



Irene Berti

Gerechte Götter?

Vorstellungen von göttlicher Vergeltung
im Mythos und Kult des archaischen
und klassischen Griechenlands

Propylaeum
FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Gerechte Götter?

Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult
des archaischen und klassischen Griechenlands

Irene Berti

Gerechte Götter?

Vorstellungen von göttlicher Vergeltung
im Mythos und Kult des archaischen und
klassischen Griechenlands

Propylaeu

FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Über die Autorin

Irene Berti studierte in Rom, Athen und Heidelberg Alte Geschichte, Archäologie, Klassische Philologie und Religionswissenschaft. Sie war Mitarbeiterin am Seminar für Alte Geschichte und Epigraphik der Universität Heidelberg sowie beim Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen“. Schwerpunkte ihrer Forschung sind die griechische Religion und die Rezeption der antiken Welt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht.

Text © 2017, Irene Berti

Propylaeum
FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Publiziert bei Propylaeum,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2017.

Diese Publikation ist auf <http://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (open access).

doi: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.242.323>

urn: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-242-4

Umschlagabbildung: Adolphe William Bouguereau (1825–1905), Orestes Pursued by the Furies (1862). Öl auf Leinwand, 231,1 × 278,4 cm. Chrysler Museum of Art, Norfolk, VA. Geschenk von Walter P. Chrysler, Jr. 71.623.

ISBN 978-3-946654-52-0 (PDF)

ISBN 978-3-946654-53-7 (Softcover)

ISBN 978-3-946654-61-2 (Hardcover)

a mia figlia Marie

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung	13
Begrifflichkeit	13
Quellen und Methode	18
Fragestellung, Zielsetzung und Struktur des Buches	20
Forschungsüberblick	25
Teil A: Die göttliche Gerechtigkeit	29
I. Die göttliche Strafe	29
I.1. Gerechtigkeit als Ausdruck der Reziprozität	29
I.2. Die göttliche Strafe in den literarischen Quellen	33
I.3. Die antike Kritik und die Kultpraxis	41
I.4. Verhältnis von Schuld und Bestrafung: Die Vererbung der Schuld	44
I.5. Jenseits der Verantwortung: Die „objektive Schuld“ und die Befleckung	48
II. Schuld und Unreinheit	53
II.1. <i>Miasma</i>	53
II.1.1. Merkmale des <i>miasma</i>	54
II.2. <i>Agos</i> und <i>enages</i>	56
II.3. <i>Miasma</i> , Schuld und Moral	57
II.4. Versöhnung mit den Göttern: Die Reinigungsrituale	65
III. Auf der Suche nach der göttlichen Gerechtigkeit	73
III.1. Eine schwierige Quellenlage	73
III.2. Zwischen Fluchtafeln und <i>prayers for justice</i>	74
III.2.1. Die so genannten <i>judicial prayers</i>	78
III.2.2. Die knidischen <i>prayers for justice</i> und das „Gottesurteil von Mantineia“	81
III.3. Wie die Menschen die Götter um rechtlichen Beistand bitten	86

Teil B: Die Gottheiten der Gerechtigkeit	89
IV. Agenten der Gerechtigkeit: Götter, die in Verbindung mit Vergeltung und Reinigung stehen	89
V. Semnai Theai	97
V.1. Semnai Theai, Eumenides, Erinyes: Verschiedene Gottheiten oder verschiedene Epitheta für die gleichen Gottheiten?	97
V.1.1. Semnai Theai, Erinyes und Eumenides in Attika	100
V.2. Das Heiligtum der Semnai Theai am Areopag	101
V.2.1. Entstehung des Heiligtums. Stiftungsmythen	106
V.2.2. Prozess und Reinigung	109
V.2.3. Semnai Theai und Eumenides am Areopag	112
V.2.4. Ausstattung des Heiligtums.....	113
V.3. Andere Kultstätten der Semnai Theai in Attika: Phlya und Kolonos	118
V.3.1. Phlya	118
V.3.2. Kolonos	119
V.3.2.1. Die Ausstattung des Heiligtums und das Ritual	121
V.3.2.2. Ödipus' <i>katharmos</i> : Eine alternative Deutung	125
V.3.2.3. Andere Gottheiten und aristokratische Merkmale des Heiligtums	133
V.4. Merkmale des Kultes der Semnai Theai in Attika	135
VI. Eumenides	139
VI.1. Eumenides auf der Peloponnes und in den dorischen Kolonien	139
VI.2. Die Eumenides auf den argolischen Reliefs und das Heiligtum von Sikyon	139
VI.3. Die argolischen Epitелides	143
VI.4. Das Heiligtum von Keryneia in Achaia	144
VI.5. Die Maniai von Megalopolis	147
VI.6. Eumenides in den Inschriften von Kyrene	149
VI.7. Die <i>lex sacra</i> von Selinus	153
VI.7.1. Text A: Die Vorschriften	156
VI.7.1.1. Die Topographie des Rituals	158
VI.7.1.2. Interpretation der Rituale	160
VI.7.1.3. Die Gottheiten	162
VI.7.2. Text B	164
VI.7.2.1. Die Rituale	167
VI.7.2.2. Der <i>autorrektas</i>	171
VI.7.3. Öffentliche oder private Kulte?	173
VI.8. Ähnlichkeiten zwischen dem Kult von Kyrene und dem Kult von Selinus	175

VII. Erinyes	177
VII.1. Eine Erinyes im mykenischen Pantheon?	177
VII.2. Die Erinyes in der frühen Literatur	177
VII.3. Göttinnen ohne Kult?	180
VII.3.1. Das Felsheiligtum von Thera und die Schlangengöttinnen von Sparta	182
VII.3.2. Das Heiligtum der Demeter Erinyes in Arkadien	187
VII.3.2.1. Thelpousa und der Mythos der Demeter Erinyes	187
VII.3.2.2. Die böotische Tilphossa Erinyes.....	192
VII.3.2.3. Der Kult der Demeter Melaina in Phigalia in Arkadien	194
VII.3.3. Erinyes zwischen Arkadien und Böotien	196
VII.4. Die Göttin Erinyes und die Fruchtbarkeit	200
VII.5. Die Erinyes als Dämonen oder Geister	202
VII.6. Erinyes, Blut und Familienrecht	204
VII.7. Erinyes und Eid	208
VII.8. Erinyes und Wahnsinn	208
VII.9. Erinyes, Moirai und das Schicksal	209
VII.10. Erinyes und Prozessfluch	212
VII.11. Erinyes und Eumenides im Derveni Papyrus	213
VII.12. Die Nachklassischen Erinyes: <i>arai epitymbioi</i> , <i>defixiones</i> und <i>prayers for justice</i>	222
VIII. Zeus.....	229
VIII.1. Zeus und die Gerechtigkeit	229
VIII.1.1. Die Augen des Zeus	231
VIII.2. Zeus Palamnaios, Zeus Prostropaioi und die Dämonen Palamnaioi und Prostropaioi	232
VIII.3. Daimones Alastores	236
VIII.4. Selinuntische Elasteroi	238
VIII.5. Rächende Dämonen: Palamnaioi, Prostropaioi, Elasteroi und Alastores	239
VIII.6. Der Kult von Zeus Elasteros/Alastor in Paros und Thasos	241
VIII.7. Zeus Meilichios	245
VIII.7.1. Der Kult des Zeus Meilichios	250
VIII.7.2. Interpretation des Namens	252
VIII.7.3. Die Ikonographie	254
VIII.7.4. Zeus Meilichios als Unterweltsgott	256
VIII.7.5. Zeus Meilichios und die Reinigung von Blutsverbrechen	258
VIII.7.6. Meilichios zwischen Reinheit, Unterwelt und Fruchtbarkeit	260
IX. Praxidikai, Dike	263
IX.1. Praxidike und die Praxidikai	263
IX.1.1. Die literarischen Quellen über Praxidike/Praxidikai	263
IX.1.2. Der Kult	265

IX.2.	Dike	269
IX.2.1.	Dike in der Literatur	270
IX.2.2.	Der Kult	274
IX.2.3.	Dikes Auge	276
IX.2.4.	Die Ikonographie	277
IX.2.5.	Dike zwischen Gerechtigkeit und Rache	278
X.	Nemesis	281
X.1.	Göttin oder Personifikation?	281
X.2.	Die ersten Belege	282
X.3.	Der Mythos der Geburt von Helena	283
X.4.	Kultstätten und Heiligtümer	284
X.4.1.	Rhamnous und die anderen attischen Kultstätten	285
X.4.2.	Smyrna	289
X.4.3.	Ägypten und weitere hellenistische Kultzentren	292
X.5.	Die Ikonographie	293
X.6.	Die Epitheta und der Aktionsbereich	299
X.7.	Nemesis und die Agone	302
X.8.	Nemesis und das Schicksal	304
X.9.	Nemesis und die Verstorbenen	306
X.10.	Von der Naturgöttin zur Gerechtigkeitgöttin?	307
Teil C: Göttliche Gerechtigkeit im Kult und im kulturellen Diskurs		311
XI.	Allgemeine Merkmale der Gerechtigkeitgottheiten	311
XI.1.	Gruppen von Gottheiten und Schnelligkeit der Götter	311
XI.2.	Gerechtigkeit und Fruchtbarkeit	312
XI.3.	Allsehende Gottheiten	313
XI.4.	Gottheiten der Unterwelt und des Schicksals	314
XI.5.	Ungeheuer und Schlangen	316
XI.6.	Die Waage der göttlichen Gerechtigkeit	316
XII.	Kult und Rituale.....	318
XII.1.	Gerechtigkeit und <i>high intensity rites</i>	320
XII.2.	Lokaler Ursprung der Vergeltungsgottheiten	321
XII.3.	Geschlechterverbände und göttliche Gerechtigkeit in der archaischen und klassischen Epoche	322
XII.4.	Zwischen privat und öffentlich	323
Epilog		325
Abkürzungen		329
Bibliographie		331

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version meiner Dissertation, die ich im Jahr 2007 an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Fachbereich Alte Geschichte verteidigt habe. Mein besonderer Dank geht an meine beiden Gutachter Prof. Dr. Angelos Chaniotis und Prof. Dr. Eftychia Stavrianopoulou, die mit ihren großen Fachkompetenzen, mit gutem Rat und viel Geduld diese Arbeit lange Zeit begleitet haben. Prof. Dr. Géza Alföldy unterstützte mich stets mit Rat und Tat und lehrte mich vieles über den Beruf des Historikers und des Epigraphikers. Sein Andenken zu bewahren ist mir ein besonderes Anliegen. Bei dem Team von *Propylaeum*, das das Buch in seinem Programm aufgenommen hat, möchte ich mich für die Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und große Kompetenz bedanken.

Auf dem langen Weg zur Veröffentlichung waren mir so viele Freunde behilflich, dass ich sie gar nicht alle erwähnen kann. Marta García Morcillo, Francisca Feraudi-Gruénais, Péter Káto, Roland Ötjen, Filippo Carlá und Katharina Bolle haben in verschiedenen Stadien dieser Arbeit mit ihrer Begeisterung, ihren Anregungen und Kritiken viel beigetragen; für die sprachliche Verbesserung und die Hilfe bei der Endredaktion bedanke ich mich herzlichst bei Nikolai Futás und Alexandra Eppinger.

Meinen „griechischen“ Freunden verdanke ich viele spannende Stunden, anregende Diskussionen, aufregende Reisen durch Griechenland und viele andere, viel wichtigere Dinge. Meinem Mann Niels Hennig danke ich für seine Geduld und unermüdliche Unterstützung in allen Stürmen des Lebens: Ohne ihn wäre dieses Buch nie erschienen.

Einleitung

Begrifflichkeit

Ein grundlegendes Problem jeder Forschung, die sich mit der Mentalitätsgeschichte auseinandersetzt, ist die Definition der zu erforschenden Begriffe und die konsequente Eingrenzung des eigenen Forschungsfeldes. Als ich mich mit der Frage konfrontiert sah, was ‚Gerechtigkeit‘ ist/bedeutet, musste ich feststellen, dass die altgriechische Vorstellung von Gerechtigkeit mit unserer modernen, westlichen – die wie ihr antikes Pendant auch nicht ohne Widersprüche ist – nicht übereinstimmt. Die altgriechische Sprache kennt viele Begriffe, um Gerechtigkeit zu bezeichnen – z. B. *themis*, *dike*, *dikaioisyne* – und viele andere, die eng damit verbunden sind – z. B. *nomos*, *nemesis* – aber keiner dieser Begriffe entspricht genau dem deutschen Ausdruck „Gerechtigkeit“. Dieses Problem ist besonders evident, wenn wir beispielsweise den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Rache definieren wollen, waren beide Begriffe doch viel enger als in der modernen, westlichen juristischen Kultur miteinander verbunden.

Wie B. Descharmes kürzlich in ihrem Buch über Rache gezeigt hat, decken Begriffe wie *dike*, *dikaiois*, *endikos* oder *syn dike* in der klassischen Zeit ein aus unserer modernen Sicht sehr ambivalentes Bedeutungsspektrum ab, das von Gerechtigkeit bis hin zur Rache schwankt: Diese Begriffe können daher nur unter Vorbehalt und situativ mit Gerechtigkeit und entsprechenden Derivaten übersetzt werden.¹

Noch problematischer wird die Definition der Gerechtigkeit, wenn wir die göttliche Sphäre betrachten. Kann man die griechischen Götter als gerecht definieren? Haben die Griechen der archaischen und klassischen Zeit ihre Götter überhaupt als gerecht empfunden? Das Ergebnis meiner Forschung bejaht dies, vorausgesetzt, man ist sich im Klaren, was göttliche Gerechtigkeit für die Protagonisten dieser Untersuchung bedeutete. Der moderne Begriff der Vergeltung, die ich in dieser Arbeit als Synonym für Gerechtigkeit übernommen habe, um die vergeltende, rächende und strafende Intervention der Götter in die menschliche Welt zu bezeichnen, kommt dabei der Vorstellung der antiken göttlichen Gerechtigkeit näher.²

¹ Descharmes 2013, besonders 35–63.

² Hierbei beziehe ich mich auf die Überlegungen von Descharmes 2013; auch meine Verwendung des Rache-Begriffs als ein besonderes „Moment“ der Vergeltung folgt der Definition von Descharmes.

Grundlegend für die Definition der Vergeltung ist das Prinzip der Reziprozität, das sich als Ausgleich von Leistung und Gegenleistung oder Aktion und Reaktion definiert. Die Gegenseitigkeit, die in diesem Prozess impliziert wird, drückt sich am besten in dem Prinzip der Vergeltung aus.³ Der Begriff der Vergeltung kann ebenso eine positive wie auch eine negative Reziprozität bezeichnen, anders als Rache, die nur in Konfliktkontexten zu finden ist. Das Prinzip der Reziprozität kennzeichnet die zwischenmenschlichen Beziehungen mit ihren sozialen Pflichten sowie die Beziehungen der Götter untereinander und diejenigen zwischen Göttern und Menschen. *Dike* bezeichnet selten die Gerechtigkeit im kosmischen oder moralischen Sinn, vielmehr bezeichnet sie das in der Reziprozitätsbeziehung getauschte Objekt: *dike* gegen *dike*.⁴ Die Götter erweisen sich wie die Menschen als gerecht, wenn sie die Einhaltung des mimetischen Prinzips beachten, d. h. wenn *dike* auf *dike* folgt.⁵ *Dike* schließt aber Rache nicht aus, weder in den zwischenmenschlichen Beziehungen, noch in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern.

Wie Descharmes in ihrer Untersuchung der Terminologie von *dike* in den Tragödien dargelegt hat, können *dike*-Begriffe durchaus in Zusammenhang mit Gerichtsurteilen verwendet werden, wobei der Terminus dennoch eine semantische Verbindung mit dem Bedeutungsfeld der Rache aufzeigt und demonstriert, dass das Gerichtswesen und die Rache keine voneinander getrennte Sphäre beanspruchen⁶. Beide bezwecken die angemessene Verteilung der Gerechtigkeit. Sprachlich und konzeptionell sind somit die Bereiche der Rache und der gerichtlichen Rechtspraxis eng miteinander verbunden. So erklärt die euripideische Elektra ihrer Mutter, warum sie sterben muss: „Will das Recht, dass *phonos* mit *phonos* bezahlt wird (*φόνον δικάζων φόνος*), müssen wir Dich, ich und Dein Sohn Orestes, umbringen, als Rache für des Vaters Mord.“⁷ Mit dem Tod von Klytaimnestra wird also der Tod Agamemnons „bezahlt“, wobei dieser Racheakt mit einem Verb aus der Gerichtssprache (*dikazein*) beschrieben wird.

Rache kann für den Beteiligten ein Mittel sein, *dike* zu erreichen und *dikaios* drückt unter anderem ein subjektives Rechtsempfinden aus.⁸ Folglich bezeichnet sich Aigisthos als *dikaios*, wenn er sich an Agamemnon für die Tötung seiner Geschwister rächt. Eine Rachehandlung beansprucht *dikaios*, *endikos* oder mit *dike* zu sein, wenn sie im Rahmen von gegebenen sozialen Normen vollzogen wird. Damit wird vorausgesetzt, dass diese Rache ein Akt gerechter Vergeltung ist – und keine willkürliche Gewalt –, indem sie ein Ungleichgewicht, das durch die Termini *adikia*, *adikos* oder *ekdikos* ausgedrückt wird, beseitigt. Wenn eine Reaktion für den Ausgleich der asymmetrisch gewordenen

³ Turner – Schlee 2008, 7–8.

⁴ Descharmes 2013, 38–40.

⁵ A., *Su.* 610.

⁶ Descharmes 2013, 43.

⁷ E., *El.* 1093–1095.

⁸ Descharmes 2013, 40–41.

Beziehung unangemessen ist, wird dies durch die Attribute „ohne *dike*“, „nicht *dikaïos/endikos*“, angezeigt und damit als „ungerecht“ klassifiziert.⁹ Der Akt des Ausgleiches, der in der Vergeltung – so wie in der Rache – impliziert wird, spiegelt sich in der Wendung von Ausdrücken wie „*dike* geben“ (*didonai*), einer in der Tragödie verbreiteten Wortverwendung.¹⁰ Der Rächende lässt sich *dike* zahlen bzw. geben oder er empfängt *dike*: auch in diesem Fall sind terminologisch Rache und Gerechtigkeit aufgrund des gemeinsamen Prinzips der Vergeltung so miteinander verbunden, dass sie nicht zu trennen sind.¹¹ In dieser Terminologie des Gebens und Nehmens kommt das Prinzip des Ausgleiches und der Reziprozität der Vergeltung sehr deutlich zum Ausdruck. Die Polysemie von *dike* als Vergeltung/Rache/Gerechtigkeit wird auch in Wendungen wie „*dike* vollziehen“ (*dike dran*), wo *dike* in das Konzept der Strafe übergeht, deutlich.¹² Gleiches mit Gleichem zu vergelten, heißt, sowohl in der zwischenmenschlichen Beziehung als auch in der Beziehung zwischen Sterblichen und Unsterblichen gerecht zu handeln.

Auch Rache kann ein Rechtsanspruch sein, wie die Tatsache nahelegt, dass „Rache“ und „sich rächen“ sowie „Strafe“, und „strafen“ durch die selben Begriffe (τιμωρία, τιμωρέομαι) ausgedrückt werden können. Vor allem im Fall von Blutschuld bleibt Rache immer eng mit Recht aufgrund der beiden Begriffen zugrunde liegenden Konzeption der Vergeltung verbunden.¹³ Allerdings bestehen zwischen Rache und Strafe auch einige wichtige Unterschiede: Während die Strafe endgültig ist und keine erneute Reaktion erwarten lässt, ist die Rache potentiell zyklisch und wird anhand der Verletzung der Person, nicht anhand der Schwere des Deliktes gemessen.¹⁴ Während mit Rache eher die emotionale Komponente konnotiert wird, betont die Vergeltung mehr den Aspekt der ausgleichenden Gerechtigkeit und gilt auch in einer ungestörten, „normalen“ Situation als Garant des Gleichgewichts. Emotionen sind durchaus auch eine Komponente des Vergeltungsdiskurses: Die Vergeltung leistet eben auch eine Kanalisierung der Emotionen.¹⁵

Anders als in den modernen westlichen Rechtssystemen, die wir aus unserer alltäglichen Erfahrung kennen, koexistierten folglich in Griechenland insti-

⁹ Descharmes 2013, 42.

¹⁰ Eu., *Ba.* 489; Eu., *Ion* 1281; Eu. *HF* 740, 755; S., *El.* 248; A., *Pr.* 9; A., *Supp.* 732.

¹¹ Mit *tinein*: S. *El.* 298, S., *Aj.* 113; E., *Supp.* 733; E., *Med.* 767; mit *parechein*, E. *Ph.*, 1654

¹² E., *HF* 168, 732.; Descharmes 2013, 42–43.

¹³ Gehrke 1987, 129 weist darauf hin, dass zwischen Rache und Recht ein enger Zusammenhang besteht. Descharmes 2013, 14 ist gegen eine zu strikte Trennung von Strafe und Rache: Sowohl in der Rache als auch in der Strafe sei eine wichtige emotionale Komponente vorhanden; Rache sei darüber hinaus nicht unbedingt und nicht ausschließlich eine Affekthandlung, sondern unter bestimmten sozialen Bedingungen ein Pflichtakt.

¹⁴ Descharmes 2013, 15. Nicht sinnvoll ist es, die Trennung zwischen Strafe und Rache durch die Trennung zwischen öffentlich und privat zu untermauern, denn in beiden Kategorien sind Elemente der Rache zu finden.

¹⁵ Turner – Schlee 2008, 18.

tionalisierte Rechtsmechanismen mit Rache und gaben sich gegenseitig Raum.¹⁶ Eine scharfe Trennung, wie sie die moderne Konzeption von Strafe als Verwirklichung der Gerechtigkeit im Gegensatz zur Rache als Willkür verlangt, lässt sich in der griechischen Terminologie nicht feststellen.¹⁷ Hier sind Rache und Strafe terminologisch nicht voneinander zu unterscheidende Praktiken.

Auch die Trennung zwischen positivem und sakralem Recht, die in jedem modernen westlichen Staat eine unerlässliche Voraussetzung ist, war in dem griechischen juristischen Bewusstsein weniger wichtig: Obwohl die Existenz einer „Tempeljustiz“, bei der die Priester die Rolle der Geschworenen ausübten, nicht nachweisbar und eher unwahrscheinlich ist, ist die positive Gerechtigkeit immer in einer religiösen Vorstellung eingebettet, sowohl auf einem ideologischen Niveau als auch in der konkreten Rechtspraxis. Die Verwebung der Konzeption von Vergeltung, als Mixtur von Rache und Recht, mit religiösen Vorstellungen lässt sich anhand von vielen Quellen beweisen. Die wichtigsten athenischen Gerichtshöfe wurden meist in der Nähe eines Heiligtums erbaut; seit dem 5. Jh. v. Chr. war es üblich, die Prozessgegner bei den Göttern zu verfluchen, um den Ablauf des Prozesses zu beeinflussen. In der Praxis der *diomosa* (Racheeid) beschwört der Angehörige eines Ermordeten seinen Anspruch auf Vergeltung, indem er, wie in Gebeten oder Flüchen, an Rachegottheiten appelliert.¹⁸ Darüber hinaus verschwand die Idee der religiösen Verunreinigung, die aus der Schuld entsteht und selbst nach dem Prozess weiter besteht, zu keinem Zeitpunkt. Vergeltungskonzeptionen werden oft – nicht nur im antiken Griechenland – über religiöse Botschaften vermittelt. Religiöse Legitimierungen oder Beschränkungen von Vergeltung oder Rache sowie die unbedingte religiöse Pflicht zu deren Ausübung oder Verbot wirken sich auf die soziale Praxis aus. Häufig ist die profane Konfliktregulierung in religiöse Kontexte eingebettet. Erst der Vollzug von rituellen Maßnahmen, wie ein blutiges Opfer im Rahmen einer Reinigung oder ein symbolischer Tod des Verantwortlichen durch Ausgrenzung kann eine Konfliktregelung nach einem Mord besiegeln und damit den Vergeltungsanspruch endgültig zu Ende bringen.¹⁹ Purifikationsaspekte spielen hier in den Bereich der Vergeltung hinein und verbinden säkulare Ansprüche mit religiöser Begründung durch die Intervention von übernatürlichen Instanzen. Die Folge davon ist eine gegenseitige Durchdringung von rechtlichen und religiösen Aspekten.²⁰

¹⁶ Descharmes 2013, 18–19.

¹⁷ Descharmes 2013, 63: „Eine kategorische Trennung von Rache und Vergeltung – in der Rache zu verurteilen sei und Vergeltung ausschließlich aus einer ausgleichenden Gerechtigkeit heraus motiviert sei – lässt sich aus der Empirie nicht so einfach nachvollziehen. Gänzlich problematisch wird es, wenn diese Unterscheidungen mit unterschiedlichen Stadien zivilisatorischen Fortschrittes verbunden wird.“

¹⁸ Dem. 23, 67. Vgl. auch Descharmes 2013, 121–122.

¹⁹ Turner – Schlee 2008, 34–35.

²⁰ Turner – Schlee 2008, 36.

Gehen wir davon aus, dass sich die Gerechtigkeit tatsächlich in Form von Vergeltung manifestiert, lassen sich in den Quellen jene Aktionsfelder isolieren, in denen sich die göttliche Gerechtigkeit offenbart und aus diesen Bereichen wiederum Schlussfolgerungen ziehen, die den Begriff erläutern können. Wenn sich die göttliche Gerechtigkeit hauptsächlich als Strafe und Belohnung für jeweils gerechtes oder ungerechtes Handeln zeigt, stellt sich die Frage, welche Kriterien in den Augen der griechischen Götter das gerechte oder ungerechte Handeln definieren.²¹

Die Götter bestrafen

- a) einige Verbrechen, die auch in unserer modernen westlichen Vorstellung Verbrechen sind wie z. B. Mord oder – begrenzt – Diebstahl. Diese Verbrecher werden schon in der Antike selbstverständlich auch von der positiven Gerechtigkeit verfolgt, obwohl oft nicht effektiv genug. Deswegen wendet man sich oft an die Götter, durch Gebete oder Flüche. Besonders aktiv in der Bestrafung von Mördern oder Ehebrechern sind die Erinyes, die Alastores und Zeus selbst.
- b) religiöse Verbrechen, Verbrechen gegen die Götter oder ihre Besitztümer bzw. Verletzungen der religiösen Gebote: Zahlreiche Beispiele dafür finden sich u. a. in den späten Beichtinschriften und (vor allem mit Bezug auf Reinheit) in den *leges sacrae*, aber auch in den literarischen Quellen.
- c) ethische und moralische Verfehlungen, sowohl gegen die Menschen als auch gegen die Götter wie z. B. Verleumdung und Eidbruch. Diese Verbrechen sind schwerer aufzudecken und deswegen von der positiven Gerichtsbarkeit nicht strafrechtlich verfolgbar; besonders wichtig ist in diesem Fall daher die Aktion der Götter, die alles sehen und deswegen auch sonst unsichtbare Verbrechen entdecken können; in diesem Bereich erweist sich die göttliche Gerechtigkeit viel sicherer als die positive.
- d) auch das arrogante Verhalten der Menschen wird von den Göttern als eine Beleidigung empfunden. Die Überschreitung der eigenen Grenzen, Eitelkeit oder Arroganz werden teilweise von den Göttern als schwerer Verstoß bestraft. Besonders Nemesis scheint sich mit der Bestrafung solcher eher moralischer Verbrechen zu befassen. In der *Ilias* kommt die Göttin zwar nicht vor, aber der Begriff *nemesis* ist schon fest definiert und bezeichnet die Schande für ein Verhalten, das die Moralgesetze verletzt, auf denen die Gesellschaft basiert. So ist es z. B. *nemesis*, wenn man die Leiche eines gefallenen Soldaten nicht vom Schlachtfeld birgt; auch verursacht es *nemesis* im Sinne von moralischer Empörung, wenn man Ungerechtigkeiten oder Gewalttätigkeiten zuschaut, ohne zu intervenieren; sogar der gerechtfertigte Zorn soll das Maß nicht überschreiten. Nemesis verkörpert aber auch den göttlichen Neid, der über die Maßen glückliche Menschen trifft, um sie an

²¹ Zur Frage, was die Athener als Verbrechen definierten: Cohen 2005.

ihre Grenzen und an ihr sterbliches Dasein zu erinnern. Auch dieser Neid ist ein Ausdruck der göttlichen Vergeltung, denn es ist nicht angebracht, dass sich Menschen wie Götter verhalten.

Quellen und Methode

Die Quellenlage zum Thema der göttlichen Vergeltung ist extrem problematisch. Obwohl die antike Literatur eine Vielzahl an Stellen überliefert hat, die gute Belege für den intellektuellen Diskurs über die Theodizee bieten, sind die Quellen aus dem nicht-literarischen Bereich – Prozessreden, Inschriften, *defixiones* – sehr dürftig. Themen wie Rache, göttliche Vergeltung, Schuld und Strafe werden häufig in der Literatur – vor allem in der Tragödie – thematisiert und kritisch reflektiert. Inwieweit darf man aber literarische Quellen, die Mythen widerspiegeln, als Quellen für die reale Praxis einer Gesellschaft verwenden? Obwohl die Tragödien in einen kultisch-religiösen Diskursraum eingebettet sind, integrieren sie durchaus politische, religiöse und soziale Themen innerhalb ihrer mythischen Rahmenhandlung. Also selbst, wenn sie primär keine historischen Ereignisse beschreiben, sondern ihre Geschichten aus dem Mythos schöpfen, ermöglichen sie trotzdem Spielraum für historische Interpretationen. Schließlich hinterlassen historische Ereignisse ihre Spuren auch in der Literatur, in Form von Ängsten und Stimmungen, die mithilfe des Mythos verfremdet und verarbeitet werden.²² Die Tragödie gibt also zwar kein reales Ereignis wieder, spiegelt aber die kulturellen Debatten ihrer Zeit und gibt Aufschluss zu politischen Themen wie Krieg, Demokratie und Tyrannenfurcht oder zu sozialen Überlegungen über Loyalität, Moral und Gerechtigkeit. Daher sind diese Quellen für die Mentalitätsgeschichte unerlässlich.

Die antike Literatur ist jedoch in vielerlei Hinsicht stilisiert und mit Vorsicht zu verwenden. Wie können wir sicher sein, dass beispielsweise ein in einer Tragödie beschriebenes Ritual wirklich so stattgefunden hat? Können wir sicher sein, dass die Worte, die ein Gebet in einem literarischen Werk formulieren, auch die Worte sind, die man im realen Leben verwendet hätte? In beiden Fällen darf man nicht vergessen, dass die Athener nicht nur die Mythen kannten, die in der Tragödie vorkamen, sondern auch die Spuren des realen Lebens, die dort verarbeitet wurden, irgendwie wiedererkennen mussten, damit die Tragödie auf einem kommunikativen Niveau überhaupt funktionieren konnte. Viele Details des Plots werden also sicherlich poetisch manipuliert oder erfunden worden sein – hier bot die dramaturgische Handlung genug freien Raum –, aber der Bezug zum realen kulturellen Leben der Stadt musste erkennbar bleiben. Ein Dichter wie Sophokles, der aus dem Demos Kolonos kam, hätte in seiner Tragödie über die Ankunft des Ödipus in Athen, die vollständig in Kolo-

²² Descharmes 2013, 30; 120–121 und Fußnote 342 mit kritischer Bibliographie zum Thema der Historizität der Tragödie.

nos spielt, die Details des Kultes oder die Topographie des Ortes nicht gänzlich erfinden können, ohne die Kommunikation mit seinem Publikum, das Kolonos sehr wohl kannte, zu beeinträchtigen. Es war unerlässlich, dass das Publikum bestimmte topographische, geographische und kultische Merkmale erkennen und sich damit identifizieren konnte, um der Logik des Stückes folgen zu können.

Die attische Tragödie ist eine von der Polis getragene Institution, in deren Rahmen der Dichter mit dem Publikum (den Bürgern der Polis) über Belange der Polis und der Bürger kommuniziert. Stellen jedoch die Tragödien und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Auffassungen einen Spiegel des zeitgenössischen innerathenischen Diskurses dar, so bleibt doch immer noch schwer zu entscheiden, inwiefern dieser Diskurs reproduziert oder kritisiert wird und inwieweit die eigene Kreativität des Dichters dieses Bild beeinflusst hat. Inwiefern ist z. B. der Wandel des Gottesbildes bei den drei Tragikern für eine verbreitete Auffassung repräsentativ und inwiefern spiegelt dieser Wandel persönliche Meinungen der Autoren wider?²³ Diese Frage ist schwieriger zu beantworten und erfordert die Ergänzung literarischer Quellen durch Quellen anderer Natur.²⁴ Neben den literarischen Zeugnissen, die uns die Dimension der kulturellen Debatte zeigen, habe ich versucht, so stark wie möglich die materiellen Aspekte hinzuzuziehen und epigraphische, archäologische sowie ikonographische Quellen zu berücksichtigen. Unerlässlich für die Rekonstruktion der kultischen Praktiken, in denen sich der Glauben an die göttliche Vergeltung manifestierte, sind z. B. die gewöhnlich auf Bleitafelchen geschriebenen *prayers for justice* und *defixiones*, die einen Einblick in das reale Alltagsleben der Menschen mit ihren Sorgen und ihren Problemen gewähren und uns ein weniger intellektuelles und deutlich realeres Bild des ideologischen Diskurses um die göttliche Vergeltung ermöglichen. Aber auch die Steininschriften überliefern wichtige Belege der Existenz verschiedener Kulte wie die der Eumenides und der Alastores, die lange als poetische Erfindungen betrachtet wurden, oder belegen die Integration von archaischen Strafgottheiten wie der Semnai Theai in das zivile Pantheon des hellenistischen Athen. Die wenigen topographischen und archäologischen Spuren der Heiligtümer der hier behandelten Gottheiten haben teilweise geholfen, die Merkmale des Kultes zu rekonstruieren und besser zu kontextualisieren. So war es beispielsweise möglich festzustellen, ob die Kulte eher urban oder extrarurban verortet waren, welche Rolle das Wasser im Ritual spielte und wer das mögliche Publikum war.

²³ Vgl. dazu auch Effe 1997, 144–145.

²⁴ Mikalson 1983 unterscheidet deutlich zwischen „mythological religion“ und kultischer Praxis. Dabei verneint er die Möglichkeit, aus Mythen Kulte rekonstruieren zu können. Die einzigen literarischen Quellen, die er als realitätsbezogen akzeptiert, sind die Prozessreden des 4. Jh. v. Chr. Diese Quellen sind aber nicht „objektiv“, sondern vielmehr emotional beladen und parteiisch. Vorsicht ist also in der Verwendung aller literarischer Quellen geboten. Wenn man allerdings akzeptiert, dass sie Teil eines intellektuellen Diskurses – an sich auch rekonstruierbar – sind, sehe ich keinen Grund, literarische oder philosophische Quellen als unzuverlässig zu betrachten.

Fragestellung, Zielsetzung und Struktur des Buches

Der erste Teil dieser Arbeit ist dem theoretischen Rahmen gewidmet und beschäftigt sich mit der Frage nach der göttlichen Vergeltung, wie sie sich manifestiert und wie man an sie appelliert. Dabei habe ich mich hauptsächlich auf zwei Punkte konzentriert, die mir in der griechischen Vorstellung der Theozee zentral erscheinen. Der erste Schwerpunkt betrifft den Umgang mit der Schuld, die Mechanismen der göttlichen Bestrafung und die menschlichen Maßnahmen, um die Schuld wieder zu begleichen. Davon nicht zu trennen ist das Thema des *miasma* als unvermeidliche Konsequenz der Schuld. Der zweite Schwerpunkt betrifft die Suche nach der göttlichen Intervention als Ausgleich für eine unmögliche, verspätete oder unbefriedigende menschliche Gerechtigkeit.

Während der erste Teil dieser Arbeit die Mechanismen der göttlichen Vergeltung untersucht, widmet sich der zweite Teil den Gottheiten, die für Strafe und Vergeltung zuständig sind und analysiert dabei die Kulte und die kultischen Handlungen, die mit dieser Idealvorstellung verbunden waren: Von den lokalen Reinigungskulten und Reinigungsstätten sowie den damit verbundenen Mythen bis hin zu den *prayers for justice* und den darin angerufen Gottheiten.

Im Allgemeinen sind alle Götter für die Gerechtigkeit zuständig. Einige werden jedoch häufiger mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht, sowohl in dem Sinn, dass sie für die Strafe verantwortlich gemacht werden, als auch in dem Sinn, dass sie oft gebeten oder beschworen werden, rechtlichen Beistand zu leisten, wenn die positive Justiz nicht in der Lage ist, den Täter zu verfolgen. Diese Gottheiten können grob in zwei Kategorien aufgeteilt werden.

- 1) Gottheiten, deren Name mit Gerechtigkeit assoziiert ist und welche die Gerechtigkeit oder verwandte Begriffe personifizieren, wie Dike, Nemesis und die Praxidikai. Mit Ausnahme der Praxidikai, die oft bei so genannten *prayers for justice* und *defixiones* vorkommen, werden diese Göttinnen vor allem in den literarischen Quellen mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht, während sie auf einem kultischen Niveau eine eher bescheidene Rolle spielen und ikonographisch und epigraphisch erst spät als Vergeltungsgöttinnen deutlich charakterisiert werden. Sie verkörpern eher abstrakte Begriffe und obwohl sie teilweise schon bei Hesiod belegt sind, scheinen sie vor der frühhellenistischen Zeit entweder gar keinen Kult zu bekommen (Dike) oder kultisch zwar durch archäologische und epigraphische Zeugnisse gut belegt zu sein (Nemesis), aber ohne die Kultmerkmale, die man sonst in Verbindung mit Vergeltungsgottheiten findet (Reinigungs- und Abwehrrituale, *defixiones*, *prayers for justice*, *hikesia*).

Nemesis z. B. wird schon bei Pindar als ὑπέρδικος beschrieben;²⁵ die ikonographischen Merkmale jedoch (Rad, Zepter, Waage), welche auf

²⁵ Pi., P., 10, 42–45.

die Rolle von Nemesis als Rachegöttin hinweisen, sind vor allem in den späten Darstellungen zu finden und fehlen vollkommen vor dem späten 4. Jh. v. Chr. In den Inschriften übt sie die Rolle der Vergeltungsgöttin erst auf kaiserzeitlichen Grabmonumenten regelmäßig aus, wo man gelegentlich Reliefs mit Darstellungen der Nemesis²⁶ oder Flüche gegen potentielle Grabschänder findet, die von der raschen Strafe der Nemesis heimgesucht werden sollen.²⁷ Für Dike haben wir vor der späthellenistischen Zeit gar keine materiellen Hinweise auf eine kultische Verehrung. Die erste epigraphische Erwähnung von Dike findet sich auf einer ungewöhnlichen attischen Fluchtafel aus Piräus aus der Mitte des 4. Jh. v. Chr., welche die Merkmale des Fluches mit den Merkmalen der *prayers for justice* vereinigt.²⁸

- 2) Die zweite Kategorie umfasst Gottheiten wie die Erinyes, die Eumenides, die Semnai Theai, die Dämonen Palamaniaoi, Prostopaioi oder Alastores/Elasteroi, welche die Gerechtigkeit zwar nicht personifizieren, sie aber konkret durch die Bestrafung der Verbrechen bewirken: Sie sind die Strafvollzieher der göttlichen Gerechtigkeit. Sie haben oft einen unsicheren Status: Teilweise als Götter, teilweise als Dämonen bezeichnet, können sie sogar (z. B. im orphischen Glauben) mit den Seelen der Verstorbenen identifiziert werden. Oft kommen diese Gottheiten im Kontext von Reinigungsritualen vor. Da die Verbrecher, die sie bestrafen, oft Mord oder Inzest begangen haben, befinden sich die Täter in einem unreinen Zustand, der sich in der Verfolgung durch die Strafgottheiten manifestiert. Erst nachdem sie gereinigt worden sind und sich mit den Göttern versöhnt haben, endet die Verfolgung. Solange der Schuldige nicht gereinigt wird, kann das Gleichgewicht der Welt, das ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit ist, nicht wiederhergestellt werden. Gerade die Tatsache, dass die Rituale, die in Verbindung mit diesen Gottheiten vorkommen, oft Reinigungsrituale sind, erklärt einige Merkmale dieser Rituale selbst: Sie finden zum Teil nachts statt oder fordern ungewöhnliche Opfer, wie trüchtige Schafe oder weinlose Spenden. Es handelt sich um die typischen Rituale, um eine Krisensituation zu bewältigen.

Zeus steht als höchster Gott und Vertreter der Gerechtigkeit überhaupt zwischen den beiden Kategorien: Einerseits agieren all diese göttlichen Figuren in seinem Namen und auf seinen Befehl, andererseits greift er oft persönlich in die menschliche Welt ein, bestraft die Täter selbst, ist Objekt von Kulten, die mit der Reinigung verbunden sind (besonders als Zeus Meilichios) und wird sowohl in den *prayers for justice* als auch in vielen mythologischen Beispielen als Garant für Gerechtigkeit angerufen. In Aischylos *Choephoron* flehen ihn z. B.

²⁶ Hornum 1993, Nr. 109.

²⁷ Hornum 1993, Nr. 88; 153; 237?.

²⁸ DTA 103.

Orestes und Elektra mehrmals an, ihnen die Rache für den ermordeten Vater zu gönnen, weil er vom Himmel aus alles sieht und aus der Unterwelt die Bestrafung schickt.²⁹

Da oft die Vergeltung nur ein Teilbereich einer viel umfassenderen Persönlichkeit ist, habe ich versucht, die einzelnen Gottheiten in ihren unterschiedlichen Aspekten zu analysieren, um den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit besser in seinen Kontext einbetten zu können. Dies ist natürlich nur dann möglich gewesen, wenn genügend Quellenmaterial zur Verfügung stand. In einigen Fällen hat der Quellenmangel eine weitere Vertiefung verhindert; in anderen Fällen war im Gegensatz dazu aufgrund des umfangreichen Themas und des vielen Materials eine Einschränkung der Untersuchung auf einige besondere Aspekte notwendig.

Die moderne Forschung hat vergebens versucht, die Begriffe von Personifizierungen und Gottheiten in einer klaren Abgrenzung zu differenzieren. Es handelt sich hierbei aber eher um eine moderne Problematik. Die antike Vorstellung unterscheidet nicht deutlich und setzt keine feste Grenze zwischen den beiden Begriffen.³⁰

Die Tatsache, dass einige Gottheiten nach einem Begriff benannt werden, wie Dike oder Nemesis, bedeutet nicht automatisch, dass sie anders als die übrigen Götter oder dass sie notwendigerweise eine späte künstliche Entwicklung sind. Auf einem kultischen Niveau gibt es keinen Unterschied zwischen Gottheiten wie Dike und Gottheiten wie Zeus; es ist irreführend, die personifizierte Gottheit ausschließlich nach der Bedeutung ihres Namens zu interpretieren, denn oft ist die „Persönlichkeit“ dieser Gottheiten viel komplexer: Nemesis ist nicht ausschließlich die Göttin der Rache und Dike ist nicht ausschließlich die Göttin der Gerechtigkeit – ganz im Gegenteil dazu sind Gottheiten wie Zeus oder die Erinyes viel aktiver in der direkten Verfolgung des Verbrechens. Einige der hier untersuchten Gottheiten, wie z. B. die Erinyes oder die Elaste-roi, werden in den literarischen Quellen gelegentlich als Dämonen bezeichnet; da die Griechen eine „offene Theologie“ hatten, waren die konzeptionellen Unterschiede zwischen Begriffen wie „Gott“ oder „Dämon“ weniger prägnant als in der christlichen Religion. Die Unterschiede, die sich auf dem kultischen Niveau feststellen lassen, werde ich von Fall zu Fall separat behandeln. Auf die gleiche Weise verzichte ich auf eine strikte Unterscheidung zwischen chthonischen und olympischen Gottheiten. Diese beiden Kategorien, die von der modernen Forschung oft kritisiert worden sind, finden immer wieder Verteidiger: In den letzten zehn Jahren hat vor allem S. Scullion ihre Verwendbarkeit verteidigt.³¹ Das

²⁹ A., *Ch.* 18–19, 245–246; 262–263; 381–384.

³⁰ Neue interessante Ansätze zum Thema der Personification befinden sich in Stafford – Herrin 2005. Für eine traditionellere Behandlung des Themas vgl. Hamdorf 1964; Shapiro 1993; Stafford 2000.

³¹ Scullion 1994, 75–119; Scullion 2000, 163–171. Für die Debatte über olympisch und chthonisch, vgl. auch die Aufsätze von Scullion 2005 (23–36); Parker 2005 (37–45) und Henrichs 2005.

Hauptargument für die Gültigkeit beider Kategorien, dass sie schon in den antiken Quellen vorkommen, überzeugt mich nicht, da der Unterschied zwischen den beiden Begriffen auch bei den antiken Autoren alles andere als eindeutig ist. Der Einfachheit wegen verwende ich das Adjektiv chthonisch, wenn es sich um Gottheiten handelt, die von den Quellen ausdrücklich als Unterweltsgötter bezeichnet werden. Was aber die Rituale angeht, bevorzuge ich nach G. Ekroth von *high intensity* und *low intensity rites* zu sprechen,³² die Theorie von F. Graf, dass es die Funktion sei, die das Ritual bestimmt, und nicht die Natur der Götter,³³ finde ich deutlich überzeugender und für die hier behandelten Gottheiten passender als die Unterscheidung zwischen chthonisch und olympisch.

Ich habe den von Versnel³⁴ und Strubbe³⁵ definierten Unterschied zwischen Fluchtafel, *prayer for justice* und Rachegebet übernommen, obwohl ich mit Voranschreiten meiner Arbeit häufige Widersprüche in der strengen Verwendung dieser Klassifikation fand. Meine Zweifel betreffen dabei nicht nur die Anwendung von Begriffen wie Gerechtigkeit und Rache als getrennte Kategorien, sondern auch die Vorstellung, dass es einen Gegensatz zwischen Gebet und Fluch gibt. Diese Kategorien haben mit Sicherheit den Vorteil, Klarheit in den noch sehr dunklen Bereich der *defixiones* gebracht zu haben, sollten jedoch flexibel, ohne festgesetzte Grenzen interpretiert und mit Vorsicht verwendet werden. Sie wurden von mir hauptsächlich als „äußere“ Definitionskriterien von Gattungen verwendet, die zwar heuristischen Wert besitzen, aber der Komplexität des Phänomens nicht entsprechen. Trotz der oft deutlichen äußeren Unterschiede – die Erwähnung des erlittenen Unrechts, die Bitte an die Götter statt der Beschwörung, die Verwendung von juristischen Fachtermini – bleibt es in den meisten Fällen sehr schwierig, zu sagen, ob eine Verfluchung nur die bössartige Schädigung des Gegners beabsichtigte, ob sich der Verfasser damit auf gerechte Weise zu rächen glaubte oder ob er aus Verzweiflung nach Gerechtigkeit suchte.³⁶

Ein Problem war die räumliche und zeitliche Eingrenzung der Untersuchung. Die meisten Gottheiten, die ich behandelt habe, weisen zwar eine regionale Herkunft auf, entwickeln sich aber im Laufe der Zeit zu panhellenischen Göttern, die überall, sowohl auf dem griechischen Festland als auch im hellenis-

³² Ekroth 2002.

³³ Graf 1980, 209–211.

³⁴ Versnel 1991. S. auch Kap. III.2 und III.2.1.

³⁵ Strubbe 1991, 33–59.

³⁶ Zur Debatte über Fluch und Gebet vgl. Graf 2001; Brodersen 2001; Versnel 2003; Aubriot 2005, 473–490. Kürzlich wurde Versnells Kategorisierung gründlich von Dreher 2009 (2010) kritisiert. Sein Vorschlag, auf die Definition von *prayers for justice* zu verzichten und stattdessen von Verbrechensflüchen zu reden, scheint mir aber genauso reduzierend, denn damit gehen die emotionale Komponente und die subjektive Wahrnehmung der Gerechtigkeit, die ich in diesen Texten entscheidend finde, komplett verloren. Zur Antwort auf Drehers Argumente, s. Vélissaropoulos-Karakostas 2009 (2010) und vor allem Versnel 2012.

tischen und kaiserzeitlichen Kleinasien, verbreitet sind. Da viele Phänomene schon in der archaischen Epoche belegt sind und erst mit dem Ende der Spätantike definitiv verschwinden – man denke an die Verehrung der Erinyes, die möglicherweise schon in den Linear B-Täfelchen belegt sind und noch im 3. Jh. n. Chr. in Flüchen angerufen werden –, war es unmöglich, sich auf eine bestimmte Epoche zu beschränken. Ich habe mich jedoch auf die Zeit zwischen der archaischen Epoche und dem späten Hellenismus konzentriert, mit besonderem Fokus auf der archaischen und klassischen Zeit. Ab dem frühen Hellenismus, vor allem als Konsequenz der philosophischen (insbesondere platonischen) Überlegungen zur Gerechtigkeit der Götter und der Entwicklung einer neuen Konzeption des Lebens nach dem Tod, die die Bestrafung und Belohnung ins Jenseits verlagert, ändert sich allmählich die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, die sich nun vom Reziprozitätsgedanken löst und viel abstrakter wird, während die damit verbundenen Reinheitsvorstellungen immer mehr verinnerlicht werden.³⁷ Die römische Kaiserzeit, die unter vielen Gesichtspunkten eine grundsätzlich neue Epoche ist, habe ich nur dann begrenzt im Betracht gezogen, wenn es sich um Kulte handelte, die in der früheren Epoche anfangen und sich später entwickeln – wie im Fall der Erinyes – oder wenn es sich um Phänomene handelte, die zwar regional und zeitlich begrenzt, aber für mein Thema aussagekräftig sind oder Rückschlüsse auf andere, schlechter dokumentierte Epochen erlauben – wie im Fall von Nemesis, deren Kult zwar sehr alt, aber erst ab dem Hellenismus durch literarische, epigraphische und archäologische Quellen gut belegt ist.

Ich habe bei der Strukturierung des Themas weitgehend auf eine diachrone Vorstellung verzichtet und versucht, sowohl Unterschiede und Ähnlichkeiten als auch Konstanten und Varianten aus einer historischen Perspektive zu betonen. Der chronologische Bogen dieser Arbeit – von Homer bis in die hellenistische Zeit – mag vor diesem Hintergrund recht weit gespannt zu erscheinen – lässt sich aber schlichtweg damit rechtfertigen, dass die Quellen zum Thema der göttlichen Vergeltung (zeitlich) sehr ungleich verteilt sind. Den Kern der Untersuchung bilden die attischen Quellen (besonders die literarischen, aber auch archäologischen und epigraphischen) der klassischen und hellenistischen Zeit. Sich allerdings nur auf diese Region und auf diese Epoche zu beschränken, würde bedeuten, Quellen wie Homer, die knidischen *judicial prayers* oder den Kult des Meilichios in Selinus, die unerlässlich für ein tiefergehendes Verständnis des Phänomens sind, ausschließen zu müssen.³⁸

³⁷ S. dazu Chaniotis 2012.

³⁸ Vgl. Auch Pulleyn 1997, 2–3 für ähnliche Überlegungen zum Thema Gebet.

Forschungsüberblick

Das Thema der göttlichen Vergeltung ist in den literarischen Quellen omnipräsent und dementsprechend oft in der Sekundärliteratur vertreten. Bisher fehlt jedoch eine systematische kulturhistorische Untersuchung, die alle Aspekte des Themas in Betracht zieht und sowohl den intellektuellen Diskurs als auch die kultische Praxis umfasst.

Oft wird diese Thematik in Studien über das antike Rechtssystem eingebettet. Bis in die sechziger Jahre waren Studien über Recht, Rechtspraxis und Gerechtigkeit im Spektrum historischer Studien über die griechische Gesellschaft sehr beliebt. Sie waren grundsätzlich von einem evolutionistischen Ansatz geprägt, der davon ausging, dass Rache und Gerechtigkeit entgegengesetzte Konzepte seien und dass die Rechtspflege die „primitive“ Praxis der Selbsthilfe ersetzte.³⁹ Aus dieser Perspektive betrachtet, erscheinen die Götter des antiken Polytheismus allgemein eher unberechenbar und willkürlich. Die Tendenz hat mit dem Aufkommen der Mentalitätsgeschichte in den letzten Jahrzehnten deutlich nachgelassen und den Platz für eher soziologische oder sozialanthropologische Studien geräumt, die sich grundsätzlich aus der Philologie, der Mythenforschung und aus der Sozialgeschichte entwickelt haben und auf der Analyse von Begriffen wie Gerechtigkeit, Rache oder Vergeltung in den literarischen Quellen, allen voran Homer und den Tragödien, basieren. Diese Studien untersuchen die Rache als integrierten Mechanismus des Rechtssystems.⁴⁰ Selten aber behandeln diese Arbeiten das Thema der göttlichen Vergeltung⁴¹ und noch seltener ziehen sie epigraphische oder archäologische Quellen in Betracht.

Sowohl J. D. Mikalsons *Athenian Popular Religion* (1983) als auch seine neuere Arbeit *Greek Popular Religion in Greek philosophy* (2010) behandeln das Thema des religiösen Diskurses in Athen aus einer für diese Arbeit wichtigen Perspektive, nämlich derjenigen „aller“ Griechen, d. h. eher in der sozialen Praxis als im intellektuellen Diskurs. Auch widmen sich Mikalsons Ausführungen der Definition göttlicher Gerechtigkeit,⁴² wobei der Autor zu dem Schluss kommt, dass die griechischen Götter grundsätzlich nicht gerecht sind. Vor allem im englischsprachigen Raum wurden seit Ende der sechziger Jahre unter dem Stichwort *morality* viele für diese Arbeit relevante mentalitätsgeschichtliche Themen behandelt, wie das der menschlichen Verantwortung, der Rolle von Göttern und des Schicksals in der Determination von Glück und Unglück,

³⁹ So z. B. Ehrenberg 1921; Latte 1968.

⁴⁰ Vor allem Gehrke 1987; Phillips 2008; s. aber auch Cohen 1989 und 1992. Vgl. auch Cohen 1995; Flaig 1998, 104–115; McHardy 2008.

⁴¹ Eine glückliche Ausnahme ist Descharmes 2013.

⁴² Mikalson 1983, 18–30; Mikalson 2010, 187–207. Dagegen schon Harrison 2007.

der Rolle des Individuums und der Kollektivität in der Schuld sowie des Entstehens des moralischen Bewusstseins.⁴³

Schon E. R. Dodds hatte sich in seinem Buch *The Greeks and the Irrational* mit der griechischen religiösen Mentalität auseinandergesetzt und geglaubt, eine Evolution in der Darstellung des moralischen Gefühls von Zeus, anhand dessen er die göttliche Gerechtigkeit maß, rekonstruieren zu können: Nach seiner Vorstellung waren noch die Götter der *Ilias* nur an sich selbst interessiert, während schon in der *Odysee*, aber vor allem ab Hesiod, eine Konzeption der göttlichen Intervention in die Welt der Menschen in Form von Strafe und Belohnung entstand.⁴⁴ Trotz des dezidiert evolutionistischen Ansatzes und der etwas unkritischen Projektion des modernen Konzepts von Gerechtigkeit auf die antiken Vergeltungsvorstellungen nahm Dodds zum ersten Mal die griechische Religiosität ernst und bewies, dass sie aus mehr als nur Ritualen, die keinen „wahren Glauben“ ausdrückten, bestand. Unerlässlich für das Verständnis des religiösen „Backgrounds“, in welchem die Vergeltungsidee verwurzelt ist, sind auch die zahlreichen Studien von H. Versnel über die *prayers for justice*, die eine unschätzbar wertvolle Quelle erschlossen und bekannt gemacht haben, sowie für die religiöse Mentalität im Allgemeinen seine theoretischen Überlegungen in *Coping with the gods*.⁴⁵ Die zwischenmenschliche Reziprozität und diejenige zwischen Menschen und Göttern ist in den letzten Jahrzehnten Objekt von vielen Untersuchungen gewesen. Besonders interessant für die Analyse der Reziprozität mit den Göttern sind dabei die Aufsätze von C. Grottanelli („Do ut des?“) und G. Bodei Giglioli („Gratitudine e scambio. Economia e religiosità tra Aristotele e Teofrasto“) im Sammelband *Anathema*⁴⁶ sowie I. Pateras Monographie *Offrir en Grèce ancienne: gestes et contextes*⁴⁷ und vor allem R. Parkers bahnbrechender Aufsatz „Pleasing Thights: Reciprocity in Greek Religion“.⁴⁸ Obwohl sich diese Arbeiten nicht mit dem Thema der Vergeltung auseinandersetzen, sondern eher die Kommunikation mit den Gottheiten durch die Praxis der Votivgabe untersuchen, ermöglichte mir die Lektüre dieser Werke, das kulturelle Klima zu rekonstruieren, in denen der Diskurs um die Gerechtigkeit der Götter angesiedelt werden konnte.

Für die Reinigungsrituale und das Konzept des *miasma* bleibt R. Parkers Buch *Miasma* immer noch unerlässlich.⁴⁹ Neue Arbeiten zum Thema, wie die von F. Meinel, *Pollution and crisis in Greek tragedy*, in der versucht wird, einen

⁴³ S. z. B. Adkins 1960; Pearson 1962; Cairns 1993; Dover 1974; Havelock 1978; Lloyd-Jones 1962; s. auch Magris 1981; Saintillan 1987 (für eine eher anthropologische Perspektive); Sewell Rutter 2007.

⁴⁴ Dodds 1951. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch Lanzi 2000.

⁴⁵ Versnel über *prayers for justice*: s. Versnel 1991, 2002, 2009, 2010, 2015.

⁴⁶ Bartoloni – Colonna – Grottanelli 1991.

⁴⁷ Patera 2012.

⁴⁸ Parker 1998.

⁴⁹ S. auch Eck 2014, der erneut das Thema der Verunreinigung untersucht, allerdings ohne große Perspektivwechsel.

neuen Ansatz aus literaturwissenschaftlicher Perspektive zu finden, belegen in den letzten Jahren ein wiedererstartetes Interesse am Thema der Befleckung und Reinigung.⁵⁰

Viele der Gottheiten, die ich behandelt habe, sind in der Sekundärliteratur gut bekannt; meistens sind sie jedoch Objekt sehr einseitiger Betrachtungen. Über die Eumenides und die Erinyes existiert z. B. eine Vielzahl an Sekundärliteratur (hauptsächlich philologische Schriften), die aber zumeist nur die literarischen Quellen in Betracht zieht und die wenigen, aber sehr interessanten epigraphischen oder archäologischen Belege vollkommen außer Acht lässt. Gottheiten wie Dike und Nemesis waren oft Objekt ikonographischer Studien (z. B. von F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964 oder A. Shapiro, *Personifications in Greek Art*, Zürich 1993 und kürzlich E. Stafford, *Worshipping Virtues*, London 2000), wo sie meistens unter den personifizierten Tugenden katalogisiert wurden. Selten werden jedoch die kultischen Merkmale und Rituale unter die Lupe genommen, die mit der Verehrung dieser Figuren in der Praxis verbunden waren.

Zeus ist zwar Objekt einer sehr wichtigen Studie (H. Lloyd Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971) gewesen, welche aber ausschließlich auf literarischen Quellen basierte und wichtige Zeus-Figuren wie Zeus Meilichios, über den wir überwiegend epigraphisches und archäologisches Material besitzen, völlig unbeachtet ließ. Zeus Meilichios war schließlich in den letzten Jahren Objekt vieler interessanter archäologischer und epigraphischer Arbeiten, die den Kult dieser wenig bekannten Gottheit beleuchteten und die Rolle des Gottes im Bereich der Reinigung betonten.⁵¹ Auch die Veröffentlichung der Ausgrabungen in der kyrenischen *chora* um das Jahr 2000 hat neues Licht auf die Kultinstallationen des Zeus Meilichios und der Eumenides geworfen.⁵²

Gottheiten wie Dike oder Nemesis werden schließlich in eher juristischen Ansätzen behandelt, wie die klassischen Werke von R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907, V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921, K. Latte, *Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum*, München 1968 oder M. Nilsson, „Die Griechengötter und die Gerechtigkeit“, *Harvard Theological Review*, 1957 zeigen. Hier wurden hauptsächlich die Begriffe von *dike*, *nemesis* oder *themis* betrachtet, wobei versucht wurde, ihre Etymologie zu erklären und ihre Entwicklung vor dem Hintergrund des griechischen Rechtsgutes zu interpretieren, die Gottheiten und Kulte hingegen blieben weitestgehend unberücksichtigt. Ein interessanter, aber eher traditioneller Ansatz zu Gottheiten wie Dike und Themis findet sich bei J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève 1999, wo jedoch ausschließlich Personifikationen, wie eben Dike oder Eunomia, behandelt wurden.

⁵⁰ Meinel 2015. Für das Thema der Reinheit in den *leges sacrae* und in der kultischen Praxis allgemein sehr wichtig auch Chaniotis 1997 und 2012.

⁵¹ Cusumano 1991 und 2006; Lalonde 2006; Grotta 2010.

⁵² S. vor allem Menozzi 2005; Fabricotti 2007; Bonacasa 2007.

Eine Ausnahme stellen die Arbeiten von B. C. Dietrich, *Death, Faith and the Gods*, London 1965, S. I. Johnston, *Restless Dead, Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, London 1999 und Emma Stafford, *Worshipping Virtues*, London 2000 dar, die wichtige Perspektivwechsel einführten. Dietrich entwickelte eine interessante Theorie, die Schicksal und Unterweltsgottheiten verbindet, und widmete zwei ausführliche Kapitel Nemesis und den Erinyes, die er als chthonische und Schicksalsgottheiten betrachtete. Trotz des oft spekulativen Charakters seiner Schlussfolgerungen und einiger Überinterpretationen der Quellen sind einige seiner Bemerkungen bezüglich der Verbindungen zwischen Kulturen der Fruchtbarkeit und Schicksalsmächten sehr interessant; aus einem in seiner Zeit verbreiteten Missverständnis entstand im Gegensatz dazu die Interpretation von Kulturen, wie die der Eumenides/Erinyes, als Totenkulte. Johnston folgte dem von Dietrich gegebenen Weg und verband, wie aus dem Titel schon deutlich wird, Eumenides, Erinyes und Semnai Theai einerseits mit der Reinigung, den Reinigungs- und Fruchtbarkeitsritualen und andererseits mit dem Bereich der Verstorbenen und vor allem mit den Gespenstern der Ermordeten. Interessant sind in ihrer Abhandlung die Bemerkungen über die Beziehungen zwischen *miasma* und Fruchtbarkeit sowie der Versuch, die rein philologische Perspektive zu überwinden und sich mit den Kulturen zu beschäftigen, obwohl der Ansatz fast ausschließlich auf literarischen Quellen basiert und „Personifikationen“ wie Nemesis oder Dike außer Acht lässt.

Sehr wenig Material findet sich in der Sekundärliteratur über schlecht dokumentierte Gottheiten wie die Praxidikai oder die Elasteroi. Die neue Edition der *lex sacra* von Selinus im viel diskutierten Buch von Robertson⁵³ hat in den letzten Jahren die Debatte über diesen wichtigen Text und die dort erwähnten Reinigungsrituale wiedereröffnet und somit die Aufmerksamkeit auf diese göttlichen Wesen gelenkt. Die von Robertson vorgeschlagene Interpretation der *lex* – und der eng verwandten *lex sacra* von Kyrene – im Kontext von Naturritualen löste die zwei wichtigen Texte komplett aus ihrer Einbettung in die Problematik des *miasma* und des Verhaltens der Polis gegenüber Mördern; auch die dort erwähnten Gottheiten (Zeus Meilichios, die Elasteroi, die Eumenides) waren nach Robertson nichts anderes als Fruchtbarkeitsgötter, die Naturphänomene verkörpern. Die traditionelle Interpretation, die ich hier verrete, ist allerdings mit guten Argumenten von M. Patera, I. Salvo und C. Dobias-Lalou verteidigt worden.⁵⁴ Somit kehrt die *lex* an ihre „Sonderstelle“ zurück: Ein wichtiges Dokument für ein sonst nur aus literarischen Quellen belegtes Ritual – die Reinigung und das Aufnehmen eines befleckten Mörders.

⁵³ Robertson 2010.

⁵⁴ S. vor allem Salvo 2012; Patera 2010; Dobias-Lalou in *REG* 124, 2011, 644 und Dubois in *REG* 124, 2011, 677. Vgl. auch *SEG* 60, 2010, 1014, 1834.

Teil A

Die göttliche Gerechtigkeit

I. Die göttliche Strafe

I.1. Gerechtigkeit als Ausdruck der Reziprozität

Die Idee eines Gottes als Richter, der nach abstrakten Gesetzen bestraft und belohnt, sucht man in Griechenland vergebens. Diese Tatsache hat oft dazu geführt, dass man die Existenz einer Konzeption von göttlicher Gerechtigkeit im archaischen und klassischen Griechenland prinzipiell negiert hat.⁵⁵ Mikalson behauptete in seiner Untersuchung der athenischen Volksreligion, dass die Götter nur dann in die Welt der Menschen eingreifen, wenn sie ihre Vorrechte beeinträchtigt sehen. Vergehen wie Diebstahl, Veruntreuung, tätliche Übergriffe oder Vergewaltigung interessieren die Götter prinzipiell nicht, es sei denn, das Vergehen geht mit einem Akt der Missachtung der Götter einher.⁵⁶

Das Problem der Definition der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Grenzen ist nicht nur griechisch, sondern prägt auch die Geschichte der westlichen Philosophie. Sie entsteht aus der täglichen menschlichen Erfahrung mit der Ungerechtigkeit und ist letztendlich auf die existenzielle Frage nach der Präsenz des Bösen in der Welt zurückzuführen. Eine rationale Erklärung ohne Aporien ist nicht möglich (auch nicht in der christlichen Religion) und die Frage, warum das Böse existiert, kann nur durch den Glauben beantwortet werden.⁵⁷ Dies hat aber weder die Philosophie noch die Theologie noch den Menschen in seinem Alltag gehindert, zu jeder Zeit Antworten zu suchen. Antworten, die jeweils mehr oder weniger konsequent, zufriedenstellend oder beruhigend ausgefallen sind.

⁵⁵ Auch die Idee eines gütigen und menschenliebenden Gottes sucht man vergebens. Die griechischen Götter können durchaus Menschen lieben, doch nur als einzelne Personen: Gegenüber der Menschheit an sich fühlen sie sich allerdings nicht in besonderem Maße verpflichtet. Das Fehlen jeglicher Konzeption der Gnade und des Verzeihens macht die antike göttliche Beziehung zu den Menschen zwar etwas harsch, aber nicht unbedingt ungerecht. Gerechtigkeit und Güte sollten nicht verwechselt werden.

⁵⁶ Mikalson 1983, 30. Vgl. auch Mikalson 2010, 205, 207.

⁵⁷ Das ist auch der Schluss von Lanzi 2000, die den Diskurs über die Theodizee vor dem Christentum und im Christentum bis Augustinus untersucht.

Die Herrschaft von Zeus ist durch seine vergeltende Gerechtigkeit geprägt. Im Gegensatz zu den ältesten Göttern, die gewalttätig und tyrannisch sind, herrscht Zeus durch Dike, die auf dem Olymp neben ihm sitzt,⁵⁸ so wenigstens in der optimistischen Vorstellung der hesiodeischen *Theogonie*. Die Beziehung von Zeus zu Themis, seiner zweiten Frau nach Metis, garantiert die gerechte Ordnung aller Dinge;⁵⁹ mit Themis zeugt Zeus Eunomia, Dike und Eirene, welche Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden garantieren.⁶⁰ Die Vorstellung einer göttlichen Providenz oder gar die teleologische Perspektive einer kosmischen Ordnung, die zum Guten als letztes Ziel tendiert, ist jedoch bei Hesiod sowie allgemein im antiken Polytheismus vollständig abwesend.⁶¹ Die Gerechtigkeit der olympischen Götter wie auch die der Menschen manifestiert sich durch Reziprozität.

Reziprozität zwischen Menschen und Göttern ist ein wichtiges Postulat der griechischen Religion. Wenn die Menschen den Göttern durch Weihgeschenke, Opfergaben und Gebete eine Freude machen, erwidern die Götter die Geschenke der Menschen durch Glück und Wohlstand. Die griechische Kultpraxis basiert auf dem Glauben und auf der Hoffnung, dass die Götter auf die menschlichen Aktionen reagieren, dass sie Ungerechtigkeit und Verbrechen bestrafen, in schwierigen Zeiten helfen und die Darbringung von Opfergaben mit gutem Segen belohnen. Wie Parker gezeigt hat, ist der Begriff der *charis* in der Logik der Reziprozität und des Austausches, der so typisch für die griechische Religion ist, zentral:⁶² Sterbliche bringen Weihgeschenke und Opfergaben, die die Götter als *charienta* oder *kecharismena* annehmen. Als Gegengeschenk erhoffen sich die Menschen einen Gefallen oder einen Segen, der selbst *chariessa* ist. Die etymologische Bedeutung von *charis* ist „Freude“, „Vergnügen“ und das, was Freude verursacht. In der Kommunikation mit dem Göttlichen ist die *charis* also ein Mittel zur Überbrückung der Kluft zwischen Sterblichen und Unsterblichen durch einen Austausch von Liebenswürdigkeiten.⁶³ In Rahmen dieser Reziprozität muss auch die griechische archaische und klassische Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit verstanden werden, die *dike* mit *dike* vergilt.

In der *Ilias* werden die Grundregeln der Reziprozität ausformuliert: „Wer dem Gebote der Götter gehorcht, den hören sie wieder.“⁶⁴ Motiv- und Opfergabe

⁵⁸ Hes., *Op.*, 259. Zeus als gerechter Gott im Gegensatz zu den früheren Göttern: *Th.* 207–210; 472–474; 657–660; 836–841; 881–887; *Op.*, 1–10; 225–262; 327–334.

⁵⁹ Hes., *Th.*, 901.

⁶⁰ Hes., *Th.*, 901–903.

⁶¹ Lanzi 2000, 49.

⁶² Parker 1998, 105–125. Vgl. auch dazu Yunis 1988, 101–111; Grottanelli 1991, 45–54; Bodei Giglioni, 1991, 55–64.

⁶³ Vgl. Versnel 1981, 42–64; Patera 2012, 53–97, über *charis* in der griechischen Religion, s. auch McLachlan, 1993; Saintillan 1987, 180–181, über die Beziehungen, sowohl auf einem philosophischen als auch dem kultischen Niveau zwischen *charis*/Rache und Charites/Erinyes, s. Wersinger 2004.

⁶⁴ Hom. *Il.* 1, 218 (Übers. Rupé 2001¹¹). In der Forschung ist die Vorstellung, dass zwischen *Ilias* und *Odyssee* gerade hinsichtlich moralischer Werte und göttlicher Gerechtigkeit

sowie Lob und Verehrung sind Dinge, die von den Göttern geschätzt und gerne angenommen werden. Wenn Menschen Opfer darbringen und dabei eine Bitte aussprechen, erinnern sie die Götter oft an vergangene Opfer, Weihgaben und andere Gefälligkeiten, die sie mit ihnen im Laufe ihrer Beziehung ausgetauscht haben. So betet z. B. Chryses in der *Ilias*: „Wenn ich Dir je den lieblichen (χαριέντα) Tempel überdacht habe oder wenn ich Dir jemals fette Schenkel von Stieren oder Ziegen verbrannte, so erfülle mir dieses Begehren.“⁶⁵ Diese Reziprozität kann aber auch Objekt einer „kommerziellen“ Interpretation der Beziehung zu den Gottheiten werden, wie die platonische Kritik gegen die in Athen vermutlich verbreitete Vorstellung, dass man die Gunst der Götter durch Opfergaben kaufen kann – und zwar unabhängig vom gerechten oder ungerechten Handeln –, beweist.⁶⁶

Dass die Beziehung zwischen Menschen und Göttern jedoch viel komplexer ist und weder die persönliche Verantwortung der Menschen für ihre Handlungen noch ethische und moralische Normen ausschließt, kommt in den zahlreichen Passagen der *Ilias* deutlich zum Ausdruck, in denen Homer bewusst die Rolle der Trojaner beim Ausbruch des Krieges und ihre Verantwortung für dessen Verzögerung betont.⁶⁷ Die Erzählung des Epos ist so strukturiert, dass ein deutliches Muster gebrochener Normen mit entsprechenden Konsequenzen zum Ausdruck kommt: Die Zerstörung Trojas ist das Ergebnis ungerechten Handelns.⁶⁸ Die Vorstellung der gegenseitigen Beziehung zwischen Menschen und Göttern erschöpft sich also nicht in der Idee einer mechanischen Vergeltung oder in einem Austausch von Geschenken. Die Idee aber, dass Menschen und Götter in einer reziproken Beziehung stehen, ist unerlässlich, um die gegebene Ordnung zu bewahren und die gesellschaftliche Sanktion zu untermauern: Unberechenbare, willkürliche Götter, die sich nicht für die Menschen interessieren, nützen von einem sozialen Standpunkt aus gesehen genauso wenig wie gar keine Götter.⁶⁹

keit ein großer Unterschied besteht, noch sehr verbreitet (vgl. z. B. Lloyd Jones 1971, 28–32 und aktueller Lanzi 2000, 39–54). Überzeugender finde ich die Position von Allan 2006, der zeigt, dass das moralische und ideologische Muster der beiden Epen trotz der vielen Unterschiede ähnlich und in der späteren archaischen Dichtung eingebettet ist. Dass in der *Odyssee* der Verantwortung und der moralischen Selbständigkeit der Menschen etwas mehr Raum gegeben wird, erklärt sich auch durch die unterschiedlichen Themen und die Erzähllogik: Die Konzentration auf die Abenteuer eines einzelnen Individuums ermöglicht es, seine Handlungen und seine Verantwortung zu hinterfragen, was im kollektiven Handeln der *Ilias* eher weniger möglich ist.

⁶⁵ Hom., *Il.* 1, 38–42. Vgl. auch Hom., *Il.* 8, 238–242; *Od.* 4, 762–766; 17, 240–246 für ähnliche Stellen. Vgl. dazu Parker 1998, 106–107; Yunis 1988, 101–110; Berti 2014, 289–291.

⁶⁶ Pl., *Lg.* 905d. Über Plato und die traditionelle athenische Religion vgl. Yunis 1988, S. 45–50 und besonders über die Reziprozität, S. 50–58.

⁶⁷ S. auch im nächsten Paragraph für die konkreten Beispiele.

⁶⁸ Allan 2006, 3–4.

⁶⁹ Yunis 1988, 55.

Nicht nur einzelne Individuen, sondern auch die Polis steht mit den Göttern in einer wechselseitigen Beziehung: So ist in der Tragödie der trostspendende Gedanke verbreitet, dass die Götter mit derselben Loyalität, mit der die Mitglieder der Polisgemeinschaft den Kult für die Götter pflegen, die opfernden und ehrenden Städte in Krisenzeiten schützen.⁷⁰ Was geschieht aber, wenn diese Beziehung aufgrund von Verbrechen gebrochen wird und die Götter zürnen? Wie erkennt man die Mechanismen der göttlichen Strafe, in welchen Kultpraktiken spiegelt sich die Idee der göttlichen Vergeltung wieder und welche Gottheiten intervenieren, wenn die Gerechtigkeit verletzt wird?

Die Idee, dass eine göttliche Strafe existiert und sich in dieser Welt manifestiert, war sehr verbreitet, obwohl die Mythen oft unmoralische Götter präsentierten und die Ereignisse des wahren Lebens selbstverständlich den Glauben an die Götter tief erschüttern konnten.⁷¹ Nach Thukydides konnte Nikias 413 in Sizilien seine Erwartungen an die göttliche Gunst als Vergeltung für sein gottesfürchtiges Verhalten und für seine moralische Integrität verkünden.⁷² Die Anklage gegen Andokides ermahnt die Athener ausdrücklich, den Täter von *erga anosia* auf die Gefahr der göttlichen Rache und der Anschuldigung von Mittäterschaft bei den zwei Göttinnen hin nicht ungestraft zu lassen.⁷³ Auch die Autorität des delphischen Orakels, in dessen Namen heilige Gesetze verfasst wurden, unterstützte die Idee, dass die Götter moralisches oder unmoralisches Handeln belohnen oder bestrafen.⁷⁴

Sicherlich waren die athenischen Intellektuellen des 5. Jh. viel skeptischer als die durchschnittlichen Bürger, doch auch unter den Intellektuellen fehlten nicht solche, die eine eher traditionelle Sichtweise der Beziehung zwischen Mensch und Gott vertraten.⁷⁵ Die Idee, dass Götter auf das menschliche Verhalten reagieren, schließt die Anwesenheit von irrationalen Elementen in der Vorstellung der Gottheit nicht aus. Die grundsätzliche Idee der Reziprozität macht die Götter nicht unbedingt vollständig entziffer- und berechenbar, sie schließt aber die beängstigende Möglichkeit aus, dass sie absolut irrational und unberechenbar sein können.⁷⁶ Die Vorstellung der Reziprozität lässt die Götter näher, besser erreichbar, menschlicher erscheinen: Die *charites*, die dieser Beziehung zugrundeliegen, bilden eine Brücke zwischen Menschen und Göttern.⁷⁷

Die Annahme, dass jedes Unrecht immer und direkt von den Göttern bestraft wird, wäre offensichtlich nicht mit der realen Evidenz kompatibel und daher untragbar. Sie wird jedoch akzeptabler, wenn, wie Harrison vorgeschla-

⁷⁰ Yunis 1988, 54. See z. B. den Glaube des Eteokles und vor allem des Chors bei A., *Th.* 76–77, 174–180, 304–320.

⁷¹ Yunis 1988, 55–56.

⁷² Thuk., 7, 77, 1–3; vgl. Yunis 1988, 55.

⁷³ Lysias 6, 3; 13; Yunis 1988, 55.

⁷⁴ Vgl. dazu Parke – Wormell 1956, 1, 378–392, Chaniotis 2012.

⁷⁵ Darunter Sophokles, Xenophon und Nikias. Vgl. Yunis 1988, 57.

⁷⁶ Yunis 1988, 53.

⁷⁷ Vgl. dazu Berti 2014.

gen hat, eine Reihe von „let-out clauses“ in Betracht gezogen wird: Dass die Götter nicht immer direkt vergelten, sondern zum Teil mittelbar durch menschliche Hand, dass die göttliche Strafe auch verspätet eintreffen kann und dass die Logik der göttlichen Bestrafung gelegentlich unbegreiflich oder sogar ungerrecht ist.⁷⁸

I.2. Die göttliche Strafe in den literarischen Quellen

Schon die *Ilias* beginnt mit der Geschichte einer göttlichen Strafe. Apollon bestraft darin die Griechen durch eine Seuche, weil Agamemnon zuvor den trojanischen Priester Chryses, der um die Rückgabe seiner Tochter gebeten hatte, beleidigt hat. Um gerechte Vergeltung zu erhalten, wendet sich Chryses an Apollon: „Gewähre mir dieses Verlangen: Rache mit deinem Geschoss meine Tränen an Danaos' Söhnen!“⁷⁹

Als die Seuche ausbricht, erkennen die Achaier sofort, dass dies ein Zeichen des göttlichen Zornes ist: Sie kennen die Gesetze der Reziprozität, die den Beziehungen zwischen Göttern und Menschen zugrundeliegen. Der besorgte Achilles möchte sich über die Gründe des göttlichen Zornes erkundigen. Man solle doch einen Seher befragen, ob die Griechen womöglich ein Gelübde versäumt oder eine Hekatombe vergessen hätten.⁸⁰ Die Antwort des Sehers Kalchas ist unmissverständlich. Man habe einen Priester beleidigt, weshalb Apollon gekränkt sei: „Darum gab er uns das treffende Leiden und wird uns noch geben.“⁸¹ Apollons Strafe werde sich nicht legen, solange sich die Griechen nicht durch eine Wiedergutmachung mit ihm versöhnt hätten.⁸²

Wie die Geschichte weitergeht, ist bekannt: Agamemnon muss die Tochter des Chryses zurückgeben. Weil er aber nach einem Ersatz verlangt, wird entschieden, dass Achilles seine eigene Sklavin Agamemnon überlassen muss. Wieder ist es die Reziprozität der Beziehungen zwischen Menschen sowie zwischen Menschen und Göttern, die im Vordergrund steht.⁸³ Als sich Achilles gedemütigt und beleidigt an den Strand flüchtet, fleht er weinend zu seiner göttlichen Mutter: „Weil Du mich zu kurzem Leben gebarest, schuldete mir der Olympier, Zeus, Herrscher des Donners, besondere Ehre. Doch jetzt gewährt er mir gar nichts! Siehe, der Sohn des Atraeus, der gewaltige Fürst Agamemnon, hat mich der Ehre beraubt und behält mein Geschenk, das er selbst mir entrissen hat!“⁸⁴ Hierbei ist nicht die Frage relevant, ob sich Achilles mit Recht oder Unrecht beleidigt fühlt

⁷⁸ Harrison 2007, 376–377.

⁷⁹ Hom., *Il.* 1, 7–11; 1, 41–42 (Übers. Rupé 1983). Vgl. auch 1, 43: „Also rief er betend; ihm hörte Phoibos Apollon.“

⁸⁰ Hom. *Il.* 1, 64–67.

⁸¹ Hom. *Il.* 1, 96.

⁸² Hom. *Il.* 1, 94–100.

⁸³ Parker 1998.

⁸⁴ Hom., *Il.* 1, 352–356 (Übers. Rupé 1983).

oder ob er tatsächlich schlecht behandelt worden ist, obwohl in der ganzen Episode die Gewalt und die Arroganz des Agamemnon ziemlich deutlich zum Ausdruck kommen. Die Tatsache, dass er sich beleidigt fühlt, ist für den Helden Grund genug, wie vermutlich für viele reale Menschen in seiner Zeit und weit danach, die Götter um Gerechtigkeit zu bitten.

Die Mutter hört ihm zu, tröstet ihn und verspricht, die Sache mit Zeus zu besprechen. Als Zeus Thetis Wunsch hört, zögert er, denn die Trojaner zu stärken, damit die Griechen bereuen, Achilles beleidigt zu haben, kann gefährliche Konsequenzen haben. Zeus weiß, dass seine Gattin Hera damit nicht einverstanden sein wird, da sie für die Achaier Partei ergriffen hat. Letztlich muss sich Zeus aber den Gesetzen der reziproken Gerechtigkeit beugen. Die Analyse der breiteren Struktur des Epos zeigt, dass Zeus die Zerstörung von Troja billigt. Einerseits, weil sich die Trojaner durch ihr falsches Verhalten schuldig gemacht haben, andererseits aber auch, weil diese Zerstörung Teil eines größeren Planes ist, für den er verantwortlich und welcher von reziproker Gerechtigkeit inspiriert ist. Die Tatsache, dass Zeus die Trojaner liebt, weil sie ihm großzügige Opfergaben bringen,⁸⁵ kann nicht verhindern, dass Troja mit der Zustimmung von Zeus fällt. Die Stadt hat den Zorn der Götter verdient, weil Paris Helena gestohlen hat, weil Priamos beide ungerechterweise schützt – und dabei sein eigenes Volk in den Krieg treibt – und weil Paris den Eid gebrochen hat, den er vor dem Duell mit Menelaos geschworen hat, indem er sich weigert, Helena zurückzugeben und zudem Priamos, der ihn dafür bestrafen sollte, den Eidbruch toleriert.⁸⁶ Selbstverständlich haben die Götter auch hier ihre Hände im Spiel. So sind es z. B. Athena und Hera, die Pandaros dazu anstiften, Menelaos nach dessen Sieg im Duell mit Paris anzugreifen und auf diese Weise den Waffenstillstand zu brechen.⁸⁷ Diese Logik der „doppelten (menschlichen und göttlichen) Motivation“, die so typisch für die homerischen Epen ist, vermindert nicht die persönliche Verantwortung des Pandaros, der zwar von den Göttern in Versuchung geführt, aber nicht gezwungen wird, Menelaos anzugreifen.⁸⁸ Es reicht also nicht, dass eine Stadt großzügig opfert, wenn sie es nicht mit gerechtem Sinn tut.

Wie schon vielfach bemerkt worden ist, sind den Göttern in den homerischen Epen Sympathien und Antipathien, Schützlinge und Verhasste zueigen. Besonders in der *Ilias* gewinnt man oft den Eindruck, dass die Götter arbiträr agieren. Tatsächlich folgen sie oft in ihrer Interaktion mit den Menschen weder den Normen der Reziprozität noch irgendeinem Prinzip von moralischer Gerechtigkeit, sondern nehmen einfach Partei für einen von ihnen bevorzugten

⁸⁵ Hom., *Il.* 4, 44–49.

⁸⁶ Vgl. Hom., *Il.* 3, 105–110, 250–252, 298–301; 7, 350–353, 385–393. Allan 2006, 4, bemerkt zu recht, dass es kein Zufall ist, dass der Autor der Episode des Eidbruches im Epos so viel Platz eingeräumt hat: Die Passage ist im Diskurs der Verantwortung und in der Spirale von Aktion und Reaktion, die zur Zerstörung Trojas führt, entscheidend.

⁸⁷ Hom., *Il.* 4, 64–73

⁸⁸ Vgl. Allan 2006, 4.

Menschen oder stellen sich einem ghassten entgegen. So rettet beispielsweise Aphrodite Paris aus dem Duell gegen Menelaos nur, weil sie ihn liebt und daher aktiv schützt.⁸⁹ Aphrodite hat keinen Plan und scheint sich nicht einmal zu fragen, ob ihre Intervention gerecht oder ungerecht ist, sie folgt tatsächlich keiner anderen Logik als der der eigenen, persönlichen Zuneigung. Dieser Logik folgen die Götter aber absolut konsequent: Ihre Schützlinge dürfen auf sie zählen, sie werden nicht im Stich gelassen und loyal gegen Feinde, Widrigkeiten und Unglück verteidigt. Die Tatsache, dass die Götter wie Menschen lieben und leiden, schließt also nicht aus, dass sie gerecht handeln.⁹⁰ So beugt sich zum Beispiel selbst Zeus dem größeren Plan der Zerstörung von Troja und erlaubt, dass sein Sohn Sarpedon dabei getötet wird.⁹¹ Es handelt sich natürlich nicht um mechanische Reaktionen, sondern um ein komplexes Beziehungsgeflecht. Das Unvorhergesehene ist immer möglich, menschliche und göttliche Leidenschaften führen oft dazu, dass Aktionen verschoben, Pläne zerstört, Wege versperrt werden. Vor allem in der *Ilias* erklärt die Einmischung der Götter im Spiel der menschlichen Leidenschaften die Anwesenheit des Unrechtes in der Welt, ein sonst unerklärliches Phänomen.⁹² Die Ambiguität der homerischen Götter ist eine Antwort auf die Überlegungen zum Problem des Unrechtes und ein Versuch, einer sonst zu linearen und zu mechanischen Logik, die das Reale nicht erklären kann, zu entfliehen. In der alltäglichen Erfahrung ist es nicht immer so, dass derjenige, der Unrecht zufügt, auch Unrecht erfährt und umgekehrt. Wie Hera selbst bemerkt, seien die Wege der göttlichen Gerechtigkeit etwas arbiträr, weshalb viele Achaier im Krieg sterben müssten, um die verletzte Ehre von Achilles wiederherzustellen.⁹³

Dieser Widerspruch ist nicht aufzulösen und dennoch Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis der Funktionsweise göttlicher Vergeltung.⁹⁴

Göttliche und menschliche Gerechtigkeit folgen in den homerischen Epen demselben Paradigma. Die Methoden, Gerechtigkeit zu determinieren und zu

⁸⁹ Hom., *Il.* 3, 374–413.

⁹⁰ Allgemein über die Gerechtigkeit der Götter in *Ilias* und *Odyssee* und über die Moralität oder Immoralität derselben, siehe aktuell Allan 2006, 1–35, der in beiden Epen „a pattern of justice“ erkennt, definiert als zusammenhängendes System von sozialen Normen und Sanktionen.

⁹¹ Hom., *Il.* 16, 431–461.

⁹² In der *Odyssee* ist die Darstellung der göttlichen Strafe und der menschlichen Verantwortung dafür die gleiche wie in der *Ilias* (Allan 2006, 25–26), selbst wenn es in letzterer mehr Raum für die persönliche Verantwortung gibt, wie Zeus am Anfang des Epos selbst betont: „Wie die Menschen uns Götter nun wieder verklagen! Wir seien Spender des Unheils, sagen sie, wo sie doch selbst Leiden empfangen durch eigene Torheit und mehr als vom Schicksal!“ (Hom., *Od.* 1, 32–33, übers. Weiher 2003¹²; Lanzi 2000, 39–42).

⁹³ Hom., *Il.* 1, 555–559.

⁹⁴ Vgl. auch kürzlich, Versnel 2011, über die Theodizee, besonders 151–237. Über „inconsistencies“ im polytheistischen Denken hat Versnel schon in Versnel 1998 geschrieben. Vor allem in der Einführung (1–35), liefert er ein immer noch sehr aktuelles Plädoyer für Multikausalität und kritisches Denken in der historischen Methode.

praktizieren, sind in der menschlichen und übermenschlichen Welt sehr ähnlich. Die Normen, welche die Welt der Menschen regeln, basieren auf denen, welche von den Göttern gegeben wurden und ebenso für die Götter gelten.⁹⁵ Zeus ist dabei der Garant für beide Systeme.

Der moralische Anthropomorphismus der homerischen Götter ist nicht mit ihrer Funktion als Garanten der Gerechtigkeit inkompatibel, wenn man die Gerechtigkeit in der reziproken Bedeutung versteht – ohne direkt moderne Vorstellungen darauf zu projizieren.⁹⁶ Es lässt sich nicht abstreiten, dass die göttliche Strafe im Vergleich zur eigentlichen Tat oft unverhältnismäßig hart erscheint. Auch ist, vor allem für den modernen Betrachter, die Ausdehnung der Schuld – und daher der Strafe – auf Unbeteiligte, die in der unglücklichen Situation sind, zur Familie oder zur Stadt des Schuldigen zu gehören, schwer nachzuvollziehen. So ist es in den homerischen Epen kein Widerspruch, dass Zeus einerseits als Garant der reziproken Gerechtigkeit gilt, aber gleichzeitig dafür verantwortlich ist, dass eine ganze Stadt aufgrund der Verfehlungen von Paris und Priamos zugrunde geht.⁹⁷

Hesiods *Werke und Tage* belegen einen unerschütterlichen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit als Verwirklichung und Manifestation der Reziprozität. Die Götter vergelten das Gute und das Böse, das die Menschen bewirken.⁹⁸ Nachdem der Dichter seinen Bruder Perses ermahnt hat, immer die Gerechtigkeit zu achten und zu wahren, beschreibt er die Vorteile, die das gerechte Handeln mit sich bringt: „Die aber jedem sein Recht, dem Fremden und Heimischen, geben ganz und gerade und sich nirgends vom Pfad des Rechten entfernen, denen gedeiht die Stadt.“⁹⁹ Wer gerecht handelt, wird Friede, Wachstum und Prosperität erleben (die Frauen werden gesunde Kinder gebären, die Schafe viel Wolle produzieren) und keinen Hunger erleiden. Die Götter vergelten den Menschen ihre Gerechtigkeit durch das Versprechen eines wunschlos glücklichen Daseins.¹⁰⁰ Wer aber frevelt, wird durch Hungersnot, Seuche oder Kindermangel hart bestraft. Zusammen mit dem Schuldigen stürzen die Götter nicht selten seine ganze Gemeinschaft (seine Familie, seine Stadt) ins Unglück.¹⁰¹ Wer stiehlt oder habgierig ist, wird von den Göttern niedergeschlagen und zusammen mit seinem Haus vernichtet; ein Verbrechen begeht auch, wer

⁹⁵ Hom., *Il.* 1, 238–9; 16, 384–393; vgl. Allan 2006, 8–9.

⁹⁶ S. Allan 2006, 12.

⁹⁷ Allan 2006, 12.

⁹⁸ Vgl. Lanzi 2000, 44–45. Wie jedoch Allan 2006, 27 bemerkt, sind sie deswegen nicht „moralischer“ als die homerischen Götter, noch weniger streitlustig.

⁹⁹ Hes., *Op.* 224–226.

¹⁰⁰ Hes., *Op.* 227–236.

¹⁰¹ Hes., *Op.* 237–246. Interessanterweise finden wir ähnliche Formulierungen in den Flüchen auf *defixiones* und auf Gräbern oder in den Selbstverwünschungen der Eidrituale. Vgl. z. B. für die *defixiones*: Audollent 1904 (= *DT*), 84; *IG XII*, 7, S. 1; Versnel 1985, 252–254. Für die Verwünschungen auf den Grabsteinen: Strubbe 1991. Für die Eidesformeln, vgl. *IC III*, IV, 8 (Z. 47–49); *IC I*, IX, 1, (Z. 81–84); Chaniotis 1996b, 10, 27, 42B, 74; Aeschin., 3, 111.

einen Gast oder einen Schutzflehenden misshandelt oder wer in das Ehebett seines Bruders eindringt.¹⁰² Wer gegen Waisen und ältere Leute frevelt, wird von Zeus persönlich bestraft.¹⁰³ Wer hingegen arbeitet und ehrliches Geld verdient, sparsam lebt, mit wenig glücklich ist, Freunde beschenkt, den Gast willkommen heißt und die Götter ehrt und fürchtet, den beglücken die Unsterblichen.¹⁰⁴ Auch Meineid wird hart bestraft und Loyalität dafür belohnt: „Wenn aber einer als Zeuge, nachdem er Meineid geschworen, absichtlich lügt und verletzt das Recht in heillosen Blindheit, dessen Geschlecht versinkt für alle Zeiten ins Dunkel, aber des Eidestreuens Geschlecht gedeiht in der Zukunft.“¹⁰⁵

Eine ähnlich klare Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen rechtem Handeln und göttlicher Belohnung einerseits und zwischen Schuld und göttlicher Strafe andererseits gibt auch Solon in der bekannten *Musenelegie*, wobei jedoch mit dem Thema der „verspäteten Bestrafung“ ansatzweise Zweifel gestreut werden: „Der eine büßt sogleich, der andere später. Doch alle, die selbst entkommen und die nicht göttlicher Schickung Ansturm trifft: Da kommt sie in jedem Fall wieder; unschuldig büßen die Werke entweder die Kinder oder das Geschlecht in der Zukunft.“¹⁰⁶

In Hesiods Vorstellung ist die gerechte Ordnung der Welt durch unzählige, in Nebel gehüllte Unsterbliche bewahrt, die auf Zeus' Befehl die Gerechtigkeit unter den Menschen überwachen.¹⁰⁷ Dike, Tochter von Zeus, berichtet ihrem Vater die Übeltaten der Menschen.¹⁰⁸ Die Nähe der Götter, die unter den Menschen verweilen, garantiert, dass Untaten nicht ungestraft bleiben.¹⁰⁹ Sie sehen alles und bestrafen die Menschen für ihre Verfehlungen: „Denn nahe, inmitten der Menschen verweilend, geben die Unsterblichen acht, wenn Männer mit krummen Bescheiden einer den anderen peinigt, der Götter Auge nicht scheuend.“¹¹⁰ Nicht zufällig prägt das Thema der Augen Gottes die griechische Vorstellung von Vergeltung und taucht bis in die Spätantike immer wieder als Leitmotiv auf: Hesiod ruft Zeus als den, der schaut und zuhört, an,¹¹¹ Orestes fleht in den *Choephoren* Helios, der „auf dies alles niederschaut“, an, ihm als Zeuge der Rechtmäßigkeit seiner Rache beizustehen.¹¹² Dass Übeltaten den

¹⁰² Hes., *Op.* 320–329.

¹⁰³ Hes., *Op.* 330–334.

¹⁰⁴ Hes., *Op.* 336–367.

¹⁰⁵ Hes., *Op.* 281–284 (Übers. Schirnding 2007⁴).

¹⁰⁶ Sol., *Frg.* 13 West, 29–32. Für die Theodizee in Solon vgl. auch Lanzi 2000, 45–47.

¹⁰⁷ Hes., *Op.* 252–255.

¹⁰⁸ Hes., *Op.* 256–262.

¹⁰⁹ Hes., *Op.* 248–249.

¹¹⁰ Hes., *Op.* 250–251 (Übers. Marg 1970). Vgl. auch Hes., *Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας.

¹¹¹ Hes., *Op.* 8–9:[...], κλυθὶ ἰδὼν αἰῶν τε, δικη δ' ἴθυνε θέμιστας; vgl. auch Hes., *Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς. Auch in Hes., *Th.* 514 ist Zeus *europa*.

¹¹² A., *Ch.* 985–986. Noch in den auf kleinasiatischen Grabinschriften der Kaiserzeit weit verbreiteten *prayers for revenge* werden Helios Pantepoptes (*SEG* 37, 1036) und Dikes Ophthalmos (*SEG* 38, 1310) um Rache gebeten.

Göttern nicht entgehen können, ist ein Konzept, das noch bei Xenophon deutlich wird: „Auch viele andere Gesetze übertreten die Menschen freilich [...], aber die, welche die von den Göttern erlassenen Gesetze übertreten, müssen gewiss dafür Strafe leiden, und es ist den Menschen in keiner Weise möglich, ihr zu entrinnen, so wie etwa manche bei Verstößen gegen die von Menschen erlassenen Gesetze der Strafe entgehen, sei es, dass sie unentdeckt bleiben, sei es, dass sie Gewalt anwenden.“¹¹³ Über die sichere, wenn auch mitunter späte Bestrafung durch die Götter äußert sich auch Lysias: „Ich hoffe, dass er [Andokides] nun auch bestraft werden wird; ich habe keinen Zweifel daran. Denn die Gottheit straft nicht augenblicklich. Das kann ich aus vielen Beispielen erschließen, wenn ich etwa sehe, dass andere Frevel lange nach ihrer Tat bestraft werden, und auch noch ihre Nachkommen für die Verfehlungen ihrer Vorfahren zu büßen haben.“¹¹⁴ Selbst historische Ereignisse können in dieser teleologischen Perspektive interpretiert werden. So stellt z. B. Xenophon fest, dass die Niederlage Spartas bei Leuktra im Jahr 371 das Ergebnis mangelnder Ehrfurcht gegenüber den Göttern gewesen ist.¹¹⁵ In einem solchermaßen wohlgeordneten Universum könnte man ein eindeutiges Bild der göttlichen Vergeltung erwarten. Aber die Situation ist viel komplexer und die Gerechtigkeit von Zeus geht undurchschaubare Wege. Die Vorstellung, dass die Götter die Verbrecher verfolgen und damit das Gleichgewicht und die Ordnung der Welt wiederherstellen, ist ein grundlegender Gedanke der griechischen Ethik in der archaischen und klassischen Epoche, wenn auch keiner, der unumstritten ist. Die Zuversicht in die Reziprozität und das Vertrauen in die göttliche Intervention befinden sich im griechischen Denken und in der griechischen Moral immer im Kampf mit der Tendenz zum Pessimismus.

Selbst beim selben Autor stehen oft zwei radikal unterschiedliche Vorstellungen göttlicher Intervention in die Welt der Menschen nebeneinander.¹¹⁶ Solon, der in der *Musenelegie* die göttliche Gerechtigkeit verteidigt, nuanciert den zu simplen Mechanismus einer Gottheit, die auf eine zu vorhersehbare Art und Weise immer konsequent Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt, durch die Rolle der Moira: „Beides erteilt die Moira den Sterblichen: Böses und Gutes; Keiner entflieht dem Los, das ihm die Götter geschenkt.“¹¹⁷ Semonides beschuldigt direkt die Herrschaft des Zeus der Arbitrarität: Zeus mache, was er

¹¹³ Xen., *Mem.* 4, 4, 21 (Übers. Jaerisch 1962).

¹¹⁴ Lys., 6, 20 (Übers. Huber 2004).

¹¹⁵ Xen., *Hell.* 5, 4, 1; 6, 4, 2–3. Vgl. dazu Meier 1999, 193.

¹¹⁶ Über die Widersprüche des Polytheismus und ihre strukturelle Notwendigkeit, vgl. Versnel 2011. Zu Widersprüchen in der Auffassung der göttlichen Vergeltung s. Harrison 2007, 376–379 (besonders 379: „the availability of different explanation for misfortune (at its simplest, retribution or sheer misfortune) and the absence of a dogmatic certainty as to whether ill fortune comes from the gods, fate, chance or *daimones*, far from constituting a problem – provides the necessary flexibility whereby the belief in the possibility of divine retribution can be maintained“).

¹¹⁷ Sol., *Frg.* 13 West, 63–64.

wolle.¹¹⁸ Aber die vielleicht berühmteste Klage gegen die Götter und gegen Zeus als deren König findet sich bei Theognis: „Lieber Zeus, ich bewundere Dich, Du herrschst über alle und hast selbst Ansehen und große Macht, kennst den Sinn der Menschen genau und das Herz eines jeden, Deine Macht ist von allen die größte, Herr. Wie aber kann es Dein Sinn ertragen, Kronide, dass schurkische Männer und der Gerechte demselben Geschick unterliegen, ob zur Vernunft nun gewandt wird oder zum Frevel der Sinn der Menschen, die von schlechten Werken verführt sind? [...] Die aber von schlechten Werken ihr Herz freihalten, erlangen dennoch Armut, Mutter der Hilflosigkeit, obwohl sie das Gerechte lieben.“¹¹⁹

Die Vorstellung der göttlichen Vergeltung ist folglich von einem nicht immer transparenten Verhältnis zwischen Schuld und Strafe geprägt. Die Frage, warum es den Ungerechten wohl ergeht und die Gerechten leiden, ist in der spätarchaischen und klassischen Literatur zentral. Die Unmöglichkeit, eine befriedigende Antwort zu finden, stellt den Kern vieler dramatischer Handlungen dar; der Versuch, diese Frage zu beantworten, prägt daneben die platonische Philosophie.

Die Götter scheinen die Menschen auch dann zu bestrafen, wenn sie es nicht verdienen, während die Ungerechten oft unter den gleichgültigen Augen der Götter gedeihen. Dieser unlösbare moralische Knoten der archaischen Ethik bleibt eine Konstante der griechischen Theodizeevorstellung, die noch in der Kaiserzeit dazu neigt, plötzliche, unerklärliche Unglücksfälle – Krankheit, Unfruchtbarkeit und Naturkatastrophen – als Strafe für bekannte und unbekannte Sünden zu interpretieren.

Solon und Theognis versuchen die Verbindung von Schuld und Strafe im Rahmen eines Aktion-Reaktion-Schemas mit sozialen Beweggründen zu erklären: Zu viel Reichtum z. B. verursacht Arroganz, die von den Göttern bestraft wird.¹²⁰ Für Solon bedeutet Gerechtigkeit hauptsächlich soziale Gerechtigkeit.¹²¹ Schon Hesiod konstruiert einen Zusammenhang zwischen ὕβρις und ἄτη, zwischen Handeln und göttlicher Rache, den er am Schicksal der *poleis* ungerechter Menschen exemplifiziert: Hungersnot, Seuchen und Niederlagen

¹¹⁸ Semon., *Frg.* 1 West, 1–2. Vgl. Versnel 2010, 153.

¹¹⁹ Thgn., *Frg.* 373–385 (Übers. Hansen 2005). Oft für seinen ausdrücklichen und direkten Beschwerdecharakter als „prayer of contestation“ bezeichnet. Vgl. auch 133–134: „Niemand, Kynos, verursacht sein eigenes Glück oder Unglück, sondern die Götter geben dies beides“; Lanzi 2000, 52–53. Selbst bei Theognis findet sich jedoch eine positivere Sichtweise: Der Dichter mahnt, dass niemand ungestraft Fremde und Bittflehende misshandeln darf (Thgn. *Frg.* 143–144) und dass sich ein Gut, das man mit Recht erhalten hat, immer als langlebig erweist, dass aber, wenn jemand Reichtum ungerechterweise aus Habgier oder durch Meineid erwirbt, dieser früher oder später dafür wird bezahlen müssen, denn die Götter haben das letzte Wort (Thgn. *Frg.* 197–208).

¹²⁰ Sol., *Frg.* 3 West, 5–10, 12–16; 13 West.; Thgn., *Frg.* 197–208, 227–232, 605–606, 833–836.

¹²¹ Sol., *Frg.* 13 West, 16–17; vgl. dazu den Kommentar von Mülke 2002, 268.

im Kampf treffen früher oder später die Gemeinschaft.¹²² Solon vertieft diesen Gedanken. Die schlechte Regierung und deren negative Konsequenzen für die ganze Gemeinschaft sind das Leitmotiv der so genannten *Staatslegie*: „Unsere Stadt wird niemals untergehen nach des Zeus Fügung und der glückseligen Götter Willen, der unsterblichen [...]. Selbst jedoch wollen sie lieber die mächtige Stadt durch ihr blindes Unvermögen vernichten, die Bewohner, weil sie dem Besitze gehorchen, und der Führer des Volkes rechtlose Gesinnung, denen bestimmt ist, infolge ihres großen Frevels der Schmerzen viele zu erdulden. [...] Sie sind reich, weil sie rechtlosen Werken gehorchen, weder der Götter Güter noch erst die des Volkes schonend, stehlen sie weggraffend, einjeder anderswoher, und nicht beachten sie Dikes heilige Grundsteine, die es schweigend miterlebt hat und weiß, was geschieht und das, was vorher war, und die mit der Zeit in jedem Fall kommt, um dafür zu strafen.“¹²³

Insgesamt scheint mir die Arbitrarität der Götter, obwohl sicherlich vorhanden, weder in den homerischen Epen noch in der archaischen Dichtung ein dominierendes Merkmal zu sein. Ganz im Gegenteil scheint die Idee einer Theodizee stark verwurzelt, auch wenn diese – ähnlich wie im christlichen Glauben – undurchschaubare Wege verfolgt. Die Multikausalität der Ereignisse, die in einem polytheistischen System unvermeidlich ist (es gibt mehrere Götter und alle mischen sich in das menschliche Handeln ein), verkompliziert die Dinge. So ist es z. B. bei Homer möglich, dass, um die Gerechtigkeit und die Ehre eines am Krieg Beteiligten wiederherzustellen, ein Massaker an potentiell Unschuldigen notwendig ist. Versnel schenkt dem archaischen Pessimismus große Aufmerksamkeit.¹²⁴ Der Pessimismus schließt aber nicht unbedingt die Vorstellung von „gerechten Göttern“ aus. In der Mehrheit der von ihm erwähnten Quellen scheint es eher um die Rechtfertigung der Anwesenheit des Bösen in der Realität als um die Gerechtigkeit der Götter zu gehen. Es stellt sich also weniger die Frage, warum die Guten leiden müssen und die Bösen gedeihen, vielmehr zeigt sich, dass in der alltäglichen Erfahrung der Menschheit Leid und Schmerz existieren und dies oft nicht zu erklären ist. Mit einem angeblich gerechten und gütigen Gott, der jedoch unbekümmert unzählige Menschen sterben lässt, hat nicht zuletzt auch die christliche Theologie ihre Probleme.¹²⁵

¹²² Hes., *Op.*, 220–224, 238–247, 256–269.

¹²³ Sol., *Frg.* 4 West, 1–16 (Übers. Mülke 2002).

¹²⁴ Versnel 2010, 151–155.

¹²⁵ Dass uns die Götter des antiken Polytheismus arbiträrer erscheinen als der christliche Gott, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass hier weder die teleologische Erklärung, alles sei Teil eines sinnvollen, aber unbegreiflichen und nicht hinterfragbaren Plans, existiert, noch man sich auf die Ewigkeit im Nachleben vertrösten kann, denn die Griechen kannten – mit wenigen Ausnahmen – keine eschatologische Perspektive.

I.3. Die antike Kritik und die Kultpraxis

Es gibt in der griechischen Antike natürlich auch andere, kritische Stimmen, die den Anthropomorphismus, die Moral oder selbst die Existenz der Götter in Frage stellen. Die ionischen Naturphilosophen verneinen jede Intervention der Gottheit – die man meistens mit einem natürlichen oder mathematischen Prinzip identifiziert – und bezweifeln auch ihr Interesse am Schicksal der Menschen: So versteht man die Gottheit als etwas, das weder in der äußerlichen Erscheinung noch in seiner Intention den Menschen gleicht, oder man glaubt an ein göttliches Prinzip, das sich durch Gegensätze manifestiert.¹²⁶ Die Sophisten missachteten den traditionellen Glauben an die Theodizee als Aberglaube: „Die Götter haben die menschliche Lebenswelt nicht im Auge. Denn sonst hätten sie nicht das größte der Güter für die Menschen außer Acht gelassen, die Gerechtigkeit. Denn wir sehen die Menschen diese nicht anwenden“, wie Thrasymachos behauptet,¹²⁷ und Kritias meint in seinem *Sisyphos*, ein schlauer Mann habe die Furcht vor den Göttern erfunden, „damit es etwas gebe, was auch dann die Bösen erschreckt, wenn sie heimlich etwas Schlimmes unternehmen oder sagen oder sinnen.“¹²⁸ Man darf aber das Gewicht dieser Argumentationen nicht übertreiben: Die Philosophie ist sicherlich kein guter Spiegel des religiösen Verständnisses des durchschnittlichen Bürgers und es wäre daher ein Fehler, diese intellektuelle Sichtweise als allgemein repräsentativ zu betrachten. Wenn Kritias behauptet, die Götter seien eine menschliche Erfindung, um menschlichen Verbrechen vorzubeugen, beweist er, dass gerade diese Funktion – die Wahrung der gerechten menschlichen Ordnung durch göttliche Abschreckung – für die zeitgenössischen Athener sehr wichtig war.¹²⁹

Obwohl die philosophische und poetische Reflexion den Pessimismus betont, beweist die kultische Praxis, dass der Glaube an eine gerechte göttliche Vergeltung, die weder arbiträr noch zufällig Gutes und Schlechtes unter den Menschen verteilt, sehr verbreitet war. Die zahlreichen Weihgeschenke, die

¹²⁶ Vgl. z. B. Xenophanes von Kolophon: „Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet, was bei Menschen übel genommen und getadelt wird“ (Xenoph., Frg. 21 B 11 Diels-Kranz), „Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der größte, weder dem Körper noch der Einsicht der sterblichen Menschen gleich“ (Xenoph., Frg. 21 B 23 Diels-Kranz), „immer verbleibt er am selben Ort, ohne irgendwelche Bewegung, denn es geziemt sich für ihn nicht, bald hierher bald dorthin zu gehen, um seine Ziele zu erreichen“ (Xenoph., Frg. 21 B 26 Diels-Kranz), oder Heraklit „Gott ist Tag-Nacht, Winter-Sommer, Sättigung-Hunger, alle Gegensätze, das ist die Bedeutung – er wandelt sich wie Feuer“ (Heraclit., Frg. 22 B 67 Diels-Kranz). Für die Beziehung der „Volksreligion“ zur Philosophie und die Einstellung der Philosophen der traditionellen Religion gegenüber, s. auch Mikalson 2010.

¹²⁷ Thrasymachos, Frg. 85 B 8 Diels-Kranz.

¹²⁸ Kritias, Frg. 88 B 25 Diels-Kranz (= Sext. Emp., *Adv.math.* 9, 54). Vgl. auch Protagoras, Frg. 80 B 4 Diels-Kranz: „Über die Götter habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder, dass sie sind, noch, dass sie nicht sind.“

¹²⁹ Vgl. dazu Yunis 1988, 55–56.

archaischen und klassischen *anathemata*, sowie die kleineren *ex votos* und die auf Votiven oder auf Täfelchen aufgeschriebenen Gebete zeigen dies und sind der sichtbare Ausdruck einer gut funktionierenden Beziehung zwischen Menschen und Göttern. Die Hoffnung, dass die Götter sich für die Menschen aktiv interessieren, und die Zuversicht im Hinblick auf die Reziprozität der Beziehung zu den Gottheiten scheinen mir insgesamt mehr verbreitet gewesen zu sein als der Pessimismus.

Obwohl die Götter alles sehen und alles hören, kann es manchmal notwendig werden, der göttlichen Gerechtigkeit etwas auf die Sprünge zu helfen. Denn trotz ihrer von den Dichtern zelebrierten „Superpowers“ scheinen die Unsterblichen oft nicht wirklich allmächtig zu sein, geschweige denn omnipräsent.¹³⁰ Statt passiv auf die Rache der Götter zu warten, kann also das Opfer einer Übeltat sie mit einem Gebet oder einem Fluch anrufen.¹³¹ Das Gebet war ein besonders wichtiges Medium im Bereich der religiösen Kommunikation, das die Kontaktaufnahme „von unten“ ermöglichte. Gebete sind schon in den homerischen Epen gut belegt: Wenn die Helden verzweifelt, beleidigt oder Opfer eines Unrechts sind, wenden sie sich an die Götter, um die Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichtes zu bitten, denn „diese vermag durch Räucherwerk und fromme Gelübde der Sterbliche umzustimmen, unter Bitten, wenn einer gesündigt oder gefehlt hat.“¹³²

Das Thema der göttlichen Vergeltung und der göttlichen Intervention zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung lässt sich also von verschiedenen Aspekten her betrachten. Einerseits wenden sich die Menschen den Göttern zu, um gerechte Vergeltung zu erhalten, wenn sie Unrecht erlitten haben, wie z. B. im Fall von Diebstahl, Mord, Ehebruch oder Verleumdung. Der Aktionsradius der göttlichen Vergeltung ist viel breiter als derjenige der menschlichen. Während die positive Gerichtsbarkeit konkrete und nachweisbare Verbrechen wie Mord oder Diebstahl verfolgt, kann sie gegen Ehrverletzung, Verleumdung und ähnliche Kränkungen wenig ausrichten. Um in einem solchen Fall Genugtuung und Rache zu erhalten, muss man sich den Gottheiten zuwenden. Wenn sich die Menschen mit ihren Bitten an die Götter wenden, erfolgt die Kommunikation „von unten nach oben“.

Andererseits zeigen die Götter ihren Zorn gegenüber schuldigen Menschen, indem sie die Täter und oft auch die Gemeinde des Täters hart bestrafen. Das Problem der Schuld und der Bewältigung ihrer Konsequenzen ist zum Thema der vergeltenden Gerechtigkeit komplementär und eng damit verwandt. In

¹³⁰ Scheer 2001, 35.

¹³¹ Zum Fluch und Gebet, s. auch Versnel 2009. Zum Gebet existiert eine breite Bibliographie: Versnel 1981, 1–64; Aubriot-Sévin 1992; Pulleyn 1997; Scheer 2001; Versnel 2011, 43–60 (mit älterer Bibliographie).

¹³² Hom., *Il.* 9, 499–502 (Übers. Rupé 2001¹¹). Vgl. auch das Gebet des Orestes in Aischylos' *Choephoron* 1–2: „O Hermes Chthonios, väterlicher Macht Betreuer, sei mein Retter Du Mitkämpfer, ich flehe Dich an!“ Über das Gebet und die Verwünschung als Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit, s. auch Kap. III.

diesem Fall ergibt sich die Kommunikation zwischen Mensch und Gott in der umgekehrten Richtung, nämlich „von oben nach unten“: Die Götter demonstrieren den Menschen meist durch Krankheit, Seuche, Krieg und Unfruchtbarkeit, dass sie irgendeine Regel gebrochen haben.

Versnel negiert, dass die direkte Verbindung zwischen Unglück bzw. Krankheit und göttlicher Strafe schon vor der Kaiserzeit – in dieser Epoche belegen die sogenannten Beichtinschriften diese Verbindung – ein wichtiges Element der griechischen Theodizee gewesen sei.¹³³ Zugegeben, in den Inschriften für Asklepios kommt die Vernetzung von Schuld und Krankheit sehr selten vor und allgemein unterstützen die archaischen und klassischen Weihinschriften diese Beziehung nicht. Aber in den literarischen Quellen von Hesiod und Solon bis zur attischen Tragödie ist die Idee, dass Krankheit in Form von physischen und vor allem psychischen Leiden die Konsequenz einer Verfehlung sein kann, sehr verbreitet.¹³⁴ Die Tatsache, dass die literarischen Quellen oft eine Seuche als Grund für die Stiftung eines neuen Kultes erwähnen, bestätigt die ideale Verbindung zwischen Krankheit – als übernatürliche Ursache –, Seuchenabwehr und Gründungsmythos des Kultes.¹³⁵

Thukydides' rationale Beschreibung der Pest in Athen im Jahr 430/429 schließt zwar bewusst und konsequent jede göttliche Intervention oder Verantwortung aus, es bleibt dabei aber fraglich, inwiefern seine verklärte Interpretation der Mentalität der Zeitgenossen entsprach.¹³⁶ An anderer Stelle gibt Thukydides die Meinung des Volkes wieder, dass die Seuche eine Konsequenz der Parteinahme Apollons für die Spartaner sei. Der Beweis dafür sei dem athenischen Volk nach in der Tatsache zu sehen, dass sich die Pest unmittelbar nach dem spartanischen Angriff verbreitete und nicht auf die Peloponnes übergriff.¹³⁷ Diodor bestätigt, dass die Athener insgesamt anders als Thukydides reagierten und glaubten, die Ursache der Seuche sei auf eine Gottheit zurückzuführen. Aus diesem Grund veranlassten sie im Winter 426/5 eine rituelle Reinigung der Insel Delos, des Geburtsortes Apollons.¹³⁸ Auch berichtet Thukydides, dass die Menschen auf die Ratlosigkeit der Ärzte hin mit Bittgängen zu den Heiligtümern und mit Orakelanrufungen, d. h. auf traditionelle Weise, reagierten, diese sich jedoch als nutzlos herausstellten, sodass die Athener beinahe ihren Glauben verloren und sich der Gesetzlosigkeit und dem moralischen

¹³³ Versnel 2010, 295–296. Anders Chaniotis 1995, der die Kontinuität unterstreicht.

¹³⁴ Vgl. z. B. Hom., *Il.* 1, 9–12; Hes., *Op.* 225–245; S., *OT* 96–100. Vgl. Huber 2005, 91–107. S. auch Chaniotis 1995, 325–326.

¹³⁵ Huber 2005, 101.

¹³⁶ Über das „verschwiegene Irrationale“ in Thukydides' Pestbeschreibung, vgl. Meier 1999, 177–210 und Huber 2005, 86–87.

¹³⁷ Thuk. 2, 54, 5.

¹³⁸ Diod. Sic. 12, 58, 6–7. Vgl. Thuk. 3, 104, 1. Dazu siehe auch Mikalson, 1984, 221–222. Auch der so genannte Kylonische Frevel hatte angeblich in Athen eine Epidemie verursacht (D.L. 1.110 = *FGrH* 457 T 1)

Verfall hingegeben hätten.¹³⁹ Ein Fragment von Lysias überliefert die Gruselgeschichte einer Symposiastengruppe, die sich in bewusster Verachtung des herkömmlichen Götterglaubens *kakodaimonistai* nannte und sich an verbotene Tagen versammelten.¹⁴⁰ Die Götter fanden das nicht lustig: Alle Teilnehmer wurden durch einen frühen Tod bestraft. Nur einer, Kinesias, habe überlebt, sei aber als warnendes Beispiel für alle anderen von einer furchtbaren Krankheit befallen worden.

Die Panik, die die Verstümmelung der Hermen in Athen auslöste, deutet auch in dieselbe Richtung: Die durch den Frevel beleidigten Gottheiten könnten die Stadt ins Unglück stürzen, gerade in einem historischen Moment, in dem die Unterstützung der Götter – am Vorabend der sizilischen Expedition – als entscheidend für den Erfolg des Krieges galt.¹⁴¹

Die enge Verbindung von Schuld und Unglück und die moralische Rechtfertigung von glücklichen oder unglücklichen Ereignissen erklären die enge Verbindung zwischen vergeltender Gerechtigkeit und Fruchtbarkeit, die sich auch im Kult wieder findet.

I.4. Verhältnis von Schuld und Bestrafung: Die Vererbung der Schuld

Eine für die archaische Gesellschaft typische Antwort auf die Frage der Unüberschaubarkeit des Verhältnisses zwischen Schuld und Strafe besteht in der Vorstellung des Menschen als Glied einer Gesellschaft. Der Mensch ist nie isoliert, er ist immer in eine Gruppe integriert, sei es in eine Familie, in eine Sippe oder in eine größere Gemeinschaft, wie z. B. eine Stadt. Mit seiner Gruppe teilt das Individuum Schuld und Strafe. Das erklärt, warum der Unschuldige oft durch Unglück oder Misserfolg von den Göttern bestraft wird: Er bezahlt die Schuld seiner Vorfahren oder die Schuld der Mitglieder seiner Gesellschaft. Andererseits werden, wenn der Schuldige ungestraft bleibt, seine Nachfahren mit Sicherheit für ihn büßen.¹⁴²

¹³⁹ Thuk. 2, 47,4; 2, 52,3; 2, 53, 1–4.

¹⁴⁰ Lys., Frg. 73 Thalheim (= Ath. 12, 551d – 552b). Vgl dazu Dodds 1951, 188–189; Meier 1999, 195–196.

¹⁴¹ Meier 1999, 195. Für die Interpretation dieser Episode der athenischen Geschichte s. auch Osborne 1985, 47–73; Lehmann 1987, 52–56; Furley 1996. Allgemein zur Furcht vor der göttlichen Strafe s. auch Karila-Cohen 2010, 115, die das im religiösen Vokabular verbreitete Wort ἐνθούμιος als „sentiment de menace religieuse, qui suppose une terrible intervention extérieure ressentie intimentement“ deutet.

¹⁴² Zur kollektiven Verantwortung des *genos* und zur potentiellen „Ansteckungsgefahr“ vgl. auch Parker, 1996², 198–215, 218–219; Mikalson 1983, 198–205. Wie Sewell Rutter 2007, 16–17 bemerkt, löst die Idee der Vererbbarkeit der Schuld den Konflikt zwischen Idealem (die Götter bestrafen das Unrecht und belohnen die Gerechten) und Realem (oft gedeihen die Unrechten), indem die Reaktion der Götter auf die menschliche Handlung einfach in die Zukunft verlagert wird. Siehe auch Dodds 1951, 34: „unfair it might be, but to them it appeared as a law of nature, which must be accepted: for the

Das Thema der Erbllichkeit von Schuld kommt bereits in der *Ilias* vor. Wenn Zeus nicht den Meineidigen bestraft, dann sicherlich seine Kinder.¹⁴³ Solon beschwert sich, dass die Menschen die Gesetze von Dike nicht beachten. Aber Dike weiß und sieht alles, und auch wenn sie schweigt, wird sie sich mit der Zeit offenbaren und die Täter bestrafen.¹⁴⁴ Die gleiche Rolle, die hier Dike spielt, kommt in einem anderen solonischen Fragment Zeus selbst zu.¹⁴⁵

Herodot erzählt die Geschichte des Kroisos, der auf Empfehlung des delphischen Orakels den Krieg gegen die Perser angefangen hatte. Als er von Kyros gefangen genommen wurde, schickte er eine Gesandtschaft zum Heiligtum des Apollon, um zu fragen, warum er ihn getäuscht habe. Apollon antwortete, er habe damit den Frevel seines Vorfahrens in fünfter Generation gebüßt, der damals einen Mord begangen hatte.¹⁴⁶ Die verspätete Bestrafung kann also die Nachkommen des Täters treffen. In einer berühmten Passage über die Bedeutung des Eides benutzt der Redner Lykurgos dieses Argument als Abschreckung: „Vielen ist schon gelungen, die Menschen zu täuschen und ohne entdeckt zu werden, nicht nur den gegenwärtigen Gefahren zu entgehen, sondern auch den Rest des Lebens unbestraft für die eigenen Verbrechen zu bleiben. Wer aber einen Eid gebrochen hat, der wird den Göttern nicht verborgen bleiben und kann sich ihrer Strafe nicht entziehen. Vielmehr stürzen, wenn er nicht selbst, dann doch seine Kinder und seine gesamte Sippe ins Unglück.“¹⁴⁷

Die Vorstellung, dass unschuldige Nachkommen für ihre Vorväter zahlen müssen, hat jedoch durchaus ambigüe, schwer akzeptable Züge. Das Dilemma der Undurchschaubarkeit der göttlichen Vergeltung kommt bei Theognis besonders prägnant zum Vorschein: „Wie kann aber dein Sinn es ertragen, dass schurkische Männer und der Gerechte demselben Geschick unterliegen, ob zur Vernunft nun gewandt wird oder zum Frevel der Sinn der Menschen, die von schlechten Werken verführt sind?“¹⁴⁸ Die Erbschaft der Schuld ist für Theognis keine Antwort auf die Frage der verfehlten Gerechtigkeit, denn wie könnte man behaupten, es sei gerecht, dass die Unschuldigen anstelle der Schuldigen bezahlen, nur weil sie von bösen Vätern abstammten?¹⁴⁹

Mit der Tragödie, insbesondere mit Aischylos, erhält das Thema der Erbschuld seine reifste Formulierung und Problematisierung. Anders als bei Theognis, Solon oder Herodot bedeutet die Erbschuld nicht nur eine mechanische

family was a moral unity and he [the son] inherited his father's moral debts exactly as he inherited the commercial ones.“ In der christlichen Theodizee, in der das Individuum nicht mehr für seine Gemeinde verantwortlich ist, sondern nur für sich selbst, wird die Vergeltung dann in das Nachleben verlagert.

¹⁴³ Hom., *Il.* 4, 160–162.

¹⁴⁴ Sol., *Frg.* 4 West. Vgl. auch Sol., *Frg.* 13 West, 32–33.

¹⁴⁵ Sol., *Frg.* 13 West, 17–29.

¹⁴⁶ *Hdt.* 1, 91.

¹⁴⁷ Lycurg., *Leocr.* 79; vgl. auch Dem. 57, 27.

¹⁴⁸ Thgn., *Frg.* 377–380 (Übers. Hansen 2005); vgl. 743–746.

¹⁴⁹ Thgn., *Frg.* 731–752.

Übertragung von fremden Sünden, welche die Nachfahren wie eine fremde Verpflichtung bezahlen müssen, sondern auch eine Veranlagung zur Schuld. Wer von einem schuldigen Vater gezeugt wurde, ist verdammt, neue Sünden zu begehen, sodass er selbst schuldig wird. Schuld bringt neue Schuld hervor.¹⁵⁰

Ein Beispiel *par excellence* für die aischyleische Vorstellung von der Verkettung Schuld-Strafe-Schuld mit all ihrer ungelösten Problematik stellt die Sage des Orestes dar. Am Anfang der Geschichte steht ein Mord: Agamemnon opfert, einem Befehl der Artemis folgend, seine Tochter Iphigeneia, damit das Heer nach Troja ziehen kann. Agamemnon entscheidet sich scheinbar freiwillig für das Opfer der Tochter. Eigentlich ist Agamemnon aber in einer auswegslosen Situation und hat keine Wahl: „Schwer ist mein Los, wenn ich nicht gehorche; schwer ist es, wenn ich mein Kind soll schlachten [...], besudelnd mir mit des Jungfraumordes Blutströmen die Vaterhand, dem Altar nah – was ist hier ohne Schuld? Schiffsflüchtig werden soll ich, Kampfbundes Eidschwur brechen?“¹⁵¹ Einerseits ist es *themis*, den Zug gegen Troja zu führen, um den Raub von Helena zu bestrafen und den Eid zu ehren, andererseits besteht die einzige Möglichkeit, diesen Krieg zu führen, im Begehen eines fürchterlichen Verbrechens. Der Krieg muss mit dem Mord an einem unschuldigen Mädchen beginnen.¹⁵² Der Grund für diese auswegslose Situation liegt in einem anderen, älteren Verbrechen, das Agamemnons Sippe befleckt: dem Frevel des Thyestes, der die Frau von Atreus verführte und der noch schlimmeren Rache von Atreus, der Thyestes seine eigenen Kinder als Speise auftischte.¹⁵³ Die Ausweglosigkeit der Situation Agamemnons ist das Produkt der Schuld seines Vorfahrens Atreus und gleichermaßen der Verfluchung des Thyestes, der Atreus und seine Nachkommenschaft verdammt hat.¹⁵⁴

Das Thema des Kreislaufes der Schuld findet im Chor des *Agamemnon* eine konkrete Formulierung: „Vorwurf erhebt hier sich wider Vorwurf. Schwer ist im Streit Entscheidung. Den trifft es, der traf; sterben muss, wer mordet. Dies bleibt, solange bleibt auf seinem Throne Zeus: das Leid der Tat folgt; denn das ist Satzung.“¹⁵⁵ Die Interpretation des Chors verbindet direkt Iphigeneias Opfer mit dem Mord an Agamemnon und unterstreicht die Schuld des Agamemnon.

Das Thema der Verantwortung und der „doppelten Motivation“ wird in den *Sieben gegen Theben* sehr deutlich. Hat Eteokles wirklich keine Wahl?

¹⁵⁰ A., Ag. 1560. Vgl. Lesky 1952, 96. Zur gebotenen Vorsicht bei der Verwendung der Tragödien als Quellen zur Mentalitätsgeschichte s. Sewell Rutter 2007, 173–174. Das Vorurteil einer familiären Veranlagung zur Schuld findet man übrigens auch in der Moderne. Die Psychologie gibt dieser Vorstellung eine rationale Grundlage, indem sie vermutet, dass das soziale Umfeld die Tendenz zum Verbrechen begünstigen oder verhindern kann.

¹⁵¹ A., Ag. 206–213 (Übers. Werner 2005).

¹⁵² Vgl. Lloyd-Jones 1962, 190–193; Magris 1981, 34–36.

¹⁵³ A., Ag. 1499–1500, 1505–1510.

¹⁵⁴ Sewell Rutter 2007, 20–24, 49–50; A. Ag. 1090, 1095–1099; 1590–1602.

¹⁵⁵ A., Ag. 1560–1566 (Übers. Werner 2005).

Anders als Agamemnon kann er frei entscheiden: Entweder kämpft er selbst gegen seinen Bruder oder er lässt einen seiner Generäle gegen ihn im Zweikampf antreten.¹⁵⁶ Seine Pflicht, die Stadt gegen Polyneikes zu verteidigen, wäre auch erfüllt, wenn er nicht direkt und persönlich gegen den Bruder kämpfen würde. Die Ungeheuerlichkeit des Brudermords und die Notwendigkeit, einen Ausweg zu suchen, werden vom Chor betont, der Eteokles erst warnt, dann ausdrücklich als verantwortlich befindet.¹⁵⁷ Wenn also Eteokles in einem düsteren Zerstörungsszenario entscheidet, selbst gegen den Bruder im Kampf anzutreten, trifft er seine folgenschwere Entscheidung nicht nur aufgrund des Fluches seiner Familie, der ihm durchaus bewusst ist und ihn ins Unglück stürzt, und auch nicht nur, weil auf ihm die Schuld der Vorfahren lastet, sondern auch, weil sich diese Schuld in seiner freien Entscheidung für ein Verbrechen konkretisiert. Eteokles trifft seine Entscheidung, indem er den Fluch verinnerlicht und ihn mit seinen persönlichen Beweggründen, seiner Überzeugung, Recht zu haben, und seinem verletzten Ehrgefühl identifiziert; seine Entscheidung ist also das Resultat einer ausweglosen Situation, aber auch einer persönlichen Entscheidung.¹⁵⁸

Welche Rolle spielt in den literarischen Quellen die persönliche Verantwortung des Menschen für sein Verbrechen?

Die Odyssee beginnt mit der Beschwerde des Zeus über die Menschen, welche die Götter für das eigene Unglück verantwortlich sehen, obwohl sie es selbst durch ihr ungerechtes Handeln verursachen und, selbst wenn sie von den Göttern gewarnt werden, dennoch oft ungerecht handeln.¹⁵⁹ Die Frage nach der menschlichen Verantwortung wird häufig in der archaischen Dichtung thematisiert und findet ihre reifste Formulierung in der Tragödie des 5. Jh. Besonders prägnant wird die Problematik der menschlichen Verantwortung in den *Troerinnen* von Euripides thematisiert. In der dritten Episode versucht Helena Menelaos zu überzeugen, dass sie unschuldig ist, weil sie von Aphrodite verführt worden sei: Kein Mensch könne der Macht der Götter widerstehen.¹⁶⁰ Aber Hekabe lehnt dieses Argument ab, sodass sie, nachdem sie die drei Göttinnen des Mythos durch die Argumente des Mythos verteidigt hat (Hera brauche keinen besseren Ehegatten als Zeus, Athena habe sicherlich keinen gewollt, und, was Aphrodite betreffe, machten sie die Menschen immer für die eigenen Liebhabereien verantwortlich), strengt sie eine sehr rationale

¹⁵⁶ Vgl. dazu auch Sewell Rutter 2007, 158–159, 161. Dagegen Lloyd Jones 1959, 86.

¹⁵⁷ A., *Th.* 686–740.

¹⁵⁸ A., *Th.* 653–676; 715–719; für die Schuld der Vorfahren s. auch 689–690 und für den Fluch, 709–710; 723–725.

¹⁵⁹ Hom., *Od.* 32–43. Als Beweis seiner These führt Homer die Geschichte von Aigisthos an, der ungerechterweise und gegen die Warnungen der Götter Klytaimnestra verführt, Agamemnon umgebracht und sich damit selbst der Rache von Orestes ausgesetzt hat. Die homerische Passage ist vielfach als erstes Beispiel der Theodizee interpretiert worden (z. B. Lanzi 2000, 40–41; dagegen Allan 2006, 15–16).

¹⁶⁰ Eu., *Tr.* 915–950.

Klage gegen Helena mit vielen konkreten Beweisen ihrer realen Schuld an: Sie sei Paris aus Gier freiwillig gefolgt, habe ihn krank aus Eifersucht gemacht und alle Angebote der Griechen und Trojaner zur Wiedergutmachung abgelehnt und damit unbarmherzig hunderte Unschuldige beider Seiten in den Tod geschickt.¹⁶¹ Das Problem der Unvermeidlichkeit der Schuld kommt deutlich in der Klage des Chors zum Ausdruck, der die Zerstörung von Troja beweint und keine Erklärung dafür finden kann, dass eine Stadt, welche die Götter immer verehrte, von diesen verlassen und zerstört wird. Ob vielleicht Zeus nicht weiß, was gerade passiert?¹⁶²

In ihrer Verzweiflung äußern die Troerinnen einen sehr schwerwiegenden theologischen Zweifel, nämlich, dass die Götter die Reziprozität nicht pflegten und die Menschen ihnen gleichgültig seien. Warum sollte man die Götter rufen, wenn sie nicht zuhören, meint Hekabe.¹⁶³ Aber das ist die Fakteninterpretation der unschuldigen trojanischen Frauen, die vom Schicksal getroffen, ein unverdientes Leid ertragen müssen. Das Publikum, das die Tragödie im Theater sah, kannte aber den Mythos und wusste, dass Troja nicht schuldlos ist. Paris beleidigte die Götter, indem er Helena entführte und nicht zurückgab. Auch Priamos, der ihn beschützte und den gebrochenen Eid ungestraft ließ, ist mitschuldig. Wer also opfert, ohne unschuldig zu sein, opfert umsonst.

Dass Unschuld und gesetzmäßiges Handeln in den Erwartungen von Menschen auf positive Vergeltung eine Rolle spielen und dass durch Verbrechen gekränkte Gottheiten nicht durch Opfer allein besänftigt werden können, wird häufig in der archaischen und klassischen Dichtung betont. So klagt z. B. Elektra am Grab ihres Vaters, als die Mutter sie nach dem Mord an Agamemnon zum Grab des Ermordeten mit versöhnenden Libationen geschickt hat: „Sich solchem Liebesdienst ohn’ alle Lieb, nur dass Leid er wehr, Ioh, Mutter Erde! Unterziehend, schickt mich das gottverhasste Weib. Vor Scheu bring dies Wort ich kaum heraus. Denn was sühnt ihn, floss erst des Blutes Strom zur Erde?“¹⁶⁴

I.5. Jenseits der Verantwortung: Die „objektive Schuld“ und die Befleckung

Das Thema der Verantwortung des tragischen Helden für seine Verfehlungen und das Problem der Rolle der Götter im Verhältnis von Schuld und Strafe werden in der modernen Forschung intensiv debattiert.¹⁶⁵ Das Problem der persönlichen Verantwortung erschöpft jedoch in keinem Fall das Thema der Schuld.

¹⁶¹ Eu., *Tr.* 969–1020.

¹⁶² Eu., *Tr.* 1060–1080.

¹⁶³ Eu., *Tr.* 1280–1281.

¹⁶⁴ A., *Ch.* 38–48 (Übers. Werner 2005⁶); vgl. auch Hom., *Od.* 3, 144–146; 14, 404–406; A., *Th.* 698–704. Vgl. dazu Parker 1998, 120.

¹⁶⁵ Vgl. dazu Lesky 1952, 64–65; Lloyd-Jones 1962, 190–193; Magris, 1981, 34–36; Newiger 1986, 485–499; Schmitt 1997.

Obwohl es unbestreitbar ist, dass in der griechischen Ethik schon früh eine genaue Vorstellung von der Verantwortung des Menschen für sein Verhalten und für eventuelle Verbrechen existierte, die sich im Bereich der positiven Gerechtigkeit schon in den archaischen Gesetzen über Mord widerspiegelte, bestand neben dieser Vorstellung noch eine weitere, die das Verbrechen als Befleckung (*miasma*) interpretierte. Die Befleckung, die durch ein Verbrechen verursacht wird, ist vollkommen unabhängig von der Intention des Verbrechens und kann nur durch Reinigung beseitigt werden. Die Freisprechung des Orestes durch den neu gegründeten Areopag schließt die Notwendigkeit einer religiösen Purifikation nicht aus: In allen Varianten des Mythos muss sich Orestes einem Reinigungsritual unterziehen, vor oder nach dem Prozess.¹⁶⁶

Schuld ist ansteckend und befleckend, sie verursacht Verunreinigung. Verunreinigt wird nicht nur der Schuldige, sondern auch seine Familie, seine ganze Gemeinde, seine Stadt. Deswegen ist das Problem, wie man mit der Schuld und vor allem mit dem Schuldigen umgeht, lebenswichtig. Auf das Problem der Schuld wird auf zweierlei Weise reagiert: Einerseits besteht die kollektive Antwort darin, dass man die aus der Schuld entstandene Befleckung isoliert und Strategien zur Überwindung des *miasma* entwickelt. Dazu gehören die vielen Reinigungsrituale, die dazu dienen, die Unreinheit zu entfernen, die Götter zu versöhnen und die eventuell Unreinen, die aus der Gesellschaft gewaltsam durch das Exil entfernt worden sind, in die Gemeinschaft wiederenzugliedern. Die Funktionsweise der Reinigungsrituale ist eine wichtige Kontrollinstanz, die parallel, aber nicht in Konkurrenz zu den Mechanismen der positiven Gerechtigkeit wirkt. Auch auf individuellem Niveau muss andererseits der vom göttlichen Zorn betroffene Mensch versuchen, die Götter wieder gütig zu stimmen, indem er ihnen z. B. opfert oder sich einem Reinigungsritual unterzieht. Individuelle und kollektive „Krisenbewältigung“ sind eng verbunden, weil jede individuelle Schuld Konsequenzen für das Gemeinwesen hat und umgekehrt eine befleckte Gemeinde das Leben der Individuen, die in der Gemeinde leben oder mit der Gemeinde in Kontakt kommen, gefährdet.

Während die positive Gerichtsbarkeit schon spätestens seit der archaischen Zeit zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Verbrechen unterscheidet – z. B. wird schon in Drakons Gesetz über Mord zwischen *phonos ek pronoias* und *phonos me ek pronoias* unterschieden¹⁶⁷ – spielt die persönliche Verantwortung in Bezug auf das *miasma* keine Rolle. Ein Mord verunreinigt auch, wenn er nicht vorsätzlich begangen worden ist, und der Mörder ist sowohl im Fall eines absichtlichen als auch im Fall eines unabsichtlichen Mordes befleckt.¹⁶⁸ Der

¹⁶⁶ A., *Eu.* 235–243, 276–289, 443–545; *Eu., Or.* 428–430, 1643–1652; *Eu., IT* 939–944. Vgl. Kap. V.2.1 – V.2.2.

¹⁶⁷ *IG* ³, 104. Vgl. Cantarella 1975, 293–319, die Spuren einer Differenzierung der Mordarten aufgrund der persönlichen Verantwortung schon bei Homer findet.

¹⁶⁸ Zur Rolle der moralischen Verantwortung in der Verunreinigung vgl. auch Chaniotis 1997, 142–179.

befleckte Mensch ist jemand, der „schmutzige Hände hat“. Vorsätzlichkeit oder Fahrlässigkeit haben nur für die positive Gerechtigkeit eine Bedeutung.

