

ZUR FRÜHEN BEDEUTUNG VON „ΔΑΙΜΩΝ“

von Bernhard Uhde

Für Richard Gramlich
zum 50. Geburtstag

Die Literatur des frühen Christentums ist nicht zuletzt von der Auseinandersetzung mit vor- und außerchristlicher Tradition geprägt. Dabei wendet sie keinen geringen Teil ihrer Aufmerksamkeit den „Dämonen“ zu¹. Der Anstoß für dieses Interesse — sei es durch Texte der Heiligen Schrift geweckt² oder durch Apologetik begründet³ — hat bis in die Gegenwart gewirkt⁴, wiewohl der Gegenstand dieses Interesses keineswegs einheitlich bestimmt wurde. Dieser Sachverhalt spiegelt sich in dem unterschiedlichen und bisweilen undifferenzierten Sprachgebrauch, den verschiedene Disziplinen von dem Wort „Dämonen“ machen, ganz zu schweigen von dem breiten Assoziationsfeld seiner umgangssprachlichen Verwendung. So erscheint es nicht nur einer historischen Klärung wegen sinnvoll, die Bedeutung des Wortes an ihrem Ursprung aufzusuchen.

Schon die griechische Verwendung des Wortes „δαίμων“ hat immer wieder Anlaß zu Verwechslungen und Deutungsschwierigkeiten gegeben. Um auf die Schwierigkeit der Abgrenzung von „δαίμων“ hinzuweisen heißt es, Aischylos habe „den verstorbenen König Darius δαίμων und in demselben Satz θεός“⁵ genannt; „Euripides die Alkestis μάκαιρα δαίμων“⁶. Dadurch werde „der Weg bereitet für die spätere Auffassung, nach der die δαίμονες Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen sind“⁷. Nicht erklärt wird aber, was sie nach früherer Auffassung waren; so bleibt die alte Bedeutung hinter der Behauptung verdeckt, ein ursprünglicher, einheitlicher Sinngehalt sei dem Wort nicht zu entnehmen⁸. Besonders die Nähe zum „Göttlichen“ wirkt verwirrend auf Interpreten und Übersetzer⁹. Was aber wird an den beiden Stellen gesagt?

¹ Vgl. — als Übersicht — die Belege, die s. v. „Geister (Dämonen): C. II. Griechische Väter“ (A. KALLIS) und „C. III. Apologeten und lateinische Väter“ (P. G. VAN DER NAT), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), Lieferung 69, Stuttgart 1975, Sp. 700—761, gesammelt sind.

² Vgl. hierzu E. SCHWEIZER, *Geister (Dämonen): C. I. Neues Testament* (in: RAC, Lieferung 69, Stuttgart 1975, Sp. 688—700).

³ Vgl. die betreffenden Passagen etwa bei TERTULLIAN, *Apologeticum*.

⁴ Vgl. z. B. die Ausführungen in H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

⁵ M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München 1955, 217; Stelle: AISCHYLOS, *Perser* 641f.

⁶ NILSSON, op. cit., 217; Stelle: EURIPIDES, *Alkestis* 1002.

⁷ NILSSON, op. cit., 217.

⁸ Vgl. die Einleitung zum Artikel „Daimon“ (ANDRES) in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. III, Stuttgart 1918, Sp. 267f.

⁹ So meinte schon PLUTARCH (*De defectu oraculorum*, cap. X), HOMER „scheine“ — wie er sich vorsichtig ausdrückt — die Bezeichnungen θεοί und δαίμονες unter-

Aischylos schildert in den *Persern*, die im Jahr 472 erstmals aufgeführt wurden, die Vorgänge am persischen Königshof in Susa: die Sorge über das Schicksal der am Feldzug gegen Griechenland Beteiligten, Eintreffen und Wirkung der Nachricht von der vollständigen Niederlage der Perser und Rückkehr des geschlagenen Xerxes. Zu Beginn kommen die Alten — dargestellt durch den Chor — vor dem Königspalast zusammen, dem gegenüber das Grab des Dareios liegt. Auch die Gemahlin des Dareios und Mutter des Xerxes, Atossa, tritt heraus. Nachdem ein Bote die erschreckende Nachricht überbrachte, versucht Atossa im Verein mit den Alten eine Beschwörung: Dareios soll aus dem Grab steigen, um Rat und Hilfe zu bringen. Ein Trankopfer¹⁰ wird bereitet, und Atossa fordert den Chor auf: „τὸν τε δαίμονα / Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε“¹¹ — „den Daimon Dareios ruft herauf“¹². In den folgenden Chorliedern wird Dareios zunächst als „μακαρί-τας ἰσοδαίμων βασιλεὺς“¹³ — „seliger daimongleicher König“ bezeichnet, und wenig später folgt der Satz: „δαίμονα μεγαυχῇ/ἰόντ' αἰνέσας ἐκ δόμων, Περσῶν Σουσιγενῇ θεόν“¹⁴ — „den hochberühmten Daimon, laßt¹⁵ (ihn herauf-) kommen aus (Grabes-)Häusern, Persiens susaentstammten Gott.“ Nachdem der Daimon Dareios erscheint und wieder schwindet, spricht ihn auch Atossa mit „ὦ δαῖμον“¹⁶ — „o Daimon“ an, während der Chor ihn nunmehr „ἰσόθεος“¹⁷ — „gottgleich“ nennt.

schiedslos gebraucht zu haben und bisweilen von den Göttern als δαίμονες zu sprechen; erst HESIOD habe eine klare Scheidung gebracht. Vgl. PLUTARCH, Kommentar zu Hesiod, Werke und Tage, zu 122 (Plutarchi Chaeronensis Moralia, rec. G. N. BERNARDAKIS, vol. VII, Leipzig 1896, 52).

