

sten sind Fehlschlüsse unvermeidlich. Demonstriert sei dies an einer Aussage von M. Leumann³⁵): „Das *Οὔτις*-Märchen fand seine erste sprachliche Gestaltung zu einer Zeit, als der Akk. ‚niemanden‘ noch *οὔ τιν* lautete; sonst hätte der Dichter den Akkusativ wohl vermieden oder wenigstens vor Vokal gestellt: *ι366 Οὔτις ἔμοιγ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι/μήτηρ ἠδὲ πατήρ.*“ Ohne direkt in die historische Perspektive gehen zu müssen, ist es wohl adäquater anzunehmen, der Dichter habe nach bekanntem Schema vom Typus *Πάρις* 7ⁱ: *Πάριν* 3ⁱ direkt zum als Namen gebrauchten *Οὔτις* einen Akk. *Οὔτιν* gebildet. Auch der sprachlich singulären Form *νέα* [±] in *ι283 νέα μὲν μοι κατέαξε Ποσειδάων ἐνοσίχθων* ist nicht mit direkter Diachronie beizukommen. Wie F. Sommer gezeigt hat³⁶), ist der Versanfang *νέα μὲν μοι* eine metrische *ad-hoc*-Bildung zu häufigem Versanfang *νῆα μὲν* mit nachfolgendem vokalischem anlautendem Wort, vgl. mit *οἷ γε* A485, θ51, π325, mit *ἄρ* κ403.423, λ2, mit *ἐνθ'* ι546, λ20, μ5 usw. Ist dagegen ein formelhaftes Epitheton wie *ἠριγένεια* in *ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως* (2ⁱ, 20^o) einmal im Epos situiert, ist der Platz für eine historische Würdigung offen³⁷).

ἔρινός in der archaischen Epik

VON ALFRED HEUBECK, Nürnberg

Im 32. Band der Zeitschrift „Die Sprache“ (1986), der als Festgabe für Manfred Mayrhofer angelegt ist, wird G. Neumann den, wie uns scheint, überzeugenden Versuch unternehmen, das Wort *ἔρινός* aus griechischem Sprachgut zu erklären*. Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle auf seine Argumentation und sein Ergebnis einzugehen, und weisen nur darauf hin, daß er die Tatsache, daß der Name

Schmidt krankt in noch viel stärkerem Maße an ungenügender Gewichtung der homerischen Verhältnisse.

³⁵) Homerische Wörter, Basel 1950, 48.

³⁶) Schriften aus dem Nachlaß, ed. B. Forssman, München (MSS Beiheft 1, N. F.) 1977, 290. Konjekturen und sonstige Schlüsse verzeichnet A. Heubeck in der Ausgabe der Odyssee im Mondadori-Verlag, Mailand 1983, z. St.

³⁷) Vgl. LfgRE s. v. mit weiterer Literatur.

*) Korr.-Zusatz: Die Arbeit ist soeben erschienen: Die Sprache 32:1, 1986. 43–51.

bei Homer *ἐρῖνύς*, in nichthomerischer Überlieferung jedoch gelegentlich *ἐρῖννύς* lautet, mit der richtigen Annahme einer gemeinsamen (und wie wir meinen: auch mykenischen) Grundform *erinnus* (< **erisnus*) erklärt. Auch auf das ursprüngliche Wesen der Erinys ist G. Neumann in gebotener Kürze eingegangen und hat dabei Wichtiges gesagt; hingegen konnte es nicht seine Aufgabe sein, im einzelnen auf alle frühen Belegstellen – und auf sie allein kommt es uns hier an – einzugehen. Unter diesen Umständen mag es sinnvoll sein, die sprachlichen Beobachtungen Neumanns durch Überlegungen, die von philologischer Seite herkommen, zu ergänzen und abzurunden, zumal eine systematische Untersuchung aller Belegstellen bei Homer und Hesiod m. W. bisher nicht vorliegt. Zudem sind bislang durchaus nicht alle Stellen, an denen von *ἐρῖνύς* oder *ἐρῖννύς* die Rede ist, eindeutig hinsichtlich ihrer sprachlichen Formulierung und der ihnen zugedachten Bedeutung geklärt, und schiefe Interpretationen haben teilweise zu Ergebnissen geführt, die trotz ihres ehrwürdigen Alters kaum haltbar sind¹).

Wir weisen zunächst auf die mykenischen Belege hin, die allesamt aus Knossos stammen.

a) Fh (390): e-ri-nu[

b) Fp (1) 1: .1 de-u-ki-jo-jo 'me-no'
 .2 di-ka-ta-jo / di-we OLE 51
 .3 da-da-re-jo-de OLE S 2
 .4 pa-de OLE S 1
 .5 pa-si-te-o-i OLE 1
 .6 qe-ra-si-ja OLE S 1
 .7 a-mi-ni-so, / pa-si-te-o-i OLE S 1
 .8 e-ri-nu OLE V 3
 .9 *47-da-de OLE V 1
 .10 a-ne-mo, / i-je-re-ja V 4
 .11 *vacat*
 .12 to-so OLE 3 S 2 V 2

c) V 52: .1 a-ta-na-po-ti-ni-ja l[] *vest*[
 .2 e-nu-wa-ri-jo l pa-ja-wo-ne l po-se-da[-o-ne
lat. inf. [e-ri-nu-we pe-ṛo] [

¹) G. Neumann hat in seiner Arbeit die wichtigsten Deutungen der Erinys (A. Dieterich, E. Rohde, J. Harrison, L. R. Farnell, E. Hedén, W. F. Otto, U. v. Wilamowitz, M. P. Nilsson, W. Burkert) kurz referiert und mit Recht auch auf Unzulänglichkeiten und Schwächen hingewiesen, die sie teilweise bergen.

Zum Formalen: Alle drei Belege für *e-ri-nu* stehen im Dativ; ob in a) die Form *e-ri-nu* [vollständig erhalten ist, bleibt ungeklärt; dagegen ist sie sicher unversehrt in b). In c) ist *e-ri-nu-we* zwar getilgt, aber dennoch in jedem Fall vorauszusetzen. Die auffällige Situation ist kaum anders als durch die Annahme zu erklären, daß von *Erinnus* zwei konkurrierende Dativformen existiert haben: *Erinnui* mit diphthongischem *-ui*, dessen 2. Element wie bei den *ei-*, *ai* und *oi-* Diphthongen graphisch unberücksichtigt bleibt, und *Erinnu(w)ei* mit der Dativendung *-ei*. Über das Wesen der *Erinnus* sagen die Tafeln nichts aus; immerhin ist nicht zu verkennen, daß sie als göttliche Person gedacht ist; sie wird in einem Atemzug (b) mit dem Diktäischen Zeus, mit *pa-de*, den ‚All-Göttern‘ von Knossos und Amnisos, der *Q̄ērasiā*, (c) der *Athānās Potnia*, dem *Enu(w)alios*, dem *Paiā-wōn* und dem *Poseidāhōn* genannt. Daß sie nicht zu den ‚obersten‘ Gottheiten gezählt hat, mag man auf Grund dessen vermuten, daß sie in (b) gegenüber den anderen Göttern eine relativ geringe Ration Öl bekommt (sie steht in dieser Hinsicht auf ähnlicher Stufe wie die „Priesterin der Winde“) und daß sie in (c) eher „am Rande“ genannt und dann getilgt ist.

Relativ komplex ist das Bild, das das archaische Epos bietet; ein wesentlicher Unterschied gegenüber den Tafeln besteht darin, daß jetzt neben der einzelnen *Erinyes* auch die Mehrzahl der *Erinyes* stehen kann.

1. Hesiod, Theog. 185: Hesiod gibt über die genealogische Stellung der *Erinyes* im Rahmen des griechischen Götterkosmos Auskunft. Gaia, geschwängert durch das Blut des entmannten Uranos, (185–187):

*γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας τ', ἃς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.*

Über das Wesen der *Erinyes* ist damit kaum etwas ausgesagt, zumal Hesiod auch über die Funktion und Bedeutung der Giganten und Melischen Nymphen, die er doch offensichtlich auf ähnliche Stufe stellt wie die *Erinyes*, keine Angabe macht. Immerhin ist bemerkenswert, daß die drei Göttergruppen eng zur Gaia gehören, und in diesem Sinn hat U. v. Wilamowitz sicher recht, wenn er von den *Erinyes* als „chthonischen“ Gottheiten spricht; mit dieser Deutung ist ein bestimmter Aspekt ihres Wesens, wenn auch wohl nicht der wichtigste, erfaßt. Wenn Hesiod weiterhin die *Erinyes* in ‚genealogischem‘ Zusammenhang mit der Untat nennt, die Kronos an seinem

Vater vollbracht hat, dann scheint die Vorstellung nicht auf alter Überlieferung zu beruhen. Denn daß die Geschichte von der Entmannung des Uranos (zusammen mit dem ganzen Sukzessionsmythos) auf altorientalischen Vorstellungen beruht und erst in archaischer Zeit (8.Jh.) im griechischen Mythos Heimatrecht gewonnen hat, ist nicht mehr zu bezweifeln²⁾. Wir glauben hier den spekulativ systematisierenden Dichter am Werk zu sehen, der den ursprünglich vielleicht elternlosen Erinyen einen ‚genealogischen Platz‘ in seinem verwandtschaftlich gegliederten Götterkosmos angewiesen hat.