Die emblematische mythische Figur, die eine solche objektive Schuld trägt, die verunreinigt und beschmutzt, ist Ödipus, der sich im Heiligtum der Semnai Theai in Kolonos von seinen Sünden reinigen muss, weil die Tatbestände der Blutschande und des Vaternordes eine objektive Schuld darstellen, obwohl er beide Taten unwissentlich begangen hat.¹⁶⁹

Die wahrscheinlich problematischste Tragödie bezüglich der Theodizee ist der *Herakles* von Euripides. Herakles ist gänzlich unschuldig, ein Muster an Frömmigkeit, Familienliebe und Hilfsbereitschaft, ein wahrer Held und ein treuer Freund. Er verdient den von den Göttern gesendeten mörderischen Wahnsinn keineswegs. Selbst Lyssa, geschickt, um ihn durch Wahn zu verblenden, zögert, erschüttert von solcher Willkür.¹⁷⁰ Herakles ist Opfer der Eifersucht und Grausamkeit Heras, die ihm nicht verzeihen kann, dass er Zeus' Sohn ist. Seine Schuld, wie er selbst – der traditionellen Logik der Erbschuld folgend – betont, trägt er in seinem Blut: Amphitryon, sein menschlicher Vater, hatte unabsichtlich den Vater von Alkmena getötet.¹⁷¹

Die Götter, und besonders Zeus, werden mehrfach in der Tragödie beschuldigt, Herakles grundlos und ungerechterweise angegriffen zu haben.¹⁷² Sie vergelten Herakles' *pietas* mit Verblendung und Verzweiflung. Damit äußert Euripides gegenüber der traditionellen Religiosität und den Gesetzen der Reziprozität eine tiefgreifende Kritik. Herakles lehnt die Beziehung zu den Göttern, die traditionell von der reziproken Gerechtigkeit reguliert wird, ab.¹⁷³ Auch das von Theseus verkörperte Verhalten gegenüber dem *miasma* ist revolutionär: Theseus fühlt sich von Herakles' Schuld nicht bedroht und weist daher den Freund nicht zurück. Der Bund zwischen Menschen und Göttern scheint in dieser Tragödie durch den Bund zwischen Menschen ersetzt worden zu sein. Theseus' Antwort auf die existentiellen Fragen von Herakles, der nicht weiß, wie er das Geschehene akzeptieren soll, öffnet den Weg zu einer neuen Theologie: Man soll keine göttliche Erklärung für das eigene Leid suchen und darüber weinen, denn selbst die Götter, deren Verhalten im Miteinander oft rücksichtslos und unmoralisch ist, akzeptieren ihr Schicksal.¹⁷⁴ Aber Herakles lehnt die Erklärung von Theseus ab: Die Götter, so glaubt er, sind keine Verbrecher, wie die Dichter erzählen.¹⁷⁵ Wenn die Götter wirklich so sind, wie Theseus sie beschrieben hat, dann sind sie unwürdig, verehrt zu werden. Seine Entscheidung, das Schicksal zu akzeptieren, weiterzuleben und mit Theseus nach Athen

¹⁶⁹ S. dazu Kap. V.3.2.2.

¹⁷⁰ Yunis 1988, 150–151; Eu., *HF* 177–180, 348–441, 565–573, 606–609, 622–636, 849–853.

¹⁷¹ Eu., *HF* 1259–1265.

¹⁷² Eu., *HF* 886–890, 1087–1088, 1135, 1180.

¹⁷³ Eu., *HF* 1263–1265, 1340–1346.

¹⁷⁴ Eu., *HF* 1314–1321. Vgl. auch Yunis 1988, 157.

¹⁷⁵ Eu., *HF* 1340–1346. Yunis 1988, 160 bemerkt, dass Herakles hier die Sprache der Philosophie des späten 5. Jh. spricht.

zu ziehen ist nur durch sein Ehrgefühl (er will nicht als Feigling in Erinnerung bleiben) und durch die Freundschaft mit Theseus begründet.¹⁷⁶ Herakles zweifelt allerdings nicht an der Existenz der Götter und kann auch nicht glauben, dass diese sich nicht für menschliche Angelegenheiten interessieren, wie Xenophanes es zum Ausdruck brachte. In Herakles' Konzeption des Übernatürlichen mischen sich die Götter sehr wohl in das menschliche Geschehen ein, tun es aber von höheren moralischen Werten geleitet: Sie sind gütige Götter, die keinen *phthonos* empfinden und kein Unrecht verursachen. Von den Göttern verlangt Herakles moralische Perfektion im platonischer Sinne und eine Gerechtigkeit, die sich nicht ausschließlich in reziproken Verhältnissen ausdrückt, sondern Gnade und Güte einschließt.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Eu., *HF* 1347–1357.

¹⁷⁷ Pl., *Phdr.* 247a, 7; *Tim.* 29e–30a. Vgl. Yunis 1988, 166: „what Heracles envisions for deity may therefore be a state of moral perfection: not gods who do nothing, but gods who do no wrong. As Plato did in the theological section of the *Laws*, so here Herakles may be demanding gods who live up to a morally exacting standard of reciprocation, rather than abandoning the idea of reciprocation altogether.“

II. Schuld und Unreinheit

II.1. *Miasma*

Schuld bringt als (oft) gewalttätige Unterbrechung des *status quo* immer eine Befleckung als Konsequenz mit sich. Das Thema der Schuld ist vom Thema des *miasma* nicht zu trennen.¹⁷⁸ Wenn ein Verbrechen geschieht, wird Rache erforderlich, um die Unordnung zu beseitigen und die Befleckung aufzuheben, selbst wenn Rache gelegentlich eine neue Verunreinigung mit sich bringt.¹⁷⁹ Margaret Visser deutete den Befleckungsgedanken als ein System, welches das der Ehre und Schande sowie das des Rechtes und der Bestrafung ergänzt.¹⁸⁰ All diese Systeme funktionieren nach einem ähnlichen Mechanismus, indem sie Störungen anzeigen und eine Wiederherstellung des *status quo* anstreben.¹⁸¹ Dadurch schützen sie die Gemeinschaft und bewahren ihre Normen und ihre soziale Ordnung.

Zu Beginn von Sophokles' *König Ödipus* kehrt Kreon von der Befragung des delphischen Orakels mit der Antwort des Gottes zurück, die Stadt sei durch ein *miasma* verunreinigt und deswegen von der Pest geplagt: „Phoibos, der Herr, gebietet uns in seinem Glanz, den Frevel, der dieser Erde entsprossen ist, aus diesem Lande zu verstoßen, damit er nicht ins Unheilbare wachse.“¹⁸² Besorgt fragt Ödipus, wie das *miasma* gereinigt werden solle und welcher Art das Unheil sei.¹⁸³ Kreon antwortet: „Ein Mann soll vertrieben werden, oder ein Mord durch einen neuen Mord gesühnt werden; denn dieses Blut ist es, das gegen die Stadt anstürmt.“¹⁸⁴

Das Konzept des *miasma* (Befleckung) ist in der griechischen Kultur stark verwurzelt. Die Hauptbedeutung der aus *mia-* zusammengesetzten Wörter ist „Verschmutzung“, „Beeinträchtigung“ der Form oder der Integrität eines Gegenstandes oder einer Person.¹⁸⁵ Viele Dinge, die verschmutzen, sind daher

¹⁷⁸ Zur Verbindung zwischen Rache und *miasma* s. vor allem Descharmes 2013, 152–159.

¹⁷⁹ Wie Descharmes 2013, 154 bemerkt, verlagert sich die Vorstellung auf die Gerichtshöfe, die mit ihrem Urteil die Rolle des Rächers übernehmen.

¹⁸⁰ Visser 1984, besonders 195: „the problem is, the Athenians were not content with all the complexities of two systems, one of honor/shame, one juridical and penal; they felt the need for three. The third was a system of pollution-avoidances: a largely unwritten code commanding common consent.“

¹⁸¹ Vgl. Descharmes 2013, 120–123.

¹⁸² S., *OT* 96–98 (Übers. Bollack 1994).

¹⁸³ S., *OT* 99.

¹⁸⁴ S., *OT* 100–101 (Übers. Bollack 1994). Für die Rolle der Orakelbefragung auf der Suche nach einer Lösung gegen Seuchen, vgl. Mikalson 1984, 218–225.

¹⁸⁵ Parker 1996², 3. Zur Unreinheit vgl. auch Bendlin 2007; Graf 2010; Meinel 2015 (zur Unreinheit als tragisches Thema). Vor allem für die Verbindung zwischen Schuld und *miasma* sehr wichtig ist Descharmes 2013, 152–159. Für einen etwas anderen Ansatz

Quelle eines *miasma*; es gibt jedoch auch *miasmata*, die nicht unmittelbar auf eine Verschmutzung – zumindest nicht auf eine physische – zurückzuführen sind: Die Reputation eines Menschen kann z. B. durch unwürdige Taten oder Lügen befleckt werden; die Gerechtigkeit, die Gesetze und die Frömmigkeit können durch das Verbrechen beschmutzt werden.¹⁸⁶ Die Verunreinigung von Menschen, Objekten oder Gemeinschaften drückt eine „Störung“ der kosmischen und der sozialen Ordnung aus, die durch Reinigungsrituale beseitigt werden soll, damit die Ordnung wieder etabliert werden kann. Ein *Miasma* markiert also Personen oder Objekte als vom Ordentlichen und Akzeptierten – meistens vorübergehend – „Ausgeschlossen“.¹⁸⁷

II.1.1. Merkmale des *miasma*

In seiner bahnbrechenden Studie über das *miasma* identifizierte R. Parker die Merkmale der von einem *miasma* betroffenen Person: Diese ist unrein, ansteckend und gefährlich. Zwei gewöhnliche Ursachen der Befleckung sind z. B. die Anwesenheit eines Mörders oder der Kontakt mit einer Leiche.¹⁸⁸ Gleiche „Gegenstände“ können unter unterschiedlichen Umständen verunreinigen oder nicht verunreinigen: Obwohl der Kontakt mit dem Tod normalerweise befleckend ist, gibt es z. B. keinen Hinweis darauf, dass die Leiche eines gefallenen Soldaten die Kameraden, die ihn begraben, verunreinigt, zumindest nicht so, dass die Befleckung nicht durch relativ unkomplizierte, „routinemäßige“ Waschroutinen entfernt werden könnte. Vielmehr wäre die Vernachlässigung einer solch heiligen Pflicht wie die Bestattung der im Krieg Gefallenen sogar eher ein Grund für eine Befleckung.¹⁸⁹ Ein Unterschied ergibt sich auch von Fall zu Fall in Bezug auf die Dauer der Verunreinigung.

Was ein *miasma* ist, erkennt man am besten an einem Mörder. Er ist vom Blut des Opfers beschmutzt, die Befleckung ist also im engeren Sinn das Blut an seinen Händen.¹⁹⁰ Diese physische Befleckung erhält jedoch bald eine symbolische Bedeutung, sodass man auch dann von *miasma* spricht, wenn kein Blut vergossen worden ist. Im Fall eines vorsätzlichen, geplanten Mordes hält Platon beispielsweise sowohl den Mörder als auch den Auftraggeber für befleckt, an dessen Händen das Blut nur symbolisch klebt.¹⁹¹ Als Unterbrechung der Nor-

zum Thema der Verschmutzung und der Reinigung, vgl. Osborne 2011, 158–184. Vgl. auch *ThesCRA* II, s.v. „Purification“, 3–35 (Paoletti).

¹⁸⁶ Parker 1996² 3.

¹⁸⁷ Graf 2010, 420.

¹⁸⁸ Parker 1996², 4–5.

¹⁸⁹ Vgl. Parker 1996², 42.

¹⁹⁰ Parker 1996², 106. Allgemein über Verunreinigung im Fall von Blutverbrechen, vgl. 104–143.

¹⁹¹ Pl., *Lg.* 872a. Das ist im Einklang mit der Philosophie der platonischen Gesetze allgemein, in denen die persönliche Verantwortung der Menschen eine wichtige Rolle spielt.

malität und außerordentliches Ereignis ist Mord selbst dann verunreinigend, wenn er unabsichtlich geschieht. Andererseits braucht ein gerechter Mord aus Selbstverteidigung, selbst wenn er während eines Bürgerkriegs geschieht, nach Platon keine oder nur eine sehr „reduzierte“ Purifikation.¹⁹²

In Antiphons *Tetralogien* wird die aus dem Mord entstandene Befleckung zur Rache des Verstorbenen, die sich durch Rachedämonen manifestiert.¹⁹³ Der Glaube an dämonische Mächte, die aus dem Blut des Ermordeten entstehen, wird indirekt von Platon bestätigt, der berichtet, wie in den „alten Mythen“ (τῶν ἀρχαίων μύθων) erzählt wird, dass ein gerechter Mensch, wenn er einen gewaltsamen Tod stirbt, unmittelbar nach diesem den Täter verfolgt.¹⁹⁴ Diese Vorstellungen sind in der Zeit Platons (und wahrscheinlich schon in der Zeit Antiphons, ca. eine Generation früher) zwar alt, aber anscheinend im Volksglauben noch lebendig. Auch Xenophon kennt solche Traditionen und führt als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gerade die Tatsache an, dass sich die Verstorbenen durch ihre Rachedämonen (*palamnaioi*) rächen.¹⁹⁵

Diese „dämonische“ Vorstellung des *miasma* ist selbstverständlich im Fall von *miasmata* vollkommen unbelegt, die keine Verbrechen beinhalten, wie z. B. eine Geburt oder ein natürlicher Tod.

Nicht jede Befleckung ist also die Folge eines Verbrechens, obwohl jedes Verbrechen eine Befleckung verursacht. Menstruationsblut, Geschlechtsverkehr und Geburt verursachen *miasma* genauso wie Tod oder Mord.¹⁹⁶ Aber auch das Verletzen eines einfachen religiösen Gebotes, wie das Verbot, ein bestimmtes Tier zu essen oder in ein Heiligtum einzuführen oder ein Heiligtum bewaffnet zu betreten, stellt eine Quelle der Verunreinigung dar.¹⁹⁷ Nicht nur in der alltäglichen Ritualpraxis verursacht die Vernachlässigung von heiligen Gesetzen Verunreinigung: Jeder Angriff gegen Schutzflehende ist z. B. ein *miasma*, weil die Götter die Flehenden schützen.¹⁹⁸ Jedes Sakrileg ist ein *miasma*: In diesem Fall werden die Götter oder ihr Besitz verunreinigt; die Menschen werden von dem *miasma* getroffen, indem sie zur göttlichen Rache verdammt werden.¹⁹⁹

Parker 1996² 113–114 hat allerdings mit Recht gezeigt, dass viele platonische Gesetzeskonzeptionen ihre Wurzeln im realen attischen Recht haben. Vgl. z. B. And. 1, 94; Lys. 13, 85–87 (für die Mitschuld der Auftraggeber und der Mitwisser).

¹⁹² Pl., *Lg.* 869c–869d; Graf 2010, 421–422.

¹⁹³ Antiph., *Tetr.* 3, (1), 3–4; 3, (2), 7; 3, (4), 10. Vgl. auch Descharmes 2013, 124–125, 130–131.

¹⁹⁴ Pl., *Lg.* 865 d–e, vgl. auch 872e–873a.

¹⁹⁵ Xen., *Cyr.* 8, 7, 18.

¹⁹⁶ *LSCG Suppl.* 115; 119, 13; *LSCG Suppl.* 91, 11–16; *LSCG Suppl.* 59, 15–16; 108, 1; *LSCG* 151 A 42. Vgl. Parker 1996², 32–103.

¹⁹⁷ *LSCG Suppl.* 115 (Kyrene, 4. Jhr. v. Chr.) 25–31; *LSCG* 136, 21–30 (ca 300 v. Chr. aus Ialysos). Für spätere Beispiele s. z. B. *LSCG Suppl.* 91 (3. Jh. n. Chr.); *LSAM* 55 (2. Jh. n. Chr.); vgl. *ThesCRA* II, s.v. „Purification“, 33 (Paoletti).

¹⁹⁸ A., *Supp.*, 375; Eu., *Heracl.*, 71, 264. Zur die Kritik an diesen Geboten im 5. Jh. s. Chaniotis 2012, 123–124 (mit älterer Bibliographie).

¹⁹⁹ Zum Sakrileg als Quelle der Verunreinigung, vgl. Parker 1996², 144–190. Zur Verunreinigung der Menschen oder der Götter im Fall eines Sakrilegs, vgl. besonders 145–147.

Ethische Aspekte spielen mitunter auch eine Rolle, vor allem bei Mord oder Geschlechtsverkehr; dabei können die näheren Umstände – z. B. vorsätzlicher Mord oder unabsichtlicher Unfall mit Todesfolge, Beischlaf mit der eigenen oder mit einer fremden Frau – die Befleckung mildern oder verschärfen, aber selbst in diesen Fällen spielt die Intention eine eher untergeordnete Rolle. Der Mörder aus Fahrlässigkeit und der Ehemann, der mit seiner Ehefrau schläft, sind auch befleckt, wenn auch nicht so gravierend wie der vorsätzliche Mörder oder der Ehebrecher. Die mildernden Umstände können zwar die Entfernung des *miasma* vereinfachen, sie können jedoch die Entstehung der Befleckung nicht verhindern. Das *miasma* ist automatisch und ansteckend und kann daher auch Personen umfassen, die nicht an der Tat beteiligt waren, aber irgendeinen Kontakt mit einem befleckten Menschen hatten. In dem sogenannten kathartischen Gesetz von Kyrene aus dem 4. Jh. v. Chr. werden das ansteckende *miasma* einer Geburt und seine vielen Nuancierungen exemplifiziert: „Die Wöchnerin verunreinigt das ganze Haus; [...] diejenigen, die außer Hauses sind, verunreinigt sie nicht, es sei denn, sie betreten das Haus. Der Mensch, der in diesem Haus wohnt, wird drei Tage lang unrein sein; er selbst aber verunreinigt keinen anderen.“²⁰⁰ Die Befleckung überträgt sich automatisch nicht nur auf die Hausbewohner, sondern auf alle Besucher des Hauses. Das Gesetz begrenzt jedoch auch die Verbreitung des Makels: Die „primär“ von der Wöchnerin Verunreinigten können die Befleckung selbst nicht mehr weitergeben.

Die Mitglieder einer Gemeinde – z. B. die Bewohner einer Stadt – sind im Prinzip aufgrund des ansteckenden Charakters des *miasma*, das sich auf kollektivem Niveau durch göttliche Wut manifestiert, einer permanenten Bedrohung durch die die Kontamination ausgesetzt.²⁰¹

II.2. *Agos* und *enages*

Von den vielen möglichen *miasmata* interessieren hier nur jene, die aus einem Vergehen, das sich gegen die Götter oder gegen die Menschen richtet, entstehen, d. h. wenn *miasma* mit Schuld – bewusst oder unbewusst – verbunden ist. In diesem Fall überschneidet sich der Begriff des *miasma* mit dem Begriff des *agos*. *Agos* ist wie *miasma* ein schwer definierbarer Terminus, in dem die Konzepte von *miasma* und von Schuld zusammenfließen.²⁰²

Agos lässt sich nicht von der Idee des göttlichen Zornes trennen und geht immer auf einen Frevel zurück. *Enages* ist der Mensch, der unter *agos* steht, d. h. er ist der göttlichen Rache ausgeliefert. Wie bei einem Fluch wird der *enages* den Göttern übergeben, um bestraft zu werden. Grundsätzlich wird der Kontakt mit einem Menschen, der *enages* ist, deswegen vermieden, weil er unter einem „Fluch“ steht. Der *enages* jedoch, von den Göttern verflucht, ist auch verunrei-

²⁰⁰ LSCG Suppl. 115 A 16.

²⁰¹ Parker 1996², 257–280.

²⁰² Vgl. auch Bendlin 2007, 179.

nigt. So sind *miasma* und *agos* untrennbar miteinander verknüpft. Obwohl sich ursprünglich möglicherweise *agos* und *miasma* auf unterschiedliche Formen von religiöser, ansteckender Gefahr bezogen, werden die beiden Begriffe oft synonym verwendet.²⁰³ Jedes *agos* ist wahrscheinlich *miasma*, aber nicht jedes *miasma* ist *agos*; andererseits wird *agos* oft in dem Sinne verwendet, dass es eher eine einfache Verunreinigung als eine „rächende göttliche Macht“ bezeichnet, und wird somit zu einem Synonym von *miasma*.²⁰⁴

Während bestimmte unvermeidliche physische Zustände – die Menstruation, das Gebären, das Sterben – *miasmata* sind, ist *agos* die Konsequenz einer vermeidlichen, wenn auch mitunter unbewussten oder ungewollten Verfehlung. Eine Leiche verursacht z. B. *miasma*, aber *agos* entsteht nur, wenn die Leiche unbestattet bleibt.²⁰⁵ *Agos* kann auch aus dem Kontakt zwischen *miasma* und dem Heiligen entstehen: Herodot und Thukydides berichten von Morden innerhalb eines Heiligtums als *agos*.²⁰⁶ Die Schändung des Heiligtums ohne Blutvergießen wird ebenfalls von Aischylos als *agos* bezeichnet.²⁰⁷ *Agos* bezieht sich weiterhin auf die Folgen eines Fluches oder eines gebrochenen Eides.

Bereits seit dem 4. Jh. v. Chr. werden *agos* und *enages* definitiv als Synonyme für *miasma* und *miaros* verwendet.²⁰⁸ Schon in Aischylos' *Supplikes* werden die Konsequenzen des Ignorierens der Bitte von Schutzflehenden teils als *miasma*, teils als *agos* bezeichnet.²⁰⁹ Auf kultischer Ebene finden wir die gleiche Übereinstimmung. Obwohl Opfer – und Reinigungsrituale zwei getrennte kultische Handlungen sind – die eine dient dazu, die Gottheit günstig zu stimmen, die andere, eine persönliche Unreinheit zu entfernen – nehmen Reinigungsrituale in der Praxis oft die Form und das Ziel von Opferritualen an, indem sie die Versöhnung mit den Göttern ermöglichen.²¹⁰

II.3. *Miasma*, Schuld und Moral

Manche Ursachen von Verunreinigung, wie etwa Mord oder Ehebruch, die gegen die Gesetze der Polis verstießen, waren Gegenstand des profanen Rechtes. Andere, die nicht unbedingt strafbar waren, fielen jedoch in den Bereich der sozialen oder religiösen Sanktion, wie die Verletzung eines religiösen Gebotes, die Verleumdung oder die Vernachlässigung der familiären Pflichten.

²⁰³ Parker 1996², 5–12.

²⁰⁴ Parker 1996², 8.

²⁰⁵ S., *Aj.* 256; A., *Supp.*, 1017.

²⁰⁶ Hdt., 6, 91, 1–2; Thuk., 1, 126–128, 1–2.

²⁰⁷ A., *Supp.*, 375.

²⁰⁸ Theophrastos in Porph., *Abst.*, 2, 29; 159, 12 N; Alexander in Diod. Sic., 18, 8, 4; Polemon, in Macr., *Sat.*, 5, 19, 26; A.R., *Arg.*, 3, 204; 4, 478. Vgl. Parker 1996², 8, Anm. 35.

²⁰⁹ A., *Supp.* 366, 375–376, 385, 487, 616–620.

²¹⁰ Hdt., 6, 91, 1; S., *OC* 466–492; Eu., *HF* 922 ff. Vgl. Parker 1996², 10. Zur Reinigungsritualen vgl. auch *ThesCRA* II, s.v. “Purification”, 3–35 (Paoletti).

Im Fall von Mord ist die Verbindung zwischen Verunreinigung und Schuld besonders evident. Während sich das profane Recht von der Auffassung der Schuld als „physische“ Befleckung – dem Blut an den Händen des Mörders – schon im Laufe der archaischen Zeit entfernte und das Interesse auf die Intention des Täters verlagerte, blieb die religiöse Vorstellung der Schuld immer eng mit dem Begriff der Verunreinigung verbunden. Seit der Gesetzgebung Dracons unterschied man in Athen zwischen vorsätzlichem und nicht vorsätzlichem Mord;²¹¹ die Reden der attischen Mordprozesse belegen eine feine Unterscheidung zwischen Tat, Planung, Totschlag, Unfall und Fahrlässigkeit. Trotz dieser Differenzierung und trotz der Anerkennung von mildernden Umständen blieb der Täter auch im Fall eines Unfalls unrein und konnte nicht ohne Weiteres ein normales religiöses und gesellschaftliches Leben führen.²¹² In einem Kultgesetz aus Eresos (2. Jh. v. Chr.) werden die Personen aufgelistet, die vom Heiligtum ausgeschlossen sind: „Alle *phoneis* (Totschläger, also nicht nur die vorsätzlichen Mörder) dürfen nicht eintreten. Auch die Verräter dürfen nicht eintreten.“²¹³ In diesem Text wird nicht zwischen vorsätzlichem und nichtvorsätzlichem Mord unterschieden. Nur die Befleckung durch die konkrete Tat zählt, nicht die Intentione.²¹⁴

Die Hand, welche die Tat ausführt, verliert in der religiösen Vorstellung nie ganz ihre Relevanz. Exemplarisch ist in dieser Hinsicht noch einmal die Geschichte von Orestes: Während Orestes in jeder Variante des Mythos für schuldig erklärt und von den Erinyes verfolgt wird, wird Elektra nie bestraft, obwohl sie an dem Mord beteiligt ist und in vielen Quellen sogar als diejenige erscheint, die Orestes zum Mord anstiftet. In Euripides' *Elektra* organisiert sie die Tat,²¹⁵ unterstützt und ermutigt den unsicheren Bruder,²¹⁶ lockt die Mutter mit einer Ausrede zu sich nach Hause,²¹⁷ erkennt selbst ihre Mitschuld an²¹⁸ und bleibt trotzdem von den Erinyes verschont. Der Unterschied zwischen Orestes und Elektra liegt darin, dass ihre Hände rein sind, da sie die Tat nicht selbst ausgeführt hat.

²¹¹ Gagarin 1981, 65–79; Adkins 1960, 304–308; MacDowell 1963, 60–69, 125–126; Triantaphyllopoulos 1985, 13–14, 105–107; Dover 1974, 144–156; Rickert 1989, 76, 86.

²¹² Jones 1956, 254–257; Parker 1996², 104–143. Nur wer einen Verräter oder einen Tyrann ermordete, blieb rein: MacDowell 1963, 77–79; Parker 1996², 113.

²¹³ LSCG 124.

²¹⁴ Visser 1984, 196 bemerkt, dass die athenische Polis obsessiv versucht, das Blutvergießen selbst bei der Todesstrafe zu verhindern, um Verunreinigungen zu vermeiden: So sterben z. B. athenische Häftlinge durch den Schierling oder im Verborgenen, indem sie in das *barathron* geworfen werden. Die Angst vor der Ansteckung ist wahrscheinlich auch der Grund, warum sich das Tribunal des Areopags im Freien versammelte, während die Stadt bei Ankündigung eines Mordprozesses drei Tage lang eine Ausgangssperre verhängte (Pollux 8, 117–118; Antiph. 5, 11; vgl. auch Lys. 12, 24).

²¹⁵ Eu., *El.* 646–663. Vgl. auch S., *El.*, 947–989.

²¹⁶ Eu., *El.* 965–984.

²¹⁷ Eu., *El.*, 1124–1146.

²¹⁸ Eu., *El.* 1224–1225.

Die gleiche Insistenz bezüglich der die Tat ausführenden Hand finden wir in Platons *Gesetzen*. Obwohl hier die Differenzierung nach Verantwortung, Planung oder Ausführung des Mordes viel detaillierter ist, werden sowohl vorsätzliche als auch nichtvorsätzliche Mordtaten in zwei große Kategorien eingeordnet: Taten, die mit den eigenen Händen ausgeführt worden sind (*autocheir*), und Taten, die im Auftrag eines Anderen oder durch List ausgeführt worden sind (*mē autocheir*).²¹⁹ Interessanterweise scheint der Mörder *mē autocheir* die mildere Strafe zu bekommen.²²⁰ Der *autorrektas* der selinuntischen *lex sacra* und der *autophonos* des kathartischen Gesetzes von Kyrene gehören in die gleiche semantische Kategorie des Mörders *autocheir*, d. h. jenes Mörders, der mit seinen eigenen Händen getötet hat.²²¹ Selbst wenn der Mord unabsichtlich war, muss man sich nach den *Gesetzen* Platons reinigen.²²² Widersprüche sind allerdings beim selben Autor vorhanden: Im Gegensatz zu der in den *Gesetzen* geäußerten Meinung, scheint es Platons Euthyphron als selbstverständlich zu betrachten, dass ein Mord nur dann verunreinigt, wenn er nicht gerecht ist.²²³ Dass eine gewisse Interpretationsfreiheit durchaus möglich war, beweisen auch andere Quellen. Das Psephisma von Demophantos, das nach der Herrschaft der Vierhundert verabschiedet wurde, legt fest, dass jeder Umstürzler der Demokratie „ein Feind der Athener ist und ohne *poine* getötet werden darf.“²²⁴ Es folgt im Detail, dass der Mörder *hosios kai euages* sei, also frei von Befleckung. In einem Dekret des 3. Jh. v. Chr. aus Teos wird unmissverständlich festgelegt, dass der Mörder eines rebellischen Garnisonskommandanten „nicht unrein ist (*miaros*)“.²²⁵ Die hauptsächliche Schwierigkeit bei der Interpretation von diesen und ähnlichen Quellen rührt daher, dass man bereits am Ende des 5. Jh. v. Chr. den Begriff *katharos* oft für Unschuldige verwendete, unabhängig von dem rituellen Status des Täters.²²⁶

Obwohl sich die Philosophie und das Recht spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. mit dem Problem der Intention und der Fahrlässigkeit beschäftigten, behauptete-

²¹⁹ Pl., *Lg.* 865a, 866d, 867c–d, 871a–872b, 872d.

²²⁰ Pl., *Lg.* 872a.

²²¹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 9; *LSCG Suppl.* 115, 50. Vgl. auch Kap. VI.7.2. – VI.7.2.2. Dagegen Robertson 2010, 6, 27–28, 214–215, 225–227, der sowohl *autorrektas* als auch *autophonos* als „der, der mit den eigenen Händen opfert“ wiedergibt und somit die Interpretation dieser beiden schwierigen *leges sacrae* vom Bereich der Reinigungsrituale trennt.

²²² Pl., *Lg.* 864–867. Die fast vollständige Abwesenheit des Themas *miasma* aus der Gattung der Prozessreden kommentierend, bemerkt Parker 1996², 128, dass die Bedeutung der Verunreinigung in Platons *Leges* wahrscheinlich dem religiösen Konservatismus des Werkes geschuldet ist: Vermutlich wurden Mörder in den Prozessreden des 4. Jh. eher auf einer säkularen Basis als aus dem traditionellen Glauben heraus als Gefahr für die Gesellschaft gesehen.

²²³ Pl., *Eu.* 4b–c.

²²⁴ In *And.*, 1, 96–98.

²²⁵ *SEG* 26, 23–26.

²²⁶ Vgl. dazu Parker 1996², 366–369.

te sich die Vorstellung, dass eine Person auch durch unabsichtliche Taten verunreinigt und daher von den Göttern verflucht wird, bis in die Kaiserzeit hinein. Parallel dazu entwickelte sich auch die Vorstellung einer moralischen Schuld, die physisch nicht sichtbar ist: Es gibt Formen des religiösen Frevels, wie z. B. den Meineid oder die Gottlosigkeit, die sich nicht leicht als physische Beschmutzung fassen lassen. Auch im Bereich der religiösen Vorstellung spielt die Gesinnung eine gewisse Rolle, die jedoch die Anwesenheit der Schuld als physischen Makel nicht verhindert. Auch die rein moralische Schuld kann sich physisch durch Krankheit offenbaren.²²⁷

Dass Schuld eine „innere“ und eine „äußere“ Dimension hat, wird im euripideischen *Hippolytus* explizit, als die besorgte Amme die leidende Phaidra fragt: „Kind, sind deine Hände rein von Blut?“ Und Phaidra antwortet: „Zwar sind meine Hände rein, mein Sinn hat jedoch einen Schmutz.“²²⁸ Die Hände stehen stellvertretend für den ganzen Körper und sind das Mittel der äußeren Schuld.²²⁹ Da Phaidra von einer unsichtbaren Krankheit verzehrt wird, die sich durch Wahn manifestiert, vermutet die Amme zunächst, dass sie von einer Blutschande befleckt ist. Phaidra versteht sofort die Andeutung der Amme – Wahnsinn ist traditionell eine Konsequenz des Blutvergießens – und antwortet, dass ihre Schuld die Hände nicht beschmutzt, da ihre Sünde moralischer und nicht physischer Natur ist. Die Konsequenzen des Verstoßes offenbaren sich jedoch in gleicher Weise. Bei Phaidra wird die Intention bestraft: Ihre Krankheit ist die Bestrafung ihrer ungebührlichen Liebe zu Hippolytos. Diese verbotene und heimliche Liebe ist verunreinigend; Phaidra selbst bezeichnet sie als *miasma*.²³⁰ Auch Hippolytos' Reaktion auf die Eröffnung der Amme, dass Phaidra in ihn verliebt sei, setzt voraus, dass sogar die Worte der Amme ihn verunreinigen können: „In frischer Quelle will ich mich säubern, will das Ohr mir baden. Ein Verbrecher müsste ich sein, wenn ich nach solcher Nachricht mich nicht unrein fühle.“²³¹

In der Tragödie existieren zusammen die Vorstellung der moralischen Schuld und die Vorstellung der Schuld als ansteckende, äußere Befleckung. Als Phaidra von der Amme hört, was sie in ihrem Delirium gesagt und getan hat, schämt sie sich und bittet die Amme, ihren Kopf zu bedecken, weil ihre Schande ansteckend ist.²³²

²²⁷ Befleckung als Ursache für Krankheit und Seuche: Descharmes 2013, 153 (s. auch Chaniotis 2012, 129–130). Vgl. auch Hp., *Morb.Sacr.* 4, 30–43, als Kritik der im Volksglauben fehlenden scharfen Trennung zwischen Krankheit / Heilung und Befleckung / Reinigung.

²²⁸ Eu., *Hipp.* 316–317.

²²⁹ Chaniotis 1997, 150, Anm. 13.

²³⁰ Eu., *Hipp.* 317.

²³¹ Eu., *Hipp.* 653–655 (wobei die Worte des Hippolythos hier auch symbolischen Wert haben).

²³² Eu., *Hipp.* 241–244.

In Euripides' *Orestes* spricht Menelaos: „Ich bin rein an den Händen“ und Orestes erwidert: „Nicht jedoch rein im Sinne.“²³³ Menelaos und Orestes sind beide befleckt, obwohl nur Orestes getötet hat. Menelaos ist allerdings nicht nur für den Tod und für das Unglück von vielen Anderen verantwortlich, sondern hat auch versäumt, den Mord an seinen Bruder zu rächen, weshalb Orestes ihn für ebenso befleckt und unwürdig hält, in der Gemeinde zu leben und die rituellen Handlungen auszuführen, die normalerweise ein Vorrecht des Königs sind.

Die Vorstellung des *miasma* ist komplexer als die scheinbare Beschränkung auf die äußere Beschmutzung, welche den Kern dieser Vorstellung darstellt. Euripides ist überzeugt, dass auch der Mensch, der äußerlich rein erscheint, trotz reiner Handlungen und reiner Lebensführung unrein sein kann, wenn seine Gedanken, wie im Fall von Betrug, Verrat und Lüge, nicht rein sind. Die innovative Stellungnahme des Euripides bezüglich des *miasma* kommt auch an anderen Stellen zum Ausdruck. In den letzten Versen des *Herakles* sitzt der gebrochene Held am Boden neben den Leichen seiner Kinder und seiner Frau, die er in einem Anfall von Wahnsinn massakriert hat, und bedeckt seinen Kopf mit dem Mantel. So findet ihn sein Freund Theseus, der gekommen ist, um seine Hilfe gegen den Tyrann Lykos anzubieten. Herakles, dessen Vorstellung des ansteckenden *miasma* dem traditionellen archaischen Verständnis entspricht, versucht sich zu verstecken, um seinen Freund nicht anzustecken: „Und lud ich schon auf mich die Blutschuld dieser Tat, will ich doch nicht beflecken die Unschuldigen.“²³⁴ Theseus setzt dem aber die Vorstellung unabsichtlicher Schuld entgegen, die den befleckten Mann nicht aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt, sondern auf Solidarität und Mitleid basiert: „Kein Fluch erwächst den Freunden aus dem Kreis der Freunde.“²³⁵ Und als Herakles fragt, wieso Theseus ihm den Kopf entblöße und ihn der Sonne zeige, antwortet der Freund: „Ein Mensch, entweihst du nicht das Reich der Götter.“²³⁶

Die mögliche Ansteckungsgefahr durch Schuld wird als physischer Makel explizit, als Herakles, der in diesem Moment die Tradition repräsentiert, Theseus warnt, sich nicht mit dem Blut, das an seiner Kleidung klebt, zu beschmieren. Theseus antwortet, Herakles solle ihn ruhig beschmutzen, das Blut könne sein Kleid beflecken, nicht aber seinen Sinn.²³⁷ Wie stark die Tradition selbst

²³³ Eu., *Or.* 1604.

²³⁴ Eu., *HF* 1155–1156 (Übers. Ebener 1976). Hier spielt jedoch auch die Schande und das Gefühl der verlorenen Ehre (*aidos*) eine Rolle, wie Cairns 1993, 291–292 feststellt. Ehrverlust und Befleckung sind nicht nur hier eng miteinander verbunden. Beide Konzepte betreffen die Beziehung eines Menschen zu anderen Mitgliedern der Gesellschaft und beeinflussen stark die Position des Individuums innerhalb der Gesellschaft. Zu der neuen moralischen Vorstellung der Schuld und der Unreinheit vgl. Yunis 1988, 149–171.

²³⁵ Eu., *HF* 1234 (Übers. Ebener 1976).

²³⁶ Eu., *HF* 1231 (Übers. Ebener 1976).

²³⁷ Eu., *HF* 1399–1400.

im innovativen Denken des Euripides aber bleibt, beweist die Tatsache, dass eine rituelle Reinigung auch in diesem Fall Voraussetzung für die Wiederaufnahme des Herakles in die Gemeinschaft ist. Die rituelle Reinigung entspricht interessanterweise dem Fall des Orestes, der ein vorsätzlicher Mörder ist: Auch Herakles muss seine Stadt verlassen und Theseus nach Athen folgen, wo Theseus sein Gastgeber sein und ihn von seiner Befleckung reinigen wird.²³⁸ Bei Euripides scheinen beide Auffassungen des *miasma* – als moralische und als physische Befleckung – zu koexistieren.

Der Unterschied zwischen Mythos und realem Leben liegt darin, dass im Mythos *miasma* direkt aus dem Verbrechen entsteht, während es in der Realität die Gesellschaft ist, die einen Verbrecher als Befleckten markiert und ausstößt. Im Mythos ist es nicht einmal notwendig, dass die Gesellschaft vom Verbrechen weiß; vielmehr ist *miasma* ein Symptom, das, wie im Fall einer Krankheit, eine versteckte Schuld verraten kann. Im Realleben ist *miasma* eine vorbeugende Maßnahme, um das Bewusstsein für ein Verbrechen wach zu halten.²³⁹ Somit ist die Verunreinigung ein gesellschaftlicher Mechanismus, der auf der Tatsache basiert, dass etwas Inakzeptables getan worden ist, unabhängig von den Intentionen und Motivationen. Von einem individuellen Standpunkt aus entsteht Befleckung, ähnlich wie Scham in einer „shame society“, aus dem Bewusstsein der sozialen Verurteilung.²⁴⁰ Da der unreine Mensch eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellt, muss sich der Befleckte reinigen und kann erst danach wieder in die Gemeinschaft integriert werden.²⁴¹

Spätestens mit der klassischen Zeit taucht neben der äußeren Reinheit die Forderung nach innerer auf. Wichtig ist nun, dass neben den Händen auch die Gesinnung rein ist. In zwei Inschriften des 4. Jh. v. Chr. aus dem Asklepieion von Epidauros beichten zwei Kranke ihre Schuld. Ein gewisser Echedoros bekommt ein Mal auf der Stirn, weil er sich Geld von Pandaros ausgeliehen und dem Gott eine Statue versprochen hatte, die er dann aber nicht weihte. Außerdem log er den Gott an.²⁴² Ein Fischträger hatte Asklepios den Zehnten des Erlöses der Fische versprochen, dann aber sein Gelübde nicht erfüllt. Die Fische griffen ihn an, sodass er gezwungen wurde, die Sünde öffentlich zu beichten.²⁴³ In beiden Fällen handelt es sich um Betrug und Lüge, unsichtbare Verfehlungen, die dem Gott aber nicht entgehen, sodass er die Schuld durch eine Krankheit offenbart. Auch ein gewisser Kephisias wurde von Asklepios

²³⁸ Eu., *HF* 1322–1325.

²³⁹ Visser 1984, 200–201.

²⁴⁰ Visser 1984, 200 bemerkt, dass das in einer Kollektivität eingegliederte Individuum die Befleckung aus sich selbst heraus spürt und sich „schmutzig“ fühlt, auch unabhängig von der öffentlichen Anschuldigung der Gesellschaft: In diesem Sinn hat Verunreinigung auch mit Schuld zu tun, dennoch bleibt sie insgesamt von Schuld getrennt, weil sie aus der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft entsteht.

²⁴¹ MacDowell 1963, 125, 148–149; Parker 1996², 114–119, 370–392.

²⁴² Edelstein u. Edelstein 1945, 231 T 423, Nr. 6–7 = *IG IV*² 1, 121, Z. 48–68.

²⁴³ *IG IV*² 1, 123, Z. 21–29 = Herzog 1931, Nr. 47.

bestraft, weil er sich über dessen Heilkunst lustig gemacht hatte: der Gott war nicht amüsiert.²⁴⁴

In der *lex sacra* eines privaten Kultvereins in Philadelpheia aus dem späten 2. oder frühen 1. Jh. v. Chr. werden Vergehen aufgelistet, die verunreinigen und daher von der Teilnahme am Kult ausschließen, darunter die Anwendung von Zaubermitteln, sexuelle Vergehen von Männern und Frauen sowie Abtreibung.²⁴⁵ Interessanterweise werden hier nicht nur die Täter beschuldigt, sondern auch all jene, die Mitwisser sind. Eine zentrale Stellung nehmen hier Vergehen ein, die mit einem *dolos* zusammenhängen. Verurteilt wird nicht nur die böswillige Tat, sondern auch die böse Absicht und die Verheimlichung der bösen Intentionen. Sowohl die Planung als auch die Ausführung sind hier entscheidend, um die Reinheit oder die Unreinheit des Individuums zu definieren. Hervorgehoben wird die Verunreinigung, die aus der Verwendung von todbringenden Mitteln entsteht, die nicht direkt den Tod verursachen, wie Abtreibungsmittel oder Gift. Die die Tat ausführende Hand, die im griechischen Recht so wichtig ist, fehlt bei dieser Art des Tötens. Ferner darf man solche Mittel nicht einmal kennen oder jemanden in dieser Sache beraten; jene, die zufällig von solch einer Tat erfahren, sollen nicht schweigen, sondern den Fall anzeigen. In diesem hellenistischen Gesetz steht die Schuld des Menschen, der nichts tut, damit der Täter bestraft wird, oder der eine böswillige Tat plant, auf gleicher Ebene wie die äußerlich fassbare Schuld des eigentlichen Täters.

Die theoretische Diskussion über Schuld und Verunreinigung, die seit dem 5. Jh. v. Chr. in der Literatur und seit dem 4. Jh. v. Chr. in den *leges sacrae* auftrat, konnte die alte Vorstellung der automatisch ansteckenden und von den Intentionen unabhängigen Verunreinigung jedoch nie komplett verdrängen.²⁴⁶ Die Idee einer moralischen Befleckung, die auf der Seele lastet und innere statt äußere Reinheit verlangt, trat zur Idee der physisch-körperlichen Befleckung, die durch äußere Reinigungsaktionen verdrängt werden kann, hinzu, aber ersetzte sie nicht.²⁴⁷

Der Automatismus des *miasma* und die Objektivität der damit verbundenen Schuld werden im Fall der Bestrafung von Gegenständen deutlich. In den aus dem 3. Jh. v. Chr. stammenden Reinheitsvorschriften der Insel Kos werden die Regeln beschrieben, denen man im Fall der Entdeckung eines Selbstmörders folgen muss: Der Verstorbene muss zugedeckt werden, das Seil und das Holz,

²⁴⁴ Edelstein u. Edelstein 1945, 236 T 423, Nr. 36 = *IG IV*² 1, 122, Z. 95–101. Diese Inschriften sind, soweit es mir bekannt ist, die einzigen Belege einer direkten Verbindung zwischen Krankheit und Strafe vor den Beichtinschriften. Allerdings wird das Thema oft im Mythos thematisiert, s. dazu auch Meinel 2015. Vgl. auch Chaniotis 2012, 129–130; Descharmes 2013, 153, 155–156. Allgemein zur Angst vor der göttlichen Strafe, s. Chaniotis 2012b.

²⁴⁵ *LSAM* 20. Vgl. Übersetzung und Kommentar bei Chaniotis 1997, 159–162.

²⁴⁶ Chaniotis 1997, 168; Parker 1996², 324–325.

²⁴⁷ *ThesCRA* II, s.v. “Purification”, 4 (Paoletti); Chaniotis 1997, 152–173.

an dem er sich aufgehängt hat, sollen verbrannt werden.²⁴⁸ Pausanias erzählt die Geschichte des im späten 5. Jh. v. Chr. heroisierten Athleten Theagenes von Thasos, der nach seinem Tod mit einer Statue geehrt wurde: Ein Mann, der ihn im Leben besonders gehasst hatte, peitschte jede Nacht die Statue aus, um damit Theagenes selbst zu misshandeln. Irgendwann fiel ihm aber die Statue auf den Kopf und tötete ihn. Die Söhne des Toten klagten die Statue wegen Mordes an; die Statue wurde für schuldig befunden und aus dem Land verbannt, indem sie im Meer versenkt wurde.²⁴⁹ Die Erzählung des Pausanias basiert auf dem in Athen tatsächlich existierenden Brauch, Gegenstände, die den Tod eines Menschen verursacht haben, anzuklagen. Dafür gab es schon im 5. Jh. v. Chr. im Prytaneion einen zuständigen Gerichtshof.²⁵⁰ Interessanterweise interagieren hier die Mechanismen der positiven Gerechtigkeit mit den traditionellen Sitten des Sakralrechtes, da die Gegenstände nicht nur rituell gereinigt werden, sondern auch in einem Prozess verurteilt werden können.

Der Grund für solch einen Brauch scheint die Gefahr der Ansteckung zu sein, die aus der Schuld entsteht. Dass die Verunreinigung des Gegenstandes durch Blut der Grund dafür ist, dass er entfernt wird, beweist eine andere Stelle bei Pausanias, in der von einem Kind erzählt wird, das sich beim Spielen in Olympia den Schädel an einem bronzenen Stier gebrochen hatte. Nach dem Tod des Kindes wollten die Eleer das schuldige Weihgeschenk entfernen, aber Apollon empfahl ihnen, stattdessen Reinigungsrituale durchzuführen.²⁵¹ Ähnliche Maßnahmen sowohl gegen Tiere als auch Gegenstände werden ebenso in den *Gesetzen* von Platon beschrieben.²⁵² In all diesen inszenierten Mordprozessen fehlt die Unterscheidung zwischen Tat und Absicht und nur die mechanische, ansteckende Schuld wirkt. Das ganze Verfahren dient dazu, die Gemeinde von der Last eines *miasma* zu befreien; auf der Vorstellung, dass für die Schuld des Einzelnen das Gemeinwesen haftet, beruhen auch einige Befragungen des Orakels von Dodona aus dem frühen 3. Jh. v. Chr., in denen eine Gemeinde Zeus fragt, „ob der Gott das Gewitter wegen der Unreinheit irgendeines Menschen bringt.“²⁵³

Zwar ist eine Entwicklung von der ursprünglichen Auffassung von Schuld als „schmutzige Hand“, welche die Tat ausgeführt hat, unabhängig von der Intention, hin zum Gleichgewicht von innerer und äußerer Schuld schon zu Beginn der hellenistischen Zeit spürbar. Die schuldige Seele erhält allmählich ein entscheidendes Gewicht. Wenn jedoch schon in der archaischen und sogar in der homerischen Schuldauffassung der äußeren Befleckung Spuren einer

²⁴⁸ LSCG 154.

²⁴⁹ Paus. 6, 11, 6–8.

²⁵⁰ MacDowell 1963, 85–89. Parker 1996², 117 (mit Anm. 54), der jedoch die Sitte, Gegenstände „ins Exil“ zu senden, eher mit dem Bedürfnis nach Rache als mit der Gefahr der Verunreinigung erklärt.

²⁵¹ Paus. 5, 27, 10.

²⁵² Pl., *Lg.* 873e–874a.

²⁵³ *SEG* 19, 427.

Innerlichkeit zu finden sind, so bleibt die Schuldauffassung bis in die Kaiserzeit hinein dennoch mit der Auffassung der äußeren Verunreinigung verbunden und zwar sowohl in der Vorstellung, dass die innere Schuld auch äußerlich sichtbar ist, z. B. durch Krankheit, als auch in der Vorstellung, dass die Götter absichtliche wie unabsichtliche Sünden bestrafen.²⁵⁴

II.4. Versöhnung mit den Göttern: Die Reinigungsrituale

Wie reinigt man sich von einer befleckenden Schuld? Wie entfernt man ein *miasma*? Welchen Ausweg gibt es aus der Situation eines *enagos*? Platon beschreibt die juristischen und rituellen Maßnahmen, die im Fall eines Mordes notwendig sind, um den Täter zu überführen, das Opfer zu rächen und das *miasma* zu entfernen: „Wer ihn aber rächen will, der soll alles erfüllen, was an Waschungen in dem Fall vorgeschrieben wird und alles was der Gott sonst als rechtmäßig in diesem Fall vorschreibt. [...] Dass dies aber unter gewissen Gebeten zu geschehen hat und unter Opfern für diejenigen Götter, die dafür sorgen, dass keine Morde in den Städten vorkommen, das aufzuzeigen wäre dem Gesetzgeber ein leichtes.“²⁵⁵ Durch eine unberechtigte Tötung wird die gesellschaftliche Ordnung dramatisch gestört. Als Maßnahme, um das Gleichgewicht wiederherzustellen, schließt die Gesellschaft den Befleckten aus oder ächtet ihn, sodass er sogar von jedem Mitglied der Gemeinschaft getötet werden darf, damit diese geschützt wird. Eine solche Tötung bringt dann keine Befleckung.²⁵⁶

Der Befleckungsgedanke ist also in der klassischen und frühhellenistischen Zeit an normative Beschränkungen gekoppelt, die die Regeln des gemeinschaftlichen Lebens widerspiegeln: Selbst wenn Platon die Reinigung für alle Totschläger empfiehlt, scheint im athenischen Prozessrecht des 4. Jh. v. Chr. z. B. bei Mord die Befleckung nur in Fällen aufzutreten, in denen die Tötung unberechtigt ist.²⁵⁷

Dem Gedanken der Befleckung liegt also ein Zustand der sozialen Unordnung zugrunde; die rituelle Reinigung ist der Mechanismus, durch den man die gestörte Ordnung repariert.

²⁵⁴ Die persönliche Verantwortung in den Taten der homerischen Helden und die Existenz der Moral schon bei Homer werden von der Forschung nicht mehr bestritten: vgl. dazu Lloyd Jones 1971, 1–27; Schmitt 1990. Zur homerischen Gesellschaft als „Shame Culture“ or „Guilt Culture“, vgl. Cairns 1993, 14–47, 71–79.

²⁵⁵ Pl., *Lg.* 871 b–c.

²⁵⁶ Descharmes 2013, 154.

²⁵⁷ Dem., 9,44; And. 1, 96–98 (*psephisma* des Demophantes). Möglicherweise war die eventuelle Reinigung in solchen Fällen der persönlichen Verantwortung überlassen: Konservative Bürger hätten wahrscheinlich auch in solchen Fällen eine Reinigung vorgezogen, so wie es auch in Platons *Leges* vorgeschrieben wird. Es ist aber unwahrscheinlich, dass es irgendeine legale Notwendigkeit gab. Vgl. dazu Parker 1996², 366–369.

Oft besitzen die in den Kultgesetzen aufgelisteten Verunreinigungen keinen moralischen Charakter, weil sie aus keinem realen Verbrechen entstanden sind. Dementsprechend sind die Handlungen, welche die Befleckung entfernen, meistens äußerer Natur: Man wartet eine bestimmte Zeit, in welcher der Kontakt mit dem Heiligen oder sogar mit anderen Menschen verhindert werden soll, man wäscht sich, führt entsprechende Rituale aus und wird dadurch wieder *katharos*.²⁵⁸ Die Reinigung besteht oft aus einem Bad: Zumeist werden die Hände stellvertretend für den ganzen Körper gewaschen, mit Wasser oder mit Blut.²⁵⁹

Das Ritual der Reinigung durch Blut fasziniert und verblüfft die Forschung seit Langem. Die traditionelle Interpretation sieht in der Handlung, die oft der Sühne von Mord oder der Legitimation von Rache dient,²⁶⁰ ein Ersatzritual, in dem das geopfert Tier und sein vergossenes Blut das Blut und den Tod des Mörders symbolisieren: Es würde sich also um eine inszenierte Rache handeln.²⁶¹ R. Parker hat diese Interpretation abgewiesen, weil sie die Tatsache nicht erklären kann, dass Blut nicht nur im Fall von Reinigung bei Mord, sondern auch bei anderen Reinigungsritualen eine wichtige Rolle spielt, bei denen durch Blut nicht Blut gereinigt wird, sondern andere Befleckungen. So wurden z. B. Wahnsinnige und Verhexte gereinigt. Auch die *Hellanodikai* sowie die „Sechzehn Frauen“ in Elis mussten sich solch einem Ritual unterziehen.²⁶² Die homöopathische Vorstellung, „Blut durch Blut zu waschen“, scheint also eine Sekundärentwicklung zu sein. Wahrscheinlicher ist es, dass es sich um ein sympathetisches Ritual handelt: Wie das Blut des Opfertieres von den Händen abgewaschen wird, so wird auf symbolischer Ebene auch das Blut des Mordes, die Krankheit oder jede andere Befleckung weggewaschen. Das weggewaschene Blut lässt die neugewonnene Reinheit zutage treten.²⁶³

Eine der ausführlichsten Beschreibungen solch eines Rituals findet sich im 4. Buch von Apollonios' *Argonautica*: Medea und Jason erreichen auf der Suche nach Reinigung infolge des Mordes an Medeas Bruder Apsyrtos die Insel der Kirke. Schweigend setzen sich die beiden Befleckten an den Herd und Jason stellt das Schwert, mit dem er getötet hat, auf den Boden, während Medea das Gesicht in den Händen verbirgt. Beide haben den Blick gesenkt. Kirke versteht sofort, schneidet „dem Gesetz des Zeus Hikesios folgend“²⁶⁴ die Kehle eines Ferkels durch und bespritzt mit dessen Blut die Hände ihrer Gäste. Danach

²⁵⁸ Adkins 1960, 90.

²⁵⁹ *ThesCRA* II, s.v. „Purification“, 19–20 (Paoletti); Bendlin 2007, 184–188.

²⁶⁰ Pl., *Lg.*, 872e–873; E., *OT*, 100.

²⁶¹ Rohde 1925¹⁰, 266; Stengel, 1920³, 159–160. Dagegen, Rudhardt 1958, 166.

²⁶² Zur Reinigung von Wahnsinnigen und Verhexten, vgl. Parker 1996², 207–234; Hp., *Morb.Sacr.* 4, 30–39. Zu den *Hellanodikai* und den „Sechzehn Frauen“: Paus. 5, 16, 8; *LSCG* 156 A 14; 157 A 2. Vgl. Parker 1996², 21–22, 372–373.

²⁶³ Zur Reinigung von Blut durch Blut und zur Verbindung von Rache und Reinigung, s. auch Descharmes 2013, 152–259.

²⁶⁴ A.R., *Arg.* 4, 700.

opfert sie Zeus Katharsios, „der die Gebete der Schutzflehenden erhört“ und ruft ihn laut an.²⁶⁵ Es folgen weinlose Spenden und Opferkuchen für die Eri-nyes und Zeus.²⁶⁶ Erst danach spricht Kirke die beiden Gäste an und fragt, wer sie sind und was ihre Geschichte ist.²⁶⁷ Mit dem Blut eines Ferkels wird auch Orestes gereinigt.²⁶⁸

In anderen Ritualen übt Wasser eine ähnliche Funktion wie Blut aus: Wenn das *miasma* symbolisch als Fleck verstanden werden kann, so kann es auch symbolisch mit Wasser weggewaschen werden.²⁶⁹

Im Fall von Mord sieht das Reinigungsritual auch eine Reihe von Maßnahmen vor, welche die Ansteckungsgefahr neutralisieren sollen. Der Mörder soll seine Heimat verlassen, in der Fremde einen Ort finden, wo er sich reinigen kann, und einen Schutzherrn suchen, der ihn reinigt. Bis dahin darf der Mörder kein Wort sprechen, kein Haus betreten und nicht in die Mahlgesellschaft aufgenommen werden. Faktisch soll er jede menschliche Gemeinschaft vermeiden, denn wer mit ihm in Kontakt kommt, wird angesteckt. Da die Zeit seines Exils und seines Herumirrens im Ausland Jahre dauern kann, muss das Schweigen wohl symbolisch verstanden werden, wahrscheinlich in dem Sinn, dass er Leute nicht selbst ansprechen darf oder dass er sich mit ihnen so kurz wie möglich unterhalten soll, falls er zufällig angesprochen wird. Für solche Verfahren haben wir viele literarische Belege aus dem Mythos, aber leider wenige aus der historischen Realität. Aus dem sogenannten kathartischen Gesetz von Kyrene – das auf der Autorität des Apollon basiert – geht hervor, dass der schutzflehende Mörder auf einem Fell sitzen muss, wo er gewaschen und gesalbt wird. Wenn er in die Öffentlichkeit tritt, sollen alle Anwesenden schweigen und ein Herold geht voran und warnt vor der Ansteckungsgefahr.²⁷⁰ Das reinigende Fell (*Dios Kodion*) kommt auch in dem mysteriösen athenischen Ritual zu Ehren des Zeus Meilichios bei den *Pompaia*-Festen vor.²⁷¹ Andere, leider sehr fragmentarisch erhaltene Inschriften, belegen ähnliche Rituale. Eine *lex sacra* aus Kleonai (550 v. Chr.) verschreibt eine Reinigung mit Wasser und definiert die Konditionen, die im Fall einer Tötung eine Verunreinigung verursachen: Wenn man einen Unschuldigen umgebracht hat, ist man befleckt, wenn man aber einen verfluchten Mann getötet hat, ist es nicht illegal – und deshalb nicht verunreinigend? –; wenn man einem befleckten Mann begegnet, soll man sich reinigen als ob „jemand ver-

²⁶⁵ A.R., *Arg.* 4, 708–709.

²⁶⁶ A.R., *Arg.* 4, 685–717.

²⁶⁷ A.R., *Arg.* 4, 718–723

²⁶⁸ A., *Eu.*, 282–283; *Eu.*, *IT* 1223–1224.

²⁶⁹ Parker 1996², 226–227.

²⁷⁰ *LSCG Suppl.* 115, 50–55. Zur späteren Bibliographie und den vielen unterschiedlichen Interpretationen dieses komplizierten Gesetzes, vgl. Dobias-Lalou 1997, 261–270; Dobias-Lalou – Dubois 2007.

²⁷¹ *Eust.*, *ad Od.*, 22, 481; *Suid.*, s.v. *Dios Kodion*. Vgl. Deubner 1956, 157–158. Zu Zeus Meilichios als Reinigungsgott vgl. Paus. 2, 20, 2.

storben ist“.²⁷² In dieselbe Richtung deutet eine Inschrift aus Lato, die festsetzt, dass derjenige, welcher unter bestimmten Bedingungen ohne Intention getötet hat, rein ist.²⁷³ Aus Dikaia in Makedonien stammt eine lange Inschrift, die den Frieden und die Wiedervereinigung nach dem Bürgerkrieg durch ein Eidritual besiegelt und die Bürger zur kollektiven gegenseitigen Reinigung verpflichtet.²⁷⁴

Die mythischen Belege für das Gebot des Schweigens, sowohl der Anwesenden als auch des Mörders selbst, und für die Isolation des Befleckten, sind zahlreich: Orestes wagt es erst zu sprechen, nachdem er in Delphi von Apollon gereinigt worden ist,²⁷⁵ Ödipus verbietet seinen Mitbürgern, den Mörder von Laios zu Hause aufzunehmen, mit ihm zu sprechen und zu opfern, weil er die Quelle des *miasma* ist, das in Form einer Seuche gerade die Stadt plagt.²⁷⁶ In einer der vielen von Pausanias überlieferten Traditionen über Orestes' Reinigung wird Orestes in Troizen solange in einem Zelt beherbergt, bis er vollständig gereinigt worden ist.²⁷⁷

Die Waschung mit Wasser oder Blut bildete wahrscheinlich auch in der Realität den Kern des Rituals. Wasser scheint im sogenannten kathartischen Gesetz von Kyrene²⁷⁸ und in einem Fragment des kathartischen Gesetzes der athenischen *Eupatridai* erwähnt zu sein.²⁷⁹ Auch in den mythischen Reinigungen spielt das Meer- oder Quellwasser nicht selten eine zentrale Rolle: In der oben erwähnten Erzählung von Pausanias über Orestes' Reinigung wird der Held unter anderem (*katharsiois kai allois*) mit Wasser der Quelle Hippokrene gereinigt.²⁸⁰ Die Reinigung *stricto sensu* durch Wasser oder Blut wird dann meistens von Gebeten und Anrufungen der Götter begleitet, um diese zu versöhnen.²⁸¹

Das Reinigungsritual im Fall von Mord kommt in den Quellen in vielen Varianten vor, die mit Sicherheit durch lokale Traditionen zu erklären sind. Das Exil gehört meistens dazu: Es ist im engeren Sinn die Strafe des Mörders, wird

²⁷² LSCG Suppl. 56 (= *Nomima* 2, 79). Vgl. dazu Gagarin 2008, 63–64.

²⁷³ LSCG Suppl. 112 (zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr.).

²⁷⁴ Voutiras – Sismanidis 2007, 257–259, Zz. 75–76; Salvo 2012b, 89–102. Vgl. auch Salvo 2012, 150–152.

²⁷⁵ A., *Eu.* 448; vgl. auch 280–281.

²⁷⁶ S., *OT* 236–243.

²⁷⁷ Paus. 2, 31, 8.

²⁷⁸ LSCG Suppl. 115, 50–55.

²⁷⁹ FGrH 356 F 1 (= Ath., 410 b). Eine extrem fragmentarische Inschrift aus Thasos (LSCG Suppl. 65, Anfang des 4. Jh.) scheint auch eine Waschung und eine Libation für Zeus Katharsios vorzuschreiben, aber der Text ist zu schlecht erhalten, um sichere Schlüsse zu erlauben. Auch in der Inschrift aus Kleonai (LSCG Suppl. 56) scheint die Reinigung mit Wasser eine wichtige Rolle zu spielen.

²⁸⁰ Paus. 2, 31, 9. Vgl. auch die Reinigung von Achilles nach dem Mord an Trambelos (FGrH 139 F 6 = Ath. 43d).

²⁸¹ A.R., *Arg.* 4, 685–717.

aber oft von den attischen Autoren als eine Art Reinigung betrachtet.²⁸² Die Überschneidung zwischen Schuld und Unreinheit kommt im Fall von Mord deutlich zum Ausdruck; Ritual- und Rechtsstatus des Mörders werden oft gleichgesetzt, sodass „rein“ und „nicht strafbar“ oft synonym verwendet werden. Im Fall eines gerechtfertigten Mordes, der nicht strafbar ist, wird der gerechtfertigte Mörder auch als *katharos* erklärt: Er wird nicht bestraft und ist auch rituell nicht unrein.²⁸³ Andererseits brauchen nach Platon auch die Mörder, die nicht straffähig sind – z. B. bei Körperverletzung mit Todesfolge oder bei Mördern, denen vom Opfer verziehen wurde –, die rituelle Reinigung, obwohl sie nicht als Schuldige bestraft werden können.²⁸⁴ Fast in allen Mordfällen wird in Platons *Gesetzen* das Exil vorgeschrieben.²⁸⁵ Das Reinigungsritual im engeren Sinn kann vor oder nach dem Exil, in der Fremde, bei der aufnehmenden Gemeinschaft oder nach der Rückkehr vorgeschrieben werden.²⁸⁶

Ein komplexes Ritual, in dem viele traditionelle Elemente der Reinigung kombiniert vorkommen, wird in Euripides' *Iphigeneia im Lande der Taurer* beschrieben. Orestes und Pylades, gefangen im Land der Taurer, werden der Priesterin (Iphigeneia) anvertraut, um geopfert zu werden. Um die zwei Gefangenen zu retten überzeugt Iphigeneia den König Thoas, dass die beiden Fremden erst mit Meerwasser gereinigt werden sollen, da sie durch Mord befleckt sind.²⁸⁷ Sie befiehlt dann Thoas, sich den Kopf mit dem Mantel zu verhüllen, um nicht verunreinigt zu werden, und den Tempel mit Feuer zu reinigen, während sie die Fremden ans Meer führt.²⁸⁸ Ein Herold warnt die Bevölkerung, in ihren Häusern zu bleiben, während Orestes und Pylades, beide mit verhülltem Haupt, zum Meer laufen.²⁸⁹ Es handelt sich in Wahrheit aber um eine List, welche die Flucht ermöglichen soll, ohne gesehen zu werden; sie funktioniert, weil sie auf einem konsolidierten Brauch beruht, nämlich von den Befleckten wegzuschauen, um nicht angesteckt zu werden. Nachdem Iphigeneia solche Anordnungen gegeben hat, macht sie sich bereit, eine echte Reinigung durchzuführen, um die Befleckung des Mordes mit Lammb Blut wegzuwaschen: „Blut-

²⁸² A., Ag. 1419–1420; Ch., 1038; Eu., Hipp. 35; Pl., Lg. 865d–e. Vgl. auch MacDowell 1963, 131–133; Parker 1996², 114–115 und 366–369.

²⁸³ Dem., 23, 74; 9, 44.

²⁸⁴ Pl., Lg. 865b, 869a.

²⁸⁵ Pl., Lg. 865e–866a; 866b; 866c; 867d–868e.

²⁸⁶ Vor dem Exil: Pl., Lg. 865d, 866a; nach dem Exil: Dem., 23, 72; im Ausland, in einer aufnehmenden Gemeinde: *LSCG Suppl.* 115, 28–55; Paus. 2, 31, 4; A., Ch., 1059–1060. R. Parker hat die Ähnlichkeiten zwischen solchen Reinigungsritualen und den Initiationsritualen betont: Wie der Kandidat einer Mysterienreligion durch die Initiation in eine neue Gemeinde – die Gemeinde der Initiierten – aufgenommen wird, so wird der Mörder nach der Reinigung wieder in seine alte Gemeinde aufgenommen und darf wieder am sozialen und religiösen Leben teilnehmen (Parker 1996², 374).

²⁸⁷ Eu., IT 1163–1193.

²⁸⁸ Eu., IT 1215–1218.

²⁸⁹ Eu., IT 1207–1212.

schuld muss ich sühnen mit Blutschuld.²⁹⁰ Hier werden drei reinigende Elemente kombiniert: Wasser, Feuer und Blut.²⁹¹ Selbstverständlich ist das Ritual erfunden, es ist Teil eines abenteuerlichen Mythos und dient dabei dem Handlungsablauf. Gerade aber die Tatsache, dass die List mit dem „faked“ Ritual eine solch wichtige Rolle im Narrativ spielt, beweist, dass es auf realen Elementen basieren muss, damit es die Zuschauer überhaupt verstehen können und die List entlarven. Zwischen den Zeilen dieser Szene zeigt sich Euripides bezüglich traditioneller Reinigungspraktiken, die Platon so wichtig waren, leicht skeptisch: Iphigeneia z. B. spielt ihre Rolle etwas übertrieben, mit barbarischen Schreien und seltsamen Ritualen – die Verwendung von *μαγεύουσα*, um sie zu beschreiben, ist wahrscheinlich kein Zufall.²⁹² Der Gedanke liegt nahe, dass sich Euripides über die Reinigungsrituale, die offensichtlich schon in seiner Zeit etwas veraltet und vor allem bei Konservativen und Traditionalisten beliebt waren, lustig macht.

So wie sie bisher beschrieben wurde, scheint die Reinigung zwar ein komplexes Ritual zu sein, das jedoch mechanisch durchgeführt wird und das Bewusstsein der Befleckten nicht berührt, weder im Fall von unvermeidlichen, natürlichen *miasmata*, die keine Schuld beinhalten, noch im Fall von *miasmata*, die aus schweren Verbrechen entstehen. Auch im Fall von Mord kann die Durchführung des Rituals je nach den Umständen der Tat mehr oder weniger kompliziert sein, es wird jedoch nie die Frage nach dem Schuldgefühl des Täters gestellt. In Fällen, die auch dem positiven Recht unterstehen, wie beispielsweise Mord, scheint die Bestimmung der Schuld ausschließlich eine Aufgabe der positiven Gerichtsbarkeit; weitere moralische Bedenken sind nicht vorhanden.

Kritiken gegen solchen Verfahrensweisen werden schon in der spätarchaischen Epoche laut. Das auffällige Paradoxon der Reinigung des Blutes durch Blut entging bereits Heraklit nicht: „Aber Reinigung von Blutschuld suchen sie, in dem sie sich mit neuem Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte.“²⁹³ Die Vorstellung, dass das ganze Wasser der Welt die Menschen von gewissen Verbrechen nicht zu reinigen imstande ist, findet sich bereits in der Literatur des 5. Jh. v. Chr.: „...und alle Ströme, ob sie eines Weges hervorströmten, um händebefleckend Mordblut reinzuwaschen: flößen doch umsonst“ heißt es in den *Choephoren*,²⁹⁴ wo interessanterweise die Vorstellung vom Mord, der äußerlich beschmutzt (*cheromusē phonon*), mit der Vorstellung, dass die Befleckung doch nicht durch Wasser wegzuwaschen ist, zusammentrifft; und so ruft der von den Verbrechen des Hauses des Labdakos entsetzte Bote aus: „Ich meine nicht der Isterstrom und nicht der Phasis wird

²⁹⁰ Eu., *IT* 1223–1224 (Übers. Ebener 1977).

²⁹¹ Zur Interpretation des vorgetäuschten Reinigungsrituals in der *Iphigeneia im Lande der Taurer* vgl. auch Meinel 2015, 147–161.

²⁹² Eu., *IT* 1337–1338.

²⁹³ Heraclat., *Frg. 5* Diels-Kranz (Übers. Diels 1961).

²⁹⁴ A., *Ch.*, 72–74 (Übers. Werner 2005).

abwaschen in Reinigung dies Haus.“²⁹⁵ Die skeptische Einstellung des Euripides, die vor allem am Ende des *Herakles* und in der *Iphigeneia im Lande der Taurer* deutlich wird, wurde bereits besprochen.

Erst in späterer Zeit jedoch verbreitet sich die Idee, dass die Schuld gar nicht weggewaschen werden kann, sondern die Seele gereinigt werden muss. In dieser neuen Konzeption steht die Reinigung des Körpers in ausdrücklichem Gegensatz zur inneren Reinheit. In einer rhodischen Kultinschrift des 1. Jh. n. Chr. wird die Reinheit in neue Worte gefasst: „Wenn du den weihrauchduftenden Tempel betrittst, musst du rein sein; rein nicht durch das Bad, sondern durch reine Gedanken.“²⁹⁶ Hier wird die Reinheit der Seele ausdrücklich der Reinheit des Körpers entgegengesetzt. Obwohl diese *lex sacra* einem besonderen Kontext entstammt und wahrscheinlich von den pythagoreischen Reinheitsvorstellungen beeinflusst ist,²⁹⁷ ist sie in ihrer Zeit kein Einzelfall. Ähnlich klingt eine *lex sacra* aus Lindos aus dem 3. Jh. n. Chr.: „Man soll nicht nur am Körper, sondern auch in der Seele rein sein“;²⁹⁸ eine Opfervorschrift aus der gleichen Zeit und aus der gleichen Stadt lautet: „Opfern darf nur, wer ein gutes Bewusstsein hat.“²⁹⁹ Gleichzeitig hört man immer häufiger von unsühnbaren Sünden, die nicht gereinigt werden können.³⁰⁰ Die innere Schuld kann nicht mehr durch Rituale der äußeren Reinigung entfernt werden.

²⁹⁵ S., *OT*, 1227–1228 (Übers. Schadewaldt 1955).

²⁹⁶ *LSCG Suppl.* 108; Chaniotis 1997, 163.

²⁹⁷ Vgl. dazu Chaniotis 1997, 163.

²⁹⁸ *LSCG Suppl.* 91, Z. 5.

²⁹⁹ *LSCG Suppl.* 86; vgl. auch Chaniotis 1997, 165. Andere Quellen belegen jedoch, dass die äußere Reinigung lange ihre Wichtigkeit behält: Im delischen Heiligtum des Zeus Kynthios und der Athena Kynthia soll man im 2. Jh. v. Chr. „mit reinen Händen und mit reiner Seele, mit einem weißen Kleid, ohne Schuhe“ eintreten (*LSCG Suppl.* 59, Z. 13–15; Chaniotis 1997, 164.)

³⁰⁰ *LSCG Suppl.* 91; *LSCG* 55. Die Idee der unsühnbaren Schuld ist jedoch älter und kommt bereits in einem von Aischines zitierten amphiktyonischen Dekret vor (Aeschin. 3, 110). Vgl. Chaniotis 1997, 167–168. Zur Entwicklung der Reinheitsvorstellungen, s. auch Chaniotis 2012, der das Augenmerk besonders auf die Entwicklung des Mordgesetzes – mit der Betonung der Verantwortung – sowie die Jenseitsvorstellungen und deren Einflüsse auf die Konzeption der „inneren Reinheit“ richtet.

III. Auf der Suche nach der göttlichen Gerechtigkeit

III.1. Eine schwierige Quellenlage

In den literarischen Quellen der archaischen und klassischen Zeit interagieren die Götter mit den Menschen nicht nur, indem sie diese bestrafen, sondern auch, indem sie ihre Bittrufe beantworten und sie rächen, wenn ihnen Unrecht getan wurde. Ein Problem stellt allerdings die Tatsache dar, dass diese in den literarischen Quellen der archaischen und klassischen Zeit gut belegte Praxis weder eine archäologisch noch epigraphisch fassbare Spur hinterlassen hat, sodass in der Vergangenheit Zweifel an ihrer Verankerung in der alltäglichen Kulturpraxis geäußert wurden. Obwohl also in den literarischen Werken geschädigte Menschen oft und wortreich an die göttliche Vergeltung appellieren, um durch göttliche Intervention eine Wiederherstellung der verletzen Gerechtigkeit und die Beseitigung des Unrechtes zu erreichen, scheint in der Alltagswelt der Glaube an eine göttliche Intervention nicht belegt zu sein. Glaubten die Griechen an eine göttliche Gerechtigkeit? Versnel negiert dies und ist der Ansicht, dass der Glaube an die Intervention der göttlichen Gerechtigkeit in der Alltagswelt nahezu völlig fehlte.³⁰¹ Obwohl wir für Suche nach Hilfe und die Bitte um Beistand in schwierigen Situationen viele Belege haben, handelt es sich dabei so gut wie nie um Hilferufe und Gebete, in denen die Götter um Gerechtigkeit gebeten wurden. Wurden sie nur mündlich vorgebracht? Oder gab es sie gar nicht?

Hier sei vorausgeschickt, dass die Quellenlage zum Gebet allgemein problematisch ist. Die Weihgeschenke in den Heiligtümern und die vielen *ex-votos* sind Zeugnis der erhörten Bitten an die Götter, sagen aber in der Regel nichts über den Inhalt oder die Motivation des Gebetes aus. Das ist teilweise in der Natur der Dinge begründet: Die wahrscheinlich mündlich vorgetragenen Gebete sind für immer verloren, die Geschenke für die erfüllten Wünsche aber bleiben als Zeichen der Dankbarkeit. All die erfolglosen Bitten, die zu keinem *ex voto* geführt haben, hinterlassen demnach keine Spur und sind für uns nur aus den literarischen Quellen rekonstruierbar. So kennen wir in gewisser Weise zwar die Antwort der Götter (und auch nur die positive), wissen aber nichts über die Frage.³⁰²

³⁰¹ Versnel 2009, 36–40.

³⁰² Eine grundlegende Studie über das Gebet in der griechischen Antike ist immer noch Pulleyn 1997; s. auch Aubriot-Sevin 2005 und Furley 2007 (mit älterer Bibliographie). Zu Gebeten und Flüchen in der Tragödie, s. Descharmes 2013, 142–152. Zu erfolgreichem und erfolglosem Beten und zur Reaktion der Betenden vgl. Scheer 2001, 53–55.

III.2. Zwischen Fluchtafeln und *prayers for justice*

In einer bahnbrechenden Studie über die *defixiones* identifizierte H. Versnel eine besondere Kategorie von Fluchtafeln, die sich von den anderen dadurch unterscheidet, dass sie aus einem Gefühl verletzter Gerechtigkeit entsteht und nicht nur dazu dient, einem anderen Menschen zu schaden, sondern auch dadurch ein zerstörtes Gleichgewicht wiederherzustellen.³⁰³ Obwohl diese Texte in ihrer materiellen Form den *defixiones* gleichen, weisen sie in ihrer Formulierung, ihrem Kontext und Inhalt bemerkenswerte Unterschiede auf. Diese Kategorie nannte Versnel *judicial prayers*, *prayers for legal help* or *prayers for justice*. Dem Opfer einer Ungerechtigkeit, das sich vergeblich an die zuständige Autorität wandte oder gar keine Möglichkeit hatte, seinen Fall vor einen Gerichtshof zu bringen, blieb oft keine andere Wahl als Gerechtigkeit bei den Göttern zu suchen, und zwar nicht im Jenseits, sondern in dieser Welt.³⁰⁴

Im Gegensatz zu den üblichen Fluchinschriften, in denen die Götter gedrängt werden, den Gegnern des Verfassers zu schaden, ähneln die *prayers for justice* schon in der Wortwahl eher einem Gebet als einer Verfluchung. Die Götter werden hier angefleht und nicht gezwungen; der Verfasser betont oft die Gründe, warum er betet: Ihm ist Unrecht getan worden. Im Gegensatz dazu kommen die Gründe für die Verfluchung in den typischen *defixiones* eher selten vor. Während die *defixiones* meistens aus einem wettbewerbsähnlichen Kontext heraus entstehen – Liebesbeziehungen, sportlichen Wettkämpfen oder Streitsachen am Gerichtshof³⁰⁵ – ist bei den *prayers for justice* diese Konkurrenz völlig abwesend.³⁰⁶ Darüber hinaus zielen die meisten *defixiones* darauf ab, bestimmte physische oder geistige Fähigkeiten zu beschränken, indem man bestimmten Körperteile bindet und verflucht, oder die sozioökonomischen

³⁰³ Versnel, 1991. Einige wichtige Schlussfolgerungen in diese Richtung finden sich schon in den Werken von Ziebarth, 1899, 105–135; Steinleitner 1913; Latte 1920. Zu diesem Thema vgl. auch: Versnel 1999; Versnel 2002. 2009 kam Versnel erneut auf das Thema zurück in Versnel 2009. Vgl. dazu auch. Versnel 1994, 145–154; Chaniotis, 1997; Chaniotis, 2004.

³⁰⁴ Sogar in der hoch entwickelten Gerichtskultur des klassischen Athens war es nicht jedem möglich, vor Gericht zu ziehen. Frauen und Fremde hatten z. B. in dieser Hinsicht nur begrenzten Rechte, Sklaven gar keine. Viele konnten sich die Kosten eines Prozesses nicht leisten und, falls der Täter unbekannt war, war es überhaupt nicht möglich, einen Prozess gegen Unbekannt durchzuführen. Vgl. dazu Humphrey 1997, 541–566, besonders 560; Harrison, 82–85. Da Athen ferner weder eine „Polizei“ mit Untersuchungsfunktion im modernen Sinn noch einen Staatsanwaltschaft kannte, waren die Ermittlungen und die eventuelle Fahndungsaktion der Initiative der Privatpersonen überlassen. Vgl. Todd 1993, 78–79, 91–92. Auch Descharmes 2013, 150–151 weist darauf hin, dass es in den Tragödien meistens die Hilflösen sind, die auf Flüche als einziges ihnen zur Verfügung stehendes Mittel, um ihre Rachewünsche zu kanalisieren, zurückgreifen.

³⁰⁵ Vgl. Faraone 1991.

³⁰⁶ Zur Debatte über mögliche Unterscheidungen zwischen Fluch und Gebet vgl. Graf 2001, 183–191; Brodersen 2001; Versnel 2003, 87–116; Aubriot 2005, 473–490.

Interessen des Gegners zu beeinträchtigen, um zu verhindern, dass dieser überlegen ist. Diese soziale Konkurrenz und die „funktionale“ Dimension (mit der Lähmung bestimmter Funktionen, z. B. der Zunge in einem Prozess oder den Genitalen in einem Liebesfluch) sind sehr ausgeprägt in den *defixiones*. Im Gegensatz dazu finden wir selten den Wunsch, den Gegner zu töten, zu foltern oder zu verletzen: Die Sprache der *defixiones* ist selten emotional, offensiv oder von Rachsucht geprägt.³⁰⁷ Die *defixiones*, obwohl weit verbreitet, waren gesellschaftlich umstritten. Sie wurden zumeist anonym verfasst und oft heimlich in Gräbern oder in Brunnen (Übergänge zur Unterwelt) deponiert. Nicht selten findet man bei Philosophen und Intellektuellen eine ablehnende Haltung gegenüber solchen Praktiken, die man als Schadenszauber betrachtet.³⁰⁸ Nicht so bei den *prayers for justice*. Versnel unterscheidet zwischen Fluchtafeln und Gebeten für die Gerechtigkeit auch im Hinblick auf die Empfänger: Für die „normalen“ Fluchtafeln seien dies die Unterweltsgötter, hingegen die olympischen Götter für die *judicial prayers*.³⁰⁹ Die Situation scheint mir jedoch etwas komplizierter, da z. B. in beiden Fällen oft fremde, z. B. ägyptischen, Götter, angerufen werden, die man schwer als olympische Götter oder als Unterweltsgötter klassifizieren kann, und auch viele griechische Gottheiten, wie z. B. Demeter oder Zeus, die sowohl als olympische als auch chthonische Götter gelten können. Überzeugender ist die Bemerkung, dass die Götter, die in den *defixiones* vorkommen, oft mit Tod, Magie – vor allem in den späten Texten – oder mit fremden, wenig bekannten und daher furchterregenden Kulte in Verbindung gebracht werden können: Sie galten also in der damaligen Zeit als schreckliche Gottheiten.³¹⁰ Kagarow erwähnt unter den in den *defixiones* meistverbreiteten Göttern Hermes, Kore/Persephone, Hekate, Hades/Pluton, Ge, Demeter, die Erinyes, ägyptische Götter wie Osiris und Typhon und viele andere Dämonen.³¹¹ Diese Gottheiten werden nicht deswegen angerufen, weil sie irgendwie mit der Gerechtigkeit in Verbindung stehen oder weil sie moralische oder ethische Instanzen darstellen, sondern aufgrund ihrer „dunklen Natur“.³¹² Die einzige Ausnahme, die Erinyes, sind selbst in der Zeit der meisten Fluchtafeln rein dämonische Mächte geworden, die nicht mehr mit der Gerechtigkeit verbunden sind.³¹³ Nur die Praxidikai, deren Name ihre Funktion klar und unmissverständlich zum Ausdruck bringt, scheinen sowohl in den Fluchtafeln als auch in den *judicial prayers* eine Rolle zu spielen und kommen vor allem in einer eher gemischten Kategorie vor, die Versnel als „border area“ zwischen Fluchtafeln und *judicial prayers* identifiziert.³¹⁴ In einer attischen Inschrift, die

³⁰⁷ Versnel 2009, 10–12.

³⁰⁸ Siehe z. B. Pl., *Rep.* 364 b–c.

³⁰⁹ Versnel 1991, 62, 64, 68.

³¹⁰ Versnel 1991, 64.

³¹¹ Kagarow 1929, 59–61.

³¹² Versnel 1991, 64.

³¹³ Vgl. Kap. VII.12.

³¹⁴ Versnel 1991, 64–68.

das typische Formular der Fluchtafeln verwendet, werden die *philai Praxidikai* um Hilfe beschworen. Obwohl der Grund der Verfluchung nicht ausdrücklich erwähnt wird, scheint der sprechende Name der Gottheiten ein Hinweis dafür zu sein, dass sich der Verfasser als Opfer einer Ungerechtigkeit versteht.³¹⁵ Die Inschrift endet mit dem *votum* Opfer darzubringen, wenn der Wunsch des Verfassers von den Göttern erfüllt wird. Solch ein *votum* ist in den üblichen *defixiones* sehr selten.³¹⁶ Ungewöhnlich ist auch die liebenswürdige Anrufung der Gottheit; während in den Flüchen zumeist die Betonung auf der Grausamkeit bestimmter Rachegötter liegt, werden hier die Göttinnen eher positiv charakterisiert. Darüber hinaus weist die Epiklesis *philai* auf eine Bitte und nicht auf die typische automatische Verfluchung der *defixiones* hin, die meistens durch einen Imperativ oder die einfache Formel „ich binde X“ ausgedrückt wird.

Ein ähnlicher Fall liegt bei einer Inschrift aus Kyrene vor, deren flehender Ton eher an ein Gebet als an einen Fluch erinnert.³¹⁷ Dass die Anwesenheit der Praxidikai in einer Inschrift jedoch allein nicht ausreicht, um diese Inschrift als *prayer for justice* zu definieren, zeigt die Tatsache, dass die Göttinnen auch in ganz gewöhnlichen Fluchtafeln vorkommen.³¹⁸ Auf einem attischen Fluchtäfelchen aus dem 4. Jh. v. Chr., das an Hermes und Persephone adressiert ist, wird sogar die Göttin Dike angerufen: „Ich sende diesen Brief Hermes und Persephone. Da ich diesen Fluch gegen die Verbrecher sende, müssen sie, Dike, ihre Strafe bekommen.“³¹⁹ Die erklärten Gründe für den Fluch, die Anrufung Dikes sowie die Betonung der Schuld der Verfluchten und der Notwendigkeit der Gerechtigkeit, stellen diesen juristischen Fluch zwischen *defixio* und *prayer for justice*. In einer etwas späteren Fluchtafel aus dem 2. Jh. n. Chr., die die übliche Formulierung der *defixio* zeigt – *katagrapho kai katatitho* – und an die Unterweltsgötter adressiert ist – Hermes und Hekate Katachthonioi, Pluton, Kore und Persephone, die Moirai und Kerberos –, wird jener verflucht, „der behält und nicht zurückgibt“ (τοῦ κα(τά)σχο(ν)τος [κ(α)ὶ] οὐκ ἀποδ[όν]τος) sowie ein gewisser Paulus, der von der Geschichte etwas zu viel weiß.³²⁰ In einem langen Text aus Athen, der in das 1. Jh. n. Chr. datiert, werden mehrfach die Unterweltsgötter und besonders Hekate angerufen: Sie sollen die Herzen der Verfluchten zerstören.³²¹ Der Grund einer solch harten Strafe ist genau erklärt: Es geht um Diebstahl. Die Diebe, deren Identität dem Verfasser nicht ganz unbekannt ist, haben Kleidungsstücke und Bettdecken gestohlen. Auch in diesem

³¹⁵ DTA 109. So Versnel 1991, 64. Die Praxidikai kommen jedoch auch auf reinen Fluchtafeln nicht selten vor, eine Tatsache, die hinsichtlich einer zu starken Trennung zwischen Fluchtafeln und *prayers for justice* zur Vorsicht mahnt. Vgl. z. B. Jordan 1985, 157, 169, Nr. 62.

³¹⁶ Vgl. Kagarow 1929, 40; Jordan 1985b, 243.

³¹⁷ SEG 45, 2168.

³¹⁸ Jordan, 1985, 157, 169, Nr. 62.

³¹⁹ DTA 103. Vgl. Versnel 1991, 64; Versnel 2002, 49.

³²⁰ DT 74.

³²¹ Jordan 1985, Nr. 21.

Fall handelt es sich nicht um einen reinen *Schadenszauber*, sondern um einen Versuch, durch den Fluch Gerechtigkeit zu erlangen. Manchmal schreiben die Verfasser der Fluchtäfelchen nur, dass sie „schlecht behandelt wurden“ oder dass sie „Opfer einer Ungerechtigkeit sind“, ohne weitere Erklärungen. In einem attischen Täfelchen des 4. Jh. v. Chr. verflucht der Verfasser oder die Verfasserin des Textes eine Frau, die „mir Unrecht getan hat“ (τῆν ἐμ(ἐ) ἄδικο(ῦ)σαν),³²² in einem ähnlichen attischen Text aus dem 3. Jh. v. Chr. wird ein Mann, „der mich verachtet hat“ verflucht (τὸ[v] ἐμὲ ἀτμιο[ῦ]ντα).³²³

In all diesen Fällen geht es mit Sicherheit um das Gefühl verletzter Gerechtigkeit, das sich jedoch oft durch Formeln ausdrückt, die so viele Ähnlichkeiten mit den gewöhnlichen Fluchtafeln aufweisen, dass es sehr schwer zu entscheiden ist, ob es sich um eine *defixio* oder um ein Gebet handelt.³²⁴ Oft ist es nur die Anwesenheit des Verbs *adikein* oder des juristischen Verbs *ekdikein*, welche den Unterschied verrät.³²⁵ In einer attischen Tafel aus dem 4. Jh. v. Chr., deren Anfang dem Schema der gewöhnlichen *defixio* folgt, endet der Text mit einem Gebet: „Liebe Erde, hilf mir. Weil ich von Euryptolemos und Xenophon ungerrecht behandelt wurde, deswegen verfluche ich sie.“³²⁶ Auch hier, wie in dem oben erwähnten Fall der Praxidikai, versetzen uns die Anwesenheit des in einer *defixio* ungewöhnlichen Epithetons *phile* und mehr noch der Hilferuf und das Bewusstsein, ein Unrecht erlitten zu haben, in eine andere Sphäre. In einem sehr ähnlichen Fall verflucht eine gewisse Onesime alle ihre Feinde und fleht (*hiketewo*) Hermes und Ge an, sie mit der verdienten Strafe zu belegen (*kolazete*). Onesime hat keine Angst, ihren Namen zu erwähnen – was in einer Fluchttafel untypisch ist – und benutzt ihren Text unbekümmert als Ventil für ihre sehr konfusem Emotionen.³²⁷

Eine interessante Bleitafel aus Pella, die in das 4. Jh. v. Chr. datiert, verwendet eine komplizierte Mischung von Verwünschungen, Zaubersprüchen und Gebeten, welche die widersprüchlichen Gefühle der Verfasserin zum Ausdruck bringt.³²⁸ Es handelt sich um eine unglückliche Liebesgeschichte: Der geliebte Dionysophon soll eine gewisse Thetima heiraten. Phila, die Verfasserin,³²⁹ die selbst seine Frau werden wollte, verflucht anfangs nur die Eheschließung und die Hochzeitszeremonie der beiden, scheint ihnen aber sonst nichts Böses zu

³²² DTA 102.

³²³ DTA 120.

³²⁴ Descharmes 2013, 143, erwähnt noch ein Kriterium zur Unterscheidung zwischen Gebet und Fluch in der attischen Tragödie: Während ein Rachegebet eine Anrufung der Götter ist, damit sie bei der Rache behilflich sein mögen, wird bei einem Rachefluch der Vollzug der Rache in die Hände der Götter gelegt. Der Fluch ersetzt somit die Rachehandlung.

³²⁵ DTA 98; 158; Jordan 1985, Nr.58 (vgl. Jordan 2002, 55–60).

³²⁶ DTA 98. Vgl. Versnel 2002, 48.

³²⁷ DTA 100. Vgl. Versnel 2002, 48. Oft sind die *defixiones* anonym geschrieben, aus Angst, von der Verfluchung angesteckt zu werden.

³²⁸ Voutiras 1998 (Text auf S. 9).

³²⁹ Der Name ist unsicher.

wünschen.³³⁰ Wenige Zeilen später lässt Phila aber ihren Gefühlen freien Lauf und fleht die „lieben Daimones“ an (Z. 5: ἰκετις ὑμῶν γύνο[μαι]), ihr zu helfen, weil sie allein und von allen verlassen ist (Z. 6: ... φίλων πάντων καὶ ἐρήμια). Thetima soll unglücklich sterben und sie selbst soll glücklich sein (Z. 6–7: κακῶς Θετίμα ἀπόληται ... ἐμὲ δὲ [ε]ὐ[δ]αίμονα καὶ μακάριαν γενέσται). Von ihrem Standpunkt aus gesehen ist Phila Opfer eines Unrechts: Wie sie den „lieben Dämonen“ sorgfältig erklärt, ist sie nämlich allein auf dieser Welt. Und das scheint ihr ein durchaus hinreichender Grund zu sein, um Thetima den Tod zu wünschen. Die Grenzen der göttlichen Gerechtigkeit sind also oft, zumindest vom menschlichen Standpunkt aus, sehr relativ. Dieser seltsame Text, der damit anfängt, dass ein scheinbar unvermeidbares Ereignis verflucht wird, damit es abgewendet werden kann, und mit einer ziemlich egoistischen Bitte der Verfasserin endet, die um ihres Glückes willen den Tod ihrer Rivalin erbittet, dient als Warnung vor einer mechanischen Anwendung der Klassifizierung der Fluchtafeln und der *prayers for justice*. Man darf nicht vergessen, dass sowohl die Flüche als auch die *prayers for justice* auf eine sehr unvermittelte Art menschliche Gefühle ausdrücken und wie diese oft konfus und widersprüchlich sind.³³¹

III.2.1. Die so genannten *judicial prayers*

Es gibt jedoch Fälle, wo es unbestreitbar ist, dass die Inschriften von den gewöhnlichen Fluchtafeln zu unterscheiden sind. Die Mehrheit dieser Texte stammt aus der späthellenistischen Epoche oder aus der Kaiserzeit; ältere Beispiele sind zwar selten, aber nicht vollkommen unbelegt.³³²

Das erste in der Literatur belegte Gebet für Gerechtigkeit, – jedoch mündlich vorgetragen –, das als Vorläufer der epigraphisch belegten *prayers for justice* gelten kann, befindet sich in den *Choephoren* des Aischylos. Am Grab ihres Vaters betet Elektra zu den Göttern, ihr Rache zu gewähren: Sie und Orestes, die Kinder des Königs, sind von der Mutter des Vaters beraubt und aus dem Haus verstoßen worden.³³³ Das Gebet weist viele Ähnlichkeiten mit den epi-

³³⁰ Z. 1 ([Θετί]μας καὶ Διονυσοφῶντος τὸ τέλος καὶ τὸν γάμον καταγράφω).

³³¹ Zu den emotionalen Aspekten der *prayers for justice* und der so genannten Beichtinschriften s. vor allem Chaniotis 2012b und Salvo 2012c.

³³² Vgl. z. B. den Papyrus von Artemisia aus Memphis (4.Jh. v. Chr.), Versnel 1991, 68–69. Versnel 2009, 28–29 vermutet (vorsichtig) den Ursprung der traditionellen *defixiones* in Griechenland, während die *prayers for justice* aufgrund des Bildes, das sie vermitteln, von einem allmächtigen, richterlichen Gott eher an religiöse Vorstellungen des Alten Testaments erinnern; die kulturellen Ähnlichkeiten mit Religionen aus dem Vorderen Orient könnte, so Versnel, einen Hinweis auf einen orientalischen Ursprung sein. Andere Elemente jedoch scheinen für Wurzeln in der griechischen Kultur zu sprechen: Vor allem die Bitte um Hilfe und Wiedergutmachung lässt sich m. E. gut in den Reziprozitätsgedanken einbetten.

³³³ A., *Ch.*, 124–151.

graphisch belegten *prayers for justice* auf. Wie die gewöhnlichen Fluchtafeln und oft auch die *prayers for justice* in einem Grab oder in einem Heiligtum von Unterweltsgöttern versteckt werden, so wird dieses Gebet am Grab gesprochen. Hermes und der verstorbene Vater selbst sollen als Vermittler dienen, welche die Kommunikation zwischen der gekränkten Elektra und den Göttern, die ihr bei der Rache beistehen sollen, herstellen.

In ihrer Form ähneln die Texte der *prayers for justice* eher dem Gebet und der Bitte als den Fluchtafeln. Das erlittene Unrecht wird stets erwähnt. Es kann unterschiedlicher Natur sein, von moralischem Schaden oder Verleumdung bis hin zu Diebstahl oder Vergiftungsversuchen. Anders als in den Fluchtafeln tritt der Mensch hier oft in einer untergeordneten Position vor den Gott, der als Herr und Richter anerkannt wird. In einem oft erwähnten, aber mangelhaft publizierten Bleitäfchen aus Amorgos wird Demeter als *kyria* und *basilissa* angefleht.³³⁴ Der Verfasser wendet sich nicht nur als *hiketes*, sondern auch als *doulos* an die Göttin. Auch hier wird, wie häufig in diesen Texten, der Fluch nicht selbst ausgesprochen, sondern den Göttern überlassen, die in diesen Gebeten die absolute Macht ausüben und in deren Hände sich der Verfasser beugt: „Mach, dass der Mann, der mich so behandelt hat, keine Ruhe findet, weder beim Stehen, noch beim Gehen.“³³⁵ Die Gottheit wird gebeten, Mitleid zu zeigen,³³⁶ dem Flehenden zuzuhören³³⁷ und ihre Macht zu zeigen, indem sie die verletzte Gerechtigkeit wiederherstellt.³³⁸

In Bezug auf ihre Aufstellung und Sichtbarkeit zeigen die Belege für die *prayers for justice* insgesamt keine Homogenität. Oft – aber nicht immer! – werden diese Inschriften öffentlich ausgestellt und üben damit auch eine Warn- und Anklagefunktion aus, indem sie die Tat öffentlich machen, das Opfer namentlich erwähnen und den unbekanntem Täter öffentlich vor den Göttern und den Menschen anklagen. Viele wurden aber auch in Gräbern oder Brunnen gefunden, wo sie wie die üblichen *defixiones* eingerollt vergraben wurden. In anderen Fällen setzen die Inschriften ein Publikum voraus: In einer Inschrift aus Unteritalien wird z. B. erklärt, dass der zufällige Leser der Inschrift gegen den Fluch immun ist.³³⁹ Ein wichtiges Merkmal dieser *prayers for justice* ist die Verwendung von Fachvokabular der Gerichtshöfe, das in den anderen Fluchtafeln eher selten vorkommt, so vor allem der Verben ἐκδικέω,³⁴⁰ μετέρχομαι,³⁴¹

³³⁴ Homolle 1901, 412–430 (Text auf S. 415–416); vgl. *IG XII*, 7, S.1; Versnel 1985, 247–269, besonders 252, Nr. 17 (mit älterer Literatur); Versnel 1999, 125–162; Salvo 2012c, 257–258. Vgl. auch Gallazzi 1985, 107, wo Athena Kyria angerufen wird.

³³⁵ Für die Analyse solcher Formeln vgl. Versnel 1985, 252–256.

³³⁶ Homolle 1901, 415 (A 7: σοῦ εὐγυλάτου τυχεῖν).

³³⁷ Homolle 1901, 416 (B 4: ἐπακούσον).

³³⁸ Salvo 2012c, 259 definiert die *prayers for justice* als „a crime coping method, which involves the supernatural.“

³³⁹ *DT* 212; vgl. Versnel 1991, 73–74.

³⁴⁰ Gallazzi 1985, 107.

³⁴¹ *LDelos* 2533. Vgl. Versnel 1991, 71.

ζητέω³⁴² und ihre Ableitungen. Der Täter wird den Göttern ausgeliefert (παραδίδομι, παρακατίθεμαι, ἀνιερόω, ἀνατίθεμι): Allerdings nicht, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, im Sinne, dass der Täter eine Art „heiliger Sklave“ wird, sondern dass sich die Götter um ihn kümmern und ihn bestrafen sollen, die Entscheidung über Art und Intensität der Bestrafung aber den Göttern überlassen wird.³⁴³ Damit wird auch die Leitung der „Fahndungsaktion“ den Göttern übergeben.

Die gewünschte Strafe der Götter kann permanent oder nur temporär sein. Im ersten Fall wünscht sich das Opfer des Verbrechens nur Rache: Die Schäden, die verursacht wurden, können nicht wiedergutmacht werden und der Täter muss dafür bezahlen.³⁴⁴ Im zweiten Fall zielt der Fluch darauf ab, den Täter zum Beichten zu zwingen, sodass die Gerechtigkeit wiederhergestellt werden kann: Gestohlene Güter werden zurückgegeben, Mörder festgenommen, Streitigkeiten zwischen Nachbarn geklärt.

Im ersten Fall wird der Akt der Gerechtigkeit von den Göttern selbst ausgeführt. Im zweiten Fall sind die Götter nur ein Mittel zur Umsetzung der weltlichen Gerechtigkeit, die sich dann in der Inhaftierung eines Mörders, in der Rückerstattung von Diebesgut oder in der Beseitigung von Streitigkeiten zwischen Nachbarn konkretisiert.

Im ersten Fall handelt es sich weniger um *prayers for justice* als um Rachegebete. Die Rachegebete finden sich häufig auf Gräbern von Personen, die unter verdächtigen Umständen gestorben sind. Dieses Phänomen tritt häufig nach dem 2. Jh. n. Chr. auf. Die Tradition ist jedoch mit Sicherheit älter: Der erste Beleg ist eine bilinguale Inschrift aus Kyaneai in Lykien, die aus dem 4. Jh. v. Chr. stammt.³⁴⁵ Auf diesen Grabinschriften wird oft der Verdacht – manchmal sogar die Gewissheit – geäußert, dass der Verstorbene durch tückische Hände starb, meistens vergiftet.³⁴⁶ Die Götter werden gebeten, die Täter zu verfolgen und zu bestrafen, um die Verstorbenen zu rächen. Die Terminologie ähnelt der Gerichtssprache: ἐκδίκησον, ἔκδικον ἔστω, ἐκδικήσης τὸ αἷμα, μετέλθετε αὐτοὺς, τὴν μοῖραν ζήτησον ἐμὴν, ἵνα μετελθῇ αὐτὴν ὁ Ἥλιος u.s.w.³⁴⁷ Die Götter, denen nichts entgeht, sollen die Augen offen halten und über die Sterblichen wachen, denen Unrecht getan worden ist, vor allem Helios, der oft angerufen wird, weil er vom Himmel aus alles sieht.³⁴⁸ Nicht selten findet sich neben der Inschrift eine Darstellung erhobener Hände.

³⁴² Dunant 1978, 241–244. Vgl. Versnel 1991, 74; Chaniotis 1997, 350–360; Chaniotis 2004, 28–30.

³⁴³ Versnel 1991, 73.

³⁴⁴ Versnel 1991, 70.

³⁴⁵ Strubbe 1997, 376.

³⁴⁶ Björk 1938, Nr. 2; 3; 6; 11; 12.

³⁴⁷ Björk 1938, Nr. 4; 18; 1; 12; 11; 6; *I.Delos* 2533.

³⁴⁸ Björk 1938, Nr. 3–6; 13 (mit Hosios Dikaios); 14 (mit Agne Thea).

III.2.2. Die knidischen *prayers for justice* und das „Gottesurteil von Mantinea“

Ein sehr interessanter Beleg der *prayers for justice* ist eine Gruppe von Inschriften, die aus Knidos stammt. Es handelt sich um Bleitafelchen, die im dortigen Heiligtum von Demeter und Kore gefunden wurden und wahrscheinlich aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. stammen.³⁴⁹ Die Weihenden sind, mit einer Ausnahme, immer Frauen.³⁵⁰

Bei den in den Texten erwähnten Verbrechen handelt es sich hauptsächlich um Diebstahl und Verleumdung: In einem Fall erklärt eine Frau ihre Unschuld, entgegen der Behauptung, sie habe versucht, ihren Mann zu vergiften,³⁵¹ eine andere verflucht sich selbst, falls sie, wie ihre Gegner behaupten, tatsächlich einen gewissen Asklepiadas vergiften wollte;³⁵² mehrere verfluchen Diebe, die Kleider gestohlen oder entliehenes Geld nicht zurückgegeben haben.³⁵³ In allen Fällen sind die Verfasserinnen überzeugt, dass ihnen Unrecht angetan wurde. Dieses Bewusstsein wirkt beinahe wie eine Art Entschuldigung, dass man zu solch grausamen Methoden wie der Verfluchung greifen muss (ἄδικημοὶ γὰρ).³⁵⁴ Mittels dieser Tafeln nehmen die geschädigten Personen Zuflucht bei den Gottheiten, die gebeten werden, die Beschuldigten zu einem öffentlichen Bekenntnis zu zwingen und/oder den Schaden wiedergutzumachen, indem sie z. B. das gestohlene Objekt zum Tempel zurückbringen.³⁵⁵

Der ursprüngliche Kontext der Inschriften ist schwer rekonstruierbar.³⁵⁶ Audollent nahm an, dass sie vergraben worden seien;³⁵⁷ da viele von ihnen an den oberen Ecken mit Löchern versehen sind, ist es jedoch wahrscheinlicher, dass sie an der Tempelwand aufgehängt wurden.³⁵⁸ Die in mehreren Tafeln enthaltene Aufforderung, gestohlenes Gut zurückzugeben, muss jedoch nicht unbedingt bedeuten, dass die Tafelchen sichtbar waren; es sind die Götter, die dafür sorgen müssen, dass der Täter die gestohlenen Güter zurückbringt, indem sie ihn durch Übel jeder Art dazu zwingen. Die Tatsache aber, dass sich die

³⁴⁹ *I.Knidos* 147–159. Vgl. Versnel 1994, 145–154 und kürzlich Faraone 2011, besonders 27–37. Für einen Überblick über den Kontext der Inschriften, weitere Funde und die Funktion des Heiligtums vgl. Newton 1863, 375–426.

³⁵⁰ *I.Knidos* 141

³⁵¹ *I.Knidos* 150.

³⁵² *I.Knidos* 147.

³⁵³ *I.Knidos* 148; 149; 152.

³⁵⁴ Versnel 1994, 147.

³⁵⁵ Versnel 2009, 17.

³⁵⁶ Der Herausgeber C. T. Newton beschrieb einerseits die Tafelchen als „broken and doubled up“ (Newton 1863, 382), andererseits vermutete er, dass „they were probably suspended on walls, as they are pierced with holes on the corner“ (Newton 1863, 724).

³⁵⁷ *DT*, CXVI und 5.

³⁵⁸ Kagarow 1929, 22; Björk 1938, 123; für eine Ausstellung in der Öffentlichkeit entscheidet sich vorsichtig auch Versnel 1991, 80–81; *I.Knidos*, S. 85; Riel 1995, 70. Für eine gute Zusammenfassung der Problematik der Sichtbarkeit vgl. Versnel 2002, 56–60.

Weihenden hier mehrfach von üblen Nachreden reinigen wollen, hat nur dann einen Sinn, wenn wir davon ausgehen, dass diese Täfelchen von den Tempelbesuchern gelesen wurden.³⁵⁹ Auch die starke emotionale Komponente dieser Texte und ihre Formularität legen die Vermutung nahe, dass sie in einem rituellen performativen Kontext laut vorgetragen wurden.³⁶⁰ Ratlosigkeit verursacht die Tatsache, dass viele Täfelchen auf beiden Seiten beschrieben sind. In einigen Fällen kann man jedoch vermuten, dass die Täfelchen wiederverwendet wurden.³⁶¹

Die Inschriften folgen immer dem gleichen Schema: Die Verfasserin liefert den oder die Täter (*ἀνιερόω, ἀνατίθεμι*) Demeter, Kore und „den anderen Götter mit Demeter“ aus.³⁶² Der Täter hat in einigen Fällen die Wahl: Er kann das Verbrechen wiedergutmachen, indem er z. B. die gestohlenen Güter zum Tempel zurückbringt; andererseits sollen die Göttinnen ihn zwingen, zum Tempel zu kommen und zu beichten (*ἔξαγορεύω*).³⁶³ Wie können Demeter und Kore den Täter zwingen? Indem sie ihn beispielsweise mit Fieber strafen: Der Täter wird oft als *πεπρημένος* bezeichnet,³⁶⁴ was nach der sehr überzeugenden Interpretation von H. Versnel „being burnt“ bedeutet – im Sinne von „vom Fieber verbrannt“, „einen Fieberanfall bekommen“, „vom Fieber geplagt sein.“³⁶⁵ Die Götter sollen also durch einen körperlichen Zwang – eine Art richterliche Folter – eingreifen, der zu Schuldbekennnis und Wiedergutmachung zwingt. Versnel schlägt noch eine zweite mögliche Interpretation des rätselhaften *pepremenos* vor, die jedoch die erste nicht ausschließt. Wörtlich interpretiert könnte sich das Partizip „gebrannt“ auf ein Ordal mit Feuer beziehen, um die Unschuld des Betroffenen zu beweisen.³⁶⁶ Die Verwendung eines abweichendes Formulars in einem knidischen Täfelchen, das stark an einen juristischen Kontext erinnert, könnte diese Hypothese bestätigen: Es handelt sich um den Ausdruck *μεγάλας βασάνους βασανιζόμενα*, der die Folterung von Sklaven am Gerichtshof bezeichnet und auf das gleiche juristisch beweiskräftige Mittel hindeutet.³⁶⁷ Diese Art von Ordalien ist zwar wenig bekannt, aber dennoch

³⁵⁹ Z. B. *I.Knidos* 147; 150.

³⁶⁰ Chaniotis 2009, 61–68. Auch Faraone 2011, 28–29 ist überzeugt, dass die Täfelchen öffentlich aufgestellt wurden. Zu den emotionalen Aspekten der knidischen *prayers for justice* s. vor allem Salvo 2012 c, 253–257: sie interpretiert die Täfelchen als Ventil für Racheemotionen, die aus der empfundenen Ungerechtigkeit entstehen und so in sozial akzeptablen Verhaltensformen kanalisiert werden können.

³⁶¹ *I.Knidos* 150.

³⁶² *I.Knidos* 147–149, 151, 153, 158–159.

³⁶³ *I.Knidos* 148.

³⁶⁴ *I.Knidos* 147, 21–22; 148, 15; 150, 3; 152 (A, 8, B5); 153, 20.

³⁶⁵ Versnel 1994, 147–148.

³⁶⁶ Dagegen Dreher 2009 (2010), 322–323.

³⁶⁷ *I.Knidos* 147 A, 26–28; vgl. *Ar., Ra.*, 616, 618; *Hdt.*, 8, 110; *Lys.*, 4, 14; *Antiph., Tetr.*, 2, (4), 8. Seltener kommt das Verb *basanizein* im Sinne von „von Krankheit gequält“ vor: vgl. *Luk., Sol.*, 6. Vgl. Versnel 1994, 150–154. Allgemein verweist die Verwendung von juristischen Termini, die für die säkulare *enteuxis* typisch sind, auf die Ähnlichkeiten

belegt, besonders im Fall von Eidritualen oder in einem juristischen Kontext als Probe der Unschuld.³⁶⁸ Das Partizip *pepremenos* kommt, außer in den knidischen Täfelchen, in keinen anderen Fluchtafeln vor und ist somit ein typisches Merkmal der knidischen *prayers for justice*, was auf eine Besonderheit des Systems der Götterjustiz dieses Heiligtums hindeuten könnte.

Durch die „Weihung“ (*ἀνιεροῖ* = *ἀνιερόω*) werden die Beschuldigten den Göttern unterstellt. Der Täter befindet sich somit in einer „Tabu“-Situation: Er ist verflucht und solange er nicht beichtet, gehört er den Göttern. Um sich vor der Ansteckungsgefahr zu schützen, fügt die Verfluchende oft die Klausel hinzu, dass sie frei von dem Fluch sei, auch wenn sie zufällig in Kontakt mit dem Verfluchten kommen sollte.³⁶⁹

Sowohl, wenn wir den *pepremenos* und die *basanous* als göttliche Strafe interpretieren, als auch, wenn wir sie in einem eher juristischem Sinn als Ordal mit Feuer und Folterungen deuten, muss die Beichte in dem knidischen Heiligtum von Demeter und Kore ein festes Ritual gewesen sein. Die Interpretation in dem einen oder in dem anderen Sinn des *pepremenos* („von Fieber verbrannt“ oder „sich einem Ordal unterziehend“) verändert allerdings die Deutung der Rolle des Heiligtumspersonals beträchtlich. Im Fall einer rein göttlichen Strafe hätte das Kultpersonal eine eher passive Funktion; im Fall eines Ordals würden die Priester jedoch mit Sicherheit eine aktive Rolle in dem Ritual spielen. Angesichts der bis jetzt gefundenen Texte lässt sich kein definitiver Schluss ziehen.

Die Texte folgen zwei Kommunikationsstrategien: Einerseits wirken sie als öffentliche Anzeige und setzen voraus, dass der Verbrecher oder die Verbrecherin die Anzeige bemerkt und konsequenterweise eine Wiedergutmachung versucht, indem er/sie beichtet und z. B. das Diebesgut zurückgibt. Im Fall eines eventuellen Ordals, wie es in Knidos der Fall sein könnte, sind die öffentliche Anzeige und das Ritual ein echtes Urteil, das die Schuld oder die Unschuld des Angeklagten beweisen soll. Die Texte der Täfelchen setzten teilweise einen echten Dialog voraus, was eine öffentliche Aufstellung und ein Publikum von Leserinnen vermuten lässt. Andererseits ist es in der religiösen Logik des Gläubigers jedoch nicht unbedingt notwendig, die Anzeige zu veröffentlichen und die *prayers for justice* sichtbar zur Schau zu stellen: Es sind dann die Götter, die den Sünder mit ihren übernatürlichen Mitteln (Fieber, Krankheit) offenbaren und bestrafen.

In den römischen Schichten des Heiligtums von Demeter und Kore in Korinth sind kürzlich einige Fluchtafeln ans Licht gekommen, die viele Ähnlichkeiten mit den knidischen *prayers for justice* aufweisen.³⁷⁰ Die Täfelchen schei-

zwischen hellenistischen *prayers for justice* und der Bitte an den König oder einen anderen hochgestellten Amtsträger, die im hellenistisch-römischen Ägypten sehr verbreitet war (Versnel 2009, 18–20; Stavrianopoulou 2012).

³⁶⁸ S., *Ant.*, 264–267, Xen., *Symp.*, 4, 16; Ar., *Lys.*, 133; Dem., 54, 40.

³⁶⁹ Z. B. *IKnidos* 147–148; 150. Versnel 1994, 147; Versnel 2002, 52–53; Versnel 2009, 16.

³⁷⁰ Bookidis 1999, 229–231. S. Kap. IX.1.2

nen zu bestätigen, dass der Kult von Demeter und Kore eine gewisse Rolle im Bereich der Götterjustiz spielte.

Viele *prayers for justice* sind von Frauen verfasst worden. In Knidos stammen die Täfelchen (fast) ausschließlich von Frauen. In diesem Fall spielt bestimmt die Tatsache eine Rolle, dass Demeter und Kore traditionell mit geschlechtsbedingten Kulturen verbunden sind: Ihre Heiligtümer werden hauptsächlich von einem weiblichen Publikum besucht. Warum jedoch wurde gerade dieses Heiligtum ein Zentrum „der göttlichen Gerechtigkeit“? Eine mögliche Antwort besteht darin, dass Frauen ein schwaches juristisches Subjekt waren, da ihre Rechte auf Anzeige und Verteidigung in einem weltlichen Prozess sehr beschränkt waren. Möglicherweise hielten es viele Frauen für einfacher und sicherer an die Götter (oder die Göttinnen) zu appellieren als sich einem öffentlichen Prozess zu unterziehen, der auch zu Rufschädigung und Ehrverlust führen konnte. Anhand des Vergleiches mit ähnlichen Beispielen aus Amorgos und Lokri und mit der aristophanischen Beschreibung des Prozesses gegen Euripides interpretiert Faraone die knidischen Täfelchen als Schritte eines langen Prozesses von Ermittlung, Mediation und Konfliktlösung und argumentiert, dass „the *Thesmophoria* festival may have provided Greek women with a forum for crime detection and dispute resolution, especially in cases of anonymous theft and slander.“³⁷¹

Ein sehr seltener Fall, der stark diskutiert wird, ist das so genannte Gottesurteil von Mantinea, eine Inschrift auf Stein, die mit den *prayers for justice* verwandt ist. Die Inschrift ist in das Jahr 460 v.Chr. datiert worden und stellt somit einen der ältesten Belege solcher Inschriften dar.³⁷² Es handelt sich um ein eigenartiges Urteil über einen mehrfachen Mord im Heiligtum von Athena Alea, dessen Besonderheit darin liegt, dass die Göttin und die menschlichen Richter gemeinsam ein Urteil sprechen, wahrscheinlich durch ein Ordal. Das Urteil scheint auf zwei rechtlichen Grundlagen zu beruhen: Einem Orakel der Göttin und einer Rechtsprechung der Richter. So werden die Mörder verflucht und es wird festgelegt, dass, wenn diese aber ihre Güter verkaufen und ins Exil gehen sollten, sie das Wohlwollen der Göttin wiedergewinnen.³⁷³ G. Thür hat einige frappierende Ähnlichkeiten zwischen dieser Inschrift und den *prayers for justice* bemerkt, interessanterweise handelt es sich allerdings hierbei nicht um einen privaten Akt, sondern um eine öffentliche Verfluchung.³⁷⁴ Auch in dieser Inschrift werden die Täter, wie in den Inschriften von Knidos, vor eine Wahl gestellt: Wenn sie die profane Bestrafung akzeptieren – in diesem Fall das Exil und den Verkauf ihrer Güter –, werden sie wieder in die Gemeinde aufgenommen und von dem Fluch befreit. Auch in diesem Fall, wie in den Täfelchen von Knidos, scheint also der Fluch eher ein temporärer Zustand zu sein, der zur

³⁷¹ Faraone 2011, 42.

³⁷² IG V, 2, 262 (= *Nomima* II, 2; Körner, *Gesetzestexte*, 34; *IPArk* 8).

³⁷³ So interpretiert die schwierige Inschrift Thür 2002, 111–112. Vgl. auch Dreher 1996, 79–96; Chaniotis 1996, 65–86.

³⁷⁴ Thür 2002, 113–114.

Wiedergutmachung zwingen soll. Anders als in Knidos scheinen hier allerdings die profane und die göttliche Gerechtigkeit vereint zu sein. Während in Knidos ein *prayer for justice* eine einseitige Initiative ist – die Opfer eines Unrechtes wenden sich an die Götter, um Gerechtigkeit zu erlangen –, wird das Urteil von Mantinea von der juristischen Autorität gesprochen, nachdem beide Seiten wie in einem Prozess angehört worden sind. G. Thür sieht in der Tatsache, dass hier im Gegensatz zu den Inschriften von Knidos ausdrücklich auch eine menschliche Autorität erwähnt wird (Z. 19: *hoi dikastai*), einen Unterschied im Verfahren: In Knidos waren göttliche und profane Gerechtigkeit getrennt und die *prayers for justice* hatten keinen Einfluss auf die menschliche Gerechtigkeit.³⁷⁵ Man kann jedoch im Fall von Knidos nicht ausschließen, dass die Tempeljustiz auch hier eine gewisse Rolle spielte. Diese Rolle wird deutlicher, wenn man den Fall der Beichtinschriften in Betracht zieht.

Der zweite Teil des in den Täfelchen von Knidos beschriebenen juristisch-religiösen Verfahrens – „möge er/sie vom Fieber brennend zu Damater aufsteigen und beichten“ – spiegelt sich ausführlich in einer Gruppe von Inschriften aus Lydien und Phrygien wieder, die jedoch einige Jahrhunderte jünger sind. Die Mehrheit von diesen Texten, zumeist als Beichtinschriften bezeichnet, stammt aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr. Diese Inschriften, die hauptsächlich von G. Petzl gesammelt wurden,³⁷⁶ sind in den letzten Jahren Objekt gründlicher Studien vor allem von H. Versnel und A. Chaniotis gewesen, die viele der noch unbeantworteten Fragen geklärt haben.³⁷⁷

Aus einigen dieser Inschriften geht hervor, dass sich das Opfer eines Verbrechens an die Götter wenden konnte, um Rache und Bestrafung des Täters zu erlangen: „Für Men Axiottenos. Da Hermogenes, Sohn des Glaukon, und Nitonis, Tochter des Philoxenos, den Artemidoros wegen Weines verleumdet hatten, reichte Artemidoros ein *pittakion* ein. Der Gott strafte den Hermogenes; und er hat den Gott versöhnt und preist ihn von jetzt an.“³⁷⁸

Interessant ist hier vor allem die Erwähnung eines *pittakion*: Es handelt sich um ein kleines Täfelchen mit einer schriftlicher Klage, das man den Göttern weihte. Unter *pittakion* können wir uns etwas Ähnliches wie die knidischen *prayers for justice* vorstellen – ein Täfelchen, vielleicht öffentlich aufgestellt, das den Täter unter den Fluch der Götter stellte und zur Wiedergutmachung zwang. Anders als im Fall der knidischen Täfelchen, spielte die Tempeljustiz dabei mit Sicherheit eine gewisse Rolle. Die Beichtinschriften sind öffentliche

³⁷⁵ Thür 2002, 113.

³⁷⁶ Petzl 1994 (EA 22). Für eine Aktualisierung des Corpus von Petzl mit den neuen Texten vgl. auch: Riel 1997, 35–43; Petzl 1997, 69–79; Hermann – Malay 2007. Vgl. auch Petzl 1988, 155–166; Petzl 1991, 131–145; Petzl 1995, 37–48. Vgl. auch Riel 1995, 67–76.

³⁷⁷ Die Bibliographie zum Thema ist sehr umfangreich. Ich erwähne nur die neuesten Forschungen, die auch Hinweise auf die vorangehenden Studien enthalten: Chaniotis, 1997b, 353–381; Versnel, 2002, 37–76; Rostad 2002, 145–164; Chaniotis 2004, 1–43; Chaniotis 2004b.

³⁷⁸ Petzl 1994, Nr. 60 (= TAM V, 1, 251).

Dokumente, die gelegentlich durch einen eponymen Priester datiert werden: Das Personal des Heiligtums war in diesem Fall mit Sicherheit über das Geschehen gut informiert.³⁷⁹

III.3. Wie die Menschen die Götter um rechtlichen Beistand bitten

Als Alternative zur reinen Verfluchung, die eine Art „Selbstjustiz“ darstellt, gab es je nach Gelegenheit mehrere Möglichkeiten, an die Götterjustiz zu appellieren. In all den oben erwähnten Fällen – *prayers for justice / revenge* oder Beichtinschriften – wird der Fall in die Hände der Götter gelegt.

Die Vergeltung, die man sich von den Göttern wünscht, ist dabei situativ und unterschiedlicher Art. Manchmal geht es ausdrücklich um Rache, die sich auch im Schaden des Gegners realisieren kann: Dies ist der Fall bei den *prayers for revenge*, die von den Verwandten eines Verstorbenen formuliert werden. Im Fall der *prayers for justice* wird oft ein konkreter Ausgleich gesucht – z. B. die Rückerstattung von Diebesgut oder die öffentliche Erniedrigung des Täters –, obwohl gelegentlich auch die Rache eine Rolle spielen kann, besonders wenn der Fall einen Ehrverlust verursacht hat. Rache und Gerechtigkeit sind hier nicht klar voneinander abzugrenzen. Diese Texte drücken oft unvermittelte Gefühle aus; der Verfasser wünschte sich oft beides: Vergeltung für die erlittene Beleidigung und, wenn möglich, Entschädigung oder Wiedergutmachung. Während im Fall der *prayers for revenge* die gewünschte Strafe als irreversibel und endgültig empfunden wird, wünscht man sich in den *prayers for justice* oft nur eine „temporäre“ Bestrafung, die den Täter zum Beichten zwingen soll.

Bezüglich des Kontextes der Aufstellung und der öffentlichen Präsenz dieser Texte scheint es keine festen Regeln zu geben. Viele Inschriften, die in die „border area“ zwischen *defixiones* und *prayers for justice* eingeordnet worden sind, wurden gefaltet oder zusammengerollt in Gräbern oder Brunnen gefunden, waren also geheim und folgten einem Mechanismus der Kommunikation zwischen Mensch und Gott, der aus dem Brauch der *defixiones* gut bekannt ist. Im Fall von einigen *prayers for justice* (wie die aus Knidos und sicherlich das Urteil von Mantinea) und im Fall der in den Beichtinschriften erwähnten *pittakia* liegt andererseits die Vermutung nahe, dass sie auch für ein menschliches Publikum gedacht waren: Sie hatten also eine doppelte Adressierung, menschlich und göttlich. Im Fall der Beichtinschriften – auf Stein veröffentlichte Dokumente mit Formularstruktur und Datierung – sind wir sicher, dass sie dazu gedacht waren, um gelesen zu werden. Im Gegensatz zu den *prayers for justice* wurden diese Texte mit Sicherheit unter der sorgfältigen Überwachung des Kultpersonals verfasst. Die Öffentlichkeit garantierte auch die notwendige

³⁷⁹ S. z. B. Petzl 1994, Nr. 33; 71. Da diese Inschriften auch in die sullanische Ära datiert werden, vermutet Chaniotis 2004, 38, dass es sich um einen „falschen Eponymos“ handeln könnte, d. h. einen Priester, der eine wichtige Rolle in dem berichteten Ritual innehatte.

Werbung für die Götter und natürlich für ihre Heiligtümer. Es ist daher kein Wunder, dass diese Texte, wie die *iamata*-Inschriften von Asklepios, fast immer mit einer *aretalogie* enden, welche die Macht des Gottes preist.³⁸⁰

Dass einige *prayers for justice* nicht für die Veröffentlichung gedacht waren, sollte andererseits nicht verwundern, denn die Veröffentlichung dieser Texte war nicht unbedingt notwendig, um einen Verdacht oder eine Anklage zu verbreiten. In einer kleinen *face to face society*, in der sich alle kannten, reichte schon ein Gerücht, um den Ruf zu zerstören.³⁸¹ Wenn z. B. eine Halskette verschwunden wäre, hätte es genügt, in der Nachbarschaft zu erzählen, dass man die Götter um Gerechtigkeit gebeten hatte. Mit der Zeit hätte die Nachricht auch den Täter erreicht, der ab sofort jedes Unglück als Strafe interpretiert und früher oder später das Heiligtum aufgesucht hätte.

Weder im archaischen noch im klassischen Griechenland scheint mir das spirituelle Klima für den Glauben an die göttliche Theodizee ungünstig gewesen zu sein, auch wenn sie wahrscheinlich nicht die Form einer öffentlichen Veranstaltung annahm, die für die kleinasiatischen Beichtinschriften so typisch ist. Im Gegensatz dazu scheint mir trotz des diffusen Skeptizismus, der bereits vor der klassischen Zeit in der griechischen Kultur ebenso verwurzelt war wie der Glaube an die Götterjustiz, die Erwartung an eine gerechte Vergeltung sehr verbreitet zu sein. Die Vorstellung einer Verbindung zwischen Krankheit und Strafe ist genauso alt wie die griechische Kultur selbst und die im 4. Jh. v. Chr. schon alten, traditionsreichen Reinigungsrituale übten im Grunde eine ähnliche Funktion aus wie die Beichtinschriften: Die Versöhnung mit den Göttern.³⁸²

³⁸⁰ Zu den Ähnlichkeiten zwischen Beichtinschriften und *iamata* vgl. Versnel 2002, 69.

³⁸¹ Versnel 2002, 71–72.

³⁸² Vgl. Kap. II.3–4.

Teil B

Die Gottheiten der Gerechtigkeit

IV. Agenten der Gerechtigkeit: Götter, die in Verbindung mit Vergeltung und Reinigung stehen

Im weiteren Sinn sind alle Götter für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit zuständig und können daher für Vergeltung sorgen. Einige Götter werden jedoch häufiger als andere in dieser Funktion angerufen; die einen werden als Rachegötter gefürchtet, die anderen wiederum tragen Epitheta und Namen, die sie mit dem Ideenkomplex der Rache/Vergeltung oder Gerechtigkeit in Verbindung bringen. In den mythischen Erzählungen treten einige Götter spürbar öfter als Strafgottheiten auf als andere und sind Initiatoren der Wiedergutmachung durch Reinigung.

Zeus ist als höchster Gott die wichtigste Instanz der vergeltenden Gerechtigkeit, aber Vollstreckerinnen sind oft die Erinyes.³⁸³ Diese Gottheiten verkörpern eine sehr alte Vorstellung der Vergeltung, die zumeist – aber nicht ausschließlich – innerhalb der Familie ausgeübt wird.³⁸⁴

Mit den Erinyes verwandt sind die Praxidikai, wenig bekannte Gottheiten, die für die konkrete Ausübung der Gerechtigkeit zuständig sind. Sie werden in einigen Fluchtafeln angerufen und sind Gegenstand eines seltsamen Kultes, der archaische Merkmale aufweist und wenige Parallelen in Griechenland findet.³⁸⁵ Ebenfalls zur Kategorie der „Rachegötter“ gehören die Alastores, selten als unabhängige Götter belegt, öfters als Epitheton eines anderen Gottes erscheinend, wie z. B. im Fall von Zeus Alastor.³⁸⁶ Zwei Göttinnen, Dike und Nemesis, personifizieren schon durch ihren Namen die Gerechtigkeit. Sie verkörpern den Begriff der Gerechtigkeit als soziales Phänomen (Dike) und als Rachepraxis (Nemesis) und sind in der Literatur und im ideologischen Diskurs sehr lebendig. Auf kultischem Niveau erweisen sie sich jedoch als eher blasse Erscheinungen, denen zwar ein öffentlicher Kult gewidmet ist – Nemesis sogar ein

³⁸³ A., Ag. 55–59; Ch. 246. Vgl. Kap. V.1., VII.2–3, VII.6–10, VIII.1. Zu Zeus als Garant der Gerechtigkeit vgl. Lloyd Jones 1971.

³⁸⁴ Eine ähnliche Funktion üben möglicherweise auch die argolischen Epitelides aus.

³⁸⁵ Vgl. Kap. IX.1.2

³⁸⁶ Vgl. Kap. VIII.2–3.

sehr wichtiger –, die aber in der Not nicht wirklich zu Hilfe gerufen werden.³⁸⁷ Demeter und Kore sind Adressatinnen von vielen *prayers for justice* und Flüchen, vor allem in Knidos und Korinth. Diese Tatsache erklärt sich teilweise durch die Bedeutung des Kultes beider Göttinnen in diesen Städten und teilweise durch die Affinität der Frauen (Autorinnen vieler *prayers for justice* und *defixiones*) zu den Heiligtümern. Als liminale Göttinnen, die überirdische mit unterirdischen Elementen verbinden, sind sie als Adressatinnen von Flüchen jeder Art besonders gefragt, selbst wenn sie in ihren mythologischen „Backgrounds“ keine besondere Beziehung zur Vergeltung aufweisen. Es ist jedoch möglich, wie kürzlich von Faraone gezeigt worden ist, dass während der *Thesmophoria* eine Art „Frauengerechtigkeit“ ausgeübt wurde.³⁸⁸

Als Garant der kosmischen und sozialen Ordnung ist Zeus der Gott der Gerechtigkeit überhaupt.³⁸⁹ Epitheta wie *Horkios* oder *Xenios* betonen zwei Funktionen des Gottes, die, obwohl nicht unmittelbar mit Gerechtigkeit verbunden, doch zwei wichtige Bereiche der sozialen Ordnung abdecken: Den Schutz des Eides und den Schutz der Fremden.³⁹⁰ Oft flehen Mörder die Altäre von Zeus an, der als *Hikesios* der Schutzherr der Schutzflehenden ist. Andere Epitheta von Zeus wie *Alastor/Alastoros* oder *Palamnaios* belegen seine Funktion als Rache- und Reinigungsgott.³⁹¹ Obwohl Zeus der höchste Bürge für die Gerechtigkeit in der menschlichen Welt ist, engagiert er sich selten persönlich in der Verfolgung des Verbrechens. Häufiger übernehmen dies auf seinen Befehl hin die Erinyes oder andere Dämonen wie die *Palamnaioi* oder die *Prostropaioi*.³⁹²

Auch Reinheit betrifft im weiteren Sinn alle Götter. Denn jedes Heiligtum ist durch Reinheitsvorschriften geschützt, in keinem Tempel darf man gebären oder sterben. Wenn man in Kontakt mit dem Tod, Blut oder anderen verunreinigenden Situationen kommt, wird man für alle Götter unrein und darf kein Heiligtum betreten. Einige Götter kommen jedoch in Bezug auf Reinheit oder Reinigungsrituale häufiger als andere vor. So hat man früher oft Apollon und Artemis als Götter der Reinheit bezeichnet und Delphi als das „institut hellénique de purification.“³⁹³ Tatsächlich wurden einige der längsten und besterhaltenen Reinheitsgesetze im Namen von Apollon oder von Artemis und Apollon

³⁸⁷ Vgl. Kap. X.

³⁸⁸ S. Kap. III.2.2.

³⁸⁹ Zur Gerechtigkeit von Zeus, vgl. Lloyd-Jones 1971.

³⁹⁰ Lloyd-Jones 1971, 6–7.

³⁹¹ Zeus Alastor: Kontoleon 1948–1949, 1–5; Marinatos 1950–1951, 182–183; Rolley 1965, 441–483, Nr. 1, 4. Zeus Palamnaios: *EM*, s.v. *παλαμναῖος*. Vgl. auch *SEG* 48, 1134; 1136; 1138.

³⁹² A., *Ag.* 55–59; S., *Ant.* 1074–1076; Hes., *Op.* 252–255. Über die Palamnaioi und die Prostropaioi, vgl. *infra*.

³⁹³ Gernet – Boulanger 1932, 176; die Theorie entwickelte schon Rhode 1925⁹⁻¹⁰, 259–260, 274–275. Vgl. auch Ginouvès 1962, 319–325; Nilsson 1955², 98–99; 632–637. Burkert 1977, 232, spricht ebenfalls, wenn auch sehr vorsichtig formuliert, der apollinischen Religion in den Reinigungsritualen eine gewisse Rolle zu.

veröffentlicht. Dies ist z. B. der Fall im kathartischen Gesetz von Kyrene.³⁹⁴ Ferner spielt Apollon eine wichtige Rolle in der Geschichte der Verunreinigung *par excellence*, d. h. im Mythos von Orestes. Apollon selbst scheint aber eher seinem Vater Zeus die Autorität über Mordreinigung zu überlassen, indem er erzählt, wie Zeus den ersten Mörder Ixion entsühnte.³⁹⁵ Die gleiche Rolle übernimmt im ähnlichen, wenn auch weniger berühmten Fall des Pelops, Hephaistos³⁹⁶ und Alkmaion wird nach dem Mord an seiner Mutter von „den Göttern“ gereinigt und von seinem Wahnsinn befreit.³⁹⁷

Kulte von Zeus Katharsios sind auch belegt. Einen Altar von Zeus Katharsios erwähnt Pausanias in Olympia, wahrscheinlich nicht weit entfernt von dem bekannten Altar des Zeus Olympios, im heiligsten Kern der Altis.³⁹⁸ Hier diente der Kult vermutlich Reinigungsritualen, die mit kultischen Angelegenheiten und Wettkämpfen verbunden waren,³⁹⁹ obwohl man nicht ausschließen kann, dass der Zeus von Olympia, der in älteren Zeiten auch ein Orakel besaß und seinen Sitz in ebendiesem berühmten panhellenischen Heiligtum hatte – einem Ort internationaler Politik –, auch für andere Entsühnungsrituale zuständig war.⁴⁰⁰ Im Mythos kommt Zeus jedenfalls häufig im Zusammenhang mit der Reinigung von Mördern vor. Nach dem Mord an seinem Sohn ruft beispielsweise Kroisos Zeus um Rache am Mörder an, einem Mann, den er selbst einmal gereinigt hatte;⁴⁰¹ auch Kirke reinigt Medea und Jason im Namen des Zeus Katharsios.⁴⁰² Andere durch Mord befleckte Heroen werden von anderen Göttern gereinigt.

Eine gewisse Affinität zwischen Apollon, Artemis und der Reinheit ist unbestreitbar: Sind die Reinheitsgebote seines Kultes in Delos auch in anderen Heiligtümern zu finden, so sind gleichzeitig die purifikatorischen Aspekte von Festen wie den *Thargelia* und den *Apaturia* nicht zu leugnen. So ist auch seine Rolle als Patron der ephebischen Initiationen in diesem Rahmen mit seinen lustralen Aspekten verbunden.⁴⁰³ Allerdings handelt es sich hier eher um eine allgemeine Befleckungsangst, die nicht zwischen natürlichen *miasmata* wie Tod und Geburt und moralischen Befleckungen differenziert. Parker vermutet, dass die Reinigungsfunktion, die Apollon gelegentlich übernimmt, eine Sekundärentwicklung seiner Rolle als Heilgott ist: Wie alle Heilgötter sendet

³⁹⁴ *LSCG Suppl.* 115.

³⁹⁵ A., *Eu.* 717–718.

³⁹⁶ Apollod., *Epit.* 2, 8–9. Parker 1996, 389 hält die Tradition für alt und wahrscheinlich schon in Pherekidēs attestiert (vgl. 3 *FGrH* 37b).

³⁹⁷ Asklepiades Tragilus in *FGrH* 12 F 29; vgl. Thuk. 2, 102, 5–6.

³⁹⁸ Paus., 5, 14, 8.

³⁹⁹ Für die Reinigung der Hellanodikai und der „Sechzehn Frauen“ spricht jedoch Pausanias (5, 16, 8) von der Quelle Piera.

⁴⁰⁰ Zum Orakel von Zeus in Olympia: Pi., *O.* 6, 5 und 70; *O.* 8, 1–7; Paus. 5, 13, 11; Strab., 8, 3, 30.

⁴⁰¹ Hdt. 1, 44.

⁴⁰² A.R., *Arg.* 4, 708.

⁴⁰³ S. dazu auch *ThesCRA* II, s.v. „Purification“, 35 (Paoletti).

Apollon Krankheiten als Strafe und ermöglicht Heilung, wenn die Sünde beseitigt worden ist.⁴⁰⁴

Wie R. Dyer gezeigt hat, sind auch auf kultischer Ebene die Belege für eine Funktion Apollons in den Reinigungsritualen von Mördern eher spärlich, selbst wenn er im Mythos gelegentlich diese Rolle übernimmt.⁴⁰⁵ Die Priester Apollons führen keine besondere Reinigung durch, die nicht auch durch anderes priesterliches oder nichtpriesterliches Personal durchgeführt werden kann. Gewiss spielt das Orakel eine wichtige Rolle, indem es in vielen Mythen die Notwendigkeit der Reinigung enthüllt. Als Theben von einer Seuche geplagt wird, sendet Ödipus Kreon nach Delphi, um den Gott zu befragen; Apollon offenbart die Präsenz des *miasma* als Konsequenz der Anwesenheit des Mörders von Laios in der Stadt.⁴⁰⁶ Und es ist wieder Apollon, der Orestes nach Athen schickt, um sich nach dem Muttermord dem Areopag zu stellen.⁴⁰⁷ Diese Funktion übt jedoch der delphische Apollon als Orakelgott, nicht als Reinigungsgott aus. Seine Autorität in Fragen der Reinigung leitet sich also von der Tatsache ab, dass er, wie jeder andere Orakelgott, oft dazu befragt wird. Den erhaltenen Täfelchen von Dodona lässt sich entnehmen, dass dem dortigen Zeus die gleichen Fragen gestellt wurden: „Ob der Gott das Gewitter wegen der Unreinheit irgendeines Menschen bringt.“⁴⁰⁸ Selbst die Reinigung des Orestes, der erst von Apollon zum Mord verleitet wird und nach dem Mord Ermutigung und Unterstützung im Kampf gegen die Erinyes erhält, wird nicht in allen Traditionen von Apollon selbst durchgeführt. Wo genau bei Aischylos die Reinigung von Orestes stattgefunden hat, ist umstritten.⁴⁰⁹ Eine von Pausanias überlieferte Variante des Mythos lässt die Reinigung in Troizen stattfinden, vor dem lokalen Tempel des Apollon, wo Orestes als Schutzfliehender aufgenommen worden sein soll.⁴¹⁰ In einer anderen Tradition werden jedoch die Reinigung und die Genesung des wahnsinnig gewordenen Orestes eher mit Zeus oder mit Artemis in Verbindung gebracht.⁴¹¹

Ein Argument zugunsten einer symbolischen Verbindung zwischen Apollon und der Verfolgung von Morddelikten ist die Tatsache, dass in Platons *Gesetzen* viele Elemente seiner Gesetzgebung über Mord ausdrücklich unter die Autorität des delphischen Apollon gestellt werden.⁴¹² Als eine Schöpfung Platons, die

⁴⁰⁴ Parker 1996², 138–139, 393.

⁴⁰⁵ Dyer 1969.

⁴⁰⁶ S., *OT* 96–101.

⁴⁰⁷ A., *Eu.* 74–83.

⁴⁰⁸ *SEG* 19, 427.

⁴⁰⁹ Nach Dyer 1969, ist Orestes trotz A., *Eu.* 280–283 und trotz der Vasenmalerei, in der die Szene der delphischen Reinigung oft dargestellt ist, nicht in Delphi gereinigt worden; dagegen interpretiert Parker 1996², 139, Anm. 142, die Passage in A., *Eu.* 280–283 als einen Hinweis auf ein in Delphi zu verortendes Reinigungsritual.

⁴¹⁰ Paus. 2, 31, 6–9.

⁴¹¹ Zeus Kappotas in Gythion (Paus. 3, 22, 1); Artemis (Pherecyd., *FGrH* 3 F 135a).