¹⁰ Zu diesem Trankopfer — Totenopfer — ist dasjenige des Odysseus zu vergleichen: HOMER, *Odyssee* XI, 24f (vgl. X, 516f).

¹¹ AISCHYLOS, *Perser* 620f.

¹² Die Übersetzung hat die griechische Formulierung genau zu berücksichtigen, um das Verständnis nicht zu verstellen. Weder ist „δαίμονα“ Adjektiv noch „Δαρεῖον“ Genitiv; ältere und neuere Übersetzer lassen dies oftmals außer Acht: so z. B. THOMAS STANLEIUS („divumque Darium revocate“, in: *Aeschyli Tragodiae superstites*, graeca in eas scholia, et deperditarum fragmenta; cum versione latina et commentario Thomae Stanleii . . . curante JOANNE CORNELIO DE PAUW, Den Haag 1745, 269), oder OSKAR WERNER („ruft die Gottheit des Dareios uns herauf“, in: *Aischylos*, Tragödien und Fragmente. Herausgegeben und übersetzt von OSKAR WERNER, München 1959, 297) u. a. Ebenso die Interpretation von H. D. BROADHEAD („ . . . the divine spirit of Darius . . .“, in: *The Persae of Aeschylus*, ed. with introduction, critical notes and commentary, Cambridge 1960, 163).

¹³ AISCHYLOS, *Perser* 633f.

¹⁴ AISCHYLOS, *Perser* 641f.

¹⁵ Nämlich die Erde und die „Anführer“ unter der Erde.

¹⁶ AISCHYLOS, *Perser* 845.

¹⁷ AISCHYLOS, *Perser* 856.

Wie steht es nun mit Dareios? Die Stellen lassen nicht auf den ersten Blick die Zusammenordnung von „δαίμων“ — „ἰσοδαίμων“ — „δαίμων — θεός“ — „ἰσόθεος“ erkennen. Die Übersetzungen dürfen nicht interpretieren¹⁸, und die Interpretationen nicht zu leichtfertig angelegt sein¹⁹. Doch scheint auch der Rückschluß des Scholiasten, die Bezeichnung „δαίμων“ erkläre sich aus der Tatsache, daß Dareios „ὥς θεός“ — „wie ein Gott“ bei den Persern verehrt worden sei²⁰, eine Gleichsetzung der beiden Begriffe nahezulegen, wie sie bei HOMER bereits angelegt sei²¹. Da auch die Etymologie des Wortes „δαίμων“ keine eindeutigen Schlüsse zulasse, müsse der Verwandtschaft zu „δαίωμα“²² — „teilen, zerteilen“ nicht nachgegangen werden²³.

¹⁸ So der genannte TH. STANLEIUS (s. Anm. 12), op. cit., dessen Übersetzungen der Reihe nach lauten: „divus“ (S. 269), „Diis aequalis“ (S. 271), einheitlich „Deus“ (S. 271), „deo par“ (S. 287); die Anrede „ὦ δαίμων“ (Vers 845) wird mit „O fortuna“ (S. 285) wiedergegeben. Die Probe bei O. WERNER, op. cit., fällt nicht besser aus.

¹⁹ Vgl. BROADHEAD, op. cit., zu diesen Stellen.

²⁰ SCHOLIE ZU AISCHYLOS, *Perser* 620 (in: „Aeschyli Tragoediae . . .“, Den Haag 1745², 269); vgl. als Begründung für diese Bemerkung AISCHYLOS, *Perser* 709f.

²¹ Vgl. neben der in Anm. 9 genannten PLUTARCH-Passage z. B. C. CAPELLE, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Leipzig 1889⁹, 133, s. v. „δαίμων“; das Wort werde einmal „ganz wie θεός, Gott, Göttin“ gebraucht, zum andern aber werde auch an eine „besondere Gottheit“ gedacht, doch „ist nicht bei Hom. an die Mittelwesen oder Dämonen zu denken“. Vgl. J. TER VRUGT-LENZ, *Geister (Dämonen): B. II. Vorhellenistisches Griechenland* (in: *RAC*, Lieferung 68, Stuttgart 1974), Sp. 600f, wo über das Wort gesagt wird: „Es ist unbestimmter als θεός u. wird vielfach benutzt, wenn eine augenblicklich bemerkbare göttliche Wirksamkeit hervorgehoben werden soll, wenn man nicht weiß, mit welcher Gottheit man zu tun hat, oder wenn man das dahingestellt sein lassen will. Im letzten Fall kann es einfach als Substitut für θεός gebraucht werden (G. Patroni, *La voce δαίμων in Omero*: *RendAccItal* Ser. 1, 7 [1940] 99/104 mag daher teilweise Recht haben, wenn er meint, die Wahl zwischen θεός u. δαίμων sei durch metrische Rücksichten bestimmt worden) . . .“. Vgl. auch H. NOWAK: *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon*, Bonn 1960, 9. — Ein älteres Beispiel: In der Enarratio des ULPIAN zu einer DEMOSTHENES-Rede findet sich der Hinweis: „οὐδὲν . . . διαφέρει τὸ δαίμονιον τοῦ θεοῦ παρὰ τοῖς Πήροισιν“ (in: *Demosthenis et Aeschinis Principum Graeciae Oratorum Opera*, cum . . . Ulpiani Commentariis, . . . graecolatina . . ., Annotationibus illustrata: per Hieronymum Wolfium . . ., Frankfurt 1604, 26). Der Herausgeber und Kurator dieser Ausgabe, H. WOLFIUS, greift die DEMOSTHENES-Stelle (*Olynthiaca* II) ebenfalls auf und gibt wohl den schönsten Kommentar: „discrimen θεῶν καὶ δαιμόνων veteres saepe confundunt: nec mirum: cum eorum dii daemones fuerint“ (op. cit., 1264).