2. *υ*78: Wir schließen hier gleich eine Stelle aus der Odyssee an: In ihrem Monolog *υ*61–90 berichtet Penelope von den unglücklichen Pandareos-Töchtern: (*υ*77–78);

*τόφρα δὲ τὰς κόρας Ἄρπυιαι ἀνηρέψαντο
καὶ ῥ' ἔδοσαν στυγερῆσιν Ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν*

Die Nachricht, daß den „entsetzlichen“ Erinyen die von den Harpyien hinweggerafften Töchter des Pandareos dienend zur Seite stehen, ist sicher von geringem Gewicht. Sie besagt für das Wesen der Erinyen kaum etwas und beruht vermutlich auf einem Autoschediasma des Dichters. Spekulationen über den Grund der Zuordnung scheinen müßig; vielleicht hängt sie zusammen mit dem Frevel ihres Vaters, von dem wir allerdings erst aus späterer Zeit wissen. Von dem Attribut *στυγεραί* wird noch die Rede sein. – Wesentlich weiter kommen wir mit den beiden folgenden Stellen.

3. *T*259: In einem feierlichen Eid beteuert Agamemnon, das Mädchen Briseis nicht berührt zu haben; er beginnt:

*ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,
Γῆ τε καὶ Ἥλιος καὶ Ἐρίνυες, αἳ θ' ὑπὸ γαῖαν
ἀνθρώπους τίνννται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση,*

Die Erinyen erscheinen hier als Schwurgötter, deren Aufgabe es ist, im Verein mit Zeus, Gaia und Helios dem Meineidigen das Leid zu senden, „das sie einem Eidfrevler zu senden pflegen“ (vgl. 264 f.). Diese letzten Worte des Gebetes zeigen auch den Weg zum Verständnis der auffälligen Formulierung in 259 f., die – im Gegensatz

²⁾ Vgl. A. Heubeck, Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, in: Hesiod, ed. E. Heitsch, WdF 44, 1966, 545–570; W. Burkert, Oriental Myth and Literature in the Iliad, in: The Greek Renaissance of the Eighth Cent. B. C.; Tradition and Innovation, ed. R. Hägg, 1983, 51–56; id., Die orientalisierende Periode in der griech. Religion und Literatur, SB Heidelberg 1984.1.

zu der meist vertretenen Auffassung – nicht meinen kann, daß die Erinyen, gewissermaßen als Repräsentanten der Unterwelt, den Meineidigen nach seinem Tod, also geradezu sein Eidolon, in der Unterwelt für seine Untat büßen lassen; das wäre eine Vorstellung, die homerischem Denken fremd ist³⁾, wenn man von dem ‚Sonderfall‘ der „Büßer im Hades“ (λ 576–600) absieht. Es ist vielmehr so, daß die Erinyen – geradezu im Namen von Zeus, Gaia und Helios – die Meineidigen „unter die Erde (ὕπὸ γαῖαν!) strafen“; d. h. „sie schicken sie strafend unter die Erde, strafen sie mit dem Tod“⁴⁾.

4. Hesiod, Erga 803: Umittelbar zu T259 ist die Anweisung Hesiods zu stellen, sich vor den fünften Tagen (des Monats) zu hüten (ἐξαλέασθαι), da sie schlimm und schrecklich seien: (803–804):

*ἐν πέμπτῃ γάρ φασι Ἐρινύας ἀμφιπολεῦειν
᾽Ορκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκους.*

Welche Vorstellungen im einzelnen auch immer hinter diesen Worten stehen: wiederum sind die Erinyen in engem Zusammenhang mit dem ᾽Ορκος genannt, den Eris als Leid für die Eidbrüchigen geboren hat. Die Stelle nimmt Bezug auf den Abschnitt der Theogonie über die Nachkommen der Eris (226–232), deren letzter der ᾽Ορκος ist (231–232):

*ὅς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.*

Daß diese Stelle wiederum T260 vor Augen hat, ist klar zu sehen. – In einen ganz anderen Bereich kommen wir mit folgenden Stellen:

5. I454: Phoinix berichtet, wie er die von seinem Vater der Mutter angetane Unbill gerächt hat; und dann (453–457):

*πατὴρ δ' ἐμὸς αὐτίκ' ὀισθεῖς
πολλὰ κατηρᾶτο, στυγεράς δ' ἐπεκέκλετ' ἐρινύς,
μή ποτε γούνασιν οἷσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν
ἐξ ἐμέθεν γεγαῶτα· θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς,
Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα.*

³⁾ Nur scheinbar liegt diese – unhomerische – Vorstellung vor in Γ278 f., also an der Stelle, die mit T258–260 am nächsten verwandt ist; auf die ausführliche Argumentation von W. Bergold, Der Zweikampf des Paris und Menelaos, 1977 (= Diss. Erlangen-Nürnberg 1977), 95–97, sei nachdrücklich verwiesen; nicht in allen Punkten überzeugend G. S. Kirk, The Iliad: A Commentary I, 1985, 305 f.

⁴⁾ W. Bergold, a. a. O. 96.

Der Vater stößt also heftige (*πολλὰ*) Verwünschungen in Gestalt einer Bitte an die Erinyen aus, dem Sohn möge die (männliche) Nachkommenschaft versagt sein, und die unterirdischen Götter (*Ζεὺς καταχθόνιος* ist natürlich Hades) erfüllen seine Fluchbitte. Hier sind die Erinyen geradezu diejenigen, die – als Anwälte des Vaters – dessen Fluch weitergeben an die Unterweltsgottheiten, die nun ihrerseits – seltsam genug – die Erfüllung des Fluches besorgen.

Nun darf die Vorstellung, die der Dichter in v. 454 von den Erinyen lebendig werden läßt, nur im Zusammenhang mit den Gedanken gesehen werden, die kurz darauf in den vv. 565–572 formuliert werden. Es ist hier nicht der Raum, im einzelnen zu zeigen, wie die beiden ausführlichen ‚Berichte‘ des Phoinix – der eine von sich selbst, der andere von Meleagros –, die die beiden Grundpfeiler seiner Rede an Achill ausmachen, in vielfältiger Hinsicht – inhaltlich, thematisch, sprachlich – als Pendants aufeinander bezogen sind. Sie sind als höchst eindrucksvolle Paradeigmata gestaltet und in einzigartiger Weise geeignet, dem Schützling Achill im Rahmen verhängnisvoller Geschehenszusammenhänge Verhaltensweisen vor Augen zu führen, die für ihn, der sich in vergleichbar fataler Situation befindet, ebenso nachdenkenswert wie vorbildhaft werden können und sollen. Wie die entscheidenden Gemeinsamkeiten in den Schicksalen des Phoinix und Meleagros ebenso wie dem des Achill in der großartigen „Allegorie der Litai“, die wie ein Scharnier zwischen die beiden Paradeigmata gesetzt ist, wie in einem Brennspiegel zusammengedrängt sind, sei nur am Rande erwähnt⁵⁾. Hier kommt es vor allem auf die vv. 565–572 an, die mit ihrer Erwähnung der Erinys im Zusammenhang mit 453–457 gesehen werden wollen.

6. 1571: Meleagros hat im Kampf (wohl versehentlich) den Bruder seiner Mutter getötet (566–572):

ἦ ῥα θεοῖσιν

*πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο,
πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία
κικλήσκουσ' Αἴδην καὶ ἐπαινήν Περσεφόνειαν,
πρόχην καθεζομένη. δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι,
παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὺς
ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν, ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.*

⁵⁾ Vgl. A. Heubeck, Das Meleagros-Paradeigma in der Ilias (1529–599), in: Kleine Schriften, 1984, 128–135. Etwas anders D. Lohmann, Die Komposition der Reden in der Ilias, 1970, 245–265.