⁴¹² Pl., *Lg.* 828a, 865b, 871c–d.

keine Tradition in der realen juristischen Praxis hat, braucht jedoch das Corpus die mächtige Legitimierung eines Orakelgottes: Im 4. Jh. v. Chr. hat kein anderer Gott im Bereich der Gesetzgebung eine solch umfangreiche Autorität wie der delphische Apollon. Er wird daher nicht aufgrund der Gesetzesinhalte angerufen, sondern weil es sich um Gesetze handelt. Für die Reinigung der Mörder in Athen scheinen die Eupatridai zuständig gewesen zu sein, ein sehr altes und ehrwürdiges Priesterkollegium, das weder eine Verbindung zu Apollon noch zum delphischen Orakel hatte.⁴¹³ Im Heiligtum des Apollon Delphinios (der jedoch trotz der Assonanz keine Verbindung mit dem delphischen Gott hat) versammelte sich in Athen der Gerichtshof für gerechte Morde.⁴¹⁴ Eine mythische Tradition verbindet das Heiligtum unmittelbar mit der Reinigung von Theseus wegen des Mordes an den Briganten – auf dem Weg zwischen Troizen und Athen – und den rebellischen Pallantiden.⁴¹⁵ E. Rhode bezeichnete das Delphinion konsequenterweise als „eine der ältesten Sühnungsstätten“.⁴¹⁶ Der religiöse Status der gerechten Mörder bleibt jedoch sehr umstritten: Obwohl sie für unschuldig erklärt werden, ist es unsicher, ob sie rein oder unrein sind. Platon legt in den *Gesetzen* die Reinigung auch für bestimmte gerechte Mörder fest, die zwar freigesprochen werden, aber erst nach der Reinigung wieder *katharoi* sind.⁴¹⁷

Neben Göttern, welche die Unreinheit beseitigen können, finden wir auch Gottheiten, welche als Mittel der Verunreinigung oder als Agenten der göttlichen Rache wirken. Darunter sind die Erinyes die bekanntesten.⁴¹⁸ Sie sind nicht mit der Verunreinigung identisch, denn „wer [...] hält die Hände, die blutigen, verborgen: Wir, als Zeugen des Rechtes, dem Gemordeten leihend unseren Beistand, werden als Rächer des Blutes uns ihm endgültig erweisen.“⁴¹⁹ Zwischen den Konsequenzen des *miasma* und der Aktion der Erinyes besteht jedoch ein so geringer Unterschied, dass sie nahezu identisch wirken. Auch das Unheil, mit dem sie in der aischyleischen Tragödie Athena drohen, falls sie entmachtet werden, ist ein typischer Effekt des *miasma*: Unfruchtbarkeit und Seuche.⁴²⁰ Auch Antiphon spricht von Dämonen, die aus Blut entstehen. Besonders in der dritten *Tetralogie* betont er die Notwendigkeit der Bestrafung des Täters, um die aus den Rachedämonen (*aliterioi*) entstehende Verunreinigung zu vermeiden, da sich diese sonst gegen die Ankläger wenden werden, falls sie einen Unschuldigen bestrafen.⁴²¹ Dass in der allgemeinen Vorstellung *miasma* und Rachewunsch des Verstorbenen identifizierbar wa-

⁴¹³ *FGrH* 356 F 1.

⁴¹⁴ Vgl. zu Apollon Delphinios auch Graf 1979, 2–22.

⁴¹⁵ *AP* 57, 3; Paus. 1, 28, 10; Poll. 8, 119. S. Greco 2011, 471–472 [Marchiandi].

⁴¹⁶ Rhode 1925¹⁰, 274. Zu Delphinion und Mord s. auch Eck 2014, 291.

⁴¹⁷ *Pl. Lg.*, 865b, 869a.

⁴¹⁸ Zu den Erinyes, vgl. Kap. VII., besonders VII.2, VII.5–10.

⁴¹⁹ A., *Eu.* 316–320 (Übers. Werner 2005).

⁴²⁰ A., *Eu.* 780–786.

⁴²¹ *Antiph.*, *Tetr.* 3, (1), 3; 3, (2), 8–9; 3, (4), 10.

ren, beweist die Verwendung von Begriffen wie *palamnaios*, *prostropaios*, *aliterios*, *alastor* oder *miastor*, die sowohl den Mörder bezeichnen können als auch die Rachedämonen, die ihn angreifen, und die dämonische Verunreinigung, die aus ihm entsteht.

In diesem mentalen Muster (Befleckungsgedanke, Verfolgung durch Rachegeister) spiegeln sich konkrete Racheverpflichtungen wider.⁴²² *Palamnaios* bezeichnet z. B. den Mörder selbst⁴²³ oder aber die dämonische, ansteckende Verunreinigung, die aus der Tat entsteht.⁴²⁴ Das Wort kann jedoch auch die Dämonen oder das *miasma* bezeichnen.⁴²⁵ Ähnlich bezieht sich *prostropaios* auf den Mörder,⁴²⁶ das Blut des Ermordeten,⁴²⁷ das Opfer selbst in seinem Zorn oder seine Rachegeister.⁴²⁸ Gelegentlich kann das Wort sogar die Schutzflehenden, sowohl die unschuldigen⁴²⁹ als auch die von Mord befleckten, bezeichnen.⁴³⁰

Mörder können auch als *miastores* bezeichnet werden, ein Wort, das sie deutlich mit dem von ihnen verursachten *miasma* identifiziert,⁴³¹ sie können aber auch von *miastores* verfolgt werden.⁴³²

Als Geist scheint der *miastor* jedoch, anders als die Erinyes, eher für die Erinnerung an die Rachepflicht als für die Verfolgung der Delinquenten zuständig zu sein.⁴³³ Die Bedeutung des Begriffes ist eng mit dem Befleckungsgedanken verbunden. Auch das Substantiv *erinyes* deckt einen ähnlichen semantischen Bereich ab und kann sowohl die dämonische Rache des Verstorbenen – von den Erinyes als Gottheiten durchgeführt – als auch den Fluch, der auf einem Haus lastet, bezeichnen.⁴³⁴ Anders als im Fall der Erinyes kommen Rachedämonen wie *Palamnaioi*, *Prostropaioi*, oder *Alastores* im Kult seltener als göttliche Figuren mit eigener Identität vor; zumeist erscheinen sie als Epitheta von Zeus.⁴³⁵

Der gemeinsame Nenner all dieser Begriffe ist das *miasma*, eine Tat, die verunreinigt und eine Kette von gestörten Beziehungen zwischen Menschen entstehen lässt – Opfer, Mörder, vom Mord verunreinigte Dritte und Rächer –, die durch übernatürliche Wesen verbunden sind.⁴³⁶

⁴²² Descharmes 2013, 131.

⁴²³ A., *Eu.* 448; vgl. auch S., *El.* 587; *Tr.* 1207.

⁴²⁴ Eu., *IT* 1218.

⁴²⁵ Dämonen: Xen., *Cyr.* 8, 7,18; dämonische Verunreinigung: Eu., *IT* 1218; *Med.* 1333.

⁴²⁶ Mörder: A., *Eu.* 176, 237, 445; Eu., *HF* 1259?; *Heracl.* 1015.

⁴²⁷ Blut des Ermordeten: Eu., *HF* 1161; *Ion* 1260.

⁴²⁸ Der Zorn des Opfers und seine Rachedämonen: A., *Ch.* 287; *Antiph.*, *Tetr.* 1, (2), 10; 2, (3), 9; 3, (1), 4; 2, 8; 3, 10; gelegentlich bedeutet das Wort auch „verunreinigende Geister“ ohne Bezug zum Mord: Aesch., 2, 158.

⁴²⁹ A., *Ag.* 1587; S., *Aj.* 1173; *Phil.* 930; *OC* 1309.

⁴³⁰ Schutzflehende Mörder: A., *Eu.* 41, 234.

⁴³¹ Mörder als *miastores*: A., *Ch.* 944; S., *El.* 275; *OT* 353; Eu., *El.* 683; *Andr.* 615.

⁴³² A., *Eu.* 176–177; S., *El.* 603; Eu., *Med.* 1371.

⁴³³ Descharmes 2013, 131.

⁴³⁴ S., *El.* 112 und 1080.

⁴³⁵ *Elasteroi* kommen in der selinuntischen *lex sacra* vor: vgl. Kap. VI.7.; VIII.4.

⁴³⁶ Vgl. Parker 1996², 109.

Es ist oft eingewendet worden, dass es sich um poetische Konstrukte handelt und dass außerhalb des Mythos solche dämonischen Figuren – mit der einzigen Ausnahme von Antiphons *Tetralogien* – nie erwähnt werden. Es fällt jedoch schwer zu glauben, dass solche semantischen Konstrukte keiner realen Mentalität entsprachen oder dass sie die Realität nicht so beschrieben, wie man sie auch empfand.⁴³⁷

⁴³⁷ Vgl auch Parker 1996², 109.

V. Semnai Theai

V.1. Semnai Theai, Eumenides, Erinyes: Verschiedene Gottheiten oder verschiedene Epitheta für die gleichen Gottheiten?

Die Erinyes, uralte dämonische Mächte, kommen schon in den frühesten literarischen Quellen als völlig entwickelte mythologische Geschöpfe vor.⁴³⁸ Ihre Genealogie ist durch verschiedene Mythen tradiert: Nach Hesiod, *Theogonie* 185, sind sie entstanden, als das Blut des Ouranos nach seiner Entmannung auf die Erde niederfloss; andere Erzähltraditionen betonen den finsternen Charakter der Erinyes – Töchter des Skotos und der Ge werden sie z. B. bei Sophokles⁴³⁹ und Töchter der Nyx bei Aischylos genannt.⁴⁴⁰ Ein Element aber, ihr hohes Alter, wird von allen Quellen durchgängig bestätigt. So gehören die Erinyes zweifellos der ältesten Göttergeneration an und gehen dementsprechend der Generation der olympischen Götter voraus.⁴⁴¹

Trotz dieser Fülle an mythologischen Informationen gestaltet sich die Quellenlage zu den Erinyes als problematisch, da sie außerhalb der literarischen Quellen nur im Kontext von Flüchen und Verwünschungen vorkommen; für einen Kult der Erinyes gibt es weder bei Homer oder Hesiod noch in den späteren Quellen sichere Beweise. Auch ist ein Kult der Erinyes weder archäologisch noch epigraphisch mit Sicherheit belegt.⁴⁴²

Im Gegensatz dazu treten die mit ihnen verwandten Wesen, die Eumenides und die Semnai Theai, erst in den literarischen Quellen der klassischen Zeit auf.⁴⁴³ Ihre mythologische Persönlichkeit ist deutlich weniger entwickelt als die der Erinyes, mit denen sie oft verwechselt werden, ihr Stammbaum ist diesen einfach nachempfunden. Ihr Kult wird jedoch in den Quellen ausführlich beschrieben.

Das Fehlen sicherer Indizien für eine kultische Verehrung der Erinyes hat einige Forscher zu der Schlussfolgerung geführt, dass diese keine selbständigen Gottheiten, sondern im Gegensatz zu den Eumenides und den Semnai Theai,

⁴³⁸ Hom., *Il.* 9, 454; 9, 571; 15, 204; 19, 87; 19, 259; 19, 418; 21, 412; *Od.* 2, 135; 11, 280; 15, 234; 17, 475; 20 78: Hes., *Th.* 185; 472; *Op.* 803; *Fr.* 280, 9.

⁴³⁹ S., *OC* 40.

⁴⁴⁰ A., *Eu.* 69, 322, 419, 748, 795, 822, 846, 1035.

⁴⁴¹ In A., *Eu.* 150–152, 161–165, 169–173, beschwerten sich die alten Erinyes darüber, dass ihre Rechte von den jüngeren Göttern Athena und Apollon mit Füßen getreten werden.

⁴⁴² Zu den möglichen Ausnahmen in Thera und in Arkadien vgl. Kap. VII.3.

⁴⁴³ Den ersten, aber unsicheren Beleg der Semnai Theai finden wir bei A., *Eu.* 1041; die Eumenides kommen erst bei Epimenides, *FGrH* 457 F 7 (Sch. S., *O.C.*, 42) und im umstrittenen Titel der dritten Tragödie der *Oresteia* vor.

deren Kult durch Inschriften und literarische Quellen gut belegt ist, nur abstrakte und literarische Gestalten waren.⁴⁴⁴

Die moderne Forschung löst meist das Problem, indem sie annimmt, dass die drei Gruppen von Göttinnen einfach gleichzusetzen sind und dass sie verschiedene Aspekte der gleichen Gottheiten verkörpern. Dass die zornigen Erinyes als solche so gut wie nie einen Kult erhielten, wäre dann unter dieser Voraussetzung nicht weiter verwunderlich, da in der griechischen Religion Unheil bringende Geschöpfe erst einen Kult bekommen, wenn sie einen positiven Aspekt entwickeln und auch dann werden sie eher mit euphemistischen Epitheta angerufen als mit ihrem ursprünglichen, schreckenerregenden Namen.⁴⁴⁵ Die Erinyes unterliegen also wie viele furchterregende Gottheiten einem starken Namenstabu: Solche dämonischen Mächte werden selten bei ihrem Namen genannt, da selbst dieser schon von Bösem kündigt. Aus diesem Grund werden normalerweise euphemistische Epitheta vorgezogen, wie eben Eumenides oder Semnai Theai. Damit vergleichbar ist z. B. der Fall von Persephone, die fast immer – außer in Flüchen und magischen Texten – als Kore bezeichnet wird.

Schon in den antiken literarischen Quellen werden tatsächlich zumeist die drei Gruppen von Göttinnen gleichgesetzt. Hauptquelle für die Gleichsetzung der Erinyes mit den Eumenides ist die letzte Tragödie von Aischylos' *Oresteia*, deren Titel den Manuskripten zufolge Εὐμενίδες lautete.⁴⁴⁶ Hierbei verwandeln sich die zornigen Erinyes nach der Freisprechung von Orestes durch die entscheidende Stimme der Athena in gute, wohltätige Gottheiten, die Fruchtbarkeit, Reichtum und politische Stabilität bringen. Ihr Kult wird am Areopag gestiftet, genau dort, wo nach Pausanias die Semnai Theai verehrt wurden.⁴⁴⁷

So berichtet Harpokration in seinem Lexikon, dass in Aischylos' *Eumenides* Athena die Erinyes nach dem Gerichtsurteil von Orestes besänftigte und sie Eumenides nannte.⁴⁴⁸ Die Eumenides werden jedoch mit Ausnahme des Titels

⁴⁴⁴ Vgl. z. B. Brown 1984, 260–281. Auch Henrichs 1994, 27–58, der eine etwas flexiblere Meinung vertritt, geht davon aus, dass die Erinyes und die Semnai Theai nicht gleichzusetzen sind, da Erstere keinen echten Kult bekommen.

⁴⁴⁵ Das Namenstabu kommt im chthonischen Bereich sehr oft vor; Götter, deren Namen durch positive Epitheta ersetzt werden, sind hier die Regel, wie z. B. im Fall von Hades oder Pluton; vgl. dazu Voutiras 1999, 73–82.

⁴⁴⁶ Brown 1984, 260–281, streitet ab, dass es sich um den originalen Titel handelt. Ich werde mich hier nicht mit dem philologischen Problem auseinandersetzen, da es den Rahmen dieser Untersuchung sprengt. Dafür vgl. Lloyd Jones 1989, 1–9; Lloyd Jones 1990, 203–211; Henrichs 1991, 162–201; Henrichs 1994, 27–58.

⁴⁴⁷ Paus. 1, 28, 5–6.

⁴⁴⁸ Harp., *Lex.*, s.v. Εὐμενίδες. Dementsprechend lautet auch die *Hypothesis* von Aristophanes Grammaticus: Ὁρέστης ἐν Δελφοῖς περιεχόμενος ὑπὸ τῶν Ἐρινύων βουλῇ Ἀπόλλωνος παρεγένετο εἰς Ἀθήνας εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς· ἥς βουλῇ νικήσας κατήλθεν εἰς Ἄργος. Τὰς δὲ Ἐρινύας πρᾶύνασα προσηγόρευσεν Εὐμενίδας.

in der ganzen Tragödie nie konkret namentlich erwähnt.⁴⁴⁹ Dennoch ist die Verwandlung der zornigen Erinyes in wohlthätige Gottheiten am Ende der Tragödie unbestreitbar.⁴⁵⁰

Eumenides und Erinyes werden auch von Clemens Alexandrinus einander gleichgestellt.⁴⁵¹ Auf einem Euphemismus beruht die Bezeichnung der Erinyes als Eumenides oder Semnai Theai nach einem Scholion zu Sophokles' *Elektra*⁴⁵², nach einer Scholie zu Euripides' *Orestes*⁴⁵³ und nach einem Scholion zu Aristophanes' *Nubes*.⁴⁵⁴ Zweimal spricht Sophokles von den „ehrwürdigen (σεμναί) Erinyes“,⁴⁵⁵ spielt also auf den Kultnamen der Semnai Theai vom Areopag an. Ferner werden die Semnai in Aristophanes' *Equites* sowie in den *Thesmophoriazousai* von den Scholiasten wiederholt als Erinyes bezeichnet.⁴⁵⁶ Auch Pausanias⁴⁵⁷ stellt die Semnai Theai des Areopags den Erinyes gleich. Dass diese Gottheiten in verschiedenen Regionen mit verschiedenen Epitheta angerufen wurden, erklärt der Periegetes in einer weiteren Passage, in der er in der Nähe von Sikyon einen Tempel „der Göttinnen, die die Athener Semnai, die Sikyoner aber Eumenides nennen“ erwähnt.⁴⁵⁸

Dass die Gleichsetzung Eumenides-Erinyes-Semnai Theai bereits vor Pausanias üblich war, beweisen die zahlreichen Stellen in den Tragödien, in denen die drei Namen austauschbar sind und als Synonyme verwendet werden. Schon in Sophokles' *Oedipus Coloneus*, als Ödipus fragt, mit welchem Namen er die Gottheiten von Kolonos anrufen soll, antwortet der Chor „die allspähenden Eumenides würde hier das Volk sie nennen, andernorts ist anderer Brauch.“⁴⁵⁹ In Euripides' *Orestes* berichtet Orestes Menelaos, wie er nach dem Mord an seiner Mutter dem Wahnsinn verfallen ist: „Ich sah drei Mädchen, dunkel wie die Nacht“. „Ich weiß von ihnen“, antwortet Menelaos, „und verschweige sie“; „Die Hohen Frauen (σεμναί γάρ)! Ja, man nennt sie nicht“, erwidert Orestes.⁴⁶⁰

⁴⁴⁹ Um das Problem zu lösen, ist schon von Herrmann 1816 (= *Opusc.* II, 124–166) eine *lacuna* nach dem Vers 1027 vermutet worden. Der Passus bleibt aber sehr umstritten. Vgl. auch Brown 1984, 272–275.

⁴⁵⁰ Dass die früher Erinyes genannten Dämonen seit der Freisprechung des Orestes Eumenides hießen, betonen ferner auch ein Scholion zu Aeschin., 1, 188, und ein Scholion zu S., *OC*. 42.

⁴⁵¹ Clem. Al., *Protr.* 2, 26, 3.

⁴⁵² Schol. S., *El.* 112.

⁴⁵³ Schol. Eu., *Or.* 37,2.

⁴⁵⁴ Schol. Ar., *Nu.* 265.

⁴⁵⁵ S., *Aj.* 837, *El.* 112.

⁴⁵⁶ Schol. Ar., *Eq.* 1312; Schol. Ar., *Th.* 224.

⁴⁵⁷ Paus., 1, 28, 5.

⁴⁵⁸ Paus., 2, 11, 4. Die Gleichsetzung Eumenides-Semnai Theai wird auch implizit in 7, 25, 1 erwähnt.

⁴⁵⁹ S., *OC* 35–45.

⁴⁶⁰ Eu., *Or.* 408–410 (Übers. Buschor 1996).

„Düster wie die Nacht“ ist eine Charakterisierung, die sofort an die Erinyes erinnert, und so wurde sie bestimmt auch von den Zeitgenossen des Euripides verstanden. Die drei Göttinnen werden hier jedoch nicht namentlich genannt, da selbst ihr Name schon das Böse herbeiruft. Deshalb wird hier das euphemistische Adjektiv *semnai* vorgezogen. Wenige Verse vorher, in der gleichen Tragödie, werden die Erinyes euphemistisch als Eumenides bezeichnet, es ist jedoch durch die Beschreibung klar, dass es sich um die Erinyes handelt. So singt z. B. der Chor: „Ach, ach, hohe Frauen (ποτνιαδες θεαι), ihr schnellen geflügelten Geister, ewiger Reigen, doch nie des Jubels, nur der Tränen und der Klagen, ihr dunklen Eumenides, ihr, die ihr immerzu schwebend in des Äthers Weiten, die Schuld bestraft, den Mörder straft, wir flehen, wir flehen: Agamemnons Sohn, O lasst ihn genesen vom Sturm des rasenden Taumels!“⁴⁶¹ und auch „Beute der Eumenides, mit rollendem Auge, Agamemnons Sohn“⁴⁶², selbst Elektra hat Angst, die Erinyes zu nennen und verwendet den euphemistischen Namen Eumenides, wenn sie von den Dämonen, die ihren Bruder verfolgen, spricht.⁴⁶³ Am Ende der Tragödie befiehlt Apollon Orestes, ein Jahr in Arkadien zu verbringen und von dort nach Athen zu ziehen und sich auf dem Hügel des Areopags im Prozess gegen den drei Eumenides zu stellen.⁴⁶⁴

In allen diesen Fällen gibt es keinen Zweifel, dass es sich um die Erinyes handelt.⁴⁶⁵

Dagegen soll der Komiker Philemon (4. Jh. v. Chr.) als einzige Quelle die Eumenides und die Semnai Theai voneinander unterschieden haben.⁴⁶⁶ Obwohl die drei Gruppen der Göttinnen spätestens ab dem 5. Jh. v. Chr. zumeist gleichgesetzt wurden, könnte, wie ich zeigen werde, die Bemerkung von Philemon nicht unbegründet sein und auf eine ursprüngliche regionale Unterscheidung hinweisen.

V.1.1. Semnai Theai, Erinyes und Eumenides in Attika

Das kultische Epitheton „Semnai Theai“ ist außerhalb von Attika nicht belegt: Der Kult der Semnai Theai scheint ausschließlich attisch zu sein. Kultstätten der Semnai Theai waren laut Pausanias auf dem athenischen Areopag⁴⁶⁷ und im Demos von Phlya⁴⁶⁸ zu finden. Eine Inschrift auf einem Dachziegel aus Kolonos

⁴⁶¹ Eu., *Or.* 316–326 (Übers. Buschor 1996).

⁴⁶² Eu., *Or.* 836.

⁴⁶³ Eu., *Or.* 38.

⁴⁶⁴ Eu., *Or.* 1650 ff.

⁴⁶⁵ Euripides ist der erste, der die Erinyes des Orestes-Mythos ausdrücklich als Eumenides bezeichnet und sich damit deutlich von Aischylos und Sophokles abhebt; vgl. Henrichs 1991, 162–201.

⁴⁶⁶ Philem., Suid s.v. Εὐμενίδες; Sch. S. OC, 42: Φιλίμων δὲ ὁ κωμικὸς ἐτέρας φησὶ τὰς Σεμνάς θεὰς τῶν Εὐμωνίδων.

⁴⁶⁷ Paus., 1, 28, 5.

⁴⁶⁸ Paus., 1, 31, 4.

(3 Jh. v. Chr.) beweist dort die Existenz eines Heiligtums der Semnai Theai, wahrscheinlich dasselbe, in dem Sophokles auch den größten Teil seines *Oedipus Coloneus* spielen lässt.⁴⁶⁹

Die Eumenides kommen als solche in attischen Inschriften nie vor. Dass die Semnai Theai des Areopags – die Pausanias auch als Erinyes identifiziert – jedoch auch als Eumenides bezeichnet werden konnten, zeigt ein Orakelspruch des dodoneischen Zeus, in dem die duftenden Altäre der Eumenides am Areopag erwähnt werden.⁴⁷⁰ Eine ähnliche Flexibilität im Gebrauch von Namen und kultischen Epitheta ist auch im sophokleischen *Oedipus Coloneus* zu finden, in dem die epigraphisch als Semnai Theai bekannten Göttinnen des Heiligtums auch mit dem im Mythos bevorzugten Namen Eumenides erwähnt werden.⁴⁷¹

Die Erinyes kommen in attischen Inschriften nur im Zusammenhang mit Flüchen vor, z. B. auf Gräbern oder in *defixiones*. Die vermutlich früheste Erwähnung der Erinyes in einem solchen magischen Text findet sich auf einem attischen *katadesmos* des 3. bis 2. Jh. v. Chr., wo sie neben Hekate Chthonia erscheinen.⁴⁷² Heiligtümer der Erinyes als unabhängige Gottheiten sind in Attika weder archäologisch noch literarisch belegt.

Obwohl die Erinyes, die Eumenides und die Semnai Theai schon früh gleichgesetzt wurden, scheinen sie jedoch ursprünglich als getrennte Götter verehrt worden zu sein, die zwar ähnliche Funktionen, aber einen unterschiedlichen lokalen Ursprung hatten.

V.2. Das Heiligtum der Semnai Theai am Areopag

In Attika gab es drei wichtige Kultorte der Semnai Theai: Auf dem athenischen Areopag (in direkter topographischer Verbindung mit dem Gerichtshof), in Kolonos und in Phlya.

Pausanias, der einzige antike Schriftsteller, der uns eine Beschreibung des Heiligtums der Semnai Theai auf dem Areopag überliefert, berichtet: „Dann ist da der Areshügel, weil über Ares zuerst gerichtet wurde. [...] und später soll hier über Orestes wegen des Muttermordes Gericht gehalten werden. [...] Und dort ist ein Altar der Athena Areia, den er weihte, als er freigesprochen wurde. Von den beiden rohen Felsblöcken, auf denen Angeklagte und Ankläger stehen, nennen sie den einen den Stein des Frevels, den anderen den des Nichtverzeihens. In der Nähe ist das Heiligtum der Göttinnen, die die Athener Semnai nennen und Hesiod in der Theogonie Erinyes. Aischylos hat zuerst von Schlangen in ihrem Haar gedichtet. Weder ist an diesen Statuen etwas Furchtbares

⁴⁶⁹ SEG 47, 279.

⁴⁷⁰ Paus., 7, 25, 1. Selbst wenn der Orakelspruch nicht erfunden ist, ist es dennoch unmöglich zu wissen, ob die Vertauschung schon durch das Orakel oder erst von Pausanias vorgenommen wurde.

⁴⁷¹ S., OC 42 (vgl. oben).

⁴⁷² DTA 108.

noch an denen anderer unterirdischer Götter, die dort ebenfalls aufgestellt sind. Es stehen dort Statuen des Pluton und des Hermes und der Ge. Hier opfern diejenigen, die freigesprochen wurden, und auch aus anderen Gründen, sowohl Fremde wie Bürger.⁴⁷³

Die Aussage von Pausanias ist in vielerlei Hinsicht sehr interessant. Vor allem die Verbindung der Semnai Theai mit der Gerechtigkeit und mit dem Rechtsverfahren wird hier von Pausanias deutlich betont, indem er berichtet, dass die Freigesprochenen im Heiligtum der Semnai Theai opfern mussten. Wir wissen von Demosthenes, dass der Ankläger in einem Mordprozess am Anfang des Prozesses einen Eid ablegen musste, in dem er die Zerstörung seines Hauses und seiner Familie beschwor.⁴⁷⁴ Demosthenes nennt die Gottheiten, bei denen man schwören musste, zwar nicht, aber wir können annehmen, dass es sich um die Semnai Theai handelte. Das wird durch eine Rede von Deinarchos gegen Demosthenes selbst nahe gelegt, denn Deinarchos beschuldigt ihn in dieser, einen Meineid im Namen der Semnai Theai und der anderen Götter, in deren Namen am Areopag üblicherweise Schwüre erfolgten, geleistet zu haben.⁴⁷⁵ Die Angabe von Deinarchos bestätigt darüber hinaus die Aussage von Pausanias, dass die Semnai Theai auf dem Areshügel nicht allein verehrt wurden, sondern zusammen mit anderen chthonischen Gottheiten.

Der Kult der Semnai Theai war nicht nur mit der Justiz eng verbunden. Welche anderen spezifischen Funktionen die Göttinnen erhielten, deren Kult – nach Pausanias – für Bürger und Ausländer frei zugänglich war, wissen wir aus anderen Quellen. In den *Eumenides* von Aischylos erklärt Athena den nach der Freisprechung von Orestes besänftigten Erinyes, welche wichtige Rolle ihr Kult in Zukunft für die Stadt spielen wird: „Nicht seid entehrt ihr, noch sollt zornig über Maß ihr, Göttinnen, verstören ganz der Menschen Land! [...] Und schüttest der frevlen Zunge Wort nicht aus, dem Land an Frucht zu bringen, was jedwedem schlimm ausschlägt. Heiß ruhen dunklen Wogensturzes bitterem Grimm; sollst, hoher Ehren wert, ja hausen hier mit mir. Wenn dieses weiten Land Erstlingsopfer du für seine Kinder und bei seiner Ehen Schluss erhältst, auf immer wirst du preisen dies mein Wort!“⁴⁷⁶ Und als die Koryphäe fragt, was für eine Ehre sie bekommen wird, antwortet Athena: „Dass nicht ein Haus im Glück gedeihen soll ohne Dich.“⁴⁷⁷ Die Göttinnen, die ihren Kult auf dem Areopaghügel gründen, sind darüber hinaus für die Fruchtbarkeit des Landes und deren Menschen verantwortlich.⁴⁷⁸

⁴⁷³ Paus., 1, 28, 5–6 (Übers. Meyer 1986).

⁴⁷⁴ Dem. 23, 66. Zu Prozesseiden vgl. Faraone 1999, 99–121.

⁴⁷⁵ Din. 1, 47, 2.

⁴⁷⁶ A., *Eu.* 824–836 (Übers. Werner 2005).

⁴⁷⁷ A., *Eu.* 895.

⁴⁷⁸ Eine ähnliche Funktion üben die Eumenides in Argolis aus, wie wir aus acht Weihreliefs aus der Region von Tiryns schließen können (4. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.); Papachristodoulou, 1968, 117–131. Vgl. Kap. VI.2.

Das Wohlwollen der Eumenides/Semnai Theai gegenüber den Athenern ist für die Aufrechterhaltung des inneren Friedens und der Gerechtigkeit wesentlich. Sie sind dafür verantwortlich, dass der Krieg außerhalb der Stadtmauern bleibt und dass die Athener frei von Bürgerkrieg leben können. Deshalb darf ein unreiner Bürger weder *hieropoios* der Semnai Theai werden⁴⁷⁹ noch in den staatlichen Dekreten Gebete zum Wohlwollen der Stadt an die Semnai Theai vorschlagen.⁴⁸⁰

Eine staatsbürgerliche Aufgabe ist auch durch die Inschriften belegt, obwohl sie überwiegend aus der hellenistischen Zeit stammen. Zwei Staatsurkunden des Jahres 362 v. Chr. weisen einem Herold die Aufgabe zu, zu den Semnai Theai und anderen wichtigen Göttern um ihren Segen für die Entsendung von Kleruchen nach Poteidaia oder für den Abschluss einer Symmachie zu beten und für den Fall des Gelingens ein Gelübde auszusprechen.⁴⁸¹ In einem Ehrendekret für die Epheben des Jahres von Diodotos (spätes 3. Jh. v. Chr.)⁴⁸² wird eine *pompe* zum Heiligtum der Semnai Theai erwähnt, die von den Epheben angeführt wird. Dies wird außerdem von einer ähnlichen Inschrift des Jahres 171/0 v. Chr. bestätigt, die höchst wahrscheinlich ein Opfer der Epheben für die Semnai Theai erwähnt.⁴⁸³ Da die Inschriften, die eine solche Prozession erwähnen, oft sehr schematisch sind und keinen zeitlichen Hinweis geben, wissen wir weder, in welchem Monat diese Prozession stattfand, noch, im Rahmen welches Festes.⁴⁸⁴ In einer dritten Inschrift, die 127/6 v. Chr. datiert, führen die Epheben eine *leiturgia* für die Semnai Theai auf:⁴⁸⁵ Ihre Aufgaben werden hier zwar nicht genauer definiert, es handelt sich aber wahrscheinlich um Opfergaben, die in der oben genannten Prozession mitgeführt wurden.⁴⁸⁶

Aus den literarischen Quellen kennen wir einige weitere Merkmale dieser unbekanntesten Festivität. Philon von Alexandria überliefert uns die seltsame Nachricht, dass die Epheben die Aufgabe hatten, die Opferkuchen zu backen und dass die Teilnahme von Sklaven an der Prozession ausgeschlossen war.⁴⁸⁷

⁴⁷⁹ Dem., 21, 115, 2.

⁴⁸⁰ Aeschin., 1, 188, 6.

⁴⁸¹ IG II² 112 und IG II² 114. In der ersten Inschrift werden zusammen mit den Semnai Theai auch Zeus Olympios, Athena Polias, Demeter und Kore und die zwölf Götter angerufen; in der zweiten werden nur die zwölf Götter und Herakles genannt.

⁴⁸² SEG 26, 98.

⁴⁸³ Meritt 1946, 40. Die Inschrift ist stark ergänzt, obwohl der Name der Semnai Theai sicher ist.

⁴⁸⁴ Die Reihenfolge, in der die Feste in diesen Dekreten erwähnt werden, ist nicht immer chronologisch. In derselben Inschrift kann man von einer chronologischen Ordnung zu einer rein thematischen Ordnung (z. B. Feste, in denen derselbe Gott verehrt wird) übergehen. Vgl. Pelekidis 1962, 215.

⁴⁸⁵ SEG 15, 104.

⁴⁸⁶ Dass die Epheben ab dem 3. Jh. v. Chr. solche *leiturgiai* anführen und die Kosten für die Opfergaben übernehmen, wissen wir aus den zahlreichen Ehrendekreten, in welchen die Epheben für ihre Großzügigkeit gelobt werden. Vgl. Pelekidis 1962, 275–277.

⁴⁸⁷ Philo, *Probus*, 140.

Eine ähnliche *pompe* zu Ehren der Eumenides wird am Ende der aischyleischen *Eumenides* erwähnt, wobei es leider aufgrund des literarischen Charakters des ohnehin lückenhaften und umstrittenen Textes unmöglich zu sagen ist, wer genau daran teilnahm.⁴⁸⁸

Das Priesteramt der Semnai Theai lag in den Händen der Hesychiden, deren von dem Stammheros Hesychos abgeleiteter Name der wichtigen kultischen Vorschrift des Schweigens entsprach.⁴⁸⁹ Besonders die weiblichen Angehörigen des Geschlechts, die als Priesterinnen dienten, waren mit den Spenden befasst.⁴⁹⁰ Die Opfergaben bestanden aus Kuchen und weinlosen Spenden (νηφάλια), die im Kult der unterirdischen Gottheiten üblich waren,⁴⁹¹ auch wurde ein Widder als Voropfergabe an Hesychos geopfert.⁴⁹² Dem Schluss der *Eumenides* kann man entnehmen, dass σφάγια sowie Fackeln verwendet wurden.⁴⁹³

Vom dem Opferfest war nach Polemon das *genos* der Eupatriden ausgeschlossen;⁴⁹⁴ die übliche Erklärung⁴⁹⁵ für diese seltsame Einschränkung, sie sei auf genealogische Beziehungen dieses *genos* zu Orestes zurückzuführen, überzeugt nicht, da der Kult der Semnai Theai auf dem Areopag mindestens seit dem 5. Jh. v. Chr. eine enge Beziehung zur Orestes-Sage aufweist, auf die im Endeffekt seine Legitimation zurückgeht.⁴⁹⁶

Dem Kult dienten auch *hieropoioi* aus höchsten Kreisen, deren Anzahl anscheinend mit der Zeit variierte: Demosthenes, der selbst einer gewesen war, nennt drei,⁴⁹⁷ kurz danach erwähnt Deinarchos schon zehn *hieropoioi*.⁴⁹⁸

⁴⁸⁸ A., *Eu.* 1022–1031.

⁴⁸⁹ Die Vorschrift des Schweigens wird auch im Heiligtum der Semnai Theai in Kolonos beachtet (S., *OC* 127–128). Zum *genos* der Hesychidai, vgl. Parker 1996, 298–299.

⁴⁹⁰ Call., *Fr.* 123.

⁴⁹¹ Call., *Fr.* 123; Sch. Aeschin. 1, 188: τὰ πεμπόμενα αὐταῖς ἱερά πόπανα καὶ γάλα ἐν ἄγγεσι κεραμείοις. Ähnliche Opfergaben erwähnt Sophokles für die Semnai Theai des Heiligtums in Kolonos (vgl. S., *OC* 95 ff.). Paus. 2, 11, 4 erwähnt für den Kult der Semnai Theai in der Nähe von Sikyon Honig, Wasser und Blumen, aber auch trüchtige Schafe.

⁴⁹² Schol. S., *OC* 489 (Polemon).

⁴⁹³ A., *Eu.* 1005–1006, 1022, 1029, 1041. Mit *sphagia* bezeichnet man eine besondere Art der Opferhandlung, in der die Tiere geschlachtet aber nicht gegessen werden. In diesem Ritual steht das Ausbluten der Opfertiere und vor allem das Opfern des Blutes im Vordergrund, s. dazu *ThesCRA* I, s.v. „Sacrifices“, 61–62 (Hermay – Leguilloux – Chankowski – Petropoulou); Ekroth 2002, 111, 172.

⁴⁹⁴ Schol. S., *OC* 489 (Polemon).

⁴⁹⁵ Z. B. in Deubner 1956, 214.

⁴⁹⁶ Polemons Passage ist problematisch und setzt die Existenz eines *genos* der Eupatridai vor der hellenistischen Zeit voraus, was aber alles andere als sicher ist (vgl. Parker 1996, 323–324). Andererseits ist es schwer zu glauben, dass alle Eupatriden – im Sinne der Kollektivbezeichnung der athenischen Adligen – derart drastisch von den Feierlichkeiten ausgeschlossen wurden. Daraus würde folgen, dass das *genos* der Hesychidai nicht zu den Eupatriden gehörte.

⁴⁹⁷ Dem. 21, 115. Nach einem Scholion zu dieser Stelle waren die *hieropoioi* vom Areopagos selbst gewählt.

Die Semnai Theai des Areopags galten auch als Beschützer der Flehenden. Diese Funktion ist schon im 5. Jh. v. Chr. in den literarischen Quellen gut belegt; in den *Thesmophoriazousai* von Aristophanes versucht ein von Euripides verfolgter Verwandter, dort Schutz vor ebendiesem, der ihn völlig enthaaren will, zu finden.⁴⁹⁹ In den *Equites* wird das Heiligtum der Semnai Theai zusammen mit dem Theseion als Zufluchtsort bezeichnet.⁵⁰⁰ Die Scholien zu den obengenannten Stellen betonen, dass es sich um einen heiligen Ort handelt, an dem Flüchtlinge Asyl erhalten und selbst Sklaven Schutz finden können.⁵⁰¹

Die Rolle des Heiligtums als Zufluchtsort wird weiterhin durch die Geschichte des Kylon untermauert. Nach Thukydides und Plutarch wurden die Anhänger des Kylon, als sie sich nach dem Versuch, die Tyrannis zu errichten, zu den Altären der Semnai Theai geflüchtet hatten, dort von dem Alkmeoniden Megakles ermordet.⁵⁰² Die frevelhafte Verletzung des Asylrechts hatte in diesem Fall ein gefährliches *miasma* verursacht, sodass die Stadt mit der Hilfe von Epimenides aus Kreta gereinigt werden musste.⁵⁰³

Ein mythischer Präzedenzfall geschah Pausanias zufolge in der Zeit des athenischen Königs Kodros, als die Peloponnesier Athen belagerten. Nach Kodros' Selbstmord und dem delphischen Orakelspruch, der keine Hoffnung für die Peloponnesier ließ, beschlossen die Belagerungstruppen, sich zurückzuziehen; doch blieben einige Spartaner, die sich schon innerhalb der Stadtmauern befanden, gefangen: Sie flüchteten zum Heiligtum der Semnai Theai und wurden unversehrt freigelassen.⁵⁰⁴ Wie die mythische Geschichte betont, hatte das Asylrecht des Heiligtums der Semnai Theai einen sehr alten und ehrwürdigen Ursprung; seine Autorität soll sogar auf einen dodoneischen Orakelspruch aus der Zeit des mythischen athenischen Königs Apheidas zurückgehen, dessen Text Pausanias wiedergibt.⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ Din. Fr. 8, 1.31 Sauppe (= EM 469, 11–12). Nach Wallace 1989, 109 war entweder die Anzahl der *hieropoioi* allgemein variabel oder sie wurde in der Zeit zwischen den zwei Reden – wahrscheinlich innerhalb der Reform von Lykurgos – erhöht. Vgl. dazu auch Parker 1996, 298–299.

⁴⁹⁹ Ar., Th. 224.

⁵⁰⁰ Ar., Eq. 1312.

⁵⁰¹ Schol. Ar., Th. 224; Schol. Ar., Eq., 1312. Vgl. auch Suid, Θ 367.1, s.v. Θησεῖον.

⁵⁰² Thuk., 1, 126, 2–11 und Plu., Sol., 12, 1.

⁵⁰³ Die meisten Quellen nennen jedoch nur den Versuch, sich an den Altar von Athena Polias auf der Akropolis zu retten. Zu Kylons Ereignis vgl. auch: Hdt., 5, 71,1; Heraclid., Pol. 2 (= AP Fr. 317, 2 Rose); Paus., 7, 25, 3; D.L., 1, 110; Lib., Decl. 22, 1, 33; Hsch., Lex. K 2673; Suid, A 314, s.v. ἄγος, E 2471, s.v. Ἐπιμενίδες, K 2673, s.v. Κυλώνειον ἄγος, Π 1179, s.v. Περικλῆς; Sch. Ar., Eq. 445.

⁵⁰⁴ Paus., 7, 25, 1–3.

⁵⁰⁵ Paus., 7, 25, 1.

V.2.1. Entstehung des Heiligtums. Stiftungsmythen

Sehr problematisch ist die Datierung der Entstehung des Kultes der Semnai Theai und der Gründung des Heiligtums auf dem Areopag. Das Fehlen von archäologischem Material – nicht einmal die genaue Lage des Heiligtums ist mit Sicherheit identifiziert worden – macht die Rekonstruktion der ersten Phasen des Heiligtums noch schwieriger.⁵⁰⁶

Die ersten literarischen Quellen, die den Kult mit Sicherheit erwähnen, stammen aus dem 5. Jh. v. Chr.; das Heiligtum hatte jedoch wahrscheinlich schon in dieser Zeit eine lange Geschichte, wie die Erzählungen, die das Heiligtum mit den Ereignissen um Kylon verbinden, vermuten lassen.⁵⁰⁷ Die Stiftungsmythen des Heiligtums betonen ohnehin das Alter des Heiligtums der Semnai Theai und allgemein des Gerichtshofs auf dem Areopag. Diogenes Laertius gibt in zwei wahrscheinlich auf verschiedene Traditionen zurückgreifenden Stellen zwei Varianten des Stiftungsmythos des Heiligtums wieder. Nach *Vitae* 1, 110, hatten die Athener, von der Pest betroffen, den mythischen Wunderheiler und Schamanen Epimenides aus Kreta gerufen, um die Stadt reinigen zu lassen: Er soll weiße und schwarze Schafe auf den Areopag gebracht und sie dort freigelassen haben; dort, wo sich die Schafe niederlegten, habe er ein Opfer für die örtliche Gottheit (τῷ προσήκοντι θεῷ) angeordnet. Noch in seiner Zeit, erzählt Diogenes weiter, waren in Attika namenlose Altäre (βωμοὺς ἄνωνόμους) zu sehen, die an den Vorfall erinnerten. Epimenides habe, nach von Diogenes nicht genannten Quellen, die Ursache der Epidemie dem Κυλώνειον ἄγος zugeschrieben. Die namenlosen Altäre sind von Henrichs als Altäre der Semnai Theai interpretiert worden;⁵⁰⁸ unaussprechbar seien nicht die Altäre selbst, sondern, wie oft bei chthonischen Gottheiten, die gleichzeitig wohlthätigen und furchtbaren Semnai, die dort verehrt wurden: Was in dem Adjektiv zum Ausdruck kommt, ist dann – so Henrichs – die Scheu davor, den

⁵⁰⁶ Ein archaischer *pinax* aus einer Votivgrube auf der Agora, auf dem eine Göttin mit Schlangen dargestellt ist, wurde von Burr 1933, 542–640, mit dem Heiligtum der Semnai Theai in Verbindung gebracht. Die amerikanische Forscherin nimmt an, dass das Material aus der Grube aus dem höher liegenden Heiligtum am nordöstlichen Hang des Areopags nach einer rituellen Reinigung – die Reinigung des Epimenides? – in diese hineingeworfen wurde. Die Hypothese, die eine Existenz des Heiligtums schon im 7. Jh. v. Chr. vermuten lassen würde, ist sehr eindrucksvoll, aber unbeweisbar. Ferner hat eine neue stratigraphische Untersuchung angesichts der neuen Kenntnisse über die früharchaischen Heroenkulte zu einer ganz anderen Rekonstruktion geführt: Das Material der Grube ist *in situ* und gehört höchstwahrscheinlich zu einem archaischen *temenos* am Ort des späteren „Triangular Shrine“ (D’ Onofrio 2001, 257–320).

⁵⁰⁷ Das Datum des Versuches von Kylon, die Tyrannis einzuführen, ist umstritten. Die Mehrheit der heutigen Studien ist für eine frühe Datierung in das 7. Jh. v. Chr.: vgl. z. B. Drews 1972; Arrowsmith 1984, 77; Wallace 1989, 25; Develin 1989, 30; Musti 1989, 153; Welwei 1992, 133–137; de Bruyn 1995, 21.

⁵⁰⁸ Henrichs 1994, 27–58.

Namen auszusprechen, nicht das Fehlen eines eigentlichen Namens.⁵⁰⁹ In dieser Verwendung nähert sich ἀνώνυμος der Bedeutung von ἄρρητος im Sinne von „unsagbar, unaussprechlich“ an. Sollten die namenlosen Altäre wirklich den namenlosen Göttinnen geweiht gewesen sein, so läge eine Übertragung des Epithetons von den Göttinnen auf die Altäre vor. Damit vergleichbar wären dann die „weinlosen Altäre“ (νηφάλοι βωμοί) der weinlosen Eumenides in Sophokles, *Oedipus Coloneus*, 100.

Die Verbindung der ἀνώνυμοι θεαί mit dem Areopag wird hauptsächlich durch eine Passage bei Euripides, *Iphigeneia im Lande der Taurer* 939–944, bestätigt, in der Orestes erklärt, Apollon habe ihn nach Athen zum Areopag geschickt, δίκην παρασχεῖν ταῖς ἀνώνυμοις θεαῖς.⁵¹⁰

Trotz Henrichs' Deutung bleibt diese Version von Diogenes Laertius etwas problematisch. Unklar ist z. B., wem die Athener auf Befehl des Epimenides Opfer darbringen sollten: Wer ist die von Diogenes erwähnte „örtliche Gottheit“? Da der Name im Singular steht, kann es sich nicht um die Semnai Theai handeln. In welcher Beziehung steht dann der alte örtliche Kult zu den neu eingeführten Altären der ἀνώνυμοι θεαί? Handelt es sich überhaupt um eine Kultstiftung oder werden hier nur neue Altäre für bereits existierende Gottheiten errichtet? Eine Bestätigung, dass der Kult damals *ex novo* gegründet wurde, scheint ein zweiter Passus desselben Autors zu liefern. Auch in *Vitae* 1, 112, berichtet Diogenes Laertius nach Lobon von Argos, dass Epimenides der Gründer des Heiligtums der Semnai sei. Die Nachricht ist aber suspekt, nicht nur wegen ihrer unzuverlässigen Quelle, sondern auch, weil die Erklärung an dieser Stelle dem typischen mythischen Schema des Stiftungshelden folgt, dem die für die Menschheit wichtigsten Erfindungen zugeschrieben werden. Selbst die Historizität des Epimenides ist heftig umstritten; es handelt sich wahrscheinlich eher um eine mythische Gestalt.⁵¹¹

In den Tragödien wird die Entstehung des Kultes auf dem Areopag mehrmals mit dem Prozess gegen den Muttermörder Orestes in Verbindung gebracht.

So gründen die von Athena besänftigten Erinyes am Ende von Aischylos' *Eumenides* ihren heiligen Ort in der Nähe des Areopags. Die Geschichte der Gründung des ersten Gerichtes für Blutsverbrechen verbindet sich hier eng mit der Geschichte der Entstehung des Kultes.⁵¹² Die Tragödie, die sicherlich einen

⁵⁰⁹ Vgl. auch Henrichs 1991, 162–201, wobei die Analyse der symbolischen Bedeutungen von Eumenides, Erinyes und Semnai Theai m. E. sehr fraglich ist.

⁵¹⁰ Weniger sicher scheint mir das euripideische Fragment der *Melanippe Desmotis* (660 M Collard-Cropp-Lee, 18–23) zu sein, in dem Henrichs ohne Weiteres die dort erwähnten ἀνώνυμοις θεάς als die Semnai Theai des Areopags identifiziert und eine kultische Verbindung mit den Moirai annimmt, obwohl diese in den Quellen nie mit dem Areopag zusammen genannt werden.

⁵¹¹ Vgl. Federico – Visconti 2001.

⁵¹² Eine alte athenische Tradition (Eu., *El.* 1258 ff; Hellanic., *FGrH* 4 F 171–172; Dem., 23, 66; Apollod., *Bibl.* 3, 14, 2; Paus., 1, 28, 5) meint, dass der Areopagos seinen Namen dem ersten Prozess zwischen Ares und Poseidon verdanke. Aischylos lehnt diese Tradition

starken politischen Hintergrund hat, ist oft als Spiegel der demokratischen Reform des Areopags gesehen worden, die dem antiken Adelsrat seine politische Autorität nahm und ihm nur die Blutgerichtsbarkeit ließ.⁵¹³ Die Tragödie des demokratischen Aischylos würde daher im Jahr 458 v. Chr. die nur wenige Jahre vorher durchgeführte Reform von Ephialtes feiern. Der Kult der Semnai Theai/Eumenides wäre Aischylos zufolge die direkte Konsequenz der Gründung des Tribunals am Areshügel. Wenn aber die Gründung des Tribunals – von Aischylos in die mythische Vergangenheit verlegt – tatsächlich in das 5. Jh. v. Chr. zu datieren ist, wie sollte man die in der aischyleischen Version gleichzeitige Entstehung des Kultes verstehen? Wurde der Kult der guten Eumenides auch im Zusammenhang mit dieser Reform als Zeichen der Überwindung der reinen Rache, verkörpert durch den uralten Glauben an die Erinyes, gestiftet? Und in welcher Verbindung steht der von den Tragikern erwähnte Kult der Eumenides mit dem in Attika sonst besser belegten Kult der Semnai Theai?

Besonders die Beschreibung der Prozession am Ende der *Eumenides*, deren Authentizität durch die Inschriften untermauert wird, scheint das Spiegelbild zeitgenössischer Kultpraktiken gewesen zu sein.⁵¹⁴ Eine Stiftung des Kultes am Areshügel im 5. Jh. v. Chr. ist jedoch höchst unwahrscheinlich, nicht nur, weil die Quellen mehrfach sein hohes Alter betonen, sondern auch weil die nördlichen Abhänge des Areshügels – wo das Heiligtum wahrscheinlich zu verorten ist (vgl. *infra*) – in direkter topographischer Nähe zu einem der ältesten archäologischen Kontexte der Stadt liegen, dem südöstlichen Teil der Agora.

Um den Kult besser in seinem Kontext beurteilen zu können ist es wichtig, zu definieren, welche Aufgabe der Areopag vor der Reform von Ephialtes hatte und inwiefern die alte Adelsversammlung schon juristische Kompetenzen auf dem Gebiet der Blutgerichtsbarkeit hatte. Da unsere Quellen über die Aktivität des Areopags in vorklassischer Zeit zumeist aus dem 4. Jh. v. Chr. stammen und oftmals umstritten sind, können wir über die älteste Epoche nur Hypothesen aufstellen.⁵¹⁵ Die zentrale Frage, ob der Areopag seine juristischen Kompetenzen schon vor Ephialtes besaß oder ob er sie erst nach der Reform erhielt, hat in der modernen Forschung verschiedene Antworten erhalten. Da wir wissen, dass im 4. Jh. v. Chr. der Areopag über die vorsätzliche Tötung richtete,⁵¹⁶ wird

ab und verbindet die Geburt des Tribunals mit dem einer späteren Phase der mythischen Vergangenheit angehörenden Mythos von Orestes. Vgl. Mazzarino 1974⁴, 95.

⁵¹³ Z. B. *FGH* 3b (Suppl.), 1, 22–25 (Kommentar zu 323a, F 1); Davies 1978, 73; Wallace 1989, 87–93; Piccirilli 1988, 35–43;

⁵¹⁴ A., *Eu.*, 1021–1031.

⁵¹⁵ Viele moderne Wissenschaftler, die sich mit der Geschichte des Tribunals beschäftigt haben, versuchten gerade durch die Vermutung der Existenz des Kultes der Semnai Theai/Eumenides schon in der archaischen Zeit, die ursprüngliche juristische Funktion des Areopags zu beweisen (vgl. Wallace 1989, 9–11); da aber für den archaischen Kult der Semnai Theai keine archäologischen Belege vorhanden sind, bewegen wir uns immer in einem hypothetischen Rahmen.

⁵¹⁶ Dem., 23, 67; *AP* 57, 3.

oft angenommen, dass es auch vorher, zumindest in der Zeit Drakons, so war,⁵¹⁷ dagegen vermutete M. Gagarin, dass der Areopag zwar schon vor Solon existierte, jedoch nur als Adelsversammlung ohne juristische Kompetenz bei Mordfällen.⁵¹⁸

Eine Studie von Wallace nahm Ende der achtziger Jahre die alte Interpretation auf neuer Basis wieder auf.⁵¹⁹ Wallace weist auf den interessanten Umstand hin, dass alle wichtigen athenischen Gerichtshöfe eine enge kultische Verbindung mit jeweils einem besonderen Heiligtum zeigen: Das Delphinion verdankt z. B. dem benachbarten Heiligtum des Apollon Delphinios und der Artemis Delphinia seinen Namen; das Palladion entstand in der Nähe des Heiligtums der Athena. Diese topographische und onomastische Nähe kann nicht zufällig sein. Es ist wahrscheinlich, dass über Mord dort gerichtet wurde, weil gerade in diesen Heiligtümern die Mörder Rettung suchten; der Prozess fand dann dort statt, wohin sich die Mörder als Schutzfliehende begaben.⁵²⁰ Wenn diese These richtig ist, würden die Heiligtümer den Gerichtshöfen vorausgehen;⁵²¹ der Areopag wäre dann besonders geeignet gewesen, um Ort eines Tribunals für Blutsverbrechen zu werden, da das Heiligtum der Semnai Theai, deren Kult dem Gerichtshof vorausging, bereits existierte.

V.2.2. Prozess und Reinigung

Die Verbindung zwischen der Stiftung des Kultes und der Freisprechung von Orestes kommt in Euripides' *Iphigeneia im Lande der Taurer* noch einmal mit einer interessanten Variante der Version des Aischylos vor. Hier wird nämlich

⁵¹⁷ Z. B. Busolt – Swoboda 1926, 811; Hignett 1952, 80; Stroud 1968, 36.

⁵¹⁸ Gagarin 1981, 125–132. Vgl. auch Sealey 1983, 287.

⁵¹⁹ Wallace 1989, 3–47. Der Verfasser wiederholt zum Teil die alte Interpretation von Jacoby (*FGrH*, 3 b, 1, 22–25), der die Tradition der vier mythischen Prozesse vor Orestes für sehr alt hält und sie als Beweis anführt, dass die Athener den Areopag schon immer als Tribunal verstanden. Sealey 1983, 290–294 argumentiert für eine Entwicklung der Kompetenzen des Areopags im Bereich des Mordprozesses erst nach Solon; Carawan 1998, 134 für die solonische Zeit und Lanni 2006, 106–114 – unter Vorbehalten – setzt die Entwicklung in der Zeit zwischen Drakon und Solon an. Für eine gute Zusammenfassung der verschiedenen Positionen s. auch Greco 2010, 219–221.

⁵²⁰ Wallace 1989, 9–10. Im Fall eines Mörders handelt es sich um einen besonderen Schutzfliehenden, der aufgrund seiner Unreinheit keinen Tempel betreten durfte; das könnte die besondere Bedeutung des Asylrechtes der Semnai Theai erklären, die in den literarischen Quellen oft betont wird. Die athenischen Gerichtshöfe wären dann aus dem Kompromiss zwischen der Notwendigkeit, den Täter zu bestrafen und den Fliehenden zu schützen, entstanden.

⁵²¹ Vgl. auch Boegehold in *Agora* 28, 43–44, der vermutet, dass die Namen der Gerichtshöfe von den Lokalitäten geprägt wurden, wo sie stattfanden. Für die topographische Lokalisierung und die Identifikation der architektonischen Strukturen, s. Boegehold in *Agora* 28, 43–50.

der freigesprochene Orestes weiter bis nach Delphi verfolgt, wo er sich schließlich reinigt – bei Aischylos findet die Reinigung noch vor der Freisprechung durch den Gerichtshof statt – und nur ein Teil der Erinyes bleibt besänftigt in Athen zurück. Auf Befehl von Apollon muss sich Orestes einer Reihe von Proben unterziehen, die ihn in das Land der Taurer bringen, wo er die heilige Statue der Artemis stehen muss.⁵²²

Die Tatsache, dass in dieser Variante nur ein Teil der Erinyes besänftigt wird, scheint eine Kompromisslösung, die eine andere Variante des Mythos durchscheinen lässt, in der die Freisprechung des Orestes nicht unmittelbar zur Versöhnung mit den Erinyes führt.

Euripides versucht hier höchstwahrscheinlich verschiedene Versionen des Mythos von Orestes zu vereinigen: Die aischyleische, in der die Rolle des Areopags wesentlich und entscheidend ist, und eine andere, wahrscheinlich ältere Version, in der die Reinigung durch eine kathartische Wanderung erreicht wird.⁵²³

Wanderung und Exil kommen in zwei euripideischen Passagen wieder vor, in denen der Versuch, verschiedene Traditionen zu vereinigen, deutlich wird. In Euripides' *Orestes* finden wir die Verordnung eines einjährigen Exils in Parrasien, einer Region Arkadiens, wo der Muttermörder die Stadt Orestheion gründet.⁵²⁴ Erst nach dem Exil darf sich Orestes dem Areopag stellen, um sich gegen die Erinyes/Eumenides zu verteidigen. Die gleichen Elemente des Mythos kommen in umgekehrter Chronologie in der *Elektra* erneut vor. Hier muss Orestes seine Heimat Argos verlassen und, von den Erinyes verfolgt, Rettung in Athen suchen. Dort wird er vom alten und ehrwürdigen Gerichtshof des Areopags freigesprochen; die unterlegenen Erinyes stürzen in die Tiefe eines *chasma ges* am Fuße des Hügels, wo sie ein Orakel stiften.⁵²⁵ Die Wanderung von

⁵²² Eu., *IT* 939–944.

⁵²³ Eine gelungene Synthese der ältesten Varianten des Orestes-Mythos findet sich in Prag 1985, 68–84. Jacoby, *FGrH* 3b (Suppl.), 25 (Kommentar zu 323a, Frg. 1) fasst die Entwicklung des Mythos in vier Phasen zusammen: 1.) Die Rache von Orestes gegenüber seiner Mutter ist völlig gesetzmäßig; Orestes ist der legitime Nachfolger seines Vaters gegenüber den Usurpatoren (Hom., *Od.* 1, 35–41, 298–300; 3, 303–312); 2.) Der Muttermord des Orestes wird durch die Erinyes verfolgt, aber von den Göttern verteidigt, die Orestes einen Wunderbogen schenken, um sich schützen zu können (bei Stesichoros, Schol. Eu., *Or.* 268); 3.) Der verfolgte Muttermörder braucht eine rituelle Reinigung; der Ort der Reinigung ist von den lokalen Varianten abhängig (peloponnesische Mythen in Euripides erhalten); 4.) Orestes wird, vor oder nach der Reinigung, zusätzlich durch den Areopag freigesprochen (Aischylos und von ihm abhängige Quellen). Für eine Interpretation der *IT* als literarische Antwort zu Aischylos' Oresteia, s. Meinel 2015, 147–161.

⁵²⁴ Eu., *Or.* 1643–1652.

⁵²⁵ Eu., *El.* 1252–1275. Das ist die einzige Erwähnung einer Tätigkeit der Eumenides/Semnai Theai als Orakel. Hier wird noch einmal der Ursprung des Kultes mit der Freisprechung von Orestes in Verbindung gebracht.

Orestes ist aber noch nicht zu Ende: Er muss nach Arkadien ziehen, wo er eine Stadt am Fluss Alpheios gründen wird.⁵²⁶

In der Legende der Verfolgung des Orestes durch die Erinyes, so wie die Tragiker sie uns überliefert haben,⁵²⁷ erkennt man einige wiederkehrende Elemente – das Exil, die Wanderung, die Reinigung und den Prozess, die uns erlauben, die verschiedenen Varianten in zwei Gruppen zu trennen: Eine, in der die kathartische Wanderung mit ihren Proben – das Exil, die Reise, die Gründung einer Stadt, der Diebstahl der Statue – wesentlich ist, und eine, in der die Freisprechung durch das Tribunal zentral und entscheidend ist. Die erste Variante, die von Euripides überliefert wurde und von der Wanderung des Orestes durch die Peloponnes berichtet, könnte älter sein. Denn der Kult des Orestes als peloponnesischer Held⁵²⁸ ist auf der Peloponnes viel tiefer verwurzelt als in Attika: Mehrere peloponnesische Städte rühmten sich, so Pausanias, Ort der Reinigung des Orestes gewesen zu sein.⁵²⁹ Einige dieser lokalen Traditionen könnten alt sein, wie die zum Teil anikonischen kultischen Elemente in Pausanias Überlieferung zeigen.⁵³⁰

Die zweite von Aischylos tradierte Variante zeigt durch die dem Tribunal zugeschriebene wichtige Rolle deutlich ihren athenischen Ursprung. Ob der Prozess auf dem Areopag schon bei Pherekydes – als älterem Zeitgenossen von Aischylos – vorkam, ist aus den wenigen erhaltenen Fragmenten nicht klar ersichtlich.⁵³¹ Nach Jacoby ist die Verbindung mit dem Gerichtshof auf dem Areshügel eine Erfindung von Aischylos, obwohl sich der Mythos des Orestes frühzeitig in Athen hätte niederlassen können;⁵³² nach Mazzarino ist der Prozess schon bei Pherekydes nachweisbar.⁵³³ In beiden Fällen gibt es keinen Hinweis, dass die athenische Tradition des Orestes-Mythos bereits vor dem Ende des 6. – Anfang des 5. Jh. v. Chr. existierte, einer Epoche, in der wahrscheinlich

⁵²⁶ Die Legende der Wanderung von Orestes nach Arkadien wird auch von Pherekydes (*FGrH* 3 F 135) und Herodot (1, 67–68), der sein Grab nach Arkadien verlegt, bestätigt.

⁵²⁷ Bei Homer wird die Verfolgung des Orestes durch die Erinyes nie erwähnt (vgl. *Od.* 1, 298; 3, 307–310; 4, 546). Dieses wichtige Element des klassischen Mythos kommt vielleicht erst bei Stesichoros vor (vgl. *Frg. PMG* 217; *Schol. Eu., Or.* 268). Andere vortragische Traditionen der Orestes-Sage sind wenig bekannt (Vgl. Prag 1985, 68–84).

⁵²⁸ Homer (*Od.* 3, 305–306) versetzt die Heimat von Orestes nach Mykene, Pindar (*P.* 9, 16 und 34) in die lakonische Stadt Amyklai; nach Aischylos' *Oresteia* stammte er aus Argos.

⁵²⁹ Z. B. Troizen, wo neun Männer (Richter oder Schamanen?) Orestes freigesprochen hatten (Paus., 2, 31, 4); ein Stein in der Nähe der lakonischen Stadt Gythion, auf dem Orestes sitzend vom Wahnsinn geheilt wurde (Paus., 3, 22, 1); ein Heiligtum der *Μαρία* zwischen Megalopolis und Messene (Paus., 8, 34, 1–2); ein Heiligtum der Eumenides in Keryneia (?), von Orestes gegründet (Paus., 7, 25, 7; vgl. auch *Schol. S., OC* 42).

⁵³⁰ Auf ein hohes Alter weisen die Kulte der heiligen Steine in Troizen und in Gythion hin, wie die *xoana* von Keryneia.

⁵³¹ Pherecyd., *FGrH* 3 F 63 (= *Schol. Eu., Or.* 1645); 1, 3, F 134 (= *Schol. Pi., P.* 11, 25).

⁵³² Jacoby, *FGrH* 3b (Suppl.), 25 (Kommentar zu 323a, *Frg.* 1).

⁵³³ Mazzarino 1974⁴, 94.

die Durchdringung von peloponnesischen, besonders argivischen Mythen in Attika endete. In dieser Zeit entwickelte sich die Tradition des Prozesses von Orestes am Areopag.

V.2.3. Semnai Theai und Eumenides am Areopag

Auf Grundlage der Quellen können wir jetzt folgende Schlussfolgerungen ziehen: Aischylos nennt in der Tragödie, die den Titel *Eumenides* trägt, die wohlthätigen, besänftigten Erinyes nie ausdrücklich Eumenides. In den anderen Tragödien, die den Mythos von Orestes überliefern und sich zum Teil an Aischylos anlehnen, werden die Göttinnen jedoch fast ausschließlich als Eumenides bezeichnet und nie als Semnai Theai; in den Inschriften und bei Aristophanes wird nie von einem Kult der Eumenides gesprochen, sondern nur ein Heiligtum der Semnai Theai erwähnt. Es ist aus den Quellen jedoch ersichtlich, dass es sich um den gleichen Kultraum auf dem Areshügel handelt. Der doppelte Name weist auf das Zusammenfließen von zwei verschiedenen Traditionen hin, die auf unterschiedliche regionale Ursprünge zurückzuführen sind.

Der Mythos der Verfolgung von Orestes durch die Erinyes ist besonders im peloponnesischen Gebiet weit verbreitet. In den ältesten Versionen dieser Legende wird Orestes durch verschiedene Proben – kathartische Wanderung, Gründung einer Stadt, Exil – gereinigt und von den Erinyes befreit. Die Verwandlung der zornigen Dämonen in die wohlthätigen Eumenides könnte schon in der peloponnesischen Tradition stattgefunden haben, was sich aus dem Kult in der achäischen Stadt Keryneia⁵³⁴ und im Heiligtum der Maniai in Arkadien,⁵³⁵ beides heilige Stätten, die mit der Reinigung und der Heilung des wahnsinnigen Orestes verbunden sind, schließen lässt.⁵³⁶ Dass der Kult der Eumenides ursprünglich argivisch ist, beweisen auch die Reliefs aus der Gegend von Tiryns, die zwar aus einer späteren Zeit stammen, jedoch auf einen älteren Kult hinweisen könnten.⁵³⁷

⁵³⁴ Paus., 8, 25, 7; Schol. S., OC,42.

⁵³⁵ Paus., 8, 34, 1, 5.

⁵³⁶ Osanna 1996, 228–233 und Jost 1985, 187–188; 527–528 halten diese Kulte für eine Verschmelzung zwischen lokalen Heroenkulten und der athenischen Tradition des Orestes-Mythos, so wie wir ihn von den Tragikern kennen; da Orestes aber ohne Zweifel ursprünglich ein peloponnesischer Held ist, scheint es mir wahrscheinlicher, dass es sich um eine unabhängige Tradition, die eventuell auf spartanische oder argivische Einflüsse zurückgeht, handelt. Die Hypothese von M. Jost (nach Delcourt 1959, 93) einer Überlagerung des panhellenischen Helden mit einem lokalen Orestes, Stifter der Stadt Orestheion, ist nicht auszuschließen, aber nicht unbedingt auf die athenische Tradition zurückzuführen – eher auf lakonische oder argivische Einflüsse.

⁵³⁷ Die Reliefs stammen aus zufälligen Funden und das Heiligtum wurde nie identifiziert. Vgl. dazu Kap. VI.1.–2.

Als der Mythos von Orestes in Athen übernommen wurde – das Bündnis zwischen Athen und Argos im Jahr 462/1 v. Chr. könnte diesen Prozess unterstützt haben –, traf der argivische Kult der Eumenides auf den heimischen, alten Kult der Semnai Theai.⁵³⁸ Diese furchtbaren Göttinnen, deren Name nicht ausgesprochen werden durfte und zu denen man schweigend betete, hatten viele Ähnlichkeiten mit den ambivalenten Eumenides. Die Gleichsetzung geschah wahrscheinlich ohne große Schwierigkeiten.

Der mit dem Gerichtshof des Areopags eng verbundene Kult der Semnai Theai galt schon im 5 Jh. v. Chr. als sehr alt und ehrwürdig; ob von Epimenides gestiftet oder nur weiterentwickelt, war der Kult in jedem Fall im politischen und religiösen Leben der Stadt zentral. Die Hauptproblematik des Orestes-Mythos – der Mord und seine ethischen Schlussfolgerungen – unterstützte die Gleichsetzung zwischen den rachsüchtigen Erinyes/Eumenides und den Gottheiten des Gerichtshofes, den Semnai Theai. Unter dieser Voraussetzung könnte der Komiker Philemon, die einzige Quelle, die auf einen ursprünglichen Unterschied zwischen Eumenides und Semnai Theai hinweist, richtig gelegen haben.⁵³⁹ Diese Unterscheidung war, wenn auch nicht substantiell – die Göttinnen erfüllen die gleiche Funktion –, doch Erinnerung an einen heterogenen regionalen Ursprung. Die Fremdheit der Eumenides in der religiösen Tradition Athens ist Aischylos bekannt: Die von Athena besänftigten Erinyes bleiben am Ende der *Oresteia* in Athen als μέτοικοι.⁵⁴⁰ Die Tragödie des Aischylos, die die politische Reform des Ephialtes und das Bündnis mit Argos rühmte, hatte vielleicht auch die Absicht, die gerade geschehene Verschmelzung beider Kulte zu feiern.⁵⁴¹

V.2.4. Ausstattung des Heiligtums

Die Lokalisierung des Heiligtums der Semnai Theai auf dem Areshügel wurde hauptsächlich aus den literarischen Quellen gewonnen. Pausanias zufolge lag das Heiligtum in der Nähe (πλησίον) des Areopags.⁵⁴² Sowohl Aischylos als auch Euripides erwähnen ein *chasma ges* an der Seite des Hügels, wo die unterlegenen Erinyes hinabstürzten.⁵⁴³ Am nordöstlichen Abhang des Areopags, direkt unterhalb des Gipfels, sind die Felsen tatsächlich gespalten und ein

⁵³⁸ Eine interessante Parallele für die Überführung peloponnesischer Kulte nach Attika sind die Kulte von Iphigeneia in Brauron und von Artemis Tauropolos in Halai.

⁵³⁹ Philemon, in Suid., E 3580 Εὐμενίδες; Schol. S., OC. 42.

⁵⁴⁰ A., *Eu.*, 1011 und 1018. Vgl. Walker 1995, 173–174.

⁵⁴¹ Der Zusammenschluss von fremden und alten heimischen Kulturen aus politischen Gründen ist eine zu jeder Zeit sehr gut belegte Praxis der griechischen Religion (vgl. z. B. die Fälle von Athena Aphaia/Diktynna in Aegina, und Artemis Enodia in Thessalien).

⁵⁴² Paus., 1, 28, 6.

⁵⁴³ A., *Eu.* 805, 838, 1007, 1023, 1036; *Eu.*, *El.* 1270–1272.

tiefer Riss bildet eine Art Grotte. Hier muss sich höchstwahrscheinlich das Heiligtum befunden haben.⁵⁴⁴ Weiterhin betonen die Quellen die enge topographische Beziehung zwischen Heiligtum und Gerichtshof. In der *Iphigeneia im Lande der Taurer* befindet sich das Heiligtum neben dem Tribunal (ψηφον παρ' αὐτήν),⁵⁴⁵ bei Dinarchos heißen die Semnai Theai *synoikoi* des Synedri-
ons des Areopags.⁵⁴⁶ Der genaue Ort, an dem sich das Gericht versammelte, ist leider genauso unsicher wie die Lage des Heiligtums: Aufgrund der Gefahr der Verunreinigung, die der Aufenthalt mit dem Mörder in einem Raum bedeutete, war es Brauch, sich im Freien zu versammeln;⁵⁴⁷ das Fehlen eines Gebäudes macht die archäologische Rekonstruktion schwieriger. Die einzigen fest installierten Strukturen waren wahrscheinlich die Sitze – vermutlich aus Holz –, auf denen die Geschworenen saßen, vielleicht in einem Halbkreis wie im Theater. Die von Pausanias beschriebenen Felsbänke des Angeklagten und des Anklägers lassen bis in die Kaiserzeit hinein eine sehr einfache und primitive Ausstattung vermuten.⁵⁴⁸

Da die einzigen archäologischen Spuren auf dem Gipfel des Hügels Abarbeitungen für Fundamente im Felsboden sind, die eher auf Häuser hinweisen als auf ein Theater, hat E. Vanderpool vorgeschlagen, dass sich das Gericht nicht auf dem Gipfel des Areshügels versammelte, sondern auf dem Plateau direkt darunter, am Ort der zukünftigen, inzwischen abgerissenen Kirche des Hagios Dionysios Areopagites.⁵⁴⁹ Das scheint schon aus Platzgründen plausibler: Die kleine, felsige Fläche auf dem Gipfel konnte nur sehr schwer die ungefähr 200 Mitglieder des Areopags aufnehmen.⁵⁵⁰

In der unmittelbaren Nähe des Tribunals muss das Heiligtum der Semnai Theai vermutet werden. Es handelte sich wahrscheinlich um einen Grottenkult mit einem offenen *temenos* ohne architektonische Strukturen.⁵⁵¹ Im Heiligtum befanden sich wohl zahlreiche Statuen; Pausanias erwähnt neben den schlan-

⁵⁴⁴ Trotz einiger Veränderungen, die in neuerer Zeit durch Erdbeben entstanden sind, ist der Felsspalt unmittelbar unter dem Absturz des Felsrückens noch erkennbar. Vgl. auch Greco 2010, 221–222.

⁵⁴⁵ Eu., *IT* 969.

⁵⁴⁶ Din., 1, 87.

⁵⁴⁷ Poll., 8, 118; vgl. *Agora* 28, 44–45.

⁵⁴⁸ Paus., 1, 28, 5–6.

⁵⁴⁹ Vanderpool 1950–1951, 34–37. Die kleine byzantinische Kirche wurde im Jahr 1915 von G. A. Soteriou und im Jahr 1934 von D. Burr Thompson ausgegraben (vgl. Shear 1935, 363). Vgl. auch Greco 2010, 222–223.

⁵⁵⁰ Im Gegensatz dazu Judeich 1931, 300: „Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich der Platz auf der höchsten Ostkuppe vermuten.“ Eine Zusammenfassung der hypothetischen Identifizierungen des Sitzes des Tribunals findet sich bei Wallace 1989, 215–218. Vgl. auch Greco 2010, 219–220.

⁵⁵¹ Die sehr geringe Monumentalisierung wie auch die Anwesenheit natürlich beschaffener Orte (wie eine Quelle oder ein *chasma ges*), die einen Eingang zur Unterwelt darstellen, ist in chthonischen Kulturen üblich.

genhaarigen Erinyes die Darstellungen von Pluton, Ge und Hermes.⁵⁵² Von den Kultbildern der drei Göttinnen wurde das mittlere von Kalamis, die beiden Eckfiguren aus parischem Marmor von Skopas angefertigt.⁵⁵³ Im Peribolos des Heiligtums zeigte man auch das Grabmal des Ödipus.⁵⁵⁴ Dieses Heroon entstand wahrscheinlich aus der kultischen Wiederverwendung eines der mykenischen Kammergräber oder der zahlreichen geometrischen Bestattungen, die an den nördlichen Abhängen des Areopags zu sehen waren.⁵⁵⁵ Allerdings erwähnt keine frühere Quelle dieses Grabmal. Es könnte sich daher um eine spätere Umgestaltung des Heiligtums handeln.

In einem vor einigen Jahren erschienenen Aufsatz hat D. Harris Cline versucht, die Lage des archaischen Heiligtums anhand der literarischen Quellen, die vom kylonischen Aufstand berichten, neu zu interpretieren.⁵⁵⁶ Den Testimonia zufolge hatten Kylon und seine Anhänger Zuflucht im Heiligtum der Athena auf der Akropolis gefunden, bis der Archon Megakles sie überzeugte, von der Akropolis herabzusteigen, um sich einem Prozess zu stellen. Um die Verbindung mit der Göttin nicht zu unterbrechen, hatten sie sich an ihrem Kultbild angeseilt; als sie aber auf der Höhe des Heiligtums der Semnai Theai angekommen waren, riss das Seil. Obwohl sie versuchten, sich in das Heiligtum der Semnai Theai zu retten, wurden sie von den Archonten unter dem Vorwand, die Göttin hätte ihnen das Recht auf Schutz verweigert, massakriert. Sich hauptsächlich auf Plutarch stützend – neben einem aristophanischen Scholion die einzige Quelle, die ausdrücklich einen Prozess gegen Kylon und seine Anhänger erwähnt⁵⁵⁷ – nimmt Harris Cline an, dass die Verschwörer nicht aus dem südwestlichen Eingangstor der Akropolis, wo sich die archaischen Propyläen befanden, sondern aus der alten mykenischen Pforte am nordöstlichen Abhang heruntergebracht wurden. Der Grund dafür, dass dieser alte und fast verlassene Weg eingeschlagen wurde, lag darin, dass sie nicht, wie zumeist vermutet, zum Areopag gebracht wurden, um gerichtet zu werden, sondern zum Prytaneion, das für Hochverrat zuständig war. Dieses Tribunal ist nach Meinung der meisten Wissenschaftler auf der archaischen Agora zu vermuten, nämlich östlich der Akropolis in der Nähe des Aglaureions.⁵⁵⁸

⁵⁵² Paus. 1, 28, 6.

⁵⁵³ Clem. Al., *Protr.* 4, 47; Schol. Aeschin. 1, 188; Schol. S., *OC* 39.

⁵⁵⁴ Paus. 1, 28, 7; Val. Max. 5, 3, ext. 3.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu Greco 2010, 237–238 [Longo].

⁵⁵⁶ Harris Cline 1999, 309–320.

⁵⁵⁷ Plu., *Sol.* 12; 1; Schol. Ar., *Eq.* 445a: hier wird ausdrücklich der Areopag erwähnt; die Quelle ist aber spät und könnte von den weiteren Entwicklungen des Tribunals beeinflusst worden sein.

⁵⁵⁸ Dontas 1983, 48–63; Shear Jr. 1994, 225–248; Robertson 1998, 283–302. Für die Lokalisierung des Prytaneions s. auch Greco 2010, 22–28. Die Identifikation der archaischen Agora stützt sich auf die Verortung des Aglaureions aufgrund eines Inschriftenfundes (*SEG* 33, 115) in den achtziger Jahren in einer Grotte am östlichen Abhang der Akropolis (Greco 2010, 159–160). Die Lokalisierung (oder überhaupt die Existenz) der archaischen Agora bleibt aber umstritten: vgl. Greco 1997, 620–635; Kenzler 1997, 113–136; Kolb

Harris Cline schlussfolgert, dass das Heiligtum der Semnai Theai, wo die Gefangenen vergebens Rettung suchten, entlang des mykenischen Pfads (in der Nähe des Prytaneion) beheimatet gewesen sein muss, am Ort des späteren Theseion. Erst nach den Perserkriegen – in einer Zeit, als die Machtbefugnisse des Areopags besonders umfassend waren⁵⁵⁹ – sei das Heiligtum verlegt worden. Das neu entstandene Heroon des Theseus, auch ein Zufluchtsort, habe teilweise die Funktion des verlegten Heiligtums der Semnai Theai geerbt und die *Oresteia* des Aischylos, so Harris Cline, feiere die Verlegung des Heiligtums und die daraus folgende Neuweihe; aus diesem Grund habe der Dichter am Ende der *Eumenides* den ätiologischen Mythos der Gründung des Heiligtums wiedergegeben.

Auch unabhängig vom vielfach diskutierten Problem der juristischen Kompetenzen der verschiedenen Gerichtshöfe in der archaischen Zeit bleibt die Hypothese der Verlegung des Heiligtums wenig überzeugend. Von einem solch wichtigen Ereignis fehlt in den Quellen jede Spur; die von Harris Cline angeführte Ähnlichkeit der Schutzfunktion ist kein Beweis für eine topographische Übereinstimmung, da eine solche Funktion eher auf die Gottheiten selbst zurückzuführen ist als auf den Ort des Heiligtums. Zudem weisen die Merkmale des Kultraums am Areopag – der Felsspalt, das Fehlen eines kultischen Gebäudes – auf ein deutlich älteres Heiligtum hin.

Die ganze Umgebung ist mit archaischen Kulturen und Institutionen verbunden, die eine besondere Bedeutung für die politische und kulturelle Identität der Polis-Gemeinschaft haben: Östlich des Areopags wurde das Festschiff aufbewahrt, auf dem an den Panathenäen der Peplos für die Göttin Athena zum Burgaufgang geführt wurde;⁵⁶⁰ in derselben Gegend muss auch das Heroon des Hesychos, des Stammvaters des *genos* der Hesychidai, gestanden haben.⁵⁶¹ Ähnliche Merkmale zeigen die Grottenheiligtümer an den nördlichen und westlichen Abhängen der Akropolis.⁵⁶²

Aischylos lässt die Stiftung des Kultes in einer mythischen Vergangenheit spielen; trotzdem scheint die ganze Tragödie, die sicherlich einen starken politischen Hintergrund hat, auf gegenwärtige Ereignisse anzuspielen. Der Kult der Semnai Theai kann jedoch nicht im 5. Jh. v. Chr. entstanden sein, da die Quellen das Heiligtum bereits in Verbindung mit der Episode von Kylon erwähnen. Um das Rätsel der gefeierten Neugründung zu lösen, bringt Harris Cline eine örtliche Verlegung ins Spiel: Aischylos feiere die Verlegung des

1999, 212–216; Hitzl 2003; Hölscher 1998, 32–33, Hölscher 2005, die sich skeptischer äußern. Eine gelungene Synthese der alten und neuen Hypothesen zur *archaia agora* findet sich bei Greco 2014, 776–777, 895–917.

⁵⁵⁹ Arist., *Pol.* 1304 a 17–21; *Isoc.*, 7, 50–52.

⁵⁶⁰ Paus. 1, 29, 1. Vgl. Philostr., *VS* 2, 1, 5. Greco 2010, 129–132.

⁵⁶¹ Schol. S., *OC* 489 (Polem.). Die früheren amerikanischen Forschungen auf der Agora setzten die sogenannte Agora von Theseus sogar zwischen der Akropolis und dem Areopag an (vgl. Thompson – Wycherley in *Agora* 14, 19).

⁵⁶² Vgl. Judeich 1931, 299–305; Greco 2010, 75–78; 145–157.

Heiligtums und die daraus folgende Neuweiheung, weshalb er gerade in dieser Tragödie den ätiologischen Mythos von der Gründung des Heiligtums erzähle. Nur in einem Punkt trifft die Vermutung von Harris Cline zu, nämlich, dass die *Oresteia* des Aischylos die Einweihung eines neuen Kultes darstelle; neu ist jedoch nicht das Heiligtum, sondern der Kult selbst, der jetzt mit jenem der peloponnesischen Eumenides verschmolz. Der ätiologische Mythos der Gründung des Heiligtums am Areopag feiert die Einführung der peloponnesischen – und vor allem argivischen – Version des Mythos von Orestes und der damit verbundenen Eumenides.⁵⁶³

Die Geschichte des Heiligtums darf meiner Meinung nach nicht von der Geschichte des Gerichtshofs des Areopags getrennt werden; es handelt sich, wie die Quellen betonen, um denselben Komplex. Wenn der Areopag, wie von Wallace vermutet, seine juristische Kompetenz schon vor Solon hatte, muss man annehmen, dass auch das Heiligtum schon damals existierte. Die politische Tragödie des Aischylos feiert daher nicht die Gründung des Tribunals, sondern seine Umgestaltung von einem Adelsrat mit juristischen Kompetenzen zu einem Gerichtshof für Blutsverbrechen ohne politische Macht, nicht die Stiftung des Kultes der Semnai Theai oder seine Verlegung, sondern seine Umgestaltung. Obwohl die Göttinnen, die ihren Sitz am Areopag haben, unter verschiedenen Namen in verschiedenen Quellen erwähnt werden, ist es jedoch aus den Quellen klar ersichtlich, dass es sich um ein und dasselbe Heiligtum auf dem Areshügel in der Nähe des Tribunals handelt. Der doppelte Name (Semnai Theai, Eumenides) weist auf zwei verschiedene Traditionen hin, die zusammengefloßen und auf verschiedene regionale Ursprünge zurückzuführen sind. Die Eumenides kommen in den früheren Quellen immer nur im Zusammenhang mit dem Orestes-Mythos vor; dieser Mythos ist ursprünglich peloponnesisch, vor allem argivisch (dann von Sparta übernommen).⁵⁶⁴ Dass der Kult der Eumenides ursprünglich aus der Argolis stammt und nicht attisch ist, beweisen auch die oben genannten Reliefs aus der Gegend von Tiryns, die zwar aus späterer Zeit stammen, aber auf einen älteren Kult hinweisen könnten. Pausanias erwähnt mehrere heilige Stätten auf der Peloponnes, die sich rühmten, Ort der Reinigung des Orestes gewesen zu sein; von diesen heiligen Stätten erwiesen sich einige von der rituellen Praxis und Ausstattung her als sehr alt.⁵⁶⁵ Die Fremdheit der Eumenides in der religiösen Tradition Athens ist Aischylos bekannt: Die von Athena besänftigten Erinyes bleiben am Ende der *Oresteia* in Athen μέτοικοι, d. h. Fremde ohne Bürgerrechte. Das, was sich in Aischylos widerspiegelt, ist meiner Meinung nach gerade diese Übernahme argivischer

⁵⁶³ S. dazu auch Lardinois 1992, 315–322.

⁵⁶⁴ Vgl. dazu Ss. 114–115.

⁵⁶⁵ Paus. 2, 31, 4–8 (heiliger Stein in Troizen, auf dem Orestes gereinigt wurde); 3, 22, 1 (*argos lithos* in der Nähe von Gythion, mit Orestes' Reinigung verbunden); 7, 25, 7 (Heiligtum der Eumenides in Keryneia); 8, 34, 1–4 (Heiligtum der Maniai, Eumenides und Charites in Megalopolis). Zum Kult der Eumenides auf der Peloponnes vgl. Kap. VI.1 – VI.2.

Traditionen durch Athen; das Bündnis Athen-Argos im Jahr 462/1v. Chr. – nur drei Jahre vor der Tragödie des Aischylos – könnte diesen Prozess unterstützt haben. Im gleichen Jahr war noch ein wichtiges historisches Ereignis geschehen: Die Reform des Ephialtes, die dem Adelsrat des Areopags die politische Macht genommen und ihm nur die Blutsgerichtsbarkeit gelassen hatte. Beide politischen Ereignisse – das Bündnis und die Reform – spiegeln sich in der *Oresteia* des Aischylos wider.

V.3. Andere Kultstätten der Semnai Theai in Attika: Phlya und Kolonos

V.3.1. Phlya

Der Kult der Semnai Theai im Demos von Phlya, dem heutigen athenischen Viertel Chalandri, ist nur spärlich belegt. Unsere einzige literarische Quelle ist die Beschreibung von Pausanias, der einen Altar der Semnai Theai im Zusammenhang mit jenen von Demeter Anesidora, Zeus Ktesios, Athena Tithrone und Kore Protogone erwähnt.⁵⁶⁶

Die kurze Erwähnung gibt nicht viele Hinweise auf die Merkmale des Kultes. Die Epitheta der verehrten Gottheiten lassen jedoch an eine Agrarreligiosität denken, die in der reichen und für ihre Landwirtschaft bekannten Ebene von Phlya bestimmt sehr lebendig war; Demeter Anasidora ist nämlich „die Gaben Heraufsendende“ oder „die Nahrung Spendende“, während Kore Protogone, „die Erstgeborene“, auf einen orphischen Einfluss hinweist, der einer Mysterien- und Agrarreligion wie etwa der eleusinischen nicht fremd war. Athena Tithrone ist etymologisch mit der Fruchtbarkeit und der menschlichen und tierischen Zeugung verbunden.⁵⁶⁷ Zeus Ktesios – wörtlich „der Schützer des Eigentums“ –, der in Attika sowohl in Athen⁵⁶⁸ als auch in Piräus⁵⁶⁹ verehrt wurde, ist durch verschiedene Aspekte mit dem physischen und materiellen Wohl der Familie und des Hauses verbunden.⁵⁷⁰ Von Harpokration weiß man, dass Abbilder von Zeus Ktesios in den Speisekammern aufgestellt wurden.⁵⁷¹ Am Opfer für Zeus Ktesios nahmen ausschließlich Mitglieder der Familie teil; die Teilnahme von Sklaven war ausdrücklich verboten.⁵⁷² Demosthenes zufolge war es ein alter, durch ein dodoneisches Orakel sanktionierter Brauch, Zeus

⁵⁶⁶ Paus., 1, 31, 4.

⁵⁶⁷ Petersmann 1990, 38–50.

⁵⁶⁸ Pritchett – Meritt 1940, 121. Nach Suid. Δ 1210.2 s. v. Διὸς κώδιον wurde in Athen ein Διὸς κώδιον sowohl dem Zeus Ktesios wie auch dem Zeus Meilichios geopfert.

⁵⁶⁹ Antiph., *Tetr.* 1, 16. 4.

⁵⁷⁰ A., *Supp.* 445: „Und freilich, Habe, die der Feind dem Haus entriss, erwirbt man wieder mit Zeus Ktesios’ Gunst“ (Übers. von Kraus 1948).

⁵⁷¹ Harp., *Lex.*, s.v. Κτήσιος.

⁵⁷² Is., 8, 16, 3.

Ktesios einen weißen Ochsen zu opfern.⁵⁷³ Die weiße Farbe scheint im Kult eine besondere Rolle zu spielen: Autokleidas (3. Jh. v. Chr. ?) berichtet von einem ungewöhnlichen Ritual: „Die Abbilder des Zeus Ktesios sollte man so aufstellen: Man versieht einen neuen zweihenkeligen *kadiskos* mit einem Deckel, schmückt die Henkel mit weißer Wolle und an der rechten Schulter und der Stirn [...]; man legt alles hinein, was man findet und gießt Ambrosia darauf. Diese Ambrosia besteht aus reinem Wasser, Öl und Obst aller Art.“⁵⁷⁴

Die Anwesenheit eines Kultes von Διὸς Κτησίῳ Πατρῴῳ Ἀνχιαλιδέων in Thasos lässt zusammen mit den Belegen, die auf eine Verehrung im engeren Familienkreis hinweisen, die Vermutung zu, dass der Kult gentilizische Merkmale hatte.⁵⁷⁵

Vermutlich hatte sich der kultische Komplex der Semnai Theai, Demeter Anesidora, Kore Protogone und Zeus Ktesios um das alte örtliche *telesterion* entwickelt, das von Themistokles nach den Perserkriegen wiederaufgebaut und von der Familie der Lykomidai verwaltet wurde; diese war ihrerseits für die Verbreitung der Mysterien in weiteren griechischen Städten verantwortlich.⁵⁷⁶

V.3.2. Kolonos

Ähnliche Merkmale hatte der Kult der Semnai Theai in Kolonos. Die Existenz eines Heiligtums der Semnai Theai auf dem sogenannten Kolonos Hippios – lange Zeit nur aus den literarischen Quellen, vor allem aus dem *Oedipus Coloneus* bekannt – wurde 1985 durch den Fund eines Dachziegels, der die gestempelte Inschrift Σεμνῶν θεῶν trägt, nachgewiesen.⁵⁷⁷ Der gestempelte Dachziegel, dessen Buchstaben eine Datierung in das 3. Jh. v. Chr. erlauben, wurde schon im 2. Jh. v. Chr. als Grababdeckung wiederverwendet.

Obwohl die genaue Lage des Heiligtums aufgrund der Wiederverwendung unmöglich festzustellen ist, beweist der Fund jedoch, dass das Heiligtum, von dem Sophokles im *Oedipus Coloneus* eine ausführliche Beschreibung überliefert

⁵⁷³ Dem., 21, 53.

⁵⁷⁴ FGrH 353 F 1; Ath., *Deipn.* 11, 473 (Übers. Friedrich 2000).

⁵⁷⁵ Rolley 1965, 443. Für den Kult von Zeus Ktesios in Thasos vgl. auch IG XII, Suppl., 407. Zum Genitiv des Familiennamens als Andeutung eines Gentilkultes vgl. Graf 1987, 242–245.

⁵⁷⁶ Beschi – Musti 1982, 385; vgl. Plu., *Them.* 1. Für die Lykomidai und ihre Beziehung zu den Mysterien vgl. Paus., 4, 1, 5–7; 9, 27, 2.

⁵⁷⁷ SEG 38, 265. Der Dachziegel wurde 1985 bei einer Notgrabung auf der Straßenkreuzung zwischen Odos Lenorman und Odos Kostantinopouleos gefunden. Der Fundort liegt ungefähr 800 m von dem Hügel nordöstlich der Akademie, den man mit dem sogenannten *Kolonos Hippios* identifiziert hat, entfernt. Vgl. Karagiorga-Stathakopoulou 1988, 98; Zachariadou – Kyriakou – Baziotopoulou 1985, 39–50. Für eine gelungene Zusammenfassung der Ausgrabungsgeschichte und einen Überblick der neuen topographischen Interpretationsversuche s. Greco 2014, 1516–1519.

hat und an dessen Existenz man lange gezweifelt hat, nicht von dem Dichter selbst erfunden wurde.⁵⁷⁸

Aus Pausanias geht hervor, dass der Kolonos Hippios, in dem sich das Heiligtum befand, nicht weit von der Akademia entfernt war, die ihrerseits dem *asty éγγυτάτω* war.⁵⁷⁹ Die Bemerkung von Antigone, vom heiligen Hain aus sei die athenische Stadtmauer zu sehen, bestätigt die Nähe des Komplexes Akademia – Kolonos Hippios zu Athen.⁵⁸⁰

Moderne Ausgrabungen identifizierten den Kolonos Hippios mit einem Hügel entlang der Straße, die aus den (ex) *Eriai Pylai* – heute mit großer Wahrscheinlichkeit eher als *Hippades Pylai* identifiziert – östlich des *Dipylon* hinausführte.⁵⁸¹ Die Straße nach Kolonos, die in ihrem ersten Stück ungefähr der heutigen Odos Lenorman folgt, gabelt sich auf der Höhe der heutigen Kreuzung Odos Lenorman – Odos Kostantinopouleos in zwei Abzweigungen, die ungefähr den heutigen Odos Lenorman und Odos Ioanninon entsprechen; beide Abzweigungen sind wahrscheinlich am Ende der archaischen Zeit angelegt worden. Sicherlich war das ganze Gebiet schon zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. intensiv besiedelt, als Keramikwerkstätten und Nekropolen errichtet wurden. Die Straße, die den *Kolonos Hippios* mit der Agora verband, führte nach Phyle und Theben weiter.⁵⁸² Sophokles, der Ödipus mit Antigone von Theben nach Athen kommen lässt, dachte wahrscheinlich gerade an diese Straße.

Die *Semnai Theai* wurden im Heiligtum am Kolonos Hippios nicht allein verehrt: Wie wir aus den literarischen Quellen wissen, befanden sich im selben *temenos* innerhalb eines heiligen Waldes (*alsos*) auch ein Altar von Poseidon Hippios und von Athena Hippiia sowie die zwei Heroa von Theseus und Peirithoos sowie von Ödipus und Adrastos;⁵⁸³ etwas weiter nördlich befand sich ein Hügel, der Demeter Euchloos heilig war.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Die Hypothese ist noch von Edmunds 1981, 221–238, der allerdings den Fund des Dachziegels nicht kennen konnte, und von Bernard 2001, 143–145, vertreten worden. Auch ohne den endgültigen Beweis durch den Dachziegel scheint mir die Vermutung unwahrscheinlich, dass der Dichter einer attischen Tragödie, die vor attischen Zuschauern aufgeführt wurde, einfach einen Kult erfinden konnte.

⁵⁷⁹ Paus., 1, 29, 2; 1, 30, 4.

⁵⁸⁰ S., OC 24.

⁵⁸¹ Greco 2014, 1511.

⁵⁸² Vgl. Travlos 1971, 159; 299; 302 (mit älterer Bibliographie), Matthaïou 1983, 7–18; Zachariadou – Kyriakou – Baziotopoulou 1985; Monaco 2000, 85–89. Für eine ausführliche Zusammenfassung der bisher bekannten Daten über das Straßensystem zwischen dem Kerameikos, der Akademie und dem Kolonos Hippios vgl. Marchiandi 2003; vgl. auch Greco 2014, 1511.

⁵⁸³ Paus., 1, 30, 4; S., OC 888, 1158 (Poseidons βωμός), 1493–1494 (Poseidons ἐστία). Von einem Heiligtum des Poseidon (ἱερόν Ποσειδῶνος) berichtet auch Thuk. 8, 67. Vgl. auch E., *Ph.* 1707; Harp. s.v. Kolonetas.

⁵⁸⁴ S., OC 1600–1601 (Greco 2014, 1518). Sophokles erwähnt auch einen Kult von Prometheus (S., OC 55–56), der jedoch wahrscheinlich weiter östlich in der Gegend der Akademie zu lokalisieren ist (Paus., 1, 30, 2. Vgl. Marchiandi 2003). Die kultische Geographie

Das Heiligtum wurde schon im Chremonideischen Krieg (267–261 v. Chr.) von Antigonos Gonatas zerstört:⁵⁸⁵ Beim darauffolgenden Wiederaufbau des Heiligtums wurde wahrscheinlich der zerstörte Tempel der Semnai Theai nicht wiedererrichtet, worauf die Wiederverwendung des Dachziegels bei einer hellenistischen Bestattung hinweist. Der koloneische Kult der Semnai Theai wurde möglicherweise nach Athen in das bereits existierende Heiligtum des Areopags verlegt. Als Pausanias den sogenannten Kolonos Hippios besuchte, konnte er noch den Altar von Poseidon und Athena Hippias und die Heroa von Theseus und Peirithoos sowie von Ödipus und Adrastos sehen – sein Schweigen über die Semnai Theai bestätigt jedoch, dass ihr Kult in Kolonos nicht mehr aktiv war.

V.3.2.1. Die Ausstattung des Heiligtums und das Ritual

Sophokles' *Oedipus Coloneus* hat uns eine detaillierte Beschreibung des koloneischen Heiligtums der Semnai Theai und der zeitgenössischen Kulturpraxis überliefert; die Beschreibung des Kultes spielt im *Oedipus Coloneus* eine solch zentrale Rolle und nimmt so viel Raum ein, dass die Tragödie fast wie eine Verherrlichung des Heiligtums erscheint. Zudem ist die Quelle sehr zuverlässig, da der Dichter selbst aus Kolonos stammte und die örtlichen kultischen Traditionen sicherlich gut kannte.⁵⁸⁶

Die ganze Tragödie spielt im Heiligtum der Semnai Theai, wo Ödipus einem Hinweis des delphischen Orakels folgend als Schutzfleher mit seiner Tochter Antigone ankommt. Hier beendet er sein Leben und hier wird er bestattet;

des Demos von Kolonos bleibt bei Sophokles für den modernen Leser etwas unscharf: Die nur sehr flüchtig angedeuteten topographischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Kultorten, die für die damaligen Athener bestimmt klar waren, bleiben für uns schwer rekonstruierbar. Jouanna 1995, 38–58 denkt an zwei große, aber getrennte Heiligtümer, deren Hauptkulte die der Eumenides und des Poseidon waren. Obwohl in Sophokles' Beschreibung unklar bleibt, ob diese zwei Kulte im gleichen *temenos* oder in nebeneinander liegenden *temene* lokalisiert waren, scheint mir die kurze Erwähnung von Pausanias (1, 30, 4) sehr deutlich: τὸ δὲ ἄλλος τοῦ Ποσειδῶνος καὶ τὸν ναὸν ἐπέπρησεν Ἀντίγονος. Der *alsos* ist sicher der Hain der Eumenides, der hier in Zusammenhang mit dem Tempel Poseidons erwähnt wird, weil sie sich im selben *temenos* befanden. Markantonatos 2007, 136–140 bemerkt die orphischen und eleusinischen Elemente, die sowohl die Topographie als auch die Performanz des Kultes beeinflussten (dazu auch schon Calame 1998).

⁵⁸⁵ Paus., 1, 30, 4.

⁵⁸⁶ Sophokles war für seine Religiosität und für seine kultischen Aufgaben bekannt: Nach der anonymen *Vita Sophoclis* war er Priester des Heros Halos (11) und hatte einen *thiason* für die Musen (6) und einen Kult für Herakles (12) gegründet. Nach einer in der Antike sehr bekannten Tradition hatte er den neu eingeführten Kult des Asklepios in seinem Haus aufgenommen (Plu., *Num.* 4, 8–10; *EM* 256,6, s. v. Ἀεξίων). Vgl. auch Ugolini 2000.

das Land, das ihn aufgenommen hat, wird dadurch belohnt, dass der Besitz seines Leichnams stets den Sieg über die Feinde gewährleisten wird.⁵⁸⁷

Das Heiligtum wird als großer Hain in der athenischen *chora* beschrieben, in dem mehrere Gottheiten verehrt werden. Die blühende Vegetation und die Ruhe des Ortes beeindruckten die müden Wanderer. Die Heiligkeit des Ortes wird durch die Worte der Bewohner hervorgehoben: Es ist verboten, einzutreten (37: *χώρον οὐχ ἄγνὸν πατεῖν*) und zu bauen (39: *ἄθικτος οὐδ' οἰκητός*), es ist ein unantastbarer Ort.⁵⁸⁸ Die Einheimischen gehen still und mit gesenkten Augen vorüber (130–133), der wahre Name der Gottheiten darf nicht ausgesprochen werden (127–128). Während das Heiligtum den Wanderern als stiller und gemüthlicher Ort erscheint, wo sich die Gottheiten in der Fruchtbarkeit der Natur zeigen, ist es für die Einheimischen eher ein verbotener und furchtbarer Ort.⁵⁸⁹ Ein Brunnen (156–157; 469–470) befindet sich im Innersten des Hains; die Erwähnung einer „ehernen Schwelle“ könnte auf ein *chasma ges* anspielen (57; 1591), in dem der sterbende Ödipus verschwindet.⁵⁹⁰

In diesem heiligen Hain wird Ödipus erst von den Bewohnern des Demos angesprochen, die ihm vorwerfen, dass er unrein den heiligen Boden betreten hat; als sich Ödipus zurückgezogen und seine Geschichte erzählt hat, weigern sich zunächst die alten Bewohner des Demos, ihn aufzunehmen, da sie ihn als schuldig und unrein betrachten. Erst nachdem Ödipus versichert hat, dass sie

⁵⁸⁷ Es sind auch andere Versionen über die Ankunft von Ödipus in Attika überliefert, in denen er in einem Heiligtum der Demeter (Androton, *FGrH* 324 F 62) oder im Heiligtum des Poseidon in Kolonos (Eu., *Ph.* 1707) stirbt. Der Widerspruch zur sophokleischen Tradition ist nur scheinbar: Die Kulte von Demeter und Poseidon, die auch im *Oedipus Coloneus* als wichtige Kulte des Demos von Kolonos erwähnt werden, gehören wahrscheinlich zum selben oder zu einem benachbarten *temenos*. Es ist nicht sicher, ob die oben genannten Varianten von Sophokles unabhängig sind oder nicht. Die Tradition des Todes von Ödipus in Attika scheint jedenfalls original athenisch zu sein, da in der epischen Tradition Ödipus noch in Theben starb (Hom., *Il.* 23, 679, mit Scholion; Hes., *Frg.* 192 M.-W.; A., *Th.* 914, 1004; S., *Ant.* 53–54). Später wurde die athenische Version in der philothebanischen Politik verwendet (Dem., 18, 186). Vgl. dazu Edmunds 1996, 95–96; Saïd 2012, 82; allgemein für die verschiedenen Varianten des Mythos von Ödipus s. Markantonatos 2007, 43–60.

⁵⁸⁸ Obwohl es spätestens im 3. Jh. v. Chr. eine überdachte Struktur gab, aus welcher der wiederverwendete Dachziegel stammte. Inwieweit die Architektur des Heiligtums schon im 5. Jh. v. Chr. entwickelt war, bleibt unklar: In Sophokles' Beschreibung scheinen die Strukturen eher aus Naturelementen (der Hain, die Schwelle, die unbearbeiteten Steine) zu bestehen. Zu den Schwierigkeiten, konkrete archäologische Hinterlassenschaften mit dem Heiligtum in Verbindung zu bringen vgl. Greco 2014, 1516–1519.

⁵⁸⁹ Jouanna 1995, 40.

⁵⁹⁰ So erklärt Apollodoros (2. Jh. v. Chr.) den Ausdruck *χαλκόπους ὁδός* (*FGrH* 244 F 144). Zur koloneischen Landschaft im *Oedipus Coloneus* und ihrer mythischen und politischen Symbolik s. Rodighiero 2012 und Saïd 2012. Über die Beziehung zwischen realer Topographie des Heiligtums und fiktionaler Beschreibung bei Sophokles bemerkt Grethlein 2003, 276 richtigerweise: „eine Landschaft, die den Athenern vertraut ist, wird semantisch aufgeladen und durch den Topos des *locus amoenus* distanziert.“

aus ihrer Großherzigkeit Gewinn ziehen werden, geben sie ihm Hinweise für das Reinigungsritual (καθαρισμός), das er ausführen muss.⁵⁹¹ Eine lange und ausführliche Beschreibung der Vorschriften folgt: Zuerst ist Wasser für die Gusspenden aus einer immer fließenden Quelle mit reinen Händen zu holen (469 f.); Mischkrüge (κρατήρες), die im Heiligtum zur Verfügung stehen, sind mit Wolle von der ersten Schur eines jungen Schafs zu bekränzen (472–475); die Spenden (χοάς) sind dreimal nach Osten zu gießen, sodass zuletzt das Gefäß ganz geleert wird (477–479); Wein ist bei diesen Spenden verboten, stattdessen soll man Wasser und Honig mischen (481),⁵⁹² neun Ölbaumzweige müssen dreimal auf den Boden gelegt werden (483); dazu ist leise das Gebet zu sprechen; zuletzt darf man weggehen, ohne sich umzuwenden (490).

Das Ritual kann auch stellvertretend durch einen Anderen vollzogen werden – in diesem Fall eine der beiden Töchter des Flehenden; allerdings bedarf es einer „wohlgesinnten Seele“, wie Ödipus meint (499). Wie schon Burkert richtig bemerkt hat, handelt es sich um eine der genauesten Beschreibungen eines Rituals in der antiken Literatur⁵⁹³ und es lohnt sich dieses im Detail etwas genauer zu analysieren.

Die mit dem Fachbegriff *choai* bezeichneten Spenden kennzeichnen ein Trankopfer, das meistens, aber nicht ausschließlich, im Zusammenhang mit *enagismo* und Opfern für die Verstorbenen vorkommt;⁵⁹⁴ auch die Verwendung von Honig und Wasser oder Milch (μελικράτον) statt Wein für die Spende findet im Bereich des Totenkultes und des Kultes der unterirdischen Gottheiten weite Verbreitung.⁵⁹⁵ Dass die nüchternen Spenden (νηφάλια) jedoch nicht nur

⁵⁹¹ Die Aufnahme von Flehenden ist ein typisches Thema der perikleischen Propaganda und kommt deshalb in mehreren Tragödien vor. Die sophokleische Variante des Themas, in der sich die von Aischylos' Tragödien verherrlichte uneingeschränkte Solidarität Athens gegenüber Flehenden in einen Interessensaustausch verwandelt, spiegelt vielleicht die Enttäuschung des alten Dichters über den Verfall der Ideale des demokratischen Athens wider (vgl. Burian 1974; Di Benedetto 1979, 919–957; Smarczyk 1990, 308–309). Vgl. ausführlicher dazu Grethlein 2003, 255–329, der zeigt, wie das Idealbild von Athen im *Oedipus Coloneus* im Vergleich zur früheren tragischen Tradition und zur literarischen Tradition der *epitaphioi logoi* zwar nicht offen angegriffen, aber auf eine subtile Weise kritisiert wird.

⁵⁹² Das Weinverbot kommt auch in V. 100 vor, wo Ödipus die Göttinnen als αόινοις bezeichnet. Die letzten zwei Anweisungen, die dem athenischen Publikum bestimmt klar waren, sind für uns nicht ganz deutlich. Unklar bleibt, wie viele Gefäße man benutzen muss und ob alle drei Güsse oder nur der letzte mit Honigwasser durchgeführt werden müssen (vgl. Burkert 1985, 10).

⁵⁹³ Burkert 1985, 5–20.

⁵⁹⁴ Ekroth 1999, 23–24 lehnt jedoch die daraus etwas mechanisch abgeleitete Verbindung dieser Art von Opfern mit dem Heroenkult ab: Aufgrund der Untersuchung des archäologischen und epigraphischen Materials erweist sich diese Verbindung als eher schwach und unregelmäßig.

⁵⁹⁵ Porph., *Antr.* 18: μέλιτος σπονδάς τοῖς χθονίοις ἔθουον. Außer für die Eumenides in Athen (A., *Eu.* 106–107; S., *OC* 98 ff., 155 ff., 496 ff.; Schol. S., *OC* 481, Schol. Aeschin., 1,

im chthonischen Bereich Verwendung fanden, zeigen die Fälle von Mnemosyne, Helios, den Nymphen und Aphrodite Ourania, die auch weinlose Spenden bekommen, obwohl sie nicht chthonisch sind.⁵⁹⁶

Die Unterscheidung von Libationen mit und ohne Wein (σπονδαὶ νηράλαιοι) ist schon antik,⁵⁹⁷ die häufige Umschreibung der νηράλαιοι als σπονδαὶ ἄοινοι sowie die Praxis der Sakralgesetze, die νηράλαιοι besonders hervorzuheben, lassen vermuten, dass sie gegenüber der Weinspende die Ausnahme waren.

Der Wein der Libationen ist bei den Griechen ebenso wie Tafelwein immer gemischt: Ungemischten Wein, der zum Tod oder Wahnsinn führen kann, trinken nur die Barbaren.⁵⁹⁸ Andererseits ist es für einige barbarische Randvölker wie beispielweise die gesetzlosen Kyklopen charakteristisch, dass sie keinen Wein kennen.⁵⁹⁹ Strukturell gesehen gehört reiner Wein in die gleiche Kategorie wie Honig und Milch (also gar kein Wein): Auch die Mänaden bevorzugten neben Milch und Honig reinen Wein.⁶⁰⁰ Wie Graf richtig bemerkt, gehören weinlose Libationen und solche mit reinem Wein zusammen und signalisieren eine „Ausnahmesituation“ in Opposition zur Spende mit gemischtem Wein, die das „normale“, alltägliche Opfer darstellt.⁶⁰¹

188) und in Sikyon (Paus., 2, 11, 4), kommen weinlose Spenden für Demeter (Dio. Hal., 1, 33), die *Δέσποινα* in Olympia (Paus., 5, 15, 10), Hades (Eu., *Alc.* 424), Hekate (A.R., *Arg.* 3, 1036), Zeus Hypatos auf der Akropolis (Paus., 1, 26, 5), Zeus Georgos, Poseidon Chaimazelos und die Winde (IG II-III² 1367), Zeus Meilichios (IG I³ 234 a) und Zeus auf Paros (IG XII, 5, 2, 1027) vor. Belege für die Verwendung von νηράλαιοι – besonders von Wasserspenden – im Totenkult sind bei S., *El.* 894 (Milch und Honig auf Agamemnons Grab), A., *Eum.* 107 (Klytaimnestra bringt den zornigen Erynies nächtliche Opfer und νηράλαιοι), Hom., *Od.* 10, 519; 11, 27 (Totenbeschwörung durch Odysseus, wobei aber neben dem μελικράτον auch eine Spende mit Wein erwähnt wird), Eu., *IT* 632 ff. (Iphigeneia verspricht der Leiche ihres Bruders Öl und Honig), Ath., *Deipn.* 9, 409b, 410b und Luk., *Luct.*, 19, zu finden. Auch Heroen können gelegentlich „nüchterne“ Spenden erhalten, wie die Erechtheiden (Eu., *Frg.* 65.73–89 Austin) und Leukaspis (*SEG* 21, 541 A). Zusammen mit den weinlosen Spenden können auch blutige und unblutige Opfer vorkommen; zuweilen ist die Verwendung von *melikraton* nicht unbedingt alternativ zum Wein: Gelegentlich werden – besonders im Totenkult – Weinspenden und weinlose Spenden gleichzeitig dargebracht. Allgemein zu Libationen vgl. auch *ThesCRA* I, s.v. „Libation“, 237–253 (Simon).

⁵⁹⁶ Polemon, Schol. S., *OT* 100 (vgl. für Mnemosyne und Helios, IG II-III² 4962). Für jede dieser Gottheiten könnte man natürlich *auch* chthonische Merkmale und ferne chthonische Verwandtschaften finden – z. B. im Fall von Mnemosyne könnte man an ihre Anwesenheit im Heiligtum von Throphonios in Lebadea denken – aber es handelt sich um sehr schwache und äußerliche Verbindungen, die eher die Willkürlichkeit der Definition „chthonisch“ beweisen. Dagegen: Scullion 1994.

⁵⁹⁷ Plu., *De coh. ira* 20, 464 B; *Quest. conv.* 4, 6, 672 B–C.

⁵⁹⁸ Hdt., 6, 84, 1. Vgl. auch Diod. Sic., 4, 34.

⁵⁹⁹ Hom., *Od.* 12, 219–223, 246–249.

⁶⁰⁰ Eu., *Ba.* 707.

⁶⁰¹ Graf 1980, 216–218.

Der Verzicht auf den Wein ist von der modernen Forschung verschieden interpretiert worden, teils als Überrest archaischer Rituale,⁶⁰² teils als besonderes Merkmal der chthonischen Gottheiten, die nüchtern bleiben sollen, um nicht gefährlich zu werden,⁶⁰³ ebenso wird die Verwendung von Honig allgemein als „Besänftigung“ potentiell böser Mächte verstanden.⁶⁰⁴ Die Tatsache jedoch, dass die verschiedensten Gottheiten sowohl Weinspenden als auch weinlose Spenden empfangen, zeigt, dass diese Libationen weniger vom Charakter der Gottheiten, Heroen oder Toten abhängig sind, für die sie gemacht werden, als vom Kult selbst und vom durchgeführten Ritual. Auch wenn Wasser häufig am Grab libiert wird, ist es deswegen keine – oder jedenfalls nicht ausschließlich – typische Opfergabe für die Toten; mag auch Dionysos der Gott des Weines sein, ist es keineswegs paradox, dass auch im Dionysoskult weinlose Spenden vorkommen.⁶⁰⁵ Nicht die Gottheit oder die Toten, denen die Spende gilt, bestimmen ihre Form, sondern die innere Logik des Rituals.⁶⁰⁶ Zumeist handelt es sich bei weinlosen Spenden um ungewöhnliche und unheimliche Riten. In ihnen wird der Kontakt mit dem Jenseits und mit den Toten gesucht – wie im Fall einer Totenbeschwörung – oder es werden gewaltige Dämonen herbeigerufen – wie im Fall einer Verfluchung – oder das Unheil wird durch eine Reinigung beseitigt. Ebenso unheimlich sind auch Eidrituale, bei denen bedrohliche, mächtige Gottheiten als Zeugen angerufen werden, denen man reinen Wein spendet.⁶⁰⁷ Die Flüssigkeit der Libation bezeichnet Marginalität oder Normalität in Ablauf und Vollzug des Rituals: In vielen Übergangsritualen bezeichnet die Libation mit reinem Wein den Austritt in die Marginalität; umgekehrt kann der Wiedereintritt in die Normalität durch Spenden mit gemischtem Wein bezeichnet werden.⁶⁰⁸

V.3.2.2. Ödipus' *katharmos*: Eine alternative Deutung

Die Natur des von Ödipus durchgeführten Rituals wird in V. 466 deutlich erklärt: Es handelt sich um einen *katharmos*. Die Gründe für die Reinigung werden jedoch nirgends erwähnt.

Zumeist wird angenommen, dass sich Ödipus reinigen muss, weil er unbewusst heiligen Boden betreten hat;⁶⁰⁹ es würde sich dann um ein Reinigungsritual

⁶⁰² Nilsson 1906, 135; Harrison 1922³, 90. Die Theorie, dass die weinlosen Spenden aus einer Zeit stammen, als Wein noch unbekannt war, ist freilich unannehmbar, da die Weingewinnung im Mittelmeerraum schon seit dem vierten Jahrtausend v. Chr. bekannt ist.

⁶⁰³ Stengel 1920³, 104; Ziehen, *RE* 16.2, 1935, 2486 f., s.v. *νηφάλια*; Burkert 1985, 11.

⁶⁰⁴ Burkert 1985, 12.

⁶⁰⁵ Plu., *De tuenda san.* 19, 132 E. Plutarch bietet aber keine Erklärung dafür.

⁶⁰⁶ Graf 1980, 220.

⁶⁰⁷ Hom., *Il.* 2, 341; 4, 159.

⁶⁰⁸ Graf 1980, 218; *LSAM* 50, 26.

⁶⁰⁹ So z. B. Parker 1996², 146; Jouanna 1995, 45.

tual infolge eines Sakrilegs handeln. In der Tragödie jedoch hat die Beschreibung dieses Rituals eine herausragende Rolle und ist eng mit dem dramatischen Kern des Stückes verbunden: Die Aufnahme des schutzfliehenden Ödipus durch Theseus. Dies ist kein einfacher Fall, da der Schutzfliehende weder rein noch unschuldig ist: Ödipus ist von dem Mord an seinem Vater und von dem Inzest mit seiner Mutter befleckt, selbst wenn er nie müde wird, seine Unwissenheit und seine Unschuld zu betonen.⁶¹⁰ Die Ähnlichkeit zwischen dieser attischen Version des Mythos von Ödipus und der aischyleischen Version des Mythos von Orestes ist verblüffend. Beide Heroen kommen schuldig und befleckt nach Athen und bitten um Hilfe. In beiden Fällen ist die Frage nach der Schuld mit der Frage nach der Reinheit unzertrennlich verbunden: Aufgenommen zu werden bedeutet gereinigt und gesetzlich freigesprochen zu werden.

Das Ritual, das in Kolonos von Ödipus und seiner Tochter Antigone vollzogen wird, kann als Hikesie sowie als Reinigungsritual wegen Blutverbrechen interpretiert werden.

Interessant ist in dieser Hinsicht die Verwendung des Verbs *προξενέω* durch Ödipus, um die Alten des Chors um Hilfe bei der Durchführung des Rituals zu bitten. Die Gewährung des Schutzes für Asylsuchende untersteht in der griechischen Antike besonderen Regeln und wird durch eine Reihe von Ritualen sakralisiert: Jeder Schutzfliehende, der um Aufnahme bittet, braucht einen rituellen Gastgeber, der fast die Funktion eines *proxenos* ausübt und den Fremden bei der Bitte um Aufnahme unterstützt.⁶¹¹

Die Reinigung ist diesem Ritual nicht fremd; da Ödipus von Mord und Blutschande befleckt ist, muss er sich einem Reinigungsritual unterziehen, bevor er in die Stadt aufgenommen wird. Das Thema der *hikesia* und das der Reinigung sind im *Oedipus Coloneus* – wie in den meisten aus der Literatur bekannten Fällen – untrennbar verbunden und es ist überhaupt schwer zu sagen, ob es sich um ein Reinigungsritual im engeren Sinn oder um eine *hikesia* handelt.⁶¹² Die

⁶¹⁰ Über das Problem der Schuld von Ödipus, vgl. *infra*. Vgl. auch dazu Markantonatos 2007, 84, 88 (vgl. auch 129) über die prominente Bedeutung der Schuld–Unschuld Frage im *Oedipus Coloneus*.

⁶¹¹ In der tragischen Sprache wird *πρόξενος* besonders im Kontext des *Hikesia*-Rituals mehrmals in seiner übertragenen Bedeutung im Sinn von Gastfreund oder Gastgeber verwendet (A., *Supp.* 418–419, 491). In Olympia sind *proxenoi* belegt, deren Aufgabe darin bestand, die Rechtsbrecher vom Altar auszuschließen; sie hatten also das Recht und die Pflicht, die Gäste des Heiligtums aufzunehmen und gegebenenfalls auszuweisen (IvO 10; 13). Vgl. zur Bedeutung von *proxenos* Gschnitzer, *RE Suppl.* XIII, 633, 636–637, s.v. „Proxenos“; vgl. auch zur umstrittenen Rolle des *proxenos* im delphischen Kult: Gauthier 1972, 46–52; Sokolowski 1954, 166–167; Pouilloux 1974, 159–169. Vgl. dazu auch die *lex sacra* von Selinus, Kap.VI.7. Allgemein zum Ritual der Hikesie, s. *ThesCRA* III, s.v. „hikesia“, 193–216, (Canciani/Pellizer/Faedo).

⁶¹² Vgl. z. B. die Geschichte des Spartiaten Pausanias, der vom Mord befleckt war und als *hiketes* vergebens im Heiligtum der Athena Chalkioikos und in dem des Zeus Phixios Reinigung gesucht hatte (Paus., 3, 17, 7–9). Auch in der bekanntesten Passage der griechischen Literatur über Reinigung von Mordbefleckten (A.R., *Arg.* 4, 690–717: Medea

Vermutung liegt nahe, dass die beiden Rituale in der Realität oft verbunden waren, denn auf keinen Fall durfte ein befleckter Mensch in die Stadt aufgenommen werden: Der Mörder, der sich reinigen und dadurch wieder in eine Gemeinschaft aufgenommen werden wollte, musste zur *hikesia* greifen und um Reinigung bitten.

Das Flehen um Schutz ist in der archaischen und klassischen Welt keine spontane Gebärde, sondern eine Institution des Sakralrechts, vergleichbar mit dem Gastrecht des Fremden und mit der Einrichtung der *asylia*.⁶¹³ Die Hikesie wird als Ritual vollzogen; das ganze Verfahren untersteht besonderen Regelungen: Beim Anflehen eines Heiligtums ist der Kontakt zum göttlichen Bereich sehr wichtig;⁶¹⁴ die Schutzflehenden sitzen oft auf oder neben dem Altar oder umarmen eine Statue.⁶¹⁵ Typische Elemente, die einen Schutzflehenden kennzeichnen und ihn als solchen erkennbar machen, sind Wollbinden und Zweige, zumeist von Olivenbäumen. Durch diese symbolischen Gegenstände signalisiert der Flehende seine Notlage und seine Verwundbarkeit, aber auch seinen heiligen Status: Er ist von den Göttern geschützt, er ist unantastbar.⁶¹⁶

Da die Aufnahme von Flüchtlingen und Schutzflehenden aller Art gefährliche Konsequenzen für die Sicherheit der Stadt haben konnte, war die Bitte um Schutz keine einfache Angelegenheit, die schnell erledigt werden konnte. Die Sakralgesetze kannten theoretisch keine Beschränkung bei der Aufnahme von Flüchtlingen, unabhängig von den Gründen – politische Verfolgung, Krieg, aber auch oft der Versuch, einer Strafe zu entkommen –, die sie zur Flucht gezwungen hatten. Aber selbst im Fall von unschuldigen Flüchtlingen konnte ihre Aufnahme zu Feindseligkeiten von Seiten der Verfolger und bis zum Krieg führen: Wie die *Supplices* von Aischylos und Euripides belegen, war es notwendig, die staatlichen Behörden und die Volksversammlung zu benachrichtigen;

und Jason werden nach dem Mord an Absirtos von Kirke gereinigt) stehen der Ritus der *hikesia* und die an Zeus Hikesios gerichtete Bitte im Vordergrund. Vgl. Servais 1960, 141, der bemerkt, dass das Wort *ikeσία* als Synonym von *ικετήια* im weiteren Sinn die Reinigung bezeichnen könne.

⁶¹³ Auf der Institution der sakralen Schutzgewährung beruht das Recht der *asylia* wie das Recht der *hikesia*. Zu den Unterschieden zwischen den beiden verwandten Begriffen vgl. Sinn 1990, 71–73; Sinn 1993, 88–109; Chaniotis 1996, 65–86; Sinn 2003, 107–126. Zur athenischen Asylpolitik im 5. Jh. v. Chr. vgl. Grethlein 2003. Vgl. auch *ThesCRA* III, s.v. „*Asylia*“, 217–236 (Sinn); Dreher 1996 und 2003.

⁶¹⁴ Zu den verschiedenen Arten der Bitte vgl. Gauthier 1972; zum Schutzflehen in der Antike und den damit verbundenen Ritualen s. Naiden 2006.

⁶¹⁵ Solche typischen Haltungen der Schutzflehenden sind durch die Tragödien gut belegt: Eine ausführliche Beschreibung des Rituals befindet sich in Aischylos' *Supplices* und in Euripides' *Heraclidae*. Vgl. auch Eu., *Heracl.* 260; Eu., *Ion* 1250–1260. Das Motiv der Schutzflehenden am Altar kommt häufig auch in der Vasenmalerei vor.

⁶¹⁶ Im *Oedipus Coloneus* tragen jedoch weder Ödipus noch Antigone die typischen Ölzweige mit Binden. Die Zweige kommen allerdings im *katharmos* vor. Zur *hikesia* s. auch Naiden 2006, 30–104; 184–187.

das ganze Verfahren konnte sogar mehrere Tage dauern.⁶¹⁷ Deshalb war es Brauch, die Flehenden nach dem Versprechen, ihren Fall in Erwägung zu ziehen, vom Altar zu entfernen, um den alltäglichen Fortgang des Kultbetriebes zu ermöglichen. Hier entstand natürlich die Möglichkeit des Verrats: Wenn sich die Flehenden außerhalb des Sakralgebietes befanden, war es nicht mehr ein Sakrileg, sie zu vertreiben, zu verhaften oder zu töten. In der alltäglichen Realität müssen betrügerische Missachtungen des Rechts der *hikesia* sehr verbreitet gewesen sein, berichten die Quellen doch teilweise von gewaltsam vertriebenen, ausgehungerten, im Heiligtum niedergemetzelten oder verbrannten Schutzflehenden.⁶¹⁸ Die Befürchtungen von Ödipus, als die alten Bewohner von Kolonos ihn erst mit einem Trick – er betritt verbotenen Boden – aus dem heiligen Hain entfernen und dann ihr Versprechen zurücknehmen, sind also berechtigt.⁶¹⁹ Nur die Ankunft von Theseus rettet ihn.

Außer in den literarischen Texten haben wir leider sehr wenige ausführliche Beschreibungen von Riten für die Aufnahme von Flehenden. Eine Anfang der neunziger Jahre herausgegebene *lex sacra* aus Selinus könnte vielleicht als Vergleich für die Annahmen und die Reinigung von Flehenden – und hierbei besonders von Mördern (*autorrektas*) – dienen.⁶²⁰

Das dort beschriebene Ritual schreibt jedoch blutige Opfer vor, die im Fall von Ödipus nicht erwähnt werden, und die Anwesenheit eines „Vermittlers“, der als Gastgeber fungiert und ihn über die rituellen Vorschriften belehrt; diese Rolle kann man möglicherweise in der sophokleischen Tragödie in dem Alten des Chors wiedererkennen. Blutige Opfer sind auch in dem aus den literarischen Quellen bekannten Brauch der Reinigung von Blut durch Blut ein wichtiger Bestandteil des Rituals: Zweimal erwähnt Orestes in den *Eumenides* das reinigende Blut des Opfertieres;⁶²¹ durch das Blut eines Ferkels werden auch Medea und Jason von Kirke gereinigt.⁶²²

Im langen sogenannten „kathartischen Gesetz von Kyrene“ werden unter dem Paragraphen *ικεσίων* (das Wort kann als Synonym von *ικέτης* interpretiert werden) die notwendigen Rituale für drei Kategorien von Flehenden beschrie-

⁶¹⁷ Das Problem der Konsequenzen der Aufnahme von Schutzflehenden ist in der Tragödie ein zentrales Thema. Vgl. auch Eu., *Heracl.* 101–110; 143–165; Chaniotis 1996, 68–69.

⁶¹⁸ Vgl. Sinn 1990, 78–79, 109–111 mit einer großen Auswahl an literarischen Quellen. Oft konnte man von geschickten Manövern Gebrauch machen, um die Verbindung mit dem sakralen Bereich nicht unterbrechen zu müssen: In Plutarchs Erzählung der Geschichte von Kylon (Plu., *Sol.* 12) befestigen die Schutzflehenden beispielsweise erst ein Seil an der Statue von Athena; erst dann lassen sie sich davon überzeugen, die Akropolis zu verlassen. Das Versprechen der Archonten, ihnen das Leben zu lassen, wird offensichtlich als nicht glaubwürdig genug eingeschätzt; zu Recht, denn kurz darauf, als das Seil reißt, werden die Verschwörer innerhalb des *temenos* der Semnai Theai gnadenlos getötet.

⁶¹⁹ S., *OC* 155–169; 226–236.

⁶²⁰ Jameson – Jordan – Kotansky 1993 (SEG 43, 630 = Arena I² 53 bis; Lupu 2005, Nr. 27). Vgl. Kap. VI.7 für die Interpretation dieses sehr komplexen Textes.

⁶²¹ A., *Eu.* 283; 447–451. Vgl. auch E., *IT* 1223: *φόνφ φόνον ἐνίπτειν*.

⁶²² A.R., *Arg.* 4, 690–717.

ben.⁶²³ ἰκέσιος ἐπακτὸς; ἰκέσιος τετελεσμένος ἢ ἀτελής; ἰκέσιος αὐτοφόνος.⁶²⁴ Der Text ist jedoch sehr umstritten.

Die *hikesioi*, wörtlich „die Schutzflehenden“, wurden von J. H. Stuckey⁶²⁵ als „visitors sent by spells“ – also als eine Art böse Geister oder verhexte Menschen – interpretiert. Die Deutung von Stuckey beruht auf einer linguistischen Analyse der Inschrift, hauptsächlich des ersten Paragraphen, bei dem es sich um einen *hikesios epaktos* handelt.⁶²⁶ Als dann 1993 die *lex sacra* aus Selinus erschien, glaubte man in dem dort erwähnten *Elasteros* sogar einen Vergleich gefunden zu haben.⁶²⁷ Die Ähnlichkeiten der Rituale in den zwei Inschriften – und von beiden Inschriften zum Ritual von Ödipus – sind auffällig: In beiden Texten wird nach einer Bekanntmachung die rituelle Gastfreundschaft betont; in beiden Fällen ist das Ritual der *xenia* zentral. Sogar die Terminologie ist parallel. In beiden Fällen wird die Verkündigung durch das Partizip *προειπών* und die *xenia* durch das Verb *ὑποδέχομαι* bezeichnet. Diese Parallelen genügen jedoch nicht, um die sprachliche Schwierigkeit der Interpretation der *hikesioi* als Geister, für die es keinen Vergleich gibt, zu überwinden.

Erst in den letzten Jahren begann man, den kyrenischen Text wieder „traditionell“ zu interpretieren und in den *hikesioi* Menschen aus Fleisch und Blut zu sehen, „normale“ Schutzflehende.⁶²⁸ Aktuell gibt es grundsätzlich drei unterschiedliche Lesarten: 1) alle drei *hikesioi* sind Geister; 2) der erste ist ein Geist, die beiden anderen sind Menschen; 3) alle drei sind menschliche Schutzflehen-

⁶²³ Die Inschrift listet Reinigungsvorschriften (l. 1: καθαρμοῖς) für verschiedene Arten von Befleckungen auf: Krankheiten, Sex, Geburt, Tod, usw.

⁶²⁴ *LSCG Suppl.* 115 (= Rhodes – Osborne 2003, Nr. 97, mit älterer Bibliographie). Vgl. auch *SEG* 47, 2165; *BE* 1999, 619; *EBGR* 1996 (*Kernos* 12,1999), 234–235, Nr. 45; *BE* 124, 2011, 644; *SEG* 57, 2000. Die Literatur über die *lex* ist immens: vgl. auch Robertson 2010, 259–374; Eck 2014, 274–281.

⁶²⁵ Stuckey 1937, 32–43.

⁶²⁶ Für das Partizip *epaktos* findet Stuckey zahlreiche Vergleiche aus den Zauberpapyri und aus der „magischen“ Terminologie, wo man *epaktos* als „verhext“ oder „mit böser Absicht“, „durch den bösen Blick geschickt“ interpretieren kann. Dass das Verb *epagein* und speziell das Partizip *epaktos* unbedingt eine aggressive Bedeutung haben muss, überzeugt jedoch nicht: Im Gegenteil, in mindestens zwei epigraphisch belegten Fällen haben *epagein/epaktos* mit Sicherheit keine böse Bedeutung (*IG* XII, 5, 128 B 20; De Franciscis 1972, 4, Nr. 9. Vgl. auch Cassella 1997, 333–348 für weitere Beispiele aus den literarischen Quellen). Dagegen Salvo 2012, 145, die sich für die menschliche Natur aller *hikesioi* entscheidet, allerdings die feindselige Bedeutung von *epaktos* beibehält.

⁶²⁷ *SEG* 43, 630, B 9. Vgl. Parker 1996², 332–351 und Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 55, 76, 119.

⁶²⁸ Die traditionelle Interpretation der *lex sacra* aus Kyrene ist kürzlich mit schlüssiger Argumentation von Dobias-Lalou 1996 [1997], 261–270, verteidigt worden, die den Text als Regulierung der Aufnahme von Schutzflehenden interpretiert. S. auch Dobias-Lalou – Dubois 2007.

de.⁶²⁹ Diese letzte Interpretation scheint mir trotz der ungelösten Schwierigkeiten zu bevorzugen.

Der Vergleich zwischen der Inschrift von Kyrene und der Inschrift von Selinus wird interessanter, wenn man annimmt, dass es sich in beiden Fällen um die Aufnahme von aus verschiedenen Gründen unreinen Menschen handelt, die um Schutz flehen, und nicht um Geister. Besonders die dritte Kategorie der *hikesioi* wird dann interessant, da es um einen *autophonos* (Mörder) geht.⁶³⁰ Hier behandelt die *lex* den Fall eines Schutzfliehenden, der ein Mörder ist und um Reinigung bittet. Der Brauch ist ziemlich bekannt und sehr alt: Der Mörder muss ins Exil – freiwillig oder durch Zwang – und stellt sich, um in einem fremden Land Aufnahme und Schutz zu finden, einem Heiligtum oder einem privaten, meist wohlthätigen und einflussreichen Bürger vor, der sich seinerseits dazu verpflichtet, ihn zu reinigen.⁶³¹ In der *lex* von Kyrene sind freilich die Aufnahme und die Reinigung eines solchen Flüchtlings keine private Angelegenheit mehr, sondern binden die Stadt und ihre politische Institutionen in das Verfahren mit ein (Rhodes – Osborne 2003, Nr. 97, Z. 132–133: [...] πολίαν καὶ τριφυλίαν). Nach dieser Interpretation kann der Inhalt dieser Passage ungefähr so rekonstruiert werden: Ein Mörder, der aus einer fremden Polis gekommen ist, sucht Schutz und bittet als Schutzfliehender, gereinigt zu werden. Durch ein komplexes Ritual wird er unter Kontrolle der staatlichen Behörden gereinigt und darf für eine bestimmte Zeit in die Gemeinschaft integriert werden.

Der Schutzfliehende braucht jemanden, der ihn aufnimmt und ihn der politischen Behörde vorstellt: Es handelt sich wahrscheinlich um den προαγγελητήρ (Rhodes – Osborne 2003, Nr. 97, Z. 137). Das Verb ἀφικετεύειν, das in der *lex* von Kyrene die Ritualvorschriften eröffnet, ist auch in einer Inschrift aus Lindos aus dem 3. Jh. v. Chr. belegt, welche Maßnahmen gegen die Missachtung der Gesetze über *hikesioi* betrifft und in welcher der ἀφικετεύων ἢ δεκόμενος den Gastgeber bezeichnet, der den Schutzfliehenden aufnehmen und reinigen

⁶²⁹ Für eine sehr klare Zusammenfassung der verschiedenen Positionen s. Salvo 2012, 144–145.

⁶³⁰ Die Interpretation des Terminus ist umstritten (vgl. auch den ähnlichen Fall des *autorrektas* in der selinuntischen *lex*, Kap. VI.7, besonders Ss. 166–169 und 173–175). Dobias-Lalou 1996 [1997], 266 interpretiert *autophonos*, ähnlich wie Sokolowski, in *LSCG Suppl* 115, als „qui verse son propre sang“, d. h. „meurtrier dans sa propre famille“: Der Terminus bestehe aus einer „détermination verbale régressif“, wo αὐτο- das Objekt des Verbalthemas von -φόνος sei. Dass die darauf folgenden Vorschriften nur eine besondere Kategorie von Mördern (Familienmörder) betreffen, scheint jedoch seltsamerweise einschränkend, da in der *lex* sonst die allgemeine Kategorie überhaupt nicht erwähnt wird. Überzeugender finde ich die Interpretation von Servais, 1960, 140, der das Wort mit dem Begriff αὐτόχειρ κτείνειν von Platon, *Lg.* 865 b, 867 c, 871 a vergleicht und „qui tue de sa propre main“ übersetzt.

⁶³¹ Hom., *Il.* 25, 480, 483; *Od.* 15, 272–278; Eu., *HF* 1322–1325. Die Notwendigkeit der Reinigung des Mörders und seine Entfernung aus der Gemeinschaft durch das Exil steht auch in Platons (*Lg* 9, 865 a – 874 a) im Vordergrund.

soll,⁶³² eine Rolle, die auch in der selinuntischen *lex sacra* belegt ist (SEG 43, 630, B, 3–4: ὑποδεκόμενος). Der „Vermittler“, der im kyrenischen Gesetz auch als προαγγελτήρ (Rhodes – Osborne 2003, Nr. 97, Z. 137) bezeichnet wird, ist eine bedeutende Figur, von welcher das Ritual überhaupt erst in Gang gesetzt wird. Der zu Schützende ist als solcher ein gänzlich passives Objekt. Nach der Verkündigung muss der sich Reinigende auf einem weißen, wolligen Fell sitzen⁶³³ und gesalbt werden; danach darf er sich frei auf den öffentlichen Straßen bewegen, wenngleich die Anwesenden verpflichtet sind, zu schweigen.⁶³⁴ Das rituelle Stillschweigen scheint ein wichtiges und immer wiederkehrendes Element der Reinigung zu sein, das in der kyrenischen sowie in der selinuntischen *lex sacra* und auch im *Oedipus Coloneus* (488–490) immer wieder vorge-schrieben wird.

Hinweise auf die notwendigen Reinigungsrituale für die *ικέται* in Athen sind auch in einem sehr obskuren Fragment der kathartischen Gesetze der athenischen Eupatridai erhalten: „Dann nimm Wasser, du selbst und die anderen, die am Opfermahl beteiligt sind (οἱ σπλαγχνεύοντες), und reinige, spüle ab das Blut dessen, der gereinigt wird; darauf schwenke das Wasser (ἀπόνιμμα) hin und her und gieße es auf dieselbe Stelle.“⁶³⁵ Die Unterschiede zu der Beschreibung von Sophokles sind jedoch gewaltig: Ödipus nimmt an keinem Opfermahl teil und es wird kein blutiges Opfer dargebracht. Obwohl sich in dem Fragment das Wasser als Bestandteil der Libation erweist, wird dennoch kein ausdrückliches Weinverbot erwähnt. Ein Fragment aus Kleonai enthält vielleicht Reinigungsvorschriften für verschiedene Arten von Tötungsdelikte, der Text ist allerdings sehr fragmentarisch und hilft wenig bei der Rekonstruktion des Rituals.⁶³⁶

Wenn die bisher vertretenen Interpretationen der kyrenischen und der selinuntischen Inschriften korrekt sind, entsprechen die dritte Kategorie der kyrenischen *hikesioi* (*autophonos*) und der *autorrektas* des selinuntischen Textes genau dem Fall des Ödipus, der unbeabsichtigt seinen Vater getötet hatte. Aus der Sicht der modernen Jurisprudenz ist Ödipus nur der tödlichen Körperverletzung schuldig, da er den Unbekannten, der sein leiblicher Vater war, in ei-

⁶³² Lupu 2005, Nr. 17; Kontorini 1989, 18–29. Vgl. auch schon Wilamowitz 1927, 171. Servais 1960, 141 schlägt eine weitere Interpretation vor, welche die Bedeutung des Verbs genauer umreißt und die Verbindung zwischen *hiketeia* und Reinigung betont: „procéder à la purification du suppliant.“ S. auch kürzlich Salvo 2012, 148–149.

⁶³³ Für die Rolle des weißen Fells in Reinigungsritualen vgl. auch das athenische Ritual des *Dios kodion* (*Suid.*, s.v. Διὸς κώδιον).

⁶³⁴ Leider ist das Ende des Gesetzes sehr schlecht erhalten und der Text bricht vor der Beschreibung des Opfers ab.

⁶³⁵ *FGrH* 356 F 1 (= Ath. 9, 410 b; Übers. Friedrich 1999), durch den Grammatiker Dorotheos übermittelt (vgl. Jacoby 1949, 254, 78). Interessant ist in Dorotheos' Angabe ferner der implizite Vergleich zwischen dem Totenkult und der Reinigung der Schutzflehenden. Vgl. auch Pl., *Lg* 9, 865d und Dubois in Dobias-Lalou – Dubois 2007, für weitere Beispiele von Reintegration des schuldigen Bürgers.

