seinen kleinen Schriften zur griech. Litteraturgeschichte 3. S. 90 ff. ausführlich zu begründen versucht hat.⁷³⁾ Wie mir scheint nicht mit Glück, denn ich kann mich nicht überzeugen, dass die Deutung der *Σέλλοι ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι* aus uralter roher Sitte, die, fortschreitender und weit fortgeschrittener Cultur gegenüber mönchisch bewahrt, nothwendig auffallen und zum Charakterismus werden musste, wie Strab. 8. 505 und andere Alte und Neue⁷⁴⁾ verstanden, nicht durchaus das Richtige treffe. Die ungewaschenen Füße bezieht Welcker auf das Gebot, in Gegenwart der Gottheit die Füße zu entblößen;⁷⁵⁾ aber »ungewaschene« Füße sind nicht »entblösste« und ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte man den Begriff *ἀνυπόδητοι* so ohne Weiteres durch *ἀνιπτόποδες* ersetzt glauben darf; denn wenn in den Scholien zu Homer unter manchen anderen Deutungen des alten Gebrauchs der Selloi⁷⁶⁾ gelegentlich auch die mit unterläuft: *ἢ τοῦτο ἔκ τινος ἔθους ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ ποιῶντες κ. τ. λ.*, so kann uns das denn doch wahrhaftig nicht leiten, denn nach was für Erklärungen haben die Grammatiker nicht herumgetastet.

72) Das geht u. A. auch noch aus Suid. v. *Δωδώνη* hervor: *εἰσιόντων τῶν μαυρομένων ἐκινεῖτο δῆθεν ἢ δρυὺς ἠχοῦσα· αἱ δὲ (γυναῖκες προφητίδες) ἐφθέγγοντο ὅτι τάδε λέγει ὁ Ζεὺς.*

73) Auch Lassaulx: Das pelasg. Orakel des Zeus in Dodona, Würzb. 1840. S. 7 deutet das Erdlagern der Selloi auf Traumorakel; desgleichen Preller, Mythol. 2. Aufl. 1. S. 97, wogegen sich weder Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 179 ff. noch C. F. Hermann, Gottesdienstl. Alterth. § 39. 19 ff. (vgl. den § 41, der von Traumorakeln handelt, ohne Dodonas zu erwähnen) noch dessen Herausgeber Stark in einer richtigeren, den Zeugnissen des Alterthums entsprechenden Auffassung haben beirren lassen.

74) Welcker selbst führt, Kleine Schriften a. a. O. Note 6 Heyne's (*vitae austeritatem affectasse istos homines*), Valkenaer's und Heinrich's hier beistimmende Urtheile an. Auch Lobeck, Aglaoph. 264 behandelt die Selloi als gens fera et silvestris.

75) Auch hier folgt ihm Preller a. a. O. mit dem Zusatz, die *ἀνυπόδησία* sei bei gottesdienstlichen Verrichtungen etwas Gewöhnliches; war sie das, warum wäre sie bei den Selloi bemerkt worden? Auch Lassaulx a. a. O., wenn er »das Barfussgehn« der Priester einen uralten morgenländischen Brauch nennt, trifft im Wesen der Sache überein.

76) Siehe Welcker a. a. O. Note 7.

Und ebensowenig kann uns die Annahme des Eustathius (zu Il. 16. 233), die Seller haben auf Fellen geschlafen und durch Träume Zeus Orakel empfangen, wie man in mehren Traumorakeln auf dem Felle der Opferthiere schlief, leiten,⁷⁷⁾ da dies eine blos gemachte Erklärung sein kann, und wahrscheinlich nur nach Analogie der Incubationsmantik erfunden ist. Dass nach Il. 1. 63, 2. 5 Zeus auch Träume sendet kann hier um so weniger angezogen und benutzt werden, da ganz abgesehen davon, dass Zeus nicht der einzige Traumorakeler ist, das Traumsenden in diesen Stellen stricte nur zu der poëtischen Motivirung der Begebenheit gehört und mit Traumorakelthum Nichts zu thun hat.⁷⁸⁾ Aber dies Alles und was sich sonst noch gegen die Hypothese Welckers sagen lässt, gewinnt seine rechte Bedeutung erst, wenn wir einerseits bedenken, dass das Orakel im thesprotischen Dodona ein Filial des phthiotischen »Mutterorakels« war, als welches es auch Welcker (Götterl. 1. S. 199) ausdrücklich anerkennt, und wenn wir andererseits die Eiche, aus deren Rauschen im thesprotischen Dodona das Orakel verkündet wurde, auch für das phthiotische Dodona gewonnen haben. Wie gross ist wohl die Wahrscheinlichkeit, dass eine Pflanzstätte eines Mutterorakels die Art der Mantik so total geändert haben sollte, und wie gross bleibt sie, nachdem wir an der Stätte des Mutterorakels dasselbe Werkzeug der Mantik, wenn ich so sagen darf, die Eiche kennen, welches in der Pflanzstätte anerkanntermassen und zwar nach den Zeugnissen aller guten und alten Schriftsteller, Dichter und Prosaisten, deren keiner auch nur mit einem Wort auf Incubation hindeutet, allein diente, während ein Platon die Orakel der Eiche schlechthin die ältesten nennt? Denn man darf die Differenz der Mantik hier und dort, aus dem Rauschen der Eiche im Windeswehen und aus Träumen nicht so beschönigen oder überdecken wollen, wie dies Welcker thut, wenn er (Götterl. S. 201) sagt: »die Wahrsagung aber kraft der Erde zeigt diese in Abhängigkeit vom himmlischen Zeus nicht weniger als das Luftreich«; mag nach Hesiod. *Eog.* 48 der Kronide wohnen im Äther, in den Wurzeln der Erde und in den Menschen, der Zeus, dessen Stimme man im Rauschen der windbewegten hochwipfeligen Eiche vernahm und ein Zeus der erdgelagerten Priestern prophetische Träume »kraft der Erde«

77) Obgleich dies auch Lassaulx' Stütze bei gleicher Annahme ist.

78) Ähnlich sendet Athene der Penelope ein Traumgesicht Od. 4. 795 ff.

sandte sind gänzlich verschieden oder sie offenbaren gänzlich verschiedene Seiten, Kräfte und Beziehungen desselben göttlichen Wesens. Der Zeus der in den Wurzeln der Erde wohnt ist der *χθόνιος* und chthonisch ist das Traumorakel kraft der Erde; der Zeus aber, dessen Stimme man im Rauschen der windbewegten Eiche vernahm, und das ist es, worauf es mir ankommt und um dessentwillen ich die vorstehende Untersuchung niederschreiben musste, der ist ein Himmels-gott, der Wind, der in den Zweigen der Eiche rauschte und flüsterte ist sein Hauch,⁷⁹⁾ ist der lebendige und belebende⁸⁰⁾ Odem des Himmels und sein Ausfluss, und im Säuseln des Windes naht Zeus wie Jehovah im alten Testament.⁸¹⁾ Dieser Gott des Himmels und des himmlischen Windes ist dann aber auch consequenterweise, da der Wind die Regenwolke herbeiführt und sich beim Regen erhebt, weiter zum Regengott geworden, als der er in der phthiotischen Deukalionssage und als hellanischer erscheint, und in weiterer Folge dessen, weil Quellen und Flüsse vom Regen des Himmels ernährt wie gezeugt werden und weil deshalb Quellen und Flüsse *ἐκ Διὸς* sind, zum *ναῖος*, und zum Gotte der quellenreichen Gegend um das neue Dodona. Als Luft- und Regen-zeus, den die von Braun⁸²⁾ edirte Büste des berliner Museums sehr schön darstellt, und zwar wahrscheinlich noch mit mönchischen oder derwischartigen Sellaerpriestern, wie Sophokles⁸³⁾ (Trach. 1166) u. Andere annehmen, kam Zeus in die neue Pflanzstätte seines Cultus in Epirus, wo man noch oder wieder seine Stimme im Rauschen der windbewegten Eiche hörte, und wo wir ihn zugleich als *ναῖος*, dessen Orakel man später aus dem intermittirenden Quell am Fusse der Eiche vernahm,⁸⁴⁾ dem Hellanios entsprechend kennen. Verpaart mit Gedione⁸⁵⁾ aber wurde er wohl erst hier, wie auch Welcker (Götterl. 1.

79) Vergl. *ἐκ Διὸς αὔραι* u. Welcker 2. S. 197, Lauer S. 201, Gerhard § 199. 7.

80) Vergl. die attischen Tritopatoren; Preller Myth. 2. Aufl. I. S. 371 und was Gerhard, Griech. Myth. § 165. 1 anführt.

81) 1. Kön. 19. 11—13.

82) Antike Marmorwerke 1. Dekade Taf. 4.

83) »Sonst ein guter Antiquar« sagt Welcker Götterl. S. 200 Note, wir streichen das Wörtlein »sonst.«

84) Serv. ad Verg. Aen. 3. 466, Plin. 2. 103.

85) Und zwar ganz unzweifelhaft ehelich, wie auch Welcker S. 253 f. ausführt, nicht »mehr geistig als ehelich«, wie Gerhard, Griech. Mythol. § 190. 4 nach Stühr, Rel. Syst. 2. 41 ff. sagt.

203 und 253) bestimmt annimmt,⁸⁶⁾ und mit dieser weiteren Entwicklung seiner Mythologie hängt die Umwandlung zusammen, dass die Peleiadenpriesterinnen an die Stelle der Sellen treten, wie dies Strabon (7. 329) ausdrücklich und ohne Zweifel richtig bezeugt. Das Resultat aus Allem aber, was wir von dem dodonäischen Zeus wissen, ist, dass er als Gott des Himmels in dessen atmosphärischen und auf das Erdenleben einwirkenden Ausflüssen erscheint, dass er der Gott eines Naturreichs, ein Gott in der Natur ist, nicht über derselben und so wenig monotheistisch gesinnt, dass er, im schroffsten Gegensatze zu Jehovah, der da sagt: du sollt keine anderen Götter haben neben mir! als man nach Herodot (2. 53) bei seinem Orakel anfragte, ob man die Namen anderer Götter gebrauchen solle, antwortete: braucht sie.⁸⁷⁾

86) Ein Zweifel hiergegen kann sich nur daran knüpfen, dass die Ilias Aphrodite als Diones Tochter kennt, so dass also der Dichter, war Dione nur epirotisch-dodonäisch, seine dodonäischen Traditionen aus verschiedenen Quellen geschöpft haben müsste; unmöglich ist freilich auch diese Annahme nicht. Dass freilich die dodonäische Aphrodite ein Kind asiatischen Cultus war kann ich Welckern (S. 355) eben so wenig zugestehen wie das Andere, dass Phidias' Dione in Poseidons Gefolge im Westgiebel des Parthenon gebildet habe; so wie ich diesem Letzteren schon in meiner Geschichte der griech. Plastik 1. S. 346 widersprochen habe, so halte ich was das Erstere an der Ansicht fest, die Völcker im Rhein. Mus. 1833. S. 213 aufgestellt hat, und deren consequente Entwicklung zu dem Erfreulichsten in Gerhards Mythologie gehört, dass nämlich eine pelasgische Göttin von Dodona, Tochter der Dione, eine nordgriechische Aphrodite, sie möge geheissen haben wie immer man glauben mag, mit der asiatischen, meergeborenen, uranischen Aphrodite erst später verbunden und verschmolzen worden ist.

87) Nach Herodot geschah dies zu einer Zeit, als die Pelasger noch namenlose Götter verehrten. Diese namenlosen Götter sind bis auf den heutigen Tag unerklärt, denn auch was Welcker, Götterl. 226 über dieselben sagt fruchtet für die Erklärung grade so wenig wie seine Berufung auf das was Max Müller (ausgezogen bei Welcker S. 227 f.) über die Vedengötter mittheilt. Ja, wenn M. Müller S. 228 mit Recht sagt, die Vedengötter »sind Masken ohne einen Schauspieler....., sie sind nomina nicht numina, Namen ohne Wesen, nicht Wesen ohne Namen«, so ist dies ja das ganz genaue Gegentheil von den herodoteischen Göttern ohne Namen, so dass ich nicht begreife, wie Welcker sich für diese hierauf berufen kann. So lange ich an die Identität von Ζεὺς und θεὸς = dyaus und dewas glaubte, meinte ich, wie ich dies in meiner Geschichte der griech. Plastik 1. S. 36 in Note 16 angedeutet habe, die Lösung des Problems gefunden zu haben, indem ich annahm nicht von namenlosen Göttern sei die Rede gewesen, sondern von einem namenlosen Gott, nämlich von Zeus = θεὸς (als einem Gotte ohne Individualnamen wie Apollon, Athene u. A.), dies aber sei für den Polytheisten Herodot und für seine polytheistischen Quellen, die

Der arkadische Zeus, dessen Cult auf dem Lykäongipfel nach Allem was wir von demselben erfahren in das höchste Alterthum hinaufreicht, was auch Welcker (Götterl. 4. 210 f.) anzuerkennen scheint, so dass die Frage, ob die Arkader Pelasger waren oder nicht, hier ganz irrelevant wird,⁸⁸⁾ dieser arkadische Zeus Lykäos ist so allgemein als Gott des Himmelslichts wie Lucetius, Diespiter anerkannt, dass es überflüssig ist, dabei länger zu verweilen. Nur das sei hervorgehoben, dass er als solcher dem Grundwesen des *dyaus* und dem Grundbegriffe der $\sqrt{\text{div}}$ am allernächsten steht, und dann sei bemerkt, dass nach dem was Pausan. 8. 38. 3 berichtet, dieser Zeus so gut wie der dodonäische und der Hellanios auch in der Atmosphäre waltet, indem sein Priester in einer Art von Zauber den Regen beschwört sowie Äakos in Ägina denselben erbetet. Ob der hierbei gebrauchte Eichenzweig, da doch die Eiche dem Zeus nicht schlechthin heilig genannt werden kann, nicht auf eine nähere Verbindung oder auf einen inneren Zusammenhang des arkadischen Zeus mit dem dodonäischen hinweise, mag einstweilen dahinstehen, sowie ich auch darauf verzichte, auf den Bericht des Pausanias, der, wie ich glaube, tiefer gefasst werden kann, als er bisher gefasst worden, einzugehn. Ebenso lasse ich den eigentlichen Sinn der Schattenlosigkeit derer, welche das Heiligthum des Zeus lykäos betreten, unerörtert, obwohl ich mit der Auffassung Welckers⁸⁹⁾ nicht übereinstimme und glaube, dass die Deutung aus des Lichtgottes Nähe und Natur⁹⁰⁾ — weil am Sitze des Urlichts kein Dunkel sein kann — viel näher liegt. Die Hauptsache, die durch alle diese Zweifel nicht verändert wird, ist, dass der arkadische Zeus Lykäos durchaus Naturgott, Gott des Himmels, des Himmelslichtes und der Atmosphäre ist und dass dies dem indo-germanischen Namen und Urwesen des Gottes entspricht.

Peleiadenpriesterinnen in Dodona ein undenkbarer Begriff gewesen, so dass sie also *θεοὶ* sagten, wo sie *θεὸς* oder *Ζεὺς* sagen mussten; jetzt aber nach dem oben (S. 25) erwähnten Zweifel über die Ableitung von *θεὸς* und nach dem weiteren Zweifel, ob Zeus wirklich ein älterer Gott war als die übrigen Götter (oben S. 22) muss ich auch diese Lösung fallen lassen. Es wird aber gut sein, sich darüber nicht zu täuschen, dass das Problem ungelöst dastehe.

88) Im ersten Bande seiner Götterlehre erklärt sich (S. 20) Welcker sehr bestimmt gegen das Pelasgerthum der Arkader, im zweiten (S. 236) ist ihm der lykäische Zeus »der altpelasgische Zeus.«

89) Die er in seinen kleinen Schriften 3. S. 161 näher darlegt.

90) Auf diese weist auch Preller hin, *Myth.* 2. Aufl. 4. S. 99.

Als Lichtgott fasse ich aber auch den Zeus Aktäos auf Pelion, dessen nicht mit Akräos zu vertauschenden, wengleich in späterer Zeit durch diesen gewöhnlicheren verdrängten Beinamen Welcker⁹¹⁾ gegen Starks⁹²⁾ Einwendungen, die Preller⁹³⁾ annimmt, mit Recht festhält, während er ihn, wie ich glaube mit Unrecht, von *Ἀημίτερος ἀκτῆ* ableitet, da er viel natürlicher und näher aus *ἀκταίνω, ἀκτίς* abzuleiten sein dürfte, worauf schon Lauer⁹⁴⁾ hinwies, wenn auch nicht in allzu klarer Weise. Der Hauptbeweis hiefür und gegen die andere, an sich scheinbar noch näher liegende Ableitung von *ἀκτῆ* Ufer, die unter Anderen früher Preller (a. a. O.) befolgte, scheint mir in Aktäons Figur und Bedeutung zu liegen, auf die auch Welcker sich für seine Deutung hauptsächlich beruft, und den ich durchaus nicht als Herr des Getraides fassen kann, wie Welcker, sondern der mir als der Sohn der Mära »des weiblichen Sirius«,⁹⁵⁾ als Herr der 50 Hundstagshunde, als Jäger, als der, dessen Gespenst die orchomenischen Fluren verheerte bis man ihn sühnte,⁹⁶⁾ als der, dessen Bild die rasenden Hunde beschwichtigte der Dämon der Hundsternhitze zu sein scheint, während der Mythos von seinem eigenen Zerrissenwerden von seinen Hunden in getrübler Gestalt auf uns gekommen ist, sich aber gleichwohl noch so verstehen lässt, dass er der von mir angenommenen Bedeutung nicht widerspricht. Alle solche Punkte, deren ich noch mehre berühren und späterer Erörterung im Einzelnen vorbehalten muss, in einer Abhandlung zu erledigen, die kein Buch werden soll, ist unmöglich. Aktäon aber ist der Heros des Zeus Aktäos, und dieser als Lichtgott naturgemäss auch Gott der Gluthitze der Hundstage. Und hierauf bezieht sich der Bittgang mit den Widderfellen, von dem uns Dikäarch De Pelio berichtet. Dass man in dieser Procession auf den Gipfel des Pelion ohne Zweifel den Zeus anflehte, die kühlen und feuchten Etesien zu senden hat Welcker

91) Archäolog. Zeitung 1860 S. 15.

92) Das. 1859. S. 92.

93) Mythol. 2. Aufl. 1. S. 412. Früher hatte derselbe, Demeter und Persephone S. 248 und noch Mythol. 1. Aufl. S. 93 so gut wie O. Müller Orchom. 243 u. 342 f. den Aktäos anerkannt.

94) System d. Mythol. S. 198 u. 203.

95) Welcker, Archäol. Zeitung a. a. O. S. 15.

96) Und der deshalb sicher nicht »um die Fruchtbarkeit talismanisch an das Land zu knüpfen« wie O. Müller a. a. O. 342 meinte, an einen Felsen angekettet war.

(Götterl. S. 205) richtig eingesehn, obgleich er die Bedeutung der Widderfelle, die als *Αἰὸς κώδια* auch in den Zeusfesten Athens eine so grosse Rolle spielen und über die Welcker der naiven Angabe des Dikäarch Glauben schenkt, schwerlich erkannt hat. Der Widder, das lässt sich noch ungleich stricter und sicherer, als es bisher geschehen ist,⁹⁷⁾ erweisen, ist in der ganzen Mythologie, er erscheine wo und wie er wolle, das Symbol der Wolke, und so trug man in dieser Procession auf Pelion wie in den attischen Processionen die Felle des symbolischen Thieres, nach einem auch sonst beglaubigten Gebrauche als Zeichen dessen, um dessen Verleihung oder Abwendung (das Letztere in den Mämakterien in Athen) man den Gott anflehen wollte. Aber sei's darum, etwaiger Widerspruch hiegegen, der mich, da ich die Sache hier unbewiesen lassen muss, nicht wundern würde, hebt die Hauptsache nicht auf, dass Zeus Aktäos Gott des Lichtes und der Hitze war, und dass er in der Atmosphäre waltet wie der Zeus Lykäos; und dass der Zeus Ikmäos von Keos, den man um dieselbe Zeit, in welche die Procession des Aktäos fiel, in der Zeit der Hundstage, wie jenen um die Etesien anflehte nach Clem. Alex. Strom. 6. 630, sich als Dritter in diese Reihe stellt, braucht nur erinnert zu werden.

Dass aber der Zeus Laphystios, der Verschlinger, Aufschlürfer:⁹⁸⁾ der Wolken nämlich und der Feuchtigkeit, wie ihn auch Lauer⁹⁹⁾ gefasst hat, ebenfalls wie der Lykäos und Aktäos ein Licht- und in Folge dessen ein Hitzegott sei, und dass die Annahme dieser Natur des Gottes ganz allein alle Züge des Athamasmythus erklärt, der wie O. Müller¹⁰⁰⁾ mit Recht sagt in alten Gebräuchen am Laphystiosheiligthum wie in seinen Angeln hängt, dies kann ich hier nur als meine auf sorgfältiger Untersuchung beruhende Überzeugung aussprechen, wenn ich nicht den ganzen Athamasmythus hier analysiren will, was nicht dieses Ortes ist.

97) Namentlich von Lauer a. a. O. S. 408. Forchhammer, Hellenika S. 204.

98) *Λαφύσσειν* und *λαφυγμὸς* hängt mit *λαπάσσω* und *λάπτω* zusammen. Vgl. besonders Il. 11. 176, vom Löwen: *ἔπειτα δὲ θ' αἶμα καὶ ἔγκατα πάντα λαφύσσει.*

99) A. a. O. S. 219. Schon aus der Bedeutung des *λαφύσσειν* geht hervor, was sich durch die ganze Sage beglaubigt, dass der Laphystios nicht ein »winterlich finsterer Gott« sein kann, als welchen ihn Preller Gr. Mythol. 1. Aufl. 2. S. 209 f. fasst. Dass den Athamas »Sommergluth rasend macht« hat auch Gerhard eingesehn, Phrixos der Herold Berl. 1842. S. 6.

100) Orchomenos S. 158.

Und ebenso kann ich nur darauf hinweisen, dass man den Athamasmythus bisher consequent deswegen misverstanden hat, weil man Athamas und die Athamantiden als die Opfer anstatt der Opferer, der Priester des Laphystios betrachtete, während doch Athamas nach keiner unserer Quellen geopfert wird,¹⁰¹⁾ Platon¹⁰²⁾ die Athamantiden eben so bestimmt als die Opferer bezeichnet und Herodot¹⁰³⁾ nicht minder bestimmt bezeugt, dass der Fluch, geopfert zu werden, die Nachkommen des Kytissoros betreffe. Diese gelten freilich für Abkommen des Phrixos und als solche des Athamas, und es ist möglich, dass ein Geschlecht die Opferer und die Opfer wirklich umfasst habe, wie denn auch in einem anderen orchomenischen Culte, dem des Dionysos,¹⁰⁴⁾ die an den Agrionien geopfert Frauen (*Ὀλεῖαι*) und die opfernden Männer (*Ψολόεις*) einem Geschlecht angehörten, aber es kann dies auch blosser Mythencombination sein, und es kommt darauf nicht an, sondern vielmehr auf das Andere, das Phrixos das einzige im echten Mythos beabsichtigte Opfer, und dass seine Nachkommen die wirklichen Opfer waren, ferner darauf, das Phrixos' Opfer vollzogen werden soll bei grosser Dürre des Landes, wie dies der Schol. Pind. Pyth. 4. 288 mit nackten Worten sagt, während er in den verschiedenen mythischen Einkleidungen nur ganz leicht und obenhin verhüllt ist. Athamas aber, der Phrixos opfern will, dem dieser auf der Widderwolke reitend entflieht, er selbst Wolke (*φριξὸς* von *φρίσσω*)¹⁰⁵⁾ und Sohn der Wolke (Nephele) mit seiner Schwester Helle, Regen, die von der Widderwolke herabfällt, Athamas, den Nephele verlässt, der in Raserei den Klearchos oder Learchos den rühmlichen oder den Volksführer, den König, tödtet, Athamas ist Priester und ist Heros des Zeus Laphystios so wie Lykaon des Lykäos, Äakos des Hellanios, Aktäon des Aktäos; die Dörrhitze des Landes aber wirkt der Laphystios, und diesem in seiner Furchtbarkeit

101) Bei Herodot 7. 197 soll er geopfert werden, aber Kytissoros intervenirt und hebt das Opfer auf, auch Sophokles hatte nach Schol. Arist. Nub. 256 im *Ἀ. στεφανηφόρος* gedichtet, dass Nephele Athamas' Opferung verlangt habe, nicht aber dass das Opfer vollzogen worden sei.

102) Minos p. 315 c: *οἷας θυσίας θύουσιν οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι Ἕλληνες ὄντες*, vergl. auch Schol. Apoll. Rhod. Arg. 2. 653.

103) A. a. O. *ταῦτα δὲ πάσχουσιν οἱ Κυτισσώρου τοῦ Φριξίου παιδὸς ἀπόγονοι κ. τ. λ.*

104) Den Etym. M. p. 557. 54 ebenfalls als Laphystios kennt.

105) Vgl. Gerhard, Phrixos der Herold S. 6 Note 22.

gelten die Menschenopfer, welche die Athamantiden bringen, mögen diese nun real fortbestanden haben oder durch andere Katharmata ersetzt worden sein, wie Welcker¹⁰⁶⁾ annimmt, der daran erinnert, dass auch andere Völker durch strenges Priesterthum oder durch Noth und Angst des Volkes auf diese Spitze der Opferpflicht (Menschenopfer) hinaufgetrieben worden seien, wie denn in Schweden bei Hungersnoth der König geopfert wurde.

Den Zeus Meilichios und Maimaktes von Athen hat Welcker (Götterl. S. 207 f.) als Gott der milden, guten und den der stürmischen Jahreszeit verstanden und für Beide einen ursprünglich physischen Sinn in Anspruch genommen, womit ich durchaus übereinstimme; Beide stellen den Himmel in seiner heiteren und finsternen Erscheinung und in seiner günstigen und verderblichen Einwirkung auf das Leben der Erde und der Menschen dar; auch dieser athenische Zeus also waltet in der Atmosphäre. Das Dioskodium findet in diesen Culten seine vollständige Erklärung.

Erwähnt zu werden verdient noch der Zeus Peloros von Tempe, den Welcker übergeht, und der sich in der von Baton bei Athen. 14. 639 überlieferten Sage als Gott der Fruchtbarkeit der Erde und als Verleiher der reichen Erndte zu erkennen giebt, so dass er zu Kronos in der richtigen Auffassung eben so in Parallele tritt, wie sein Fest, die Pelorien mit den Kronien; hierauf wird zurückzukommen sein.

Dass der mit Trophonios als Zeus Trophonios¹⁰⁷⁾ identificirte Zeus in Lebadeia von einer ähnlichen Idee seinen Namen als Nährer, Nährgott habe, ist anerkannt; aber auch der Ägidengott Ammon, der nicht von dem ägyptischen Amun herzuleiten, sondern mit ihm identificirt worden ist,¹⁰⁸⁾ während seine Wiege in böotisch Theben stand, dürfte

106) Götterl. 1. S. 206.

107) Strab. 9. 414, vergl. Liv. 45. 27.

108) Es freut mich, diese Ansicht wenigstens mit Gerhard zu theilen, der Griech. Mythol. §. 198. 7 sagt: »Zwar ob die dort (im Ammonion) und in Dodona zugleich als Orakelgründerinnen erschienenen Tauben wirklich aus (ägyptisch) Theben und von dem ägyptischen Ammon (Amun) kamen, bleibt trotz Herodot's Versicherung sehr zweifelhaft, darum hauptsächlich, weil mancher altgriechische Götterdienst durch das ihm selbständig zukommende Widdersymbol zur Verwechslung (besser wohl Identification) mit jenem ägyptischen Widdergott früh auffordern mochte.« Sonst ist bekanntlich der Glaube an die ägyptische Ableitung ziemlich allgemein; aber ich bin fest überzeugt, dass böotisch Theben die Wiege des griechischen Ammoncultus und dass die Gephy-

gleicher Bedeutung und von dem Stamme abzuleiten sein, der in Hesychius und des Etym. Magn. Glosse *ἀμμά· ἡ τροφὸς καὶ ἡ μήτηρ κατὰ ὑπόκρισμα*, nämlich als *τροφὸς*, und der unserem Worte »Amme« zum Grunde liegt. Ammon ist ein anderer *τροφὸς*, *τροφώνιος*.