Daraufhin zieht sich Meleagros vom Kampf in sein Gemach zurück und sucht seinen Groll zu „verdauen“ (πέσσω), den er auf Grund der Verwünschung der Mutter gefaßt hat (585 f.). Ebenso also wie der Vater des Phoinix spricht die Mutter des Meleagros ihr feierliches Fluchgebet und wird erhört; und ebenso wie Phoinix (459) packt den Meleagros eine Aufwallung des Grolls, und auch er schließt sich in sein Haus ein. Aber während Amyntor die Erinys im Fluchgebet angerufen hatte und das unterirdische Herrscherpaar sich zu Vollstreckern der Verfluchung gemacht hatte, ruft Althaia unmittelbar die beiden Herrscher der Unterwelt an, und die Erinys wird selbst zur Vollstreckerin des Fluchs; ἔκλυεν geht nicht nur auf das Hören, sondern meint auch das Erhören im Sinn der Erfüllung der Bitte (vgl. A43, 457). Dabei wird der chthonische Charakter der Erinys besonders betont: sie hört den Fluch ἐξ Ἐρέβουσφι. Gerade bei dem Vergleich der beiden vom Dichter so eng aufeinander bezogenen Geschehensberichte wird deutlich, wie wenig im Bereich des Volksglaubens offensichtlich die mythologischen Vorstellungen im einzelnen reglementiert und systematisiert gewesen sind und welche Freiheiten der Dichter besessen hat, mit überkommenen Glaubenselementen umzugehen.

Eine enge Verbindung der Erinys mit der Mutter ist auch an einer Stelle des Götterkampfes angesprochen; der Zusammenhang ist allerdings ganz anderer Art, und die Stelle bedarf des genaueren Zusehens, da sie auf Anhieb kaum verständlich ist.

7. Φ412: Athene hat den Ares mit einem gewaltigen Feldstein zu Boden geworfen und rückt ihm mit höhnischen Worten ihre Überlegenheit vor; sie fährt fort (Φ412–414):

οὕτω κεν τῆς μητρὸς ἐρινύας ἐξαποτίνοις,
ἢ τοι χωομένη κακὰ μήδεται, οὐνεκ' Ἀχαιοῦς
κάλλιπες, αὐτὰρ Τρωσὶ ὑπερφιάλοισιν ἀμύνεις.

Der Sinn der Worte ist klar: Mit seiner schmähhlichen Niederlage (οὕτω) kann Ares, so meint Athene, vielleicht das verwerfliche Verhalten gegenüber seiner Mutter wieder gutmachen/abbüßen, das darin besteht, daß er – die Partei der Achäer verlassend – sich auf die Seite der Troer gestellt hat. Die Antwort auf die Frage, in welcher sprachlichen Form der Dichter seine Aussageintention gekleidet hat, darf zwei Voraussetzungen nicht übersehen:

a) Der Begriff ἐρινύς sollte inhaltlich mit einer der bisher eruierten Verwendungsweisen einigermaßen in Einklang gebracht werden können, und

b) die durch das Verbum (*ἐξαποτίνω*) bestimmte Syntax der Aussage sollte im Rahmen der Möglichkeiten der griechischen Grammatik bleiben.

Zu a): Wir haben bisher keine einzige Stelle kennengelernt, an der es nicht sinnvoll ist, *ἐρινύς* personal zu fassen, oder anders gesagt: an der es näher gelegen hätte, mit einer abstrakten Bedeutung des Wortes zu rechnen. So ist auch ein ausschließlich *ad hoc* erschlossener Sinn „Fluch (H. Rupé, H. Erbse), Verwünschung (W. Schwadwaldt)“ in hohem Maße verdächtig; *ἀρή* findet sich zwar häufig in dem gedanklichen Bereich, in dem auch die Erinyen fungieren; aber da werden sie erst durch die *ἀραί* auf den Plan gerufen. Zudem paßt die Junktur *τῆς μητρὸς ἐρινύες* „Erinyen deiner Mutter“ gut zu der Vorstellung derjenigen Wesen, deren Aufgabe es ist, denjenigen Familienmitgliedern helfend zur Seite zu stehen, die auf besondere Ehre Anspruch erheben können.

Zu b): Schwieriger ist es, hinsichtlich des Verbuns eine sichere Entscheidung zu finden. Zunächst liegt es nahe, für das Hapax *ἐξαποτίνειν* – es fehlt bei LJS – etwa dieselbe Bedeutung (und Konstruktion) wie für (*ἀπο-*)*τίνειν* anzunehmen. Aber eben dies bereitet Probleme. (*ἀπο-*)*τίνειν* ist stets vom ‚Schuldner‘ gesagt und ‚regiert‘ den Akk.: In der Grundbedeutung „zahlen“ wird es normalerweise mit *τιμή* (~ *ποινή*), aber z. B. auch mit *πολλά* (*χρήματα*) verbunden; heißt es jedoch „bezahlen“, dann kann das abhängige Objekt entweder das vom ‚Schuldner‘ begangene Vergehen (*ὄβριον, ὑπερβασίην, ἔλωρα*), aber auch die ihm erwiesene Wohltat (*εὐεργεσίας, κομιδὴν, εὐαγγελίαν, ζῶαγρια; αἴσιμα*) meinen. Die einzige Stelle, an der *τίνειν* anders konstruiert wird, bildet nur scheinbar eine Ausnahme von der allgemeinen Regel: Wenn Euphorbos sagt (P 34–35):

*νῦν μὲν δῆ, Μενέλαε διοτρεφές, ἧ μάλα τείσεις
γνωτὸν ἐμόν, τὸν ἔπεφνες, ἐπευχόμενος δ' ἄγορεύεις*

und damit auf die Tötung seines Bruders Hyperenor (Ξ 516–519) anspielt, dann ist zwar – geradezu gegen die Regel – rein formal von *τίνειν* ein persönliches Objekt *γνωτὸν* abhängig gemacht, aber hinter *γνωτὸν, τὸν ἔπεφνες* verbirgt sich die Aussageintention *φόνον γνωτοῦ*, und damit bleibt der Dichter durchaus im Rahmen der ihm vorgegebenen sprachlichen Möglichkeiten.

Nun verbietet der Zusammenhang an unserer Stelle, für die Formulierung *ἐξαποτίνειν τῆς μητρὸς ἐρινύας* eine ähnliche Erklärung zu suchen, und erst recht muß der Versuch, *ἐρινύες* und *ἀραί* semantisch auf etwa die gleiche Stufe zu setzen, mißlingen: Die Ver-

wünsungen der Mutter kann man nicht „bezahlen“. All das führt zu dem Ergebnis, daß *ἐξαποτίνειν* semantisch und syntaktisch von (*ἀπο-*)*τίνειν* abzusetzen ist. Athene kann nur meinen, daß Ares vielleicht in der Lage ist, durch seine ‚Niederlage‘ das der Mutter (bzw. den Erinyen, die ihr als ihre Anwälte zur Seite stehen) angetane Unrecht wieder gutzumachen, sie zu versöhnen, ihren Groll zu beschwichtigen oder zu begütigen. *ἐξαποτίνειν* mit persönlichem Akk.-Objekt: „versöhnen, beschwichtigen, begütigen“⁶).

Um die Mutter geht es auch an einer Stelle der Odyssee:

8. β 135: In der Volksversammlung der Ithakesier weist Telemach die Aufforderung des Antinoos, er möge seine Mutter zu ihrem Vater zurückschicken und damit die äußere Voraussetzung für ihre Wiederverheiratung schaffen (113 f.), mit großer Heftigkeit zurück. Seine Gründe sind verschiedener Art; in unserem Zusammenhang sind wichtig die vv. 134–136:

*ἐκ γὰρ τοῦ πατρὸς κακὰ πείσομαι, ἄλλα δὲ δαίμων
δώσει, ἐπεὶ μήτηρ στυγεράς ἀρήσει' ἐπινύς
οἴκου ἀπερχομένη.*

Wenn die Mutter aus dem Haus weggehen muß, wird sie ein Fluchgebet an die Erinyen richten und ein Daimon – Telemach kann keinen Namen nennen, da er nicht weiß, welcher Gott in Aktion treten wird – wird daraufhin viel Leid senden. Die Erinyen, geradezu die Anwälte der Penelope gegenüber Telemach, werden für seine Bestrafung sorgen; die Parallelen zum *I* – Amyntor gegenüber Phoinix, Althaia gegenüber Meleagros – sind nicht zu übersehen. Einer ihrer wichtigsten Wirkungsbereiche ist die Familie, in der sie vor allem die Rechte der Älteren gegenüber den Jüngeren zu schützen haben.

9. λ 280: Im Rahmen des sog. Heroinnen-Katalogs der Nekyia (λ 225–328) erzählt Odysseus auch von den Geschehnissen im Labdakidenhaus (271–280). Nach dem Bericht über den Doppelfrevel und seine Entdeckung (271–274) spricht er von dessen Folgen und läßt seine Worte ausklingen in den Hinweis auf die Rolle der Erinyen der Epikaste (λ 275–280):

*ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων
Καδμείων ἦνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλᾶς·
ἠ δ' ἔβη εἰς Αἴδαο πυλάρταο κρατεροῖο,*

⁶) In diesem Zusammenhang ist auf die wichtigen Bemerkungen von A. Dihle zu den verbalen Dekomposita zu verweisen: *Εἰσαπόλλυμι*, Glotta 63, 1985, 140–143 (mit interessanten Parallelen).

*ἀψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὑψηλοῖο μελάθρου
 ᾧ ἄχει σχομένη τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω
 πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς ἐρινύες ἐκτελέουσι.*

Wie an anderen vergleichbaren Stellen, an denen von Ereignissen die Rede ist, deren Kenntnis bei den Hörern vorausgesetzt werden darf, beschränkt sich der Dichter auf einige wenige und oft nur andeutende Hinweise, und vor allem ab 275 verschlingt er seine Aussagen in kunstvoller Form, die die chronologische Abfolge eher verschleiert als enthüllt. Was die Rolle der Erinyen anlangt, so mag u. a. ein Blick auf die beiden Paradeigmata des *I* helfen, die Andeutungen des Textes zu einem volleren Bild abzurunden.

Nachdem die Götter den Doppelfrevel offenkundig gemacht haben, ruft die Mutter die Erinyen an und verflucht ihren Sohn. Daraufhin erhängt sie sich (277–279); die Erinyen aber erfüllen ihre Bitte, indem sie dem Oidipus all das viele Leid (*ἄλγεα ... πολλὰ μάλ'* 279 f.) bereiten, das sie als „Erinyen der Mutter“ zu bereiten pflegen (zur Formulierung vgl. *T*264 f.). Worin dieses Leid besteht, ist schon 275 f. angedeutet: Auf Grund des Ratschlusses der Götter herrschte er, *ἄλγεα πάσχων*, über die Thebaner. Allerdings ist nicht gesagt, wie diese „Leiden“ aussehen; wahrscheinlich ist die Zwietracht der beiden Söhne gemeint, unter der Oidipus als Vater und Herrscher schwer wird leiden müssen. Die Vorstellungen des Dichters sind uns vertraut: Wieder erscheinen die Erinyen als Sachwalterinnen der Person, die auf Grund ihrer bevorzugten Stellung in der Familie der Hilfe der Erinyen am ehesten gewiß sein darf; deshalb auch die auffällige Formulierung *μητρὸς ἐρινύες*. Auch das Zusammenwirken von Erinyen (*ἄλγεα ... ἐκτελέουσι*) und Göttern (*ἄλγεα πάσχων ... ἦνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς*) erinnert an die Paradeigmata in der Phoinix-Rede.

In denselben mythologischen Zusammenhang wie der Epikaste-Abschnitt im Heroinnen-Katalog gehört ein Passus aus der kyklischen Thebais.

10. Thebais fr. II Allen (Hom. Op. V 113): Die beiden Brüder setzen beim Mahl ihrem Vater – gegen dessen ausdrückliches Verbot – die wertvollen Ehrengeschenke (*γέρα*) des Kadmos, einen silbernen Tisch und einen goldenen Becher, vor. Als Oidipus das merkt, fällt ihm großes Leid ins Herz (7–10):

*αἴψα δὲ παισὶν ἐοῖσι μετ' ἀμφοτέροισιν ἐπαρὰς
 ἀργαλέας ἦρᾶτο – θεῶν δ' οὐ λάνθαν' ἐρινύν–,*

ὥς οὐ οἱ πατρώϊ' ἐν ἡθείῃ φιλότῃτι
 δάσσαιντ', ἀμφοτέροισι δ' αἰὲ πόλεμοί τε μάχαι τε.

Oidipus verflucht in heftigem Zorn seine beiden Söhne und wünscht, daß sie das väterliche Erbe nicht in brüderlicher Liebe teilen sollten, vielmehr solle es Krieg und Kampf zwischen beiden geben; der Erinys der Götter bleiben diese Verwünschungen nicht verborgen. Die Verbindung *θεῶν ἐρινύς* ist auffällig; sie ist – vom Inhalt her – anderer Art als etwa die Junktur *μητρὸς ἐρινύες*; auch die Vorstellung, die in Φ 412 und Theog. 472 (s. u.) vorliegt, daß nämlich auch den Göttern Erinyen zur Seite stehen, ist nicht vergleichbar. Echt homerisch wäre der Gedanke, daß „seine“ (des Oidipus) Erinys ihn erhörte (vgl. λ 290). Der Abstand des Kyklikers von Homer ist, wie mir scheint, nicht zu verkennen. Immerhin läßt der Vergleich unserer Stelle mit einigen anderen (z. B. I 453–457) den Gedanken erkennen, der hinter der seltsam abkürzenden Formulierung steht: Die Erinys erhört das Fluchgebet des Vaters, und die Götter werden zu Vollstreckern des Fluches. Wiederum ist die Erinys Helferin und Anwältin dessen, der in der Familie besondere Ehre beanspruchen darf; *θεῶν ἐρινύς* wird sie genannt, weil ihr Wirken im Einklang mit den Göttern erfolgt. –

Von den Erinyen ist, wie wir gesehen haben (Φ 412), auch in der Götterwelt die Rede; Iris spricht von ihnen zu Poseidon:

11. O 204: Zeus ist ungehalten über Poseidons Hilfe für die Achaier. Die von ihm zu Poseidon gesandte Iris unterstreicht seine Warnung mit beschwichtigenden Worten im eigenen Namen (201–204); sie münden aus in den Satz (204):

οἴσθ', ὥς πρεσβυτέροισιν ἐρινύες αἰὲν ἔπονται.

Zeus hatte selbst schon betont, daß er als der stärkere und „bessere“, aber auch als der ältere (vgl. 165 f.) die Befolgung seiner Aufforderung erwarten könne, und darauf nimmt Iris Bezug, wenn sie mit den Worten endet, daß „immer und überall den Älteren die Erinyen (helfend) zur Seite gehen“. Sie stellt also den Anspruch des Göttervaters in einen größeren Zusammenhang und bekräftigt seine Forderung mit dem Hinweis auf eine allgemein gültige Gnome, die den Älteren, und zwar sicher den Menschen nicht weniger als den Göttern, eine besondere Stellung einräumt. – Eine gewisse Ähnlichkeit mit O 204 weist eine Stelle in der Odyssee auf:

12. ρ 476: Auf den Schemelwurf des Antinoos antwortet Odysseus mit maßvoller, seine bösen Gedanken (*κατὰ βυσσοδομεύων* 465) verbergender Rede; sie mündet aus in die Worte (ρ 475–476):

*ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσίν,
Ἄντινοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτου κιχείη.*

Wieder ist ein gnomenhafter Gedanken („es gibt Götter und Erinyen, die den Bettlern helfen“) in den aktuellen Zusammenhang gestellt: Wenn dem wirklich so ist, dann möge den Antinoos noch vor der (angestrebten) Hochzeit der Tod erreichen.

Sowohl der Ältere als auch der Bettler können des Schutzes der Erinyen sicher sein; diese werden, dessen ist sich der Dichter gewiß, Verletzungen des Rechts ihrer Schutzbefohlenen zu vergelten wissen. – In etwas anderer Funktion sehen wir die Erinyen an der folgenden Stelle:

13. T417: Das von Hera sprachbegabt gemachte göttliche Pferd Xanthos spricht zu Achill und endet mit der Prophezeiung, daß es Achill bestimmt sei, von einem Gott und einem Mensch zugleich gezwungen zu werden:

ὧς ἄρα φωνήσαντος ἐρινύες ἔσχεθον αὐδήν.

Es ist die einzige Stelle des homerischen Epos, an der der Dichter im eigenen Namen von den Erinyen spricht, und auffällig genug ist auch der äußere Anlaß. Gemeint ist wohl, daß die Erinyen in besonderem Maße geeignet sind – dadurch daß sie dem Xanthos die „Stimme hemmen“, d. h. ihn am Weitersprechen hindern –, als Wächter der Grenzlinie zu fungieren, die zwischen Göttern und Menschen besteht. Mehr zu erfahren, als er bereits gehört hat, steht dem Menschen Achill nicht zu.