⁶³⁶ *LSCG* 56; *Nomima* II Nr. 79; Salvo 2012, 150.

nem Streit getötet hatte, ohne die Absicht der Tötung und ohne zu wissen, dass es sich um seinen Vater handelte. Nach griechischem Recht ist es jedoch unmöglich, den Vatermord und den Inzest, auch wenn sie beide unabsichtlich geschahen, nicht zu beachten. Die religiöse Befleckung, die von der Schuld untrennbar ist, ist von der Intention unabhängig.⁶³⁷

Das Problem der Unreinheit von Ödipus tritt ausdrücklich in den Vordergrund, als Kreon, der Ödipus zurück nach Theben bringen will, die Überzeugung äußert, dass die Athener niemals einen befleckten Mörder aufnehmen werden, und dabei an den Areopag appelliert: „Ich wusste, dass ihr keinen schuldbeleckten Mann aufnähmet, der den Vater mordete und der in höchst verruchtem Ehebund betroffen war. Auch wusste ich, dass solch weiser Ares-Hügel hier im Land bei euch einheimisch ist, der nicht erlaubt, dass solche Landstreicher mithausen in der Stadt.“⁶³⁸ Die darauf folgenden Verse erweisen sich als eine Art Gerichtsverhandlung, in der Kreon die Anklage und Ödipus die Verteidigung übernehmen.⁶³⁹ Im Konflikt zwischen den beiden Thebanern stoßen zwei unterschiedliche Mentalitäten aufeinander: Kreon spiegelt die archaische Auffassung des *miasma*, in der die Befleckung automatisch mit der – selbst ungewollten – Bluttat eintritt, wider; im Gegensatz dazu vertritt Ödipus eine Vorstellung von Schuld, in der die persönliche Verantwortlichkeit entscheidend ist.⁶⁴⁰

Das unbewusste Handeln ist das Hauptargument in Ödipus' Verteidigung. Er wusste nicht, dass der arrogante Unbekannte sein Vater Laios und die Königin von Theben, die er geheiratet hatte, seine Mutter war. Er gibt zu, dass er in einem Streit den Unbekannten, der sich dann als sein Vater erwies, getötet hatte, aber er bestreitet jede Vorsätzlichkeit. Als Zeugen seiner Verteidigung ruft Ödipus die Semnai Theai an, genauso wie Kreon an den Areopag appelliert. Interessanterweise bezeichnet Kreon den Areopag als *χθόνιον* (948): Walker vermutet, dass sich das Epitheton auf die dort verehrten Semnai Theai bezieht.⁶⁴¹

Die Zuschreibung des Epithetons der Göttinnen an den Areopag selbst und die Anrufung der Semnai Theai von Kolonos durch Ödipus bilden mehrfache Parallelen: Zwischen den beiden Mythen von Mord und göttlicher Rache schlechthin einerseits und zwischen den beiden athenischen Heiligtümern der Semnai Theai, deren Funktion sicherlich im Mythos und sehr wahrscheinlich auch in der Realität ähnlich war, andererseits.⁶⁴²

⁶³⁷ Die Einzelheiten der Geschichte des Ödipus werden in S., *OT* 774–813 erklärt.

⁶³⁸ S., *OC* 944–949 (Übersetzung von W. Willige, München 1966).

⁶³⁹ S., *OC* 960–1013.

⁶⁴⁰ Zur Entwicklung der Auffassung von *miasma* vgl. Furley, 1997, 64–82; Chaniotis 1997 und Chaniotis 2012. Zu den Konsequenzen der Einstellung zum Asyl und den Problemen der bedingungslosen Geltung der Sakralnorm vgl. Chaniotis 1996, Thür 2003, 23–36 und Dreher 2003, 65–66.

⁶⁴¹ Walker 1995, 180.

⁶⁴² Interessanterweise betreffen beide Mythen (Ödipus und Orestes) Fälle von Mord an Familienmitgliedern. Hier werde ich mich jedoch nicht mit dem Problem der unter-

V.3.2.3. Andere Gottheiten und aristokratische Merkmale des Heiligtums

Trotz der entscheidenden Rolle, die er im *Oedipus Coloneus* spielt, war der Kult der Semnai Theai in Kolonos weder der einzige noch der Hauptkult. Wichtiger für die Geschichte und für die Merkmale der Umgebung war der Kult von Poseidon Hippios, dessen Epitheton sich im Namen des Ortes widerspiegelte. Das Heiligtum von Poseidon Hippios wird in zwei Inschriften aus der Zeit des peloponnesischen Krieges erwähnt: In einer Übergabeurkunde der Schatzmeister der Athena und der anderen Götter aus dem Jahr 429/8 v. Chr.⁶⁴³ und in einem Inventar von Weihgaben, der möglicherweise bei der Verlegung des Schatzes aufgrund der Besetzung von Dekeleia angefertigt wurde (413/2 – 405/4 v. Chr.).⁶⁴⁴

Der Kult vereinigte die Symbolik der Seemacht mit den aristokratischen Werten, die schon immer mit dem Besitz von Pferden verbunden waren.⁶⁴⁵ Wie Pherekrates belegt, war Poseidon Hippios der Schutzherr der athenischen Reiterei;⁶⁴⁶ ihm und Athena Hippias brachten die athenischen Reiter besondere Ehrengaben.⁶⁴⁷ Ob mit den von den Quellen erwähnten *hippeis* die solonische Zensusklasse oder einfach die Truppengattung der Kavallerie gemeint ist, bleibt offen. Dass sich die *hippeis* im 5. Jh. v. Chr. jedoch nicht nur als militärische Körperschaft, sondern zugleich als Vertreter ihres Standes verstanden, wird aus der aristophanischen Darstellung ersichtlich, in welcher die militärisch auftretenden und Poseidon Hippios anrufenden „Ritter“ zugleich mit ihrer besonde-

schiedlichen Bluttaten und der Kompetenzen der entsprechenden Gerichtshöfe befassen, da das Thema die umstrittene Problematik der rechtlichen Unterscheidung zwischen Absicht und Fahrlässigkeit umfasst, deren Behandlung die Grenzen dieser Arbeit überschreitet. In beiden Fällen spielt außerdem das delphische Orakel eine wichtige Rolle: Orestes und Ödipus kommen beide einem Hinweis von Apollon Pythios folgend nach Athen. Für die Rolle des delphischen Apollon bei der Reinigung vgl. Dyer 1969.

⁶⁴³ IG I³ 383, 59–60.

⁶⁴⁴ IG I³ 405, 3–4. Zu den Kulturen in Kolonos vgl. auch Greco 2014, 1516–1519.

⁶⁴⁵ S. OC 707–719; Ar. Eq. 551–564.

⁶⁴⁶ PCG 7, 142 (= 134 Kock): εἰς Κολωνὸν ἰέμεν, οὐ τὸν ἀγοραῖον, ἀλλὰ τὸν τῶν ἰππέων. Vgl. Siewert 1979, 280–289.

⁶⁴⁷ Vgl. S., OC 1070–1073, wobei das Epitheton *Hippias* hier allein Athena trägt, während Poseidon, wie allgemein im *Oedipus Coloneus*, eher als Gott des Meeres vorgestellt wird. Zu den politischen Gründen für die Betonung der Seemerkmale des koloneischen Poseidon anstelle seiner Verbindung mit der Reiterei vgl. Edmunds 1996, 92–95. Für die Verbindung des *Kolonos Hippios* und des dortigen Heiligtums von Poseidon mit den Reitern vgl. auch Harp., Lex., s.v. Κολωνέτας. Im Jahr 282/1v. Chr. beschließt die athenische Reiterei, ihre Hipparchen und Phylarchen mit zwei Stelen zu ehren, von denen eine im Poseidonion – wahrscheinlich dem Heiligtum von Kolonos – zu errichten war, vgl. Threspiades – Vanderpool 1963, A, 103–114 (= SEG 21, 525). Die Verbindung der athenischen Reiterei mit Poseidon wird von einem Dekret des Jahres 184/3 v. Chr. bestätigt, in dem die ἱερὰ τὰ εἰσιτητήρια von den *Hipparchoi* zu Ehren von Poseidon erwähnt werden (*Agora* 16, 270).

ren Haartracht als *καλοὶ κάγαθοί* erscheinen.⁶⁴⁸ Ebenso gehen bei Deinarchos im Ausdruck *ἱππαρχικῶς ἀνδρῶν καλῶν κάγαθῶν* die militärische und soziale Sphäre ineinander über.⁶⁴⁹

Den Poseidon Hippios ehrten die athenischen *hippeis* auch außerhalb ihres Kriegsdienstes: Der auf Pferderennen versessene Sohn einer hochadeligen Mutter leistet bei Aristophanes einen Eid bei Poseidon Hippios;⁶⁵⁰ genauso konnte eine Frau dem Gott eine Reiterstatue weihen.⁶⁵¹

Dass der Kolonos Hippios der kultische Mittelpunkt der athenischen Aristokraten, vor allem der *hippeis*, war, zeigen die Ereignisse des Jahres 411 v. Chr., als die Volksversammlung zur Einführung der oligarchischen Verfassung in dem dortigen Poseidonheiligtum stattfand.⁶⁵²

Die Rolle der *hippeis* bei der Abschaffung der Demokratie wird von Thukydides nur kurz angedeutet: Als die Hopliten, die im Piräus am Mauerbau gegen den befürchteten Angriff der Spartaner mitwirken, einen oligarchischen Feldherrn festnehmen, begibt sich Theramenes dorthin, um ihn zu befreien; mit ihm gehen Aristarchos und „einige junge Leute aus der Reiterei“ (*τῶν ἱππέων νεανίσκοι*),⁶⁵³ Unter den *δυνατώτατοι*, *βέλτιστοι*, und *καλοὶ κάγαθοί*, die nach Thukydides' Aussage die Initiatoren und Träger der Verfassungsänderung waren, sind jedoch sicher die Mitglieder der Aristokratie zu verstehen.⁶⁵⁴ Die Vierhundert fanden, wie auch später die Dreißig, ihre militärische Stütze in der Reiterei, die sich aus demselben Stand rekrutierte, dem sie auch zum größten Teil angehörten. In der Geschichte des Poseidonheiligtums nimmt man also deutlich die oligarchische Degeneration wahr, die am Ende des 5. Jh. v. Chr. die athenischen *hippeis* betraf und deren Ruf für immer befleckte.

Die Verehrung des Gottes durch die athenische Aristokratie stellt das Heiligtum auf dem *Kolonos Hippios* in die Reihe der festländischen, vor allem peloponnesischen, Poseidonheiligtümer, deren Kult ritterliche Züge aufweist, wie man an der Rolle der Wagenrennen oder an der Menge der Weihungen in Form von Viergespannen erkennen kann: Mantinea, Sparta, Olympia, Korinth, Onchestos in Böotien.⁶⁵⁵ In der Tatsache, dass Poseidon Hippios im ersten Stasimon der Tragödie auch in Verbindung mit der Seefahrt erwähnt wird,⁶⁵⁶ kann,

⁶⁴⁸ A., *Eq.* 227, 551, 580. Ehrenberg 1968, 104–121 bemerkt, dass „nicht alle *kalokagathoi* zugleich *hippeis* waren, aber ganz gewiss waren alle *hippeis* auch *kalokagathoi*.“

⁶⁴⁹ Din., 3, 12.

⁶⁵⁰ A., *Nu.* 83–84.

⁶⁵¹ IG II–III² 4691.

⁶⁵² Thuk., 8, 67, 2. Die automatische Gleichsetzung der *hippeis* mit den Oligarchen ist jedoch falsch und überträgt die moderne Vorstellung des Klassenkampfes in die Antike: Nicht alle Adligen und nicht alle *hippeis* waren verschworene Feinde der Demokratie. Zum Wandel des Adels in den letzten 20 Jahren des 5. Jh. v. Chr. vgl. Ehrenberg 1968, 117–120.

⁶⁵³ Thuk., 8, 92, 6.

⁶⁵⁴ Thuk., 8, 47, 2; 48, 1; 48, 3; 48, 6; 65, 2.

⁶⁵⁵ Vgl. Siewert 1979, 284. Vgl. Nadal 2005, 111–135.

⁶⁵⁶ S., *OC* 707–719; 1070–1073.

so Grethlein, ein integratives Moment gesehen werden, das den Appell zur Versöhnung und das politische Klima nach 403 v. Chr. widerspielt.⁶⁵⁷

Die Rolle des Heiligtums der Semnai Theai in Kolonos als „Grenzheiligtum“, seine geographische Position als athenischer Vorposten in Richtung Böotien und seine Rolle als Zufluchtsort werden auch von der Geschichte des Adrastos bestätigt, der in einer Version des Mythos der Sieben gegen Theben als einziger Überlebender nach Kolonos kommt und Theseus um Aufnahme bittet.⁶⁵⁸ Sein Heroon wird von Pausanias beschrieben, während Sophokles es nicht erwähnt.⁶⁵⁹

V.4. Merkmale des Kultes der Semnai Theai in Attika

Das Heiligtum von Kolonos und dasjenige am nördlichen Abhang des Areopags scheinen eine ähnliche Funktion ausgeübt zu haben. Auch die Ähnlichkeiten in der Topographie der beiden Heiligtümer der Semnai Theai bestätigen die Vermutung, dass die beiden Kultorte eine ähnliche Funktion hatten.⁶⁶⁰ Beide bieten den Flehenden Schutz; in beiden Fällen betonen die literarischen Quellen, vor allem die Tragödien, ihre Rolle bei der Wiedergutmachung von Blutsverbrechen durch Reinigung von blutbefleckten *miaroi* oder durch die topographische und ideologische Verbindung mit dem Tribunal. Im Fall von Kolonos gibt die außerstädtische Lage des *temenos* Anlass zur Vermutung, dass das Heiligtum als eine Art Filter fungierte, welcher die Aufnahme oder die Ausweisung von Asylsuchenden regulierte. Im Gegensatz dazu scheint das Heiligtum auf dem Areopag im sakralen und politischen Herz der Stadt enger mit der Funktion des Tribunals verbunden gewesen zu sein. Das Verschwinden des einen Heiligtums kann die Aufnahme des Kultes durch das andere bedeutet haben. Der Nachweis der Einheit der beiden Kultstätten ist die Verdoppelung des Kultes von Ödipus, dessen Grab sich Pausanias zufolge in Kolonos befand und dessen Heroon im Heiligtum der Semnai Theai am Areopag zu sehen war.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Grethlein 2003, 322–323; dazu, dass Poseidon als Meeresherr demokratische Züge haben kann, s. Siewert 1979, 284–5.

⁶⁵⁸ Für den historischen Hintergrund der Tragödie und für den Bezug auf die gegenwärtige athenische Politik s. Grethlein 2003, 318–329; Markantonatos 2007, 35–39. Vgl. auch Rodighiero 2012, 56–57.

⁶⁵⁹ Paus., 1, 30, 4; vgl. Plut., *Thes.* 29, 4–5. Obwohl Sophokles das Heroon ignoriert, könnte die Tradition des Todes von Adrastos in Athen antik – und wahrscheinlich athenisch – sein. Vgl. Greco 2014, 1518. Über die politischen Hintergründe des *Oedipus Coloneus* sowohl hinsichtlich der Kritik an der zeitgenössischen Demokratie als auch im Hinblick auf die komplexen Beziehungen zu Theben s. Grethlein 2003, 255–329.

⁶⁶⁰ Die Ähnlichkeiten der Mythen und die Parallelen in der Topographie werden auch von Rodighiero bemerkt, der allerdings nicht an die Existenz des koloneischen Heiligtums der Semnai Theai in 5. Jh. v. Chr. glaubt und die Beschreibung von Sophokles für eine Projektion des Kultes am Areopag hält (Rodighiero 2012). Vgl. dazu schon Lardinois 1992.

⁶⁶¹ Paus., 1, 1, 28, 7; 1, 30, 4.

Das Thema des Schutzfliehens ist in der athenischen politischen Debatte des 5. Jh. v. Chr. zentral. Einerseits insistiert die demokratische Propaganda durch den Topos der Aufnahme von Schutzfliehenden auf die Einwerbung fremder Arbeitskräfte, deren Tätigkeit den ökonomischen Reichtum der Stadt sicherstellte.⁶⁶² Athen präsentierte sich gerne als Zufluchtsort und Beschützer aller Schwachen: Die Stadt, deren Stolz ihre Autochthonie war, bot in der demokratischen Propaganda auch gerade deswegen einen sicheren Hafen für Notleidende.⁶⁶³ Andererseits verursachte der unbeschränkte Gebrauch des Rechtes auf *asylia* politische Unsicherheit und Spannungen sowohl im Bereich der Innenpolitik als auch im Bereich der Außenpolitik. Die Tatsache, dass das Sakralgesetz Schuldige und Unschuldige gleichermaßen schützte, führte zum häufigen Missbrauch von Institutionen wie *asylia* oder *hiketeia*. Die Unterscheidung zwischen Absicht und Fahrlässigkeit im profanen Recht führte schließlich zur Ansicht, dass nur Unschuldige oder fahrlässig Kriminelle das Recht besäßen, in einer fremden Stadt aufgenommen zu werden.⁶⁶⁴ Die Notwendigkeit einer Regulierung des theoretisch unbegrenzten Rechtes der *asylia* war im 5. Jh. v. Chr. ein brennendes Problem. In dieser Zeit etablierten viele Heiligtümer Beschränkungen bei der Aufnahme von Fliehenden, in dem Versuch, sich vor der Aufnahme von Verbrechern zu schützen.⁶⁶⁵ Angesichts dieser Dialektik zwischen Öffnung und Schließung gegenüber Fremden, die gleichzeitig eine Dialektik zwischen sakralem und profanem Recht widerspiegelte, muss die Zentralität und die neue Bedeutung der beiden Heiligtümer am Areopag und in Kolonos erklärt werden.

In beiden Kultstätten zeigt sich schließlich eine starke aristokratische Komponente, die in der Geschichte des Ortes und in den Merkmalen der verbundenen Kulte deutlich erkennbar ist. Die Präsenz eines Kultes von Poseidon Hippios und Athena Hippias im Heiligtum von Kolonos verbindet den Ort mit dem athenischen Ritterstand; der oligarchische Putsch des Jahres 411 v. Chr., dessen erste Phase sich dort abspielte, beweist, dass das Heiligtum ideologisch der Aristokratie sehr nahe stand. Die Beziehungen des Heiligtums der Semnai Theai am Areopag zum Adel waren im 5. Jh. v. Chr., nachdem die Reform des Ephialtes den alten Adelsrat entmachtet und ihn in einen Gerichtshof umge-

⁶⁶² Man denke nur an die vielen Töpfer mit ausländischen Namen und an die *metoikoi*, die am intellektuellen Leben des 5. Jh. v. Chr. beteiligt waren. Vgl. Condor 1996, 115–120.

⁶⁶³ Die Themen der attischen Autochthonie und von Attika als Zufluchtsort sind bei Thuk., 1, 2, 5–6 eng verbunden. Besonders in den attischen Tragödien spiegelt sich das Ideal der gerechten Stadt, die Unschuldigen und Verfolgten Rettung und Schutz bietet, wider (vgl. dazu Grethlein 2003).

⁶⁶⁴ Vgl. Chaniotis 1996, 65–86; Chaniotis, *NP* 2, 143–144, s.v. „Asylon“; Thür 2003, 23–36.

⁶⁶⁵ *IG I² 44*; *LSCG Suppl.* 115 b 50; *LSCG* 124, 10. Vgl. Chaniotis 1996, 70–78. Die Idee des Sakralschutzes, wonach sich sogar Mörder an die Götter wenden können, ist noch in Euripides' *Ion* (1256; 1314; 1285) ein Leitmotiv; im selben Drama findet sich aber auch heftige Kritik an dieser Institution: Ion klagt, dass er gezwungen werde, die *hikesia* der des Mordversuches schuldigen Kreusa zu respektieren (1312 ff.).

staltet hatte, zwar weniger deutlich, aber nicht weniger wichtig. Der aristokratische Ursprung dieses Kultes kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass die Organisation der Prozession und der Opferhandlungen zu Ehren der Semnai Theai in den Händen des zwar wenig bekannten, aber sicherlich wichtigen *genos* der Hesychidai lag.

VI. Eumenides

VI.1. Eumenides auf der Peloponnes und in den dorischen Kolonien

Sehr bekannt in der Literatur, sind die Eumenides auf kultischem Niveau eng mit der Peloponnes, insbesondere mit dem dorischen Milieu der Argolis, verbunden. Pausanias überliefert Kulte der Eumenides in der Nähe von Sikyon⁶⁶⁶ und im archaischen Keryneia,⁶⁶⁷ ähnliche Kultstätten, die sich durch ihre mythische Vorgeschichte rühmten, eine Rolle in der Sage des Orestes eingenommen zu haben, sind auch für Gythion,⁶⁶⁸ Megalopolis⁶⁶⁹ und Troizen⁶⁷⁰ überliefert. Der Fund beschrifteter Weihreliefs der Eumenides und der möglicherweise verwandten Epitelides in der Argolis⁶⁷¹ bestätigt die herausragende Bedeutung dieser Region für die Entwicklung des Kultes der Eumenides mit den dazugehörigen Mythen.⁶⁷² Auch außerhalb der Peloponnes scheint die dorische Komponente für die Entwicklung des Kultes entscheidend gewesen zu sein. So finden wir z. B. die Eumenides in Sizilien (in Selinus und Entella⁶⁷³) sowie in Kyrene.⁶⁷⁴ Eine isolierte und undatierte Inschrift aus Chios belegt schließlich die Anwesenheit eines Kultes des Zeus und der Eumenides auf der ionischen Insel.⁶⁷⁵

VI.2. Die Eumenides auf den argolischen Reliefs und das Heiligtum von Sikyon

Aus zufälligen Funden aus der Argolis stammt eine Reihe von Kalksteinreliefs, auf denen drei weibliche Figuren, die in den Händen Schlangen tragen, dargestellt sind. In drei Fällen bestätigt die Weihinschrift die schon aufgrund der

⁶⁶⁶ Paus., 2, 11,4.

⁶⁶⁷ Paus., 7, 25, 7.

⁶⁶⁸ Paus., 3, 22, 1.

⁶⁶⁹ Paus., 8, 34, 1–4.

⁶⁷⁰ Paus., 2, 31, 4–8.

⁶⁷¹ *IG IV*, 668; 571; 574–5; *IG IV* 569–570.

⁶⁷² Robertson 2010, 95, 97 erwähnt einen Kult der Eumenides/Erinyes in der Nähe von Sparta, im Heiligtum von Alexandra/Kassandra in Amyklai (vgl. auch Salapata 1995; Salapata 2002 und 2014, 182, 186, 219, 300 Nr. STA 1/10, Taf. 17d). Vgl. Kap. VII.3 und Ss. 186–187.

⁶⁷³ Vgl. Kap. VI.7, Ss. 164–166; 178–179.

⁶⁷⁴ Vgl. Kap. VI.6.

⁶⁷⁵ *SEG* 38, 833; Garbrah 1988, 73 Nr. 5. Vgl. auch Graf 1985, 459, n. 82. Robertson 2010, 90–92, 95, 98 erwähnt einen Kult der Eumenides auch in Rhodos und in Gela, wobei diese eher spekulativer Natur sind. Eine isolierte undatierbare Inschrift aus Thespiai trägt den Genitiv Εὐμενίδων (*IG VII*, 1783).

Ikonographie vermutete Identifikation mit den Eumenides.⁶⁷⁶ Die ersten drei Reliefs wurden 1879 von A. Milchhöfer gefunden: Zwei waren in der Außenwand der kleinen Kirche des Hagios Ioannis, östlich von Argos, wiederverwendet worden; das dritte befand sich in der Kirche der Hagia Barbara im etwas entfernt gelegenen Lalouka.⁶⁷⁷ Aus diesen Funden schloss Milchhöfer auf die Existenz „eines ca. ½ Stunde östlich außerhalb der Stadt befindlichen, nach Analogie von Kolonos und Sikyon, offenen Haines der Eumenides.“⁶⁷⁸

Wenige Jahre später vergrößerte sich die Anzahl der Reliefs durch neue Exemplare, die aus der Gegend von Tiryns kamen: 1889 kaufte die *Archäologische Gesellschaft Athens* ein ähnliches Relief mit Weihung aus der Nähe von Tiryns;⁶⁷⁹ 1910 publizierte R. Sabbadini ein Manuskript des Cyriacus von Ancona, in dem sich unter anderem auch die Kopie eines ähnlichen Reliefs von der Akropolis von Nauplion befand.⁶⁸⁰ In den dreißiger und vierziger Jahren wurden noch zwei weitere Reliefs mit ähnlichen Darstellungen und Weihungen an die Eumenides publiziert: Das eine wurde in Merbaka, nördlich von Nauplion, während des Wiederaufbaus der byzantinische Kirche der Hagia Triada gefunden,⁶⁸¹ das andere befand sich eingemauert in einem privaten Gebäude auf dem Weg zwischen Argos und Tiryns.⁶⁸² Ein weiteres, allerdings inschriftenloses Relief, dessen Fundort unbekannt ist, wird heute im Museum von Argos aufbewahrt.⁶⁸³

Die Datierung der Reliefs auf ikonographischer Basis ist aufgrund des schlechten Zustands der Darstellungen und ihrer niedrigen Qualität schwierig. Anhand der Paläographie der erhaltenen Inschriften, die in keinem Fall regionale Buchstaben benutzen, kann man sie in die hellenistische Zeit datieren; keines der Reliefs scheint jünger als das 1. Jh. v. Chr. zu sein.

Die Weihenden sind in zwei Fällen unter dem Hauptbild dargestellt,⁶⁸⁴ ansonsten befinden sie sich normalerweise auf einer bildlichen Ebene mit den

⁶⁷⁶ IG IV 575; IG IV 668; Vollgraff 1944/1945, 395–396 [SEG 11, 1954, 368]. Vgl. LIMC 3, 1, b, 825–843, s.v. „Erinys“, Nr. 112, 113, 118 (Sarian).

⁶⁷⁷ IG IV 571, 574, 575; Milchhöfer 1879, 152–153 (498–500); 175–176. Die drei Reliefs werden heute im athenischen Nationalmuseum aufbewahrt (NM 3247; NM 3245; NM 3246.). Vgl. LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 114, 118, 119. Ein vollständiges Verzeichnis aller gefundenen Reliefs findet sich bei Papachristodoulos 1968, 117–131 und LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinyes“.

⁶⁷⁸ Milchhöfer 1879, 176. Für Kolonos vgl. Ss. 121–125; für Sikyon vgl. *infra*.

⁶⁷⁹ IG IV 668. Vgl. LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 113. Das Relief befindet sich heute im Epigraphischen Museum von Athen (EM 6021A).

⁶⁸⁰ Sabbadini 1910, 226; LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 117.

⁶⁸¹ Papachristodoulou 1968, 121, 7 (Taf. 55–56); LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 116. Heute im Museum von Nauplion (Nauplion, Mus. 3399).

⁶⁸² Vollgraff 1944/1945, 395–396 [SEG 11, 1954, 368]. Vgl. LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 112. Heute im Museum von Argos (Argos, Mus. E 184).

⁶⁸³ Argos, Mus. E 191; Papachristodoulou 1968, 121, Nr. 6 (Taf. 54). Vgl. LIMC 3, 1, b, s.v. „Erinys“, Nr. 115.

⁶⁸⁴ IG IV 574; Sabbadini 1910, 226. Vgl. Papachristodoulou 1968, 119, Nr. 3 (Taf. 52a); 121–122, 8 (Zeichn. 1).

Göttinnen und stehen ihnen gegenüber. Im Gegensatz zur attischen Tradition sind hier zumeist die Figuren der Anbetenden genauso groß wie die der Göttheiten, die sich von ihnen nur durch ihre Epitheta und durch ihre stereotype Darstellung unterscheiden.

Mehrheitlich sind die Weihenden weiblich, wie man an den Namen und der Darstellung erkennen kann, sodass die Vermutung naheliegt, dass Frauen in diesem Kult eine wichtige Rolle innehatten oder zumindest regelmäßig das Heiligtum frequentierten. Die in einem Fall vorkommende Weihformel $\epsilon\upsilon\chi\eta\nu$ weist auf ein *ex voto* für ein erfülltes Gelübde hin, vielleicht um Fruchtbarkeit oder Schwangerschaft zu begünstigen.⁶⁸⁵ Oft sind die Frauen mit verhülltem Kopf dargestellt und in Begleitung eines Mannes oder eines Kindes, ein Merkmal, das wiederum auf die Sphäre der Familie und des Hauses hindeutet.⁶⁸⁶

Die Göttinnen halten Schlangen und Mohnblumen in den Händen; in einem Fall scheinen sie eine Art Kranz oder Girlande zu tragen.⁶⁸⁷ Schwer zu erkennen sind die Opfergaben, die von den Adoranten dargebracht werden. In einem Fall kann man Blumen vermuten.⁶⁸⁸

Die Reliefs sind trotz der sporadischen Funde und des schlechten Erhaltungszustandes außerordentlich wichtig, denn es handelt sich um die einzigen Dokumente dieser Art – Weihinschriften mit Relief – überhaupt, die vom Kult der Eumenides erhalten sind. Keine antike Quelle erwähnt jedoch ein Heiligtum der Eumenides in der Nähe von Argos. Durch den Vergleich mit den anderen, besser bekannten Heiligtümern, kann man vermuten, dass es sich um einen Hain handelte, an dem die Natur und weniger die Gebäude den Charakter des Ortes bestimmten.⁶⁸⁹ Obwohl die Eumenides zumeist zusammen mit anderen Göttern verehrt wurden, wie Zeus⁶⁹⁰ und Demeter⁶⁹¹ oder Athena und Poseidon,⁶⁹² erscheinen sie in diesen Reliefs allein. Keine andere Gottheit wird erwähnt oder dargestellt, sodass der Kult eher autonom zu sein scheint, obwohl nicht auszuschließen ist, dass im selben Temenos auch andere assoziierte Götter verehrt wurden.

⁶⁸⁵ IG IV 575.

⁶⁸⁶ IG IV 575; Papachristodoulou 1968, 120–121, Nr. 5; 121–122, 8; IG IV 668.

⁶⁸⁷ Papachristodoulou 1968, 121, Nr. 6.

⁶⁸⁸ IG IV 668 (Papachristodoulou 1968, 118, Nr. 1). Blumen waren auch in Sikyon eine typische Opfergabe für die Eumenides (Paus. 2, 11, 4). Vgl. auch Robertson 2010, 97.

⁶⁸⁹ Für Sikyon erwähnt Pausanias ein *alsos* und einen *naos* (Paus., 2, 11, 4); in Kolonos befand sich das Heiligtum der Semnai Theai in einem heiligen Hain (vgl. Ss. 121–125); auf dem Areopag fand ihr Kult in einer wenig monumentalisierten Grotte statt (vgl. Ss. 103–104; 115–118). Papachristodoulou 1968, 127 vermutet aufgrund des Vergleiches mit dem Areopag und mit Kolonos die Anwesenheit eines *chasma ges*, die mir jedoch in beiden erwähnten Fällen zu unsicher erscheint, um zu vermuten, dass dies ein wesentliches Element des Eumenides-Kultes sei.

⁶⁹⁰ In den Felsinschriften von Kyrene (vgl. Kap. VI.6.), in Selinus (mit Zeus Eumenes, vgl. Kap. VI.7.), in Phlya (vgl. Kap.V.3.) und in Chios (SEG 38, 833).

⁶⁹¹ In Kolonos und in Phlya (vgl. Kap.V.3.).

⁶⁹² In Kolonos, vgl. Kap. V.3.

Die Charakteristika der Darstellungen weisen auf einen Kult der Fruchtbarkeit und der Familie hin, die Fertigungsweise und die niedrige Qualität lassen auf ein einfaches, lokales Besucherpublikum schließen.⁶⁹³ Alle Reliefs sind aus lokalem Kalkstein gefertigt worden.

Es bleibt das Problem der Lokalisierung des Heiligtums. Von Milchhöfer wird es in der Nähe der Kirche des Hagios Ioannis vermutet, aus der die Reliefs, die ihm bekannt waren, kamen;⁶⁹⁴ W. Vollgraff dachte an das Dorf von Dalamanara, auf dem Weg zwischen Argos und Tiryns;⁶⁹⁵ schließlich ging Papachristodoulou davon aus, dass sich das Heiligtum eher in der Nähe von Tiryns befinden musste.⁶⁹⁶ Alle Hypothesen bleiben letztlich aber offen. Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass das Heiligtum ungefähr zwischen Argos und Tiryns zu lokalisieren ist.

Etwas mehr über den Kult der Eumenides in dieser Region erfahren wir bei Pausanias, der von einem Schrein der Gottheiten auf dem Weg zwischen Sikyon und Titane berichtet.⁶⁹⁷ Wieder handelt es sich um ein außerstädtisches Heiligtum mit ländlichem Charakter; der Tempel befindet sich, wie in Kolonos, in einem heiligen Hain.⁶⁹⁸ Neben den Eumenides, scheinen hier die Moirai verehrt worden zu sein, deren Altar sich im selben Hain befindet. Das von Pausanias beschriebene Ritual ist besonders und findet wenige Parallelen in der griechischen Welt: Jedes Jahr wird ein Fest gefeiert, bei welchem trüchtige Schafe als Opfer dargebracht werden; dazu spendet man eine Libation mit *melikraton* und einfache Blumen statt Girlanden.⁶⁹⁹ Die Wahl eines trüchtigen Tieres erklärt sich nach G. Ekroth aus der Wahl einer besonderen, kostbaren und teuren Opfergabe und gehört damit in die gleiche Kategorie von „powerful actions“ wie die Wahl schwarzer Schafe oder unkastrierter Tiere und wie die Spende mit *melikraton*.⁷⁰⁰ Trüchtige Opfertiere kommen relativ häufig in den Sakralgesetzen vor und scheinen eine typische Opfergabe für die Fruchtbarkeitsgöttinnen – aber nicht ausschließlich – zu sein, besonders für Demeter und für die Göttinnen ihres Kreises. Zumeist handelt es sich um Schafe, aber auch Säue und Kühe kommen vor.⁷⁰¹

⁶⁹³ Milchhöfer 1879, 174–176 spricht von Starrheit, Geradlinigkeit und Flachheit der Zeichnung und von der Viereckigkeit der Gestalten.

⁶⁹⁴ Milchhöfer 1879, 174–176.

⁶⁹⁵ Vollgraff 1944–45, 395–6.

⁶⁹⁶ Papachristodoulou 1968, 129–130.

⁶⁹⁷ Paus., 2, 11, 4.

⁶⁹⁸ Vgl. Kap. V.3. Die Bäume des argolischen Heiligtums sind Steineichen; um welche Bäume es sich in Kolonos handelt, ist unbekannt. In der symbolischen Beschreibung der Vegetation des Demos durch Sophokles scheinen Olivenbäume eine besondere Bedeutung zu haben; außerdem werden auch Krokusse und Narzissen erwähnt (S., OC 668–706).

⁶⁹⁹ Weinlose Spenden bekommen auch die Semnai Theai in Kolonos (vgl. Ss. 126–127).

⁷⁰⁰ Ekroth 2002, 325. Für das Opfer von trüchtigen Tieren s. Bremmer 2005.

⁷⁰¹ Beispiele von Opfern trüchtiger Tiere: SEG 33, 147, 38–39 (Thorikos, ein trüchtiges Schaf für Demeter); LSCG 18, E 126 (Erchia, ein trüchtiges Schaf für Ge); LSCG Suppl. 18, B 29–30 (Paiania, eine trüchtige Sau für die Feste der Antheia); LSCG 20, A 28, A 43

VI.3. Die argolischen Epitelides

Ein mit den Eumenides verwandter Kult ist nach Vollgraff in Argos zu vermuten.⁷⁰²

Zwei *in situ* gefundene Weihinschriften mit Reliefs, wahrscheinlich aus dem 3. Jh. v. Chr., belegen dort die Existenz der Epitelides genannten Göttinnen.⁷⁰³

Die Inschriften befinden sich auf Blöcken, die in der polygonalen Mauer an den östlichen Abhängen der sogenannten *larissa* eingelassen sind. Die Reliefs stellen drei weibliche, sitzende Figuren dar, deren eventuelle Attribute aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes kaum mehr zu erkennen sind.⁷⁰⁴ Die beiden Reliefs wurden mit denen der Eumenides, die aus Streufunden der gleichen Gegend stammen, von Vollgraff verglichen: Die Qualität, das Material – lokaler Kalkstein – und die Technik der Bearbeitung – Flachrelief, Geradlinigkeit und Flachheit der Zeichnung – deuten auf eine gewisse Ähnlichkeit hin.⁷⁰⁵ Aufgrund dieses Vergleiches wurden die Epitelides einfach als Eumenides interpretiert, die hier unter einem ansonsten unbelegten, lokalen Epitheton vorkommen würden.⁷⁰⁶ Die Bedeutung ihrer Namen, die aus dem Verb *ἐπιτελεῖν* stammt, scheint eine gewisse Verwandtschaft zu den Eumenides zu bestätigen: Sie sind Göttinnen *epiteleis*, sie erfüllen Gebete oder Wünsche, sie richten und vollstrecken Urteile, sie schützen Geburten und Neugeborene.⁷⁰⁷ Die Interpretation der Terrasse der polygonalen Mauer als das von Pausanias erwähnte *kriterion* durch Vollgraff könnte ein zusätzliches Element zugunsten dieser Interpretation sein.⁷⁰⁸ Pausanias erwähnt das sogenannte *kriterion* – anscheinend ein Ort, an dem Recht gesprochen wurde – in der Nähe des Theaters auf dem Weg

(Attische Tetrapolis, ein trächtiges Schaf und eine trächtige Sau), B 9, B 12, B 48, B 49 (Marathon, eine trächtige Kuh für Ge, ein trächtiges Schaf für Daira, eine trächtige Sau für die Eleusinia und eine trächtige Sau für Chloe); *LSCG Suppl.* 19, 92 (Salaminioi, ein trächtiges Schaf für Athena Skiras); *LSCG* 96, 11–13, 16 (Mykonos, zwei Säue, von denen eine trächtig ist, für Demeter Chloe und eine zum ersten Mal trächtige Sau für Demeter); *LSCG* 151, A 55–56, A 59–60, B 2 (Kos, ein trächtiges Schaf für Athena Polias, ein trächtiges Schaf für Demeter, ein trächtiges Schaf für Rhea); *LSCG Suppl.* 87 (Lindos, ein trächtiges Schaf und eine Sau für Demeter); *LSAM* 41, 6 (Miletus, ein trächtiges weißes Schaf für Hera Antheie). Vgl. van Straten 1995, 26; Nilsson 1955², 151–152.

⁷⁰² Vollgraff 1958, 516–539. S. dazu kürzlich Schäfer 2001–2002.

⁷⁰³ *IG IV* 569–570.

⁷⁰⁴ Milchhöfer 1879, 157 glaubte in einem Fall, (*IG IV* 569) einen streifenartigen Gegenstand auf dem Schoß der Göttinnen zu sehen, den er als Schlange interpretierte.

⁷⁰⁵ Vollgraff 1958, 516–570.

⁷⁰⁶ Für die Göttinnen *Epitelides* gibt es weder in den Inschriften noch in den literarischen Quellen Vergleiche. Als Epitheton kommt Epitelios/Epiteles zwar zweimal, aber nur in Verbindung mit Zeus (Attika: *IG II*² 4627, II, 1) und mit Dionysos (Priene: *I.Priene* 117, C 69) vor. Ein Priester des Zeus Teleios ist in einer Inschrift auf einem Sitz des Dionysos-Theaters in Athen erwähnt (*IG II–III*² 5075).

⁷⁰⁷ Schäfer 2001–2002, 283–284; *LSJ*, s.v. *ἐπιτελείωσις* „after-offering“, „thanksgiving for the birth of a child“.

⁷⁰⁸ Vollgraff 1958, 516–570.

zum Heiligtum der Aphrodite und zur Agora.⁷⁰⁹ Diese Interpretation wurde von Ginouvès zuerst zugunsten der Identifikation des *kriterions* mit dem rechtwinkligen Theater zurückgewiesen,⁷¹⁰ nach dem Fund des Heiligtums von Aphrodite südlich des Theaters übernahm er jedoch, wenn auch mit einigen Bedenken, die Hypothese von Vollgraff.⁷¹¹ Wenn diese Interpretation korrekt sein sollte, hätten wir eine eindrucksvolle Parallele mit dem athenischen Areopag, in dessen Nähe die Freigesprochenen den Semnai Theai geopfert haben sollen.⁷¹² Die wenigen bekannten Elemente ermöglichen jedoch keine genauere Schlussfolgerung, weshalb auch die Möglichkeit bleibt, dass es sich um andere Gottheiten wie die Charites oder die Horai handelt.

Die Tatsache, dass in beiden Inschriften die Weihenden Frauen sind, stellt eine Parallele zu den Weihreliefs für die Eumenides aus dem Gebiet von Tiryns dar und könnte ein Hinweis auf einen mit der Fruchtbarkeit verbundenen Kult sein, wie es bei den Eumenides der Fall ist. Wie auch in Athen scheint das urbane Heiligtum teilweise andere Merkmale als der Kult *extra moenia* aufzuweisen: Während der erste eine engere Verbindung mit der Gerechtigkeit und der Prozesspraxis zeigt, kennzeichnet sich der zweite durch eine Prominenz der Naturelemente.

VI.4. Das Heiligtum von Keryneia in Achaia

In Achaia befand sich in Keryneia ein sehr altes Heiligtum der Eumenides, das gemäß der Überlieferung von Orestes gegründet worden war und dessen Kult dadurch in direkter Verwandtschaft mit dem auf dem Areopag in Athen stand.⁷¹³ Wie in Athen der Kult der Semnai Theai, so war in Keryneia der Kult der Eumenides mit der Wiedergutmachung des Verbrechens – und besonders der Blutschuld – eng verbunden: Die Verbrecher, die in das Heiligtum eintraten, wurden wahnsinnig; deswegen war der Eintritt der Unreinen nicht erlaubt. Ein Scholion zum *Oedipus Coloneus* bestätigt die Verbindung des Kultes von Keryneia mit dem Mythos des Orestes und mit dessen Prozess in Athen: Nach seiner Freisprechung habe Orestes ein schwarzes Schaf den Eumenides von Keryneia geopfert.⁷¹⁴ Wieder handelt es sich um ein „ungewöhnliches“ Tier. Wie in Sikyon scheint die Opferung besondere Merkmale zu haben, die durch

⁷⁰⁹ Paus., 2, 20, 7. Vgl. Schol. E., *Or.* 871–872.

⁷¹⁰ Ginouvès 1966, 436.

⁷¹¹ Ginouvès 1972, 80, vgl. Billot 1992, 152–153 und Schäfer 2001–2002. Für die erste Interpretation von Ginouvès, vgl. kürzlich Piérart 1998, 344–345. Für eine andere Hypothese vgl. Marchetti 1993, 214–217 und Marchetti 1994, 142–146, der das Kriterium zwischen das Theater und die Säulenhalle setzt. Allgemein für die neuen Erkenntnisse über die Topographie von Argos s. Mulliez 2013.

⁷¹² Paus., 1, 28, 6.

⁷¹³ Paus., 7, 25, 7.

⁷¹⁴ Schol. S., *OC* 42.

die Farbe oder durch die Trächtigkeit des Tieres zum Ausdruck gebracht werden. Der allgemeinen Meinung der spätantiken Quellen folgend⁷¹⁵ glaubte man lange, eine klare und eindeutige Symbolik hinter den Farben der Opfertiere erkennen zu können: Den olympischen Göttern habe man helle Tiere geopfert, den unterirdischen, den Toten und den Heroen – die ebenso sterblich sind – habe man schwarze Opfertiere dargebracht.⁷¹⁶ Die nicht wenigen Ausnahmefälle und die Tatsache, dass viele Götter sowohl schwarze als auch weiße Tiere bekommen, belegen, dass es eigentlich keine festen Regeln gab;⁷¹⁷ es scheinen eher der Anlass und die Art der Opfer zu sein, die die Farbe der Opfertiere bestimmen. Hier signalisiert wahrscheinlich die dunkle Farbe die „Außergewöhnlichkeit“ des Rituals, das die gestörte „Normalität“ nach der Freisprechung wiederherstellen soll.

Die Nachricht des leider an der wichtigsten Stelle korrupten Passus von Pausanias, dass sich im Heiligtum von Keryneia *agalmata* aus Holz befanden – möglicherweise ein Zeichen von Alter –, kann vielleicht die Vermutung bestätigen, dass das Heiligtum tatsächlich eine lange Geschichte vorweisen kann, wie auch der Mythos der Gründung durch Orestes vermuten lässt. Wie im Heraion von Argos⁷¹⁸ und im Heiligtum der Demeter in Hermione⁷¹⁹ befanden sich am Eingang des Heiligtums Marmorstatuen der Priesterinnen. M. Osanna vermutet auf der Grundlage eines Vergleiches mit dem Heiligtum auf dem athenischen Areopag, dass der Kult von Keryneia ebenso in einer Grotte stattfand;⁷²⁰ die von Pausanias beschriebene monumentale Raumgestaltung vereinbart sich jedoch schlecht mit der Hypothese, dass nur wenig Platz zur Verfügung stand. Alle anderen bekannten Beispiele, in denen der Eingang des Heiligtums durch Statuen der Kultpriester oder der Weihenden monumentalisiert wird, sind große Baukomplexe, die mindestens über einen Tempel und eine große vorgelagerte Esplanade verfügen.⁷²¹ Der von Pausanias beschriebene Schrein der Eumenides ist die einzige bekannte Kultstätte der noch wenig erforschten Stadt Keryneia, deren topographische Lage an einem Steinausläufer nördlich von Mamousia, im zentralen Teil der Region in der Schlucht des Flusses Kalavrita, von Leake lokalisiert wurde.⁷²² Die kurze Beschreibung des Heilig-

⁷¹⁵ Apollonorakel bei Eus., *PE* 4, 9, 2; Arnob., *Adv. gent.* 7, 19; Schol. Hom., *Il.* 33, 30.

⁷¹⁶ Vgl. z. B. Stengel 1920³, 151–152; kürzlich dazu Scullion 1994, 75–119.

⁷¹⁷ Despoina erhält in Lykosura weiße Opfertiere (*LSCG* 68, 19); Hekate bekommt sowohl schwarze (Paus., 3, 14, 9) als auch weiße Hunde (Plu., *Quest. rom.* 68); bei Hom., *Od.* 3, 6, wird Poseidon eine ganze Hekatombe schwarzer Stiere (παμμέλανας ταύρους) geopfert, in Pi., *O.* 13, 69, ein weißer Stier und in Pi., *P.* 4, 205, rötlichbraune Tiere. In einer *lex sacra* aus Mykonos werden dem Poseidon Τεμενίτης und dem Poseidon Φύκιος weiße Opfertiere dargebracht (*LSCG* 96, 6, 9).

⁷¹⁸ Paus., 2, 17, 3.

⁷¹⁹ Paus., 2, 35, 8.

⁷²⁰ Osanna 1996, 233.

⁷²¹ Vgl. z. B. das Heiligtum von Themis und Nemesis in Rhamnous (Petraikos 1999).

⁷²² Leake 1830, III, 182–184. Diese erste von Leake vorgeschlagene Identifizierung wird heute von den meisten Autoren angenommen und den späteren Vorschlägen von Pail-

tums durch Pausanias gestattet keinen definitiven Schluss über seine städtische oder außerstädtische Lage: Der von Pausanias verwendete Ausdruck ἐν Κερυνεΐᾳ könnte jedoch bedeuten, dass das Heiligtum in der Stadt zu suchen ist.⁷²³

Das Heiligtum von Keryneia beanspruchte wie viele andere peloponnesische Kultstätten die Reinigung von Orestes nach dem Muttermord für sich.⁷²⁴ Die verbreitete Überlieferung der Wanderungen des blutbeschmutzten Heros durch die griechische Welt gab den Anlass zur Aneignung des ursprünglich argivischen Mythos. In Keryneia, wie auch in Gythion,⁷²⁵ Megalopolis⁷²⁶ und Troizen,⁷²⁷ scheinen diese mit Orestes verbundenen Kultstätten sehr alt zu sein. Osanna vermutet, dass es sich um ursprünglich lokale Kulte handelt, die einen bekannten Mythos übernahmen, um ihre Geschichte aufzuwerten.⁷²⁸ Die Eumenides von Keryneia seien demnach ursprünglich lokale Gottheiten, die sich mit dem Kult der Eumenides überlagerten. Alle peloponnesischen Überlieferungen des Mythos seien dann Varianten der ursprünglich athenischen und von Aischylos veredelten Tradition. Dass der Mythos des Orestes jedoch nicht ursprünglich athenisch ist, sondern peloponnesisch, scheint gerade durch die Verbreitung und Vielfalt der peloponnesischen Varianten belegt; gerade die Überlieferung der Wanderung auf der Suche nach Reinigung, die meistens auf der Peloponnes spielt, legt nahe, dass der Ursprung dieser Tradition in dieser Region zu suchen ist.⁷²⁹ Mit Sicherheit athenisch oder athenisch geprägt ist dagegen die Überlieferung des Prozesses gegen Orestes am Areopag; die Verbindung dieser Tradition mit dem Heiligtum von Keryneia wird jedoch nur

lon de Boblaye 1835, 25–27 (Boura) und Leake 1846, 387 (Rizomylo) vorgezogen. Die Angaben des Pausanias, der die Stadt in die Nähe von Elike setzt, und des Strabon (8, 7, 5), der berichtet, die Stadt sei ἐπὶ πέτρας ὑψηλῆς ἰδρυμένη, bestätigen die Richtigkeit der Hypothese von Leake. Für die Identifizierung mit Mamousia vgl. Rizakis 1995, 206 und Osanna 1996, 226 (s. auch Hansen – Nielsen 2004, Nr. 236); für die anderen Vorschläge vgl. Bölte, *RE* XI, 1, 342–347, s.v. Keryneia.

⁷²³ Anderson 1954, 168, vermutete das Heiligtum in der Ortschaft Helleniko, nördlich von Keryneia, aufgrund eines spätarchaischen Fragments einer weiblichen Figur, die er als eine Priesterinnenstatue interpretierte. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass das Fragment zur Ausschmückung des Giebels eines nicht identifizierten Tempels gehörte (vgl. Mastrokostas 1986, 139–141).

⁷²⁴ Z. B. Gythion (Paus., 3, 22, 1), Megalopolis (Paus., 8, 34, 1–4), Troizen (Paus., 2, 31, 4 und 8–9).

⁷²⁵ *Argos lithos* des Zeus Kappotes, auf dem sitzend Orestes von seinem Wahnsinn befreit wurde (Paus., 3, 22, 1).

⁷²⁶ Heiligtum der Maniai, Eumenides und Charites (Paus., 8, 34, 1–4). Vgl. Kap. VI.5.

⁷²⁷ Heiliger Stein, auf dem einst neun Troizenier Orestes vom Muttermord gereinigt hatten (Paus., 2, 31, 4–8).

⁷²⁸ Osanna 1996, 229.

⁷²⁹ Zur Wahrscheinlichkeit des Ursprungs des Kultes der Eumenides in der Argolis vgl. Kap. VI.1.–2. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Robertson 2010, 85, der die dorisches Wurzeln des Kultes betont, ihn aber nur als Natur- und Fruchtbarkeitskult interpretiert.

durch ein späteres sophokleisches Scholion hergestellt, das offenbar versucht, zwei unterschiedliche Varianten des gleichen Mythos zu vereinen.⁷³⁰ Eine Übernahme des argolischen Mythos von der achäischen Stadt Keryneia sowie eine Überlagerung der Eumenides mit älteren Gottheiten sind nicht auszuschließen; die Heimatstadt des neuen Kultes ist jedoch nicht Athen, sondern Argos. Eine Nachricht von Pausanias ist in dieser Hinsicht sehr interessant: Als Konsequenz der Expansionspolitik von Argos nach den Perserkriegen wird ein Teil der Bewohner von Mykene nach Keryneia vertrieben;⁷³¹ Mykene könnte bei dieser Gelegenheit als Vermittler von argivischen Kulturen gewirkt haben.

VI.5. Die Maniai von Megalopolis

In der Region der arkadischen Parrasia, in der Nähe von Megalopolis, befand sich ein Heiligtum der Maniai: Der ungewöhnliche Name der Gottheiten ist Pausanias zufolge ein Epitheton der Eumenides.⁷³²

Es handelt sich um einen artikulierten Kultkomplex, von dem Pausanias ein interessantes *aition* überliefert hat. Der Ort wird von der lokalen Überlieferung mit der Geschichte des Orestes, der dort nach dem Muttermord dem Wahnsinn verfallen sein soll, eng verbunden. Nicht weit vom Heiligtum entfernt befand sich ein Hügel mit einem Stein in Form eines Fingers, was auch den Namen „Monument des Fingers“ (Δακτύλου μνήμα) erklärt: Hier soll der wahnsinnige Orestes seinen eigenen Finger verschluckt haben. Neben diesem heiligen Ort besuchte Pausanias einen anderen, dessen Namen *Aké* („die Heilung“) lautete, weil Orestes dort von seinem Wahnsinn befreit worden sein soll; dieser zweite Schrein wird ebenso als Heiligtum der Eumenides interpretiert. Nicht weit davon entfernt hatte Orestes angeblich seine Haare in einem *Koureion* („Haarschneiden“) genannten Heiligtum⁷³³ geweiht. Zusammen mit den Maniai/Eumenides wurde im selben Kultkomplex auch den Charites geopfert.⁷³⁴

Gemäß dem Volksglauben sind die Göttinnen Orestes erst in Schwarz erschienen und dann, nach der Heilung, ganz in Weiß. Dementsprechend hätte Orestes zweimal geopfert: einmal einen *enagismos* für die schwarzen (und zor-

⁷³⁰ Schol. S., OC 42.

⁷³¹ Paus., 7, 25, 5–6. Die Nachricht wird von Diodoros bestätigt, der die historischen Ereignisse in das Jahr 468 v. Chr. datiert (Diod. Sic., 12, 11, 1–5).

⁷³² Paus., 8, 34, 1–5. Die Maniai sind epigraphisch nicht belegt. In den literarischen Quellen kommt eine ausdrückliche Verbindung zwischen Erinyes/Eumenides und Maniai nur beim späten Quintus Smirnaeus, 5, 451–452 vor. Bei den Tragikern des 5. Jh. v. Chr. wird jedoch die Wirkung der Erinyes auf Orestes oft als *mania/maniai* bezeichnet (vgl. z. B. Eu., IT 83; Or. 37, 270, 400, 532, 835).

⁷³³ Der seltsame Name ist jedoch ergänzt.

⁷³⁴ Vgl. auch Wersinger 2004 über die Beziehungen zwischen Charites und Erinyes als Reziprozitäts- und Naturgottheiten.

nigen), einmal eine *thysia* für die wohlgesinnten weißen Göttinnen.⁷³⁵ Die charakteristische Dualität erinnert stark an die ambivalenten Eumenides und an die Gleichsetzung zwischen Erinyes und Eumenides.⁷³⁶

Was in der Erzählung von Pausanias auf eine ursprünglich arkadische Religiosität zurückzuführen ist und was dagegen ein sekundäres Element ist, kann man schwer beurteilen. In der Zeit von Pausanias ist jedes Heiligtum mit einem Ereignis des Mythos von Orestes verbunden: Der Kultkomplex wird als zusammenhängende Gesamtheit dargestellt, in dessen Zentrum der Mythos des nach dem Muttermord wahnsinnig gewordenen, nach dem Opfer wieder geheilten und letztlich durch den Haarschnitt gereinigten Orestes steht. Wahrscheinlich geht jedoch die Existenz der Heiligtümer von Maniai und Ake der Einführung des Mythos von Orestes voraus. Der Kult der arkadischen Maniai könnte alt sein: Die Einzelmerkmale dieses ansonsten unbelegten kultischen Epithetons weisen auf ein Überbleibsel eines archaischen lokalen Kultes hin; das Toponym Maniai ist in Arkadien auch andernorts belegt.⁷³⁷ Diesen Kult, der möglicherweise Ähnlichkeiten mit dem der Eumenides hatte, überlagerte wahrscheinlich der Mythos des Orestes, der spätestens seit den Tragikern mit dem Kult der Eumenides untrennbar verbunden war. Der Name Maniai, der an den Wahnsinn erinnert und vielleicht eine ursprüngliche, lokale Tradition von Reinigungen, die mit dem Kult verbunden waren, widerspiegelt, könnte diese Identifikation ermöglicht haben. Eine wichtige Rolle in diesem Prozess könnten sowohl die vielen Verbindungen des Orestes-Mythos mit Arkadien⁷³⁸ als auch die in den zwei Toponymen *Maniai* und *Ake* sichtlich doppeldeutige Natur der lokalen Göttinnen, die sie mit den Erinyes/Eumenides vergleichbar macht, eingenommen haben.

Die Tatsache, dass, wie Pausanias berichtet, die lokalen peloponnesischen Historiographen die mythischen Ereignisse der Geschichte des Orestes, die in Arkadien spielen, vor seinen Prozess in Athen datierten,⁷³⁹ könnte nicht nur ein Versuch sein, ihre Geschichte dadurch zu erhöhen, dass man sie älter macht, sondern tatsächlich ihrem kultischen Alter entsprechen. Die Übernahme des

⁷³⁵ In der Zeit von Pausanias ist der vernichtende *enagismos* ein Synonym für alte Opferbräuche. Ursprünglich, bis in die klassische Zeit, sind *enagismo*i genannte Opferrituale hauptsächlich für die Toten und die Heroen bestimmt. Gelegentlich können aufgrund ihrer Verbindung mit dem Tod auch Unterweltsgötter *enagismo*i erhalten. Die *enagismo*i scheinen jedenfalls die Ausnahme gegenüber den deutlich üblicheren *thysiai*, bei denen das Opfer nicht verbrannt, sondern gemeinsam gegessen wird, gewesen zu sein. Es ist schwer zu sagen, ob Pausanias mit *enagismos* einfach auf ein archaisches Ritual hinweisen will, oder ob es sich tatsächlich um ein Brandopfer handelt. Zu den unterschiedlichen Opferritualen und ihrer Verbreitung vgl. Ekroth 2002, 74–121.

⁷³⁶ Vgl. Darbo-Peschanski 2006, die betont, dass diese Dualität auch typisch für die selinuntischen Tritopatores ist.

⁷³⁷ Jost 1985, 188, 528; Orlandos 1967–8, 159, 162, publiziert eine Inschrift, in der ein Toponymos *Mainea* vorkommt (Z. 11).

⁷³⁸ Paus., 8, 3, 2; 8, 5, 4; 8, 54, 4; Hdt., 1, 67–8. Vgl. Moggi – Osanna 2003, 456.

⁷³⁹ Paus., 8, 34, 4.

Kultes der Eumenides und des Mythos von Orestes ordnet sich gut in das Bild der Kämpfe um die Vorherrschaft auf der Peloponnes in der Zeit der Entstehung von Megalopolis ein: Als die Spartaner Anspruch auf die in Tegea gefundenen Knochen des Orestes erhoben, antworteten die Bewohner von Megalopolis mit dem Anspruch auf das wichtigste Ereignis seines Mythos.⁷⁴⁰ Wie der Kult der Maniai, so könnte auch das „Monument des Fingers“ seinen Ursprung in der lokalen Tradition haben, als Grabmonument von einem *baitylos* gekrönt.⁷⁴¹

Der von Pausanias im Zusammenhang mit den Maniai/Eumenides erwähnte Kult der Charites verwundert auf den ersten Blick. Allerdings bestehen zwischen dem Kult der Eumenides und dem Kult der Charites einige Affinitäten. Die auffälligste ist die Zugehörigkeit beider Gruppen zum Bereich der Fruchtbarkeits- und Wachstumsgottheiten. In diesem Fall scheinen aber die Mythen andere Aspekte zu betonen, vor allem die Reinigungsfunktion der Eumenides steht in Megalopolis im Vordergrund. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass die Charites hier als Reziprozitätsgottheiten verehrt werden, die auch, wie die Eumenides, eine positive und eine negative Seite haben.⁷⁴² Sie personifizieren die *charis*, die ein grundlegendes Element des zivilen Zusammenhalts der Polis ist.⁷⁴³ Dieser soziopolitische Aspekt markiert die zweite Ähnlichkeit zu den Eumenides und den Semnai Theai, die in Athen als Poliskult fungierten, wie das Ende von Aischylos' *Eumenides* und die Inschriften der Semnai Theai belegen.

VI.6. Eumenides in den Inschriften von Kyrene

Im Jahr 1923 wurden 2 km östlich von Kyrene im Felsheiligtum von Ain-el-Hofra mehrere in felserner *bomoi*, *thyrides* und Votivnischen eingravierte Inschriften gefunden.⁷⁴⁴ Die Nischen sind auf Terrassen an den steinernen Abhängen zum Tal ausgehöhlt und durch ein System von Treppen und Passagen

⁷⁴⁰ Hdt., 1, 67. Vgl. Jost 1985, 528; Huxley 1979, 145–148.

⁷⁴¹ Vgl. Jost 1985, 188.

⁷⁴² Darbo-Peschanski 2006, 15–16. Zu den dunklen Aspekten von Aphrodite und der Charites s. auch Pironti 2007, 73–88, und besonders 84–85 für die Assoziation der Charites mit den Maniai.

⁷⁴³ MacLachlan 1993, 41–55, besonders 49. Vgl. auch Arist., *EN* 1133a 3–5, der den Brauch damit erklärt, einen öffentlichen Kult der Charites auf dem öffentlichen Platz zu haben.

⁷⁴⁴ Ferri 1923, 12–22; *SEG* 9, 325–346; De Sanctis 1923, 378–380; Wilamowitz-Möllendorff 1930, 257–258; Forbes 1956, 235–252; Lazzarini 1998, 311–317. Vom Heiligtum sind nur spärliche Fotos und Lagepläne vorhanden. Die Beschreibung des ersten Herausgebers S. Ferri ist nicht sehr erhellend: „Le tre pareti verticali che chiudono il vallone terminale del Uadi-el-Hofra (una in fondo e due ai lati) formano ad una certa altezza una specie di aggetto ad orlo naturale ampliato e reso accessibile mediante scalette e viuzze scavate nel masso. Nell'angolo sud est c'è un'edra anch'essa intagliata nel masso e volta a nord verso il mare.“ Ferri fügte allerdings die Apographen der Inschriften hinzu. Seit dem Jahr 2000 sind neue Forschungen unternommen worden, die nur teilweise veröffentlicht worden sind: s. dazu Fabricotti 2000, 182; Fabricotti 2007; Menozzi 2008, 40–43.

erreichbar, die in den Felsen geschnitten wurden.⁷⁴⁵ Die Texte stammen überwiegend aus dem 4. Jh. v. Chr., obwohl einige von ihnen älter sein könnten.⁷⁴⁶

Die Inschriften bestehen aus Namen von Gottheiten im Genitiv, die zuweilen von menschlichen Eigennamen, ebenfalls im Genitiv, begleitet werden. Nur in einem Fall befinden sich die Namen der Gottheiten im Dativ und der menschliche Eigenname im Nominativ (Ferri 1923, Nr. 2).

Genannt werden Zeus, mit oder ohne das Epitheton Meilichios, die Eumenides und die nicht genau definierten Heroes: Die Eumenides finden sich in neun Inschriften, teilweise allein, teilweise zusammen mit Zeus; Zeus kommt ebenfalls in neun Inschriften vor, die Heroes in fünf. Zweimal erscheint Zeus mit dem Epitheton Meilichios, einmal allein, einmal zusammen mit den Eumenides. Zweimal kommt auch das Epitheton Meilichios alleinstehend vor; da kein anderes Epitheton vorkommt, müssen wir annehmen, dass unter Zeus immer ein Zeus Meilichios gemeint ist, auch wenn das Epitheton fehlt.

Die Kombination Zeus – Eumenides tritt in vier anderen kyrenischen Inschriften unbekannter Herkunft aus dem 4. Jh. v. Chr. in Erscheinung, die von G. Oliverio postum herausgegeben wurden.⁷⁴⁷ Die Namen der Gottheiten waren auf Felsaltären eingraviert, deren Form den Altären von Ain-el-Hofra entspricht. In einem Fall geht dem Namen der Gottheiten im Genitiv der Eigenname einer Person – ebenfalls im Genitiv – voran, genau wie in den Inschriften von Ain-el-Hofra.⁷⁴⁸ Statt den Heroes kommt hier allerdings ein Kourete (Κωρής) vor, dessen Kult in Kyrene und in der Mutterstadt Thera weit verbreitet war.⁷⁴⁹ Einige der größeren Kultnischen haben einen zweiteiligen Boden mit einem *bothros* für die flüssigen Spenden.⁷⁵⁰

Die erste Interpretation des Kultes von Ain-el-Hofra durch Ferri beschrieb ihn als einen Totenkult. Die einfache Tatsache, dass der doppelte Genitiv der Weihungen den Besitz des Steines den in der Inschrift genannten Menschen und Göttern gleichzeitig zuschreibt, war für ihn ausreichend, um anzunehmen, dass es sich hier um eine Transsubstantiation oder Übersteigerung der menschlichen Natur handelte: Die Verstorbenen wären demnach heroisiert und vergöttert worden, sodass die göttlichen und die menschlichen Namen äquipollent wären; die Eumenides eines gewissen Verstorbenen wären nichts anderes als

⁷⁴⁵ Menozzi 2008, 41.

⁷⁴⁶ Ferri 1923, datierte drei Inschriften (Nr. 2, 5 und 12 seiner Publikation) in das 5. und die anderen in das 4. Jh. v. Chr.; Forbes 1956, datierte alle außer Nr. 20 in das 4. Jh. v. Chr., während Lazzarini 1998, allein die Nr. 5 dem 5. Jh. v. Chr. zuschrieb.

⁷⁴⁷ Oliverio 1961, 29, Nr. 9 (Photo); *SEG* 20, 723. In *SECir* (ASAIA 39–40, 1961–1962) 222, publizierte D. Morelli drei Buchstaben einer Inschrift auf einer kyrenischen *arula*, die er als Εϋμ(ενίδων) las.

⁷⁴⁸ Lazzarini 1998, 313. Oliverio 1961, 29, Nr. 9, interpretierte das Wort λύσιος als göttliches Epitheton.

⁷⁴⁹ Der einzeln stehende Κωρής/Κουρής kommt sowohl in Kyrene (*SEG* 9, 107, 108, 110; *SEG* 20, 757, 760; *SECir* (ASAIA 39–40, 1961–1962) 226, 227, 232) als auch in Thera (*IG* XII, 3, 350, 354, 355) mehrmals vor.

⁷⁵⁰ Menozzi 2008, 41.

seine Seele „resa benevola e propizia ai vivi.“⁷⁵¹ Ein Beispiel von Vergöttlichung sah Ferri z. B. in Inschrift Nr. 10: Hier sind zwei menschliche Eigennamen – vom ersten sind nur wenige Buchstaben erhalten –, die er als Verstorbene interpretiert, und, unter zwei kleinen Statuennischen, die Namen von Zeus und den Eumenides im Genitiv eingraviert; die göttlichen Namen wären hier eine Art Apposition der menschlichen Eigennamen und hätten den Zweck, die bereits geschehene Identifikation mit den Göttern auszudrücken.⁷⁵² In Inschrift Nr. 8, in der er [Ζ]ηνὸς Μηλιχί[ω] als Apposition von Ἀριστάρχ[ω?] interpretierte, wäre der Identifikationsprozess noch deutlicher zu sehen.⁷⁵³ Diese Hypothese wurde schon von De Sanctis in seiner Rezension zur Publikation von Ferri in Zweifel gezogen: Es gebe keinen Anlass zur Annahme, dass die menschlichen Eigennamen Verstorbene bezeichnen. Vielmehr handele es sich um einfache Weihungen, die sich durch den doppelten Genitiv ausdrücken.⁷⁵⁴

Als E. Gabrici 1927 die Ausgrabungen im Heiligtum der Malophoros in Selinus publizierte und eine Reihe von Inschriften ans Licht brachte,⁷⁵⁵ bemerkte Wilamowitz die Ähnlichkeiten zwischen dem Kult von Selinus und dem Kult von Kyrene.⁷⁵⁶ Wie in Kyrene schienen im sizilischen Kult die göttlichen Gestalten von Zeus Meilichios und den Eumenides eine wichtige Rolle zu spielen; ferner war in Selinus ein *temenos* von Zeus Meilichios freigelegt worden, in dem eine Reihe von Stelen gefunden wurde, die den Namen von Zeus Meilichios zusammen mit einem menschlichen Eigennamen – wieder im Genitiv – überlieferten.⁷⁵⁷ In einer der selinuntischen Inschriften erkannte Wilamowitz sogar die Eumenides.⁷⁵⁸ Obwohl Wilamowitz die von Ferri vorgeschlagene

⁷⁵¹ Ferri 1923, 19.

⁷⁵² SEG 9, 330: Ἀριστ - - | τῶ Ζεῦ[ξιδ]ος (?) | Εὐμενί(δων) | Ζηνός. Von den beiden menschlichen Eigennamen bezeichnet allerdings der zweite offensichtlich das Patronymikon des ersten und nicht einen zweiten Verstorbenen, wie Ferri zu glauben scheint.

⁷⁵³ SEG 9, 329: Ἀριστάρχ[ω?] | [Ζ]ηνὸς Μηλιχί[ω]. Interessanterweise führt Ferri zum Vergleich die Inschriften von Thera an, in denen ein Zeus Meilichios τῶν περὶ Πολύξενον und andere ähnliche Namen vorkommen (IG XII 3, 1316–1318). Seine Deutung dieses offensichtlichen Gentilkultes ist allerdings sehr seltsam: Es würde sich hier um einen Ahnenkult – eine Art Totemismus – handeln, in dem der Verstorbene und seine Vorfahren mit Zeus, der als Totem fungierte, identifiziert wurden (Ferri 1923, 15). Die totemistische Interpretation des Kultes ist wahrscheinlich von den religionswissenschaftlichen Tendenzen seiner Zeit beeinflusst.

⁷⁵⁴ De Sanctis 1923, 378–380. Vgl. Lazzarini, DVA, 57–59, 150–151.

⁷⁵⁵ Gabrici 1927.

⁷⁵⁶ Wilamowitz 1930, 257–258.

⁷⁵⁷ Gabrici 1927, 381–384 (Nr.3, 4, 9). Vgl. Auch Arena I, Nr. 41–44, 47, 50–51.

⁷⁵⁸ Gabrici 1927, 381–382, Nr. 3 (= Arena I, Nr.50). Die problematische Inschrift wurde vom ersten Herausgeber (Oliverio in Gabrici 1927, 382, Nr. 4) wie folgt gelesen: Τὸ Διὸς τὸ Μ/ελιχίῳ ἐμί, / πρὸτα Εὐμε/νίδο τὸ Πε/διάρχο; Wilamowitz 1930, 257–258, las stattdessen Τὸ Διὸς τὸ Μ/ελιχίῳ ἐμί, / πρὸ τᾶ<v> Εὐμε/νίδο<v> τὸ Πε/διάρχο (SEG 17, 441a,i), wobei er die Interpretation „anstelle“ oder „für die Eumenides des Pediarchos“ offen lies.

Identifikation des Verstorbenen – oder seiner Seele – mit den genannten Göttern ablehnte, übernahm er von ihm die Hypothese, dass es sich sowohl in Kyrene als auch in Selinus um einen Totenkult handelte: Allein die Natur der Götter und die Anwesenheit der Heroen reichten ihm, um davon auszugehen, dass es sich um einen Totenkult handelte.⁷⁵⁹

1956 analysierte K. Forbes die kyrenischen Texte erneut und bewies, dass die menschlichen Eigennamen nicht den Verstorbenen, sondern den Weihenden bezeichnen. Darüber hinaus schien es weder in Kyrene noch in Selinus Spuren von Bestattungen im heiligen Bezirk, in welchem die Inschriften gefunden wurden, zu geben, eine Tatsache, die gegen einen Totenkult sprach.⁷⁶⁰ Demzufolge handelt es sich um gewöhnliche Weihungen, bei denen der Weihende im Genitiv genannt wird. Der Genitiv des menschlichen Namens markiert hier das Eigentum der kleinen Kultausstattung (Nische oder kleiner Felsaltar), die offensichtlich für private, familiäre Kulte reserviert war, während der Genitiv der Gottheit den Rezipienten der dort dargebrachten Opfergaben verdeutlicht. In einem Fall, bemerkt Forbes, kommt sogar die am häufigsten verwendete Weihformel – der Weihende im Nominativ und die Gottheit im Dativ – vor.⁷⁶¹

Die Ausgrabungskampagne 2000–2001 im Tal von Ain el Hofra brachte allerdings mehrere Bestattungen aus verschiedenen Epochen von der Archaik bis in die hellenistische Zeit ans Licht und bewies damit, dass das Areal lange als Nekropole genutzt wurde.⁷⁶² Obwohl die Abgrenzung des Heiligtums zur Nekropole und allgemein die topographischen Beziehungen zwischen Heiligtum und Nekropole alles andere als eindeutig sind, rückt diese Tatsache die Frage nach den Verbindungen des Kultes von Meilichios und der Eumenides mit dem Totenkult wieder in den Vordergrund.⁷⁶³ Neben der Nekropole wurde auch eine Quelle mit anschließenden Aquäduktkanälen aus Stein freigelegt;⁷⁶⁴ Wasser

⁷⁵⁹ Wilamowitz 1930, 257, Anm. 2: „Die Heroen kann man wohl nur so auffassen, dass sie die seligen Toten sind, während die Eumenides Götter der Unterwelt sind, Erinyen, die durch den Kult der Toten und ihrem Geschlechte gnädig gestimmt werden.“ Die Interpretation der Inschriften als Bestandteil eines Totenkults und die konsequente Zuschreibung der Kulte des Zeus Meilichios und der Eumenides zum Totenkult wurden neben Wilamowitz auch von Schweitzer 1933, 182, und von Chamoux 1953, 299 vertreten. Nilsson 1955², 826, der sich nicht direkt mit den kyrenischen Inschriften beschäftigte, interpretierte allerdings die selinuntischen Meilichioi als Grabmäler.

⁷⁶⁰ Forbes 1956, 235–252. Gegen eine Verbindung mit Grabkulten spricht sich auch Robertson 2010, 93, aus.

⁷⁶¹ Forbes 1956, 235–236; Ferri 1923, Nr. 2 (= SEG 9, 327): [Ζ]ηνιΜελ[ιχιωι] / Εὐμε[νισι] / Εὐρυ<δ>άμας. Der erste Herausgeber las die Inschrift: Εὐμ(ενίδων) Δαμασ[ιστράτω].

⁷⁶² Fabricotti 2007, 93–100.

⁷⁶³ Menozzi 2008, 41–42 betrachtet Nekropole und Kultgebiet als zwei verschiedene, angrenzende, aber getrennte Gebiete: „another feature of these rocky sanctuaries at Cyrene is their association with very monumental funerary areas, although always with an area of respect without tombs separating the two different contexts.“

⁷⁶⁴ Bonacasa 2000, 182.

scheint demnach, wie auch in den Kulturen der Eumeniden auf der Peloponnes, ein entscheidendes Element gewesen zu sein. Eine dreiteilige Fassade mit zwei Pfeilern und äolischen Kapitellen im Fels oberhalb des Heiligtums wurde als unfertiger Grabbau oder als Kultgebäude interpretiert.⁷⁶⁵ Die Fassade datiert in das 6. Jh. v. Chr. und ist damit älter als die Inschriften. Es handelt sich hierbei offensichtlich um einen Kultort des Zeus Meilichios, der Eumeniden und der Heroen, an dem das Wasser möglicherweise für Reinigungsrituale verwendet wurde: Gleichzeitig muss der Kult chthonischen Charakter gehabt haben, denn die Nähe zur Nekropole und die Präsenz der Heroen sind unbestritten.⁷⁶⁶ Diese Nähe scheint einen entscheidenden Unterschied zum Kult des Zeus Meilichios in anderen dorischen Stätten, wie z. B. Selinus, wo keine Nekropolen in unmittelbarer Nähe nachgewiesen sind, zu markieren.

Mittlerweile, hatte eine neue Lesart der oben genannten selinuntischen Weihinschrift für die Eumeniden zu einer neuen Interpretation geführt, die sich wesentlich von Wilamowitz' Ansatz unterscheidet: Die Eumeniden verschwanden aus dem Text und im letzten Teil der Inschrift erkannte man drei Eigennamen im Genitiv: Π<υ>ρρία, Εὐμενιδότω, Πεδιάωρχο.⁷⁶⁷ Die auffälligste Ähnlichkeit zwischen den Kulturen von Selinus und Kyrene schien zu verschwinden bis die neue Publikation einer spätarchaischen *lex sacra* aus Selinus die Debatte wieder eröffnete: Indem der Text die Rituale zu Ehren des Zeus Eumenes, der Eumeniden, der Tritopatores und des Zeus Meilichios beschreibt, bestätigt er die kultische Verbindung zwischen den Eumeniden und Zeus, die auch in den kyrenischen Inschriften vorkommt.⁷⁶⁸

VI.7. Die *lex sacra* von Selinus

Die auf eine Bleitafel geschriebene *lex sacra* besteht aus zwei Texten (A und B), in welchen die im Fall eines *miasma* notwendigen Reinigungsrituale beschrieben werden.⁷⁶⁹ Die Zugehörigkeit der beschriebenen Rituale zur Reini-

⁷⁶⁵ Bonacasa 2000, 182. Im Heiligtum ist außer den Inschriften kein Material gefunden worden.

⁷⁶⁶ Bonacasa 2000, 182 und Fabricotti 2007 tendieren zur Ansicht, dass die Verstorbenen selbst heroisiert wurden. Das bleibt meiner Meinung nach zu beweisen: Der unfertige Bau aus dem 6. Jh. v. Chr. könnte eine Art monumentalisiertes Ahnengrab sein, um das sich der Heroenkult entwickelt haben könnte (so auch Menozzi 2008, 41).

⁷⁶⁷ Lazzarini, *DVA*, 150–151 (Nr. 880 a); Dubois 1989, Nr. 50; vgl. Jordan 1991, 279–282. Für Wilamowitz' Text s. *SEG* 17, 441a.i.

⁷⁶⁸ Jameson – Jordan – Kotansky 1993. Die Herausgeber datierten die Inschrift in die Mitte des 5. Jh. v. Chr. Für eine frühere Datierung an den Anfang des 5. Jh. vgl. Graham 1995, 367 (Rezension); Cordano, 1996, 137 (Rezension).

⁷⁶⁹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993; *SEG* 43, 630; Arena I² 53 bis; Lupu 2005, Nr. 27. Die sogenannte *lex sacra* von Selinus ist aufgrund ihrer Geschichte (sie stammt aus Raubgrabungen, weshalb der Kontext fehlt) und ihres fragmentarischen Zustandes eine

gung ist im Text B explizit (SEG 43, 630, Z. 1, 3, 8, 9: ἀποκαθαίρεσθαι, καθαιρέστο, καθαιρέσθαι); im Text A ergibt sie sich eher aus dem besonderen Charakter der dort beschriebenen Riten sowie der dort genannten Götter (vgl. z. B. die reinen und unreinen Tritopatores, die Eumenides, Zeus Meilichios) und ist daher alles andere als unumstritten.⁷⁷⁰ Die Gründe der Unreinheit werden in keinem der beiden Texte ausdrücklich genannt. Die Herausgeber, die Text A und Text B ohne Weiteres als thematisch verbunden betrachten und sie als öffentliche und private Reinigungsrituale für Blutvergießen interpretieren, vermuten Mord oder *stasis*.⁷⁷¹ Andere Autoren haben an andere Notumstände gedacht, die auf einen Zustand von Unreinheit zurückgeführt werden können: J.A. North vermutet eine Phase von Unfruchtbarkeit,⁷⁷² S. I. Johnston Sterilität.⁷⁷³ K. Clinton sieht keinerlei thematische Verbindung zwischen den beiden Texten und bestreitet, dass im Text A überhaupt Reinigungsrituale beschrieben werden.⁷⁷⁴ Seiner Meinung nach ist die Verbindung der beiden Texte eher chronologisch: Die *lex sacra* beschreibt nach dieser Interpretation zunächst die jährlichen Rituale, dann die zweijährlichen etc. bis zu den Ritualen (Text B), die nur zu bestimmten Gelegenheiten durchgeführt werden müssen/dürfen.⁷⁷⁵ Wie Clinton bemerkt, könnte die Erwähnung des olympischen Waffenstillstandes implizieren, dass die Riten vierjährlich stattfanden⁷⁷⁶ und nicht jedes Jahr, wie Jameson, Jordan und Kotansky vermuten.⁷⁷⁷ Da die einzigen Rituale, die im erhaltenen Teil von Text B erwähnt werden, keinen festen Zeitpunkt haben, kann angenommen werden, folgt man Clinton, dass die *lex sacra* wie ein Opferkalender aufgebaut war, in dem zuerst die festen Feiertage aufgelistet waren und dann jene, die man zu jeder Zeit ausführen konnte.⁷⁷⁸ Nach Clinton sind demzufolge die einzelnen Rituale einfach chronologisch aufgelistet, ohne thematische Verbindung, weder innerhalb der Texte noch zwischen beiden Texten. Als Opferkalender wäre allerdings die selinuntische Inschrift etwas ungewöhnlich, da sowohl genaue Zeitangaben – in welchen Monaten oder im Rahmen welches Festes die Rituale durchgeführt werden

der komplexesten Inschriften überhaupt. Selbst die Definition der Epigraphie als *lex sacra* ist umstritten: dazu s. Salvo 2012, 126–127.

⁷⁷⁰ Zur Interpretation von Text A als Reinigungsrituale vgl. auch Ss. 158–160; 163–164.

⁷⁷¹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 50–60, 80–81, 113–114, 116–117; gefolgt von Curti – van Bremen 1999, 32–33, Camassa 1999, 145, Brugnone 1999, 19–20; Dimartino 2003, 333–334, 345–347 interpretiert die beiden Texte als Normen für zwei verschiedene Momente desselben Reinigungsrituals.

⁷⁷² North 1996, 299–301.

⁷⁷³ Johnston 1999, 52–57.

⁷⁷⁴ Clinton 1996, 163 (Rezension).

⁷⁷⁵ Clinton 1996, 192–193. Auch Dubois 2003, 110, 117, Georgoudi 2001, 157–158; Scullion 2005, 34 bezweifeln, dass die im Text A beschriebenen Rituale Reinigungscharakter haben.

⁷⁷⁶ Clinton 1996, 161–162.

⁷⁷⁷ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 27.

⁷⁷⁸ Vgl. *LSCG Suppl.* 10 für ein ähnliches Beispiel in Athen.

sollen – als auch die übliche Angabe über die Kosten gänzlich fehlen. Robertson hat kürzlich den Text vollständig neu interpretiert und jährliche propitiatorische Fruchtbarkeitsrituale vermutet.⁷⁷⁹

Die im Text A beschriebenen Rituale betreffen eine Gruppe, während die von Text B eher einzelne Individuen betreffen.⁷⁸⁰ Die Herausgeber, die den Inhalt beider Texte als Reinigungszeremonie aufgrund einer Blutschuld interpretieren, nehmen an, dass die in A beschriebenen Rituale, bei denen auch die staatliche Verwaltung sichtbar wird, der Absicht folgten, die durch den Unreinen entstandene Befleckung aus der Gemeinschaft zu entfernen. Im Gegensatz dazu würde B die persönliche Reinigung des Verbrechers beinhalten, die für die Gemeinschaft unwichtig wird, wenn einmal die Gefahr der Befleckung gebannt worden ist. Die Tatsache, dass die negativen Auswirkungen der Verschmutzung auf die Gemeinschaft gebannt wurden, bedeutet nicht, so die Herausgeber, dass das unreine Individuum von den Dämonen, die es verfolgen, befreit worden ist: Obwohl die korrekte Ausführung der gemeinschaftlichen Riten (A) die soziale Gefährlichkeit des Individuums beseitigt, bleibt es trotzdem, was es selbst und seine engere Familiengruppe betrifft, in einer unerwünschten Lage und braucht eine individuelle Reinigung (B). An diese Interpretation anknüpfend, hat Dimartino vor Kurzem vorgeschlagen, die beiden Texte als zwei Teile desselben kathartischen Rituals zu interpretieren: Text B, der zuerst gelesen werden sollte, betrifft die Reinigung eines Mörders und Text A die Reinigung seiner Verwandtschaft.⁷⁸¹ Wie jedoch richtigerweise bemerkt worden ist, scheint die Tatsache, dass die Rituale von Text A jedes Jahr wiederholt werden können, im Gegensatz zur Reinigung wegen Blutvergießens zu stehen, die bereits beim ersten Mal effektiv und ausreichend war.⁷⁸²

Aufgrund der dominierenden öffentlichen Aspekte der Rituale ist in A die ganze Prozedur zeitlich – vor den *Kotyia*-Festen und vor dem olympischen Waffenstillstand – und räumlich – jedes Opfer muss an dem dafür geeigneten heiligen Ort durchgeführt werden – genau geregelt. In B wird im Gegensatz dazu die Initiative der Rituale explizit offen gelassen: Man darf die Riten zu jeder Zeit ausführen und außer der Erwähnung eines Ferkels für Zeus (*SEG* 43, 630, Z. 5) und eines öffentlichen Altars (Z. 10) wird weder genau angegeben, wo man opfern soll, noch wem; die Ritualhandlung wird allerdings genau vorgeschrieben.

⁷⁷⁹ Robertson 2010: Seine Interpretation ist jedoch extrem umstritten, s. *SEG* 60, 1014 und 1834 für eine Zusammenfassung der aktuellsten Positionen und für die Debatte um Robertsons neue Deutung.

⁷⁸⁰ Text A und B der selinuntischen *Lex sacra* stammen aus verschiedenen Händen. In Text A erkennen Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 5, zwei unterschiedliche Schreiber: Die Zeilen 1–3 vor der *rasura* seien älter als die Zeilen 7–24. Für die materiellen Eigenschaften der Inschrift und ihre mögliche Rekonstruktion s. Robertson 2010, 30–39 (mit Verweis auf ältere Literatur).

⁷⁸¹ Dimartino 2003, 346.

⁷⁸² Salvo 2012, 129.

VI.7.1. Text A: Die Vorschriften

In den ersten, nicht erhaltenen Zeilen von Teil A müsste ein Ritual beschrieben werden, an dem eine bestimmte Gruppe von Individuen teilnahm.⁷⁸³ Von dieser Gruppe durften nur die *homosepuoi* – Mitglieder eines *oikos* – an der Verbrennung des Opfers teilnehmen (*κατθαίριζεν*). Die Empfänger der vorgeschriebenen Opfergaben waren Zeus Eumenes und die Eumenides (Z. 8–9), Zeus Meilichios *en Mysko* (Z. 9), die unreinen und die reinen Tritopatores (Z. 9–10 und Z. 13) und Zeus Meilichios *en Euthydamo* (Z. 17). Die umstrittenen Definitionen des Zeus Meilichios werden von den Herausgebern folgendermaßen übersetzt: “in the plot of Myskos”, “in the plot of Euthydamos”; Clinton bevorzugt die Übersetzung “in the sanctuary of...”.⁷⁸⁴ Diese rätselhaften Bezeichnungen sind unterschiedlich interpretiert worden. Die Herausgeber vermuteten, dass die Eigennamen in beiden Fällen die Stammväter zweier *gene* bezeichnen, von denen jeder ein *temenos* oder eine Opfergrube besaß.⁷⁸⁵ Andere haben vorgeschlagen, Euthydamos und Myskos als Ahnen zu interpretieren, welchen die Funktion von Schutzheroen zukam,⁷⁸⁶ oder als Stammväter der *patriai*, die in dem *miasma* involviert wurden,⁷⁸⁷ oder wiederum als Priester der beiden *gene*, in deren Verantwortungsbereich die Reinigungsrituale fielen.⁷⁸⁸ Robertson interpretierte sie schließlich als die beiden städtischen Gebiete, wo die Rituale stattfanden: Die Bezeichnungen würden sich auf zwei symbolische „Situationen“ beziehen, die eine gekennzeichnet von Unreinheit (*myskos*), die andere offen für “ordinary members of the demos” (*euthydamos*).⁷⁸⁹

Obwohl die Hypothese, dass es sich um Gentilkulte – in welcher Form auch immer – handelt, viel Zuspruch erntete,⁷⁹⁰ bleiben viele Fragen offen. Schwer nachzuvollziehen sind z. B. die Gründe dafür, dass die staatlichen Behörden, die anscheinend im Namen der Polis handelten, anordneten, den individuellen oder familiären Meilichioi von Myskos und Euthydamos zu opfern; nach den Herausgebern handelt es sich wahrscheinlich um bedeutende historische Persön-

⁷⁸³ Ich folge der Edition von Jameson – Jordan – Kotansky 1993 = *SEG* 43, 630. Text und Übersetzung (mit leichten Unterschieden, abhängig von der Interpretation) können auch bei Salvo 2012 nachgelesen werden.

⁷⁸⁴ Clinton 1996, 163–165, 173.

⁷⁸⁵ Unklar bleibt, ob es sich um mythische oder historische Gestalten handelt: Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 28, 37, 52, scheinen die zweite Möglichkeit zu bevorzugen; die Interpretation von Clinton impliziert, dass es sich eher um heroisierte Stammväter handelt. Wie die Meilichioi des Euthydamos und des Myskos auszusehen hatten, zeigen die vielen „Meilichiossteine“ des Heiligtums von Gaggera/Campo di Stele (Famà – Tusa 2000, mit weiterer Literatur).

⁷⁸⁶ Dubois 1995, 134: „grands ancêtres, des chefs de famille, qui ont acquis le statut de héros chthoniens tutélaires.“

⁷⁸⁷ Dimartino 2003, 316.

⁷⁸⁸ Cusumano 2006, 178.

⁷⁸⁹ Robertson 2010, 130–134, 200–201.

⁷⁹⁰ Vgl. z. B. Robu 2009, 277–291; Grotta 2010, 227, 229.

lichkeiten, die ursprünglich Inhaber eines privaten Familienkults des Meilichios waren, der später von der Stadt übernommen wurde.⁷⁹¹ In diesem Fall ist es nicht auszuschließen, dass die beiden Meilichioi *en Mysko* und *en Euthydamo* unter den Meilichioi von Campo di Stele zu suchen sind.⁷⁹²

Zeus Eumenes, den Eumenides und Zeus Meilichios *en Mysko* wurde ein erwachsenes Tier, wahrscheinlich ein Schaf geopfert (Z. 8–9). Den unreinen Tritopatores, denen „wie für die Heroen“ geopfert wurde, wurde eine Reihe von vier Opfern dargebracht: Nachdem man Wein durch das Dach eines nicht identifizierbaren Gebäudes gegossen hatte, sollte ein Neuntel eines Opfertiers verbrannt werden (Z. 9–12: τοῖς Τριτοπατρεῦσι τοῖς μιαιοῖς ἡόσπερ τοῖς ἡερόεσι, φοῖνον ἡπολῡεῖψας δι’ ὄροφο καὶ τᾶν μοιρᾶν τᾶν ἐνάταν κατακαίεν μίαν).⁷⁹³ Mit Weihwasser sollte anschließend etwas besprengt werden: Hierbei könnte es sich um das Heroon selbst handeln, um Statuen oder um Altäre. Dem Besprengen folgte eine Salbung (Z. 13: καὶ περιράναντες καταλινάντο).

Den reinen Tritopatores wurde im Gegensatz zu den unreinen ein erwachsenes Tier geopfert, Honigtrank gespendet und das Notwendige für eine *Theoxenia* organisiert (Z. 13–15: μελίκρατα ἡπολῡεῖβον καὶ τράπεζαν καὶ κλῖναν κένβαλέτο καθαρόν ἡμα καὶ στεφάνος ἐλαίας καὶ μελίκρατα ἐν καιναῖς ποτῆριδε[σ]ι).⁷⁹⁴ Nach der Verbrennung der Spenden wurde wieder mit Weihwasser besprengt. Die Rituale für die reinen Tritopatores mussten wie die für die Götter ausgeführt werden (Z. 17: θύοντο ἡόσπερ τοῖς θεοῖς τὰ πατρία), im Gegensatz zu denen für die unreinen Tritopatores, denen man „wie für die

⁷⁹¹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 28, 37, 52, 57, 93; Brugnone 1997, 129. Über die Beziehung Poliskult – Gentilkult, vgl. *infra*.

⁷⁹² Vgl. Grotta 2010, 229; Salvo 2012, 130–131. Wie Grotta 2010, 229, bemerkt, ist es jedoch unwahrscheinlich, dass die beiden als Gründer der Stadt galten: Derartig wichtige Heroa, die für die Identität der Polis entscheidende Bedeutung hatten, waren in der Regeln *intra moenia*, normalerweise an prominenten Stellen wie der Akropolis (dagegen Cusumano 2013, 102).

⁷⁹³ Die besondere Behandlung eines Neuntels der Opfergabe ist auch in Mykonos und Thasos belegt (SEG 2, 505; LSCG 96). Ekroth 2002, 237 zeigt auf, dass die Verbrennung eines Neuntels des Fleisches ein typisch heroisches Opfer ist. Der Brauch, flüssige Spenden durch das Dach eines Grabbaus zu gießen, ist in Phokis für den Heros Daulis belegt (Paus., 10, 4, 10: τὸ μὲν αἶμα δι’ ὄπῃς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον).

⁷⁹⁴ Die Tatsache, dass die unreinen Tritopatores Wein und die reinen Honigtrank bekommen, stellt eine schwer interpretierbare Ausnahme zu Grafts Theorie dar, dass die Weinspenden „die Normalität“ und die mit Honig die Abweichung von der Regel darstellen (vgl. Graf 1980, 209–221). Die Erklärung der Herausgeber, dass der Wein die Gewalt der Unreinen und deren Aufregung gegenüber der Freundlichkeit des Honigs und der reinen Tritopatores darstelle, überzeugt nicht. Ekroth 2002, 237 bemerkt, dass weinlose Spenden, die oft mit der Unterwelt – dem Kult von chthonischen Gottheiten oder dem Totenkult – in Zusammenhang gebracht worden sind, im Heroenkult eher die Ausnahme als die Regel zu sein scheinen. Im Kalender von Erchia (LSCG 18, Δ 41–46) bekommen jedoch die attischen *Tritopatreis* weinlose Spenden. Zum Ritual der *Theoxenia* s. *TheSCRA* II, s.v. „banquet“, 225–229 (Bruit-Lissarrague).

Heroen“ opfern sollte. Der Meilichios *en Euthydamo* bekam schließlich einen Widder (Z. 16). In den folgenden zwei Jahren konnten oder mussten bestimmte Rituale wiederholt werden. Der Text gibt den Hinweis, dass das Ritual οἶζοι zu wiederholen war. Die Bedeutung dieses Hinweises ist allerdings umstritten: Die Übersetzung der Herausgeber „at home“ impliziert, dass die öffentlichen Rituale in privater Form zu Hause wiederholt werden konnten; Clinton nimmt an, dass der οἶκος ein öffentliches Gebäude gewesen sei, vielleicht ein Tempel; unklar bleibt in seiner Hypothese die Beziehung zwischen dem Heiligtum, in dem die ersten Opfer stattfanden und dem zweiten Gebäude.⁷⁹⁵ Wenn wir annehmen, dass Text A, wie auch Text B, die Verordnung eines Reinigungsrituals beinhaltet, können wir vermuten, dass das Ritual Fremde – Flüchtlinge, Schutzflehende – betraf, die sich erst in der Gaststadt (in diesem Fall Selinus) und danach in der Heimat reinigen mussten.⁷⁹⁶

VI.7.1.1. Die Topographie des Rituals

Undefiniert bleibt in Inschrift A die topographische Lage der Rituale, da der einzige Hinweis auf ein Heiligtum die kurze Erwähnung der Meilichioi *en Mysko* und *en Euthydamo* ist; es ist demzufolge schwierig, einen Kontext zu rekonstruieren und festzustellen, ob die Rituale alle in einem Heiligtum oder in mehreren stattfanden. Die Erwähnung der Meilichioi erweckt den Verdacht, dass es sich um das Campo di Stele in Gaggera handeln könnte,⁷⁹⁷ dessen Name sich aus dem Umstand ableitet, dass dort viele ikonische und anikonische, beschriftete und unbeschriftete Steine in Form von Pfeilern oder Stelen gefunden wurden. Ihre Funktion ist teilweise obskur, möglicherweise fungierten sie aber als eine Art *horoi*, die ein Grundstück markierten, auf dem ein Gentilkult stattfand. Von den zahlreichen beschrifteten Steinen aus dem 6. und 5. Jh. v. Chr. sind viele Zeus Meilichios geweiht, der normalerweise im Nominativ, Dativ oder Genitiv erwähnt wird, gefolgt von Namen einzelner Individuen oder von Gruppen.⁷⁹⁸ Die Verbrennungspuren auf den Steinen legen nahe, dass sie als Markierung für den Platz fungierten, an welchem die Opfer dargebracht wurden;⁷⁹⁹ jede Gruppe oder Familie hatte möglicherweise einen eigenen Meilichios-Stein. Da es etwas seltsam ist, dass nur zwei *gene* in der *lex* genannt werden, vermuten die Herausgeber, dass entweder weitere Meilichioi anderer *gene* in einem verloren Teil des Textes erwähnt wurden oder, was wahrscheinlicher ist, dass Myskos und Euthydamos wichtige historische Persönlichkeiten waren.⁸⁰⁰ Je-

⁷⁹⁵ Clinton 1996, 174.

⁷⁹⁶ Vgl. für ähnliche mit dem Ritual der *Hikesia* verbundene Reinigungsrituale die *Lex sacra* von Kyrene (Dobias-Lalou 1997, 261–270.). S. auch Ss. 128–134.

⁷⁹⁷ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 7, mit Zweifel. Vgl. auch Salvo 2012, 130–131.

⁷⁹⁸ Vgl. auch Kap. VIII.7.

⁷⁹⁹ Curti – van Bremen 1999, 27–28.

⁸⁰⁰ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 28–29, 52–53.

doch könnte die topographische Definition durch das Syntagma en + den un-
ausgesprochenen Dativ + den Genitiv eines Personennamens auch ein eigenes
temenos, das vom Hauptheiligtum in Gaggera getrennt war, implizieren.⁸⁰¹

Der Versuch einer genaueren topographischen Lokalisierung der in Text A
erwähnten Kulte wurde Ende der neunziger Jahre von E. Curti und R. van Bre-
men unternommen.⁸⁰² Indem sie die Grabungsberichte des Heiligtums von
Meilichios/Campo di Stele erneut durchlasen, identifizierten sie unter dem
Fundament des *naiskos* des 4. Jh. v. Chr. einen älteren Bau, dessen seltsame
Merkmale geeignet erscheinen, die Spenden für die Tritopatores, wie in der *lex*
beschrieben, durchzuführen. Es handelt sich um eine viereckige Struktur aus
Steinblöcken und zwei Zylinder aus Ton, die von Gabrici als Brunnen interpret-
tiert wurden.⁸⁰³ Curti und van Bremen identifizierten die viereckige Struktur als
ein Grabmal, das als Heroon fungiert haben könnte, und die zwei Zylinder als
Behälter für die Spenden zu Ehren der unreinen Tritopatores; durch die Röhren
hätten die Weinspenden direkt in die Erde gegossen werden können. Ver-
gleichbare Strukturen sind die in protogeometrischen bis subgeometrischen
Gräbern Attikas gefundenen Röhren sowie durchbohrte Keramikgefäße, die zur
Libation gedient haben könnten.⁸⁰⁴ Ein Beispiel für einen ähnlichen Bau wurde
von den Herausgebern im spätarchaischen, unterirdischen Heroon von Po-
seidonia erkannt, das allerdings kein Loch im Dach aufwies.⁸⁰⁵ Es wäre also
denkbar, dass in Selinus einige Riten an einem Heroon der Tritopatores in Gag-
gera durchgeführt werden mussten. Demzufolge würde zumindest der erste
Teil des Rituals im Heiligtum von Meilichios in Gaggera/Campo di Stele statt-
finden, während für den zweiten Teil und für das endgültige Opfer an Mei-
lichios *en Euthydamo* die beiden Autoren einen Ort auf der selinuntischen Ago-
ra bevorzugen.⁸⁰⁶

⁸⁰¹ Nur selten und zumeist in späterer Zeit scheint Zeus Meilichios mehr als einen Altar
oder ein einfaches *temenos* zu besitzen und sogar Feste sind, mit Ausnahme der atheni-
schen *Diasia*, nahezu unbekannt (vgl. für Beispiele des Kultes Jameson – Jordan – Ko-
tansky 1993, 81–91; Parker, *NP* 7, 1159–1160, s.v. Meilichios, Meilichioi Theoi; Cusuma-
no 2006 und kürzlich Grotta 2010, 147–175). Für den Kult des Zeus Meilichios s. auch Ss.
254–256.

⁸⁰² Curti – van Bremen 1999, 21–33.

⁸⁰³ Gabrici 1927, 105–107.

⁸⁰⁴ Vgl. dazu Andronikos 1968, 94–97; Houby-Nielsen 1996; Kistler 1998.

⁸⁰⁵ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 30.

⁸⁰⁶ Die letzte topographische Interpretation macht nur im Bezug zu der angenommenen
symbolischen Bedeutung der beiden Eigennamen Myskos (= *miasma*, nach Hsch. s.v.
μύσκος) und Euthydamos (= ἀπλοῦν δημότην Hsch., s.v. εὐθύδημον), die jedoch schlecht
nachweisbar ist, Sinn (vgl. Curti – van Bremen 1999, 30: „The opposite connotation of
the names may be pure coincidence, but it seems to us very likely that it is more than
that. We suggest that perhaps behind what may have been names of imaginary, mythis-
tical ancestors or founders there is a subconscious identification of certain concepts
with a physical reality“). Vgl. für diese Hypothese auch Robertson 2010, 132–134; dage-
gen Dubois in *BE* 124, 2011, 677.

Diese Hypothese hätte den Vorteil, die chthonischen Merkmale dieser Kulte – in diesem Fall zwar keines echten Grabkultes, aber eines heroischen Kultes am Grabmal der Heroen – wieder in den Vordergrund zu rücken. Die Parallele mit dem Kult der Eumenides und des Zeus Meilichios in Kyrene bekräftigt diese Hypothese. Auch in Kolonos befindet sich das Heiligtum der Semnai Theai / Eumenides *extra moenia*, eine sinnvolle topographische Lage für Heiligtümer, in welchen das *miasma*, das man ungern in die Stadt brachte, beseitigt wurde. Im Gegensatz zu Curtis und van Bremen, die nur einen Teil des Rituals aus Text A im Heiligtum von Meilichios lokalisieren, tendiere ich allerdings dazu, dass alle Rituale im selben Heiligtum durchgeführt wurden (in Gaggera/Campo di Stele?). Die erwähnten Gottheiten, die offenbar nicht selten zusammen verehrt wurden, bilden eine stringente Gruppe, die immer wieder in der gleichen oder einer sehr ähnlichen Zusammensetzung vorkommt und deren innere Logik aus der Beziehung zum Grabkultbereich, zur Reinigung von *miasma*, zum Gentilkult und zur Fruchtbarkeit besteht.⁸⁰⁷ Auch die innere Logik des Rituals lässt mich eher an einen einzigen Ort denken.

VI.7.1.2. Interpretation der Rituale

Die im Text A beschriebenen Rituale und die Natur der Götter, denen sie gelten, lassen trotz der vielen Zweifel ein kathartisches Ritual vermuten. Die einzelnen Rituale, die voneinander getrennt keine unmittelbare kathartische Bedeutung besitzen, erhalten, wenn man sie zusammen betrachtet, einen deutlichen Sinn. Besonders auffällig ist die Tendenz der Opferrituale zum *holokaustos*: Neben gewöhnlichen *thysiai* finden Verbrennungen oder partielle Verbrennungen des Opfertieres statt, die durch die Benutzung der *termini technici* καθαγίζω oder κατακαίω betont werden. In einem Fall scheint ein *sphagion* stattzufinden (SEG 43, 630, Z. A 21), dessen Kontext aufgrund der Lückenhaftigkeit des Textes nicht rekonstruierbar ist, das allerdings eine interessante Parallele im Text B, dessen Reinigungscharakter unbestreitbar ist, findet, wo vorgeschrieben wird, das Tier so zu schlachten, dass das Blut auf die Erde niederfließt (Z. B 13). Im Ritual zu Ehren der Tritopatores werden mehrmals Wein und *melikraton* gespendet. All diese Rituale, die in der modernen Fachliteratur

⁸⁰⁷ In Kyrene werden die Eumenides mit Zeus Meilichios und mit den Heroen (den Tritopatores?) im Felsheiligtum von Ain el Hofra verehrt; weiterhin erwähnt die kyrenische *lex sacra* in einer obskuren Passage im Kontext von Reinheitsvorschriften auch die Tritopatores (*LSCG Suppl.* 115, 22–23). In Athen werden die Tritopatores in der Nekropole des Kerameikos und in den Demen verehrt (s. Greco 2014, 1374–1377), darüber hinaus opfert man Zeus Meilichios im Rahmen der *Diasia*. Im Kontext von Reinigungsritualen feiert man nach Pausanias Zeus Meilichios auch in Argos (Paus., 2, 20, 1–2). Vgl. auch Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 81–107 (Zeus Meilichios) und 107–114 (Tritopatores).

je nach Fall als heroisch oder chthonisch gelten,⁸⁰⁸ sind von G. Ekroth im Gegensatz zu „low intensity rituals“ als „high intensity rituals“ bezeichnet worden, wobei letztere die Ausnahme der Regel und erstere die Normalität darstellen.⁸⁰⁹ Die „low intensity rituals“ stellen das ideale (und alltägliche) Verhältnis mit den Göttern dar. Die große Mehrheit der griechischen Opferrituale, die sich als *thysiai* erweisen, folgt diesem Modell. Die „high intensity rituals“ oder „powerful actions“, die durch die Wahl von ungewöhnlichen Tieren – schwarze oder trüchtige Schafe – und ungewöhnlichen Spenden – ohne Wein, mit Milch, Wasser oder Honig – oder durch die besondere Behandlung des Tieres – Verbrennung oder Ausbluten – gekennzeichnet sind, verändern eine „normale“ *thysia* im Zusammenhang mit außergewöhnlichen Umständen, wie z. B. Hungersnot, Eidrituale, Reinigung nach verschiedenartigen Verschmutzungen. Nach dieser Theorie sind es eher die menschlichen Umstände und Zwecke als die göttlichen Empfänger, die das Ritual bestimmen.

Jameson, Jordan und Kotansky haben versucht, die in Text A vorgeschriebenen Rituale als außergewöhnliche kathartische Maßnahmen, die mit einem besonderen historischen Ereignis in Zusammenhang stehen, zu interpretieren, und dabei vergeblich nach einer möglichen Ursache in der Geschichte der Stadt Selinus im 5. Jh. v. Chr. gesucht.⁸¹⁰ Diese Interpretation der Rituale als *una tantum* scheint mir nicht notwendig. Die Regeln zum Verhalten in einer Krisensituation können genauso gut institutionalisiert und festgesetzt werden: Die Krise würde dann in diesem Fall in der historischen oder mythischen Vergangenheit liegen, wie es sich im Fall des kylonischen Aufstandes und des darauffolgenden Blutbades in Athen verhielt. Die Tatsache, dass man die Opferrituale chronologisch mit den Olympiaden verband und dass sie wiederholt werden konnten, legt eher die Vermutung nahe, dass sie festgelegt waren. Während in B der „außergewöhnliche“ Charakter besonders evident ist und deutlich dadurch signalisiert wird, dass man die Rituale ohne feste Daten je nach Notwendigkeit durchführen durfte, werden in A feste Gelegenheiten und konkrete Daten erwähnt. Nicht auszuschließen ist die Möglichkeit, dass die Riten eine rituelle Reinigung der Gemeinschaft angesichts der in den Zeilen 7 und 8 genannten Feste beabsichtigten. Für eine Verbindung der Riten mit den *Kotytia* entscheidet sich Johnston, der auf die Ähnlichkeiten zwischen den selinuntischen *Kotytia* und der athenischen *Skira* aufmerksam macht und die Vorschriften von Text A als notwendige Reinigungsprophylaxe vor dem Fruchtbarkeitsfest interpretiert.⁸¹¹ Curti und van Bremen betonen den chronologischen Zu-

⁸⁰⁸ Die für das 20. Jahrhundert typische Klassifikation der griechischen Götter und Rituale als olympisch oder chthonisch ist zuletzt von Scullion 1994, 75–119 und Scullion 2000, 163–171 verteidigt worden. Für einen weniger schematischen Ansatz vgl. van Straten 1995; Pirenne Delforge 2001, 109–134; Ekroth 2002, 304–341.

⁸⁰⁹ Ekroth 2002, 325–334.

⁸¹⁰ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 121–123.

⁸¹¹ Johnston 1999, 57–58. Im Opferkalender aus Marathon (*IG II² 1358*) wird vor den *Skira* den Tritopatores geopfert. Vgl. dazu Robertson 2010, 57–64.

sammenhang mit den Olympiaden und vermuten, dass vor der Teilnahme an diesen die ganze Gemeinschaft eine rituelle Reinigung benötigte.⁸¹² Wir wissen von Demosthenes, dass die Freiheit von ungesühnter Blutschuld der Athleten eine wichtige Bedingung zur Teilnahme an den Olympischen Spielen war.⁸¹³ Ob diese Beschränkung für die ganze Gemeinschaft der Teilnehmer galt, ist allerdings unbekannt.

VI.7.1.3. Die Gottheiten

Die Natur der Gottheiten scheint die Vermutung, dass Text A Reinigungsvorschriften betrifft, zu bestätigen: Die Rolle der Eumenides bei der Reinigung von Blutsverbrechen wurde schon für die mit ihnen eng verwandten Semnai Theai in Attika beschrieben. Der Kult von Zeus Meilichios weist unverkennbare Charakteristiken auf: Einerseits handelt es sich um einen Gentilkult, dessen Hauptfunktion die Bewahrung und der Schutz der Familien und familienähnlichen Gruppen war,⁸¹⁴ andererseits scheint er mit der Reinigung – insbesondere von Blutschuld – verbunden gewesen zu sein.⁸¹⁵ Die Tritopatores, „die Ahnen“, sind die kultisch verehrten Vorfahren einer bestimmten sozialen Gruppe, sei es der Polis in ihrer Gesamtheit oder kleinerer Gruppen wie *gene*, *phratriai* oder Familien.⁸¹⁶ Sie scheinen eine wichtige Rolle für die Fortpflanzung und für den Weiterbestand der sie verehrenden Sozialverbände zu erfüllen; in einem weitergefassten Sinne können sie mit einer allgemeinen Schutzfunktion der Fruchtbarkeit von Menschen, Pflanzen und Tieren verbunden sein.⁸¹⁷ Die Tatsache, dass sie hier unter den Epitheta *miaroi* und *katharoi* erscheinen, gibt Anlass zur Vermutung, dass die Ritualhandlung als Konsequenz und Wiedergutmachung eines Vorfalles zu verstehen ist, der die Beziehung des Individuums zu seiner Gruppe oder der Gruppe zu der Stadt durch Verschmutzung verändert hat.

Schwer zu beantworten ist die unstrittene Frage, ob die unreinen und die reinen Tritopatores als zwei getrennte Gruppen von Ahnen oder eher als ein und dieselbe Gruppe, die durch ein *miasma* verunreinigt und durch das Ritual wieder gereinigt wird, zu verstehen sind. North interpretiert die Verwandlung der unreinen in reine Tritopatores als eine Änderung in Bezug auf Status und Natur: Aus den unreinen Geistern – einer Art halbgöttlicher Wesen – entwickeln sich seiner Meinung nach durch den Ritus die reinen Tritopatores, deren Natur völlig göttlich ist.⁸¹⁸ Auch Salvo interpretiert die Tritopatores als eine

⁸¹² Curti – van Bremen 1999, 26; vgl. auch Rausch, 2000, 47.

⁸¹³ Dem., 23, 40

⁸¹⁴ Vgl. Kap. VIII.7.

⁸¹⁵ Vgl. Ss. 263–264.

⁸¹⁶ Vgl. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 111–114.

⁸¹⁷ Phanodemos, *FGrH* 325 F 6; Demon 327 F 2; Philochoros, 328 F 182. Vgl. dazu Salvo 2012, 131–133.

⁸¹⁸ North 1996, 299–300.

Gruppe, die als reine oder unreine verehrt werden konnte und die von der Polis als Gemeinschaft einen „civic cult“ bekam.⁸¹⁹ Die Adressaten des Reinigungsrituals sind dann in diesem Fall die Tritopatores selbst – nicht die Kultteilnehmer. Konsequenterweise, so Salvo, sollte auch das *miasma* in der Vergangenheit liegen: Eine aktuelle Verunreinigung kann in keinem Fall die Ahnen beschmutzen; aber die Verunreinigung der Vorfahren kann sehr wohl auf die Nachkommenschaft fallen. Im Gegensatz dazu ist Clinton der Meinung, dass die unreinen und die reinen Tritopatores unterschiedliche Gestalten sind.⁸²⁰ Ein möglicher Vergleich ist in der Lokallgende der arkadischen Ortschaft Ake zu finden, wo der von seiner Bluttat beschmutzte und wahnsinnige Orestes erst den schwarzen Maniai opfert, um sie zu versöhnen, und dann, nachdem er seinen Verstand wiedergewonnen hat, den weißen Maniai.⁸²¹

All diese Bemerkungen könnten sowohl die Hypothese unterstützen, dass Text A die Reinigung von Mord betrifft, als auch die, dass es sich um die Reinigung zur Erlangung der Fruchtbarkeit handelt; da die beiden Aspekte oft zusammenhängen, widersprechen sich die zwei Hypothesen nicht unbedingt. Salvo interpretiert überzeugend die vorgeschriebenen Rituale aus Text A als Reinigung wegen eines *agos*, das nicht aus einem gegenwärtigen Verbrechen entstanden ist, sondern aus einem Verbrechen, das von den Vorfahren begangen worden ist und dessen Konsequenzen die Gemeinde periodisch beseitigen muss, wie die mythische Geschichte der Labdakides und die historische der Alkmeoniden belegen.⁸²² Diese Interpretation hat den Vorteil, die Verunreinigung zu erklären, ohne auf historische Ereignisse wie Hungersnot, *stasis* oder Epidemien zurückgreifen zu müssen, Ereignisse, von denen es im Text keine Spur gibt. Die Erwähnung der *Kotytia* und der Olympischen Spiele ist also als *terminus ante quem* für die periodische rituelle Reinigung der selinuntischen Gesellschaft zu interpretieren. Vor den lokalen *Kotytia* und in jedem fünften Jahr vor der olympischen *ekecheria* soll man die besonderen Reinigungsvorschriften, die im Text A aufgelistet sind, durchführen.

Die Vermutung liegt nahe, dass es sich um Kultregeln eines bestimmten und leider nicht eindeutig identifizierbaren Heiligtums handelt, in welchem die im Text A erwähnten Gottheiten und Heroen (Eumenides, Zeus Eumenes, Meilichioi und Tritopatores) zusammen verehrt wurden. Es könnte sich um das Heiligtum des Zeus Meilichios in Gaggera / Campo di Stele handeln; die Vermutung, dass das Gesetz aus dem Heiligtum stammt, ist berechtigt, allerdings leider nicht mehr zu beweisen.⁸²³ Diese Gottheiten sind besonders der chthonischen

⁸¹⁹ Salvo 2012, 132.

⁸²⁰ Clinton 1996, 172.

⁸²¹ Paus., 8, 34, 2. Die Verwandlung der Erinyes in Eumenides in der Tragödie folgt auch einer ähnlichen Logik.

⁸²² Salvo 2012, 135–136.

⁸²³ So auch Eck 2014, 265. Dagegen Maffi 1997, 209–210 und Cusumano 2013, 100, der der Rekonstruktion und den Hypothesen über den möglichen Kontext von Nenci 1994 folgt und als Aufstellungsort den Tempel des Apollon auf der Akropolis vorschlägt.

Sphäre – daher die gelegentliche Verbindung zum Grabkult (deutlicher in Kyrene) – und der Fruchtbarkeit (besonders evident im Kult der Eumenides auf der Peloponnes) verbunden. Aber diese Gottheiten haben auch eine andere Besonderheit: In ihren Heiligtümern werden Reinigungsrituale für Mordbefleckte durchgeführt. Diesem Ritual, das sicherlich eher *una tantum* geschah, ist, wie ich glaube, Text B gewidmet. Dieser bestätigt dann mit seinen spezifischen Merkmalen einige Besonderheiten dieser Kulte. Für die Eumenides haben wir schon gesehen, wie die Überlappung mit den attischen Semnai Theai auf der gleichen Funktion im Bereich der Reinigung wegen Mordes basiert. Diese Funktionen sind sicherlich nicht die einzigen: In Sikyon, Argos und Attika ist die Fruchtbarkeit entscheidend. Es scheint mir daher nicht verkehrt, diese Götter als Gottheiten der Natur zu bezeichnen. Auch die Verbindung zum Totenkult ist wichtig: In Kyrene werden Zeus Meilichios und die Eumenides in engem topographischen Kontakt mit der Nekropole verehrt, auf dem Gebiet von Kolonos finden seit der archaischen Epoche Bestattungen statt und die Libationen für die selinuntischen Tritopatores durch das Dach erinnern an die Opferrinnenzeremonien am Grab. Text B vertieft einen besonderen Aspekt, der die Göttereigenschaften im Bereich von Natur und Tod berührt: Die von *agos* reinigende Funktion.

VI.7.2. Text B

Wichtige zusätzliche Informationen über die Kulte, die in der *lex sacra* erwähnt werden, werden von dem zweiten Teil der *lex* überliefert, deren Interpretation als Vorschriften für die Reinigung der Mörder sehr überzeugend ist. In Text B sind Individuen tätig, die selbst entscheiden dürfen, ob und wann sie die Rituale durchführen wollen, obwohl sie dann in der Durchführung die vorgeschriebenen Regeln beachten müssen. Die religiösen Vorschriften betreffen die Reinigung von Individuen, die von einem *Elasteros* verfolgt werden. Welche Befleckung gereinigt werden soll, wissen wir nicht genau: Die Gründe, sich dem Reinigungsritual zu unterziehen, waren wahrscheinlich in den ersten verlorenen Zeilen des Textes angegeben. Wie die Herausgeber richtig bemerkt haben, ist jedoch der Interpretationsschlüssel dieses komplizierten Textes in den Zeilen 8–9 (*SEG* 43, 630) enthalten: „... so soll er die Reinigung auf dieselbe Weise vollziehen wie der *autorrektas*, wenn er sich von einem *elasteros* durch Reinigung befreit“ (τὸν αὐτὸν τρόπον καθαίρεσθῶ ἡόνπερ || ἡούτορ(ρ)έκτας ἐπέι κ' ἐλαστέροῦ ἀποκαθάρῃται). Da der *autorrektas* als Bezug für andere, in den Zeilen 8–9 aufgelistete Reinigungsrituale angesehen wird, ist es wahrscheinlich, dass er auch der Protagonist der in den ersten Zeilen beschriebenen Ritualvorschriften ist.

Die Termini *autorrektas* und *elasteros* sind beide problematisch. Das erste Wort wurde von den Herausgebern, die es mit Termini wie *autophonos* und *autourgos* verglichen, als „Mörder“ übersetzt.⁸²⁴ Die von Dubois vorgeschlagene

⁸²⁴ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 44–45.

neutralere Interpretation – „coupable“, „agent responsable“ – ist philologisch sicherlich korrekt, obwohl es nicht auszuschließen ist, dass mit „Täter“ doch ein Mörder gemeint ist, wie Dubois selbst in seinen späteren Schriften einräumte.⁸²⁵ Etymologisch wurde das Wort mit αὐτόρρηκτος „selbstgetan“⁸²⁶ und mit dem aischyleischen αὐτορέγιον „selbstverursachtes (Schicksal)“⁸²⁷ – zwei Wörtern, die aus dem Verb ῥέζω „tun“ stammen –, in Verbindung gebracht.⁸²⁸ Auch im so genannten „kathartischen Gesetz von Kyrene“ wird unter dem Paragraphen ἱκετῶν ein ἱκέσιος αὐτοφόνος erwähnt,⁸²⁹ der als ein schutzfliehender Mörder interpretiert werden kann und damit eine treffende Parallele für die selinuntische *lex* liefert.⁸³⁰ Der Vergleich mit der in Platons *Leges* verwendeten Terminologie für den Mord zeigt, dass die Interpretation von *autorrektas* als Mörder richtig ist. Eine wiederkehrende Kategorie von besonders schweren Mordtaten ist bei Platon die des Mordes *autocheir*, d. h. „mit eigenen Händen durchgeführt.“⁸³¹ Das Wort *autocheir* erklärt die beiden Konstrukte (*autophonos* und *autorrektas*) der *lex sacra* von Selinus und der *lex sacra* von Kyrene: Der *autophonos* und der *autorrektas* sind Mörder, die mit ihren eigenen Händen getötet haben.⁸³²

Obwohl die griechische positive Gerichtsbarkeit schon sehr früh zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Mord unterscheidet, bleibt der wichtigste Punkt für die sakralen Gesetze die Anwesenheit der Befleckung: Der Täter, der seine Hände mit Blut besudelt hat, ist in dieser Hinsicht genauso – oder sogar schlimmer – verunreinigt wie z. B. der Auftraggeber des Mordes.⁸³³

Text B wäre dann folgendermaßen aufgebaut: Erst werden die Reinigungsverfahren für den vom *Elasteros* verfolgten *autorrektas* erklärt, dann die Reinigungsverfahren für Individuen, die von *Elasteroi* anderer Art verfolgt werden. Anderer Meinung ist North, der nicht zwischen zwei Gruppen von Befleckten unterscheidet und vermutet, dass die Reinigung, die aus zwei verschiedenen

⁸²⁵ Dubois 1995, 139; id. *BE* 1995, 692. In einem späteren Aufsatz scheint Dubois zuzugeben, dass *autorrektas* ein *terminus technicus* des juristischen Vokabulars sein könnte, um den Mörder zu bezeichnen (Dubois 1999). Auch Giuliani 1998, 67–89 verneint, dass es sich um einen Mörder handelt und denkt eher an einen Verstoß gegen ein sakrales Gesetz, aufgrund des eher privaten Charakters der Reinigung, was ihm für einen Mörder ungeeignet erscheint.

⁸²⁶ *LSJ* s.v. αὐτόρρηκτος, „self-produced“; *Opp. Hal.* 1, 763; *Cyn.2*, 567.

⁸²⁷ A., *Fragm.* 117 Radt: αὐτορέγιμονος πότμου. Vgl. *LSJ* s.v. αὐτορέγιον, „self wrought“.

⁸²⁸ *LSJ* s.v. ῥέζω, „do“, „act“. Vgl. dazu Dobias-Lalou – Dubois 2007, 154.

⁸²⁹ *LSCG Suppl.* 115, mit älterer Bibliographie. Vgl. auch *SEG* 47, 2165; *BE* 1999, 619; *EBGR* 1996 (*Kernos* 12,1999), 234–235, Nr. 45.

⁸³⁰ Ss. 128–134.

⁸³¹ *Pl.*, *Lg.* 865a–867d; 871a–c; 872a–b; 872d–e. Über die Rolle der Reinigung in Platons *Gesetzen*, s. Eck 2014, 310–321.

⁸³² Schon J. Servais hatte den Zusammenhang zwischen der platonischen Terminologie und den beiden *leges* in einem von der späteren Kritik unbeachteten Aufsatz bemerkt: Servais 1960, 140.

⁸³³ Vgl. auch Kap. II.

Phasen (Z. 1–7 und 7–11) besteht, erst nach dem Opfer auf dem öffentlichen Altar abgeschlossen sei (Z. 10–11).⁸³⁴ Da in seiner Hypothese der *autorrektas* nur als Vergleich (*fictio legis*) für die Reinigung von Individuen, die offenbar keine *autorrektai* sind, vorkommt, betrifft seiner Meinung nach Text B nicht Mörder, sondern andere Verbrecher.⁸³⁵ Die Verhaltensregeln, die der *autorrektas* zu beachten hat, sind jedoch vielsagend. Vor dem Ritual wird der *autorrektas* einigen Einschränkungen unterzogen: Er darf nicht angesprochen werden, er darf kein Essen von Fremden akzeptieren und nicht schlafen, wo er will. Der Grund für diese Beschränkungen ist zweifellos die Angst, eine Verunreinigung zu verursachen; nachdem durch das Ritual das religiöse Gleichgewicht wiederhergestellt worden ist, ist sein Verhalten keinen Beschränkungen mehr unterworfen (Z. 5–6: Er darf angesprochen werden, essen und schlafen, wo er will). Die Isolation des Unreinen und seine Reintegration nach der Reinigung sind auch im Mythos gewöhnliche Themen: Mit dem vom Muttermord befleckten Orestes dürfen die Athener weder reden noch essen oder trinken,⁸³⁶ der Vatermörder Ödipus wagt sich nicht zu seinem Retter Theseus, um ihn nicht zu beschmutzen;⁸³⁷ Menelaos ist schockiert, dass Peleus mit Andromache – der Schwägerin von Achilles’ Mörder – unter dem gleichen Dach bleiben kann.⁸³⁸ In allen mir bekannten mythischen Beispielen für die Isolierung des Unreinen handelt es sich um Mörder. Eine bewusste Ausnahme zu diesen Verhaltensregeln bilden die euripideischen Gestalten, die es wagen, im Namen der Freundschaft unreinen Freunden ins Gesicht zu schauen, mit ihnen zu sprechen oder sie sogar anzufassen.⁸³⁹ Mit ihrem unkonventionellen Verhalten zerbrechen sie den konsolidierten religiösen Brauch der physischen Isolation des Schuldigen und bahnen einen Weg zu einer neuen Moral. Wie Burkert richtig bemerkt hat, beweisen die mit dem Reinigungsritual verbundenen Tabus, dass die Interpretation des Wortes *autorrektas* als Mörder potenziell richtig ist: Die Tatsache, dass der Befleckte nicht mit anderen Menschen essen oder sprechen darf, entspricht dem typischen Tabu gegenüber durch Mord befleckten Individuen, für die das mythische Beispiel *par excellence* die Geschichte von Orestes ist.⁸⁴⁰

Wenn der *autorrektas* ein Mörder ist, erklärt sich auch die Anwesenheit des *Elasteros*, der eine den Erinyes verwandte Erscheinung ist, welche die Mörder verfolgt.⁸⁴¹

⁸³⁴ North 1996, 297.

⁸³⁵ Für die *fictio legis* in den profanen oder heiligen Gesetzen vgl. Bertrand 2000, 219–231.

⁸³⁶ Eu., *IT* 947–957; Sch. Ar., *Ach.* 961; Sch. *Eq.* 95.

⁸³⁷ S., *OC* 1132–1134.

⁸³⁸ Eu., *Andr.* 654–659.

⁸³⁹ Eu., *Or.* 792–794; *HF* 1214–1234.

⁸⁴⁰ Burkert 2000, 210.

⁸⁴¹ Zum *Elasteros* vgl. Kap. VIII.3. – VIII.4. Dagegen Patera 2010, die bemerkt, dass die *Elasteroi* auch andere Verbrechen verfolgen können.

VI.7.2.1. Die Rituale

Die in Text B beschriebene Reinigungszeremonie sieht die „Bekanntmachung“, die Ankündigung einer Reinigung, die Waschung (der Hände?) mit Wasser, eine Mahlzeit und die Anwendung von Salz vor (SEG 43, 630, Z. 4). Es folgen das Opfer eines Ferkels, ein Rundgang (?) und schließlich die Erlaubnis zu sprechen, essen und schlafen, wo man will (Z. 6–7). Nach der Aufzählung von Fällen, in denen man sich wünscht, wie der *autorrektas* gereinigt zu werden, wird zum Schluss (Z. 10) noch das Opfer eines erwachsenen Tieres auf dem öffentlichen Altar erwähnt; als Konsequenz davon (?) wird die Person für rein erklärt, eine Demarkationslinie wird gezogen und man verabschiedet sich (?).

Das Interesse an dem Dokument liegt darin begründet, dass es erstmals ein Ritual überliefert, das bis dahin sonst nur aus den literarischen Quellen bekannt war. Die Interpretation des stark fragmentarischen Textes ist allerdings alles andere als eindeutig.

Vieles hängt davon ab, wie man die vierte Zeile interpretiert.⁸⁴² „Nachdem man ihn empfangen hat (ὕποδεκόμενος), ist ihm (Wasser) zum Waschen zu geben, etwas zum Frühstück und Salz“ ([*hw*]ποδεκόμενος ἀπονίψασθαι δότο κάκρατίξασθαι καὶ ἥλαα ...).

Die Interpretation der Stelle, von der das Verständnis des ganzen Textes abhängt, ist sehr umstritten. Unklar ist, wer das Subjekt von ὕποδεκόμενος ist: Um nicht eine rasche Veränderung des Subjekts voraussetzen zu müssen, nehmen die Herausgeber an, dass die Person, die sich reinigen will – wahrscheinlich ein Mörder –, selbst Subjekt der Bekanntmachung und gleichzeitig der Gastgeber sei, der die folgenden Rituale durchführt.⁸⁴³ Die meisten späteren Autoren folgen dieser Theorie und vermuten, dass der Empfänger die sich reinigende Person und der Empfangene der *Elasteros* sei; deshalb übersetzen sie: „[And on] receiving (him, sc. the *elasteros*) let him give (water) to wash with and a meal.“⁸⁴⁴

Die empfangene Figur wäre also kein menschliches Wesen, sondern der übernatürliche *Elasteros*; als Vergleich dafür bringen die Herausgeber die *lex sacra* aus Kyrene vor, in der ihrer Meinung nach eine Opfergabe für übernatürliche Wesen in Form von Tonfiguren (κολοσός) erwähnt wird.⁸⁴⁵ Hier geht es um die Aufnahme von *hikesioi*, die von J. H. Stuckey, R. Parker und Jameson – Jordan – Kotansky, als „visitors sent bei spells“ interpretiert und mit den *Elasteroi* verglichen werden.⁸⁴⁶ Obwohl die Ähnlichkeiten der Rituale in den beiden Inschriften offenkundig sind – in beiden Texten wird nach einer Bekanntma-

⁸⁴² Für einen Überblick der verschiedenen Interpretationen s. Patera 2010, 290–291.

⁸⁴³ Jamenson – Jordan – Kotansky 1993, 17, 55.

⁸⁴⁴ Dubois 1995, 140, 144; Schwabl 1996, 285 (Rezension).

⁸⁴⁵ *LSCG Suppl.* 115, B 35 = Rhodes – Osborne 2003, Nr. 97, 117; SEG 9, 72.

⁸⁴⁶ Stuckey 1937, 32–43; Parker 1996², 332–351 und Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 55, 76, 119. Die Interpretation ist vor Kurzem von Eck 2014 wieder verteidigt worden (277–281).

chung die rituelle Gastfreundschaft betont –, genügen sie nicht, um die sprachliche Schwierigkeit der Interpretation der *hikesioi* als Geister, für die es keinen Vergleich gibt, zu überwinden.

Diese Interpretation scheint mehr Fragen zu eröffnen, als Antworten zu geben. Im selinuntischen Ritual fehlt jede Erwähnung von Objekten, die mit den kyrenischen *kolossoi* vergleichbar sein könnten. Darüber hinaus ist sicherlich verwunderlich, dass man einem „bösen“ Geist überhaupt Gastfreundschaft anbietet. Und wozu sollte man einem Geist Wasser geben, „um sich zu waschen“?⁸⁴⁷

Die traditionelle Interpretation der *lex sacra* aus Kyrene ist kürzlich mit guter Argumentation von Dobias-Lalou verteidigt worden. Die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Inschriften erklären sich vielmehr dadurch, dass es sich in beiden Fällen um die Aufnahme von aus verschiedenen Gründen unreinen Menschen handelt. Besonders die dritte Kategorie der kyrenischen *hikesioi* ermöglicht einen direkten Vergleich mit der *lex sacra* von Selinus: Der im kyrenischen Text erwähnte *hikesios autophonos* kann, wie der selinuntische *autorrektas*, nur ein Mörder sein.⁸⁴⁸

In einer Fußnote schlagen die Herausgeber des selinuntischen Textes eine zweite Interpretation der umstrittenen Stelle vor, die mir plausibler erscheint: ὑποδεκόμενος könnte sich auf eine dritte Person beziehen, die als ritueller Gastgeber und Reiniger eines befleckten Schutzfliehenden fungiert; das zieht nach sich, dass man eine doppelte Veränderung des Subjekts – vom Schutzfliehenden zum Reiniger und wieder zum Schutzfliehenden – voraussetzen muss, die jedoch in solchen Texten nicht selten ist.⁸⁴⁹ Nach dieser Hypothese ist es der unreine ξένοσ und nicht der *Elasteros*, der Wasser zum Waschen und eine Mahlzeit bekommt.⁸⁵⁰ Ein fragmentarisches Gesetz über Schutzfliehende aus Lindos, das eine mit den *leges* von Selinus und Kyrene vergleichbare Terminologie verwendet und in welchem ein δεκόμενος den Schutzfliehenden empfängt, zeigt, dass es sich in allen drei Fällen um menschliche *hikesioi* handelt.⁸⁵¹

Dass diese Interpretation richtig ist, wird dadurch bestätigt, dass in allen bekannten Fällen der Reinigung eines Mörders eine Person benötigt wird, die den flüchtenden Mörder aufnimmt.⁸⁵² Der Mörder spielt eine durchaus passive Rolle: Da er sich alleine nicht reinigen darf, braucht er immer einen „Gastge-

⁸⁴⁷ S. dazu Salvo 2012, 137–138.

⁸⁴⁸ Dobias-Lalou 1997, 261–270. Vgl. kürzlich Dobias-Lalou – Dubois 2007, 145–158, in dem erneut der Vergleich zwischen den Gesetzen von Selinus und von Kyrene vorgeschlagen wird. Eine gänzlich andere Interpretation der kyrenischen Inschrift schlägt Robertson 2010, 259–374 vor, der das Wort *autophonos* als „slaying with one’s own hand“ übersetzt und als einen *terminus technicus* des Opferrituals interpretiert. Für starke Kritik an dieser Interpretation s. Dobias-Lalou in *BE* 124, 2011, 644.

⁸⁴⁹ Salvo 2012, 138 mit Anm. 79 für Beispiele und Bibliographie.

⁸⁵⁰ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 56, Anm. 2. Vgl. auch Patera 2010, 291–294 für verschiedene vorgeschlagene Varianten.

⁸⁵¹ Lupu 2005, Nr. 17 (*SEG* 39, 729); vgl. auch dazu Kontorini 1988, 579–580; Kontorini 1989, 17–29, Nr. 1).

⁸⁵² A.R., *Arg.* 4, 685–717; *Hdt.*, 1, 35,1; vgl. dazu auch Kontorini 1989, 18–29.

ber“, der die Rituale für ihn durchführt. Salvo schlägt vor, das nicht benannte Subjekt von *hypodekomenos* mit einem Familienmitglied des Opfers zu identifizieren.⁸⁵³ Eine solche Interpretation ist sicherlich möglich, aber nicht zwingend: Der Mörder könnte auch aus einer anderen Polis kommen und ein Exilierter auf der Suche nach einer neuen Heimat sein.

In Z. 4 übersetzen Jameson – Jordan – Kotansky einfach „let him give a meal“,⁸⁵⁴ die Übersetzungen von Dubois („petit déjeuner“) und von Clinton („something to breakfast on“) geben die Bedeutung des griechischen ἀκρατίξασθαι besser wieder.⁸⁵⁵ Der Unterschied ist von nicht geringer Bedeutung, wenn wir annehmen, dass der empfangene *xenos* kein Geist ist, sondern eine Person, die sich reinigen will. Da er befleckt ist, darf er nicht an einem richtigen Mahl mit dem Gastgeber teilnehmen und mit den reinen Menschen an einem Tisch sitzen. Das richtige Mahl folgt deshalb erst, wenn er sich dem ganzen Ritual unterzogen hat und sich wieder frei bewegen, schlafen und essen darf (Z. 6–7). Hier haben das Waschwasser und die kleine Mahlzeit nicht nur eine symbolische Funktion – die Gastfreundschaft –, sondern auch eine ganz konkrete: Der Flehende, der möglicherweise aus der Ferne gekommen und vielleicht nach der Reise (oder dem Exil?) und der langen Wartezeit vor seiner Aufnahme erschöpft ist, muss gestärkt und aufgemuntert werden.⁸⁵⁶

Das Opfer eines Ferkels für Zeus signalisiert entweder das Ende des Rituals oder das Ende des ersten Teils des Rituals; nachdem sich der Gereinigte entfernt und einen Rundgang absolviert hat (oder der Reinigende um ihn herum) (Z. 5: ἐξ αὐτῷ ἴτο καὶ περιστ[ύ]ραφέσθο), darf er sich frei bewegen, sprechen, essen und schlafen, wo er will, als sichtbares Zeichen der Wiederaufnahme. Fraglich bleibt die Rolle des Ferkels (Z. 5), sie hängt davon ab, wie man den Satz interpretiert.⁸⁵⁷ Am wahrscheinlichsten scheint mir, dass es sich um ein normales Opfer handelt – nichts qualifiziert es als etwas anderes oder besonderes – als Dank für die gerade abgeschlossene Zeremonie. In diesem Fall kann der

⁸⁵³ Salvo 2012, 138–139. Vgl. auch Maffi 1997, 210–213, der den Reinigenden mit einem Familienmitglied des Opfers identifiziert, das nach dem Exil den Schuldigen bzw. Befleckten wieder aufnehmen muss. Auch Patera 2010, 294–295 vermutet, dass das Subjekt von Z. 1–5 der Reinigende, das Subjekt von Z. 6–13 aber der Befleckte sei.

⁸⁵⁴ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 17.

⁸⁵⁵ Dubois 1995, 144; Clinton 1996, 174. Vgl. auch kürzlich Dubois in seiner neu kommentierten Edition der *lex* (Dubois 2008, Nr. 18).

⁸⁵⁶ Zur schwierigen Kondition des Flehenden vgl. ausführlich Chaniotis 1996, 65–86. In Athen wurde der (absichtliche) Mörder mit dem Tode bestraft, der (unabsichtliche) Totschläger wurde stattdessen ins Exil geschickt. Auch wenn unklar ist, ob der Schuldige unter dem Druck des Gesetzes oder der Rache der Verwandten vor dem Exil gereinigt wurde oder, was wahrscheinlicher erscheint, erst danach, als er zurückkam und reintegriert werden musste, war in jedem Fall seine Lage prekär. Wir können auch nicht ausschließen, dass die *lex* den seltenen, aber nicht unmöglichen Fall eines fremden Verbannten darlegt, der Schutz und Aufnahme in Selinus sucht.

⁸⁵⁷ Für eine gute Zusammenfassung der Problematik und der verschiedenen Interpretationen s. Patera 2010, 294–295 und Salvo 2012, 139–140 mit Anm. 88.

Opfernde sowohl der reinigende Gastgeber als auch der Gereinigte sein. Wie immer in solchen Gesetzen ist der Text stark elliptisch und die eigentliche Reinigung, die irgendwo zwischen Zz. 3–5 zu verorten ist und durch καθαίρεσθo zusammengefasst wird, wird nicht beschrieben. Wir wissen nur, dass Salz, Wasser und kreisförmige Bewegungen involviert sind.

Die folgenden, etwas obskuren Zeilen („man soll sich wie der *autorrektas* reinigen ...“, Z. 8–9) sind verschieden interpretiert worden. Die Vorschriften scheinen entweder Individuen zu betreffen, die sich von fremden oder familiären, von gesehenen oder gehörten *Elasteroi* reinigen wollen, oder auch fremde oder autochthone (Menschen), die bei einem Verbrechen gesehen oder gehört worden sind (oder ein Verbrechen gesehen oder gehört haben?).⁸⁵⁸ Die erste Interpretation setzt voraus, dass sich die Adjektive (ξενικόν, πατρῶιον, ἐπακουστόν, ἐφορατόν) auf den *Elasteros* beziehen,⁸⁵⁹ während im zweiten Fall angenommen wird, dass sie sich auf einen Menschen beziehen.⁸⁶⁰

Überzeugender ist m. E. die Lösung von Clinton, der meint, die *Elasteroi* ξενικός und πατρῶιος seien Dämonen, die Mörder von Gastgebern und von Familienangehörigen verfolgten, während die im Text folgenden Adjektive die Art beschrieben, in der sich der *Elasteros* selbst manifestiert – durch das Sehen, das Hören oder andere physische und psychische Störungen.⁸⁶¹ Diese Interpretation hat auch den Vorteil, ein sonst unerklärbares Rätsel zu lösen, nämlich, dass die Unreinen, die sich „wie der *autorrektas*“ reinigen müssen, sich einem längeren Ritual als der *autorrektas* selbst zu unterziehen haben: Die Reihe von Ritualen scheint hier in der Tat mit einem Opfer auf dem öffentlichen Altar beendet zu werden, das vorher für den *autorrektas* nicht erwähnt wird. Diese Vorschrift hätte keinen Sinn, wenn die Beteiligten nicht von den schwersten Verbrechen befleckt wären. Hiermit hätten wir dann eine für die Mordgesetze scheinbar übliche Reihenfolge, von einem weniger ernsten Fall zu den schwersten überhaupt.⁸⁶² Es ist jedoch möglich, dass sich die Vorschrift über das letzte öffentliche Opfer nicht auf die besonderen Fälle des *Elasteros xenikos* oder *patroios*, sondern auf den allgemeinen, in den ersten Zeilen (1–7) beschriebenen Fall bezieht: Wenn das zutrifft, werden alle beschriebenen Reinigungsrituale, unabhängig von der Art des *Elasteros*, durch ein Opfer auf dem

⁸⁵⁸ SEG 43, B 7–9: αἴ τις κα λῆι ξενικόν ἢ πατρῶιον, ἢ ἑπακουστόν ἢ ἑφορατόν ἢ καὶ χῶντινα καθαίρεσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καθαίρεσθo ἡόνπερ ἡούτορέκτας ἐπεὶ κ' ἑλαστέρο ἀποκαθάρεται.

⁸⁵⁹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 44.

⁸⁶⁰ Jordan 1996, 328. Dobias-Lalou 1997, 267 vermutet, dass es sich um einen befleckten Menschen, der keine Beziehungen zur Familie (ξενικόν) und / oder um einen, der familiäre Bindungen zum Reinigenden hatte (πατρῶιον), handelt. Ähnlich auch Dubois in Dobias-Lalou – Dubois 2007, 157. Patera 2010, 297 hält die Unterscheidung für nicht wichtig: Ein Mensch, der von einem *Elasteros* verfolgt wird, wird eben auch als *Elasteros* bezeichnet.

⁸⁶¹ Clinton 1996, 178–179.

⁸⁶² Vgl. die Gesetze des Drakon, IG I³ 104; Stroud 1968. Auch von Platon werden für die Mordfälle innerhalb der Familie, sowohl für die absichtlichen als auch die unabsichtlichen, besonders harte Strafen vorgeschrieben (vgl. Pl., Lg. 868c–869c; 872d–873c).