Eine andere Meinung hat allerdings M. UNTERSTEINER, *Il concetto di δαίμων in Omero*, Atene e Roma XLI, 1939, 93ff.

²² Vgl. H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, Bd. I, 341 s. v. „δαίμων“, und die von NOWAK, op. cit., 1, Anm. 1 genannte Literatur.

²³ NILSSON, op. cit., 218.

Nun haben sich die Griechen selbst mit Aufkommen von Überlegungen zu Sprache und Wortgebrauch Gedanken über Namen und Bezeichnungen gemacht. Diese Art von Umgang mit Sprache findet ihren Niederschlag in Platon's Dialog *Kratylos*. Die Frage nach der Wahrheit von Benennungen, die zur Frage nach dem eigentümlichen Benennen durch die Sprache der Menschen führt²⁴, hatte in der Geschichte der Philosophie schon vor dem Auftreten der Sophistik Bedeutung²⁵. Auch hat Herodot dieses Problem berührt, doch bleibt seine Beschreibung allgemein: die Pelasger hätten in früheren Zeiten keine Namen für die Götter gehabt, als sie ihnen in Dodona opferten²⁶. Diese Namen seien dann später aus Ägypten gekommen und hätten erst dann im Kult Verwendung gefunden. Schließlich hätten Homer und Hesiod eine „θεογονίη“ erfunden und den Göttern auch „ἑπωνυμίας“ — „Beinamen“ gegeben. Die sprachliche Seite der Benennung bleibt aber außer Acht, besonders hinsichtlich der Begriffe selbst.

Im *Kratylos* kommt gerade diese Seite in den Blick. Sokrates untersucht die Etymologien von Namen, wobei die Rede auf „θεοί“, „δαίμονες“, „ἥρωες“ und „ἄνθρωποι“ kommt²⁷. Was sagt nun Sokrates über „δαίμων“? Die Passage des Dialogs lautet:

Sokrates: „... was soll wohl der Name ‚daimones‘ bedeuten? ... Du weißt doch was Hesiod sagt, daß die Daimonen wären?“

Hermogenes: „Ich entsinne mich nicht.“

So.: „Auch nicht, daß er sagt, das erste Geschlecht der Menschen wäre das goldene gewesen?“

H.: „Das weiß ich schon.“

So.: „Von diesem nun sagt er:

Aber nachdem nun dieses Geschlecht nach dem Schicksal²⁸ herabsank,
Werden sie Daimonen, fromme, überirdische, genannt,
Edle, Unheilabwender, Wächter sterblicher Menschen²⁹.“

H.: „Und was nun?“

So.: „Daß ich meine, er sagt über das goldene Geschlecht nicht, daß es aus Gold gewachsen war, sondern daß es gut und schön war. Beweis ist mir dafür, daß er auch uns das eiserne Geschlecht nennt.“

H.: „Richtig sprichst du.“

So.: „Also glaubst du doch, er würde, wenn einer unter den Jetzigen gut wäre, von diesem sagen, daß er aus jenem goldenen Geschlecht sei?“

H.: „Offensichtlich.“

²⁴ Vgl. PLATON, *Kratylos* 391 b 3ff.

²⁵ Vgl. PARMENIDES B 8, 38; B 9. Vgl. auch Papyrus Dervini, col. 17: W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker* (in: *Antike und Abendland* XIV, 1968, 93—114).

²⁶ HERODOT 2, 52f.

²⁷ Vgl. PLATON, *Kratylos* 397 b 4f.

²⁸ „κατὰ γὰρ“ heißt es bei HESIOD, *Erga* 121.

²⁹ Zitiert nach HESIOD, *Erga* 121—123.