Einen anderen Bereich erschließen die folgenden Stellen:

14. T87: In der großen Heeresversammlung des T sucht Agamemnon sein verhängnisvolles Verhalten im A aus seiner Sicht zu erklären und zu entschuldigen: (T 86–89):

*ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις ἐρινύς,
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην
ἤματι τῷ, ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπήρῳν.*

Zeus, Moira und die Erinyen sind es gewesen, die ihm in jener Versammlung des A Verblendung ins Herz gelegt und ihn zur Wegnahme der Briseis verführt haben⁷⁾. Es ist hier nicht in aller Ausführ-

⁷⁾ Vgl. jetzt H. Erbse, Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos, 1986, 11–18. Wir freuen uns, hier und an anderen Stellen bereits auf dieses schöne Buch, das weithin völlig neue Aspekte eröffnet, hinweisen zu können.

lichkeit davon zu reden, daß diese apologetische Deutung eines verhängnisvollen Geschehens nach homerischer Auffassung keineswegs im Widerspruch steht zu dem Geschehensablauf im *A*, wo von einer Verblendung nicht die Rede ist, wo vielmehr der Zusammenprall der beiden Helden wie von selbst aus der Gegensätzlichkeit ihrer φύσεις herauswächst. Die in Agamemnons Wesen begründete Unfähigkeit, in entscheidenden Situationen die Dinge und Menschen so zu sehen, wie sie wirklich sind, seine Blindheit also, steht in einer irrationalen, aber nicht minder realen Korrelation zu einer von außen kommenden Verblendung: Es geschieht nicht von ungefähr, daß gerade ihm die Götter die ἄτη gesandt haben⁸). In unserem Zusammenhang ist vor allem bedeutungsvoll, daß der Dichter der Erinys die Macht zuschreibt, Verblendung ins Herz des Menschen zu legen und ihn damit in eine Schuld zu verstricken, die der Sühne bedarf.

Vergleichbar scheint uns eine Stelle der Odyssee, in der von einem ähnlichen Wirken der Erinys die Rede ist. Sie erscheint im Rahmen der vom Dichter an zwei verschiedenen Orten (λ 281–297; ο 228–240) erzählten Geschichte des Melampus.

15. ο 234: Wie in den anderen Berichten, in denen es um Geschehnisse aus fremden Sagenkreisen geht, ist beim Hörer wiederum die Kenntnis der vollständigen Geschichte vorausgesetzt; die Auswahl und Akzentuierung des Stoffes ebenso wie seine Verteilung auf zwei äußerlich getrennte Berichte⁹) unterliegen dem Ermessen und den Intentionen des Dichters, und die Form der Darstellung ist oft eher ‚argumentierend‘ als ‚referierend‘¹⁰). All das erschwert es auch und gerade in ο 228–240, die Anspielung auf das Wirken der Erinys in v. 234 in den Geschehensablauf sinnvoll einzuordnen. Immerhin ist folgendes klar: Da Melampus die Neleus-Tochter Pero dem Bruder Bias zur Frau gewinnen will, ist er in den Palast des Phylakos gegangen, um von dort die dem Neleus gehörenden Rinder zu holen; in diesem Zusammenhang ist dann von Neleus die Rede (ο 229–234):

*Νηλέα τε μεγάθυμον, ἀγανότατον ζώντων,
ὅς οἱ χρήματα πολλὰ τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν
εἶχε βίη, ὁ δὲ τεῖος ἐνὶ μεγάροις Φυλάκοιο
δεσμῶ ἐν ἀργαλέῳ δέδετο, κρατέρ' ἄλγεα πάσχων*

⁸) Vgl. A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos, SB Wien 1961.4, bes. 40–42; weitere Lit. bei A. Heubeck, Die Homerische Frage, 1974, 188–191.

⁹) Dazu vgl. A. Heubeck, Der Odyssee-Dichter und die Ilias, 1954, 19–22, 31.

¹⁰) Vgl. A. Heubeck, a. a. O. 31.

*εἴνεκα Νηληϊὸς κούρης ἄτης τε βαρείης,
τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλητὶς Ἐρινύς.¹¹*

Neleus hält also den großen Besitz des Melampus mit Gewalt fest, während dieser im Palast des Phylakos in Fesseln liegt und starke Schmerzen erdulden muß „um der Tochter (des Neleus) und um der schweren Ate willen“, die ihm (Neleus) die Erinys ins Herz gelegt hatte. Offensichtlich hofft Neleus, sich in den Besitz der Güter des Melampus setzen und die Tochter dem Bias vorenthalten zu können, und dieses frevelhafte Sinnen kann, wie der Dichter meint, nur auf Grund von Ate erfolgt sein¹¹). Wie in *T*87 ist die Erinys als göttliches Wesen gedacht (*o* 234 ~ *T*87), das den Menschen verderbliche ἄτη senden (*o* 234 ~ *T*88) und so zu frevelhaftem Tun verführen kann, das dann später seine gerechte Strafe findet (Melampus *ἐτείσατο ἔργον ἀεικὲς ἀντίθεον Νηληϊά* 236 f.). Auch insofern scheinen die Stellen im *o* und im *T* miteinander verglichen werden zu dürfen, als die Erinys auch im *o* offensichtlich nicht wahllos dem Menschen ἄτη ins Herz legt, sondern denjenigen bevorzugt, dem die Disposition zu verblindetem Handeln von Natur innewohnt: In diese Richtung scheint die Charakterisierung des Neleus in v. 229 zu zielen.

An diesem Punkt läßt sich sinnvoll unsere letzte Belegstelle anführen; sie stammt aus der Theogonie und ist, wie wir meinen, meist mißverstanden worden.

16. Theogonie 472: Kronos hat alle von Rheia geborenen Kinder verschlungen, und nun steht die Geburt des Zeus bevor. Da bittet Rheia ihre Eltern Uranos und Gaia um Rat (471–473):

*ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα
παῖδα φίλον, τείσαιο δ' ἔρινυς πατρὸς ἐοῖο
παίδων, οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.*

Wir nehmen hier unsere Deutung dieses Passus, wie sie sich aus dem Zusammenhang zu ergeben scheint, vorweg; sie besagt: Rheia hat die Absicht, verborgen vor Kronos den Zeus zu gebären (und damit vor der Verschlingung zu bewahren) und mit ihrer List zugleich

¹¹) Die Richtigkeit unserer Interpretation hängt weitgehend von der Entscheidung ab, *οἱ* v. 234 auf Neleus – und nicht auf Melampus (so z. B. Ameis-Hentze-Cauer *ad loc.*; H. Erbse, Untersuchungen 14) – zu beziehen. In der Tat spricht kaum etwas dafür, daß der Dichter bzw. seine Quelle an eine Verblindung des Melampus gedacht habe; vielmehr ist Neleus der „Gewalttätige“ (*βίη* v. 231), und wenn v. 256 davon die Rede ist, daß Melampus ihn für seine „ungebührliche Tat“ habe büßen lassen, dann ist das am ehesten mit dem ‚verblindeten‘ Handeln des Neleus in eine sinnvolle Verbindung zu bringen.

Rache zu nehmen an Kronos für die Untaten, die er ihr und ihren gemeinsamen Kindern angetan hat. Wir erfahren weiter, wie die List gelingt und wie Kronos seine Untaten an den Kindern wieder rückgängig machen muß.

Für die Beantwortung dessen, wie der (ungewöhnlich formulierte) Text im einzelnen zu verstehen ist, sind folgende Fragen zu klären:

- a) Wie ist die Konstruktion von *τίνυσθαι* zu verstehen?
- b) Welcher Bedeutungsinhalt kommt dem Begriff *ἐρινὺς* zu?
- c) Heißt *πατρὸς ἐοῖο* „seines (des Zeus) Vaters“ oder „ihres (der Rheia) Vaters“?
- d) Ist die Textüberlieferung *παίδων* richtig oder muß *παίδων θ'* konjiziert werden?

Wie fast zu erwarten, verschlingen sich diese Fragen so eng, daß beim Versuch einer Antwort eine reinliche Trennung kaum möglich ist.

(ἀπο-)τίνυσθαι wird verbunden: (α) mit einem personalen Akk.-Objekt, das den ‚Schädiger‘ meint: *ἀλείτην Γ28*, *-ας υ121*; *μνηστῆρας ω482*, vgl. *ψ57*; *φονῆας ω434*, *πατροφονῆα γ197*, *φῆρας Β743*, *Ἀλέξανδρον Γ351f.*; (β) mit einem abstrakten Akk.-Objekt, das die Art der ‚Schädigung‘ meint: *λώβην Τ208*, *υ169*, *λώβην καὶ κακὰ ἔργα ω326*, *βίην ψ31*, *φόνον Ο116*, vgl. *ω470*, *Ἐλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε Β356 = 590*; (γ) mit zwei Objekten: eine (singuläre) Kombination von (α) und (β) birgt *ἔτεισατο ἔργον ἀεικέες ... Νηληῖα ο236f.* Häufiger ist die Kombination des Akk.-Objekts der Person mit dem abstrakten Gen.-Objekt: *τείσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης γ206*; *τείσεσθαι Ἀλέξανδρον κακότητος Γ266*; *τῶν μ(ε)᾽ ἀποτινύμενοι β73*. Eine Sonderstellung nehmen die Formulierungen ein, in denen das konkrete Akk.-Objekt *ποιήν* verbunden wird mit einem Genitiv der Person: *ἀπετείσατο ποιήν ... ἐτάρων, οὔς (Κύκλωψ) ἦσθιε ψ312f.* und *πολέων (cil. κταμένων) ἀπετίνυτο ποιήν Π398*.