öffentlichen Altar abgeschlossen. Während der erste Teil der Rituale dann ausgesprochen privaten Charakter hätte, würde der letzte Teil öffentliche Züge aufweisen.⁸⁶³

VI.7.2.2. Der *autorrektas*

Durch die terminologische Untersuchung des *Elasteros* hat Patera kürzlich gezeigt, wie dieser nicht nur den Mörder verfolgt, sondern auch andere Verbrecher.⁸⁶⁴ Das hat der von Dubois vorgeschlagenen und von Patera bevorzugten Interpretation des *autorrektas* als „l'agent responsable“⁸⁶⁵ weiteres Gewicht gegeben. Patera interpretiert ihn als den unabsichtlichen Verbrecher (aber nicht unbedingt als einen Mörder), der nicht aus eigener Verantwortung agiert, sondern durch den Druck des *Elasteros* – einer übernatürlichen Kraft, die das Verhalten des Menschen beeinflusst – genötigt wird. Somit ist der *Elasteros* nicht mehr die Konsequenz des Verbrechens und die Manifestation des *miasma*, sondern die Ursache davon. Diese Interpretation des *Elasteros* als psychische Kraft lässt sich gut mit der Übersetzung der Adjektive *epakouston* und *ephoraton* als „durch auditive oder visuelle Halluzinationen verursacht“ vereinbaren.⁸⁶⁶ Der Vergleich mit der platonischen Definition des Mörders *autocheir* oder *me autocheir* und dem *autophonos* der kyrenischen *lex sacra* scheint mir jedoch einen eindeutigen Hinweis dafür zu liefern, dass wir es doch mit einem Mörder zu tun haben. Platon verwendet die Definition *autocheir* ausschließlich als Beschreibung für einen Mord, welchen man „durch die eigenen Hände“ (d. h. selbst) durchgeführt hat. Damit wird also der Täter, nicht aber der eventuelle Auftraggeber, erfasst. Diese Bezeichnung, die sowohl vorsätzliche als auch nicht vorsätzliche Delikte umfasst und unabhängig von Intention und Planung den Mörder als solchen identifiziert und strafbar macht, ist besonders aus Sicht der rituellen Reinheit wichtig. Selbst im Fall eines Auftragsmordes, ist es der materielle Täter, an dessen Händen Blut klebt, der Reinigung braucht, obwohl die platonischen Gesetze sehr wohl erkennen, dass, rechtlich gesehen, die Verantwortung – und somit die Schuld – des Auftraggebers größer ist als die des Täters.

Dimartino zufolge ist der *autorrektas* der Totschläger, der unabsichtlich jemanden umgebracht hat. Für den Totschläger war in Attika das Exil vorgesehen, er konnte aber wieder in die Gemeinde aufgenommen werden, wenn ihm die Vergebung der Familie des Verstorbenen zuteilt wurde.⁸⁶⁷ Andere haben

⁸⁶³ Burkert 2000, 212. Für diese zweite Lösung entscheidet sich auch Patera 2010, 299–300.

⁸⁶⁴ Patera 2010.

⁸⁶⁵ Dubois 1995, 139; Patera 2010, 297. Vgl. auch Dobias-Laolu 1997, 266: „qui agit de lui-même“.

⁸⁶⁶ Salvo 2012, 141.

⁸⁶⁷ Dimartino 2003, 340–341. Selbstverständlich musste er sich dann reinigen: Pl., *Lg.* 865b–c, 866c–d, 868a–b, 872d, 873b; Dem., 23, 72–73. Im Gegensatz dazu wird der vor-

den *autorrektas* als den Mörder der eigenen Familie interpretiert.⁸⁶⁸ Auch in diesem Fall hilft der Vergleich mit Platon, um die Logik der selinuntischen *lex* zu verstehen. Gleich nach der Unterscheidung „absichtlich“ (ἐκούσιος) oder „unabsichtlich“ (ἄκούσιος) differenziert Platon zwischen Mord „mit eigenen Händen“ oder nicht. Innerhalb dieser Kategorien wird dann die Schwere des Verbrechens anhand des sozialen Status des Opfers bemessen: Es ist selbstverständlich schwerwiegender, einen Bürger umzubringen, als einen Ausländer oder einen Sklaven zu töten; am schlimmsten ist es aber, die eigenen Eltern zu ermorden. Ein Mord, der *me autocheir* durch heimtückische Planung, List oder Betrug durchgeführt worden ist, ist zwar genauso schwerwiegend wie ein Mord *autocheir* und wird ähnlich bestraft, aber rituell gesehen weniger schlimm.⁸⁶⁹ Es gibt m. E. es keine ausreichenden Hinweise, um zu sagen, ob die *lex* die absichtliche oder unabsichtliche Tötung betrachtet. Es sei aber darauf hingewiesen, dass bei Platon die Unterscheidung zwischen *autocheir* und *me autocheir* im Fall eines absichtlichen Tötungsdeliktes besonders wichtig ist. Denn nur in diesem Fall schließen die eventuelle Planung und allgemein die Vorsätzlichkeit des Mordes weitere Komponenten ein, wie die Präsenz eines Auftraggebers oder eines Komplizen und implizieren deshalb die Notwendigkeit, zu unterscheiden, wer konkret den Mord durchgeführt hat.⁸⁷⁰ Die selinuntische *lex* hat uns einen Auszug aus einem Gesetzbuch überliefert, das ähnlich aufgebaut ist wie das platonische, und in welchem die Schwere des Tötungsdeliktes auch anhand der Beteiligung des Schuldigen an der Befleckung – im nichtmetaphorischen Sinn – gemessen wird. Um weiter dem Vergleich zwischen dem selinuntischen Gesetzesfragment und der platonischen Klassifizierung zu folgen, befinden wir uns also im Bereich der Tötungsdelikte, die *autocheir* durchgeführt wurden. Hier werden die rituellen Reinigungsbedürfnisse des Täters erklärt, der eigenhändig getötet hat; auch in der *lex*, wie bei Platon, sind die Tötungsdelikte – in diesem Fall allerdings eher die *miasmata*, die daraus resultieren – nach ihrem Schweregrad von weniger bis sehr schwerwiegend aufgelistet.

Die Hypothese, dass es sich hierbei um unabsichtliche Tötungsdelikte handelt, wie Dimartino behauptet, ist sicherlich nicht auszuschließen, aber auch nicht zu beweisen, sodass es letztlich eine Hypothese bleiben muss. Diese basiert auf der Voraussetzung, welche im Übrigen ebenso schwierig nachzuweisen ist, dass das selinuntische Strafgesetzbuch so ähnlich wie das attische aufgebaut sei. Darüber hinaus sollte man die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der Mörder ein Ausländer sein könnte, der als Schutzfliehender, wie Ödipus in

sätzliche Mörder zum Tode oder zum lebenslänglichen Exil verurteilt. Vgl. dazu Pl., *Lg.* 870c–873c; Dem., 23, 38–40.

⁸⁶⁸ Z. B. Dobias-Lalou – Dubois 2007, 151, 155.

⁸⁶⁹ Z. B. Pl., *Lg.* 872a.

⁸⁷⁰ Obwohl man selbstverständlich auch im Fall von unabsichtlichem Totschlag oder Tod als Folge eines Umfalls zwischen verschiedenen Händen und verschiedenen Schulgraden unterscheiden kann.

Kolonos und der *autophonos* in Kyrene, in Selinus die Aufnahme ersucht. Platon, der in seinem Buch die Strafgesetze erläutert und nur flüchtig die dazugehörigen Reinigungsrituale erwähnt, bezeichnet die Vorschriften für die Behandlung des Schuldigen, die auch in der selinuntischen *lex* im Zentrum von Text B stehen, als „die hierfür vorgesehenen Waschungen und aller sonstigen vom Gott hierfür überlieferten Riten. [...] All das [soll] unter gewissen Gebeten geschehen und unter Opfern für diejenigen Götter, die dafür sorgen, dass keine Morde in den Städten vorkommen.“⁸⁷¹ Die Versuchung ist groß, die von Platon anonym erwähnten Götter und Rituale durch die in der *lex* genannten zu ergänzen.

VI.7.3. Öffentliche oder private Kulte?

Sehr umstritten und mit der Deutung des Charakters der Rituale eng verbunden ist die Interpretation der in Text A beschriebenen Riten als öffentliche Poliskulte oder „private“ Gentilkulte: Einerseits lassen die Erwähnungen der *homosepuoi* (Z. 3) und die Kennzeichnung des Kultes von Meilichios als *en Mysko / en Eutydamo* (Z. 9; 17) an einen Gentilkult denken; andererseits werden am Ende des Textes ausdrücklich *damosia hiara* erwähnt, die öffentliche Stadtkulte vermuten lassen. Jameson – Jordan – Kotansky vermuteten, dass sowohl Text A als auch B eine Gentilgruppe betreffen;⁸⁷² Clinton, der die *lex* als Opferkalender interpretiert, meint hingegen, dass die religiösen Vorschriften von A die Polis in ihrer Gesamtheit betreffen;⁸⁷³ Curti – van Bremen, die Text A vor dem Hintergrund ihrer Verbindung mit den Olympiaden deuten, entscheiden sich ebenfalls für öffentliche, städtische Riten.⁸⁷⁴

Wenn wir annehmen, dass Text A genau wie Text B Reinigungsrituale betrifft, kommen sowohl die Stadt in ihrer Gesamtheit als auch die einzelnen Gentilgruppen als Akteure in Frage, da für beide Gemeinschaften die Vermeidung einer Verschmutzung enorm wichtig war. Die Polis mit ihrer Verwaltung und ihren öffentlichen Räumen ist weder in A noch in B ganz abwesend: Selbst in Text B, bei dem es sich sicherlich um die Durchführungsnormen individueller Rituale handelt, wird zum Schluss ein Opfer auf einem *damosios bomos* erwähnt (Z. 10). Im gesamten Text A scheint eine ständige Nebeneinanderstellung von Polis und *oikos* vorzukommen, die durch die Verwendung entweder des unpersönlichen Infinitiv-Imperativs (die Polis) oder des Imperativs (der *oikos*) – oft im Zusammenhang mit der genauen Angabe der Beteiligten (*hois hosia*) – hervorgehoben wird.⁸⁷⁵ Ab Z. 17, wo die *damosia hiarà* erwähnt werden, tritt die Polis definitiv in den Vordergrund. G. Camassa vermu-

⁸⁷¹ Pl., Lg. 871c.

⁸⁷² Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 50–51.

⁸⁷³ Clinton 1996, 162–163.

⁸⁷⁴ Curti – van Bremen 1999, 26–27.

⁸⁷⁵ Vgl. Camassa 1999, 141–148.

tet, dass die Abfassung von Text A in zwei verschiedenen Phasen geschah. Das könnte auch die seltsame Rasur in Zz. 4–6 erklären. Die erste *lex sacra*, von der nur die Zz. 1–3 übriggeblieben sind, hätte die Maßnahmen des *oikos* bezüglich der Reinigung seiner Mitglieder betroffen; nicht zufällig kommt gerade in Z. 3 das Wort *homosepuos* vor, das angeblich der Gesetzgeber Charondas aus Katane für die Mitglieder eines *oikos* verwendete.⁸⁷⁶ In der zweiten Abfassung (Zz. 7–24) würden die Reinigungsrituale nicht mehr ausschließlich die Sphäre des *oikos* allein betreffen, dessen Schutzgott Zeus Meilichios ist, sondern auch die der Polis.⁸⁷⁷

Obwohl die Kulte der Eumenides, der Tritopatores und des Zeus Meilichios oft eher von kleineren sozialen Gruppen als von der ganzen Stadt praktiziert wurden, darf insgesamt die Gegenüberstellung Stadt- vs. Gentilkulte nicht radikalisiert werden, da sie sogar im demokratischen Athen zumeist koexistierten.⁸⁷⁸ Die Tatsache, dass diese Kulte wahrscheinlich einen aristokratischen Ursprung haben, schließt nicht aus, dass sie mit der Zeit eine städtische Bedeutung erhielten; die *gene*, die sie ursprünglich verwalteten, könnten bei der Verwandlung der Gentilkulte in Stadtkulte sogar einige ihrer religiösen Privilegien behalten haben.⁸⁷⁹ Die meisten Kulte, die ihren Ursprung in der archaischen Zeit haben, können mit besonderen Familiengruppen in Zusammenhang stehen und gleichzeitig städtische Kulte sein.⁸⁸⁰ Wenn man bedenkt, dass Selinus wahrscheinlich oligarchisch regiert wurde, wundert es nicht, dass einige alte aristokratische Familien eine herausragende Rolle im religiösen – und wahrscheinlich auch politischen – Leben der Stadt einnahmen.⁸⁸¹ Es besteht keine Notwendigkeit, die Präsenz von Gentilculten als „antipolitisch“ oder gar „privat“ zu bezeichnen. Die Gentilgruppen, welche in der *lex* erwähnt werden, vermitteln den Eindruck, in der Stadt sehr gut integriert gewesen zu sein und zu den wichtigsten Familien der Polis gehört zu haben.

Kürzlich hat Eck die selinuntische *lex* mit dem häufigen Vorkommen von *defixiones* in Selinus im 5. Jh. v.Chr. in Verbindung gebracht: Die *lex* wäre als eine Antwort auf den wuchernden Aberglauben und die „schwarze Ma-

⁸⁷⁶ Arist., *Pol.* 1252 b 12–15.

⁸⁷⁷ Beide Versionen des Textes A betreffen nach der Vermutung von Camassa Reinigungsrituale wegen Mordes.

⁸⁷⁸ Vgl. die religiöse Rolle der *Phratryai* in Athen vor und nach Kleisthenes Parker 1996, 102–121; Lambert 1998².

⁸⁷⁹ So findet man z. B. in Athen einige Kulte, die ausschließlich von Mitgliedern eines bestimmten *genos* verwaltet wurden.

⁸⁸⁰ In Athen ist es besonders das *genos* der Eupatridai, das sich einiger alter Familienkulte bemächtigte, die eine wichtige Rolle in der Formation der archaischen Polis spielten. Vgl. Valdés Guía 2002, 238. Gegen eine zu starke Trennung zwischen „öffentlich“ und „privat“ spricht auch Cusumano 1997–1998, 778–780 und Cusumano 2013, 101–102, 106.

⁸⁸¹ Unter anderem zeigt die hohe Frequenz der Entstehung von Tyrannen die wichtige Rolle, die aristokratische Familienverbände in der sizilischen Lokalpolitik spielten. S. Robertson 2010, 11, 253–255.

gie“ veröffentlicht worden.⁸⁸² Unklar bleibt allerdings in seiner These der Zusammenhang zwischen der Verwendung von Flüchen und Morden, die „eigenhändig“ verübt worden sind, um die es aber in der *lex* geht; darüber hinaus bleibt zu beweisen, dass die *defixiones* wirklich den Zweck hatten, eine Ermordung herbeizuführen.

VI.8. Ähnlichkeiten zwischen dem Kult von Kyrene und dem Kult von Selinus

Viele Berührungspunkte, die auf einen ähnlichen religiösen Hintergrund schließen lassen, bestehen zwischen dem Kult von Selinus und dem von Kyrene. In beiden Fällen ist Zeus Meilichios mit den Eumenides rituell verbunden; die Tritopatores von Selinus, die in den Inschriften von Ain-el-Hofra nicht erwähnt werden, haben hier allerdings ihre Parallele in den namenlosen Heroen, die wahrscheinlich eine ähnliche Schutzfunktion des *genos* ausübten. Dass die Tritopatores selbst der religiösen Welt von Kyrene jedoch nicht fremd waren, wissen wir aus der bereits erwähnten kyrenischen *lex sacra*,⁸⁸³ wo sie zusammen mit Battos und Onymastos aus Delphi im Kontext von Reinigungsritualen – eine weitere Parallele zu Selinus – erwähnt werden.

Auffällig ist auch der enge Zusammenhang des Kultes von Meilichios, der sowohl in den Inschriften von Kyrene als auch in der Inschrift von Selinus deutlich wird, mit den Reinigungsritualen und mit der Verehrung von Gentilgruppen.⁸⁸⁴

Wenn die Interpretation der selinuntischen Inschrift als Reinigungsgesetz schlüssig ist, haben wir hier einen weiteren Beleg für die Funktion der Eumenides als Reinigungsgötter, die man bereits in Athen bei den Heiligtümern der Semnai Theai am Areopag und in Kolonos beobachtet hat. Die kulturelle Verbindung der Eumenides mit Zeus Meilichios, dessen kathartische Macht gut belegt ist, scheint diese Funktion zu bestätigen. Obwohl in den Inschriften aus Ain-el-Hofra keine expliziten Hinweise dafür vorhanden sind, kann man nicht ausschließen, dass es sich auch in diesem Fall um Weihungen handelt, die auf Reinigungsprozeduren zurückzuführen sind. Einen Vergleich

⁸⁸² Eck 2014, 274: „il est fort possible que, à Sélinonte, sous l’effet d’une certaine sensibilité locale, on ait cru à l’action occulte de morts non apaisés ou irrités, à la circulation de *miasmata* incontrôlés, ce qui aurait provoqué la nécessité d’instaurer par une loi des rituels à la fois cathartiques et apotropaiques.“ Ähnlich auch Cusumano 2013, 100, der allerdings die Verbindung nicht weiter vertieft. Crippa – De Simon 2009 betonen allerdings den eher öffentlichen Charakter der selinuntischen *defixiones*, die vor allem aus dem Heiligtum der Malophoros stammen und eher zur kulturellen Praxis als zur Magie zu gehören scheinen.

⁸⁸³ *LSCG Suppl.* 115 A 21–25.

⁸⁸⁴ Zumindest in Text A, da es in Text B unsicher bleibt, ob der dort gemeinte Zeus (Z. 5) ein Meilichios ist. Vgl. auch Kap. VI.6; VI.8.

für den möglichen kultischen Hintergrund der Inschriften aus Ain-el-Hofra finden wir bei den Meilichioi von Selinus-Gaggera.⁸⁸⁵ Diese zumeist anikonischen und wenig bearbeiteten pfeilerartigen Steine wurden dort oft in Verbindung mit Votivkeramik und Opfern gefunden; einige wiesen noch am unteren Ende Spuren von Feuer auf. Nach der Hypothese von Graf markierten die Meilichiossteine den Ort eines Einzelopfers oder noch wahrscheinlicher eines regelmäßig dargebrachten Opfers einer Gentilgruppe.⁸⁸⁶ Graf kommt zur Schlussfolgerung, dass es sich um Initiationsrituale handelt, durch welche die jungen Mitglieder in die Gruppe aufgenommen wurden. Ähnliche durch anikonische Stelen und Opfergruben gekennzeichnete Gentilkulte sind auch für Naxos und Metapont belegt und scheinen ein besonderes Merkmal der westgriechischen Kultrituale zu sein.⁸⁸⁷

Ein Kult der Eumenides war in Sizilien schon angesichts der Existenz des Monatsnamens Εὐμενιδεῖος in der elimischen Stadt Entella vermutet worden;⁸⁸⁸ die selinuntische *lex sacra* bestätigt die Existenz eines solchen Kultes auf dorischem Gebiet, wenn auch in einer Randzone, ungefähr zur gleichen Zeit, als Aischylos seine *Oresteia* schrieb. Das scheint mir ein weiterer Beleg für einen dorisch-peloponnesischen – und insbesondere argolischen – Ursprung der Eumenides zu sein. So erklären sich wahrscheinlich die Kultanalogien zwischen Kyrene und Selinus weniger durch die politischen und ökonomischen Beziehungen zwischen Sizilien und Kyrenaika, die nur aus der Zeit von Agathokles mit Sicherheit dokumentierbar sind, als vielmehr durch den Umstand, dass sie eher als Konsequenz einer dorischen kulturellen *koinè*, deren Zentrum in der Argolis lag und die Kyrene über Thera sowie Selinus über Megara erreicht haben könnte, zu sehen sind.

⁸⁸⁵ Zum Heiligtum des Meilichios in Selinus, vgl. Famà – Tusa 2000.

⁸⁸⁶ Graf 1987, 244.

⁸⁸⁷ Bergquist 1992, 41–47.

⁸⁸⁸ SEG 30, 1117, 1118, 1120. Vgl. Trümpy 1997, 281; Corretti 2001, 89.

VII. Erinyes

VII.1. Eine Erinys im mykenischen Pantheon?

In zwei Linear B-Täfelchen aus Knossos, die Lieferungen an Heiligtümer registrieren, ist wahrscheinlich eine Göttin Erinyes (*e-ri-nu*) belegt.⁸⁸⁹ Dass es sich auf der einen Tafel um eine Gottheit handelt, scheint dadurch gesichert zu sein, dass sie einige Opfer erhält.⁸⁹⁰ Ob jedoch *e-ri-nu* ein Göttername oder ein Epitheton für eine andere Gottheit ist, bleibt unklar; auf der zweiten Tafel ist leider kein Kontext erhalten, es dürfte sich aber um die gleiche Figur handeln.⁸⁹¹ Die beiden Belege – ein drittes Täfelchen ist sehr unsicher⁸⁹² – sind allerdings etwas problematisch. M. Gérard-Rousseau äußerte sich sehr vorsichtig über die Möglichkeit, dass es sich tatsächlich um die Göttin Erinyes handeln könnte; wenn zutreffend, würde die Hypothese die Existenz der Erinyes im vorgriechischen Kult bestätigen und sie mit Gottheiten wie Artemis, Athena, Zeus, Hera, Poseidon, Hermes und Ares vergleichbar machen.⁸⁹³

VII.2. Die Erinyes in der frühen Literatur

Eine systematische Untersuchung der Rolle der Erinyes in der homerischen und nachhomerischen Literatur würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und ist schon oft an anderer Stelle unternommen worden.⁸⁹⁴ Ich werde mich hier also nur auf einige Andeutungen beschränken.

Teilweise als Gruppe, teilweise als einzige *thea* erscheinen die Erinyes/Erinys sehr früh in den griechischen Quellen.⁸⁹⁵ Die ersten literarischen Belege für die Erinyes finden sich schon in den homerischen Werken. Ob als Zeugen eines Eides,⁸⁹⁶ als flucherfüllende Mächte⁸⁹⁷ oder als Rächerinnen des Mordes und des Unrechtes,⁸⁹⁸ sie scheinen in der homerischen Welt eine mächtige und wichtige Rolle gespielt zu haben.

⁸⁸⁹ KN Fp I,8; KN Fs 390. Vgl. *LIMC* 3, 1 b, s.v. „Erinys“, 825–843 (Sarian).

⁸⁹⁰ KN Fp I,8. Vgl. dazu auch Reinstadler-Rettenbacher 2013, 18.

⁸⁹¹ KN Fs 390.

⁸⁹² V 52. S. Gérard-Rousseau 1968, 103–104.

⁸⁹³ Gérard-Rousseau 1968, 103–104. Vgl. Eck 2014, 30–31.

⁸⁹⁴ S. zuletzt z. B. Geisser 2002; Reinstadler-Rettenbacher 2013; Eck 2014, 30–48 (mit älterer Bibliographie).

⁸⁹⁵ Einzelne *thea* Erinys: Hom., *Il.* 9, 571; *Od.* 15, 234. Auch die Mehrzahl ist schon bei Homer belegt. Eine einzelne Erinys auch in A., *Eu.* 951: πότνι' Ἐρινύς; Euripides erwähnt drei davon: Eur., *O.* 408: τρεῖς κόρας, *Tr.* 457: μίαν τριῶν Ἐρινύν.

⁸⁹⁶ Hom., *Il.* 3, 278; 19, 259. Vgl. auch Hes., *Op.* 803.

⁸⁹⁷ Hom., *Il.* 9, 454; 9, 571; 21, 412; *Od.* 2, 135; 11, 280.

⁸⁹⁸ Hom., *Od.* 11, 280; 17, 475. Vgl. auch Hes., *Th.* 472.

Nach Hesiod gehörten die Erinyes zu den ältesten Göttern: Aus dem Blut des entmannten Ouranos seien die Erinyes und die Giganten entstanden, die damit zwei Generationen älter als Zeus sind.⁸⁹⁹ Schon bei Homer scheinen sie für gewöhnlich unter der Erde zu hausen,⁹⁰⁰ ihre chthonischen Merkmale kommen auch in der Assoziation mit Gottheiten wie Demeter oder Poseidon oder mit Tieren wie Schlangen und Pferden deutlich zum Ausdruck.⁹⁰¹

Erst in der Tragödie und vor allem durch den bekannten Mythos des von den Erinyes verfolgten Orestes erhalten die Erinyes jedoch eine genaue Charakterisierung, die auch in späteren Zeiten für sie so typisch blieb. Sie sind schwarz oder schwarz gekleidet, ihre Haare sind Schlangen, ihr Aussehen erinnert an die Gorgonen.⁹⁰² Sie wirken widerlich und fürchterlich, aus ihren Augen tropfen schreckliche Körperflüssigkeiten und ihr Atem ist übel riechend.⁹⁰³ Sie werden als „wütige Hunde“,⁹⁰⁴ „wütige Schar“⁹⁰⁵ „scheußliche Jungfern“⁹⁰⁶ und „die greisen Urzeitöchter“⁹⁰⁷ bezeichnet. Ihre Andersartigkeit, ihre Nichtbeteiligung an der Welt der „olympischen Götter“ wird oft betont: Sie leben unter der Erde, von Menschen und Göttern gehasst,⁹⁰⁸ sie ähneln den Göttern nicht,⁹⁰⁹ sie sind „der Nacht düstere Kinder“,⁹¹⁰ ihr Name ist ein Fluch.⁹¹¹ Wie Vampire saugen sie das Blut ihrer Opfer aus, die sie Tag und Nacht verfolgen und erschrecken.⁹¹² Die Menschen, die ihnen verfallen sind, gleichen Opfertieren, ihr Blut ist ein Opfertrank.⁹¹³ Wie die Hunde das Blut riechen, so werden sie vom Blut des Ermordeten und des Freveltäters angelockt.⁹¹⁴ Erst bei Euripides erscheinen die Erinyes als geflügelte Wesen, um ihre Schnelligkeit zu verdeutlichen.⁹¹⁵

Während bei Homer die Erinyes vor allem als Vollstreckerinnen des Fluches und nur selten als Rachegöttinnen für begangene Morde dargestellt werden, verbindet Aischylos sie stärker mit der Blutrache im Rahmen des Familienrechtes.⁹¹⁶ Allerdings ist auch schon bei Homer die familiäre Dimension sehr prä-

⁸⁹⁹ Hes., *Th.* 185.

⁹⁰⁰ Hom., *Il.* 19, 259; 9, 571–572.

⁹⁰¹ Jost 1985, 306; Eck 2014, 32.

⁹⁰² A., *Ag.* 463; *Ch.* 1048–1049.

⁹⁰³ A., *Eu.* 46–56.

⁹⁰⁴ A., *Ch.* 924, 1053–1054.

⁹⁰⁵ A., *Eu.* 67.

⁹⁰⁶ A., *Eu.* 68.

⁹⁰⁷ A., *Eu.* 69.

⁹⁰⁸ A., *Eum.* 67–73; 410–417.

⁹⁰⁹ A., *Th.* 723; A., *Eu.* 410–412.

⁹¹⁰ A., *Eu.* 416.

⁹¹¹ A., *Eu.* 417.

⁹¹² A., *Eu.* 183–184.

⁹¹³ A., *Eu.* 265–266, 304–305.

⁹¹⁴ A., *Ag.* 1188–1190; *Eu.* 231, 243–248, 252.

⁹¹⁵ *Eu.*, *Or.* 316–321; *IT* 288.

⁹¹⁶ Für die Erinyes in der Literatur von Homer bis zu den Tragikern vgl. Eck 2014, 34–48.

sent: Sie scheinen vor allem dann tätig zu werden, wenn aufgrund vernachlässigter Pietät oder Untaten der Kinder gegenüber ihren Eltern diese von den Eltern selbst verflucht werden.⁹¹⁷ Ebenso treten sie aber auch als Eideshelfer in Erscheinung und bestrafen jene, die Meineid leisten.⁹¹⁸

In den Werken des Aischylos sind die Erinyes allgegenwärtig und üben verschiedene Funktionen aus. Vor allem aber die *Eumeniden* unterscheiden sich von den anderen Werken durch eine grundsätzlich neue Auffassung der alten Göttinnen.⁹¹⁹ Während sie im *Prometheus* als Schicksalsgöttinnen auftreten, erscheinen sie in den *Sieben gegen Theben* als Rachegealten, indem sie den Fluch verwirklichen, den Ödipus über seine männlichen Nachkommen gesprochen hat.⁹²⁰ Im *Agamemnon* scheinen sie die natürliche Ordnung der Dinge zu hüten, indem sie allgemein Überschreitungen der natürlichen Grenzen und unverdientes Glück bestrafen sowie blubefleckte Hände verfolgen.⁹²¹ Erst am Ende des Stückes werden sie als Rachegöttinnen dargestellt, welche die Morde an Blutsverwandten rächen, als Klytaimnestra nach dem Tod des Agamemnon die Erinyes als Zeugen ruft, dass ihr Mord als Racheakt für die verstorbene Iphigeneia berechtigt war.⁹²² Die Spirale von Blut und Rache, die auf dem Haus des Agamemnon lastet, wird auch von Cassandra kurz vor ihrem Tod erkannt: „Denn dieses Haus hier niemals lässt es frei der Chor, des Einklang übel tönt, spricht er doch Übles nur. Und hat getrunken – zu noch frecherem Übermut – er Menschenblut: Berauschter Schwarm, bleibt er im Haus, schwer fort zu bannen: Der Erinyes Schwesternchor.“⁹²³ Schon in den *Choephoren* werden die Erinyes als Rachegöttinnen dargestellt, die den Verwandten eines Ermordeten dazu drängen, Rache zu üben,⁹²⁴ aber es ist vor allem in den *Eumeniden*, dass Aischylos den Aktionsradius der Erinyes auf die Rache von Blutsverwandten beschränkt und gleichzeitig die Erinyes als potentiell gütige Göttinnen (Eumenides) vorstellt.⁹²⁵ Dass jedoch eine breitere Vorstellung der Erinyes als Göttinnen, die Verbrecher aller Art bestrafen, weiter existierte, zeigt die Geschichte des sophokleischen Ajax, der in einem verzweiferten Gebet kurz vor dem Selbstmord die Göttinnen anruft, damit sie seine verletzte Ehre durch Rache wiederherstellen; sein Fluch über die Atriden, die ihn gekränkt haben, ist gleichzeitig ein Hilferuf im Namen einer übermenschlichen Gerechtigkeit.⁹²⁶

⁹¹⁷ Hom., *Il.* 9, 449–457; 9, 565–572; *Od.* 2, 130–137; 11, 271–280; vgl. Reinstadler-Rettenbacher 2013, 27–29.

⁹¹⁸ Hom., *Il.* 19, 258–265 (vgl. auch Hom., *Il.* 3, 276–280, wo die Erinyes allerdings nicht explizit erwähnt werden); Hes., *Op.* 802–804; Alk., *Frg.* 129 L.-P. Vgl. auch Reinstadler-Rettenbacher 2013, 29–30.

⁹¹⁹ Reinstadler-Rettenbacher 2013, 45; Eck 2014, 34–41.

⁹²⁰ A., *Pr.* 515–516; A., *Th.* 787–791, 886, 1060–1064.

⁹²¹ A., *Ag.* 462–465.

⁹²² A., *Ag.* 1433.

⁹²³ A., *Ag.* 1186–1190.

⁹²⁴ S. z. B. A., *Ch.* 273–284, 646–652.

⁹²⁵ Dazu Eck 2014, 38–41.

⁹²⁶ S., *Aj.* 835–844. S. Eck 2014, 47.

Ihre Ikonographie ist in der klassischen Zeit stark von der Tragödie beeinflusst und zeigt die Erinyes zumeist als Rachegöttinnen mit Flügeln und Schlangen.⁹²⁷ Die Abhängigkeit dieses ikonographischen Schemas von der Tragödie wird dadurch deutlich, dass es auf Vasen häufig in Zusammenhang mit der Darstellung einer Szene aus der *Orestie* vorkommt: Die Befragung des apollinischen Orakels oder die Ermordung von Aigisthos und Klytaimnestra.⁹²⁸ Die Rolle als Rachegöttin der Unterwelt setzt sich auch in der späteren Vasenmalerei durch, in der die Erinyes an der Bestrafung von Prometheus oder Ixion teilnehmen.⁹²⁹

VII.3. Göttinnen ohne Kult?

Das Problem der Existenz eines Kultes der Erinyes wird sehr häufig debattiert. Anders als im Fall der Eumenides und der Semnai Theai haben wir keine eindeutigen Belege, weder literarische noch epigraphische, über die Existenz von Kultorten, die den Erinyes geweiht sind. Diese Tatsache hat oft zu der Vermutung geführt, dass die Erinyes aufgrund ihres dämonischen Wesens keinen Kult hatten und sie nur in Form der Eumenides verehrt wurden oder dass sie nur rein mythische Kreaturen waren, die zwar tief in der literarischen Tradition verwurzelt waren, aber nicht richtig zum religiösen Glauben gehörten.⁹³⁰

Dass man jedoch den Erinyes trotzdem opfern konnte, zeigen die Verse der *Eumenides*, in denen das Gespenst von Klytaimnestra beschreibt, wie sie, als sie noch am Leben war, den Göttinnen Libationen aus Wasser und Honig in nächtlicher Stunde, „zur Stunde, die kein Gott sonst mit euch teilt“, auf dem häuslichen Herd opferte.⁹³¹ Sowohl die Art der Opfergabe – Wasser und Honig – als auch die Tatsache, dass man ihnen zu ungewöhnlicher Zeit opferte, betonen die Andersartigkeit der Erinyes und den unheimlichen Zweck, aus dem man sie beschwört.

In den literarischen Quellen erscheinen die Erinyes nicht selten als Adressantinnen von Gebeten, um Rache oder Beistand in verzweifelten Situationen zu üben. Schon bei Homer werden sie oft angerufen, entweder in Form von Gebeten oder Flüchen⁹³² oder als Zeugen bei einem Eid.⁹³³ Auch in der späteren

⁹²⁷ Abbildungen der Erinyes vor der klassischen Zeit sind selten und sehr unsicher. Für einige mögliche Beispiele s. Reinstadler-Rettenbacher 2013, 39–43.

⁹²⁸ *LIMC* 3, 1 b, s.v. „Erinys“ (Sarian), Nr. 25–34, 37–45; Sarian 1986, 25–35.

⁹²⁹ *LIMC* 3, 1 b, s.v. „Erinys“, Nr. 19–20. Andere Darstellungen der Erinyes in der Unterwelt: *LIMC* 3, 1 b, s.v. „Erinys“, N.8–12; Sarian 1986, 31.

⁹³⁰ Brown 1984, 264–265, der allerdings inoffizielle Kulte der Erinyes für die älteste Zeit nicht ausschließt; Neumann 1986, 45; Henrichs 1994, 37–38, 46. Vgl. auch Brown 1983, 13–34, wo er viele Aspekte der tragischen Erinyes eher als dramatische Expedienten interpretiert, denn als reale Merkmale der Erinyes.

⁹³¹ A., *Eu.* 106–110.

⁹³² Erinys in Flüchen: Hom., *Il.* 9, 454; *Od.* 2, 135; 17, 475. Zwischen Gebet und Fluch: Hom., *Od.* 11, 280.

⁹³³ Als Zeugnisse in einem Eidritual: Hom., *Il.* 19, 259 (vgl. auch *Il.* 3, 278).

Literatur werden sie von verzweifelten Heroen in Verwünschungen, die oft an ein Gebet gekoppelt sind, beschworen.⁹³⁴ Hierbei stellt sich die Frage, ob es sich in solchen Fällen nicht doch um Rituale handelt, die zwar eine sehr private Religiosität widerspiegeln, aber sicherlich auf einem tiefen Glauben beruhen. Wie S. I. Johnston richtig bemerkt hat, bedeutet die Tatsache, dass ihnen kein offizieller, öffentlicher Kult zugeschrieben war, noch lange nicht, dass sie gar keinen Kult erhielten.⁹³⁵ Sehr überzeugend ist die Behauptung von Johnston, dass die Erinyes als solche nie in einem Versöhnungsritual angebetet wurden, in dem man die Gottheiten günstig stimmen wollte; in diesem Fall hätte man an ihre positive Seite appelliert und sie mit besänftigenden Namen angerufen. Ihre negativen, beängstigenden Seiten wären taktvoll verschwiegen worden. Wenn aber der Sinn des Rituals der Schaden war, wie es bei einem Fluch der Fall ist, dann hätte man sie mit ihren bösen Namen beschworen, weil die böartigen, blutrünstigen Erinyes genau das waren, was man bei dieser Gelegenheit benötigte.⁹³⁶ Diese Art von Ritualen ist oft als Schadenszauber oder Aberglaube bezeichnet worden und wurde damit aus dem Bereich der „ernsten“ Religion ausgeschlossen, sie stellt aber ein unerlässliches Element der privaten Pietät dar. Ohne in die ewige Debatte über Magie, Aberglaube und Religion und die Verwendbarkeit solcher Kategorien für die griechische Religion eingehen zu wollen, beschränke ich mich darauf zu bemerken, dass es sich hierbei um eine falsche Perspektive handelt, welche die griechische Religion aus christlicher Sichtweise interpretiert.

Anrufungen von Göttern sind oft Verwünschungen und Gebete gleichzeitig, nur selten kann man zwischen gerechter Rache und dem rein böartigen Wunsch nach Schädigung des Gegners unterscheiden.⁹³⁷ Gerade der Fall der göttlichen Vergeltung, in dem es unmöglich ist, zwischen Rache und Gerechtigkeit zu unterscheiden, zeigt, dass die Grenzen zwischen Zauber und Religion, Fluch, Rache und göttlicher Gerechtigkeit flexibler waren, als die unseren.

Es hätte keinen Sinn gehabt, die Eumenides bei einer Verwünschung anzurufen; auch im Fall eines Eides waren die Erinyes für die damit verbundene Selbstverfluchung besser geeignet als die wohlwollenden Eumenides. Wenn eine Krise zu bewältigen war, hätte man im Gegensatz dazu versucht, die Eumenides günstig zu stimmen und die Namen der Erinyes nicht erwähnt, obwohl man nach der überstandenen Krise auch durchaus hätte sagen können, dass es die Erinyes gewesen waren, die man hatte besänftigen müssen.⁹³⁸ Das erklärt auch, warum in den öffentlichen Kultinschriften scheinbar nie die Rede von den Erinyes ist.

⁹³⁴ Zwischen Gebet und Fluch: A., *Th.* 70; S., *Aj.*, 837–844; 1390; S., *El.*, 112.

⁹³⁵ Johnston 1999, 270–271.

⁹³⁶ Vgl. Johnston 1999, 271–272. Zur Problematik der verschiedenen Götternamen s. Versnel 2011, 60–84.

⁹³⁷ Vgl. dazu Kap. III., besonders III.2. Vgl. dazu auch Graf: „Der Fluch ist Reaktion auf Unrecht“ in *ThesCRA* III, s.v. Fluch, 247.

⁹³⁸ Johnston 1999, 271.

Es ist bemerkt worden, dass die Erwähnungen der Erinyes in der nicht-mythologischen Literatur sehr selten sind.⁹³⁹ Dass diese Anrufungen in den Tragödien oder im homerischen Epos jedoch nicht nur poetische Erfindung sind, beweist ein Fragment von Alkaios, in dem der Dichter eine Erinys gegen seinen politischen Gegner Pittakos, der einen geschworenen Eid gebrochen hat, anruft.⁹⁴⁰ Diese Passage hat immer große Interpretationsschwierigkeiten bei den modernen Autoren verursacht, die sich bemühten, zu beweisen, dass die Erinyes gar keine Rolle im realen Leben gespielt haben können. Die Erklärung von Brown, Alkaios würde hier – von der mythischen Tradition inspiriert – eine Erinys darstellen, die im realen Leben nach demselben Muster wie im Mythos agiert, scheint mir sehr unbefriedigend, vor allem, weil das Fragment von Alkaios fast zwei Jahrhunderte älter ist als die typische Charakterisierung der Erinyes durch die Tragödie.⁹⁴¹ Hier handelt es sich um einen historischen und nicht um einen mythischen Fall und die Tatsache, dass die Erinys dabei eine Funktion inne hat, die ihr schon seit Homer traditionell zufällt – nämlich als Zeugin und Rachegeist in einem Eidritual beschworen zu werden – zeigt vielmehr, dass die vielen literarischen Erwähnungen dieser Göttinnen eine kultische Realität widerspiegeln. Interessanterweise wird hier eine Erinys im Singular erwähnt und nicht eine Gruppe von Erinyes, wie es in der späteren Tradition üblich ist.

Es gibt weiterhin zwei mögliche Belege, welche die Vermutung nahe legen, dass sogar ein öffentlicher Kult der Erinyes in historischer Zeit zwar selten, aber nicht unmöglich war.

VII.3.1. Das Felsheiligtum von Thera und die Schlangengöttinnen von Sparta

Eine Inschrift aus dem 7. Jh. v. Chr. aus Thera könnte als Weihung an die Erinyes interpretiert werden, obwohl der Name der Gottheiten zum Teil ergänzt ist.⁹⁴²

Die Inschrift gehört zu einer Gruppe von Felsinschriften, die sich im Areal des Tempels von Apollon Karneios auf der Terrasse, die im Süden von der großen Stützmauer und südöstlich vom Gymnasium der Epheben umgrenzt wird, befinden.⁹⁴³ Die zahlreichen Weihungen, meist im Nominativ, teilweise aber auch im Genitiv, befinden sich gewöhnlich neben kleinen, rundlichen, viereckigen oder auch ganz unregelmäßigen Vertiefungen.

⁹³⁹ Brown 1984, 264–265.

⁹⁴⁰ Alk., 129 L.-P.

⁹⁴¹ Brown 1984, 264–265.

⁹⁴² IG XII, 3, 367.

⁹⁴³ Eine sehr flüchtige Betrachtung der Inschriften findet sich bei Hiller von Gaertringen 1899, 149–151, 274–289; Hiller von Gaertringen, Berlin 1904, 63–64. Die neue Edition der Graffiti von Thera durch Alessandra Inglese bestätigt – wenn auch sehr vorsichtig – die Lektüre Ἐρι[νύ]ες (Inglese 2008, 182–185).

Auf den Felsen sind sowohl menschliche als auch göttliche Namen geschrieben; unter den göttlichen Namen sind z. B. die von Hermes, Apollon, Zeus und den Charites gut lesbar. Die Mehrheit der Inschriften stammt, wie die Form der Buchstaben und die teilweise rückläufige Schrift zeigt, aus der archaischen Epoche und geht dem Bau des Tempels von Apollon voraus; die Tatsache, dass einige Inschriften erst in das 4. Jh. v. Chr. zu datieren sind, ist allerdings ein Hinweis darauf, dass diese Kulte mindestens bis in das 4. Jh. v. Chr. noch lebendig waren.

Am äußersten Rand des Plateaus befinden sich Weihungen an (Zeus) Hikesios, der in den ältesten Inschriften nur durch den Beinamen erwähnt wird.⁹⁴⁴ Etwa ab Ende des 6. – Anfang des 5. Jh. v. Chr. tritt der Name von Zeus auf.⁹⁴⁵ Erst im 4. Jh. v. Chr. wird Zeus auch als Meilichios bezeichnet.⁹⁴⁶

Südwestlich des Apollon-Tempels befindet sich die größte Konzentration von Inschriften, die teilweise von einem späteren rechteckigen Bau aus gewaltigen polygonalen Blöcken verdeckt wurde. Welchem Zweck dieser Bau gedient haben soll, ist unsicher: In den neuesten Publikationen wird er als Banketraum bezeichnet und in die archaische Zeit datiert.⁹⁴⁷ Jedenfalls sind die Inschriften, die sich darunter befinden, älter als der sogenannte Polygonalbau.⁹⁴⁸ Diese Inschriften scheinen alle zusammenzuhängen: In einem kleinen, kaum 9 m langen und fast 4 m breiten Raum verteilt, kommen dort viermal der Name Zeus und dreimal der Name Kures vor.⁹⁴⁹ Der letzte erinnert an die Kureten, mythische Wesen, die den kleinen Zeus vor seinem Vater schützten, indem sie auf ihre Schilde schlugen, um die Schreie des Kindes zu übertönen.⁹⁵⁰ Im kretischen Hymnos von Palaikastro wird Zeus selbst als megistos *Kouros* angerufen und als Gott der Fruchtbarkeit verehrt;⁹⁵¹ ein Köres kommt auch in den kyrenischen Inschriften vor.⁹⁵²

Benachbart ist eine Weihung an Lochaia (und) Damia.⁹⁵³ Diese beiden Figuren sind als Fruchtbarkeitsgöttinnen zu interpretieren. Damia wird als alte Göttin der Fruchtbarkeit in Epidauros⁹⁵⁴ und Aigina⁹⁵⁵ verehrt. In Verbindung

⁹⁴⁴ IG XII, 3, 402; 403; 404a.

⁹⁴⁵ IG XII, 3, 401; 399–400 (etwas später).

⁹⁴⁶ IG XII, 3, 406.

⁹⁴⁷ Vgl. Höpfer 1997, 61; Inglese 2008, 24–25.

⁹⁴⁸ Jeffery (*LSAG*² 323, Nr. 1a–b; 319) datierte einige Inschriften sogar ins 8. Jh. v. Chr. Inglese 2008, 23 bestätigt eine früharchaische Chronologie, ohne sich jedoch auf eine exakte Datierung festzulegen.

⁹⁴⁹ IG XII, 3, 350–355. Vgl. dazu Inglese 2008, 125–144.

⁹⁵⁰ Call., *Hymn. In Jov.*, 51–53; Apollod., *Bibl.* 1, 1,6–7.

⁹⁵¹ West 1965, 149, Z.1. Für eine Zusammenfassung der verschiedenen Interpretationen dieses Epithetons s. Inglese 2008, 132–134.

⁹⁵² Oliverio 1961, 29, Nr. 9 (*SEG* 20, 723). Vgl. Kap. VI.6.

⁹⁵³ IG XII, 3, 361.

⁹⁵⁴ Zusammen mit Auxesia, vgl. Hdt., 5, 83.

⁹⁵⁵ Hdt., 5, 83.

mit dem Kult von Auxesia kommt sie auch in zwei spartanischen Inschriften vor, die jedoch erst in die römische Zeit zu datieren sind.⁹⁵⁶

Lochaia (Locheia) ist die Epiklesis der Artemis als Entbindungsgöttin im Kult von Halos in Phthiotis⁹⁵⁷ und in Pergamon (Lochia).⁹⁵⁸ Es könnte sich hier um eine alte Göttin handeln, welche die Beschützerin der Frauen bei der Geburt war und die sich später der Göttin Artemis unterordnete; diese wiederum erhielt daher ihren Beinamen.

Weiter westlich folgen noch einige Weihungen, die dem 6. oder 5. Jh. v. Chr. angehören.⁹⁵⁹ Zu dieser Gruppe gehört auch die Weihung an die Erinyes, die jedoch etwas älter aussieht.⁹⁶⁰ An diese Gruppe von Inschriften schließen sich nach Westen weitere Weihungen an, die meist aus dem 4. Jh. v. Chr. oder aus späterer Zeit stammen; darunter die gut erhaltenen Inschriften für Ge und für Artemis.⁹⁶¹

Östlich und südöstlich des Polygonalbaus überwiegen die Namen von Menschen. Nur wenige Götter sind darunter zu finden, zu denen außer Athanaia⁹⁶² und Biris,⁹⁶³ Hermes⁹⁶⁴ und Kures⁹⁶⁵ zählen, sowie aus späterer Zeit die Euergeten.⁹⁶⁶

Die Inschrift für die Erinyes ist oft mit einer Stelle bei Herodot in Verbindung gebracht worden, in der erzählt wird, dass „die Männer aus dieser Sippe [dem spartanischen Geschlecht der Aigeiden] das Unglück hatten, dass ihre Kinder nicht am Leben blieben; deshalb errichteten sie aufgrund einer göttlichen Anordnung den Erinyes des Laios und des Ödipus ein Heiligtum. Danach blieben ihre Kinder, und auch die der Nachfahren dieser Aigeiden, die auf Thera wohnten, am Leben.“⁹⁶⁷

⁹⁵⁶ IG V, 1, 363; 1314.

⁹⁵⁷ SGGDI II, 1473.

⁹⁵⁸ *I.Pergamon* II, 311, 1 (aus römischer Zeit). Vgl. auch Eu., *Supp.* 958, Luk., *DMeretr.* 283; Plu., *Quest. Conv.* 659 A. Inglese 2008, 167 weist auch auf die kriegerisch-initiatorischen Merkmale der Göttin hin.

⁹⁵⁹ IG XII, 3, 368–369; 375–376.

⁹⁶⁰ IG XII, 3, 367.

⁹⁶¹ IG XII, 3, 372–374; 377–379.

⁹⁶² IG XII, 3, 364.

⁹⁶³ IG XII, 3, 365. Biris ist eine seltene und wenig bekannte Gottheit, die sonst nur auf dem Iakynthosaltar von Amyklai belegt ist (Paus., 3, 19, 3).

⁹⁶⁴ IG XII, 3, 370.

⁹⁶⁵ IG XII, 3, 371.

⁹⁶⁶ IG XII, 3, 465.

⁹⁶⁷ Hdt., 4, 149. Die Verbindung zwischen der Inschrift und der Passage bei Herodot wurde schon von Hiller von Gaertringen 1899, 150 betont. S. *infra*. Die Passage ist jedoch sehr problematisch. Obwohl die Verbindung zwischen Erinyes und Fruchtbarkeit einfach erklärbar ist und relativ viele Parallelen findet, bleiben einige Fragen offen: Warum gründen die Spartaner gerade einen Kult der Erinyes von Laios und Ödipus, die einem thebanischen Geschlecht angehören? Henrichs, der insgesamt die Existenz von „echten“ Kulten der Erinyes ausschließt, betrachtet diesen Fall als eine Ausnahme, in der

Der Fund von sechs archaischen Keramikreliefs mit der Darstellung einer von Schlangen flankierten weiblichen Triade bei Amyklai, in der Nähe von Sparta,⁹⁶⁸ hat der These über die Existenz eines Kultes der Erinyes (oder der Eumenides?) in Sparta – und möglicherweise in seiner Kolonie Thera – eine neue Grundlage gegeben.

Die Reliefs wurden mit dem Heiligtum von Alexandra/Kassandra und Agamemnon in Verbindung gebracht.⁹⁶⁹ Die Ikonographie der drei weiblichen Gestalten ähnelt der der Eumenides auf den argolischen Reliefs und erinnert an die klassische und postklassische Ikonographie der Erinyes.⁹⁷⁰ Die Tatsache, dass sie möglicherweise aus dem Heiligtum der beiden ermordeten Heroen Kassandra und Agamemnon stammen, könnte die Identifikation der weiblichen Figuren als Erinyes bestätigen; ein Dekret aus der späthellenistischen Zeit belegt weiterhin, dass in dem Heiligtum ein Ritual *prostropaios* gefeiert wurde, in dem möglicherweise propitiatorische Reinigungsrituale durchgeführt wurden.⁹⁷¹ Aus diesem spartanischen Kontext könnte sich der Kult in Thera entwickelt haben.

Die Beziehungen mit Kreta und mit Sparta sind in Thera auch durch die Anwesenheit von lokalen Gottheiten wie Biris, Damia und Lochaia einerseits und Kures andererseits evident. Eine gewisse Verwandtschaft kann man auch mit den Felsinschriften von Kyrene vermuten, die Weihungen an Zeus, die Eumenides und die Heroen überliefern, welche jedoch aus einer späteren Zeit stammen.⁹⁷²

Die Mehrheit dieser Gottheiten scheint mit der Welt der Fruchtbarkeit verbunden zu sein: Das ist nicht nur der Fall bei Lochaia und Damia, sondern auch bei den Charites und wahrscheinlich Kures, wenn er, wie es scheint, tatsächlich mit dem kretischen Zeus Kouros verwandt ist.⁹⁷³ In diesem Kontext verwundert auch die Anwesenheit der Erinyes nicht, die im Bereich der Förderung oder Behinderung der menschlichen, tierischen und pflanzlichen Fruchtbarkeit eine wichtige Rolle spielen. Welche kultischen Handlungen spiegeln diese Inschriften wider? Eine Hypothese ergibt sich aus dem Vergleich dieser Inschriften mit den ähnlichen, wenn auch späteren Felseninschriften von Kyrene, welche eine teilweise ähnliche Assoziation von Gottheiten belegen.⁹⁷⁴ Die Anwesenheit von Weihungen an Zeus Hikesios, an die Erinyes und, allerdings erst ab einer spä-

„the Erinyes piggyback on ordinary recipients of divine cult or hero cult“, ohne weitere Erklärungen zu geben (Henrichs 1994, 37–38).

⁹⁶⁸ Salapata 1995, 315; Salapata 2002, 131–159. Salapata 2014, 178 datiert die Reliefs an das Ende des 6. und Anfang des 5. Jh. v. Chr. (mit Fragezeichen).

⁹⁶⁹ Vgl. Paus., 3, 19, 6, der berichtet, dass sich in dem Heiligtum das Grab von Agamemnon befand. Der Kult hatte wahrscheinlich heroische Züge. Salapata 2014, 182, 186, 219.

⁹⁷⁰ Salapata 2009, 325–338.

⁹⁷¹ Salapata 2002, 131–133, 146–148; *IG V*, 1, 26.

⁹⁷² Vgl. VI.6.

⁹⁷³ Damia, Lochaia und Zeus Kouros sind in Kreta vor allem Gottheiten der Jugend. Vgl. dazu Perlman 1995, 161–167; Willetts 1962, 52; 231–251.

⁹⁷⁴ Vgl. Kap. VI.6.

teren Zeit, an Zeus Meilichios in Thera legt die Vermutung nahe, dass diese Kultausstattung für Reinigungsrituale gedient haben könnte, so wie es vermutlich auch in Kyrene der Fall war. In Kyrene werden statt den Erinyes die Eumenides zusammen mit Zeus (mit oder ohne Epitheton Meilichios) und den Heroen verehrt. Die Inschriften stammen jedoch aus dem 4. Jh. v. Chr., einer Zeit, in der sich die Identifizierung der Erinyes mit den Eumenides schon fest etabliert hatte.

Die Ähnlichkeit ist beeindruckend, besonders wenn man bedenkt, dass Kyrene eine Kolonie von Thera ist; es würde daher nicht verwundern, ähnliche Kultausstattungen und Rituale zu finden. Die Verbindung zwischen Zeus, den Eumenides/Erinyes und den Heroen kommt auch in der *Iex sacra* von Selinus vor, die eines der wenigen inschriftlich belegten Reinigungsrituale überliefert.⁹⁷⁵ Die Anwesenheit von Weihungen an Zeus Hikesios am östlichen Eingang des Heiligtums von Thera weist schließlich auf das Ritual des Flehens hin, das immer der Reinigung und der Aufnahme von Mordbefleckten vorangeht, und scheint damit die Vermutung zu bestätigen.

Wichtig wäre in dieser Hinsicht auch, die Bedeutung der Felsaushöhlungen zu ermitteln. Bei manchen, gerade bei regelmäßigen Einarbeitungen im Fels, kann man wohl an Götterthronen denken. Die meisten der ältesten und unregelmäßigen Vertiefungen sind aber wahrscheinlich kleine *escharai*, in denen der Name der Gottheit, der das Opfer galt, meist im Nominativ eingehauen wurde. Teilweise wurde auch der Name des opfernden Menschen oder Geschlechts hinzugesetzt.⁹⁷⁶

Die Inschriften von Thera könnten als Weihungen auf kleinen *escharai* erklärt werden, welche die Prozedur der Aufnahme und Reinigung der Befleckten und der Schutzflehenden belegen und als kultische Ausstattungen für die notwendigen Opferhandlungen interpretiert werden, die mit der Reinigung verbunden waren.⁹⁷⁷

Gegenüber allen diesen Kulturen behauptete schließlich Apollon Karneios den Vorrang, dem das spätere Heiligtum geweiht ist. Den Bau des Tempels kann man vor dem 3. Jh. v. Chr. nicht datieren; obwohl frühere Bauphasen unbelegt bleiben, ist es jedoch unwahrscheinlich, dass der Kult des Apollon sich so spät etabliert hat.⁹⁷⁸ Hiller von Gaertringen vermutete die Existenz des Kultes schon in der archaischen Zeit und sah in dem kleinen Polygonalbau einen möglichen Vorgänger des hellenistischen Tempels.⁹⁷⁹ Der Kult der anderen Gottheiten geht allerdings nach der Monumentalisierung des Areals durch den Bau des Polygonalbaus, des frühhellenistischen Apollontempels und des Festplatzes

⁹⁷⁵ Vgl. Kap. VI.7., besonders Ss. 158–163; 164–167.

⁹⁷⁶ Vergleichbare Felsinschriften mit kleinen *escharai*, Namen des Gottes im Nominativ und Namen des Geschlechtes im Genitiv befinden sich in Kyrene (vgl. Kap. VI.6) und auf der Akropolis von Lindos (*IG XII*, 1, 791–804).

⁹⁷⁷ Zur *hiketeia* als Hintergrund für diese Weihungen s. Inglese 2008, 201–202.

⁹⁷⁸ Sperling 1974, 83.

⁹⁷⁹ Hiller von Gaertringen 1904, 69.

keineswegs zu Ende. Vielmehr zeigen die Inschriften, dass es sich um eine bis mindestens ins 4. Jh. v. Chr. von Männern und Frauen vielbesuchte Kultstätte handelt.

Ein weiterer Beleg eines Kultortes der Erinyes ist der von Pausanias bezeugte Kult von Demeter Erinys in Arkadien, der uns vermutlich die Erinnerung an einen uralten Kult der Erinys überliefert hat.⁹⁸⁰

VII.3.2. Das Heiligtum der Demeter Erinys in Arkadien

Im arkadischen Binnenland – und vielleicht auch in einem parallelen Kult in Böotien – ist die Legende einer besonderen Demeter, die den Beinamen Erinys trägt, beheimatet.

Der Mythos der Demeter Erinys ist in drei unterschiedlichen Varianten bekannt, von denen zwei mit Sicherheit in Arkadien zu lokalisieren sind und eine weitere wahrscheinlich in Böotien. Die auf den ersten Blick einfache Erzählung erweist sich bei genauerer Betrachtung als ein hochstratifizierter Mythos, der zwei geographisch entfernte Regionen (Arkadien und Böotien) kulturell verbindet.

VII.3.2.1. Thelpousa und der Mythos der Demeter Erinys

Die erste Variante wird von Pausanias in Bezug auf ein Heiligtum im Gebiet der arkadischen Stadt Thelpousa überliefert.

Nach Pausanias' Erzählung wurde Demeter von Poseidon in der Gestalt eines Pferdes vergewaltigt, als sie auf der Suche nach ihrer Tochter durch Griechenland wanderte; aus dieser Verbindung seien eine Tochter, deren Name nach Pausanias nur den Eingeweihten bekannt war, und das Pferd Arion geboren worden.⁹⁸¹ Die wütende Demeter habe sich nach der Vergewaltigung in die arkadische Stadt Thelpousa zurückgezogen, wo sie aufgrund ihres Zornes unter der Epiklesis Erinys verehrt wurde; nachdem sie sich wieder beruhigt und im Fluss gebadet hatte, wurde sie dann als Demeter Lousia verehrt.⁹⁸²

Wenn man den Text von Pausanias näher betrachtet, stellt man fest, dass das einfache *aition* eigentlich eine vielschichtige Struktur aufweist, die mehrere mythische Traditionen zusammenfasst. Die Überlieferung scheint auf alten Quellen zu basieren: „Nach Thelpousa fließt der Ladon zum Heiligtum der Demeter in Onkeion. Die Thelpousier nennen die Göttin Erinys und mit ihnen stimmt auch Antimachos überein, der den Zug der Argiver gegen Theben gedichtet hat; sein Vers lautet so: ‚Der Demeter Erinys Sitz sei dort, so sagen

⁹⁸⁰ Für den Kult von Demeter Erinys, s. *infra*.

⁹⁸¹ Zum Kult des Poseidon auf der Peloponnes vgl. Mylonopoulos 2003.

⁹⁸² Paus., 8, 25, 4–10.

sie'.⁹⁸³ Pausanias' Erzählung basiert also hauptsächlich auf Antimachos von Kolophon, Dichter des 5. Jh.v.Chr. und Autor einer *Thebais*. „Die Göttin erhielt den Beinamen Erinys; denn als Demeter herumirrte, weil sie ihre Tochter suchte, soll ihr Poseidon gefolgt sein, mit dem Wunsch, sich mit ihr zu vereinigen. Und sie habe sich in eine Stute verwandelt und zusammen mit den Stuten von Onkios geweidet; Poseidon aber merkte, dass er getäuscht wurde und wohnte der Demeter ebenfalls in Gestalt eines Hengstes bei. Demeter sei darüber zuerst zornig geworden, später habe sie ihren Zorn abgelegt und sich im Ladon baden wollen. Und daher seien die Beinamen der Göttin gekommen, wegen des Zornes Erinys, weil die Arkader aufgeregt sein *erinuein* nennen, Lousia aber wegen des Bades im Ladon.“⁹⁸⁴ Pausanias erklärt also den Beinamen Erinys durch das Verb, wobei die umgekehrte Erklärung wahrscheinlicher erscheint, nämlich, dass sich das Verb von der Göttin herleitet: „sich wie eine Erinys aufzuregen.“ Nach der Beschreibung der Statuen der beiden Demeter, die man zur Zeit von Pausanias im Heiligtum von Thelpousa bewundern konnte, fährt Pausanias fort: „[...] Demeter soll von Poseidon eine Tochter geboren haben, deren Namen man Uneingeweihten nicht nennen darf, und das Pferd Arion; nach diesem soll bei ihnen zuerst in Arkadien Poseidon Hippios genannt worden sein.“⁹⁸⁵

Der von Pausanias erzählte Mythos enthält drei Kerne: 1) Die Vergewaltigung von Demeter/Stute durch Poseidon/Hengst und den Ärger der Göttin, durch den die beiden Epitheta Erinys und Lousia erklärt werden; 2) die Geburt einer Tochter und eines Pferdes; 3) die Suche nach der Tochter. Der letzte Punkt geht der Vergewaltigung voran und spielt keine Rolle in der späteren Entwicklung der Geschichte; Demeter beruhigt sich, ohne das Mädchen wiedergefunden zu haben, und eine andere Tochter wird geboren. Die Inkohärenz dieser Erzählung zeigt deutlich, dass der Mythos nicht „in einem Guss“ entstanden ist, sondern das Produkt vieler verschiedenartiger Elemente ist, die sich übereinander gelagert haben.

Die ersten beiden Punkte – Vergewaltigung von Demeter/Stute durch Poseidon/Hengst und Geburt der Tochter und des Pferdes – spiegeln eine theriomorphe Vorstellung der Gottheit wider, die in der arkadischen Religiosität viele Parallelen findet.⁹⁸⁶ Der Mythos der Suche nach der verlorenen Tochter scheint hier im Gegensatz dazu ein fremdes Element zu sein, wahrscheinlich aus der eleusinischen Tradition abgeleitet, in welcher die Suche nach Ko-

⁹⁸³ Paus., 8, 25, 4 (Übers. Meyer 1967). Vgl. Antim. Col., *Frg.* 33 Matthews.

⁹⁸⁴ Paus., 8, 25, 5–6 (Übers. Meyer 1967).

⁹⁸⁵ Paus., 8, 25, 7 (Übers. Meyer 1967).

⁹⁸⁶ Theriomorphe Elemente kommen sowohl in der Legende als auch in der Ikonographie des in Arkadien verbreiteten Kultes des Poseidon Hippios (Jost 1985, 284–285, 558), im Kult der Despoina von Lykosura (vgl. Jost 1985, 328–329), im Mythos und im Kult des Zeus Lykaios (Jost 1985, 258–267) und vor allem in der Ikonographie des bekanntesten aller arkadischen Gottheiten, des Pan (Jost 1985, 464–467), vor. Vgl. auch Aston 2011, 235–251.

re/Persephone eine entscheidende Rolle spielt.⁹⁸⁷ Unter dieser eleusinischen Schicht erkennt man jedoch noch panarkadische Merkmale, die mit Sicherheit älter sind: Die Verbindung mit Poseidon und die Geburt einer Tochter, zwei Elemente, welche die Ähnlichkeit mit dem Mythos und mit dem Kult von Despoina in Lykosura offenbaren.⁹⁸⁸

Die Geschichte des Zornes von Demeter ist deutlich ätiologisch und dient der Erklärung des Beinamens Erinys, in einer Zeit, in der man den Ursprung des Epithetons vergessen hatte. Im Folgenden werde ich versuchen, diesen Ursprung zu erklären.

Die Erzählung von Pausanias ist in vielerlei Punkten widersprüchlich:

In der mythischen Erzählung von Antimachos, die Pausanias als Quelle verwendet, wurde z. B. das Pferd Arion von Ge geboren und nicht von Demeter und Poseidon, wie wir aus einem weiteren Fragment, das Pausanias selbst an einer anderen Stelle überliefert, erfahren: „[...] den behändigen Kairos und Arion, der Thelpousier, den im nahen Hain des onkaischen Apollon Ge selbst gebar, als Wunder zu schauen für die Menschen.“⁹⁸⁹ Interessanterweise wird das Pferd, welches durch das Epitheton Thelpousion auch in diesem Fragment ausdrücklich in Arkadien lokalisiert wird, in einem Heiligtum des Apollon Onkaios geboren, während der oben erwähnte Kult der Demeter unerwähnt bleibt. Kurz darauf berichtet Pausanias brieflich von einem Heiligtum des Apollon Onkaiotas entlang des Flusses Ladon, das mit dem Hain des Apollon Onkaios identisch zu sein scheint und das vom Heiligtum der Demeter Erinys nicht weit entfernt sein kann.⁹⁹⁰ Von den Kulturen und den mythischen Traditionen dieses apollinischen Heiligtums erzählt Pausanias allerdings nichts.

Pausanias verwendet also in seiner Erzählung mindestens zwei unterschiedliche mythische Traditionen. Einerseits basiert seine Erzählung auf Antimachos, der in seiner *Thebais* die Geschichte des von Ge geborenen Pferdes Arion erzählt und das Heiligtum von Demeter Erinys erwähnt, wobei jedoch der Zusammenhang zwischen dem Mythos von Arion und dem Heiligtum der Demeter bei Antimachos unklar bleibt. Andererseits verwendet Pausanias die mythische Überlieferung, die er wahrscheinlich vor Ort gehört hat, die Arion als Sohn von Demeter/Erinys und Poseidon interpretiert und ihn damit fest im Kult der Demeter/Erinys von Thelpousa verankert. Die Tatsache, dass Antimachos das Heiligtum der Demeter Erinys am Ladon erwähnt, obwohl er die Mutterschaft des Arion der Ge zuschreibt, könnte ein Hinweis dafür sein, dass er die Geschichte der Abstammung des Pferdes von Demeter/Erinys und Poseidon zwar kannte, aber bewusst ablehnte. Dafür würde auch sprechen, wie W. J. Matthews bemerkt, dass er von einer Demeter spricht, „die man (φρασίβ)

⁹⁸⁷ Hauptquelle für den eleusinischen Mythos ist der homerische *Hymnos zu Demeter*, besonders die Versen 24–27.

⁹⁸⁸ Sfameni Gasparro 1986, 327–330.

⁹⁸⁹ Paus., 8, 25, 9 (= Antim. Col., Frg. 31 Matthews), Übers. Meyer 1986–1989.

⁹⁹⁰ Paus., 8, 25, 11.

als Erinys bezeichnet.⁹⁹¹ Wenn diese Vermutung korrekt ist, dann hätten wir einen Beweis dafür, dass die Tradition der Vereinigung von Poseidon mit Demeter Erinys älter als das 5. Jh. v. Chr., in welchem Antimachos seine *Thebais* schrieb, ist.

Etwas mehr über die Vielschichtigkeit und die kulturelle Komplexität des Kultes von Thelpousa erfahren wir aus Pausanias' Beschreibung der Kultstatuen der Demeter Erinys und der Demeter Lousia. Die erste hält eine Fackel und eine Zista in den Händen: Es handelt sich um die typischen Attribute des eleusinischen Kultes, der offensichtlich den arkadischen Kult beeinflusste. Die Demeter von Thelpousa, so wie Pausanias sie im 2. Jh. n. Chr. sah, wurde nach der allgemeinen und weit verbreiteten Ikonographie der eleusinischen Demeter dargestellt, allerdings ohne die theriomorphen Merkmale, die Demeter in Arkadien so oft aufweist.⁹⁹² Von Demeter Lousia wird nichts anderes berichtet, als dass sie nicht mit Themis zu verwechseln ist, deren Ikonographie auch besonders attributlos ist und oft mit derjenigen Demeters verwechselt wird. Die Anwesenheit der Zista und die Aussage von Pausanias, der Name der Tochter sei nur den Initiierten vorbehalten, verweisen auf Mysterienkulte.⁹⁹³ Mehr über diese Mysterien ist aber nicht bekannt. Eine mögliche Parallele für die Statue der Demeter Erinys haben wir in der Darstellung der Despoina von Lykosura, die als sitzende Figur mit einer Kiste in der Hand aus den zahlreichen gefundenen Fragmenten rekonstruiert wurde.

Über dem ursprünglichen Kult der Demeter Erinys erkennen wir also noch eine weitere Ebene: Die eleusinischen Einflüsse, die im 2. Jh. n. Chr. fast alle Kulte von Demeter vereinheitlichten. Nachdem ich diese eher späteren Einflüsse identifiziert habe, wende ich mich erneut dem Kult der Demeter Erinys zu.

Dass der Mythos von Thelpousa einen alten Kern hat, zeigt die Tatsache, dass die göttliche Figur dieser Demeter unter der eleusinischen „Patina“ archaische Züge aufweist: Ihre theriomorphe Verwandlung sowie die Assoziation mit Poseidon, einer der ältesten und wichtigsten Gottheiten des mykenischen Pantheons, sprechen für ein hohes Alter der Tradition. Die ätiologische Erklärung von Pausanias (Erinys aus *erinuein* = sich ärgern) könnte dann einfach ein Beweis dafür sein, dass die Erinnerung an das alte mythische Substrat verloren gegangen war.⁹⁹⁴

Eine Möglichkeit, den Beinamen Erinys zu erklären, liegt in der Vermutung, dass er die Erinnerung an den Kult einer älteren lokalen Göttin übermittelt, die dann in Vergessenheit geraten oder mit einer anderen bekannteren panhellenischen Figur verschmolzen war – nach einem in Griechenland verbreiteten Muster: Typische Beispiele eines solchen Falles sind der Kult von Apollon Ptoios in Böotien, der den Heros Ptoios verdrängt hatte, oder der Kult von

⁹⁹¹ Matthews 1996, 148–149 (Paus., 8, 25, 4).

⁹⁹² Z. B. in Phigalia, wo sie mit einem Pferdekopf dargestellt wird (Paus., 8, 42, 4). Für den Theriomorphismus in den Kulturen Arkadiens, vgl. Jost 1985, 284–292; 301–317; 328–329.

⁹⁹³ Paus., 8, 25, 7. Vgl. Jost 1985, 302.

⁹⁹⁴ Jost 2005, 394–395.

Apollon Amyklaios in Lakonien, der den Kult des Heros Hyakinthos übernahm.⁹⁹⁵ Für diese Möglichkeit plädiert auch M. Jost.⁹⁹⁶ An den Anfängen des arkadischen Kultes der Demeter Erinys könnte also eine Erinys stehen. Für das höhere Alter des Kultes der Erinys gegenüber dem der Demeter spricht die Tatsache, dass die Erinnerung an eine Göttin Erinys nur als Beiname geblieben ist. Weiterhin zeigt der Kult der Demeter panarkadische Züge – Ähnlichkeiten mit dem Kult und dem Mythos von Lykosura – und panhellenische/eleusinische Züge, die eher für seine späte Entstehung sprechen. Eine leicht unterschiedliche Interpretation wird von S. I. Johnston vorgeschlagen, die jedoch nicht zwischen einer lokalen und einer eleusinischen *facies* unterscheidet und deshalb den Verlust der Tochter als zentral im arkadischen Kult interpretiert, wobei es sich deutlich um ein sekundäres, eleusinisches Element handelt. Der Synkretismus zwischen Demeter und Erinys basiert nach Johnston auf der Affinität der beiden Figuren. Beide seien als sehr mütterlich gekennzeichnet: Die enge Beziehung zwischen Demeter und ihrer Tochter habe die Rolle der Erinys innerhalb des Familienbereiches und besonders im Bezug auf die Verteidigung der Beziehung Mutter/Kind in Erinnerung gerufen. Beide Gottheiten – Erinys und Demeter – seien mit dem mütterlichen Primat und mit der Verteidigung der Rechte der Ursprungsfamilie gegenüber den Rechten der angeheirateten Familie verbunden. Indem sie die eleusinische Demeter mit der arkadischen Erinys verbindet, verschiebt Johnston automatisch das Datum dieses Synkretismus, der die Verbreitung des eleusinischen Kultes in Arkadien voraussetzt. Bei all dem bleibt sie aber den Beweis schuldig, dass die Erinyses tatsächlich die Hüterinnen des matriarchalischen Primats gewesen sind⁹⁹⁷ – eine These, für die es m. E. keine Belege gibt.

Angesichts der Tatsache, dass in den mykenischen Linear B Täfelchen von Knossos eine Göttin *E-ri-nu* belegt ist, liegt die Vermutung nahe, dass am Ursprung des Kultes der Demeter Erinys in Thelpousa eine unabhängige Erinys steht, einem archaischen religiösen Substrat angehörend, dessen Wurzeln noch in der mykenischen Religiosität zu finden sind.

Ein Scholion zu Lykophrons *Alexandra* könnte die Erinnerung an diesen alten lokalen Kult erhalten haben: „Thelpousa: Arkadische Stadt [...], wo Erinys verehrt wird.“⁹⁹⁸ In dem Fragment wird nämlich nur eine Erinys erwähnt, während Demeter nicht vorkommt.

Zusammenfassend sprechen folgende Elemente für die Existenz eines Kultes der Erinys in Arkadien: 1) Die von Pausanias überlieferte Geschichte von Demeter Erinys, deren Kult Pausanias zufolge in Onkeion bei Thelpousa zu lokali-

⁹⁹⁵ Bequignon 1949, 61–75.

⁹⁹⁶ Jost 1985, 305.

⁹⁹⁷ Johnston 1999, 258–265, besonders 260–261. Für die Verbindung der Erinyses mit dem mütterlichen *oikos* vgl. auch Zeitlin 1978, 1, 2, 149–184.

⁹⁹⁸ Schol. Lykoph., *Alex.* 1040: Τέλφουσα-πόλις ἐν Ἀρκαδίᾳ... ἔνθα ἡ Ἐρινὺς τιμᾶται. Vgl. Jost 1985, 304. Der Name der Polis Thelpousa / Thelphousa kommt in vielen Varianten vor: s. dazu Hansen – Nielsen 2004, Nr. 300.

sieren wäre; 2) das ebenso von Pausanias überlieferte Fragment von Antimachos, der eine Demeter Erinys erwähnt, deren Sitz anscheinend in Arkadien war; 3) das Fragment von Lykophron, das den Kult einer Erinys in Verbindung mit der arkadischen Stadt Thelpousa erwähnt.

Die literarischen Quellen sind allerdings in der Zuordnung des Kultes der Demeter Erinys nach Arkadien oder Bötien etwas unsicher.⁹⁹⁹

VII.3.2.2. Die böotische Tilphossa Erinys

Literarisch belegt ist auch eine Tilphossa Erinys, welche, abhängig von den unterschiedlichen Traditionen, den thebanischen Drachen – mit Ares – oder das Pferd Arion geboren haben soll, nachdem sie sich an der Quelle Tilphossa (bei Haliartos in Bötien) mit Poseidon in Pferdegestalt vereinigt hatte.¹⁰⁰⁰ Das Epitheton Tilphossa, das die Göttin mit einem böotischen Milieu verbindet, und die Tatsache, dass sie in einer Version den thebanischen Drachen zur Welt bringt, scheinen jedoch Hinweise dafür zu sein, dass diese Tilphossa Erinys eher einem böotischen als einem arkadischen Kult zuzuordnen ist.¹⁰⁰¹ Eine andere Möglichkeit, den Beinamen der arkadischen Demeter Erinys zu erklären, besteht also darin, dass der ursprüngliche Kult von Demeter mit einem importierten böotischen Kult der Erinys verschmolz.¹⁰⁰²

Ein Scholion zur *Alexandra* des Lykophron, der ausdrücklich den Mythos in Arkadien lokalisiert, zitiert überraschenderweise als Beweis gerade ein Fragment des Kallimachos, in dem die böotische Form des Namens „Tilphosa“ und nicht die arkadische „Thelpousa“ erwähnt wird: „Im arkadischen Onkai wird Erinys Demeter verehrt, wie auch bei Kallimachos [zu lesen ist], ‚diese [= die Tochter] zeugte er mit der Erinys von Tilphosa‘.“¹⁰⁰³ Es ist schwer zu sagen, ob die Konfusion von Kallimachos oder von dem Scholiasten ausgeht oder ob es überhaupt eine böotische Variante des Mythos gab, die Kallimachos bekannt war. Bemerkenswert ist, dass hier nur eine Tochter (τήν) und kein Pferd gezeugt wird.¹⁰⁰⁴

Damit kommen wir zur zweiten Variante des Mythos der Demeter Erinys. Sie spielt in der böotischen Ortschaft Tilphosa, wo eine Nymphe mit dem gleichen Namen in Form einer Quelle verehrt wurde.¹⁰⁰⁵ Hier heißt die Göttin nur

⁹⁹⁹ Vgl. dazu auch Reinstadler-Rettenbacher 2013, 21–22.

¹⁰⁰⁰ Sch. S., *Ant.* 126; Sch. Hom., *Il.* 23, 346. Vgl. Jost 1985, 303.

¹⁰⁰¹ Zum Kult der Demeter Erinys in Bötien, vgl. *infra*.

¹⁰⁰² Dafür Schachter, vgl. *infra*.

¹⁰⁰³ Schol. Lykoph., *Alex.* 1225 (= Call. 652 Pfeiffer).

¹⁰⁰⁴ Das Fragment ist allerdings zu kurz, um zu wissen, ob Kallimachos auch die Geburt eines Pferdes kannte.

¹⁰⁰⁵ Der Name der Ortschaft wird mit leichten dialektalen Unterschieden vermittelt: Neben der Form Tilphos(s)a (Pi., *Fr.*, 198b Snell) findet man auch die Form Telphousa (z. B. *h.Hom.Ap.* 256). Hauptquelle für die Episode der Nymphe Tilphosa ist der homerische

Erinys und bringt als einzigen Sohn Arion zur Welt. Hauptquelle für diese böotische Variante ist neben dem oben erwähnten, etwas unsicheren Fragment des Kallimachos ein Scholion zur *Ilias*, das angeblich auf der kyklischen Literatur basiert: „Poseidon, in Erinys verliebt, verwandelte sich in ein Pferd und paarte sich mit ihr in Böotien in der Nähe der Quelle Tilphousa. Die schwangere Erinys gebar ein Pferd, das aufgrund seiner Stärke Arion genannt wurde [...]. Die Geschichte wird von den kyklischen Dichtern überliefert.“¹⁰⁰⁶ Die Tatsache, dass im oben erwähnten Fragment des Kallimachos von einer Tilphosa (böotische Form) Erinys die Rede ist, wurde zusammen mit diesem Fragment als Beweis dafür gesehen, dass der Kult der Demeter Erinys einen böotischen Ursprung hatte.¹⁰⁰⁷ Die Formen scheinen jedoch austauschbar; darüber hinaus wird Arion in einem weiteren Fragment von Kallimachos als *Arkas hippos* bezeichnet, was dafür spricht, dass der Dichter das Zauberpferd eigentlich eher mit dem arkadischen Kultbereich in Verbindung brachte.¹⁰⁰⁸ Die Anwesenheit einer Erinys im mythischen Kulturgut von Böotien wird jedoch von einem Scholion zu Sophokles' *Antigone* bestätigt, in der eine Tilphossa Erinys als Mutter des thebanischen Drachen, dessen Vater Ares sei, angegeben wird.¹⁰⁰⁹

Weitere Quellen erwähnen den Mythos, ohne ihn ausdrücklich geographisch zu lokalisieren. Bei Apollodoros wird der Ursprung des Arion kurz erwähnt: Er wurde von Poseidon und Demeter „in Form einer Erinys“ (ἐικασθεῖσα ἐρινύ) geboren; die Geburt wird nicht genauer lokalisiert, obwohl Apollodoros den Mythos in Böotien ansiedelt, indem er das Pferd dem König Adrastos zuschreibt.¹⁰¹⁰ Hesychios bestätigt einfach die Vaterschaft des Poseidon, während er die Mutterschaft einer der Erinyes zuschreibt; er sagt aber nichts über den Ort der Geburt.¹⁰¹¹ Auch das Scholion *Il.* 23, 347, nach welchem die Mutter des Arion eine Harpyie oder eine Erinys ist, erwähnt keinen geographischen Kontext, obwohl die Tatsache, dass Poseidon das Pferd dem König von Haliartos schenkte, den Mythos in Böotien anzusiedeln scheint.¹⁰¹²

Zusammenfassend verweisen folgende Quellen auf einen böotischen Kontext:

1) ein sehr problematisches Fragment von Kallimachos, das von einer von Erinys und Poseidon gezeugten Tochter berichtet; 2) zwei Scholien zur *Ilias*: Im

sche *Hymnos* an Apollon, 244–276 und 375–387. Vgl. Schachter 1994, 60–62; Schachter 1990, 333–340. Vgl. auch Hansen – Nielsen 2004, 436.

¹⁰⁰⁶ Schol. ABGen. *Il.* 23, 346 (Dindorf 1875, II, 259–260): Ποσειδῶν ἐρασθεῖς Ἐρινύος, καὶ μεταβαλὼν τὴν αὐτοῦ μορφήν εἰς ἵππον, ἐμίγη κατὰ Βοιωτίαν παρὰ τῇ Τιλφούσῃ κρήνῃ. ἢ δὲ ἔγκυος γενομένη ἵππον ἐγέννησεν, ὃς διὰ τὸ κρατιστεύειν Ἀρείων ἐκλήθη... Ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς. Vgl. Jost 1985, 304; in Scholion *Il.* 23, 347 wird die gleiche Herkunft von Arion aus Poseidon und Erinys bestätigt, allerdings ohne jegliche geographische Lokalisierung.

¹⁰⁰⁷ Breglia Pulci Doria 1986, 107–126; Schachter 1990, 336–339.

¹⁰⁰⁸ Call., Frg. 223 Pfeiffer.

¹⁰⁰⁹ Schol. S., *Ant.* 126.

¹⁰¹⁰ Apollod., *Bibl.* 3, 6, 8.

¹⁰¹¹ Hsch., *Lex.*, s.v. Arion.

¹⁰¹² Schol. *Il.* 23, 347. Vgl. Breglia Pulci Doria 1986.

ersten wird ausdrücklich gesagt, dass sich Poseidon und Erinys in Böotien paaren, wo auch Arion geboren wird; im zweiten wird nur berichtet, dass Poseidon und Erinys ein Pferd zeugen, ohne jegliche geographische Lokalisierung. Das Pferd gehört allerdings dem König des böotischen Haliartos; 3) die Erzählung von Apollodoros, der Arion indirekt mit Böotien verbindet; 4) Ein Scholion zur Sophokles' *Antigone*, das eine Tilphossa Erinys als Mutter des thebanischen Drachens erwähnt.

Die Tradition einer Erinys als Mutter eines Zauberpferdes scheint jedenfalls sehr verbreitet gewesen zu sein und auf eine autonome Göttin zu verweisen.

VII.3.2.3. Der Kult der Demeter Melaina in Phigalia in Arkadien

Eine dritte, leicht veränderte Version des Mythos wird von Pausanias den Bewohnern der arkadischen Stadt Phigalia zugeschrieben, die den gleichen Mythos über eine „schwarze Demeter“ erzählen;¹⁰¹³ die Geschichte stimmt mit jener der arkadischen Thelpousa fast komplett überein, außer dass hier keine Erinys ausdrücklich erwähnt wird, lediglich eine „schwarze Demeter“, sowie anscheinend kein Pferd geboren wird, sondern nur eine Tochter, „die von den Arkadern Despoina genannte.“¹⁰¹⁴ Despoina ist der typisch arkadische Beiname der Tochter von Demeter, deren Hauptkult in Lykosura stattfand. Dieser Mythos von Phigalia, welcher den Mythen von Lykosura sehr nahe ist, scheint also eine ursprünglich arkadische Tradition von Mutter (Demeter) und Tochter (Despoina) überliefert zu haben.¹⁰¹⁵

Der Verlust der Tochter, die in dieser Version von Poseidon selbst entführt wird, geschieht hier im Gegensatz zur thelpousischen Variante nach der Vergewaltigung von Demeter; zudem ist die Göttin sowohl aufgrund des Verlustes der Tochter als auch wegen der Vergewaltigung gekränkt. Deswegen zieht sie ein schwarzes Kleid an, dem sie die kultische Epiklesis Melaina verdankt, und versteckt sich in einer Grotte. Die Konsequenz ist, dass die Fruchtbarkeit des Landes zurückgeht und die Menschen sterben. Nach dem Eingriff des Zeus und der Moirai beruhigt sich Demeter und legt ihren Zorn ab. Ihre Grotte wird als kultischer Ort verehrt und eine Statue wird ihr dort geweiht.¹⁰¹⁶ Die Statue, die Pausanias beschreibt, obwohl er sie nicht sehen konnte, weil sie bei einem Brand zerstört worden war, hatte seltsame theriomorphe Merkmale: Einen Pferdekopf, bekrönt von Schlangen und anderen Tieren und in den Händen einen Delphin und eine Taube.¹⁰¹⁷ Nachdem die erste Statue verbrannt war, ließen die Bewohner von Phigalia keine andere errichten und vernachlässigten

¹⁰¹³ Paus., 8, 42, 1–7. S. dazu Aston 2011, 269–272.

¹⁰¹⁴ Paus., 8, 42, 1 (Übers. Meyer 1967).

¹⁰¹⁵ Sfameni Gasparro 1986, 327–330.

¹⁰¹⁶ Paus., 8, 42, 1–3. Für einen Versuch, die Kulthöhle der Demeter Melaina zu identifizieren, vgl. Baumer 2004, 140.

¹⁰¹⁷ Paus., 8, 42, 4.

auch die Feste und die Opfer für die Göttin. Von der Hungersnot betroffen befragten sie das Orakel von Delphi, welches antwortete: „Eichelesende azanische Arkader, die ihr Phigalia bewohnt, die bergende Grotte der Pferdebeiwohnenden Deo, ihr kommt zu fragen nach Lösung des schmerzlichen Hungers [...]. Deo entwöhnte euch die Weide, Deo machte euch wieder zu Hirten, euch Traubenerntern und Brotessern, beraubt der Geschenke früherer Zeit und alter Ehren [...]“.¹⁰¹⁸

Deo ist ein bekannter Beiname von Demeter, vor allem in der eleusinischen Tradition.¹⁰¹⁹ Die Tochter der Demeter wird hier ausdrücklich als Despoina bezeichnet, wie in dem besser bekannten Kult von Lykosura; auch die theriomorphen Merkmale weisen auf das arkadische Milieu hin. Das Element der Entführung durch Poseidon ist jedoch eher eleusinischer Herkunft. Wie im Kult von Thelpousa findet man hier typisch arkadische, ursprüngliche Elemente zusammen mit eleusinischen, sekundären Elementen.

Interessanterweise wird in dieser Variante des Mythos der Sohn Arion nicht ausdrücklich erwähnt. Das Orakel, dessen Übersetzung und Datierung einige Schwierigkeiten verursacht haben, könnte jedoch auf den Pferdesohn der Demeter hinweisen, indem eine *hippoleches Deo* erwähnt wird, die man als „Pferdebeiwohnende“ oder aber auch als „Pferdezeugende“ interpretieren kann.¹⁰²⁰ Die Übersetzung des *Hapax ἵππολεχίς* ist jedoch unsicher, und da der von Pausanias beschriebene Mythos kein Pferd erwähnt, wird oft die Lesart „der Pferdebeiwohnenden Deo“ bevorzugt.¹⁰²¹

Interessant ist die Rolle der Moirai, die auch im Heiligtum von Lykosura erscheinen, auf den Reliefs, welche die Stoa schmückten, wo sie zusammen mit Zeus Moiragetes dargestellt sind.¹⁰²²

Die Anwesenheit der Moirai sowohl im Mythos von Phigalia als auch im Kult von Lykosura stellt einen weiteren Kontaktpunkt zwischen den beiden Heiligtümern dar.¹⁰²³

Die Anwesenheit der Moirai im Kult und Mythos dieser alten arkadischen Traditionen ist besonders wichtig, wenn man bedenkt, dass die Moirai oft mit dem Kult der Erinyes verbunden sind.

Die theriomorphen Merkmale der Göttin werden in den tierischen Attributen ihrer Statue deutlich: Während der Pferdekopf in Bezug auf den Mythos der

¹⁰¹⁸ Paus., 8, 42, 5–6. Übers. Meyer 1967.

¹⁰¹⁹ *H.Hom.Cer.* 47; 211; 492; S., *Ant.* 1120; Eu., *Hel.* 1343; Eu., *Supp.* 290; Call., *Hymn. in Cer.* 132; Orph., *H.* 33, 5.

¹⁰²⁰ *Hippoleches* wird als Pferdezeugerin bei Moggi – Osanna 2003, und bei Jones 1979, wiedergegeben. Vgl. auch die Übersetzung von *LSJ*, *ἵππολεχίς*, ἔς, „having given birth to a horse“.

¹⁰²¹ Jost 1985, 313.

¹⁰²² Paus., 8, 37, 1. Die von Pausanias erwähnte Stoa ist mit einer langen dorischen Säulenhalle identifiziert worden, die wahrscheinlich aus dem 4 Jh. v. Chr. stammt (Moggi – Osanna 2003, 468–469).

¹⁰²³ Paus., 8, 42, 3.

Vergewaltigung durch Poseidon Hippios erklärbar ist und die Schlangen, die an die typisch klassische Ikonographie der Erinyes erinnern, als chthonische Merkmale interpretierbar sind, bleibt die Anwesenheit eines Delphins und einer Taube schwer erklärbar. Nach einer möglichen, allerdings schwer zu belegenden Interpretation weisen diese Tiere auf alle möglichen Arten der Tierwelt hin.¹⁰²⁴

Pausanias beschreibt auch die Opfer, die man der Demeter Melaina von Phigalia darbringen soll: „und [ich] opferte der Göttin, wie es auch die Einheimischen machen, nichts anderes, sondern die Früchte von Fruchtbäumen und Weintrauben und Bienenwaben und Wolle, die noch nicht verarbeitet worden ist, sondern noch voll Schmutz, was sie auf den Altar, der vor der Höhle gebaut ist, legen, und dann gießen sie noch Öl darüber. Das ist der Brauch bei den privaten Opfern und jedes Jahr bei dem gemeinsamen Opfer der Phigaleer. Eine Priesterin ist es, die für sie die Handlung vollzieht und mit ihr die jüngste der *Hierothyten*; das sind Bürger, drei an der Zahl. Um die Höhle steht ein Eichenhain und kühles Wasser sprudelt aus einer Quelle.“¹⁰²⁵

Die Demeter Melaina ist also trotz ihrer tierischen Erscheinung hauptsächlich eine Göttin der Vegetation. Sie erhält keine blutigen Opfer, sondern nur Obst, insbesondere Weintrauben, sowie Honig und Wolle. M. Jost identifiziert diese Opfergaben als *nephalia*, wobei Pausanias aber kein Wort über eventuelle Weinverbote verliert; die Tatsache, dass man Demeter Weintrauben opfert, weist eher auf eine gewisse Beziehung zur Weinkultur hin.¹⁰²⁶ Im Gegensatz zur eleusinischen Demeter ist Demeter Melaina von Phigalia keine Göttin des Getreideanbaus, sondern eine Göttin der Baumzucht. Der Theriomorphismus scheint auch in diesem Kult, wie oft in den arkadischen Kulturen und vor allem, was hier interessant ist, im Kult von Demeter Erinys von Thelpousa und im Kult von Demeter und Despoina in Lykosura, ein wichtiges Merkmal zu sein.

VII.3.3. Erinys zwischen Arkadien und Böotien

Die Quellen verbinden also den Mythos der Erinys / Demeter Erinys und den damit eng verbundenen Mythos der Geburt des Pferdes Arion teils mit Böotien, teils mit Arkadien. Die Verwandtschaft der Mythen und Kulte verwundert jedoch nicht, da Böotien und Arkadien kulturell eng miteinander verbunden sind, wie die in beiden Regionen wiederkehrenden eng verwandten Toponyme Onkeion / Onkestos,¹⁰²⁷ Thelpousa / Tilphossion / Tilphousa¹⁰²⁸ nahe legen.

¹⁰²⁴ Sfameni Gasparro 1986, 326.

¹⁰²⁵ Paus., 8, 42, 11–12. Übers. Meyer 1967.

¹⁰²⁶ Jost 1985, 312. Nach Dionysios von Halikarnassos, der sich jedoch bestimmt auf den zu seiner Zeit meistverbreiteten eleusinischen Kult bezieht, sind *nephalia* die typischen Opfergaben für Demeter (Dio. Hal., 1, 33, 1).

¹⁰²⁷ *H. Hom. Ap.* 230; Paus., 9, 26, 5.

¹⁰²⁸ *H. Hom. Ap.* 244, 276, 377, 387; Strab., 9, 2, 27.

Schwierig ist allerdings zu zeigen, welche Region die andere beeinflusst haben könnte und welcher der beiden Kulte der Demeter/Erinys älter ist.

M. Jost scheint sich, wenn auch sehr vorsichtig, für die Priorität des arkadischen Milieus zu entscheiden, indem sie bemerkt, dass noch in der zwischen dem 5. und dem 4. Jh. v. Chr. von Antimachos geschriebenen *Thebais* Ge und nicht Demeter oder Erinys als Mutter des Arion angegeben wird, während in der arkadischen Stadt Thelpousa schon im 4. Jh. v. Chr. Münzen mit der Abbildung von Arion und Demeter geprägt wurden.¹⁰²⁹ Darüber hinaus hätten wir, wenn die Hypothese von Matthews stimmt, dass Antimachos die Abkunft des Arion von Demeter Erinys zwar kannte, aber absichtlich verschwieg, noch einen Beweis für das hohe Alter der Tradition.¹⁰³⁰ Andererseits liegt aber aufgrund der Anwesenheit des Kultes einer Demeter Melaina in Phigalia, in deren ansonsten mit dem der Demeter Erinys identischen Mythos weder Arion noch Erinys erscheinen, die Vermutung nahe, dass die arkadische Variante dieses Fruchtbarkeitsmythos keine Erinys kennt und dass sie von Anfang an mit Demeter und ihrer Tochter Despoina verbunden war.

L. Breglia, welche die Entstehung der mythischen Traditionen aus einem gemeinsamen mykenischen Substrat vermutet, spricht sich für die Priorität des böotischen Milieus aus.¹⁰³¹

Die Elemente, die für eine solche These sprechen, sind:

a) Die böotische Variante des Mythos kennt fast ausschließlich eine autonome Erinys, die zumeist Mischwesen wie Arion oder den thebanischen Drachen zur Welt bringt.¹⁰³² In nur einem Fall gebärt Erinys eine Tochter.¹⁰³³ Demeter scheint hier eine eher untergeordnete Rolle zu spielen: In keinem literarischen Beleg, der den Mythos ausdrücklich Böotien zuschreibt, wird sie erwähnt; nur in den Fragmenten, die explizit den Mythos mit Arkadien in Verbindung bringen,¹⁰³⁴ oder in den Belegen, in denen gar keine geographische Lokalisierung vorgenommen wird, tritt Demeter in Erscheinung.¹⁰³⁵

b) Im Gegensatz zur arkadischen Variante, in der sich Demeter in eine Stute verwandelt und in dieser Form von Poseidon begattet wird, verwandelt sich die Göttin der böotischen Version nicht in ein Pferd, sondern sie ist ein Pferd: Von einer Verwandlung in ein Pferd ist nur bei Poseidon die Rede, nicht aber in Bezug auf die Göttin. Das verweist auf eine theriomorphe Vorstellung der Gottheit, die entweder selbst ein Pferd oder jedenfalls den Pferden noch so nah ist, dass sie sich nicht in ein Pferd zu verwandeln braucht, um ein Pferd zu gebären.¹⁰³⁶

¹⁰²⁹ Jost 1985, 305.

¹⁰³⁰ Matthews 1996, 148–149.

¹⁰³¹ Breglia Pulci Doria 1986, 107–126.

¹⁰³² Schol. *Il.* 23, 346; Schol. *S. Ant.* 126.

¹⁰³³ Call., *Frg.* 652 Pfeiffer.

¹⁰³⁴ Schol. *Lykoph.*, *Alex.*, 1225.

¹⁰³⁵ *Apollod.*, *Bibl.* 3, 6, 8; Schol. *Lykoph.*, *Alex.* 766.

¹⁰³⁶ Dietrich 1962, 132–133.

c) Die Anwesenheit einer ausschließlich böotischen Variante des Mythos, in welcher Erinys von Ares begattet wird und den thebanischen Drachen empfängt.¹⁰³⁷

Die spätere Entstehung des arkadischen Mythos ist nach L. Breglia durch die Anwesenheit von Despoina, die jedoch zum ursprünglichen arkadischen Milieu gehört, und durch die Tatsache, dass sich Demeter nur gelegentlich in eine Stute verwandelt, sonst aber nicht als Pferd verehrt wird, bewiesen.¹⁰³⁸ Tatsächlich scheint die Anwesenheit der Demeter in der arkadischen Variante des Mythos stärker als die der Erinys hervortreten, mit einer einzigen Ausnahme bei Lykophron. Während die arkadische Erinys mit Demeter stark verbunden ist, ist im Gegensatz dazu die böotische Erinys unabhängiger. Schließlich scheint Arion eher ein Sohn von Erinys als von Demeter zu sein.

Für eine Priorität der böotischen Version entscheidet sich auch Schachter, der einfach die Tilphossa Erinys mit der Nymphe Tilphousa identifiziert.¹⁰³⁹ Für diese Identifikation gibt es jedoch keinen anderen Beweis als die Identität des Namens, der im Fall von Erinys einfach als ein kultisches Epitheton, das sich auf die Ortschaft des Kultes bezieht, zu interpretieren ist.

Obwohl aufgrund mangelnder Belege nicht definitiv geklärt werden kann, in welcher Beziehung die beiden in Arkadien und in Böotien zueinander stehen, scheint es trotzdem möglich, zwei große thematische Kerne innerhalb der Tradition zu identifizieren, die man versuchsweise auch auf zwei unterschiedliche geographische Kulturkreise zurückführen kann. Einerseits haben wir den Mythos von Arion, dem von Poseidon und einer vorolympischen Göttin – Erinys, Gaia oder einer Harpye – geborenen Zauberpferd. Dieser Mythos scheint in Böotien stärker als in Arkadien verwurzelt zu sein. Interessanterweise tritt in den Quellen, die explizit auf einen böotischen Kontext hinweisen, Demeter nie als Mutter von Arion in Erscheinung, weder als Demeter noch als Demeter Erinys. Andererseits haben wir den Mythos der Demeter und ihrer Tochter Despoina. Es handelt sich mit Sicherheit um eine sehr alte arkadische Tradition mit einer späteren eleusinischen Kontamination, die auf der Ähnlichkeit der mythischen Hauptpersonen und deren Rollen – Mutter und Tochter – basiert. Dieser eleusinische Einfluss ist für alle arkadischen Heiligtümer der Demeter charakteristisch.¹⁰⁴⁰ Der zweiten mythischen Tradition scheint die Figur von Arion fremd: Demeter ist sonst nämlich als Mutter von magischen Mischwesen vollkommen unbekannt und selbst in Arkadien scheint sie mit Poseidon, mit Ausnahme der thelpousischen Version, immer nur eine Tochter zu zeugen.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁷ Schol. S., *Ant.*, 126.

¹⁰³⁸ Breglia 1986, 112. Zur Zugehörigkeit Despoinas zum älteren Kultstratum Arkadiens s. *LIMC* 3, 1a, s.v. „Despoina“, 383–384 (Steinhauer).

¹⁰³⁹ Schachter 1990, 336–339.

¹⁰⁴⁰ Jost 1985, 318–319, 353–355.

¹⁰⁴¹ In Lykosura: Paus., 8, 37, 9 (vgl. Jost 1985, 326–337); Phigalia: Paus., 8, 42, 1; Thelpousa: Paus., 8, 25, 5–7.

Die Mutterschaft eines Pferdes – ein Element, das in allen Versionen des Mythos zentral zu sein scheint – passt nicht zur Persönlichkeit der Demeter, die traditionell eine Tochter zur Welt bringt, sei es die eleusinische Kore/Persephone, die mit Zeus gezeugt und von Hades geraubt wird, sei es die in Arkadien besser verwurzelte Despoina, die von Poseidon stammt und deren Hauptkult in Lykosura war.¹⁰⁴² Arion scheint insgesamt als Sohn der Erinys glaubwürdiger.

Im Gegensatz dazu ist Poseidon häufig als Vater von Mischwesen bekannt, die er mit Nymphen – Thoosa, Mutter des Polyphemos¹⁰⁴³ –, Monstern – Medusa, Mutter des Pegasos¹⁰⁴⁴ – Harpyien – mögliche Mutter von Arion¹⁰⁴⁵ – und anderen vorolympischen Gottheiten – Ge oder Erinys als mögliche Mütter des Arion¹⁰⁴⁶ – zeugt.

Die Vaterschaft von Poseidon scheint in der Tradition des Arion entscheidend zu sein, seinetwegen wird er nämlich als Pferd geboren; die Tatsache, dass mit Erinys,¹⁰⁴⁷ Ge¹⁰⁴⁸ und einer Harpyie verschiedene Mütter¹⁰⁴⁹ überliefert sind, bestätigt, dass die entscheidende Verwandtschaft bei Poseidon liegt. Interessanterweise haben jedoch die angeblichen Mütter des Arion auch etwas gemeinsam: Es handelt sich immer um Gottheiten, die einer vorolympischen Generation angehören. Das ist auch der Fall bei der Gorgo Medusa, die, wie im Mythos des Arion, Mutter eines Zauberpferdes (Pegasos) ist.¹⁰⁵⁰ Während also die Göttin Erinys gut in das Bild jener typischen Gattinnen, mit denen Poseidon Pferde zeugt, passt, scheint die Figur von Demeter in diesem Kontext eher ein fremdes Element zu sein. Darüber hinaus kommt eine Göttin Erinys nie vor, wenn sich die Legende der Geburt des Arion in Arkadien abspielt, sondern immer nur eine Demeter Erinys.

Man kann daher versuchen, zwei Kerne der Legende zu identifizieren: Einen böotischen Kern, in dem eine Göttin Erinys Poseidon ein Pferd gebar, und einen arkadischen, in dem Poseidon und Demeter eine Tochter zeugten. Es bleibt natürlich die Möglichkeit offen, dass im arkadischen Thelpousa ein Kult der Erinys einem Kult von Demeter vorausgegangen sein könnte, was sich aber nicht weiter belegen lässt.

¹⁰⁴² Vgl. Paus., 8, 37, 1–10 und Jost 1985, 326–337); von einer Vermählung zwischen Demeter und Poseidon und von der Geburt einer Tochter erzählt auch der Mythos von Demeter Melaina in Phigalia (Paus., 8, 42, 1–3). Vgl. auch *LIMC*, 4, 1 Add., s.v. „Demeter“, 844–892 (Beschi)

¹⁰⁴³ Hom., *Od.* 1, 70.

¹⁰⁴⁴ Hes., *Th.* 280–281.

¹⁰⁴⁵ Schol. Hom., *Il.* 23, 347 (οἱ δὲ νεώτεροι).

¹⁰⁴⁶ Ge: Paus., 8, 25, 9, nach Antim. Col., *Fr.* 31 Matthews; Erinys: Schol. Hom., *Il.* 23, 346 und 347 (οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ).

¹⁰⁴⁷ Schol. Hom., *Il.* 23, 346–347 (die kyklische Dichtung).

¹⁰⁴⁸ Paus., 8, 25, 9 (nach Antimachos).

¹⁰⁴⁹ Schol. T Hom., *Il.* 23, 347.

¹⁰⁵⁰ Hes., *Th.* 280–281.

Die beiden mythischen Erzählungen müssen irgendwann in einer unbestimmbaren Epoche interagiert und die hybride Variante des Mythos verursacht haben, die Pausanias überliefert hat. In einem Vers der *Alexandra* von Lykophron wird eine „Thelphousische Hündin, Verteidigerin der Gerechtigkeit, welche am Ufer des Flusses Ladon wohnt“ erwähnt.¹⁰⁵¹ Der Name der Göttin wird nicht genannt, aber sowohl die Tatsache, dass an der Stelle von den Irrfahrten eines verbannten Mörders – Elephenor, Mörder von Abas – die Rede ist, als auch die Erwähnung der *dike* und kurz danach der drachenförmigen Schlangen (ἔρπετων δρακοντομόρφων, V. 1042–1043) legen die Vermutung nahe, dass es sich eher um eine Erinys als um eine Demeter handelt. Auch wenn Lykophron den Ortsnamen in seiner böotischen Form Telphousa erwähnt, verweist die Präzisierung über den Fluss Ladon ohne Zweifel auf Arkadien.

Der Kult wird hier zum ersten Mal mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. Das ist der einzige Beleg, der dem Kult von Thelpousa diese Funktion zuschreibt. Sehr wahrscheinlich fügt Lykophron diesem Kult die typischen und für seine Zeit allgemein anerkannten Merkmale der Gerechtigkeitskulte hinzu. Der Kult von Thelpousa scheint sonst eher mit der Natur und der Fruchtbarkeit eng verbunden.

Wenn, wie ich glaube, der arkadische Kult von Thelpousa ursprünglich ein Kult der Demeter war und dennoch schon Lykophron den Kult einer Erinys in Thelpousa in Arkadien kennt, haben wir hier einen terminus ante quem für die Identifikation von Demeter und Erinys. Darüber hinaus belegt die Existenz von Münzen aus dem 4. Jh. v. Chr. mit der Darstellung von Demeter und Arion, dass schon zu dieser Zeit Arion als Sohn der Demeter und nicht nur als Sohn der Erinys galt.¹⁰⁵²

Ein eventueller Kult der Erinys in Böotien wäre somit im Laufe der Zeit fast spurlos verschwunden, während der arkadische Kult dank des Synkretismus mit dem weit verbreiteten Kult der Demeter bis in die Zeit von Pausanias überlebt hätte.

VII.4. Die Göttin Erinys und die Fruchtbarkeit

Die Erzählung der Vereinigung von Poseidon und Demeter Erinys spiegelt sehr wahrscheinlich einen Mythos wider, in dem Poseidon eine Göttin Erinys befruchtete. Die Tatsache, dass Erinys mit einer traditionell mit der Fruchtbarkeit verbundenen Göttin verschmolz, bestätigt die Nähe der ersten zur Sphäre der Fruchtbarkeit. Die theriomorphen Merkmale dieser Göttin lassen unter den kultischen Überlagerungen die archaischen Charakteristiken der *Potnia theron* durchblicken. Die Ähnlichkeiten des Mythos und des Kultes der Demeter Melaina von Phigalia mit dem Kult der Demeter Erinys von Thelpousa weisen

¹⁰⁵¹ Lykophr., *Alex.* 1038–1040.

¹⁰⁵² Jost 1985, 305.

darauf hin, dass diese chthonischen Kulte auch mit der Pflanzenwelt eng verbunden waren.

Die chthonischen Merkmale der Erinys und ihr Bezug zur Fruchtbarkeit verbinden die alte Göttin Erinys mit den klassischen Erinyes, die wir vor allem aus der Tragödie kennen, und bestätigt die ursprüngliche Assoziation der später eher als Rachegöttinnen aufgefassten Erinyes mit der Welt der Fruchtbarkeit. Während im 5. Jh. v. Chr. die Verbindung der Erinyes mit der Fruchtbarkeit nur negativ aufgefasst wird – die gekränkten Erinyes gefährden die Fruchtbarkeit sowohl der Frauen als auch der Tiere und Pflanzen und müssen sich erst in die Eumenides verwandeln, um der Menschheit wohlgesinnt zu sein¹⁰⁵³ –, könnte hier eine ursprüngliche Erinys beide Aspekte in sich zusammengefasst haben. Die Möglichkeit einer Dualität im ursprünglichen Kult kann nicht ausgeschlossen werden: Die Tatsache, dass zu Pausanias' Zeit in Thelpousa zwei Demeter verehrt wurden, von denen nur eine das Epitheton Erinys trägt, lässt vermuten, dass auch in Thelpousa die typische Dualität der Erinys/Erinyes, die ihrerseits wieder ein typisches Merkmal der meisten mit der Natur verbundenen Gottheiten ist, vorhanden war.¹⁰⁵⁴ Nach der Verschmelzung des Kultes der Erinyes mit dem Kult der Demeter – einer Göttin, die wie Erinys wohlwollend oder böse sein konnte – drückte sich diese Dualität im Kult der beiden Demeter aus.

Während der Theriomorphismus der von Pausanias erwähnten Demeter Erinys ein ursprüngliches Element des alten Kultes sein kann, ist die Anwesenheit einer verlorenen Tochter am Anfang des Mythos mit Sicherheit ein eleusinischer Einfluss. Im Gegensatz dazu ist die Tochter, die zusammen mit Arion aus der Vereinigung durch Poseidon geboren wird, ein verbreitetes Merkmal des typischen arkadischen Kultes der Demeter, die oft, wie in Phigalia und in Lykosura, mit dem Kult der Despoina verbunden ist.¹⁰⁵⁵

Der erste und einzige Hinweis auf eine Funktion der Demeter Erinys als Rachegöttin ist die Erwähnung in Lykophrons *Alexandra*. Sowohl Demeter Erinys als auch Erinys selbst scheinen eher mit der Fruchtbarkeit als mit Rache oder Gerechtigkeit verknüpft zu sein. Diese Funktion ist eher ein sekundäres, mit der Fruchtbarkeit eng verbundenes Element, das sich als Konsequenz dieser Assoziation auffassen lässt.

Der erste Aktionsbereich der Erinys/Erinyes ist sehr wahrscheinlich nicht die Rache, sondern die Fruchtbarkeit.

¹⁰⁵³ A., *Eu.* 824–825; 829–831.

¹⁰⁵⁴ Die typische Dualität der Naturgottheiten erklärt den Wechsel von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Felder und der Tiere in der Realität. Vgl. Vernant 1988, 22.

¹⁰⁵⁵ Jost 1985, 309. Zum Kult von Despoina in Lykosura und zu den Unterschieden zwischen der arkadischen Despoina und der attischen Kore vgl. Jost 1985, 326–337. Zur Beziehung der Kulte von Thelpousa, Lykosura und Phigalia miteinander und mit dem attisch-panhellenischen Mythos von Demeter und Kore vgl. Sfameni Gasparro 1986, 320–330.

VII.5. Die Erinyes als Dämonen oder Geister

Im Mythos sind Szenen, in denen die Erinyes in Gebeten oder Flüchen angerufen werden, nicht selten. Auch in der Realität des Kultes können wir uns vorstellen, dass dies häufig der Fall war: Wenn dies allerdings in einem mündlich ausgesprochenen Gebet oder Fluch geschah, erfolgte es, ohne Spuren zu hinterlassen. Deswegen sind wir für die Rekonstruktion dieser wichtigen Funktion der Erinyes als dämonische Mächte der Rache vor allem auf die literarischen Belege angewiesen.

Schon bei Homer werden die Erinyes gelegentlich mit der Rache eines toten Menschen in Verbindung gebracht. So wird z. B. Meleagros von seiner Mutter Althea verflucht, nachdem er seinen Onkel getötet hat: Sie kniet nieder, schlägt die Hände auf die Erde und betet für den Tod des eigenen Sohnes, bis „die grausam gesinnte Erinys hörte ihr Flehen vom Erebos her, die Göttin des Dunkels.“¹⁰⁵⁶ In einer weniger expliziten, aber gleichermaßen eindrucksvollen Passage wird über das tragische Ende von Ödipus und Epikaste gesagt: „Aber ihm hinterließ sie die Fülle der Leiden, wie die Erinyes stets sie vollziehen auf den Ruf einer Mutter.“¹⁰⁵⁷ In Hesiods *Theogonie* plant Rhea die Rache gegen Kronos, der ihre Kinder verspeist und ihren Vater entmannt hat: Sie versteckt den letztgeborenen Zeus, der eines Tages „die Erinys des Vaters zurückzahlen wird.“¹⁰⁵⁸ Auch in diesem Fall werden die Erinyes deutlich in Verbindung mit der Rache eines Verwandten für einen oder mehrere Verstorbene gebracht. Diese wenigen Beispiele reichten zusammen mit dem Themenkomplex der *Oresteia* den Forschern am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, vor allem E. Rohde, um die Theorie zu entwickeln, die Erinyes seien Dämonen oder sogar Seelen der Ermordeten, die aus der Unterwelt kämen, um sich für den gewaltsamen Tod zu rächen. Die Erinyes seien Überbleibsel eines uralten animistischen Seelenkultes;¹⁰⁵⁹ dabei rächten sie vor allem Morde unter Blutsverwandten, die sonst oft ungerächt blieben. Hiermit wurden sie als Produkt einer archaischen, „vorrechtlichen“ Gesellschaftsordnung interpretiert, in der private Blutrache herrschte und die Gerichtshöfe noch nicht existierten. Die Theorie fand ihre Bestätigung in der wörtlichen Interpretation einiger tragischer Passagen, in denen die Erinyes als „wütige Hunde der Mutter“¹⁰⁶⁰ „*potnia* Erinyes von Ödipus“¹⁰⁶¹ oder „*potnia skia* von Ödipus, schwarze Erinys“¹⁰⁶² bezeichnet werden, wobei in den beiden letzten Fällen anzumerken ist, dass Ödipus zwar blind, arm und ausgestoßen, aber noch am Leben ist.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁶ Hom., *Il.* 9, 571–572.

¹⁰⁵⁷ Hom., *Od.* 11, 279–280. Dazu Geisser 2002, 233–235.

¹⁰⁵⁸ Hes., *Th.* 472.

¹⁰⁵⁹ Rhode 1925⁹⁻¹⁰, 259–277; vgl. auch Harrison 1922³, 217–218.

¹⁰⁶⁰ A., *Ch.* 924, 1048–1049.

¹⁰⁶¹ A., *Sept.* 885–886.

¹⁰⁶² A., *Sept.* 976–977.

¹⁰⁶³ S. auch A., *Th.* 778–791.

Mit wenigen Varianten fand die Theorie der Erinyes als Gespenster oder Rachegeister der Verstorbenen auch in jüngerer Zeit viele Vertreter¹⁰⁶⁴ und schien ihre Bestätigung in der Tatsache zu finden, dass die Erinyes keinen offiziellen öffentlichen Kult erhielten. Die Theorie lässt jedoch viele wichtige Wesenszüge der Erinyes völlig ungeklärt und scheint von der Mehrheit der literarischen Quellen widerlegt zu werden. Der Umstand, dass die Erinyes keinen offiziellen Kult hatten, bedeutet, wie oben schon erwähnt, nicht unbedingt, dass sie keine Götter waren.

Die göttliche Natur der Erinyes darf, glaube ich, nicht mehr in Frage gestellt werden. Sie werden mehrmals als *thea* oder *theai* bezeichnet¹⁰⁶⁵ und die in den Quellen oft wiederholte Bemerkung, sie seien der göttlichen Welt fremd, bedeutet nur, dass sie sich als Götter der ältesten Generationen nicht mit der neuen Ordnung des Zeus identifizieren;¹⁰⁶⁶ sie sind allerdings genauso göttlicher Natur wie ihre Altersgenossen, die Giganten.¹⁰⁶⁷ Weiterhin ist die Verbindung zwischen den Erinyes und den Verstorbenen nicht allgegenwärtig. Der Vater des Phoenix verflucht noch zu Lebzeiten seinen Sohn bei den Erinyes aufgrund eines Streites um eine junge Frau;¹⁰⁶⁸ Telemachos fürchtet sich, die Mutter zur neuen Eheschließung zu zwingen, weil sie, ihn verfluchend, die Erinyes rufen würde.¹⁰⁶⁹

Nur gelegentlich üben die Erinyes die Funktion von Rachedämonen aus. In dieser Funktion wirken sie wie Geister der Verstorbenen, die aus dem durch einen gewalttätigen Tod verursachten *miasma* entstehen, ähnlich wie die *palamnaioi*,¹⁰⁷⁰ die *prostropaioi*¹⁰⁷¹ oder die *miastores*,¹⁰⁷² von denen oft bei den Tragikern oder bei Antiphon die Rede ist.¹⁰⁷³ Die allgemeine Meinung unterschied offensichtlich nicht zwischen Auslöser, Ursachen und Konsequenzen des *miasma*. Da die griechische Religion keine feste Theologie hatte, verwundert es nicht, dass die gleichen göttlichen Wesen in ganz unterschiedlichen oder sogar widersprüchlichen Rollen vorkommen konnten, abhängig von dem jeweiligen Kontext. Die Frage, ob die Erinyes Gottheiten, Dämonen oder Seelen der Verstorbenen waren, hatte für einen Griechen wahrscheinlich weniger Bedeutung als für uns.

¹⁰⁶⁴ Nilsson 1955², 100; Lloyd-Jones 1990, 205–206.

¹⁰⁶⁵ Hom., *Od.* 15, 234; A., *Eu.* 150, 927–929.

¹⁰⁶⁶ A., *Eu.* 67–73; 410–417, 721–722.

¹⁰⁶⁷ Hes., *Th.* 185.

¹⁰⁶⁸ Hom., *Il.* 9, 454.

¹⁰⁶⁹ Hom., *Od.* 2, 135.

¹⁰⁷⁰ Eu., *IT* 1218.

¹⁰⁷¹ A., *Ch.* 287; Antiph., *Tetr.*, 1, (2), 10; 2, (3), 9; 3, (1), 4; 2, 8; 3, 10.

¹⁰⁷² A., *Eu.* 176–177; S., *El.* 603; Eu., *Med.* 1371.

¹⁰⁷³ Für die breite semantische Sphäre dieser Begriffe, vgl. Kap. II.2.; VIII.2–3., VIII.5.

VII.6. Erinyes, Blut und Familienrecht

S. I. Johnston hat überzeugend gezeigt, dass die Erinyes in der Regel Übeltaten innerhalb der Familie bestrafen.¹⁰⁷⁴ Diese Verbrechen können unterschiedlicher Natur sein: Die Erinyes bestrafen den Sohn, der seine Mutter getötet hat, um den Vater zu rächen,¹⁰⁷⁵ sowie den Sohn, der seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet hat;¹⁰⁷⁶ aber sie verfolgen auch den Sohn, der mit der Geliebten seines Vaters geschlafen hat,¹⁰⁷⁷ den Mann, der seinen Onkel versehentlich getötet hat,¹⁰⁷⁸ den Sohn, der seine Mutter aus dem Haus vertreiben will¹⁰⁷⁹, die Mutter, die ihre Kinder absichtlich ermordet¹⁰⁸⁰ und den wahnsinnigen Sohn, der seinen Vater töten will.¹⁰⁸¹ Die Bestrafung des Mordes und die konsequente Rache des Ermordeten kommen zwar oft vor, sind aber bei Weitem nicht das einzige Aktionsfeld der Erinyes: Illoyales Verhalten gegenüber Mitgliedern des *oikos*, Verletzungen von Naturrechten innerhalb der Familie sowie mangelnde Pietät gegenüber Eltern oder Geschwistern werden auch von den Erinyes bestraft.

Die Intentionalität des Verbrechens scheint in diesen mythischen Beispielen keine große Rolle zu spielen: Die Erinyes verfolgen die absichtlichen sowie die unabsichtlichen Verbrechen. Im Einklang mit dem Sakralrecht wird nur derjenige bestraft, der sich die Hände beschmutzt hat, weil er der einzige ist, der befleckt ist – moralische und physische Befleckung sind im archaischen Sakralrecht untrennbar: Der, dessen Hände Blut vergossen haben, ist der Schuldige. Elektra, die mindestens genauso schuldig wie Orestes am Mord an Klytaimnestra ist, wird von den Erinyes nicht verfolgt.

Die Verbindung der Erinyes mit der Blutsverwandtschaft steht vor allem im bekannten Mythos der *Oresteia* im Vordergrund.

Als Klytaimnestra Agamemnon ermordet, ruft sie die Erinyes an, ihr als Rächerin ihrer Tochter Iphigeneia beizustehen.¹⁰⁸² Ihre Aufgabe ist die Verfolgung des Mörders: „Wer von Menschen Mord eignen Bluts auf sich lädt, furchtbar frevelnd: Auf der Spur dem zu sein, bis die Erde ihn verbirgt; tot selbst, kommt er nimmer frei.“¹⁰⁸³ Die Rache, die sie durchführen, kann ein Haus vollkommen zerstören: „Der Häuser wählt ich ja Umsturz mir aus; wenn nämlich Mord,

¹⁰⁷⁴ Johnston 1999, 250–287.

¹⁰⁷⁵ A., *Ch.* 283, 402, 651, 924, 1053–1054; *Eu.* 169–173; S., *El.* 112; *Eu.*, *Or.* 260–264.

¹⁰⁷⁶ *Hom.*, *Od.* 11, 279–280; *Eu.*, *Ph.* 255.

¹⁰⁷⁷ *Hom.*, *Il.* 9, 454.

¹⁰⁷⁸ *Hom.*, *Il.* 9, 566–572.

¹⁰⁷⁹ *Hom.*, *Od.* 2, 133–136.

¹⁰⁸⁰ *Eu.*, *Med.* 1260, 1389.

¹⁰⁸¹ *Eu.*, *HF* 1077.

¹⁰⁸² A., *Ag.* 1431–1433.

¹⁰⁸³ A., *Eu.* 336–340; vgl. auch 421 (Übers. Werner 2005).

heimscher, am Blutsfreund sich vergreift.“¹⁰⁸⁴ In dieser Funktion werden sie auch als *olesioikos* bezeichnet.¹⁰⁸⁵

Doch nicht jeder Familienmord gleicht dem anderen. In einer berühmten Szene erklären die Erinyes selbst, dass sie weniger an der Bestrafung von Verbrechen zwischen Ehegatten interessiert sind – in der Ehe besteht in der Regel keine Blutsverwandtschaft – als an der Bestrafung der Verbrecher, die Blut eines *syggenes* vergossen haben. Ihre Aufgabe ist, die Muttermörder aus ihren Häusern zu treiben.¹⁰⁸⁶ Auf die Frage von Apollon, warum sie nicht Klytaimnestra verfolgen, die ihren Mann kaltblütig ermordet hat, antworten sie: „Sie hat nicht das Blut eines Verwandten vergossen.“¹⁰⁸⁷ Die entscheidende Rolle, welche die Erinyes in der aischyleischen *Oresteia* bei der Bestrafung des Muttermordes spielen, und die absolute Abwesenheit der Problematisierung des Gattenmordes auf moralischer Ebene führten die Forschung lange zur Schlussfolgerung, die Erinyes seien Rächerinnen des Mutterrechtes und Verteidigerinnen der besonderen Beziehung zwischen Mutter und Kind gegenüber der sozialen – männlichen – Ordnung, welche die unnatürliche Bindung der Ehe gegenüber der natürlichen Bindung Mutter-Kind favorisiert. Die Erinyes wurden als uralte Repräsentantinnen des Mutterrechtes und als Überbleibsel eines zeitlich nicht genauer definierbaren, ursprünglichen Matriarchats interpretiert.¹⁰⁸⁸ Eine ähnliche, wenn auch in ihrer „feministischen“ Schlussfolgerung etwas gemilderte Theorie vertritt auch S. I. Johnston.¹⁰⁸⁹ Die ewige Jungfräulichkeit der Erinyes¹⁰⁹⁰ und ihre Unfähigkeit, Kinder zu zeugen¹⁰⁹¹ interpretiert sie als Paradigma einer privilegierten Beziehung mit dem ursprünglichen *oikos* und als eine Bevorzugung der Blutsverwandtschaft vor der Eheverwandtschaft, wobei die Blutsverwandtschaft *par excellence* die Verbindung zwischen Mutter und Kind sei.¹⁰⁹²

Nach S. I. Johnston ist das Paradoxon der Erinyes am besten in ihrer Beschreibung als *paides apaides* ausgedrückt:¹⁰⁹³ Sie lebten als die „ewigen Töchter“, die nie selbst Mütter werden konnten, weil sie der Mutterschaft entsagten,

¹⁰⁸⁴ A., *Eu.* 354–359 (Übers. Werner 2005).

¹⁰⁸⁵ A., *Th.* 723.

¹⁰⁸⁶ A., *Eu.* 210. Endogamische Ehen waren in Athen zwar in der Elite nichts Ungewöhnliches, allerdings begrenzten verschiedene Tabus die als akzeptabel betrachtete Blutsverwandtschaft, indem sie Eheschließungen zwischen Geschwistern, Eltern und Kindern sowie Halbgeschwistern mütterlicherseits verboten (S. dazu Pomeroy 1997, 15, 33–34).

¹⁰⁸⁷ A., *Eu.* 212.

¹⁰⁸⁸ Lattimore 1953, 30; Neumann 1954, 168; Thomson, 1966², 45–46; Delcourt 1959, 78–79; Zeitlin 1978, 149–184, die sich allerdings eher kritisch gegenüber der These des Matriarchats äußert.

¹⁰⁸⁹ Johnston 1999, 251–258.

¹⁰⁹⁰ A., *Eu.* 68–69.

¹⁰⁹¹ Vgl. A., *Eu.* 137–139, wo Klytaimnestra die Erinyes als Blut spuckende und Feuer aus dem Bauch zeugende Monster beschreibt.

¹⁰⁹² Johnston 1999, 262–263.

¹⁰⁹³ A., *Eu.* 1034.

indem sie die Ehe ablehnten. Sie seien der Ausdruck der paradoxen Situation der griechischen Frau, geteilt zwischen der Treue zum ursprünglichen *oikos* und der Treue, die sie dem *oikos* des Mannes verpflichtet, in welchem sie selbst die Kinder zur Welt bringt.¹⁰⁹⁴ Sie verkörperten daher das Primat des „natürlichen“ *oikos* gegenüber dem ehelichen, „sozialen“ *oikos*. Schutzherr des „sozialen“ *oikos* sei Apollon, der als Verteidiger der bestehenden Ordnung auch der Verteidiger der patriarchalischen Gesellschaft sei, in welcher der männliche *oikos* immer den Vorrang vor dem weiblichen habe.

Die „matriarchalische“ Interpretation der Erinyes lässt andere Familienverhältnisse, die in den mythischen Sagen eine wichtige Rolle spielen, weitgehend unberücksichtigt. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn scheint im Mythos von Orestes genauso wichtig wie diejenige zwischen Mutter und Sohn, denn Aischylos lässt Orestes aus Angst vor den Erinyes des ungerächten Vaters seine Mutter töten. Apollon führt Orestes die Übel vor Augen, die aus einer verfehlten Rache entstünden: Seuche, schmerzliche und widerliche Krankheiten, die wie Lepra sein Fleisch zerfressen und ihm die Kraft aussaugen würden,¹⁰⁹⁵ „und sonst noch Anschläge der Erinyes, wie aus des Vaters Mordblut wachsend sie gedeihen.“¹⁰⁹⁶

Dass die Verbindung zwischen Mutter und Sohn nicht unbedingt als privilegierte Beziehung innerhalb des *oikos* – und deswegen nicht als Hauptinteresse der Erinyes – zu interpretieren ist, bestätigt die Behandlung der Orestes-Sage durch Sophokles *Elektra*, die die gleichen Mythen der aischyleischen *Oresteia* behandelt, aber die Betonung nicht auf die Erinyes der getöteten Mutter, sondern auf die Erinyes des Vaters setzt. Zentral ist hier die Rache für den ermordeten Vater von Seiten der beiden Kinder, Elektra und Orestes, während die späteren Konsequenzen des Muttermordes – die Verfolgung von Orestes durch die Erinyes – nicht thematisiert werden. Der Vater scheint hier die gleichen Rechte wie die Mutter zu haben und die Schuld Klytaimnestras wird nicht dadurch gemildert, dass zwischen ihr und Agamemnon keine Blutsverwandtschaft bestand. Obwohl die Erinyes in dieser Tragödie nie auf der Bühne erscheinen, sind sie doch im Gesang des Chors, der durch den Vergleich von Orestes Taten mit der Strafaktion der Erinyes – des Vaters in diesem Fall – die Rache des Orestes rechtfertigt, immer anwesend.¹⁰⁹⁷ So klingt auch Elektras Anruf der Erinyes: „O Hades und du, Persephones Haus! O Totengott Hermes, o Herrin des Fluchs! Erinyes, hehre, aus Göttergeschlecht, die ihr die rechtlos Getöteten seht und diesen verstohlenen Ehebruch, o nahet und helfet und sühnet den Mord an unserem Vater!“¹⁰⁹⁸ Obwohl die Racheaktion ausdrücklich den Tod des Vaters sühnen soll, schließen die Verbrechen, welche die Racheaktion verursachen und rechtfertigen, auch den Verrat, den Ehebruch und die Thro-

¹⁰⁹⁴ Johnston 1999, 262–263.

¹⁰⁹⁵ A., Ch. 276–282.

¹⁰⁹⁶ A., Ch. 283–284.

¹⁰⁹⁷ S., El. 489–491, 1385–1390; vgl. auch 276.

¹⁰⁹⁸ S., El. 110–117.

nusurpation ein. In der sophokleischen Vorstellung bestrafen sie also nicht nur die Mörder, sondern auch die Ehebrecher. Elektra scheint Aigisthos für einen Mitverantwortlichen des Mordes und des Ehebruchs zu halten; er soll bestraft werden und die Rache soll von den Erinyes vollzogen werden. Aigisthos und Agamemnon sind jedoch nur entfernt verwandt und die Hauptschuld des ersten scheint eher im Tatbestand zu liegen, dass er Agamemnons Ehebett bestiegen und damit seine Macht in Frage gestellt hat. Wichtig ist hier auch das Thema des Sehens: Die Erinyes sehen die Ungerechtigkeit auf der Erde und bestrafen sie; vor den Erinyes kann man sich nicht verstecken.

Wenn ein Verbrechen innerhalb der Familie geschieht, das die Existenz der Familie selbst gefährdet, dann greifen die Erinyes ein, auch wenn der Verbrecher kein Blutsverwandter des Opfers ist. So werden z. B. Ehebrüche bestraft, die den Wohlstand der Kinder gefährden¹⁰⁹⁹ oder die durch Mord begangen werden¹¹⁰⁰ sowie auch die unabsichtliche Ermordung eines Mannes durch seine Frau.¹¹⁰¹

Abschließend kann man sagen, dass die Erinyes sowohl die Verbrechen innerhalb der Familie als auch die Verbrechen, welche die Existenz der Familie gefährden, bestrafen.¹¹⁰² Auch unter den intrafamiliären Verbrechen besteht jedoch eine Hierarchie, die zwischen schwerwiegenden und weniger schwerwiegenden Verbrechen unterscheidet: Die Schuld gegen die eigenen Eltern ist eine der schwersten.¹¹⁰³ Obwohl der schlimmste Verbrecher derjenige ist, der Untaten an Blutsverwandten begeht – Mütter, die ihre Kinder töten oder Kinder, die ihre Eltern ermorden –, weil er die Familie in ihrem innersten Kern, der Blutsverwandtschaft, gefährdet, werden dennoch alle Verbrechen, welche das Gleichgewicht des *oikos* in Gefahr bringen, von den Erinyes bestraft. Gelegentlich erweist sich allerdings der Aktionsradius der Erinyes auch als breiter: Die Geschichte des Ajax, der sterbend die Erinyes als Rache für seine gekränkte Ehre ruft, zeigt, dass man die Erinyes auch als Hüterinnen der Gerechtigkeit und des gesellschaftlichen Wertesystems verstehen konnte.¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁹ S., *Tr.* 893–895: Iole wird vom Chor als „von einer Erinys geboren“ bezeichnet.

¹¹⁰⁰ S., *El.* 112–116; 275–276 „...[Klytaimnestra], die mit dem schuldbefleckten Mann so ohne Scham zusammenlebt und keine Erinys scheut“; ähnlich auch in *El.* 489–491.

¹¹⁰¹ S., *Tr.* 807–809: Hyllos verflucht Deianeira, die für Herakles' Tod verantwortlich ist: „Dies, Mutter, sannst und tatest du meinem Vater: Es ist erwiesen! Dafür strafe Dike dich und die Erinys!“ Der vergiftete Mantel, der Herakles tötet, wird jedoch von ihm selbst als „Gewand, das die Erinyes mir webten, das den Tod mir gibt“ bezeichnet, weil er dadurch für den Ehebruch mit Iole bestraft wird (S., *Tr.* 1051–1052).

¹¹⁰² Vgl. dazu Eck 2014, 45–47.

¹¹⁰³ Auch Platon betrachtet die vorsätzlichen und die unvorsätzlichen Tötungsdelikte an Eltern als die schlimmsten Verbrechen überhaupt, die mit harten, fast grausamen Strafen belegt werden (vgl. *Pl.*, *Lg.* 869a–c, 872d–873c).

¹¹⁰⁴ S., *Aj.* 835–844; Eck 2014, 47.

VII.7. Erinyes und Eid

In der ältesten Literatur werden die Erinyes oft als Zeugen eines Eides angerufen. Schon Hesiod schreibt, die Erinyes seien bei der Geburt von *Horkos* Zeuge gewesen, der *Eris* zur Bestrafung des Meineides gezeugt hätte.¹¹⁰⁵ In Homers Werk haben sie die gleiche Funktion: Als sich Agamemnon mit Achilles versöhnt und bereit erklärt, Briseis zurückzugeben, schwört er bei Zeus, Ge, Helios und den Erinyes, „die unter der Erde die Meineidigen bestrafen“,¹¹⁰⁶ dass er Briseis nicht angefasst hat. Es folgt die beim Eid übliche Selbstverfluchung, deren böse Verwünschungen sich verwirklichen sollen, falls man den Eid bricht. In einer anderen Passage der *Ilias* werden wieder Zeus, Helios, der alles sieht und alles hört, die Flüsse, die Erde, und „ihr, die unter der Erde die Meineidigen bestraft“, erwähnt.¹¹⁰⁷ Es handelt sich um eine Gruppe von Gottheiten, die als Zeuge und Garanten gegen den Meineid oft in Verbindung mit Eidritualen vorkommen.¹¹⁰⁸ Gemeinsame Charakteristik dieser Götter ist, dass sie alles sehen und dass ihnen nichts entgeht, nicht einmal schwer beweisbare Verbrechen wie der Meineid.

Eine ähnliche Funktion als Zeuge bei Eidritualen ist auch für die attischen *Semnai Theai* epigraphisch belegt.¹¹⁰⁹

Die Vorstellung, dass die göttliche Gerechtigkeit den Meineid sehen und bestrafen kann, ist noch in den kaiserzeitlichen Beichtinschriften sehr lebendig.¹¹¹⁰ Der Grund dafür ist sicherlich, dass der Meineid von der positiven Gerichtsbarkeit kaum bestraft werden und ein Beweis für den Meineid extrem schwer zu erbringen sein konnte. Dass die Erinyes den Meineid bestrafen, wundert daher nicht, obwohl die Bestrafung der Erinyes normalerweise im Diesseits geschah und nicht im Jenseits. Die Anwesenheit der Erinyes bei der Selbstverfluchung des Eidrituals stellt auch eine Verbindung mit ihrer Rolle in den späteren *defixiones* als Vollzieherinnen jeder Art von Übel her.

VII.8. Erinyes und Wahnsinn

Die Verbindung der Erinyes mit psychischen Krankheiten ist bekannt: Das Beispiel einer solchen von den Erinyes verursachten geistigen Störung *par excellence* ist Orestes' Wahnsinn nach dem Mord an seiner Mutter:¹¹¹¹ Der von den Erinyes verursachte Wahnsinn ist eine direkte und sichtbare Konsequenz seiner Schuld. Auch der Wahnsinn des Herakles nach dem Mord an Lykos wird von seinem Vater als Konsequenz des vergossenen Blutes interpretiert, obwohl

¹¹⁰⁵ Hes., *Op.*, 802–804.

¹¹⁰⁶ Hom., *Il.*, 19, 258–260.

¹¹⁰⁷ Hom., *Il.*, 3, 276–280.

¹¹⁰⁸ Berti 2006.

¹¹⁰⁹ *IG II–III*² 112. Vgl. S. 102.

¹¹¹⁰ Petzl 1994, Nr. 2; 15; 34?; 52; 58; 102–103; 105–107; 120.

¹¹¹¹ A., *Eu.* 307–388; E., *IT* 281–308, 981–982; E., *Or.* 235–279. Ar., *Pl.* 423–424.

hier die Erinyes nicht direkt erwähnt werden.¹¹¹² Es besteht also eine Verbindung zwischen Schuld und psychischer Krankheit, deren Auswirkung oft – aber nicht immer – von den Erinyes zum Ausdruck gebracht wird. Zumeist in Verbindung mit einem schweren Verbrechen auftretend, lässt sich die von den Erinyes verursachte psychische Krankheit jedoch nicht immer als äußere Manifestation des Schuldgefühls interpretieren. Als sich Agamemnon mit Achilles nach dem Streit versöhnt, schreibt er seine Freveltat diesem gegenüber den Erinyes, der Moira und dem Zeus zu, die ihn falsch inspiriert hätten.¹¹¹³ Agamemnon beschreibt damit die Folge eines momentanen, ihm von den Göttern gesandten Wahnsinns. Warum er aber von diesem Wahnsinn betroffen ist, bleibt uns unbekannt.¹¹¹⁴ Die Erinyes scheinen also manchmal mit unberechenbarer Gewalt und aus unerklärlichen Gründen zuzuschlagen.

VII.9. Erinyes, Moirai und das Schicksal

Nicht nur in der oben erwähnten Passage der *Ilias* werden die Erinyes mit der Moira bzw. den Moirai assoziiert.

In ihrer erbarmungslosen Natur unvermeidlicher Rächerinnen wirken die Erinyes als Ausführende eines vorgeschriebenen Schicksals. In dieser Rolle teilen sie mit den Moirai die Funktion, das menschliche Schicksal zu determinieren, indem sie das vorgeschriebene Schicksal in der Realität anwenden und verwirklichen.

J. Harrison identifizierte die beiden Göttergruppen ohnehin miteinander.¹¹¹⁵ Schon E. R. Dodds wies diese Hypothese zurück und interpretierte die Erinyes als „the personal agent“, der dafür sorgt, dass die Botschaften der Moirai erfüllt werden.¹¹¹⁶ Obwohl die von J. Harrison vorgeschlagene Identifikation zu weit geht und an sich nicht nachzuweisen ist, enthält die alte Hypothese der englischen Religionswissenschaftlerin einen wahren Kern, im Sinne, dass die zwei Gruppen von Göttinnen oft eine ähnliche Funktion ausüben. Diese Beziehung kann man dadurch erklären, dass die Erinyes in der Unvermeidlichkeit ihrer Straffaktion das Schicksal des betroffenen Menschen durchaus verkörpern und verwirklichen können.

Die Verbindung der Erinyes mit dem Schicksal wird in Aischylos' *Prometheus* ausdrücklich von Prometheus selbst erklärt, indem er die Frage der Okeaniden, wer das Schicksal regiere, folgendermaßen beantwortet: „Moiren

¹¹¹² E., *HF* 965–967.

¹¹¹³ Hom., *Il.* 19, 87.

¹¹¹⁴ Für die Verbindung von Schuld und Krankheit vgl. Kap. I.2–3; II.3.

¹¹¹⁵ Harrison 1903, 216.

¹¹¹⁶ Dodds 1951, 7–8.

dreifaltige und Erinyes, schuldbedacht.¹¹¹⁷ Die Erinyes selbst bezeichnen die Moirai als „mutterseits uns Schwestern (ματροκασιγνήται)“.¹¹¹⁸

Als Apollon den Muttermörder Orestes in seinem Tempel aufnimmt und ihm Rettung verspricht, indem er sich in Athen einem Prozess unterzieht, beschuldigen die Erinyes den Gott, die göttlichen Gesetze verletzt und damit die uralten Moirai beleidigt zu haben: „Mit seines Herds Besudlung hat der Seher selbst sein Haus entheiligt höchsteignen Triebs und Rufes, der wider Götterbrauch Sterbliches ehrt und schützt, doch uralte Götteranrecht (παλαιγενεῖς μοίρας) zerbrach.“¹¹¹⁹ Die Erinyes interpretieren ihre Strafaktion als unabwendbar und immer richtig, da sie automatisch aus dem vergossenen Blut entsteht. Die Gerechtigkeit des delphischen Apollon ist im Gegensatz dazu mehr überlegt und weniger instinktiv, sie zieht mildernde Umstände und Intentionalität in Betracht und urteilt darauf basierend über die Schwere der Schuld.

Es ist das Schicksal der Erinyes, der Schuld der Menschen eingedenk und ihrer Klage gegenüber taub, die Ungerechtigkeit zu verfolgen.¹¹²⁰ Aus der engen und unvermeidlichen Verbindung zwischen Schuld und Strafe entstehend, verkörpern sie das menschliche Schicksal.

