Emrys Schlatter

Göttliche Monstrosität

Pelôr und die Grenzen des Anthropomorphen in der frühgriechischen Dichtung

> „Aber eine ehrfürchtige Scheu vor der Natur verwehrt es der Phantasie, die Größe der Gestalt ins Ungeheure zu steigern. Nicht als Riese und Ungetüm, sondern im schönsten Maße der Körperform, mit der die Natur ihr geistreiches Werk hervorgebracht hat, sollte die Gottheit sich darstellen." (Walter F. Otto[1])

1. Von Göttern, Monstern und Menschen

Mit ihren mischgestaltigen und sich verwandelnden Wesen, mit einäugigen und hunderthändigen Riesen oder fünfzigköpfigen Hunden, übergroßen Schlangen und anderen tierähnlichen Ungeheuern wimmelt die frühgriechische Dichtung geradezu von Gestalten, die in ihrer Körperlichkeit von den vertrauten realweltlichen Normen abweichen. Allzu verlockend wäre es, Wesen solcher Art der bekanntlich schwer bestimmbaren Kategorie des Monströsen zuzuweisen und eine klare Trennlinie zwischen ihnen und den Göttern zu ziehen, gelten doch die griechischen Göttergestalten als übermenschlich schön, erhaben und ehrfurchtgebietend, Hybridwesen, Missgestalten oder Untiere dagegen als durch List oder Gewalt zu beseitigende Gegner und liminale Schreckgestalten, als zivilisatorische Aufgaben für Göttersöhne wie Herakles oder Hindernisse auf dem Heimweg eines Odysseus. Wer jedoch mittels moderner oder antiker Taxonomien Monströses von Göttlichem in der antiken griechischen Kultur strikt zu trennen versucht, der sieht sich bald vor eine unmögliche Aufgabe gestellt: Ungeheuer verwandeln sich in Gottheiten oder erweisen sich als unsterblich, Götter trippeln auf Bocksfüßen davon oder entfliehen mit ausgebreiteten Flügeln.

Von einer fundamentalen Unterscheidung zwischen göttlichen und monströsen Wesen innerhalb des griechischen Imaginären wird in Diskussionen über Monster respektive Götter meist stillschweigend ausgegangen. Im antiken griechischen Denken jedoch bilden Monster weder eine eigenständige Gattung wie Tiere, Menschen oder Götter noch gehören sie exklusiv zu einer der genannten Gruppen. Sie haben als Kollektiv dementsprechend weder einen etablierten Platz in der kosmischen Hierarchie – etwa als hierarchisch niedriger stehende Gottheiten mit bestimmten Aufgabenbereichen –

[1] WALTER F. OTTO: Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. Bonn 1929, 10. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, Kap. IV, 2, S. 165. Alle Übersetzungen im Folgenden stammen vom Verfasser.

noch feste Konnotationen in Kult oder Mythos. Dasselbe gilt im Übrigen auch für die im Kult selten vertretenen vollständig tiergestaltigen Erscheinungsformen von Göttern[2] sowie die in diesem Beitrag unter den Begriff des Monströsen subsumierten Mischwesen, die nicht lediglich im Mythos auftreten, sondern wie Pan oder die häufig mit Stierkopf bzw. -attributen dargestellten Flussgötter regelmäßig auch in den Kult integriert werden.[3] Die Ambivalenz der Mischwesen, die Matthias Steinhart in diesem Band (S. 91–126) herausarbeitet, entspricht der konzeptuellen und kategorialen Offenheit des Monströsen in der griechischen Antike – und der Polyvalenz der jeweiligen Eigenschaften, die einen realen oder imaginären Körper vom kulturell Normativen unterscheiden.

Monster und Götter zu vermengen, indem man den Begriff des Monströsen in Bezug auf Gottheiten verwendet, mag zunächst den Verdacht auslösen, dass antike Gottesvorstellungen durch den Filter fremder Normen gesehen und (ab)gewertet würden. Schließlich haften dem ‚Monströsen' lauter negativ konnotierte Eigenschaften an: das ‚Böse' im weitesten Sinne, Gefährlichkeit, das Schreckenerregende und Hässlichkeit bzw. eine körperliche Verfassung, die vom kulturspezifisch Normalen abweicht oder – in Anlehnung an Mary Douglas' auch für Monster- und Horrortheorien einflussreiche strukturalistische Studie zu Reinheitsvorstellungen[4] – zwischen klar definierten Kategorien liegt oder deren Grenzen überschreitet. Der strikte Ausschluss der Götter aus dieser assoziativen Konstellation ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn sich das vorherrschende Gottesbild explizit durch die gegenteiligen Qualitäten definiert – was in der griechischen Antike nur bedingt der Fall ist. Zum einen kennt die griechische Religion keine Dichotomie zwischen Gut und Böse: Nicht nur teilen Götter und Heroen den Menschen sowohl Gutes als auch Übles zu,[5] sondern sie unterliegen auch selbst, nach allgemeiner Vorstellung und insbesondere in der Dichtung, keinen menschlichen moralischen Verpflichtungen – zum Leidwesen Platons, der in seiner Philosophie den eher außergewöhnlichen Schritt unternimmt, Göttliches und Gutes gleichzusetzen und die Götterbilder der Dichter, allen voran diejenigen von Homer und Hesiod, dementsprechend abzulehnen.[6] Zum anderen gehört ebenso maßgeblich zur griechischen Auffassung des Göttlichen Gefährlichkeit, die seit Homer Begegnungen mit den Göttern (und spätestens seit der Klassik auch Begegnungen mit Heroen) charakterisiert und sich aus der ihnen zugeschriebenen übermenschlichen Macht speist. Nicht zuletzt aufgrund dieser Gefährlichkeit vermag das Erscheinen der Götter neben Freude und Staunen gleichermaßen Schreck oder Furcht auszulösen[7] – Reaktionen, die also keineswegs den gemeinhin unter der Rubrik ‚Monster' behandelten Wesen der Mythologie vorbehalten sind. Die Erfahrung des Göttlichen ist nach archaischer (dichterischer) Vorstellung zu vielfältig und ambivalent, die Weltansicht und das Gottesbild zu wenig dualistisch, als dass eine kategoriale Trennung zwischen Göttern und Monstern allein aufgrund affektiver Reaktionen oder fremder moralischer Unterscheidungen möglich wäre. Demnach empfiehlt sich auch ein zunächst wertneutraler Gebrauch des Monstrositätsbegriffs.

Das vielleicht wichtigste Merkmal des Monströsen, das zugleich den wesentlichen Berührungspunkt zwischen modernen Diskussionen und antiken Texten bildet und an dem sich die Arbeitsdefinition des Monströsen in diesem Beitrag orientiert, ist das körperlich Deviante. Doch Monster und Götter haben grundsätzlich gemeinsam, dass sie jenseits der menschlichen Vorstellungswelt keine reale Existenz besitzen – und damit anders als Mensch oder Tier keine empirisch erfahrbaren Körper haben, von denen sich eine normative Grundform ableiten lässt: Von welcher Norm kann also der Körper der Götter oder der Monster abweichen? In den in Mythos und Kult greifbaren Gottesvorstellungen der Archaik und Klassik gilt der Menschenkörper überwiegend als Grundlage für den – freilich größeren und schöneren – Gotteskörper;[8] bereits im späten 6./frühen 5. Jahrhundert v. Chr. re-

[2] Zum Theriomorphismus in der griechischen Antike vgl. JAN N. BREMMER: The Theriomorphism of the Major Greek Gods. In: Animals in Ancient Greek Religion. Hg. von JULIA KINDT. London, New York 2021, S. 102–125; JULIA KINDT: Animals in Ancient Greek Religion: Divine Zoomorphism and the Anthropomorphic Divine Body. In: Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland. Hg. von TANJA S. SCHEER. Stuttgart 2019 (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 67), S. 155–170; MARINUS WILLEM DE VISSER: Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen. Leiden 1903, S. 157–209.

[3] Zu Mischwesen im Kult siehe grundsätzlich EMMA ASTON: Mixanthrôpoi: Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion. Liège 2011 (Kernos Supplément 25), besonders S. 12–16 zur (mangelnden) emischen Klassifizierung sowie zur Terminologie; vgl. EMMA ASTON: Hybrid Cult Images in Ancient Greece: Animal, Human, God. In: Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Hg. von ANNETTA ALEXANDRIDIS [u. a.]. Wiesbaden 2008, S. 481–502; EMMA ASTON: Part-Animal Gods. In: The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life. Hg. von GORDON LINDSAY CAMPBELL. Oxford 2014, S. 366–383.

[4] MARY DOUGLAS: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London 1966. Zur Rezeption in Monster- und Horrortheorien vgl. u. a. NOËL CARROL: The Philosophy of Horror, or: Paradoxes of the Heart. New York, London 1990, S. 31–34; JENNY STRAUSS CLAY: Hesiod's Cosmos. Cambridge 2003, S. 151f.; DAVID GILMORE: Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors. Philadelphia 2003, S. 18–20; implizit bei TIMOTHY K. BEAL: Religion and Its Monsters. London, New York 2002, S. 4f.

[5] Z. B. Homer, Ilias 24, 527–530; Aristophanes, Fragment 322 PCG.

[6] Z. B. Platon, Politeia 377b–378e.

[7] Vgl. RICHARD BUXTON: Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis. Oxford 2009, S. 164–168; GEORGIA PETRIDOU: Divine Epiphany in Greek Literature and Culture. Oxford 2015, S. 30, 110, 231 und *passim*.