Eine Doppelkonstruktion birgt nun auch Theog. 472f., wo von *τείσαιτο* einmal *ἐρινὺς (πατρὸς ἐοῖο)* und zum anderen *παίδων* abhängt: eine Fügung, die in den eben genannten Stellen keine unmittelbare Parallele findet. Am nächsten liegt offensichtlich der Vergleich mit Ausdrücken wie *ἀποτινύσθαι τινα (e.g.) ὑπερβασίης*, der dazu rät, in *ἐρινὺς* ein personales Akk.-Objekt zu sehen und damit das Wort in dem Bereich zu belassen, in den es eindeutig gehört; eine Wiedergabe mit „Untat (Th. v. Schaeffer), Verbrechen, Schuld“ ist ebenso willkürlich wie die mit „Fluch, Verwünschung“ in *Φ412*.

Weiterhin bietet sich zum Vergleich die Stelle ψ 312f. an, die mit $\acute{\epsilon}\tau\acute{\alpha}\rho\omega\nu, \omicron\upsilon\varsigma \eta\sigma\theta\iota\epsilon$ ($\text{K}\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omega\psi$) auf gleicher Stufe steht wie unser Papyrus mit $\pi\alpha\acute{\iota}\delta\omega\nu, \omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\epsilon \text{K}\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$. Der genitivische Ausdruck meint an beiden Stellen weniger die Personen als die an ihnen begangene Untat ($\sim \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\eta\varsigma$): das Fressen der Gefährten bzw. das Verschlingen der Kinder ($*\pi\alpha\acute{\iota}\delta\omega\nu \kappa\alpha\tau\alpha\pi\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$). Das alles deutet auf eine Aussageabsicht: „daß Rheia die Erinyen des Vaters büßen lasse die Verschlingung der Kinder“. Ihr Inhalt wird mit dem Blick auf Φ 412 verständlich, wo man offensichtlich, ohne den Sinn des Satzes zu ändern, anstelle von $\tau\eta\varsigma \mu\eta\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ein $\tau\eta\nu \mu\eta\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ einsetzen kann, und damit wird zugleich auch deutlich, daß mit $\pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\omicron\iota\omicron$ nur „seines (des Zeus) Vaters“, also „des Kronos“ gemeint sein kann. Der Ersatz von $*\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \acute{\epsilon}\omicron\nu$ bzw. $*\text{K}\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$ durch den ‚umschreibenden‘, fülligen Ausdruck $\acute{\epsilon}\rho\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma \pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\omicron\iota\omicron$ hängt deutlich mit der Vorstellung zusammen, daß diejenigen, die sowieso zu $\acute{\alpha}\tau\eta$ neigen, von göttlichen Wesen begleitet werden, die sie zur $\acute{\alpha}\tau\eta$ verführen (T 67, \omicron 204). Daß Kronos, als Entmänner seines Vaters (und Verschlinger seiner Kinder) der göttliche Frevler schlechthin, zur $\acute{\alpha}\tau\eta$ neigt und auf Frevel sinnt, hat der Dichter – u. a. durch das Beiwort $\acute{\alpha}\gamma\kappa\lambda\omicron\mu\eta\tau\eta\varsigma$ – immer wieder betont. – Es ist nachdrücklich darauf zu verweisen, daß diese Erklärung die überlieferte Textform $\pi\alpha\acute{\iota}\delta\omega\nu$ beibehält und somit auf θ' verzichtet.

Wir haben versucht, bei der Deutung unserer Stelle im sprachlichen und inhaltlichen Bereich den durch die anderen Belege abgesteckten Rahmen für den Begriff $\acute{\epsilon}\rho\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ nicht zu überschreiten, und dabei z. T. schon gegen frühere Deutungen implizit Stellung bezogen. Um nur das Wichtigste noch einmal zu betonen: Eine Wiedergabe von $\acute{\epsilon}\rho\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ durch „Untat“ – wenn auch inhaltlich nicht verfehlt – übersieht die Tatsache, daß die Untat des Kronos in 473 genannt ist, und bedenkt nicht die Notwendigkeit, $\acute{\epsilon}\rho\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ personal zu fassen. Diesen personalen Charakter betont nun zwar mit Recht M. L. West in seinem Kommentar (1966; 1971, 1978) *ad loc.*, sieht in den Erinyen aber einseitig nur diejenigen Wesen, die dem zur Seite stehen, dem Unrecht geschieht („someone who is wronged has his own personal erinyes“), und glaubt, daß dementsprechend an unserer Stelle sowohl die Erinyen des Uranos ($\pi\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\omicron\iota\omicron$ „ihres Vaters“!) als auch die von Rheias Kindern ($\pi\alpha\acute{\iota}\delta\omega\nu \theta'$) gemeint sein müßten, und daß Rheia somit den Kronos bezahlen (*i. e.* entschädigen) lassen möchte die Erinyen ihres Vaters und ihrer Kinder („she might make him pay her father’s erinyes ... Even young children have their erinyes“). Aber eben diese Annahme ist nur unter der Voraussetzung

möglich, daß M.L. West die i.J. 1843 gleichzeitig von D.J. Lenep, G.F. Schoemann und J. Cäsar vorgeschlagene und seither fast durchweg in die Ausgaben übernommene Konjektur *παίδων θ'*, die in den Handschriften ohne jeglichen Anhalt ist, übernimmt und ausdrücklich billigt: eine Maßnahme, die schon aus prinzipiellen Erwägungen Zweifel erwecken muß; zudem impliziert sie nicht nur die Annahme, daß mit *πατρός ἐοῖο* auf Uranos und damit auf dessen Entmannung angespielt sei – ein Ereignis, daß im Augenblick gar nicht zur Debatte steht und dementsprechend in der Bitte der Rheia an ihre Eltern überhaupt keine Rolle spielen kann –, sondern auch eine sprachliche Seltsamkeit: Das von *τίνωσθαι* abhängige personale Akk.-Objekt meint stets den ‚Frevler‘ (den man bezahlen, büßen läßt) und nicht den ‚Geschädigten‘ (bzw. dessen Helferinnen, die Erinyen), den man „bezahlen“, *i. e.* „entschädigen, zufrieden stellen“ will.

F. Solmsen¹²⁾ hat die Schwächen von M.L. Wests Argumentation gesehen und schlägt seinerseits vor, mit einigen byzantinischen Texten *Ἐρινύς* (Nom.!) zu lesen und dann zu verstehen: „that the Erinyes of her (Rhea's) father might avenge herself or get her payment“. Aber auch dieser Lösungsversuch erweckt Bedenken. Die Vorstellung, daß die Erinyes sich selbst rächt, ist an allen Belegstellen ohne Parallele; zudem wäre es seltsam, wenn Rheia, die in der zugrunde liegenden Situation sicherlich nur darauf bedacht ist, die Geburt des Zeus vor Kronos zu verbergen, und deshalb ihre Eltern um Rat bittet, an die Entmannung ihres Vaters und die Möglichkeit, diese Tat den Kronos jetzt büßen zu lassen, denken sollte. Daß bei F. Solmens Versuch der v. 473 unerklärt bleibt, sei nur nebenher erwähnt.

Allein sinnvoll scheint es uns zu sein, wenn Rheia auf eine Möglichkeit sinnt, nicht nur dem Zeus das Schicksal der bisher geborenen Kindern zu ersparen, sondern zugleich den Kronos – der Dichter sagt: die Erinyes des Kronos (die als seine ‚bösen Geister‘ ihn zu seiner Untat veranlaßt haben) – für die Verschlingung der älteren Geschwister des Zeus büßen zu lassen. Wie ihre doppelte Absicht mit Hilfe ihrer Eltern gelingt, davon erzählen ausführlich die vv. 474–500.

Für die Frage, welche Vorstellungen man in archaischer Zeit mit der Erinyes bzw. den Erinyen verbunden hat, ist naturgemäß in erster Linie der Inhalt der eben besprochenen Stellen von entscheidendem Gewicht. Die Hoffnung, daß auch die der Erinyes (den Erinyen) gegebenen Epitheta zusätzliche Informationen liefern können, erfüllt

¹²⁾ Gnomon 40, 1968, 325.

sich leider nur in geringem Umfang. Die im Plural genannten Eri-nyen heißen *κρατεραί* (Theog. 182) oder *στυγεραί* (I 454, β 135, υ 78); dabei unterstreicht das erste Epitheton ihren Machtbereich (sie haben *κράτος*), vielleicht auch ihr kraftvolles oder gar hartes und gewalttätiges Wesen¹³); das zweite erhalten sie wohl weniger deshalb, weil man sie haßt, weil sie des Hasses wert sind (*στυγέω*), als vielmehr weil sie „Schreckliches tun, bewirken (können)“, ebenso wie ein *δαίμων* nicht wegen seiner *κακότης*, sondern wegen der unheilvollen Rolle, die er gegebenenfalls zu spielen hat (*κακὰ μῆδετο* μ 295) als *κακός* (z. B. ω 149) bezeichnet werden kann¹⁴).

