

Elias Gudwis

# Die archaische Weltanschauung

Homer und Hesiod neu aufgearbeitet

J.H. Röll  


**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2021 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach  
Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89754-598-4

## Inhalt

|                   |   |
|-------------------|---|
| Vorwort . . . . . | 7 |
|-------------------|---|

## Erster Teil

|     |                                               |     |
|-----|-----------------------------------------------|-----|
| I   | Einleitung . . . . .                          | 11  |
| II  | Ontologie . . . . .                           | 24  |
| 1   | Götter . . . . .                              | 24  |
| 1a  | Naturgottheiten – die Erdoberfläche . . . . . | 24  |
| 1b  | Hades und Tartaros – die Unterwelt . . . . .  | 39  |
| 1c  | Olympische Götter . . . . .                   | 48  |
| 2   | Menschen . . . . .                            | 105 |
| 3   | Tiere . . . . .                               | 119 |
| 4   | Konklusion . . . . .                          | 121 |
| III | Ätiologie . . . . .                           | 123 |
| 1   | Götter und Daimonen . . . . .                 | 123 |
| 2   | Moirä . . . . .                               | 131 |
| IV  | Handlungstheorie. . . . .                     | 140 |
| V   | Göttliche Gebote und Opferbrauch . . . . .    | 147 |
| 1   | Opferpraxis. . . . .                          | 155 |
| 2   | Bezirke, Haine und Tempel . . . . .           | 168 |
| VI  | Mantik . . . . .                              | 174 |
| 1   | Nachvollziehbarkeit . . . . .                 | 184 |
| 2   | Bezirke, Haine und Tempel . . . . .           | 194 |
| 3   | Musen . . . . .                               | 195 |

## Zweiter Teil

|     |                                                       |     |
|-----|-------------------------------------------------------|-----|
| I   | Interpretation des Mythos . . . . .                   | 199 |
| 1   | Wörtliche Interpretation . . . . .                    | 200 |
| 2   | Allegorische Interpretation . . . . .                 | 202 |
| 3   | Historische Interpretation . . . . .                  | 205 |
| 4   | Mythos als spezifischer Kommunikationsmodus . . . . . | 208 |
| II  | Handlungsrekonstruktionen . . . . .                   | 217 |
| III | Verwandtschaft . . . . .                              | 223 |
| 1   | Abstammung . . . . .                                  | 223 |
| 2   | Geschwister und Gefährten . . . . .                   | 230 |
| IV  | Mythische Episoden . . . . .                          | 231 |
| V   | Allgemeine Implikationen . . . . .                    | 323 |
|     | Konklusion . . . . .                                  | 336 |
|     | Teil I . . . . .                                      | 336 |
|     | Teil II . . . . .                                     | 338 |

## Vorwort

*In diesem Sinne ist das erste, was ich zum Mythos  
allgemein anmerken wollte, daß jede Beschäftigung  
mit Mythen wertlos ist, die es versäumt, nach der  
Wahrheit der Mythen zu fragen.*

*Georg Picht<sup>1</sup>*

Das vorliegende Werk stellt den Versuch dar, die Aussagen der altgriechischen Dichter Homer und Hesiod ernst zu nehmen und nachzuvollziehen. Derart trivial – und derart komplex – ist die letztendliche Aufgabenstellung. Im Zuge dessen ist es unvermeidbar, sich mit einer Vielzahl an Literatur auseinanderzusetzen, die dieses Anliegen ebenfalls verfolgt hat. Meiner Auffassung nach ist es bisher kaum gelungen, die Aussagen der archaischen Dichter auf möglichst unvoreingenommene Weise zu rekonstruieren. Erst seit einigen Jahrzehnten tauchen erneut Schriften auf, die nicht mit allerhand Werturteilen besetzt oder dem Methodenzwang eines vermeintlichen ideengeschichtlichen Progresses verhaftet sind.

Im ersten Teil der hiesigen Monographie soll eine nüchterne und möglichst umfassende Darstellung der Weltanschauung des archaischen Griechenlands bewerkstelligt werden. Im zweiten Teil werden die vielzähligen mythischen Episoden, die sich in den archaischen Dichtungen finden, auf Grundlage der exegetischen Vorarbeit des ersten Teils interpretiert. Die vorliegende Schrift kann demnach gleichermaßen als Nachschlagewerk wie als Anregung für tiefgreifende Interpretationen der altgriechischen Mythologie fungieren.

---

<sup>1</sup> Georg Picht (1986): *Kunst und Mythos*, S. 528.



## Erster Teil



# I Einleitung

In der hiesigen Schrift wird die archaische<sup>1</sup> Weltanschauung,<sup>2</sup> wie sie sich bei Homer<sup>3</sup> und Hesiod<sup>4</sup> findet (die *Ilias* ist vermutlich ca. 750 v. Chr. entstanden,<sup>5</sup> *Odyssee*,<sup>6</sup> *Werke und Tage* sowie *Theogonie* danach),<sup>7</sup> unter-

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung ‘archaisch’ ist im Folgenden gänzlich wertfrei zu verstehen. Es handelt sich um den ungefähren Zeitraum zwischen 900 und 500 v. Chr. Die Bezeichnung dient in dieser Schrift letztendlich als Synonym für ‘homerisch und hesiodisch’.

<sup>2</sup> ‘Weltanschauung’ fungiert im Folgenden als Oberbegriff, der sämtliche Prämissenkorpora einschließt, die sich in irgendeiner Weise auf die Gesamtheit der Phänomene beziehen sollen, mit denen sich Menschen konfrontiert sehen. Demgemäß fallen unter ‘Weltanschauung’ im hiesigen Sinn beispielsweise gleichermaßen naturwissenschaftliche wie religiöse Prämissenkorpora (bzgl. einem ähnlichen Weltanschauungsbegriff vgl. Winfried Löffler (2019): *Religionsphilosophie*, S. 7-8, 179-182).

Damit ist nicht gesagt, dass unterschiedliche Weltanschauungen notwendigerweise miteinander konfliktieren. So wäre es beispielsweise möglich, eine naturwissenschaftliche Weltanschauung zu hegen, die sich auf naturwissenschaftliche Weise auf die Gesamtheit der Phänomene bezieht, sowie weiterhin eine religiöse, die sich auf religiöse Weise auf die Gesamtheit der Phänomene bezieht.

Ein strukturell ähnlicher Fall findet sich in der Psychologie: einerseits ein neurobiologischer Ansatz, der psychische Phänomene auf (oftmals unbewusste) biochemische Prozesse reduziert; andererseits ein psychologischer Ansatz, der die psychischen Phänomene als (bewusst erlebte) Erfahrungsinhalte thematisiert. Beide Ansätze sind miteinander kompatibel und bisweilen sogar komplementär.

<sup>3</sup> Mit ‘Homer’ ist oder sind im Folgenden der Dichter beziehungsweise die Dichter (vgl. unter anderem Albin Lesky (1967): *Homer*, S. 6; vgl. weiterhin unter anderem Joachim Latacz (1985): *Homer*, S. 87-88) der *Ilias* und der *Odyssee* gemeint.

<sup>4</sup> Mit ‘Hesiod’ ist oder sind im Folgenden der Dichter beziehungsweise die Dichter der *Theogonie* und der *Werke und Tage* gemeint.

<sup>5</sup> Vgl. Joachim Latacz (2004): *Troia und Homer*, S. 204.

<sup>6</sup> Vgl. gegebenenfalls Barbara Patzek (2009): *Homer und seine Zeit*, S. 32.

<sup>7</sup> Vgl. Hugh G. Evelyn-White (1936): *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homeric*, S. xxv-xxvi.

Evelyn-White plädiert für die geschilderte Entstehungschronologie, vertritt jedoch die Auffassung, Hesiod sei in die Mitte des 9. Jhd. v. Chr. zu datieren, Homer weitaus früher.

Pocock datiert die *Odyssee* nach Hesiod (vgl. L. G. Pocock (1968): *A Note on Odyssey* 10.86, S. 2-3).

Die Entstehungschronologie der Werke spielt für das hiesige Forschungsunterfangen keine Rolle.

sucht.<sup>8</sup> Der Fokus liegt auf dem Pantheon der Dichter: Welche Götter finden sich? Was ist die explanatorische Funktion der Götter? Es soll sich zeigen, dass die beiden Dichter diesbezüglich eine rational rekonstruierbare und in gewisser Weise nachvollziehbare Auffassung der Welt vermitteln.<sup>9</sup> Diese Auffassung erfüllt zudem Kriterien der Wissenschaftlichkeit.

Die Frage, was notwendige und hinreichende Kriterien für Wissenschaftlichkeit sind, wird kontrovers diskutiert. Um eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit der altgriechischen Weltanschauung hat sich insbesondere Kurt Hübner bemüht. Hübner vertritt die These, das ‘mythische’ Denken unterscheide sich vom ‘wissenschaftlichen’.<sup>10</sup> Bereits diese

---

<sup>8</sup> Im Folgenden werden die Titel der unterschiedlichen Schriften nicht stets explizit erwähnt. Bei Referenzen bezüglich der *Ilias* wird anhand von arabischen Zahlen auf die Paginierung, anhand von lateinischen Zahlen auf den Gesang hingewiesen. Bei Referenzen bezüglich der *Odyssee* erfolgen beide Angaben anhand arabischer Zahlen. Referenzen bezüglich der *Theogonie* erfolgen anhand arabischer Zahlen, Referenzen bezüglich der *Werke und Tage* anhand lateinischer Zahlen.