So.: „Die Guten sind aber nichts anderes als die Vernünftigen?“

H.: „Die Vernünftigen.“

So.: „Dies nun sagt er vorzüglich, wie mir scheint, von den Daimonen: Weil sie vernünftig und kundig waren³⁰, nannte er sie daimones; denn in unserer alten Sprache trifft dies der Name. Er sagt dies nun richtig und auch viele andere Dichter sagen so: wenn ein Guter stirbt, hat er große Zuteilung und Ehre und wird Daimon³¹ gemäß des Beinamens der Vernunft. Dies nun nehme auch ich an, daß jeder Mensch, der gut wäre, daimonisch ist im Leben und Sterben, und richtig ‚Daimon‘ genannt wird³².“

Diese Etymologie — auch wenn sie als „didaktische Lüge“ Platon's aufgefaßt werden könnte — bringt wichtige Momente zur Klärung, die sich, wie deutlich gesagt wird, von alter Zeit her, nämlich von Hesiod über viele andere Dichter, bis Sokrates einheitlich darstellen. Haben Menschen, solange sie leben, bereits „daimonisches“ in sich, so „werden“ sie nach dem Tode zum Daimon³³. Dabei ist nicht von einem Auf- oder Abstieg in eine neue Erscheinungsform die Rede, sondern eher von einer Freilegung dessen, was als „δαμόνιον“ angelegt war: diese Anlage war eine Kunde, wie Sokrates behauptet.

Der platonische Sokrates zitiert Hesiod; so kann auch eine andere Stelle, an der Hesiod das Wort „δαίμων“ verwendet, herangezogen werden. In der *Theogonie* heißt es³⁴, der Sohn der Eos und des Kephalos, Phaeton, sei in der zarten Blüte seiner Jugend als Jüngling mit kindlichen Gedanken noch von Aphrodite geraubt worden: sie habe ihn zum „Bewacher ihres Schreines bei Nacht“ gemacht, zum „strahlenden Daimon“³⁵.

Auch hier „wird“ ein Mensch zum Daimon. Ist es auch nicht — wie ja eigens hervorgehoben wird — die Tugend der Vernunft, die Aphrodite zum Raub veranlaßt, so ist doch auch hier deutlich, daß „Daimon“ keine Bezeichnung für einen ursprünglichen Zustand ist. In beiden Fällen wird erst von Entschwundenen — durch Tod hier, durch Entrückung dort — als „δαίμονες“ gesprochen. Übereinstimmend ist auch, daß diese eine bestimmte Tätigkeit ausüben³⁶. Beide Stellen beziehen das „δαίμων“ auf Geborene, deren Zustand durch das Entschwinden gewandelt wird: „δαίμων“ wird ein Geborener, um es hinfort zu sein.

³⁰ „φρόνιμοι καὶ δαίμονες“; vgl. zu δαίμων auch HOMER, *Ilias* 23, 671.

³¹ „γίνεται δαίμων.“

³² PLATON, *Kratylos* 397 e 2 — 398 c 4.

³³ Ob hier an eine Reinigung etwa im Sinne von EMPEDOKLES (vgl. B 146) zu denken ist, muß hier unentschieden bleiben. Vgl. auch EMPEDOKLES B 115, 5.

³⁴ HESIOD, *Theogonie* 986f.

³⁵ „ . . . ποιήσατο, δαίμονα δῖον.“ HESIOD, *Theogonie* 991; genau die gleiche Verwendung findet δαίμων bei THEOGNIS, 1348 (ed. EDMONDS)!

³⁶ Auf den Reiz einer genaueren Tätigkeitsbeschreibung des Daimon Phaeton muß hier verzichtet werden.

Vom Wechsel alles Übergänglichen³⁷, dem auch die Sterblichen ausgesetzt sind³⁸, geschieht ein Wandel zum „Daimon“, den die alte Dichtung als Ergebnis einer Anlage oder eines göttlichen Eingriffs, die spätere Philosophie als Tätigkeit des Freilegens der Vernunft auffaßte.

Doch auch Sokrates geht nicht auf Homer, sondern auf Hesiod zurück; sollte die Differenzierung der Begriffe tatsächlich erst nach Homer eingesetzt haben?³⁹ Da jedoch „von Anfang an alle von HOMER gelernt haben“⁴⁰, muß — mit dem bisher Gesagten als Anhalt — zu ihm zurückgegangen werden; er selbst ist nicht mehr befragbar, also ist ausschließlich die homerische Dichtung zu prüfen, wie das auch Sokrates richtig hervorgehoben hat⁴¹.

Ein erster Überblick über die Stellen, an denen Homer das Wort verwendet, zeigt sogleich einen bemerkenswerten Unterschied zwischen *Ilias* und *Odyssee*: in der *Ilias*-Dichtung ist mehrfach die Rede davon, daß ein Daimon im Verbund mit einem Helden in den Kampf eingreift⁴² oder ein Held „δαίμονι ἴσος“ — „einem Daimon gleich“ gegen seine Gegner anrennt⁴³. Diese nahe Verbindung zu einem Sterblichen findet sich in der *Odyssee* nicht; dort leitet der Daimon, indem er jemanden führt⁴⁴, oder er gibt etwas in den Sinn⁴⁵, und an keiner Stelle überhalb der Erde erscheint er selbst⁴⁶.

Dieser Unterschied muß nicht auf einen Widerspruch deuten. Einheitlich ist nämlich allen Stellen die Absetzung des Daimons vom „Göttlichen“. In der *Ilias* stürmt der Held Diomedes gegen den von Apollon geschützten Aineias an, doch Apollon schlägt ihm dreimal den Schild zur Seite⁴⁷. Beim vierten Male stürmt Diomedes „δαίμονι ἴσος“ — „einem Daimon gleich“. Genau dies bemerkt Apollon, indem er Diomedes zurechtweisend den Unterschied von Göttern und anderen auf der Erde Wandelnden hervorhebt:

³⁷ Vgl. HERODOT, *Prooemium*; dazu B. UHDE, *Die Krise der Gegensätze: Ἰστορίαι bei Hekataios, Herodot und Thukydides*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 33 (1971), 559—571.