[8] Vgl. zum Anthropomorphismus der griechischen Götter BUXTON, Astonishment [Anm. 7], S. 177–190; ALBERT HENRICHS: What is a Greek God? In: The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations. Hg. von JAN N. BREMMER und ANDREW ERSKINE. Edinburgh 2010 (Edinburgh Leventis Studies 5), S. 19–42; ROBIN OSBORNE: The History Written on the Classical Greek Body. London 2011, S. 185–215.

flektiert der Naturphilosoph Xenophanes kritisch über das anthropozentrische Gottesbild: Vermöchten Rinder und Pferde zu malen und zu meißeln, so würden auch sie die Götter nach ihrem Bild schaffen, und zwar in Rinder- oder Pferdegestalt.[9] Wenngleich die meisten Götter in Dichtung und Bildkunst bevorzugt in (idealisierter) menschenähnlicher Gestalt dargestellt werden und auch als Mischwesen anthropomorphe Züge in variierendem Ausmaß behalten, verfügen sie schon in der frühgriechischen Dichtung über eine Vielfalt an Erscheinungsformen[10] und unterscheiden sich von Menschen und Tieren bisweilen durch die Fähigkeit, sich in andere Formen zu verwandeln und dadurch die anthropomorphe ‚Norm' zu überwinden. Indem das körperlich Deviante eine – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und unterschiedlicher Ausprägung – gemeinsame Eigenschaft darstellt, trennt es Götter und Monster nicht voneinander, sondern rückt sie einander näher.[11]

Gerade die Gestalten, in denen sich Göttliches und ‚Monströses' im Sinne des körperlich Devianten berühren und die dadurch griechische Gottesvorstellungen von einem eher ungewohnten Blickwinkel zeigen, stehen im Fokus des vorliegenden Beitrags, der sie nicht um einer genauen Klassifizierung willen untersucht, vielmehr sich für ihre spezifische Konstruktion und Einbindung in die (dichterische) Götterwelt interessiert. Die Terminologie des Monströsen im Griechischen führt schnell zu den überdimensionalen Figuren der frühgriechischen Dichtung. Diese bietet nämlich – in der ‚Theogonie' (‚Entstehung der Götter') des Hesiod und im diesem zugeschriebenen ‚Schild des Herakles' (8./7. Jh. v. Chr.), in den Homerischen Epen ‚Ilias' und ‚Odyssee' (8./7. Jh. v. Chr.) sowie in den z. T. in die frühklassische Zeit zu datierenden ‚Homerischen Hymnen' (7.–5. Jh. v. Chr.) – zahlreiche Episoden von der Entstehung und Erscheinung übermenschlicher Wesen, die in ihrer Körperlichkeit die Grenzen des Anthropomorphen (und Theriomorphen) sprengen. Wie konstituiert sich ihre Monstrosität bei Hesiod und Homer? Welches Ausdruckspotential wohnt dem körperlich Außergewöhnlichen oder Nicht-Anthropomorphen, dem Hybriden und Metamorphotischen inne? Inwiefern sind die Götter nach kultureigener Vorstellung ‚monströs' in einem zunächst wertneutralen Sinne – und was leistet ihre Monstrosität?

[9] Xenophanes DK 21 B 15; vgl. DK 21 B 16.

[10] Zur epiphanischen Vielfalt im Allgemeinen siehe PETRIDOU, Divine Epiphany [Anm. 7], S. 29–105.

[11] Es soll kurz angemerkt werden, dass auch das Vorhandensein kultischer Verehrung kein zuverlässiges Unterscheidungskriterium bildet: Aus emischer Perspektive gelten als θεοί (*theoí*, Götter) auch Entitäten, für die kein Kult belegt ist.

2. Wunder, Zeichen und Monster: Zur Terminologie des Außerordentlichen

Zur Bezeichnung des Monströsen verfügt die griechische Sprache über keinen Begriff, der mit modernen Denkkategorien in ihrer assoziativen Fülle genau korrespondiert.[12] Monstrosität im eingeschränkten Sinne des körperlich Anormalen jedoch wird hauptsächlich durch zwei teils unterschiedlich konnotierte Begriffe, nämlich πέλωρ (*pelôr*) und τέρας (*teras*), transportiert. Der insgesamt geläufigere Terminus τέρας, der vom Homerischen Epos bis zum Neuen Testament und darüber hinaus Karriere macht, weist ein besonders breites Bedeutungsspektrum auf: Als „Monster" oder „Wunder", aber auch „Zeichen" und „Omen" übersetzt, umfasst τέρας nicht lediglich die im Aussehen oder Verhalten außergewöhnlichen Lebewesen, die von den Normen ihrer Art abweichen („wider die Natur", παρὰ φύσιν, so Aristoteles, De generatione animalium 770b) und zu denen Gestalten zählen wie – um drei Beispiele aus der klassischen Zeit aufzugreifen – der mehrköpfige Kerberos,[13] der Minotauros[14] oder die in eine Kuh verwandelte Io, eine „Mischung aus Mensch und Tier, teils Kuh, teils Frau" (βοτὸν [...] μειξόμβροτον, / τὰ μὲν βοός, / τὰ δ' αὖ γυναικός, Aischylos, Hiketiden 568–570 WEST), deren „ungewohnter Anblick" (ὄψις ἀήθης, v. 567) Angst und Staunen auslöst. Der Begriff bezieht sich auch auf Gegenstände, Ereignisse oder an sich alltägliche Naturphänomene wie Donner[15] oder Regenbogen,[16] die sich situativ als gottgesandte Zeichen interpretieren lassen, aber nicht zwangsläufig ‚Monster' sind. Der Bezug zum Göttlichen stellt zwar keine Konstante des Bedeutungsspektrums von τέρας dar und fehlt etwa in den naturwissenschaftlichen Überlegungen des Aristoteles[17] oder bei der als „wildes Monster" (τέρας ἄγριον) bezeichneten Riesenschlange Python, die Apollon

[12] Ausführlich zur Terminologie siehe die lateinische Dissertation von PAUL STEIN: ΤΕΡΑΣ. Marburg 1909; vgl. WENDY REID MORGAN: Constructing the Monster: Notions of the Monstrous in Classical Antiquity. Diss. Deakin University, Melbourne 1984, S. 26–35; ISMENE LADA-RICHARDS: ‚Foul Monster or Good Saviour?' Reflections on Ritual Monsters. In: Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture. Hg. von CATHERINE ATHERTON. Bari 1998, S. 41–82, hier S. 43–48; IGOR BAGLIONI: Note alla terminologia e al concetto di ‚mostruoso' nell'antica Grecia. In: Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico. Hg. von IGOR BAGLIONI. Rom 2013, Bd. 2, S. 15–32; IGOR BAGLIONI: Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea. Rom 2017, S. 13–21. LADA-RICHARDS und BAGLIONI diskutieren in Zusammenhang mit einem konzeptuellen Vokabular des Monströsen auch die Begriffe κῆτος (großes Meerestier, Seeungeheuer) und θήρ (Tier).

[13] Sophokles, Trachinierinnen 1131.

[14] Isokrates, Enkomium auf Helena 27.

[15] Z. B. Homer, Odyssee 20, 114 (Kontext: 95–121).

[16] Z. B. Homer, Ilias 17, 547–549.

[17] Zum τέρας-Begriff bei Aristoteles vgl. STEIN, ΤΕΡΑΣ [Anm. 12], S. 7–11; MORGAN, Constructing the Monster [Anm. 12], S. 31f.

in den ‚Homerischen Hymnen' erlegt,[18] er schwingt aber vor allem in der Dichtung häufig mit. Das kommunikative Potential von τέρας als Zeichen steht bereits in den Homerischen Epen im Vordergrund, in denen der Erzähler oder die Charaktere einerseits situativ signifikante Alltagsereignisse wie den Raub einer Gans durch einen Adler,[19] andererseits das eindeutig Außergewöhnliche wie das am Bratspieß brüllende Fleisch der unrechtmäßig geschlachteten Rinder des Sonnengottes (deren Häute derweil am Boden herumkriechen)[20] regelmäßig auf Zeus oder die Götter zurückführen;[21] auch können im Epos die Götter um ein τέρας ausdrücklich gebeten werden.[22] Der kommunikative Inhalt des τέρας erweist sich als ebenso schillernd wie seine Form: Als inhärent negativ oder positiv gelten das Zeichen bzw. sein Träger nicht, sondern nur als aufmerksamkeiterregend und auslegungsbedürftig. Wenn dem mit τέρας bezeichneten ‚Monströsen' oder Außerordentlichen eine Verbindung zum Göttlichen zukommt, besteht sie also vorwiegend auf kommunikativer Ebene.

Während der Begriff des τέρας in erster Linie das in mehrfacher Hinsicht Außerordentliche kennzeichnet und somit eine relativ breite Reichweite entfaltet, beschränkt sich die im Epos konzentriert vorkommende Wortgruppe πέλωρ und πέλωρον (*pelôr* und *pelôron*, Substantive), πελώριος und πέλωρος (*pelôrios* und *pelôros*, Adjektive) auf einen verhältnismäßig bescheiden anmutenden Radius innerhalb des Monströsen. Bei Homer und Hesiod beziehen sich die mit „Monster" oder „Ungetüm" zu übersetzenden Substantive sowie die mit „gewaltig" oder „ungeheuer" übertragenen Adjektive in erster Linie auf Lebewesen,[23] die sich durch übernatürliche Größe auszeichnen. Bisweilen aber deutet sich ein nicht weiter spezifiziertes Außergewöhnliches oder Unheimliches in dem Wort an, was über die Größe wohl hinausgeht. So lässt sich etwa die Gorgo, deren abgeschnittenes Haupt Schrecken auslöst, formelhaft als „furcht- und staunenerregendes Ungeheuer" (κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου)[24] beschreiben; zwar dürfte ein übergroßer Wuchs die anderen schreckenerregenden Eigenschaften der Gorgo intensivieren, trägt aber an sich am geringsten zum Horror des Betrachters bei: Der Begriff deutet auf weitere außergewöhnliche Qualitäten hin. Der Akzent liegt bei πέλωρ und Kognaten zwar weniger auf dem Zeichenpotential als bei τέρας, doch kann dieses durchaus vorhanden sein: Das Verschlingen von neun Sperlingen durch eine von Zeus geschickte Schlange und deren Verwandlung in Stein anfangs der Troja-Expedition gelten beispielsweise uneingeschränkt als δεινὰ πέλωρα. Hier bietet sich die Übersetzung „furcht- und staunenerregende Wunderzeichen" (statt: „furcht- und staunenerregende Ungeheuer" o. ä.) an, denn die Ungeheuerlichkeit liegt nicht in der Größe der Tiere, sondern in dem Gesamtereignis, das auch als τέρας beschrieben wird und die Zuschauer zum Staunen bewegt.[25]

[18] Homerischer Hymnos 3 (an Apollon), 302.
[19] Homer, Odyssee 15, 168.
[20] Homer, Odyssee 12, 394–396.
[21] Z. B. Homer, Ilias 2, 324; 4, 76; 12, 209; 17, 548.
[22] Homer, Odyssee 3, 173.
[23] Beispiele für die Verwendung des Adjektivs für nicht-menschliche Objekte sind neben der Rüstung (Homer, Ilias 10, 439, Rhesos' Rüstung) und den Speeren von Ares (Ilias 5, 594) und Athene (Ilias 8, 424) eine berghohe Welle (Homer, Odyssee 3, 290), der ewig bergauf gerollte Stein des Sisyphos im Hades (Homer, Odyssee 11, 594), die von Gaia hergestellte Sichel, mit der Ouranos entmannt wird (Hesiod, Theogonie 179), und die sonderbaren Spuren, mittels derer Hermes die von ihm geraubten Rinder unkenntlich macht (Homerischer Hymnos 4 [an Hermes], 225, 342 und 349).
[24] Homer, Ilias 5, 741 = Odyssee 11, 634; vgl. Hesiod, Schild des Herakles 223.