<sup>9</sup> Bzgl. der Religionsphilosophie als Untersuchung der Vernünftigkeit und rationalen Rekonstruierbarkeit einer Religion vgl. unter anderem Winfried Löffler (2019): *Religionsphilosophie*, S. 7-8, 30.

<sup>10</sup> Vgl. Kurt Hübner (1979): *Mythische und Wissenschaftliche Denkformen*, S. 75.

Vgl. weiterhin Kurt Hübner (1985): *Die Wahrheit des Mythos*.

Ein Unterschied, den Hübner zu etablieren versucht, ist die Differenzierung zwischen konkretem (sogenannte Archê, Mythos) und abstraktem (Gesetz, Wissenschaft) Denken (vgl. Kurt Hübner (1979): *Mythische und Wissenschaftliche Denkformen*, S. 84). Zuvor legt er überzeugend dar, dass wie im Empfinden der alten Griechen der Frühling präsent war, entgegen einem bestimmten Frühling eines spezifischen Jahres (vgl. *ebenda*, S. 81). Dasselbe Phänomen findet sich beispielsweise bei der Nacht oder dem Tag (vgl. *ebenda*, S. 92). Diese ‘mythische’ Denkform sei heute noch präsent, unterscheide sich jedoch vom wissenschaftlichen Denken. Tatsächlich sind Verallgemeinerungen – oder es ließe sich sogar sagen: Abstrahierungen – dieser Art scheinbar fundamentaler Teil rationalen Denkens. Es ist schließlich nicht so, dass einzelne Frühlinge, Nächte oder Tage ausschließlich disparate Phänomene sind, sondern offensichtlich fundamentale Gemeinsamkeiten besitzen, die es erlauben, sie einem bestimmten Oberbegriff (‘Frühling’, ‘Nacht’ oder ‘Tag’) zuzuordnen, der sich auf verschiedene Phänomene anwenden lässt. Solche Strukturen, Abstrahierungen oder wie man es auch nennen mag, sind nicht nur im alltäglichen sowie angeblich mythischen Denken präsent (zum Begriff des Mythos vgl. *I. Einleitung, Der Begriff des Mythos*), sondern notwendiger Bestandteil jeder wissenschaftlichen Theorie. Anders lässt sich die erfahrene Lebenswelt scheinbar nicht kohärent ordnen.

Unterscheidung ist jedoch ein Anachronismus, der sich nicht konsistent auf die archaische Weltanschauung anwenden lässt.<sup>11</sup> Wie Paul Feyerabend umfangreich dargelegt hat, ist es aus wissenschaftstheoretischer Sicht wenig gewinnbringend und zugleich wenig aussichtsreich, artifizielle Restriktionen hinsichtlich dessen einzuführen, was als wissenschaftlich bezeichnet werden darf.<sup>12</sup> Eine tiefgreifendere Analyse dieser Fragestellung gehört jedoch in einen anderen thematischen Bereich. Für die Zwecke der hiesigen Abhandlung ist es ausreichend, ein basales Verständnis von Wissenschaftlichkeit zu etablieren: 1. Eine Theorie oder Weltanschauung muss explanatorische Leistungen vollbringen. Sie muss die erfahrene Lebenswelt auf eine sachlich nachvollziehbare und epistemologisch aufschlussreiche Weise beschreiben. 2. Eine Theorie oder Weltanschauung muss prognostisches Potenzial bieten. Sie erlaubt den Anwendern beziehungsweise Trägern, bestimmte Prognosen zu treffen. Umso empirisch adäquater diese Prognosen sind, desto höher ist die wissenschaftliche Qualität jener Theorie oder Weltanschauung. Die archaische Weltanschauung erfüllt, so die zu erweisende These, diese Kriterien in mehreren Hinsichten.

Grundsätzlich angebracht ist eine Unterscheidung zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Theorien und Auffassungen. Die Tatsache, dass die archaische Weltanschauung basale Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllt, bedeutet nicht, dass sie beispielsweise mit heutigen wissenschaftlichen Auffassungen identisch ist. Die vorherrschenden Unterschiede, die bisweilen graduell, zuweilen jedoch auch fundamental sind, werden sich im Zuge der

---

Fraglich bliebe bei alldem ohnehin, weshalb zeitgenössische wissenschaftliche Herangehensweisen zu einem Maßstab für *das* Wissenschaftliche schlechthin erklärt werden sollten. Dies scheint weder ideenhistorisch legitim noch hinsichtlich des Generierens von wissenschaftlichen Erkenntnissen im Allgemeinen gewinnbringend zu sein (vgl. Paul Feyerabend (1986): *Wider den Methodenzwang*). Zumal scheint es nicht nur *den* Mythos nicht zu geben (vgl. I. *Einleitung*, *Der Begriff des Mythos*), sondern ebenso wenig *die* Wissenschaft. Sogar zeitgenössische wissenschaftliche Beschreibungen unterscheiden sich bisweilen epistemologisch sowie ontologisch radikal voneinander. Als Beispiele seien morphologische Biologie und Molekularbiologie sowie Relativitätstheorie und Quantenmechanik genannt.

<sup>11</sup> Vgl. unter anderem I. *Einleitung*, *Der Begriff des Mythos*.

<sup>12</sup> Vgl. Paul Feyerabend (1986): *Wider den Methodenzwang*.

religionsphilosophischen sowie wissenschaftstheoretischen Erörterung der rationalen Nachvollziehbarkeit beziehungsweise Wissenschaftlichkeit zeigen.

Darüber hinaus bedeuten die rationale Nachvollziehbarkeit beziehungsweise Wissenschaftlichkeit der archaischen Weltanschauung nicht, dass diese Facetten das Einzige sind, was sie auszeichnet.<sup>13</sup>

### Der Inhalt der archaischen Dichtungen

Obwohl sich beispielsweise hinsichtlich des Moralverständnisses der beiden Dichter<sup>14</sup> und möglicherweise sogar hinsichtlich der verschiedenen Schriften desselben Dichters<sup>15</sup> Unterschiede finden, thematisieren beide Dichter (mindestens namentlich) dieselben Götter. Der enge ideenhistorische Zusammenhang zwischen den beiden Dichtern galt in der Antike als Selbstverständlichkeit. So liest sich bei Herodot (5. Jhd. v. Chr.): „Sie [Hesiod und Homer] sind es, die den Griechen die Theogonie erschaffen, den Göttern die Beinamen geben, ihre Ämter und Fertigkeiten bestimmt und ihre Gestalt angezeigt haben.“<sup>16</sup> Bei seiner Kritik der altgriechischen Mythen erwähnt Platon (5.-4. Jhd. v. Chr.) Homer und Hesiod in derselben Passage.<sup>17</sup> Für ihn gehören beide Dichter zur selben Tradition.

Die Aussagen beider Dichter werden exegetisch für ‘voll’ genommen und gleichberechtigt nebeneinandergestellt.<sup>18</sup> Anscheinende Unterschiede,

<sup>13</sup> Vgl. unter anderem I. *Interpretation des Mythos*.

<sup>14</sup> Vgl. unter anderem Sven Østerud (1976): *The Individuality of Hesiod*, S. 28-29. Vgl. weiterhin unter anderem Dieter Kaufmann-Bühler (1956): *Hesiod und die Tisis in der Odyssee*, S. 293-294.

<sup>15</sup> Vgl. unter anderem Albin Lesky (1967): *Homeros*, S. 42-43. Bzgl. der religiösen Inhalte der *Ilias* und der *Odyssee* vgl. unter anderem Hildebrand Stockinger (1959): *Die Vorzeichen im homerischen Epos*, S. 163. Vgl. diesbezüglich weiterhin unter anderem Wolfgang Kullmann (1985): *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, S. 14, 23.

<sup>16</sup> Herodot: *Historien*, II, 53, 2.

<sup>17</sup> Vgl. Platon: *Politeia*, II, 377e6-378d.

<sup>18</sup> Die vielzähligen Diskussionen darüber, was authentisch zum homerischen sowie hesiodischen Korpus gehöre und bei welchen Passagen es sich um spätere Einfügungen handle, ist bisher ergebnislos verlaufen. Auch der Versuch, angebliche Schichten anhand angeblicher sprachlicher oder konzeptueller Inkonsistenzen (vgl.

die zwischen verschiedenen Passagen vorherrschen, werden weder historisiert noch (hinsichtlich der angeblichen Biografien der angeblichen Dichter) psychologisiert, sondern als authentische Bestandteile einer (gesamt-) archaischen Weltanschauung erachtet, die es inhaltlich aufzuarbeiten und zu deuten gilt. Ebenso wie im Rahmen einer philosophischen Exegese Spannungsverhältnisse innerhalb einer Position oder Tradition nicht disziplinieren ausgelagert werden,<sup>19</sup> wird das Gedankengut, das die Dichter ver-

---

unter anderem Bruno Snell (1975): *Die Entdeckung des Geistes*, S. 21f.) zu postulieren, hat zu keinen fruchtbaren Ergebnissen geführt. In erster Linie macht sich hier der Verdacht breit, dass versucht wird, Passagen 'hinwegzuerklären', die einigen Autoren, die mehr als zwei Jahrtausende später schreiben, nicht verständlich sind (eine ähnliche Kritik unter anderem bei Engelbert Drerup (1921): *Das Homerproblem in der Gegenwart – Prinzipien und Methoden der Homererklärung*, S. 398). Auf solchen oftmals subjektiv-ästhetischen Empfindungen, die nicht einmal von sämtlichen zeitgenössischen Autoren geteilt werden, spezifische Passagen vollständig aus dem homerischen oder hesiodischen Korpus ausschließen zu wollen, erscheint außerordentlich problematisch.