³⁸ Vgl. dazu H. FRÄNKEL: ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur (in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968, 23—39).

³⁹ Vgl. Anm. 21; NOWAK, op. cit., 38ff.

⁴⁰ XENOPHANES B 10; vgl. PLATON *Politeia* 606 e 1f.

⁴¹ Vgl. PLATON, *Hippias Maior* 365 c 8f.

⁴² HOMER, *Ilias* 15, 467f.; 15, 418 = 21, 93.

⁴³ HOMER, *Ilias* 5, 438; 5, 459 (Diomedes gegen Apollon); 16, 705; 16, 786 (Patroklos gegen Apollon); 20, 447 (Achill gegen Apollon), 20, 493; 21, 18 (Achill im Gefecht).

⁴⁴ HOMER, *Odyssee* 7, 248; 14, 386; 17, 243; 17, 446; 18, 146; 21, 201; 24, 149.

⁴⁵ HOMER, *Odyssee* 3, 27; 4, 275; 9, 381; 12, 295; 14, 488; 19, 10; 19, 138.

⁴⁶ Hingegen erscheint in der Unterwelt ein Daimon, der dem Tantalos das Wasser „wegschlüpf“: HOMER, *Odyssee* 11, 587.

⁴⁷ HOMER, *Ilias* 5, 432f.

„Hüte dich, Tydeus' Sohn, und weiche, und nicht den Göttern
Gleich wolle dich denken, wenn nicht vom gleichen Stamm sind
Unsterbliche Götter gegenüber den auf der Erde wandelnden Menschen⁴⁸.“

In einer Parallelsituation wird der Unterschied noch deutlicher, als Apollon nämlich den zum vierten Male anstürmenden Patroklos dem Tode preisgibt⁴⁹.

Auch in der *Odyssee* zeigt sich, wie die Daimonen gegen die Götter verschieden sind. Ein Daimon setzt dem Odysseus mit einer Krankheit zu, doch die θεοί bringen die Rettung⁵⁰. Einheitlich ist weiterhin, daß „Daimon“ etwas bezeichnet, das über Menschen Maß hinaus erscheint. So sagt in der *Ilias* Menelaos von Hektor, als er sich vom Kampf mit ihm zurückziehen will, er fürchte nicht den Zorn der Seinen:

„ὅποτ' ἄνῃρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φῶτι μάχεσθαι,
ὅν γε θεὸς τιμᾷ...“⁵¹ —

„Sofern ein Mann gegen den Daimon mit dem Helden kämpfen will,
den selbst der Gott ehrt . . . (wird sich bald Unheil gegen ihn wälzen).“

Zusammen mit Aias würde er den Kampf aber auch „πρὸς δαίμονα“⁵² — „gegen den Daimon“ aufnehmen: beide Helden zusammen würden auch gegen das über einen Menschen hinaus Erscheinende bestehen können. Der erscheinende Hektor ist hier nicht als Daimon, wohl aber als mit einem Daimon verbunden angesehen, wie er auch an anderer Stelle über Menschenmaß hinaus erscheint, so daß die Argeier bei seinem Anblick vermuten, ein Gott sei vom Himmel gestiegen⁵³. Wenn Patroklos den zürnenden Achill „σὺν δαίμονι“⁵⁴ — „mit (Hilfe) des Daimon“ zu überreden suchen soll, den kämpfenden Danaern zu helfen, so bezeichnet auch hier das Wort das über gewöhnliche Sterbliche Hinausreichende, das in Verbindung mit einem Geborenen wirkt: sind doch vorherige Versuche gescheitert, Achill zur Aufnahme des Kampfes zu bewegen.

Die Wendungen „πρὸς δαίμονα“ und „σὺν δαίμονι“ zeigen die Verbindung zu einem Geborenen; sie zeigen aber auch die übermenschliche Stärke dieser Verbindung. Dabei ist — in der *Ilias* — von Verbindungen zu lebenden Menschen die Rede, und diese selbst können „δαίμονι ἴσος“ erscheinen. In der *Odyssee* wirken die Einflüsse des Daimon auf die Menschen, ohne daß eine lebendige Verbindung erkennbar wäre; auch diese Einflüsse übersteigen die menschlichen Kräfte. Nirgends aber ist vom Ende eines Daimon berichtet, vielmehr wohnt Zeus auf dem Olymp „μετὰ δαίμονας ἄλλους“⁵⁵ — „mit den anderen Daimonen“. Die

⁴⁸ HOMER, *Ilias* 5, 440—442.

⁴⁹ HOMER, *Ilias* 16, 786f; vgl. 20, 447.

⁵⁰ HOMER, *Odyssee* 5, 396f.

⁵¹ HOMER, *Ilias* 17, 98f.

⁵² HOMER, *Ilias* 17, 102f.

⁵³ HOMER, *Ilias* 6, 102f.

⁵⁴ HOMER, *Ilias* 11, 792; vgl. 15, 403.

⁵⁵ HOMER, *Ilias* 1, 222; zu beachten ist die bei HOMER seltene Pluralbildung „δαίμονες“.