Die einzelne Erinys ist zweimal in formelhafter Junktur als *θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς* (ο 234, Hes. fr. 280. 9 M.-W.) bezeichnet; aber leider ist der Sinn des Epitheton nicht festzulegen. Nur seine Morphologie ist einigermaßen durchsichtig¹⁵): Es handelt sich bei *δασπλήτις* um ein verbales Rektionskompositum mit verbalem Hinterglied (Typ *περικτίτης*); dabei ist *-πλήτις* als Fem. zu *-πλήτης* (vgl. *τειχεσιπλήτα*) „sich nähernd“ (zu **pel₂-/ple₂-*; griech. *πελάζω* usw.) zu verstehen (vgl. *ἀκοίτης*: *ἄκοιτις*). Der Sinn des Vorderglieds bleibt unklar¹⁶); sollte es allerdings letztlich auf **(dems-/dms-* zurückgehen, könnte man an ein „dem Haus sich nähernd/nahestehend“ denken, eine Bedeutung, die sich durchaus mit dem verträge, was wir hinsichtlich des Funktionsbereichs der Erinys vermuten.

Der einzelnen Erinys gilt schließlich auch das Beiwort *ἡεροφοῖτις*. Wir dürfen vorwegnehmen, daß die *v. l. εἰαροπῶτις*¹⁷), die von den T-Scholien zu T 87 überliefert ist und in der Glosse *εἰαροπότης· αἰμοπότης, ψυχοπότης* (Hesych) ihr mask. Gegenstück hat, in unserem

¹³) Vgl. *ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα* I 572.

¹⁴) O. Tsagarakis, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, 1977, 105–112.

¹⁵) Vgl. die Referate bei H. Frisk, GEW. und P. Chantraine, DELG *s. v.*; M. Meier, *-ιδ-*. Zur Geschichte eines griech. Nominalsuffixes, 1975, 41. Die bei Ameis-Hentze-Cauer *ad loc.* gegebene Bedeutung „harttreffend“, die im Hinterglied *πλήτω* voraussetzt, ist sicher falsch.

¹⁶) Die Vermutung von F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, 1914 (1964) 94 f., hat C. J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, 1967, 256 A. 111, weiterzuführen versucht. Wichtig noch W. Prellwitz, KZ 50, 1922, 68.

¹⁷) Vgl. W. Schulze, *Quaestiones epicae*, 1892, 166 A. 3; Kleine Schriften, 1933, 402 f.; H. Frisk, GEW, und P. Chantraine, DELG *s. v. εἶαρ*; M. Meier, a. O. 41; O. Masson, in: *Colloques internationaux du C.N.R.S. Nr. 578: Salamine de Chypre*, 1980, 186.

Homertext nichts zu suchen hat, weil eine „bluttrinkende“ Erinyes in die Vorstellungswelt des archaischen Epos (noch) nicht hineinpaßt. Wir haben mit *ἡεροφοῖτις* zu rechnen, und es spricht alles dafür, daß der Dichter das Beiwort mit dem Inhalt „in (undurchdringlichen) Nebel gehüllt einerschreitend“ gefüllt und somit im Hinterglied des Wortes verbales *φοιτάω* gesehen hat¹⁸⁾. Die morphologischen Probleme, die sich mit dieser Analyse des Hintergliedes verbinden, sind evident. Wenn das Wort ‚richtig‘ gebildet ist, d. h. wenn wir es – ebenso wie *δασπλήτις* – mit Recht unter die verbalen Rektionskomposita vom Typ *περικίτις*¹⁹⁾ einordnen, kann *-φοίτης/-φοῖτις* nicht von *φοιτάω* abgeleitet sein; vielmehr wirkt umgekehrt dieses Verb wie ein aus den *-φοίτης*-Bildungen (nachhomerische Beispiele bei P. Chantraine, DELG s. v. *φοιτάω*) sekundär gewonnenes Denominativum. So liegt es nahe anzunehmen, daß im Hinterglied die *o*-stufige Form einer Wz. **φει-/φοι-* vorliegt, und da ein **g^hheǵ-/g^hhoǵ-* ohne jeden Anhalt wäre, wird man – wengleich mit aller Vorsicht – an die idg. Wz. **bheǵ-/bhoǵ-* denken, die vielleicht in griech. *φιπρός* vorliegt. Das würde bedeuten, daß *ἡεροφοῖτις* ursprünglich den Sinn „in Nebel gehüllt (zu-)schlagend“ gehabt hätte und dann – aus welchen Gründe auch immer – zu „in Nebel gehüllt einhergehend“ umgedeutet worden wäre. Diese bei Homer bereits vorliegende Umdeutung hätte dann die Möglichkeit geboten, zu *-φοίτης* ein *φοιτάω* „gehe“ zu bilden. Doch das bleibt Spekulation.

Die wesentliche Information darüber, wie Homer und Hesiod sich das Wesen und Wirken der Erinyes bzw. der Erinyen vorgestellt haben, muß aus der Interpretation der Stellen kommen, an denen sie als in das Leben der Menschen eingreifende Wesen vorgeführt werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei die bereits mehrmals herausgestellte Beobachtung, daß sie an allen Stellen* als Personen agieren bzw. daß es keine Stelle gibt, an der es angezeigt ist, ihren Namen als Bezeichnung eines Abstraktums („Fluch, Verwünschung, Untat, Verblendung“) zu verstehen. Diese Tatsache zeigt, daß die Erinyes (die Erinyen) nicht auf der gleichen Stufe steht wie etwa die Begriffe, über die J. Gruber in einer für die Deutung archaischer Weltauffassung besonders wichtigen Untersuchung²⁰⁾, gehandelt

¹⁸⁾ Vgl. C.J. Ruijgh, a. a. O. 354 f.; E. Risch, Wortbildung der homerischen Sprache, ²1974, 142.

¹⁹⁾ Vgl. E. Risch, a. a. O. 32 f., 196.

²⁰⁾ Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen, 1963; wichtig auch W. Pötscher, Das Person-Bereich-Denken in der frühgriechischen Periode,

hat: φόβος, ἔρις, ἄτη, νέμεσις, zu denen u. a. noch μοῖρα und θέμις gehören. Diesen „Begriffen“, die jeweils einen Bereich menschlichen Daseins und Verhaltens abdecken, eignet bekanntlich jene seltsame Ambivalenz des Inhalts, die es nahelegt, je nach Fall und Lage die Vorstellung einer personal gedachten Gottheit oder eines abstrakten Begriffs in den Vordergrund zu rücken, und die es in vielen Fällen gar nicht erlaubt, eine einseitige Entscheidung zu treffen.

Es ist unnötig zu sagen, daß wir hier mit den Klassifizierungen Personifikation oder Abstraktion nicht durchkommen, die beide eine Entwicklung implizieren. Ursprünglich ist die Komplexität der Vorstellung, die es ermöglicht, je nach den Erfordernissen der jeweils sprachlich zu realisierenden Situation verschiedene Akzente zu setzen. Erst recht natürlich hat Erinyes nichts zu tun mit den Begriffen, bei denen man am ehesten noch mit einem gewissen Recht von Personifikationen sprechen kann: gemeint sind etwa – um ein besonders bezeichnendes Beispiel zu nennen – die 15 Kinder der Eris, die Hesiod, Theog. 226–232 aufzuzählen weiß und die als künstliche *ad hoc*-Personalisierungen im archaischen Denken wohl niemals personhaft geworden sind.

Die aus den Zusammenhängen der epischen Stellen gewonnene Deutung der Erinyes als personal vorgestellter göttlicher (oder eher dämonischer) Wesen erfährt ihre Bestätigung einmal durch die Existenz der mykenischen Gottheit *Erinnus*, aber auch der in späterer Zeit in Arkadien und Boiotien verehrten (Δημήτηρ) Ἐρινύς²¹), auf die in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden braucht.