Wie alt und ursprünglich der Cult des Zeus Lakedämon in Sparta sei, wissen wir nicht, dass der ihm gegenübergestellte Uranios auf der Diarchie beruht hat Welcker bemerkt (Götterl. S. 213).

Was wir in den sämtlichen alten Culten des Zeus, von denen wir nähere Kunde haben, finden, nämlich dass Zeus als Naturgott im Himmel und vom Himmel aus in den atmosphärischen Erscheinungen, im Winde, in den Wolken und im Regen, im Licht und in der Gluthitze auf das Erdenleben einwirkt, das liegt auch noch in einer ganzen Reihe seiner Beinamen aus localen Culten vor, welche, wenn sie alt sind, die ursprüngliche, wenn sie später sind, die trotz aller fortschreitenden Religion des Geistes festgehaltene Bedeutung des Zeus als eines Gottes der Natur, in der Natur, nicht über oder jenseit derselben erhärten.¹⁰⁹⁾ Und danach darf, ja muss man, wie ich am Eingange dieses Abschnittes behauptet habe, diese Naturbedeutung bei Zeus so gut wie bei den anderen Göttern als die primitive Grundlage seiner Verehrung betrachten,

räer-Ägiden seine Träger waren. Daraus erklärt sich Pindar's, des Gephyräers Ammonverehrung, und daraus die Thatsache, dass sich Ammoncultus, früher und später findet, wohin die Gephyräer bei ihrer Apoikie und Wanderung gelangen: in Athen Hesych. v. *Ἀμμών ἐορτὴ Ἀθήνησιν ἀγομένη* (wo Böckh Staatshaush. 2. 259 *Ἀμμώνια* lesen will), in Sparta Paus. 3. 18. 3, Böckh a. a. O. 258, von Sparta aus in Thera weil in Kyrene (vgl. was Gerhard a. a. O. Anm. 7 anführt), von wo der Handel über die libysche Ammonsoase ging (Müller Orchom. S. 343) und wo ohne Zweifel die Identificirung mit dem so ähnlich benamseten ägyptischen Widdergott vollzogen wurde, der dann in Griechenland wie alles Fremde über das Heimische zur Geltung gelangte. So haftet Ammon an den Ägiden-Gephyräern, dass Therons Geschlecht in Akragas, der ägidschen Stammes war (Müller Orchom. 332) den Namen der Emmeniden führte. Und wenn wir den Ammoncult in Elis Paus. 5. 15. 7 nicht als ägidischer Stiftung bezeugt finden, ist es verwehrt, diese anzunehmen? Findet sich auf Kreta wirklich Ammoncultus, wie Diod. 3. 71 angiebt, warum sollte er nicht mit der dorischen Colonisirung dahin gelangten Ägiden seinen Ursprung verdanken? Von dem Cult in Sparta stammt derjenige in Aphyta in sofern indirect, weil er auf einer dem Lysandros gewordenen Traumerscheinung des Ammon beruht, die ihn die Belagerung von Aphyta aufheben liess, weshalb die Aphytärer Ammon als Retter verehrten Paus. 3. 18. 2, Plut. Lysand. 20, Böckh a. a. O. 258. Wo bleibt hier der ägyptische Ursprung?

109) Vergl. Lauer Syst. d. griech. Mythol. S. 196 ff., Gerhard Griech. Mythol. §. 199, Welcker, Götterl. 2. S. 193 ff.

von der aus sich mit den Culturfortschritten der Nation die Götter weiter und weiter erhoben und zu Geistern auch ausser der Natur umgewandelt wurden, in einer Steigerung die ungebrochen und unaufhaltsam weiter aufwärts ging, und die bei Homer keineswegs abschliesst, sondern an der noch die späteren Dichter, besonders die Tragiker und dann die Philosophen, Beide schöpfend aus dem gemeinsamen Born des Nationalgeistes, betheiligt sind.

4.

Ehe aber nun zu weiteren Erwägungen und Betrachtungen des Zeus in seiner poëtisch nationalen Darstellung fortgeschritten wird, muss hier noch ein Punkt von grosser Bedeutung in's Auge gefasst werden, auf den namentlich Welcker ein ganz besonders schweres Gewicht legt, indem er aus demselben allerdings nicht, oder wenigstens nicht direct¹¹⁰⁾ einen Monotheismus und eine transmundane Existenz des Zeus ableitet, dennoch aber auf ihn die Annahme einer exceptionellen Stellung des Zeus den übrigen Göttern gegenüber gründet, einer exceptionelleren als die ich für gerechtfertigt halten kann. Ich meine das Attribut des Blitzes und den Cultus auf Bergeshöhen, die Welcker im 31. und 32. Abschnitte seines Buchs behandelt.

Was nun zunächst den Blitz anlangt, so kann man im Allgemeinen, wenn auch nicht ohne Einschränkung¹¹¹⁾ zugeben, dass seine Handhabung, dass das Gewitter den Völkern als das höchste Zeichen der göttlichen Macht erschienen sei, wie dies Welcker S. 165 ausspricht und motivirt. Aber in demselben Masse wie man die Richtigkeit dieser Behauptung anerkennt wird es wichtig nachzuweisen, oder sagen wir

110) So wie freilich im Rhein. Mus. a. a. O. S. 626 die Bergeshöhen und die Blitze neben der Etymologie von Zeus Kronion (die ihn ja als den Gott von Ewigkeit bezeichnen soll) geltend gemacht werden, liegt darin, wenn auch nicht ausgesprochen, die Behauptung, Bergeshöhen und Blitze erweisen Zeus als den Höchsten im Sinne des Jehovah oder des absoluten Gottes.

111) Vgl. z. B. was G. Bühler über den Parjanya, den Donnergott der Veden mittheilt in Benfey's Orient und Occident 1864. Hft. 2. S. 214 ff., besonders über die Stellung des Gottes S. 226 ff.

lieber, daran zu erinnern, was Welcker wenigstens an dieser Stelle vergessen zu haben scheint, erstens, dass in Zeus' ältesten und wichtigsten Culten, die wir im vorigen Abschnitte durchmustert haben, man ihn wohl im Licht und in der Gluthitze des Himmels, im Wehen des Windes und im Ergusse des Regens erkannte und anbetete, dass er aber in diesen nirgend als Herr des Donners und Blitzes charakterisirt wird,¹¹²⁾ dass seine Verehrung sich nicht auf sein Blitzwerfen gründet,¹¹³⁾ sich nicht an seine Herrlichkeit im Gewitter wendet, und zweitens, dass Zeus von den Göttern Griechenlands ja keineswegs allein den Blitz führte.¹¹⁴⁾

Was dies Letztere anlangt, so könnte es trivial erscheinen, wenn erwähnt wird, dass Pallas Athene den Blitz führt so gut wie die Ägis, das Donnergewölk, und zwar nicht hie und da nur, sondern als Pallas durchweg, grade so ständig wie Zeus selbst, denn die Lanze der Palladien ist der Blitz und ein Palladion ohne Ägis giebt es nicht.¹¹⁵⁾ Und

112) Was das Beiwort anlangt, das Achäos (Azan. fragm. 2, Schol. Eurip. Orest. 383) dem lykäischen Zeus giebt, so ist erstens zweifelhaft, ob dasselbe *ἀστέρωπος* zu schreiben sei, wie Welcker, Götterl. 2. S. 194 thut, der dasselbe auf Blitz bezieht, oder *ἀστερωπός*, wie Andere schreiben. Im letzteren Falle würde es mit dem Blitz schlechthin Nichts zu thun haben, sondern sich auf den Glanz des Lichtes beziehen (vgl. z. B. *ἀστερωπὸν ὄμμα Διτῶας κόρης* b. Aesch. fragm. 209 (Ahrens)), und dass dies bei dem Zeus lykaios das Natürlichere und Näherliegende ist kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Sollte dies aber dennoch nicht zutreffen, Achäos wirklich *ἀστέρωπος* geschrieben und auf den Blitz gedeutet haben, so kann natürlich eine solche Stelle eines späteren Dichters für das Wesen eines Gottes wie der Lykaios Nichts beweisen, da man es in diesem Falle als ein Prädicat des Zeus schlechthin, des poetischen Zeus und als aus diesem auf die alte Cultfigur übertragen ansprechen darf.

113) Über das Alter einiger Culte, in denen dies der Fall ist, wie in dem des *καταιβάτης* in Olympia Paus. 5. 44. 10, vergl. Lauer, System d. griech. Myth. S. 199. Note 261 lässt sich nicht absprechen. Den Cult oder Altar des *Ζεὺς κεραύνιος* das. hält Paus. a. a. O. 7 nicht für hochalterthümlich; die Beiworte, die sich auf Zeus' Blitzen und Donnern beziehen (Lauer a. a. O.) gehören fast ohne Ausnahme der poetisch-nationalen Entwicklung des Gottes an, und diese ist eben nicht die primitive. Allerdings erscheint in dem berühmten Kameo der Marcusbibliothek der eichenbekränzte dodonäische Zeus mit der Ägis gerüstet, wie denn auch die Ilias an jenen beiden Stellen, wo sie den *φηγὸς* des Zeus erwähnt (5. 693 und 7. 60) diesen als *ἄγιοχος* bezeichnet, dennoch ist zweifelhaft, ob der dodonäische Zeus als blitzend und donnernd gedacht wurde, was übrigens ihm dem Regengott als solchem auch zukommen konnte.

114) Vgl. was Wieseler in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande 1844 S. 352 angeführt hat.

115) Es ist deshalb überflüssig auf die nicht geringe Zahl von Kunstdarstellungen hinzuweisen, in denen Pallas Athene den wirklichen Blitzstrahl wie sonst ihre Lanze schwingt. Vgl. auch Wieseler a. a. O. und Preller, Gr. Myth. 1. S. 130.

wenn man diese Blitzwaffe und die Ägis der Pallas Athene aus ihrem nahen Verhältnisse zu Zeus und so ableiten wollte, als wären ihr diese Attribute von Zeus übertragen, wie das etwa der Vorstellung des Äschylos (Eum. 825) entsprechen würde, oder als sei Athene nur eine Hypostase oder ein Ausfluss des Zeus, so würde man sehr stark irren. Abgesehen von manchem Anderen und schon früher Bemerkten dürften die neuesten und tiefgreifenden Untersuchungen Bergk's über die Tritogeneia¹¹⁶⁾ erwiesen haben, dass die Religion der Pallas Athene eine grössere Selbständigkeit in ihren Wurzeln und Keimen gehabt hat, als Allen bequem anzunehmen sein mag, ja dass sie nicht einmal durchaus als Zeus' Tochter gelten darf, als welche sie Welcker (S. 238) anspricht. Der Blitz und die Ägis kommen der Athene oder genauer gesprochen der Pallas Athene als Pallas selbständig zu, weil sie als solche Göttin des Gewölks wie als Athene Göttin des Ätherlichts und der Ätherklarheit ist. Denn dieser Dualismus in dem Wesen der Göttin liegt in den beiden Namen, die nie mit einander vertauscht werden können, wie man das zum Theil schon eingesehn hat,¹¹⁷⁾ und dieser Dualismus kann nicht allein, sondern muss durch alle Mythen und Sagen der Pallas Athene durchgeführt werden, wenn diese zur endlichen Klarheit gelangen sollen.

Aber auch Pallas Athene ist nicht die Einzige, welche ausser Zeus, und zwar von Rechts wegen, den Blitz führt, auch Apollon kommt blitzwerfend vor, wofür Wieseler im Bullettino des Instituts 1852. p. 184 ff. nicht allein die Hauptbeweisstellen litterarische und artistische zusammengetragen,¹¹⁸⁾ sondern was derselbe auch durch Verweisung auf den

116) In Jahn's Jahrbüchern 1860.

117) So z. B. erklärt sich Gerhard Griech. Myth. §. 248. 3 mit Recht gegen die Bezeichnung Pallas Polias statt Athene Polias.

118) Da mir Petri Burmanni *Zeὺς καταιβάτης* nicht zugänglich ist, auf den Wieseler a. a. O. sich für die Behauptung bezieht: neppure mancano gli esempj d'una corrispondente (nämlich auf das Blitzwerfen) attività di lui, so will ich hier anführen, was ich zur Beglaubigung derselben habe auffinden können. Dass schon Sophokles Oed. tyr. v. 469 sq. (Herm.) Apollon vom Parnass blitzen lässt ist bekannt, nach delphischer Sage aber wurden sowohl die 4000 Mann, die Xerxes gegen Delphi sandte (Justin. 2. 42: quae manus tota imbribus et fulminibus deleta est), wie auch die Gallier unter Brennus (Paus. 10. 23. 3 ἢ τε γὰρ γῆ πᾶσα, ὅσῃν ἐπεῖχεν ἡ τῶν Γαλατῶν στρατία, βιαίως καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσεῖετο τῆς ἡμέρας, βρονταί τε καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐγίνοντο κτλ. vgl. Schol. Kall. hymn. Del. 175) durch Blitze aufgerieben und von dem apollinischen Heiligthum vertrieben, ebenso wie nach orchomenischer Sage (Paus. 9. 36. 3) Apollon die Phlegyer mit Blitzen und Erdbeben vernichtete.

von den Alten statuirten Zusammenhang zwischen der Sonne und dem Gewitter oder den Blitzen als wohlberechtigt erwiesen hat. Gleichwie der Blitz wird aber dem Apollon consequenter Weise auch die Ägis, das Symbol der Wetterwolke zu vindiciren sein, und zwar, nach der von Stephani¹¹⁹⁾ entwickelten Ansicht, ihm unter dem Beinamen *Βοηδρομιος* oder *Βοήθουος*, wie ich auch jetzt noch, nach Erwägung der Zweifel, die Wieseler¹²⁰⁾ dagegen ausgesprochen hat, annehme. Ich bin nämlich nicht allein überzeugt, dass das Attribut, welches der Stroganoff'sche Apollon in der linken Hand erhebt, sich auch bei wiederholter Prüfung als Ägis und nicht als Marsyasfell erweisen wird, ein Attribut, das Wieseler nur sehr mit Unrecht für den Apollon Patroos des Leochares in Athen in Anspruch zu nehmen scheint, sondern ich glaube auch, dass der Dichter der Ilias in jener Stelle des 15. Gesanges, in welchem er den Apollon mit der Ägis ausgerüstet und mit ihr die Argeier schreckend darstellt, durch das Hervorheben des mächtigen Rufes oder Schreiens, das Apollon in dem Augenblick erhebt, wo er die Ägis schüttelt,¹²¹⁾ auf den Cultbeinamen des *Βοηδρομιος* und *Βοήθουος*, den selbst er in dieser seiner Schilderung nicht gebrauchen durfte, hat anspielen wollen, während andererseits eben das *βοή* in diesem Cultbeinamen als bezüglich auf die Stimme des Donners seine volle Bedeutung erhält, wenn man es mit dem Attribut der geschwungenen oder geschüttelten Ägis zusammenbringt. Sowie aber das Attribut der Ägis und der Beiname Boëdromios den Apollon als Gott der Wetterwolke dürfte ihn auch noch ein anderes Attribut und ein anderer Cultbeiname als Blitzgott angehn. Ich meine das Schwerdt¹²²⁾ und den Beinamen *Χρυσάωρ* oder *Χρυσάορος*, obgleich ich zugestehe, dass sich das für jetzt wenigstens nicht strict beweisen lässt.¹²³⁾

119) Apollon Boëdromios, Erzstatue des Grafen Sergei Stroganoff u. s. w. Petersburg 1860. S. 52 ff.

120) Der Apollon Stroganoff und der Apollon vom Belvedere Göttingen 1864. S. 7 ff.

121) Il. 15. 320 f. *αὐτὰρ ἐπεὶ κατένωπα ἰδὼν Δαναῶν ταχυπόλων
σεῖς, ἐπὶ δ' αὐτὸς αὔσε μέγα*

122) Er führt es im Gigantenkampfe in zwei Vasenbildern bei Gerhard, Auserl. Vasenbb. 1. Taf. 64 und Trinkschalen und Gefässe Taf. 2 und gegen Tityos in dem münchener Vasenbilde No. 402 des Jahn'schen Verzeichnisses, abgeb. b. Gerhard, Trinkschalen und Gefässe Taf. C. 4—3.

123) Über Chrysaor als Blitz vergl. Stark: Mytholog. Parallelen in den Berichten der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1856. S. 58 und Preller, Griech. Mythol. 1. Aufl. 2. S. 46. Sollte es Zufall sein, dass Apollon in eben der Stelle des 15. Gesanges der Ilias

Drittens blitzt auch Ares. Für diese Behauptung, kann ich mich freilich nicht auf das Citat berufen, welches, seitdem Winkelmann¹²⁴⁾ dasselbe gebraucht hat, von nicht wenigen unserer Mythologen¹²⁵⁾ ihm nachgeschrieben, obgleich es gänzlich falsch ist; denn es ist kein anderes als die so eben (Anm. 118) angeführte Stelle des Sophokles, die sich nicht auf Ares, sondern auf Apollon bezieht. Eben so wenig berufe ich mich auf die von Winkelmann angeführte Paste der Stosch'schen Sammlung, die er in seinen Denkmälern unter No. 4 hat abbilden lassen, denn diese stellt sicher Zeus und nicht Ares dar. Ich berufe mich vielmehr ganz allgemein auf Ares' Speer und behaupte, dass dieser nichts Anderes sei, und nichts Anderes sein könne, als eben der Blitz. Es kann nämlich meiner Überzeugung nach keinem Zweifel unterliegen, dass Preller in der neuen Auflage seiner Mythologie (1. S. 251) mit der Deutung des Ares als des Gottes des finsternen Sturmgewölks am Himmel vollkommen das Rechte getroffen hat, indem er den Gott, abgesehn von dessen Beinamen Enyalios, über den ich ganz verschiedener Meinung bin, ganz so fasst, wie ich ihn seit Jahren in meinen Vorlesungen über griechische Mythologie gefasst und durchzuführen versucht habe. Ist diese Ansicht aber die richtige, so folgt der Rest meiner Behauptung von selbst, und wenn man den Speer der Pallas und der Palladien als den Blitz anerkennt, so muss man auch den des Ares, den Speer des Gottes des Sturm- und Donnergewölks als den Blitz anerkennen.

Ich will nun von denjenigen einzelnen und zweifelhaften Kunstwerken und Stellen später Schriftsteller, die Winkelmann (a. a. O.) weiter citirt, um zu beweisen, dass auch Dionysos, Hephästos, Pan, Herakles, Kybele, Here, Eros blitzwerfend vorkommen, ganz absehn, da die etwaige Frucht ihrer genauen Kritik für meine Zwecke ohnehin wenig austragen würde;¹²⁶⁾ mir genügt vollkommen, gezeigt zu haben, dass

in der er die Ägis führt sich vs. 256 dem Hektor ausdrücklich als Phoibos Apollon Chrysaoros vorstellt? und weiter, sollte sich das Achselband des Stroganoff'schen Apollon nicht bei erneuter Prüfung, die freilich nur von Stephani erbeten werden kann, nicht als Telamon eines Schwerdtes anstatt als Köcherband erweisen?

124) »Über die blizenden Gottheiten«, Alte Denkmäler 1. 2. Cap. No. 3. 4.

125) Z. B. von Lauer a. a. O. S. 242. Note 710, von Gerhard, Griech. Myth. § 343. 3.

126) Auch was sonst noch einzeln hier und da Ähnliches vorkommt, wie z. B. die blitzwerfende Here einer Gemme von Kertsch Ann. 1840. p. 16 und was Wieseler im Bull. a. a. O. und in den Jahrb. des rhein. Alterthumsvereins a. a. O. beigebracht hat, glaube ich übergehn zu dürfen.

ausser Zeus Pallas Athene und Ares und zwar regelmässig und nach Naturnothwendigkeit ihres Wesens und dass Apollon in einer ganzen Reihe von Culten, und zwar auch motivirter Weise, den Blitz führt, um daran die Behauptung zu knüpfen, dass dem Zeus der Blitz ursprünglich nicht als Zeichen der höchsten Herrschaft im Himmel und auf Erden oder als dem absoluten Gotte beigelegt wurde, sondern dass er ihm, wie der Pallas Athene und dem Ares, als dem Gotte zukam, der die Wolken am Himmel sammelt und zerstreut, der weht und stürmt, regnet, hagelt und schneit, dem *νεφεληγερέτης* und *κλεινεφής*, und dass Zeus eben deshalb den Blitz in denjenigen seiner ältesten Culte nicht geführt hat, in denen er als der Gott der himmlischen Luft und des Lichts und der Gluthitze des Äthers aufgefasst und verehrt wurde.

Über den Cultus des Zeus auf Bergeshöhen, auf den Welcker S. 169 ff. ebenfalls ein grosses Gewicht legt, können wir uns noch kürzer fassen. Die Thatsache, dass Zeus an vielen Orten auf Bergeshöhen verehrt worden sei kann und soll nicht bestritten werden, und sie bleibt richtig und bedeutsam auch dann, wenn man Welckern einige Abzüge in seiner Liste macht, so wenn man vor allen Dingen den »Berg der schwerwinterlichen Dodona«, der nach dem oben (S. 32) Gesagten nicht anerkannt werden kann, streicht, so ferner, wenn man eigensinnig genug ist, den »Felsaltar des höchsten Zeus« in Athen für die Pnyx zu halten und was dergleichen mehr sein mag. Und ebenso bleibt die andere Thatsache richtig und bedeutsam, dass andere Götter nur ausnahmsweise Cultus auf Bergeshöhen hatten, wenngleich die Fälle wohl nicht ganz so selten sind, wie es nach Welcker's Darstellung S. 170 scheinen möchte.¹²⁷⁾ Aber darauf kommt es viel weniger an, als auf die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne dem Zeus der Cult auf Bergeshöhen galt? Und

127) Für die apollinische Religion darf z. B. der 22. und 23. Vers des delischen Apollonhymnus nicht vergessen, an das Lykoreion auf der Höhe des Parnass, an den Maleates auf der Höhe des Kynortion (Paus. 2. 27. 8) und den Pythaeus auf Thornax (Paus. 3. 10. 10) erinnert und geltend gemacht werden, dass der Tempel in Phigalia hoch genug liegt, um sich mit manchem Heiligthum des Zeus zu messen, Here heisst Dirphya vom Berge Dirphys Gerh. Myth. § 215. 5, das *κοκκύγιον ὄρος* Paus. 2. 36. 2 weist ebenfalls auf Bergcult; an den kyllenischen Hermes erinnert Welcker; der Helios Atabyrios auf Rhodos ist bekannt (vgl. für Helioscult auf Bergeshöhen z. B. Mercklin, die Talossage S. 15 [mit Note 151] und S. 16), und so findet sich noch Manches, welches hier im Einzelnen zusammenzutragen ohne besonderes Interesse ist, vgl. Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer § 14.

da glaube ich, dass Welcker das Richtige trifft oder andeutet, wenn er S. 169 schreibt: »Man glaubte dem himmlischen Zeus sich zu nähern, wenn man am bestimmten Tage nach stundenlangem Aufsteigen das Land und alles Irdische in's Kleine zusammengezogen und tief unter sich sah, den Himmel wie allumfassend über sich.« Dem Himmelsgott, dem Äthergott, so scheint mir, galt der Cult auf den in den Himmel ragenden, gleichsam den Himmel stützenden Bergen, auf deren Gipfel sich deshalb auch der Himmelszeus niederlässt. Mit Zeus' angeblicher primitiven absoluten Gottnatur hat also auch dieser Cultus in seinen Wurzeln Nichts zu thun, den Himmelsgott Zeus aber brauchen wir uns durch denselben nicht erst erweisen zu lassen.

5.

Wenn es mir gelungen sein sollte, durch die vorstehenden Abschnitte darzuthun, dass Zeus in seinen ältesten und originalen Culten so wenig wie in seinem Namen als der Gott schlechthin, als transmundaner Gott über der Natur charakterisirt wird, sondern als Gott des Himmels, eines Naturreichs wie die anderen griechischen Götter, so erwächst mir nun, und zwar noch ehe ich mich zu dem Nachweise wende, dass Kronion den Sohn des Kronos, den geborenen Zeus, nicht aber den Gott von Ewigkeit her bedeute, die Aufgabe, Zeus' Stellung im national poëtischen Göttersystem von der gegebenen Basis aus zu motiviren. Dass ich diese Stellung des Zeus wie das ganze poëtische Göttersystem als die Frucht eines langsamen Wachsens und als das Resultat einer Steigerung in der Idee von den Göttern im Zusammenhange mit den Fortschritten in der Bildung der Nation betrachte habe ich schon ausgesprochen; es bleibt mir hier wesentlich eine Beleuchtung des Zeus als *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, als *ὑψιστος κρείόντων*, in seinem Verhältniss zur Moira und in seinem angeblichen »Schaffen« übrig.

Anlangend nun zuerst den Vater Zeus, und zwar den Vater der Götter, so ist es überflüssig, darzuthun, dass dies Wort vielfach nicht im genealogischen und eigentlichen, sondern im patriarchalischen und uneigentlichen Sinne gebraucht wird und so allein gebraucht werden kann, und dass es Zeus als ein »Clanshaupt« bezeichnet, um mich eines

Welcker'schen Ausdrucks (S. 179) zu bedienen, den er freilich S. 181 vergessen zu haben scheint, wenn er schreibt, dass das »Vater der Götter im eigentlichen Sinn gelte.« Welcker selbst hat eine Reihe von Stellen angeführt (S. 179), in denen im Munde der Thetis, der Here, des Poseidon die Anrede *Zeũ πατὲρ* schlechterdings nicht im eigentlichen Sinne gebraucht sein kann; diese Stellen würden sich sehr wesentlich vermehren lassen, wenn darauf Etwas ankäme, was aber deswegen nicht der Fall ist, weil die genealogische Ableitung von Zeus, die den eigentlichen Sinn des Worts Vater begründet, sich auf einen verhältnissmässig nicht sehr weiten Kreis von olympischen Göttern beschränkt. Die »vorläufige Übersicht des neuen Systems« bei Welcker S. 138 f. giebt eine hier sehr brauchbare Zusammenstellung dieser genealogischen Ableitungen von Zeus, aus der wir sowohl das langsame Zustandekommen wie die verschiedenartig feste und zum Theil ganz lockere und äusserliche Verknüpfung, die ja in einzelnen Fällen Nichts ist als ein Unterbringen von fremden Göttern,¹²⁸⁾ wie endlich die Schranke und Grenze ermessen können. Örtlich, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, unabhängig von einander sind die Götter zu Geborenen und dann zu Zeus' Kindern geworden, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen, zum Theil aus solchen ihrer ursprünglichen Natur und des Verhältnisses dieser zur Natur des Himmelsgottes; so z. B. Athene als Ausfluss des himmlischen Lichts und der Ätherklarheit, Apollon und Artemis als Sonnen- und Mondgötter, die Dioskuren als Morgen- und Abendstern, als himmlische Erscheinungen, Hermes nicht als Gott des thierischen Triebes und des himmlischen Umschwungs (diesen Letzteren läugne und bestreite ich überhaupt), sondern als Gott der Wolken, desgleichen Ares in anderer Wendung, Hephästos nach dem Glauben, dass das vulkanische und irdische Feuer vom himmlischen im Blitz entzündet werde; alle diese Götter, wie sie denn beschränktere Naturgebiete vertreten, sind von Zeus als dem Gotte des umfassenden Himmelreichs in seiner wechselnden Erscheinung und verschiedenen Einwirkung auf das Leben der Erde abgeleitet, nicht als untere Götter von Gott, aus dem Gottbegriffe des Zeus hypostasirt. Dafür liegt auch darin ein Beweis, dass

128) Dies gilt wenigstens nach Welcker's Ansichten für die »thrakischen« Götter Ares und Dionysos und für die orientalische Aphrodite; dass ich hier in gewissen Beziehungen anderer Meinung bin kommt jetzt nicht in Betracht.