Daimonen müssen also „langes Leben erlost“⁵⁶ haben; auch dies hebt sie über die gewöhnlichen Sterblichen hinaus.

Das Verhältnis zwischen den Vorstellungen, wie sie in der *Ilias* anzutreffen sind, und denjenigen in der *Odysee* zu klären, scheint nicht unmöglich. Es ist zu beachten, daß die Verbindung eines Helden mit einem Daimon nur von ganz außergewöhnlichen Menschen ausgesagt wird; hierin ist der *Ilias*-Dichter ganz konsequent. Er handelt sich um Diomedes⁵⁷, Patroklos⁵⁸ und Achill⁵⁹, auf der Gegenseite um Hektor⁶⁰. Gerade Hektor aber ist es, der dem Diomedes einen Satz zuruft, dessen Verständnis eine Brücke zwischen den Vorstellungen der *Ilias* und der *Odysee* schlagen kann.

Als Diomedes erwägt, vor dem anstürmenden Hektor die Flucht zu ergreifen, nennt dieser ihn eine „schlechte Dirne“⁶¹ und droht ihm, niemals werde er in Troja eindringen noch die Frauen in Schiffen wegführen: „πᾶρος τοι δαίμονα δώσω“⁶² — „vorher werde ich (dir) den Daimon geben“⁶³. Was Hektor meint, ist offensichtlich: vorher werde er den Diomedes töten. Wie aber kann er einen solchen Ausdruck gebrauchen?⁶⁴ Die Daimonen sind doch über Menschenmaß hinaus, sie bewirken vieles gegen den Willen der Menschen⁶⁵, doch nie ist die Rede davon, daß sie ihnen gehorchten. Unmöglich also kann Hektor meinen, er sende dem Diomedes einen Daimon zu, der ihm schaden solle.

Nun ist zu erinnern, was nach homerischer Auffassung beim Tod eines Menschen geschieht; denn um die Tötungsabsicht handelt es sich ja im Ausspruch Hektors. Beim Tode wird der Körper des θνῆος und der

⁵⁶ Wie sich EMPEDOKLES ausdrückt; vgl. EMPEDOKLES B 115, 5. Die Langlebigkeit — ob sie nun auf neuntausendsiebenhundertzwanzig Jahre begrenzt ist, wie PLUTARCH (De defectu oraculorum, cap. XI) errechnet, jedenfalls aber weit über ein Menschenleben geht — läßt wiederum an die Argumentation des SOKRATES denken: PLATON, *Kratylos* 398 b 5f.

⁵⁷ HOMER, *Ilias* 5, 438; 5, 459; 8, 166.

⁵⁸ HOMER, *Ilias* 16, 705; 16, 786.

⁵⁹ HOMER, *Ilias* 20, 447; 20, 493; 21, 18; 21, 227.

⁶⁰ HOMER, *Ilias* 17, 98; 17, 104.

⁶¹ Eine doppelte Beschimpfung!

⁶² HOMER, *Ilias* 8, 166.

⁶³ Die interpretierenden Übersetzungen zu dieser Stelle aufzuführen, ginge über das Maß; fast immer wird der Sinn „Schicksal vollenden“ unterschoben, ohne daß der Ausdruck erklärt wird. So verfuhr bereits die Scholiasten (vgl. Scholia Graeca in Hom. Iliaden, rec. HARTMUT ERBE, Bd. II, Berlin 1971, 331; oder EUSTATHII Commentarii ad Homeri Iliadem, Tom. I, Leipzig 1827, 198; u. a.), und so übersetzten — ohne Erklärung — auch die Modernen.

⁶⁴ Vgl. dazu W. LEAF, *The Iliad*, Bd. I, Amsterdam 1960², 343, der immerhin auf das Ungewöhnliche aufmerksam macht: „a strange expression; not elsewhere found . . .“.

⁶⁵ Vgl. HOMER, *Ilias* 15, 418; 21, 93. *Odysee*-Belege sind reichlich, z. B. 5, 396; 12, 169; 14, 488; 18, 256; 19, 512; 24, 306.

ψυχή beraubt⁶⁶; dies ist bei Tier und Mensch gemeinsam⁶⁷. Nur die Knochen bleiben zurück, wenn der θυμός entschwindet⁶⁸. Die ψυχή steigt zum Hades hinab⁶⁹, wo sie ein Dasein als εἶδολον führt⁷⁰. Das Auseinanderbrechen der Verbindung von θυμός und ψυχή im Körper bedeutet den Tod des Körpers⁷¹. Während die ψυχή, sofern der Körper bestattet wurde, nicht wiederkehrt⁷², so kann sie doch als Nichterscheinende personal vorgestellt werden⁷³.

Hektor will dem Diomedes „den Daimon geben“. Von Diomedes war gesagt, daß er „einem Daimon gleich“ anstürmen konnte. Das Töten eines Daimon-Gleichen — und auf keinen anderen bezieht sich die Formulierung — kann also „den Daimon geben“ heißen; nur im Ausnahmefall, nämlich der Gegenüberstellung zu Apollon im Kampf oder in der Todesdrohung wird auf den „Daimon“ abgehoben, dessen Wirken in oder an dem Helden ansonsten nicht erkennbar ist. Diese Unerkennbarkeit, die vom Körper losgelöst auch die personale Identität eines Daimon unerkenntbar macht, unterscheidet abermals von den Göttern, die sich anderer Körper bedienen, wollen sie nicht erkannt werden⁷⁴. Nur am Menschen kann die Verbindung zum Daimon als Erscheinendem abgenommen werden, und zwar nur an dem Menschen, der durch diese Verbindung von gewöhnlichen Sterblichen unterschieden ist.