Auch philologische Untersuchungen, die überzeugend unterschiedliche Dialekte und Wortherkünfte in der homerischen Kunstsprache identifizieren (vgl. Karl Meister (1921): *Die homerische Kunstsprache*, S. 235-236; vgl. weiterhin Bernhard Forssman (1991): *Schichten in der homerischen Sprache*, S. 259-288), lassen keine partikularistischen autobiografischen und textgenetischen Schlussfolgerungen zu (vgl. implizit Joachim Latacz (1985): *Homer*, S. 87-88). Denn nicht nur verwenden Dichter auch heutzutage unterschiedliches Vokabular, um ihre Inhalte zu vermitteln, sondern darüber hinaus ist die Verwendung unterschiedlicher Dialekte bei Homer unter anderem in metrischen Erfordernissen begründet (vgl. unter anderem Karl Meister (1921): *Die homerische Kunstsprache*, S. 235-239). Mit alldem ist jedoch nicht gesagt, dass die uns überlieferten Epen *Ilias* und *Odyssee* mit Sicherheit in einem abgeschlossenen Zeitraum zustande gekommen sind.

Die Werke Homers und Hesiods wurden im Allgemeinen als jeweilige Einheiten aufgefasst und es gibt scheinbar keine überzeugenden Argumente dafür, sich dieser Tradition nicht anzuschließen. Der empfundene Anstoß einiger Wissenschaftler bezüglich einzelner Passagen – und die Widersprüche dieser Wissenschaftler untereinander, welche Passagen zu tilgen seien – erweist sich bei einer möglichst von zeitgenössischen Vorstellungen unvoreingenommenen Lektüre nicht selten als gänzlich unbegründet.

Mit diesen Ausführungen wurde nicht auf irgendwelche spezifischen autobiografischen oder textgenetischen Thesen insistiert. Solche Thesen sind für die hiesige Arbeit letztendlich nicht von Belang.

<sup>19</sup> Anstatt Passagen, die zunächst exegetische Schwierigkeiten mit sich bringen, beispielsweise psychologisierend als dichterischen Fauxpas abzutun oder auf angebli-

mitteln, als Gesamtheit aufgefasst, die trotz vorliegender Spannungen auf irgendeine Weise nachvollziehbar ist.<sup>20</sup>

### Die ideengeschichtliche Relevanz des Forschungsunterfangens

Als früheste schriftliche Zeugnisse europäischer Poesie und Literatur vermitteln die beiden Dichter ein authentisches Bild der damaligen Weltanschauung. Die beiden Dichter waren trotz ihrer Eigenständigkeit – anders als die Aussage Herodots möglicherweise nahelegt – scheinbar nicht die Erfinder des griechischen Pantheons, sondern bedienten sich an bereits vorherrschenden, volksreligiös geprägten<sup>21</sup> Traditionen. Vor allem bei Homer finden sich beiläufige Bezugnahmen auf mythologische Episoden, was nahelegt, dass dem Publikum jene Episoden bekannt waren.<sup>22</sup> Bei den Dichtungen handelte es sich nicht um Fiktion zu Unterhaltungszwecken, sondern die Dichter – auch Homer –<sup>23</sup> glaubten selbst an die Götter, die sie besan-

---

che historische Sachverhalte zu reduzieren, wird – wie es im Allgemeinen bei der Untersuchung von Autoren üblich ist – versucht, zunächst anhand des textinternen zur Verfügung stehenden Materials für eine aufschlussreiche sowie nachvollziehbare Deutung zu argumentieren.

<sup>20</sup> Diese exegetisch 'wohlwollende' oder 'empathische' Herangehensweise scheint dem Autor dieser Arbeit eine Grundbedingung philosophischen und philologischen Arbeitens zu sein. Andernfalls ufern ursprünglich wissenschaftliche Unterfangen gegebenenfalls in verschiedene – unter anderem anachronistische und/oder allzu persönliche – 'Urteilereien' aus, die mit einer unvoreingenommenen Herangehensweise, die sich an bestmöglichem Verstehen versucht, nur wenig zu tun haben.

<sup>21</sup> Vgl. George Miller Calhoun (1939): *Homer's Gods-Myth and Märchen*, S. 24.

<sup>22</sup> Vgl. unter anderem F. R. Earp (1959): *The Gods of Homer*, S. 44.

Vgl. diesbezüglich gegebenenfalls weiterhin Wolfgang Kullmann (1960): *Die Quellen der Ilias*, S. 358.

<sup>23</sup> Vgl. unter anderem Hartmut Erbse (1996): *Über Götter und Menschen in der Ilias Homers*, S. 16.

Vgl. weiterhin unter anderem Hildebrand Stockinger (1959): *Die Vorzeichen im homerischen Epos*, S. 163-165.

Vgl. weiterhin unter anderem G. M. A. Grube (1951): *The Gods of Homer*, S. 62.

Vgl. weiterhin ähnlich Georg Picht (1986): *Kunst und Mythos*, S. 492.

gen. Die Untersuchung dieser Schriften ist demnach zugleich eine Untersuchung der religiösen Weltanschauung des damaligen Griechenlands.

Da das griechische Pantheon in signifikantem Ausmaß mykenischen Ursprungs zu sein scheint,<sup>24</sup> ist die Untersuchung der beiden Dichter nicht nur hinsichtlich der Ideengeschichte der archaischen Epoche relevant, sondern ebenfalls hinsichtlich der vorangehenden sogenannten Dunklen Jahrhunderte.<sup>25</sup> Die Tatsache, dass die besungenen Götter tatsächliche Gegenstände des Glaubens waren<sup>26</sup> und Homer sowie Hesiod über die gesamte Antike hinweg den zentralen Anhaltspunkt für Fragen des Glaubens darstellten<sup>27</sup> – in diesem Sinn ist vermutlich die etwas drastische Aussage Herodots zu verstehen –<sup>28</sup>, macht die Untersuchung der beiden Dichter ebenfalls im Kontext der Ideengeschichte der Bronzezeit sowie der gesamten Antike relevant.

Vor allem Homer prägte das Denken in der späteren Zeit maßgeblich. Sein Einfluss kann kaum überschätzt werden. Während Thukydides die These vertritt, dass der trojanische Krieg das zentrale Ereignis war, das die hellenische Identität gestiftet hat,<sup>29</sup> liegt es ebenso nahe, dass es die kulturelle Verarbeitung dieses Ereignisses war, welche die hellenische Identität stiftete. Entweder mit dem trojanischen Krieg oder mit dessen kultureller

---

<sup>24</sup> Vgl. diesbezüglich unter anderem die umfangreiche Untersuchung von Nilsson (Martin P. Nilsson (1932): *The Mycenaen Origin of Greek Mythology*).

Vgl. weiterhin unter anderem William W. Minton (1962): *Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer*, S. 205.

Vgl. weiterhin unter anderem B. C. Dietrich (1979): *Views of Homeric Gods and Religion*, S. 136.

Bzgl. Homer und der mykenischen Zeit vgl. weiterhin unter anderem Hans-Günter Buchholz (1991): *Die archäologische Forschung im Zusammenhang mit Homer*, S. 42-43.

<sup>25</sup> Wie dunkel diese Jahrhunderte tatsächlich waren, spielt im hiesigen Kontext keine Rolle.

<sup>26</sup> Vgl. unter anderem B. C. Dietrich (1979): *Views of Homeric Gods and Religion*, S. 136. Vgl. weiterhin unter anderem Hildebrand Stockinger (1959): *Die Vorzeichen im homerischen Epos*, S. 164-165.

<sup>27</sup> Die Beispiele, die sich diesbezüglich anführen ließen, sind vielzählig. Es sei unter anderem auf Pausanias verwiesen, der Homer wiederholt nicht nur als theologische, sondern darüber hinaus als geschichtswissenschaftliche und ethnologische Autorität anführt (vgl. unter anderem Pausanias: *Beschreibung Griechenlands*, III, 22, 9).

<sup>28</sup> Vgl. F. R. Earp (1959): *The Gods of Homer*, S. 44.

<sup>29</sup> Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg*, I, 3.

Rezeption scheint sich die griechische Ethnogenese vollzogen zu haben.<sup>30</sup> Die homerischen Epen haben diesbezüglich eine maßgebliche Rolle gespielt: „Sie [*Ilias* und *Odyssee*] waren in einer gemeingriechischen Sprache geschrieben und sozusagen auf der Grundlage dieser epischen Dichtung als einem unschätzbaren nationalen Besitz begann das Gesamtvolk der Griechen, die Πανελληνες, sich als Einheit zu begreifen, allen Unterschieden der Stämme und Stände zum Trotz und ungeachtet der wechselnden politischen und sozialen Verhältnisse.“<sup>31</sup>

Der Einfluss Hesiods ist ebenfalls nicht zu unterschätzen. Heraklit aus Ephesos, der weder von Homer noch von Hesiod viel hielt,<sup>32</sup> resümiert (scheinbar etwas verbittert), dass Hesiod der Lehrer der Meisten ist<sup>33</sup> und den Sängern Glauben geschenkt wird.<sup>34</sup> Ähnliches berichtet Sextus Empiricus.<sup>35</sup>

### Homer, Hesiod und die Philosophen

Die Dichter waren derart einflussreich, dass die Philosophen, die ihre eigene Lehre in der Öffentlichkeit verbreiten wollten, mit ihnen konkurrieren mussten, was die „professional hostility“<sup>36</sup> seitens der Philosophen erklärt.<sup>37</sup> Die wiederholten Angriffe der Philosophen auf die Dichter sind nicht zuletzt

<sup>30</sup> Vgl. Jan Assmann (1992): *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 272 f.