3. Götter am Rande des Pantheons

Die mit πέλωρ und verwandten Wörtern bezeichneten Figuren weisen trotz ihrer zahlenmäßigen Überschaubarkeit in der archaischen Dichtung eine erstaunliche Heterogenität auf und führen in verschiedene Assoziationsfelder des Monströsen. Welche Wesen überschreiten zunächst hinsichtlich ihres Wuchses alle Normen dermaßen, dass das als Bezeichnung für menschliche wie charakteristisch göttliche Größe übliche μέγας („groß") nicht mehr ausreicht? Wie die in Stein verwandelte Schlange wird auch das weibliche Ungeheuer Python, das vor seinem Tod durch Apollons Pfeil die nahewohnenden Sterblichen terrorisiert, sowohl τέρας als auch πέλωρ genannt;[26] die doppelte Bezeichnung hebt seine Außergewöhnlichkeit hervor, die hauptsächlich in seiner Übergröße besteht: Abgesehen von seinem Riesenwuchs und der entsprechend größeren Gefahr, die von ihm ausgeht, entspricht das Tier in Gestalt und Sterblichkeit anderen Exemplaren seiner Gattung. In beiderlei Hinsicht schwieriger einzuordnen sind die zwei mit πέλωρ oder Kognaten bezeichneten Wesen, denen Odysseus jenseits der bekannten Welt begegnet: Polyphem und Skylla. So groß ist das „riesige" oder „ungeheure Wunder" (θαῦμ' [...] πελώριον),[27] der „gottgleiche" (ἀντίθεος)[28] Poseidonsohn Polyphem, dass Odysseus und seine Gefährten einen in Dicke und Länge mit dem Mast eines zwanzigrudrigen Schiffs vergleichbaren Pfahl aus Olivenholz fertigen müssen, um das Auge des Kyklops auszustechen.[29] Dass das Ausstechen eines einzigen Auges reicht, um Polyphem zu blenden, ver-

[25] Homer, Ilias 2, 303–329; πέλωρα: 321; τέρας: 324; Staunen: 320 (θαυμάζομεν). Vgl. das Tierzeichen in Homer, Odyssee 15, 161, in dem die von einem Adler weggetragene zahme Gans als πέλωρον bezeichnet wird.
[26] Homerischer Hymnos 3 (an Apollon), 300–304; πέλωρ: 374.
[27] Homer, Odyssee 9, 190; vgl. Homer, Odyssee 9, 187 (ἀνὴρ [...] πελώριος); 9, 257 (πέλωρον); 9, 428 (Κύκλωψ [...] πέλωρ). Zur detaillierten Ausarbeitung von Polyphems physischen Besonderheiten in der antiken Literatur und Kunst nach Homer, der in der ‚Odyssee' vor allem seine Statur betont, siehe MERCEDES AGUIRRE und RICHARD BUXTON: Cyclops: The Myth and its Cultural History. Oxford 2020, S. 79–138.
[28] Homer, Odyssee 1, 70.
[29] Homer, Odyssee 9, 319–324.

rät eine über den Riesenwuchs allein hinausgehende körperliche Abnormität, die in der ‚Odyssee' nicht näher thematisiert, in der ‚Theogonie' dagegen zum bestimmenden Merkmal wird, in dem die Kyklopengestalt von einer anthropomorph-göttlichen Norm abweicht: „In allem übrigen ähnelten diese den Göttern, nur befand sich ein einziges Auge mitten auf ihrer Stirn" (οἱ δ' ἤτοι τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν, / μοῦνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσωι ἐνέκειτο μετώπωι, v. 142f.).[30] Hervorragende Größe gesellt sich gern zu weiteren physiognomischen Anomalien, und so divergiert auch Skylla, das „schlimme Ungeheuer" (πέλωρ κακόν, Odyssee 12, 87), das wie Polyphem mehrere Gefährten des heimfahrenden Odysseus bei lebendigem Leib verschlingt, mit zwölf Füßen, sechs überlangen Hälsen, drei Reihen Zähnen und der Stimme einer neugeborenen Hündin von allen tierischen wie menschlichen, geschweige denn göttlichen Normen. Körperliche Übergröße geht nicht nur mit anderen anomalen physischen Eigenschaften einher – Hybridität, einem Zuwenig (Einäugigkeit) oder einem Zuviel (Hälse, Zähne, Füße), sondern bringt bei allen drei übermäßig großen Gestalten – Python, Polyphem und Skylla – eine gesteigerte Distanz von Menschlichkeit und zivilisatorischer Ordnung samt ihren Verhaltensregeln (und Essgewohnheiten) zum Ausdruck.[31]

Während die homerische Dichtung Python und Polyphem als sterbliche Wesen konzipiert, deren durch Gott oder Menschenhand zugefügte Wunden nicht heilen,[32] zählt Skylla ausdrücklich zu den unsterblichen Göttern: Vor dieser habe Odysseus zu weichen, mahnt Kirke, denn „keine Sterbliche, sondern ein unsterbliches Übel ist sie" (ἡ δέ τοι οὐ θνητή, ἀλλ' ἀθάνατον κακόν ἐστι, Odyssee 12, 118f.). Die Homerische Skylla stellt eine andersartige, im archaischen Pantheon indessen nicht völlig einzigartige Göttin dar. In ihrer Übergröße und Hybridität vergleichbar ist die „rohfleischessende" (ὠμηστής, v. 300) Hesiodische Echidna, eine ebenfalls göttliche Entität (θείη, Theogonie, v. 297) und zugleich ein „unbezwingbares, ungeheures Wesen" (πέλωρον ἀμήχανον, v. 295), das eine fast paradoxe kosmische Stellung in der ‚Theogonie' einnimmt.[33] Einerseits erweist sich als hervorstechendes Merkmal ihr von den übrigen Göttern verschiedenes Äußeres: Halb Mädchen, halb Riesenschlange (πέλωρος ὄφις, 299), gleicht sie „weder sterblichen Menschen noch unsterblichen Göttern" (οὐδὲν ἐοικὸς / θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἀθανάτοισι θεοῖσι, v. 295f.) – eine starke Aussage im Kontext der ‚Theogonie', deren vielfältige Göttergestalten ohnehin weder ein homogenes noch ausschließlich anthropomorphes Gottesbild darbieten, besitzen schließlich Götter wie Himmel und Erde, Flüsse oder Regenbogen, Nacht und Tag implizit nicht (oder nicht ausschließlich) menschenähnliche Erscheinungsformen. Doch bei diesen wie bei den Hesiodischen Unsterblichen insgesamt, deren konkretes Aussehen meist der Fantasie überlassen wird, fehlen weitgehend die theriomorphen Elemente, die Echidnas Mischgestaltigkeit kennzeichnen. Neben körperlicher Andersartigkeit trennt auch geographische Distanz Echidna, die in einer unterirdischen Höhle „weitab von den unsterblichen Göttern und sterblichen Menschen" wohnt (τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων, v. 302), von den anderen Bewohnern des Kosmos; dies deutet auf eine soziale Distanz zur narrativ zentralen Göttergesellschaft sowie zu den Menschen hin. Denn nur in der – freundlichen wie feindlichen – Nähe zu anderen Unsterblichen entfalten sich die Machtverhältnisse der archaischen Götter, nur in der Nähe zu den Menschen demonstrieren sie ihre Macht, in die Welt hinein zu wirken: Echidnas atypische Isolierung impliziert eine nur begrenzte Wirkmächtigkeit, welche die Bedrohlichkeit ihrer Gestalt fast negiert. Der durch eine spezifisch aggressive Tierart eingeschränkte Anthropomorphismus der Göttin verbindet sich mit eingeschränktem Soziomorphismus und dadurch implizit mit einem Mangel an Macht.

Andererseits bindet die ‚Theogonie' Echidna durch ihre Monstrosität und Randstellung in die Götterwelt ein. Ihre Andersartigkeit besteht nicht im Tierischen alleine, sondern auch und gerade in der kontrastierenden Kombinatorik schrecklich-tierischer und schön-weiblicher Elemente, nämlich in Echidnas Zusammensetzung aus einer furcht- und staunenerregenden (δεινός, v. 299) Schlange einerseits und einer anmutigen jungen Frau mit glänzenden Augen (ἐλίκωψ, v. 298) und schönen Wangen (καλλιπάρηος, v. 298) andererseits; ihre Beschreibung als „unsterbliche Nymphe und alterslos alle Tage" (ἀθάνατος νύμφη καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα, v. 305) macht deutlich, dass das betont überdimensional große Mischwesen zur Welt der Unsterblichen gehört. Dementsprechend erhält sie auch ihr Domizil durch göttliche Zuteilung (v. 303), ähnlich wie anderen Gottheiten kosmische Herrschaftsbereiche und Ehren durch Zeus respektive das Götterkollektiv zugewiesen werden.[34] Die Abgelegenheit ihrer Wohnstätte gehört also zur göttlichen Ordnung des Hesiodischen Kosmos, in dem auch die geographischen und sozialen Ränder ihre Götter haben: Auch die „furcht- und stau-

[30] Ob die Kyklopen im Epos als sterblich oder unsterblich (und daher göttlich) konzipiert sind, bleibt eine offene Frage: BUXTON, Cyclops [Anm. 27], S. 182–193. Auf dem Isthmus von Korinth hatten die Kyklopen im 2. Jahrhundert n. Chr. ältere Altäre im Bezirk des Poseidon, an denen sie auch Opfer erhielten (Pausanias 2, 2, 1), aber ihre kultische Verehrung ist sonst nicht bezeugt.