Und doch wirkt der Daimon gleichsam verdeckt im Lebenden, solange ψυχή und θυμός den Körper zusammenhalten. Erst aus der Teilung beider kommt das zu Tage, was die Verbindung über das Maß der anderen Menschen erhob. Im Tode also entsteht⁷⁵ der Daimon: so kann „den Daimon geben“ für einen Daimon-Gleichen nur seinen Tod bedeuten, da für ihn der Zusammenhalt von ψυχή und θυμός gebrochen ist⁷⁶.

Der Tod des Daimon-Gleichen setzt den Daimon frei, „gibt“ den Daimon. Anders als die ψυχαί aber greifen die Daimonen in das Leben der Sterblichen auch nach dem Tode ihres ursprünglichen Trägers ein, doch als Nichterscheinende, ohne eine personale Vorstellung zu geben.

⁶⁶ Vgl. HOMER, *Odyssee* 21, 153f; 21, 170. *Ilias* 11, 334.

⁶⁷ Vgl. HOMER, *Ilias* 3, 294; 12, 150.

⁶⁸ Vgl. HOMER, *Ilias* 12, 386.

⁶⁹ Vgl. HOMER, *Odyssee* 10, 560.

⁷⁰ Vgl. HOMER, *Odyssee* 11, 476.

⁷¹ Vgl. die schöne Stelle HOMER, *Odyssee* 11, 217f.

⁷² Vgl. die Rede der ψυχής des Patroklos; HOMER, *Ilias* 23, 69f.

⁷³ Dies zeigt der Anblick der Toten in der Unterwelt; HOMER, *Odyssee* Buch 11.

⁷⁴ Vgl. HOMER, *Odyssee* 1, 105 u. a.

⁷⁵ Hier ist an die Formulierung des SOKRATES („γίγνεται δαίμων“) zu erinnern; vgl. Anm. 31. Ebenso ist bei HESIOD und THEOGNIS die Beziehung des „Werdens“ oder „Gemachtwerdens“ gegeben; vgl. Anm. 35.

⁷⁶ Hier zeigt sich die begriffliche Verwandtschaft von „δαίμων“ und „δαίωμα“ (vgl. Anm. 22). Die Teilung ist es, die den Daimon offenlegt; durch Teilung entsteht der δαίμων.

Nur ihr Wirken ist deutlich. Dies betrifft die daimonische Kraft sowohl zu Lebzeiten des sie tragenden Menschen wie nach der Freisetzung. Da der Weg der ψυχή zum Hades festgelegt ist, kann eine Beziehung zum θυμός des Menschen angenommen werden⁷⁷.

Der Vorzug des Daimon gegenüber den anderen Menschen ist sowohl zu Lebzeiten seines Trägers wie nach der Teilung von ψυχή und θυμός deutlich: zunächst befähigt er zu ungewöhnlicher Leistung, sodann ist ihm die Wiederkehr zur Erde, zumindest als Wirkender, wenn auch als Nichterscheinender, möglich. In der *Ilias* ist fast ausschließlich die eine Seite, in der *Odyssee* die andere Seite dieses Wirkens betrachtet.

Das Ergebnis dieses Rückgangs zu Homer ist deutlich. Hesiod hält die Bedeutung von „δαίμων“, erklärt aber die genealogische Herkunft der Daimonen. Stets aber bleibt die Auffassung von der vorausgehenden Teilung gewahrt, die die Entfernung vom menschlichen Körper angibt. Und SOKRATES sagte deutlich, daß nach dem Tode erst diejenigen, die „daimonisches“ in Leben und Sterben haben, nach dem Tode „Daimones“ genannt werden⁷⁸. Was ist nun bei Aischylos und Euripides gesagt?

Bei Aischylos wird die Bestimmung von δαίμων, wie sie sich ergeben hat, genau durchgehalten. Die Abhebung gegen Homer liegt im Versuch, einen Daimon erscheinen zu lassen. Dies ist nur deshalb überhaupt zu bewirken, weil es bereits klar ist, um welchen Daimon es sich handelt und man ihn mit Namen anrufen kann⁷⁹. So wird zunächst auch verständlich, daß Dareios als lebender König den Beinamen „ἰσοδαίμων“⁸⁰ — „daimongleich“ erhält⁸¹; er ist kein Daimon, solange er König ist, sondern θεός für die Perser⁸². Bezeichnete das „ἰσοδαίμων“ seine ungewöhnliche und für jeden Menschen über das Maß gehende Erscheinung als König, so trifft das „θεός“ das Verhältnis zu den Untertanen. Dieses Verhältnis ist anderer Art als dasjenige zu Atossa⁸³, und dementsprechend setzt es sich nach dem Tode des Dareios verschiedenartig fort. Atossa spricht von Dareios als „δαίμων“⁸⁴, weil für sie kein Untertanenverhältnis gegeben ist⁸⁵. Die Alten jedoch sprechen auch nach der Er-

⁷⁷ Diese Beziehung wird bei der Daimon-Beschwörung bei AISCHYLOS, *Perser* 607f, insbesondere wenn an die Gaben des Opfers gedacht wird: der Zusammenhang von Wein und Blut, dessen die Toten ermangeln, deutlich.