Bzgl. des gemeinschaftsstiftendes Moments der Epen vgl. weiterhin unter anderem Joachim Latacz (1985): *Homer*, S. 89 sowie Fritz Graf (1991): *Religion und Mythologie im Zusammenhang mit Homer: Forschung und Ausblick*, S. 355.

<sup>31</sup> Rudolf Pfeiffer (1978): *Geschichte der Klassischen Philologie – Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, S. 21.

<sup>32</sup> Vgl. Heraklit: *Fragmente*, 40, 42, 57, 106.

<sup>33</sup> Vgl. Heraklit: *Fragmente*, 57.

<sup>34</sup> Vgl. Heraklit: *Fragmente*, 104.

<sup>35</sup> Vgl. Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I, 147.

<sup>36</sup> Vgl. J. Tate (1934): *On the History of Allegorism*, S. 105.

<sup>37</sup> Laut Snell waren die Dichter die Vorläufer der Philosophen (vgl. Bruno Snell (1975): *Die Entdeckung des Geistes*, S. 276-277). Diese Aussage, die von Snell wohlwollend gegenüber den Dichtern gemeint sein dürfte, ist stellenweise richtig, greift grundsätzlich jedoch zu kurz. Die Dichter gingen den Philosophen nicht (nur) historisch und wissenschaftsgeschichtlich voraus, sondern stellten zudem den kulturellen Rahmen, in dem sich die späteren Philosophen bewegten.

ein Beleg dafür, dass diese weiträumig als Autoritäten anerkannt wurden.<sup>38</sup> Nichtsdestotrotz bedienten sich die Philosophen reichlich bei denselben Dichtern, die sie ungehalten kritisierten. Dass Okeanos oder das Wasser der Ursprung und Erzeuger von allem ist, findet sich bereits bei Homer.<sup>39</sup> Drei- bis vierhundert Jahre später erklärte Thales von Milet das Wasser als Urprinzip.<sup>40</sup> Heraklit aus Ephesos, der Zeus – der über den Blitz verfügt, welcher wiederum dazu in der Lage ist, Dinge zu entflammen – mit dem Feuer und Verstand in Zusammenhang bringt,<sup>41</sup> bewegt sich im Rahmen der gängigen Dichtertheologie.<sup>42</sup> Sogar Platon, einer der entschiedensten Kritiker, bedient sich im Rahmen seiner Psychologie ausgiebig bei Homer, der den Kontrast zwischen Gemüt und Vernunft (in Gestalt Athenas)<sup>43</sup> unter anderem im ersten Gesang der *Ilias* dichterisch dargestellt hat.<sup>44</sup> Auf diesen Umstand wies unter anderem Heraklitus der Homerexeget (vermutlich 1.-2. Jhd. n. Chr.)<sup>45</sup> hin.<sup>46</sup> Bezeichnenderweise finden sich bei Platon trotz seiner Kritik 164 Referenzen zu Homer, darunter 91 Zitate aus der *Ilias* und 40 Zitate aus der *Odyssee*.<sup>47</sup>

Die Dichter waren gewissermaßen „prähistorisch[e]“<sup>48</sup> Größen, die das Denken einer gesamten Kultur prägten. Kein Grieche schien sich dieses Einflusses entsagen zu können: „Es ist ein etablierter Fakt, dass Homer – mehr als jeder andere Dichter – das griechische Leben in all seinen Facetten beeinflusste.“<sup>49</sup> Er „galt sogar als der πρῶτος εὐρητής [erste Erfinder/Entdecker] vieler Künste und Wissenschaften, deren Ursprung wir [heutzutage] vorzugsweise nach seiner Zeit datieren.“<sup>50</sup>

<sup>38</sup> Vgl. weiterhin Joachim Latacz (2014): *Homers Ilias*, S. 645-648.

<sup>39</sup> Vgl. 246 (XIV).

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, A3, 986b6.

<sup>41</sup> Vgl. Heraklit: *Fragmente*, 32 in Zusammenhang mit 52, 64 sowie 64a.

<sup>42</sup> Vgl. *II. Ontologie*, 1. Götter, 1c. Olympische Götter, Zeus.

<sup>43</sup> Vgl. *II. Ontologie*, 1. Götter, 1c. Olympische Götter, Athena.

<sup>44</sup> Vgl. 188 f. (I).

<sup>45</sup> Vgl. David Konstan, Donald A. Russell (2005): *Heraclitus: Homeric Problems*, S. xi.

<sup>46</sup> Vgl. Heraklitus: *Homerische Probleme*, 17.2-19.9.

<sup>47</sup> Vgl. Bernard Suzanne (1999): *Plato and Homer* (Weblink: <https://www.plato-dialogues.org/tools/char/homerqot.htm>. Abgerufen am: 28.06.2020).

<sup>48</sup> Hugh G. Evelyn-White (1936): *Hesiod, Homeric Hymns, Epic Cycle, Homeric*, S. xxvi.

<sup>49</sup> D. M. Schenkeveld (1976): *Strabo on Homer*, S. 52.

<sup>50</sup> *Ebenda*.

## Anachronismen

In der hiesigen Arbeit wird zu Systematisierungszwecken Gebrauch von philosophischen Kategorien gemacht, die in der damaligen Zeit nicht präsent waren. Solche Kategorien – beispielsweise ‘ontologisch’, ‘ätiologisch’ und ‘handlungstheoretisch’ – dienen lediglich dazu, bestimmte Thesen und Passagen auf prägnante Weise in bestimmte Themenbereiche einzuordnen. Es soll vermieden werden, zeitgenössische Prämissen, die mit solchen Kategorien gegebenenfalls einhergehen, in die Betrachtung zu projizieren. Es wird versucht, sich auf sachliche Weise möglichst vorurteilsfrei mit jenen Thesen Homers und Hesiods auseinanderzusetzen, die sich auf die Götter beziehen.

## Der Begriff des Mythos

Bei Homer und Hesiod bedeutet das Wort μῦθος so viel wie ‘Wort’, ‘Rede’ oder ‘Erzählung’. Dies ist zunächst wertneutral zu verstehen. Bei Mythen in diesem Sinne handelt es sich um Aussagen, die wahr oder falsch sein können.<sup>51</sup> Demnach ist das sogenannte Mythische vom sogenannten Logos bei Homer und Hesiod kaum voneinander zu unterscheiden. Die akribische

---

<sup>51</sup> Vgl. diesbezüglich gegebenenfalls die Schilderung Hesiods, die Musen könnten viel Falsches (ψεύδεα πολλὰ) sagen (λέγειν), das dem Richtigen gleicht, sowie die Wahrheit (ἀληθέα) verkünden (γῆρύσασθαι) (vgl. 26-28).

Burkert leugnet zwar nicht den Wirklichkeitsbezug mythischer Erzählungen und unterstreicht sogar, dass „Mythos oft die grundlegende, allgemein akzeptierte, oder jedenfalls die erste und älteste Verbalisierung einer komplexen Wirklichkeitserfahrung“ (Walter Burkert (1979): *Mythisches Denken*, S. 29) ist, versucht jedoch sprachwissenschaftlich einen Gegensatz zwischen Mythos und Logos aufzubauen, indem er den Logos mit der Ablegung von Rechenschaft in Verbindung bringt, wobei für den Mythos keine (persönliche) Rechenschaft abgelegt werden müsse (vgl. *ebenda*, S. 19). Zumindest bezüglich der archaischen Weltanschauung ist eine solche Gegenüberstellung jedoch problematisch, da es sich hierbei um ein späteres Phänomen handelt. Noch in dem Hexameter-Gedicht des Parmenides sind diese beiden Ebenen kaum voneinander unterscheidbar (vgl. diesbezüglich unter anderem Geoffrey S. Kirk, John E. Raven, Malcolm Schofield (2001): *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 266-273).

Differenzierung zweier Teilbereiche – einem Mythischen und einem Logischen – findet sich erst seit Platon.<sup>52</sup>

Die modernen – seien es alltägliche, philosophische, ethnologische oder gräzistische – Verwendungen des Wortes ‘Mythos’ sind allesamt Anachronismen.

Die zeitgenössische Debatte, was Mythen sind und ob sie sich beispielsweise von Sagen unterscheiden, soll in dieser Arbeit nicht tiefgreifend erörtert werden.<sup>53</sup> Hierbei handelt es sich um ein Themenfeld, das für die Erörterung der archaischen Weltanschauung lediglich eine geringe bis gar keine Relevanz hat. Relevant ist, was Homer und Hesiod beispielsweise über bestimmte Götter äußern. In welche geisteswissenschaftlichen Kategorien einzelne Schilderungen oder Episoden dieser Art heutzutage eingeordnet werden, ist hinsichtlich des tatsächlichen Inhalts dieser Schilderungen oder Episoden nicht von Bedeutung.