[31] Vgl. ARNOLD BÄRTSCHI: Titanen, Giganten und Riesen im antiken Epos. Eine literaturtheoretische Neuinterpretation. Heidelberg 2019, S. 36–41, der Riesenwuchs und Hybridität als möglichen „körperliche[n] Ausdruck [des] Wesenszugs des Übermaßes" sieht (S. 38).

[32] Im Gegensatz zu den nach epischer Vorstellung schnell heilenden Wunden der Götter, z. B. Homer, Ilias 5, 335–342 mit 416f.

[33] Die Textstelle (Hesiod, Theogonie 294–305) wird in dem Beitrag von MATTHIAS STEINHART vollständig zitiert, vgl. unten S. 98–100.

[34] Z. B. Hesiod, Theogonie 421–428 (Hekate); 885 (die Götter unter Zeus' Herrschaft); Homerischer Hymnos 22 (an Poseidon), 4; Homer, Ilias 15, 187–193 (Zeus, Poseidon und Hades erhalten als Herrschaftsgebiet jeweils den Himmel, das Meer und das Totenreich).

nenauslösende" (δεινή, v. 776), als Fluss und Göttin imaginierte Styx, die einerseits von Zeus besonders geehrt wird (v. 397–401), andererseits wegen ihrer Macht, meineidige Gottheiten vorübergehend in einen todesähnlichen Zustand zu versetzen und ihren mehrjährigen Ausschluss aus der göttlichen Gesellschaft zu bewirken (v. 775–806), den (anderen) Göttern „verhasst" ist (στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι, v. 775; vgl. 739, 766), wohnt nachdrücklich „fern von den Göttern" (νόσφιν [...] θεῶν, v. 777). Die Flussgöttin spielt in der ‚Theogonie' eine bedeutsamere Rolle als das Schlangenmädchen Echidna, doch beide Gestalten zeugen von einer Gottesvorstellung, die das Schreckliche, das Monströse und gar das Verhasste einschließt.

4. Typhoeus – eine alternative Geschichte des Pantheons

Trotz ihrer sonstigen Isolation bildet Echidna keinen Endpunkt ihrer genealogischen Linie, sondern vereint sich in Liebe mit dem vielleicht wichtigsten göttlichen „Ungeheuer" (πέλωρον, v. 845, 856) der ‚Theogonie'.[35] Schrecken- und staunenerregend (δεινός, v. 307, 825, 829, 856), überwältigend in Kraft und Größe (v. 823–824), überbietet Gaias jüngster Sohn Typhoeus (auch Typhaon oder Typhon genannt) seine Gattin an Riesenstatur und Hybridität.[36] Unermüdliche Füße und kräftige Arme lassen zunächst auf einen vage anthropomorphen Körper schließen, der sich jedoch ab den Schultern in hundert Schlangenköpfe mit feuersprühenden Augen verwandelt, so dass sich Menschliches, Animalisches und Elementares in seiner Gestalt verbinden (v. 822–828). Zur körperlichen Hybridität kommt eine stimmliche hinzu: Aus Typhoeus' Mündern ertönen einmal die Laute eines Stieres oder eines Löwen, einmal die von Schlangen oder Welpen („ein Wunder zu hören", θαύματ' ἀκοῦσαι, v. 834), aber auch solche, die für die Götter verständlich sind und bei denen wohl an die bereits im Homerischen Epos begegnende Vorstellung einer ‚Göttersprache' zu denken ist (v. 829–835).[37] Die überwiegend als gefährlich oder kräftig konnotierten Tierarten der stimmlichen Menagerie bringen die entsprechenden Eigenschaften des

[35] Nachkommen von Echidna und Typhoeus: Hesiod, Theogonie 306–318.

[36] Ich beschränke mich hier auf den Hesiodischen Typhoeus; die Figur erfreut sich einer breiten Rezeption in der Antike und einer noch breiteren in der modernen Forschung – siehe z. B. neuerdings BAGLIONI, Echidna [Anm. 12], S. 71–92 und BÄRTSCHI, Titanen, [Anm. 31], S. 37–71 sowie SAMUEL OLIVEIRA: Τυφῶν and ἄτυφος μοῖρα: Socrates' Anthropological Either/Or in the *Phaedrus* (229e–230a). In: In the Mirror of the Phaedrus. Hg. von MÁRIO JORGE DE CARVALHO [u. a.]. Sankt Augustin 2013 (Lecturae Platonis 9), S. 23–61, mit weiterführender Literatur auf S. 23f., Anm. 3.

[37] Zur Göttersprache siehe neben den Beispielen von MARTIN WEST: Hesiod, Theogony. Oxford 1966, S. 386–388 zu v. 831 u. a. auch HERMANN GÜNTERT: Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur Homerischen und Eddischen Göttersprache. Halle 1921, S. 89–130; ALFRED HEUBECK: Die Homerische Göttersprache. In: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft

Typhoeus verstärkt zum Ausdruck; das Changieren seiner Stimmen verrät Typhoeus' Affinität nicht zu einem, sondern zu diversen Tieren, erhält fast die Valenz eines hyperbolischen Tiervergleichs oder lässt sich als analog zur dynamischen körperlichen Hybridität eines ‚shape-shifter' wie des Homerischen Proteus verstehen.[38] Das Aggressionspotential der miteinander verbundenen Tierelemente wie der gesamten Mischgestalt ist eindeutig, und angesichts dessen, dass Typhoeus zur Gefahr für den bestehenden Kosmos und zum Gegner der entstehenden Ordnung des Zeus wird, lässt sich sein übermäßig großer und hybrider Gotteskörper als Chiffre für Unordnung und Chaos lesen.[39]

In der animalischen Polyphonie nicht zu überhören ist die Stimme, die Typhoeus als göttlich ausweist. Die riesige Hybridgestalt ist überdies nicht bloß göttlich, sondern ein ausdrücklich „mächtiger Gott" (κρατερὸς θεός, v. 824), dessen Bezeichnung als „Herr" (ἄναξ, v. 859) ihn sprachlich unter die handlungsmächtigen Götter des Epos einreiht – in der ‚Theogonie' werden beispielsweise auch Apollon, der der Göttergeneration der Titanen angehörende Prometheus, Kronos und vor allem der Herrscher über Götter und Menschen schlechthin, Zeus, so genannt.[40] Die Bezeichnung ist nicht von ungefähr: Typhoeus stellt nach der Verbannung der Titanen-Götter in den Tartaros die letzte Bedrohung für Zeus' Machtkonsolidierung dar und hätte sogar anstelle des Zeus über Sterbliche und Unsterbliche geherrscht, wenn jener die Gefahr nicht rechtzeitig erfasst hätte (v. 836–838). Die Konkurrenz um die Herrschaft gipfelt in einem Zusammenstoß kosmischen Ausmaßes, in dem die als gleichgewaltig geschilderten Götter mit Blitz (Zeus) und Feuer (Typhoeus und Zeus) Himmel, Meer und Erde zum Beben und Brennen bringen, bis schließlich Typhoeus besiegt und in den Tartaros geworfen wird.[41] Somit wird auch er aus der vorherrschenden Göttergemeinschaft der ‚Theogonie' und des Epos ausgeschlossen, die durch Zeus' Ordnung neu bestimmt wird, und deren mythische Prominenz einer allgemein kultischen entsprechen (oder diese gar aitiologisch begründen) dürfte; wie bei Echidna verbindet sich ein durch Merkmale überwiegend aggressiver Tierarten eingeschränkter Anthropomorphismus letztlich mit einem eingeschränkten Soziomorphismus. Die Episode gehört zur mythischen Kartographierung göttlicher Machtverhältnisse, denen eine Auswirkung auf das

4, 2 (1949/50), S. 197–218; DEBORAH LEVINE GERA: Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization. Oxford 2003, S. 49–54.

[38] Proteus: Homer, Odyssee 4, 417f. und 456–458; zur Gestaltwandlung vgl. WEST, Theogony [Anm. 37], S. 386 zu v. 831–835.

[39] Ausführlich argumentiert von BÄRTSCHI, Titanen [Anm. 31], S. 37–71, bes. S. 37–41, 58 und 68f.; siehe u. a. auch CLAY, Hesiod's Cosmos, [Anm. 4], S. 26f.

[40] Apollon als ἄναξ: v. 347; Prometheus: v. 543; Kronos: v. 486; Zeus: v. 493, 660, 843; vgl. 506, 883–885.

[41] Hesiod, Theogonie 836–868; Blitz und Feuer: bes. v. 845f.; vgl. die Analyse des Kampfes von BÄRTSCHI, Titanen [Anm. 31], S. 48–55.

menschliche Leben zugeschrieben wird: Der Kampf zwischen Zeus und Typhoeus ist kein Kampf zwischen Gut und Böse, die Bezwingung des ungeheuren Gottes schafft ihn auch nicht aus dem Kosmos, sondern bindet ihn hierarchisch neu ein und leitet seine destruktive Kraft weg von den Unsterblichen – hin zu den Sterblichen:[42] Trotz Machtbeschneidung büßt Typhoeus seine göttliche Gewalt nicht ein, vielmehr schickt er aus der Erdtiefe zerstörerische Winde hervor, welche die in Ackerfeldern und Meerfahrt bestehende Existenzgrundlage der Menschen bedrohen (v. 869–880). Seine Wirkung in die Welt hinein ist begrenzt, elementar und ausschließlich negativ, doch nicht minder göttlich; ja, gerade durch die Verschränkung von Göttlichkeit und Typhoeus' spezifischer Art von Monstrosität ist sein Gotteskörper letzten Endes nicht vollständig zu bändigen.