Poseidon und Aides Zeus' Brüder, nicht seine Söhne heissen, was Welcker S. 244 »die eigenthümlichste Ausweichung vom System« nennt. Aber weder von einem System noch von einer Ausweichung von demselben kann hier die Rede sein, sondern die Thatsache gründet sich auf die Dreitheilung der physischen Welt, die Welcker hier (S. 244) und in dem Abschnitte »Zeus mit zwei Brüdern« (S. 160 f.) sehr gut beleuchtet, auf die ursprüngliche Coordination von Himmel, Erde und Meer, das *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται*, welches den Mythos von der Vertheilung der Weltherrschaft unter die drei Kronidenbrüder geboren hat, und ursprünglich von einer Unterordnung der zwei Anderen unter Zeus Nichts wusste. Denn Poseidon ist eben wie Zeus Vater und Herrscher eines grossen thalassischen Reichs geworden und Aidoneus unabhängiger Herrscher in der chthonischen und katachthonischen Welt und würde auch Vater sein, wenn die Idee des katachthonischen und des Reichs des Todes ihn nicht hätte unfruchtbar werden lassen.

Wenn nun aber Zeus in einer Reihe von örtlichen Mythen und Sagen Vater der meisten höchstgeehrten, mächtigsten und erhabensten Götter geworden war, der Götter, deren geistige Auffassung ihre eigenen Naturculte und die Culte der mit der Natur concreter gebliebenen Gottheiten, wie Gaa, Helios, Selene u. A. wengleich nicht örtlich (wo sie ruhig fortbestanden), so doch im nationalen Götterglauben und vor Allem in der Heldenpoësie verdunkelt, zurückgedrängt und beschränkt hatte, so war es schon hiernach natürlich und in der Zeit patriarchalischer Institutionen gegeben und bedingt, dass Zeus als der oberste, als der Herrscher dieser seiner Kinder erschien und gefasst wurde.¹²⁹⁾ Und diese Stellung musste ihm ferner die des Clanshauptes, des Herrschers und patriarchalischen Vaters auch über die für den poëtischen Glauben untergeordneten Götter eintragen, die genealogisch nicht von ihm abgeleitet oder mit ihm verknüpft waren, und deren Unterordnung zum Theil aus dem Siege im Titanenkampfe und einer Unterwerfung nach demselben abgeleitet wurde, während andererseits das Beispiel der früher und später örtlich und in den Culten entstandenen genealogischen Verknüpfungen einer Reihe von Gottheiten mit Zeus weiter führen musste

129) Darauf weist den homerischen Zeus noch Poseidon hin Il. 15. 497

*θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἷάσι βέλτερον εἶη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐμισσόμεν, οὓς τέκεν αὐτὸς,
οἱ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκη.*

und weiter geführt hat, indem man das Wort Vater für Musen, Chariten, Horen wörtlich verstand und in der Erdichtung von Müttern wörtlich anwandte.

Dass ich aber die Gesamtorganisation der olympischen Basileia unter Zeus als die Frucht der Organisation des heroischen Staates und als sein Abbild betrachte, habe ich schon früher angedeutet, und will darauf, da es hier nicht auf eine Durchführung im Einzelnen ankommt, nicht nochmals zurückkommen.

Wenn nun die Grundsätze, die wir für den Vater der Götter geltend gemacht haben richtig sind, so müssen sie auch für den Vater der Menschen gelten, wie denn auch Welcker an der bereits angeführten Stelle eine gleiche Auffassung der Phrase *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* für beide Theile fordert. Hat sich uns nun der *πατήρ θεῶν* nur in einzelnen concreten Fällen, namentlich im Munde der Athene und anderer leiblicher Kinder, nicht aber allgemein im eigentlichen Sinne bewährt, so kann auch der *πατήρ ἀνδρῶν* nicht und noch viel weniger im eigentlichen Sinne gelten oder verstanden worden sein. Welcker freilich bemüht sich S. 181f., eine wirkliche Vaterschaft des Zeus den Menschen gegenüber zu erweisen, aber mit sehr geringem Erfolge, wie mir scheinen will. Wenn im Hymnus auf den pythischen Apollon (vs. 150, 336 Herm.) die Götter und Menschen von den Titanen stammen, so wird hiedurch selbst die Möglichkeit, dass sie nach einer anderen Ansicht von Zeus stammen, die Welcker a. a. O. behauptet, kaum, die Wahrscheinlichkeit gewiss nicht erwiesen; wenn in der Sage von den Weltaltern in den hesiodischen Werken und Tagen 109 und 127 die Menschen des goldenen und silbernen Geschlechts von den Göttern um Kronos gemacht werden (*ποίησαν*),¹³⁰ sowie die des dritten und vierten Geschlechts von Zeus (143, 157 *ποίησε*), so ist hier von einer Vaterschaft im einen wie im anderen Falle keine Rede, denn es handelt sich um ein Machen und Bereiten, *facere* und *formare*, wobei die Art und Weise im letzten Falle nicht angegeben wird, wohl aber im dritten, bei dem ehernen Geschlechte, das Zeus *ἐκ μελιᾶν*, doch wohl nicht als Vater, bildet. Gleiches gilt von Simonides von Amorgos und von Platon, die Welcker

130) Dass sich hiermit das *ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι* vs. 108 nicht vertrage und dass 108 nebst 106 und 107 als Interpolation zu betrachten sei hat schon Göttling erinnert, der auch mit gutem und vollem Recht auf das *ποίηιν*, *efformare* nicht *procreare* Gewicht legt.

(S. 182) anführt; ein Machen der Menschen aus Erde wie bei dem Letzteren (Polit. p. 271) begründet keine Vaterschaft. Aber freilich verwechselt Welcker die Begriffe von Schaffen, Machen und Zeugen auch sonst noch, und wenn ihm Zeus im Ehebunde mit Here, Demeter und anderen Göttinnen »schaffend« ist, warum sollte er da nicht als Vater gelten, wenn er die Menschen aus Baumstämmen schnitzt oder aus Thon knetet? Am schlimmsten aber fährt Welcker a. a. O. mit der Stelle der Odyssee 20. 202 wo Philoitios sagt

Ζεῦ πάτερ

οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὶν δὴ γείνεται αὐτός κ. τ. λ.

in der, wie Welcker schreibt, Schwenck vor langer Zeit¹³¹⁾ eine Spur der Ansicht erkannte, dass Zeus die Menschen »erschaffen« habe, wenn auch der Widerspruch, welchen dies mit der homerischen Mythologie bilde, nicht zu heben sei. Welcker aber meint, »Philoitios beziehe sein *γείνεται* auf seine Anrede *Ζεῦ πάτερ*, und man werde nicht sagen wollen, dass er in seiner Ruchlosigkeit eines sonst im weiteren Sinne genommenen Namens spotten wolle.« Gewiss nicht, und zwar um so weniger, je weniger Philoitios, den Welcker mit Melanthios verwechselt zu haben scheint, ruchlos ist. Man werde vielmehr, fährt Welcker fort, dem Scholiasten beipflichten, der an das *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* erinnert. Schwerlich! denn dann wäre in der That einem sonst in weiterem Sinne genommenen Namen eine andere und eigene Bedeutung gegeben, die, mag sie ernst oder spöttisch gemeint sein, und zwar an dieser einen Stelle, einen Widerspruch mit der homerischen Mythologie begründet, der auch schwerlich dadurch zu heben ist, dass dem Philoitios die Erinnerung an Odysseus den Gedanken an die *διογενεῖς βασιλῆες* nahe legen mag, sondern den zu beseitigen nur dann gelingen möchte, wenn man eine versteckte Anspielung auf Herakles annehmen dürfte, der gemäss man etwa *ἐπὶν καὶ γείνεται αὐτός*, auch dann, wenn du sie selbst gezeugt hast, schreiben müsste. Will man aber dies nicht als Expediens gelten lassen, gut, so erkenne man den Widerspruch unverhüllt an, aber gründe dann auch Nichts auf ihn.

Auch dagegen muss ich Einspruch erheben, wenn Welcker S. 183 schreibt: »das Gefühl, dass die Menschen aus Gott seien, drückt im Allgemeinen sich auch aus durch die unzähligen Sagen der Einfalt von

131) In der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft 1834. S. 954.

den Stammvätern aus Zeus und dessen Vermählung mit den Landen, als Phthia, Ägina, Thebe, Taygete u. s. w.« Die Menschen? Nein, die hochadeligen Anaktengeschlechter,¹³²⁾ deren sich manche, viele bis auf Zeus, so gut wie andere auf Apollon und andere Götter zurückführten, und wie auch andere Götter mit den Repräsentantinnen oder Heroinen der Landschaften und Städte, wo jene Cult hatten, vermählt wurden, wahrhaftig nicht in dem Sinne, den Welcker behauptet. Gleiches gilt nicht minder von Pind. Nem. 5. 7, wo die Äakiden, aber wahrlich nicht »die Menschen« von Kronos und Zeus abgeleitet werden; und einzig und allein für die Spätzeit, aus der Welcker a. a. O. Kleantes' *ἐκ τοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν* und Aratos' *πατὴρ ἀνδρῶν* — *τοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν* citirt, kann die Annahme einer Vaterschaft des Zeus den Menschen gegenüber zugegeben werden, während mit Bestimmtheit nach dem Vorherigen zu läugnen ist, was Welcker behauptet, dass Epiktet's Ausspruch: »Wer von der Lehre wahrhaft sich überzeugen kann, dass wir Menschen alle von Gott bevorzugt geschaffen sind und dass Gott Vater ist der Menschen wie der Götter, der, mein' ich, wird über sich keinen unedlen, keinen gemeinen Gedanken fassen« »auch für die älteste Zeit gelten müsse.«

Wenn nun nach dem Allen gesagt werden muss, dass das *πάτερ Ζεῦ* und das *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* im Allgemeinen im figürlichen und patriarchalischen Sinne gebraucht werde, so ist auch noch darauf hinzuweisen, dass mit diesem uneigentlichen und patriarchalischen Sinne der Anrede: »Vater« sich die Ausdrücke *ἄναξ*, *ὑψιστος* und *ὑπατος κρείόντων*, denen sich solche wie *μηδέων* u. A. anschliessen auf's natürlichste verbinden, Ausdrücke, die doch nicht so gar selten sind, wie Welcker S. 479 annimmt, und die, weit entfernt zu dem *πατὴρ* einen Gegensatz zu bilden, dessen Begriff der patriarchalischen Basileia nur nach einer bestimmten Richtung hin präcisiren.

Hiernächst ist ein Wort zu sagen über das von Welcker S. 493 ff. besprochene »Schaffen« des Zeus, welches ein Zeugen im Ehebunde mit einer Erdgöttin ist. Wie zunächst die Alten dies »Schaffen« aufgefasst haben, das lehrt uns ein Äschylos in dem bekannten herrlichen Frag-

132) Götterl. 2. S. 215 heisst es bei Welcker: »dass die Könige und namentlich die sagenhaften wie Dardanos, Tantalos [Söhne] von Zeus hiessen, und die Eitelkeit stolzer Geschlechter und ihrer genealogischen Schmeichler, musste dann auch zu vielen Dichtungen führen.«

mente der Danaiden,¹³³⁾ das Euripides¹³⁴⁾ nachgeahmt hat, oder auch ein Vergil,¹³⁵⁾ von Neuere verweise ich besonders auf Preller's¹³⁶⁾ trefflich gehaltene Opposition. Welcker aber widerlegt sich eigentlich selbst, schon indem er S. 196 Zeus in seinem Verhältniss zur Natur »grundverschieden von Jehovah« nennt und wieder daselbst, wenn er schreibt: »das Wort Schöpfer (Himmels und der Erden) fehlt den Sprachen, deren Völkern eine absolute Trennung des Göttlichen von der Materie nicht in den Sinn kam« d. h. den Ariern; nur dass er hierfür hätte sagen müssen, die Idee, der Begriff oder das Dogma eines ausserweltlichen Gottes von Ewigkeit her, der den Kosmos der ganzen Welt durch seinen Willen und sein Wort schafft, fehlt diesen Völkern, fehlt auch den Griechen, denen alle Schöpfung eine Zeugung war. Richtig ist, was wir S. 197 lesen, dass der Gedanke des Psalmisten: ehe denn die Berge geworden und die Erde und die Welt geschaffen wurden bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, sich in der griechischen Religion nicht ausgesprochen finde; aber das ist es ja grade, worauf es ankommt, Zeus ist kein ausserweltlicher Gott, kein Gott schlechthin wie Jehovah, sondern ein Gott in der Natur, denn falsch ist es, wenn Welcker hinzufügt: »aber durch den auf den Namen Kronion gelegten Nachdruck wird indirect angedeutet, was dort ausgesprochen ist,« denn Kronion ist nicht entfernt der Gott von Ewigkeit her. Und so sollte man auch nicht sagen: »gewissermassen ist Zeus allerdings Demiurg, der an der Materie bildet, die ohne seine Zeugung keine lebendigen Gestaltungen darbieten würde, zu göttlichen Werken [?] erst durch seine Gottheit befähigt wird. Die Natur ist untergeordnet indem sie ohne ihn immerdar unverändert ruhen würde;« denn dies ist griechischen mythologischen Anschauungen diametral entgegen. Es kommt aber gar sehr darauf an, diese Thatsache, dass die Griechen die Idee des Schaffens eines vor der Materie dagewesenen Gottes nicht hatten, und zwar weil sie keinen supranaturalen, transcendenten Gott kannten, sondern Zeus wie alle Götter von Anfang aus der

133) Bei Athen. 13. 600. C., wo man im ersten Verse statt *ἀγνός* was hier kaum das Richtige treffen dürfte, da es auf die *ἀγνότης* des *οὐρανός* hier am wenigsten ankommt, wohl *λάγνος* lesen möchte; freilich aber steht an der entsprechenden Stelle bei Euripides *σέμνος*.

134) Daselbst. 13. 599 f.

135) Georg. 2. 323 ff.

136) Jahn's Jahrb. a. a. O. S. 36.

Natur sind, so dass Zeus' Ehen nicht anders sind als die Ehen anderer Götter, diese Thatsache unverhüllt auszusprechen. »Zeus ist, indem von ihm die Gattin unzertrennlich, die aus seinem Verhältniss zur Erde hervorging« nicht »eben so innerweltlich (immanent) wie er überweltlich (transcendent) ist« wie es S. 196 heisst, sondern er ist durchaus und nur immanent, durchaus »hingegen an die Welt« und gar nicht »in sich zurückgezogen, nicht in sie aufgehend, oder Weltgeist.« —

Und nun Zeus und die Moira. Wenn sich uns Zeus weder in seines Namens Urbedeutung, noch in seinen ältesten Culten, noch auch in seiner Herrscherstellung in der Götterfamilie und im Götterstaat, noch ferner als Schöpfer der Menschen und der Welt als Gott schlechthin gezeigt hat, so könnte es scheinen, dass er sich als solcher in seinem Verhältniss zur Aisa, Moira offenbare. Denn ich stimme Welcker von ganzem Herzen zu, wenn er die Idee eines Schicksals über Zeus und ausser Zeus und den Göttern, über und ausser der gewöhnlichen göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung bekämpft.¹³⁷⁾ Aber ich kann ihm nicht beistimmen, wenn er die Moira, Aisa als identisch mit dem göttlichen Willen zu Zeus allein in ein enges Verhältniss bringt. Sie ist nicht der Ausfluss von Zeus' Willen allein, sondern von aller Götter Willen, sie eignet nicht Zeus, sondern den Göttern als Göttern, als Theilhabern jenes abstracten *θεῖον*, welches allein wir als die *insita notitia* angesprochen haben. Die S. 187 von Welcker angeführten Stellen, obwohl sie nur zufällig, sichtbar nicht absichtlich ausgewählt sind, in denen die Moira der Götter (*Μοῖρα θεῶν*) steht, in denen die Moira als Ausfluss des Willens der Here, des Apollon erscheint, genügen vollkommen, um meine Behauptung zu beweisen, die es denn wohl auch rechtfertigt, dass später nicht Zeus allein *Μοιραγέτης* heisst, sondern auch Apollon, und dass, wie Welcker selbst anführt, neben Zeus und wie Zeus auch Athene, Here, Apollon, Poseidon, Kypris die Keren senden oder abwehren. Dass aber die Moira öfter zu Zeus als zu den anderen Göttern steht, und dass sich aus der Formel *ἐκ Διὸς Μοῖρα* die Vaterschaft des Zeus gegenüber den Moiren entwickelt hat, wie sie die hesiodische Theogonie (904) kennt, das darf uns nicht wundern, da dem Zeus als dem *βασιλεὺς* des Olymp die oberste Entscheidung in den Schicksalsdingen natürlich anheimfällt.

¹³⁷⁾ Götterl. I. S. 183 ff. Womit ich freilich nicht jedes Wort in diesem Abschnitt unterschrieben haben möchte, worauf aber hier Nichts ankommt.

6.

Wir kommen zum Zeus Kronion, in dem jedenfalls die Ansicht Welcker's von der Zeusreligion culminirt. Die Erklärung des Kronos als Chronos ist bekanntlich nicht neu, sondern von einer Anzahl unserer bedeutendsten Mythologen bereits früher vertreten, eben so wenig kann man die mit jener Erklärung im Zusammenhange stehende Deutung des Kronion als des Gottes von Ewigkeit her in ihrem innersten Kern neu nennen; hält man Kronos für die Zeit, die unendliche Zeit, so kann man ja Sohn der Zeit nicht anders als in dem angegebenen Sinne fassen. Aber trotzdem ist in Welcker's Bearbeitung dieser Idee viel Neues, theils in der sehr gelehrten und gründlichen Beweisführung für dieselbe als Thatsache, theils in ihrer weiten Ausdehnung und Anwendung auf die griechische Religion, endlich in der Erhabenheit der Auffassung. Deswegen, und obgleich ich keineswegs verkenne, dass schon von Anderen, namentlich von Preller (a. a. O. S. 37) Bedeutendes gegen Welcker's Lehre eingewendet worden ist, kann ich nicht glauben, dass es verlorene Mühe sei, dieselbe schrittweise zu verfolgen und sie in ihrer Grundlage und in allen ihren Consequenzen neu zu prüfen.

Welcker beginnt seine Darstellung (S. 141) mit einer Behandlung des Sprachgebrauchs bei Homer, zu der ich ihm folgen werde, nachdem ich zuvor noch einmal darauf hingewiesen habe, dass Homer für den Zeus Kronion überhaupt unsere älteste Quelle ist, da das Wort, wie ich schon oben (S. 22) bemerkt habe, uns in keinem der ältesten Culte auch nur zufällig entgegentritt. Es fällt mir nicht ein, diesen negativen Beweis gegen das Alter des Kronion als an und für sich schwerwiegend oder gar entscheidend zu halten, nur glaube ich, dass er im Zusammenhange mit dem Ferneren ebenfalls einiges Gewicht gewinnen und zum Senken der Schale mit beitragen wird.

Untersuchen wir nun zuerst, ob Welcker's Deutung des Zeusbeinamens Kronion nöthig sei, um die Thatsachen, die sich im homerischen und späteren dichterischen Sprachgebrauch an ihn knüpfen zu erklären. Welcker sagt a. a. O.: »nun ist der Beiname Kronion von allen des Zeus der häufigste bei Homer und Hesiodus und bei allen Nachfolgenden um so mehr, als sie in den religiösen Ton der ältesten Poësie einstimmen.« Dies leitet Welcker aus der von ihm angenommenen Bedeutung des Kronion ab, durch welche, wie er sagt, dem Gotte das

höchste Prädicat beigelegt werde. Aber gleich hier müssen wir fragen, ob sich bei dem bekannten grossen Gewichte, das, namentlich auch in den homerischen Gedichten, auf das *πατρόθεν ὀνομάζειν* in der Bezeichnung und namentlich in der Anrede gelegt wird,¹³⁸⁾ die Thatsache der überwiegend häufigen Bezeichnung und namentlich der Anrede des Zeus als *Κρονίων* oder *Κρονίδης* nicht viel einfacher aus eben dieser Sitte und aus der Analogie der noch häufigeren Bezeichnung und Anrede des Agamemnon als Atreides¹³⁹⁾ erkläre? Und da es feststeht, dass Homer Kronos als Person und als den Vater des Zeus kennt und anerkennt,¹⁴⁰⁾ so kann ich allerdings nicht zweifeln, dass der Dichter Kronion und Kronides so gut wie Sohn des Kronos genealogisch verstanden hat, und dass sich die Häufigkeit des Beinamens nicht aus dessen Gewicht als »das höchste Prädicat,« sondern aus der Sitte des *πατρόθεν ὀνομάζειν* erkläre. Und diese Bemerkung gilt eben so wohl auch dem gegenüber, was Welcker im Verfolge des ausgezogenen Satzes bemerkt: »auch wird Kronion und Kronides sehr oft allein statt Zeus gebraucht, und wo es mit Zeus und einem anderen gewichtvollen Beinamen verbunden steht, muss es eben so wohl wie dieser auch Gewicht haben.« Ganz gewiss; aber kein anderes als wenn Agamemnon ausschliesslich Atreides genannt wird, was sich ebenfalls noch häufiger findet, als Kronion und Kronides für Zeus,¹⁴¹⁾ nicht selten aber, grade wie bei Zeus, mit besonders ehrenvollem Nachdruck, so selbst im Munde des zürnenden Achill 4. 122: *Ἀτρεΐδη κύδιστε*. Und nicht verschieden ist es, wenn andere hervorragende Helden, der Peleide, der Tydeide, der Laertiade bei Homer nur *πατρόθεν* genannt werden, während sich derselbe Sprachgebrauch in demselben Sinne bekanntermassen auch auf die späteren Dichter fortpflanzt. Hiernach kann ich nun weiter auch nicht als richtig anerkennen was Welcker S. 142 schreibt: »wäre

138) Es genügt auf Il. 10. 68 und auf die Abhandlung Wachsmuth's, Hellenische Alterthumskunde 1. S. 809 zu verweisen.

139) In den ersten 12 Büchern der Ilias steht Zeus Kronion und Kronides im Ganzen 22 Mal, Atreides Agamemnon aber 32 Mal.

140) Vgl. Il. 2. 205, 319; 4. 59, 75; 5. 721; 6. 139; 8. 383; 9. 194; 12. 450; 14. 194; 15. 187; 16. 431; 18. 293, um von den Stellen der Odyssee abzusehn.

141) In den ersten 12 Büchern der Ilias steht Kronion und Kronides ohne Zeus allein oder mit einem anderen gewichtvollen Beinamen verbunden 28 Mal, Atreides ohne Agamemnon allein oder mit einer zweiten gewichtvollen Ehrenbezeichnung verbunden aber 44 Mal.

dieser Name zuerst aufgekomen durch die Genealogie, so würde er weder einen so nachdrucksvollen und häufigen Gebrauch in Bezug auf Zeus erhalten haben, noch würden dessen beide mythologische Brüder, denen der Name nur genealogisch zukommt, von diesem Gebrauche in solchem Grade ausgeschlossen sein«; denn während sich der nachdrucksvolle und häufige Gebrauch bei Zeus aus der Sitte des *πατρόθεν ὀνομάζειν* wie gesagt und aus der Analogie besonders des Atreiden bei Agamemnon ganz natürlich auch bei der bloß genealogischen Geltung des Kronion erklärt, so erklärt sich eben so einfach die Ausschliessung des Poseidon und Aïdoneus von demselben Ehrenbeinamen zum Theil schon dadurch, dass diese Götter die jüngeren Brüder sind, während Zeus als Erbe und Thronfolger des Kronos der Kronide katexochen ist. Wie sehr aber der genealogische Ehrenname und grade dieser an dem Ältesten haftet, das lehrt uns wieder die Analogie der beiden Atriden.¹⁴²⁾ Ungleich vollständiger dagegen und in der That in erschöpfender Weise erklärt sich die Ausschliessung des Poseidon und Aïdes von dem Beinamen der Kroniden dadurch, dass sie erst durch Mythenpragmatismus oder »jenen combinatorischen Mythos« wie Welcker sich S. 444 ausdrückt, welcher sie zu Brüdern des Zeus macht, überhaupt zu Kroniden geworden sind, was Welcker a. a. O. berührt und S. 460 ff. weiter ausführt. Der Mythos vom Kronos selbst, das glaube ich hier nicht erst beweisen zu dürfen, da ich auf diesen Punkt ohnehin in anderem Zusammenhange zurückkommen muss, haftet in seinen Wurzeln und in seinem ganzen Umfange ursprünglich an Zeus allein, und er ist auf die beiden anderen Götter als die Brüder und die drei Göttinnen als die Schwestern des Zeus einzig und allein im theogonischen System

142) Während nämlich Menelaos in den vielen Stellen, in denen er vorkommt stets als *βοῆν ἀγαθός* oder *ἀρηΐφίλος* oder *ξανθός* vorkommt, führt er den Beinamen Atreides in den ersten 12 Büchern der Ilias Alles in Allem 8 Mal, Agamemnon aber wie schon bemerkt Alles in Allem 75 Mal, wobei die Stellen ungerechnet sind, in denen die zwei Atriden als *Ἀτρεΐδαι* vorkommen, Stellen von denen man leicht zugestehn wird, dass in ihnen der Ehrenname eigentlich an Agamemnon haftet und auf den jüngeren Bruder mit übertragen ist. Nun kommen freilich Poseidon und Aïdoneus selbst nicht einmal so oft als Kroniden vor, wie Menelaos Atride heisst; aber wenn man aus der Häufigkeit ihrer beiderseitigen Erwähnungen überhaupt ein Rechenexempel aufmachen würde, so würde man finden, dass sich die Zahl der Stellen, wo Menelaos vorkommt zu denen, wo er Atride heisst wesentlich proportional verhalten zu denen wo jene Götter vorkommen und wo sie Kroniden heissen. *

und nur so weit übertragen worden, wie dies die Consequenz des Systems gebieterisch forderte. Und wiederum erklärt sich aus der Thatsache, dass der ganze Mythos von Kronos ursprünglich nur den Zeus angeht, oder vielmehr, es bestätigt diese Thatsache was Welcker a. a. O. weiter bemerkt, dass nämlich »nur die Geburt des Zeus von Rhea auf einigen Punkten gefeiert worden ist, nirgend¹⁴³⁾ die der ihm gegebenen Brüder.« Denn dass Rhea den Zeus geboren, und nicht allein geboren, sondern auch vor seinem Vater gerettet hat, das ist ein wirklicher, wenn auch kein Urmythos, eine ausführlich auch von den Dichtern erzählte Geschichte, dass aber Poseidon so gut wie Aïdes, wie Here, Hestia und Demeter Rhea's Kinder sind, ist kein irgendwie signifikanter Mythos, wenigstens nicht für die nationale und poëtische Mythologie, sondern eine blosser Folge der combinatorischen Theogonie, folglich auch gänzlich gleichgiltig. Wenn aber Welcker S. 144 f. schreibt: »grade dass bei Homer Kronion als Ehrenname stetig allein des Zeus gebraucht, sowie dass dieser von ihm dagegen nie ein Sohn Rhea's genannt wird, beweist, dass gegen diesen neueren Mythos die alte religiöse Anschauung sich noch in Kraft erhielt, nach welcher Kronion bestimmter als Zeus den Unterschied Gottes von der Welt ausdrückt, und nach welcher allein Zeus ursprünglich und wesentlich Kronion war«, so muss ich darauf entgegenen, dass auch bei keinem einzigen Helden, der *πατρόθεν* genannt wird, die Mutter jemals mit irgendwelchem Nachdruck erwähnt wird, wie denn auch von allen Göttern und Göttinnen nur Apollon und Hermes als Söhne des Zeus und der Leto resp. der Maias vorkommen. Und zwar, weil das *μητρόθεν ὀνομάζειν* durchaus nur Ausnahme und unhellenische Sitte ist.¹⁴⁴⁾ Nach diesem Allen glaube ich mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen, dass wir in keinem Falle der Anwendung des Kronion bei Homer zu der Welcker'schen Erklärung zu greifen nöthig haben, dass vielmehr ganz gewiss im Bewusstsein des Dichters, dem Kronos eine Person und reale Grösse ist

143) Vergl. jedoch Pausan. 8. 8. 2 u. 3, jene immerhin merkwürdige Stelle, in welcher von Rhea nach der Geburt des Poseidon Ähnliches berichtet wird wie der populäre Mythos von ihr nach Zeus' Geburt erzählt, merkwürdig auch dadurch, dass Pausanias angiebt, durch diesen Mythos zum Glauben an die räthselvolle Sinnigkeit der griechischen Mythologie bekehrt worden zu sein, was Forchhammer im Philologus 14. 3. p. 385 ff. ausgebeutet hat.