⁷⁸ Vgl. PLATON, *Kratylos* 398 b 5f.

⁷⁹ AISCHYLOS, *Perser* 620f.

⁸⁰ AISCHYLOS, *Perser* 633.

⁸¹ Dies bezieht sich auf den lebenden König; in der Tat ist Dareios nicht mehr König der Perser, sondern natürlich Xerxes. So ist der Beiname eine Erinnerung an den Lebenden.

⁸² Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 709f; vgl. 155f.

⁸³ Dies zeigt sich ja auch beim Beginn des Gesprächs des Daimon mit den Alten bzw. Atossa; AISCHYLOS, *Perser* 703f.

⁸⁴ AISCHYLOS, *Perser* 620f; 845.

⁸⁵ Vgl. AISCHYLOS, *Perser* 155f; vgl. 703f.

scheinung des Daimon Dareios von ihm als „ἰσόθεος“⁸⁶, weil sie ihn immer noch gleich einem Gott verehren. Als sie den Daimon selbst anrufen, geben sie sogleich einen Zusatz: „μεγαλῆ“ — „hochberühmt“, und indem sie sein Erscheinen erhoffen, sagen sie auch, was er für sie ist: „Persiens susaentstammter Gott“⁸⁷. Die Zusammenstellung von „δαίμων“ und „θεός“ zeigt ganz genau, wie sich das Verhältnis beider Worte darstellt, und es zeigt ganz genau, was es mit dem Daimon Dareios für eine Bewandnis hat: wird doch nur der nicht oder nicht mehr Erscheinende Daimon genannt⁸⁸.

Aber auch die Wirkung von nichterscheinenden Daimonen hat Aischylos im Blick. Als dem Daimon Dareios der Übergang des Xerxes über den Bosphoros geschildert wird, vermutet Atossa, daß „irgendeiner der Daimonen“⁸⁹ dabei mitgewirkt haben könnte, dieses verwegene Unternehmen durchzuführen, und der Daimon Dareios bestätigt:

„... μέγας τις ἦλθε δαίμων, ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς“⁹⁰ —

„Ein großer Daimon kam, so daß (für Xerxes) nicht recht zu denken war.“

Dieses Verständnis vom Wirken eines Daimon, zumal vom schlechten Wirken, gleicht demjenigen des *Odyssee*-Dichters⁹¹.

Bei Euripides nun findet sich eine Stelle⁹², die alle genannten Bedeutungskreise umschließt. Dort heißt es:

„Αὐτὰ, ποτὲ προῦθ' ἀνδρός,
νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων
χαῖρ', ὦ πότνι', εὖ δὲ δοίης“⁹³. —

„Sie starb anstatt des Mannes,
Nun aber ist sie seliger Daimon:

Sei begrüßt, Hehre, Gutes mögest du geben!“

Alkestis, die sich für ihren Mann opferte, kann nach dem Tode als „δαίμων“ bezeichnet werden; da sie im Leben edelmütig war, darf Gutes von ihr erhofft werden, denn als Erscheinende wirkte sie Gutes, als Daimon möge sie Gutes bewirken.

Dieser Zug weist nun auf das Verständnis von „δαίμων“, wie es die „spätere Auffassung“ aufgegriffen hat. Platon läßt im *Symposion* Sokrates sagen, was ein Daimon ist; dieser muß es wissen, beruft er sich doch selbst auf ein „δαμόνιον“⁹⁴ als persönliches Prinzip. Aber Sokrates gibt wieder, was ihm Diotima sagte, und erhöht damit den Anspruch

⁸⁶ AISCHYLOS, *Perseus* 856.

⁸⁷ AISCHYLOS, *Perseus* 643.

⁸⁸ Vgl. AISCHYLOS, *Perseus* 620f; 641; 845.

⁸⁹ AISCHYLOS, *Perseus* 724.

⁹⁰ AISCHYLOS, *Perseus* 725.

⁹¹ Vgl. AISCHYLOS, *Perseus* 345; 354; 472; u. a. HOMER, *Odyssee* 3, 166; 5, 396; 12, 295 u. a.

⁹² EURIPIDES, *Alkestis* 1002f; vgl. Anm. 6.

⁹³ EURIPIDES, *Alkestis* 1002—1004.

⁹⁴ PLATON, *Apologie* 31 c 4f.

seiner Aussage in das Allgemeine. Ein Daimon ist „μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανατοῦ“⁹⁵ — „zwischen Sterblichem und Unsterblichem“. Dies ist insofern genau, als mit dieser Beschreibung der Gegensatz von Geburt und Tod, dem Werden und Vergehen alles Sterblichen gegenüber dem Ruhen des Unsterblichen vermittelt wird. So ist es kein Zufall, daß die griechische Philosophie ihre Vollendung in der Beschreibung der „εὐδαιμονία“ fand⁹⁶.

Und so ist es auch kein Zufall, daß diese „Daimonologie“ herausfordernd auf diejenigen wirken mußte, die einen Meister zu künden wußten, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.

⁹⁵ PLATON, *Symposion* 202 d 11.

⁹⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch 10.