5. Die monströsen Kinder der Erde

Verweilt man in der Nähe des eingesperrten Gottes, so fällt auf, dass unter der Erde auch andere Unsterbliche vom anthropomorphen Gottesbild abweichen. Die körperliche Devianz chthonischer Wesen, obwohl sie mit großer Variation und unterschiedlichen Konnotationen Unterwelts- und Jenseitsdarstellungen weit über die Archaik hinaus prägt, bleibt bei Hesiod und Homer noch begrenzt. Der Gott Hades selbst, dessen Aussehen die archaische und klassische Dichtung nur selten imaginiert, erhält bei Homer einmal die Bezeichnung „gewaltig" oder „ungeheuer" (πελώριος) im Kontext einer Auseinandersetzung mit Herakles;[43] das Attribut unterstreicht sicherlich die Gefährlichkeit – und sonstige Unüberwindbarkeit – des Unterweltherrschers und dadurch die hier freilich als transgressiv bezeichnete Leistung des Heros. Bei Hesiod hingegen stehen diejenigen unterirdischen Wesen, die durch Vielköpfigkeit und durch mit πέλωρ-Begriffen konnotierte Übergröße gekennzeichnet werden, auch in einer genealogischen Verbindung zur Erde: Der kräftige fünfzigköpfige Hund Kerberos, der die Schwelle des Hades bewacht, ist ein Sohn des Typhoeus (und somit Enkel der Gaia);[44] die gleichfalls fünfzigköpfigen, durch Körperkraft charakterisierten unsterblichen ‚Hunderthänder' Gyges, Kottos und Briareos, stammen wie Typhoeus von Gaia ab und kehren in die Tiefe der Erde zurück, um ihre Posten in Zeus' Ordnung als Wächter über den ‚Götterkerker' Tartaros einzunehmen.[45] Ihre Überdimensionalität lässt sich konzeptuell auf Gaia zurückführen, die selbst an Größe nicht zu übertreffen ist: Gaia, die auch unterirdische Regionen umfassende „unendliche"[46] Erde und handlungsmächtige Göttin zugleich, trägt wiederholt das Beiwort πελώρη („gewaltig", „ungeheuer").[47] Worin aber besteht die konzeptuelle Verbindung zwischen der Erde und der Vielköpfigkeit? Diese wird ersichtlicher durch einen Seitenblick auf den Homerischen Hymnos an Demeter, in dem Gaia – gemäß dem Willen des Zeus und dem Wunsch des Hades – eine Narzisse als Falle hervorsprießen lässt, deren Glanz, Duft und Hundertköpfigkeit Freude und Staunen unter Menschen und Göttern hervorrufen (v. 7–20); bei ihrem Anblick „lächeln" Himmel, Meer und die Erde (Gaia) selbst.[48] Gerade als Persephone die monströse Blume von der Wiese pflücken will, klafft die Erde auf und bahnt den Weg für Hades, der mit seinem Pferdegespann hervortaucht und das Mädchen als Braut in die Unterwelt entführt. Erst im vegetativen Bereich und im Kontext göttlicher Eheschließung (hier in Form des Brautraubs) wird die Assoziation der Polykephalie (Vielköpfigkeit) mit Fruchtbarkeit sinnfällig. In der abnormen Schönheit der Blume steckt aber auch Gefahr – sie lockt ins Reich des Todes. Was das der Narzisse und ihren Hesiodischen ‚Geschwistern' gemeinsame Attribut letztlich zum Ausdruck bringt, ist die grundsätzliche Ambivalenz ihrer Mutter (der Erde) in der griechischen Imagination als lebenspendende und lebennehmende Macht, in deren Innerem einerseits die Quellen des Lebens, andererseits die Toten verborgen liegen. In dem Zuviel an Köpfen oder Wuchs ihrer unterirdisch wohnenden Nachkommen wird Gaias Überfruchtbarkeit, in der Bedrohlichkeit dieser Eigenschaften ihre Verbindung zum Tod angedeutet.

6. Der gelähmte Gott und der gewaltige Krieger

Mit den durch πέλωρ-Adjektive als „ungeheuer" charakterisierten Gottheiten Hades und vor allem der an den Geschehnissen der ‚Theogonie' maßgeblich beteiligten Gaia rückt göttliche Monstrosität vom Rand des Homerischen und Hesiodischen Pantheons langsam in Richtung ihres Zentrums ab. In der ‚Ilias' kommt die Bezeichnung zwei weiteren Gottheiten zu, die an die zentrale Göttergemeinschaft desselben Epos viel enger als Hades gebunden sind. Der erste ist Hephaistos, dessen Körpergröße jedoch sonst nicht thematisiert wird; vielmehr sind es seine verkrüppelten Füße, die ihn zur bekanntesten physischen Ausnahme unter den Homerischen Olympiern machen. Seine Benennung als „Ungeheuer" (πέλωρ) zitiert an der betreffenden Stelle daher wohl nicht primär oder nicht nur seine Statur, son-

[42] Zu dieser Umleitung und zur Bedeutung der Winde für die *conditio humana* siehe FABIENNE BLAISE: L'Épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820–885). In: Revue des Études Grecques 105 (1992), S. 349–370, hier S. 368–370.

[43] Homer, Ilias 5, 395–402.

[44] Hesiod, Theogonie 306–312.

[45] Hesiod, Theogonie 147–153, 617–735, bes. 734f.

[46] Z. B. Hesiod, Theogonie 187 (ἀπείρων), 878 (ἀπείριτος); Werke und Tage 487 (ἀπείρων).

[47] Hesiod, Theogonie 159, 173, 479, 505, 731, 821, 858, 861.

[48] Zum Lächeln der Erde als Ausdruck der Freude, z. B. anlässlich der Geburt eines Gottes, siehe NICHOLAS J. RICHARDSON: The Homeric Hymn to Demeter. Oxford 1974, S. 146 zu v. 13.

dern in erster Linie die körperliche Inkongruenz des Schmiedegottes, die im Mittelpunkt der Verse steht und mit einem Hauch Humor beschrieben wird: Mit kräftigem Oberkörper und dünnen Beinen bewegt sich Hephaistos schnaufend durch seine Werkstatt.[49] An anderer Stelle löst seine unbeholfene Bewegung selbst in einer angespannten familiären Situation auf dem Olymp Gelächter unter den anderen Göttern aus,[50] eine Reaktion, die auch von der Reflexion der epischen Tradition über ihre Gottesvorstellungen zeugt, indem sie Hephaistos' Körper als auffällige Abweichung von einem (hier wohl als idealtypisch anthropomorph konzipierten) normalen Götterkörper markiert.

Der zweite ausdrücklich „gewaltige" oder „ungeheure" (πελώριος, Ilias 7, 208) Olympier, der eine vor allem thematisch wichtige Rolle in der ‚Ilias' einnimmt, ist Ares. Anders als bei Hephaistos und Hades erhält Ares' Körpergröße im Homerischen Epos ausdrücklich Aufmerksamkeit: Über sieben Plethra – in moderne Einheiten umgerechnet etwa 210 Quadratkilometer – breitet sich sein massiger Körper auf dem Schlachtfeld aus, als Athene ihn durch einen wuchtigen Steinwurf zu Boden streckt.[51] Seiner Größe entsprechend brüllt er bei einer anderen Verwundung mit der Lautstärke von zehntausend Kriegern[52] oder schreit laut und schrill, „einem dunklen Orkan gleichend" (ἐρεμνῇι λαίλαπι ἶσος, Ilias 20, 51), um die Griechen zum Kampf anzutreiben. An sich jedoch ist seine Überdimensionalität keine Ausnahme unter den Göttern der ‚Ilias': Poseidon erreicht dieselbe Lautstärke wie Ares, als er die griechischen Kontingente ausnahmsweise anspornt,[53] kann mit vier großen Schritten den Weg vom Berggipfel zur Meeresbucht zurücklegen,[54] und unter den Füßen von Poseidon, Hera oder Hypnos erzittern Wälder und Berge.[55] Ares' Bezeichnung als πελώριος („ungeheuer") steigert die ohnehin übermenschliche Größe der Gottheit und evoziert wohl das unheimlich Überwältigende an dem Kriegsgott, mit dessen Person sich – wie bei Hades – ein grundsätzlich gefährlicher Bereich

[49] Homer, Ilias 18, 411–415. Zur ‚Monstrosität' des Hephaistos vgl. DANIEL OGDEN: The Crooked Kings of Ancient Greece. London 1997, S. 35–37; zur Darstellung seiner Verkrüppelung in Bild und Text siehe MARIE DELCOURT: Héphaistos ou la légende du magicien. Paris 1957, S. 110–136 und neuerdings MAURA BRENNAN: Lame Hephaistos. In: The Annual of the British School at Athens 111 (2016), S. 163–181; zum Verhältnis der Verkrüppelung zum Gesamtbild des Gottes in Kult und Mythos siehe JAN N. BREMMER: Hephaistos Sweats or How to Construct an Ambivalent God. In: BREMMER/ERSKINE (Hg.), Gods [Anm. 8], S. 193–208.

[50] Homer, Ilias 1, 595–600.

[51] Homer, Ilias 21, 403–408.

[52] Homer, Ilias 5, 859–861.

[53] Homer, Ilias 14, 147–152.

[54] Homer, Ilias 13, 17–22.

[55] Homer, Ilias 13, 18f.; 14, 284f. Zur göttlichen Größe im Homerischen Epos vgl. WARREN SMITH: The Disguises of the Gods in the *Iliad*. In: Numen 35 (1988), S. 161–178, hier S. 174f.

verschränkt: Das überwältigende Kriegsereignis findet seine Entsprechung in der ‚Ungeheuerlichkeit' der göttlichen Person, ferner auch in den Waffen der kriegerischen Gottheiten Ares und Athene, die jeweils mit einem „ungeheuren" Speer (πελώριον ἔγχος) ausgerüstet sind.[56] Eine Verbindung zwischen außergewöhnlichen martialischen Fähigkeiten und außergewöhnlicher Körpergröße bestätigt sich in der gelegentlichen Bezeichnung der tüchtigsten Kämpfer um Troja, Hektor und Achill, aber auch eines von Ares selbst getöteten Heros ebenfalls als „ungeheuer" (πελώριος); der im Kriegskontext begegnende Begriff bringt die übermenschliche Kraft der Heroen zum Ausdruck, in der sie an den Gott des Kriegs heranreichen.[57] Dass Ares dabei als Referenzpunkt dient, wird im Fall des kräftigen, seinen Mitkämpfer um Haupteslänge überragenden Aias, des „Bollwerks der Achaier" und des besten Kriegers nach Achill, deutlich, als dieser beim Ansturm mit der imponierenden Gestalt des „gewaltigen" Kriegsgottes verglichen wird und in dem Moment die entsprechende göttliche Wirkung wie die göttliche Person gleichermaßen verkörpert.[58] Auf ähnliche Weise erinnern Hektors Augen an den Blick der – andernorts als ungeheuer beschriebenen – Gorgo[59] sowie an den des Ares,[60] als der Heros auf dem Schlachtfeld derart wütet, dass die Göttinnen Athene und Hera beschließen, gemeinsam gegen den „rasenden" Trojaner zu intervenieren.[61]

Ein gewaltiges und gefährliches Erscheinungsbild ist für den Krieger vorteilhaft und für ihn wie den Gott nicht zwangsläufig negativ behaftet. Die negativen Konnotationen des Kriegsgotts und des mit ihm konzeptuell verquickten Zuständigkeitsbereichs sind nicht in erster Linie an seinem Leib ablesbar, sondern werden in Ares' Charakterisierung als verhasst,[62] blutbefleckt[63] und im Blutdurst unersättlich[64] sowie in seinen Begleitern sichtbar: den als Gottheiten und Personifikationen zugleich konzipierten Entitäten Phobos (fluchtauslösende Panik), Deima (Furcht) und die himmelsgroße Eris (Streit).[65] Ares' Assoziation mit Sterblichkeit manifestiert sich in seinem Blutdurst sowie in der ihm in der ‚Ilias' zugeschriebenen hyperanthro-

[56] Homer, Ilias 5, 594 (Ares) und 8, 424 (Athene).