144) Bachofen in den Verhandlungen der stuttgarter Philologenvers. S. 40.

nach Analogie seines gesammten Sprachgebrauchs, Kronion, Kronides und Sohn des Kronos einzig und allein mit Beziehung auf den wirklichen mythologischen Vater des Zeus gesetzt ist.

Was aber den Sprachgebrauch der späteren Dichter anlangt, namentlich zunächst denjenigen Pindar's, über den Welcker S. 142 handelt, so erklärt sich dieser ebenso aus der feststehenden mythologischen Thatsache und aus dem grossen Einflusse der epischen Poësie, dem sich so leicht kein späterer Dichter entzieht¹⁴⁵⁾ und am allerwenigsten ein Pindar, mit seiner »Hingebung an den Mythos«, die Welcker selbst hervorhebt.

Wenn man nun die vorstehenden Bemerkungen über Homer's Verhältniss zu den Namen Kronion und Kronides anerkennt, so könnte man sich immer noch um die von Welcker angenommene Bedeutung dieser Worte zu vertheidigen, auf die zweite Position zurückziehend, Homer selbst habe das überkommene Urwort Kronion missverstanden und, durch die eingebürgerte Genealogie, nach der Zeus ein Enkel ist, irre geleitet, dasselbe im gewöhnlichen Sinne falsch angewendet; und allerdings finden wir bei Welcker S. 142 die Behauptung, welche das Einnehmen dieser zweiten Position wenigstens vorbereitet: »der Name Kronion ist so alt wie für uns im griechischen Alterthum irgend Etwas.« Aber wo wäre auch nur der Schatten eines Beweises für diese Behauptung? wo die Möglichkeit, einen Beweis zu finden, als in den ältesten Culten, in denen man aber wie bemerkt, vergebens suchen wird. Denn das Einzige, was nun noch übrig bliebe, nämlich die zweite Behauptung, Kronion erkläre sich aus sich selbst, und verbürge in sich selbst sein Alter, wie der Name des Zeus, diese Behauptung hat Welcker nicht ausgesprochen, und die wird auch wohl kein vernünftiger Mensch im Ernst aussprechen. Dagegen sucht Welcker die aufgestellte Bedeutung von Kronion durch den Nachweis zu erhärten, dass Kronos Chronos, Zeitgott im Sinne vom Gott der unendlichen Zeit sei; wenn ihm dieser Nachweis gelänge, so würde er, das muss man zugestehn, die mehrberührte zweite Position einnehmen können, und zu behaupten berechtigt sein: Homer hat das ihm überkommene Wort Kronion misver-

145) Herodot's berühmter Ausspruch über Homer und Hesiod: *οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ποιήσαντες τὴν θεογονίην Ἕλλησιν καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες κ.τ.λ.* enthält im Hinblick auf die spätere Poësie, den poetischen Nationalmythos eine grosse und beherzigenswerthe Wahrheit.

standen; und weiter: folglich ist dasselbe wenn auch grade nicht als Urwort wie Zeus, doch als sehr alt und als älter denn der genealogische Mythos erwiesen. Freilich. Wir haben also zu untersuchen, ob Welcker den Nachweis von Kronos' Bedeutung als Chronos gebracht habe, ob dieser überhaupt zu bringen sei.

7.

»*Κρόνος* ist *χρόνος*, die Zeit« Es sei mir verstattet, diese Grundbehauptung, mit der alles Andere steht und fällt, zuerst sprachlich, sodann an den Zeugnissen der Alten und endlich sachlich zu prüfen. »Kronos, also schreibt Welcker S. 140, ist *χρόνος*, die Zeit, und wurde als Eigennamen so in der Schrift gestempelt,¹⁴⁶⁾ wie *Καρμάνωρ* für *Χαρμάνωρ*, *Ἀμφικτύων* für *Ἀμφικτίων*,¹⁴⁷⁾ wie vielen alten Namen geschehen ist.« Beziehn sich die letzten Worte, wie aus dem Beispiel des *Ἀμφικτύων* mit *v* für *ι* geschlossen werden muss, im Allgemeinen auf die bekannte Thatsache, dass viele mythologische Namen durch eine geringe Veränderung der Form aus Appellativen herausgebildet und zu Individualnamen differenzirt sind,¹⁴⁸⁾ so ist dagegen Nichts einzuwenden; hat Welcker als er sie niederschrieb aber speciell den Wandel des *κ* und *χ* als eines der Mittel zur Bildung der Individualform aus dem entsprechenden Appellativum im Auge gehabt, und meint er, dass viele alte mythologische Namen eben durch dieses Mittel ausgeprägt und aus dem Appellativum differenzirt worden seien, so muss man bedauern, dass er ihrer nicht mehre nennt, und namentlich, dass er nicht mehr Beispiele mythologischer, in hochalterthümlicher Zeit, um die es sich doch zunächst, ja allein handelt, so gebildeter Namen anführt. Vielmehr

146) Im Rhein. Mus. a. a. O. heisst es statt dessen jedenfalls richtiger, »dass der Anfangsbuchstabe nur der verschiedenen Aussprache angehöre«, denn die Fixirung des Namens Kronos, er sei entstanden wie er entstanden sein mag, liegt natürlich aller Schrift weit voraus.

147) Im Rhein. Mus. a. a. O. werden als Analoga weiter hinzugefügt: *Κρηστών* von *χρηστός*, *Κρησίλας* für *Χρησίλας* und *Καρίδημος*, *Καρίλας* auf phrygischen und milesischen Münzen.

148) Vergl. auch Welcker, Götterl. 1. S. 133.

ist unter den von Welcker angeführten Beispielen mythologisch und alt nur *Καρμάνωρ*, für welchen doch die Erklärung O. Müllers (Prolegg. S. 159) aus *Καθαρμάνωρ*, welche dem Wesen und Wirken des Karmanor vortrefflich entspricht, immer noch erwogen zu werden verdient, und somit dürfte die Erklärung des Kronos aus *χρόνος* in mythologischen Analogien bis jetzt schwerlich eine starke Stütze finden. Ist dies aber nicht der Fall, so kann man auch den übrigen von Welcker angeführten Beispielen eben kein grosses Gewicht beilegen, vielmehr verfangen sie eben so wenig, wie Alles, was man schon seit langer Zeit und oft genug¹⁴⁹⁾ zur Begründung der Ableitung des *Κρόνος* von *χρόνος* vortragen hat. Man beruft sich auf den Wechsel von *κ* und *χ* in den Dialekten, auf die Thatsache des ionischen *κ* für *χ*; aber man vergisst Zweierlei nachzuweisen, was hierbei sehr genau in Frage kommt, erstens nämlich, dass entweder Kronos der Gott von einem Volksstamm benannt worden sei, der überhaupt in analogen Fällen *κ* für *χ* sprach,¹⁵⁰⁾ oder zweitens dass irgendwo und irgendwann in Griechenland das Appellativ *χρόνος κρόνος* gesprochen worden sei. Bis aber entweder mythologische Analoga zu der Individualdifferenzirung des Zeitgottes *Κρόνος*, der bekanntlich auch spät noch als *Χρόνος* vorkommt, aus dem Appellativ *χρόνος* beigebracht, oder bis die eben angedeutete Alternative erwiesen worden sein wird, muss es erlaubt sein, die Erklärung des *Κρόνος* aus *χρόνος* besten Falls für möglich, gewiss aber nicht, sie für zwingend oder erwiesen zu halten.

Nächst dem Namen selbst zieht Welcker auch das Epitheton *ἀγκυλομήτης*, welches dem Kronos bei Homer oftmals, bei Hesiod (Theog. 168) in der Geschichte des Herrschaftswechsels gegeben wird, zum Beweise der Deutung des Kronos als *χρόνος* heran, insofern er S. 143 schreibt, dies Beiwort scheine Kronos »als der Zeit« zuzukommen. Aber er widerlegt sich selbst S. 265, wo er diesen Gedanken weiter begründet, und schreibt: »Zeus wird genannt *Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω*. Nun ist zwar die Zeit das Weiseste, wie Pindar, denn sie erfindet Alles,

149) Vergl. z. B. Buttmann, Mythologus 2. S. 33, griech. Gramm. § 17, Kühner, ausführl. griech. Gramm. § 39 a.

150) Der kretische Künstler Kresilas gehört einer anderen Gegend der völkerbunten Insel an (Kydonia) als diejenige, wo der Kronosmythus Wurzel hatte und einer Zeit, deren Dialektsidentität mit der Zeit der Entstehung des Kronosmythus man schwerlich ohne Beweis zugestehn wird.

wie Thales sagt..... krummsinnig aber scheint Kronos doch so allgemein nicht mit Bezug auf den Begriff der Zeit genannt zu sein, als deren Wege unerforschlich seien, wie Wegkrümmen undurchschaubar, sondern mit Bezug auf einen besonderen, auffallenden, gelungenen Streich, auf eine einzelne Dichtung.« Dem ist einfach beizustimmen, denn ganz gewiss bezieht sich das Beiwort *ἀγκυλομήτης*, welches als ein besonders charakteristisches ständig geworden, auf die Geschichte, den Mythos selbst, in dem es Hesiod gebraucht, und nach welchem Kronos sich mit der ihm von Gaa gegebenen Harpe in den Hinterhalt legt und aus diesem heraus, feig und listig, nicht mit offener Gewalt den Vater bezwingt. Zeus hat Kronos und die Titanen im offenen Kampfe, mit grader Gewalt bezwungen, Kronos hat durch Hinterlist und Heimtücke gesiegt, darin liegt der charakteristische, auch die Folgen bedingende Unterschied der beiden Geschichten vom Thronwechsel, wie sie die Theogonie erzählt, und darin zugleich der Unterschied im Wesen der beiden Götter, welches auf Seiten des Kronos durch das die ganze Geschichte in nuce enthaltende Epitheton *ἀγκυλομήτης* bezeichnet, festgehalten und ausgeprägt ist. Und wenn Welcker im Verfolg der angezogenen Stelle (S. 265) weiter schreibt: »so ist es der naiven, volksmässigen Auffassung gemäss, nach welcher der die Idee in ein mystisches Räthsel einkleidende Weise sich richtet, indem er dabei seinen eigenen Gedanken im Sinn behält«, so vermisse ich hier eben so wohl die nähere Bezeichnung, welcher Weise hier gemeint sei, wie für die Schlussworte des Satzes allen und jeden Beleg¹⁵¹). Ist dem Homer Kronos eine mythische Person wie seine anderen Götter, und an dieser Thatsache kann ernstlich nicht gezweifelt werden, so ist es unbegreiflich, aus welchem Umstande man merken oder schliessen soll, dass er das aus dem Mythos vollkommen erklärte Beiwort anders als in dem mythischen, naiven und volksmässigen Sinne verstanden

151) Es macht einen eigenen und, ich kann es nicht verhehlen, peinlichen Eindruck, Welckern hier auf jenem Standpunkte Creuzer's zu finden, von dem aus dieser die alten Dichter und namentlich auch Homer als priesterlich eingeweihte Weise betrachtete, welche dem einfältigen Volke nur die Hülle von ihnen selbst ganz anders begriffener Geheimlehren mittheilen. Bei Creuzer's trotz aller weitläufigen Gelehrsamkeit eminenter Unklarheit konnte dies nicht auffallen und ist ein solcher Standpunkt wenigstens consequent festgehalten, wie er sich mit der historischen und kritischen Klarheit eines Welcker verträgt ist ein für mich unauflösliches Räthsel.

habe; und genau dasselbe gilt von den späteren Dichtern, welche die mythische Thatsache als solche berichten. Das vorhomerische Alterthum, das Welcker S. 264 wie für den ganzen Mythos so auch für das Beiwort des Kronos in Anspruch nimmt, bin ich weit entfernt zu bestreiten oder anzuzweifeln, was ich behaupte ist nur dies, dass gleichwie dem Homer der Mythos von dem Thronwechsel als Mythos zukam und von ihm als Mythos, ohne alle erforschbare reservatio mentalis wiederberichtet wurde, ihm ebenso das Wort *ἀγκυλομήτης* in seinem mythischen Sinne zugekommen, und von ihm in eben diesem Sinne grade so naïv und volksmässig gebraucht ist, wie der ganze Homer durchaus naïv und volksmässig ist.¹⁵²⁾ Und danach kann ich das Wort *ἀγκυλομήτης* eben so wenig wie den Namen Kronos als einen Beweis gelten lassen, dass *Κρόνος Χρόνος* sei.

Ich wende mich nun zu einer Prüfung der antiken Zeugnisse, durch die Welcker, wie er S. 443 schreibt, beweisen will: »neben dem genealogischen Mythos hat sich auch die Idee immer erhalten«, nämlich die Idee, dass Kronos die Zeit und Zeus Kronion der Gott von Ewigkeit her sei. Mit je mehr Bitterkeit Welcker im Rhein. Mus. a. a. O. S. 625 es seinem Recensenten im Philologus als einen Beweis von mangelnder Achtung des Gegners und der Wahrheit vorwirft, dass er, anstatt sich auf alle die hier in Rede kommenden Beweismittel Welcker's einzulassen, nur auf die von ihm natürlicherweise als nichtig bezeichneten mannigfaltigen Spielereien verwiesen hat, welche die Orphiker mit Kronos getrieben haben,¹⁵³⁾ um so mehr muss ich eine gewissenhafte Prüfung dieser Welcker'schen Beweisstücke als meine Pflicht anerkennen, und um so mehr darf ich hoffen, Welckern durch sie einen Beweis meiner Achtung vor ihm und vor der Wahrheit zu geben.

Zum Eingange muss ich, besonders da es sich hier um ein angebliches »sich erhalten« der Idee handelt, nochmals daran erinnern, dass Zeus in keinem seiner ältesten Culte jemals Kronion genannt worden oder für uns als Kronion erkennbar ist, und dass Homer, der älteste Zeuge des Namens Kronion, denselben durchaus als persönliches Patronymikon, Kronos als persönlichen Gott und Vater des Zeus versteht. Das-

152) Nägelsbach, homerische Theologie S. 5 ff.

153) »Den unbestimmt weiten Kreis orphischer Ansichten« nennt es Welcker, Götterl. 4. S. 443.

selbe gilt unbestreitbar für Hesiod, eben so unbestreitbar für die von Homer abhängigen Dichter des Kyklos.¹⁵⁴⁾ Ähnlich verhält es sich mit dem olenischen Hymnus, den Welcker S. 144 herbeizieht, und von dem er meint, dass in ihm »nach einer besonderen mystischen Speculation« Eileithyia die Mutter des Eros älter als Kronos genannt werde (Pausan. 8. 21. 3). Aber hier ist Kronos sichtbar und sicherlich nicht als ewige Zeit, als Ewigkeit gedacht, wie Welcker es S. 144 f. nimmt, denn: älter als die Ewigkeit ist Unsinn; der Sinn aber des olenischen Gedankens ist, die Eileithyia als zu den Urgöttern gehörend zu bezeichnen, die älter sind als selbst die zweite Götterdynastie der populären Poësie. Und wieder ganz ähnlich verhält es sich, wenn Epimenides Aphrodite, die Moiren und Erinnyen Töchter des Kronos und der Eurynome nennt (Welcker a. a. O.); sie sollen als Urgötter bezeichnet werden, die Moiren speciell der populären Darstellung in der hesiodischen Theogonie gegenüber, welche sie (vs. 904) zu Töchtern des Zeus und der Themis macht. Dass die Moiren nicht erst mit Zeus und durch Zeus auf die Welt gekommen seien, dies will er sagen und dies sagt er; warum hier Kronos im Sinn von Ewigkeit stehn solle, das vermag ich nicht abzusehn.

Aber auch Pindar gebraucht Kronion erweislich nur genealogisch, denn, wenn er Zeus »in Hingebung an den Mythos« (Welcker a. a. O. S. 142) als Rhea's Sohn anruft, »für Olympier selige Kroniden und Könige, des Kronos Söhne sagt, Here und Hestia als Töchter der Rhea preist und den Poseidon einige Male Sohn des Kronos nennt« (Welcker a. a. O.), so ist vollständig unerweislich, dass er in den 16 Stellen, in denen er Vater Kronion oder Kronion, Kronides allein sagt, dabei an etwas Anderes als an den genealogischen Mythos gedacht habe; ja aus seiner ganzen schlichten Frömmigkeit und Gläubigkeit, welche nicht am wenigsten in der bekannten Kritik sich offenbart, die Pindar an ihm unwürdig dünkenden Mythen übt,¹⁵⁵⁾ ergiebt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, ja ich möchte sagen mit Gewissheit und Nothwendigkeit,

154) Übrigens kommt in den uns erhaltenen Fragmenten des Kyklos Kronion und Kronides je nur ein Mal vor, ersteres bei Stasin. Kypr. fragm. 7. vs. 5, letzteres bei Lesch. Il. parv. fragm. 6 nach Welcker's Zählung im Epischen Cyclus 2. S. 513 u. 534.

155) Vergl. Seebeck über den religiösen Standpunkt Pindar's im Rhein. Mus. 3. (1845) S. 504 ff., wo auch die Motive der Mythenkritik Pindar's gut beleuchtet sind.

dass er in der That nie etwas Anderes als den genealogischen Mythos im Sinne gehabt habe.

Weiter: »anspielend auf die eigentliche Bedeutung, schreibt Welcker S. 144, nennt Äschylos Kronion (Zeus) *αιῶνος κρέων ἀπαύστου* (Suppl. 569 Well.) Sophokles (Antig. 604 Herm.) *ἀγήρως χρόνω*«; und doch sagt derselbe Äschylos (Prom. 913)

*πατρός δ' ἀρὰ Κρόνου τοτ' ἤδη παντελῶς κρανθήσεται*¹⁵⁶⁾

und Sophokles (Trachin. 127)

ὁ πάντα κραινων βασιλεὺς Κρονίδας,

Beide offenbar anspielend auf eine andere Bedeutung und Etymologie von Kronos, und zwar viel offenkundiger, als in den von Welcker angezogenen Stellen auf die von ihm als die eigentliche supponirte Bedeutung von Kronion, der auch in diesen Stellen nicht, wohl aber in den beiden von mir entgegengesetzten genannt wird. Zu diesen beiden Stellen aber fügen sich diejenigen, die ich hier wohl nicht im Einzelnen nachzuweisen brauche, in welchen beide Dichter Kronos als Person, als entthronten Vater des Zeus kennen, und den Mythos im populären Sinne ohne selbst versteckte Hintergedanken handhaben. War ihnen aber Kronos Person, wie sollte ihnen »der eigentliche Sinn« von Zeus Kronion aufgegangen oder bei ihnen neben dem genealogischen Mythos »erhalten« sein.

Pherekydes von Syros begann, wie Welcker S. 143 citirt, sein Werk: *Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς αἰὲ καὶ Χθῶν ἦν*, was so nach dem Zeugniß des Diogenes von Laerte, in anderen Worten von Mehren bezeugt wird.¹⁵⁷⁾ Hier hat nun Welcker ganz gewiss Recht, dass nicht wie Preller¹⁵⁸⁾ wollte, gegen alle Handschriften *Κρόνος* zu ändern sei, aber es fehlt auch der Nachweis, dass Pherekydes mit einem Gedanken an Kronos gedacht habe, was auch von Brandis a. a. O. anerkannt wird. Der Sinn ist, wie auch bei Hermias¹⁵⁹⁾ angedeutet wird, wahrscheinlich dieser: im Anfang war Gott und die ewige Zeit, in der sich Alles ent-

156) Auch in dem Vers Eum. 759: *Παλλάδος καὶ Δοξίου ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραινοντος τρίτου σωτήρος* dürfte in dem *πάντα κραινοντος* auf Kronion in diesem Sinne angespielt oder jenes für dies gesetzt sein.

157) Vergl. Pherecyd. fragmm. ed. Sturz p. 40 ff., Welcker's Note a. a. O. und Brandis Geschichte d. griech. Philosophie 1. S. 80 ff.

158) Im N. Rhein. Mus. 4. S. 379.

159) Irris. gentil. philos. p. 12. *ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιῶν (Zeus) ἢ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.*

wickelt und die Erde, darauf Alles ist; oder es waren, wie Brandis ausführt, Chronos und Zeus zugleich als höheres, schaffendes und belebendes Princip bezeichnet, *χρόν* aber oder *Χρόνῆ* als der Inbegriff des Stofflichen gefasst. Vom Kronos ist, fasse man die Worte wie man will, keine Rede. In ähnlichem Sinne hat auch Pindar (Ol. 2. 17.) die Zeit, *χρόνον* den Anfang aller Dinge genannt, ohne entfernt an Kronos zu denken.

Und wenn nun Kratinos, um auch diesen zu berücksichtigen, den Perikles scherzend einen Sohn der Empörung und des *προεβρυγενῆς Χρόνος* nannte (Welcker S. 144), so hat Welcker wiederum ganz Recht zu sagen, dies dürfe nicht in *Κρόνος* geändert werden; einen Sinn hat die Stelle nur, wenn Perikles als Emporkömmling Sohn der Empörung und der Zeit genannt wird, mit Kronos hat sie Nichts zu thun, denn es ist nur ein witziger Einfall, der Zeit, *χρόνος* ein Epitheton zu geben, welches an und für sich auch für sie passend, den Namensanklang an *Κρόνος* verstärkte und zur Verpersönlichung des unpersönlichen und unmythischen *χρόνος* als Vater neben der Mutter Empörung beitrug.

In allen bisher besprochenen Stellen vermag ich einen Beweis für die Auffassung des Kronos im Sinne Welcker's nicht anzuerkennen; aber, sollte ich mich hierin irren, so bleibt immer noch die Frage bestehen, ob denn die Auffassung der Tragiker, Pindar's, des ältesten prosaschreibenden Philosophen zu beweisen im Stande sei was Welcker beweisen will und muss beweisen wollen, nämlich es habe sich die Idee neben dem genealogischen Mythos »immer erhalten«? Diese Frage bleibt bestehen und berechtigt bis die Existenz der Idee auch in den ältesten Zeugnissen und von ihnen herab in ununterbrochener Folge nachgewiesen ist. Denn bis dies geschehn ist, was wohl nie geschehn wird und kann, bleibt mir immer noch zu sagen übrig, dass der in den ältesten Quellen rein genealogisch verstandene Kronos bereits von Pindar, Pherekydes, Äschylos, Sophokles anders verstanden, umgedeutet, nach scheinbarer Etymologie neu erklärt worden sei, bereits von diesen Älteren so gut wie von nicht wenigen Jüngeren. Denn dass dieses geschehn sei kann freilich Niemand bezweifeln. Nur scheint mir, und nicht mir allein,¹⁶⁰⁾ das älteste, nicht anders erklärbare Zeugnis

160) Auch Buttman im *Mythologus* 2. S. 31 und Preller, *Mythol.* 2. Aufl. 1. S. 45. Note 2 citiren diese Stelle des Euripides als das älteste Zeugnis für die neu angenommene Deutung des Kronos.

dafür, dass Kronos als Chronos gefasst worden, nicht bei Pindar, Äschylos oder Sophokles, sondern bei Euripides sich zu finden, der (Heraclid. 900) den Äon zum Sohne des Kronos macht. Aber wird hiedurch bewiesen, dass die Idee sich »immer erhalten« habe? Durch ein Zeugniß des Euripides?! Oder wird es erwiesen dadurch, dass in noch viel späterer Zeit, in der Zeit der unverständigsten, willkürlichsten, seichtesten Mythenerklärung Kronos von Einigen oder von Manchen als Chronos, als Zeit gefasst wurde? Würde es erwiesen wenn auch Dionysios (Arch. rom. 1. 38) und Arnobius (3. 29) Recht hätten mit der Behauptung, dass die Griechen überhaupt, alle Griechen ihn als χρόνος verstehn?¹⁶¹⁾ und nicht vielmehr Plutarch (Quaest. Rom. 12), welcher uns ausdrücklich bezeugt, dass ἔνιοι, Einige, meinethalb Manche und Viele ihn so erklärt haben. Welcker meint freilich (S. 143) dies ἔνιοι sei »bescheidener Ausdruck« und die Menge der einzeln vorkommenden Zeugnisse bestätige dies; aber was hat denn die Bescheidenheit mit dieser Angabe des Plutarch zu thun? und was berechtigt uns, dem Schriftsteller, indem wir ihm Bescheidenheit unterschieben, eine kritisch wohl erwogene Aussage in ihr Gegentheil zu verkehren? Und wenn denn wirklich in dieser Spätzeit nur diese eine Deutung im Schwange gewesen ist, was beweist denn die Aussage derjenigen Zeugen, die Welcker (S. 144) in bunter Reihe aufführt: »der Scholiast zu Apollonius (1. 1098), Cicero (Nat. deor. 2. 25), Augustinus (Civ. Dei 4. 10), Themistius, Lactantius, Apuleius?« Beweist sie, dass die Idee sich »immer erhalten« habe? Nimmermehr! Welcker meint zwar a. a. O., es sei bei einiger Umsicht und Unbefangenheit unmöglich nicht einzusehn, dass sie mit ihrer Auffassung im Rechte seien; aber selbst wenn dies der Fall wäre, so könnte man diese Schriftsteller dennoch nicht als Zeugen gebrauchen, und zwar nicht einmal als Zeugen für die Bedeutung des Kronos; denn, wenn man ihnen auf diesem Punkte eine tiefere und richtige mythologische Einsicht zutraute, so müsste man ihnen auch auf anderen Punkten, auch bei der Deutung anderer Gottheiten folgen; und ich möchte sehn, wie Welcker den abfertigen würde, der ihm solches zumuthen möchte!

Wenn ich nun als Resultat dieser Einzelprüfung der von Welcker

161) Wenn wir nämlich ihre Worte so urgiren dürfen, was sehr zweifelhaft sein möchte; jedenfalls reden diese Schriftsteller wesentlich nur von ihren Zeitgenossen.

angeführten antiken Zeugnisse, mit Ausschluss der Orphiker, die in der Frage ganz gleichgiltig sind, glaube behaupten zu dürfen, dass kein antikes Zeugniß existirt, welches uns nöthigt, Kronos nach ursprünglicher Auffassung als Chronos, als unendliche Zeit oder Ewigkeit anzuerkennen, so muss ich zugestehn, dass die Möglichkeit, er sei dies dennoch gewesen durch das Bisherige noch nicht widerlegt ist. Um auch diese Möglichkeit hinwegzuräumen müssen wir nun untersuchen, was wir über das Wesen des Kronos aus seinen griechischen Culten und seiner Stellung im poëtisch nationalen Göttersystem zu erkennen vermögen, und ob uns dies veranlassen kann, ihn als das aufzufassen, als was ihn Welcker erklärt.

8.