Auffällig ist das Nebeneinander von singularischer ἔρινύς und pluralischen ἐρινύες; die mykenischen Tafeln und die inschriftlich bezeugte Göttin Ἐρινύς legen es nahe, die Vorstellung von der Erinyes als die ältere anzusetzen; aber das Zeugnis des Hesiod (Theog. 185) sowie die Tatsache, daß im Epos die Pluralform die weitaus häufigere ist, wiegen nicht minder schwer. In manchen Fällen mag das Metrum die Entscheidung für eine der beiden Formen bedingt haben; es ist bezeichnend, daß sing. ἔρινύς mit einer Ausnahme (Thebais) nur in den formelhaften Verbindungen θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς (2x) und ἠεροφοῖτις ἐρινύς (2x) erscheint. Die Entschei-

WSt 72, 1959, 5–25. Zusammenfassend A. Heubeck, Die Hom. Frage, 1974, 186 f. Über die bisherigen Ergebnisse führt jetzt hinaus H. Erbse, Untersuchungen, 11 f. und *pass.*

²¹) Vgl. B. C. Dietrich, Demeter, Erinyes, Artemis, Hermes 90, 1962, 129–148.

derung für Groß- oder Kleinschreibung, die nur für uns Heutige von Interesse ist, wird von Fall zu Fall zu treffen sein; die Grenzen zwischen den Stellen, an denen Ἐρινύς eindeutig Göttername ist (θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς), und denen, wo ἐρινύς eher ein Appellativum darstellt (~ δαίμων, θεός; vgl. μητρὸς ἐρινύες), sind nicht immer klar zu ziehen.

Besonders eng sind die Erinyen mit dem Eid verbunden. Zusammen mit anderen Göttern werden sie als Schwurgötter angerufen und offensichtlich obliegt es ihnen, die Meineidigen „unter die Erde zu strafen“ (T259). Damit erfüllen sie im rechtlich-religiösen Bereich menschlichen Zusammenlebens, in dem von den Göttern dem Eid eine geradezu zentrale Stellung angewiesen ist, eine wichtige Aufgabe. Sie wahren als Helfer der Götter die von diesen gesetzte Ordnung und stellen sie durch die Bestrafung der Eidbrecher wieder her: „sie umsorgen den Eid gleich bei seiner Geburt“²²), wie Hesiod es ausdrückt. – Als Hüter menschlicher Ordnung erscheinen sie aber auch sonst: Im Kreis der Familie gehört ihre besondere Anteilnahme denen, die ob ihrer Stellung vor allem Ehre und Rücksicht beanspruchen dürfen, und das sind der Vater (I454, Thebais), die Mutter (I571, Φ412, β135) oder der ältere Bruder (O204). Sie dürfen dessen gewiß sein, daß die Erinyen ihre (Fluch-)Gebete erhören und – gegebenenfalls zusammen mit den Göttern der Unterwelt – auch erfüllen. In einen weiteren Bereich menschlichen Zusammenlebens gehört die Bemerkung ρ475, daß es Götter und Erinyen der Bettler gebe, eine Bemerkung, die auch ob ihrer Koordinierung von Göttern und Erinyen bezeichnend ist: Wieder sind es die Erinyen im Verein mit den Göttern, die sich den Schutz derer angelegen sein lassen, die in besonderem Maße des Schutzes würdig und bedürftig sind; wir gehen sicher nicht zu weit, wenn wir z. B. auch die ξεῖνοι, ἰκέται und ἱερεῖς in diesen Kreis einbeziehen. – Um die Wahrung einer höheren Ordnung geht es schließlich auch dort, wo die Erinyen das göttliche Pferd des Achill am Weitersprechen hindern (T417): Es steht dem Menschen nicht an, ein genaueres Vorwissen um sein Schicksal zu haben und damit in einen Bereich einzudringen, der allein den Göttern vorbehalten ist.

Immerhin ist bemerkenswert, daß diese Hüterfunktion der Erinyen nicht nur in der Verhütung der ‚Grenzverletzung‘, sondern vor allem auch in der Wiederherstellung der alten Ordnung durch eine adäquate Bestrafung sich zu vollziehen scheint. Daß hinwiederum

²²) W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1977, 379.

Strafen und Rächen keineswegs das primäre Anliegen der Erinyen gewesen sein muß, zeigen die Stellen, die wir bisher aus unserem Überblick ausgeklammert haben: In *T87, o 234* und *Theog. 472* ist ein ganz anderes Wesenselement der Erinyen in den Vordergrund gerückt: Sie sind es, die dem Agamemnon und dem Neleus ἄτη ins Herz legen und deren Handeln damit in eine Richtung führen, die deren Wesensart entspricht. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß wir hier einen Aspekt archaischer Menschendeutung fassen, die in der umfassenden Vorstellung von der Korrelation von „göttlicher und menschlicher Motivation“ (A. Lesky) wurzelt. Es ist bezeichnend für den Anthropomorphismus der frühgriechischen Göttervorstellung, wenn die Erinyen auch einem Gott (Kronos) zugehörig gedacht werden und ihn, wenn er auf Grund seiner Veranlagung zur Verblendung neigt, offensichtlich in dieser Neigung bestärken können, homerisch gesagt: wenn sie ihm ἄτη ins Herz legen. Kronos ist geradezu das göttliche Pendant zu Agamemnon und Neleus.

Man ist weithin geneigt, die Erinyen unter die chthonischen Gottheiten einzureihen und weist dabei auf die bei Hesiod erzählte Geburtslegende oder auch auf die kultisch verehrte (Demeter) Erinys hin; auch die Bemerkung des Dichters, daß sie ἐξ ἐρέβessφιν den Fluch Althaias gehört habe (*I572*), kann nicht übersehen werden. Entscheidend aber scheint uns, daß die Erinyen ihre Wirksamkeit vorzugsweise auf der Erde entfalten; das gilt nicht nur für das besonders bezeichnende ἐρητύειν des Pferdes Xanthos, sondern auch für die anderen Situationen, in denen sie tätig werden. Auch die Formulierung, daß sie den Älteren zur Seite zu stehen pflegen (ἐπονται *O 204*), lokalisiert sie deutlich im menschlich-irdischen Bereich.

Eine letzte Frage wäre schließlich, ob das Ergebnis des von G. Neumann unternommenen und, wie uns scheint, sprachlich wohlbelegten Versuchs, für den Namen Erinys eine Grundbedeutung „Zwietracht knüpfend“ zu erweisen, in das bisher gezeichnete Bild sich sinnvoll einordnen läßt. Von entscheidender Bedeutung ist wohl die Tatsache, daß die Schaffung des Namens, wie der uralte und schon bald im Griechischen verloren gegangene Bildungstyp zeigt, sicherlich in eine sehr frühe Zeit zurückgeht; wir dürfen wohl annehmen, daß der Wesensaspekt der Erinyen, der in ihrem Namen zu erkennen ist, in der Folgezeit zwar nicht restlos geschwunden, aber doch gegenüber anderen Vorstellungen weitgehend zurückgedrängt worden ist.

Vielleicht darf man zusammenfassend so formulieren: In der Vorstellungswelt der archaischen Zeit – und auf sie kam es uns haupt-

sächlich an – scheinen die Erinyen wesenhaft besonders den *δαίμονες* nahezustehen²³). Sie wirken – meist im Verein mit den Göttern – als Hüter und Bewahrer göttlich-menschlicher Lebensordnungen; sie sind Helfer all derer, die des Schutzes und der Hilfe in besonderem Maße würdig und bedürftig sind. Diejenigen allerdings, die sowieso zu frevelhaftem Handeln neigen, treiben sie noch weiter an. Daß sie in ihrer Eigenschaft als Helfer meist die Aufgabe zu übernehmen haben, verletzte Grenzen wieder herzustellen und begangene Untat wieder gutzumachen, läßt sie in den Augen derer, die ihr strafendes Wirken erfahren, als Rachegöttinnen erscheinen; aber vermutlich stellt dieser eher negative Aspekt nicht das Eigentliche ihres Wesens dar. Insgesamt haftet ihrem Wesen etwas Unbegreifliches und wohl auch Unheimliches an, und wenn die einzelne Erinys an zwei wichtigen Stellen (I 571, T 87) als *ἡεροφοῖτις* bezeichnet wird, glauben wir das geheimnisvolle Dunkel zu spüren, das sie umgibt. Nicht minder bezeichnend ist aber auch die Komplexität ihres Wesens, von der wir gesprochen haben. Das Miteinander und Ineinander verschiedener Funktionen und Wirkungsbereiche ist es offensichtlich gewesen, daß dem Aischylos die Möglichkeit und die inneren Voraussetzungen gegeben hat, sein monumentales Bild zu zeichnen, in dem aus diesem Miteinander ein Nacheinander wird. Der Wandel der dämonischen Gestalten von unerbittlichen Rachegeistern zu gütigen Helfergottheiten, von den Erinyen zu den Eumeniden, ist in der Komplexität ihres voraischyloischen Bildes angelegt.

Two Homeric Formulae in the P. Lille Poem: *θεοὶ θέσαν* and *ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων* *

By EVANTHIA TSITSIBAKOU – VASALOS, Thessaloniki

Abstract

This work is devoted to the semasiological study of the Homeric formulae in

²³) Zur Daimonen-Vorstellung vgl. zuletzt W. Burkert, a. O. 278–282; O. Tsagarakis, a. a. O. 98–116; H. Erbse, Untersuchungen, 259–265.

*) This paper is an amplified and often revised part of my dissertation "Stesichorus and his poetry," (Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1985), pp. 116–132.