Auch mit der Prophezeiung scheinen die Erinyes verbunden zu sein: In der *Ilias* prophezeit das Pferd Xanthos, dem von Hera die Gabe, mit menschlicher Stimme zu sprechen, gegeben wurde, den Tod des Achilles. Als die Prophezeiung zu Ende ist, sind es die Erinyes, die das Pferd wieder verstummen lassen.¹¹²¹ Diese Episode wurde sehr unterschiedlich interpretiert. Dietrich vermutete, dass Xanthos ein Pendant des Zauberpferdes Arion sei, der in der mythischen Tradition als Sohn der Erinys gilt.¹¹²² Das erklärt allerdings nicht, warum die Erinyes die Stimme des Pferdes verstummen lassen und warum Xanthos überhaupt prophetische Fähigkeiten besitzt. Einer anderen Interpretation nach würden hier die Erinyes als Wächter der natürlichen Ordnung der Dinge das Pferd verstummen lassen, weil ein sprechendes Pferd dieser natürlichen Ordnung widersprechen würde.¹¹²³ Diese Hypothese ist in vielerlei Hinsicht wenig überzeugend. S. I. Johnston bemerkt richtigerweise, dass sprechende Pferde sehr wohl in die Kategorie der natürlichen Ordnung der mythischen und epischen Welt gehören.¹¹²⁴ Die Interpretation der Erinyes als „Hüterinnen der Ordnung“ ist sehr fraglich. Die Hypothese stützt sich hauptsächlich auf eine von Plutarch überlieferte Passage Heraklits, in der die Erinyes als Helferinnen von Dike dafür sorgen, dass die Sonne ihre Grenze nicht über-

¹¹¹⁷ A., *Pr.* 516 (Übers. Werner 2005).

¹¹¹⁸ A., *Eu.* 960.

¹¹¹⁹ A., *Eu.* 169–173 (Übers. Werner 2005).

¹¹²⁰ A., *Eu.* 383.

¹¹²¹ Hom., *Il.* 19, 404–418.

¹¹²² Dietrich 1964, 23–24. Für Arion und den mit ihm verbundenen Mythen vgl. Ss. 192–202.

¹¹²³ Dodds 1951, 7–8.

¹¹²⁴ Johnston 1992, 91.

schreitet.¹¹²⁵ Wie S. I. Johnston jedoch gezeigt hat, üben hier allerdings die Erinyes die gleiche Funktion aus, die sie auch im Fall eines menschlichen Verbrechens ausüben: Sie entdecken (ἐξευρήσουσιν) und bestrafen den Täter.¹¹²⁶ An einer Bestätigung und Bewahrung des *status quo* scheinen sie kein Interesse zu haben. Überzeugend, obwohl kaum beweisbar, scheint mir die Hypothese von S. I. Johnston, die anhand einer sehr komplexen Rekonstruktion der dahinter stehenden Mythen vermutet, dass die Erinyes nicht in die Aktion eingreifen, um die Prophezeiung des sprechenden Pferdes zu beenden; vielmehr provozieren sie selbst die Prophetie, um sie, wenn sie erfolgt ist, auch zu beenden.¹¹²⁷ Die Anwesenheit der Erinyes in einer Szene der Prophezeiung würde sich demnach durch ihre chthonischen Merkmale erklären – sie leben in der Unterwelt,¹¹²⁸ sie verursachen Wahnsinn¹¹²⁹ und Unfruchtbarkeit,¹¹³⁰ sie erfüllen Flüche¹¹³¹ –, die oft mit der Fähigkeit zur Prophezeiung assoziiert werden.¹¹³²

Die Erinyes verkörpern den Geist der archaischen Ethik, nach der die Strafe für eine begangene Freveltat unvermeidlich ist. Auch wenn die Schuld unbekannt ist und sich nur durch ihre Konsequenzen – physische oder psychische Krankheit – zeigt, wird jedoch an der Existenz der Schuld nicht gezweifelt. So fragt z. B. Amphitryon seinen plötzlich wahnsinnig gewordenen Sohn Herakles, ob das vergossene Blut ihm in den Kopf gestiegen sei.¹¹³³ Manchmal, wie im Fall des Ödipus, ist die Schuld dem Schuldigen selbst unbekannt oder es handelt sich um die Schuld eines Vorfahren, deren Konsequenzen auf die Nachfahren fallen, wie im Fall des Geschlechts des Labdakos, in dem die Freveltaten des Laios von Ödipus und seinen Söhnen Eteokles und Polyneikes bezahlt werden.¹¹³⁴

¹¹²⁵ Heraclit., *Frg.* 94 Diels – Kranz (vgl. Plu., *De exil.* 604 A). Vgl. auch *PDerv.* IV, 5–13.

¹¹²⁶ Johnston 1992, 91.

¹¹²⁷ Johnston 1992, 85–98, besonders 97–98.

¹¹²⁸ Hom., *Il.* 9, 571–572; 19, 87.

¹¹²⁹ Hom., *Il.* 9, 86–89; *Od.* 15, 234.

¹¹³⁰ Hom., *Il.* 9, 454–456.

¹¹³¹ Hom., *Il.* 9, 454–456; 9, 568–572.

¹¹³² Vgl. z. B. das Orakel von Ge in Olympia (Paus., 5, 14, 10), in Delphi (A., *Eu.* 2; Eu., *IT* 1248–1283) und in Aegyra, wo die Priesterinnen in ein *chasma* hinabgingen, um die Inspiration zu erhalten (Plin., *NH* 28, 147). Ähnliches wird auch für das Orakel des Trophonios in Lebadea berichtet (Paus., 9, 39, 5–14). Vgl. auch Johnston 1992, 94.

¹¹³³ Eu., *HF* 965–967.

¹¹³⁴ Laios hatte Chrysippos, Sohn des Pelops, in den er verliebt war, entführt. Dafür hatte Pelops ihn verflucht (Apoll. 3, 5, 6; Schol. Eu., *Ph.* 1760; Ath., 13, 602 f.).

VII.10. Erinyes und Prozessfluch

Als die Erinyes Orestes in Athen erreichen, wo er sich Apollons Befehl folgend einem Prozess unterzieht, betet er zu Athena und Apollon, ihn zu retten.¹¹³⁵ Die Erinyes drohen ihm und zwingen ihn, ihr fesselndes Lied (ὕμνον δέσμιον) zu hören, eine Art Fluch, durch den Orestes ihrer Macht erliegen soll: „Über dem Fluchopfer den Spruch tönt unser Sang: Wahnsinnes Schlag, wahnwitziges Plag, geistverstörend! Festchor aus Erinyenmund, fesselnd Seel und Mut, der Leier abhold, dörrt der Menschen Mark!“¹¹³⁶ Wie in einem Zauber wiederholt sich die Strophe mit rasendem und drängendem Rhythmus.

Die Erinyes tanzen und singen ein Ritual, das wie ein Zauberspruch klingt: Die Assonanz von μάτερ ἄμ’ ἔτικτες, ὦ μάτερ Νύξ¹¹³⁷ und vor allem der alliterierende Zungenbrecher παρακοπά, παραφορά, φρενοδαλῆς¹¹³⁸ erinnern an den berühmtesten Zauberspruch aller Zeiten, *AbraKadabra*. Wie mit ritueller Besessenheit lassen Tanz und Musik Orestes in eine Art trance fallen: Er spricht nicht mehr bis Athena endlich auf der Bühne erscheint. Die Erinyes umkreisen Orestes nicht nur mit ihren fesselnden Worten, sondern auch physisch, indem sie um ihn im Chor herumtanzen: Ihr Gesang ist ein Ritual, in dem Worte und Gesten verschmelzen.¹¹³⁹ In diesem „binding song“ hat Ch. Faraone einen mündlichen Vorfahren der sogenannten „judicial curses“ erkannt.¹¹⁴⁰ Die ersten uns bekannten juristischen *defixiones* datieren auf das Ende des 5. und Anfang des 4. Jh. v. Chr.¹¹⁴¹

Juristische Fluchtafeln wurden wahrscheinlich schon in der letzten Phase des Prozesses verwendet – nicht erst nach Abschluss des Prozesses – und zielten darauf ab, die Fähigkeiten zur Verteidigung oder zur Anklage des Gegners zu neutralisieren, indem sie seinen Mund, seine Zunge und seine Fähigkeit, logisch zu denken, paralyisierten.¹¹⁴² Obwohl die ersten uns erhaltenen schriftlichen Prozessflüche nicht älter als das späte 5. Jh. v. Chr. sind, vermutet Faraone, dass sie schon früher in mündlicher Form vorgetragen wurden: Die schriftlichen Fluchtafeln wären dann, so kann man vermuten, nur ein Teil der existierenden Prozessverwünschungen gewesen.¹¹⁴³ Die Ähnlichkeiten zwischen der Passage der *Eumenides* und dem Wortschatz der epigraphisch überlieferten Prozessflüche sind offensichtlich: In beiden Fällen

¹¹³⁵ A., *Eu.* 235 ff.

¹¹³⁶ A., *Eu.* 329–333; 341–346 (Übers. Werner 1959).

¹¹³⁷ A., *Eu.* 321–322.

¹¹³⁸ A., *Eu.* 329–330; 342–343.

¹¹³⁹ Prins 1991, 186–187.

¹¹⁴⁰ Faraone 1985, 150–154.

¹¹⁴¹ *SEG* 26, 1112–1116; Jordan 1988, 273–277; Peek 1941, 93–94, N. 4. Vgl. Faraone 1985, 151, Nr. 5.

¹¹⁴² *DT* 49; 69; *I.Kourion* 127–129; 131; 134–140; 142; *SEG* 26, 1113; Jordan 1985, Nr. 99.

Vgl. auch Faraone 2002, 86–92; Gager 1992, 116–150.

¹¹⁴³ Faraone 1985, 153.

sind die φρένες betroffen;¹¹⁴⁴ die Tatsache, dass Orestes nicht spricht, könnte ein Symptom für die Auswirkung des Fluches sein, der wie in den epigraphisch belegten Prozessflüchen hauptsächlich die Zunge paralisieren soll, um den Gegner am Reden zu hindern. Auch die Definition des Gesanges durch die Erinyes als *hymnos desmios* verweist auf den technischen Wortschatz der Verwünschungen: Das Verb *katadeo* in all seinen Formen ist so typisch für diese Formeln, dass sie oft in der modernen Bibliographie als *katadesmoi* bezeichnet werden.¹¹⁴⁵

Die Erinyes werden hier als Prozessgegner des Orestes dargestellt. Wie es wahrscheinlich in der Praxis tatsächlich oft der Fall war, verwenden sie hier den Fluch gegen den Angeklagten, sodass er sich nicht mehr verteidigen kann. Die Erinyes verkörpern in dieser mythischen Episode selbst den Fluch und sind gleichzeitig der Absender und die wirkende Kraft der Verwünschung. Die Tatsache, dass Aischylos einen Prozessfluch mit der ätiologischen Geschichte des ersten Mordprozesses verbindet, scheint ein Hinweis dafür zu sein, dass diese besonderen Flüche und die Gerichtshöfe eine eng verbundene Geschichte hatten und sich zusammen entwickelten.¹¹⁴⁶

VII.11. Erinyes und Eumenides im Derveni Papyrus

In einem in den sechziger Jahren in Nordgriechenland gefundenen Papyrus, der einen Kommentar über ein älteres orphisches Gedicht und die damit verbundenen Rituale überliefert, werden mehrmals die Erinyes und einmal die Eumenides erwähnt. Der Papyrus ist nur fragmentarisch erhalten und daher schwer interpretierbar.¹¹⁴⁷ Der erste Teil des Papyrus (Kolumne I bis VI) überliefert einen Kommentar zu bestimmten Ritualen; im zweiten Teil (ab Kol. VII) wird ein orphisches Gedicht zitiert und kommentiert. Rituale und Gedicht scheinen zusammenzuhängen, sodass man an eine Art Hymnus denken könnte, der während bestimmter Rituale gesungen wurde.¹¹⁴⁸

Der stark beschädigte Zustand des Papyrus hängt mit dem Fundkontext, einem Scheiterhaufen vor einem Grab, zusammen: Der Papyrus hätte verbrannt werden sollen und nur durch einen Zufall blieb er erhalten. Problematisch ist auch seine Datierung, die unter vier Aspekten betrachtet werden muss:

1) Datierung der orphischen Theogonie, die durch den Papyrus in fragmentarischer Form überliefert wird.

¹¹⁴⁴ Vgl. mit *DT* 69: γλῶσσαν καταδίωμι...καὶ τὸν νοῦν καὶ τὰς φρένας.

¹¹⁴⁵ Graf 1995, 119–122.

¹¹⁴⁶ Faraone 1985, 154.

¹¹⁴⁷ Die vollständige Edition des Papyrus ist erst 2006 abgeschlossen worden (Kouremenos – Parassoglou – Tsantsanoglou 2006). Ältere und vorläufige Editionen: Kapsomenos 1964, 17–25; Anonymus 1982; Tsantsanoglou 1997, 93–128; Janko 2002, 1–62; Jourdan 2003; Betegh 2004.

¹¹⁴⁸ West 1997, 81–82. S. allerdings Bernabé 2007, 124–125.

2) Datierung der Verfassung des Kommentars zur Theogonie (in dem sich auch die Rede über die Erinyes und die Eumenides befindet).

3) Datierung der uns überlieferten Kopie.

4) Datierung der Zerstörung des Papyrus.

Zumindest über die letzte Fragestellung haben wir durch den archäologischen Kontext eine gewisse Sicherheit: Das Grab, zu dem der Scheiterhaufen gehörte, wurde durch die archäologischen Funde um das Jahr 300 v. Chr. datiert.¹¹⁴⁹ Die Abfassung der Kopie, die zerstört wurde, ist im Gegensatz dazu undatierbar. Die orphische Theogonie könnte nach Jourdan zwischen dem 6. und dem 5. Jh. v. Chr. entstanden sein. Der Kommentar ist schwieriger zu datieren: Die Tatsache, dass im Kommentar ein Fragment von Heraklit zitiert wird, sorgt zwar für einen sicheren terminus post quem, aber Hinweise auf einen möglichen terminus ante quem fehlen mit Ausnahme der definitiven Zerstörung des Dokumentes.¹¹⁵⁰ Text, Stil und Wortschatz lassen nach Jourdan auf das Ende des 4. Jh. v. Chr. schließen.¹¹⁵¹

Das orphische Gedicht, dessen Kommentator mehrere Fragmente zitiert, beschreibt die Entstehung des Universums und der Götter; es interpretiert den Stoff durch allegorische Begriffe. Seine Interpretation ist teilweise durch bekannte philosophische Strömungen untermauert – die Kenntnis der späteren Vorsokratiker von Heraklit bis Diogenes von Apollonia sowie der Einfluss von Platon sind erkennbar¹¹⁵² – oder durch den Vergleich mit literarischen Werken gestützt, teilweise scheinen seine Behauptungen jedoch auf dem traditionellen Volksglauben oder auf alltäglichen rituellen Praktiken zu basieren. Es handelt sich um esoterische Informationen für Eingeweihte eines Mystereinkultes einer wahrscheinlich orphischen Religion, die dem Zweck dienten, die Initiierten die Angst vor dem Hades zu nehmen.¹¹⁵³ Zeus wird in dem Gedicht als Zentrum des Universums dargestellt: Er regiert über Gegenwart und Zukunft, er ist atemporal; er wandelt die Vielen in das Eine und generiert wieder Vielfalt. Er ist der Erste und der Letzte, Kopf und Bauch und er harmonisiert die Gegensätze wie in Heraklits religiöser Vorstellung.¹¹⁵⁴

Obwohl das Hauptthema des Gedichtes und des Kommentars das Leben nach dem Tod ist, werden Hades und Persephone nie erwähnt, während oft ein nicht näher definierter Gott (im Singular) vorkommt. Gottheiten im Plural erscheinen nur dann, wenn der Kommentator vom Glauben und den Ritualen der Nicht-Eingeweihten spricht:¹¹⁵⁵ Alle einzelnen Gottheiten scheinen sonst durch einen Prozess der Identifizierung mit dem einen Gott übereinzustimmen und sind in den Augen des Kommentators einfach unterschiedliche Etappen in

¹¹⁴⁹ Jourdan 2003, XIII.

¹¹⁵⁰ Jourdan 2003, XIII.

¹¹⁵¹ Jourdan 2003, XIII.

¹¹⁵² Henrichs 1984, 255.

¹¹⁵³ Mysten werden in Kol. VI, 8 erwähnt; Orpheus wird in Kol. VII, 5 ergänzt.

¹¹⁵⁴ Über die Rolle des Zeus in dem Gedicht s. Bernabé 2007, 124–126.

¹¹⁵⁵ Kol. III, 7; VI, 10.

der Kreation der Welt.¹¹⁵⁶ Es ist natürlich auch möglich, dass die Gottheiten in den nicht erhaltenen Teilen des Papyrus erwähnt wurden. Die Einstellung des Kommentators zu den olympischen Göttern ist jedoch insgesamt von Ungläubigkeit geprägt. Er allegorisiert die Götter und interpretiert sie als Mächte oder Entitäten, wie Luft (ἀήρ) oder Intellekt (νοῦς, φρόνησις).¹¹⁵⁷ Der Kommentar unterscheidet immer zwischen „gewöhnlichen Leuten“ (οἱ πολλοί) und den wenigen Aufgeklärten, zu denen sich der Autor selbst zählt.¹¹⁵⁸

In den Kolumnen I–VI werden an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Kontexten des Kommentars mehrmals die Erinyes und die Eumenides erwähnt.

In der ersten, stark ergänzten Kolumne beschreibt der Kommentator ein Reinigungsritual zu Ehren der Erinyes, bei dem Gebete, verbrannte Opfer und möglicherweise Divinationen vollzogen werden.¹¹⁵⁹

In der zweiten Kolumne werden die Erinyes mit den Seelen in Verbindung gebracht. Hier geht es nach Bernabé um Libationen, die tropfenweise vergossen werden müssen, und vermutlich um Ehre für die Verstorbenen.¹¹⁶⁰ Einer der ersten Herausgeber des Papyrus, Tsantsanoglou, interpretierte diese Passage als eine Identifizierung der Erinyes mit den Seelen, eine Interpretation, welche die alte These von Rohde, die Erinyes seien Seelen der Verstorbenen wiederbelebte, wenn auch im etwas ungewöhnlichen Kontext einer Mysterienreligion.¹¹⁶¹ Wie Bernabé scharfsinnig bemerkt, scheint der Kommentator des Derveni Papyrus die Interpretation Rohdes' einige Jahrhunderte vor Rohdes selbst vorgeschlagen zu haben, was aber lange nicht bedeutet, dass seine Interpretationsversuche den Glauben seiner Zeitgenossen widerspiegeln.¹¹⁶² Die Stelle ist darüber hinaus zu fragmentarisch, um sichere Schlussfolgerungen zu erlauben: Sicher ist allein, dass die Erinyes in Verbindung mit der Unterwelt und mit den Seelen der Verstorbenen erwähnt werden, was eigentlich einer ihrer wohlbekanntesten Hauptfunktionen entspricht. Es gibt also keinen Grund für eine solche Identifizierung, die nicht zuletzt deshalb problematisch ist, weil die Erinyes in Tsantsanoglous Vermutung gerade die Seele der *agathoi* wären.¹¹⁶³ Es ist natürlich möglich, dass in der Zeit des Kommentators die Identifizierung Erinyes/Eumenides – bössartige und wohlwollende – schon allgemein verbreitet war; die beiden Gruppen von

¹¹⁵⁶ Tsantsanoglou 1997, 99.

¹¹⁵⁷ Vgl. z. B., Kol. XVII, 1–5; XIX, 2–7; XXIII, 3. Henrichs 1984, 256.

¹¹⁵⁸ Henrichs 1984, 256.

¹¹⁵⁹ Ich folge hier Text und Interpretation von Bernabé 2014, 20–24.

¹¹⁶⁰ Bernabé 2014, 24–25. Kouremenos – Parassoglou – Tsantsanoglou 2006 ergänzen den Text anders und denken, dass die Rezipienten der Ehren die Eumenides sind.

¹¹⁶¹ Tsantsanoglou 1997, 96; 99–100.

¹¹⁶² Bernabé 2014, 40–41. Mir scheint, dass der Kommentator des Derveni Papyrus oft seine eigenen und teilweise sehr persönlichen Ideen wiedergibt. Diese Tatsache macht die Deutung noch schwieriger, denn sie fügt noch ein interpretatives Niveau hinzu neben dem Gedicht und der Darstellung der Rituale, die tatsächlich zeitgenössische orphische Praktiken darzustellen scheinen.

¹¹⁶³ Tsantsanoglou 1997, 100. Auch Betegh 2004, 86 interpretiert die Erinyes als „principally positive agents“.

Gottheiten scheinen hier jedoch als voneinander verschieden betrachtet zu werden. Es wäre darüber hinaus sinnlos, die guten Seelen in ihrem positiven Aspekt unter dem furchterregenden Namen der Erinyes zu erwähnen.

Johnston bestreitet die Identifizierung und vermutet, dass die Erinyes entweder die Initiation derjenigen behinderten, die von Blutschande befleckt waren, oder hier ihre Funktion als Richter der Unterwelt ausübten, eine Funktion, die ihnen schon seit Aischylos zugeschrieben wird und oft in der Vasenmalerei dargestellt ist.¹¹⁶⁴

In den folgenden Zeilen (5–10) werden unterschiedliche Opfertätigkeiten erwähnt: *choai*, vielleicht Vögel und Musik. Etwas verwirrend scheint die Erwähnung von *choai* in Verbindung mit dem Verb *epispendo*, da *spondai* und *choai* normalerweise zwei unterschiedliche Arten von Libationen bezeichnen: Während die *spondai* normalerweise in kleinen Güssen auf Altäre gegossen werden, werden die *choai* zumeist aus großen Gefäßen in einem Guss auf *escharai* oder direkt auf dem Boden vergossen.¹¹⁶⁵ Wie Henrichs bemerkt, handelt es sich hier um zwei unterschiedliche Arten von weinlosen Spenden, die wahrscheinlich bei unterschiedlichen Gelegenheiten für die gleichen Götter durchgeführt wurden.¹¹⁶⁶ Unklar bleibt, ob die Opfer den Erinyes, den Seelen oder beiden gelten. Die Erwähnung von *choai* hat die Vermutung bestätigt, dass es sich um einen Totenkult handelt. Wie F. Graf und A. Henrichs gezeigt haben, wurden *choai* vorwiegend – wenn auch nicht ausschließlich – am Grab eines Verstorbenen vergossen.¹¹⁶⁷ In einem winzigen Fragment des Papyrus hat man versucht, das Wort *nephalios* zu lesen: Die weinlosen Spenden, die man für die Eumeniden auch andernorts kennt, würden sehr gut in den Kontext eines Reinigungsrituals im Rahmen von Totenfeiern passen.¹¹⁶⁸ Im Kult der Eumeniden wie auch im Kult der mit ihnen eng verbundenen Semnai Theai scheinen *nephalia* die Regel zu sein, sowohl als *choai* als auch als *spondai*.¹¹⁶⁹

Das unsichere Wort ὀρ[υ]θήτων hat einige Schwierigkeiten verursacht. Be-tegh bemerkt, dass Blutopfer im Kontext der orphischen Religion tendenziell ausgeschlossen waren, also wären hier die Vögel eher ein unerwünschtes Op-

¹¹⁶⁴ Johnston 1999, 274: „There is no good indication that the Erinyes were considered to be souls of the dead in popular belief.“ A., *Eu.* 273–275; 339–340; Für die Ikonographie vgl. *LIMC* 3, 1, b, s.v. „Erinyes“, 8–12, 19–20.

¹¹⁶⁵ Henrichs 1984, 259. Vgl. über *spondai* und *choai* Rudhardt 1958, 240–248; Casabona 1966, 231–297.

¹¹⁶⁶ Henrichs 1984, 260.

¹¹⁶⁷ Graf 1980, 217–218; Henrichs 1984. Vgl. auch Is., 6, 51 und 6, 65; Luk., *Cat.* 2; Luk., *Philops.*, 21. Vgl. auch Ekroth 2002, 104–106. Dass die *choai* jedoch auch in anderen Ritualen eine wichtige Rolle spielen konnten, zeigt S., *OC* 477–479.

¹¹⁶⁸ S. dazu Bernabé 2014, 30.

¹¹⁶⁹ A., *Eu.* 107 (für die Erinyes); S., *OC* 100, 469–481; Schol. Aesch., 1, 188; Call., *Frg.* 681 Pfeiffer; Paus., 2, 11, 4. Vgl. Ss. 106, 109, 126–127.

fer.¹¹⁷⁰ Um dieses scheinbare Paradox zu erklären, übersetzt er das Wort mit „birdlike“ und bezieht es auf die Natur der oben erwähnten Wesen, der Erinyes und der Seelen. Es muss sich jedoch nicht unbedingt um echte Vögel handeln, könnten doch auch Kuchen oder Keramikfiguren in Form von Vögeln sowie Eier oder Teile von Vögeln, wie z. B. Federn, gemeint sein.¹¹⁷¹ Bernabé vermutet, dass es sich um Vögel in einem Käfig handelt.¹¹⁷² Vögel werden auch in der Kolumne VI, 11 erwähnt, was Bernabé wie folgt übersetzt: „a person who intends to make offerings to the gods, first frees a bird.“¹¹⁷³ Das Ritual symbolisiert vielleicht die Befreiung der Seele von der Ungerechtigkeit und entspricht einer dem Orphismus sehr nahen Vorstellung der ψυχή als geflügeltes Wesen, welche auch Platons Vorstellung der Seele stark beeinflusst hat.¹¹⁷⁴ Mit der Musik ist wahrscheinlich ein Hymnus gemeint, vielleicht das Gedicht selbst.

Der Inhalt von Kolumne III ist deutlich eschatologisch: Es handelt sich hier nicht mehr um die Beschreibung eines Rituals, sondern um eine Erklärung des Kommentators, der seine dämonologischen Theorien erklärt: Es gibt zwei Arten von *daimones*, die eine ist von den Göttern geschickt, die andere bestraft die Schuldigen in der Unterwelt. Der Schuldige darf sich von der Schuld befreien, indem er den Erinyes ein Opfer darbringt.¹¹⁷⁵ In Kolumne IV geht es um Verstöße der Menschen gegen die bestehende Ordnung.

Der Autor scheint weiterhin die Bestrafung des ungerechten Verhaltens zu thematisieren; als Beweis dafür, dass die gleichen Regeln sowohl in der menschlichen Welt als auch für die kosmische Ordnung gelten, zitiert er eine Passage von Heraklit, die schon bei Plutarch in einer leicht veränderten Form bekannt war: „Die Sonne, nach ihrer eigenen Natur, ist einen menschlichen Fuß breit und überschreitet ihre Grenze nicht. Weil, wenn sie ihre Maße überschreitet, die Erinyes, Dikes Helferinnen, das herausfinden werden.“¹¹⁷⁶ Die Funktion der Erinyes als Garanten der Gerechtigkeit wird hier mit der kosmischen Ordnung verbunden und erweitert – besonders im Vergleich zu der Rolle, die sie für gewöhnlich in der Literatur auszuüben scheinen, nämlich die der Verfolgerinnen des Verbrechens innerhalb der Familie.¹¹⁷⁷ D. Sider vermutet, dass das Fragment aufgrund des Themas „Größe der Sonne“ innerhalb eines kosmologischen Kontextes erwähnt worden sei; die Anwesenheit der Erinyes in diesem Kontext könnte also eine zufällige Konsequenz des Zitates von Heraklit sein

¹¹⁷⁰ Betegh 2004, 77–78. Ar., Ra. 1032; Eu., Hipp. 952; Pl., Lg. 782, c1–d1. Wie Jourdan 2003, 29–30 bemerkt, wissen wir eigentlich über den älteren Orphismus sehr wenig: Das Fleischverbot könnte also auch eine spätere Entwicklung sein.

¹¹⁷¹ Vgl. dazu Jourdan 2003, 29–30.

¹¹⁷² Bernabé 2014, 24.

¹¹⁷³ Bernabé 2014, 28–29, 32–33.

¹¹⁷⁴ Pl., Phaedr. 246, a7.

¹¹⁷⁵ Bernabé 2014, 26. Vgl. auch Betegh 2004, 87, der die Möglichkeit vorschlägt, dass die Erinyes eine Kategorie von *daimones* seien.

¹¹⁷⁶ PDerv IV, 5–13; Vgl. Heraclit. 22 B 94 D–K (= Plu., De exil. 604a).

¹¹⁷⁷ Johnston 1999, 266.

und nichts mit dem Thema der Bestrafung der schuldigen Seelen zu tun haben.¹¹⁷⁸ Die Aufmerksamkeit des Kommentators gilt jedoch nicht – oder nicht nur – der Größe der Sonne, sondern vielmehr den Mächten, die zur Stabilität der Sonne beitragen und die Ordnung des Universums überwachen. Außerdem befindet sich das Zitat im ersten Teil des Papyrus, der sich eher mit eschatologischen als mit kosmologischen Problemen beschäftigt: Diese werden hauptsächlich im zweiten Teil des Kommentars behandelt. Johnston vermutet dagegen, dass hier die Erinyes, die sonst eher selten in Verbindung mit den kosmischen Bewegungen der Planeten erwähnt werden, ihre übliche Rolle als Verfolgerinnen eines Verbrechens ausübten, die hier einfach aus dem Bereich der Menschen in den Bereich des Kosmos versetzt wird. Die einführende Erklärung des Kommentators zum Zitat Heraklits scheint diese Meinung zu bestätigen: „Heraklit, indem er der allgemeinen Meinung [widerspricht], widerspricht auch der eigenen, wenn er, wie ein Mythenerzähler sprechend, sagt: (Zitat folgt).“ Heraklit war schon in der Antike wegen seiner Unverständlichkeit und wegen der Eigenartigkeit seiner Thesen bekannt, daher wundert es nicht, dass er den Erinyes eine kosmische Funktion zuordnet, die sonst an keiner anderen Stelle belegt ist; jedenfalls sollte man sich hüten, Heraklit als Vertreter allgemein verbreiteter Meinungen zu verstehen.¹¹⁷⁹ Die Rolle als Garanten der kosmischen Ordnung spiegelt jedoch die Konzeption der Erinyes/Eumenides in der späteren orphischen Dichtung wider: In den orphischen Hymnen werden die Erinyes als δίκασπόλοι und Wächter des Auges der Dike bezeichnet¹¹⁸⁰ und die Eumenides „beobachten das Leben der ruchlose Sterblichen, und bestrafen die, die ungerecht handeln.“¹¹⁸¹

In Kolumne V befasst sich der Kommentator mit der Befragung des Orakels und mit den Ängsten der Menschen vor dem Hades. Seine Kritik richtet sich gegen die ignorante Bevölkerung, die Orakel und Träume missversteht.

In Kolumne VI des Papyrus werden die Rituale der *Magoi* beschrieben: „Gebete und *thusiai* besänftigen die Seelen, der Zauberspruch der *Magoi* kann die hinderlichen *daimones* (oder: die *daimones*, die hinderlich geworden sind) ändern: Die hinderlichen *daimones* sind Rache suchende Seelen. Aus diesem Grund opfern (τῆν θυσίαν ποιούσιν) die *Magoi*, als ob sie eine *poine* bezahlen würden. Über die Opfergaben gießen sie Wasser und Milch, aus denen sie *choai* herstellen. Unzählige Opferkuchen mit vielen Buckeln (*polyomphala popana*) opfern sie, weil die Seelen unzählig sind. Die Initiierten bringen den Eumenides ein Erstopfer, so wie es die *Magoi* tun; denn die Eumenides sind Seelen.“¹¹⁸²

¹¹⁷⁸ Sider 1997, 133.

¹¹⁷⁹ Johnston 1999, 265–267. In die gleiche Richtung bewegt sich, wenn auch sehr vorsichtig, die Interpretation von Betegh 2004, 89–90, 327–332.

¹¹⁸⁰ *Orph. H.* 69, 14–15.

¹¹⁸¹ *Orph. H.* 70, 4–5.

¹¹⁸² Ich folge der Textrekonstruktion und Übersetzung von Tsantsanoglou 1997, 95 (vgl. auch Janko 2008). Für eine leicht unterschiedliche Ergänzung und Interpretation s. Jourdan 2003, 6 und Betegh 2004, 14. Opferkuchen mit einem oder mehreren Buckeln

Die Identifizierung der Eumenides mit den Seelen der Verstorbenen ist hier sicher: Εὐμενίδες γὰρ ψυχαί εἰσιν (Kolumne VI, 9–10). In den orphischen Hymnen werden Eumenides und Erinyes zwar gleichgesetzt und als Unterweltsgottheiten bezeichnet, die das Leben der Menschen beobachten und die Schuldigen bestrafen.¹¹⁸³ Von einer expliziten Identifizierung der Eumenides mit den Verstorbenen fehlt jedoch sonst auch in der orphischen Vorstellung jeder Beweis. Der Kommentator des Derveni Papyrus scheint eine komplexe dämonologische Theorie zu verfolgen, die Bernabé folgendermaßen zusammenfasst: Die *daimones* sind Seelen (Kolumne VI, 3–4); sie sind unendlich und müssen durch Opfergaben gütig gestimmt werden (Kolumne VI, 8); auch die Eumenides sind Seelen, d. h. *daimones* (Kolumne VI, 9); sie sind von den Göttern geschickt und agieren als ihre Helfer (Kolumne III, 2; III, 6–7). Von den *daimones* gibt es in der Vorstellung des Kommentators verschiedene Arten, aber es bleibt unklar, was diese *daimones* voneinander differenziert.¹¹⁸⁴ Diese komplexe Dämonologie rezipiert nicht nur viele Elemente des Orphismus, sondern auch einige des Pythagoreismus: In beiden Philosophien sind die Erinyes Wächter und Bestrafer unreiner Seelen. Hesiod und die vorsokratischen Naturphilosophen, vor allem Heraklit, scheinen ihn auch stark beeinflusst zu haben.¹¹⁸⁵ Selbst also, wenn der Kommentator den Eindruck erweckt, sich von der Tradition zu entfernen und neue Wege zu gehen, sind seine Überzeugungen alles andere als idiosynkratisch; vielmehr scheinen sie im kulturellen Horizont des Orphismus und Pythagoreismus verankert zu sein, einer intellektuellen Strömung, die zwar minoritär, aber dennoch weit gestreut gewesen sein mag.

An mehreren Stellen macht sich eine gewisse Tendenz zur Gleichsetzung der unterschiedlichsten Gottheiten bemerkbar: Aphrodite Ourania, Zeus, Peitho und Harmonia sind unterschiedliche Namen für eine einzige Gottheit,¹¹⁸⁶ auch Meter, Demeter, Hera Ge und Rhea bezeichnen die gleiche Göttin¹¹⁸⁷ und Okeanos ist eine Art Zeus.¹¹⁸⁸ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Kommentator die gleiche synkretistische Tendenz auch bei anderen Wesen, wie *daimones* und Seelen, verwendet; in diesem Kontext könnte man die Identifizierung der Eumenides und die weniger sichere der Erinyes mit den Seelen der Verstorbenen erklären. Bemerkenswert ist allerdings, dass gerade die Eumenides in den Quellen so gut wie nie mit den Verstorbenen in Verbindung gebracht werden. Auch nach dem 5. Jh. v. Chr., als ihre Gleichsetzung mit den Erinyes schon

waren eine im griechischen Kult gewöhnliche Opfergabe und können schlecht mit einem bestimmten Ritual in Verbindung gebracht werden. Vgl. z. B. Ar., *Th.* 285; *Ec.* 843; *Pl.* 660; Luk., *Sacr.* 12; *IG* II–III² 1367, 4962. Über *popana* s.: Kadletz 1987, 151; Kearns 1994, 65–70.

¹¹⁸³ Orph., *H.* 70; 29, 6.

¹¹⁸⁴ Bernabé 2014, 41–42.

¹¹⁸⁵ Für die möglichen Quellen des Kommentators s. Bernabé 2014, 42–43.

¹¹⁸⁶ Kol. XXI.

¹¹⁸⁷ Kol. XXII.

¹¹⁸⁸ Kol. XXIII. Vgl. West 1997, 87.

allgemein akzeptiert war, werden die Eumenides als solche – außer in der orphischen Dichtung – sehr selten mit der Unterwelt oder mit den Rachedämonen verbunden, da sie die positive Seite dieser zweideutigen Wesen darstellen.¹¹⁸⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Rituale dazu dienen, die Erinyes im Rahmen eines Bestattungsrituals oder einer *telete* durch Opfergaben, Libationen und Gesang gütig zu stimmen.¹¹⁹⁰ Das Ritual wird auf zwei Niveaus durchgeführt: Ein Initiatorische und ein eschatologische Ebene, da die *telete* im Ritual die Reise der Seele in das Nachleben vorverlegt, wie die Befreiung des Vogels zeigt, welche die Befreiung der Seele vom Käfig des Körpers symbolisiert.¹¹⁹¹

Die Kolumnen I–VI beschreiben die Rituale der *Magoi* (wahrscheinlich orphische Priester), die durch Gebete und Opfergaben (*thysiai*) die Seelen besänftigen, in Anwesenheit der *mystai*, die am Ritual teilnehmen; das Beschwichtigungslied der *Magoi* ändert die Natur der *daimones*, welche „ein Hindernis“ sind. Nach einer ersten Libation „tropfenweise“ folgen bekannte Ritualakte, die aus anderen Kontexten sehr bekannt sind: *popana* werden verbrannt, weinlose Libationen werden vergossen und ein Gedicht wird vorgetragen, in dem – so zumindest interpretiert es der Kommentator – die absolute Vorherrschaft des Zeus gepriesen wird. Martín Hernández hat vorgeschlagen, der Zweck des Rituals sei die Befreiung der *mystai* von dem *miasma*, das durch die Rebellion der Titanen verursacht wurde und als eine Art Erbsünde auf der Menschheit lastet.¹¹⁹² Da der Zagreus-Mythos und die damit verbundene Doktrin der Erbsünde ein sehr umstrittener Teil des antiken Orphismus ist, dessen Rekonstruktion von mehreren Seiten angezweifelt wird,¹¹⁹³ ist der Gedanke sinnvoller, dass sich die *mystai* von den umfangreichen Schulden befreien müssen, die sie in ihrem Leben angesammelt haben und von denen kein Mensch gänzlich frei ist. Unklar bleibt die Rolle der Erinyes und der Eumenides sowie ihre Identifikation mit den Seelen.

Problematisch ist auch die Definition der *δαίμονες ἐμπο[δίων]*, die Tsantsanoglou als feindselige Entitäten, welche die Seelen hindern (*ψυ[χαῖς ἐχθ]ροί*), interpretiert¹¹⁹⁴ und Jourdan und Betegh mit den Seelen der Verstorbenen schlechthin identifizieren (*δαίμονες ἐμπο[δίων ὄντες εἰσι] ψ[υχαῖ]*

¹¹⁸⁹ Eine interessante Ausnahme ist die Darstellung auf einer rotfigurigen Vase vom Anfang des 4. Jh. v. Chr., die zwei weibliche, aus der Erde entstehende Oberkörper zeigt, deren Köpfe und Arme von Schlangen umfasst werden. Die beiden Figuren werden in der Inschrift als Eumenides bezeichnet. Die Szene bezieht sich jedoch mit Sicherheit auch auf einen orphischen Kontext, wie die anderen dargestellten Figuren – Persephone, Orpheus, Eurydike – beweisen. Vgl. *LIMC* 3, 1, b, s.v. „Erinyes“, Nr. 12.

¹¹⁹⁰ Für die Parallelen zwischen Initiation und Tod und für den rituellen Tod im Rahmen von Mysterienkulte s. Martín Hernández 2005.

¹¹⁹¹ Betegh 2004, 88–89; Bernabé 2014, 45.

¹¹⁹² Martín Hernández 2010, 267. S. auch Bernabé 2014, 45–46.

¹¹⁹³ Vor allem von Edmonds III, der den Mythos für eine moderne Konstruktion der Wissenschaftler des 19. Jh. hält (Edmonds III 1999; Edmonds III 2013, 296–303). Dagegen Bernabé 2002 und 2003.

¹¹⁹⁴ Tsantsanoglou 1997, 95.

τῆμωροί).¹¹⁹⁵ Was oder wen die *daimones empodon* genau hindern, geht aus dem Text nicht hervor; es könnte sich um andere Seelen handeln (z. B. die Seelen der Guten) oder um lebende Menschen, die von den rachesüchtigen Seelen verfolgt werden. Da das Gedicht insgesamt eindeutig auf einer eschatologischen Vorstellung basiert und stark durch orphisches Gedankengut beeinflusst ist, neige ich zu der ersten Hypothese. Wahrscheinlich geht es hier um die Seelen der Guten, die auf ihrem Weg zur Seligkeit durch die Anwesenheit der *daimones* behindert werden. Das Ritual wird mit der Bezahlung einer *poine* verglichen, die seit Homer im Fall eines Mordes als Wiedergutmachung galt.¹¹⁹⁶ Die Frage, ob hier die Anwesenheit eines *terminus technicus* des juristischen Wortschatzes zufällig ist, schließt sich unweigerlich an. Eine attraktive, aber nicht ganz belegbare Möglichkeit ist, eine Verbindung zwischen den in Kolumne II erwähnten Erinyes – Rächerinnen des Mordes – und der Bezahlung einer *poine* – hier in Form eines Rituals – als Wiedergutmachung der Sünden, die man im Leben begangen hat, zu sehen. Die Bezahlung der *poine* würde die Schuld entfernen, die Seelen der Sünder reinigen und damit auch die Erinyes in Eumenides verwandeln. Wenn wir annehmen, dass nicht nur die Eumenides, wie im Text ausdrücklich gesagt wird, sondern auch die Erinyes von Kolumne II mit den Seelen zu identifizieren sind – allerdings mit den bösen, nicht mit den guten Seelen, wie Tsantsanoglou vorschlägt –, liegt die Vermutung nahe, dass es sich um eine Art Reinigungsritual der Seelen handeln könnte, das nach dem Tod in einer stark vom orphischen Glauben geprägten Unterwelt stattfände. Die *daimones empodon* wären dann nichts anderes als die Erinyes, welche die guten Seelen auf ihrem Weg zur Seligkeit behindern und die eine *poine* als Wiedergutmachung der begangenen Sünden verlangen. In ihrer Funktion als Rächerinnen werden die Erinyes oft als *Poinai* oder *poinimoi* bezeichnet.¹¹⁹⁷

In der dämonologischen und kosmischen Vorstellung des Kommentators des Derveni Papyrus üben die Erinyes die Funktion von Garanten der Gerechtigkeit aus: Sie sind nicht nur die Agenten göttlicher Vergeltung, sondern sie verkörpern auch die Ideale der göttlichen Gerechtigkeit, die hier – wie bei Platon und im Einklang mit dem orphischen Glauben – eine neue moralische Dimension erhält.¹¹⁹⁸ Diese Dimension ist der Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit der archaischen, klassischen und spätclassischen Zeit als Vergeltung und Rache sonst eher fremd. Anders als im Bereich der Polisreligion, wo die kultische und die intellektuelle Dimension der Erinyes und der Eumenides verschiedene Aspekte fokussieren, sind im Derveni Papyrus die kultische und

¹¹⁹⁵ Jourdan 2003, 6; Betegh 2004, 87–88.

¹¹⁹⁶ Für die *poine*, s. Cantarella 1976; Cantarella 1979, 224–257; Vatin 1982, 275–280.

¹¹⁹⁷ A., *Eu.* 321; S., *Aj.* 843; Aeschin., 1, 190; Polyb., 23, 10, 2; Luk., *Nec.* 11, 9, 11.

¹¹⁹⁸ Man sollte sich jedoch davor hüten, eine zu strenge Systematik in dem Papyrus zu suchen: Systematische soteriologische Doktrinen waren der griechischen Religion der klassischen und frühhellenistischen Zeit fremd, der Autor des Papyrus ist dabei sicherlich keine Ausnahme (vgl. dazu Edmonds III 2013, 134–135).

die religionsphilosophische Dimension eng miteinander verbunden: Die Rituale dienen dazu, die schuldigen Seelen zu reinigen, von den Sünden zu befreien und dadurch ein besseres Nachleben zu garantieren.

VII.12. Die Nachklassischen Erinyes: *arai epitymbioi*, *defixiones* und *prayers for justice*

Wie aus dem komplexen Netz von Verhältnissen, die oben analysiert wurden, klar hervorgeht, waren die Erinyes in der archaischen und klassischen Zeit allseitige Gottheiten, deren Merkmale eine große Bandbreite von Funktionen abdeckten. In späterer Zeit verloren sie jedoch zum Teil ihre Komplexität zugunsten einer völlig negativen Charakterisierung. Die Erinyes wurden zu Ungeheuern, die nur in Flüchen oder Ritualen des Schadenszaubers angerufen wurden. Ihre Verbindung mit der Bestrafung und der Vergeltung löste sich allmählich auf und sie blieben als Agenten einer rein bössartigen Rache zurück. In römischer Zeit kommen sie fast ausschließlich in Flüchen vor.

Gelegentlich werden die Erinyes auf den sogenannten *arai epitymbioi* zusammen mit den anderen Göttern der Unterwelt während der üblichen Verwünschung, welche die Grabstätte vor eventuellen Grabschändern schützen soll, angerufen.¹¹⁹⁹ Diese Art von Flüchen ist in Grabinschriften der späthellenistischen-römischen Zeit weit verbreitet, besonders in Kleinasien, wo die Tradition der Verwünschung von Grabschändern sehr alt ist.¹²⁰⁰ Ältere Belege von Flüchen zum Schutz eines bestimmten Gegenstandes sind auch auf dem griechischen Festland vorhanden, obwohl die Verwendung eines Fluches zum Schutz der Gräber in dieser Region eher ein Phänomen der Kaiserzeit ist.¹²⁰¹ In diesen Inschriften stellt sich meist der Verstorbene unter den Schutz der Unterweltgötter (*kathachtonioi theoi*), manchmal auch unter den aller Göttern (*pantes theoi* oder einfach *theoi*) oder der Götter der Unterwelt und des Himmels (*kathachtonioi kai ouranioi theoi*).¹²⁰² Oft werden auch Helios und Selene angerufen, wahrscheinlich, weil sie die allsehenden Götter *par excellence* sind.¹²⁰³ Die Anwesenheit der Erinyes in diesen eher späten Inschriften zeigt, dass sich ihre Darstellung als Rache- und Unterweltgöttinnen durchgesetzt und die Verbindung mit dem *oikos* und der Bestrafung innerfamiliärer Verbrechen völlig aufgelöst hatte.

¹¹⁹⁹ Vgl. Strubbe 1997, Nr. 155; 384. Manchmal kommen auf diesen Gräbern *Arai* oder *Maniai* oder ähnliche Personifikationen vor, hinter denen man die Erinyes oder mit den Erinyes verwandte Wesen erkannt hat: Vgl. z. B. Strubbe 1997, 9; 382.

¹²⁰⁰ Strubbe 1991, 43–59.

¹²⁰¹ Ältere Beispiele: Hansen, *CEG* 459 (6. Jh. v. Chr., zum Schutz eines Votivdenkmals aus Rhodos); *IG IX*², 11, 148 (3. Jh. v. Chr., aus Kalidon in Aetolia, zum Schutz eines Grabes).

¹²⁰² Strubbe 1997, 10; 27; 36; 40; 233; 345; 359; 361; 362; 365; 374; 367; 383; 384; 385; *CRMDM* 156, Zz. 10–18. Vgl. J. H. M. Strubbe 1991, 34–36, 45–47.

¹²⁰³ Strubbe 1997, 155; 209; 379; 380; 381; 382; 383; 392; vgl. Strubbe 1991, 34–36, 45–47.

Auf einer römischen *ara* eines kretischen Grabes stellt sich der Verstorbene unter den Schutz des Hades, der Demeter, der Persephone, der Erinyes und aller anderen Unterweltgötter.¹²⁰⁴ Es handelt sich um einen typischen Fluchtext, in dem der Verstorbene die Rache der Unterweltgötter gegen eventuelle Graberschänder beschwört und sie mit Krankheiten und Übel aller Art verflucht. Die Erinyes werden wegen ihres Unterweltwesens und ihres Ruhmes als furchterregende Rächerinnen angerufen. Es handelt sich in diesem Sinn bestimmt nicht um einen Hinweis auf einen möglichen lokalen Kult, wie K. Sporn zu glauben scheint, sondern um eine der typischen Verwünschungen, die oft Gräber und ähnliche Denkmäler beschützen. Diese Art von Flüchen scheint besonders bei Gräbern von Rednern verbreitet zu sein. Die Erinyes kommen in diesem Kontext als Teil eines festen Formulars vor, das Elemente der Volksreligion mit intellektuellen Ansprüchen mischt.

Aus Neokaisareia am Pontus stammt eine Grabinschrift aus dem 2. Jh. n. Chr., deren Autor ein Gelehrter aus dem Kreis des Herodes Atticus war.¹²⁰⁵ Der Fluch, der das Grabmonument schützt, imitiert die Inschriften der Grabmonumente, die Herodes Atticus nach dem Tod seiner Frau und seiner drei *trophimoi* in Rom und in Attika errichten ließ. Die Verfluchung der Graberschänder enthält alle Elemente, die in diesen Inschriften üblich sind: Für den Verfluchten soll die Heimat unbewohnbar werden, die Erde soll keine Früchte mehr geben, das Meer soll nicht mehr schiffbar sein und die Frauen seines Geschlechtes sollen naturwidrig gebären. Die Gottheiten, die das Grab bewahren und den Fluch eventuell erfüllen sollen, sind Helios, der alles sieht, Zeus Olympios, Pluton und Kore, die Erinyes, die mit den Hunden der Artemis-Hekate identifiziert werden, Deaira – eine wenig bekannte eleusinische Göttin –, Hermes Chthonios, die personifizierte Ara und „all die Götter, welche die Fürsorge für die Seelen der Guten haben.“¹²⁰⁶

In zwei sehr ähnlichen Inschriften auf Grabhermen aus Chalkis, wahrscheinlich aus dem 2. Jh. n. Chr., wird die Bestrafung der Monumentschänder durch den Gott gefordert. Obwohl die Übernahme eines Teils des Fluches aus dem *Deuteronomion* auf einen jüdisch-christlichen Kontext hinweist,¹²⁰⁷ wird der Übeltäter den Erinyes, „die das Ziel treffen“ (*ἐπισκόπους δὲ ἔχοι Ἐρεινύας*), übergeben.¹²⁰⁸ Der Text verweist auf einen synkretistischen kulturellen Kontext und ist besonders interessant, weil wir den Autor einer der beiden Inschriften kennen: Es handelt sich um einen gewissen Amphikles, Redner und Schüler von Herodes Atticus, der die Hermen für seinen früh verstorbenen Sohn errichtete.¹²⁰⁹ In diesem Text, der einen sehr interessanten Beleg für das Durchdrin-

¹²⁰⁴ IC II, XVI, 28; Vgl. Sporn 2002, 257.

¹²⁰⁵ Strubbe 1997, 155.

¹²⁰⁶ Strubbe 1997, 155, Z. 13.

¹²⁰⁷ Θεὸς πατάξει ἀπορίαν καὶ πυρετῶ καὶ ῥίγει καὶ ἐρεθισμῶ καὶ ἀνεμοφορίαν καὶ παραπληξίαν καὶ ἀορασίαν. Vgl. *Deuteron.* 28, 22 und 28, 28.

¹²⁰⁸ IG XII, 9, 955 und 1179.

¹²⁰⁹ Zur Identität des Verstorbenen und seinen Familienverhältnissen vgl. Robert, *OMS* V, 245–252.

gen von monotheistischen Elementen in die religiöse Kultur der griechischen Intellektuellen am Ende des 2. Jh. n. Chr. darstellt, werden die klassischen heidnischen Elemente dieser Verwünschungen als Personifikationen von moralischen Werten oder von Übel und Unglück interpretiert. Die Erinyes gehören in dieser Zeit zusammen mit den am Ende des Textes erwähnten Charis und Hygieia wahrscheinlich viel mehr zur intellektuellen Denkweise der griechischen Elite als zum religiösen Glauben der breiten Masse.

Ähnliche Beispiele von kaiserzeitlichen Flüchen zum Schutz eines Grabes finden sich in Attika. In einer aus einem *Apographum* des Muratori bekannten Inschrift werden als Schutzgötter des Grabes Plouton, Demeter, Persephone, die Erinyes und die anderen Götter der Unterwelt angerufen.¹²¹⁰ Es folgt der Fluch, der als Bestrafung für den Monumentschänder die üblichen Unglücke beschwört: „Dass die Erde nicht zugänglich und das Meer nicht schiffbar sei; dass er mit seinem ganzen Geschlecht entwurzelt wird; dass er von allen Übeln gequält wird, von Schüttelfrost und von Fieber und von Quartanfieber und Elephantiasis und von allen anderen Krankheiten, die Tiere und Menschen befallen: All das soll dem passieren, der wagt, irgendetwas aus diesem Grabmonument zu entfernen.“ Wie die Beinamen der Verstorbenen – Antiochos, auch Synesios genannt und seiner Frau Antonia, auch Sokratike genannt – zeigen, kommt auch dieser Fluch aus dem Milieu der Rhetores und ist gewiss von den Verwünschungen des Herodes Atticus beeinflusst worden.¹²¹¹

Schließlich wird in einem Fluch aus Diokaisareia in Kilikien der Grabschänder verdammt, „alle göttlichen Übel und die furchterregenden Erinyes zu bekommen, und dass er die Leber des eigenen Sohns essen möge.“¹²¹² Es handelt sich um eine eigenartige Formel, die Strubbe als einen Fall von Kannibalismus als Konsequenz des von den Erinyes verursachten Wahnsinnes erklärt.¹²¹³

Obwohl die Beziehung zwischen den Erinyes und den Flüchen sehr alt ist,¹²¹⁴ tritt diese Verbindung nur in den *defixiones* der späten Zeit häufig auf. Die Anrufung der Erinyes in den Selbstverfluchungen der Eidrituale schon in homerischer Zeit stellt jedoch einen interessanten Präzedenzfall dar, der die kaiserzeitlichen Dämonen mit den archaischen Gottheiten verbindet.¹²¹⁵ Gerade die Anwesenheit der Erinyes in dieser Rolle in der Selbstverfluchung des Eides belegt, dass ihre Funktion in den späteren Flüchen nicht ganz unabhängig von ihrer ursprünglichen Funktion als Verfolger des Verbrechens ist.

Einer der ältesten inschriftlich überlieferten Flüche findet sich auf einer attischen Bleitafel aus dem 3. Jh. v. Chr. Die *defixio* wurde in einem Grab gefunden. Hier wird eine Frau verflucht und Hekate Chthonia und den Erinyes über-

¹²¹⁰ IG II–III² 13209. Vgl. auch IG II–III² 13210, die einen sehr ähnlichen Text aufweist.

¹²¹¹ Vgl. darüber L. Robert, *OMS* V, 244.

¹²¹² Strubbe 1997, 384.

¹²¹³ Strubbe 1997, 384.

¹²¹⁴ Vgl. z. B. A., *Eu.* 416–417: Die Erinyes bezeichnen sich selbst als „düstere Kinder der Nacht und Fluchgeister“.

¹²¹⁵ Vgl. oben.

geben, um mit δεσμοῖς ἀργαλείοις gequält zu werden.¹²¹⁶ Die Erinyes werden ihr als ἠλιθιώναι bezeichnet, ein Epitheton, das ihre Rolle in Bezug auf die psychische Krankheit verdeutlicht, eine Rolle, die die literarischen Quellen den Erinyes schon seit den Tragikern zuschreiben.

Andererseits kommen die Erinyes im Vergleich mit Hermes, Persephone, Hades oder Hekate, verhältnismäßig selten auf den gewöhnlichen Fluchtafeln vor, wo die am häufigsten angerufenen Gottheiten die der Unterwelt sind, oft zusammen mit exotischen und schrecklich klingenden fremden Göttern.¹²¹⁷

Auf den kaiserzeitlichen *defixiones* werden die Erinyes zusammen mit vielen anderen Göttern – vor allem Unterweltgöttern – angerufen. Es handelt sich zumeist um Schadenszauber und nicht immer sind die Absender der Verwünschungen von Gefühlen verletzter Gerechtigkeit getrieben. Vielmehr scheinen die späteren Erinyes fast keine Verbindung mehr mit der Gerechtigkeit zu haben. Sie personifizieren rein boshafte Dämonen, die zum Schaden des Gegners angerufen werden. Es ist die Tatsache, dass sie in der Unterwelt leben, zusammen mit ihrem furchterregenden Erscheinen, die zu ihrer Beliebtheit in Flüchen fährt, nicht mehr ihre Funktion als Rächerinnen eines Frevels.

Eine interessante Ausnahme ist die Entdeckung von mehr als 200 Bleitafelchen aus dem 3. Jh. n. Chr. auf Zypern, die Prozessflüche überliefern. Es handelt sich um eine Gruppe von Inschriften, die wahrscheinlich alle aus der gleichen Hand stammen und deren Formular und Wortschatz bis ins Detail sehr ähnlich ist. Von den siebzehn publizierten Texten erwähnen zwölf die Erinyes.¹²¹⁸ Die langen Texte beginnen alle mit der Anrufung der Götter und der Dämonen, welche den Fluch durchführen sollen; dann werden die Aktionen erklärt, die man von den angerufenen Göttern erwartet: Dass die Zunge des Prozessgegners sprachlos und kraftlos gemacht wird, dass die Götter ihm den Hass und den Zorn nehmen, die er gegen den Absender zeigt. Das Hauptziel dieser Flüche scheint nicht der Tod des Gegners gewesen zu sein, sondern seine Entmachtung und Neutralisierung, die durch die Lähmung der Sprachorgane symbolisiert wird, die er im Prozess benötigt.¹²¹⁹ Einige Formeln, wie z. B. „dass er kalt und atemlos wird“, sind jedoch zweideutig, weshalb ich nicht ausschließen würde, dass damit auch der Tod des Gegners gemeint war. Eine Vielfalt göttlicher Wesen wird beschworen, um die Gegner zu verfluchen: Die „Dämonen unter der Erde und Dämonen, wer immer ihr seid“,¹²²⁰ die Verstorbenen, vor allem die Vorfahren („Väter von Vätern und Mütter“),¹²²¹ die Götter der

¹²¹⁶ DTA 108; Gager 1992, Nr. 69.

¹²¹⁷ Gager 1992, 135.

¹²¹⁸ *I.Kourion*, 127–129; 131; 134–140; 142.

¹²¹⁹ Vgl. z. B. *I.Kourion*, 127, 5–9; 129, 8–9, 14–15; 131, 4–6, 18–20; 134, 3–5, 9–10, 16–19; 135, 3–6, 12–13, 21–23; 136, 3–6, 10–11, 16–18, 137, 3–6, 17–18, 24–26; 138, 3–6, 20–21; 139, 3–6, 11–12, 19–21; 142, 1–5, 10–11, 17–20. Diese Funktionseinschränkung ist schon bei älteren Beispielen sehr typisch für Prozessflüche. S. dazu Faraone 1991 und 2002.

¹²²⁰ *I.Kourion*, 127, 1–2; 131, 1; 135, 1; 136, 1; 137, 1; 138, 1; 139, 1; 140, 1.

¹²²¹ *I.Kourion*, 127, 2; 131, 1; 135, 1–2; 136, 1–2; 137, 1; 138, 1–2; 139, 1–2; 140, 1.

Unterwelt in ihrer Gesamtheit,¹²²² die *Megaloï Theoi*, die durch geheimnisvolle *voces mysticae* gerufen werden,¹²²³ die Dämonen der gewaltsam und der frühzeitig Verstorbenen (*aoroi, biaiothanatoi*),¹²²⁴ die Dämonen der Unbegrabenen (*aporoï taphes*),¹²²⁵ Hekate,¹²²⁶ Hermes,¹²²⁷ Pluton,¹²²⁸ die Erinyes¹²²⁹ und die dreinamige Kore.¹²³⁰ Unter den vielen *voces mysticae* sind möglicherweise fremde Götter oder Dämonen: Jüdische und ägyptische Gottheiten sind von G. Gager und Ch. Harrauer vermutet worden.¹²³¹ Die Gründe der Streitigkeit, die zum Prozess geführt hat, sind nur in einem Fall, in dem es um einen Streit um Haustiere geht, flüchtig erwähnt.¹²³²

Eine der interessantesten Inschriften dieser Art ist eine attische *defixio* von der Agora, die aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt.¹²³³ Der Autor der Inschrift verflucht die Diebe, die ihm einige Bettdecken und andere Güter gestohlen haben, bei allen Göttern und Göttinnen der Unterwelt. Darunter werden namentlich Pluton, die Moirai, die Erinyes, Persephone, Hekate und Hermes *diakonoi* erwähnt. Die Hauptrolle spielt in diesem Fluch Hekate, die unter mehreren Epitheta gerufen wird: *despoina, ourania, katachthonia, triprosopos, triodeiti monoprosopos*. Über den letzten Teil des Textes ist eine geflügelte Figur eingeritzt worden, die vielleicht Hekate selbst darstellt. Einige Merkmale dieser Inschrift verweisen auf die Gattung der *prayers for justice*. Der unbekannte Autor der Inschrift erklärt schon in der ersten Zeile den Grund seiner Anrufung der Unterweltgötter und scheint sich dafür zu entschuldigen: Er schreibt nicht aus freiem Willen, sondern weil er Opfer eines Diebstahles ist. In seiner Verzweiflung formuliert er den Fluch, um Gerechtigkeit zu erfahren. Die ersten Zeilen, die eine *excusatio non petita* enthalten und die Anwendung der Verwünschung als eine vor dem Hintergrund der verletzten Gerechtigkeit entschuldbare Ausnahme erklären, scheinen das Bewusstsein auszudrücken,

¹²²² *IKourion*, 127, 16, 35, 40; 129, 7?, 19?, 23?; 134, 9, 23; 135, 13, 28; 135, 7; 136, 10, 22; 138, 11?, 27; 139, 11, 26; 142, 10, 23.

¹²²³ *IKourion*, 127, 10; 131, 6; 134, 5–6; 135, 8; 136, 6; 137, 6; 138, 7; 139, 7.

¹²²⁴ *IKourion*, 127, 30–31; 131, 20; 134, 19; 135, 23–24; 136, 19; 137, 19; 138, 23; 139, 22; 142, 20, 25?.

¹²²⁵ *IKourion*, 127, 31; 131, 21; 134, 19–20; 135, 24; 136, 19; 137, 19; 138, 23; 139, 22; 142, 21.

¹²²⁶ *IKourion*, 127, 35; 129, 20; 131, 24; 134, 23; 135, 28; 136, 22; 137, 23; 138, 27; 139, 26; 142, 23–24

¹²²⁷ *IKourion*, 127, 35–36; 129, 20; 131, 24; 134, 23; 135, 28; 136, 22; 137, 23; 138, 27; 139, 26; 142, 24 .

¹²²⁸ *IKourion*, 127, 36; 129, 20; 131, 25; 134, 23; 135, 29; 136, 23; 137, 23; 138, 27–28; 139, 27; 142, 24.

¹²²⁹ *IKourion*, 127, 36; 128, 4; 129, 20, 26; 131, 25; 134, 23; 135, 29, 29; 136, 23; 137, 23; 138, 28, 36; 139, 27; 142, 24, 31?.

¹²³⁰ *IKourion*, 127, 41; 128, 1; 131, 29; 134, 27, 135, 33; 136, 27; 137, 29.

¹²³¹ Gager 1992, 135; Harrauer 1987, 58–63.

¹²³² *IKourion*, 134, Z. 18.

¹²³³ SEG 30, 326.

dass die Methode, die der Verfasser hier anwendet, nicht korrekt ist.¹²³⁴ Das erklärte Ziel der Verfluchung ist nicht der Tod der Verfluchten, sondern die Rückerstattung der gestohlenen Güter: Die Götter sollen die Diebe zwingen, das Gestohlene zurückzubringen.¹²³⁵ Die letzten Wörter dieses seltsamen Textes, „Hekate zerschneide den Dieben oder dem Dieb das Herz“, ändern jedoch unmittelbar den Ton des Fluches und verraten die verborgene Schadenfreude des Verfassers.¹²³⁶ Aufgrund der Zweideutigkeit der Intentionen und des verwendeten Formulars katalogisiert Versnel diesen Text in der „border area“ zwischen Fluch und Gebet.¹²³⁷ Die Grenzlinie zwischen Gerechtigkeit und Rache ist in diesen stark emotionalen Texten eben sehr labil; so wie vermutlich im realen Leben auch, entwickelt sich aus dem Ohnmachtsgefühl des Opfers der Wunsch nach Rache.

¹²³⁴ Für die Interpretation des ersten Wortes als das Verb ἐξξερουμε (= ἐξαιρούμαι) vgl. Versnel 1991, 66.

¹²³⁵ SEG 30, 326, 10.

¹²³⁶ SEG 30, 326, 19–21.

¹²³⁷ Versnel 1991, 66.

VIII. Zeus

VIII.1. Zeus und die Gerechtigkeit

Wie die Menschen ihre Könige haben, so haben in der *Ilias* auch die Götter mit Zeus ihren König. Seine Autorität garantiert die Bewahrung des *status quo* und verhindert den Missbrauch der Macht seitens anderer Götter. Wie die menschlichen Könige die Gerechtigkeit verwalten und auf die Bewahrung der gerechten sozialen und politischen Ordnung der Welt achten, so bewahrt Zeus die Gesetze des Universums und seine gerechte Ordnung. In dieser Hinsicht ist Zeus der Beschützer der Gerechtigkeit.

E. R. Dodds, der von einem modernen Begriff der Gerechtigkeit ausging, leugnete ihre Existenz in der *Ilias*. In seiner Vorstellung ist der homerische, launische, reizbare und rachsüchtige Zeus kein Vertreter der Gerechtigkeit; zu glauben, dass Zeus in der *Ilias* ein gerechter Gott sei, würde bedeuten, die Bestrafung für die Verletzung der göttlichen *time* oder der menschlichen Gastrechte mit der Gerechtigkeit an sich zu verwechseln.¹²³⁸ Gerade die Bewahrung der *time* und des Rechts auf Gastfreundschaft sind jedoch zwei der wichtigsten Elemente griechischer Gerechtigkeit von Homer bis in die Kaiserzeit hinein. Noch in den Beichtinschriften des 2. und 3. Jh. n. Chr. findet man Spuren dieser archaischen Auffassung der Gerechtigkeit als Vergeltung in der aus unseren Augen unverhältnismäßig harten göttlichen Bestrafung für kleine Regelverletzungen oder Unterlassungen gegenüber den Göttern.¹²³⁹

Der homerische Zeus hat bereits viele Merkmale inne, die später mit einer gerechtigkeitswahrenden Funktion verbunden sind: Er ist Horkios (Beschützer des Eides), Xenios (Beschützer der Gäste) und Hikesios (Beschützer der Flehenden). Wenn jemand einen Eid bricht oder einen Gast beleidigt, begeht er eine Sünde gegen die *time* von Zeus und wird deswegen bestraft. Wie die homerischen Könige die *themistes* bewahren – die Sitten und traditionellen Werte, die als Fundament der menschlichen Gerechtigkeit gelten –,¹²⁴⁰ so überwacht Zeus auf einer höheren Ebene, dass das Universum den richtigen Lauf nimmt. Die *themistes* der Könige, schreibt Homer, kommen von Zeus; dieser achtet darauf, dass sie nicht verletzt werden.¹²⁴¹ In Hesiods *Theogonie* wird Zeus genealogisch mit den Personifikationen der Gerechtigkeit und der guten Regierung verbunden: Mit Themis zeugt er Dike, Eunomia und Eirene.¹²⁴² Aus dieser Verbindung stammen auch die Moirai: Sie sind der Beweis dafür, dass in der von Zeus ge-

¹²³⁸ Dodds, 1951, 52, Anm. 18. Für die griechische Vorstellung der Gerechtigkeit s. auch Kap. I.1.

¹²³⁹ Vgl. Petzl 1994; Riel 1997, 35–43; Petzl 1997, 69–79; Hermann – Malay 2007. Vom selben Autor vgl. auch Petzl 1988; Petzl 1991; Petzl 1995. Vgl. auch Riel 1995, 67–76.

¹²⁴⁰ Hom., *Il.* 1, 238–239; 9, 98–99, 156. Vgl. Lloyd Jones 1971, 6–7.

¹²⁴¹ Hom., *Il.* 1, 238–239; 9, 98–99, 156; 16, 385–389.

¹²⁴² Hes., *Th.* 901–906.

ordneten Welt Gerechtigkeit und Schicksal eng miteinander verbunden sind: Das, was in dieser Welt geschieht, ist gerecht.

Wenn ein Mensch ein Verbrechen gegenüber einem anderen Menschen begeht, ist Zeus insofern betroffen, als dadurch die Ordnung der Welt in Gefahr gebracht wird; jedes Verbrechen gegen die Menschen ist dann automatisch auch ein Verbrechen gegen die Götter. Wie die Gerechtigkeit von Zeus umgesetzt wird, erklärt am besten Orestes, der Zeus nicht nur in seinem eigenen Interesse, sondern auch im Interesse des Gottes um Hilfe bittet: „... und doch hast du des Opferers, der dich hoch geehrt, des Vaters Jungen hier du ausgetilgt: Woher kommt dir von gleicher Hand wohlzugemessene Ehr? Nicht, wenn des Adlers Stamm du ausgetilgt, kannst noch du Zeichen senden, glaubhaft für das Menschenvolk, noch füllt der Herrscherstamm dir, dorrt er gänzlich aus, Altäre künftig jeden Stieresopfertag.“¹²⁴³

Die Menschen rufen Zeus an, um Gerechtigkeit zu erfahren, wenn sie Opfer eines Unrechts geworden sind; sie beten zu ihm, um Rache zu nehmen. Orestes und Elektra flehen in ihrer Verzweiflung mehrmals Zeus an und bitten ihn, ihnen die Rache zu gewähren: „O Zeus, gönn zu rächen mir den Tod des Vaters, werde du Mitkämpfer gnädig mir“;¹²⁴⁴ leidenschaftlich wird er von Orestes angefleht: „Zeus, Zeus, schau auf unsres Lebens Not herab! [...] Rett uns! Aus Niedrigkeit kannst du zur Höh ein Haus erheben, scheint es noch so tief gesunken nun.“¹²⁴⁵

Nicht nur als olympischer, sondern auch als chthonischer Gott wird Zeus um Gerechtigkeit oder Rache angefleht: „Zeus, Zeus von drunter send aufwärts später Bestrafung Unheil für frechfrevlender Menschen Mordhand.“¹²⁴⁶ Als allsehender Gott wird Zeus bei Homer als Zeuge des Eides oft zusammen mit Helios, den Erinyes und Ge angerufen.¹²⁴⁷ Als Horkios wurde Zeus in Olympia verehrt;¹²⁴⁸ auch in Kreta spielte Zeus oft die Rolle des Schwurgottes, wie die hellenistischen Verträge belegen.¹²⁴⁹

Obwohl Zeus der höchste Bürge für die Gerechtigkeit in der menschlichen Welt ist, engagiert er sich selten selbst bei der Verfolgung des Verbrechens. In der Regel verfolgen und bestrafen auf seinen Befehl die Erinyes oder andere Dämonen wie die Palamnaioi oder die Prostropaioi.¹²⁵⁰ Diese Dämonen, die wahrscheinlich ursprünglich unabhängige Gestalten waren, tendierten mit der

¹²⁴³ A., *Ch.* 255–261 (Übers. Werner 2005).

¹²⁴⁴ A., *Ch.* 18–19 (Übers. Werner 2005). Vgl. auch A., *Ch.* 245–246.

¹²⁴⁵ A., *Ch.* 246, 262–263 (Übers. Werner 2005).

¹²⁴⁶ A., *Ch.* 381–384 (Übers. Werner 2005). Vgl. auch A., *Ch.* 405–409.

¹²⁴⁷ Hom., *Il.* 3, 276–280; 19, 258–260; E., *Hipp.* 1025; S., *Phil.* 1324. Vgl. auch *IG IX*, 1, 98, 14; *IG V*, 2, 419, 24; *IG XII*, 3, 429; *IG XII*, 5, 595, A 20.

¹²⁴⁸ Paus., 5, 24, 9. Für den Kult des Zeus Horkios vgl. auch *IG IX*, 1, 98; *IG IV*² 419; *IG XII*, 3, 429; *IG XII*, 5, 595, A 20.

¹²⁴⁹ Chaniotis 1996b, 68–76. Vgl. auch Hirzel 1902.

¹²⁵⁰ A., *Ag.* 55–59; S., *Ant.* 1074–1076; Hes., *Op.* 252–255. Zu den Palamnaioi und den Prostropaioi vgl. *infra*.

Zeit dazu, sich mit Zeus zu identifizieren. In seiner Funktion als Behüter der Gerechtigkeit wird Zeus als Palamnaios, Prostopaios oder Alastor – drei Epitheta, die ihn unmittelbar mit der Bestrafung des Verbrechens verbinden – verehrt. Als Hikesios und Katharsios wird Zeus von Mördern angefleht, die um Verzeihung und Wiederaufnahme in die Gesellschaft bitten.

Ein besonderer Kult ist der von Zeus Meilichios, der unter anderem eine Funktion bei der Reinigung von Verbrechern ausübt, eine Besonderheit, die ihn indirekt mit der Wiederetablierung der gerechten Ordnung in Verbindung bringt.

VIII.1.1. Die Augen des Zeus

Eine unerlässliche Voraussetzung zur Bestrafung des Verbrechens ist, dass das Verbrechen überhaupt entdeckt wird. Die Gabe des Sehens ist bei den Göttern, welche die Übeltäter bestrafen sollen, eine der wichtigsten Fähigkeiten. Das Sehen und die Augen werden immer wieder thematisiert. Als Philoktetes verzweifelt die Götter anruft, um Rache für sein Leiden zu erfahren, betet er die *theoi epopsioi* an.¹²⁵¹ Die *theoi epopsioi* sind die Götter, welche auf die Menschen niederschauen, die Freveltaten erkennen, die Verbrecher bestrafen und dadurch die Unschuldigen beschützen. Als in Sophokles' *Elektra* die Protagonistin bezweifelt, dass sie den Bruder je wiedersehen wird, ermuntert sie der Chor: „Vertraue, vertraue Kind! Denn im Himmel ist mächtig noch Zeus: Er überwacht alles und gebietet.“¹²⁵² Als Behüter der Gerechtigkeit wird Zeus oft durch das Epitheton *panoptes* oder *pantoptes*, *epoptes*, *epopsios* („der, der alles sieht“) bezeichnet.¹²⁵³ Auch in den orphischen *Argonautika* verfolgen Zeus Epopsios und Themis die Mörder von Apsyrtos, Medea und Iason.¹²⁵⁴ Wie die meisten Zeusgestalten, die eine vergeltende Funktion ausüben, ist auch Zeus Epopsios nicht nur Rachegott, sondern auch Schutzgott, der Fremde und Flehende beschützt.

Apollonios Rhodios erzählt die Geschichte der Phrixos-Söhne, die einen Schiffbruch erlitten hatten und darauf, sich mühsam an einen Balken klammernd, von Wind und Wellen auf die Aresinsel getragen wurden.¹²⁵⁵ Hier flehten sie die Eingeborenen im Namen des Zeus Epopsios, Xenios und Hikesios um Schutz und Hilfe an.¹²⁵⁶ Kallimachos verwendet das Epitheton Epopsios, um Zeus als Hüter des Rechtes zu beschreiben.¹²⁵⁷ Hesychios erklärt in seinem Lexikon das Epitheton des Zeus πανόπτης als πολυόφθαλμος.¹²⁵⁸ Ein aus dem

¹²⁵¹ S., *Phil.* 1040.

¹²⁵² S., *El.* 174–175 (Übers. Willige 1995).

¹²⁵³ A., *Eu.* 1045; *Supp.* 139; S., *OC* 1085–1086; Orph., *Fr.* 21, 5; 21, 13. Vgl. auch Hes., *Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς und *Eu.*, *El.* 177: ἰὼ Γὰ καὶ Ζεῦ πανδερέκετα βρωτῶν.

¹²⁵⁴ *Orph. Arg.* 1035.

¹²⁵⁵ A.R., *Arg.* 2, 1106, 1114.

¹²⁵⁶ A.R., *Arg.* 2, 1123–1135.

¹²⁵⁷ Call., *Hymn. in Jov.*, 81–83.

¹²⁵⁸ Hsch., *Lex.*, s.v. πανόπτης.

Verb $\delta\acute{\epsilon}\rho\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ abgeleitetes Epitheton mit der gleichen Bedeutung kommt in der euripideischen *Elektra* vor, als Elektra und Orestes nach dem Mord an Aigisthos und Klytaimnestra Zeus, der alles sieht, und Ge als Zeugen ihrer Taten anrufen.¹²⁵⁹

Ein Kult des Zeus Epoptes ist in Attika durch den Opferkalender von Erchia belegt (erste Hälfte des 4. Jh. v. Chr.).¹²⁶⁰ Die Opfergaben – ein vollständig verbranntes Schwein und *nephalia* –, die er erhält, entsprechen den typischen Reinigungs- und Versöhnungsopferten und bestätigen den Charakter des Gottes als Agent der Vergeltung. Im selben Kalender wird auch ein Epops erwähnt, wahrscheinlich ein Heros, dessen Verbindung mit dem Gott, welcher die gleichen Opfergaben erhält, unklar ist.¹²⁶¹ Aus Itanos stammt schließlich eine Weihinschrift für Zeus Epopsios auf einer Sonnenuhr aus dem 4. Jh. v. Chr., die Zeus als Gott der Jahreszeiten präsentiert.¹²⁶²

Gelegentlich tragen auch andere Götter das Epitheton: Pausanias belegt die Existenz eines Tempels des Poseidon Epoptes in der Nähe von Megalopolis;¹²⁶³ Pindar spricht von Apollon und Artemis als $\Pi\upsilon\theta\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\pi\omicron\pi\tau\alpha$, wobei der Beiname hier eher die Bedeutung von Herren hat.¹²⁶⁴ Vor allem ist aber Helios neben Zeus der Gott, der alles sieht.¹²⁶⁵

VIII.2. Zeus Palamnaios, Zeus Prostropaios und die Dämonen Palamnaioi und Prostropaioi

Epigraphisch ist Zeus Palamnaios nur dürftig belegt. Der Gott wird in einer thessalischen Weihinschrift auf einem kleinen Altar aus römischer Zeit erwähnt.¹²⁶⁶ Die Nachrechnungen der *Hieromnamos* des Olympieion von Lokroi Epizephirioi (4.–3. Jh. v. Chr.) belegen einen Monat *Palamnaios*, dessen Name sich von dem Gottesnamen herleitet und sicher einen Kult des Gottes voraussetzt.¹²⁶⁷ Der Monatsname ist ansonsten nicht weiter belegt.

Durch das Epitheton *Palamnaios* wird Zeus in direkte Verbindung mit dem schwersten Verbrechen gebracht: Das Wort bezeichnet sowohl die Mörder als auch die Mordtat und die daraus entstehende Befleckung.¹²⁶⁸ Orestes bezeichnet

¹²⁵⁹ Eu., *El* 1177–1178: $\iota\acute{\omega} \Gamma\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \text{Ze}\acute{\upsilon} \pi\alpha\nu\delta\epsilon\rho\kappa\acute{\epsilon}\tau\alpha$.

¹²⁶⁰ *LSGC* 18, Γ 20–25.

¹²⁶¹ *LSGC* 18, Δ 20–23.

¹²⁶² *IC* III, 4, 11.

¹²⁶³ Paus., 8, 30, 1.

¹²⁶⁴ Pi., *N*. 9, 5.

¹²⁶⁵ A., *Pr*. 91. Strab., 1, 2, 27, 15.

¹²⁶⁶ *IG* IX, 2, 291.

¹²⁶⁷ De Franciscis 1972, 22, 13; 24, 10; 31, 7. Vgl. Trümper 1997, 207–208.

¹²⁶⁸ Mörder: S., *El* 587; *Tr*. 1207. Mordtat und aus dem Mord entstehende Befleckung: Eu., *IT* 1218; Eu., *Med*. 1333.

sich selbst als *palamnaioi*;¹²⁶⁹ als *hikesioi palamnaioi* werden Medea und Iason beschrieben, als sie Reinigung bei Kirke suchen.¹²⁷⁰

Dass Zeus dieses Epitheton trägt, welches sowohl in der Literatur als auch in den Inschriften selten vorkommt, wissen wir unter anderem aus Aristoteles, der in seiner Auflistung der Epitheta des Zeus unter anderem auch Katharsios, Hikesios, Prostropaios und Palamnaioi aufzählt.¹²⁷¹ Die spätantiken Lexika, die etymologisch *palamnaioi* mit *palame* – Handfläche – verbinden, sind sich in der Interpretation von Zeus Palamnaioi als Rächer des Blutsverbrechens einig und bezeichnen ihn als den Peiniger des Mörders, der eigenhändig getötet hat (*autocheir*):¹²⁷² Eine Definition, die uns zum kulturellen Klima der *leges sacrae* von Selinus und Kyrene zurückbringt.

Plutarch bestätigt, indem er die Lächerlichkeit abergläubischer Handlungen und volkstümlicher Mythen kritisiert, dass Reinigungen zur Befreiung von als *alastores* oder *palamnaioi* bezeichneten Dämonen gängige Praxis waren: „Es ist wirklich lächerlich, dass Apollon, nachdem er ein wildes Tier getötet hatte, auf der Suche nach Reinigung bis ans Ende Griechenlands fliehen und all diese Riten durchführen musste, welche die Menschen vollziehen, wenn sie beschwichtigen und besänftigen den Zorn von Dämonen, die sie Alastores oder Palamnaioi nennen.“¹²⁷³ Hier spricht Plutarch jedoch nicht von Zeus, sondern von einer Gruppe dämonischer Wesen, die mit den Erinyes vergleichbar sind. In der populären Religion scheint der Glaube an solche Dämonen als unabhängige Wesen verbreiteter als die Vorstellung eines Zeus Alastor, Palamnaioi oder Prostropaios gewesen zu sein, welcher die rationalisierte Form dieses Glaubens an rächende Dämonen darstellte.

In Xenophons *Kyroupaideia* spricht der im Sterben liegende Kyros zu seinen Söhnen und dem engeren Kreis von Höflingen. Indem er sie ermahnt, immer gerecht zu sein, erinnert er sie an die Rolle der göttlichen Justiz: „Habt ihr noch nicht bemerkt, welche Angst die Mörder vor den Seelen ihrer Opfer haben und wie schrecklich die Rachegeister (*palamnaious*) sind, die über die Verbrecher herfallen?“¹²⁷⁴ Obwohl hier durch Xenophon ein Perser spricht, sind die geäu-

¹²⁶⁹ A., *Eu.* 448. Vgl. auch S., *El.* 587; *Tr.* 1207.

¹²⁷⁰ A.R., *Arg.* 4, 709. Der Vers ist kontrovers und wurde sowohl als Ζήνα παλαμναίων τιμήορον ικεσίησι als auch Ζήνα παλαμναίων ικεσιάων gelesen: In beiden Fällen bezeichnet jedoch das Substantiv *palamnaioi* den Mörder.

¹²⁷¹ Arist., *De Mundo*, 401a.

¹²⁷² So z. B. *EM*, s.v. Παλαμναῖος: Ὁ τοῦς αὐτοχειρὶ φονεύσαντας τιμωρούμενος, Ζεὺς παλαμναῖος. Vgl. auch *Suda*, s.v. Παλαμναῖος: φονεύς, ἢ μιάρος. παλαμναῖοι γὰρ λέγονται οἱ διὰ χειρὸς ἀνδροφονοῦντες, παρὰ τὴν παλάμην. καὶ Ζεὺς Παλαμναῖος, ὁ τοῦς τοιοῦτους τιμωρούμενος, wo die Rolle der Hand als Agent des Mordes und die Rolle des Zeus als der Peiniger des Mörders noch deutlicher herausgestellt werden (so auch in *Phot.*, *Lex.*, s.v.: Παλαμναῖος); auch Eustathius definiert Zeus Palamnaioi als den, „der die Mörder zu Boden reißt“ (*Eust.*, *Comm. ad Hom. Il.* 5, 597 (Paragr. 586): καὶ Ζεὺς δέ, φασί, παλαμναῖος ὁ τοῦς φονεῖς καταρρίπτων).

¹²⁷³ *Plu.*, *De def. orac.* 418 B.

¹²⁷⁴ *Xen.*, *Cyr.* 8, 7, 18.

ßerten Gedanken der griechischen Mentalität alles andere als fremd. Interessanterweise kommt hier für die Palamnaioi auch wieder die Identifikation mit den Seelen der Verstorbenen vor, die auch im Fall der Erinyes in bestimmten Milieus, wie beispielweise dem orphischen, verbreitet gewesen zu sein scheint.

Der Christ Clemens von Alexandria bestätigt in seiner Kritik an der polytheistischen Religion, dass der Glaube an Rachegeister in seiner Zeit noch verbreitet war, was er folgendermaßen erklärt: „Nachdem sie über die Bestrafung des Verbrechens nachgedacht haben, vergöttern sie ihre Erfahrung der Vergeltung und verehren das Unheil. Aus diesem Grund wurden die Erinyes und die Eumenides, die Palamnaioi und Prostopaioi sowie die Alastores von den Dichtern auf die Bühne gebracht.“¹²⁷⁵ Die Natur dieser Geister ist bei Clemens sehr klar: Es handelt sich um göttliche Wesen, welche den Erinyes ähneln, deren Natur flüchtig und schwer fassbar ist und welche die Verbrechen bestrafen. Sie scheinen, wie die Erinyes selbst und wahrscheinlich in noch stärkerem Maße, vor allem im Volksglauben sehr verbreitet gewesen zu sein.

Der Begriff *prostropaios* bezeichnet gleichzeitig den Flehenden und den Schuldbefleckten.¹²⁷⁶ In dieser Doppeldeutigkeit kommt die enge Verbindung zwischen der Praxis der *hikesia* und der rituellen Reinigung der Schuldbefleckten deutlich zum Ausdruck.

Als „Schutzflehender“ wird *prostropaios* in Aischylos' *Eumenides* zweimal verwendet.¹²⁷⁷ In beiden Fällen bezieht sich das Wort auf Orestes, mit einer klaren Verbindung der Begriffe von Schuld und Flehen. Diese Verbindung wird noch deutlicher, wenn in derselben Tragödie das Wort in der Bedeutung von „befleckt“ vorkommt: Als sich Orestes in Athen dem Urteil des Areopags unterzieht, erklärt er, dass seine Hände gereinigt worden sind und keine Sühnung brauchen (οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα).¹²⁷⁸

Wie *palamnaios* deckt auch *prostropaios* ein breites semantisches Spektrum ab und kann sowohl den Mörder als auch das Opfer oder dessen Blut bezeichnen.¹²⁷⁹ Das αἷμα προστρόπαιον, das vergossene Blut der Unschuldigen, lastet wie ein Fluch auf den Tätern und identifiziert sich deshalb mit der Rache des Verstorbenen. Als *daimon*, der aus dem *agos* entsteht, wird im *Etymologicum Magnum* der *prostropaios* bezeichnet und mit dem *miasma* verbunden.¹²⁸⁰

Eine unerlässliche Quelle zur Untersuchung der Problematik des *prostropaios* und seiner vielen Bedeutungen ist Antiphon, der in seinen *Tetralo-*

¹²⁷⁵ Clem. Al., *Protr.* 2, 26, 3.

¹²⁷⁶ Als „Schutzflehender“ wird *prostropaios* z. B. in A., *Ag.* 1578; *Supp.* 362; S., *Aj.* 1173; *Phil.* 930 verwendet.

¹²⁷⁷ A., *Eu.* 41 und 234.

¹²⁷⁸ A., *Eu.* 237, vgl. auch 445. Mit ähnlicher Bedeutung in Bezug auf Mord wird der Begriff auch von Apollon in A., *Eu.* 717–718 verwendet.

¹²⁷⁹ Mörder: A., *Eu.* 176, 237, 445; *Eu.*, *Heracl.* 1015; Opfer: A., *Ch.* 287; Blut des Ermordeten: *Eu.*, *HF* 1161; *Ion* 1260.

¹²⁸⁰ *EM* s.v. Προστρόπαιος; Δαίμων τις ἐπὶ τῶν ἐναγῶν. προστρόπαιον, ἄγος, μίασμα. Vgl. auch Phot., *Lex.*, s.v.: Προστρόπαιος.

gien den Begriff oft verwendet. Diese Texte sind ein wichtiges historisches Dokument über die religiösen Vorstellungen des durchschnittlichen Zeitgenossen bezüglich des gewaltsamen Todes. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht die Idee der religiösen Gefahr, die auf der ganzen Stadt lastet, wenn ein Mord geschieht. Diese Gefahr bedroht nicht nur den Täter selbst, sondern seine ganze Gemeinde und vor allem die Richter, welche über die Bestrafung des Täters entscheiden und damit dem Verstorbenen Genugtuung gewährleisten müssen.

Bei Antiphon bezeichnet *prostropaios* den rächenden Geist des Verstorbenen.¹²⁸¹ Ein Dämon *Prostropaios* entsteht aus der vernachlässigten Bestrafung des Täters. Dieser ist mit der Idee des *miasma* untrennbar verbunden und damit unmittelbare Konsequenz eines Mordes.¹²⁸² Wenn der Verstorbene nicht gerächt wird, indem der Straftäter verurteilt wird, werden die, welche für die mangelnde Bestrafung verantwortlich sind, den *prostropaios* zu spüren bekommen.¹²⁸³ Der *prostropaios* verfolgt also nicht nur die Mörder, sondern all diejenigen, die für die Bestrafung des Täters verantwortlich sind. Es ist schwierig zu sagen, ob der *prostropaios* mit der Seele des Verstorbenen schlechthin zu identifizieren ist oder ob es sich um einen unabhängigen Dämon handelt, der als Folge der Tat entsteht: Mein Eindruck ist, dass die Natur dieser Entitäten, wie im Fall des *palamnaios* und gelegentlich der *Erinyes*, nicht klar definiert ist und zwischen der Vorstellung einer unpersönlichen göttlichen Kraft, die autonom bestraft, und der des Geistes eines Verstorbenen, der persönlich für seine Rache sorgt, schwankt. Während jedoch die *Erinyes* klar als übernatürliche Wesen mit eigener Genealogie und Mythen von den Quellen beschrieben werden, sind diese Dämonen eher funktionelle Manifestationen der göttlichen Gerechtigkeit, deren Status schwankend und undefiniert bleibt.¹²⁸⁴

Mit Sicherheit ist *prostropaios* in Antiphons Vorstellung eng mit dem Mord und seiner fehlende Rache verbunden. Oft scheint der Begriff *prostropaios* bei Antiphon auch mit *aliterios* identisch zu sein. Der Grammatiker Pollux bezeichnet die Dämonen *Prostropaios*, *Palamnaios* und *Aliterios* als diejenigen Dämonen, welche die Verfluchungen erfüllen, im Gegensatz zu den *alexikakoi*, *apotropaioi* und *apompaioi*, die vom Fluch erlösen.¹²⁸⁵ Insgesamt erscheint der *prostropaios* mehr individualisiert als der *aliterios*; beide Begriffe können jedoch sowohl den Täter als auch die Tat und die rächenden Mächte, die den Täter verfolgen, bezeichnen, wie die spätantiken Lexika betonen.¹²⁸⁶

¹²⁸¹ Antiph., *Tetr.* 1, (3), 10; 2, (4), 9; 3, (1), 4; 3, (2), 8; 3, (4), 10.

¹²⁸² Parker 1996², 104–143; Mikalson 1983, 50–52; vgl. auch Ss. 56–58.

¹²⁸³ Antiph., *Tetr.* 1, (3), 10; 3, (1), 4.

¹²⁸⁴ Vgl. dazu Patera 2010, 219.

¹²⁸⁵ Poll., 5, 131, 4: λέγουσι [--] οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξικάκοι, ἀποπομπάιοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, φύξιοι, οἱ δὲ κυροῦντες ἀλιτήριοι ἀλιτηριώδεις, προστρόπαιοι, παλαμναῖοι.

¹²⁸⁶ Suid., *Lex.*, s.v. Προστρόπαιον: τὸ ἄγος, μίασμα. οὕτως Αἰσχίνης; Phot., *Lex.*, s.v.: Προστρόπαιον: τὸ ἄγος· τὸ μίασμα; Hsch., *Lex.*, s.v.: ἀλάστωρ· *πικρὸς δαίμων; s.v. ἀλάστορες· παλαμναῖοι, οἱ μιάσμασιν ἐνεχόμενοι; EM, s.v. Ἀλάστωρ: Ὁ ἄμαρτωλὸς, ἢ

Wie *palamnaios* ist auch *prostropaios* ein Epitheton des Zeus. Clemens von Alexandria kritisiert den heidnischen Kult des Zeus, der Orakel geben kann (*mantikos*), der Schutzfliehende und Gäste schützen soll (*xenios* und *hikesios*), der angeblich sanft, Segenspendender (*meilichios*) und Rächer des Verbrechens (*prostropaios*) ist, aber – nach Clemens – in Wahrheit nur ungerecht, gesetzlos und frevelhaft handelt.¹²⁸⁷ Wie Zeus Meilichios, so ist auch Zeus Prostropaios ein Gott der Reinigung, der Abwendung und der Beschwörung.¹²⁸⁸ Zweifellos verkörpern die Begriffe *palamnaios*, *prostropaios* und *aliterios* als individuelle Gestalten oder als Gruppen von dämonischen Mächten, als Substantiv oder als Adjektiv verwendet, die Idee einer mechanischen, unheilvollen Reaktion der religiösen Mächte auf das Unrecht und besonders auf den gewaltsamen Tod. Grundlage dieser Vorstellung ist der Begriff des unpersönlichen, mechanischen *miasma*.

VIII.3. Daimones Alastores

Ähnlich wie die Erinyes und „aus dem selben Stoff gebaut“, sind auch die Alastores vor allem Dämonen, die nicht vergessen.¹²⁸⁹ Auch im Fall der Alastores steht die Beziehung zu den Toten im Vordergrund. Diese Beziehung ist so eng, dass sich der Geist des Verstorbenen mit dem rächenden Dämon identifizieren kann.

In den Tragödien spielt der Alastor als autonome dämonische Figur eine wichtige Rolle.¹²⁹⁰ Hier wird er als auf einem Haus lastender Rachegeist, der einen Frevel rächt, indem er einen neuen hervorruft, der wiederum frevelnde Rache veranlasst, beschrieben. Ödipus verflucht Kreon, der ihn zurück nach Theben bringen will, mit dem Versprechen, dass sein Rachegeist (Alastor) sein eigenes Land immerfort verfolgen wird.¹²⁹¹ Als Mörder, der einen Frevel rächt, indem er einen neuen verursacht, wird Orestes selbst als *alastor* bezeichnet.¹²⁹² Dem Alastor schreibt man auch die Sendung von Unglück und Krankheiten zu, die als Bestrafung einer Sünde interpretiert werden.¹²⁹³ Der aus einem Verbrechen entstandene *alastor* kann geerbt werden, sich einer Familie anhängen und immer neue Verbrechen verursachen. So fragt sich Klytaimnestra, von welchen *alastores* Agamemnon, der gerade Iphigeneia opfern will, befallen wurde;¹²⁹⁴ der Fluch der Atriden wird von Aischylos *alastor Atreos* genannt: Klytaimnestra

ὁ φονεὺς, ἢ ὁ ἐφορῶν τοὺς φόνους Ζεὺς.

¹²⁸⁷ Clem. Al., *Protr.* 2, 37, 1.

¹²⁸⁸ So z. B. in der Definition von EM s.v. Ἀποδιοπομπεῖσθαι: Ἀποπέμπεσθαι τὸν προστρόπαιον Δία, καὶ οἶον καθαίρεσθαι.

¹²⁸⁹ Eust., *ad Iliad.* 20, 463. Dazu Patera 2010, 280; Marino 2010, 66-67.

¹²⁹⁰ S. dazu Descharmes 2013, 130–131.

¹²⁹¹ S., *OC* 788.

¹²⁹² A., *Eu.* 236.

¹²⁹³ S., *Tr.* 1235; Hp., *Morb. Sacr.* 1.

¹²⁹⁴ E., *IA* 878.

bestreitet ihre Verantwortung für den begangenen Mord an ihrem Ehemann, weil das der *alastor* der Atriden ist, der seine Kinder rächt.¹²⁹⁵ Der *alastor* ist auch außerhalb der Familienbeziehungen ansteckend: Nach dem Mord an ihrem Bruder beschuldigt Jason Medea, ihn mit ihrem *alastor* zu beflecken und auch Freunde sind vor der Ansteckungsgefahr nicht sicher.¹²⁹⁶

Sowohl antike als auch moderne Kommentatoren bemerken, dass das Wort *alastor*, wie viele andere Begriffe auch – darunter ἀλιτήριος, παλαμναῖος, προστροπαῖος –, sowohl den Täter als auch den Rächer bezeichnen. Zugrunde liegt die Vorstellung, dass der zu Unrecht Ermordete die Macht besitzt, sich am Täter zu rächen und damit eine Art private Justiz auszuüben. Der verkörperte Zorn des Verstorbenen wird als μήνιμα θεῶν,¹²⁹⁷ als ἀλάστωρ / ἀλιτήριος¹²⁹⁸ oder als δαίμων ἀλάστωρ / δαίμων παλαμναῖος¹²⁹⁹ bezeichnet; gelegentlich kann diese Funktion von den Erinyes oder Zeus Alastor / Elasteros / Palamniaios übernommen werden. Nicht nur im Mythos werden menschliche Verbrecher als *alastores* bezeichnet. Nach Demosthenes ist Philipp nicht nur ein Barbar, sondern auch ein ἀλάστωρ, womit Ersterer wahrscheinlich auf dessen Gewalt anspielt, die jede Regel – auch im Krieg – bricht.¹³⁰⁰ Auch Aischines und seine Freunde werden beschuldigt, unreine, schmeichlerische und verbrecherische (*alastores*) Menschen zu sein.¹³⁰¹

Wie Patera bemerkt, ist der Alastor nicht immer unbedingt mit einem Mord verbunden, sondern kann auch Verbrechen anderer Art bestrafen.¹³⁰² Aber immer steht die Gewalt im Vordergrund und immer bezeichnet *alastor* eine rächende Kraft, die Unglück und Leiden verursacht, als Antwort auf einen gewaltsamen Akt.¹³⁰³ Da die größte Gewalt der Mord ist, scheinen in der Tat diese Dämonen oft mit der Rache des gewaltsam und ungerecht zu Tode gekommenen verbunden zu sein. Gewalt und die Unmöglichkeit, zu vergessen, sind in der Konzeption des *alastor* zentral: Sie sind die Elemente, welche die Racheaktion des Alastor hervorrufen, begründen und kennzeichnen. Das Gedächtnis steht auch im Zentrum der Beschreibung Plutarchs: Alastores und Palamnaioi sind Dämonen, die das Gedächtnis unvergesslicher *miasmata* bewahren.¹³⁰⁴

¹²⁹⁵ A., Ag. 1501–1508.

¹²⁹⁶ E., Med. 1330–1335; E., HF 1234.

¹²⁹⁷ Hom., Il. 22, 358; Od. 11, 73.

¹²⁹⁸ Antiph., Tetr. 3, (1), 3; 2, 8; 4, 10.

¹²⁹⁹ Plu., De def. orac., 418 b–c; Pollux, 5, 131.

¹³⁰⁰ Dem., 19, 305.

¹³⁰¹ Dem., 18, 296: ἄνθρωποι μιᾶροι καὶ κόλακες καὶ ἀλάστορες.

¹³⁰² Patera 2010, 280–281, 297.

¹³⁰³ So z. B. in A., Pers. 354, vgl. auch 809–831 (ein *alastor* bestraft die *hybris* der Perser); S., Tr. 1235 (*alastores* als Ursache des Wahnsinns); E., Hipp. 820 (bezüglich Phaedras Selbstmord); Paus., 1, 30, 1 (*alastor* als Rachedämon im Kontext von unglücklicher Liebe und Selbstmord). Vgl. Marino 2010, 66.

¹³⁰⁴ Plu., de def. orac. 418 b 10. Eine starke Verbindung mit der Fähigkeit, nicht zu vergessen, ist auch bei den Erinyes belegt, die Aischylos als *mnemones* definiert (A., Pr. 516).

Antiphon betont den grundlegenden Gedanken, dass der Mord an einem Menschen eine Sünde gegen die Götter ist, da die Götter das Leben geschaffen haben. Das Opfer eines Mordes provoziert aus diesem Grund einen göttlichen Zorn, den Zorn der *aliterioi*.¹³⁰⁵ Dieser Zorn trifft in erster Linie den Mörder selbst. Diejenigen, die in einem Mordprozess falsch urteilen oder eine falsche Aussage machen, haben jedoch an der Sünde des Täters Anteil und werden dadurch selbst Ziel der bestrafenden *aliterioi*. Der Zorn der *aliterioi* kann nur durch die Rache gestillt werden, indem man also den Täter zur Todesstrafe verurteilt. Nur so kann die Stadt von dem *miasma* befreit und gereinigt werden.¹³⁰⁶

VIII.4. Selinuntische Elasteroi

Ein semantisch mit *alastor* verwandtes Wort ist *elasteros*, das denjenigen bezeichnet, der schuldige Menschen verfolgt. Der Begriff leitet sich von ἐλάυνει („jagen, verfolgen“) ab, ein Verb das in den Tragödien oft die Aktion der Erynies gegen Orestes bezeichnet.¹³⁰⁷ Im Gegensatz dazu ist die Etymologie von *alastor* unsicher: Zumeist wird angenommen, dass das Wort vom Thema λαθ- des Verbes λαυθάνω mit Alpha privativum hergeleitet werden kann:¹³⁰⁸ *Alastor* würde demnach „der, der nicht vergisst“ bedeuten. Auf den ersten Blick sind also *alastor* und *elasteros* zwei verschiedene Begriffe, die jedoch eine sehr ähnliche Bedeutung haben und beide die Unvermeidlichkeit der Rache, wenn auch aus verschiedenen Aspekten heraus, betonen.¹³⁰⁹ Die spätantiken Lexikographen unterstreichen in ihren Definitionen diese semantische Nähe. Hesychios definiert *alastor* als einen grausamen Dämon und *alastores* als diejenigen, die durch *miasma* verunreinigt sind (οἱ μιάσματος ἐνεχόμενοι) oder schwerwiegende Verbrechen verübt haben (οἱ μεγάλα ἀμαρτάνοντες).¹³¹⁰ Auch die Suda bezeichnet den *alastor* als einen strafenden Dämon.¹³¹¹

Durch den Text B der selinuntischen *lex sacra* wird zum ersten Mal der Name *Elasteros* epigraphisch überliefert. Ein *Elasteros* wird in B 9, im Kontext

¹³⁰⁵ Antiph., *Tetr.* 3, (1), 3.

¹³⁰⁶ Antiph., *Tetr.* 3, (3), 7

¹³⁰⁷ E., *IT* 934, 970; vgl. auch Aisch., 1, 190. Vgl. dazu Patera 2010, 278–279, die bemerkt, dass der verwandte Begriff ἐλατήριον ein *terminus technicus* des Reinigungswortschatzes ist (A., *Ch.* 966–968: καθαρμοῖσι ἐλατηρίοις; *LSCG* 56 A 1; vgl. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 116–117).

¹³⁰⁸ Patera 2010, 278 mit Anm. 6; Descharmes 2013, 130–131.

¹³⁰⁹ Robertson 2010, 227 bestreitet die Interpretation von *elasteros* als „Rächender/Rächer“, obwohl er zugibt, dass sich das Wort vom Verb ἐλάυνει ableitet: „the word is thought to mean ‚avenger‘, but the lexical evidence for such a meaning is illusory. The only attested use is as an epithet of Zeus, and the undoubted meaning is ‚striker‘, from *elauno*, ‚strike‘“; vgl. auch 227–235.

¹³¹⁰ Hsch., *Lex.*, s.v.: ἀλάστωρ; s.v. ἀλάστορες.

¹³¹¹ *Suda*, s.v. ἀλάστωρ.

einer Reinigung, erwähnt: „So soll er die Reinigung auf dieselbe Weise vollziehen wie der *autorrektas*, wenn er sich von einem *Elasteros* durch Reinigung befreit“, und in B 1 wird *elasteroi* im Plural ergänzt. Etwas über die Funktion und die Natur dieses übermenschlichen Wesens erfahren wir am Ende des Textes: „Sooft es nötig ist, dem *Elasteros* zu opfern, soll man ihm wie den Unsterblichen opfern; doch schneide man die Kehle so durch, dass das Blut auf die Erde niederfließe“ (B 12). Die Opfertat und die Reinigungsrituale zeigen, dass es sich um ein übermenschliches Wesen handelt, das zumindest Ähnlichkeiten mit den Göttern hat, da man ihm ein Götteropfer darbringt.¹³¹² Die Vorschrift, das Blut auf die Erde niederfließen zu lassen, weist auf ein „high intensity“ Opferitual hin. Dass man überhaupt dem rächenden *Elasteros* opfern muss oder will, braucht nicht zu verwundern. Wie die *Erinyes* scheint der *Elasteros* eine doppelte Natur zu besitzen: Er zeigt sich von seiner bösen Seite als Verfolger der Blutschuld und des Frevels, kann aber wahrscheinlich wie Zeus *Alastor*, der gleichzeitig Rache- und Schutzgott ist, auch als gütiger *daimon* erscheinen, dem man opfern soll – wie auch den gütig gewordenen *Erinyes* am Areopag –, um ihn günstig und wohlwollend zu stimmen. Dieses Opfer gehört in dieselbe Kategorie wie die Honigspende auf dem Altar des Zeus *Elasteros*, die in Paros belegt ist.¹³¹³

VIII.5. Rächende Dämonen: *Palamnaioi*, *Prostropai*, *Elasteroi* und *Alastores*

Im Gegensatz zu der oft vertretenen Meinung,¹³¹⁴ dass diese Konzeption der Rachegeister in Athen schon im 4. Jh. v. Chr. nicht mehr lebendig war, beweisen sowohl die zahlreichen juristischen Fluchtafeln¹³¹⁵ als auch Antiphons *Tetralogien*,¹³¹⁶ dass der Glaube an eine göttliche Rache/Justiz verkörpert durch die *Erinyes* oder ähnliche Rachegeister, noch in der Zeit der Oratoren lebendig war.¹³¹⁷ Dass in den uns überlieferten Reden weder die *Erinyes* noch die *Alastores* eine Rolle spielen, ist durch die Tatsache bedingt, dass außer *Lysias*

¹³¹² Burkert 2000, 211 erklärt mithilfe des Vergleiches mit dem Neuen Testament die letzte Vorschrift der *lex sacra* als notwendige Regulierung gegenüber „rückfälligen“ Geistern, die zurückkommen könnten. Ich kenne allerdings kein Beispiel für Rachedämonen/-götter, die nach einer Reinigung weiter ‚böse‘ geblieben wären. Der Sinn der Reinigung liegt eben darin, die Kette von Freveln zu unterbrechen, die durch reine Rache in Bewegung gesetzt wird. Nachdem der Unreine wieder rein geworden ist, gibt es keinen Grund für den göttlichen Zorn mehr.

¹³¹³ Kontoleon 1948–1949, 1–5, Nr. 3. Vgl. *infra*.

¹³¹⁴ Mikalson 1983, 50–52; Parker 1996², 124–128.

¹³¹⁵ Vgl. Faraone 1985, 150–154.

¹³¹⁶ Antiph., *Tetr.* 2, (3), 8 (θεία κηλῖς); 3, (1), 3–4 (τὴν τῶν ἀλιτηρίων δυσμένειαν; δεινοὺς ἀλιτερίους); 3, (3), 7 (το μῆνιμα τῶν ἀλιτηρίων); 3, (4), 10 (τὸ μῆνιμα τῶν ἀλιτηρίων).

¹³¹⁷ Dagegen Eck 2014, 241–242, 252–254.

erster Rede keine der aus dem 4. Jh. v. Chr. stammenden Reden für einen Mordfall geschrieben worden ist.¹³¹⁸

Die Tätigkeit solcher Rachegeister manifestiert sich durch Tod, Wahnsinn oder Krankheit des Täters oder seiner Nachfahren. Falls die Familie des Opfers den Mordfall nicht verfolgt, kann sich die Rache des Verstorbenen durch die Rachegeister gegen seinen eigenen Stamm wenden.¹³¹⁹ Das im 5. Jh. v. Chr. erneut herausgegebene drakonische Mordgesetz bestimmt, dass die Mitglieder der *phratría* des Ermordeten an der Verfolgung sowie an der eventuellen Vergebung des Täters aktiv teilnehmen sollen, indem sie die Blutrache beim Fehlen von Blutsverwandtern übernehmen.¹³²⁰ Diese Klausel zeigt, dass zumindest in der archaischen Zeit die Verantwortung der Strafverfolgung nicht nur die Blutsverwandten, sondern auch die Geschlechter – *gene* oder *phratríai* – trifft. Wie Marino richtigweise bemerkt, verbindet die Gewalt in der griechischen Welt mehr als dass sie trennt: Sie baut Verpflichtungen auf, die weit vernetzt ihre Wirkung zeigen und die Identität der Involvierten verändern, indem diese verflucht und selbst zum Fluch werden.¹³²¹ Die *Alastores* sind furchtbare Kreaturen, die aus den gewalttätig Verstorbenen – wenn auch nicht ausschließlich – entstehen und aufgrund der Gewalt und der Erinnerung an diese mit dem Täter sowie der Welt der Lebenden verbunden bleiben: Wie Gespenster sind sie Grenzgänger, die sich zwischen beiden Welten bewegen können. Am anderen Ende dieses Netzes unvergesslicher Erinnerungen, die Opfer und Verbrecher verbinden, steht auch der Täter als ein *alastor*, weil er Taten begangen hat, die nicht vergessen werden können.¹³²²

Palamnaioi, *Prostropaiói*, *Elasteroi* und *Alastores* sind begrifflich eng verwandt: Sie betonen verschiedene, aber komplementäre Aspekte der Verfolgung des Verbrechens. Im *palamnaios* liegt die Betonung auf der Hand, die das Verbrechen ausführt; im Vordergrund steht hier die Thematik der „schmutzigen Händen“, des Blutes, das an einem haftet und des Fleckes, der physisch und symbolisch abgewaschen werden muss, ein Aspekt, der vom Konzept der Vergeltung nicht zu trennen ist. Der *Alastor* betont wiederum einen weiteren Aspekt: Das Gedächtnis, auch ein entscheidendes Thema, eng verbunden mit der Rache, die in der reziproken Gerechtigkeit impliziert wird. Das Gedächtnis verbindet die Welt der Lebenden mit der des Verstorbenen und ermöglicht die Rache.

¹³¹⁸ Da die Rede für die Verteidigung geschrieben wurde, wäre es auch in diesem Fall sinnlos gewesen, auf die Rachegeister des Verstorbenen aufmerksam zu machen.

¹³¹⁹ A., *Ch.* 269–305; *Antiph.*, *Tetr.* 3, (4), 1; *Pl.*, *Lg.* 866 B.

¹³²⁰ *IG* I³ 104.

¹³²¹ Marino 2010, 64.

¹³²² *Plu.*, *Quaest. Graec.* 297 a 6; vgl. Marino 2010, 69 und 74: „la facilità con cui il termine *alastor* transita dalla sfera semantica della vittima a quella dell'assassino è testimonianza precisa di una qualche unione esistente tra due figure così altre: è il legame intessuto dalla violenza.“

VIII.6. Der Kult von Zeus Elasteros/Alastor in Paros und Thasos

Der Terminus *Elasteros* ist mit ἄλαστωρ / ἐλάστωρ verwandt und als Epitheton des Zeus in der archaischen und klassischen Literatur sowie epigraphisch in Paros und Thasos belegt.¹³²³

Der Mythos erzählt, dass der thessalische König Ixion nach dem Mord an seinem Schwiegervater Eioneus wahnsinnig wurde und daher auf der Suche nach Jemandem war, der ihn reinigen konnte.¹³²⁴ Zeus nahm ihn als Schutzfliehenden auf und machte aus ihm den ersten Menschen, der vom Mord gereinigt wurde.¹³²⁵ Zeus, erklärt Pherekydes, wird deswegen Hikesios und Alastoros genannt.¹³²⁶ Der Gott, der das Verbrechen verfolgt, schützt die Opfer. Seine Macht ist schützend und vergeltend.¹³²⁷

Aus Paros stammen vier zwischen Ende des 6. und Mitte des 5. Jh. v. Chr. datierte Inschriften, welche den Kult des Zeus Elasteros belegen und die wahrscheinlich alle aus demselben *temenos* kommen.¹³²⁸ Die Inschriften sind sehr einfach gehalten. In zwei Fällen handelt es sich wahrscheinlich um *horoi*, die durch den Namen des Gottes im Genitiv die Grenze des *temenos* bezeichnen.¹³²⁹ Eine Inschrift befindet sich auf einer archaischen Stele, die als Altar fungierte.¹³³⁰ Die vierte Inschrift ist etwas länger und befindet sich auf einem kleinen Altar, der durch den doppelten Genitiv als Besitztum des Gottes und der Gentil- oder Familiengruppe „von Mandrothemis“ bezeichnet wird.¹³³¹ Die Inschrift enthält weiterhin die kurze Opfervorschrift, dass man auf dem Altar Honig spenden soll.¹³³² Die Spenden mit Honig kommen in Bezug auf Reini-

¹³²³ Paros (Ἐλάτερος): Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 116–117; Kontoleon 1948–1949, 1–5; Marinatos 1950–1951, 182–183 (*SEG* 48, 1136, 1138); Thasos (Ἀλάστωρος): Rolley 1965, 441–483, Nr. 1, 4; vgl. Matthaïou 1999 (*SEG* 59, 953–962).

¹³²⁴ Pher., *FGrH* 3 F 51b.

¹³²⁵ A., *Eu.* 717–718, 441.

¹³²⁶ Pher., *FGrH* 3 F 175.

¹³²⁷ Zur „Doppelseitigkeit“ von Zeus, die sich durch eine schützende und eine rächende Funktion manifestiert, vgl. Marino 2010, 70–71.

¹³²⁸ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 116–117 a–d; Matthaïou 1992–1998, 423–430 (*SEG* 48, 1136, 1138). Das *temenos* konnte nicht lokalisiert werden.

¹³²⁹ Kontoleon 1948–1949, 1–5, Nr. 1–2. Die erste Inschrift, die sich auf einer kleinen Säule befindet, wird vom Herausgeber Kontoleon als *horos* interpretiert; dasselbe gilt auch für die zweite Inschrift, die sich auf einem viereckigen, kleinen Pfeiler befindet; die Interpretation wird auch von Guarducci, *EG* 4, 54 vertreten. Rundliche *horoi* sind jedoch in dieser Epoche selten. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 117b beschreiben das Objekt als „a small column on which another object rested, perhaps a basin for lustral water (*perirrhanterion*).“ Vgl. Robertson 2010, 235.

¹³³⁰ *SEG* 48, 1136 (Matthaïou 1992, 424–426).

¹³³¹ Kontoleon 1948–1949, 1–5, Nr. 3 (= *LSCG Suppl.* 62). Vgl. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 116 a.

¹³³² Robertson 2010, 235 vergleicht diese Opfergabe mit der für die Tritopatores in der *lex sacra* von Selinus, die er als Windgötter interpretiert (167–184).

gungsverfahren und Rachegötter oft vor, eine Tatsache, welche die Natur des hier verehrten Zeus Elasteros offenbart. Auf den *horoi* wird Zeus Elasteros auch als Patroios bezeichnet.

Auf der Insel Thasos wurde 1962–1964 in Evraiokastro ein Heiligtum ausgegraben, möglicherweise das städtische Thesmophorion,¹³³³ aus dem u. a. auch zwei Inschriften ans Licht kamen, die Zeus Alastor erwähnen.¹³³⁴ Sie gehören zu einer Gruppe von *horoi*, auf denen mehrere Gottheiten erwähnt werden.

In den gefundenen Inschriften wird Zeus zweimal als Zeus Alastor Patroios,¹³³⁵ einmal als Ktesios Patroios¹³³⁶ und einmal einfach als Patroios¹³³⁷ aufgeführt. Zusammen mit Zeus werden auch Athena Patroia,¹³³⁸ die Nymphai Patroiai,¹³³⁹ Artemis¹³⁴⁰ und Kore¹³⁴¹ erwähnt. Die Inschriften befinden sich auf Stelen, *horoi* oder kleinen Altären. Ein weiterer mit Διὸς Κτησιό Πατρώιο beschrifteter *horos* stammt von der Agora.¹³⁴² In allen Inschriften sind die Namen der Gottheiten im Genitiv erwähnt, meistens von einem kollektiven Genitiv begleitet, der die Gruppe bezeichnet, welche die Weihung durchgeführt hat.¹³⁴³ Zeus Ktesios gehört zu den *Anchialidai*, Zeus ohne Spezifikation zu den *Neophantodai*.¹³⁴⁴ Die *patriai*, die den Zeus Alastoros verehren, sind die der *Phastadai* und die der *Peleidai*.¹³⁴⁵ Wahrscheinlich definierten die Inschriften die Kultgebiete der verschiedenen *patra*,¹³⁴⁶ ein Merkmal, das an die Weihinschriften der Eumenides in Kyrene und an die Meilichioi *en Mysko* und *en Euthydamo* der *lex* von Selinus erinnert.

Alle Inschriften wurden zwischen dem Anfang des 5. Jh. und dem Ende des 4. Jh. v. Chr. datiert.

Das Epitheton Patroios, das sehr unterschiedliche Gottheiten vereint und das ihre Anwesenheit in einem gemeinsamen Heiligtum erklärt, verweist auf einen Familien- und Geschlechterkult. In Thasos und in Paros erhält das Epitheton, das sonst einfach „väterlich“ oder „angestammt“ bedeutet, eine starke institutionelle Konnotation und wird als Synonym von *phratrios* verwen-

¹³³³ Für die Ausgrabungsberichte vgl. Daux 1963, 858–861; Daux 1964, 866–879. Über die Inschriften s. vor allem Parker 2008.

¹³³⁴ Rolley 1965, 441–483. Die Inschriften für Zeus Alastoros datieren zwischen 450 und 430 v. Chr. – oder eine Generation später (Robertson 2010, 236).

¹³³⁵ Rolley 1965, 441–483, Nr. 1, 4.

¹³³⁶ Rolley 1965, 441–483, Nr. 2.

¹³³⁷ Rolley 1965, 441–483, Nr. 3.

¹³³⁸ Rolley 1965, 441–483, Nr. 5–7.

¹³³⁹ Rolley 1965, 441–483, Nr. 9.

¹³⁴⁰ Rolley 1965, 441–483, Nr. 8.

¹³⁴¹ Rolley 1965, 441–483, Nr. 10.

¹³⁴² Salviat 1979 (*SEG* 29, 766).

¹³⁴³ Rolley 1965, 441–483, Nr. 1–5, 8–9.

¹³⁴⁴ Rolley 1965, Nr. 2–3.

¹³⁴⁵ Rolley 1965, Nr. 1, 4 (Parker 2008, 201, a und d); Robertson 2010, 237.

¹³⁴⁶ Robertson 2010, 236.

det.¹³⁴⁷ Die Wiederholung des Epithetons *patroios* in den Inschriften von Paros und Thasos kennzeichnet die Gruppen der Weihenden, die im Genitiv vor oder nach dem Namen der Gottheit erwähnt werden, als *patrai* und das Heiligtum, aus dem die Weihungen stammen, als ein „sanctuaire civique“. Die Stelen und die kleinen Altäre üben die Funktion von *horoi* aus, welche die Grenzen des eigenen Bezirkes jeder *patra* markierten, in dem sich die jeweilige Gruppe versammelte, um gemeinsam zu opfern oder ein Fest zu feiern. C. Rolley identifiziert den Kultort von Thasos als dasjenige Heiligtum, in dem man die Feste *Apatouria*-Festen gefeiert hat, bei denen die jungen Männer in die Bürgerlisten eingetragen wurden.¹³⁴⁸ Diese Vermutung bestätigt zusammen mit der Anwesenheit des Zeus Ktesios die Rolle, die diese Heiligtümer im Familienleben und für die Gruppenzugehörigkeit der Bürger spielten.¹³⁴⁹ All diesen Gottheiten ist gemeinsam, dass sie ihren Ursprung im privaten, häuslichen Bereich haben: Selbst Athena trägt hier das Epitheton *μυκασίη*, wahrscheinlich aus *μύχος*, ein Begriff, den Robertson als „inner chamber“ übersetzt.¹³⁵⁰

Zeus Alastor wird von Graf nicht nur in Beziehung zu Zeus Patroios oder Phratrios, sondern auch zu Zeus Xenios und Zeus Hikesios gesetzt, die als Garanten der Ordnung gelten, die sich eine Gemeinschaft selbst gesetzt hat, wie es in größerem Rahmen Zeus Agoraios oder Polieus sind.¹³⁵¹ Auch Robert Parker vermutet, dass Zeus Alastoros Patroos von Thasos und Zeus Elasteros Patroos von Paros die Rolle einnahmen, Fremde, die in eine Phratria aufgenommen werden wollten, in Empfang zu nehmen und zu reinigen, darunter auch Ausländer, die wegen Mordes oder eines Sakrilegs im Exil waren und eine Reinigung brauchten.¹³⁵²

¹³⁴⁷ Zur Verwendung von *πατρῶος* im Sinne von *φράτριος* und von *πάτριη* im Sinn von *φρατρία* vgl. Rolley 1965, 459. Für die Gleichsetzung des außerattischen *Patroios* mit dem attischen *Phratrios* vgl. Pl., *Euthd.* 302 B–C.

¹³⁴⁸ Rolley 1965, 462. Die *Apatouria* sind attisch-ionische Feste des gemeinsamen Stammvaters. Es handelt sich um Feste der Geschlechterverbände, in denen die Epheben oft eine wichtige Rolle spielen. Eine ähnliche Funktion bezüglich der Aufnahme junger Mitglieder in die Gemeinde scheinen auch die *Semnai Theai* in Attika ausgeübt zu haben. Rolley (468–483, besonders 477) identifiziert das Heiligtum schließlich aufgrund der Anwesenheit des Kultes von Demeter und Kore mit dem *Thesmophorion* von Thasos, eine auf den ersten Blick widersprüchliche Interpretation, da *Thesmophoria* ausschließlich Frauen vorbehalten waren (Zweifel allerdings in *Salviat* 1979, 410; vgl. auch Parker 2008, 202, Anm. 6).

¹³⁴⁹ Zeus Ktesios: Rolley 1965, Nr. 2.

¹³⁵⁰ Robertson 2010, 237.

¹³⁵¹ Graf 1985, 35, Anm. 127.

¹³⁵² Parker 2008, 207. Vgl. auch Ellinger 2005, 119, der Zeus Elasteros als „pourschasseur de criminels“ und *Mandrothemis* als sprechende Name für „justice de bergeries“ wiedergibt. Dagegen van Effentere 1961, 549 (Anm. 1), der Zeus Elasteros von Paros nicht als einen Verfolger von Verbrechern interpretiert, sondern als „rassembleur des troupeaux pour les descendants d’un Mandrothemis au nom prédestiné.“ Auch Sokolowski und

Diese Zeusgestalten, die eng mit dem Schutz der Geschlechterverbände verbunden sind, bewahren auch die Kontrolle über die Eingliederung oder Ausweisung der Individuen in die oder aus der Gruppe. Diese Funktion steht im Fall von Zeus Patroios oder Phratris, deren Epitheta eher die Beziehung mit der Gruppe als die mit dem Individuum, das aufgenommen oder wiederaufgenommen werden muss, betonen, im Hintergrund; sie tritt jedoch im Fall von Zeus Xenios oder Hikesios, die unmittelbar mit den wichtigen politischen und stark ritualisierten Institutionen der Gastfreundschaft und der *hikesia* verbunden sind, in den Vordergrund.¹³⁵³ Indem der Gott den Verbrecher verfolgt, beschützt er sein Opfer; begrifflich sind Zeus Hikesios und Zeus Alastor zwei Seiten derselben Medaille.

Ein zentraler Punkt in der Problematik der Gruppenzugehörigkeit ist das Thema der Schuld, der Ausweisung aus der Gruppe und der eventuellen Wiedereingliederung in diese. In diesem Sinn erklärt sich auch die Verwandtschaft der Elasteroi/Alastores mit Zeus Alastor, dessen Epitheton ihn als Rächer der Blutsverbrecher kennzeichnet, und mit Zeus Ktesios und Patroios.¹³⁵⁴ Wie Parker richtigerweise bemerkt, musste ein Fremder von einer *phratria* aufgenommen werden, wenn er in eine archaische oder spätarchaische Polis aufgenommen werden wollte. Schwieriger zu verstehen ist die Rolle dieser Gottheiten in der klassischen und spätklassischen Zeit, in der sie zwar noch verehrt wurden, aber etwas anachronistisch wirken: Möglicherweise war aber die Fiktion der Aufnahme in eine fremde Stadt durch die Vermittlung einer Subgruppe noch lebendig.¹³⁵⁵

Sowohl in Paros als auch in Thasos¹³⁵⁶ scheint Zeus Alastor Adressat eines Gentilkultes zu sein, wie es auch oft bei Zeus Hikesios oder Xenios der Fall ist; in allen Fällen scheint jedoch die Funktion des Rachegeistes, der die Sühnung des Mordes vorantreibt, mit der Schutzfunktion der Subgruppe eng verbunden zu sein. Der Unterschied zwischen Zeus Elasteros und den *elasteroi* oder *alastores* genannten Dämonen liegt nach Patera in der unterschiedlichen Funktion bezüglich des Verbrechens. Während die Dämonen rein rächende Mächte sind, ist Zeus Elasteros sowohl in der Lage, den Verbrecher zu verfolgen und zu

Salviat bevorzugen die Interpretation des Zeus Elasteros als – ähnlich wie Zeus Ktesios – ein Schützer des Vermögens (s. *LSCG Suppl.* 62; Salviat 1958, 220 Anm. 3).

¹³⁵³ Zeus Phratris: Lambert 1998², T 3, T 18, T 22, T 24–25; Zeus Patroios: Graf 1985, *I.Ch* 3, *CID* 9 A 41; Rolley 1965, 445, Nn 1–4. Zeus Xenios wurde von der *phratria* der *Thymiastides* an den nördlichen Abhängen des Areopags verehrt (*IG I³* 1057; Lambert 1998², T 13); in Kos ist Hikesios das häufigste Epitheton des Zeus in den Inschriften der *phratriai* aus dem Asklepieion (*IG XII*, 4, 2, 1215, 1217, 1219, 1225, 1229, 1230. Zum Kult von Zeus innerhalb der aristokratischen Gruppen im archaischen Athen vgl. Valdés Guía 2002, 223–242).

¹³⁵⁴ Für die Ähnlichkeit zwischen Zeus Alastoros und Zeus Hikesios vgl. Pherekydes (*FGrHist* 3 F 175); in zwei Inschriften von Thasos wird Zeus gleichzeitig als Alastor und Patroios bezeichnet (Rolley 1965, 445, Nr. 1, 4).

¹³⁵⁵ Parker 2008, 207.

¹³⁵⁶ *IG XII*, 5, 1027; Rolley 1965, 445, Nr. 4.

bestrafen, als auch ihn freizusprechen und zu reinigen. Mit dieser letzten Funktion setzt der Gott auch der Verfolgung durch die Dämonen Elasteroi/Alastores endgültig ein Ende.¹³⁵⁷

VIII.7. Zeus Meilichios

Der Kult von Zeus Meilichios – manchmal einfach als Meilichios erwähnt – ist in der griechischen Welt weit verbreitet.

In Attika ist er epigraphisch durch drei Opferkalender¹³⁵⁸ und zahlreiche Reliefs belegt, auf denen oft Weihende oder Schlangen dargestellt werden.¹³⁵⁹ Die attischen Belege des Kultes sind sowohl wegen des breiten chronologischen Spektrums (vom 5. bis zum 3. Jh. v. Chr.) als auch wegen der oft voneinander weit entfernten Fundorte relevant und lassen einen auf dem Territorium verstreuten und lokal verwurzelten Kult vermuten, der für seine Präsenz und Intensität nur mit dem selinuntischen vergleichbar ist.¹³⁶⁰

Aus Ambelokipi, dem antiken Alopeke, kommt einer der ältesten attischen Belege: Ein *horos* aus dem beginnenden 5. Jh. v. Chr. beweist hier die Anwesenheit eines Kultortes von Zeus Meilichios, Ge und Athena, eine sonst unbelegte Kombination von Göttern.¹³⁶¹ Von der athenischen Agora, in der Nähe des Odeion des Agrippa, stammen viele einfache Reliefs mit Darstellung des Gottes in Schlangenform allein oder mit Kultanhängern, auf denen nur der Name des Gottes im Dativ und der Name des Weihenden im Nominativ zu lesen ist. Die Inschriften, die alle aus dem gleichen archäologischen Kontext stammen – wahrscheinlich einem Kultort unter dem Odeion – sind zwischen dem 4. und dem 2. Jh. v. Chr. zu datieren.¹³⁶² Ähnliche Weihungen aus dem 4. Jh. v. Chr. stammen aus Piräus, wo sich sicherlich noch ein wichtiger Kultort des Zeus Meilichios befand,¹³⁶³ der möglicherweise in einem Felsheiligtum an der Küste

¹³⁵⁷ Patera 2010, 290; vgl. Ellinger 2005, 138–139.

¹³⁵⁸ LSCG 1 A 3–5, (= IG I³ 234, aus der Akropolis von Athen, 480–460 v. Chr.); SEG 33, 147 (aus Thorikos, Ende des 5. Jh.); LSCG 18, A 37–43 (aus Erchia, Mitte 4. Jh. v. Chr.).

¹³⁵⁹ Vgl. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 81–107; Lalonde 2006; Cusumano 2006, 165–170; Giuman 2008. Für einen detaillierten Katalog der sicheren und unsicheren Belege des Kultes von Zeus Meilichios in Attika s. Lalonde 2006, 104–120.

¹³⁶⁰ Grotta 2010, 155–158.

¹³⁶¹ Lalonde 2006, ZM 27.

¹³⁶² Lalonde 2006, ZM 3–7. Vgl. Lalonde 2006, ZM 8–12 für unbeschriftete Reliefs mit Schlangendarstellung, die hypothetisch dem selben Kultort zugeordnet werden können.

¹³⁶³ IG II–III² 4569; 4617–4620; 4847. Zwei weitere Reliefs mit Schlangendarstellung, von denen das eine τῶι θεῶι geweiht ist, das andere keinen Text trägt, könnten Weihungen an Zeus Meilichios sein (IG II–III² 4621–4622). Vgl. Lalonde 2006, ZM 31–45 für einen ausführlichen Katalog der Belege aus Piräus.

zwischen Zea und Mounichia zu verorten ist, in dem Nischen, Felseinsparungen und Grotten gefunden wurden.¹³⁶⁴

Andere Kultorte sind durch den Fund kleiner Votivaltäre belegt.¹³⁶⁵ Ein Altar des Zeus Meilichios im Kephisos-Tal ist auch bei Pausanias erwähnt¹³⁶⁶ und im Tal des Ilissos wurde der Gott möglicherweise zusammen mit Herakles und Pankrates verehrt.¹³⁶⁷ In beiden Fällen scheint die Nähe zum Fluss ein entscheidendes topographisches Merkmal zu sein. Kürzlich hat Lalonde überzeugend vorgeschlagen, den durch zwei archaische *horoi* bekannten Zeuskult auf dem athenischen Nymphenhügel als ein Heiligtum des Zeus Meilichios zu identifizieren:¹³⁶⁸ Dafür sprechen vor allem die spärliche Monumentalisierung, die Anwesenheit von Felsnischen und Felseinsparungen sowie der Fund von Reliefs mit Schlangendarstellungen in direkter Nähe.¹³⁶⁹

Trotz des eindeutigen Alters der zwei *horoi* vom Nymphenhügel datiert die Mehrheit der Belege des Meilichios-Kultes in Attika überraschenderweise nicht in die archaische Epoche, sondern in das 4. und 3. Jh. v. Chr. Obwohl der Kult wahrscheinlich älter ist, scheint die besondere Blütezeit in dieser Phase mit den politischen, wirtschaftlichen und kultischen Reformen des Lykourgos in Verbindung zu stehen.¹³⁷⁰

Auch außerhalb Attikas war der Kult von Meilichios weit verbreitet. Einer der ältesten Belege ist eine kleine bronzene Schlange – wahrscheinlich ein Votiv – aus Achaia, welche die Inschrift trägt: *ἱερὸς ἐμὶ Μελλιχίῳ τῷ Πελάναϊ* (6.–5. Jh. v. Chr.).¹³⁷¹ Auch in Thera ist der Kult des Meilichios sicherlich sehr alt, wie eine Felsinschrift vom Ende des 6. Jh. v. Chr. belegt.¹³⁷² Die Ähnlichkeiten zwischen den kultischen Felsnischen von Thera und denen aus Kyrene wurden schon bezüglich der Eumenides erläutert, die dort zusammen mit Zeus Meilichios verehrt wurden.¹³⁷³ Ein archaisches *ex voto* wurde auch in der Nähe von Kroton (Capo Cimmiti) gefunden: Es handelt sich um einen auf

¹³⁶⁴ Hier wurde Zeus Meilichios wahrscheinlich mit verwandten Gottheiten wie Zeus Philios und Ktesios verehrt (Lalonde 2006, 114; Grotta 2010, 156–157).

¹³⁶⁵ *IG* II–III² 4677–4678 (beide aus dem 3. Jh. v. Chr.); vgl. Lalonde 2006, ZM 1–2.

¹³⁶⁶ Paus., 1, 37, 4.

¹³⁶⁷ Die Inschriften und archäologischen Funde aus dem Heiligtum am Ilissos wurden von Vikela 1994 publiziert und ausführlich untersucht (vgl. Lalonde 2006, ZM 25).

¹³⁶⁸ *IG* I³ 1005 A (*hópos Διός*) und B (*hópos*), beide wahrscheinlich vom Ende des 6. oder Anfang des 5. Jh. v. Chr.; Lalonde 2006.

¹³⁶⁹ Lalonde 2006, 54–62.

¹³⁷⁰ Lalonde 2006, 64–67, 104.

¹³⁷¹ Lazzarini, *DVA* Nr. 588 (*SEG* 11, 1272; *SEG* 3 (1), 329). Zusammen mit der beschrifteten Schlange wurde anscheinend auch eine nichtbeschriftete gefunden, möglicherweise aus demselben archäologischen Kontext. S. dazu Grotta 2010, 163–164.

¹³⁷² *IG* XII, 3, 406. Eine jüngere Inschrift datiert in das 4. Jh. v. Chr. (*IG* XII, 3, 1316; vgl. Cusumano 1991, 41; Inglese 2008, 87, Anmerkung 7).

¹³⁷³ Vgl. Kap. VI.3, VI.8, VII.3. S. auch Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 88–89. Grotta 2010, 180, 208.

beiden Seiten beschrifteten halben Anker, den ein gewisser Phayllos (vielleicht identisch mit dem berühmten Athleten?) geweiht hatte.¹³⁷⁴

Anikonische, mehr oder weniger ausgearbeitete Stelen, Pfeiler oder *horoi* mit der üblichen Inschrift „von Zeus Meilichios“ oder „X weihte dem Meilichios“, die von der frühklassischen Epoche bis in die hellenistische Zeit datieren, sind auch in Perachora, Megara Nisaia, Chalkis, Andros, Amorgos, Delos, Chios, Samos und Akarnanien gefunden worden.¹³⁷⁵ In Sikyon wurde Zeus Meilichios – nach Pausanias – in Form einer Pyramide zusammen mit einer säulenartigen Artemis verehert.¹³⁷⁶ In Argos, erzählt der Periegetes, wurde von Polyklet eine Statue des Gottes aus Marmor gefertigt, als Erinnerung für die Reinigungsrituale, die die Stadt nach einem Bürgerkrieg hatte durchführen lassen.¹³⁷⁷

Aus Großgriechenland und Sizilien stammen zahlreiche spätarchaische Weihungen, die den Kult des Meilichios belegen. Einer der wichtigsten und besser erforschten Kultorte des Gottes befindet sich in Selinus. Hier ist in der Ortschaft Gaggera/Campo di Stele außerhalb der urbanen Siedlung ein *temenos* des Gottes ausgegraben worden, in dem viele beschriftete und unbeschriftete, ikonische und anikonische Weihungen gefunden worden sind.¹³⁷⁸ Es handelt sich dabei vor allem um *cippi* oder grob ausgearbeitete Stelen aus Stein, in die kurze Weihinschriften – meistens nur aus den Namen des Gottes und des Weihenden bestehend – eingehauen wurden. Die Herausgeberin der Inschriften, M. T. Manni Piraino, datierte die Inschriften zwischen Mitte des 6. und Ende des 5. Jh. v. Chr.; Grotta, der die Inschriften neu ediert und kommentiert hat, datiert sie etwas früher, zwischen Anfang des 6. und Mitte des 5. Jh. v. Chr.¹³⁷⁹ Sieben Inschriften erwähnen explizit Meilichios,¹³⁸⁰ von denen nur eine den Namen Zeus neben dem Epitheton Meilichios nennt.¹³⁸¹ Vier Inschriften identifizieren den Stein als Meilichios durch Anwendung des Nominativs und der ersten Person Singular in der Formel: „Ich bin der Meilichios des...“¹³⁸² Zwei Inschriften erklären durch Anwendung des Genitivs in der Formel: „Ich gehöre dem Meilichios des...“ den Stein als Besitztum des Meilichios.¹³⁸³ Fünf Inschriften erwähnen die Namen von einem oder mehreren

¹³⁷⁴ Grotta 2010, 164–165, 289, Nr. 64 (6.–5. Jh. v. Chr.).

¹³⁷⁵ Cusumano 1991, 34–35.

¹³⁷⁶ Paus., 2, 9, 6; Cusumano 2006, 170; Grotta 2010, 159.

¹³⁷⁷ Paus., 2, 20, 1–2; Grotta 2010, 160.

¹³⁷⁸ Gabrici 1927; Tusa et alii 1984, 38–46; Tusa 1986, 13–88; vgl. auch Famá – Tusa 2000. Für die Inschriften s. vor allem Manni Piraino 1973, 89–102; Dubois 1989, 55–60, Nr. 41–50 und Grotta 2010. Für die Interpretation des Kultes anhand der epigraphischen Belege s. auch Antonetti – De Vido 2006.

¹³⁷⁹ Grotta 2010, 101–136, Nr. 1–16.

¹³⁸⁰ Manni Piraino, *IGLP* 58, 60, 61, 65–66, 68 (= Grotta 2010, Nr. 1, 3, 5, 6, 11–12, 14).

¹³⁸¹ Manni Piraino, *IGLP* 60 (= Grotta 2010, Nr. 3).

¹³⁸² Manni Piraino, *IGLP* 58, 61, 68 (= Grotta 2010, Nr. 1, 5, 6, 14).

¹³⁸³ Manni Piraino, *IGLP* 60, 65 (= Grotta 2010, Nr. 3, 11).

Weihenden im Genitiv.¹³⁸⁴ Gelegentlich wurden die Stelen von Gruppen errichtet, die sich durch den Genitiv des Familiennamens identifizieren.¹³⁸⁵ Andere Inschriften aus demselben *temenos*, die weder den Namen noch das Epitheton des Gottes erwähnen, sondern nur den Namen des Weihenden im Genitiv und gelegentlich das Verb *eimi*, sind auch in Analogie zu den anderen Inschriften als Weihung für den Gott interpretiert worden.¹³⁸⁶

In der *lex sacra* von Selinus (Seite A) wird zweimal ein erwachsenes Tier dem Zeus Meilichios geopfert, an zwei unterschiedlichen Stellen, die durch die rätselhafte Bezeichnung „dem Meilichios *en Mysko*“ und „dem Meilichios *en Euthydamo*“ genannt werden. Die enigmatischen Meilichios *en Mysko* und Meilichios *en Euthydamo* können wahrscheinlich auch als Gentilkulte interpretiert werden.¹³⁸⁷ Die Eigennamen bezeichnen in beiden Fällen wahrscheinlich die Stammväter zweier *gene*, von denen jeder ein kleines *temenos* oder eine Opferstelle besaß, die von einer Stele der Art, die wir aus Campo di Stele kennen, identifiziert wurde.¹³⁸⁸ Die enge Verbindung des Kultes von Meilichios mit dem *genos* ist in Selinus jedenfalls durch weitere Inschriften bestätigt: In einem Fall wird ein Μελιχίος τῶν Κλευλιδᾶν erwähnt;¹³⁸⁹ in einer zweiten Inschrift wird der Meilichios einer πατριά von Mädchen erwähnt.¹³⁹⁰ Die genaue Bedeutung des eher ungewöhnlichen *patria* – wahrscheinlich Synonym von φρατρία, φράτρα oder πάτρα – ist unklar; es handelt sich aber sicherlich um die Bezeichnung einer familiären oder pseudo-familiären Gruppe; unsicher bleibt, bis zu welchem Grad die Gruppe eine institutionelle Rolle spielte.¹³⁹¹

Weihungen von Subgruppen der Polis sind nicht nur in Selinus belegt. Pausanias erwähnt einen außerstädtischen Altar von Meilichios τῶν Φιθάλιδῶν in der Nähe des Flusses Kephisos, wo sich Theseus vom Blut eines mit ihm verwandten und von ihm getöteten Räubers gereinigt haben soll.¹³⁹² In Thera wird die Gruppe durch den Namen eines Individuums identifiziert, durch die

¹³⁸⁴ Manni Piraino, *IGLP* 58, 60, 61, 65, 68 (= Grotta 2010, Nr. 1, 3, 5, 11, 14).

¹³⁸⁵ Manni Piraino, *IGLP* 58, 68 (= Grotta 2010, Nr. 1, 14).

¹³⁸⁶ Manni Piraino *IGLP* 57, 59, 62, 63, 64, 67, 69 (= Grotta 2010, Nr. 2, 7, 8, 9, 10, 13). Für eine ausführliche Zusammenfassung der verschiedenen Interpretationen der Inschriften von Campo di Stele s. Grotta 2010, 175–188.

¹³⁸⁷ Vgl. Ss. 158–160.

¹³⁸⁸ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 28, 37, 52. Vgl. dazu auch Curti – van Bremen 1999, 21–33 und Antonetti – De Vido 2006, 428.