Welcker's Auffassung des Kronos glaube ich in folgende drei Hauptsätze zusammenfassen zu dürfen, denen ich die eigenen Worte als Belege beifügen will:

1. Kronos ist als Person nur aus dem Kronion hypostasirt und wurde nur des Zeus wegen und als zu ihm gehörig, und zwar ausnahmsweise verehrt.

Vergleiche hierzu: Welcker, Götterl. 4. 148: »unvermeidlich war es, dass nach der patronymischen Form Kronion, Kronides statt der blossen Bedeutung oder des Prädicats mythisch als eine Person aufgefasst wurde, und es ist möglich, dass die Idee des Kronos als Urzeit, Frühling aller Zeiten, selige Vorzeit dem Glauben an eine dem Zeus vorangegangene Dynastie zu Hilfe gekommen ist.« Ebendasselbst heisst Kronos: dieser nun gesetzte Vater des Zeus.«

S. 150: »Im Cult ist Uranos so gut wie nicht berücksichtigt gleich dem Kronos, ein Zeichen, dass er nur ein Gedankenwesen war, abgezogen aus Zeus.«

S. 151: »Die beiden Götterpaare über Zeus, ein Product der systematisirenden Theologie, gaben hinter dem Altar oder Tempel des Allerhöchsten wie einen Peribolos des Heiligthums ab.«

S. 142. »Verehrt wurden die zu dieser Entwicklung verwandten Wesen nur seinethalb, als zu ihm gehörig, und zwar nur das ihm zunächst stehende Paar und nur ausnahmsweise.«

Endlich S. 145 in der Note die Zustimmung zu dem Satze, den Preller im 7. Bande des Philologus S. 37 geschrieben hatte: »Kronos war nur die theogonische Begründung, die mythologische Ableitung des Zeus *Κρόνιον*, dessen Cult ohne Zweifel den des Kronos erst geschaffen hat«,¹⁶²⁾ und

S. 155: »Kronos ist in späteren Zeiten gleich anderen Wesen der theogonischen Dichtung, er insbesondere als Vater des Zeus, so wie Leto als Mutter des Apollon, verehrt worden.«

2. Eine Ausnahme hievon bildet Kronos als Gott der Kronia, in denen er als Weltherrscher im goldenen Zeitalter verehrt wurde.

Vergleiche S. 155 ff., besonders den Satz: »von diesen späten, eigentlich dem Zeus geltenden Ehren des Kronos ist bestimmt das alte und berühmte Fest der Kronia zu unterscheiden, bei welchem kaum eine Spur¹⁶³⁾ von Rhea zu entdecken ist..... Die Kronia beziehn sich allein auf die Idee des paradiesischen Zustandes, welcher vor der Herrschaft des Zeus, eigentlich vor aller Wirklichkeit, im goldenen Weltalter unter dem Regiment des Kronos im Himmel gewesen war.«

3. »In der Berührung mit Phönikiern in Kreta, Rhodos, Karthago, Sicilien nannten die Griechen den phönikischen Baal oder Moloch Kronos, und es hat nicht an wunderlicher Vermischung beider Wesen gefehlt« (S. 145).

Um in der Fülle von Behauptungen und Lehren dieser Sätze und der ganzen Capitel aus denen sie entlehnt sind, und in denen viel Wahres sich mit Vielem mischt, das mir nicht richtig scheint, Bahn zu gewinnen, will ich damit anfangen, meine volle Übereinstimmung mit allen den Sätzen zu erklären, die Welcker über Uranos und Ge in ihrem Verhältniss zum Zeus ausgesprochen hat, um dieselben, oder besonders

162) Dass Preller, und zwar schon als er die erste Auflage seiner Mythologie schrieb, von diesem Satze in seinem ganzen Umfange zurückgekommen war und denselben auch jetzt nicht wieder aufgenommen hat, ist kaum für weniger aufmerksame Leser zu bemerken nöthig.

163) Diese Spur findet sich in dem Berichte des Philochoros bei Macrobius 1. 7 und bei Hesychius wo die Kronien dem Kronos und der Göttermutter geweiht genannt werden; wahrscheinlich ist dies aus sonstigen Culten des Kronos und der Rhea gedankenlos wiederholt, denn thatsächlich hat Rhea mit den Kronien Nichts zu thun.

Uranos, auf den es zumeist ankommt, als »im Cultus so gut wie nicht berücksichtigt,« als »bedeutungs- und wesenlos,« als »nur genealogischem Gebrauche dienend« und als »nur des Zeus wegen verehrt« zu erweisen. So richtig aber dies Alles ist, so sehr muss ich doch dagegen sofort Einsprache thun, dass Kronos mit Uranos durchweg auf eine Stufe gestellt, dass von ihm durchweg dasselbe ausgesagt wird wie von Uranos. Es ist richtig, dass Uranos sich nicht in Bild und Gestalt finde gleich der Gaa, dem Helios, dem Okeanos (S. 151), Gleiches gilt aber bekanntlich nicht von Kronos; es ist richtig, dass Uranos keine Tempel und Altäre habe, und mit Recht wird die Stelle bei Vitruv 1. 2. 5: Jovi, Fulguri, Caelo et Soli et Lunae aedificia sub divo bestritten (das. in der Note), die Erwähnung in späten römischen Inschriften auf ihre richtige Bedeutung zurückgeführt, aber Gleiches gilt wieder nicht vom Kronos. Denn selbst wenn wir von der Aussage des Attius (bei Macrob. Saturn. 1. 7) absehn, dass der grösste Theil der Griechen und am meisten Athen dem Saturnus die Kronien feiere und an diesem Tage durch alle Feldmarken und Städte frohe Mahle begehe und Jeder seinen Diener bediene, oder wenn wir mit Welcker (S. 158) annehmen wollten, »der Dichter scheine nur aus Voraussetzung nach der Verbreitung des Festes in die Ferne zu viel zu sagen,« was freilich doch noch manchem Zweifel unterliegt, da Gleiches doch wenigstens noch zwei Mal oder drei Mal bezeugt wird,¹⁶⁴⁾ auch dann noch sind uns bestimmte Feste und Culte des Kronos — was für eines Kronos und welcherlei Culte soll weiterhin erörtert werden — aus Athen, Olympia, Elis, Theben,¹⁶⁵⁾ Lebadeia, Samos,¹⁶⁶⁾ Rhodos, Kreta und Kyrene¹⁶⁷⁾ bezeugt. Und auch die Behauptung Welcker's, dass die zu der genealogischen Entwicklung verwandten Wesen, Kronos wie Uranos, nur des Zeus wegen Verehrung genossen, ist doppelt unrichtig, da Uranos gar keine Culte, Kronos dagegen entschieden selbständige Culte hatte. Denn, mag man diejenigen Kronos-

164) Von Verrius Flaccus bei Macrob. a. a. O. 1. 4: Saturnaliorum dies apud Graecos festi habentur und Schol. Arist. Nubb. 397: παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἑορτή; vergl. noch Athen. 14. 639, wo die Kronien eine ἑορτὴ ἑλληνικωτάτη genannt werden.

165) Nach Plut. Vita Hom.

166) Nach Massgabe des Umstandes, dass auch auf Samos ein Monat Κρόνιος hiess, siehe Monatsberichte der Berl. Akad. 1859. S. 750 f.

167) Nach Macrob. 1. 7. 14 auch aus dem hellenisirten Alexandrien, wenn man der Ausfüllung der hier im Text befindlichen Lücke durch den einen Codex P. Glauben schenken will; vgl. jedoch v. Jan zu dieser Stelle.

culte, welche mit Zeus- und mit Rheaculten verbunden sind also: in Athen im Bezirke des Olympieion (Pausan. 4. 18. 7), wo ein Tempel des Zeus und der Rhea war, in Lebadeia, wo dem Kronos neben Zeus Basileus, Here Basilis oder Henioche, Demeter Europe und Apollon geopfert wurde und wo die Bilder des Kronos, des Zeus und der Here in gemeinsamem Tempel standen (Paus. 9. 39. 3 u. 4), in Olympia, wo unter 6, zwölf Göttern paarweise geweihten Altären einer für Kronos und Rhea stand (Schol. Pind. Olymp. 5. 8 u. 10), mag man diese Culte so deuten, als ob sie dem Kronos um des Zeus willen, oder Kronos und Rhea als den Eltern des Zeus gegolten hätten, was freilich auch noch untersucht werden soll und z. B. für Lebadeia keineswegs zuzugeben ist, so bleibt doch unzweifelhaft, dass der Kronoscultus in Athen am 15. Elaphebolion (Corp. Inscr. gr. 523) und am 12. Hekatombäon, wo die Kronien gefeiert wurden, dass ferner der Kronoscultus in Olympia auf dem Kronoshügel und dass derjenige von Kyrene, dass derjenige von Rhodos und von Kreta und dass die Koinobomie des Kronos mit Helios in Elis, so verschieden dies Alles unter sich gewesen sein mag, entfernt nicht auf Zeus oder auf das theogonisch-genealogische Verhältniss des Kronos zum Zeus begründet war.

In gewissem Sinne giebt dies ja auch Welcker zu, indem er den Kronos der Kronien von seiner obersten Behauptung ausnimmt, und entwickelt, wie der Gott in diesen Festen als Weltherrscher im goldenen Zeitalter gefeiert worden, und dass der Sinn dieser Feier jeden Gedanken an den Herrschaftswechsel, also an das genealogische Verhältniss des Kronos zum Zeus ausschliesse, weil man ja sonst Zeus als den hätte verehren müssen, der diesem goldenen Zeitalter ein Ende gemacht hat (S. 156). Eben so unzweifelhaft und augenscheinlich fehlt jegliche Beziehung auf Zeus dem von den *Βασίλαι* auf dem Gipfel des *Κρόνιος λόφος* bei Olympia begangenen Kronoscult (Paus. 6. 20. 1), welcher dem Kronos als dem ältesten Herrscher des Himmels galt (Paus. 5. 7. 6), dem die Menschen des goldenen Zeitalters einen Tempel erbaut haben sollten. Und dass Gleiches von den Culten auf Rhodos und Kreta gelte ist bemerkt.

Mit diesen letzten Culten findet man sich freilich am leichtesten ab, indem man¹⁶⁸⁾ den Kronos für den phönikischen Baal-Moloch erklärt,

168) So, um von Anderen zu schweigen, noch Gerhard, griech. Mythol. § 129. 3.

aus dessen Kinderopfern man auch die Sage von Kronos' Kinderver-
schlingung ableiten zu können wähnt. Allein schon Buttmann (Mytho-
logus 2. S. 50) schreibt in dieser Hinsicht sehr richtig als das Resultat
einer langen Untersuchung: »so möchte also Alles, was zu der Ansicht
führen könnte, dass die Person des Kronos aus dem phönikischen El
oder Moloch entstanden sei sich reduciren auf Kinderopfer, die jenem
obersten Gotte dort gebracht wurden, verglichen mit der Kinderver-
schlingung, welche der Mythos von diesem alten König der Götter be-
richtet. Vollkommen hinreichend war dies für jene alten Griechen, wel-
che das Bedürfniss hatten, ihre Gottheiten in den fremden zu finden,
aber ganz nichtig ist es für unseren kritischen Zweck.«
Und in der That, ich wäre trotz Allem was man schon darüber geschrie-
ben hat, begierig, eine wirklich begründete Ableitung des Kronos aus
Baal-Moloch zu lesen. Dass man den phönikischen Gott in Griechenland
Kronos genannt, also den griechischen Kronos mit dem phönikischen
Moloch ähnlich, in gewissen (scheinbaren) Punkten übereinstimmend
gefunden hat, das beweist doch in der That nicht das Mindeste, sondern
es ist, um mich eines Welcker'schen Ausdrucks zu bedienen, eine wun-
derliche Vermischung. Und wahrlich, wenn man alle die Götter der
Griechen, welche diese selbst früher oder später mit Barbarengöttern
verglichen und identificirt, aus diesen abgeleitet haben, als in der That
aus Barbarengöttern entstanden, als wirklich überkommen auffassen
wollte, dann müsste man damit beginnen, die gesammten Resultate der
modernen vergleichenden Sprach- und Mythenforschung irgend einem
barbarischen Götzen in die glühenden Arme zu werfen! Die Menschen-
opfer, welche Kronos empfing, beweisen aber, wenn es möglich ist, noch
weniger; denn es ist überflüssig, die grosse Zahl von Menschenopfern,
die griechischen Göttern in reingriechischen Staaten und Culten fielen,
hier aufzuzählen, da dies bekannte Dinge sind,¹⁶⁹⁾ und das Vorurteil, als
seien die Menschenopfer ungriechisch und unarisch, das noch O. Mül-
ler¹⁷⁰⁾ aussprach, als beseitigt gelten darf. Dies ist denn auch von An-
deren¹⁷¹⁾ eingesehn, während Preller auch in der 2. Auflage seiner My-

169) Vergl. nur Hermann's Gottesdienstl. Alterthümer § 27.

170) Äschylos Eumeniden gr. u. deutsch S. 139, vergl. Welcker Götterl. 1. S. 206.
Note 3.

171) Heffter, Schulzeitung 1833. 2. No. 29, Götterdienste auf Rhodos 3. S. 13 f.,
Lauer, System d. griech. Mythol. S. 166 u. A.

thologie noch annimmt, dass in der Entmannungsgeschichte des Uranos Manches ausländischen Ursprungs sei, und dass die Sage von Zeus' Jugend auf Kreta und den Nachstellungen, durch welche er vom eigenen Vater bedroht war, »der auch sonst als listig und grausam geschildert wird, höchst wahrscheinlich nach dem Muster des phönikischen Molochdienstes« erfunden worden (S. 44 f.), obgleich er unmittelbar hinzufügt: »aber eben so gewiss ist Kronos, der Kronos Homer's und eines in ganz Griechenland verbreiteten Gottesdienstes, ein altgriechischer Begriff.«¹⁷²⁾ Aber sei es hiermit wie es sein mag, denn dem gegenüber, was mir Hauptsache ist, tritt die Frage über die Ableitung des kretischen und rhodischen Kronos aus Baal Moloch oder über dessen spätere Identificirung mit demselben in den Hintergrund; die Hauptsache für mich ist, dass beide Annahmen gleich wenig für die von Welcker statuirte Wesenheit des Kronos als des Gottes der unendlichen Zeit sprechen, so dass vielmehr erst zu erweisen und sicher schwer zu erweisen wäre, wie ein Kronos-Chronos, ja wie überhaupt ein blos theogonisch fingirter Gott ohne Wesen und Realität im Glauben und ohne Cult zur Identification und Vermischung mit Baal Moloch hätte gelangen sollen, oder wie man diesen gar aus jenem hätte ableiten können. Möge man deshalb über diese Culte denken wie man will; die anderen Culte des Kronos in den Kronien, die Culte in Athen, Olympia, Samos, Kyrene und wahrscheinlich an noch vielen anderen Orten kann man mit Molochculten in keiner Weise zusammenbringen; diese Culte sind ohne Zweifel rein griechisch, und sie haben mit Zeusculten Nichts zu thun.

Dies betont ja auch Welcker selbst S. 155 mit grossem Nachdruck

172) Es sei mir erlaubt, auf die Differenzen und wie ich sagen muss den Fortschritt der Darstellung dieser Punkte in der 2. gegen die 1. Auflage des Preller'schen Buches aufmerksam zu machen; an dem phönikischen oder sonst ausländischen Ursprunge des Mythos von der Geburt der Aphrodite hält er noch fest, obgleich diese mir grade eine vollkommene griechische Erfindung scheint, die in den zwei Angeln, erstens der Thatsache des Kommens aus dem Meere, über das Meer der orientalischen Aphrodite (Apheredeth) und zweitens ihrem am meisten charakteristischen Beinamen *Ὀὐρανία* hängt. Die aus dem Meer gekommene Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin, die in ihren Culten auf griechischem Boden *Ὀὐρανία* hiess, grade diese scheint mir aus dem in's Meer gefallenem Schamgliede des Uranos in allen ihren Elementen durch eine sinnreich künstliche Erfindung, aber eben recht eigentlich eine solche, die als ätiologischer Mythos erscheint, abgeleitet zu sein. Und dass man für die Sage von der Kinderverschlingung des Kronos auch nicht nöthig hat, auf Moloch und seine Culte zurückzugreifen, hoffe ich weiterhin zu zeigen.

und mit eben so grossem Recht, indem er in dem oben S. 73 zu 2 ausgezogenen Satze den Kronos der Kronien von den eigentlich dem Zeus geltenden Ehren ausnimmt. Aber diese Kronien, meint Welcker S. 156 »beziehn sich allein auf die Idee des paradiesischen Zustandes, welcher vor der Herrschaft des Zeus, eigentlich vor aller Wirklichkeit im goldenen Weltalter unter dem Regimente des Kronos im Himmel, wie Hesiod sich ausdrückt, gewesen war. Dieses Fest, fährt er fort, war eine Nachahmung dieser goldenen Zeit des Friedens und des arbeitslosen Genusses und hiess Kronia nur allein in Bezug auf sie.« Und wir sollen glauben, dass die Idee oder der Traum eines goldenen Weltalters vor aller Wirklichkeit ein solches Fest durchaus volksthümlichen Charakters, wie es Welcker selbst schildert und wie es Buttmann (Mythologus 2. S. 67 f.) mit Recht mit den Dionysien vergleicht, hervorgerufen habe? dass man dies volksthümliche Fest einem allegorisch speculativen Kronos gefeiert, es nach diesem benannt habe? nach einem Gotte, der nicht allein keinen eigentlichen Cult hatte, sondern der der lebendigen und wirklichen Zeusreligion in ihren ältesten Wurzeln widersprach? »Aber konnte eine solche Idee so tief in's Volk eindringen?« so fragt Welcker selbst S. 157; und was antwortet er sich? »war hingegen das Fest der allgemeinen Lustbarkeit und Gleichheit schon da, so konnte es eher durch die Beziehung auf den Herrscher der Zeit der Freude und Unschuld erhoben und erweitert werden.« So konnte es eher; wie schwankend und unsicher lässt hier das richtige Gefühl Welckern sich ausdrücken; aber, angenommen einstweilen, wenn auch keineswegs zugegeben dies Letztere, wem galt denn das alte, primitive, schon da gewesene, später durch die Beziehung auf Kronos erhobene Fest volksthümlicher Lustbarkeit? welchem Gotte wurde es denn gefeiert, ehe man ihm die Beziehung auf das geträumte goldene Weltalter unterschob? Welcker hat sich auf diesem Punkte durch Buttmann, dem er in dieser ganzen Argumentation ziemlich strict folgt, irre- und zu einer Annahme fortleiten lassen, welche aller Analogie antiken Wesens und Lebens widerspricht und die er im Ernste nicht kann aufrecht erhalten wollen, nämlich zu derjenigen, dies Fest sei ursprünglich ohne Beziehung auf eine Gottheit gewesen, es habe überhaupt nicht religiös begründete, nicht einer Gottheit und ihren Gaben geltende Feste gegeben. Wo wäre eine Spur von solchen in Griechenland,¹⁷³⁾

173) Götterlehre 2. S. 56 sagt Welcker: »alle griechischen Feste ohne Ausnahme waren religiös.«

wo die von Welcker selbst S. 459 mit den Kronien parallelisirten Feste entschieden an Gottheiten anknüpfen, ja wo wäre eine solche Spur bei irgend einem natürlich lebenden und nicht von religionsloser Übercultur zérfressenen Volke nachweisbar? Buttmann hat auf das nordische Juulfest als analog hingewiesen, von welchem er a. a. O. S. 56 schreibt: »Bei den celtischen und anderen nordischen Völkerschaften war die Hauptlustbarkeit im Jahre das Jul- oder Juelfest, das sich nachher im Norden an das christliche Weihnachtsfest anschloss, aber, wie bekannt, schon in den ältesten heidnischen Zeiten vorhanden war. Von diesem Feste liest man, so viel ich weiss, nirgend, dass es das Fest eines der celtischen oder nordischen Götter war, sondern es war eine von uralten Zeiten hergebrachte Lustbarkeit, womit man die Zeit der kürzesten Tage oder vielmehr der langen Nächte erheiterte.« Aber dies ist, obgleich es Welcker in seine Argumentation aufgenommen hat, bestimmt irrig; das Juulfest ist allerdings primitiv religiösen Charakters wie allein schon sein Name »Jóla-blót, d. h. Wintersonnenwende-Opfer« beweist, insofern das Opfer als solches ja immer die Gottheit involvirt, der geopfert wird. Mein College, Herr Prof. Theodor Möbius, an welchen ich mich mit der Bitte um Auskunft über die Natur des Juulfestes wandte, antwortet mir im grösseren Zusammenhange folgendermassen: »Von den drei grossen allgemeinen Opferfesten, die in heidnischer Zeit alljährlich in Norwegen gefeiert wurden (1. zur Begrüssung des Winters, am 14. October, 2. für Frieden und Fruchtbarkeit, am 12. Januar, 3. für Sieg und Kriegsglück, am 14. April) war am bedeutendsten das zweite, auch Jól genannt oder Jóla-blót d. h. Wintersonnenwende-Opfer, von dem christlichen Könige Hákon (935—964) auf Weihnachten verlegt, was daher noch heutzutage Juul oder Juulefest bei den Dänen und Schweden genannt wird. Indem man hiebei um Frieden und Fruchtbarkeit opferte, die vor Allen der Gott Frey verlieh, hierbei aber einen dem Frey geheiligten Eber vorführte, um, die Hände auf ihn gelegt, feierliche Gelübde auszusprechen, ist es zwar wahrscheinlich, dass dies Opfer vorzugsweise dem genannten Gotte zu Ehren abgehalten worden, ohne dass diess irgendwo — soweit ich nachkommen kann — ausdrücklich bezeugt wäre [dies die Quelle von Buttmann's Irrthum], eben so wenig, als dass das dritte Fest, an welchen man um Sieg opferte deshalb als ein Odinsfest (als des Sieg verleihenden Gottes) gegolten hätte. Das

erste Fest steht mit keinem Gotte in Verbindung d. h. mit keinem irgendwie charakterisirten wie Frey oder Odin. Opfer (Dank- oder Sühnopfer) als solche involviren ja immer die Gottheit, der man opfert, nur dass dieselbe vor dem Zwecke der festlichen Zusammenkunft und vor Allem des mehrtägigen Trinkgelages in diesem Falle, und zwar in einer Zeit, die eine verhältnissmässig sehr späte zu nennen ist, etwas in den Hintergrund getreten zu sein scheint.¹⁷⁴⁾ Es ist, als wenn dieses von den Kronien geschrieben wäre, bei denen ebenfalls die allgemeine Lustbarkeit, der volksthümliche Charakter der Festfreude, den ursprünglichen religiösen Anlass verdunkelt hat. Verdunkelt sage ich, aber keineswegs unsichtbar gemacht für den, der sehn will und unbefangen ist. Der Gott aber, dem ursprünglich das attische und wahrscheinlich fast allgemein griechische (wie italische) Fest der Freude und Gleichheit, wie dem Frey das Opfer für Frieden und Fruchtbarkeit gegolten hat, ist kein anderer als Kronos, aber nicht der Kronos, Herrscher des verhältnissmässig spät geträumten vorzeitlichen goldenen Weltalters, sondern der Gott der realen, alljährlichen goldenen Zeit, des *χρυσούν θερος* wie der Sommer in Delphi hiess, welche in den Monat fällt, in welchem, wie uns bestimmt bezeugt ist, das Opfer an Kronos (*τῷ Κρόνῳ θυσία*) dargebracht wurde, und der in Athen (und in Samos) von Alters her *Κρόνιος*, Kronosmonat d. h. Reife- und Erndtemonat hiess weil er der Reife- und Erndtemonat (Juli) in der That war, der Monat, wo man nach glücklich eingebrachter Erndte von der strengen Arbeit ruhte, und sich an dem Überfluss der Gottesgabe und im Bewusstsein dieses Überflusses gütlich that wie in Thessalien an den Pelorien, die ja auch Athen. 14. 636 mit den Kronien, als einer *εορτῇ ἑλληνικωτάτῃ* vergleicht. Es ist das die Zeit, in der man noch heutzutage Kronien feiert, in der nach

174) Ganz ähnlich verhält es sich ja noch heutzutage mit den Kirchweihfesten oder Kirmsen. In katholischen Landen findet allerdings an denselben noch eine Kirchweihe und ein Gottesdienst zu Ehren des Schutzpatrons statt, allein wie sehr tritt auch dies ursprünglich allein bestimmende Moment hinter die auf die Kirchweihe folgende mehrtägige Lustbarkeit mit Trink- und Tanzvergnügen zurück, bei dem wohl kein Mensch an die Bedeutung des Festes auch nur einen Augenblick denkt. In protestantischen Ländern ist nun aber von dieser ursprünglichen Bedeutung vollends garnicht mehr die Rede, und doch hat auch in diesen wohl jedes Dorf seine Kirmes an einem bestimmten althergebrachten Tage, jedenfalls dem Namenstage des Schutzpatrons der Kirche. Wer will nun in diesen Fällen die ursprüngliche, und doch gänzlich verdunkelte Bedeutung dieser Feste läugnen?

eingehemster Erndte die Arbeiter einen guten Tag (Erndtebier) haben, an dem, wie man ebenfalls noch heutzutage z. B. im Holsteinischen und Schleswigschen (wahrscheinlich auch noch anderswo, in den genannten Gegenden war ich oft genug Augenzeuge) sehn kann, die Gutsherrschaft den Knechten und Mägden ein Fest bereitet, dessen Mittelpunkt nicht sie, die Gutsherrschaft ist, sondern bei dem die Knechte und Mägde die Hauptpersonen abgeben, die auch von der Herrschaft bedient werden.

Nun hat freilich Welcker S. 157 Note die Angabe, der Hekatombäon habe von Alters in Attika *Κρόνιος* oder *Κρονιών* geheissen *ἀπὸ τῆς γενομένης τῷ Κρόνῳ θυσίας* »eine beliebige Erklärung« genannt; freilich hat Buttman geschrieben: »dass keine Spur in irgend einem Schriftsteller in dem Kronos der Griechen einen Gott des Feldbaus ahnen lasse« (a. a. O. S. 54) und Welcker sagt S. 157, dass er dies mit Recht geschrieben habe; allein S. 464 lesen wir bei Welcker: »dieser Monat (Hekatombäon) war der erste nach der Sommersonnenwende und im attischen Jahr, weshalb er auch *Κρονιών*, der älteste oder Urmonat geheissen hatte, wenn nicht, weil etwa dem Kronos geopfert worden war,« also wenigstens eine bedingte Zustimmung zu der Erklärung, die S. 157 als »eine beliebige« abgefertigt wird. Und was den Gott des Feldbaus, speciell den Gott der Reife und Erndte anlangt, so ist es mir unmöglich, nicht so ziemlich in Allem was wir von dem griechischen Kronos, wie in Allem was wir von dem, wie auch Buttman als Fundamentalsatz annimmt, unzweifelhaft wirklich identischen Saturnus Italiens wissen, lauter Zeugnisse für eben diese Wesenheit und Bedeutung des Gottes zu erkennen, in seinem Namen, in seinem ständigen Attribut, in der Zeit seiner Feste, in der Art, wie diese Feste gefeiert wurden, in sonstigen Nachrichten über seine Culte und über seine Verehrer, in dem Umstande, dass Kronos zum Herrscher einer fabelhaften goldenen Zeit und in einem fabelhaften Schlaraffenlande geworden ist, und endlich in dem Umstande, dass er auf Kreta zum Vater des dort verehrten Zeus hat gemacht werden können. Wir haben nun dies Alles im Einzelnen zu prüfen.

9.