Mythos-Theorien hegen scheinbar den Anspruch, einerseits einen spezifischen Begriff des Mythischen, des Mythos oder der Mythologie zu etablieren, der in jedem Fall der ursprünglichen Bedeutung widerspricht, und andererseits allgemeingültige Postulate aufzustellen. Weder hält der Autor der hiesigen Arbeit die Etablierung einer allgemeinen Mythos-Theorie notwendigerweise für explanatorisch aufschlussreich hinsichtlich desjenigen, was untersucht wird (eben jene Schilderungen, Erzählungen o. Ä., die heutzutage als ‘Mythen’ bezeichnet werden), noch hält er es für legitim, Erkenntnisse, die beispielsweise im Zuge einer Erörterung der archaischen Weltanschauung gewonnen werden, auf sämtliche geographischen Räume, Ethnien oder Epochen zu projizieren.<sup>54</sup> Der Versuch, die überlieferten Schilderungen (möge man sie nun als ‘Mythen’ oder wie auch immer bezeichnen) auf eine bestimmte explanatorische, soziologische, psychologische o. ä. Dimension oder Funktion zu reduzieren, erscheint wiederum gleichermaßen sachlich

---

<sup>52</sup> Dass dieser Gegensatz mindestens für den archaischen Kontext nicht haltbar ist, hat bereits unter anderem Blumenberg festgestellt, der sich im Zuge dessen jedoch auf das Mythische im Allgemeinen beziehen will (vgl. Hans Blumenberg (2019): *Arbeit am Mythos*, S. 18, 34).

<sup>53</sup> Wie zuletzt insbesondere Jamme festgestellt hat, gibt es keine einheitliche Mythos-Theorie (vgl. Christoph Jamme (1991): »Gott an hat ein Gewand« – Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart).

<sup>54</sup> Vgl. weiterhin unter anderem Walter F. Otto (1965): *Dionysus – Myth and Cult*, S. 12.

unhaltbar wie unwissenschaftlich – solche Reduktionsversuche scheinen zumeist mit einer monokausalen Erklärung des angeblichen Ursprungs des ‘Mythischen’ verknüpft zu sein.<sup>55</sup> Die Mehrdimensionalität der Mythen ist kaum von der Hand zu weisen.<sup>56</sup>

Dementsprechend werden keine Postulate hinsichtlich dessen aufgestellt, was ‘Mythos’ angeblich im Allgemeinen – gültig für sämtliche geographischen Räume, Ethnien sowie Epochen – bedeutet.

In den Bereich des Spekulativen fallen ebenfalls Thesen darüber, wie Mythen, Mythologien oder das Mythische vor Homer und Hesiod beschaffen gewesen sein sollen und ob der überlieferte altgriechische Mythos „spätzeitlich und nicht archaisch-früh [im Sinne von urtümlich]“<sup>57</sup> ist. Jamme merkt an, dass Hesiod in seiner Systematisierung Ähnlichkeiten mit den frühen Philosophen hat.<sup>58</sup> Ob es einen ‘ursprünglicheren’ altgriechischen Mythos gegeben hat, der sich kategorial von den Schilderungen bei Homer und Hesiod unterschied, und wie dieser hypothetische ‘ursprüngliche’ Mythos beschaffen war, lässt sich nicht feststellen und ist für die Zwecke der hiesigen Arbeit nicht relevant. Festzuhalten ist in jedem Fall, dass Postulate eines angeblich ‘Mythischeren’ (und weniger ‘Philosophischen’) in früheren Zeiten weder forensisch noch literarisch belegt werden können. Es ist nicht auszuschließen, dass solche Hypothesen das ‘Ideal-Mythische’ (das, was ‘der’ Mythos angeblich ist), das im Zuge der letzten Jahrzehnte allgemeingültig-

---

<sup>55</sup> Bei Blumenberg herrscht die Überzeugung vor, die – scheinbar letztlich ausschließlich relevante – Funktion des ‘Mythos’ sei das Schaffen einer „Distanz zur Unheimlichkeit“ (Hans Blumenberg (2019): *Arbeit am Mythos*, S. 132). Dass Mythen jedoch beispielsweise ebenfalls explanatorische Funktionen erfüllen, versucht Kurt Hübner darzulegen, wohingegen beispielsweise Jean-Pierre Vernant unter anderem auf soziologische Komponenten aufmerksam macht (vgl. unter anderem Renate Schlesier (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte*, S. 301).

<sup>56</sup> Vgl. I. *Interpretation des Mythos*. Vgl. weiterhin Walter Burkert (1979): *Mythisches Denken*, S. 19-21, dessen Kritik einer bestimmten Deutung sich letztendlich auf sämtliche (monokausal oder reduktionistisch ambitionierten) Deutungen übertragen lässt: „[D]er Kurzschluß liegt in der Annahme, der Schlüssel  $\chi = a$ , der vielleicht ein Türchen öffnet, erkläre das Ganze“ (*ebenda*, S. 20).

<sup>57</sup> Christoph Jamme (1991): »Gott an hat ein Gewand« – Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, S. 32.

<sup>58</sup> Vgl. Christoph Jamme (1991): »Gott an hat ein Gewand« – Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, S. 32-34.

keitsbehauptender Mythos-Theorien konstruiert wurde, anachronistisch in eine nicht belegbare 'Vorzeit' projizieren.

Wenn im Folgenden von Mythen gesprochen wird, so sind derartige Äußerungen im Sinne von Homer und Hesiod zu verstehen: Erzählungen oder Schilderungen bestimmter Sachverhalte, insbesondere solche, welche Götter und deren Eigenschaften oder Wirken thematisieren. Beispielsweise ist eine 'mythische Episode' demnach eine episodentartige Erzählung (über Götter und deren Eigenschaften und/oder Wirken).

## II Ontologie

Mit ‘Ontologie’ ist im Folgenden die Gesamtheit an existierenden Entitäten und/oder Dynamiken gemeint, die bei Homer und Hesiod dargestellt werden.

Es finden sich vier verschiedene Seinsbereiche: Götter, Naturphänomene, Menschen, Tiere.

### 1 Götter

Es treten verschiedene Gruppen von Göttern auf. Es ist sogar die Rede davon, dass es Stämme der Götter gibt.<sup>59</sup> Im Folgenden sollen die zentralen Gruppen sowie einzelne Götter jener Gruppen untersucht werden.

#### 1a Naturgottheiten – die Erdoberfläche

Die erste Gruppe, die im Folgenden vorgestellt wird, sind Naturgottheiten. Das jeweilige Wort im Altgriechischen bezeichnet sowohl die spezifische Naturlokalität oder das spezifische Naturphänomen als auch den Gott.

---

<sup>59</sup> Vgl. 54 (XV).  
Vgl. 202, 965.

## Gaia

Gaia, die Erde, ist schwarz,<sup>60</sup> finster, grenzenlos,<sup>61</sup> stumpf oder stumm,<sup>62</sup> breitbrüstig<sup>63</sup> und ungeheuer.<sup>64</sup> Des Weiteren ist sie Leben erzeugend,<sup>65</sup> Leben tragend<sup>66</sup> und viele nährend.<sup>67</sup> Zu bestimmten Jahreszeiten trägt sie vielerlei Früchte.<sup>68</sup> Es schreiten Menschen auf ihr.<sup>69</sup> Gegebenenfalls ist sie blutüberströmt.<sup>70</sup> Bei Hesiod gilt sie bisweilen als die Mutter<sup>71</sup> aller.<sup>72</sup> Das bezieht sich möglicherweise auf die im Anschluss genannte Frucht, die Gaia bisweilen vielerlei hervorbringe. Andererseits ließe sich das ‘aller’ allgemein verstehen. Tatsächlich scheint Gaia bei Hesiod mit Ausnahme von Chaos

---

<sup>60</sup> Vgl. unter anderem 699 (II), 715 (XV).

Vgl. 365 (11), 587 (11).

Vgl. 69.

<sup>61</sup> Vgl. 446 (VII), 342 (XXIV).

Vgl. 98 (1), 46 (5), 79 (15), 386 (17), 418 (17), 107 (19).

Vgl. 187, 187, 878.

Vgl. CLX, CDLXXXVII.

<sup>62</sup> Vgl. 54 (XXIV).

<sup>63</sup> Vgl. 117.

<sup>64</sup> Vgl. 159, 173, 479, 505, 731, 821, 858, 861.

<sup>65</sup> Vgl. 63 (XXI).

<sup>66</sup> Vgl. 693.

<sup>67</sup> Vgl. 568 (IX).

<sup>68</sup> Vgl. DLXI-DLXII.

<sup>69</sup> Vgl. unter anderem 780-785 (II).

<sup>70</sup> Vgl. unter anderem 65 (VIII), 484 (X).

<sup>71</sup> Aus dieser Passage einen angeblich ‘älteren’ Erdmutterkult ableiten zu wollen, welcher der homerischen Konzeption zeitlich vorausgehe (vgl. insbesondere Jane Harrison in Renate Schlesier (1994): *Kulte, Mythen und Gelehrte*, S. 129-130; vgl. weiterhin Christoph Jamme (1991): »Gott an hat ein Gewand« – *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, S. 35), entbehrt belastbarer Belege und gerät in Anbetracht der Tatsache, dass Versuche dies zu belegen, sich allesamt auf Schriftstücke stützen, die jünger sind als die homerischen Epen, in Erklärungsnot. Belege dafür, dass ursprünglich ein ‘Matriarchales’ vorherrschend war, zeigt sich weder forensisch noch im ethnologischen Vergleich (der ohnehin unterschiedliche epistemische Probleme birgt, vgl. diesbezüglich die skizzenhafte Darlegung in *I. Einleitung, Der Begriff des Mythos*).