¹³⁸⁹ Manni Piraino, *IGLP* 58 (vgl. Lazzarini, *DVA* 880d).

¹³⁹⁰ Manni Piraino, *IGLP* 68 (vgl. Lazzarini, *DVA* 880e); Grotta 2010, Nr. 14.

¹³⁹¹ Vgl. dazu Grotta 2010, 129–135. Bemerkenswert ist die Erwähnung weiblicher Komponenten des *genos*, die möglicherweise aus den oberen Schichten der Gesellschaft stammen. S. auch Antonetti – De Vido 2006, 429: „Senza voler negare l’indubbia rilevanza civica delle forme associative, anche gentilizie, del mondo greco, che si muovono proprio nello spazio tra il pubblico e il privato credo che non si possano trarre per ora troppe deduzioni dal nostro caso, per il quale l’ unica certezza è la partecipazione rituale delle figlie delle casate selinuntine al culto del Meilichio.“

¹³⁹² Paus., 1, 37, 4; vgl. Plu., *Thes.*, 12, 1.

Formel τῶν περὶ Πολύξενον, die wahrscheinlich die Familienangehörigen durch den Vatersnamen bezeichnet.¹³⁹³ Aus Megara Nisaia stammt ein *horos* aus dem beginnenden 5. Jh. v. Chr., der das *temenos* des Zeus Meilichios als Besitztum einer der drei dorischen Stämme markierte.¹³⁹⁴ Robu verbindet den Brauch der pseudo-familiären Kulte in Megara Nisaia und in Selinus mit dem gemeinsamen megarischen Ursprung.¹³⁹⁵ Auch Antonetti verweist auf die kulturelle Prägung dieser Merkmale hinsichtlich der Verbindungen von Kolonien zu ihren Mutterstädten indem sie „kulturelle Vektoren“ rekonstruiert, welche die Verbreitung von Gentilkulten erklären: Einerseits eine megarische „Strömung“, die Selinus und Megara Nisaia verbindet, andererseits eine spartanische Herkunft, die in Thera und Kyrene sichtbar wird, und eine ionisch-kykladische Tradition in Thasos und Paros.¹³⁹⁶

Auch in Athen erweist sich der Kult von Meilichios als ein Kult der Geschlechterverbände: Selbst die zu seiner Ehre gefeierten athenischen *Diasia* wurden wahrscheinlich nicht von der Polis finanziert und vielleicht sogar von kleineren Gruppen zwar an der gleichen Stelle, jedoch voneinander getrennt gefeiert.¹³⁹⁷ Der Familiencharakter des Kultes von Zeus Meilichios wird durch die Andeutungen des Aristophanes bezüglich des Festes der *Diasia* in Athen bestätigt: „Für Zeus! Ganz dasselbe ist mir am Diasienfest begegnet: Meine Vetternschaft hatte ich zu Gast und briet eine Magenwurst...!“¹³⁹⁸ Xenophons Erwähnung eines Ferkelholokausts πατριῶ νόμῳ zu Ehren des Meilichios könnte als Hinweis eines Familien- oder Pseudofamilienkultes interpretiert werden, der in jedem Geschlecht nach eigener Tradition gefeiert wurde.¹³⁹⁹

Der Kult von Meilichios ist sicherlich alt, wie die zahlreichen Inschriften aus dem 6. und 5. Jh. v. Chr. zeigen. Obwohl die spätarchaische und klassische Epoche zweifellos die Blütezeit des Kultes waren, ist dieser noch bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte lebendig. Monumentale Züge sind erst nach dem 4. Jh. v. Chr. belegt. Zwei böotische Inschriften aus dem 3. Jh. v. Chr. erwähnen die Existenz eines Meilichieion¹⁴⁰⁰ und eine Ehreninschrift aus Larissa aus dem 2. Jh. v. Chr. belegt die Existenz eines gemeinsamen Tempels von Meilichios und Enodia.¹⁴⁰¹ Eine römische Inschrift aus Lato dokumentiert die Res-

¹³⁹³ IG XII, 3, 1316.

¹³⁹⁴ LSAG 138, Nr. 12 (= SEG 37, 370; Grotta 2010, 283, Nr. 25): Διὸς Μιλιχίῳ Πανφύλῳ. Die Interpretation ist allerdings alles andere als sicher. Jones 1987, 94 interpretiert *Pamphilos* als ein „of all the phylai“ bedeutendes Epitheton statt als Namen der dorischen *phyle* Pamphilo.

¹³⁹⁵ Robu 2009. Vgl. Auch Lazzarini 1998, 317, die eine dorische religiöse *koine* vermutete, die von der Argolis ausgehend Kyrene durch Thera und Selinus durch Megara Nisaia erreichte.

¹³⁹⁶ Antonetti – De Vido 2006, 433; Grotta 2010, 208–209.

¹³⁹⁷ Parker 1996, 77–78.

¹³⁹⁸ Ar., *Nu.*, 408–409; vgl. auch 864.

¹³⁹⁹ Xen., *An.*, 7, 8, 1–6.

¹⁴⁰⁰ Grotta 2010, Nr. 29–30.

¹⁴⁰¹ Grotta 2010, Nr. 43.

taurationsarbeiten einer Stoa und einer Tür des Gottes.¹⁴⁰² Ein kleiner Altar wurde dem Zeus Meilichios und der Hera Meilichia in Hierapytna noch im 2. Jh. n. Chr. geweiht.¹⁴⁰³

VIII.7.1. Der Kult des Zeus Meilichios

Am besten sind wir über den Kult des Gottes in Attika informiert, wo das größte Zeusfest dem Zeus Meilichios galt.¹⁴⁰⁴ Es handelt sich um das Fest der *Diasia*, welches am Ende des Monats Anthesterion als Volksfest außerhalb der Stadt, wahrscheinlich im Gebiet des Ilissos im Demos von Agrai, gefeiert wurde.¹⁴⁰⁵ Nach Thukydides opferte man bei dieser Gelegenheit keine große *ιερεία*, sondern lokale Produkte (*θύματα ἐπιχώρια*),¹⁴⁰⁶ vielleicht Getreide oder Obst; zwei attische Opferkalender erwähnen jedoch auch blutige Opfer.¹⁴⁰⁷ Die Quellen vermitteln insgesamt den Eindruck, dass die *Diasia* ein Familienfest waren, gekennzeichnet von der breiten Teilnahme aller sozialen Schichten, einer ausgeprägten Gastfreundlichkeit und literarischen Agonen.¹⁴⁰⁸ So erinnert bei Lukian Hermes Zeus an den Hekatombenschmaus, den einst sogar der Misanthrop Timon an den *Diasia* ausgerichtet habe;¹⁴⁰⁹ in bescheidener Form bewirbt an jenem Tag auch Strepsiades seine Verwandten mit Innereien und kauft dem kleinen Phidippides ein Wägelchen an einem Stand des Festmarktes.¹⁴¹⁰ Die späteren Quellen betonen den düsteren Charakter des Festes, eine Behauptung, die im Widerspruch zur belegten Tradition steht, die *Diasia* durch private Gastmähler zu feiern, bei denen zweifellos die Atmosphäre heiter war.¹⁴¹¹ Wahrscheinlich erinnert der doppelseitige Charakter des Festes an das doppelgesichtige Wesen des Gottes, der als Gott der Unterwelt einerseits Furcht erregt, andererseits Segen spendet. Nicht nur in Attika waren die Feste

¹⁴⁰² *IC I* 16, 1, 29, 4.

¹⁴⁰³ *IC III* 3, 14.

¹⁴⁰⁴ Thuk., 1, 126, 6: ἐορτὴ μέγιστη.

¹⁴⁰⁵ Thuk., 1, 126, 6; Schol. Ar., *Nu.*, 408; Pollux, 1, 37; Hsch., *Lex.*, s.v. Διάσια; Suid., *Lex.*, s.v. Διάσια; *EM*, s.v. Μελίχιος. Die *Diasia* wurden wahrscheinlich schon ab 300 v. Chr. nicht mehr gefeiert (vgl. Parker 1995, 270). Zu den *Diasia* vgl. Deubner 1956, 155–157; Jameson 1965, 159–166; Parker 2005b, 466; Lalonde 2006, 107–109. Die alternative Hypothese (Picard 1943, 159), dass das Fest am Kephisos auf dem Weg nach Eleusis stattfand, ist weniger plausibel (s. aber Cusumano 2006, 166). Für die Topographie des Kultes und des Festes vgl. auch Greco 2011, 489 [Marchiandi].

¹⁴⁰⁶ Thuk., 1, 126, 6.

¹⁴⁰⁷ *LSCG* 18 A 37–42; *SEG* 33, 147, 35.

¹⁴⁰⁸ Luk., *Charid.* 1.

¹⁴⁰⁹ Luk., *Tim.*, 7.

¹⁴¹⁰ Ar., *Nu.* 408–409; 864. Zu den volkstümlichen Aspekten des Festes und des Kultes von Zeus Meilichios allgemein vgl. Lalonde 2006, 60.

¹⁴¹¹ Zur düsteren Atmosphäre des Festes vgl. Schol. Luk., *Icar.*, 24, 24, 2; Hsch., *Lex.*, s.v. Διάσια.

zu Ehren des Meilichios von einer besonderen Atmosphäre geprägt. Pausanias berichtet, dass man in Myonia, einer Stadt der Lokris in der Nähe von Amphissa, den *Meilichioi theoi* nachts opferte und das Opferfleisch vor Sonnenaufgang verspeiste.¹⁴¹² Zeus Meilichios galt in Athen auch eine mit dem Namen *Pompaia* bezeichnete Prozession, bei der ein Fell, das *Dios kodion*, zusammen mit einem *kerykeion* von Hermes umher getragen wurde. Die *Pompaia* gehören zu bestimmten Reinigungen, die regelmäßig zu der angegebenen Zeit im Monat Maimakterion vorgenommen wurden.¹⁴¹³ Da die Prozession in der kritischen Phase der Saatzeit durchgeführt wurde, ist vermutet worden, dass Fell und *kerykeion* einen apotropäischen Zweck hatten.¹⁴¹⁴ Die Prozession, in der sie umhergetragen wurden, bewegte sich vermutlich um das neu bestellte Land herum.

Die drei attischen Kultkalender erwähnen als Opfer für Zeus Meilichios *nephalia*,¹⁴¹⁵ Hammelfleisch¹⁴¹⁶ und gelegentlich Innereien (*splanchna*).¹⁴¹⁷ In der *lex sacra* von Selinus erhalten die beiden Meilichioi ein erwachsenes Tier.¹⁴¹⁸ Die Opfertiere wurden wahrscheinlich vollständig verbrannt.¹⁴¹⁹ Gelegentlich enthalten die Weihungen Ausdrücke wie εὐχήν oder εὐξάμενος,¹⁴²⁰ welche ein Hinweis darauf sind, dass Meilichios als Bitten erfüllender Gott verehrt wurde, ein häufiges Merkmal bei Gottheiten, die für den Wohlstand der Gemeinschaft oder der Familie zuständig waren.

Der Kult des Meilichios scheint hauptsächlich private oder semi-private Züge aufgewiesen zu haben. Heiligtümer wie die von Gaggera/Campo di Stele oder Thasos lassen einen Kult vermuten, der von unterschiedlichen Gruppen zwar im selben *temenos*, aber getrennt voneinander gefeiert wurden: Jede Familie oder jede *phratria* hatte ihren Meilichios; jede Gruppe opferte in privater

¹⁴¹² Paus., 10, 38, 8.

¹⁴¹³ Eust., ad *Od.* 22, 481: οἱ τὸ διοπομπεῖν δὲ ἐρμηνεύοντές φασιν ὅτι δῖον ἐκάλουν, κῶδιον ἱερείου τιθέντος Διὶ μελιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος μαμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ πομπάια. καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγίνοντο; vgl. Hsch., *Lex.*, s.v. διοπομπεῖσθαι; Suda, s.v. διοπομπεῖσθαι; Photius, *Lex.*, s.v. διοπομπεῖσθαι. S. auch Lalonde 2006, ZM 46–47.

¹⁴¹⁴ Deubner 1956, 158. Cusumano 1991, 25 und Grotta 2010, 154–155 verbinden die Verwendung des *Dios kodion* mit den *Diasia* und nicht mit einem getrennten Fest der *Pompaia* (von dem wir, zugegeben, nicht viel wissen). Allerdings stimmen die in den antiken Kommentaren erwähnten Daten nicht überein, denn die *Diasia* fanden im Monat Anthesterion statt und das *Dios kodion* kam während der feierlichen Reinigungen des Maimakterions zum Einsatz. Auch im Kult des Zeus Ktesios und im Fall verschiedener anderer, möglicherweise mit Reinheitsvorschriften verbundener Rituale, kam das *Dios kodion* zur Verwendung (*Suda*, s.v. Διὸς κῶδιον; Lalonde 2006, ZM 47).

¹⁴¹⁵ *LSCG* 1 A, 234; *LSCG* 18, A 37–43.

¹⁴¹⁶ *LSCG* 18, A 37–43; *SEG* 33, 147.

¹⁴¹⁷ *LSCG* 18, A 37–43.

¹⁴¹⁸ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, A 9, 17.

¹⁴¹⁹ Xen., *An.* 7, 8, 4–5.

¹⁴²⁰ *IC* III, 3, 14; *IG* IX, 2, 579.

Form auf dem eigenen Altar oder im eigenen *bothros*. Öffentlicheren Charakter hatten Feste wie die *Diasia*, obwohl auch in diesem Fall die Hauptrolle wahrscheinlich eher von kleineren Untergruppierungen der Gesellschaft als von der Polis gespielt wurde. Xenophons Andeutung des Opferrituals πατριῶ νόμῳ legt die Vermutung nahe, dass jede Familiengruppe oder jedes *genos* nach den eigenen Traditionen den Gott verehrte.¹⁴²¹ Weihungen von Individuen fehlen nicht: Darunter sind Frauen zahlenmäßig gut repräsentiert.¹⁴²² Weihungen der Stadt sind im Gegensatz dazu sehr selten und erst ab der römischen Zeit belegt.¹⁴²³ Übereinstimmend mit dem Bild eines hauptsächlich privaten Kultes ist die geringe Monumentalisierung der Heiligtümer von Zeus Meilichios, die oft nur aus einem *temenos* mit kleinen Altären oder *bothroi* bestehen. Obwohl die Kultstätte des Gottes durch *horoi* gekennzeichnet wurden, scheint der Kult vollkommen unter freiem Himmel stattgefunden zu haben. Tempel und ähnliche Kultausstattungen sind in Larissa im 2. Jh. v. Chr. und in Lato in der römischen Epoche sicher belegt, es handelt sich jedoch eher um Ausnahmen.¹⁴²⁴ Vor der hellenistischen Zeit ist keine Struktur mit Sicherheit nachweisbar; auch der kleine ionische Tempel in Gaggera/Campo di Stele datiert erst in die hellenistische Zeit.¹⁴²⁵ Nicht selten sind die Kultorte des Zeus Meilichios einfach durch Graffiti auf den Felsen gekennzeichnet, die einfache Opferausstattungen wie *escharai* oder *bothroi* bezeichnen.¹⁴²⁶ Auch das Kultpersonal scheint auf ein Minimum reduziert zu sein: Ein Priester des Zeus Meilichios ist erst in der römischen Zeit in Nisyros nachgewiesen.¹⁴²⁷

VIII.7.2. Interpretation des Namens

Die Etymologie des Namens von Meilichios ist unsicher.

Die literarischen Quellen aus der Kaiserzeit verbinden das Epitheton Meilichios mit μέλι (Honig) oder mit μέλια oder μέλιχα und interpretieren es als propitiatorischen Beinamen.¹⁴²⁸ In den erhaltenen Opferkalendern oder *leges sacrae* erhält jedoch Meilichios zwar in zwei Fällen *nephalia*, die normalerweise

¹⁴²¹ Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

¹⁴²² Weihungen von Frauen: *IG II–III*² 4678, 4569, 4618; *SEG* 21, 790; *IG IX*, 2, 145; *IG IX*, 2, 1224; Manni Piraino, *IGLMP* 68, 66.

¹⁴²³ *IC I*, (16) 1, 29 (Lato).

¹⁴²⁴ Larissa: *IG IX*, 2, 578; Lato: *IC I* (16), 1, 29.

¹⁴²⁵ Für Selinus Gaggera vgl. Famá – Tusa 2000, 9–15.

¹⁴²⁶ In Thera: *IG XII*, 3, 406 und 1316; Kyrene, *SEG* 9 (1), 327–331; *SEG* 20, 723; Kreta: *IC III*, S. 60.

¹⁴²⁷ Peek 1967, 377, 4.

¹⁴²⁸ *EM* s.v. μέλιχιος; Ath., *Deipn.* 78 c (hier allerdings ist Meilichios Beinamen des Dionysos). Vgl. dazu Chantraine 1937, 173, der sich gegen die Etymologie aus μέλι äußert und kürzlich Cusumano 1991, 20–23. Für eine Zusammenfassung der antiken und modernen Namensinterpretationen s. Lalonde 2006, 45.

auch Honig enthalten,¹⁴²⁹ aber daneben auch blutige Opfer, Fleisch oder Innereien.¹⁴³⁰ Überzeugender, aber etymologisch ebenso unsicher, ist die Ableitung des Namens von dem Verb *μειλίσσω*, das sich auf einen wichtigen Aspekt des Kultes von Zeus Meilichios bezieht, nämlich die notwendige Besänftigung der böartigen Seite dieses doppelgesichtigen Gottes und der Beseitigung negativer Mächte durch Reinigung. Das Epitheton wurde schon in der Antike mit einer Reihe von Wörtern – *μειλίχιος*, *μείλιγμα* – in Verbindung gebracht, welche den Gedanken von Freundlichkeit, Besänftigung und Begütigung vermitteln. Diese Begriffe implizieren oft einen vorausgegangenen Zorn, der zu besänftigen ist.¹⁴³¹ Meilichios scheint ein typisch euphemistischer Name zu sein, um eine Gottheit zu bezeichnen, die sich wie die Erinyes sowohl böartig als auch wohlwollend zeigen konnte. Die Verwendung des Epithetons zeigt ein Fluktuieren zwischen der Vorstellung, dass der Beiname einem Gott eigen sei, der sich besänftigen lasse,¹⁴³² und der Vorstellung, der Gott sei einfach freundlich.¹⁴³³ Mehr als mit einer realen Etymologie haben wir es hier mit einem System von Assonanzen (*meilichios*, *melisso*, *meli*) und semantischen Überlappungen (süße Opfergabe für einen „süßen Gott“/um den Gott süßer zu stimmen) zu tun, welche die Funktion des Gottes definieren.¹⁴³⁴

Es ist jedoch nicht ausgeschlossen (wenn auch nicht sehr wahrscheinlich), dass der Ursprung dieser archaischen Gottheit außerhalb Griechenlands zu suchen sei: Meilichios könnte die griechische Variante des semitischen *mlk*, des biblischen *Moloch/Molek* sein und schon im 8. oder 7. Jh. v. Chr. in das griechische Pantheon durch die Kontakte mit den Phönikiern fest integriert worden sein.¹⁴³⁵ Diese Etymologie könnte die epigraphisch gut belegte Fluktuation *Meil-*, *Mel-*, *Mil-* erklären.

Das Epitheton Meilichios wird nicht nur Zeus zugeschrieben, sondern auch anderen Gottheiten, obwohl für diese nicht mehr als ein oder zwei Belege überliefert sind.¹⁴³⁶ Eine Gruppe von *Meilichioi* wurde im 2. Jh. n. Chr. in der ozolischen Lokris¹⁴³⁷ und im phthiotischen Theben verehrt, wo auch Zeus Meilichios selbst einen Kult hatte.¹⁴³⁸ Athenaios belegt, dass auch Dionysos das Epitheton Meilichios tragen konnte.¹⁴³⁹ In den Inschriften von Lebadeia (3.–2.

¹⁴²⁹ LSCG 1A, 234; LSCG 18, A 37–43.

¹⁴³⁰ SEG 33, 1983, 147; LSCG 18, A 37–43; Jameson – Jordan – Kotansky 1993, A 9, 17.

¹⁴³¹ Nilsson 1955², 414–415. Vgl. auch Giومان 2008, 136–137 der die Verwendung des Verbes *meilisso* vor allem mit dem Bereich des Todes und Grabritualen verbindet.

¹⁴³² Cornutus, 11.

¹⁴³³ Plu., *de Sup.* 166 D–E.

¹⁴³⁴ Vgl. dazu Giومان 2008, der die verbreitete Ikonographie des Zeus Meilichios als Schlange in diesem Rahmen interpretiert: Schlangen werden in den literarischen Quellen oft mit Honig gefüttert.

¹⁴³⁵ Vgl. Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 91, 137–141; Lalonde 2006, 45–46.

¹⁴³⁶ Giومان 2008, 136.

¹⁴³⁷ Paus., 10, 38, 8.

¹⁴³⁸ IG IX, 2, 1329; 145.

¹⁴³⁹ Ath., *Deipn.* 78 c = FGrHist 499 F 4.

v. Chr.) wird Meilichios dreimal als *daimon* bezeichnet,¹⁴⁴⁰ einmal einfach als Meilichios,¹⁴⁴¹ und nur einmal wird ein Zeus Meilichios erwähnt.¹⁴⁴² In Epidauron und in Hierapytna auf Kreta wurden jeweils eine Athena Meilichia und eine Hera Meilichia verehrt – allerdings in beiden Fällen als *paredros* von Zeus Meilichios.¹⁴⁴³

Die Tatsache, dass Meilichios gelegentlich als *daimon* bezeichnet oder in Mehrzahl als Meilichioi verehrt wird, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Meilichios ursprünglich eine von Zeus unabhängige Figur war, die, wie im Fall der Erinyes, sowohl als Gruppe als auch als einzelner Gott verehrt wurde.¹⁴⁴⁴ Erst im Laufe der Zeit hätte sich dann diese Figur, die wie Zeus selbst olympische und chthonische Merkmale innehatte, mit Zeus identifiziert. Dieses Phänomen ist auch für die *Prostropaioi*, *Palamnaioi* und *Alastores* belegt.

VIII.7.3. Die Ikonographie

Auf den Votivreliefs für Zeus Meilichios findet sich häufig – vor allem in Athen und Attika – eine Schlange, die zumeist mit dem Gott selbst identifiziert wird.¹⁴⁴⁵ Diese theriomorphe Darstellung verbindet Zeus Meilichios mit Zeus Philios und Ktesios sowie mit Asklepios und Trophonios.¹⁴⁴⁶ In menschlicher Form wird der Gott oft als bärtige, sitzende Figur dargestellt, die sich schwer von Zeus Ktesios oder Philios unterscheiden lässt.¹⁴⁴⁷

Typische Attribute des Gottes in menschlicher Form sind die Schlange und das Füllhorn.¹⁴⁴⁸ Die Schlange, ein ikonographisches Merkmal, das auch oft bezüglich der Erinyes erwähnt wird, wurde als Hinweis einer chthonischen Natur des Gottes interpretiert,¹⁴⁴⁹ während das Füllhorn Meilichios als Gott der

¹⁴⁴⁰ Keramopoulos 1917, 421 Nr. 2; Jannoray 1940–1941, 49, Inv. 17; 49, Inv. 12. Für die ikonographischen Aspekte dieser Hermenähnlichen Inschriftenpfeiler s. Cusumano 1991, 38–39.

¹⁴⁴¹ Jannoray, 1940–1941, 49–50, Inv. 15.

¹⁴⁴² Jannoray, 1940–1941, 50–51, Inv. 16.

¹⁴⁴³ *IG IV*², 1, 282; *IC III*, 3, 14.

¹⁴⁴⁴ Parker, in *NP* s.v. *Meilichios /Meilichioi Theoi* vermutet einen umgekehrten Prozess: „Er ist ein Musterbeispiel dafür, wie die Kombination von Gott und Epitheton eine quasi-autonome Identität annehmen konnte.“

¹⁴⁴⁵ S. z. B. Lalonde 2006, *ZM* 3, 4, 8, 9–14, 24, 28, 32, 34, 36–39, 42, 44–45, 50, 52.

¹⁴⁴⁶ Cusumano 2006, 173.

¹⁴⁴⁷ *LIMC* 8, 1, s.v. „Zeus“, Nr. 200; vgl. auch *IG II–III*² 4618 (NM 1431, aus Piräus); Vikela 1994, 73.

¹⁴⁴⁸ *LIMC* 8, 1, 338–374, s.v. „Zeus“ (Leventi).

¹⁴⁴⁹ Darstellungen des Meilichios mit Schlange oder Reliefs, auf denen nur eine Schlange dargestellt ist: Z. B. *LIMC* 8, 1, s.v. Zeus, Nr. 202; *IG II–III*² 4617; 4619; 4620; 4847; *SEG* 17, 87; *SEG* 12, 167; *SEG* 11, 1272 (= *SEG* 3, 329).

Fruchtbarkeit deutlich charakterisiert.¹⁴⁵⁰ Dass Zeus Meilichios für den materiellen Wohlstand zuständig war, zeigt auch Xenophon, der nach dem Opfer, das er ihm dargebracht hat, mit Geld belohnt wird.¹⁴⁵¹ In Selinus wurde der Gott vermutlich anikonisch oder halbikonisch in Form von Pfeilern, die durch Inschriften mit dem Gott gleichgesetzt werden, verehrt. Viele andere grob bearbeitete Steine ohne Inschriften wurden als mögliche Meilichioi gedeutet.¹⁴⁵² Einige Steine sind von einem oder zwei Köpfen gekrönt; von den zahlreichen Hermenähnlichen Skulpturen, die im Meilichios-*temenos* von Gaggera gefunden wurden, trägt jedoch nur eine die Inschrift.¹⁴⁵³ Darüber hinaus scheinen die Mehrheit der Hermenähnlichen Monumente in Gaggera aus einer Zeit nach 409 v. Chr. zu stammen, in der punische Einflüsse in der Kunst und der religiösen Vorstellung nicht auszuschließen sind.¹⁴⁵⁴ In der böotischen Stadt Lebaeia sind fünf Hermen gefunden worden, die Weihinschriften für Meilichios tragen.¹⁴⁵⁵ Statt des üblichen anthropomorphen Kopfes sind sie von einem rundlichen *omphalos* gekrönt. Pausanias zufolge wurde der Gott in Sikyon in Form eines pyramidalen Steines verehrt.¹⁴⁵⁶

Über die möglichen Implikationen dieser Symbolik und die potentiellen phönikischen Einflüsse wurde vielfach spekuliert. Einiges bleibt jedoch diesbezüglich sehr fraglich: Viele selinuntischen Steine, die mit anikonischen Weihungen an den Gott identifiziert wurden, erinnern der Form nach an ganz gewöhnliche Weihestelen,¹⁴⁵⁷ und nur der Stein mit der Inschrift für die *patria* der Mädchen verbindet sichere halbikonische Merkmale mit dem Weihformular durch den Nominativ des Gottes mit einer Datierung in vorpunische Zeit (Mitte des 5. Jh. v. Chr.).¹⁴⁵⁸ Die Steine aus Campo di Steele, die nach 409 v. Chr. datieren und teilweise von Köpfen gekrönt sind sowie besagte punische Einflüsse belegen sollen, sind alle unbeschriftet, eine Tatsache, die die Interpretation erschwert und keine sicheren Schlüsse über eine eventuelle Kontinuität des Kultes erlaubt. Die oben erwähnte hermenähnliche Stele stellt zusammen mit zwei weiteren anikonischen Stelen, die von viereckigen oder rundlichen Elementen gekrönt sind und in griechischen Werkstätten des 6.–5. Jh. v. Chr. produziert wurden, zwar einen möglichen *trait d'union* zwischen den beiden Pha-

¹⁴⁵⁰ Zeus Meilichios mit Füllhorn: *LIMC* 8, 1, s.v. „Zeus“, Nr. 206 (Leventi); Vikela 1994, 64, Anm. 49 (Piräus, Mus. Archäol., Inv. Nr. 3 = IG II–III² 4569).

¹⁴⁵¹ Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

¹⁴⁵² Vgl. dazu Famà – Tusa 2000.

¹⁴⁵³ Manni Piraino, *IGLP* 68.

¹⁴⁵⁴ Grotta 2010, 230–231; Cusumano 2006, 176.

¹⁴⁵⁵ Keramopoulos 1917, 421, Nr. 2; Jannoray, 1940–1941, 49, Inv. 7 und 51; 49 Inv. 12 und 51; 49 Inv. 15 und 51; 50–51.

¹⁴⁵⁶ Paus., 2, 9, 6.

¹⁴⁵⁷ Für die problematische Identifikation des Steines mit dem Gott und allgemein für die komplexe Interpretation des Anikonismus in Selinus s. Gaifman 2012, 200–206.

¹⁴⁵⁸ Grotta 2010, Nr. 14.

sen des Heiligtums dar, allerdings sind die Inschriften wenig aussagekräftig, denn in keinem Fall ist der Name der verehrten Gottheit erhalten.¹⁴⁵⁹

Die Hermen aus Lebadea haben zwar modellierte Geschlechtsteile, doch entspricht dies einfach einem typischen Merkmal aller spätarchaischen und klassischen Hermen, die auch in Verbindung mit vielen anderen Göttern verwendet werden.

VIII.7.4. Zeus Meilichios als Unterweltsgott

In der Sekundärliteratur wird Zeus Meilichios häufig als Unterweltsgott beschrieben.¹⁴⁶⁰ Hinweise auf eine chthonische Natur wurden in der Anwesenheit der Schlange als Attribut des Gottes und vor allem in der kultischen Assoziation mit anderen „chthonischen“ Göttern gesehen, mit denen Meilichios gelegentlich zusammen verehrt wird. Die kultischen Assoziationen sind jedoch in dieser Hinsicht nicht unbedingt ausschlaggebend – in einer Weihung aus Larissa wird der Gott zusammen mit Enodia erwähnt,¹⁴⁶¹ in einer athenischen Inschrift kommt er zusammen mit Ge vor.¹⁴⁶² Viel öfter erscheint Meilichios in Zusammenhang mit dem Kult von Demeter, was sowohl für einen Kult der Fruchtbarkeit spricht als auch seine chthonische Natur.¹⁴⁶³ Weiterhin ist die Schlange ein verbreitetes Attribut, das auch Gottheiten oder Heroen kennzeichnet, die nicht unbedingt chthonisch sind.¹⁴⁶⁴ Die Tatsache, dass er als Opfergabe unter anderem auch *nephalia* und *holokaustoi* erhält, wurde als Bestätigung seines chthonischen Wesens interpretiert.¹⁴⁶⁵ Die Opferhandlungen für Zeus Meilichios haben sicher einen gemischten Charakter: Neben „normalen“, alltäglichen Opfern finden wir mehrfach auch Opferhandlungen in der Art der „powerful actions“ belegt.¹⁴⁶⁶ Unter die gewöhnliche *thysia* fallen Opferhand-

¹⁴⁵⁹ Antonetti – De Vido 2006, 419. Die eine Stele trägt die Inschrift: Αἰνέας (Grotta 2010, Nr. 8). Die zweite Inschrift ist schlecht erhalten und nur die Buchstabensequenz ινι (Grotta 2010, Nr. 10 Αμεινία) bleibt lesbar.

¹⁴⁶⁰ Rohde 1925⁹⁻¹⁰, 273; Picard 1943, 97–127; Burkert 1977, 309, Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 95–96; Vikela 1994, 72–74; Giuman 2008.

¹⁴⁶¹ IG IX, 2, 578.

¹⁴⁶² IG I³ 1084.

¹⁴⁶³ In Selinus grenzen die heiligen Bezirke der Demeter Malophoros und des Zeus Meilichios aneinander (vgl. Gabrici 1927, 91–109); Antonetti – De Vido 2006, 433–434 vermuten, dass die topographische Kontinuität der Kulte von Gaggera im Rahmen eines Kultes, wie dem des Meilichios, der diffus und wenig auf ein vorbestimmtes Areal festgelegt war, auch einer kultischen Kontinuität entsprach. Dagegen Grotta 2010, 215–216. Wahrscheinlich spielte Meilichios in Athen eine Rolle bei den kleinen Mysterien (vgl. dazu Graf 1974, 139–144; Jameson 1965, 154–172).

¹⁴⁶⁴ Die Schlange ist z. B. auch im Kult des Asklepios, Zeus Ktesios und Agathos Daimon anwesend.

¹⁴⁶⁵ LSCG 18, A 37–43; IG I³ 234 (= LSCG 1 A 3–5).

¹⁴⁶⁶ Zu den Opferritualen für Zeus Meilichios vgl. auch Ekroth 2002, 224–227.

lungen wie die Darbringung eines Schafes – ohne Vorschrift über die Behandlung – im Opferkalender von Thorikos¹⁴⁶⁷ oder eines erwachsenen Tieres und eines Widders in der selinuntischen *lex sacra*;¹⁴⁶⁸ die von Xenophon beschriebenen Opferrituale bestanden aus *thysiai* und aus *holokaustoi*.¹⁴⁶⁹ Das Fell des *dios kodion*, das für außergewöhnliche Rituale verwendet wurde, kam sicher nicht aus einem *holokaustos*, sondern aus einem Tieropfer in Form einer *thysia* oder eines *sphagion*. Außergewöhnliche „high intensity rites“ stellen die *nephalia* und die *holokaustoi* dar, die für Meilichios mehrfach belegt sind.¹⁴⁷⁰

Von diesen chthonischen Merkmalen ausgehend haben viele moderne Autoren die Hypothese aufgestellt, dass Zeus Meilichios eine enge Verbindung mit den Verstorbenen und ihrem Kult gehabt habe. Gabrici, der Ausgräber des selinuntischen Heiligtums von Gaggera, vermutete, dass die in der Mehrheit der Inschriften im Genitiv erwähnte Person der Verstorbene sei, in dessen Namen man Zeus Meilichios geopfert und anschließend die Stele errichtet habe;¹⁴⁷¹ Ch. Picard interpretierte Gaggera-Campo di Stele als ein Gräberfeld.¹⁴⁷² S. Ferri, der Herausgeber der kyrenischen Inschriften von Ain-el-Hofra, vermutete sogar, dass die Personen, deren Namen in den Meilichios-Inschriften vorkommen, Verstorbene seien, die nach dem Tod mit dem Gott identifiziert wurden.¹⁴⁷³ Die selinuntischen Friedhöfe sind jedoch mittlerweile mit Sicherheit an anderer Stelle lokalisiert und untersucht worden; obwohl in Kyrene Bestattungen in direkter topographischer Nähe zur Kultstätte der Eumenides und des Zeus Meilichios in Ain-el-Hofra gefunden wurden, scheinen die Nekropole und das Heiligtum getrennt zu sein. Von den vielen bekannten Inschriften, die Meilichios oder Zeus Meilichios erwähnen, stammt keine einzige aus einer Nekropole. Die enge Verbindung zwischen Zeus Meilichios und den Verstorbenen muss aus diesem Grund zurückgewiesen werden. Obwohl Zeus Meilichios zuweilen auch mit Mächten der Unterwelt verbunden zu sein scheint, ist er selbst kein Gott der Toten oder des Todes. Vielmehr sind einige gemeinsame Merkmale der Unterwelt- und Reinigungsgottheiten auch in diesem Kult evident: Die Symbolik der Schlange, die Ambiguität, die Fähigkeit, gütig und wohlwollend zu erscheinen, aber auch furchterregend und schrecklich, die Rolle als Beschützer der kleinen sozialen Gruppen, der Familie und des Hauses. Wie viele andere traditionell als chthonisch bezeichnete Gottheiten erhält Zeus Meilichios weinlose Spenden und *holokaustoi*, aber auch andere, eher gewöhn-

¹⁴⁶⁷ SEG 33, 147, 34–37.

¹⁴⁶⁸ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 14 (A 9, 17).

¹⁴⁶⁹ Xen., *An.*, 7, 8, 5: ἐθύετο καὶ ὠλοκαύτει χοίρους τῷ πατρίῳ νόμῳ. Vgl. auch Cusumano 1991, 24.

¹⁴⁷⁰ *IG I³* 234, 1–3; *LSCG* 18, A 37–43; Xen., *An.* 7, 8, 5; Plu., *Thes.* 12, 1.

¹⁴⁷¹ Gabrici 1927, 404; vgl. auch Guarducci, *EG I*, 319–320; Lazzarini, *DVA* 149–150; Dubois 1989, 55.

¹⁴⁷² Picard 1942–1943, 97–127.

¹⁴⁷³ Ferri 1923. Vgl. Kap. VI.6.

liche Opfer, und wie die meisten chthonischen Götter fördert oder behindert er die Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Feldern.

Im Hinblick auf das historisch-religiöse Profil steht der Kult des Meilichios dem von Demeter und Kore konzeptuell sehr nahe, sodass es vielleicht kein Zufall ist, dass diese Gottheiten in Selinus nebeneinander verehrt wurden. Trotz der wechselseitigen Unabhängigkeit der beiden selinuntischen *temene* in Gaggera, waren Demeter Malophoros und Zeus Meilichios unter verschiedenen Aspekten doch verwandte Gottheiten: Nicht nur, weil sie beide chthonische Charakteristika aufwiesen, sondern auch, weil sie beide möglicherweise aus der Mutterstadt importiert wurden und daher identitätsstiftende Bedeutung für die selinuntischen Bürger hatten. Darüber hinaus belegen die *defixiones*, die im selinuntischen Heiligtum der Malophoros gefunden wurden und vor allem Persephone anrufen, ein weiteres wichtiges Element des demetrischen Kultes, der als *trait d'union* zu den Kulturen der Rache- und Reinigungsgottheiten funktioniert: Auch Persephone ist unerbitterlich in der Exekution der Rache¹⁴⁷⁴ und so wird sie vor allem in den sogenannten *ateleia*-Flüchen angerufen, die zu den ältesten in Selinus gehören.¹⁴⁷⁵

VIII.7.5. Zeus Meilichios und die Reinigung von Blutsverbrechen

Eine wichtige Rolle spielt Zeus Meilichios im Bereich der Reinigung, insbesondere der Reinigung von Blutsverbrechen.¹⁴⁷⁶ Diese Funktion als reinigender Gott ist in den Weihinschriften nicht evident, sie wird aber von den literarischen Quellen mehrmals hervorgehoben. Pausanias erzählt, dass die Argiver als Konsequenz der spartanischen Angriffe gegen Argos im Jahr 417 v. Chr. eine Truppe von ausgewählten Soldaten organisierten, deren Befehlshaber ein gewisser Bryas war, ein gewalttätiger Mann, der oft einfache Leute aus dem Volk misshandelte. Seine Rücksichtslosigkeit ging soweit, dass er ein Mädchen entführte und vergewaltigte. Nach der Rache des Mädchens, das den Vergewaltiger geblendet hatte, war zwischen der Fraktion des Mädchens und der des Bryas ein Bürgerkrieg entstanden, der mit dem Massaker an der unterlegenen Fraktion endete.¹⁴⁷⁷ Um das *miasma* des vergossenen „brüderlichen“ Blutes zu entfernen, „führten sie, als mit Bürgerblut (αἵματι ἐμφυλίῳ) Befleckte mancherlei Reini-

¹⁴⁷⁴ Hom., *Il.* 9, 450–460.

¹⁴⁷⁵ Curbera 1999, 165: die Bedeutung des Begriffes ist unklar; möglicherweise ist er als Synonym von *aoros* zu verstehen, oder er bezeichnet die, welche sich nicht den Ritualen der *Orpheotelestai* unterzogen haben: In beiden Fällen scheint die Verwünschung eine Kondition von *miasma* zu beschwören. Antonetti – De Vido 2006, 433–440.

¹⁴⁷⁶ Lalonde 2006, 45; Cusumano 1991, 43–47; Cusumano 2006, 172–174. Dagegen Robertson 2010, 6, 129–132, der zwar Zeus Meilichios als reinigenden Gott interpretiert, allerdings nur in Bezug auf jährliche Agrar- und Fruchtbarkeitsrituale.

¹⁴⁷⁷ Paus., 2, 20, 1–2.

gungen durch und stifteten die Statue des Zeus Meilichios.¹⁴⁷⁸ Die Erzählung des Pausanias charakterisiert also eindeutig Meilichios als Gott, der für die Reinigung von Blutsverbrechen, insbesondere innerhalb der Familie und der Gemeinde, zuständig ist. Das „gemeinsame Blut“ verbindet hier die kleine Struktur der Familie mit der größeren Struktur der politischen Gemeinde: An dieser Episode ist die ganze Kollektivität beteiligt und die *katharsia* dienen zusammen mit der Votivstatue des Gottes dazu, die zerbrochene Ordnung, die *philia* innerhalb der Stadt, wieder zu etablieren.

Der Mythos der Reinigung von Theseus, der unter anderen Räubern auch Sinis, der mit ihm verwandt war, tötete, bestätigt diese Funktion des Gottes und sein besonderes Engagement in Familienangelegenheiten. Wie Pausanias erzählt, ist die Reinigung von Theseus durch das *genos* der *Phyalidai* am Altar des Zeus Meilichios durchgeführt worden, in der Nähe des Flusses Kephisos, wo noch zu seiner Zeit ein Altar des Gottes stand.¹⁴⁷⁹

Die spätantiken und byzantinischen Lexika belegen, dass nach dem Opfer eines Schafes für Zeus Meilichios und Zeus Ktesios das Fell des Tieres aufgehoben und als *Dios kodion* (Zeus' Fell oder heiliges Fell) bezeichnet wurde. Das Fell wurde dann anlässlich des Festes *Skirophoria* sowie bei dem eleusinischen *Dadouchos* und bei „einigen anderen [verwendet], um zu reinigen, indem sie das Fell unter die Füße der Befleckten tun.“¹⁴⁸⁰ Auch anlässlich des Festes *Pompaia* wurde das Fell verwendet, während der letzten Tage des Monats Maimakterion, einer Zeit, in der auch die Verunreinigung der Straßenkreuzungen beseitigt wurde.¹⁴⁸¹

In Text B der *lex sacra* von Selinus werden Reinigungsrituale beschrieben, denen sich schutzflehende Mörder unterziehen müssen.¹⁴⁸² Der hier erwähnte Zeus trägt kein Epitheton. Im schwer interpretierbaren Text A der *lex* wird Zeus Meilichios zweimal erwähnt, zusammen mit dem ansonsten unbelegten Zeus Eumenes, der jedoch wahrscheinlich seinen Beinamen den mit ihm verehrten Eumenides verdankt. Obwohl der Zusammenhang der beiden Texte nicht sicher ist, scheint es angesichts der Tatsache, dass in der *lex* sonst kein anderes Epitheton für Zeus vorkommt, sehr wahrscheinlich, dass auch der in Text B erwähnte Zeus ein Meilichios ist. Wenn die Hypothese zutrifft, hätten wir einen weiteren Beleg für die Verbindung des Meilichios mit der Reinigung von Blutsverbrechen. Obwohl auch in dieser Hinsicht leider keine Sicherheit besteht, liegt darüber hinaus die Vermutung nahe, dass auch in Text A Reinigungsrituale beschrieben werden, zumal die beiden Texte inhaltlich sehr ähnlich sind.

¹⁴⁷⁸ Paus., 2, 20, 2: ἐπηγάγοντο καθάρσια ὡς ἐπὶ αἵματι ἐμφυλίῳ καὶ ἄγαλμα ἀνέθηκαν Μειλιχίου Διός.

¹⁴⁷⁹ Paus., 1, 37, 4. Vgl. Plu., *Thes.* 12, 1, 8.

¹⁴⁸⁰ Suid., *Lex.*, s.v. Διὸς κώδιον ; Hsch., *Lex.*, s.v. Διὸς κώδιον .

¹⁴⁸¹ Eust., Sch. Hom., *Od.* 22, 481; Hsch. *Lex.*, s.v. μαμιάκτης, μελίχιος, καθάρσιος.

¹⁴⁸² Jameson – Jordan – Kotansky 1993, 16–17. Zur Interpretation der *lex sacra* vgl. Kap. VI.7.

VIII.7.6. Meilichios zwischen Reinheit, Unterwelt und Fruchtbarkeit

Der Kult des Zeus Meilichios weist unverkennbare Charakteristiken auf: Einerseits handelt es sich um einen Gentilkult, dessen Hauptfunktion die Bewahrung und der Schutz von Familien und familienähnlichen Gruppen war,¹⁴⁸³ andererseits scheint er mit der Reinigung – insbesondere von Blutschuld – verbunden gewesen zu sein.¹⁴⁸⁴ Der Grund dieser nur auf den ersten Blick ungewöhnlichen Verbindung liegt wahrscheinlich darin, dass erst die Reinigung die Wiederaufnahme in eine soziale Gruppe erlaubte.¹⁴⁸⁵ In einer wichtigen Studie über den Kult des Apollon Lykeios in Metapont verbindet F. Graf die Meilichioi von Selinus-Gaggera mit Initiationsritualen zur Aufnahme der neuen jungen Mitglieder in die Gentilgruppe.¹⁴⁸⁶ Ähnliche von anikonischen Stelen und Opfergruben gekennzeichnete Gentilulte sind auch für Naxos und Metapont belegt und scheinen ein besonderes Merkmal der westgriechischen Kultrituale zu sein.¹⁴⁸⁷ In dieser Funktion ähnelt Zeus Meilichios Zeus Alastor und den Erinyes/Eumenides. Wie im Fall von Zeus Alastor ein ursprünglicher Gott bzw. Dämon Alastor/Elasteros oder eine ursprüngliche Gruppe von Gottheiten bzw. Dämonen Alastores/Elasteroi vom Kult des Zeus übernommen wurden, so scheint auch ein ursprünglich unabhängiger Meilichios oder eine Gruppe unabhängiger Meilichioi der wirkmächtigeren Persönlichkeit des Zeus einverleibt worden zu sein. Wie im Fall der Erinyes/Eumenides handelt es sich auch bei den Elasteroi und Meilichioi um göttliche Wesen, die teils als Gruppe, teils als Einzelne verehrt wurden, die sowohl wohlwollend als auch furchterregend sein konnten und die Verbrechen bestrafte sowie rechtes Handeln durch Wohlstand und Prosperität belohnten.

Die Topographie der Heiligtümer des Zeus Meilichios ist wenig bekannt, die normalerweise sehr spärliche Monumentalisierung hilft bei deren Rekonstruktion nicht: Ein gemeinsames Merkmal aller bekannten Kultstätten des Meilichios ist die Abwesenheit von Tempeln und Kultgebäuden bis in den Helle-

¹⁴⁸³ Vgl. die Anwesenheit der Gentilgruppen im Genitiv in den Weihungen an Zeus Meilichios. Das Phänomen, das in Kyrene nicht belegt ist, findet allerdings in ihrer Mutterstadt Thera eine gewisse Verbreitung, vgl. *IG XII*, 3, 1316 (Zeus Meilichios) und *IG XII*, 3, 1317–1318 (Zeus ohne Beiname).

¹⁴⁸⁴ Die oft im Kult des Meilichios vorkommende Nähe zum Wasser und die ebenso häufige Präsenz von Altären des Meilichios in Heiligtümern der Nymphai (z. B. *SEG* 17, 87, Weihung aus dem Heiligtum der Nymphai südlich der Akropolis) weist nach Prestianni Giallombardo (1980–1981) 1984, 175–181 auf die Reinigungsfunktion hin; eine solche Funktion wäre auch für das *Meilichieion* von Halaesa zu vermuten. Wasser in Form von Flüssen, Brunnen oder Quellen ist jedoch auch in vielen anderen Heiligtümern anwesend und dient meistens den rituellen Reinigungen, die jeder Opferhandlung vorangehen. Zum Kult von Zeus Meilichios vgl. auch Cusumano 1991, 19–47.

¹⁴⁸⁵ Zu den Ähnlichkeiten zwischen Reinigungsritualen und Initiationsritualen vgl. Parker 1996², 373–374.

¹⁴⁸⁶ Graf 1987, 244.

¹⁴⁸⁷ Bergquist 1992, 41–47.

nismus; selbst Altäre sind selten belegt und die Kultausstattung besteht grundsätzlich aus Steinen, die im Erdboden (wie in Selinus) oder in Nischen und Aussparungen in Naturfelsen (wie in Piräus oder auf dem Nymphenhügel in Attika oder in Kyrene) fixiert wurden.¹⁴⁸⁸ Auch die einfachen Opfertgaben, die epigraphisch und literarisch belegt sind, weisen auf einen verbreiteten und allen sozialen Schichten offenstehenden Kult hin.

Auf den Reliefs, auf denen die Verehrenden – Familien mit Kindern, Männer und Frauen – dargestellt sind, kommt die enge Verbindung des Gottes mit dem Familienleben zum Ausdruck.¹⁴⁸⁹ Die Weihungen, in denen Formeln wie $\epsilon\upsilon\chi\eta\nu$ / $\epsilon\upsilon\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ vorkommen, lassen an einen Segen spendenden und Bitten erfüllenden Gott denken;¹⁴⁹⁰ die Anwesenheit des Füllhorns in der Ikonographie kennzeichnet ihn als Gott der Fruchtbarkeit.¹⁴⁹¹ Bei den ihm gewidmeten Festen – *Diasia* und *Pompaia* – wurde die Prosperität begünstigt und die Gemeinde von den gefährlichen Konsequenzen des *miasma* gereinigt. In dieser Hinsicht erklärt sich auch die Rolle des Gottes bei der Reinigung des Blutverbrechens.

Schließlich gibt es neben den Weihinschriften von Gruppen individuelle Votive, eine wichtige Kategorie im Kult von Meilichios, welche die Multifunktionalität dieses Gottes demonstriert. Einige Votive belegen ausländische oder möglicherweise Sklavennamen,¹⁴⁹² eine Tatsache, die zu der Spekulation Anlass gegeben hat, der Gott habe keinen griechischen, sondern möglicherweise einen phönikischen Ursprung.¹⁴⁹³ Für eine fremde Herkunft gibt es allerdings keine ernsthafte Evidenz, vielmehr erklären sich die Weihungen einfacher Menschen, Ausländer und Frauen durch die breite soziale Teilnahme am Kult und seine Popularität.

Der Kult des Zeus Meilichios bewegt sich also auf der Schnittfläche zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Zentral ist die Rolle der städtischen Subgruppen und, besonders in Selinus, der Individuen, während die Rolle der Polis als Zentralverwaltung nur im Hintergrund sichtbar wird. In den athenischen Übergabeberichten der Schatzmeister werden keine Meilichioskulte oder Votivobjekte für den Gott erwähnt. Selbst bei den *Diasia* scheinen die Opfertgaben auf der Ebene der Deme – eher als der Polis – entschieden und finanziert

¹⁴⁸⁸ Lalonde 2006, 61–62, 72–73.

¹⁴⁸⁹ *SEG* 21, 790 (Mann und Frau); *IG II–III*² 4618 (Mann, Frau und Kind); Metropoulou 1975, 121–122 (Mann, Frau und Mädchen). Vgl. auch die Weihungen von Gentilgruppen in Selinus und Thera.

¹⁴⁹⁰ *IG IX*, 2, 579; *IC* 3, 3, 14

¹⁴⁹¹ *LIMC* 8, 1, s.v. „Zeus“, Nr. 206; Vikela 1994, 64, Anm. 49 (Piräus, Mus. Archäol., Inv. Nr. 3 = *IG II–III*² 4569).

¹⁴⁹² Lalonde 2006, 55–56. Der Kult scheint vor allem in Athen auch Ausländern offengestanden zu haben: Nicht so allerdings in Selinus, wo die Onomastik eher auf einen lokalen Ursprung der Kultteilnehmer schließen lässt (Grotta 2010, 216–217, s. dazu auch Antonetti – De Vido 2006, 421–422).

¹⁴⁹³ Dazu (und dagegen) Cusumano 1991, 30–31; Grotta 2010, 142–143.

zu werden, wie die Kalender von Erchia und Thorikos nahelegen.¹⁴⁹⁴ Auch in Selinus ist die Polis zwar nicht abwesend, aber deutlich in den Hintergrund getreten, während die Hauptrolle in den Reinigungsritualen von den mysteriösen *Homosepuoi* übernommen wird und die Kultstätten der Meilichioi *en Mysko* und *en Euthydamo* auf Gentilkulte hinweisen.

Im Kult des Zeus Meilichios wird also deutlich, dass, obwohl die Polis im Prinzip die entscheidende Autorität über alle Kulte und Heiligtümer innerhalb ihrer Grenzen hatte, ihre Funktionäre *de facto* nicht in der Lage waren, direkt und regelmäßig all die Subkulte, die in der Stadt und der *chora* angesiedelt waren, zu verwalten. So vermutet Lalonde, dass der attische Kult des Zeus Meilichios wahrscheinlich von autonomen oder semiautonomen Autoritäten, d. h. von Subgruppen wie Demen, Phratrien, *gene* und *orgeones* organisiert wurden.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁹⁴ Lalonde 2006, 59, ZM 21–22. Ein dritter Kalender, der auf der Akropolis von Athen (ZM 23) gefunden wurde, belegt ein Opfer von Holz (?) für Zeus Meilichios im Monat Thargelion, anscheinend im Namen der Stadt.

¹⁴⁹⁵ Lalonde 2006, 59.

IX. Praxidikai, Dike

IX.1. Praxidike und die Praxidikai

Obwohl sie aus den literarischen Quellen wenig bekannt und in den Inschriften selten belegt sind, stellen die Praxidikai dennoch interessante Gottheiten dar, deren vielsagender Name – „die das Recht eintreiben“ – und deren seltsame Merkmale bisher nur ungenügend erforscht wurden.¹⁴⁹⁶ Teilweise im Singular als Praxidike, teilweise im Plural als Praxidikai erwähnt, bleibt es unklar, ob es sich um eine einzelne Göttin oder um eine Gruppe – vielleicht eine Triade – handelt; möglicherweise existierten beide Varianten nebeneinander, wie es auch für die Erinys/Erinyes und Elasteros/Elasteroi belegt ist. Auf der kulturellen Ebene scheint in jedem Fall die Mehrzahl vorzuherrschen.¹⁴⁹⁷

IX.1.1. Die literarischen Quellen über Praxidike/Praxidikai

Die Genealogie der Göttin/Göttinnen wird in den Lexika unterschiedlich rekonstruiert. Der ätiologische Charakter all dieser Überlieferungen weist jedenfalls auf eine relativ späte Entstehung des Mythos hin; vor dem 3. Jh. v. Chr. werden die Praxidikai in keiner literarischen Quelle erwähnt.¹⁴⁹⁸

Nach Mnaseas war Praxidike eine Schwester des Soter (Zeus Soter), dem sie einen Sohn Ktesios und zwei Töchter – Homonoia und Areta – gebar, die kollektiv Praxidikai genannt wurden.¹⁴⁹⁹ Panyassis zufolge hatte Tremiles, der Eponymos von Tremile (= Lykien), die *νύμφη Ὀλυγγία* geheiratet, die man auch Praxidike nannte; ihre Kinder trugen die Namen der wichtigsten Städte Lykiens: Tlos, Xanthos, Pinaros, Kragos.¹⁵⁰⁰ Eine andere Genealogie überliefert Dionysios von Chalkis, der den drei Praxidikai die Namen Alalkomena, Thelxinia und Aulis zuschreibt und sie für Töchter des Ogygos hält; diese Überlieferung setzt einen böotischen Hintergrund voraus, wie die beiden Eponyme der böotischen Städte Alalkomenai und Aulis erkennen lassen.¹⁵⁰¹ In der orphi-

¹⁴⁹⁶ S. LIMC 7, 1, s.v. „Praxidikai“ (Burkert).

¹⁴⁹⁷ Vgl. Paus., 3, 22, 2; 9, 33, 3; DTA 109; IG XII Suppl. 574; Kourouniotes 1913, 185; *Gonnoi* 2, Nr. 204.

¹⁴⁹⁸ Eine Praxidike wird möglicherweise in einem Fragment von Hekataios von Milet (*FGrH* 1 F 10.3) über die Genealogie der Lykier erwähnt; die Stelle ist jedoch zu fragmentarisch, um Praxidike sicher zu ergänzen. S. auch LIMC 7, 1, s.v. „Praxidikai“ (Burkert).

¹⁴⁹⁹ Mnaseas, *FHG* III, 152, Frg. 17 (= Suid., *Lex.*, s.v. Πραξιδικη, 2212).

¹⁵⁰⁰ Panyassis, *EGF* Frg. 18 (= Steph. Byz., s.v. Τρεμίλη, 633 Meineke; Κράγος 380 Meineke; Τλῶς 627 Meineke). Eine Inschrift aus Sidyma, die eine Prunkrede auf die Geschichte der Stadt überliefert, bestätigt dieselbe Genealogie (*TAM* II, 174).

¹⁵⁰¹ Dionysios Chalco., *FHG* IV, 394, Frg. 3 (= Suid., *Lex.*, s.v. Πραξιδικη, 2212).

schen Literatur kommt Praxidike sowohl als Beiname der Persephone¹⁵⁰² als auch als selbständige Göttin vor.¹⁵⁰³

Nach den Lexika wurde das Bildnis der Praxidikai/Praxidike nur als Kopf dargestellt.¹⁵⁰⁴ Der seltsame Brauch findet einen möglichen Vergleich im athenischen Heiligtum von Pankrates am westlichen Ufer des Ilissos. Hier wurden zusammen mit einigen Inschriften, vielen Weihreliefs, einer Statue des Herakles und mehreren römischen Lampen auch drei überdimensionierte Kultprotome aus Marmor gefunden.¹⁵⁰⁵ Die Funktion dieser seltsamen Köpfe wird von drei Reliefs erklärt, auf denen sie als Kultobjekte – wahrscheinlich am Erdboden befestigt – dargestellt werden, vor denen die Weihenden und ein riesiger Opferstier stehen.¹⁵⁰⁶ Die Anwesenheit eines *chasma ges*, ungefähr in der Mitte des *temenos*, und die Ikonographie des Herakles mit Schale, Füllhorn und Zep-ter haben zur Vermutung angeregt, dass es sich um einen chthonischen Kult handeln könnte.¹⁵⁰⁷ Ähnliche Kultprotome stammen aus einem Heiligtum der Pasikrateia im thessalischen Demetrias.¹⁵⁰⁸ Büsten der Demeter und Kore be-fanden sich Pausanias nach in Skolos in Böotien und vielleicht im Thesmophor-ion von Theben.¹⁵⁰⁹ In der Gegend von Kyrene wurden schließlich einige rumpflose Statuen gefunden, die Beschi mit einem Totenkult in Zusammen-hang brachte und welche man mit diesen Köpfen verglichen hat, obwohl sie eher an die typischen sogenannten Meilichioi erinnern.¹⁵¹⁰

In allen erwähnten Fällen, die als mögliche Parallele für die Ikonographie der Praxidikai dienen, handelt es sich um chthonische Gottheiten, die eine Verbindung zwischen Unter- und Oberwelt darstellen. Die Verehrung überdi-mensionierter Köpfe als Darstellung der Gottheit kommt schließlich auf zahl-reichen attischen Vasen vor.¹⁵¹¹ Obwohl viele Szenen schwierig zu interpretie-

¹⁵⁰² *Orph. H.*, 29, 5.

¹⁵⁰³ *Orph. Arg.*, 31.

¹⁵⁰⁴ Hsch., *Lex.*, s.v. Πραξιδική 3204; Suid., *Lex.*, s.v. Πραξιδική, 2212; Phot., *Lex.*, s.v. Πραξιδική 446. Nach Hesychios wurden ihr/i ihnen auch Köpfe geopfert. S. dazu auch Pangiatoglou 2011, 201–202.

¹⁵⁰⁵ Von den Protomen stellt eine zweifellos Herakles mit *leonte* dar, die anderen beiden zeigen eine männliche, bärtige Gottheit: Alle drei wurden ins 4. Jh. v. Chr. datiert. Vgl. Kalogeropoulou 1988, 127–131. Eine neue Untersuchung, die den Akzent auf die heroischen und heilsamen Aspekte des Kultes legt, findet sich bei Gorrini, 2015.

¹⁵⁰⁶ Vikela 1994, 36–37, B 10; 39–40, B 10; 43, B 18.

¹⁵⁰⁷ Vikela 1994, 74. In einigen Reliefs sind jedoch gewöhnliche *thysiai* oder Opfermahle dargestellt (vgl. Vikela 1994, S1); dass diese Kulthandlungen auch im Fall sogenannter „chthonischer“ Gottheiten oder Rituale nicht ausgeschlossen waren, belegt z. B. ihre häufige Verwendung im Bereich des Heroenkultes (vgl. dazu Ekroth 2002, 303–341).

¹⁵⁰⁸ Papachatzis 1958, 50–65.

¹⁵⁰⁹ Paus., 9, 16, 5; 9, 4, 4 (dazu Schachter 1981, I, 160).

¹⁵¹⁰ Beschi 1969/70, 133–342.

¹⁵¹¹ Vgl. dazu Berard 1974. Die meisten dieser Darstellungen werden durch Berard als *anodoi* interpretiert.

ren sind, geben einige ziemlich offensichtlich eine Kultszene wieder, in der die Gottheit nur durch ihren Kopf dargestellt wird.¹⁵¹²

IX.1.2. Der Kult

Einzelne verstreute Belege für einen Kult der Praxidikai finden sich in Attika,¹⁵¹³ Lakonien,¹⁵¹⁴ Böotien,¹⁵¹⁵ Thessalien,¹⁵¹⁶ Euböa,¹⁵¹⁷ Rhodos¹⁵¹⁸ und Lykien.¹⁵¹⁹

Eine stark mythische und symbolische Bedeutung hatte Pausanias zufolge der Kult der lakonischen Praxidikai.¹⁵²⁰ In der Nähe von Gythion befand sich ein kultischer Komplex, der einerseits mit dem Mythos des Orestes, andererseits mit der Geschichte der Entführung Helenas eng verbunden war. Ein einfacher Stein, von dem man erzählte, er habe Orestes von seinem Wahnsinn befreit, wurde als Zeus Kappotas – „der, der befreit“ – verehrt. Die gesamte Gegend leitete aber ihren Namen – Migionion – von einem Heiligtum der Aphrodite Migionitis ab, das auf dem Festland direkt gegenüber einer Insel errichtet worden war, auf der sich Paris und Helena zum ersten Mal geliebt haben sollen. Nach dem Fall Trojas, so erzählt Pausanias, habe Menelaos in diesem Heiligtum eine Statue der Thetis (oder Themis?) und der Göttinnen Praxidikai geweiht. Die Absicht des Menelaos ist eindeutig ein Racheakt – oder besser gesagt, die Danksagung für einen gelungenen Racheakt –, der sich in einer Weihung an die Göttinnen der Gerechtigkeit ausdrückt. Dass es sich im Fall der ersten genannten Göttin nicht um Thetis, wie in Pausanias' Text überliefert, sondern um Themis handelt, scheint durch den Kontext wahrscheinlich.¹⁵²¹

Im böotischen Haliartos wurden die Praxidikai in einem außerstädtischen Heiligtum in der Nähe des Berges Tilphousios ἐν ὑπαίθρῳ verehrt.¹⁵²² In diesem

¹⁵¹² Z. B. Berard 1974, Taf. 4, Abb. 10, 12, 16, 17.

¹⁵¹³ DTA 109.

¹⁵¹⁴ Paus., 3, 22, 2.

¹⁵¹⁵ Paus., 9, 33, 3. Für eine gewisse Verbreitung des Kultes in Böotien spricht auch die Überlieferung des Dionysios von Chalkis.

¹⁵¹⁶ *Gonnoi* 2, 204.

¹⁵¹⁷ IG XII, Suppl. 574, B 2.

¹⁵¹⁸ *ILindos* 267.

¹⁵¹⁹ TAM II 174, Prunkrede aus Sydima. Vgl. auch Steph. Byz. s.v. Τρεμίλη, 633 Meineke; Κράγος 380 Meineke; Τλως 627 Meineke. In Lykien scheint jedoch Praxidike/Praxidikai keine Eid- oder Rachegöttin zu sein, sondern die Mutter lykischer Eponyme.

¹⁵²⁰ Paus., 3, 22, 2.

¹⁵²¹ Vgl. den Kommentar zu der erwähnten Passage bei Pausanias in Musti – Torelli 1991. Zu Themis und ihrer Verbindung mit der Gerechtigkeit im weiteren Sinne vgl. Berti 2001, 289–297.

¹⁵²² Paus., 9, 33, 3. Nicht überdachte Gebäude scheinen für die Kultbauten von Haliartos typisch zu sein, die teilweise sogar keine Statuen aufwiesen. Roesch 1982, 210–212, erklärt anhand von Pausanias (vgl. auch Paus., 9, 32, 5 und 10, 35, 2) diese Besonderheit

Heiligtum haben die Bewohner der Stadt ihre Eide geleistet. Der „open air“-Kult der böotischen Praxidikai gleicht beinahe dem attischen Kult der Eumenides/Semnai Theai, der in Grotten oder Hainen stattfand.¹⁵²³ Das Heiligtum von Haliartos ist noch nicht mit Sicherheit identifiziert worden.¹⁵²⁴

Votivinschriften für Praxidike/Praxidikai sind sehr selten.

Ein Kult der Praxidika (Singular) ist in Lindos im 2. Jh. v. Chr. durch ein Fragment einer Marmortafel, möglicherweise einem kleinen Votivaltar zugehörig, belegt.¹⁵²⁵ Das für die Praxidikai/Praxidika sonst unbelegte Epitheton *Epakoos/Epekoos* („die, die Gebete erhört“) ist ein Hinweis auf den Charakter dieses Kultes: Es handelt sich um eine Göttin, die Gelübde erfüllt.¹⁵²⁶ In Thessalien, entweder in Demetrias oder in Gonnoi, weihte ein gewisser Megalokles zwischen dem 2. und dem 1. Jh. v. Chr. den Praxidikai (Mehrzahl) eine Marmorstele.¹⁵²⁷ Der Kontext dieser beiden Weihungen ist leider verloren und die Kürze der Inschriften lässt nicht viel vom Kult erkennen. Ein erstaunlicher Neufund aus Dion belegte 2007 zum ersten Mal den Kult dieser Gottheit in diesem Gebiet: hier, wiederverwendet in einer spätantiken Mauer, wurde ein Fragment einer *trapeza* gefunden, die an Praxidika und an Hermes Tychon geweiht war.¹⁵²⁸ Die fragmentarisch erhaltenen Inschrift $\text{Ἴων Πραχιδίκαί} : \kappa\alpha\iota$ $|\ \text{Ἰαί} : \text{Τύχωνι}$ wurde palaeographisch auf das Ende des 5. – Anfang des 4. Jh. v. Chr. datiert.¹⁵²⁹ Aufgrund der anderswo (z. B. in Korinth und in Kyrene) belegten Nähe der Praxidika zu dem Kult der Persephone wurde vermutet, dass die Basis aus dem lokalen *temenos* der Demeter stammt.¹⁵³⁰

Deutlich häufiger kommen die Praxidikai auf Fluchtafeln vor.

In seiner Untersuchung über die *judicial prayers* und ihre Abgrenzung gegenüber den Fluchtafeln im engeren Sinn unterscheidet Versnel zwischen Gottheiten, die auf den Fluchtafeln beschworen werden (meistens „chthonische“ oder „Zaubergötter“), und Gottheiten, die in den *prayers for justice* angerufen werden (meistens „olympische“ oder Lokalgötter): Die einzige Ausnahme sind seiner Meinung nach die Praxidikai, deren Name zwar die Ausführung der Gerechtigkeit ausdrückt, die aber dennoch oft in den *defixiones* vorkommen,

der Tempel von Haliartos als Konsequenz der persischen Eroberung im 5. Jh. v. Chr. oder der römischen Zerstörungen im 2. Jh. v. Chr. Mir scheint es allerdings vielmehr ein architektonisches Merkmal der Heiligtümer dieser Region zu sein. Für den Berg Tilphosion / Tilphosion s. auch Fell in NP s.v. Tilphosion.

¹⁵²³ Vgl. Ss. 121–124, 141–143.

¹⁵²⁴ Vgl. dazu Schachter 1994, s.v. Praxidikai.

¹⁵²⁵ *I.Lindos* 267.

¹⁵²⁶ Das Epitheton ist besonders für die Heilgottheiten verbreitet. Vgl. Weinreich 1912, 1–68.

¹⁵²⁷ *Gonnoi* 2, 204.

¹⁵²⁸ Pingiatoglou 2011.

¹⁵²⁹ Pingiatoglou 2011, 200. Pingiatoglou (204–205) rekonstruiert das Monument als eine Basis für zwei Votivhermen, die Praxidika und Hermes Tychon darstellten.

¹⁵³⁰ Pingiatoglou 2010, 187–188.

vor allem in dem Bereich, den Versnel als *border area* zwischen Fluchtafeln im eigentlichen Sinn und *prayers for justice* bezeichnet.¹⁵³¹

Auf einer attischen Bleitafel, deren Wortschatz zweifellos an eine typische Fluchtafel denken lässt – *καταδῶ καὶ κατέχω* –, werden dennoch die *φίλοι Πραξιδικαί* beschworen.¹⁵³² Die Besonderheit dieses Textes gegenüber den üblichen *defixiones* wird durch die Abschlussformel deutlich: „Ich werde Euch opfern, Praxidikai und festhaltendem Hermes, als Dank für die gute Nachricht, wenn es Manes schlecht geht“ (*ὑμῖν ἐγὼ Πραξιδικαί καὶ Ἑρμῆ κάτοχε Μανο[ῦς] κακῶς πράξαντος εὐαγγέλια θύσω*). Solch ein *votum* ist in einer Fluchtafel sehr selten: Ein typisches Merkmal der *defixio* ist im Gegensatz zu den *judicial prayers*, in denen die Hilfe der Götter in Form eines Gebetes angerufen wird, der Versuch, den Willen des Gottes zu manipulieren und zu erzwingen.¹⁵³³

Die Erwähnung der Praxidikai in einer *defixio* ist nicht isoliert. Im Heiligtum der Demeter und Kore in Korinth werden zusammen mit den beiden Hauptgöttinnen die Moirai verehrt.¹⁵³⁴ Eine doppelte Fluchtafel aus den römischen Schichten des Heiligtums belegt, dass diese Moirai den Beinamen Praxidikai trugen.¹⁵³⁵ Die beiden Täfelchen wurden zusammen mit acht anderen gerollt und genagelt in einem mehrräumigen, viereckigen Gebäude (K-L 21-22, Room 7) auf der so genannten „lower terrace“ des Heiligtums gefunden. Sie fanden sich um drei Steinbasen herum, die ursprünglich kleine Altäre gestützt haben müssen.¹⁵³⁶ Das Ablegen von *defixiones* in Heiligtümern von Demeter und Kore ist nicht ungewöhnlich; wir kennen fünf weitere Heiligtümer dieser Gottheiten, in denen *defixiones* abgelegt wurden: In Knidos,¹⁵³⁷ Rhodos,¹⁵³⁸ Selinous,¹⁵³⁹ Morgantina¹⁵⁴⁰ und Isthmia.¹⁵⁴¹

Gebäude K-L 21-22 war ursprünglich in der klassischen Epoche als mehrräumiger Bankettsaal mit sieben Räumen gebaut worden. Nach der römischen Besetzung wurde das Gebäude umgebaut und seine Funktion umgestaltet: Die

¹⁵³¹ Versnel 1991, 64, 90.

¹⁵³² DTA 109.

¹⁵³³ Vgl. Kagarow 1929, 40; Jordan 1985b, 243.

¹⁵³⁴ Paus., 2, 4, 7.

¹⁵³⁵ Eine kurze Beschreibung der Inschriften gibt Bookidis 1999, 229–231; Bookidis – Fisher 1972, 299–305 (hier heißt das Gebäude Building T); Bookidis – Stroud 1987, 30. Vgl. auch EBGR 1997, 35. Für die Rekonstruktion und Interpretation des Gebäudes und der Täfelchen vgl. Bookidis – Stroud 1997, 277–291. S. jetzt Stroud 2013, Nr. 125–126.

¹⁵³⁶ Die Tatsache, dass alle Tafeln im selben Raum gefunden wurden und drei von diesen gegen dieselbe Frau – eine gewisse Karpime Babbia – gerichtet sind, spricht dafür, dass die Inschriften *in situ* waren. S. auch Stroud 2013, 138–154.

¹⁵³⁷ DT 5–19. Für die Interpretation dieser Täfelchen als *judicial prayers* vgl. Versnel 1991, 90–160.

¹⁵³⁸ Jordan 1985, 168.

¹⁵³⁹ Jordan 1985, 175–179.

¹⁵⁴⁰ Jordan 1985, 179–180.

¹⁵⁴¹ Isthmia 2, 115.

Keramikscherben kleiner Libationskannen und die vielen Lampen, die in den römischen Schichten gefunden wurden, belegen hier mit Sicherheit eine kultische Funktion.

Die Herausgeber der Grabungsberichte des Heiligtums nehmen an, dass die *defixiones* auf die Altäre gelegt wurden und vermuten, dass hier ein ähnliches Ritual stattfand wie jenes, das in den lydischen Beichtinschriften beschrieben wird.¹⁵⁴² Die Tatsache, dass in den korinthischen Texten die Moirai Praxidikai und eine Demeter Dikaia erwähnt werden und die Sprache viele juristische Fachbegriffe enthält, geben der Herausgeberin Anlass zu der Vermutung, dass es sich um sogenannte *judicial prayers* des Typs, der schon aus Knidos bekannt ist, handeln könnte.¹⁵⁴³ Ein wichtiger Unterschied ist jedoch, dass die korinthischen Tafeln zusammengerollt gefunden wurden, ein Hinweis auf die typische Geheimhaltung der Fluchtafeln, die aber für die *judicial prayers*, die oft – wenn auch nicht immer – für das öffentliche Lesen gedacht waren, eher uncharakteristisch ist.¹⁵⁴⁴ Wenn die Hypothese von Bookidis korrekt ist, dass die in Korinth gefundenen Fluchtafeln als *judicial prayers* interpretierbar sind, hätten wir hier einen interessanten Fall von göttlicher Gerechtigkeit, deren nächste Parallele die Beichtinschriften aus Lydien sind.¹⁵⁴⁵ Die lydische Prozedur, die mit der Aufrichtung des Zepters während des Fluchrituals beginnt,¹⁵⁴⁶ findet hingegen sicherlich in der Öffentlichkeit statt: Im ganzen Ritual spielen Gefühle wie Scham und Ehrverletzung eine extrem wichtige Rolle, handelt es sich doch um ein Ritual, das seinen Sinn in den komplexen Regeln einer kleinen Gesellschaft findet, in der Gerüchte oder Verdächtigungen das Leben eines Menschen ruinieren können.¹⁵⁴⁷

In einer interessanten und stark vom orphischen Wortschatz beeinflussten Fluchtafel aus Kyrene wird eine Πραξιδικὰ κώρα μεγαλήτο<ρος> Ἀγλαοκάρπου beschworen.¹⁵⁴⁸ Wenn die Hypothese von Gallavotti und Pugliese Carratelli, dass Aglaokarpos mit Demeter und Kore Praxidika mit ihrer Tochter Persephone zu identifizieren sind, stimmt,¹⁵⁴⁹ hätten wir ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Beinamens Praxidika im Bereich des Kultes der Demeter; hier ist das Epitheton jedoch nicht Demeter, sondern Persephone zugeschrieben, wie es im Orphismus der Fall ist. Dagegen interpretiert Farone Aglaokarpos und Praxidika nicht als Beinamen, sondern als unabhängige

¹⁵⁴² Bookidis – Stroud 1997, 286–287. Für die lydischen Beichtinschriften vgl. Petzl, 1994; Petzl 1997, 69–79; Petzl 1998; Chaniotis 2004, 1–43; Hermann – Malay 2007.

¹⁵⁴³ Für die *judicial prayers* vgl. Versnel 1991, 90–160.

¹⁵⁴⁴ Die Rekonstruktion der Verwendung von *judicial prayers* – vergraben oder mit Aufstellung an einem öffentlichen Ort – ist umstritten. Versnel 1991, 80–81 lässt beide Möglichkeiten offen.

¹⁵⁴⁵ Bookidis 1999, 229.

¹⁵⁴⁶ Vgl. z. B. Petzl 1994, 69; Chaniotis 1997b, 353–381.

¹⁵⁴⁷ Vgl. dazu Ss. 81–83, 87–88.

¹⁵⁴⁸ *SECir* 193 (= *SEG* 45, 2168), 250–200 v. Chr.; Jordan 1985, 187, Nr. 150.

¹⁵⁴⁹ Gallavotti 1963, 450–455; Pugliese Caratelli 1963, 340–344.

Göttinnen oder Nymphen, die eher mit dem Meer als mit der Erde verbunden sind.¹⁵⁵⁰ Aglaokarpos ist bei Pindar ein Epithethonder Thetis,¹⁵⁵¹ während Praxidika einen Kult zusammen mit Thetis in der Nähe von Sparta gehabt haben könnte.¹⁵⁵² Der neue Fund aus dem Demeterheiligtum von Korinth scheint mir ein entscheidendes Element zugunsten der Zuschreibung von Praxidike zur demetrischen Religiosität zu sein.

Aus dem 3. Jh. v. Chr. stammen schließlich zwei sehr beschädigte und nur zum Teil entzifferte Fluchtafeln, in denen die typische Fluchformel *πρὸς τὰς Πραξιδικὰς* vorkommt. Eine der beiden Fluchtafeln wurde im athenischen Kerameikos in der Nähe des Grabbezirkes von Demetria und Pamphile zusammen mit sechs weiteren gefunden;¹⁵⁵³ die andere stammt aus Eretria und zeigt die typischen Nagellöcher, die zur Versiegelung der *defixio* und zur Betonung des wichtigen Konzeptes des „Bindens“ dienen.¹⁵⁵⁴ Nach der Beschwörung der Praxidikai ist der Name von Hermes lesbar, der oft in ähnlichen Kontexten von Verwünschungen vorkommt.¹⁵⁵⁵

IX.2. Dike

Das wesentliche Aktionsfeld der Dike scheint das gesellschaftliche Leben, die politische, soziale und juristische Sphäre zu sein. Dike verkörpert die soziale und politische Gerechtigkeit; sie ist also die Göttin des Rechtes und damit einem ausgesprochen öffentlichen Bereich assoziiert.¹⁵⁵⁶ Obwohl sie jedoch weniger mit der individuellen Gerechtigkeit und mehr mit dem Wohlstand der Polis als Kollektivum befasst ist, kommt sie jedoch auch im Bereich des Privaten sowohl in der literarischen Fiktion als auch im Kult als Verteidigerin der Opfer von Mord oder Ungerechtigkeit oft vor; ihre Rache wird, wie im Fall der Erinys, in fluchähnlichen Gebeten angerufen.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁰ Faraone 1995, 6–8.

¹⁵⁵¹ Pi., N. 3, 97.

¹⁵⁵² Paus., 9, 33, 3. Die Stelle ist jedoch sehr umstritten: Thetis wird meistens zu Themis korrigiert und es bleibt unklar, ob es sich um eine Praxidika oder um mehrere Praxidikai handelt.

¹⁵⁵³ Jordan 1985, 157, Nr. 14.

¹⁵⁵⁴ Vgl. dazu Gager 1992, 18.

¹⁵⁵⁵ Jordan 1985, 169, Nr. 62.

¹⁵⁵⁶ Hirzel 1907, 145; Ehrenberg 1921, 54–96. Graf in NP s.v. „Dike“: „Personifikation des menschlichen, in der Rechtssprechung konkretisierten Rechts.“

¹⁵⁵⁷ S. *infra*.

IX.2.1. Dike in der Literatur

Obwohl Dike in der Literatur und in der mythischen Welt der archaischen und klassischen Zeit oft in Erscheinung tritt, ist es bemerkenswert, dass sie an keiner uns bekannten mythischen Handlung teilnimmt.

In den homerischen Epen kommt die Göttin Dike nicht vor, sie spielt aber in Hesiods *Werke und Tage* in Bezug auf die Problematik der menschlichen Gerechtigkeit eine zentrale Rolle.¹⁵⁵⁸ Hierbei siegt Dike über ihre Feindin *Hybris*,¹⁵⁵⁹ lebt sowohl glorreich als auch von allen geachtet auf dem Olymp¹⁵⁶⁰ und sitzt neben ihrem Vater Zeus, der die ungerechten Menschen mit ihrer Hilfe bestraft.¹⁵⁶¹ Wie eine Erinys „aus Finsternis gekleidet“ (ἡέρα ἔσσαμένη) verfolgt sie die gesetzlosen Menschen und bringt denjenigen Unheil, die sie verachten.¹⁵⁶² Wenn die *andres dorophagoi* das Recht durch ihre falschen Urteile verletzen, schreit Dike nach Gerechtigkeit.¹⁵⁶³

In der *Theogonie* wird sie als Tochter des Zeus und der Themis beschrieben.¹⁵⁶⁴ Andere Genealogien sind auch belegt: In einem orphischen Fragment ist Dike die Tochter von Nomos und Eusebeia,¹⁵⁶⁵ nach Platon ist sie Tochter der Aidos;¹⁵⁶⁶ der späte Dichter Mesomedes bezeichnet sie als Mutter der Nemesis.¹⁵⁶⁷

In der platonischen Lehre übernimmt die abstraktere Dike den Platz der mehrdeutigen Nemesis, deren „dunkle Merkmale“ im Vordergrund stehen und die eher durch ihre „negative“ Rolle als Rächerin charakterisiert wird.¹⁵⁶⁸ In einem Mythos in Platons *Protagoras* scheint die Präsenz der Dike das Fundament jeder menschlichen Gesellschaft zu sein: Da die Menschen noch wild und

¹⁵⁵⁸ Für *dike* als Konzept und personifizierten Begriff s. Rudhardt 1999, 131. Die Bibliographie über die Debatte um die Definition des Begriffes *dike* ist sehr umfangreich. Ich erwähne hier nur die wichtigsten Publikationen: Ehrenberg 1921, 54–102; Guthrie 1950, 123–125; Nilsson 1957, 193–210; Benveniste 1969, 107–110; Gagarin 1973, 81–94; Gagarin 1974, 186–187; Havelock 1978; Erler 1987, 5–31. Eine Zusammenfassung der älteren Stellungnahmen zum Thema findet sich bei Rudhardt 1999, 104–131.

¹⁵⁵⁹ Hes., *Op.* 217–218.

¹⁵⁶⁰ Hes., *Op.* 256–257.

¹⁵⁶¹ Hes., *Op.* 258–263.

¹⁵⁶² Hes., *Op.* 222–224.

¹⁵⁶³ Hes., *Op.* 220–222.

¹⁵⁶⁴ Hes., *Th.* 902. Vgl. auch Hes., *Op.* 256–257. In Attika hießen die Horai laut Pausanias (9, 35, 2) allerdings Thallo und Karpo, Namen, die diese Gottheiten stärker mit dem Bereich der Natur, der Fruchtbarkeit und der Jahreszeit als mit sozio-politischen Konzepten – wie in Hesiods Vorstellung –, verbinden und ihre Verwandtschaft zu den Charites ausdrücken (obwohl Thallo und Auxo auch in dem Ephebeneid erwähnt werden, s. Rhodes – Osborne 2003, Nr. 88).

¹⁵⁶⁵ *Orph. Fr.* 105 Kern; vgl. auch 159 Kern.

¹⁵⁶⁶ Pl., *Lg.* 943e.

¹⁵⁶⁷ Mesom., *Hymn.* 11, 2.

¹⁵⁶⁸ Zu den „dunklen Seiten“ der Nemesis, vgl. Stafford 2005, 195–212.

ohne Regeln leben, befürchtet Zeus, dass sie einander umbringen werden, bis die menschliche Rasse ausgelöscht wird; um das zu vermeiden, sendet er Hermes zu den Menschen, um ihnen *aidos* und *dike* zu schenken, „damit diese der Städte Ordnungen und Bande würden, der Zuneigung Vermittler.“¹⁵⁶⁹ Das Thema der Unmöglichkeit sozialen Lebens ohne die elementaren Regeln der Scham und der Gerechtigkeit ist schon bei Hesiod vorhanden, der jedoch *Aidos* mit *Nemesis* statt mit *Dike* verbindet.¹⁵⁷⁰

Die soziale Rolle, die *Dike* unter den Menschen ausübt, wird symbolisch dadurch verdeutlicht, dass sie die Schwester von *Eunomia* und *Eirene* ist.¹⁵⁷¹ Bakchylides stellt sie gelegentlich mit einer Waage in der Hand dar, ein Attribut, das in der Ikonographie jedoch eher selten ist.¹⁵⁷² Aus dem agonistischen Kontext der bakchylideischen Stellen geht hervor, dass hier die Waage eher das Los als die Gerechtigkeit symbolisiert; *Dike* scheint bei Bakchylides eher eine Göttin des Schicksals oder des gerechten Schicksals (?) als ausschließlich der Gerechtigkeit zu sein.

Demosthenes erinnert die Geschworenen im Prozess gegen Aristogeiton, dass sie *Eunomia* ehren müssen, die Städte und Länder behütet und die Gerechtigkeit liebt; sie sollen beim Urteilen nicht vergessen, dass *Dike*, die auf dem Thron neben Zeus sitzt und alles sieht, sie beobachtet.¹⁵⁷³ Den gleichen Ton schlägt auch das Lob für Korinth in Pindaros' dreizehnter *Olympischen Ode* an: „Es waltet dort *Eunomia* und *Dike* und ihre Schwester *Eirene*, den Städten ein starker Fels und die Quelle des Reichtums, goldenes Geschlecht von *Themis* der guten Ratschläge.“¹⁵⁷⁴

In ihrer Behandlung der Rache als Teil der vergeltenden Gerechtigkeit schließt Descharmes richtigerweise auch *Dike* sowohl als Begriff als auch als Göttin mit ein.¹⁵⁷⁵ Von den Tragikern scheint Aischylos besonders am Thema der Gerechtigkeit interessiert zu sein. *Dike* kommt in seinen Tragödien häufig vor, oft als personifizierte Form des Begriffes.¹⁵⁷⁶ Die Gerechtigkeit, die im Zeushymnos des *Agamemnon* beschrieben wird, erinnert stark an Rache und offenbart sich durch die Vernichtung der Arroganten: „Nicht ja beut einen Schutzwall Reichtum dem, der, von Glück satt, tretend umstößt des heiligen Rechts Altar (μέγαν Δίκας βωμὸν), vor der Vernichtung.“¹⁵⁷⁷ *Dike* interessiert

¹⁵⁶⁹ Pl., *Prot.* 322 c. (Übers. Schleiermacher 2004³³).

¹⁵⁷⁰ Hes., *Op.*, 197–201. Vgl. Kap. VI.2; VI.7. Zu *aidos*, *dike* und *nemesis* in Hesiod, vgl. auch Cairns 1993, 147–154.

¹⁵⁷¹ Hes., *Th.* 902; vgl. Bacchyl., *Dyt.* 1, 50.

¹⁵⁷² Bacchyl., *Ep.* 4, 13 Snell-Mähler; *Dyt.* 17, 24–29 Snell-Mähler.

¹⁵⁷³ Dem., 25, 11.

¹⁵⁷⁴ Pi., *O.* 13, 5–8.

¹⁵⁷⁵ Descharmes 2013, 38–39.

¹⁵⁷⁶ Z. B. in A., *Th.* 662 ff und *Ch.* 949: Eine strikte Unterscheidung zwischen abstrakter Bedeutung und Göttin ist nicht immer möglich oder sinnvoll. Vgl. dazu Kaufmann – Bühler 1951; Descharmes 2013, 36–44.

¹⁵⁷⁷ A., *Ag.* 381–384 (Übers. Werner 2005).

sich nicht für Reichtum oder Gold, wenn diese aus blutigen Händen kommen; sie lebt glücklich in dunklen Lehmhütten, weil sie das rechtschaffene Leben in Ehre hält.¹⁵⁷⁸ Die aischyleische Vorstellung der Dike als Personifikation der vergeltenden Gerechtigkeit kommt in einer Rede der Klytaimnestra, die ihren Mord an Agamemnon verteidigt, besonders zum Ausdruck: „Bei Dike, die rächen half mein Kind, bei Ate, Erinys, denen ich ihn schlachtete: Nicht tritt an Furcht mir der Gedank ins Haus hinein, solange entflammt das Feuer mir an meinem Herd Aigisthos.“¹⁵⁷⁹ In Klytaimnestras Worten ist Dike mit Ate und Erinys verwandt; Rache und Gerechtigkeit sind identisch. Auch in Sophokles' *Elektra* gibt Klytaimnestra ihre Schuld zu, wobei sie aber präzisiert, dass nicht sie, sondern Dike ihren Mann umgebracht habe.¹⁵⁸⁰

Die Verwandtschaft der Göttin Dike mit den Erinyes wird in einer Passage der *Choephoron* erneut thematisiert. Nicht nur Klytaimnestra greift zu Dike, um ihren Mord zu rechtfertigen, auch Orestes ist überzeugt, dass er im Auftrag der Dike handelt: „Das nah dem Busen drohende Schwert, bitterer Schärfe trifft es in Dikes Hand, was Unrecht ist [...]. Der Dike Stamm steht fest im Grund. Aufs Erz schon schlägt Aisa (das Schicksal), Richtschwerts Schmiedin. Den Sohn hierbei einführt dem Haus, dass uralten Blutstroms Greuel er vergilt, zur Zeit, hohen Planes kund, Erinys.“¹⁵⁸¹ Die Rache des Orestes wird von den Worten des Chors besiegelt, der seine Taten als gerechte, durch Dike eingeflüsterte Rache interpretiert.¹⁵⁸²

Die von Orestes und Klytaimnestra verehrte Dike ist eine rachsüchtige, kämpferische Göttin, die vor der Anwendung von Gewalt nicht zurückschreckt. In ihrer Funktion als Göttin der Vergeltung entscheidet sie das Schicksal der Menschen, sodass sie sich mit dem Schicksal selbst identifizieren kann.¹⁵⁸³ Als Rachegöttin trägt Dike gelegentlich das Attribut ποίνμος, was ihre Funktion als Ausgleich Suchende betont.¹⁵⁸⁴ Auch die Bezeichnung πολύποινος, die ihr Parmenides zuschreibt, rückt das Konzept der Strafe in den Vordergrund und kennzeichnet *dike* durch ihre negativen Eigenschaften als Vergeltungsgotttheit.¹⁵⁸⁵

Indem Dike die Gegenseitigkeitsbeziehung zwischen Menschen wahrt, setzt sie die Rache für deren Verletzung durch. Dabei ist Dike in ihrem Wesen den Erinyes sehr nahe.¹⁵⁸⁶ Die Passage, die diese Beziehung zwischen den Erinyes und der Gerechtigkeit am besten beschreibt, findet sich in Aischylos' *Eumeni-*

¹⁵⁷⁸ A., *Ag.* 774–781.

¹⁵⁷⁹ A., *Ag.* 1432–1436 (Übers. Werner 2005).

¹⁵⁸⁰ S., *El.* 527–528.

¹⁵⁸¹ A., *Ch.* 639–651 (Übers. von Werner 2005).

¹⁵⁸² A., *Ch.* 935–950.

¹⁵⁸³ So ist es auch im Fall der Erinyes und der Nemesis.

¹⁵⁸⁴ S., *Tr.* 808; Descharmes 2013, 39.

¹⁵⁸⁵ *Parm.*, 28 B 1 Diels Kranz. S. dazu auch Manoledakes 2005, 28–31.

¹⁵⁸⁶ Schon Hirzel 1907, 416–417, bezeichnete Zorn (*orge*) als ein konstitutives Element des *dike*-Konzeptes. Vgl. auch Descharmes 2013, 39.

des. Der aus rachsüchtigen Erinyes bestehende Chor der *Eumenides* fasst die Normen des sozialen Lebens zusammen, indem er die Sorge äußert, dass die Freisprechung des Orestes eine Ermunterung zum Frevel sein könnte: Man solle den Altar der Gerechtigkeit immer ehren; derjenige, der ihn schände, solle Vergeltung erwarten; vor den Eltern müsse man Achtung, vor dem Gast Respekt haben; wer der Gerechtigkeit folge, werde glücklich sein, wer die Normen verletze, werde vernichtet werden.¹⁵⁸⁷

Die Triade, die *par excellence* für die Gerechtigkeit zuständig ist, bestehend aus Dike, Zeus und den Erinyes, kommt am Ende des sophokleischen *Ajax* in einer Anrufung vor, die wie die späteren *prayers for justice* Fluch und Gebet verbindet. Nach dem Tod des Ajax verflucht Teukros dessen Feinde bei Vater Zeus, bei der stets nachtragenden Erinys, und bei Dike, die alle erreicht (*telesphoros*).¹⁵⁸⁸ Auch Ödipus Tyrannos ruft Dike als *symmachos* auf seiner Suche nach dem Mörder des Laios an.¹⁵⁸⁹ Antigone antwortet Kreon, der sie beschuldigt, die Gesetze des Staates nicht beachtet zu haben, dass sie seine Gesetze nicht anerkennen könne, weil sie nicht von Dike oder von Zeus stammen.¹⁵⁹⁰

Wie alle Gottheiten der Gerechtigkeit spielt auch Dike bei den Orphikern eine wichtige Rolle. Im späten *Orphischen Hymnus* 62 wird Dike symbolisch als ein Auge dargestellt, das vom Himmel aus alles sieht.¹⁵⁹¹ Die schöne Göttin (*ἀγλαόμορφος*) sitzt neben Zeus und stürzt sich plötzlich wie eine Rachegöttin auf die *adikoi*; sie ist dem Ungerechten Feind, sie erweist sich aber den Gerechten gegenüber als wohlwollende Göttin.¹⁵⁹² Sie verteidigt die Wahrheit und stellt das richtige Maß wieder her.¹⁵⁹³ Die Idee, dass Dike neben Zeus sitzt, ist alt; schon Anaxarchos beschreibt sie als τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διί, nach einer Vorstellung, wie er meint, die auf die alten *sophoi* zurückgeht.¹⁵⁹⁴ Überhaupt wird die Assoziation von Zeus und Dike in den literarischen Quellen oft betont.¹⁵⁹⁵ Auch die Verbindung zwischen Wahrheit und Gerechtigkeit hat antike Wurzeln und kommt schon bei Heraklit vor: „Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen.“¹⁵⁹⁶

¹⁵⁸⁷ A., *Eu.* 539–549. Vgl. auch A., *Eu.* 511–512: Falls Orestes seinen Prozess gegen die Erinyes gewinnen sollte, lamentiert der Chor, würde niemand mehr an die Gerechtigkeit appellieren können und beten: ὦ δίκαι, ὦ θρόνοι τ' Ἐρινύων.

¹⁵⁸⁸ S., *Aj.* 1381–1392.

¹⁵⁸⁹ S., *OT* 273–275.

¹⁵⁹⁰ S., *Ant.* 450–451.

¹⁵⁹¹ *Orph. H.* 62, 1–3.

¹⁵⁹² *Orph. H.* 62, 9–11.

¹⁵⁹³ *Orph. H.* 62, 2–8.

¹⁵⁹⁴ Anaxarchos, 72 A 5 Diels Kranz.

¹⁵⁹⁵ A., *Ch.*, 949, *Supp.*, 144–150; *Th.*, 662.

¹⁵⁹⁶ Heraclit., *Frg.* 22 B 28 Diels Kranz.

IX.2.2. Der Kult

Obwohl Dike schon sehr früh in Literatur und Kunst belegt ist, entsteht ihr Kult relativ spät. Außer wenigen Erwähnungen im Bereich des Mythos, die auf private kultische Handlungen verweisen könnten – der Fluch des Teukros¹⁵⁹⁷ oder Klytaimnestras Anruf der Dike, Ate und Erinys¹⁵⁹⁸ – haben wir vor der späthellenistischen Zeit keine materiellen Hinweise für eine kultische Verehrung der Göttin. Schon Solon spricht von den θεμέθλα Δίκης, wobei es fraglich bleibt, ob es sich wirklich um Altäre handelt oder eher um eine symbolische Bezeichnung.¹⁵⁹⁹ Aristoxenos erwähnt Altäre und Opferhandlungen für Dike, Sophrosyne und Enkrateia: „...und sogar der Name der Dike wurde vergöttert, sodass bei einigen Menschen Altäre und Opferhandlungen für Dike gestiftet worden sind.“¹⁶⁰⁰ Aus dem Kontext scheint jedoch klar, dass Aristoxenos den Kult der Dike für ein künstliches Konstrukt hält. Noch unsicherer sind die Erwähnungen von Altären bei Aischylos, die eine rein metaphorische Bedeutung haben könnten.¹⁶⁰¹ Mit Sicherheit ist der Kult der Horai, unter denen möglicherweise auch Dike verehrt wurde, die nach Hesiod eine der Horai ist, seit archaischer Zeit belegt.¹⁶⁰²

Die erste epigraphische Erwähnung der Dike findet sich auf einer seltsamen attischen Fluchtafel aus Piräus, welche die Merkmale des Fluches mit den Merkmalen der *prayers for justice* vereinbart.¹⁶⁰³ Es handelt sich um eine juristische Fluchtafel, in der ein Unbekannter seine Prozessgegner und ihre Anwälte bei Persephone und Hermes verflucht. Die Erwähnung von Dike soll in der Vorstellung des Verfassers wahrscheinlich seine Überzeugung betonen, sich auf der Seite der Gerechtigkeit zu befinden, während für die Feinde „die letzte Strafe“ angebracht ist. Obwohl Dike angerufen wird, um die Rechtmäßigkeit des Fluches zu bestätigen, werden als Vollzieher des Fluches eher die beiden Unterweltgötter Persephone und Hermes vorgezogen.

Außer in dieser Fluchtafel kommt Dike vor der Kaiserzeit selten als autonome Göttin vor. In einer milesischen Inschrift auf einer Statuenbasis aus dem 2. oder 1. Jh. v. Chr. wird eine Göttin Dike als *paredros* von Nemesis erwähnt;¹⁶⁰⁴

¹⁵⁹⁷ S., *Aj.* 1381–1392.

¹⁵⁹⁸ A., *Ag.* 1432–1436.

¹⁵⁹⁹ Sol., 4, 14 West. Shapiro, in *LIMC* 3, 1, s.v. „Dike“, 388–391 interpretiert diese Stelle als möglichen Beweis eines Kultes.

¹⁶⁰⁰ Aristox., *Frg.* 50 Wehrli (= Ath., *Deipn.* 12, 545a–c).

¹⁶⁰¹ A., *Ag.* 381–384; *Eu.* 538–539.

¹⁶⁰² Hamdorf 1964, 39–40; *LIMC*, 5, 1–2, s.v. „Horai“, 502–537 (Machaira). Die Ikonographie der Horai, die meistens als Tänzerinnen oder im Rahmen von Prozessionen dargestellt werden, legt aber die Vermutung nahe, dass sie hauptsächlich als Göttinnen der Natur und der Jahreszeiten verehrt wurden, während es kaum Hinweise auf eine politisch-juridische Funktion gibt.

¹⁶⁰³ *DTA* 103 (Mitte des 4. Jh. v. Chr.).

¹⁶⁰⁴ *Milet* I, 9, 365; Hornum 1993, Nr. 250.

diese Weihung, die aus einem Theater oder aus dem Gymnasion stammt und sich auf einen sportlichen Sieg bezieht, gilt jedoch mit Sicherheit eher Nemesis als Dike. Oftmals findet sich in den Inschriften der hellenistischen Zeit das Adjektiv *dikaïos* als Epitheton für eine andere Gottheit. Eine Basis aus dem 2. Jh. v. Chr. aus Delos enthält eine Weihung für eine Isis Di-kaia.¹⁶⁰⁵ Im korinthischen Heiligtum von Demeter und Kore wurden vor mehreren Jahre einige aus der römischen Epoche stammende Fluchtafeln gefunden, die N. Bookidis mit den von Versnel untersuchten *prayers for justice* sowie den lydischen Beichtinschriften in Verbindung gebracht hat.¹⁶⁰⁶ Zusammen mit Kore, den Moirai und den Praxidikai wird auch eine *Kyria Demeter dikaia* angerufen.¹⁶⁰⁷

Ab dem 3. Jh. n. Chr. wird Dike oft in den *carmina honoraria* zu Ehren von Statthaltern erwähnt, obwohl sie hier eher als allegorische Figur auftritt, die auf das Gerechtigkeitsgefühl des Geehrten hinweisen soll.¹⁶⁰⁸ Da die Hauptfunktion der römischen Statthalter in der Spätantike die Jurisdiktion war, stellte es sicherlich eine große Ehre dar, als *omma Dikes* bezeichnet zu werden oder metaphorisch mit der Göttin der Gerechtigkeit verglichen zu werden. Die Gerechtigkeit der Statthalter ist ein wiederkehrendes Thema in den spätantiken Ehrenepigrammen, wo der Geehrte als *promachos thesmon*, *synthronos Dikes*, *sophos dikastes* bezeichnet wird.¹⁶⁰⁹ Eine ähnliche Funktion übt Dike in den Grabepigrammen aus, wo sie an die Tugenden des Verstorbenen erinnern soll.¹⁶¹⁰ Seit dem 4. Jh. n. Chr. ist es üblich, die Statthalter durch Statuen zu ehren, deren Inschriften die Hinweise enthalten, dass die Statue vor dem *temenos* der Dike errichtet werden soll, oder die Epigramme trugen, in welchen die Geehrten mit dem *omma Dikes* verglichen werden.¹⁶¹¹ Wie die erwähnten Δίκης τέμενος/η¹⁶¹² oder Δίκης πρόθυρα¹⁶¹³ zu interpretieren sind, ist jedoch fraglich: Wahrscheinlich handelt es sich eher um metaphorische Bezeichnungen für Gerichtshöfe oder *praetoria* als um echte Heiligtümer der Dike.¹⁶¹⁴ Die Inschrift auf einer Statuenbasis des Statthalters Dositheos, die im Praetorium von Gortyn gefunden wurde, enthält den Hinweis, dass die Statue παρὰ τὴν Δίκην gestellt werden muss. Der Fundort innerhalb der Basilika des Prätoriums legt die Vermutung nahe, dass Dike hier eine metaphorische Bezeichnung für das

¹⁶⁰⁵ *I.Delos* 2158.

¹⁶⁰⁶ Bookidis 1999, 229–231.

¹⁶⁰⁷ Stroud 2013, 125, Nr. 133.

¹⁶⁰⁸ *SEG* 11, 325; *AP* 7, 697; *I.Dydima* 159. Die Gerechtigkeit des Statthalters ist ein beliebtes Thema der Ehrenepigramme, auch wenn Dike nicht ausdrücklich erwähnt wird; vgl. dazu auch Robert 1948, 36–114.

¹⁶⁰⁹ Robert 1948, 107–110.

¹⁶¹⁰ Rouché 1989, N. 153, 156.

¹⁶¹¹ *IG* VII 95; Guarducci 1929, 151, Nr. 4; *SEG* 11, 325. Vgl. auch *IvO*, 481 und *AP*, 9, 658.

¹⁶¹² *IG* VII 95.

¹⁶¹³ Guarducci 1929, 151, Nr. 4.

¹⁶¹⁴ Robert 1948, 139, dachte an richtige, wenn auch bescheidene Kultorte: „Ces temples de Dikè de basse époque étaient sans doute de petites dimensions“; vgl. auch Vollgraff 1945, 5–28.

Prätorium selbst ist; die Passage *παρὰ τὴν Δίκην* könnte aber auch bedeuten, dass die Statue des Dositheos neben einer – heute verlorenen – Statue der Dike aufgestellt war.¹⁶¹⁵

Diese Inschriften sind für die Bedeutung der allegorischen Funktion, die Dike und andere Gottheiten der Gerechtigkeit in der Spätantike ausüben, sehr interessant, allerdings kein Beweis für die Existenz eines Kultes. Eine Parallele zu solch einer Verwendung der heidnischen Personifikationen findet sich in den zeitgenössischen literarischen Quellen, in denen Dike, Themis oder Dikaio-syne abstrakte Werte verkörpern. Diese späten Personifikationen moralischer Tugenden (Themis, Dike, Dikaio-syne) sind zusammen mit ihren Gegenteilen (Kerdosyne, Adikia) sowohl in der heidnischen als auch in der christlichen Literatur gut belegt und unterscheiden sich nicht von den Allegorien des christlichen Mittelalters.¹⁶¹⁶

Insgesamt gibt es sehr wenige Hinweise, die für die Existenz eines Kultes der Dike sprechen. Im Gegensatz zu Dikaio-syne ist für Dike kein Kultpersonal belegt; wenn die Göttin in einer Weihung erwähnt wird, geschieht dies zumeist als *paredros* einer anderen, mächtigeren Gottheit.¹⁶¹⁷ Heiligtümer oder Tempel der Dike sind nahezu unbekannt. Ihre allegorische Bedeutung verstärkt sich in der Spätantike: Noch im 7. und 8. Jh. n. Chr. kommt Dike im Kontext von Epigrammen vor, die sicherlich christlich sind und in denen sie eine rein symbolische Funktion ausübt.¹⁶¹⁸

IX.2.3. Dikes Auge

Wie alle Gottheiten der Gerechtigkeit ist Dike eine allsehende Göttin. Das Thema der Augen kommt bei Dike, ähnlich wie bei Zeus, besonders oft vor. Schon in einem tragischen Fragment ist vom Auge der Dike, das alles sieht, die Rede.¹⁶¹⁹ Der späte orphische Hymnos für Dike besingt „das allsehende Auge der Dike, die eine lichtstrahlende Gestalt hat, die neben dem heiligen Thron des Herrschers Zeus sitzt und vom Himmel das Leben der Sterbenden aus den vielen Stämmen schaut.“¹⁶²⁰ Auch Proklos spricht vom Auge der Dike, das alles sieht,¹⁶²¹ und in einem Gedicht aus der *Anthologia Palatina* heißt es, „das Auge der Dike sieht alles, was passiert.“¹⁶²² Wie Zeus, Helios und Nemesis ist Dike eine Göttin *panderkes*. Zwei Inschriften aus dem 3. Jh. n. Chr. belegen, dass zumindest in der Kaiserzeit die Verehrung des Auges der Dike verbreitet war:

¹⁶¹⁵ Guarducci 1929, 169, Nr. 17.

¹⁶¹⁶ *AP*, 9, 658; 812; *Him., Or.* 14 We., 33.

¹⁶¹⁷ *IDelos* 2158; *Milet* I, 9, 365; *IG X*, 2, 1, 62.

¹⁶¹⁸ Rouché 1989, 156.

¹⁶¹⁹ *TGF*, 2, 421 (Fragmenta adespota) Nauck.

¹⁶²⁰ *Orph. H.* 62: "Ὀμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου. Vgl. auch 69, 15.

¹⁶²¹ *Procl., Hymn.* 1, 38: "Ὀμμα Δίκης, ἢ πάντα δέδορκεν.

¹⁶²² *AP*, 7, 357, 2.

Aus Phrygien stammt eine Weihung an die Göttermutter, den heiligen Phoibos, den gerechten Men und Dikes *Ophthalmos*,¹⁶²³ ein *carmen honorarium* auf der Statuenbasis eines Statthalters erwähnt ein Δίκης ὄμμα δικεότατον.¹⁶²⁴ Auch bei Quintus Smyrnaeus kommt die Vorstellung, dass Dike alles sieht, zum Ausdruck.¹⁶²⁵ Die Beschreibung des Statthalters als *omma Dikes* scheint in der Spätantike ein beliebtes Thema gewesen zu sein: Himerios bezeichnet den Statthalter von Achaia als Δίκης ὄμμα καὶ Θέμιδος;¹⁶²⁶ sogar der Christ Gregorios von Nazianz beginnt sein Gedicht zu Ehren des Statthalters von Kappadokien, Nemesios, mit der Erwähnung des *Omnia Dikes*.¹⁶²⁷

IX.2.4. Die Ikonographie

In der archaischen Zeit kommt Dike ausschließlich in der Darstellung des Kampfes gegen Adikia vor, in der Regel mit einem Hammer bewaffnet.¹⁶²⁸ Es handelt sich um eine stark allegorisierende Darstellung, die aus keiner mythischen Erzählung bekannt ist. Pausanias beschreibt ein ähnliches Bild auf der Lade des Kypselos, wo Dike als eine schöne Frau dargestellt wird, die eine hässliche mit einem Stock (τῆ ῥάβδῳ) schlägt.¹⁶²⁹ Das Motiv des Kampfes zwischen Dike und Adikia wurde in der attischen Keramik des 6. Jh. v. Chr. übernommen;¹⁶³⁰ nach Ende des 6. Jh. v. Chr. verschwand es allerdings wieder. Auf einem unsicheren Fragment vom Ende des 5. Jh. v. Chr. wird Dike wahrscheinlich als eine der Horai dargestellt. Die Inschriftenzeile, welche die Göttin identifiziert, wurde zwar auch als Nike gelesen, die Anwesenheit von Eunomia in der Gruppe der dargestellten Gottheiten lässt jedoch die Lesung Dike wahrscheinlicher erscheinen.¹⁶³¹ Überraschenderweise fehlt Dike (fast) vollkommen in den zahlreichen Gruppendarstellungen der ethischen und politischen Tugenden auf den Vasen des Meidias-Malers.¹⁶³² Obwohl sie in der Bildkunst überraschend selten vorkommt, spielt die Göttin in klassischer Zeit eine wichtige Rolle in den literarischen Quellen. Möglicherweise waren jedoch die Darstellungen der Dike zahlreicher als die, welche uns erhalten geblieben sind.¹⁶³³ Einen Hinweis dafür liefert Aulus Gellius, der den Philosophen Chrysippos zitiert: Er habe Dike nach

¹⁶²³ SEG 38, 1310.

¹⁶²⁴ SEG 11, 325.

¹⁶²⁵ Quintus Smyrnaeus, 5, 45–46: Δίκη δ' ἐπερκέτο πάντα.

¹⁶²⁶ Him., Or. 4, 9.

¹⁶²⁷ Gr. Naz., Patr. Graec. 37, 7, 1551 (Migne).

¹⁶²⁸ LIMC 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 1–3.

¹⁶²⁹ Paus., 5, 18, 2. Vgl. LIMC 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 1; vgl. dazu Frel 1963, 95–98.

¹⁶³⁰ LIMC 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 2–3.

¹⁶³¹ LIMC 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 4.

¹⁶³² Für eine mögliche Ausnahme, s. Shapiro 1993, 43, Anm. 43; Borg 2005.

¹⁶³³ Shapiro 1993, 43.

dem Bild der alten Maler als eine Jungfrau von strengem und furchterregendem Aussehen dargestellt.¹⁶³⁴

Im 4. Jh. v. Chr. wird Dike besonders in der apulischen Vasenmalerei in einer neuen Form dargestellt – als Richterin der Unterwelt –, die in den literarischen Quellen keine explizite Parallele findet.¹⁶³⁵ Ihr übliches Attribut ist in diesen Darstellungen das Schwert, das ihre Funktion als Strafvollzieherin betont. Möglicherweise ist diese Darstellung durch die Vorsokratiker beeinflusst, die eine enge Verwandtschaft zwischen den in der Unterwelt hausenden Erinyes und der Dike sahen; ein Einfluss der orphischen Denkrichtung ist jedoch auch nicht auszuschließen, da die Verlegung der göttlichen Vergeltung in das Jenseits ein typisch orphisches Thema ist und der Orphismus in der Kultur Siziliens und Magna Graecias sehr verbreitet war.¹⁶³⁶ Während der hellenistisch-römischen Epoche wurde Dike sehr selten dargestellt, möglicherweise, weil sie im Laufe der Zeit durch Dikaiosyne und Aequitas ersetzt wurde.

IX.2.5. Dike zwischen Gerechtigkeit und Rache

Die Ähnlichkeiten zwischen Dike und den Erinyes waren schon R. Hirzel aufgefallen, der jedoch eine ungewöhnliche Entwicklung einer ausschließlich positiven, freundlichen Göttin zu einer Göttin der Strafe und Rache vermutete.¹⁶³⁷ Auch bei Hesiod besitzt Dike teilweise sehr düstere Merkmale: In dunkle Wolken gehüllt schleicht sie den Menschen nach, die sie misshandeln, weinend und zugleich Unheil bringend.¹⁶³⁸ In der vorsokratischen Literatur und bei den Tragikern ist Dike hauptsächlich als eine Rache bringende Göttin dargestellt. Bei Heraklit sind die Erinyes die Helferinnen der Dike;¹⁶³⁹ Parmenides beschreibt Dike als πολύποιος; sie verwaltet die Tür am Haus der Nacht.¹⁶⁴⁰

Schweigend, ungesehen und ungehört überfällt sie ihre Opfer.¹⁶⁴¹ Ihre Waffe ist das ῥόπτρον, eine Art Mausefalle.¹⁶⁴² Auch im Mythos wird sie oft zusammen mit den Erinyes und anderen dämonischen Wesen in Flügen angerufen.¹⁶⁴³ Elektra, die Rache für die Ermordung des Vaters sucht, ruft Dike, Kratos und den allerhöchsten Zeus als Beistehender an.¹⁶⁴⁴ Noch im 4. Jh. v.

¹⁶³⁴ Aulus Gellius, *Noctes Att.*, 14, 4.

¹⁶³⁵ *LIMC* 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 5–9.

¹⁶³⁶ Zu den Kulturen der Rachegottheiten im orphischen Milieu Magna Graecias und Siziliens s. Robertson 2010, 85, 101–104.

¹⁶³⁷ Hirzel 1907, 149–156.

¹⁶³⁸ Hes., *Op.* 220–225.

¹⁶³⁹ Heraclit., *Frg.* 22 B 94 Diels Kranz.

¹⁶⁴⁰ Parm., 28 B 1 Diels Kranz.

¹⁶⁴¹ *TGF*, 2, 486 (Fragmenta adespota) Nauck.

¹⁶⁴² Eu., *Hipp.* 1172.

¹⁶⁴³ S., *Aj.* 1381–1392; A., *Ag.* 1432–1436.

¹⁶⁴⁴ A., *Ch.* 244–245.

Chr. wird Dike in einer Fluchtafel zusammen mit Hermes und Persephone angerufen.¹⁶⁴⁵

Wie die Erinyes scheint auch Dike die Menschen für Verfehlungen zu bestrafen, die nicht von ihnen, sondern von ihren Vorfahren begangen wurden. So erinnert z. B. der Chor der *Antigone* die sterbende Heldin daran, dass sie auf dem Altar von Dike geopfert wird, weil sie sich als Erbin einer verfluchten Familie zu hochmütig gegen diese Macht gestellt hat.¹⁶⁴⁶ Noch bei Platon agieren Nemesis und Dike zusammen und bestrafen unanständiges Reden und mangelnde *pietas* gegenüber den Eltern, „denn über dieses alles ward Nemesis, die Botin der Gerechtigkeit, zur Hüterin bestellt.“¹⁶⁴⁷

Die archaische Dike hat also, so wie sie hauptsächlich bei Hesiod und Aischylos beschrieben wird, viele Ähnlichkeiten mit den Erinyes. Die Gerechtigkeit, die sie verkörpert, unterscheidet sich oft nicht von blinder Rache. Ihre „dunklen Seiten“ und die Brutalität ihres Angriffs stehen oft im Vordergrund. In den literarischen Quellen liegt die Betonung häufig auf den negativen Aspekten ihrer Gerechtigkeit, die sich vor allem als Bestrafung manifestiert. Unter diesem Aspekt ähnelt die archaische und klassische Dike den Erinyes und der Nemesis. Wie diese ist auch Dike mit dem Schicksal eng verbunden: Sie ändert durch ihre Strafe den Lauf des menschlichen Lebens und verwirklicht dadurch das unvermeidliche Schicksal.¹⁶⁴⁸ Erst in der Zeit Platons verfeinert sich die Vorstellung der Gerechtigkeit und trennt sich langsam von der Rache: Dike verliert viele ihrer negativen Merkmale und verwandelt sich in eine abstraktere Idee. Obwohl die Problematik der Definition der Gerechtigkeit und des gerechten Handelns eine wesentliche Rolle in der platonischen Philosophie spielt, kommt die Göttin selten vor und ist zumeist unpersönlich dargestellt.¹⁶⁴⁹

Trotz vieler Ähnlichkeiten mit den Erinyes scheint in Dikes Gerechtigkeit das Element der Blindheit und Unberechenbarkeit der Strafe im Vergleich mit den Erinyes weniger ausgeprägt; im Gegensatz dazu kommt teilweise eine ethische Instanz vor, die bei den Erinyes vollkommen abwesend ist: Dike bestraft, um ihre Opfer Weisheit zu lehren.¹⁶⁵⁰

Wie viele andere Gottheiten der Vergeltung ist Dike auch eine wohlwollende und Segen spendende Göttin, welche die gerecht handelnden Menschen durch Frieden und Prosperität belohnt.¹⁶⁵¹ Dike, so Eteokles in den *Sieben gegen Theben*, stehe auf der Seite der Guten; wenn sie sich zu den bösen Menschen

¹⁶⁴⁵ DTA 103.

¹⁶⁴⁶ S., *Ant.* 854–855.

¹⁶⁴⁷ Pl., *Lg.* 717 c–d (Übers. Müller 1959).

¹⁶⁴⁸ Bacchyl., *Dit.* 3, 24; A., *Ch.* 651. Vgl. auch Rudhardt 1999, 141.

¹⁶⁴⁹ Vgl. z. B. Pl., *Lg.* 717 d 3; 943 e 1. Für die Debatte über die Gerechtigkeit vgl. Pl., *Gorg.* 472 d – 473 d; 474 c–d; 476 e; 478a–b; 478e – 479d; 480 c–d; 482 b; 507d–508a; 525b. Auch in Platons *Leges* ist das Thema der Gerechtigkeit wesentlich.

¹⁶⁵⁰ A., *Ag.* 250–251; Hes., *Op.* 213–218.

¹⁶⁵¹ Hes., *Op.* 225–231. Zu den Erinyes als positive Wesen, vgl. Kap. VII.4.

gesellte, dann hätte sie einen falschen Namen; nur die guten Menschen, deren Taten sich nach der Gerechtigkeit orientieren, würden im Kampf siegen.¹⁶⁵²

Auch wenn in den späteren Quellen die rächerischen Aspekte der Göttin zugunsten der positiven Merkmale in den Hintergrund rücken, verschwinden sie doch nie vollständig: Noch bei Mesomedes wird Dike als Mutter der Nemesis beschrieben.¹⁶⁵³

¹⁶⁵² A., *Th.* 658–673.

¹⁶⁵³ Mesom., *Hymn.* 11, 2.

X. Nemesis

X.1. Göttin oder Personifikation?

Die ursprüngliche Natur von Nemesis ist umstritten. Fraglich ist, ob mit Nemesis ein bestimmtes Konzept göttlicher Rache gemeint war, das mit der Zeit personifiziert wurde, oder ob sie von Beginn an als konkretes göttliches Wesen mit differenzierten Zügen aufgefasst wurde und erst durch die Wortverwandtschaft mit dem Verb νέμειν und Derivaten die entsprechenden Eigenschaften entwickelte.¹⁶⁵⁴

Einige moderne Autoren interpretieren sie als reine Personifikation eines moralischen Konzeptes, die den Zorn und die Rache, besonders von Seiten der Götter, verkörperte.¹⁶⁵⁵ Andere sehen Nemesis als vollständige Göttin, die eine eigene Mythologie sowie – zumindest in Attika – einen sehr alten Kult besaß.¹⁶⁵⁶ E. Stafford klassifizierte schließlich Nemesis in „a borderline position between deity and personification.“¹⁶⁵⁷

Obwohl sowohl Nemesis als göttliche Figur als auch der Begriff der *nemesis* in den literarischen Belegen eindeutig in Verbindung mit dem Ausdruck von Empörung, Zorn oder Rache vorkommen, erscheint Nemesis auf der kultischen Ebene viel komplexer, sodass sich ihre facettenreiche Persönlichkeit nicht im Begriff des göttlichen Zornes allein zusammenfassen lässt. Die zahlreichen Inschriften, die den Kult von Nemesis bezeugen, zeigen, dass sie hauptsächlich eine Göttin der Soldaten, wie in der Garnison von Rhamnous,¹⁶⁵⁸ oder der Wettkämpfe, vor allem in römischer Zeit,¹⁶⁵⁹ war. Nur gelegentlich und erst spät kommt Nemesis in Fluchtafeln und Grabflüchen als Rachegöttin vor.¹⁶⁶⁰ Ihre Wirkungsmacht war also in keiner Weise nur auf die Ausübung von Rache beschränkt. Gerade in ihrer literarisch belegten Fähigkeit,¹⁶⁶¹ sich in alle möglichen Geschöpfe zu Wasser und zu Land zu verwandeln, drückt sich die Vielschichtigkeit ihres Charakters aus, die unter anderem zu zahlreichen synkretistischen Verbindungen mit anderen Göttern führt.¹⁶⁶²

Die Vielfältigkeit der Persönlichkeit der Nemesis, ihre Lebendigkeit sowohl im Bereich des Kultes als auch in den Mythen und die breite Zeitspanne, in der ihr Kult auftritt – von der spätarchaischen Epoche bis in die Spätantike hin-

¹⁶⁵⁴ Wittenberg 2014, 11–12.

¹⁶⁵⁵ Herter, *RE*, s.v. Nemesis, 2350; Hamdorf 1964, 35–36 (mit Vorsicht); Shapiro 1993, 173–177.

¹⁶⁵⁶ Farnell 1896, 488–491; Coman 1931, 21–32; Dietrich 1965, 157–159, 164–168.

¹⁶⁵⁷ Stafford 2000, 75.

¹⁶⁵⁸ Für die Inschriften von Rhamnous vgl. Petrakos 1999.

¹⁶⁵⁹ Für die Rolle der Nemesis bei den Spielen vgl. Hornum 1993.

¹⁶⁶⁰ Hornum 1993, Nr. 88; 153; 237?; vgl. auch *AP*, 6, 283; Strubbe 1997, 174; 185; 403.

¹⁶⁶¹ Athen., *Deipn.* 8, 334c–d.

¹⁶⁶² Wittenberg 2014, 11.

ein – lassen keine Zweifel, dass es sich um eine Göttin handelt. Diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass sie auch tatsächlich, wie Dike, die Personifizierung eines moralischen Konzeptes ist: Trotz all der differenten Züge bleibt jedoch in ihrem Wesen die Fähigkeit, die *hybris* zu bestrafen, zentral. Dieser Aspekt, der aus ihr eine schicksalsträchtige Göttin macht, kommt besonders in den literarischen Quellen zum Ausdruck.¹⁶⁶³

X.2. Die ersten Belege

Etymologisch leitet sich der Name vom Verb νέμειν (zuteilen) ab. Νέμεσις bedeutet also primär „Zuteilung (des Gebührenden)“, „gerechte Zuteilung“.¹⁶⁶⁴ Aus der Vorstellung, dass die Götter *dike* zuteilen, entwickelt sich die Assoziation mit der göttlichen Vergeltung.¹⁶⁶⁵

Der Begriff *nemesis* kommt mit den abgeleiteten Substantiven und Verben schon bei Homer vor und bedeutet „Empörung“, „moralischer Vorwurf“ oder einfach „Wut“.¹⁶⁶⁶ In der *Ilias* bezeichnet *nemesis* hauptsächlich die Schande für ein unziemliches Ereignis oder Verhalten, das die Moralgesetze, auf denen die Gesellschaft basiert, verletzt: So ist es z. B. *nemesis*, wenn man die Leiche eines gefallenen Kameraden nicht vom Schlachtfeld birgt¹⁶⁶⁷ oder wenn sich eine junge unverheiratete Frau zu Männern gesellt.¹⁶⁶⁸ Es verursacht *nemesis* im Sinne gut begründeter moralischer Empörung, auf Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit zu schauen, ohne zu intervenieren;¹⁶⁶⁹ weiterhin ist jedes Übermaß tadelnswert (*nemesis*) und sogar der gerechtfertigte Zorn soll nicht das Maß überschreiten.¹⁶⁷⁰ Die Empörung und die aus der Empörung entstehende Scham können in der Bedeutung von *nemesis* koexistieren: Helena beschwert sich z. B., dass sie einen schlechten Mann geheiratet hat, der keine Scham (*nemesis*) über sein ehrloses Verhalten und die respektlosen Reden der Menschen empfindet.¹⁶⁷¹

Homer kennt *Nemesis* noch nicht als göttliche Personifikation, sondern nur als emotionale Reaktion der Götter und Menschen auf Handlungen anderer, die

¹⁶⁶³ Vgl. auch Wittenberg 2014, 11. Zu Unterschieden zwischen Gottheiten und Personifikationen und zur Schwierigkeit, die Personifikationen als solche zu definieren, vgl. Shapiro 1993, 12–16.

¹⁶⁶⁴ Descharnes 2013, 126; vgl. auch Wittenberg 2014, 11.

¹⁶⁶⁵ Vor allem in den Tragödien heißt es, dass ein Gott „Gerechtigkeit“ zuteilt: νέμει τοι δίκαν θεός (z. B. E., *El* 1169). S. dazu Descharnes 2013, 126.

¹⁶⁶⁶ Hom., *Il.* 2, 223; 296; 5, 757; 872; 6, 335; 351; 8, 198; 407; 13, 122; *Od.* 2, 223; 296; 9, 410.

¹⁶⁶⁷ Hom., *Il.* 16, 544; 17, 254. Vgl. Ricciardelli Apicella 1994, 131–143.

¹⁶⁶⁸ Hom., *Od.* 6, 286.

¹⁶⁶⁹ Hom., *Od.* 2, 239.

¹⁶⁷⁰ Hom., *Il.* 9, 523; *Od.*, 22, 59.

¹⁶⁷¹ Hom., *Il.* 6, 351.

nicht den allgemeinen moralischen Erwartungen entsprechen. In diesem Sinne wird das Wort *nemesis* in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und auf die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern oft als Attribut verwendet. Bei Hesiod ist Nemesis eine Tochter der Nyx und zum Schaden der Menschen geboren.¹⁶⁷² Sie hat die Welt der Menschen zusammen mit Aidos während des eisernen Zeitalters – der aktuellen Zeit – verlassen,¹⁶⁷³ was zur Konsequenz hat, dass die Menschen ohne moralische Zwänge leben, dass sie keine Scheu vor Übeltaten haben, dass sie sich nicht gegen die Ungerechtigkeit empören und sogar die bösen Menschen statt der guten verehren.¹⁶⁷⁴ *Aidos* und *nemesis* sind bei Hesiod die Grundvoraussetzungen des gemeinsamen Lebens. Die aus den späteren Quellen bekannten Fragmente der *Kypria* bieten eine lebhaftere Darstellung der Göttin Nemesis, die von Zeus schwanger wird und Helena sowie die Dioskuren zur Welt bringt.¹⁶⁷⁵ Dieser Mythos wurde wahrscheinlich schon im 5. Jh. v. Chr. von dem Komiker Kratinos mit dem Heiligtum von Rhamnous in Verbindung gebracht, wie man aus den späteren Quellen, welche die Fragmente des Kratinos überliefert haben, erfährt.¹⁶⁷⁶

X.3. Der Mythos der Geburt von Helena

Um das Wesen der archaischen Nemesis zu verstehen, ist der Mythos der Geburt Helenas, dessen Kern schon in den *Kypria* enthalten war, sehr wichtig. In ihrem Versuch, dem in sie verliebten Zeus zu entkommen, verwandelt sich Nemesis in alle möglichen Wildtiere, bis sie schließlich die Form einer wilden Gans oder eines Schwanes annimmt und von Zeus, der sich auch in einen Vogel verwandelt, vergewaltigt wird. Aus der Verbindung entsteht ein Ei, aus dem Helena schlüpft. Leda, der das Ei von einem Hirten übergeben wird, zieht Helena wie ihre eigene Tochter auf.¹⁶⁷⁷ Als Mutter der Helena spielt Nemesis eine wichtige Rolle im Rahmen des trojanischen Krieges.

Schon relativ früh wurde dieser Mythos mit dem Kultort von Rhamnous in Verbindung gebracht: Ps. Eratosthenes' Bemerkung, dass sich die Geschichte in Rhamnous abgespielt habe, könnte schon in seiner Quelle, der im Jahr 431 v. Chr. aufgeführten Kratinos-Komödie *Nemesis* erwähnt worden sein;¹⁶⁷⁸

¹⁶⁷² Hes., *Th.* 223–225.

¹⁶⁷³ Hes., *Op.* 197–201.

¹⁶⁷⁴ Hes., *Op.* 183–194. Vgl. auch Ricciardelli Apicella 1994, 135–136.

¹⁶⁷⁵ Ath., *Deipn.* 8, 334 b–c (= PEG 9 Bernabé); Apoll., *Bibl.* 3, 10, 7–8; Tzetzes, *Schol. Lykoph.* 88; Schol. Call., *Hymn. in Dian.* 232; Hyg., *Astron.* 2, 8.

¹⁶⁷⁶ Ps. Eratosth., *Cat.* 25 D, s.v. *Kyknou* (= PCG IV, Cratinus, 113). Vgl. auch Paus., 1, 33, 7. Zu den zwei Varianten des Mythos der Geburt Helenas (Helena, Tochter der Leda, und Helena, Tochter der Nemesis), vgl. Stafford 2000, 78–82.

¹⁶⁷⁷ Ath., *Deipn.*, 8, 334 b–c (= PEG 9 Bernabé); Apoll., *Bibl.* 3, 10, 7–8; Tzetzes, *Schol. Lykoph.* 88; Schol. Call., *Hymn. in Dian.* 232; Hyg., *Astron.* 2, 8.

¹⁶⁷⁸ PCG IV F, 114–127. Vgl. dazu Stafford 2000, 79–80.

Kallimachos, der Helena „Rhamnouisch“ nennt, kannte wahrscheinlich auch den Mythos.¹⁶⁷⁹

Der Mythos ähnelt dem der arkadischen Demeter Erinys: Auch hier verwandelt sich eine Göttin in ein Tier, um sich einer unerwünschten Liebe zu entziehen, und auch hier könnte die ursprüngliche Göttin zoomorphische Merkmale haben, die sich im Mythos in der Fähigkeit widerspiegeln, eine Tierform anzunehmen.¹⁶⁸⁰ E. Stafford vermutet, dass die Verwandlungsfähigkeit ein wesentliches Merkmal der Rhamnouischen Nemesis ist; der Autor der *Kypria*, möglicherweise ein attischer Dichter, habe, so Stafford, den ursprünglich lokalen Mythos gekannt und übernommen.¹⁶⁸¹ Das Motiv des Formwechsels ist besonders bei Meeresgottheiten zu beobachten, eine Tatsache, welche die für die Rhamnouische Nemesis durch Pausanias belegte Vaterschaft des Okeanos erklären könnte.¹⁶⁸² Nach E. Stafford war Nemesis ursprünglich eine lokale Meeresnymphe.¹⁶⁸³ Obwohl das archäologisch belegte hohe Alter des Kultes in Rhamnous die Hypothese seines Einflusses auf die *Kypria* möglich macht, scheint der Beweis für die Interpretation der Nemesis als Nymphe etwas zu schwach, vor allem, weil im späteren Kult nichts davon überlebt hat. Die Idee E. Staffords, dass zu Beginn des Rhamnouischen Kultes der in den *Kyprien* beschriebene Mythos stehe, ist dennoch interessant, wenn auch schwierig zu belegen. Wenn die mythische Erzählung der *Kyprien* tatsächlich einen lokalen Ursprung in Rhamnous hätte, könnte man dadurch die kultische Verbindung von Nemesis und Themis erklären, die sonst nirgendwo belegt ist: Themis ist nämlich in dem Mythos die Göttin, die Zeus den Krieg als Abhilfe gegen die Überbevölkerung der Erde vorschlägt, während Nemesis die Göttin ist, welche die Frau zur Welt bringt, die den Krieg verursacht.¹⁶⁸⁴

X.4. Kultstätten und Heiligtümer

Die Ursprünge des Nemesis-Kultes sind schwer greifbar und so existiert kein einheitliches Erklärungsmodell für die Herkunft der Göttin, deren Kult zwar schon ab dem 6. Jh. v. Chr. archäologisch greifbar ist, allerdings erst ab Mitte des 5. Jh. v. Chr. mit der Monumentalisierung ihres Heiligtums in Rhamnous aus dem Schatten hervortritt.

Der Nemesis-Kult war in Griechenland weit verbreitet. Die ältesten Kultorte befinden sich in Rhamnous in Attika und in Smyrna in Kleinasien. Ein drittes Zentrum des Nemesis-Kultes ist Alexandria in Ägypten, wo sich dieser wohl unter dem Einfluss des smyrneischen Kultes im Laufe des 2. Jh. v. Chr. entwi-

¹⁶⁷⁹ Call., *Hymn. in Dian.* 232.

¹⁶⁸⁰ Vgl. Ss. 194–195.

¹⁶⁸¹ Stafford 2000, 81–82.

¹⁶⁸² Paus., 7, 5, 2.

¹⁶⁸³ Stafford 2000, 82.

¹⁶⁸⁴ Procl., *Chr.*, 80 Sev. Vgl. für diese Hypothese, Stafford 2000, 82.

ckelte. Isolierte weitere Belege und die Verbreitung des Kultes in den Amphitheatern des Ostens und Westens in römischer Zeit demonstrieren die Popularität dieses Kultes.

X.4.1. Rhamnous und die anderen attischen Kultstätten

Das Heiligtum von Rhamnous an der nordöstlichen Küste Attikas ist der einzige vollständig ausgegrabene Kultort der Nemesis. Das Heiligtum, das sich auf dem Hügel befindet, der nach Süden die militärische Festung überragt, ist mit dieser durch eine von Grabmonumenten flankierte Straße verbunden.¹⁶⁸⁵ Die Stätte des Heiligtums wurde seit der mykenischen Zeit ununterbrochen genutzt.¹⁶⁸⁶ Seit dem 6. Jh. v. Chr. ist am Ort Votivkeramik belegt; ungefähr in dieser Zeit muss auch der erste Kern des Heiligtums als ältester Kultort der Göttin entstanden sein.¹⁶⁸⁷ Nach der Mitte des 5. Jh. v. Chr. erlebte der Kult in Rhamnous einen spürbaren Aufschwung, als ein großer Tempel über den Resten eines wahrscheinlich von den Persern zerstörten Kultgebäudes errichtet wurde.¹⁶⁸⁸ Das Heiligtum der Nemesis in Rhamnous gehörte, wie auch die Heiligtümer von Kap Sounion und Brauron, zu den Grenzheiligtümern, welche die *chora* Attikas markierten.¹⁶⁸⁹ Diese erfuhren gerade im 5. Jh. v. Chr. unter den komplexen politischen Bedingungen der Zeit eine wichtige Ausbauphase. Knittlmayr erklärt die Monumentalisierung des Kultes in Rhamnous im Zusammenhang mit den sozio-politischen Veränderungen während der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. – einer Zeit, in der die Frage nach maßvollem Handeln hochaktuell war –, die in der attischen Gesellschaft eine Aufwertung zweier Verhaltenskonzepte nach sich zogen: Einerseits der zu vermeidenden *hybris*, andererseits der *sophrosyne*, des erstrebenswerten Gegenpol der *hybris*. Diese beiden moralischen Werte wurden von individuellen Handlungsmustern auf eine öffentliche, ideologische Ebene gehoben, an der sich nicht nur das Individuum, sondern die gesamte Staatspolitik ausrichten sollte.¹⁶⁹⁰

Die zahlreichen Inschriften, die durch die Ausgrabungen ans Licht gekommen sind, belegen, dass im Heiligtum zusammen mit Nemesis auch Themis verehrt wurde. Die Tatsache, dass Pausanias, der das Heiligtum beschreibt, nur ein *Nemeseion* erwähnt und kein Wort über den Kult der Themis verliert,¹⁶⁹¹ erklärt sich dadurch, dass der Themis-Kult von kürzerer Dauer war; schon Ende des 1. Jh. v. Chr. verschwinden die Inschriften, welche die Göttin erwähnen, während der Nemesis-Kult noch im 3. Jh. n. Chr. epigraphisch belegt

¹⁶⁸⁵ Petrakos 1999, I, 47; 187.

¹⁶⁸⁶ Petrakos 1991, 7; Petrakos 1982, 127–131.

¹⁶⁸⁷ Petrakos 1999, I, 190–197.

¹⁶⁸⁸ Petrakos 1999, I, 221–246.

¹⁶⁸⁹ Knittlmayr 2000, 17.

¹⁶⁹⁰ Wittenberg 2014, 12; Knittlmayr 2000, 11–12.

¹⁶⁹¹ Paus., 1, 33, 2–3; 7.

ist.¹⁶⁹² Unsicher bleibt, ob das Heiligtum schon von Beginn an beiden Göttinnen gewidmet war oder nur Nemesis. Die Annahme, dass Nemesis jedoch die Hauptgöttin des Heiligtums war, wird auch durch die Inschriften, die das Heiligtum ausschließlich als *Nemeseion* bezeichnen, gestützt.¹⁶⁹³ Ein wichtiger Beleg für den Vorrang der Nemesis ist die Tatsache, dass in einer Inschrift aus dem 5. Jh. v. Chr., welche die Finanzen des Heiligtums betrifft, zwar ein τῆς Νεμέσεως ἀργυρίο erwähnt wird, aber kein Schatz der Themis. Dass nur eine Kasse des Heiligtums existierte, die Nemesis gewidmet war, deutet auf ihre zentrale Rolle hin.¹⁶⁹⁴

In der Darstellung des Pausanias ist die Nemesis von Rhamnous eindeutig eine Rachegöttin: „Die unversöhnlichste der Gottheiten gegen die anmaßenden Menschen.“¹⁶⁹⁵ Auch die Perser, berichtet Pausanias, wurden von Nemesis bestraft, als sie, ihres Sieges über die Griechen gewiss, mit einem Block aus parischem Marmor das Meer überquerten, in der Absicht, aus dem Marmorblock nach Ende des Krieges ein Siegesdenkmal hauen zu lassen. Gerade aus diesem Block habe Phidias nach dem griechischen Sieg die Statue der Nemesis geschaffen.¹⁶⁹⁶ Die Rhetorik der Rache gegen die Perser wird auch in dem für den kulturellen Diskurs des späten 5. Jh. v. Chr. typischen Vergleich zwischen dem trojanischen Krieg – durch Helena, Tochter der Nemesis, verursacht – und den Perserkriegen unterstützt.

Das Bild, das man aus den Inschriften gewinnt, ist jedoch deutlich komplexer. Die Mehrheit der uns überlieferten Inschriften datiert in das 3. Jh. v. Chr., eine für die militärische Festung sehr wichtige Zeit: Rhamnous spielte im Kampf zwischen den Diadochen um die Besetzung Attikas eine Schlüsselrolle.¹⁶⁹⁷ Die Aktivität der Festung und des damit verbundenen Heiligtums ist in dieser Zeit archäologisch gut dokumentiert.¹⁶⁹⁸ Aber auch ältere epigraphische Belege fehlen nicht. Bereits zwischen Mitte des 6. Jh. und Anfang des 5. Jh. v. Chr. sind zahlreiche Weihungen belegt.¹⁶⁹⁹ Zu den ältesten Inschriften zählen ein korinthischer Helm mit Widmung an Nemesis und ein bronzenes Rad.¹⁷⁰⁰

¹⁶⁹² Für die Inschriften vgl. die Sammlung bei Petrakos 1999.

¹⁶⁹³ Petrakos 1999, II, Nr. 3; 13; 15; 57–58; 63–64.

¹⁶⁹⁴ Petrakos 1999, II, Nr. 182.

¹⁶⁹⁵ Paus., 1, 33, 2: μικρὸν δὲ ἀπὸ θαλάσσης ἄνω Νεμέσεώς ἐστὶν ἱερόν, ἢ θεῶν μάλιστα ἀνθρώποις ὑβρισταῖς ἐστὶν ἀπαραίτητος.

¹⁶⁹⁶ Paus., 2, 33, 3. Die moderne Forschung schreibt die Anfertigung der Statue jedoch nicht Phidias zu, sondern Agorakritos. Zur Verbindung der Nemesis mit dem Sieg über die Perser vgl. auch AP 16, 222; Stafford 2000, 87–88; Haake 2011, 111–115.

¹⁶⁹⁷ Petrakos 1999, II, Nr. 2–10; 13–18; 20; 22–26; 31–35; 38–39; 43–58; 62; 64–73; 79?; 114–115; 118; 127–129; 132–133; 137–144. Für die Geschichte des Heiligtums und des *phrouion* im 3. Jh. v. Chr. vgl. Petrakos 1999, I, 23–44.

¹⁶⁹⁸ Petrakos 1999, I, 30–40; 175–184.

¹⁶⁹⁹ Petrakos 1999, II, Nr. 74–76; 86–87; 89–90.

¹⁷⁰⁰ Petrakos 1999, II, Nr. 86; 76. Es handelt sich hierbei um sehr gewöhnliche archaische Weihgaben, die in allen panhellenischen Heiligtümern der Zeit verbreitet waren, sie sagen also nichts über den Charakter des Kultes aus.

Viele spätere Steinurkunden, die im Areal des Tempels gefunden wurden, beziehen sich auf das Leben in der Festung: Hauptsächlich handelt es sich um Ehrendekrete für verdienstvolle Strategen, welche die Vorschrift enthalten, dass die Stele im *Nemeseion* aufgestellt werden soll (ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Νεμῆσεως).¹⁷⁰¹ Unter den geweihten Gegenständen finden sich Reliefs, Statuen und gelegentlich Hermen, vor allem in Bezug auf sportliche Siege. Eine besondere Kategorie von Inschriften ist die der Sieger des Fackellaufes, der im Rahmen der Feste *Nemes(e)ia*, *Diogeneia* oder *Ptolemaia* stattfand, an dem die athenischen Epheben der Rhamnouischen Garnison mit der Mannschaft ihrer *phyle* teilnahmen;¹⁷⁰² es handelt sich um eine nächtliche Zeremonie und eine wichtige Tätigkeit des Gymnasiums, die dem militärischen Training der Epheben diene.¹⁷⁰³ Die Rhamnouischen *Nemesia*, die möglicherweise von den durch Demosthenes überlieferten athenischen *Nemesia* – einem Totenfest – getrennt zu betrachten sind, haben einen unklaren Ursprung.¹⁷⁰⁴ Sie spielten während der hellenistischen Zeit eine wichtige Rolle im Leben des Heiligtums und der Festung, wir haben aber keine Sicherheit über das Entstehungsdatum und die ersten Feiern. Die Erwähnung von *megala Nemesia* in einer Inschrift aus der Mitte des 3. Jh. v. Chr. weist darauf hin, dass es, wie es in Athen bei den wichtigsten Festen üblich war, „große“ und „kleine“ Veranstaltungen gab.¹⁷⁰⁵ Zu dem Fest gehörten neben dem Fackellauf¹⁷⁰⁶ und Opferritualen¹⁷⁰⁷ zu Ehren der Nemesis wahrscheinlich eine Komödienaufführung¹⁷⁰⁸ und gymnische Agone für Knaben und Männer.¹⁷⁰⁹

Die Inschriften der archaischen und klassischen Zeit sind hauptsächlich auf Statuen, Votivreliefs oder Weihgaben angebracht, die sowohl aus dem *Phrourion* als auch aus dem *Nemeseion* stammen.¹⁷¹⁰ Einige dieser Inschriften könnten aufgrund der Form der Reliefs und der Art der Inschriften private Weihungen sein; die Tatsache jedoch, dass sie oft anonym sind und die Gründe der Weihung nicht erwähnen, lassen keine Schlussfolgerungen über die Besucher des Heiligtums oder die Art des Kultes zu.