Der Name *Κρόνος* ist nach der auch von G. Hermann, Heffter, Schömann, Lauer und Preller befolgten Etymologie von *κράινω* abzuleiten; freilich hat Welcker S. 445 in der Note diese Ableitung eine »unglückliche« genannt, aber dass sie zunächst antikem Sprachgefühl entspricht beweisen die oben S. 69 mitgetheilten Stellen des Äschylos und Sophokles,¹⁷⁵⁾ und so wie sprachlich Nichts gegen dieselbe einzuwenden ist,¹⁷⁶⁾ so hat jetzt auch die moderne Linguistik sich derselben angeschlossen, während das Wort *Χρόνος* als grundverschieden beleuchtet wird.¹⁷⁷⁾ Dabei werden wir denn wohl einstweilen und bis diese Argumente widerlegt sind, Beruhigung fassen dürfen.

Von grosser Bedeutung für die Erkenntniss des Wesens des Kronos ist sein ältestes und allein ständiges Attribut — denn den sein Hinterhaupt verhüllenden Schleier hat er nicht immer — das Krummmesser, dessen Bedeutung aber noch bestimmt festgestellt werden muss. Das Wort *ἄρη*, welches für dies Messer des Kronos am meisten gebraucht wird, bezeichnet kein im wirklichen Leben des höheren Alterthums gebrauchtes Instrument,¹⁷⁸⁾ sondern kommt nur in der Hand mythologischer Personen vor, nämlich ausser bei Kronos bei Zeus im Kampfe mit Typhon bei Apollodor (1. 6. 3), bei Hermes bei der Enthauptung des Argos, bei Perseus im Gorgonenmythus (Beides mehrfach, namentlich in Kunstwerken) und bei Herakles und Iolaos im Kampfe gegen die Hydra,¹⁷⁹⁾ ein einziges und spätes Mal auch bei Theseus im Kampfe gegen Minotauros,¹⁸⁰⁾ bei diesen Allen ausser Kronos aber nur in relativ späten Zeugnissen, und zwar entweder nach blosser Analogie der Harpe des Kronos als mythologisches Schneideinstrument, oder promiscue mit an-

175) Vergl. auch Il. 2. 419 οὐδ' ἄρα πώ οἱ ἐπεκράταυε Κρονίων worauf Preller Mythol. 2. Aufl. 1. S. 45. Note 1 hinweist.

176) Dies erkennt auch Hr. Dr. H. D. Müller im Philologus a. a. O. S. 555 an, wo er von *κείρω* ableiten will.

177) Vergl. E. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie 1. S. 124 mit S. 168.

178) Nämlich der Art, wie es später für einen Elefantenzahn gebraucht wird Ael. H. An. 13. 22.

179) Welcker, Alte Denkmäler 3. Taf. 6. S. 263 ff., oder Mon. dell' Inst. 3. tav. 46. 2. Ann. 14. p. 103 sqq.

180) O. Jahn, Archäolog. Beiträge S. 256.

deren Schneide- und Stichwaffen, also ohne specielle Bedeutung.¹⁸¹⁾ Specifisch gehört die Harpe Kronos einzig und allein, und nur bei ihm wird sie niemals durch ein anderes Instrument ersetzt. Eine solche ausschliesslich mythologische Waffe, die ihre Analogie in der ebenfalls ausschliesslich mythologischen Ägis findet, kann nun offenbar noch weniger als solche Waffen, die auch im wirklichen Gebrauche des Menschen vorkommen, wie etwa der Bogen und die Pfeile Apollon's, die gleichwohl anerkanntermassen ihre bildliche Bedeutung haben, bedeutungslos sein, muss vielmehr mit Nothwendigkeit eine ganz prägnante Bedeutung haben. Nun giebt es aber zweierlei Götterattribute, allegorische und symbolische; allegorisch z. B. sind die Pfeile Apollon's für Sonnenstrahlen, Zeus' Ägis für Wettergewölk; symbolisch aber sind z. B. der Bogen der Artemis, der sie als Jagdgöttin charakterisirt oder, um ein ganz unzweifelhaftes Beispiel zu wählen Hermes' ὄμβρου καὶ πλούτου ῥάβδος. Wäre nun die Harpe des Kronos ein allegorisches Attribut der ersteren Art, so könnte sie einzig und allein als ein Bild des Blitzes betrachtet werden, als welches sie in Apollodor's Erzählung vom Typhonkampfe des Zeus augenscheinlich gilt. Und wirklich hat Lauer in seiner Mythologie S. 164 den allerdings nicht eben glücklichen Gedanken gehabt, die Harpe des Kronos nach Analogie derjenigen des Perseus, die er als Blitzstrahl (wohl mit Recht) auffasst, ebenfalls für den Blitz zu erklären. Welcker aber verwirft eine solche Annahme ausdrücklich und mit Recht, indem er S. 154 schreibt: »nicht die leiseste Spur, dass Kronos einst den Blitz gehabt.« Ist also die Harpe des Kronos nicht allegorisch bedeutsam, und will man sie nicht etwa als eine wunderliche Ausgeburt der Phantasie Hesiod's betrachten, dem, während er nach einer Waffe für Kronos zu dem bekannten Zwecke suchte, nicht ein Schwerdt, ein Dolch, ein gewöhnliches Messer, sondern durch unerklärlichen Zufall ein ganz neues Wort ἄρη in die Feder gerieth, eine Ansicht, die ich Welckern trotz Allem was er gesagt hat, nicht unterzuschieben wage.

181) So hat Herakles in den alten Vasen des Hydrakampfes, welche in den Mon. dell' Inst. a. a. O. zusammengestellt sind in No. 2, 4, 6 das grade Schwerdt, in No. 1 u. 5 die Harpe, die in No. 2 u. 6 Iolaos handhabt; ebenso führt Perseus im Gorgonenabenteuer, er der in späteren Kunstwerken so oft mit der Harpe erscheint in der alten Metope von Selinunt das grade Schwerdt, dasselbe in den Mon. dell' Inst. 2. 49 zusammengestellten Argosmonumenten Hermes in No. 5 und dem Hauptbilde, während er in der Gemme No. 9 die Harpe führt.

so bleibt Nichts übrig, als die Harpe symbolisch bedeutsam zu fassen. Man darf sie folglich nicht aus der Geschichte erklären, in der sie für uns erkennbar am frühesten in Anwendung kommt, wie dies Welcker allerdings thut, indem er sie mehrfach (so S. 145, 160) als die blosser theogonische Waffe des Kronos behandelt, sondern man muss mit Buttmann (Mythol. a. a. O. S. 36) sagen: »nicht etwa zum Andenken an jenes mythische Factum wird Kronos mit der Sichel gebildet; sie war längst da vor diesem episch ausgebildeten Mythos.«

Wohl; aber was ist denn ἄρπη? und als was war sie symbolisches Attribut des Kronos lange vor der epischen und theogonischen Entmanungsgeschichte. Je weniger ἄρπη ein Instrument des wirklichen Gebrauchs ist, und obwohl sich ihr Name etymologisch verstehn lässt,¹⁸²⁾ wird ihre Bedeutung vollkommen klar erst aus der zweiten Bezeichnung mit der sie belegt wird: δρέπανον. Und bekanntlich nennt schon Hesiod selbst Theog. 162 dies Instrument δρέπανον, und mit demselben Namen wird es in jenen Sagen bezeichnet, welche den Namen der Vorgebirge Ζάγκλη und Δρέπανον und den von Kerkyra von der von Kronos geworfenen Harpe ableiten.¹⁸³⁾ Δρέπανον aber, oder episch δρεπάνη ist ein Wort der lebenden Sprache und ein Instrument des wirklichen Gebrauchs, und zwar seit Il. 18. 551 und Odys. 18. 368 die Getraidesichel, und niemals etwas Anderes als diese. Und mit diesem Sprachgebrauche stimmt es vollkommen, dass in den ältesten Kunstwerken, welche die Harpe in mythologischem Gebrauche zeigen,¹⁸⁴⁾ dieselbe als einfache, wenn auch zum Theil als gezahnte¹⁸⁵⁾ Getraidesichel erscheint, keineswegs aber als jenes waffenartige Instrument mit einer graden und einer krummen Spitze, das aus späteren Kunstwerken so bekannt ist, dass man über demselben die älteste Gestalt und mit der ältesten Gestalt

182) Preller stellt ἄρπη mit sarpio und dem makedonischen Monat Γορπιαῖος d. h. Schnittermonat zusammen, Mythol. 2. Aufl. 1. S. 45. Note 3.

183) Vergl. Preller, Griech. Mythol. 2. Aufl. 1. S. 45. Note 3.

184) Siehe die oben Note 181 angeführten Vasen mit der Hydra.

185) Vergl. ebendas. und wenigstens bei einer Kronos- oder Saturnusdarstellung, Böttiger Kunstmythol. 1. Taf. 1. No. 2. Aber diese Zahnung kann ich nur für Misverständnis des Beiwortes καρχαρόδους betrachten, welches gewiss nicht scharfe Zähne der Harpe, sondern sie als scharfzahnig, d. h. scharf, schneidend schlechthin bezeichnet, wie das z. B. schon Pape in s. griech. Handwörterbuch eingesehn hat, während Preller, Mythol. 2. Aufl. S. 45. Note 3 wieder auf das »mit scharfen, spitzen Zähnen« zurückgreift.

auch die älteste und einfachste Bedeutung der Harpe schier aus den Augen verloren und vergessen hat. Dass also die Harpe des Kronos sein ältestes und ständiges Attribut die Sichel, die Getraidesichel sei, wird sich mit Recht nie läugnen lassen, und fraglich kann nur sein, in welchem Sinne dem Gott dies Attribut beigelegt worden sei. Buttman (a. a. O. S. 36) antwortet: »als altes Attribut des Hieroglyphs der Zeit.«¹⁸⁶⁾ Aber wo ist auch nur der Schatten eines Beweises, dass die Sichel ein altes Attribut des angeblichen Hieroglyphs der Zeit sei, dass man die Zeit im höheren Alterthum als die abmähende und nicht vielmehr als die verschlingende gefasst habe im Sinne jenes orphischen Verses auf Chronos-Kronos (Hymn. 12. 3)

ὅς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὐξῆεις ἔμπαλιν αὐτός?

Buttman beruft sich (S. 34) auf Macrobius 1. 8 und auf ein Epigramm in Brunk's Analekten (Aδελπ. 615) auf Laertes' zerstörtes Grab, wo es heisst:

*ψήχει καὶ πέτρον ὁ πολὺς χρόνος, οὐδὲ σιδήρου
φείδεται, ἀλλὰ μῆ πάντ' ὀλέκει δρεπάνη.*

Und das ist Alles? und damit sollen wir uns zufrieden geben und bewiesen glauben, dass dieses Bild, diese Übertragung in die Urzeit gehöre, in so uralte Zeit, dass dieser Sinn vergessen und verborgen blieb während der ganzen Periode, in der alte Schriftsteller und noch ältere Kunstwerke das von Kronos im Mythos als Waffe gebrauchte Instrument, mit dem er den Meisterschnitt gethan hatte, auf Hermes, Zeus, Perseus, Herakles und Iolaos übertragen? oder ist in diesen Übertragungen die Harpe auch ein Attribut des Hieroglyphs der Zeit? Es lässt sich vielmehr mit der grössten Sicherheit behaupten, dass in diesen Übertragungen die Harpe Nichts sein könne und sein solle, als ein Schneide- und Mordinstrument furchtbarer und gewaltiger, als ein solches in Menschenhand vorkommt, diesen so überlegen wie die Ägis menschlichen Schilden; jenes selbige Schneide- und Mordinstrument, dem die mythische That des Kronos gleichsam die Weihe gegeben hatte, und welches in

¹⁸⁶⁾ Preller, welcher in der ersten Auflage seiner Mythologie S. 42 sich über diesen Punkt sehr unklar und widerspruchsvoll ausgesprochen hatte, sagt in der neuen, was ich mit lebhafter Freude anerkenne, S. 45 »die Sichel deutet zunächst auf Erndte und Erndtesegen.« Dabei können wir einstweilen stehn bleiben, das was P. weiter folgen lässt muss ich weiterhin beleuchten.

denjenigen Fällen wieder in Anwendung gebracht wird, wo Götter und halbgöttliche Helden ähnlich gewaltige Schnitte auszuführen haben wie den, welchen, als Vorbild aller, Kronos ausgeführt hatte. Oder sollen wir aus dem nur im späteren und spätesten Sprachgebrauche überhaupt vorkommenden bildlichen Gebrauche der Sichel als Instrument der Alles niedermähenden Zeit entnehmen, dass sich der hieroglyphische Sinn des Attributs »immer erhalten« habe nach Analogie der Art, wie Welcker aus späten Schriftstellern gegenüber den früheren beweist, dass die Idee des Kronion sich neben dem genealogischen Mythos erhalten habe? Und auch noch darauf muss ich hinweisen, dass eine ähnliche bildliche Bedeutung irgend eines anderen alten Götterattributs vollkommen unerhört ist.

Fasst man nun dies Alles zusammen, so wird man einsehn, dass nichts Anderes übrig bleibt als das Attribut der Getraidesichel dem Gotte in seiner einfachen, natürlichen und wirklichen Bedeutung, d. h. als das Instrument der Erndte, des Abschneidens des reifen Getraides zuzusprechen. Und wenn dies der Fall ist, so beweist dies Attribut den Gott, seinen Träger als den Gott der Erndte, des Sommers, grade so wie Demeter *δρεπανηφόρος* durch dasselbe Attribut als Erndte- und Getraidegöttin bezeichnet wird.

Als solcher hat er in seinem Wesen zwei Seiten, die freilich ursächlich untrennbar mit einander verbunden sind, die sich aber auch je für sich auffassen lassen, eine segensreiche und eine verderbliche, welche beide Preller in der früheren Ausgabe seiner Mythologie 1. S. 43 gut hervorhebt,¹⁸⁷⁾ wenn er schreibt, der Gott der Reife und Erndte sei »in jenen Klimaten um so mehr [auch] eine böse, zerstörende Macht, weil dort die Zeit der Erndte [die doch ein Segen ist] mit der des Alles verwüstenden Sonnenbrandes zusammenfällt.« Diese beiden Seiten in dem Wesen des Gottes treten nun in seinen Mythen und Culten uns getrennt entgegen; dem verderblichen, Alles verdörrenden Gotte des sommerlichen Sonnenbrandes gelten die Mythen von der Kinderverschlingung, die Vorstellung als Greis und die Menschenopfer einiger Culte, dem segensreichen Gotte der Erndte aber werden die Kronien als

187) Weniger klar und präcis in der zweiten, wo gleichwohl S. 46 ebenfalls darauf hingewiesen ist, dass die Zeit der Erndte mit derjenigen des höchsten Sonnenbrandes zusammenfalle.

Erndtefesten gefeiert und Früchte und Kuchenopfer dargebracht; er, der Verleiher der jährlichen Zeit des Überflusses und Genusses ist zum Herrscher des geträumten goldenen Weltalters und er ist zum Vater des Zeus auf Kreta nach dessen dortiger Cultauffassung geworden.

Ehe ich dies näher begründe will ich noch hervorheben, dass meiner Überzeugung nach Kronos' Verhältniss zum Uranos und in der Entmannungsgeschichte durchaus speculativ aufgefasst werden muss, also wesentlich so wie dies Preller in der neueren Auflage seiner Mythologie thut (S. 45), wenn er die Entmannung so fasst, dass durch sie der allzu grossen Fruchtbarkeit ein Ende gemacht, und dadurch ein neuer Zeitabschnitt eines ungehinderten Wachstums aller irdischen und himmlischen Kräfte herbeigeführt wird. Vielleicht noch klarer und bestimmter wurde in der früheren Auflage (S. 43) Kronos in theogonischer Beziehung als Gott der Reife und Vollendung dargestellt, weil jetzt die Zeit gekommen war, wo die Zeugungen des Uranos aufhören mussten, damit sich die neu entstandenen Naturkräfte in Ruhe ausbreiten und entfalten könnten. Gegen die in eben dieser früheren Darstellung enthaltenen Unklarheiten und Widersprüche, durch welche Kronos dem Uranos gegenüber als Gott des ausdörrenden Sonnenbrandes bezeichnet wurde, der den unerschöpflichen Regengüssen seines Vaters ein Ende macht, kämpfe ich nicht weiter, da Preller sie selbst getilgt hat, und nur dagegen muss ich mich noch auflehnen, dass auch in der neuen Auflage (S. 38) in die kosmogonischen und theogonischen Zeugungen des Uranos das Fragment aus Äschylos' Danaiden eingemischt wird. Denn so gewiss auch Anschauungen dieser Art zur Paarung von Uranos und Gää wie von Zeus und Dione, Zeus und Here u. A. geführt, und so die theogonisch-kosmogonische Paarung begründet haben, so wenig hat die Regenbefruchtung der Erde durch den Himmel mit den kosmogonischen Zeugungen des Uranos und der Gää auch nur das Mindeste zu thun. Uranos' Zeugungen haben wir etwa nach Analogie der vergilischen Verse (Georg. 2. 336 ff.) als Weltfrühling zu fassen,¹⁸⁸⁾ dem eine zweite, vollkommnere Periode der Kosmogonie und der eigentlichen Theogonie, eine Periode der Reife und Vollendung, ein Weltsummer folgen musste, den der Reifer und Vollender, der *καίνον Κρόνος* heraufführt. Und in der That zeigt eine nähere Prüfung des Gehalts der hesiodischen Theo-

188) Vergl. auch Brandis, Gesch. d. griech. Philos. 1. S. 75 f.

gonie, dass der Dichter in den Uraniden und den übrigen bei Uranos' Entmannung vorhandenen theogonischen Potenzen alle Kräfte und Erscheinungen des Kosmos als im Keime vorhanden hat darstellen wollen, während sich dieselben in den auf die Entmannung folgenden Fortzeugungen der Urpotenzen zu der ganzen Fülle der Erscheinungen und der ideellen Mächte des Weltalls entwickeln. Dass aber Kronos zum Vertreter dieses Weltsommers geworden, das geschah, weil er Gott des jährlichen irdischen Sommers war, und dass er seine That mit der Sichel vollbringt, das ist aus der charakterisirenden Hauptfunction jedes erndtenden, die Zeugungen des Frühlings abmähenden Sommers entnommen. So ist Alles speculativ und doch in der Darstellung deswegen dichterisch und mythisch, weil die Bilder aus der Anschauung entnommen sind und auf Thatsächlichem in älteren Mythen und Culten beruhen.

Wenden wir uns nun den Culten des Kronos zu, so haben wir es natürlich zuerst mit den attischen Kronien zu thun als dem bekanntesten Feste des Gottes. Über die Natur des Festes, die auch Welcker im Grunde nicht verkennt, braucht nach dem früher Gesagten hier nicht mehr Viel hinzugefügt zu werden. Die Zeugnisse des Philochoros und des Attius bei Macrobius Saturn. 1. 10. 22 u. 7. 37 charakterisiren es als ein Fest der allgemeinen Lustbarkeit, namentlich als ein solches der Knechte nach Einbringung der Erndte (*frugibus et fructibus iam coactis*; Philoch. nach Macrobius' Übersetzung) und das ohne allen Zweifel auch mit Beziehung auf den Erndtesegen gefeiert wurde; bekannt ist, dass es auf den 12. Hekatombäon fiel (Demosth. adv. Timocrat. p. 708) und in sofern als öffentliches Fest bezeichnet ist, als seinetwegen die Sitzung der Bule ausfiel (*διὰ ταῦτ' ἀφειμένης τῆς βουλῆς*, Demosth. a. a. O.), wengleich die Opfer nicht von Staats wegen dargebracht wurden, weil es in dem Verzeichniss der Opfer dieses Monats im Corp. Inscr. gr. No. 157 fehlt. Auch auf die Gründe, die ich für den primitiv religiösen Charakter des Festes und seine ursprüngliche Beziehung auf Kronos geltend gemacht habe, will ich nur zurückverweisen. Nun scheint es mir aber unwidersprechlich, dass ein Gott, welchem nach eingebrachter Erndte und mit Rücksicht auf dieselbe, also als Dank für dieselbe ein Opfer dargebracht und ein Fest gefeiert wurde, eben hierdurch als ein Gott der Erndte und weiterhin als derjenige bezeichnet wird, dem man den Segen des Feldes zu verdanken glaubte. Bemerken aber muss ich noch, dass man weder das von Philochoros (a. a. O.), Plutarch (Thes. 12),

dem Etymologicum magnum (v. *Ἐκατομβαιῶν*), Hesychius (v. *Κρόνια*) übereinstimmend bezeugte hohe Alter des Kronosfestes und Kronosopfers im Kronosmonat, noch die Dauer desselben, welche ausser Demosthenes (a. a. O.) Machon (bei Athen. 13. p. 581 a.), Lukian (Saturn. 7, Gall. 14) und Plutarch (non posse suav. vivi 16) verbürgen, ohne Willkühr in Abrede stellen kann, während die Cultgestalt des Kronos, nicht eines geträumten Herrschers des goldenen Weltalters uns aus den Kuchenopfern nochmals entgegentritt, welche er nach Corp. Inscr. gr. No. 523 am 15. Elaphebolion empfing wie Zeus Georgos im Mämakterion (C. I. gr. a. a. O.). Und somit nehme ich die athenischen Kronien als ein erstes bestimmtes Zeugniß dafür in Anspruch, dass Kronos als Gott der Erndte und folglich als Gott des Landbaus und vegetativer Fruchtbarkeit verehrt worden sei.

Sehn wir nun vorerst von den in anderem Zusammenhange zu erwägenden Nachrichten ganz ab, welche wie Schol. Arist. Nubb. 397, Verr. Flacc. b. Macrob. 1. 4. 7, Attius das. 1. 7. 37, Athen. 13. p. 639 die Kronien als ein überall in Griechenland gefeiertes Fest bezeugen, Nachrichten, deren Glaubwürdigkeit in Bausch und Bogen und ohne besondere Beweise und Gründe in Abrede zu stellen ebenfalls nur Willkühr genannt werden könnte, so begegnet uns als das nach den athenischen Kronien bekannteste Fest und Opfer des Kronos das auf dem Gipfel des *Κρόνιος λόφος* bei Olympia am Tage des Frühlingsäquinociums im eleischen Monat Elaphios von den *Βασίλαι* dargebrachte (Pausan. 6. 20. 1), dessen chronologisches Zusammentreffen mit dem attischen Opfer am 15. Elaphebolion ich nicht für zufällig halten kann, welches mir vielmehr als ein Opfer nach vollbrachter Aussaat,¹⁸⁹⁾ wie dasjenige im Hekatombäon als Fest nach vollendeter Erndte erscheint.¹⁹⁰⁾ Das hohe Alter aber dieses eleischen Frühlingsopfers für Kronos ist um so sicherer anzunehmen, da in den *Βασίλαι καλούμενοι* eine eigene Priesterschaft mit eigenthümlichem, in seinem Ursprunge dunklem Namen auftritt, und da sich der Cultus nicht an den von Pausan. 5. 7. 4 bezeugten Tempel des Kronos als des ersten Herrschers im Himmel

189) Die doppelte Saatzeit, im Herbst und im Frühling, ist bekannt, vgl. Hermann Priv. Alterth. § 15. 12; die letztere aber, obgleich in historischer Zeit die weniger gebräuchliche, lässt sich als die ursprünglichere erweisen.

190) So fasst dasselbe auch Heffter, Relig. d. Griechen u. Römer S. 330, dessen Abhandlung über Kronos in der Schulzeitung von 1833. II. No. 29 f. mir leider unzugänglich gewesen ist.

anknüpft, den die Menschen der goldenen Zeit gebaut haben sollten, noch auch an den Altar des Kronos und der Rhea, den der Schol. Pind. Ol. 5. 8 u. 10 anführt, sondern an eine Naturstätte, an welcher unter verschiedenen Varianten¹⁹¹⁾ Kronos' Name untrennbar haftet, ohne dass auf derselben ein Tempel oder sonst irgend eine Art von Einrichtung auf die Entstehung des Cultus in späterer Zeit hinwiese.

Die Erwähnung der *Βασίλει καλούμενοι* lässt uns hier den Cultus von Lebadeia anfügen, bei welchem Kronos an dem *Τροφώνια* oder *Βασίλεια* genannten Feste Antheil hatte. Auch Welcker berührt diesen Cultus S. 155, aber er sagt nur ablehnend: »dass wegen des Orakels des Trophonios ausser dem Zeus, der Here und anderen Göttern auch dem Kronos (ohne Rhea) geopfert wurde (Paus. 39. 3 u. 4) hat nach Art dortiger Theologie keine besondere Bedeutung.« Dies verstehe ich nicht. »Hat keine besondere Bedeutung nach Art dortiger Theologie«? also die Theologie von Lebadeia hat keine besondere Bedeutung? und was heisst: keine besondere Bedeutung? heisst das keine überhaupt? und will Welcker, indem er die lebadeische Theologie für bedeutungslos erklärt, auch den dortigen Cult des Kronos für bedeutungslos erklären und somit beseitigen? Oder ist hier ein Druckfehler, wie ihrer leider eine so grosse Zahl das Buch verunziert, und soll es heissen: hat eine besondere Bedeutung, d. h. eine singuläre, eigenthümliche? Wenn dies der Fall ist, so muss man bedauern, dass Welcker Nichts gethan hat, um diese eigenthümliche Bedeutung der lebadeischen Religion und des Antheils des Kronos an denselben aufzuklären; denn Niemand wird läugnen, dass diese Religion dunkel und noch keineswegs durchaus verstanden sei. Und deswegen darf man auch über dieselbe nicht so apodiktisch absprechen wie Lauer (System der griech. Mythol. S. 167), der es für »unzweifelhaft« erklärt, dass Kronos in Lebadeia Beziehung zu Fruchtbarkeit und Gedeihen habe. Aber wahrscheinlich in hohem Grade bleibt es immerhin, dass diese Ansicht im Wesentlichen das Richtige treffe.¹⁹²⁾ Denn, dass Trophonios, der Mittelpunkt des Cultus ein Dämon der Fruchtbarkeit, ein Nährdämon der Erde sei,¹⁹³⁾ wird sich

191) *Κρόνου λόφος*, *Κρόνιος λόφος*, *Κρόνιον ὄρος* bei Pausan., *Κρόνου πάγος* b. Pind. Ol. 8. 17, 5. 17, 11. 50, *Κρόνειον* b. Xenoph. Hell. 7. 4. 14, vergl. E. Curtius Peloponnesos 2. S. 51.

192) Angenommen ist dies auch von Heffter Rel. d. Griechen u. Römer S. 329.

193) Müller, Orchomenos S. 149.

nicht läugnen lassen, eben so wenig, dass Demeter, seine Amme, als Erdmutter mit seinem Cult verbunden war; die Bedeutung des Zeus *βασιλεύς* und der Here *βασιλῆς* oder *ἡνιόχη*¹⁹⁴⁾ ist dunkel, und man darf sie nicht mit Lauer ohne Weiteres als Wesen bezeichnen, die dem Segen des Ackerfeldes vorstehn,¹⁹⁵⁾ obgleich auch dies nicht unwahrscheinlich ist; zu beachten ist ferner der Zeus *ὑέτιος* im Haine des Trophonios neben dem Heiligthum der Demeter Europe (Paus. a. a. O. § 4), insofern er als regnender Gott ebenfalls Gott der Befruchtung und der Fruchtbarkeit ist. Er erscheint bei Pausanias als ein anderer denn der *βασιλεύς* und als ein Dritter der im Tempel mit Kronos und Here aufgestellte; da man aber nach Pausan. (a. a. O. § 5) vor dem Opfer den Zeus Basileus und die Demeter Europe anrief, mit der nach dem früheren § der *ὑέτιος*, nicht der *βασιλεύς* verbunden ist, während hier der *ὑέτιος* ganz wegfällt, so ist die Identität des *βασιλεύς* und *ὑέτιος* viel wahrscheinlicher als die Nichtidentität; danach würde sich eine ähnliche Bedeutung auch für die Here *βασιλῆς* ergeben, während in dem mit angerufenen Apollon, als Helios-Apollon gefasst, die zweite Bedingung der Fruchtbarkeit: Licht und Wärme neben dem Regen des Zeus aufzutreten scheint. Stellt sich also in diesem Götterkreise, zu dem noch die ebenfalls im Haine des Trophonios verehrte Herkyna hinzutritt, die nicht minder deutliche Beziehung zum Wasser hat, wie der Zeus *ὑέτιος* (Pausan a. a. O. § 2 u. 3), allerdings ein Kreis von Gottheiten dar, welche die Fruchtbarkeit der Erde oder des Ackerfeldes darstellen oder bewirken, so wird man dem in dieser Gesellschaft auftretenden Kronos schwerlich mit Recht gleiche Bedeutung absprechen können, während er als Reifer und Zeitiger der Frucht,¹⁹⁶⁾ welche die übrigen Gottheiten erzeugt, genährt und gepflegt haben, und mit der Trophonios, der Mittelpunkt des Kreises und Cultus nährt, seinen vollberechtigten Platz und seine ganz natürliche Erklärung findet. Doch sei dem wie ihm

194) *ἡνιόχη* bei Paus. a. a. O., aber *βασιλῆς* Müller a. a. O. 448. Note 5.