<sup>72</sup> Vgl. DLXII.

und Eros sowie teilweise deren Nachkommen in letzter Konsequenz die Vorfahrin sämtlicher existierender Entitäten zu sein.

Grundsätzlich erscheint Gaia an vielen Stellen als Lokalität, auf der sich Menschen befinden. In diesen Fällen ist sie semantisch nicht von dem herkömmlichen Wort ‘Erde’, wie er im Deutschen gebraucht wird, unterscheidbar.<sup>73</sup> Ein anderes Wort für Erde ist χθών (Erde/Erdboden), die wiederum vielnährend,<sup>74</sup> weit/geräumig<sup>75</sup> und weitwegig<sup>76</sup> ist. Χθών tritt ebenfalls an mehreren Stellen als Erdlokalität im herkömmlichen Sinn auf.<sup>77</sup>

Im Rahmen der *Theogonie* erschafft Gaia Uranos, den Himmel, damit er sie vollständig bedeckt.<sup>78</sup> Hierbei ist vermutlich an die Tatsache zu denken, dass der Himmel die Erde in jede Himmelsrichtung hin vollständig bedeckt. Weiterhin erzeugt sie unter anderem große Berge<sup>79</sup> und Pontos, die See.<sup>80</sup> Gemeinsam mit Uranos, dem Himmel, erschafft sie Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys und Kronos.<sup>81</sup>

Eine Kontroverse, die in der Antike diskutiert wurde, ist die Tatsache, dass Gaia einerseits als grenzenlos (ἀπείρονα) bezeichnet wird, andererseits

---

<sup>73</sup> Vgl. unter anderem 254 (I), 161-162 (XI), 356 (XI), 358 (XI), 378 (XI), 394 (XI), 425 (XI), 655 (XIII), 174 (XIV), 715 (XV), 614 (XVI), 629 (XVI), 58 (XVII), 315 (XVII), 371-373 (XVII), 446-447 (XVII), 332 (XVIII), 157 (XX), 279 (XX), 420 (XX), 69-70 (XXI), 118-119 (XXI), 404 (XXII), 482 (XXII), 206 (XXIII), 869 (XXIII), 342 (XXIV), 351 (XXIV).

Vgl. unter anderem 58 (1), 131 (2), 364 (2), 35 (5), 42 (5), 204 (5), 207 (5), 167 (6), 284 (8), 18 (11), 52 (13), 41 (21), 341 (23), 322 (24).

Vgl. unter anderem 571.

<sup>74</sup> Vgl. unter anderem 73 (VIII), 619 (XI), 158 (XII), 194 (XII), 272 (XIV), 418 (XVI), 426 (XXI).

Vgl. 378 (8), 192 (12).

Vgl. CLVII, CLXIXe, CCLII, DX.

<sup>75</sup> Vgl. 387 (XXI).

<sup>76</sup> Vgl. 635 (XVI).

Vgl. 149 (10).

Vgl. 119, 498, 620, 717, 787.

<sup>77</sup> Vgl. unter anderem 438-439 (XIV), 360-361 (XVII), 222 (XIX).

<sup>78</sup> Vgl. 126-127.

<sup>79</sup> Vgl. 129-130.

<sup>80</sup> Vgl. 131-132.

<sup>81</sup> Vgl. 132-137.

jedoch von den Grenzen (πείρατα γαίης) der Gaia/Erde die Rede ist.<sup>82</sup> Porphyrios löst dieses Problem, indem er aufzeigt, dass das Wort ἀπείρονα in verschiedenen Bedeutungen verwendet werden kann. So verwende zumindest Homer das Wort ἀπείρονα möglicherweise, um eine Kugelform zu beschreiben. Es sei ebenfalls möglich, dass Homer ἀπείρονα im epistemischen Sinn verwendet.<sup>83</sup>

Aristoteles vertritt hingegen die Auffassung, dass ἀπείρων als Hyperbel fungiert, um eine ungewöhnlich oder außerordentlich hohe Menge zu beschreiben.<sup>84</sup>

Dass ἀπείρονα entweder im epistemischen Sinn oder als Ausdruck für eine Vielzahl oder Weiträumigkeit verwendet wird, belegt gegebenenfalls eine Passage der *Ilias* sowie eine Passage der *Odyssee*.<sup>85</sup> Im letzten Gesang der *Ilias* ist die Rede von einem „unendlichen Volk (δῆμος ἀπείρων)“<sup>86</sup> der Troer, das bei der Klage Helenas über dem Leichnam Hektors anwesend ist. In der *Odyssee* ist wiederum die Rede davon, dass sich auf einer Insel „viele zahllose Menschen (δ' ἄνθρωποι πολλοὶ ἀπειρέσιοι)“<sup>87</sup> befinden. Dass Homer tatsächlich meinte, bei der Klage Helenas sei eine unendliche Anzahl an Personen anwesend, ist unwahrscheinlich. Es liegt nahe, dass eine – für einen einzelnen Menschen – unübersichtlich hohe Anzahl an Personen gemeint ist. Die Grenzenlosigkeit Gaias würde demnach darauf hinweisen, dass sie entweder (im epistemischen Sinne) unübersichtlich groß oder zumindest derart groß ist, dass ihre ungewöhnliche sowie außerordentliche Größe den Wortgebrauch von ἀπείρονα rechtfertigt.

---

<sup>82</sup> Vgl. 478 (VIII), 200 (XIV).

Vgl. 561-564 (4).

Vgl. 736-740, 807-810.

Vgl. CLXVIII.

<sup>83</sup> Vgl. Porphyrios: *Homerische Probleme*, X 200.

<sup>84</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 25.

<sup>85</sup> Die Tatsache, dass Homer ein Wort in einer bestimmten semantischen Funktion gebraucht, impliziert für sich genommen nicht, dass Hesiod jenes Wort in derselben semantischen Funktion gebraucht. Nichtsdestotrotz erhellt aus solchen Passagen, wie bestimmte Wörter zu archaischen Zeiten verwendet wurden.

<sup>86</sup> 776 (XXIV).

<sup>87</sup> 173-174 (19).

Eine kontextsensitive Untersuchung scheint in einer weiteren Interpretation zu resultieren. Die Grenzen Gaias liegen an Orten, die dem Menschen nicht zugänglich sind: am Tartaros,<sup>88</sup> bei Okeanos und Tethys,<sup>89</sup> am Unterweltfluss Styx<sup>90</sup> und bei Elysion, der Insel oder den Inseln der Seligen.<sup>91</sup> Es ist sogar explizit die Rede davon, dass Elysion, wohin Heroen gelangen können, nichtsdestotrotz ein Wohnsitz „fern von Menschen“<sup>92</sup> ist. Die Grenzen Gaias sind demnach möglicherweise Begrenzungen verschiedener ‘Seinsbereiche’. Der Seinsbereich des Menschlichen läge demnach auf der Lokalität ‘Gaia’, die jedoch wiederum ‘sphärenintern’ – in welcher Hinsicht auch immer, sei es im Sinne einer Kugelform, im epistemischen Sinn oder als hyperbolische Beschreibung der Ausdehnung – unbegrenzt (ἀπείρονα) ist.

Gaia ist nicht nur eine Lokalität, sondern eine Göttin, die bei Schwüren als Zeugin angerufen<sup>93</sup> und der Opfer dargebracht werden.<sup>94</sup> Weiterhin wird Gaia personalisiert, wenn Apollon äußert, dass Achilles Gaia misshandelt oder entehrt, indem er Hektors Leiche unaufhörlich um den toten Patroklos schleift.<sup>95</sup> Ferner lacht Gaia (in der Anrede χθών) aufgrund des Blitzens des Erzes zweier Armeen, die aufeinanderstoßen.<sup>96</sup> Gaia wird zudem (in der Anrede χθών) als herrlich/edel (δῖα) bezeichnet.<sup>97</sup>

Gaia besitzt Sinne/Verstand<sup>98</sup> und wird in der *Theogonie* als Akteurin beschrieben, die maßgeblich an der Etablierung der Herrschaft des Zeus beteiligt ist. Auf ihre Einsicht hin werden die Hunderthände, die letztendlich die Titanomachie entscheiden, von Zeus zum Licht hinaufgeführt,<sup>99</sup> wird Zeus

<sup>88</sup> Vgl. 478 (VIII).

Vgl. 736-740.

<sup>89</sup> Vgl. 200 (XIV).

<sup>90</sup> Vgl. 807-810.

<sup>91</sup> Vgl. 561-564 (4).

Vgl. CLXVIII.

<sup>92</sup> Vgl. CLXVII.

<sup>93</sup> Vgl. 275-280 (III).

Vgl. 184-186 (5).

<sup>94</sup> Vgl. 103-104 (III).

<sup>95</sup> Vgl. 54 (XXIV).

<sup>96</sup> Vgl. 362-363 (XIX).

<sup>97</sup> Vgl. 347 (XIV), 532 (XXIV).

<sup>98</sup> Vgl. 173.