[57] Homer, Ilias 11, 820 (Hektor); 21, 527 und 22, 92 (Achill); 5, 842 und 5, 847 (der von Ares getötete Periphas).

[58] Vergleich mit dem πελώριος Ares: Ilias 7, 206–216; Aias als πελώριος: Ilias 3, 229 (Statur: 226–229); 7, 211; 17, 174; 17, 360; vgl. 7, 208; Bollwerk der Achaier (ἔρκος Ἀχαιῶν): Ilias 2, 229 u.ä.

[59] Siehe oben Anm. 24.

[60] Homer, Ilias 8, 348f. (Ἕκτωρ [...] / Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολοιγοῦ Ἄρηος).

[61] Homer, Ilias 8, 350–396; „rasend": 8, 355 (μαίνεται).

[62] Homer, Ilias 5, 888–898.

[63] Blutbefleckt oder mörderisch (μιαιφόνος): Homer, Ilias 5, 31; 5, 455; 5, 844; 21, 402.

[64] Blutdurst: Homer, Ilias 5, 288f.; 20, 78; 22, 267; zu Ares' für einen Gott ungewöhnlichen ‚Appetit' siehe TAMARA NEAL: Blood and Hunger in the *Iliad*. In: Classical Philology 101 (2006), S. 15–33, hier S. 27–30.

[65] Homer, Ilias 4, 439–445; 15, 119f.

pomorphisierenden Vorstellung des eigenen Todes (trotz eigentlicher Unsterblichkeit).[66]

7. Kriegerische Grenzerfahrungen und der göttliche Körper

Noch stärker kommt die körperliche Dimension zum Ausdruck im (Pseudo-) Hesiodischen ‚Schild des Herakles', der ebenfalls Götter zeigt, die eng mit Krieg und Sterblichkeit verbunden sind. In der makabren Schildbeschreibung zeigt Phobos, dessen feuerstrahlendes Gesicht die Mitte des Schilds ziert, einen Mund voller weißer und schrecklicher Zähne (ὀδόντων [...] πλῆτο στόμα λευκαθεόντων, / δεινῶν v. 146f.); in einer auf dem Schild dargestellten Schlachtszene knirschen die Keren, Schicksals- und Todesgöttinnen, mit ihren weißen Zähnen, stürzen auf Verwundete und fassen sie mit ihren großen Krallen, um ihnen das Blut gierig aus dem Leib zu saugen (v. 248–257). Neben ihnen kauert Achlys, die göttliche Personifikation des dunklen Nebels, der die Augen des Sterbenden umschließt,[67] mit großen Krallen und geschwollenen Knien, verdorrt, ausgehungert und blass, von deren Gesicht Blut, Tränen und Schleim triefen (v. 264–270).

Bei allen drei Figuren (Phobos, den Keren und Achlys, dem Nebel) handelt es sich um abstrakte Aspekte des Kriegs, die als göttliche Mächte ohne ‚Biographie' und ohne narrative Ausgestaltung (aber nicht ganz ohne Kult)[68] menschenähnliche Gestalt annehmen – und diese verzerren.[69] Zahlreiche Zähne sowie ein anthropomorpher Körper mit Krallen deuten auf raubtierähnliche Aggressivität im Rahmen einer als menschlich verstandenen Aktivität – des Krieges – hin, die die Beteiligten zu vernichten droht, und evozieren das Bild einer bestialischen und tödlichen Macht, die ihr Opfer verschlingt.[70]

[66] Ares imaginiert die Möglichkeit seines Todes: Homer, Ilias 5, 885–887; 15, 117f.; Diskussion bei NICOLE LORAUX: Le Corps vulnérable d'Arès. In: Corps des dieux. Hg. von CHARLES MALAMOUD und JEAN-PIERRE VERNANT. Paris 1986, S. 465–492; vgl. NEAL, Blood [Anm. 64], S. 30.

[67] Z. B. Homer, Ilias 5, 696; 16, 344; 20, 421.

[68] Kult ab der klassischen Zeit ist für Phobos belegt: FRIEDRICH W. HAMDORF: Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit. Mainz 1964, S. 66; vgl. IG XIV 268 (Inschrift aus Selinunt, 5. Jh. v. Chr.).

[69] Zur Personifikation in der archaischen und klassischen Antike und zur Göttlichkeit von Personifikationen siehe in der aktuelleren Forschung v. a. EMMA STAFFORD: Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece. London 2000 sowie BARBARA BORG: Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst. München 2002.

[70] Vgl. die Metapher des „blutigen Mund des Kriegs" (πρὶν πολέμου στόμα δύμεναι αἱματόεντος, Homer, Ilias 19, 313) oder den Ausdruck des toten Patroklos, dessen Todesverhängnis ihn „verschlungen" habe (ἐμὲ μὲν κὴρ / ἀμφέχανε, Homer, Ilias 23, 78–79). Zur „Konzentration der Gewalt in den Zähnen" vgl. die kulturtheoretischen Überlegungen von HARTMUT BÖHME: Aggressive Oralität. Drachen, Monster und Menschen. In: Das Orale. Die Mundhöhle in Kulturgeschichte und Zahnmedizin. Hg. von HARTMUT BÖHME und BEATE SLOMINSKI. München 2013, S. 99–110.

[71] Zur Apotropäik der gesamten Bilder auf dem Schild siehe TIMOTHY HECKENLIVELY: Ares in the Pseudo-Hesiodic *Shield*. In: The Gods of Greek Hexameter Poetry: From the Archaic Age to Late Antiquity and Beyond. Hg. von JAMES J. CLAUSS [u. a.]. Stuttgart 2016, S. 118–132, bes. S. 130–132.

Zugleich verbindet die Göttin Achlys Animalisches mit einer ausgesprochen menschlichen Körperlichkeit, die durch ihre starke Abweichung von einem idealisierten anthropomorphen Körperbild geradezu schockiert. Ihre Körperhaltung, die geschwollenen Knie, der durch Trockenheit angedeutete Mangel an Lebenssäften und die gleichzeitige Aussonderung von Flüssigkeiten, deren Verlust mit Trauer (Tränen) und Tod (Blut) assoziiert wird, lassen sie zur Verkörperung menschlichen Leidens werden. Die Misere der Mortalität wird auf einen unsterblichen Körper projiziert, der, anstatt seine Macht aus der den Göttern durch ihre Unsterblichkeit gewährten Ferne zur *conditio humana* zu beziehen, diese *conditio* zum eigenen Dauerzustand macht, mit dem er die Menschen bedroht; Person und Funktionsbereich verschränken sich unzertrennlich. Achlys' Monstrosität liegt also in der Kombination zweier Extreme jenseits eines ‚typischen' Anthropomorphismus: Aggressiv-Tierisches einerseits, Leidvoll-Sterbliches andererseits. Achlys, Phobos und die Keren ist ihre Wirkungsmacht gegenüber den Menschen, die in ihren Bereich geraten, ins Gesicht geschrieben. Darauf beruht im Gedicht auch ihre Macht als belebte Figuren auf einem Schild, der sich ihrer apotropäischen Kraft bedient, um zusätzlich zu seinem rein physischen Schutz die durch sie verkörperten Gefahren abzuwehren.[71]

Als auf einem göttlich geschaffenen Schild abgebildete Personifikationen, die Ereignisse und Momente wie den Tod in der Schlacht und fluchterregende Furcht verkörpern und diese zugleich abwehrend wie offensiv gegen den Feind wenden, entwickeln Achlys, die Keren und Phobos ihre Wirkmächtigkeit, indem sie immer dasselbe Erscheinungsbild nach außen projizieren. Ebenfalls ist die körperliche Devianz der bisher diskutierten Hesiodischen und Homerischen Gottheiten dauerhaft gedacht: Die ‚Ungeheuerlichkeit' der mit πέλωρ und Verwandten bezeichneten Götter, auch das Vorhandensein mehrerer Köpfe oder Hephaistos' Verkrüppelung, werden in der Dichtung als permanente Körpereigenschaften präsentiert.