195) Panofka's Abhandlung über den Trophonioscult von Rhegion in den Schriften der berl. Akademie 1848 ist wie gewöhnlich unbrauchbar.

196) Auf gleichen Grund kann die vom Etym. M. v. *Ἥλιος* p. 426. 18 bezeugte Koinonomie des Kronos und Helios und dass Kronos in dem von Welcker S. 145 citirten chaldäischen Oradel *Ἥελίου πάρεδρος* heisst, mindestens eben so füglich zurückgeführt werden, wie auf das Ordnen des Zeitmasses, wie Welcker meint. Ist es denn nicht Helios, der unter Kronos' Vorstandschaft, oder durch welchen Kronos das Getraide reift?

sei, bedeutungslos ist dieser Kronoscultus nicht, Beziehung auf Zeus als den theogonischen Sohn des Kronos hat er gleichfalls nicht, und aus einer Geltung des Kronos als Chronos vermag ich denselben nicht zu deuten.

Kehren wir nun noch einmal zu dem eleischen Cultus zurück, so ist freilich zu gestehn, dass in ihm die Natur des Opfers und die mit diesem im Zusammenhange stehende des Gottes nicht ausdrücklich, sondern hauptsächlich dessen Alter und Unabhängigkeit von anderen Culten angegeben wird, dafür aber finden wir in den in Kyrene gefeierten Kronien, bei denen man sich nach Macrob. 1. 7. 23 mit Feigen bekränzte und mit Kuchen beschenkte, wiederum Züge, welche sich aus der ländlichen Natur des Gottes, dem das Fest galt, und den man nach Macrobius' ausdrücklichem Zeugnisse als Spender der Baumfrucht und des Honigs betrachtete, leicht und einfach, aus irgend einer anderen schwer, wenn überhaupt erklären lassen. Dass aber diese Kronien in Kyrene selbständig entstanden und dass sie ausser Zusammenhange mit uns unbekannt gebliebenen Culten des Mutterlandes waren, kann vernünftigerweise Niemand behaupten, ja ich glaube für die Zurückführbarkeit derselben auf eine Stiftung der Ägiden, die allerdings nicht bewiesen werden kann, nach der Natur der ägidischen hauptsächlich agrarischen Culte und nach der Geschichte von Kyrene einige Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen zu dürfen, die, wenn man sie anerkennt, uns einen tiefen Hintergrund der Religion erschliessen und vielleicht einst auf ihren inneren Zusammenhang hinführen würde.

Hier wird es nun am Orte sein, ein paar Nachrichten in's Auge zu fassen, welche die Verehrer des Gottes angehn. Plutarch (de nobil. 20) giebt an, die Menschen unter Kronos seien Landbauer gewesen, was auch Welcker S. 157 beiläufig erwähnt, aber nur, um die Bemerkung daran zu knüpfen, dies passe ganz zu der volksmässigen Art des Festes, an dem die Herren sich unter die Diener mischen. Dies ist unbestreitbar richtig; aber eben diese volksmässige Art des Festes in Verbindung mit der Angabe, die das Fest Begehenden, denn diese sind in Plutarch's Worten bezeichnet, seien Bauern gewesen, und dies wieder in Verbindung mit den von Macrobius übersetzten Worten des Philochoros: *delectari enim deum honore servorum contemplatu laboris*, bezeichnet wiederum Kronos als den Gott des Landbaus, der Bauern und der Knechte, welchen letzteren in den entwickelten Zuständen griechischer

Staatsverfassungen die thätige Landarbeit wesentlich und hauptsächlich zufiel, mit denen sich aber am Kronosfeste die vornehm und städtisch gewordenen Herren mischten, sie die einst selbst die wahren Kronosverehrer waren, denn es gab zu seiner Zeit keine Slaven, sagt Kronos bei Lukian. Kronos erscheint in diesen Spuren überwucherter alter Cultur und Culte sehr ähnlich dem namentlich von Welcker im Anhang zu seiner Trilogie S. 186 ff. trefflich beleuchteten Dionysos der alten Ziegenhirten und Weinbauern, und es ist schon von vielen Alten und Neuen die weitere Ähnlichkeit der dionysischen Festlust mit der Festlust der Kronien in Parallele gezogen worden, eine Ähnlichkeit, die meiner Überzeugung nach, aus der Verwandtschaft der Wurzeln beider Culte her stammt. Nur dass der dionysische Cultus unter vielen und harten Kämpfen der adeligen Städter gegen seine bäuerischen Träger, unter Kämpfen, die Niemand besser beleuchtet hat, als Welcker a. a. O., allmählig in die Stadt eindrang und sich hier festsetzte und herrlich entfaltete, ohne dabei alle Elemente seines ursprünglichen ländlichen Charakters einzubüßen, während der Kronoscult der Kronien, obgleich auch er in die Stadt eingedrungen ist, mehr und mehr den wirklich thätigen Landbauern, den Knechten anheimfiel, ohne dass deshalb Kronos zum Gotte der Knechte und Slaven geworden wäre.

Die Natur der Kronosverehrer, nämlich dass sie Bauern seien, geht auch aus den von Welcker S. 158 f. angezogenen und in etwas anderem Sinne gedeuteten Ausdrücken der Komödie: *Κρονίων ὄζων* (Arist. Nubb. 398), *Κρόνος* (ib. 929) *Κρόνοι τραγωδοί* (id. Vespp. 1480) hervor. Welcker meint, diese Ausdrücke gehn »altväterische Einfalt, Beschränktheit und Altersschwäche« an und knüpfen sich an den Begriff altväterlicher Glückseligkeit des fabelhaften goldenen Zeitalters. Bei näherer Erwägung aber ergiebt sich, dass dieselben mit Altersschwäche als solcher Nichts zu thun haben, sondern sich auf altväterliche Einfalt, Beschränktheit, bäuerliche Unbildung im Gegensatze zu der modernen und raffinirten Cultur und Sophistik beziehn, und dass man zu ihrer Ableitung nicht auf ein fabelhaft goldenes Uralter, so populär dessen Bilder zu der Zeit gewesen sein mögen,¹⁹⁷⁾ zurückzugreifen nöthig hat, sondern nur auf ländliche, bäuerliche Sitten und Culte. So ist das *Κρονίων*

197) Vergl. Welcker a. a. O., besonders aber Bergk, de reliquiis comoediae atticae p. 193 sqq.

ᾠζων dem Sokrates in den Mund gelegt, der mit demselben den Strepsiades, bekanntlich überhaupt und ganz besonders in der hier in Rede stehenden Scene den Typus altväterlicher Einfalt und Beschränktheit, Bäuerlichkeit,¹⁹⁸⁾ verböhnt und zwar als dieser altfromm meint, den Blitz sende doch offenbar Zeus, Meineidige zu strafen, worauf ihm Sokrates sein:

καὶ πῶς, ὦ μῶρε σὺ καὶ Κρονίων ᾠζων καὶ βεκκεσέληνε

an den Kopf wirft, was Droysen ganz gut mit:

Wie, was, o du Narr, altmodischer Kauz, Altweibergeschichten-
erzähler

übersetzt hat. Noch charakteristischer ist es, dass das *Κρόνος ᾠν* von dem *ἄδικος λόγος* gegen den *δίκαιος* gebraucht wird, bekanntlich der verkörpert den neuen und faulen Bildung gegenüber dem Vertreter der alten Einfachheit und Kraft, Einfalt und Bäuerlichkeit. Und nicht minder deutlich ist der Sinn der dritten Stelle in den Wespen, wo es von Bdelykleon, der Parallelfigur des Strepsiades als Repräsentant der guten alten Zeit, heisst, er tanze die Tänze der Thespis und wolle die jetzt aufgeführten Tragödien — im Gegensatze zu den wirklich altmodischen — als *Κρόνοι τραγωδοί*, d. h. als altmodisches Zeug darthun, wo eine andere Erklärung gar nicht möglich ist. Dass bei diesen Vertretern der guten alten Zeit an eine Ableitung aus dem goldenen Zeitalter und an einen erst durch dieses vermittelten Bezug zum Kronos gar nicht zu denken ist, muss einleuchten, womit natürlich nicht entfernt geläugnet werden soll, dass in anderen Stellen, wie sie Preller in der neuen Bearbeitung seiner Mythologie S. 46 Note 2 anführt, die Ausdrücke *Κρόνοι* u. s. w. so gut wie *Ἰαπετοί* und *Κόδοροι* sich auf Alter und Altersschwäche beziehn; ist ja doch Kronos auch der *γέρον* und *τριγέρον*! Wichtig aber ist es, die in den angeführten Stellen vorhandene Beziehung auf altväterliche Ländlichkeit und Einfalt wohl in's Auge zu fassen und von dieser anderen getrennt zu betrachten.

Und wenn denn nun die Natur der alten Kronosverehrer auf griechischem Boden verdunkelt worden ist und mit ihr die Natur des Gottes selbst, so ist Beides auf italischem Boden im Cultus des Saturnus vollständig erhalten. Es ist mir allerdings wohl bewusst, dass von den

198) *ἄργοικος ᾠν* *ᾠζων τρυγός, τρασιᾶς, ἐρίων περιουσίας*, der seine Ziegen hütet *διφθέραν ἐννημέρος* (Nubb. vs. 47, 50, 72).

Meisten und auch von Welcker die Herbeiziehung des Saturnus zur Aufklärung des griechischen Kronos perhorrescirt wird, dass man alle Zeugnisse für die wirkliche Identität beider Gottheiten eben so bestimmt verwirft wie alle jene Nachrichten, die von einer Übertragung der griechischen Kronien als Saturnalien nach Italien reden. Es ist gewöhnlich geworden, von einer späteren Identificirung des Kronos und Saturnus und von einem Synkretismus ihrer Mythen zu reden, aber es ist nicht gehörig beachtet, dass alle die Züge in den Culten, auf welche es für die Erkenntniss der Natur des Gottes in Griechenland und Italien ankommt,¹⁹⁹⁾ echt volksthümlich und gewiss alt sind, während die theogonischen Mythen vom Kronos, die seine alte Cultnatur Nichts angehn, dem Saturnus nur ganz äusserlich und in später Mythencombination angedichtet sind. Eben hierin aber liegt ein Fingerzeig, um die Grenze des späten Synkretismus und der alten wirklichen Identität zu erkennen, die eine verschiedene Entwicklung im Einzelnen nicht ausschliesst; und was diese alte Identität anlangt muss ich gestehn, dass ich in allen neueren mythologischen Schriften vergebens nach einem durchschlagenden Argument gegen dieselbe gesucht habe. Ich kann vielmehr auf diesem Punkte mich nur gänzlich mit Buttmann einverstanden erklären, der (Mythol. 2. S. 29) von der Identität von Kronos und Saturnus ausgeht und mehrfach auf dieselbe zurückkommt und der a. a. O. schreibt: »wer den Saturnus vom Kronos trennen will, der trenne nur auch eben so leichtsinnig [dies will ich nicht gesagt haben] den Vulcanus, den Mercurius, die Diana, die Minerva von den entsprechenden griechischen Gottheiten, von denen die Namen sie trennen.« Dass aber Saturnus wirklich und ganz unzweifelhaft Gott des Landbaus, dass seine Verehrer Bauern waren, dieses, was Buttmann in Abrede stellen musste, weil er sonst die gleiche Natur des Kronos und seiner Verehrer hätte zugeben müssen, dürfte nach den neuesten Forschungen über Namen und Culte des Saturnus²⁰⁰⁾ schwer zu bestreiten sein.

Wenn sich nun in diesen Culten und Cultusspuren, so fragmentarisch und verdunkelt wir sie kennen mögen, dennoch als gemeinsamer

199) Ich brauche mich nur auf das zu berufen, was G. Sippel: De cultu Saturni, Marb. 1848. S. 66 f. als Gründe für die spätere Identificirung anführt, es sind eben so viele Zeugnisse für die Identität.

200) Ich verweise auf die treffliche Darstellung Preller's, Röm. Mythol. S. 408 ff.

Erklärungsgrund am einfachsten der Glaube an einen von ländlicher Bevölkerung angebeteten Gott ergiebt, dessen Obhut man die im Frühlinge bestellte Saat empfahl und dem man die Fülle und den Segen der Erndte dankte, so ist daraus die Vorstellung des im goldenen Weltalter herrschenden Kronos so leicht abzuleiten, dass es dazu nicht mehr bedarf als der einfachen Worte Preller's, *Mythol.* 1. 43 (der ersten Auflage): »als Erndtegott ist er zugleich der Herrscher des goldenen Zeitalters, wo ewige Reife und ewige Erndte war,« denn wenn Kronos herrscht und wo er herrscht ist Reife und Erndte, nur dass man, um die Vorstellung zu erschöpfen, hinzusetzen muss: und wo die Menschen in einfachen, von allen Mängeln und Übeln der Civilisation unbeleckten Zuständen lebten wie die bäuerlichen Verehrer des Kronos und in Freude, Friede und Brüderlichkeit, wie die Herren und Knechte an den Kronien. Denn dass in der That diese beiden Vorstellungen des goldenen Zeitalters, die eine von einer Vorzeit der Unschuld und Einfalt und die andere von einer Zeit der üppigsten Fülle und des mühelosen Genusses sich mit einander verbanden hat am ausführlichsten Bergk in seinen *Commentationes de reliquiis comoed. ant. atticae* p. 188 sqq. dargelegt und Welcker nicht bestritten; wie aber einerseits nach der Natur seiner Gaben und seiner Feste, andererseits gemäss der Natur seiner Verehrer Kronos zum Repräsentanten und Herrscher dieser geträumten goldenen Zeit werden konnte, dies scheint mir so einfach und leicht begreiflich wie irgend Etwas, und ich glaube, mich für das Natürliche und Naheliegende einer solchen Ideenverbindung und Übertragung auf Welcker selbst und auf das berufen zu dürfen, was er über die Verbindung der Kronien mit der Idee des goldenen Weltalters gesagt hat, nachdem ich gezeigt habe, dass die Art, wie er sich diese Verbindung hergestellt denkt, irrig sei.

Ist nun aber die Ideenverbindung zwischen dem Kronos der ländlichen Culte und Erndtefeste und dem Kronos, Herrscher der goldenen Zeit, so wie ich sie vermittelt denke, richtig, so wird es erlaubt sein, die unter diesem Gesichtspunkte gewichtige Thatsache, dass man allerdings am meisten in Athen, aber keineswegs allein daselbst von dem goldenen Weltalter und seinem Herrscher Kronos erzählte, mit jenen oben (S. 89) bei Seite gelassenen oder zurückgestellten Nachrichten in Verbindung zu bringen, nach denen allerdings ganz besonders in Athen (*maxime Athenis*, Attius b. Macrobianus), aber keineswegs in Athen allein

die Kronien gefeiert wurden, und es dürfte hieraus sich eine, vielleicht Manchem unerwartete Stütze für die Glaubwürdigkeit jener Nachrichten ergeben, welche da bezeugen, dass die maxima pars Graium die Kronien gefeiert habe (Attius), dass Saturnaliorum dies apud Graecos etiam festi habentur (Varr. Flacc.), dass die Kronien seien *παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἑορτή* (Schol. Aristoph.) oder eine *ἑορτὴ ἑλληνικοτάτη* (Athen.). — Soviel über die eine, grössere Hälfte der Kronosculte in Griechenland, welche dem Gott in seinem segensreichen Wirken gelten.

Über die andere Hälfte der Culte und über den Mythos, der Kronos als verderblichen Gott schildert, glaube ich mich kurz fassen zu dürfen.

Was zuerst die Culte, nämlich die Menschenopfer anlangt, welche sich bekanntlich auf Rhodos und Kreta beschränkten, so steht zunächst deren Ursprung nicht fest, und man kann nicht sagen, dass sie dem griechischen Kronos und nicht vielmehr dem Kronos genannten Baal-Moloch gegolten haben, ich meine nicht einem mit Baal-Moloch identificirten, schon vorhanden gewesenen griechischen Kronos, sondern pure dem ersteren, der nur hier so gut wie an manchen anderen Orten Kronos genannt wurde. Es ist dies Welcker's Ansicht, der ich nur dies Eine entgegenstellen möchte, dass sie nicht nothwendig die richtige ist, so viel Wahrscheinliches sie auch, besonders deswegen für sich hat weil wir ähnliche Culte des griechischen Kronos auf griechischem Boden nicht finden. Aber erwiesen ist, soviel ich zu sehn vermag trotz dem Allen noch nicht, dass diese rhodischen und kretischen Menschenopferculte dem phönikischen Baal-Moloch-Kronos und nicht dem griechischen Kronos gelten, und als möglich muss ich dies immer noch hinstellen, wobei als nicht unbedeutender Incidenzpunkt in Rücksicht kommt, dass das rhodische Opfer auf den 6. Metageitnion (30. Juli) fiel, also wenigstens annähernd mit dem attischen Kronion am 12. Hekatombäon coincidirte und, worauf es hier besonders ankommt, in der Zeit des grössten Sonnenbrandes begangen wurde. Dass in einer solchen Zeit dem griechischen Kronos, mag er auch als Gott der Reife und Erndte verehrt worden sein, als dem im Sonnenbrande und in der Dürre der Erde furchtbaren Gotte Menschenopfer als Sühnopfer dargebracht worden sein können, und zwar nach griechischer Cultstiftung, das möchte ich nach zahlreichen Analogien anderer griechischer Culte weder unmöglich noch überraschend nennen. Namentlich dürfte hier einerseits auf die Culte des Zeus Lykäos und Laphystios, sicherer Hitze- und Dürre-

götter und auf die Menschenopfer, die Apollon Thargelios als Sühnopfer empfing,²⁰¹⁾ zu verweisen sein und andererseits auf die Menschenopfer, welche dem Dionysos fielen,²⁰²⁾ da dieser als Gott der vegetativen Fruchtbarkeit und Fülle mit dem Kronos als dem Gotte der Fülle, Reife und des Erndtesegens in Parallele tritt.

Was aber den Mythos von der Kinderverschlingung anlangt, so ist dieser ganz gewiss nicht aus den Menschen- oder Kinderopfern des Kronos abzuleiten, sondern er beruht, wie auch Preller und zwar in der früheren Auflage seiner Mythologie (1. S. 43) besonders klar angedeutet hat, auf der natürlichen Wirkung derselben Kraft des Gottes, welche die Erndte zeitigt, dann aber in dörrendem Sonnenbrande Alles verzehrt, was der Gott mit einer Gattin Erde — denn nur eine solche kann ihm zukommen, und eine solche ist, ganz von der Erklärung ihres Namens abzusehn, begrifflich auch Rhea — erzeugt hat. Nur dass man diesen Mythos von der Kinderverschlingung in seinen Keimen ganz allgemein verstehn und die Substituierung der mythisch-theogonischen Kinder des Kronos als blosse theogonisch-combinatorische Übertragung oder Anwendung betrachten muss. Auf diesem Punkte muss ich der namentlich von Lauer (Syst. d. griech. Mythol. S. 169) entwickelten Ansicht, der übrigens auch Preller zuneigt, entgegenreten, sofern Lauer die Verschlingung der theogonischen Kinder für an sich bedeutend hält, und Preller in der hesiodischen Darstellung das Princip findet, dass das Vollkommenste stets das Letzte und deswegen Zeus der Jüngste sei (Myth. 2. Aufl. 1. S. 47). Dies wage ich als bestimmt irrig zu bezeichnen. Denn erstens giebt die Verschlingung der Kroniden: Hestia, Demeter, Here, Aïdes und Poseidon, wenn wir diese Gottheiten in ihrer Bedeutung fassen, wie Lauer wollte, ein ganz unwahres und unleidliches Bild, und zweitens sind ja diese Gottheiten auf keinem anderen Wege zu Kronos' Kindern geworden als auf demjenigen des combinatorischen Mythos, der sie zu Geschwistern des Zeus machte. Die ganze Entwicklung ist vielmehr unzweifelhaft diese: ursprünglich bedeutsam ist nur, dass Kronos alles Gezeugte wieder verschlingt als Gott des dörrenden, verzehrenden Sonnenbrandes, den Jeder zu würdigen wissen wird, der z. B. die sommerliche oder nachsommer-

201) Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer § 60. 4, 17 ff.; § 68. 41.

202) Hermann, a. a. O. 27. 4.

liche Campagna di Roma kennt; die Kinder des Kronos aber sind ursprünglich entschieden namenlos, die ganze Vegetation; dann entstand der Mythos der Zeus zu Kronos' Sohn machte (von dem nachher), weiter und auf anderem Wege der, welcher die beiden anderen Götter zu Zeus' Brüdern und nach dem auch im Titanenmythus hervortretenden Gesetze des Parallelismus die 3 Göttinnen zu seinen Schwestern stempelte; als Zeus' Geschwister wurden nun diese fünf gleichfalls zu Kroniden, und als solche nun erst zu den von dem Vater Verschlungenen. Da sie aber grosse Cultgottheiten waren und als solche fortbestanden, also nicht verschlungen sein konnten, musste der Mythos von Kronos' Entthronung durch Zeus nothwendig auch auf ihre Rettung durch den auf anderem Wege geretteten und in Folge der Verschlingungsgeschichte aus dem Ältesten zum Jüngsten gewordenen Zeus ausgesponnen werden, was durch die Fabel von dem Wiederausbrechen der Kinder sowie des statt des Zeus verschlungenen Steines bewerkstelligt wurde. Dies Alles aber ist einzig und allein theogonische Poësie, blosse nothgedrungene Combination ohne den leisesten Anhalt der Bedeutsamkeit.

Bedeutsam dagegen und eine blosse Consequenz des ersten Bedeutsamen, der ursprünglichen Kinderverschlingung ist es, dass Kronos als Greis erscheint, ein Bild der verlebten Natur, wie Preller (S. 46) wieder richtig sagt, der Natur die im Sonnenbrande kahl und grau und alt geworden ist. Alle weiteren Schilderungen aber des alten, kahlköpfigen, mürrischen vertrockneten Kronos *γέρων* und *τριγέρων* sind Consequenzen und Ausmalungen dieser Anschauung, welche durch die andere Anschauung von der Entthronung durch Zeus, von des Kronos Herrschaft vor der des Zeus also im Uralterthum, wesentlich unterstützt wurde, und in der That so befestigt und popularisirt worden ist, wie es uns Schriftstellen und Kunstwerke beweisen. Dies Alles ist einfach und klar auch ohne weitere Worte; schwierig bleibt nur die eine Frage, auf welchem Wege Kronos zum Vater des Zeus geworden sei, eine Frage, deren Beantwortung wir uns jetzt schliesslich zuwenden, und um derentwillen alles Vorstehende untersucht und ausgesprochen werden musste.

10.

Welcker fasst die Sache kurz wie folgt: »Unvermeidlich war es, sagt er (Götterl. 1. S. 148) dass nach der patronymischen Form Kronion, Kronides statt der blossen Bedeutung oder des Prädicats Kronos mythisch als eine Person aufgefasst wurde.« S. 149 lesen wir: »zu einer Zeit, wo etwa Apollons oder anderer Götter Geburtsfest als das Heiligste gefeiert wurde, durfte der Mythos sich nicht scheuen, auch den Kronos als Vater im eigentlichen Sinne zu fassen, und ihm die grosse Göttin zu vermählen, die wirkliche, alte, hochangesehene Göttin Rhea.« Sodann S. 150: »denkbar ist es, dass die Dichtung im Zusammenhange gestanden habe mit dem Übergang von den Naturgöttern zu den menschenartigen. Denn Zeus, wenn er auch nicht aufgehört hatte, der höchste Gott, oder Gott vor und über allen Naturgöttern zu sein, war doch auch Gott eines Naturreichs; durch jenen Mythos aber erfährt er scheinbar [?] in diesem Bezug eine Umwandlung, indem er unter die Götter dieser neuen Periode nicht als Natur, sondern nur als Person eintrat, eben so wie die aus ihm geborenen Götter.«

Der Vater Kronos also wird aus Kronion hypostasirt. Die Mutter aber ist eine wirkliche Cultgestalt und zwar sie nebst dem Kinde und schon vor dem Mythos, der Kronos zum Vater und zu ihrem Gemahl machte. Dies finden wir weiter ausgeführt im 2. Bande der Welcker'schen Götterlehre S. 216 ff. in dem Capitel: Rhea und das Zeuskind oder der kretische, kretageborene Zeus.

Rhea nämlich ist die phrygische Kybele-Rhea, deren ursprünglicher Name nicht Kybele, sondern Rhea war und auf Kreta auch blieb (S. 221), «dasselbe Wesen, wie die grosse Göttin, Mutter, *Mã*, Mutter der Götter, auch Kybele der Phryger« (S. 218), welche mit ihrem Kinde auf Kreta in Lyktos (S. 216) und an der östlichen Küste in der diktäischen Höhle bei Knossos (S. 218) Cult hatte. Dieser Kybele-Rhea eignet »nach phrygischem Urmythus« ein Kind, welches sie »für sich (de soi) hervorbringt« (S. 220. Note), ohne dass hierbei ein Vater irgendwie in Rücksicht genommen wurde, und demgemäss finden wir »bei der alten idäischen, diktäischen Höhle keine Spur nicht nur von einer Verehrung des Kronos mit der Rhea, oder des Kronos allein, oder der Geschwister des Zeus« (S. 224), vielmehr wurde »die eteokretische, phrygische

Rhea, die Hauptgöttin dieser Lande, der sich die nach Kreta gewanderten Dorier zuwendeten, hier nicht als Gattin des Kronos, sondern für sich mit dem Sohne gefeiert« (S. 227). Und andererseits ist, nachdem Rhea von den Phrygern zu rein genealogischen Zwecken entlehnt und mit dem aus Kronion hypostasirten Kronos verpaart war, mit dieser Entlehnung »kein Cult der Rhea, der Rhea und ihrer Kinder, oder der Rhea und eines Neugeborenen, in einer heiligen Höhle [dies als der Ursprüngliche des Rhea-Kybelecultus nämlich] irgendwo verbunden, sondern es blieb bei der genealogischen Formel« (S. 227).

Das Elternpaar des Zeus also kommt, der Vater durch Hypostase aus Kronion, die Mutter durch genealogische Entlehnung einer wirklichen Muttergöttin mit einem Kinde zu Stande, die Verbindung aber wird bewirkt durch Identification des griechischen Zeus mit dem phrygisch-eteokretischen Kybelekinde. Denn der griechische Zeus ist von dem kretischen ursprünglich »ganz verschieden« (S. 218, 220, 226, 227 u. and. Stellen). Der kretische Zeus, das Rheakind, Atys war »ursprünglich ganz im Allgemeinen Leben, Frühling« (S. 219), und entspricht vielmehr dem Dionysos, der auch mit dem Atys vermischt wird (S. 220); er ist der Gott alles Naturlebens und »von dem obersten Gotte der Griechen so gründlich verschieden, dass wir keinen Anlass haben, den Namen des Zeus auch bei dem kretischen Volksstamme, welcher jenen Naturgott von jeher verehrt hatte, vorauszusetzen, vielmehr annehmen müssen, dass ihm erst die Griechen den Namen ihres höchsten Gottes beilegten, »weil er dort, wo sie sich mit den Eingeborenen einigten, der oberste Gott war« (S. 227). »Das Merkmal des Höchsten gab hier Anlass zur Verschmelzung« (S. 228), und wenn Atys Zeus genannt wurde, »so ist er nur örtlich in die höchste Ordnung gehoben, wie Aristäos-Apollon in Keos auch Zeus hiess« (S. 220). Diese Identification zu vollenden kommt hinzu, dass »Zeus nicht als der Herr der Welt, sondern nur physisch, als Regen aufgefasst, oder Hyes und der phrygische Hyes-Sabazios ganz ähnliche Figuren sind« (das.) »Der Neugeborene der Rhea, der im Wesentlichen als ein Sabazios-Hyes wie in Phrygien zu denken ist, wurde Zeus genannt, da Zeus, bloß physisch genommen, mit jenem hinlänglich übereinstimmte« (S. 228).