<sup>99</sup> Vgl. 624-626.

zum König und Herrscher der Unsterblichen ernannt<sup>100</sup> und birgt Zeus Metis (die Klugheit) im Unterleib, um seine Herrschaft zu bewahren.<sup>101</sup>

## Uranos

Uranos, der Himmel, ist gestirnt,<sup>102</sup> groß<sup>103</sup> und weit/geräumig.<sup>104</sup> Gaia, ein infallibler Sitz der Unsterblichen,<sup>105</sup> hat Uranos, ebenfalls ein infallibler Sitz der Götter,<sup>106</sup> ihr gleich/gleichrangig/gleichgestellt erzeugt.<sup>107</sup> Er wird an den Grenzen der Gaia von Atlas getragen.<sup>108</sup>

Uranos wird weiterhin als ehern<sup>109</sup> beschrieben, wobei vermutlich an die Farbkomposition des Himmels zu entsprechenden Tageszeiten zu denken ist.<sup>110</sup>

Uranos als Himmelslokalität, das heißt als herkömmliches Wort für ‘Himmel’, ist mehrmals vorzufinden<sup>111</sup> – beispielsweise, wenn die Rede da-

---

<sup>100</sup> Vgl. 881-885.

<sup>101</sup> Vgl. 888-898.

<sup>102</sup> Vgl. unter anderem 45 (IV), 769 (V), 108 (VI), 46 (VIII), 371 (XV), 128 (XIX).

Vgl. 527 (9), 17 (11), 381 (12), 113 (20).

Vgl. 106, 414, 463, 470, 685, 737, 808, 891.

Vgl. DXLVII.

<sup>103</sup> Vgl. unter anderem 388 (XXI).

Vgl. 176.

<sup>104</sup> Vgl. 522 (XXI).

Vgl. 67 (1), 378 (4), 479 (4), 169 (5), 242 (7), 40 (19).

Vgl. 45, 110, 373, 517, 679, 702, 746, 840.

<sup>105</sup> Vgl. 117-118.

<sup>106</sup> Bzgl. Uranos als Wohnort der Götter vgl. weiterhin unter anderem 66-67 (1), 378 (4), 479 (4), 169 (5), gegebenenfalls implizit 280 (6), 242 (7), 345 (12), 39 (22); 373.

<sup>107</sup> Vgl. 126-127.

<sup>108</sup> Vgl. 517-519.

<sup>109</sup> Vgl. 425 (XVII).

Vgl. 2 (3).

<sup>110</sup> Vgl. diesbezüglich 1-3 (3).

<sup>111</sup> Vgl. unter anderem 174 (XIV), 370-371 (XV), 300 (XVI), 868 (XXIII), 307 (XXIV).

Vgl. unter anderem 1-3 (3), 400 (4), 17-18 (11).

Vgl. unter anderem CCXLII, DXLVIII, DCX.

von ist, dass der Adler von allen Vögeln unter dem Uranos/Himmel den schärfsten Blick besitzt.<sup>112</sup>

Wie Gaia ist Uranos nicht nur eine Lokalität, sondern eine Entität, die über ein Bewusstsein verfügt. Beispielsweise birgt Zeus Metis gemäß der Einsicht der Gaia und des Uranos in seinem Unterleib.<sup>113</sup> Grundsätzlich tritt er, wie die anderen zentralen Götterfiguren, im Rahmen der *Theogonie* als Akteur auf, der die Geschehnisse maßgeblich beeinflusst.

## Okeanos

Okeanos ist der berühmte,<sup>114</sup> vollendete Fluss,<sup>115</sup> der die Erde/Gaia umfließt. Er besitzt Fluten,<sup>116</sup> ist fließend,<sup>117</sup> tiefhinströmend,<sup>118</sup> tiefwirbelnd<sup>119</sup> sowie rückfließend.<sup>120</sup>

Aus Okeanos steigt das frühherbstliche Sternbild,<sup>121</sup> wobei vermutlich an das optische Emporsteigen jenes Sternbildes aus dem Meer zu denken ist.

Die eindeutige Identifizierung von Okeanos mit dem Naturphänomen des Meeres findet sich an mehreren Stellen.<sup>122</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. 675 (XVII).

<sup>113</sup> Vgl. (888-891).

<sup>114</sup> Vgl. 215, 274, 288, 294.

<sup>115</sup> Vgl. 959.

<sup>116</sup> Vgl. 5 (III).

Vgl. 1 (12).

Vgl. DLXV.

<sup>117</sup> Vgl. 695.

<sup>118</sup> Vgl. 422 (VII), 311 (XIV).

Vgl. 265.

<sup>119</sup> Vgl. 511 (10).

Vgl. 133.

Vgl. CLXX.

<sup>120</sup> Vgl. (XVIII).

Vgl. 776.

<sup>121</sup> Vgl. 5-6 (V).

<sup>122</sup> Vgl. unter anderem 6 (V), 486-489 (XVIII), 421-423 (VII), 485-486 (VIII), gegebenenfalls 239-242 (XVIII).

Vgl. 275 (5), 508 (10), 639-640 (11), 1-2 (12), 433-434 (19), 198 (22), 244 (23), 348 (23).

Die Gattin des Okeanos ist Tethys (vermutlich von τήθη, Amme/Großmutter)<sup>123, 124</sup> Sie zeugt Okeanos insgesamt dreitausend Flüsse.<sup>125</sup> Tethys erzeugt ebenso viele Töchter,<sup>126</sup> bei denen es sich vermutlich um Nymphen handelt.<sup>127</sup> Die aufgezählten Flüsse sind Flüsse, die tatsächlich bekannt und bewohnt waren: „schwer nur vermag ein sterblicher Mann sie [die Flüsse] sämtlich mit Namen zu nennen; alle freilich, die an ihnen wohnen, kennen sie.“<sup>128</sup> Bei den Flüssen handelt es sich ebenfalls um Götter.

## Helios

Der leuchtende<sup>129</sup> Helios (männlich), die Sonne, beobachtet und hört alles.<sup>130</sup> Mit der These, dass Helios alles sieht, wird vermutlich auf die Sonnenstrahlen verwiesen, mit denen er auf Dinge ‘sieht/schaut’,<sup>131</sup> das heißt jene Dinge beleuchtet. Dass Helios/die Sonne dasjenige sieht, worauf seine Sonnenstrahlen scheinen, ist assoziativ nachvollziehbar.

Helios ist unermüdlich,<sup>132</sup> wobei vermutlich an die unaufhörliche Bewegung der Sonne über die Tage, Monate und Jahre hinweg zu denken ist.

Nachvollziehbarerweise besitzt Helios laut Zeus das schärfste Licht.<sup>133</sup>

---

<sup>123</sup> Vgl. *Bailly abrégé* und *Middle Liddell* in: LSJ – Liddell-Scott-Jones: Τηθύς (Weblink: <https://lsj.gr/wiki/Τηθύς>. Abgerufen am: 28.06.2020).

<sup>124</sup> Vgl. 200 (XIV) f.

<sup>125</sup> Vgl. 337 f.

<sup>126</sup> Vgl. 362-366.

<sup>127</sup> Vgl. Otto Schönberger (1999): *Hesiod: Theogonie*, S. 104.

<sup>128</sup> 369-370.

<sup>129</sup> Vgl. 479 (5).

Vgl. 760.

<sup>130</sup> Vgl. 277 (III).

Vgl. 109 (11), 324 (12).

<sup>131</sup> Vgl. 760.

<sup>132</sup> Vgl. 239 (XVIII), 484 (XVIII).

Vgl. 956.

<sup>133</sup> Vgl. 344-345 (XIV).

In den homerischen Epen finden sich häufig Verweise auf Helios, um Tageszeiten zu beschreiben.<sup>134</sup> So beispielsweise im achten Gesang der *Ilias*: „Doch als Helios dann die Mitte des Uranos/Himmels umkreiste...“<sup>135</sup>

Helios gilt als hyperionisch<sup>136</sup> und Hyperionsohn<sup>137</sup>. Hyperion, wie erwähnt der Sprössling von Gaia und Uranos, gilt als strahlend/leuchtend.<sup>138</sup> Der Name Hyperion ist vermutlich abgeleitet von ‘ὑπὲρ ἰών (der oben Wandelnde)’,<sup>139</sup> als Patronym ‘Υπερος (Sohn der Höhe)’.<sup>140</sup> Die Mutter des Helios ist Theia (möglicherweise entweder von θεῖος, göttlich, oder wörtlich von θεῖα, Tante).<sup>141</sup>

Helios wird ein Opfer dargebracht<sup>142</sup> und beim Schwur des Agamemnon wird er als Zeuge angerufen.<sup>143</sup> Dass er sich über die Schlachtung seiner Rinder eschauffert, bezeugt seine Personalität.<sup>144</sup>

Die Schwester des Helios ist Selene (weiblich), der Mond.<sup>145</sup> Selene (adressiert mit dem Wort μήνη) wird als rund beschrieben.<sup>146</sup> Sie ist hell (leuchtend).<sup>147</sup>

---

<sup>134</sup> Vgl. unter anderem 421-423 (VII), 465 (VII), 485-486 (VIII), 194 (XI), 733-736 (XI), 777 (XVI), 455 (XVII) 162 (XIX), 207-208 (XIX), 308 (XIX), 713 (XXIV).

Vgl. unter anderem 388 (2), 1-3 (3), 138 (3), 329 (3), 487 (3), 497 (3), 400 (4), 225 (5), 321 (6), 289 (7), 58 (9), 12 (11), 471 (15), 433-434 (19).

<sup>135</sup> 68 (VIII).

<sup>136</sup> Vgl. 480 (VIII).

Vgl. 8 (1), 134 (12), 264 (12), 347 (12), 375 (12).

<sup>137</sup> Vgl. 1011.

<sup>138</sup> Vgl. 398 (XIX).