8. Göttliche Monstrosität als Gründungsmoment – Apollon in Delphi

Wie das nächste und letzte Beispiel eines göttlichen „Ungeheuers" (πέλωρ) in der archaischen Dichtung zeigt, müssen sich Götterkörper jedoch nicht in einer statischen Form fixieren. Sie können in der archaischen Vorstellungswelt auch eine eigene Dynamik entfalten, die von allen Regeln der physischen Welt abweicht und über die Grenzen des Anthropomorphen weit

hinausgeht. Diese Art ‚dynamischer' körperlicher Devianz, die durch das Medium der Dichtung und seine sprachliche Ambiguität gefördert wird, ereignet sich hauptsächlich in der Interaktion zwischen Gott und Mensch in den Homerischen Epen und den ‚Homerischen Hymnen'. So erleben die ahnungslosen kretischen Seefahrer im Hymnos an Apollon den Gott, der sie auf offenem Meer erspäht und als Kultpersonal in seinem neugegründeten Tempel in Pytho (Delphi) zu etablieren beschließt, in voller epiphanischer Vielfalt (v. 388–544). Zunächst springt der Gott, an Gestalt einem Delphin gleichend (δέμας δελφῖνι ἐοικώς, v. 400), auf das Schiff und lässt sich nicht zurück ins Meer vertreiben, sondern liegt in all seiner Massigkeit auf dem Deck, „ein großes, furcht- und staunenerregendes Ungeheuer" (πέλωρ μέγα τε δεινόν τε, v. 401). Die Schiffsbalken erzittern (v. 403); die Kreter erschrecken (δειμαίνοντες, v. 404), wollen bei nächster Gelegenheit anlegen und sehen, ob „das große Wunder" (μέγα θαῦμα, v. 415) und „Ungeheuer" (πέλωρον, v. 416) ins Meer zurückspringt. Inzwischen gehorcht das Schiff aber nicht mehr dem Ruder, sondern der Gott lenkt es mühelos mit seinem Atem (v. 420f.), bis es seinem Plan entsprechend Krisa (in der Nähe von Delphi) erreicht. Erst dann springt Apollon vom Schiff – aber nicht als Delphin, sondern „einem Stern am Mittag gleichend" (ἀστέρι εἰδόμενος μέσσωι ἤματι, v. 441), so dass Funken von ihm sprühen und sein Glanz (σέλας, v. 442) bis zum Himmel strahlt. Er entschwindet im Adyton des Tempels und entzündet alsbald eine Flamme dort, deren Glanz (σέλας, v. 445) die Gegend füllt und seine Ankunft verkündet. „Große Furcht" (μέγα [...] δέος, v. 447) ergreift die Menschen, doch damit ist die Theophanie nicht vorbei: Der Gott fliegt „[so schnell] wie ein Gedanke" (νόημ' ὡς, v. 448) zum Schiff zurück, wo er seine Gestalt nochmals ändert, „einem rüstigen und kräftigen Manne in der Blüte seiner Jugend gleichend" (ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῶι τε κρατερῶι τε / πρωθήβηι, v. 449f.), dessen Haare auf seine breiten Schultern fallen (v. 450). Erst in dieser anthropomorphen Form nimmt er verbalen Kontakt zu den Schiffsleuten auf, nennt sich beim Namen und unterweist sein neues Kultpersonal in dessen künftigen Aufgaben (v. 451–544).

Anders als bei den anderen mit πέλωρ und verwandten Wörtern charakterisierten Gottheiten beziehen sich die betreffenden Termini im Hymnos auf einen spezifischen Moment in der Interaktion mit Apollon, nämlich seine Erscheinung als Delphin, und betonen die ‚Ungeheuerlichkeit' des Gottes zweimal (πέλωρ, v. 401; πέλωρον, v. 416). Es ist bezeichnend, dass der Delphin nicht etwa als κῆτος („Meeresungeheuer", z. B. Odyssee 5, 421), sondern mit dem πέλωρ-Wortfeld beschrieben wird, das bei Homer und Hesiod Tiere nur ausnahmsweise charakterisiert. Neben Python und zwei göttergesandten Tierzeichen in den Homerischen Epen[72] begegnen sonst nur die von der Göttin Kirke in Tiere verzauberten Menschen in der ‚Odyssee' und ein auffällig prächtiger Hirsch auf ihrer Insel, bei dem wir eventuell an eine ähnliche Vorgeschichte denken sollen.[73] Die terminologisch ausgedrückte Ungeheuerlichkeit des Delphins ist keine primär tierische Eigenschaft, sondern πέλωρ und πέλωρον deuten auf seine außergewöhnliche körperliche Größe hin, die eine unheimliche, für die Menschen schwer einzuordnende Qualität des Tieres hervorhebt. Hier wie beim Iliadischen Tierzeichen grenzen die Termini an den Assoziationsbereich des göttlichen Zeichens und deuten dadurch eine kommunikative Komponente an.

[72] Eine durch einen Adler geraubte Gans (Homer, Odyssee 15, 161) sowie Schlange und Sperlinge, die Zeus in Stein verwandelt (Homer, Ilias 2, 303–329).

Der Moment, in dem Apollon als ‚Ungeheuer' erscheint, bildet den Auftakt einer mehrphasigen Epiphanie und der Interaktion zwischen dem Gott und seinem erkorenen Kultpersonal, das ihn im Ritual künftig mit Bezug auf diese erste Erscheinungsform als Delphinios anzubeten hat (v. 493–495).[74] Indem der Hymnos somit eine verbreitete Epiklese des Gottes durch eine nachdrücklich als ungeheuer gekennzeichnete Gestalt erklärt und etymologisiert, misst er göttlicher Monstrosität eine entscheidende Bedeutung bei als Gründungsmoment des Kultes und dadurch der andauernden reziproken Beziehung zwischen Gott und Verehrern. Dies ist zunächst überraschend, weil Apollons Delphingestalt wie auch seine gleichfalls nicht anthropomorphe Erscheinungsform als Himmelskörper typisch menschliche Kommunikationsmodi ausschließen, d. h. mit einem eingeschränkten Soziomorphismus einhergehen; der Delphin ist, auch wenn seine Gattung als besonders menschenfreundlich galt,[75] zur menschlichen Sprache nicht fähig. Anstatt jedoch die Interaktionsmöglichkeiten des Gottes zu vermindern, erweist sich seine Monstrosität vielmehr als kommunikative Erweiterung. Eine Delphingestalt bietet mehr als nur eine passende (narrative) Möglichkeit an, Seefahrern auf hohem Meer zu begegnen; das massige Meerestier, dessen Bewegungen das Schiff erschüttern, bringt auch eine fremde und nicht zu beherrschende physische Gewalt zum Ausdruck: Der Gott offenbart dadurch seine Wirkmächtigkeit unmittelbar im Lebensbereich der Seeleute.

In der Fortsetzung der Epiphanie intensiviert sich Apollons Machtdemonstration: Er entfaltet seine Wirkung auf dem Meer, am Himmel und am Land; er erscheint als Mittagsstern, der die Sonne evoziert, aber nicht an den Himmel gebunden ist, sowie in Jünglingsgestalt; bei der Bestimmung des Schiffskurses abstrahiert sich sein Atem beinahe zu einer Elementarkraft, während seine „gedankenschnelle" Behändigkeit das Körperliche und das Materielle überhaupt übersteigt. Auch wenn Apollon in der Text- und Bildtradition fast immer als junger Mann imaginiert wird – und am Anfang des Hymnos als eine unter anderen unverkennbar anthropomorphen Gott-

[73] Tiere: Homer, Odyssee 12, 212–219 (πέλωρ: v. 219); Hirsch: Homer, Odyssee 12, 155–171 (πέλωρον: v. 168).

[74] Grundlegend zum Epitheton: FRITZ GRAF: Apollon Delphinios. In: Museum Helveticum 36 (1979), S. 2–22.

[75] Vgl. DORIT ENGSTER: Von Delphinen und ihren Reitern. Delphine in Mythos und Kult. In: SCHEER (Hg.), Natur [Anm. 2], S. 171–197, bes. S. 173f. zu Apollon.

heiten dargestellt wird (v. 1–14) –, lässt sich aus der Epiphanie-Szene keine Vorstellung einer ‚wahren' Gestalt entnehmen.[76] An dieser Stelle kehrt der Hymnos vielmehr die Andersartigkeit des Göttlichen im Vergleich zum Menschlichen hervor: Apollons Monstrosität liegt auch darin, dass er an keinen bestimmten Körper gebunden ist und überhaupt die Körperlichkeit ständig transzendiert.

Apollons Art göttlicher Monstrosität steht in enger Verbindung mit dem epiphanischen Kontext. Der anthropomorphe Körper eines Gottes bildete dabei nur eine unter verschiedenen Möglichkeiten der Manifestation; seine Erscheinung in nicht-menschlichen Gestalten prägt in den Hymnen besonders die Begegnung zwischen den Piraten und Dionysos, der sich von einem Jüngling in einen Löwen verwandelt,[77] aber wirkt im nicht-epiphanischen Kontext des Hermes-Hymnos wie eine Selbstverständlichkeit, als Hermes wie eine Herbstbrise durch das Schlüsselloch einer verschlossenen Tür schlüpft.[78] In den Homerischen Epen evozieren die Götter – besonders beim Kommen und Gehen vor den Augen der Menschen – mitunter Sterne (Athene), schwarze Sturmwolken (Ares) oder verschiedene Vogelarten (Apollon, Athene, Hypnos, Poseidon), doch kontextuell wie sprachlich bleibt unklar, ob es sich dabei um Verwandlungen oder Gleichnisse handelt;[79] eine absichtliche Ambivalenz der Dichtersprache, die den medialen Vorteil hat, sich beim schwer Vorstellbaren nicht festlegen zu müssen, ist nicht auszuschließen.[80] Zur antiken griechischen Gottesvorstellung gehört ja grundsätzlich eine körperliche Mehrdeutigkeit bei denjenigen Entitäten, deren Namen auch etwas in der physischen Welt bezeichnen: Gaia, Helios oder Skamander lassen sich z. B. zugleich als sozio- und anthropomorphe Gestalten sowie als Erde, Sonne und ein Fluss auf der Trojanischen Ebene imagi-

[76] Vgl. jedoch DIETER BREMER: Die Epiphanie des Gottes in den homerischen Hymnen und Platons Gottesbegriff. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 27 (1975), S. 1–21, der die Lichterscheinung privilegiert: „[D]ie menschliche [ist] nicht als die ‚eigentliche' Gestalt des Gottes bezeichnet […]. Vielmehr zeigt sich die Göttlichkeit des Apollon am unmittelbarsten als Licht" (S. 5).

[77] Homerischer Hymnos 7 (an Dionysos), 44f.

[78] Homerischer Hymnos 4 (an Hermes), 145–147.

[79] Z. B. Ilias 4, 73–80 (Athene/Stern); 5, 864–867 (Ares/Sturmwolke); 7, 58–61 (Apollon und Athene/Vögel); 13, 62–65 (Poseidon/Vogel); 14, 289–291 (Hypnos/Vogel); 15, 236–238 (Apollon/Vogel); 19, 349–351 (Athene/Vogel); vgl. 20, 223f. (Boreas/Ross); Odyssee 1, 319–323 (Athene/Vogel); 3, 370–373 (Athene/Vogel); 5, 351–353 (Leukothea/Vogel); 22, 239f. (Athene/Vogel); vgl. ferner die schillernde, sprachlich nie festgelegte Gestalt der Bienenmädchen im 4. Homerischen Hymnos (an Hermes), 552–566.