Diese ganze, hier nur in den Hauptpunkten ausgezogene Combination, geistreich und gelehrt und weit aussehend wie sie sein mag,

und so viel Scheinbares sie, besonders in der Lehre von der Identification des Naturzeus, Regenzeus mit dem Atys haben mag, hängt wie in ihren beiden Angeln in den beiden Behauptungen, dass einerseits Kronos aus Kronion abgeleitet, eine theogonische Fiction, keine Cultgestalt sei, und dass andererseits Rhea wirklich mit der phrygischen Kybele identisch, dass sie mit dem Zeuskinde aus der phrygischen grossen Mutter mit dem ihr eignenden Atyskinde hervorgewachsen, nicht aber erst später mit der phrygischen Göttin identificirt oder durch Theokrasie vermischt sei. Dies sieht auch Welcker selbst sehr wohl ein, denn 1. S. 149 schreibt er: »NUR weil ihr NAME und CULT FREMD und dunkel waren, KONNTE sie (Rhea) mit dem ureinheimischen Kronos verbunden werden.«

Über die Irrigkeit der Welcker'schen Ansichten über Kronos und über dessen reale Cultpersönlichkeit kein Wort mehr. Was aber Rhea und die Frage über ihre ursprüngliche Identität oder ihre spätere Vermischung mit der phrygischen Kybele anlangt, ist Welcker früher anderer Ansicht gewesen als er jetzt ist, indem er in seinem Werke über die Äschylische Trilogie Prometheus S. 200 Folgendes schrieb: »die häufige und ganz gewöhnliche Vermischung der Kureten und Korybanten erklärt sich theils aus der Gemeinschaft des Standes....., theils aber hat sie einen natürlichen und mächtigen Grund in der bei den alten Schriftstellern eben so häufigen Verwirrung der phrygischen und lydischen grossen Mutter mit der kretischen Rhea, welche erst Zoëga in einer meisterhaften Abhandlung²⁰³⁾ gelöst hat«, was er auf den folgenden Seiten weiter ausführt. Nun kann mir allerdings Nichts auf der Welt ferner liegen, als Welckern aus dieser Umkehr seiner wissenschaftlichen Überzeugung einen Vorwurf zu machen, da ich den Werth des solonischen *γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος* zu würdigen weiss, und an mir selbst recht gründlich zu erfahren hoffe; allein wo wir einen Mann wie Welcker in dieser Art mit seiner eigenen Forschung und Überzeugung, die er auf anderen Punkten durch sein ganzes Leben so energisch festgehalten hat, im stricten Widerspruche finden, da muss uns dies sehr vorsichtig machen, und wir müssen von dem Welcker von 1859 sehr starke Beweise gegen den Welcker von 1824 verlangen, wenn wir jenem statt diesem und der in der That meisterhaften Ab-

203) Bassirilievi antichi di Roma 4. p. 45 sqq. und 84 sqq.

handlung eines Zoëga folgen und glauben sollen. Und diese starken Beweise eben sind es, die ich in der neuen Ausführung vermisste.

Allerdings finden wir (Götterl. 2. S. 221) die Behauptung oder Annahme, Rhea sei der ursprüngliche Name gewesen,²⁰⁴⁾ der auch in Kreta nie durch die spätere Form der phrygischen Kybele verdrängt worden: aber er stützt diese Annahme, auf welche schliesslich Alles ankommt, und durch welche ganz allein die Frage über die ursprüngliche Einerleiheit oder die spätere Theokrasie von Kybele und Rhea entschieden werden kann, auf nichts Anderes und Nichts mehr, als auf den Vers des Apollonios Rhod. Argon. 4. 1139:

ρόμβῳ καὶ τυπάνῳ Πείην Φρύγες ἰλάσκοντο,

ferner auf Lukian de sacrificat. 5. 10 *ὁ Μυγδόνιος σέβει τὴν Πέαν* und darauf, dass Sophokles im Philoktet (393) den Chor die *μήτηρ αὐτοῦ Διὸς* als *ὄρεστέρα παμβῶτι Γᾶ* anrufen lässt, womit er allerdings auf die *μήτηρ ὄρειή* d. i. die Kybele, die troisch-phrygische Göttin anspielt. Aber diese Stellen können absolut Nichts beweisen, da sich die sophokleische durch die Annahme der bereits — und zwar bereits seit lange — vollzogenen Theokrasie vollkommen erklärt, und da der Name Rhea in den beiden anderen Stellen ungenauer Ausdruck ist, desselben Schlags wie in der Opposition des Demetrios von Skepsis gegen Euripides bei Strab. 10. p. 472. 20, die auch Welcker anführt: Rhea sei nicht in Kreta, sondern nur in Phrygien und Troas verehrt worden, wer anders rede, der spreche mythologisch, nicht historisch. Hier meint Demetrios, wie dies auch Welcker in seiner Trilogie S. 204 ganz klar und richtig beleuchtet, Kybele, die Euripides in den Bakchen (vs. 59, 75, 103) wirklich mit Rhea confundirt, und deren Namen er mit dem der Rhea promiscue gebraucht, und er kann nur Kybele meinen, da ihm der Rheadienst und die Rheasage auf Kreta unmöglich unbekannt sein konnte, und, wie aus den Worten selbst hervorgeht, sehr wohl bekannt war. Er opponirt also gegen die Vermischung von Kybele und Rhea und wenn wir nun gleichwohl im Texte Strabon's den verkehrten Namen Rhea statt Kybele finden, so ist zunächst an eine momentane Gedankenlosigkeit Strabon's beim Excerptiren zu denken. Denn, so geläufig vermöge der Theokrasie der Name Rhea für Kybele geworden ist, reden genaue

204) Über seine Ableitung vergl. Preller, Griech. Mythol. 2. Aufl. 4. S. 502. Note 3. Welcker's Annahme, der Name stamme aus *ἔρα* mit Lautverschiebung (Götterl. 2. S. 116) scheint mir nicht sehr plausibel, viel eher möchte ich Preller's Vorschlag folgen.

Schriftsteller, da wo sie von der phrygischen Göttin sprechen, nie von Rhea, sondern setzen die anderen, d. h. die wirklichen asiatischen Namen. So berichtet Herodot (5. 102), die einheimische Göttin von Sardes sei Kybele (nicht Rhea); ebenso Strabon (10. p. 469. 12), die Berekynthen, ein phrygischer Stamm, verehrten Rhea, d. h. die mit der griechischen vermischte Göttin, und sie nennen sie, nicht etwa Rhea, sondern: *μητέρα θεῶν καὶ Ἀγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην καὶ Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ Σιπυλήνην καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην* [καὶ Κυβήβην Meineke]. Ebenso p. 470. 15, wo er von der Vermischung des Dionysischen mit dem Phrygischen spricht, sagt er wiederum von den Phrygern, sie nannten Rhea: Kybele, Kybebe, Dindymene, aber nicht Rhea; und in Kyzikos kennt er (1. p. 45) wohl: die *μήτηρ Ἰδαία*, (12. p. 575. 11) die *μήτηρ Δινδυμήνης*, (13. p. 589. 17) *μητρὸς θεῶν ἱερὸν ἅγιον Τηρείης ἐπικαλούμενον*, nirgend aber Rhea; und auch Pausanias, wo er (8. 47. 4) über Kyzikos und Prokonnessos berichtet, sagt: *ἄγαλμα Μητρὸς Δινδυμήνης* aber nicht Rhea's; ebenso spricht er bei Pessinus (1. 4. 5) von *Ἀγδιστις*, bei der Steunoshöhle (10. 32. 3) von *Μητρὸς ἱερὸν* und *ἄγαλμα* aber nimmer von Rhea. Und ganz gleicherweise wird von keinem der bei Zoëga (a. a. O. S. 83. 6) angeführten Schriftsteller, die von dem Cult von Berekyntos handeln, die Göttin Rhea genannt, und Gleiches gilt wiederum von den Culten auf Sipylon (Zoëga a. a. O. 7) und von den sonstigen asiatischen Culten. Und demnach stellt sich die Sache so, dass allerdings von nicht wenigen griechischen Schriftstellern, von Eumelos an²⁰⁵) Rhea, die griechische, theogonische Mutter des Zeus Kybele, oder Bergmutter, auch Dindymene genannt wird, von keinem aber ausser von den zwei von Welcker angeführten, unter diesen Umständen am allerwenigsten schwer wiegenden, die asiatische Göttin, unter so mancherlei Namen sie immer auftreten mag, Rhea, ein deutlicher und entscheidender Beweis allein schon dies, um von alle dem Anderen, was Zoëga mit eben so grossem Scharfsinn wie umfassender Gelehrsamkeit geltend gemacht hat, abzusehn, dass wir es wirklich mit Synkretismus und Theokrasie zweier getrennten Gestalten, und nicht mit ursprünglicher Einheit bei nur scheinbarer Verschiedenheit zu thun haben, und dass der Name der asiatischen, phrygisch-troischen Göttin nicht ursprünglich Rhea gewesen sei, wie Welcker annimmt und worauf

205) Schol. II. 6. 430, Gerhard, Griech. Mythol. § 144. 3, Zoëga a. a. O. S. 88. 16 ff.

er seine ganze Combination baut und bauen muss, wie er dies selbst anerkennt in den bereits angezogenen Worten: »NUR weil ihr Name und Cultus FREMD und dunkel waren, KONNTE sie mit dem ureinheimischen Kronos verbunden werden.«²⁰⁶⁾ Fällt aber dieser Grund, auf welchem das ganze Gebäude ruht, so können wir für unsere Zwecke ein näheres Eingehn auf die Lehren Welcker's über den »phrygischen Urmythus« von der Mutter mit ihrem Sohne, der nach ihm durch semitische Einflüsse getrübt worden wäre, entbehren. Denn, sind Kronos und Rhea nicht auf dem Wege, den Welcker annimmt, zu Gatten und zum Elternpaar des Zeus geworden, so kann auch nicht jene Identification des Zeus mit dem, ursprünglich ganz im Allgemeinen Leben, Frühling bedeutenden Sohne der phrygischen Göttermutter stattgefunden haben, die Welcker lehrt. Und weiter folglich kann auch der Mythos von der Geburt, dem Geborenwerden des Zeus nicht ursprünglich an Rhea haften, was allein schon daraus hervorgeht, dass er in diesem Falle und so wie Welcker sich die Sache denkt, hundertmal für einmal Sohn Rhea's heissen müsste.²⁰⁷⁾ Und wenn sich nun die Sache so stellt, dass Kronos, den Welcker als blosse theogonisch-genealogische Fiction und Abstraction betrachtet, eine wirkliche Cultgestalt ist, so kann im Gegensatze hierzu Rhea nicht die wirkliche Göttin benachbarter Stämme, sondern grade sie muss eine ausgedachte theogonische Potenz sein wie Leto, Maias u. A., die Welcker 1. S. 148 ablehnend vergleicht, und folglich haben wir uns den ganzen Geburtsmythus des Zeus anders zu erklären, haben wir zu versuchen uns die Hergänge bei dessen Entstehung anders vorstellig zu machen als Welcker sie dargestellt hat.

Dieses beziehe ich aber nicht auf das Grundmotiv des Mythos, dass Zeus überhaupt zu einem Geborenen geworden ist, vielmehr glaube ich, wie ich dies auch schon oben (S. 24) ausgesprochen habe, dass Welcker eben dies Grundmotiv als solches vollkommen aufgedeckt hat, indem er an das Geborensein und die Geburtsfeste der anderen Götter als das Heiligste in ihrem Cultus erinnert. So gut wie alle Götter zuerst ewige,

206) Dass auch Preller, griech. Mythol. 2. Aufl. S. 47 und S. 502 ff. Rhea für nicht reingriechisch erklärt, sondern sie aus der kleinasiatischen Bergmutter und Kybele ableitet, hat mich wohl bedenklich gemacht, aber kann mir die Überzeugung von der Richtigkeit meiner Ansicht nicht rauben.

207) Vergl. oben S. 62, wo nach Welcker bemerkt ist, dass Homer Zeus nie Sohn Rhea's nennt.

ἀειγενεταί sind und dann zu geborenen wurden und Eltern erhielten, so gut musste dies bei Zeus geschehn, wenn nicht in die Grundanschauungen der Religion, in ihre Ideen von den Göttern und von ihrem Wesen ein nimmer erträglicher Zwiespalt kommen sollte, wozu dann noch die Tatsache kommt, dass »Genealogien aufwärts die Würde erheben und erklären sollen, anstatt das Wesen der Person als minder umfassend darzustellen«, wie Welcker abermals mit der klarsten Einsicht schreibt (1. S. 142). Im Grundprincip also kann ich mich Welckern durchaus anschliessen, es kommt nur auf dessen Anwendung und Consequenzen an. Und hier glaube ich macht die Geburtssage des Apollon und des Hermes vollends Alles klar. Denn, so wenig Zeus von Anfang an Kronos' und Rhea's Sohn war, grade so wenig war Apollon von Anfang an und in seinen mannigfaltigen ältesten Culten Sohn des Zeus und der Leto, Hermes derjenige des Zeus und der Maias, man nannte vielmehr für Beide weder Vater noch Mutter. So gut aber Apollon und Hermes zu Söhnen des Zeus geworden sind, und zwar dem Prinzip nach auch auf demselben Wege ist Zeus zum Sohne des Kronos geworden. Als das mythologische Bedürfniss eingetreten war, diese Götter als geboren zu fassen, da suchte man ihnen Väter; da machte man, und zwar zunächst örtlich, Apollon den Gott des himmlischen Tageslichts, den Helios-Apollon, wie ihn Welcker wenigstens begrifflich, wenn auch schwerlich mythologisch richtig nennt, zum Sohne des lichten Himmels und einer erfundenen Mutter, bedeute diese, Leto, nun Nacht oder was sonst; den Hermes als Gott der Wolken und als solcher im Regen Vermittler des Himmels und der Erde, der Ober- und Unterwelt und Ausrichter, *διάκτορος* des Himmels, zum Sohne des Wolkenhimmels des *Ζεὺς κελαινεφῆς* noch mehr als *νεφεληγερέτης*, und einer abermals erfundenen Muttergöttin, Maia oder Maias, die wohl nicht mehr als dies ist.²⁰⁸⁾ Und so wie in diesen beiden Fällen der Vater wirkliche Cultgestalt ist, während die Mütter

208) So auch Lauer, System d. griech. Mythol. S. 224 und Preller griech. Mythol. 2. Aufl. 1. S. 298; Welcker, Götterl. 1. S. 344 widerspricht, der Form *Μαιὰς* wegen; dies jedoch ist nicht stichhaltig, da *Μαιὰς* nur die Individualform neben dem Appellativum *μαῖα* aus *μαῖ* sein kann; der einzige Grund, den man mit Recht gegen diese Ansicht geltend machen kann ist, dass Hermes *Μαιαδεὺς* und *Μαιάδης* heisst, was auf eine prägnante Bedeutung des mütterlichen Namens hinweist; da aber dieser Name Maiadeus auch nicht in ältester Poësie und nicht vor Hipponax, vielmehr nur bei diesem vorkommt, so ist es schwerlich gewagt, hier ein Misverständniss oder ein Nichtverstehen der Bedeutung anzunehmen.

nur fictiv, theogonisch gedichtet sind, und deswegen auch nur in dem theogonischen Mythos, in Beziehung auf die Geburt der Kinder und in dem was mit dieser nothwendig zusammenhangt lebendig, im Cult nur der Kinder wegen berücksichtigt sind: grade so ist auch, wie ich gezeigt habe, der Vater des Zeus eine wirkliche Cultgestalt, und scheint die Mutter Rhea eine theogonische Fiction, die in Allem was wir von ihrem Mythos und von ihrem Cultus wissen, mit Leto ganz auf einer und derselben Stufe steht.

Es bleibt uns nun nur noch die Beantwortung der Frage übrig, wie kommt Zeus zu den Eltern, oder speciell, wie kommt er zu dem Vater, Kronos, den die Theogonie ihm giebt?

Hier könnte man sich versucht fühlen die Lösung aus dem Begriffe des Kronos, nicht sowohl als Herrscher der goldenen Zeit, wie ihn Buttmann nicht zum besten fasste, als vielmehr als Vertreter der Urzeit, der titanischen Zeit und als Vertreter einer obsolet gewordenen Cultur und Religion abzuleiten. Welcker selbst deutet einen derartigen Gedanken wenigstens im Vorübergehn an, wenn er 1. S. 148 schreibt: »es ist möglich, dass die Idee des Kronos als Urzeit, Frühling aller Zeiten, dem Glauben an eine dem Zeus vorangegangene Dynastie zu Hilfe gekommen ist,« allein mit Recht bemerkt er das. S. 156 »die Dichtung von den Weltaltern steht in keinem inneren Zusammenhange weder mit dem Götterkampfe noch mit Zeus und der Religion überhaupt, und ist nicht durch sie entsprungen.« Auch ist unerweislich, dass die Dichtung von den Weltaltern älter oder auch nur so alt sei, wie der Geburtsmythos des Zeus. Aber auch aus dem Mythos vom Titanenkampfe, in welchem Kronos als das Haupt der gestürzten Dynastie erscheint, kann man die Vaterschaft des Kronos deswegen nicht ableiten, weil keine Spur vorhanden ist, dass Kronos vor dem fertigen theogonischen Mythos oberster Gott, Haupt einer Götterdynastie gewesen ist, wozu er vielmehr erst als Vater des Zeus und in Folge des Titanenmythos geworden zu sein scheint, so dass wahrscheinlich der Geburtsmythos des Zeus und die Vaterschaft des Kronos älter ist, als der Titanenmythos, und diesen wenn auch nicht in seinem Wesen, so doch in seiner Form bestimmt hat.

Überdies haben wir uns daran zu halten, dass der Mythos von Zeus' Geburt ein kretischer, von Kreta ausgegangen ist, wo vollends keine Spur einer solchen Dynastenstellung des Kronos vorhanden ist noch auch davon, dass von hier der Mythos vom Titanenkampfe in sei-

ner Idee ausgegangen wäre. Folglich müssen wir die Erklärung im kretischen Zeuscult suchen, und es wird sich hauptsächlich darum handeln, ob sich darthun lässt, dass der kretische Zeus so aufgefasst worden ist, dass er zum Sohne des Kronos als des Gottes der Fülle und der Reife, der tellurischen Fruchtbarkeit gedichtet, dass dem Zeus in einem solchen Gotte ein Vater gesetzt werden konnte.

Grosse Theile dieser Untersuchung hat schon Welcker vorweg genommen und Manches von dem, worauf es ankommt, so bestimmt und klar ausgesprochen, dass ich seine eigenen Resultate in dieser gegen ihn gerichteten Darstellung verwenden kann. Vor allen Dingen ist der Satz richtig, dass sich der Geburtsmythus an Zeus als einen in der Natur, und zwar auf dem Gebiete vegetativer Fruchtbarkeit als Hyes waltenden Gott anknüpft, der sich sachlich vollkommen mit Hyes-Sabazios und mit Dionysos vergleichen lässt, und den Welcker wiederholt als Gott des Naturlebens bezeichnet. Nur durfte er diesen nicht, wie er es doch mit so gar gewaltigem Nachdruck thut, von dem Zeus der Griechen als schlechthin verschieden, grundverschieden hinstellen; denn grundverschieden ist dieser kretische Zeus wohl von dem homerischen, poëtisch national gesteigerten und abgeklärten Herrscher und Vater der Götter und Menschen, aber durchaus nicht von dem Zeus vieler örtlichen Naturculte in anderen Gegenden Griechenlands,²⁰⁹⁾ namentlich nicht von dem, der mit einer Gattin Erde, sie heisse Gäa, Dione, Here, Demeter oder wie immer sonst verpaart, mit dieser im warmen Frühlingsregen alles Blühen und Gedeihen der Natur zeugt, nicht schafft. Nur in sofern kann man den kretischen Zeus des Naturlebens von dem mit der Erdgöttin zeugenden anderer Culte verschieden nennen, als er in Kreta noch stricter, als in anderen Culten an das Gebiet des Naturlebens der Erde gebunden erscheint, und zwar bis zu dem Grade, dass er, wie Dionysos, mit dem Leben der Natur auch absterbend gedacht, dass sein Grab wie das des Zagreus-Dionysos gefeiert werden konnte. Aber auch darin hat Welcker Unrecht, dass er 2. S. 217 behauptet, in Kreta selbst oder in Beziehung auf Kreta und den kretischen Zeus sei sonst niemals von mehr als dem Kinde und dann auch von dem Grabe

209) Es genügt auf das hinzuweisen, was über Naturculte des Zeus bei Welcker Götterl. 2. S. 193 ff. unter der Überschrift: einzelne Bezüge des Zeus zusammengestellt ist, obwohl sich das hier Gesagte noch vermehren liesse; vergl. Lauer a. a. O. S. 196 ff., wo freilich Vieles und manches Verkehrte durcheinander steht.

die Rede, vielmehr erscheint der kretische Zeus demjenigen anderer Localculte auch darin verwandt, dass er, wie jene, eine Gattin Erde hat, die Hellotis Europe nämlich, mit der er in Stier- d. h. in Flussgestalt zeugt, und die mit Sonne und Mond und dergleichen nicht das Entfernteste zu thun hat, sondern, was ich freilich erst in einer eigenen Abhandlung nachweisen kann, eine so sichere Erdgöttin ist wie irgend eine der mit Zeus gepaarten Göttinnen,²¹⁰⁾ sie mögen Gaa, Dione, Here, Demeter oder Io heissen, denn auch diese gehört in diesen Kreis. Auch darf man den Zeussohn Minos, und die Gestalt des Zeus, der mit diesem in geheimer Grotte die ennaëterischen Zusammenkünfte hat, und ihm die Gesetze verleiht, durch welche Kreta regiert wird, wie Sparta durch die Rhetra des delphischen Apollon, nicht so ganz und gar aus den Augen verlieren wie es Welcker thut, wenn er sagt, bei dem kretischen Zeus sei nur von der Geburt und dem Grabe die Rede.

Allerdings aber kommt es für unseren Zweck hierauf kaum, dagegen wesentlich darauf an, dass der kretische Zeus in eminenter Weise Gott des Naturlebens, der vegetativen Fruchtbarkeit sei. Einen solchen Gott als ewigen, nicht geborenen und unendlichen hinzustellen ist nicht allein fernliegend, sondern würde gradezu unnatürlich sein, um so mehr, je naturgemässer mit der auflebenden Natur des Frühlings sich der Begriff der Jugend, eines jugendlichen Gottes derselben, so gut wie mit

210) Schwenck sagt in seiner Griech. Mythologie S. 56 unter Anderem: »Zeus ward auf Kreta als Stier verehrt, nämlich als Urheber der Fruchtbarkeit, welche der Himmelskönig durch Witterung, insbesondere durch Regen giebt.« »Deshalb zeugt er als kretischer Stier mit der kretischen Göttin Europe, seiner Gattin.« »So wie Zeus mit Here zeugt im Lenze, wenn der Kukkuk ruft, so zeugt er in Kreta mit Europe als krokoshauchender Stier ebenfalls im Lenz, denn das Blühen der Natur ist diese Zeugung.« Alles dies ist vollkommen richtig und wird auch noch dadurch bestätigt, dass in der Münze von Gortys in Mionnet's Empreintes No. 688 auf dem Scepter der Europe, wie auf demjenigen der polykleitischen Here in Argos, der Kukkuk sitzt, das Symbol des *ἱερός γάμος* im Frühling. Dass gleichwohl Europe, richtiger Hellotis Europe, denn Hellotis ist ihr Cult-, Europe wie bei Demeter nur ihr Beiname (Steph. Byz. *πρότερον γὰρ ἐκαλεῖτο Ἑλλωτίς* [Gortys nämlich], *οὕτω γὰρ παρὰ Κρησίων* [auch in anderen Städten z. B. Knossos] *Εὐρώπη*), für Schwenck Himmelsgöttin wie bei Anderen Mondgöttin ist, gehört mit zu der unbegreiflichen Verblendung derer, welche nicht begreifen können, was doch Welcker in Beziehung auf Here so sonnenklar gemacht hat, dass der himmlische Zeus im Frühlingsregen nicht den Himmel (oder gar den Mond!) befruchten, nicht mit dem Himmel oder dem Mond Blumen und Kräuter, Gras und Getraide erzeugen kann, sondern einzig und allein mit der Erde. Doch dies nur beiläufig; Europe und die eben so verkannte Io behalte ich mir eigens zu behandeln vor.

der herbstlich absterbenden Natur sich der Begriff des Alters, eines alternden, endlich leidenden und gestorbenen, begrabenen Gottes eben dieser Natur verbindet. War nun Zeus auf Kreta wesentlich ein solcher Gott des Naturlebens, der jung auflebenden und der alternd absterbenden Natur wie Dionysos, so war ein Mythos von seiner Geburt so gut wie unvermeidlich. Und nun scheint mir auch der Rest, nämlich die Verknüpfung dieses Mythos mit Kronos nicht mehr fern zu liegen, sofern auch dieser ein Gott ähnlicher Geltung war, bei dem aber im Namen wie im Wesen von allem Anfang an keine Jugend, kein Aufblühn, sondern die Reife, die Vollendung und das Alter betont wurde. Aber eben weil bei Kronos in seinem Sondermythos und Cultus nicht sowohl das Erzeugen als das Reifen der Natur hervorgehoben war, musste ihm, wenn er ein Vater werden sollte, eine fingirte, und zu genealogischem Zwecke herangezogene Gattin, dem Begriffe nach eine Mutter Erde gegeben werden, so gut wie Kronos dem Begriffe nach Gott des Himmels ist. Deshalb heisst Zeus in älterer Theologie auch Uranide und spätere Theologen geben ihm den Äther, den Himmel zum Vater, ohne damit thatsächlich etwas Neues zu sagen, obwohl sie, in der Deutung des Kronos als Chronos befangen, allerdings etwas Neues zu sagen meinen durften. Dass die Alten und nicht wenige der Neueren dem Hitze- und Dörrgott Kronos gegenüber die Mutter Gaa-Rhea zu einer Göttin des Fließens und der Feuchte gestempelt haben, ist unbestreitbar sinnig, namentlich dem Mythos von der Kinderverschlingung gegenüber, insofern Kronos, der mit der Göttin der Feuchte vereinigt zeugerisch fruchtbar auftritt, von derselben getrennt, ihr entgegenwirkend das Gezeugte im Sonnenbrande wieder verzehrt. Aber mag dies fehl gehn, mag selbst Rhea's Namen dunkel bleiben — und dass er durchaus befriedigend erklärt sei wird man wohl kaum sagen dürfen — wie ja auch nach dem Urteil der Linguisten Leto's Name, den man zu verstehen glaubte, dunkel ist,²¹¹⁾ dies Alles ändert an der Hauptsache, an dem Princip des Mythos von Zeus' Geburt Nichts, und auch daran Nichts, dass dieser wie derjenige des Apollon und Hermes sich an den Vater und nicht an die Mutter knüpft.

211) Vergl. G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie 1. S. 96.