<sup>139</sup> Vgl. *Middle Liddell* in: LSJ – Liddell-Scott-Jones: *Υπερίων* (Weblink: <https://lsj.gr/wiki/Υπερίων>. Abgerufen am: 28.06.2020).

<sup>140</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm Carl Gemoll (2006): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* unter Υπεριονίδης.

<sup>141</sup> Vgl. 371-374.

<sup>142</sup> Vgl. 103-104 (III).

<sup>143</sup> Vgl. 275-280 (III).

<sup>144</sup> Vgl. 356 f. (12).

<sup>145</sup> Vgl. 371-374.

<sup>146</sup> Vgl. 455 (XXIII).

<sup>147</sup> Vgl. 19, 371.

## Eos

Eos, die Morgenröte, ist eine herrliche (δῖα),<sup>148</sup> vielschauende,<sup>149</sup> gutthronende,<sup>150</sup> goldenthronende<sup>151</sup> Göttin,<sup>152</sup> die rosenfingrig<sup>153</sup> und frühgeboren<sup>154</sup> ist. Sie trägt ein safranfarbiges Gewand<sup>155</sup> und bringt den Unsterblichen sowie Sterblichen das Licht.<sup>156</sup>

Bei der Eigenschaft der Rosenfingrigkeit sowie dem Tragen des safranfarbigen Gewandes ist vermutlich an die Farbkomposition der Morgenröte zu denken; bei der Eigenschaft des Frühgeboren-Seins an die Tatsache, dass die Morgenröte zu Beginn des Tages auftritt.

Eos tritt ebenso wie Helios häufig auf, um (gegebenenfalls nahende) Tageszeiten zu beschreiben.<sup>157</sup> So wird beispielsweise beschrieben, dass

---

<sup>148</sup> Vgl. 240 (IX), 662 (IX), 723 (XI), 255 (XVIII), 417 (XXIV).

Vgl. 151 (9), 306 (9), 436 (9), 375 (11), 7 (12), 368 (16), 50 (19), 342 (19).

<sup>149</sup> Vgl. 451.

<sup>150</sup> Vgl. 565 (VIII).

Vgl. 48 (6).

<sup>151</sup> Vgl. 541 (10), 143 (12), 502 (14), 56 (15), 250 (15), 319 (19), 91 (20), 198 (22), 244 (23), 348 (23).

<sup>152</sup> Vgl. 48 (II).

<sup>153</sup> Vgl. unter anderem 477 (I), 707 (IX), 109 (XXIII), 788 (XXIV).

Vgl. 1 (2), 434 (2), 404 (3), 491 (3), 306 (4), 431 (4), 576 (4), 120 (5), 228 (5), 1 (8), 152 (9), 170 (9), 307 (9), 437 (9), 560 (9), 187 (10), 8 (12), 317 (12), 18 (13), 189 (15), 1 (17), 428 (19), 241 (23).

Vgl. DCIX.

<sup>154</sup> Vgl. unter anderem 508 (VIII).

Vgl. 1 (2), 404 (3), 491 (3), 306 (4), 431 (4), 576 (4), 228 (5), 1 (8), 152 (9), 170 (9), 307 (9), 437 (9), 560 (9), 187 (10), 8 (12), 317 (12), 18 (13), 189 (15), 1 (17), 428 (19), 197 (22), 348 (23).

Vgl. 381.

<sup>155</sup> Vgl. unter anderem 1 (VIII), 1 (XIX), 227 (XXIII), 695 (XXIV).

<sup>156</sup> Vgl. 1-2 (XI), 1-2 (XIX).

Vgl. 1-3 (5).

<sup>157</sup> Vgl. unter anderem 685 (XI), 239 (XII), 136 (XVIII), 255 (XVIII), 1 (XIX), 109-110 (XXIII), 227 (XXIII), 12-13 (XXIV), 413-414 (XXIV), 600 (XXIV), 695 (XXIV).

Vgl. unter anderem 1-2 (2), 404 (3), 491 (3), 194-195 (4), 306 (4), 431 (4), 576 (4), 228 (5), 390 (5), 469 (5), 31 (6), 48 (6), 1 (8), 152 (9), 170 (9), 307 (9), 437 (9), 560 (9), 187 (10), 8 (12), 317 (12), 18 (13), 189 (15), 1 (17), 428 (19), 244 (23), 348 (23).

Phoinix eines Nachts auf seinem Lager niederliegt und auf Eos wartet.<sup>158</sup>  
In einem anderen Fall ist die Rede davon, dass die Nacht bald vorbei ist und Eos naht.<sup>159</sup>

Ebenso wie Helios und Selene, wurde Eos von Theia und Hyperion, dem ‘oben Wandelnden’, gezeugt.<sup>160</sup>

### Nyx und Hemera

Nyx, die Nacht, ist ambrosisch,<sup>161</sup> schwarz,<sup>162</sup> finster,<sup>163</sup> dunkel,<sup>164</sup> schnell<sup>165</sup> und gegebenenfalls sorgenschwer<sup>166</sup> oder verderblich/zerstörerisch.<sup>167</sup>

Die Beschreibungen von Nyx weisen auf die grundsätzlichen Eigenschaften der Nacht hin. So ist sie beispielsweise in dunstartige Wolken gehüllt und trägt Hypnos, den Schlaf, in ihren Händen.<sup>168</sup>

Nyx entstand gemeinsam mit Erebos (Finsternis) aus Chaos (tiefer Schlund, gähnende Leere),<sup>169</sup> nachdem Gaia und Eros entstanden sind.<sup>170</sup> Sie hat Hypnos, den Schlaf, und Thanatos, den Tod, erzeugt.<sup>171</sup> Weitere

<sup>158</sup> Vgl. 662 (IX).

<sup>159</sup> Vgl. 251 (X).

<sup>160</sup> Vgl. 371-374.

<sup>161</sup> Vgl. 57 (II), 41 (X), 142 (X), 267-268 (XVIII), 363 (XXIV).  
Vgl. 429 (4), 283 (7), 403 (9), 330 (11).

<sup>162</sup> Vgl. 297 (X), 394 (X), 439 (XIV), 653 (XXIV).  
Vgl. 292 (12).

Vgl. 20, 123, 481, 788.

<sup>163</sup> Vgl. 386 (X).

<sup>164</sup> Vgl. 580 (XIII).

Vgl. 213, 744, gegebenenfalls 758.

Vgl. XVII.

<sup>165</sup> Vgl. 463 (XII), 261 (XIV), 366 (XXIV), 653 (XXIV).

<sup>166</sup> Vgl. 466 (5).

<sup>167</sup> Vgl. 567 (XVI), 102 (XXII).  
Vgl. 19 (11).

Vgl. 224, 757.

<sup>168</sup> Vgl. 756-757.

<sup>169</sup> Vgl. 740 im Zusammenhang mit 814.

<sup>170</sup> Vgl. 123.

<sup>171</sup> Vgl. 211-214.

Sprösslinge sind unter anderem Oizys (Not), Nemesis (Vergeltung), Apate (Betrug/Täuschung) und Philoteta (Liebe).<sup>172</sup>

Das Wort 'Nyx' wird oftmals im herkömmlichen Sinne als Beschreibung der Nacht verwendet<sup>173</sup> – beispielsweise, wenn von schlaflosen Nächten die Rede ist.<sup>174</sup>

Wie Eos fungiert die Erwähnung von Nyx unter anderem als Uhrzeitangabe.<sup>175</sup>

Es wird mehrfach suggeriert, dass Nyx eine Persönlichkeit besitzt. Beispielsweise spricht Nestor davon, dass Nyx das Heer erretten oder vernichten wird.<sup>176</sup> Ein weiteres Beispiel ist die Aussage Hektors, dass man Nyx nachgeben (πειθόμεθα) und das Nachtmahl bereiten solle.<sup>177</sup> Der Wortstamm πείθω wird üblicherweise im Kontext einer Überredung oder Überzeugung in einem verbalen Zusammenhang gebraucht.

Hemera (weiblich), der Tag, ist ein Sprössling der Nyx. Sie wird von Nyx gezeugt, nachdem diese sich in Liebe mit Erebus vereint.<sup>178</sup> Sie bringt jenen, die sich auf dem Erdboden befinden, das Licht.<sup>179</sup>

## Horen

Die Horen, die Jahreszeiten, sind vielerfreud<sup>180</sup> und schönbehaart.<sup>181</sup> Sie wurden von Zeus und Themis gezeugt.<sup>182</sup>

---

<sup>172</sup> Vgl. 214-225.

<sup>173</sup> Vgl. unter anderem 285 (12), 515 (17).

Vgl. 56-57.

<sup>174</sup> Vgl. 325 (IX).

<sup>175</sup> Vgl. unter anderem 485-486 (VIII), 315 (XVIII), 340 (XVIII), 355 (XVIII), 28 (XXII), 432 (XXII), 105-107 (XXIII), 186 (XXIII), 73 (XXIV), 678 (XXIV), 745 (XXIV).

Vgl. unter anderem 345 (2), 434 (2), 151 (3), 429 (4), 841 (4), 466 (5), 102 (7).

<sup>176</sup> Vgl. 78 (IX).

<sup>177</sup> Vgl. 502-503 (VIII).

<sup>178</sup> Vgl. 124-125.

<sup>179</sup> Vgl. 755.

<sup>180</sup> Vgl. 450 (XXI).

<sup>181</sup> Vgl. 75.

<sup>182</sup> Vgl. 901-906.