[80] Die Forschung hat m. W. diese Möglichkeit noch nicht in Erwägung gezogen, sondern argumentiert für eine Interpretation aller oder einiger Stellen entweder als ‚echte' Verwandlungen oder aber als Gleichnisse. Vgl. HERBERT BANNERT: Zur Vogelgestalt der Götter bei Homer. In: Wiener Studien 91 [N. F. 12] (1978), S. 29–42; BREMMER, Theriomorphism [Anm. 2], S. 104, 107; BUXTON, Astonishment [Anm. 7], S. 29–37; FRANZ DIRLMEIER: Die Vogelgestalt homerischer Götter. Heidelberg 1967; PETRIDOU, Divine Epiphany [Anm. 7], S. 87–91.

nieren, ohne dass die eine Form die andere zwangsläufig verdrängt. Das gleichzeitige Bestehen einer anthropomorphen und einer nicht-anthropomorphen Erscheinungsform mag uns irritieren, ist aber für das antike Publikum der ‚Theogonie' oder des Homerischen Hymnos an Helios selbstverständlich. Bei der Körpervorstellung von Gottheiten, deren Namen nicht mit Naturphänomenen korrespondieren, ist eine ähnliche Flexibilität kulturell denkbar.

9. Griechische Götter und die Grenzen des Anthropomorphen

Dass Gottheiten wie Gaia oder Helios auch mit menschenähnlichem Körper dargestellt werden, bestätigt die eingangs erwähnte Privilegierung der anthropomorphen Form, die antike griechische Götterbilder in Text und Bild auch über Hesiod und Homer hinaus prägt. Dennoch betont (nicht nur) die archaische Dichtung immer wieder, dass in dieser Vorstellungswelt der Anthropomorphismus keine *conditio sine qua non* der Göttlichkeit bildet: Göttlichkeit wird weder am Grade der körperlichen Menschenähnlichkeit gemessen noch davon abhängig gemacht. Entscheidend ist vielmehr das Gefälle zwischen dem menschenähnlichen und dem menschlichen Körper, der Punkt, an dem der Gotteskörper von der Menschengestalt divergiert, sei es durch die Steigerung menschlicher Schönheit, des Körperwuchses oder ausnahmsweise der physischen Merkmale der Sterblichkeit ins Übermenschliche, sei es durch seine Transzendenz der Materialität, die den Menschen an eine einzelne Gestalt bindet und ihn in seiner Beweglichkeit einschränkt, sei es durch tierische oder elementarische Eigenschaften, die den jeweiligen Gotteskörper in einem Text permanent oder zeitweilig charakterisieren.

Das transzendente Moment, das Götter von Menschen sichtbar trennt und somit auch auf das ungleiche Machtverhältnis zwischen ihnen hinweist, findet eine seiner augenfälligsten Erscheinungen in der wie auch immer beschaffenen physischen Andersartigkeit – in der Monstrosität im Sinne des körperlich Devianten. Eine ‚Überanthropomorphisierung' durch Idealisierung oder ihr Gegenteil kann die Kommunikation mit dem Menschen – wenn auch nicht auf Augenhöhe – befördern oder die Bedeutung der Gottheit für die *conditio humana* widerspiegeln. Das Herauskehren nicht-anthropomorpher Elemente hingegen lässt die dem Göttlichen zugeschriebene übernatürliche Gefährlichkeit und Unberechenbarkeit am Leib sichtbar werden, indem es auf nicht-menschliche oder eventuell aggressive Verhaltens- und Interaktionsweisen – gegenüber Sterblichen oder Unsterblichen – hindeutet. In ihren genauen Implikationen variieren aber diese Monstrosität und die dadurch konnotierte Gefährlichkeit oder Mächtigkeit situativ, können sie sich doch zum zivilisationfördernden Wohl (Apollon) oder zerstörerischen Übel (Typhoeus) der Menschen auswirken; unabhängig von ihrer Valenz verbinden sie sich aber fast durchgehend mit der potentiellen Reaktion von Furcht und Staunen, am häufigsten in dem Adjektiv δεινός („furcht- und

staunenerregend"), das oft mit πέλωρ und verwandten Wörtern begegnet. Das relativ selten vorkommende πέλωρ-Begriffsfeld selbst, das an der Schnittstelle zwischen antiken und modernen Monstrositätskonzepten steht, hebt in Bezug auf die Gottheiten der Homerischen und Hesiodischen Dichtung zunächst außergewöhnliche Größe hervor, die aber meist auf ein tiefergehendes Außergewöhnliches und Unheimliches verweist. Die Begriffe umfassen damit nicht eine, sondern verschiedene Konstruktionen des Göttlich-Monströsen, die sowohl die Ränder des jeweiligen narrativen Pantheons als auch deren Zentren bevölkern.

WÜRZBURGER RINGVORLESUNGEN

Band 20

Monster, Chimären und andere Mischwesen

in den Text- und Bildwelten der Vormoderne

Herausgegeben von
Brigitte Burrichter und Dorothea Klein

Königshausen & Neumann

https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826075117-monster-chimaeren-und-andere-mischwesen/

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.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2022
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: © Barbara Knievel
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 978-3-8260-7511-7
www.koenigshausen-neumann.de
www.libri.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhalt

Vorwort VII

Phänomene des Monströsen in Religion und Mythos der Alten Welt

DAHLIA SHEHATA
Monsterschreck und Schutzgenius: Mischwesen im antiken Zweistromland 3

BERNHARD LANG
Seraf, Satan, Leviatan. Monströse Fabelwesen im Weltbild der Bibel 47

EMRYS SCHLATTER
Göttliche Monstrosität. *Pelôr* und die Grenzen des Anthropomorphen in der frühgriechischen Dichtung 69

MATTHIAS STEINHART
Von Ungeheuern und Menschenfreunden. Die Zwiespältigkeit der Mischwesen in der klassischen Antike 91

Missgestalten als Gegenstand der vormodernen Wissenschaft

JOACHIM HAMM
Monster studies, vormodern. ‚Wundermenschen' in Enzyklopädien und Naturbüchern des Mittelalters 129

Monster und andere Mischwesen als Gegenstand von Literatur und bildender Kunst in Mittelalter und Früher Neuzeit

SOPHIE MARSHALL
Der Drachenhaut-Handschuh des Monsters Grendel 163

BRIGITTE BURRICHTER
Monster? Monströse Figuren in den Chansons de geste 205

DOROTHEA KLEIN
Erzieher, Ordnungsstörer, poetologische Chiffre. Zur funktionalen Vielseitigkeit monströser Figuren im mittelalterlichen Roman . . . 219

CHRISTIAN BUHR
Monströse Herrscher 243

DAMIAN DOMBROWSKI
Centaurus Florentinus? Botticelli – Michelangelo – Giambologna . 267

ZENO ACKERMANN
Strange bedfellows. Heimholungen des Monströsen bei Shakespeare 317

MIRIAM WALLRAVEN
Zwischen Monster und Übermensch. Die Figur des Vampirs in der englischsprachigen Literatur 339

Register der Personen und Werke 365

Autoren und Herausgeber 371

Vorwort

Ungeheuer von erschreckender Größe und Hässlichkeit, missgebildete Gestalten oder Hybride halb Mensch, halb Tier, Wesen jedenfalls, die vom menschlichen Normalmaß erheblich abweichen, haben von alters her die Phantasie beflügelt. Die imaginäre Welt von der Antike bis zur Neuzeit ist voll von solchen Wesen: Bildzeugnisse und Literatur sprechen hier eine beredte Sprache. So verschieden die Erscheinungsformen, so verschieden sind aber auch die Vorstellungen und symbolischen Bedeutungen, die man an das Monströs-Deviante geheftet hat. Der vorliegende Band steckt nicht nur einen zeitlich wie räumlich weiten Horizont von den Kulturen der Alten Welt bis zum Beginn der Moderne ab; mit seinen exemplarischen wie mikroskopischen Analysen gibt er auch einen Eindruck von der Vielfalt und Komplexität monströser Erscheinungen und ihrer Bedeutung in Mythos, Religion, Literatur und Kunst.

Hervorgegangen ist dieser Band aus einer Ringvorlesung des Kollegs ‚Mittelalter und Frühe Neuzeit', die im Wintersemester 2019/20 an der Universität Würzburg stattfand. Beteiligt waren Kultur- und Literaturwissenschaftler verschiedener Fachdisziplinen. Der Großteil der Vorträge wurde für den Druck aufbereitet; ein Beitrag wurde eigens für diesen Band geschrieben.

Den Auftakt machen vier Beiträge, die Schlaglichter auf die Typenvielfalt und die Bedeutung von Mischwesen in den Kulturen der Alten Welt werfen. Sie lassen nicht nur erkennen, dass Vorstellungen des Monströsen zuallererst im Kontext von Religion und Mythos ausgebildet wurden; sie zeigen auch die Ambivalenz des Monströsen, die von Anfang an die Kulturgeschichte durchzieht.

Schon im antiken Zweistromland entwickelte man in Bild und Schrift eine Vielzahl von Imaginationen, die eine Welt jenseits der gewohnten Erfahrungswelt symbolisierten: Man kannte monströse Gestalten, welche die natürliche und soziale Ordnung bedrohten und Schrecken und Gefahr verbreiteten, aber auch solche, die zwischen der Götter- und Menschenwelt vermittelten und persönlichen Schutz gewährten. Beispielhaft erläutert dies Dahlia Shehata (S. 3–45) am Fischmenschen *apkallu*, einem Genius mit heilenden und schützenden Kräften, ähnlich Pazuzu, dem Widersacher der Kindsräuberin Lamaschtu, die ihrerseits mit Krankheit und Tod in Verbindung gebracht wurde. Der Schlangendrache *mušḫuššu* hingegen symbolisierte den besiegten Feind des Gottes, dem er jeweils als Begleittier zugeordnet war, der Löwenadler Anzû aber die ungebändigte Kraft der Natur bzw. des Wetters. Im zweiten Teil ihres Beitrags zeichnet Dahlia Shehata wiederum exemplarisch die Umakzentuierungen in den Merkmals- und Bedeutungszuschreibungen nach, die sich für die Mischwesen in der langen Geschichte des Zweistromlandes unter dem Einfluss anderer Kulturen herausbildeten.