In hellenistischer Zeit überwiegen die Ehrendekrete für die Strategen und Gymnasiarchen der militärischen Garnison, die oft im *Nemeseion* aufgestellt

¹⁷⁰¹ Petrakos 1999, II, Nr. 3; 13; 15; 57–58; 63–64.

¹⁷⁰² Petrakos 1999, II, Nr. 98; 146; 148.

¹⁷⁰³ Ashmole 1962, 233–234; Rausch 1998, 83–105; Kratzenmüller 2003, 119–122.

¹⁷⁰⁴ Dem., 41, 11. Anderer Meinung ist Petrakos 1999, I, 275–276, der nicht zwischen athenischen und Rhamnouischen *Nemesia* unterscheidet. Angesichts der Tatsache, dass frühere Inschriften fehlen, vermutet Parker 1996, 246, dass die Rhamnouischen *Nemesia* erst in der hellenistischen Zeit als Fest der Epheben der Garnison begründet wurden.

¹⁷⁰⁵ Petrakos 1999, II, Nr. 7.

¹⁷⁰⁶ Petrakos 1999, II, Nr. 98. Vgl. Auch Ashmole 1962, 233–234.

¹⁷⁰⁷ Petrakos 1999, II, Nr. 7; 17.

¹⁷⁰⁸ Petrakos 1999, II, Nr. 120.

¹⁷⁰⁹ Petrakos 1999, II, Nr. 7; 58; 120.

¹⁷¹⁰ Petrakos 1999, II, Nr. 74–78; 86–89; 90.

wurden.¹⁷¹¹ Unter den möglichen, großenteils sehr allgemeinen Gründen für die Ehrung – die *dikaioisyne*, *arete*, *eunoia* der Geehrten¹⁷¹² – wird oft erwähnt, dass sie an den Opferhandlungen für Nemesis und Themis teilgenommen und aus eigenen Kosten den Kult finanziert haben.¹⁷¹³ Selten werden jedoch die Opferhandlungen bis ins Detail beschrieben; zumeist werden nur gewöhnliche *thysiai* erwähnt, die gemeinsam von Seiten des Kultpersonals und der Garnisonskommandanten durchgeführt werden. Diese Rituale gehören in die Kategorie der „normalen“, alltäglichen Feierlichkeiten, welche das Leben der Garnison und der dort stationierten Epheben gliederten. Nichts deutet darauf hin, dass im Heiligtum von Rhamnous Privatkulte, Reinigungs- oder Versöhnungsrituale stattgefunden haben. Die öffentliche und politische Komponente dieses Kultes ist auch in den Beziehungen des Heiligtums zu den Diadochen evident, die gelegentlich in Rhamnous geehrt und gefeiert wurden.¹⁷¹⁴ In die frühe Kaiserzeit datieren einige Weihungen an die Divi Augustus, Livia und Claudius, welche die einzigen Belege eines Kaiserkultes sind.¹⁷¹⁵ Erst in späterer Zeit erhält Nemesis Weihungen, die auf einen Privatkult mit rettender und Bitten erfüllender Funktion schließen lassen: In das 2. oder 3. Jh. n. Chr. lässt sich die Weihung eines Gläubigen für die Rettung oder die Gesundheit der Mutter ([ὕπερ] τῆς μητρὸς) datieren;¹⁷¹⁶ aus dem 3. Jh. n. Chr. stammt ein Fragment einer kleinen Votivvase aus Marmor mit Danksagung für erwiesene Gnade ([ε]ὐχὴν).¹⁷¹⁷ Einige ältere Weihungen von Votivreliefs, Beigaben oder kleinen Altären könnten vermutlich auch einen privaten Charakter gehabt haben; der fragmentarische Zustand, in dem sie überliefert wurden, lässt jedoch keine sicheren Schlussfolgerungen zu.¹⁷¹⁸ Zwei Votivreliefs aus dem 4. Jh. v. Chr., von denen allerdings eines aus dem *Phrourion* stammt, zeigen die gleiche Formel mit ὑπερ, die in späterer Zeit üblich war.¹⁷¹⁹

Die Mehrheit der im Rhamnousischen Heiligtum gefundenen Inschriften ist jedoch öffentlichen Charakters und belegt eine privilegierte Beziehung des Heiligtums zur Garnison. Dass an den Opferhandlungen für Nemesis und Themis auch die Strategoi der Garnison und die Mitglieder des dortigen Gymnasiums teilnehmen, bestätigt diesen Befund.¹⁷²⁰

¹⁷¹¹ Petrakos 1999, II, Nr. 3–6; 10; 13; 15; 57–58, 63–64.

¹⁷¹² Petrakos 1999, II, Nr. 13; 15; 17; 32; 54; 57; 120.

¹⁷¹³ Petrakos 1999, II, Nr. 5; 17; 31–32; 54; *SEG* 24, 154.

¹⁷¹⁴ Petrakos 1999, II, Nr. 17 (ein *strategos* wird aufgrund seiner *eunoia* gegenüber König Demetrios geehrt); *SEG* 41, 75 (besondere Ehre für Antigonos Gonatas bei den *Nemesia*).

¹⁷¹⁵ Petrakos 1999, II, Nr. 156–157. S. dazu Stafford 2013.

¹⁷¹⁶ *JG* II–III² 4003. Petrakos 1999, II, Nr. 164.

¹⁷¹⁷ Petrakos 1999, II, Nr. 163. Vgl. auch Nr. 164.

¹⁷¹⁸ Vgl. Petrakos 1999, II, Nr. 75–76; 88; 90; 110; 114; 119; 123–124; 135; 159.

¹⁷¹⁹ Petrakos 1999, II, Nr. 110; 124.

¹⁷²⁰ Petrakos 1999, II, Nr. 5; 17; 31–32; 54; *SEG* 24, 154.

Rhamnous war nicht der einzige Kultort der Nemesis in Attika. Ein kleiner Altar aus der Kaiserzeit mit Weihung an Nemesis Epekoos für erwiesene Gnade kommt aus der Gegend des Kerameikos.¹⁷²¹ Demosthenes belegt, dass die Athener neben dem besser bekannten Fest der *Genesisia* ein Totenfest unbekanntem Datums feierten, dessen Name *Nemesia* eine Verbindung zur Göttin Nemesis herstellt.¹⁷²² Das Scholion zur demosthenischen Passage betont ebenso die Verbindung von Nemesis mit dem Totenkult.¹⁷²³ Mehr ist jedoch über die Rituale, die bei diesen rätselhaften Festen zelebriert wurden, nicht bekannt. E. Rohde schrieb dem Fest eine apotropäische Bedeutung zu, weil es die Funktion habe, den „Groll“ der Toten zu besänftigen.¹⁷²⁴ Das athenische Fest ist ansonsten unbelegt und die Stelle ist problematisch: Parker vermutet, dass es sich um eine frühe Korruption des Textes (*Nemes(e)ia* statt *Geneseia*) handelt; die späteren Lexikographen hätten die Erklärung der Passage einfach aus dieser einzigen korrupten Stelle konstruiert und so falsche Thesen verbreitet.¹⁷²⁵

Aus Piräus stammen schließlich eine kaiserzeitliche Votivstele und eine in das 3. Jh. n. Chr. datierte Weihinschrift, deren genauer Fundort unbekannt ist.¹⁷²⁶ Während der Kaiserzeit verfügten die Priester der Nemesis über zwei reservierte Plätze im Dionysos-Theater,¹⁷²⁷ welche die Lebendigkeit des Kultes bis in diese Zeit belegen.

X.4.2. Smyrna

Pausanias berichtet von einem archaischen Heiligtum der Nemesis in Smyrna, in dem sich alte *xoana* der Göttin befanden.¹⁷²⁸ Hier sei Nemesis als Zweifalt verehrt worden. Die beiden Nemeseis von Smyrna sollen Alexander im Traum erschienen sein, als er im Nemeseion unter einer Platane eingeschlafen war, und ihm befohlen haben, die neue Stadt zu gründen.¹⁷²⁹

Über dem Kultbild der doppelgestaltigen Göttin hätten sich goldene Charites befunden, ein Werk des archaischen Bildhauers Bupalos.¹⁷³⁰ Die Göttin war ohne Flügel dargestellt, ein Detail, das Pausanias als Beweis für den älteren

¹⁷²¹ IG II–III² 4865.

¹⁷²² Dem., 41, 11. Vgl. Deubner 1956, 229–230.

¹⁷²³ Schol. Dem., 41, 11: ἐορτή τις Νεμέσεως, καθ' ἣν τοῖς κατοικοιμένοις ἐπιτέλουν τὰ νομιζόμενα. Νεμέσια οὖν ἢ ἐπὶ τοῖς νεκροῖς γενομένη ἐπεὶ ἡ Νέμεσις ἐπὶ τῶν νεκρῶν τέτακται.

¹⁷²⁴ Rohde 1925⁹⁻¹⁰, 235–236.

¹⁷²⁵ Parker 1996, 246–247; über die *Genesisia* vgl. Parker 1996, 48–49 und Lambert *ZPE* 139, 2002, 75–82.

¹⁷²⁶ Hornum 1993, Nr. 88–89.

¹⁷²⁷ IG II–III² 4747; 5070. Vgl. Hornum 1993, Nr. 71–72.

¹⁷²⁸ Paus., 1, 33, 7.

¹⁷²⁹ Paus., 7, 5, 2–3.

¹⁷³⁰ Paus., 9, 35, 6. Zu Bupalos, vgl. Pl., *NH* 36, 11.

Ursprung der Statue versteht, denn, „da die späteren Künstler zu der Behauptung neigen, die Göttin zeige sich besonders im Bereich der Liebe, geben sie Nemesis wie Eros Flügel.“¹⁷³¹ Das Bild, das man aus den verschiedenen Passagen bei Pausanias rekonstruieren kann, ist jedoch alles andere als eindeutig. Gab es einen Kult der Nemesis schon vor Alexander? Und wenn ja, handelte es sich schon um zwei Nemeseis oder fand die Verdoppelung irgendwann später statt? Und wann genau und was bedeutet dies? Wie das gesamte von Pausanias beschriebene Monument ausgesehen hat und ob Bupalos auch der Schöpfer der beiden Nemesis-Statuen war, bleibt auch unklar.¹⁷³² Die Erwähnung von Bupalos als Künstler datiert das Werk in die Mitte des 6. Jh. v. Chr., obwohl die Statuen der Nemeseis theoretisch noch älter als die goldenen Charites sein könnten,¹⁷³³ oder deutlich jünger.¹⁷³⁴

Einige moderne Autoren datieren die Entstehung des Nemesis-Kultes in Smyrna in die archaische Zeit, also vor Alyattes' Zerstörung der Stadt im Jahr 580 v. Chr.;¹⁷³⁵ die Tatsache, dass Pausanias die Statuen der Göttin als *xoana* beschreibt, könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Kultstatuen tatsächlich alt waren.¹⁷³⁶ Die Evidenz für die Existenz eines Kultes schon in archaischer Zeit ist jedoch sehr dürftig. Das Heiligtum der Nemesis in Smyrna, das auf dem Berg Pagus vermutet wird, ist bisher nicht gefunden worden. Aus der ersten Phase des Heiligtums haben wir außer der Erzählung bei Pausanias keine Quelle; sowohl die archäologischen als auch die epigraphischen Belege stammen alle aus späterer Zeit. Die Verdoppelung der Nemesis, die von den späteren Inschriften bestätigt wird und ein Charakteristikum des smyrneischen Kultes zu sein scheint, kommt auch auf den Münzdarstellungen der Kaiserzeit oft vor.¹⁷³⁷

Das Alter des Kultes der beiden Nemeseis in Smyrna ist kürzlich mit guten Argumenten von K. Kuhn angezweifelt worden, welche die Entstehung des Gründungsmythos durch Alexander in die Zeit des Domitian im Kontext der Rivalitäten zwischen Smyrna und Ephesos für die Aufnahme des Kaiserkultes datiert.¹⁷³⁸ Auch Stafford verneint jede Evidenz eines vorhellenistischen Kultes der beiden Nemeseis in Smyrna und vermutet, dass es sich, wenn ein Kult tatsächlich schon vor Alexander existierte, um eine einzelne Nemesis gehandelt haben musste.¹⁷³⁹

¹⁷³¹ Paus., 1, 33, 7.

¹⁷³² Tradler 1998, 8.

¹⁷³³ Tradler 1998, 8–9.

¹⁷³⁴ Stafford 2000, 98–100.

¹⁷³⁵ Cadoux 1938, 220; Vos 1959, 70–71; Hamdorf 1964, 35; Kershaw 1986, 4/19 – 4/29; Shapiro 1993, 173.

¹⁷³⁶ Vgl. auch Stafford 2000, 98.

¹⁷³⁷ Inschriften: Hornum 1993, Nr. 263–267; 269–271. Münze: Klose 1987, 29; vgl. Tradler 1998, 9.

¹⁷³⁸ Kuhn 2012, 23–27.

¹⁷³⁹ Stafford 2000, 98–100. Ihre Vermutung, der doppelte Kult von Smyrna beziehe sich auf den doppelten Sieg der Griechen gegen die persische *hybris* – im 5. Jh. v. Chr. in der

Der Mythos erweist sich als typischer Stiftungsmythos der hellenistischen Zeit, der die Gründung der neuen Stadt nicht nur erklärt, sondern auch durch göttliche Intervention – den Traum der doppelten Nemeseis und die Bestätigung durch das Orakel von Klaros – legitimiert. Was den Kult betrifft, so zeigt die kurze Geschichte, dass die Nemesis (oder die beiden Nemeseis) die wichtigste Gottheite der Stadt war und dort, wie in Rhamnous, einen hauptsächlich öffentlichen Kult erhielt, sie sagt aber nichts über die eventuelle Existenz eines älteren Kultes – die ich trotz mangelnder Beweise nicht ausschließen würde – und seine Charakteristika aus. Es gibt jedoch keinen Grund zu bezweifeln, dass die von Pausanias erwähnten *xoana* tatsächlich archaisch waren, selbst wenn wir, wie richtigerweise von Stafford bemerkt, schwerlich eine Vorstellung davon aus den smyrneischen Münzprägungen, die zwei Statuen in einem Tempel darstellen, gewinnen können: Die hier dargestellten Statuen sind sicherlich keine archaischen *korai*, denn sie reflektieren eine Ikonographie der Nemesis, die sich erst im ausgehenden Hellenismus verbreitete.¹⁷⁴⁰ Dass sie Kultstatuen darstellen, die nicht älter als das beginnende 3. Jh. v. Chr. sein können,¹⁷⁴¹ bedeutet aber nicht, dass es vor dieser Zeit gar keinen Kult gab.

Auch Pausanias scheint eine Änderung vom Kult einer Nemesis zum Kult zweier Nemeseis zu belegen, nicht aber die Gründung des Kultes *ex novo*, was auch die Episode bestätigt, dass Alexander in seiner Erzählung vor einem bereits existierenden Nemeseion schläft. Die smyrneischen Münzprägungen scheinen ebenfalls anzudeuten, dass die Verdoppelung der Stadtgöttin erst spät stattfand: Vor Domitian wird Nemesis immer nur als einzelne Figur dargestellt und erst ab Domitian verbreitet sich die Ikonographie der doppelten Nemeseis.¹⁷⁴²

Diese Verdoppelung wurde unterschiedlich, aber bisher immer unbefriedigend erklärt. Nach einer verbreiteten Theorie würden die beiden Gestalten die gegensätzlichen Seiten der Göttin darstellen, die gute und die böse.¹⁷⁴³ Nach V. Ehrenberg spiegelte der doppelte Kult der Nemesis die Tatsache wider, dass Smyrna aus zwei Städten bestand, die eine archaischen Ursprungs und die andere von Alexander neu gegründet: Diese Interpretation setzt voraus, dass die Verdoppelung erst nach der Gründung des neuen Smyrna geschah.¹⁷⁴⁴ Da Adrasteia oft als Epitheton der Nemesis erscheint und gleichzeitig auch als einzelne Göttin belegt ist, wurde vermutet, dass sich hinter dem Kult der doppelten Nemesis eigentlich ein Kult von Nemesis und Adrasteia verbarg;¹⁷⁴⁵ gerade in Smyrna ist jedoch Adrasteia weder als Epitheton der Nemesis noch

Schlacht von Marathon und im 4. Jh. v. Chr. unter Alexander –, ist jedoch völlig un-
gegründet.

¹⁷⁴⁰ Stafford 2000, 99–100.

¹⁷⁴¹ Stafford 2000, 102.

¹⁷⁴² Kuhn 2012, 24.

¹⁷⁴³ Herter, *RE*, s.v. Nemesis, 2363; Hamdorf 1964, 35; Shapiro 1993, 173–174.

¹⁷⁴⁴ Ehrenberg 1921, 35.

¹⁷⁴⁵ Laroche 1949, 105.

als unabhängige Göttin belegt. T. Hadzisteliou Price klassifizierte die beiden Nemeseis als „duplication of a Goddess for strengthening the quality of the Deity.“¹⁷⁴⁶

Angesichts der Tatsache, dass viele der bisher betrachteten Gottheiten sowohl im Plural als auch im Singular verehrt wurden, verwundert meiner Ansicht nach die Anwesenheit von zwei Nemeseis in Smyrna nicht. Die meisten Gottheiten, die im Bereich der Rache oder der Vergeltung tätig sind, kommen teils als einzelne, teils als Gruppe vor. Eumenides und Semnai Theai werden nur als Gruppe verehrt; die Erinyes können sowohl als Erinys (Singular) als auch als Erinyes (Mehrzahl) angerufen werden.¹⁷⁴⁷ Die dämonischen Elasteroi, Alastores und Palamnaioi werden in der Figur von Zeus Alastor oder Palamnaios vereinigt.¹⁷⁴⁸

Der unsichere Status – Götter oder Dämonen, einzelne Gottheit oder Gruppe von Göttern – scheint also ein Charakteristikum dieser Figuren zu sein.

Wie die Erinyes/Erinys, so konnten auch die Nemeseis sowohl einzeln als auch als Gruppe verehrt werden, vielleicht in Analogie zu anderen Gottheiten, die Gruppen bilden. Diese Wahlmöglichkeit bei der Verehrung einer oder mehrerer Göttinnen wird in Smyrna durch eine Inschrift belegt, welche die Weihung eines gewissen Hermes für eine einzelne Nemesis enthält.¹⁷⁴⁹ Auch anderswo wurde Nemesis in doppelter Form verehrt: Eine ans Ende des 1. Jh. n. Chr. datierte Inschrift aus Panamara erwähnt die *megistai Nemeseis*,¹⁷⁵⁰ zwei kaiserzeitliche Gladiatoreninschriften aus Halikarnassos enthalten Weihungen für die (*kyriai*) *Nemeseis*.¹⁷⁵¹

X.4.3. Ägypten und weitere hellenistische Kultzentren

Im 2. Jh. v. Chr. gelangte der Kult nach Ägypten, wo die Göttin häufig mit Isis verschmolz.¹⁷⁵² Auch hier, wie in Smyrna, wurde die Göttin als Zweiheit verehrt. Appian überliefert die Errichtung eines *Nemeseions* unter Caesar an der Stelle in Alexandria, an welcher der Kopf des Pompeius bestattet wurde.¹⁷⁵³ Von dem Heiligtum, das unter Trajan im Krieg zerstört wurde, sowie von dem Kultbild ist nichts Weiteres bekannt; Reflexe des Kultbildes wurden jedoch in den Darstellungen einer Nemesis-Pax auf Münzprägungen des Claudius, des

¹⁷⁴⁶ Hadzisteliou Price 1971, 54.

¹⁷⁴⁷ Vgl. Kap. VII.2.

¹⁷⁴⁸ Vgl. Ss. 236–240, 245–249.

¹⁷⁴⁹ *ISmyrna* 742.

¹⁷⁵⁰ *I.Stratonikeia*, I, 175 (= Hornum 1993, Nr. 254).

¹⁷⁵¹ Hornum 1993, Nr. 241; 242.

¹⁷⁵² *LIMC* 6, s.v. “Nemesis”, 734 (Karanstassi).

¹⁷⁵³ App., *Civ.* 2, 13, 90.

Vespasian und des Trajan gesehen. Die Göttin erscheint hier geflügelt mit *caduceus* und Schlange auf ihren Füßen.¹⁷⁵⁴

Aus Kos stammen zwei hellenistische Inschriften, die zeigen, dass auch dort der Kult eine gewisse Verbreitung fand. Es handelt sich um zwei Steinstelen aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. und vom Anfang des 1. Jh. v. Chr., die beide Regelungen für den Verkauf des Priestertums von Nemesis und Adrasteia enthalten.¹⁷⁵⁵ Sie wurden in der Stadt gefunden, wobei es nicht auszuschließen ist, dass sie aus demselben Heiligtum stammen. Auch hier wird Nemesis als Teil einer Zweiheit verehrt, ein Merkmal, das für ihren Kult typisch zu sein scheint: So wie sie in Smyrna als „doppelte Nemesis“ und in Attika zusammen mit Themis verehrt wird, scheint sie hier Adrasteia als *paredros* zu haben. Auch in Kos scheint der Kult öffentliche Merkmale zu haben, mit Kultpersonal und Priesterämter, die, wie traditionell für die koischen Kulte, verkauft werden. Die Opfergaben, die für die Göttinnen bestimmt und von verschiedenen sozialen Gruppen durchgeführt werden sollen, sind traditionelle *thysiai*, nichts deutet auf außergewöhnliche Rituale hin.¹⁷⁵⁶ Aus einem Ehrendekret der Insel Samos erfahren wir, dass dem *agoranomos* Aristomenes unter anderem wegen eines großzügigen Rinderopfers für Nemesis gedankt wird, „wobei er Fürbitten aussprach für die Eintracht des gesamten Volkes.“¹⁷⁵⁷

X.5. Die Ikonographie

Die ikonographischen Belege der frühen Nemesis sind sehr selten. Nemesis ist zwar bildlich bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. mit Sicherheit belegt, ihre überlieferten Darstellungen bleiben jedoch bis zum Ende des Hellenismus auf einzelne, zeitlich weit auseinanderliegende Monumente beschränkt. Erst seit dem 1. Jh. v. Chr. mehren sich ihre bildlichen Darstellungen, die dann im 2. und 3. Jh. n. Chr. recht häufig werden.¹⁷⁵⁸

Darüber hinaus sind die ältesten Darstellungen fast attributlos, sodass es manchmal schwierig ist, die Göttin überhaupt zu identifizieren.

In Rhamnous wurde die archaische, sitzende Statue einer Göttin gefunden, die aufgrund ihres Fundortes innerhalb des kleinen *poros*-Tempels als mögliche Kultstatue der Göttin und Vorgänger des Hauptwerkes von Agorakritos interpretiert wurde.¹⁷⁵⁹ Das Fehlen jedes Attributs und jedes Vergleiches mit anderen frühen Darstellungen der Göttin ermöglicht jedoch keine sicheren Schlussfolgerungen.

¹⁷⁵⁴ LIMC 6, 1, s.v. „Nemesis“, 757–764 (Karanstassi – Rausa). Für eine Diskussion dieser Münztypen s. Wittenberg 2014, 14.

¹⁷⁵⁵ IG XII, 4, 1, 318 (zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr.) und 325 (Anfang des 1. Jh. v. Chr.).

¹⁷⁵⁶ Zum Kult von Nemesis und Adrasteia in Kos s. auch Paul 2013, 153–156.

¹⁷⁵⁷ IG XII, 6, 1, 13, Zz. 20 ff. (erste Hälfte des 2. Jh. v. Chr.).

¹⁷⁵⁸ LIMC 6, 1–2, 733–762, s.v. „Nemesis“.

¹⁷⁵⁹ Petrakos, 277–278.

Die früheste sichere bildliche Darstellung der Nemesis ist die heute nur noch fragmentarisch erhaltene, jedoch aus vielen römischen Kopien und aus der Beschreibung des Pausanias gut bekannte Kultstatue von Agorakritos aus Rhamnous.¹⁷⁶⁰ Pausanias zufolge trug die Statue eine Krone mit Hirschen und kleinen Nikestatuen auf dem Kopf; in den Händen hielt sie eine *phiale* und den Zweig eines Apfelbaums.¹⁷⁶¹ Mit Himation und Chiton kunstvoll bekleidet, wird sie als stehende Figur von ungefähr doppelter lebensgroße Figur rekonstruiert, wahrscheinlich mit der Geste des Darbietens einer Opferspende, die zumeist als segnende oder lustrale Spende interpretiert wird.¹⁷⁶²

Pausanias versteht die auf der Opferschale dargestellten Äthiopier als die Bewohner der äußersten Weltgrenzen, welche an die Abstammung der Göttin von Okeanos erinnern sollten.¹⁷⁶³ Die Niken auf der Krone waren wahrscheinlich ein Hinweis auf die sieghafte Macht der Göttin, vielleicht auch auf ihre Schnelligkeit.¹⁷⁶⁴ Nach K. Schefold deutet die Phiale auf die Frömmigkeit der Göttin und besonders auf die sühnenden und reinigenden Aspekte ihrer Persönlichkeit hin, während der Apfelzweig und die Hirsche allgemein auf ihre Macht über die Natur verweisen sollten.¹⁷⁶⁵ Diese Interpretation wird von den meisten Autoren akzeptiert;¹⁷⁶⁶ sowohl die Reinigung als auch die Verbindung mit den Mächten der Natur werden zwar in den ikonographischen Quellen betont, fehlen aber vollkommen auf kultischer Ebene. Ihre Attribute sind allesamt wenig spezifisch und kommen bei vielen anderen Gottheiten ebenfalls vor.¹⁷⁶⁷

Das Relief auf der Basis der Statue wurde aus den zahlreichen gefundenen Fragmenten mit Hilfe von Pausanias' Beschreibung rekonstruiert.¹⁷⁶⁸ Die Interpretation des Frieses bleibt jedoch kontrovers. Die Hauptszene des Reliefs stellte eine Episode aus dem Mythos der *Kyprien* mit der Rückführung von Helena durch Leda zu ihrer leiblichen Mutter Nemesis dar.¹⁷⁶⁹ Obwohl in der Interpretation der Figuren auf dem Fries einige Zweifel bleiben, scheint der Rahmen der Szene sicher zu sein: Die Anwesenheit von Helden aus der trojanischen Sage, wie Agamemnon, Menelaos und Neoptolemos, verdeutlicht, dass das Zusammentreffen von Helena und Nemesis nach Ende des Trojanischen Krieges stattfand, also nachdem Helena von den Griechen zurückerobert und der Frevel der Trojaner gegen das Gastrecht durch den Krieg gesühnt worden

¹⁷⁶⁰ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, Nr. 1; 2a–o; 210.

¹⁷⁶¹ Paus., 1, 33, 3.

¹⁷⁶² Despinois 1971, 63.

¹⁷⁶³ Paus., 1, 33, 6.

¹⁷⁶⁴ Despinois 1971, 63–64; Schefold 1957, 565.

¹⁷⁶⁵ Schefold 1957, 565.

¹⁷⁶⁶ Hamdorf 1964, 36; Dietrich 1965, 161–162; Despinois 1971, 63; Shapiro 1993, 175–176; Stafford 2000, 86, ist etwas kritischer und bemerkt die Schwierigkeit, alle Elemente in ein eindeutiges Bild zusammenzufassen.

¹⁷⁶⁷ Wittenberg 2014, 12, mit älterer Literatur.

¹⁷⁶⁸ Despinois 1971, 66–68; Shapiro 1993, 177; Petrakos 1999, I, 247–266 (mit vorheriger Bibliographie).

¹⁷⁶⁹ Paus., 1, 33, 7–8.

war.¹⁷⁷⁰ Dadurch wurde Nemesis im Sinne der *Kyprien* mit dem trojanischen Krieg assoziiert, der wiederum in der athenischen Ideologie des 5. Jh. v. Chr. das mythologische Spiegelbild der Perserkriege war.¹⁷⁷¹ Entgegen dieser Meinung interpretiert Knittlmayr auch diese Szene als Hinweis auf den Machtbereich der Göttin und vor allem auf ihre Aufrechterhaltung der moralischen Grenzen: Indem alle abgebildeten Helden nach ihrer Rückkehr Leid und Unglück erleiden, werden auch die Sieger an ihre Schicksalsabhängigkeit erinnert.¹⁷⁷² Jedenfalls hatte die Kultstatue von Agorakritos, die in dem zu Beginn des peloponnesischen Krieges geweihten neuen Tempel der Nemesis Platz fand, eine enorme ideologische Bedeutung, die sich innerhalb der athenischen Innen- und Außenpolitik des 5. Jh. v. Chr. gut erklären lässt. Der neue Tempel von Rhamnous gehört wahrscheinlich in das gleiche Bauprogramm, das Mitte des 5. Jh. v. Chr. zur Errichtung der Tempel des Poseidon am Kap Sounion, des Ares in Acharnai und des Hephaistos auf der athenischen Agora führte. Die Ideologie der gegen die Perser siegenden Demokratie wurde durch diese prachtvollen Gebäude versinnbildlicht, die der Welt die ideologische, ökonomische und militärische Kraft Athens zeigen sollten.¹⁷⁷³

Gerade diese starke Ideologisierung sollte allerdings davor warnen, die Ikonographie der Nemesis von Rhamnous als charakteristisch für die Merkmale der Nemesis als Göttin im Allgemeinen zu sehen. Die einzige andere Nemesis-Darstellung aus dem 5. Jh. v. Chr. befindet sich auf einem Amphoriskos des Malers von Heimarmene: Helena sitzt auf dem Schoß der Aphrodite, während Peitho daneben steht; auf der andere Seite legt Nemesis ihren Arm um die Schulter von Tyche. Alle Figuren sind durch Inschriften identifiziert. Die Szene bezieht sich wahrscheinlich auch in diesem Fall auf den Mythos der *Kyprien*.¹⁷⁷⁴

Da wir über keine anderen bedeutenden Darstellungen der Nemesis vor dem 5. Jh. v. Chr. verfügen, können wir nicht wissen, welche Rolle die Göttin früher in dem Heiligtum spielte und welche symbolischen Bedeutungen mit ihrem Wesen verbunden waren. Wie der größte Teil der attischen Kunst des 5. Jh. v. Chr. ist auch die Nemesis von Agorakritos ein Spiegel der Ideologie und der Geschichte Athens in dieser Zeit; es handelt sich also um eine stark historisch bedingte Ikonographie, die wenig über die Funktion und das Wesen der Göttin verrät.

Um die Wende vom 4. zum 3. Jh. v. Chr. muss in Smyrna die heute zwar verlorene, aber aus späteren römischen Münzen gut bekannte Kultstatue der doppelten Nemesis entstanden sein.¹⁷⁷⁵ Die Münzdarstellungen zeigen eine

¹⁷⁷⁰ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, 756; Nr. 210.

¹⁷⁷¹ Zur Entstehung der Tradition der Nemesis als Rächerin der persischen Hybris s. zuletzt Haake 2011, 109–128, der mit guten Argumenten die Entwicklung im 4. Jh. v. Chr. im kulturellen Klima der epheebischen Reform des Jahres 335/4 v. Chr. verortet.

¹⁷⁷² Knittlmayer 1999, 11.

¹⁷⁷³ Vgl. auch Parker 1996, 154.

¹⁷⁷⁴ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, 756; Nr. 211.

¹⁷⁷⁵ Für die Datierung der auf den späteren Münzen abgebildeten Darstellung der beiden Nemeseis vgl. Tradler 1998, 32–33.

Gruppe von zwei aufeinander bezogenen Figuren, die Elle und Zügel in der linken Hand halten; mit der rechten Hand machen beide Figuren die apotropäische Geste des „Speiens im *kolpos*“.¹⁷⁷⁶ Dieser Typus bleibt für die smyrneischen Münzenprägungen charakteristisch und erscheint mit marginalen Veränderungen bis in die Zeit des Gallienus.¹⁷⁷⁷ Die Kontinuität derselben Darstellung auf unterschiedlichen Emissionen legt die Existenz eines statuarischen Vorbildes nahe; ob es sich dabei aber tatsächlich um das hellenistische Kultbild handelte oder um ein späteres Werk, kann nicht entschieden werden.¹⁷⁷⁸ Über die ältere von Pausanias beschriebene Kultgruppe wissen wir nichts.

Die beiden Nemeseis aus Smyrna, die durch ihre Attribute deutlich als Verwalterinnen des menschlichen Schicksals und als Bestraferinnen übermütiger Taten und Worte erscheinen, stellen einen Prototyp dar, der in den zukünftigen ikonographischen Schemata der Göttin regen Widerhall fand.¹⁷⁷⁹

Erst im ausgehenden Hellenismus wird die Göttin häufig auch im erotischen Bereich als vergeltende Göttin dargestellt, im Einklang mit der hellenistischen Literatur, die der Göttin diese Funktion zuweist.¹⁷⁸⁰ Pausanias erklärt die Anwesenheit der Flügel in den späteren Darstellungen der Göttin als ein von Eros ausgeliehenes Detail, aufgrund der Beliebtheit der Göttin im Zusammenhang mit erotischen Themen in späteren Jahren.¹⁷⁸¹ Nemesis spielt tatsächlich vor allem in der späten Literatur eine Rolle in erotischen Kontexten, wie wir aus einigen Gedichten der *Anthologia Palatina* erfahren: Sie bestraft die Arroganz des starrsinnigen Geliebten¹⁷⁸² oder die Verachtung der Schönheit eines Jungen.¹⁷⁸³ Stafford suggeriert eine alternative Deutung der Flügel, die daran erinnert, dass man der Strafe der Nemesis nicht entgehen kann, da die Göttin ihre Opfer schneller erreicht als man vor ihr flüchten kann.¹⁷⁸⁴

Die späthellenistische und römische Nemesis ist durch ihre synkretistischen Annäherungen an andere Gottheiten gekennzeichnet: Ihre Verschmelzung mit Nike könnte sowohl die Anwesenheit der Flügel als auch die wichtige Rolle, die sie im agonalen Bereich spielt, erklären.¹⁷⁸⁵ Die Nähe zwischen der Idee der göttlichen Gerechtigkeit und dem Begriff des unvermeidlichen menschlichen Schicksals, das sich als Bestrafung des Schuldigen offenbart, können den Synkretismus mit Tyche erklären, der seit dem Hellenismus sehr verbreitet war.¹⁷⁸⁶

¹⁷⁷⁶ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, Nr. 3; 8–9.

¹⁷⁷⁷ Klose 1987, 28–30, 135.

¹⁷⁷⁸ Wittenberg 2014, 14.

¹⁷⁷⁹ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, Nr. 4; 135–136; 138–140; 146 (vgl. auch Nr. 8–10 für die Ikonographie der beiden Nemeseis auf den späteren Münzen).

¹⁷⁸⁰ LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“ (Karanstassi), 756–757.

¹⁷⁸¹ Paus., 1, 33, 6.

¹⁷⁸² AP, 12, 33.

¹⁷⁸³ AP, 12, 140–141; 229.

¹⁷⁸⁴ Stafford 2000, 103.

¹⁷⁸⁵ Stafford 2000, 103.

¹⁷⁸⁶ Tradler 1998, 96; vgl. Hornun 1993, 20, Anm. 2. Für Nemesis und das Schicksal vgl. auch *infra*.

Die kaiserzeitlichen Darstellungen der Nemesis kennzeichnen sich durch das wiederkehrende Vorkommen der Attribute des Rades, des Greifes und der besiegten Figur zu Füßen der Göttin.

Bereits im ausgehenden Hellenismus erhält Nemesis das Attribut des Rades, das oft als Symbol ihrer Verbindung mit Tyche interpretiert wird.¹⁷⁸⁷ Eine der ersten ikonographischen Belege dieser Identifikation ist eine Basis aus Isernia, auf der zwei Göttinnen mit den typischen Attributen der Tyche/Fortuna dargestellt sind; die eine präsentiert sich zusätzlich mit dem typischen Nemesis-Gestus des „Speiens im *kolpos*“.¹⁷⁸⁸ Ikonographisch taucht jedoch das Rad als Attribut der Nemesis häufiger und früher auf: Ein erster Beleg der Nemesis mit Rad findet sich schon auf einer silbernen Schale aus einem Sarmatengrab des 1. Jh. v. Chr. im russischen Nowotscherkassk.¹⁷⁸⁹ Auch in den antiken Quellen besteht keine einheitliche Interpretation des Rades als Attribut der Nemesis, das als Folterinstrument und Werkzeug der göttlichen Strafe,¹⁷⁹⁰ als Sinnbild der rastlosen Bewegung der Nemesis¹⁷⁹¹ oder als Symbol des menschlichen Schicksals gedeutet wird.¹⁷⁹²

Ein typisches Attribut der Darstellungen der kaiserzeitlichen Nemesis ist die Waage.¹⁷⁹³ Mesomedes erklärt, dass die Göttin immer „das Leben mit ihrem Maßstab misst“; die Waage der Nemesis sei „die Waage des Lebens“.¹⁷⁹⁴ Der Maßstab, der schon seit dem späten Hellenismus ein Attribut der Nemesis ist, kann als Maß der Länge oder der Gerechtigkeit des Lebens eines Menschen interpretiert werden: Die Funktion der Nemesis, die durch dieses ikonographische Attribut angedeutet wird, ist die einer Schicksals- und Gerechtigkeitsgotttheit. Die Waage ist in der Kaiserzeit ein verbreitetes Attribut auch anderer Gerechtigkeitsgottheiten wie Dikaiosyne oder der römischen Göttinnen Iustitia und Aequitas.¹⁷⁹⁵

Auf einem Relief aus Thessaloniki aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr. ist eine weibliche geflügelte Figur mit Waage und Rad dargestellt; die Weihung an

¹⁷⁸⁷ Ein ausführlicher Katalog der Darstellungen von Nemesis mit Rad findet sich bei Hornum 1993, 322–325; vgl. auch *LIMC* 6, 1, Nr. 11–12; 38–39; 41–42; 45–47; 52; 55a; 56; 58; 62–63; 65a–69; 70a; 72; 76a–83; 89–94; 96–99; 101–112; 114–120; 123a–124; 131; 139; 180–182; 184–185; 198. Für die Gleichsetzung mit Tyche vgl. auch Tradler 1998, 96–103.

¹⁷⁸⁸ Tradler 1998, 97–103. Möglicherweise ist die Verbindung mit Tyche jedoch schon auf dem Amphoriskos des Heimarmene-Malers belegt (vgl. dazu Shapiro 1993, 227–228).

¹⁷⁸⁹ S. dazu Wittenberg 2014, 15. Auch ist das Rad kein kanonisches Attribut der Tyche.

¹⁷⁹⁰ Nonn., *Dion.* 48, 375–388, wo all ihre späten Attributen und Merkmale in einer mächtigen Darstellung verbunden sind (s. dazu Stafford 2005, 208–209).

¹⁷⁹¹ Amm. 14, 11, 25–26.

¹⁷⁹² Mesom., *Hymn.* 11 (εἰς Νέμεσιν), 7–8.

¹⁷⁹³ Ein ausführlicher Katalog der Darstellungen von Nemesis mit Waage findet sich bei Hornum 1993, 321; vgl. auch *LIMC* 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, Nr. 37–42; 63–68; 76a; 98; 102; 104–105; 107a; 109–110; 118; 130; 135; 165; 171.

¹⁷⁹⁴ Mesom., *Hymn.* 11 (εἰς Νέμεσιν), 2–3; 11–13.

¹⁷⁹⁵ Für Dikaiosyne: *LIMC* 3, 1a, 386–388 (Balty); Iustitia: *LIMC* 8, 1 (Suppl.), 661–663 (Caccamo-Caltabiano); Aequitas: *LIMC* 1, 1, 241–243 (Belloni).

Theos Hypsistos erwähnt eine Nemesis Dikaia.¹⁷⁹⁶ Ungefähr in dieselbe Zeit datiert auch ein Relief aus dem Theater von Philippi, auf dem eine Figur mit Elle und Waage als Nemesis interpretiert wird.¹⁷⁹⁷ Aus dem Theater von Thasos stammt ein Relief, das Nemesis mit zwei anderen Göttinnen darstellt: Alle drei halten die typischen Attribute der Gerechtigkeit in ihren Händen (Waage und Schwert) und sind auch in Ermangelung von Inschriften als drei Nemeseis interpretiert worden.¹⁷⁹⁸

In der Kaiserzeit war die Gleichsetzung von Nemesis und Tyche/Fortuna ge-läufig: Mehrere Statuetten,¹⁷⁹⁹ Reliefs¹⁸⁰⁰ sowie geschnittene Steine¹⁸⁰¹ zeigen diese Verschmelzung.

Eine Statuette aus Ephesos aus dem 3. Jh. n. Chr. stellt Nemesis/Fortuna mit Kalathos auf dem Kopf dar; in den Händen hält sie Füllhorn und Elle; zu ihren Füßen sitzt ein Greif mit seinen Vorderbeinen auf einem Rad.¹⁸⁰² Aus dem Stadion von Olympia stammen zwei Statuetten von Nemesis/Tyche, die mit Rad, Ruder und Elle ausgestattet sind und wahrscheinlich das Eingangstor flankierten.¹⁸⁰³

Die ikonographischen Merkmale, welche die Rolle der Nemesis als Vergeltungsgöttin andeuten, sind vor allem in den späten Darstellungen vorhanden und fehlen vollkommen vor dem späten 4. Jh. v. Chr. Da es für diese Ikonographie als Rachegöttin keine Vorgänger gibt, ist unklar, ab wann genau die Ikonographie verbreitet war und wie stark sie von der attischen Interpretation der Nemesis als Rächerin der *hybris* oder durch den Synkretismus mit anderen Göttinnen beeinflusst wurde.

Wenn man davon ausgeht, dass die römischen Münzen, welche die Nemeseis von Smyrna darstellen, ein mehr oder weniger getreues Abbild der hellenistischen Kultstatuen des städtischen Heiligtums wiedergeben, hat sich die Ikonographie der Nemesis innerhalb weniger Jahrhunderte völlig verändert. Sicher ist, dass die Ikonographie der smyrneischen Nemeseis ein breiteres Echo fand als die der Nemesis von Rhamnous; während die klassische, als Naturgöttin verstandene Nemesis des Agorakritos nach dem 5. Jh. v. Chr. fast vollkommen aus der Kunst verschwindet, beeinflusst der smyrneische Typ die vielen ikonographischen oder literarischen Darstellungen der kaiserzeitlichen Nemesis stark.¹⁸⁰⁴ In römischer Zeit kommt Nemesis sowohl einzeln als auch als Paar vor; gelegentlich wird sie mit Flügeln oder mit einem Greif dargestellt; fast immer trägt sie mindestens eines der folgenden Attribute: Waage, Rad, Zaum, Maßstab und Ruder.¹⁸⁰⁵

¹⁷⁹⁶ Hornum 1993, Nr. 110.

¹⁷⁹⁷ Hornum 1993, 64 (Taf. XX); vgl. *LIMC* 6, 1, Nr. 38.

¹⁷⁹⁸ Hornum 1993, 64 (Taf. XXII).

¹⁷⁹⁹ Tradler 1998, Nr. 44; 130–133. Vgl. *LIMC* 6, s.v. „Nemesis“, Nr. 31; 180a–b; 176; 181.

¹⁸⁰⁰ Tradler 1998, Nr. 134. Vgl. *LIMC* 6, s.v. „Nemesis“, Nr. 183.

¹⁸⁰¹ Tradler 1998, Nr. 135–136. Vgl. *LIMC* 6, s.v. „Nemesis“, Nr. 179b; 184.

¹⁸⁰² *LIMC* 6, 1, s.v. „Nemesis“, Nr. 181.

¹⁸⁰³ Tradler 1998, 103 (Kat. Nr. 130–131); vgl. *LIMC* 6, 1, Nr. 180.

¹⁸⁰⁴ Stafford 2000, 102.

¹⁸⁰⁵ Stafford 2000, 102.

X.6. Die Epitheta und der Aktionsbereich

Während Nemesis in den ältesten Inschriften selten mit einem Beinamen ange-rufen wird, belegen die späteren Texte eine Vielfalt von Epitheta, die insbeson-dere ihre Macht und ihre Funktion als Herrin über das menschliche Schicksal betonen. Sie ist *kyria*¹⁸⁰⁶ und *megale*¹⁸⁰⁷ oder *kyria megiste*¹⁸⁰⁸ oder *thea megis-te*.¹⁸⁰⁹ Auf ihre kosmische Funktion deutet der Beiname *Urania* hin;¹⁸¹⁰ als Stra-fende ist sie die schnellste (ὠκυτάτη),¹⁸¹¹ unbesiegbar (ἀνείκητος)¹⁸¹² und natürlich gerecht (δικαία).¹⁸¹³ So hart wie sie sein kann, ist Nemesis gleichermaßen den Menschen nah und hilfsbereit: Die vielen Weihungen für erwiesene Gnade¹⁸¹⁴ und die Epitheta *epekoos*¹⁸¹⁵ oder *eukoos* belegen, dass die Göttin auch eine Bitten erfüllende Funktion hatte. Auch in der Literatur wird ihr eine besondere Verbindung zur Gerechtigkeit und zur kosmischen Ordnung attestiert. Bereits bei Pindar wird Nemesis als ὑπέρδικος beschrieben.¹⁸¹⁶

In der Literatur des 5. Jh. v. Chr. wird Nemesis als eine Göttin, die menschl-iche *hybris*, Misshandlungen oder Beleidigungen jeder Art bestraft, dargestellt. Oft ist es jedoch, wie auch im Fall der *dike*, unmöglich, zwischen Begriff und Göttin zu unterscheiden. Jedes Übermaß fordert Vergeltung. So trifft die *neme-sis theou* Kroisos, weil er glaubte, der glücklichste Mensch zu sein¹⁸¹⁷ und Hele-na wird von der göttlichen *nemesis* getroffen, weil sie durch ihren Ehebruch einen grausamen Krieg verursacht hat.¹⁸¹⁸ Auch in einem Fragment des Euripi-des heißt es, „wenn du einen Menschen siehst, der sich zu hoch erhoben hat und wegen Ruhm, Reichtum oder Geburt stolz wird, hochmütiger als sein Schicksal es erlaubt, dann erwarte sofort seine rasche *nemesis*“.¹⁸¹⁹ Überheb-lichkeit und Hochmut werden von Nemesis auf Zeus' Befehl hin bestraft.¹⁸²⁰ Nemesis überwacht und bewahrt die Moral. Die göttliche Nemesis, als Begriff oder durch die Göttin personifiziert, trifft jeden Menschen, der durch sein Ver-halten gegen die herrschende Moral verstößt.

¹⁸⁰⁶ Hornum 1993, Nr. 234; 241; 261 (*Nemeseis kyriai*).

¹⁸⁰⁷ Hornum 1993, Nr. 47; 263; 270 (*Nemeseis megalai*).

¹⁸⁰⁸ Hornum 1993, Nr. 53.

¹⁸⁰⁹ Hornum 1993, Nr. 51; 254 (*theai megistai*).

¹⁸¹⁰ Hornum 1993, Nr. 72.

¹⁸¹¹ Hornum 1993, Nr. 88.

¹⁸¹² Hornum 1993, Nr. 84–86.

¹⁸¹³ Hornum 1993, Nr. 110.

¹⁸¹⁴ Hornum 1993, Nr. 73; 105–107; 229; 231; 238; 241; 246; 251; 262; 264; 267; Petrakos 1999, II, Nr. 163; *IG XII*, 8, 371–373; *IG XII*, 9, 26.

¹⁸¹⁵ Hornum 1993, Nr. 73, 245; Byrne 2006, Nr. 31.

¹⁸¹⁶ Pi., *P.* 10, 42–45.

¹⁸¹⁷ Hdt., 1, 34.

¹⁸¹⁸ Eu., *Or.* 1361–1362.

¹⁸¹⁹ *TGF* 1040 Nauck = Stob., *Flor.* 22, 5.

¹⁸²⁰ Eu., *Ph.* 182–184. Allgemein zu Nemesis und *hybris*, s. Stafford 2005.

Das Reich der Nemesis ist eher eines der Worte, nicht der Taten: Sie scheint besonders von bösen oder falschen Worten und von umständlichen Gedankengängen erzürnt zu werden. Nach Kallimachos schreibt Nemesis die gottlosen Worte auf, die gesagt werden.¹⁸²¹ In Platons *Leges* ist Nemesis der *angelos* von Dike: Sie wacht über den Respekt, den jeder Sohn seinen Eltern gegenüber zeigen soll; unbedachte Worte, welche die Eltern beleidigen, werden von Nemesis hart bestraft.¹⁸²² Bei Hesiod verlassen Nemesis und Aidon die Erde, als die Menschen böse werden;¹⁸²³ hierbei betreffen die Verfehlungen der bösen Menschen vor allem das Sprechen und bestehen aus falschen oder umständlichen Aussagen, falschen Schwüren, üblem Gerede.¹⁸²⁴ Nemesis überwacht die Gedanken und die Reden der Menschen und sorgt dafür, dass die Menschen, die arrogant denken oder sprechen, bestraft werden, heißt es im ihr gewidmeten orphischen Hymnos.¹⁸²⁵ Wie alle Götter der Gerechtigkeit ist Nemesis hierbei eine allsehende Göttin (*panderkes*), die sich über Gerechtigkeit freut und Sünden bestraft.¹⁸²⁶ Nichts kann der Göttin entgehen, weil sie alles sieht und alles hört.¹⁸²⁷ So heißt es auch in einer Inschrift aus der Argolis: „Die rächende Gerechtigkeit der erbarmungslosen (*apeithes*) Nemesis behalte dich, auch wenn du geflohen bist.“¹⁸²⁸

Auch Missachtung der Verstorbenen und ihres Andenken wird von Nemesis (und von Dike) hart bestraft.¹⁸²⁹ Die Rolle der Göttin als Rächerin der Hybris erklärt teilweise diese Funktion im sepulkralen Bereich. Sie rächt die Verstorbenen, wenn sie von den Lebenden beleidigt werden: Schon Sophokles lässt z. B. Elektra die Nemesis des Orestes anrufen, als Klytaimnestra diesen beleidigt.¹⁸³⁰ Auf kaiserzeitlichen Grabmonumenten findet man gelegentlich Reliefdarstellungen der Nemesis sollen¹⁸³¹ oder einen Fluch gegen potentielle Grabschänder, die von der raschen Strafe der Nemesis heimgesucht werden.¹⁸³²

Die Grabinschrift einer gewissen Arsinoe ruft Theos Hypsistos, der alles sieht, sowie Helios und Nemesis um Rache für ihren vorzeitigen, vermutlich durch Mord verursachten Tod, an.¹⁸³³ Ein anonym tradiertes Epitaph lautet: „Du hast mich getötet und dann hast du mich bestattet, mit den gleichen Händen, mit denen du mich ermordet hast: Mögest du Nemesis nicht entgehen!“¹⁸³⁴

¹⁸²¹ Call., *Hymn. in Cer.* 56: Νέμεσις δὲ κακὰν ἐγράψατο φωνὰν.

¹⁸²² Pl., *Lg.* 717d.

¹⁸²³ Hes., *Op.* 197–201.

¹⁸²⁴ Hes., *Op.* 194–196.

¹⁸²⁵ *Orph. H.* 61 (Nemesis), 4–7, 12.

¹⁸²⁶ *Orph. H.*, 61 (Nemesis), 2–3: πανδερκής, ἔσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων ἀδία, πολυόμενε, μόνη χαίρουσα δικαίαις.

¹⁸²⁷ *Orph. H.*, 61 (Nemesis), 8: πάντ' ἔσορᾶς καὶ πάντ' ἔπακούεις.

¹⁸²⁸ *IG IV*, 444.

¹⁸²⁹ Stob., *Floril.* 125, 7; *S. El.* 792.

¹⁸³⁰ *S.*, *El.* 792.

¹⁸³¹ Hornum 1993, Nr. 109.

¹⁸³² Hornum 1993, Nr. 88; 153; 237?.

¹⁸³³ Hornum 1993, Nr. 48.

¹⁸³⁴ *AP*, 7, 358.

Nemesis verkörpert aber auch den göttlichen Neid, der oft die über die Maß-
 ßen glücklichen Menschen trifft, um sie an ihr sterbliches Schicksal zu erinnern.
 In einem Grabepigramm aus der Kaiserzeit klagt ein jung gestorbener Mann,
 dass er mit achtzehn Jahren und wohlhabend von der neidischen (φθονεργήν)
 Nemesis getroffen wurde, als er noch so viele Hoffnungen hatte.¹⁸³⁵ In dieser
 Funktion verschmilzt der Begriff der Strafe mit dem des Schicksals. Ein früheres,
 isoliertes Beispiel dieser Vorstellung der Göttin als erbarmungsloser Schicksals-
 herrin findet sich in einer Grabinschrift aus Gaza, die in das späte 3. Jh. v. Chr.
 datiert wurde. Hier beklagt ein Vater den Tod der Kinder und ein einsames,
 hartes Alter: „Aus euerm Glück ist ein wildes Feuer aufgeschossen und eine
 Nemesis hat euere Hoffnungen zum Scheitern gebracht.“¹⁸³⁶ Eine kaiserzeitliche
 Inschrift auf einer Votivstele mit Darstellung der Nemesis beschreibt in poeti-
 schen Worten die Funktion der Göttin als Herrin des Universums und des
 menschlichen Lebens: „Ich bin, wie du siehst, Nemesis der sterblichen Men-
 schen, gut geflügelt, unsterblich, welche das Rad des Himmelsgewölbes hält; ich
 fliege durch den Kosmos mit immer frohem Gemüt, stets der Rasse der sterbli-
 chen Geschlechter zuschauend; aber der fromme, weise Artemidoros hat mich in
 Bildern aus Stein errichtet, als Erfüllung der Gelübde.“¹⁸³⁷

Die späthellenistischen und vor allem die kaiserzeitlichen literarischen
 Quellen unterstreichen und präzisieren die Funktion der Nemesis als Justizgöt-
 tin. In die gleiche Kategorie wie Dike, Themis und die Erinyes gehört bei Dio-
 nysios von Halikarnassos auch Nemesis: Das, was diese Gottheiten verbindet,
 ist der Begriff der Gerechtigkeit.¹⁸³⁸

Nemesis zeigt sich immer gütig gegen die Menschen, die nach den Gesetzen
 leben, gegen die Philosophen und die Mäßigen; den gesetzlosen, hochmütigen
 und arroganten Menschen gegenüber zeigt sie sich aber feindlich und behindert
 ihre Vorhaben.¹⁸³⁹ Mit ihrem Maßstab zeigt sie den Menschen ihre Grenzen und
 warnt sie, diese nicht zu überschreiten; sie besitzt ein Rad, welches die unsichere
 Zukunft der Sterblichen symbolisiert.¹⁸⁴⁰ Die schicksalhafte Unerbittlichkeit der
 Nemesis kommt in der Hymne von Mesomedes besonders zum Ausdruck: Die
 geflügelte Göttin ist die Tochter der Dike und die Waage des Lebens; sie be-
 kämpft die menschliche Arroganz mit ihren unbeugsamen Zügeln; sie hasst die
hybris und vernichtet die bösen Menschen; ihr sich stets geräuschlos drehendes
 Rad bestimmt das Schicksal; schnell und unbemerkt kommt sie und misst das
 Leben, sie ist allmächtig und unsterblich, sie teilt den Altar mit Dike und wirft
 die Menschen empört von der Arroganz in den Tartaros.¹⁸⁴¹

¹⁸³⁵ Hornum 1993, Nr. 35(= IGBR I, 220).

¹⁸³⁶ Merkelbach – Stauber, SGO IV, 21/05/01. Zur mitunter mit aller Härte vollzogenen
 Strafe der Nemesis und die von ihr ausgeübten Gewalt, s. Stafford 2005.

¹⁸³⁷ Hornum 1993, Nr. 89.

¹⁸³⁸ Dio. Hal., *Ant. Rom.*, 2, 75, 2, 1–2.

¹⁸³⁹ Artem., *Oneir.*, 2, 37.

¹⁸⁴⁰ Vettius Valens, 1, 261, 29.

¹⁸⁴¹ Mesom., *Hymn.* 11 (*εἰς Νέμεσιν*), 2–20.

Eine ähnliche Vorstellung kommt auch in der orphischen Lehre vor: Nemesis ist die *basileia megiste*, die allsehende Göttin, die sich über die Gerechtigkeit freut; die Menschen fürchten sich vor ihr, weil ihr die arroganten Worte der Sterblichen nicht entgehen. Sie sieht und hört und entscheidet alles; sie verkündet den Menschen die Urteile, sie ist der höchste Dämon.¹⁸⁴²

Der gleiche enge Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Schicksal findet sich bei Ammianus Marcellinus: Nemesis ist Schiedsrichterin sowie Richterinnen und teilt jedem sein Schicksal mit.¹⁸⁴³ Typisches Merkmal der Nemesis in ihrer Funktion als Justiz- und Schicksalsgöttin ist die Schnelligkeit: Plötzlich ist sie da, sodass nichts sicher ist, weil Nemesis wacht.¹⁸⁴⁴ Die Schnelligkeit ihrer Bestrafung ist gleichzeitig ein Merkmal ihrer Macht: Durch ihre Unfehlbarkeit und Raschheit beweist sie ihre Allmacht.

Die späte Nemesis wird im Kult oft mit Gottheiten assoziiert, welche die Gerechtigkeit symbolisieren: Einer der ersten epigraphischen Belege dieser Deutung der Göttin als Gerechtigkeitsgottheit ist eine Weihung des 1. Jh. v. Chr. an Nemesis als *paredros* der Dike aus Milet.¹⁸⁴⁵ Eine lange Orakelinschrift aus Hierapolis erklärt, dass Nemesis die Waage der Dike hält.¹⁸⁴⁶

Versucht man ihre Wesenseigenschaften zusammenzufassen, so lässt sich Nemesis als Behüterin der gegebenen Ordnung interpretieren: Durch menschliche *hybris* kann die Ordnung in Unordnung gebracht werden, was das Eingreifen der Nemesis erfordert. Dabei kommt sie selbst selten als aktive Rächerin vor, vielmehr trägt sie Sorge, dass die gerechte Strafe zuteil wird und die geltenden Normen dadurch wieder etabliert werden.

X.7. Nemesis und die Agone

In den Inschriften der römischen Zeit kommt Nemesis sowohl in den westlichen als auch in den östlichen Provinzen des Reiches sehr oft in Verbindung mit Gladiatorenspielen und anderen sportlichen oder theatralischen Veranstaltungen vor.¹⁸⁴⁷ Viele Nemesis-Inschriften wurden in Theatern, Amphitheatern und Stadien gefunden; die literarischen Quellen belegen die Existenz kleiner Heiligtümer oder Altäre in den Theatern der römischen Zeit.¹⁸⁴⁸

M. B. Hornum, der die bis heute ausführlichste Betrachtung zur Nemesis in der Kaiserzeit vorgelegt hat, vermutete, dass sich die agonale Funktion der Göttin erst in römischer Zeit entwickelte: Nemesis, ursprünglich eine Justizgöt-

¹⁸⁴² *Orph. H.*, 61.

¹⁸⁴³ *Amm. Marc.*, 14, 11, 25–26.

¹⁸⁴⁴ *Suid.*, *Lex.*, s.v. *Νέμεσις*.

¹⁸⁴⁵ Hornum 1993, Nr. 250.

¹⁸⁴⁶ Hornum 1993, Nr. 244.

¹⁸⁴⁷ Hornum 1993, 43–62.

¹⁸⁴⁸ Hornum 1993, 43. Für die Inschriften vgl. Hornum 1993, Appendix 2. Literarische Quellen: Paus., 7, 20, 9; *Hist. Aug.* 8, 6, 2–7.

tin, habe auch in der *arena* dafür gesorgt, dass die gesetzliche Ordnung gewahrt wird, indem sie sich für die Siege der Gerechten gegen die militärischen Gegner, die wilden Tiere, die Verbrecher und die rebellischen Sklaven, welche im römischen *circus* auftraten, eingesetzt habe.¹⁸⁴⁹ Eine neue und sehr inspirierende Studie von T. Wittenberg belegt, dass Nemesis im Kontext der Amphitheater in durchaus differenzierter Art und Weise verehrt wurde: Hierbei gewinnen neben der von Hornum überbewerteten Ikonographie der triumphierenden Nemesis auch die Verschmelzung mit Dike, die Nemesis als Zuteilerin der gerechten Strafe kennzeichnet, und der Synkretismus mit Diana, der auf den todbringenden Aspekt der Spiele verweisen soll, an Bedeutung.¹⁸⁵⁰

Während die venatorischen und chthonischen Aspekte der späten Nemesis eine sehr gute Erklärung für den Synkretismus mit Diana und ihre Rolle in der Arena sind, scheint mir jedoch die Verbindung zwischen Nemesis und der Gerechtigkeit weniger linear als von Hornum und Wittenberg vermutet und außerhalb der literarischen Quellen epigraphisch eher später bestätigt. Die Inschriften aus Rhamnous, die zu den ältesten Weihungen an die Göttin überhaupt zählen, zeigen, dass die spätarchaische und klassische Nemesis viel stärker mit dem Militärbereich verbunden war als mit der Bestrafung eventuellen Fehlverhaltens. Im Gegensatz dazu scheint es, dass gerade die agonalen Aspekte der Nemesis sehr früh dokumentiert werden und ein Merkmal sind, das konstant über die Zeit erhalten bleibt: Die Wettkämpfe, die in Rhamnous mit Sicherheit schon im 4. Jh. v. Chr. stattgefunden haben, sind Vorläufer der kaiserzeitlichen Verbindung zwischen Nemesis und den Agonen.¹⁸⁵¹ Die Feststellung Hornums, dass allen Gottheiten in der hellenistischen Zeit Spiele gewidmet worden seien, trifft nur teilweise zu.¹⁸⁵² Im Rhamnousischen Heiligtum scheint die Göttin eine besondere Verehrung durch Epheben der Garnison erfahren zu haben und außerdem zusammen mit Hermes eng mit dem lokalen Gymnasion verbunden gewesen zu sein, wie die in der Garnison gefundenen Weihungen belegen.¹⁸⁵³

Das Heiligtum hatte also offensichtlich eine besondere Beziehung zu den Spielen an sich, vor allem zu den Agonen der Epheben. Diese Tatsache erklärt sich m. E. mit der wichtigen Funktion der Rhamnousischen Nemesis für die Garnison und ihre Bewohner. Diese ist hauptsächlich eine Göttin der Epheben, der Gymnasien und der Soldaten; diese Funktion im militärischen und ephebi-

¹⁸⁴⁹ Hornum 1993, 44–50; 89–90.

¹⁸⁵⁰ Wittenberg 2014, 16–21, besonders 21: „Ihre Verortung in der Arena erklärt sich damit nicht ausschließlich in einer ideologisch motivierten, staatstragenden Metabedeutung, sondern auch auf einer konkreten Ebene, die bestimmten Facetten der *munera* – wie der gerechten Bestrafung von Verbrechern, der Jagd im Allgemeinen sowie der chthonisch aufgeladenen Auseinandersetzung mit dem Tod in der Arena im Besonderen – geschuldet ist.“

¹⁸⁵¹ Petrakos 1999, II, Nr. 7; 58; 98; 106; 120.

¹⁸⁵² Hornum 1993, 46.

¹⁸⁵³ Petrakos 1999, II, 150; 151.

schen Bereich kann selbstverständlich allein die Rolle der römischen Nemesis nicht erklären, ist aber ein wichtiges und unterschätztes Vorbild für die Entwicklung der Göttin als Schutzpatronin der Agone.

X.8. Nemesis und das Schicksal

Die in der Wurzel *nemo*- implizite Bedeutung einer Verteilung verbindet Nemesis begrifflich mit dem Schicksal, das jedem Mensch gegeben worden ist, genauso wie *moira* die Idee des „seinen Teil Bekommens“ (*meiromai*) impliziert.¹⁸⁵⁴ Die alternative Deutung des Begriffes der „Verteilung“ ist die Vergeltung mit Segen oder Strafe in Abhängigkeit des eigenen Verhaltens. Diese zweite Deutung des Namens Nemesis verbindet die Göttin mit der Gerechtigkeit.¹⁸⁵⁵ In ihrer Persönlichkeit sind Schicksal und Gerechtigkeit zwei Seiten derselben Medaille.

Dass Nemesis als vergeltende Göttin eng mit dem Schicksal verbunden war, wurde schon von B. C. Dietrich bemerkt, der Nemesis in sein Werk über die göttlichen Mächte, welche das *fatum* determinieren, aufnahm.¹⁸⁵⁶ In Dietrichs Vorstellung ist Nemesis hauptsächlich eine Göttin der Natur, die zumindest in der attischen Mythologie stark mit Helena verbunden ist, wobei Letztere von ihm auch als ursprüngliche Göttin der Fruchtbarkeit und der Natur interpretiert wird.¹⁸⁵⁷ Dietrich sieht einige Ähnlichkeiten zwischen Nemesis und den Erinyes, die er alle als chthonische Gottheiten des Schicksals betrachtet. Die Verbindung mit Dämonen der Natur wie den Charites in Smyrna führt er als einen Beweis für die Rolle der Nemesis als Schicksalsgöttin an.¹⁸⁵⁸ Vor allem aber betont er deren Verbindung mit den Verstorbenen und vergleicht sie mit den Erinyes und den Moirai. Das Verhältnis der Nemesis zur Unterwelt ist jedoch viel schwächer ausgeprägt als das der Moirai und der Erinyes. Die größte Schwierigkeit dieser Interpretation besteht darin, dass wir im kultischen Bereich überhaupt keinen Hinweis dafür haben, dass Nemesis tatsächlich diese Funktion erfüllte: In ihrem Kult scheinen die für andere Reinigungs-, Schicksals- und Gerechtigkeitsgottheiten abgehaltenen „high intensity rituals“ überhaupt nicht vorzukommen. Außer der sehr allgemeinen Charakterisierung von Nemesis als Tochter der Nyx bei Hesiod¹⁸⁵⁹ fehlt auch die sonst so typische Darstellung der Gottheit als furchterregendes Wesen.

Trotz der Schwäche einiger Argumente enthält die These Dietrichs einige interessante Beobachtungen, vor allem die Betonung der Fähigkeit der Nemesis, sich in ein Tier zu verwandeln – in den *Kypria* in einen Schwan, in der

¹⁸⁵⁴ Stafford 2000, 76.

¹⁸⁵⁵ Stafford 2000, 76.

¹⁸⁵⁶ Dietrich 1965, 1965, 157–176.

¹⁸⁵⁷ Dietrich 1965, 158–159.

¹⁸⁵⁸ Dietrich 1965, 162.

¹⁸⁵⁹ Hes., *Th.* 233–234.

späteren Ikonographie in einen Greifen – oder ihr Erscheinen im Kult als einzelne oder als doppelte Göttin, wie es für die Moirai und die Erinyes typisch ist.¹⁸⁶⁰

Die Auffassung von Nemesis als Schicksalsgöttin wird ab der hellenistischen Zeit deutlicher. Nemesis, die durch Strafe in das menschliche Leben eingriff, stand Tyche begrifflich sehr nahe und wurde oft gemeinsam mit ihr verehrt.

Tyche wird wie Nemesis schon bei Hesiod erwähnt¹⁸⁶¹ und wie Nemesis kommt sie im Kontext von Mythen vor, die mit der Fruchtbarkeit und dem Zyklus von Leben und Tod verbunden sind.¹⁸⁶² Sie besitzt ebenfalls eine kosmische Dimension, eine universelle Macht, die das Leben der Menschen regelt.¹⁸⁶³

Welcher Art diese Macht ist, beschreibt Pindar, der Tyche als *soteira* bezeichnet;¹⁸⁶⁴ in Aischylos' *Agamemnon* rettet sie durch ihre Gnade ein Schiff vor dem Untergang.¹⁸⁶⁵ Schon in der vorhellenistischen Tyche sind also die Hauptmerkmale ihres Wesens vorhanden: Sie ist nicht die Göttin des blinden Schicksals, sondern die mächtige, kosmische Göttin eines „gerechten“ Schicksals, das sich dem Menschen auch mit Erbarmen, Gnade oder Rettung offenbaren kann. Diese gütigen Aspekte der Göttin sind in zahlreichen Inschriften evident, die sie als *agathe* anrufen.¹⁸⁶⁶ In dieser Hinsicht ist Tyche mit Nemesis eng verwandt. Nemesis verkörpert eine schicksalhafte Kette von Aktionen und Reaktionen (Verfehlung – Bestrafung, rechtmäßiges Verhalten – Belohnung), die zwar unvermeidlich ist, gleichzeitig aber sinnvoll und vernünftig.

Möglicherweise wurden Tyche und Nemesis schon im 4. Jh. v. Chr. in Epidauros zusammen verehrt, wie die fragmentarische Inschrift auf einem Altar, der Nemesis Tyche oder Nemesis und Tyche geweiht ist, belegt.¹⁸⁶⁷ In der Kaiserzeit wurde die Verschmelzung der beiden Göttinnen sowohl im Westen als auch im Osten geläufig.¹⁸⁶⁸ Die späten literarischen Quellen bestätigen diese Gleichsetzung. Hesychios bezeichnet ἀγαθή Τύχη als ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις.¹⁸⁶⁹ Ammianus Marcellinus bezeichnet dieselbe Göttin abwechselnd als Nemesis, Adrasteia oder Fortuna.¹⁸⁷⁰

Die Gleichsetzung Nemesis – Fortuna fand vor allem in der römischen Welt große Verbreitung. Der römische Philosoph Cornutus erklärte in seinem Werk *De natura deorum*, der Name der Göttin sei vom Begriff der Verteilung abgeleitet, weil sie das Glück unter den Menschen verteile.¹⁸⁷¹ Eine kaiserzeitli-

¹⁸⁶⁰ Dietrich 1965, 157–158; 172–176.

¹⁸⁶¹ Hes., *Th.* 346–349.

¹⁸⁶² *H.Hom.Cer.* 417–432. Zum Kult der Tyche vgl. Sfameni Gasparro 1997, 82–109.

¹⁸⁶³ Empedokles, *Frg.* 31 B 103 Diels-Kranz.

¹⁸⁶⁴ *Pi.*, *O.* 12, 1–2

¹⁸⁶⁵ *A.*, *Ag.* 664–666.

¹⁸⁶⁶ Sfameni Gasparro 1997, 83.

¹⁸⁶⁷ *IG IV²*, 1, 311 (= Hornum 1993, N. 79).

¹⁸⁶⁸ Tradler 1998, 96–103.

¹⁸⁶⁹ Hsch., *Lex.*, s.v. ἀγαθή Τύχη.

¹⁸⁷⁰ *Amm. Marc.*, 14, 11, 25–29.

¹⁸⁷¹ *Corn., de nat. deorum*, 13, 17.

che Grabinschrift aus Phrygien bringt die Verbindung zwischen Nemesis und der *moira* zum Ausdruck: „Hier liegt Alexandros, ein guter Mann, der mit gutem Glück lebte und den Höhepunkt der Tugenden erreichte. Das bittere Schicksal (*moira*) kam plötzlich und packte ihn, als er das unvermeidliche Los sah, das unumgänglich und universal ist. Nemesis ist Gott. Sehe der Gerechtigkeit entgegen.“¹⁸⁷² Die überraschende Aufforderung am Ende, man solle der Gerechtigkeit entgegensehen, hebt die Merkmale des von Nemesis verkörperten Schicksals hervor: Es handelt sich um ein Schicksal, das die Gerechten belohnt.

Nach Aelius Aristides überwachen Dike und Nemesis alle Geschäfte und Geschehnisse der Menschen und verhindern, dass einer zu stolz wird; aus unbedeutenden Menschen machen sie wichtige, aus wichtigen machen sie unbedeutende.¹⁸⁷³ Dion Chrysostomos erklärt, dass man *tyche* viele Namen gegeben hat: In ihrer Unparteilichkeit wurde sie Nemesis genannt, in ihrer Unvorhersehbarkeit Elpis.¹⁸⁷⁴

Nemesis und Tyche sind beide alte, vorhellenistische Gottheiten, die ursprünglich eher als Naturgöttinnen mit wenigen Attributen und geringer Charakterzeichnung vorkommen und deren Funktionen sich erst später ausdifferenzieren. Sie entwickeln ab der hellenistischen Zeit eine neue Semantik: Sie verkörpern allegorische Begriffe, die eigentlich schon in ihrer ursprünglichen Persönlichkeit vorhanden waren, jedoch erst jetzt vollkommen ans Licht kommen.

X.9. Nemesis und die Verstorbenen

Die moderne Forschung tendiert dazu, Nemesis als eine chthonische Göttin zu interpretieren, die von Beginn an eine starke Verbindung mit der Unterwelt hatte; als Grund für diese Interpretation wird zumeist die Konzeption der archaischen und klassischen Nemesis als Naturgöttin erwähnt.¹⁸⁷⁵ Setzt man voraus – was allerdings fraglich erscheint –, dass jede Naturgottheit automatisch eine chthonische Gottheit ist, sind die Merkmale der frühen Nemesis als Naturgöttin nichtsdestotrotz etwas blass.

Zweimal wird Nemesis in den literarischen Quellen tatsächlich mit den Verstorbenen in Verbindung gebracht. In Sophokles' *Elektra* ruft die Protagonistin Nemesis τοῦ θανόντος ἀρτίως;¹⁸⁷⁶ Dietrich bemerkt, dass sich Nemesis hier quasi als eine Doppelung der Erinyes, deren Funktion sie übernommen hat, erweist.¹⁸⁷⁷ Eine wahrscheinlich korrupte Passage bei Demosthenes und das dazugehörige Scholion erwähnen ein athenisches Fest *Nemes(e)ia*, das angeb-

¹⁸⁷² Merkelbach-Stauber, *SGO* III, 16/54/01.

¹⁸⁷³ Aristid., *Or.* 16, 436, 27–30.

¹⁸⁷⁴ D. Chr., *Or.* 64, 8, 1–2.

¹⁸⁷⁵ Dietrich 1965, 157; 267–168; Petrakos 1999, I, 275; eher skeptisch ist Stafford 2000, 93–94.

¹⁸⁷⁶ S., *El.* 792.

¹⁸⁷⁷ Dietrich 1965, 168.

lich den Toten gewidmet war.¹⁸⁷⁸ Wie E. Stafford bemerkt, ist die Beziehung der Nemesis zu den Verstorbenen im ersten Fall nicht deutlich: Wird Nemesis aufgrund einer besonderen Rolle als Rächerin der Verstorbenen oder einfach als Rächerin der *hybris* angerufen? Die Demosthenes-Stelle ist problematisch und das Fest ansonsten unbelegt.¹⁸⁷⁹

Auf kaiserzeitlichen Grabepigrammen wird gelegentlich die Rache der Göttin an potentiellen Grabschändern angerufen,¹⁸⁸⁰ viele kaiserzeitliche Grabstele zeigen die Darstellung der Göttin mit ihren traditionellen Attributen, der Waage, dem Maßstab und dem Rad.¹⁸⁸¹ Ihre Funktion scheint jedoch auch in diesem Fall eher einer Vergeltungs- als einer Unterweltsgöttin zu entsprechen; sie wiederholt im sepulkralen Bereich die Funktionen, die sie auch sonst unter den Lebenden einnimmt. Ihre Rolle im Bereich der Grabepigramme scheint darüber hinaus widersprüchlich zu sein: Teilweise wird sie als Rächerin angerufen, teilweise als Schicksalsgöttin beschuldigt, den Tod verursacht zu haben.¹⁸⁸²

Die Beziehung von Nemesis zu den Verstorbenen wird also eigentlich nur in den späteren Quellen deutlich, während die wenigen unsicheren Belege für die frühere Zeit hauptsächlich auf der Interpretation der Göttin als Naturgotttheit basieren, die alles andere als sicher ist. Da die Quellen, die eine direkte Verbindung zwischen Nemesis und den Verstorbenen herstellen, alle aus einer Zeit stammen, in der sich die Funktion der Göttin als Rächerin schon durchgesetzt hatte, kann man nicht sagen, ob die Funktion als Rachegöttin eine Konsequenz ihrer Rolle als chthonische Göttin ist oder umgekehrt.

X.10. Von der Naturgöttin zur Gerechtigkeitsgöttin?

Dass Nemesis schon in einer sehr frühen Zeit mit Natur und Unterwelt assoziiert war, kann nach Dietrich nicht bezweifelt werden.¹⁸⁸³ Die Ikonographie der Nemesis des Agorakritos einerseits und die kultische Assoziation der archaischen Nemeseis von Smyrna mit den Charites andererseits beweisen seines Erachtens diese Vorstellung der Nemesis als Naturgöttin; die Beziehung zur Unterwelt wird in seiner These teils auf der Basis späterer Quellen konstruiert, teils scheint sie eine natürliche Konsequenz des Umstandes zu sein, dass Nemesis eine Naturgöttin ist. Die These wird durch den Vergleich mit anderen Schicksalsgotttheiten wie den Erinyes und den Moirai unterstützt;¹⁸⁸⁴ die Entwicklung der Nemesis von einer Naturgöttin zur „moralischen“ Justizgöttin

¹⁸⁷⁸ Dem., 41, 11.

¹⁸⁷⁹ Vgl. *supra*.

¹⁸⁸⁰ Hornum 1993, Nr. 88; 153; 237; ein mögliches hellenistisches Beispiel in AP, 7, 358.

¹⁸⁸¹ Hornum 1993, Nr. 88; 109; LIMC 6, 1–2, s.v. „Nemesis“, Nr. 189.

¹⁸⁸² Als Rächerin: Hornum 1993, Nr. 48; Nemesis verursacht den Tod: Hornum 1993, Nr. 35; 89; 136; 247. Für Nemesis in Grabflüchen vgl. auch Strubbe 1997, 174; 185; 403.

¹⁸⁸³ Dietrich 1965, 168.

¹⁸⁸⁴ Dietrich 1965, 157–168.

folgt daher „a familiar pattern.“¹⁸⁸⁵ Eine ähnliche These vertritt E. Stafford, welche die Nemesis von Rhamnous als eine ursprüngliche Seenymphe interpretiert, Tochter des Okeanos.¹⁸⁸⁶

Das Hauptproblem bei dem Versuch, die archaische Nemesis zu begreifen, besteht darin, dass die wichtigsten Quellen alle aus späterer Zeit stammen; Aussagen über die archaische und klassische Nemesis können nur durch Rückschlüsse aus der späteren Evidenz getroffen werden. Die These der Entwicklung von einer ursprünglichen, chthonischen Naturgöttin zu einer Justizgöttin basiert auf sehr schwachen Belegen, die vor allem, was die originäre Verbindung der Nemesis mit dem Totenkult angeht, sehr fraglich erscheinen. Trotz der mangelhaften Quellenlage ist die Hypothese interessant und überzeugt mehr als die These einer möglichen umgekehrten Entwicklung von der Justizgöttin zu Unterweltgöttin, wofür die kultische Verbindung mit Themis in Rhamnous der einzige Hinweis wäre.¹⁸⁸⁷ Gegen diese zweite Theorie spricht vor allem die Tatsache, dass auch Themis ausschließlich in den späteren Quellen als Justizgöttin erscheint. Das stärkste Argument zugunsten der These Dietrichs bleibt der Vergleich mit anderen Gottheiten, die eine ähnliche Entwicklung durchlaufen. Einige Elemente sind jedoch sehr unterschiedlich: Bemerkenswert ist zum Beispiel, dass in dem einzigen uns bekannten Kult der Nemesis – dem Kult von Rhamnous – jede Art von „high intensity rituals“ fehlt und nur gewöhnliche *thysiai* belegt sind.

Viele Elemente der späten Nemesis – die Verbindung mit Schicksal und Gerechtigkeit, der Zoomorphismus – waren im Kern schon in der archaischen Vorstellung der Göttin vorhanden, obwohl sie erst Jahrhunderte später den impliziten Symbolismus entwickelten. Die These Staffords, Nemesis habe sich im Laufe der Zeit nicht wesentlich verändert, nur ihr Kult und ihre Darstellung hätten andere, zeitgemäße Formen angenommen – vom Mythos zum Symbol –, geht vielleicht zu weit;¹⁸⁸⁸ zutreffend ist jedoch die Betonung der Tatsache, dass die einzigen wiederkehrenden Elemente der Persönlichkeit von Nemesis diejenigen waren, die sie als Gottheit des Schicksals oder der Gerechtigkeit kennzeichneten.

Die archaische und klassische Nemesis ist schwer zu definieren, sowohl weil die Belege fehlen, als auch, weil die Merkmale des Kultes wahrscheinlich sehr stark von lokalen Elementen geprägt waren: Die Nemesis von Rhamnous war z. B. Gegenstand besonderer Verehrung unter den Epheben und den Soldaten; soviel wir wissen, fehlte dieser Aspekt jedoch vollkommen im Kult von Smyrna. Einige Elemente, die sich erst später vollständig entwickelten, waren aber schon in der frühen Vorstellung der Göttin zumindest teilweise vorhanden: Die Rolle als Wächterin der moralischen Werte spielte Nemesis z. B. schon bei Hesiod; die Rolle als Schicksalsgöttin lässt sich in der Geschichte der *Kyprien* nachvollziehen.

¹⁸⁸⁵ Dietrich 1965, 168.

¹⁸⁸⁶ Stafford 2000, 81–82; Vgl. Paus., 7, 5, 2.

¹⁸⁸⁷ Die These ist bei Dietrich 1965, 168, angedeutet.

¹⁸⁸⁸ Stafford 2000, 103–104.

Wie Tyche, mit der sie oft assoziiert wird, ist Nemesis eine Göttin mit einer langen Geschichte, deren Kult jedoch erst ab dem 4. Jh. v. Chr. eine große Verbreitung erfuhr. Während des Hellenismus erhielten einige schon existierende Gottheiten, wie Nemesis oder Tyche, die zuvor nie im Vordergrund gestanden hatten, vor dem Hintergrund veränderter ökonomischer, militärischer und politischer Verhältnisse, eine neue Rolle als allmächtige, kosmische und rettende göttliche Wesen.¹⁸⁸⁹

Die späte Nemesis ist vor allem eine universale, allmächtige Göttin, die fast monotheistisch aufgefasst wird. Zu ihren vielen Aufgaben im Bereich der kosmischen Ordnung gehört natürlich auch die Verwaltung der Gerechtigkeit und des Schicksals der Menschen. Allmächtig und allsehend erscheint sie als eine stark allegorisierte Figur, die das unvermeidliche, jedoch immer gerechte Schicksal symbolisiert; diese Allegorisierung ist vor allem ikonographisch durch die zahlreichen symbolischen Attribute greifbar. Während Nemesis in den literarischen Quellen schon sehr früh als eine moralische und rächende göttliche Macht aufgefasst wird, sind die ikonographischen Merkmale, die Nemesis als Justizgöttin kennzeichnen, eher eine späte Entwicklung. Aufgrund des Fehlens jeglicher Belege vor dem ausgehenden Hellenismus lässt sich nicht sagen, wann sich diese Ikonographie entwickelte und wie stark sie von der politischen Interpretation der *Kyprien*, die sich in Athen im 5. Jh. v. Chr. etabliert hatte, beeinflusst wurde.

¹⁸⁸⁹ Sfameni Gasparro 1997, 86.

Teil C

Göttliche Gerechtigkeit im Kult und im kulturellen Diskurs

XI. Allgemeine Merkmale der Gerechtigkeitsgottheiten

Die griechische Dichtung kennt schon seit Hesiod die personifizierte Gerechtigkeit in Form der Göttin Dike, wobei sie jedoch immer mehr ein abstrakter Wert als eine in die menschliche Welt eingreifende Gottheit bleibt. Obwohl Dike häufig in der philosophischen Lehre auftaucht, sind es im griechischen Alltag eher andere Gottheiten, die das Unrecht bestrafen und die verletzte Gerechtigkeit wiederherstellen.

Besonders aktiv im Bereich der Theodizee sind vor allem all die dämonischen Kreaturen, die in der Unterwelt verweilen und in unserer modernen Vorstellung mehr die göttliche Rache als die Gerechtigkeit selbst verkörpern. Da jedoch das antike Recht zwischen Gerechtigkeit und Rache nicht klar unterscheidet, gehören auch boshafte, furchterregende Gottheiten wie die Erinyes oder die Elasteroi in die Kategorie der Vergeltungsgötter. Die Mehrheit dieser Gottheiten hat eine flüchtige Natur: Sie können sowohl als Gottheiten verehrt werden als auch als „Gespenster“ erscheinen, die zwangsläufig aus dem *miasma* entstehen und in manchen Fällen sogar mit dem gewaltsam Verstorbenen selbst identisch sind. Diese unbeständige Natur ist besonders bei den Elasteroi und den Alastores evident. Von Homer bis zu den späten Rachegebeten zeigen die Gottheiten der Gerechtigkeit trotz zahlreicher zeit- und kulturbedingter Unterschiede einige ähnliche Merkmale.

XI.1. Gruppen von Gottheiten und Schnelligkeit der Götter

Ein gemeinsames Merkmal der meisten Gerechtigkeits-Gottheiten ist, dass sie sowohl als einzelne Gottheiten als auch in Form einer Gruppe verehrt werden können. Dies ist der Fall bei den Erinyes, den Elasteroi/Alastores, den Praxidikai und den Nemeseis, die sowohl in den literarischen als auch in den epigraphischen Quellen im Singular und im Plural belegt sind;¹⁸⁹⁰ andere Vergel-

¹⁸⁹⁰ Vgl. Kap. VII.2; IX.1; Ss. 236–240; 295–298.

tungsgöttinnen sind ausschließlich als Gruppe belegt, wie die Semnai Theai und die Eumenides.¹⁸⁹¹ Eine mögliche Erklärung dieser Besonderheit besteht darin, dass die Bestrafung der Schuld wahrscheinlicher wird, je größer die Zahl der Gottheiten ist, welche für diese Bestrafung verantwortlich sind: Der Schuldige kann nicht entfliehen. Die Unvermeidlichkeit der göttlichen Strafe ist ein Leitmotiv der griechischen Theodizee. Früher oder später werden die Sünder von den Göttern entdeckt.¹⁸⁹² Wahrscheinlich wird zum gleichen Zweck immer wieder die Schnelligkeit dieser Gottheiten betont: In der Literatur werden sie als „schnellfüßig“ beschrieben,¹⁸⁹³ in der Kunst werden sie oft, vor allem in der späteren Ikonographie, als geflügelte Gottheiten dargestellt.¹⁸⁹⁴

XI.2. Gerechtigkeit und Fruchtbarkeit

Viele der untersuchten Gottheiten sind mit dem Bereich der Fruchtbarkeit eng verbunden: Die enge Verbindung von Schuld und Unglück und die moralische Rechtfertigung von glücklichen oder unglücklichen Ereignissen erklären die enge Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Fruchtbarkeit oder Wohlstand, die sich auch im Kult wiederfindet. Diese Verbindung kommt im Fall der Eumenides besonders zum Ausdruck,¹⁸⁹⁵ weil sie die Fruchtbarkeit beeinträchtigen oder fördern, abhängig von dem reinen oder unreinen Zustand des Individuums oder der Gemeinde. Die in der Argolis gefundenen Weihreliefs mit Darstellungen von Familien, die den Eumenides Opfergaben bringen, sowie die Rede der Athena am Ende der *Eumeniden* des Aischylos zeigen, dass diese Gottheiten auch für den Wohlstand der Gemeinde zuständig waren. Die archaische Nemesis, deren Interpretation jedoch sehr unsicher ist, könnte ebenfalls die Rolle einer Fruchtbarkeitsgöttin eingenommen haben.¹⁸⁹⁶ Auch Zeus Meilichios, dessen häufiges Attribut das Füllhorn und der Objekt eines Familienkultes ist, scheint die gleiche Funktion auszuüben.¹⁸⁹⁷ Sowohl die Eumenides als auch Zeus Meilichios werden weiterhin oft zusammen mit Zeus Ktesios verehrt, einem Gott, der das Haus und seinen materiellen Wohlstand schützt: Im attischen Demos von Phlya werden die Eumenides u. a. zusammen mit Zeus Ktesios, Athena Tithrone und Demeter Anesidora verehrt;¹⁸⁹⁸ ikonographisch sind Zeus Meilichios und Zeus Ktesios sehr ähnlich und werden oft auf demselben Areal verehrt.¹⁸⁹⁹

¹⁸⁹¹ Vgl. Kap. V und Kap. VI.

¹⁸⁹² Vgl. Kap. I.

¹⁸⁹³ So z. B. die Erinyes, vgl. Ss. 102, 182

¹⁸⁹⁴ Vgl. Kap. VII.2; X.5.

¹⁸⁹⁵ Vgl. Kap. V.4; VI.1–2; VII.4

¹⁸⁹⁶ Vgl. Kap. X.10.

¹⁸⁹⁷ Ss. 259–260, 265.

¹⁸⁹⁸ Vgl. Kap. V.3.1.

¹⁸⁹⁹ Vgl. auch Cusumano 1991, 33.

In dieser Hinsicht verschmelzen die Gottheiten der Gerechtigkeit mit den Reinigungsgottheiten: Oft sind es dieselben Götter, die für Gerechtigkeit oder Reinheit zuständig sind: Gerechtes Handeln und rituelle Reinheit sind beides Voraussetzungen für die Prosperität der Familie und der Gemeinde.

Ein rekurreres Element im Kult der Eumenides ist schließlich eine gewisse orphische Patina.¹⁹⁰⁰ Das ist nicht nur im berühmten Derveni-Papyrus evident, sondern auch im attischen Kult von Phlya, wo eine Kore Protogene zusammen mit den Eumenides verehrt wird.¹⁹⁰¹ Eine Affinität von Kulturen wie denen der Semnai Theai und der Eumenides zum Demeter-Kult ist nicht nur in Phlya deutlich, sondern auch in Arkadien, wo eine Demeter Erinys verehrt wird. Die topographische Kontiguität der Heiligtümer von Zeus Melichios und Demeter Malophoros in Selinus könnte auch in diese Richtung interpretiert werden und eine kultische Affinität widerspiegeln. Es ist daher vielleicht kein Zufall, dass aus den Demeter-Heiligtümern viele *prayers for justice* stammen (wie z. B. in Korinth und vor allem in Knidos), oder dass die Göttin um rechtlichen Beistand und Hilfe angerufen wird (wie in Amorgos).¹⁹⁰² Eine gewisse topographische und semantische Nähe zum Kult der Demeter ist auch in Thasos belegt, wo die Inschriften für Zeus Alastoros im lokalen Thesmophorion gefunden wurden.

XI.3. Allsehende Gottheiten

Vor allem die allsehenden Gottheiten stehen den Menschen in ihrer Suche nach Gerechtigkeit bei. Darunter spielt Zeus als höchster Gott eine wichtige Rolle.¹⁹⁰³ In den orphischen *Argonautiken* verfolgen Zeus Epeios und Themis die Mörder von Apsyrtos, Medea und Iason.¹⁹⁰⁴ Gelegentlich, besonders im Bereich der späten Rachegebete und Grabflüche, werden Helios und Selene als Rachegötter angerufen, weil sie vom Himmel aus alles, was auf der Erde passiert, sehen.¹⁹⁰⁵ Auch Dike ist eine Göttin *panderkes*. Die Fähigkeit, das Verbrechen auch dort zu entdecken, wo es die menschlichen Augen nicht sehen können, ist für den Kult der Dike so wichtig, dass sie kultisch als *omma Dikes* verehrt

¹⁹⁰⁰ Davon ist auch Robertson überzeugt, der sogar die Entstehung des Kultes der Eumenides in Sizilien unter dem Einfluss des lokalen Orphismus verortet (Robertson 2010, 85).

¹⁹⁰¹ Vgl. Ss. 120–121 (Paus., 1, 31,4.)

¹⁹⁰² Vgl. III.2.2.; Faraone 2011 über die *Thesmophoria* als möglichen Kontext für die Verfolgung von Verbrechen und die Beisetzung von Streitigkeiten vor allem von Frauen und unter Frauen (Vgl. auch *SEG* 61, 868).

¹⁹⁰³ Vgl. Ss. 233–234.

¹⁹⁰⁴ *Orph. Arg.* 1035.

¹⁹⁰⁵ Björk 1938, 29, Nr. 11; Strubbe 1997, 19?; 129?; 155; 209; 361; 365; 379–381; 383; 387; 392; Jordan 1979, 521–525; *SEG* 29, 714.

wird.¹⁹⁰⁶ In Sophokles' *Elektra* sehen die Erinyes die „rechtlos Getötete“ und die Ehebrüche und bestrafen dafür die Täter; vor den Erinyes kann man sich nicht verstecken.¹⁹⁰⁷

Die Augen der Erinyes sind besonders gefährlich und ihr Blick treibt das Opfer in den Wahnsinn: Wer von einer Erinys verfolgt wird, sollte sich hüten, ihr in die Augen zu schauen und mit ihr zu sprechen. So versucht auch Orestes in der Tragödie, sich entsprechend zu verhalten und kommuniziert mit den Erinyes nur in Anwesenheit einer dritten Person, die zwischen den Parteien vermittelt. Nur wenn sie schlafen, wagt er es, einen Blick auf sie zu werfen. Denn gerade in diesem Moment sind ihre Augen, die fürchterliche Waffe, geschlossen.¹⁹⁰⁸ Was geschieht, wenn man doch den schrecklichen Göttinnen in die Augen sieht, bekommt Orestes gleich nach dem Mord an Aigisthos und Klytaimnestra zu spüren, als die schwarzen Göttinnen ihm wie Hündinnen mit Schlangenhaaren und mit ihrem ganzen furchterregenden Instrumentarium zum ersten Mal erscheinen.¹⁹⁰⁹ Vom Wahnsinn befallen verwandelt er sich selbst bis zur Unkenntlichkeit. Mit trockenen, blutunterlaufenen Augen ähnelt er den Monstern, die ihn verfolgen.¹⁹¹⁰ Die Metapher ist eindeutig: Den Erinyes in die Augen zu schauen bedeutet, sich selbst zu sehen, das Verbrechen und die Strafe werden also eins im Bewusstsein des Täters. In diesem Fall sind die Augen viel mehr als nur der Mittel zur Entdeckung des Verbrechens, sie sind sogar das Instrument der Bestrafung.

Hinter der Idee, dass die Götter alles sehen, steht der Gedanke, dass die menschliche Gerechtigkeit im Gegensatz zur göttlichen nicht in der Lage ist, alles zu sehen, und es viel zu oft versäumt, die Kriminellen zu verfolgen, oder aber dabei unschuldige Personen trifft.

Einige der Gottheiten, die im Bereich der Gerechtigkeit tätig sind, werden durch das Epitheton *epekoos* („alleshörend“) angerufen. Dies ist der Fall bei den Praxidikai in einer rhodischen Inschrift;¹⁹¹¹ auch Nemesis trägt oft diesen Beinamen.¹⁹¹²

XI.4. Gottheiten der Unterwelt und des Schicksals

Boshafte, furchterregende Dämonen der Unterwelt wie die Erinyes sind besonders für die Bestrafung schwerwiegender Verbrechen, vor allem innerhalb der Familie, zuständig. Als Göttinnen der Gerechtigkeit (εὐθυσδίκαιοι) rechtfertigen

¹⁹⁰⁶ SEG 11, 325; vgl. auch TGF, 2, 421 (Fragmenta adespota) Nauck; *Orph. H.* 62; Procl., *Hymn.* 1, 38; SEG 38, 1310.

¹⁹⁰⁷ S., *El.* 110–117.

¹⁹⁰⁸ A., *Eu.* 64–75. S. dazu auch Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

¹⁹⁰⁹ A., *Co.* 1048.

¹⁹¹⁰ Eu., *Or.* 226, 253, 389, 479, 837. S. dazu Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

¹⁹¹¹ *ILindos* 267.

¹⁹¹² *IG II–III*² 4865 (= Hornum 1993, Nr. 73); Byrne 2006, Nr. 31; Hornum 1993, 245.

die Erinyes in den aischyleischen *Eumenides* die Verfolgung von Orestes und bezeichnen sich selbst als Verbündete des Rechtes und des Strafvollzugs.¹⁹¹³ Ihre Beziehung zur Unterwelt ist so ausgeprägt, dass sie sich oft mit den Seelen der Verstorbenen zu identifizieren scheinen; gelegentlich, vor allem in der apulischen Vasenmalerei, erscheint auch Dike im Kontext der Unterwelt. Im Gegensatz zu Dike oder Nemesis verkörpern die Erinyes nicht die Vergeltung, sind aber Vollzieherinnen der göttlichen Bestrafung. Wie die Elasteroi oder die Palamnaioi sind sie Ausdruck einer gnadenlosen Gerechtigkeit, die automatisch aus der Verunreinigung des Verbrechens entsteht und wenig Rücksicht auf moralische Vorstellungen nimmt. Sie erkennen neben der Rache des vergossenen Bluts keine weiteren moralischen Instanzen an. In ihrer Diskussion mit Apollon in den aischyleischen *Eumenides* verteidigen sie eine Vorstellung der vergeltenden Gerechtigkeit, die mit der Rache identisch ist und die Blut durch Blut erwidert. Apollon stellt ihnen ein verfeinertes Gerechtigkeitskonzept entgegen, welches das komplexe Rechtsbewusstsein der Athener des 5. Jh. v.Chr. widerspiegelt: Die Gerechtigkeit schließt hier die Blutrache nicht aus, sondern nimmt sie in sich auf, indem sie auch die Frage des Willens, der Intention, der Vorsätzlichkeit und schließlich des Kontextes des Mordes berücksichtigt.¹⁹¹⁴

Die *Tetralogien* des Antiphon und die *lex sacra* aus Selinus belegen, dass die Erinyes nicht die einzigen Gottheiten waren, die solch eine Funktion ausübten. Neben den Erinyes spielten auch andere dämonische Wesen eine ähnliche Rolle, wie z. B. die Elasteroi/Alastores und die Palamnaioi.¹⁹¹⁵ Auch sie neigen dazu, die Identität des Opfers anzunehmen, ähnlich wie Gespenster.

Viele Gottheiten der Vergeltung sind gleichzeitig Schicksalsgottheiten. Nemesis ist nicht nur eine Göttin, die *hybris* und Übermut bestraft, sondern auch diejenige, die den Menschen ihr Los zuteilt.¹⁹¹⁶ Die Quellen betonen die Nähe sowohl der Erinyes als auch der Eumenides zu den Moirai, die gelegentlich mit ihnen verehrt werden, wie im Heiligtum von Sikyon.¹⁹¹⁷

Indem sie die unvermeidliche Bestrafung der Schuld verkörpern, sind die Gottheiten der Gerechtigkeit ein Instrument des Fatum: Sie verwirklichen das menschliche Schicksal, das sich aus einer Verkettung von Aktionen und Reaktionen ergibt, wie die Abfolge von Schuld und Strafe deutlich zeigt. Die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Schicksal schließt die moralische Verantwortung des Menschen nicht aus, denn das Schicksal ist nicht festgeschrieben, sondern ergibt sich aus den freien Entscheidungen der Menschen; nachdem sie jedoch gerecht oder ungerecht gehandelt haben, folgt die Konsequenz ihrer Aktionen automatisch in Form von göttlicher Strafe oder Belohnung.

Diese Verbindung zwischen Gerechtigkeit – im Sinne von Bestrafung einer Schuld – und Schicksal verstärkt sich in den späten Quellen: Nemesis wird z. B.

¹⁹¹³ A., *Eu.* 311; 511–512.

¹⁹¹⁴ A., *Eu.* 614–673.

¹⁹¹⁵ Zu den Palamnaioi und den Elasteroi/Alastores vgl. Kap. VIII.3 – VIII.5.

¹⁹¹⁶ Vgl. Kap. X.8.

¹⁹¹⁷ Paus., 2, 11, 4; vgl. Kap. VI.2. Für die Erinyes vgl. auch Kap. VII.9.

vor allem in den römischen literarischen Quellen mit Fortuna gleichgesetzt,¹⁹¹⁸ der orphische Hymnos für die Erinyes bezeichnet die Göttinnen als θεαὶ Μοῖραι.¹⁹¹⁹

XI.5. Ungeheuer und Schlangen

Einige ikonographische Merkmale kommen vor allem in der archaisch-klassischen Zeit immer wieder vor und deuten auf die furchterregenden Merkmale der Vergeltungsgottheiten sowie auf die Ambiguität ihres Wesens hin. Während über das Aussehen der Mehrheit der Vergeltungsagenten wie der Alastores oder der Palamnaioi wenig bekannt ist, werden die Erinyes in der Literatur als schreckliche Wesen beschrieben. Vor allem die Tragödie verweilt bei ihrem furchteinflößenden Aussehen und charakterisiert sie als wahre Monster, sodass sie auf dem Betroffenen fast wie eine Projektion des Schreckens und der Schuldgefühle wirken. Ikonographisch und literarisch wird die Gefährlichkeit der Erinyes durch ihr nicht stabiles Erscheinungsbild verdeutlicht, was die subjektive Angst des Opfers und seine Unfähigkeit, sie zu visualisieren, ausdrückt: Sie werden als Harpyien ohne Flügel, weder Frauen noch Gorgonen, Hündinnen, Schlangen, Vampire und blutdurstige Löwen beschrieben, nehmen viele Formen an, scheinen aber keine lange bewahren zu können.¹⁹²⁰ Eine gewisse Unfähigkeit, einen „Körper“ zu besitzen, ist auch bei Melichios evident, der teilweise in nicht-anthropomorphen Formen verehrt wird: Als anikonische oder halbikonische Steinstelen in Selinus und als Tier auf athenischen Weihreliefs, wo er die charakteristische Ikonographie der bärtigen Schlange übernimmt. Auch in seinen anthropomorphen Darstellungen – als sitzender, bärtiger Zeus – wird er oft mit der Schlage als Attribut dargestellt.

XI.6. Die Waage der göttlichen Gerechtigkeit

Vor allem in späterer Zeit werden viele Gottheiten der Gerechtigkeit durch das Attribut der Waage charakterisiert. Obwohl in den literarischen Quellen die Waage der Dike schon früh belegt ist,¹⁹²¹ kommt das Motiv in den Ikonographien erst spät vor: Nemesis wird erst ab dem 2. Jh. n. Chr. mit einer Waage dargestellt, während Dike eher mit Hammer oder Schwert in Erscheinung tritt.¹⁹²²

¹⁹¹⁸ Vgl. Kap. X.5 und X.8.

¹⁹¹⁹ *Orph. H.*, 69, 16.

¹⁹²⁰ S. Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

¹⁹²¹ *Bacchyl.*, *Ep.* 4, 3 Snell-Mähler; *Dyt.* 17, 24–29 Snell-Mähler; vgl. S. 275.

¹⁹²² Vgl. Ss. 281–282.

Die Waage als Symbol der Verwaltung der Gerechtigkeit kommt schon in Ägypten in den Darstellungen des Totengerichts vor.¹⁹²³ Auch bei Homer kommen Szenen einer Seelenwägung vor, die aber einer grundverschiedenen Vorstellung entsprechen: Die Wägung findet vor dem Tod statt und bewertet nicht nach moralischen Kriterien. Gewogen werden hier ausschließlich die Todeslose von Menschen, wodurch über Leben und Tod entschieden wird. Anders als die ägyptische Psychostasie scheint die homerische eher mit dem Schicksal als mit der Gerechtigkeit verbunden zu sein: Zeus oder Hermes halten die Waage und wägen das Schicksal zweier kämpfender Helden ab.¹⁹²⁴ In der Darstellung der Seelenwägung im Kontext des Totengerichtes, die durch die Unterweltvorstellungen der Mysterienreligionen – vor allem der orphischen – beeinflusst ist, kommt die Waage selten vor; öfter hält Minos ein Zepter in der Hand; die Beschreibung der Seelenwanderungen nach dem Tod und das Urteil der Persephone in den Goldblättchen erwähnen keine Waage.¹⁹²⁵ Die Waage scheint also eine Gerechtigkeit zu symbolisieren, die Ausdruck des Schicksals ist, und bestätigt die bereits beschriebene Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Schicksal.

Zwei weitere Symbole der Verwaltung der Gerechtigkeit, Elle und Zügel, sind als Attribute der Vergeltungsgottheiten schon früher belegt. Wenn die Rekonstruktion der doppelgestaltigen Nemesis von Smyrna zutreffend ist, sind sie schon bei den Kultstatuen des 4. – 3. Jh. v. Chr. zu finden.¹⁹²⁶ Ein Symbol der Gerechtigkeit und gleichzeitig der Macht der Göttin ist das Zepter, das die Göttin oft in der Hand trägt.¹⁹²⁷ Elle, Zügel und Zepter symbolisieren die Macht und die Gewalt der göttlichen Gerechtigkeit, deren Strafe unvermeidlich ist.

Dike kommt schon seit der archaischen Zeit fast ausschließlich mit dem Schwert vor, ein Attribut, das sie mit den Erinyes gemeinsam hat.¹⁹²⁸ Gelegentlich, besonders in den ältesten Darstellungen, trägt sie einen Hammer, mit dem sie Adikia schlägt.¹⁹²⁹

¹⁹²³ Wüst, *RE* 22, 2, s.v. Psychostasie.

¹⁹²⁴ Hom., *Il.* 8, 69; 22, 209. Vgl. für die Darstellung von Psychostasien in der Vasenmalerei Siebert, in *LIMC* 5, 1–2, s.v. „Hermes“, Nr. 622–624, 626–627, 629, wo Hermes bei der Seelenwägung mit der Waage dargestellt wird.

¹⁹²⁵ Hom., *Od.* 11, 568; Pi., *O.* 2, 55–70; A., *Supp.* 230–233; Pl., *Gorg.* 523 E. Zum Totengericht vgl. Burkert, 1977, 436–440; Riedweg 1998, 359–398; Merkelbach 1999, 1–13.

¹⁹²⁶ Vgl. Kap. X.5.

¹⁹²⁷ *LIMC* 3, 1–2, 386–388, s.v. „Dikaiosyne“, Nr. 4, 17, 20 (Balty).

¹⁹²⁸ *LIMC* 3, 1–2, 388–391, s.v. „Dike“, Nr. 5–9, 10, 11–12 (Shapiro). Vgl. Kap. VII.2. und Ss. 281–282.

¹⁹²⁹ *LIMC* 3, 1–2, s.v. „Dike“, Nr. 1–3. Vgl. Ss. 281–282.

XII. Kult und Rituale

Die Anwesenheit einiger der hier untersuchten Gottheiten – z. B. des Zeus, der Erinyes, der Semnai Theai und des Helios – in den Eidritualen und vor allem in der Selbstverfluchung des Rituals¹⁹³⁰ sowie die Ähnlichkeit der verwendeten Formeln stellen eine interessante Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Fluch her, zwei Kategorien, die man heute gerne trennt, die jedoch enger verbunden sind, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Einige Gottheiten entwickeln sich im Laufe der Zeit bis hin zu einer kompletten Veränderung ihrer Merkmale, während andere verschwinden. Der Kult des Zeus Meilichios, der seinen Höhepunkt in der spätarchaisch-klassischen Epoche hat, tritt im Laufe des Hellenismus zurück bis er sich nach dem Ende des 1. Jh. v. Chr. nur noch durch vereinzelte Belege nachweisen lässt. Ein ähnliches Schicksal ist für die Praxidikai nachweisbar, deren letzte epigraphische Belege zwischen dem 2. und dem 1. Jh. v. Chr. datiert werden.¹⁹³¹

Die Erinyes, die oft auf den kaiserzeitlichen Fluchtafeln angerufen werden, verlieren mit der Zeit ihre Assoziation mit der Vergeltung: Die negativen Merkmale und die erschreckenden Züge ihres Aussehens verstärken sich. Nach der klassischen Zeit werden sie nur noch in Flüchen angerufen, oft mit dem einzigen Zweck, dem – unschuldigen – Gegner ohne jeglichen Bezug zur Gerechtigkeit oder Rache zu schaden.

Der Kult der Eumenides überlebt in einzelnen Regionen bis in die Zeit des Pausanias,¹⁹³² wobei wahrscheinlich viele der von Pausanias beschriebenen Kultorte der Eumenides nur Überbleibsel alter Kulte sind, die ihre Rolle im kultischen Alltag schon längst verloren haben. Die letzten epigraphischen Belege eines lebendigen Kultes stammen aus früherer Zeit und bestehen aus einigen argolischen Reliefs, die auf paläographischer Basis zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. datiert wurden.¹⁹³³

Ein längeres Leben scheint der Kult der attischen Semnai Theai genossen zu haben: Pausanias zufolge waren in Phlya noch zu seiner Zeit die Altäre von Demeter Anesidora, Zeus Ktesios, Athena Tithrone, Kore Protogone und der Semnai Theai zu sehen;¹⁹³⁴ auch der Kult am Areopag scheint in der Zeit von Pausanias noch lebendig gewesen zu sein.¹⁹³⁵ Diese sehr alten attischen Göttinnen, die seit dem 5. Jh. v. Chr. die positive Seite der Erinyes verkörperten und

¹⁹³⁰ Zeus: *IG IX*, 1, 98; *IG IV*² 419; *IG XII*, 3, 429; *IG XII*, 5, 595, A 20; Erinyes: *Hom.*, *Il.* 19, 258–260 (mit Zeus, Helios und Ge); Semnai Theai: *IG II–III*² 112; Helios: *IG II–III*² 281; *I.Smyrnai II*, 1, 573 (u. a. mit Zeus, Ge, Ares, Athena Areia).

¹⁹³¹ *I.Lindos* 267; *Gonnoi* 2, 204, s. Ss. 269–273.

¹⁹³² Paus., 2, 11, 4 (Sikyon, vgl. Kap. VI.2.); 7, 25, 7 (Keryneia, vgl. Kap. VI.4.); 8, 43, 1–3 (Megalopolis, vgl. Kap. VI.5.).

¹⁹³³ Vgl. Kap. VI.2.

¹⁹³⁴ Paus., 1, 31, 4.

¹⁹³⁵ Paus., 1, 28, 5–6.

mit den Eumenides verschmolzen, übten noch im 2. Jh. v. Chr. eine wichtige Rolle als Staatskult aus, als ihnen die athenischen Epheben im Rahmen eines uns nicht bekannten Festes Opfer darbrachten.¹⁹³⁶ Ein Symptom des progressiven Niedergangs des Kultes im Laufe der hellenistischen Zeit ist die Tatsache, dass der Kult von Kolonos nach der Zerstörung des Heiligtums während des Chremonideischen Krieges nicht wieder etabliert wurde.¹⁹³⁷

Einige Gottheiten durchlaufen einen Prozess der Vereinfachung: Die Elasteroi/Alastores und die Palamnaioi verlieren ihre Individualität und fließen in der Persönlichkeit von Zeus zusammen: Die ursprünglichen Namen blieben als Epitheta des Zeus erhalten.¹⁹³⁸ Andere Gottheiten, wie Zeus Meilichios, scheinen wiederum eine „doppelte Existenz“ zu führen, werden als Götter oder Dämonen verehrt, als Gruppe, einzeln oder nur durch das Epitheton allein. Zeus Meilichios, der in Weihinschriften oft einfach als Meilichios erscheint, ist mit seinem komplexen Kult und seiner außergewöhnlichen Ikonographie ein Beispiel dafür, dass ein Gott durch ein Epitheton eine quasi autonome Identität annehmen konnte.

Seit der späthellenistischen Zeit treten andere Götter in den Vordergrund: Uralte Gottheiten wie Nemesis oder Dike, die an sich schon seit der früharchaischen Zeit belegt sind, erhalten nun zum ersten Mal eine deutliche Charakterisierung als Vergeltungsgötter. Nemesis, die schon in der Literatur des 5. Jh. v. Chr. als Rächerin der *hybris* beschrieben wird und in Rhamnous schon in der Archaik Weihgeschenke bekommt, scheint jedoch im kultischen Bereich erst seit dem 1. Jh. v. Chr. die Rolle der Gerechtigkeitsgöttin übernommen zu haben.¹⁹³⁹ Ähnlich entwickelt sich auch Dike, deren Kult vor dem 4. Jh. v. Chr. vollkommen unbelegt ist und auch danach fast ausschließlich im privaten Kontext der Fluchtafeln und der *prayers for justice* vorkommt.¹⁹⁴⁰

Gelegentlich zeigt sich eine Entwicklung auch in der Persönlichkeit dieser Gottheiten von dunklen Mächten der Natur, die man versöhnen und günstig stimmen soll, hin zu „moralisierten“ Gottheiten, die mehr oder weniger abstrakte Werte verkörpern, wie im Fall von Nemesis. Auch eine umgekehrte Entwicklung ist jedoch möglich, wie im Fall der Erinyes, die sich im Laufe der Zeit sowohl aus der Verbindung mit der Gerechtigkeit als auch aus der Verbindung mit der Fruchtbarkeit herauslösen, während ihre dunklen Merkmale in den Vordergrund treten. Diese moralisierende Tendenz ist wahrscheinlich für die Trennung zwischen den Erinyes und den Eumenides in der nachklassischen Tradition verantwortlich: Gottheiten, die zweiseitig sind, tendieren dazu, sich aufzuspalten und nur gut oder nur böse zu werden. Gottheiten wie die Praxidikai, die sich nicht verwandeln, verschwinden.

¹⁹³⁶ Meritt 1946, 198–201, Nr. 40; *SEG* 15, 104 (vgl. S. 103).

¹⁹³⁷ Paus., 1, 30, 4 (vgl. S. 121).

¹⁹³⁸ Vgl. Kap. VIII.1. – 6.

¹⁹³⁹ Eine der ersten Inschriften, die Nemesis in der Rolle der Gerechtigkeitsgöttin erwähnt, ist eine Weihung aus Milet, in der Nemesis als *paredros* der Dike verehrt wird (Hornum 1993, Nr. 250).

¹⁹⁴⁰ S. Ss. 278–280.

XII.1. Gerechtigkeit und *high intensity rites*

Topographisch oft *extra moenia* gelegen – mit Ausnahme der Semnai Theai am Areopag und der argivischen Epitelides – sind die Heiligtümer der hier untersuchten Gottheiten wenig monumentalisiert und von Natur umgeben – ein *alsos* wird oft erwähnt. Auch die Präsenz eines Wasserlaufes scheint ein wichtiges Element zu sein sowie die Nähe zu einem Bestattungskontext, sei es eine Nekropole oder das Heroon eines Ahnen.

Im Bereich des Kultes werden Vergeltungsgottheiten häufig durch so genannte „high intensity rites“ verehrt, weshalb sie oft einfach als „chthonische Gottheiten“ bezeichnet wurden. In der *lex sacra* von Selinus wird vorgeschrieben, dem Elasteros „wie den Unsterblichen“ zu opfern, aber die Kehle des Tieres so aufzuschneiden, dass das Blut auf die Erde niederfließt, wie es in einem *sphagion* üblich ist.¹⁹⁴¹ Ein sühnendes *enagismos* opferte Orestes für die Maniai von Megalopolis.¹⁹⁴² Auf dem Altar von Zeus Elasteros in Paros spendet man Honig.¹⁹⁴³ Das *melikraton*, die Mischung aus Wasser und Honig oder aus Milch und Honig, die teilweise die gewöhnlichere Libation mit Wein ersetzt, scheint eine sehr beliebte Opfergabe für die Gottheiten der Gerechtigkeit gewesen zu sein. Die Eumenides erhalten in Athen und in Sikyon weinlose Spenden;¹⁹⁴⁴ auch Klytaimnestra bringt den Erinyes *nephalia* und nächtliche Opfer.¹⁹⁴⁵ Drei attische Kultkalender erwähnen *nephalia* als Opfer für Zeus Meilichios;¹⁹⁴⁶ Xenophon berichtet von einem Ferkelholocaust zu Ehren des Zeus Meilichios.¹⁹⁴⁷ Auch das Opfern von trächtigen Schafen, das für die Eumenides belegt ist, gehört in die gleiche Kategorie von „ungewöhnlichen“ oder furchterregenden Opferritualen.¹⁹⁴⁸

Der Grund dafür, dass solche Opferhandlungen den Gottheiten der Gerechtigkeit zuteil werden, ist nicht darin zu suchen, dass sie chthonisch sind,¹⁹⁴⁹ sondern in der Tatsache, dass sie gerade in ihrer Charakteristik als Vergeltungsgottheiten zumeist mit der Überwindung von „Anomalien“ zu tun haben: Sie werden angerufen, um die missachtete Gerechtigkeit zu rächen, d. h. um ein zerbrochenes System zu restaurieren, um eine verletzte Ordnung wiederherzustellen. Die Rituale, durch welche diese Gottheiten verehrt werden, sind solche, die angemessen sind, um eine „Krisensituation“ zu bewältigen. In vielen Fällen ist es gerade der Aspekt der Reinigung, der solche Rituale erfordert. Dass die

¹⁹⁴¹ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, Text B, Z. 12–13.

¹⁹⁴² Paus., 8, 34, 3 (vgl. Kap. VI.5.).

¹⁹⁴³ Kontoleon 1948–1949, 1–5, Nr. 3. Vgl. Kap. VIII.6.

¹⁹⁴⁴ S., *OC* 98–99; 155–156; 496; Schol. S., *OC* 481; Schol. Aeschin., 1, 188; Paus., 2, 11, 4.

¹⁹⁴⁵ A., *Eu.* 107.

¹⁹⁴⁶ *LSCG* 1 A, 234; *LSCG* 18, A 37–43.

¹⁹⁴⁷ Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

¹⁹⁴⁸ Opfer von trächtigen Schafen in Sikyon: Paus., 2, 11, 4 (vgl. Kap. VI.2.).

¹⁹⁴⁹ Obwohl eine chthonische Komponente in der Mehrheit dieser Kulte nicht zu verleugnen ist.

Funktion das Ritual bestimmt und nicht die Natur der Gottheiten, zeigt die Tatsache, dass viele Götter „eine doppelte Natur“ haben und sowohl gewöhnliche *thysiai* als auch *holokaustoi* empfangen. Typisch dafür ist Zeus Meilichios, der oft durch gemischte Rituale verehrt wird.¹⁹⁵⁰ Insgesamt scheint Zeus sowohl als chthonischer als auch als olympischer Gott die Funktion eines Gerechtigkeitsgottes auszuüben.¹⁹⁵¹ Nicht alle Vergeltungsgottheiten erhalten schließlich „high intensity rites“: Für Nemesis sind z. B. ausschließlich *thysiai* belegt.¹⁹⁵²

XII.2. Lokaler Ursprung der Vergeltungsgottheiten

Einige Vergeltungsgottheiten weisen starke regionale Merkmale auf. Obwohl sie schon im 5. Jh. v. Chr. vereinigt wurden, scheinen die Eumenides, die Semnai Theai und wahrscheinlich die Erinyes ursprünglich lokale Kulte gewesen zu sein, die in unterschiedlichen Regionen ähnliche Funktionen ausübten. Die ausschließlich attischen Semnai Theai sind mit den dorischen Eumenides vergleichbar, die in der Argolis, in Kyrene und in Selinus belegt sind. Wiederum kommen die Eumenides in den attischen Inschriften nie vor, nur die Semnai Theai. Beide Gruppen von Göttinnen sind mit den Reinigungsritualen – insbesondere bei Mord – und mit der Fruchtbarkeit sowohl des Individuums als auch der Gemeinde verbunden. Die Erinyes sind aufgrund der wenigen Belege ihres Kultes schwieriger auf einen spezifischen kulturellen oder regionalen Kontext zurückzuführen. In Thera sind sie in einem ähnlichen Kontext wie die Eumenides in deren Unterkolonie Kyrene belegt. In beiden Fällen treten die Göttinnen in Verbindung mit anderen Reinheits- und Fruchtbarkeitsgottheiten wie Zeus Meilichios oder Zeus Hikesios in Erscheinung, sodass die Vermutung nahe liegt, dass es sich um ähnliche Kultausstattungen handeln könnte, die unter anderem für Reinigungsrituale gedacht waren.¹⁹⁵³

Bei den Kulturen in Kyrene und Thera kennen wir die archäologischen Kontexte (Felsheiligtümer mit kleinen *escharai*), in Selinus ist jedoch nur die *lex sacra* erhalten, welche die ausführliche Beschreibung eines Reinigungsrituals beinhaltet. Das Ritual, das ich als eine Reinigung schutzfliehender Mörder interpretiere, stimmt mit den archäologischen Befunden von Thera und Kyrene fast vollständig überein. Auffällig ist z. B., dass in der selinuntischen *lex sacra* Gentilkulte erwähnt werden, die nur von bestimmten Gruppen betrieben werden (Meilichios *en Mysko*; Meilichios *en Euthydamo*).¹⁹⁵⁴ Eine ähnliche Situation findet man auch in Kyrene, wo die kleinen Vertiefungen in den Felsen (möglicherweise *escharai*) von Inschriften begleitet sind, die durch den doppelten Genitiv des Weihenden und der Gottheit die Zugehörigkeit der kultischen Aus-

¹⁹⁵⁰ Vgl. dazu Cusumano 1991, 19–47 und Ss. 254–256.

¹⁹⁵¹ A., Ch., 381–384; 405–409.

¹⁹⁵² Vgl. S. 313.

¹⁹⁵³ Vgl. Kap. VI.6. und VII.3.1.

¹⁹⁵⁴ Jameson – Jordan – Kotansky 1993, Z. 9, 17.

stattung zu einer besonderen Gruppe ausdrücken.¹⁹⁵⁵ Schließlich können von Form und Ausstattung her die beiden Felsheiligtümer von Thera und Kyrene den gleichen Libations- und Brandopfer Ritualen gedient haben, die in der selinuntischen *lex* beschrieben werden.

Dass die Erinyes die böse Seite der Eumenides verkörpern, wird in der Literatur schon seit dem 5. Jh. v. Chr. nicht mehr in Frage gestellt. Dass sie jedoch in anderen regionalen Kontexten auch als unabhängige Göttinnen auftreten konnten, beweisen sowohl die Inschriften von Thera als auch die Mythen der arkadischen Demeter Erinys, die wahrscheinlich die Erinnerung an eine alte Göttin Erinys in ihrem Namen überliefert hat.¹⁹⁵⁶ Möglicherweise gehören die Erinyes von Thera in den gleichen dorischen Kontext wie die Eumenides, die später in Kyrene belegt sind. Die Anwesenheit starker lakonischer Einflüsse in Arkadien – deutlich im archaischen Alphabet zu sehen – könnte die Existenz eines Kultes der Erinys in dieser Region erklären.¹⁹⁵⁷

XII.3. Geschlechterverbände und göttliche Gerechtigkeit in der archaischen und klassischen Epoche

Neben einer starken Verwurzelung im Territorium weisen viele archaische Kulte der Gerechtigkeit einen gentilizischen Ursprung auf. In einzelnen Fällen kann dieser Ursprung eine aristokratische Konnotation aufweisen. Diese ist besonders im Fall der beiden attischen Heiligtümer der Semnai Theai auffällig. Die Verwaltung des Kultes am Areopag lag in den Händen der Hesychidai, eines alten aristokratischen *genos* Athens.¹⁹⁵⁸ Die Anwesenheit des Kultes in einer Hochburg der athenischen Oligarchie, dem Demos von Kolonos, sowie die Präsenz von als aristokratisch gekennzeichneten Kulten im selben Heiligtum der Semnai Theai – wie etwa dem Kult von Athena Hippiä und Poseidon Hippios – legen nahe, dass auch im Heiligtum von Kolonos der Kult hauptsächlich aristokratische Merkmale aufwies.¹⁹⁵⁹ Die Inschriften von Paros und Thasos belegen, dass auch der Kult des Zeus Elasteros von familiären – möglicherweise gentilizischen – Gruppen praktiziert wurde.¹⁹⁶⁰

Trotz vieler Belege für den Kult des Zeus Meilichios ist es schwierig zu sagen, welche sozialen Kategorien unter den Gläubigen am meisten repräsentiert waren. Die weite Verbreitung des Kultes und die Vielfalt der Weihungen – einfache anikonische oder halbikonische Stelen mit kurzen Weihungen bis hin zu großen Reliefs – lassen vermuten, dass der Kult in allen sozialen Schichten

¹⁹⁵⁵ Kyrene: *SEG* 9, 329, 330, 336.

¹⁹⁵⁶ Vgl. Kap. VII.3.

¹⁹⁵⁷ Guarducci, *EG* 1, 118–119.

¹⁹⁵⁸ Vgl. S. 104; 107.

¹⁹⁵⁹ Vgl. V.4.

¹⁹⁶⁰ Vgl. Kap. VIII.6.

verbreitet war.¹⁹⁶¹ Sicherlich war im Kult des Zeus Meilichios die familiäre Tradition sehr stark, wie aus einer Passage bei Xenophon hervorgeht, die von väterlichen Bräuchen in der Ritualpraxis des Kultes berichtet.¹⁹⁶²

Möglicherweise auf Gentilkulte verweisen die Meilichioi *en Euthydamo* und *en Mysko* der selinuntischen *lex sacra*; eine weitere Inschrift, die eine *patria* aristokratischer Mädchen erwähnt und überhaupt die Anwesenheit von Weihungen, die von Gruppen vorgenommen wurden, lassen in Selinus einen Gentilkult vermuten.¹⁹⁶³ Auch in Athen konnte der Kult des Zeus Meilichios an einzelnen Kultstätten aristokratische Merkmale aufweisen: Der Altar des Meilichios τῶν Φυτᾶλου, wo sich Theseus gereinigt haben soll, könnte ein Hinweis auf einen Gentilkult sein, der über eine sehr alte Tradition verfügte (oder sich so zu präsentieren pflegte!) und sich rühmte, auf die ältesten athenischen Familien zurückzugehen.¹⁹⁶⁴ Vor allem in den ältesten Belegen des Meilichios-Kultes scheint also die Relation zwischen Kult und Familien- oder Gruppenidentität sehr stark zu sein. Diese Beziehung zur familiären und pseudo-familiären Sphäre ist auch bei anderen Vergeltungsgottheiten belegt, wie die Sage des Orestes in der Literatur, die Kulte der beiden Meilichioi von Selinus sowie die kyrenischen Weihinschriften und die Inschriften von Paros und Thasos belegen. Diese Verbindung wird noch deutlicher, wenn man annimmt, dass diese Kulte die Funktion der Aufnahme junger Mitglieder der Gemeinschaft in die entsprechende Phratria hatten oder, wie im Fall der Semnai Theai in Kolonos, die Aufnahme von Ausländern in die Polis regelten.

XII.4. Zwischen privat und öffentlich

Die Betonung der privaten oder familiären Dimension dieser Kulte soll aber nicht täuschen: Die Tatsache, dass sie oft Objekt privater Verehrung waren und das Priestertum in den Händen alter Familien lag, bedeutet nicht, dass sie gelegentlich nicht auch wichtige öffentliche Funktionen erfüllten.

Im 5. Jh. v. Chr. erhielten lokale Gottheiten, die in Grenzheiligtümern verehrt wurden (wie die Nemesis von Rhamnous und die Semnai Theai von Kolonos), eine neue politische Dimension, vor allem in Athen, wo die Mythen der Gastfreundschaft und der Autochthonie eng verbunden waren und zwei Momente des Idealbildes Athens darstellten. In diesem ideologischen Rahmen wirkt das Asyl als identitätskonstruierendes Motiv. In der Hilfe Athens für nicht-attische Helden wie Ödipus, Orestes oder Adrastos wird die athenische Hegemonie legitimiert: Es ist die Schutz- und Rettungsfunktion Athens, die ihre Suprematie begründet.¹⁹⁶⁵ Besonders deutlich wird diese Funktion, wenn

¹⁹⁶¹ Cusumano 1991, 19–47.

¹⁹⁶² Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

¹⁹⁶³ Vgl. Ss. 175–176; 252–253.

¹⁹⁶⁴ Paus., 1, 37, 4; *IG II–III*² 4677.

¹⁹⁶⁵ Grethlein 2003, 429.

der fiktive Konflikt des Mythos, so wie er in der Tragödie wiedergegeben wird, politische Auseinandersetzungen der Gegenwart widerspiegelt und legitimiert, wie diejenige mit Theben im *Oedipus Coloneus*. Die Mythen von Gastfreundschaft setzen generell auch auf die Übernahme nicht attischer Mythen und Kulte, die so ihre lokale Dimension verlieren und panhellenisch werden (wie im Fall der argolischen Eumenides). Politisch gesehen ist das ein Teil des Integrationsprozesses: Durch die Appropriation des Anderen wird die hegemoniale Politik untermauert.¹⁹⁶⁶ Besonders in den Tragödien stehen die religiösen Aspekte der Konstruktion des Selbstbildes im Fokus. Das Verhältnis der Menschen zu den Göttern spielt hier eine besondere Rolle. Die Frömmigkeit und Gerechtigkeit der Athener wird betont; die Liebe der Götter zu Athen, die eine Konsequenz des gerechten Handelns der Athener ist, ist zentral bei den Tragikern. So verliert auch der Diskurs über Reinheit und Gerechtigkeit hier seine individuelle Dimension und erhält eine politische Bedeutung.¹⁹⁶⁷ In seinem *Panathenaiscus* betont Isokrates, dass die athenische Suprematie darauf basiert, dass in ihrer (mythischen) Geschichte kein Inzest, Mutter- oder Geschwistermord zu finden ist. Der Bezug auf die Mythen peloponnesischen oder thebanischen Ursprungs (Orestes, Ödipus, Eteokles und Polyneikes) ist offensichtlich.¹⁹⁶⁸

In diesem für das 5. und 4. Jh. v. Chr. sehr typischen Zusammenhang von Mythos und Politik sowie von politisch-moralischer Superiorität und Reinheit/Gerechtigkeit der Bürger wird der Mythos zum Fundament der Politik. Eine Stadt ohne Mord und ohne Befleckung ist eine reiche, blühende und mächtige Stadt.¹⁹⁶⁹

¹⁹⁶⁶ Grethlein 2003, 255: „Die große Zahl der Asylmythen in der Tragödie ist sicherlich damit zu erklären, dass das Asylmotiv die Integration panhellenischer Sagengestalten in den athenischen Kosmos ermöglichte. Damit war das traditionelle Lob Athens verbunden, für Fremde und Bedrängte offen zu sein.“

¹⁹⁶⁷ Grethlein 2003, 434.

¹⁹⁶⁸ Isokr., *Pan.* 121–123.

¹⁹⁶⁹ Vgl. dazu Rodighiero 2012.

Epilog

Die griechische Kultur ist stark von der Vorstellung der Theodizee geprägt, die sich in den Formen des Reziprozitätsgedankens manifestiert. Die Quellen betonen die Notwendigkeit positiver Gegenseitigkeit unter *philoï*, seien es Menschen oder Götter, und die Schwere des Verbrechens, das der Bruch dieser Gegenseitigkeit bedeutet. Dieser Bruch wird als Verletzung und Störung der sozialen Ordnung verstanden, die vergolten werden muss, damit das Ungleichgewicht zwischen Opfer und Verbrecher beseitigt werden kann. Der Gedanke, dass mit der Rache eine Ordnung wiederhergestellt wird, drückt sich vor allem in religiösen Vorstellungen aus. Die Ordnung wird von den Göttern geschützt. Mit einer angemessenen Vergeltung wird die Befleckung beseitigt und die Rachegeister besänftigt.

Insgesamt kann man sagen, dass die Götter die Bewahrung des *status quo* überwachen und daher jeden Verstoß gegen die Ordnung der Welt bestrafen. Sie bestrafen alle Taten, welche die Grenzen und die Gesetze der gegebenen Welt überschreiten und dadurch das Gleichgewicht der gesellschaftlichen Ordnung in Gefahr bringen. In dieser Bewahrung des *status quo* durch Reziprozität besteht ihre Gerechtigkeit. Es geht also nicht nur darum, die positiven Gesetze zu beachten, sondern vielmehr sich einem gesellschaftlichen, gegebenen Modell anzupassen.

Unter welchen Merkmalen zeigt sich den Menschen die göttliche Vergeltung? Zwei gegensätzliche Aspekte scheinen in der Strafaktion der Götter besonders wichtig: Einerseits bestrafen die Götter immer, wenn auch manchmal spät. Das Thema der verspäteten göttlichen Bestrafung ist der dramatische Kern vieler attischer Tragödien und archaischer Dichtungen. Noch Plutarch beschäftigt sich in seiner *De sera numinis vindicta* mit dem moralischen Problem der verspäteten Bestrafung. Fast als propagandistische Antwort auf diese kritischen Stimmen verbreitet sich andererseits auf ikonographischem Niveau die Darstellung der geflügelten Gerechtigkeitsgottheiten (z. B. Nemesis und teilweise die Erinyes) und in der Literatur werden Epitheta wie „schnellfüßig“ besonders betont (z. B. für die Erinyes), um das Bild einer unvermeidlichen, schnellen, sicheren Gerechtigkeit zu unterstreichen. Das zweite wichtige, mit dem ersten verbundene Merkmal der göttlichen Vergeltung ist, dass die Götter im Gegensatz zu den Menschen alles sehen, was auf der Erde passiert, weshalb ihre Strafaktion besonders erfolgreich ist. Die Augen der Götter sind ein wiederkehrendes Motiv: Als Hüter der Gerechtigkeit wird Zeus oft durch das Epitheton *panoptes* oder *pantoptes*, *epoptes*, *epopsios* (der, der alles sieht) bezeichnet;¹⁹⁷⁰ schon He-

¹⁹⁷⁰ S. Kap. VIII.1.

siod ruft Zeus als denjenigen an, der schaut und zuhört,¹⁹⁷¹ oder als Späher ins Weite (εὐρύοπα Ζεὺς).¹⁹⁷²

Von allen möglichen Verbrechen scheint die Götter besonders der Mord zu bekümmern. Dies könnte natürlich auch das Ergebnis der Willkür der Quellenüberlieferung sein, es wundert dann allerdings, dass die literarischen und epigraphischen Quellen übereinstimmen und alle in dieselbe Richtung zeigen. Das ist eindeutig die Sphäre, in der man das Gefühl hat, dass das Gesetz durch ein übernatürliches Element ergänzt werden muss; auch auf sozialem Niveau soll die Bestrafung durch die Reinigung ergänzt werden. Mord scheint also ein sehr sensibles Feld zu sein, ein Bereich, in dem das Verbrechen nicht nur die Beziehung der Menschen untereinander, sondern auch in der Gemeinschaft zu den Göttern beeinträchtigt.

Aus der Perspektive des Kultes lassen sich vor allem die Reinigungsrituale, die gut belegt sind, verfolgen. Mögen sie auch nur einen sekundären Aspekt der Wiederherstellung der Gerechtigkeit darstellen, sind sie dennoch die einzigen Rituale, die sichere Spuren hinterlassen. Welche Beziehung auch immer zwischen Gott und Mensch bezüglich der Gerechtigkeit bestand, welche Formen nicht-schriftlicher Anrufungen und Kontaktaufnahmen existierten und wie sich diese Beziehung kultisch (z. B. im Gebet) ausdrückte, ist aufgrund des privaten Charakters kaum zu beantworten: Es bleiben keine Spuren außer einem Reflex im Mythos und in der Literatur. Von diesem Aspekt können wir daher mehr den „Diskurs über“ als die reale Kultpraxis rekonstruieren. Es gibt allerdings Signale, die es ermöglichen, auch in diesem Fall die Perspektive zu erweitern, nämlich Überlappungen zwischen den Themen der Bestrafung von Verbrechen und der Wiedergutmachung, vor allem in den Kulturen, die mit der Reinigung von Mördern befasst sind: Der gut dokumentierte Kult der Eumeniden am Areopag mit seiner Verbindung zur Orestes-Sage und, wenn die Interpretation zutrifft, die *lex sacra* von Selinus, die eine einzigartige Evidenz für die kultische Realität der Reinigungs- und Wiedergutmachungsrituale darstellt, sind zwei solcher Fälle. Auch die Invokation bestimmter Gottheiten in den *defixiones* und in den *prayers for justice* bietet die Möglichkeit, einen Blick auf die private Kommunikation mit den Göttern zu werfen, und verrät, dass manche Gottheiten häufiger angerufen wurden als andere.

Welche Beziehung besteht zwischen Mythos und kultischer Praxis? Der Mythos verdeutlicht die Funktion dieser Gottheiten als Agenten der Vergeltung und betont ihre Beziehung zu Blut, Strafe, Fluch, *miasma* und Rache. Im Kult stehen auf den ersten Blick komplett andere Aspekte im Vordergrund: die Förderung der Fruchtbarkeit, eine gewisse Verbindung mit dem Tod und der Unterwelt, die Tatsache, dass diese Gottheiten eine städtische Funktion ausüben können und Objekt familiären oder pseudofamiliären Kultes sind. Diese Aspekte stehen aber nur scheinbar im Konflikt zu der Funktion als Vergeltungsgott-

¹⁹⁷¹ Hes., *Op.* 8–9:[...], κλυθι ἰδὼν αἰῶν τε, δικη δ' ἴθυνε θέμιστας; vgl. auch Hes., *Op.* 267: πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμός. Auch in Hes., *Th.* 514 ist Zeus *euruopa*.

¹⁹⁷² Hes., *Op.* 229.

heiten. Das Thema der Fruchtbarkeit ist z. B. vom Thema der Reinheit nicht zu trennen; die Reinheit ist wiederum essentiell für die Selbsterhaltung der Gruppe. Das *miasma* muss eliminiert, die Rache kanalisiert, der Fluch aufgehoben werden. Deswegen können diese Gottheiten auch Stadtkulte erhalten und ihre Heiligtümer, die sich oft in einer extraurbanen Lage oder an wichtigen Verbindungsstraßen befinden, scheinen eine wichtige Filter- und Grenzfunktion zu haben. Vor allem unter dem Aspekt der Reinigung von Blutbefleckten – so wie in vielen Mythen thematisiert und von der selinuntischen *lex sacra* präsentiert – sind Mythos und Kult eng verbunden.

Vor allem im kulturellen Klima Athens des 5. und 4. Jh. v. Chr. sind Kulte wie die der Semnai Theai dank ihrer „Filterfunktion“ essentiell für die Bewahrung des guten Verhältnisses zu den Göttern und gewiss politisch aufgeladen, wie der Umstand zeigt, dass die athenischen Semnai Theai Ziel einer Ephebenprozession waren: Weil im Mythos der Respekt vor der vergeltenden Gerechtigkeit und den Göttern, die dies verkörpern, für Frieden und Prosperität entscheidend ist.

Abkürzungen

Zeitschriften werden nach der *Année Philologique*, epigraphische Quelle nach dem SEG und antike Autoren nach Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon* abgekürzt.

Arena I – IV = Arena, R., *Iscrizioni greche di Sicilia e Magna Grecia*, Milano/Torino 1989–1998 (Arena I², 1996).

Agora 14 = Thompson, H. A. – Wycherley, R. E., *The Agora of Athens: The History, Shape and Uses of an Ancient City Center. The Athenian Agora 14*, Princeton 1972.

Agora 16 = Woodhead, A. G., *Inscriptions: the decrees. The Athenian Agora 16*, Athens 1997.

Agora 28 = Boegehold, A. L. (with contribution by J. McK. Camp, II, M. Crosby, M. Lang, M., D. R. Jordan, R. F. Townsend), *The Lawcourts at Athens: Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia. The Athenian Agora, 28*, Athens 1995.

CEG = Hansen, P. A., *Carmina epigraphica Graeca saeculorum VIII–V a.Chr.n.*, Berlin/New York 1983–1989.

CRMDM = Lane, E., *Corpus monumentorum religionis dei menis I: The Monuments and Inscriptions*, Leiden 1971.

Diels-Kranz = Diels, H. (Übers.) – Kranz, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin u. a. 1951–

DT = Audollent, A., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt in graecis orientis quam in totius occidentibus partibus praeter atticas in corpore inscriptio- num atticarum editas*, Paris 1904.

DTA = Wünsch, R., *Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin 1897.

Gonnoi 2 = Helly, B., *Gonnoi II. Les inscriptions*, Amsterdam 1973.

Guarducci, EG = Guarducci, M., *Epigrafia Greca I–IV*, Roma 1967–1978.

I.Ch = *Inscriptions of Chios*, in Graf, F., *Nordionische Kulte*, Rom 1985, 427–461.

I.Kourion = Mitford, T. B., *The inscriptions of Kourion*, Philadelphia 1971.

I.Lindos = Blinkenberg, Chr., *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902–1914, II Inscriptions, 1–2*, Berlin/Copenhagen 1941.

I.Priene = Blümel, W. – Merkelbach, R., *Die Inschriften von Priene I–II*, Bonn 2014.

IPArk = Thür, G., *Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien*, Wien 1994.

Isthmia 2, = Broneer, O., *Topography and Architecture*, Princeton 1973.

Körner, Gesetzestexte = Körner, R., *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis: aus dem Nachlass von Reinhard Koerner*, hrsg. von K. Hal- lof, Köln 1993.

- Lazzarini, DVA = Lazzarini, M. L., *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma 1976 (Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei 8, 19.2).
- LSAG² = Jeffery, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford 1961); zweite Auflage mit Supplement von Johnston, A. W. (Oxford 1990)
- LSAM = Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.
- LSCG = Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- LSCGSuppl = Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.
- LSJ = Liddell, H. G. – Scott, R. – Stuart Jones, H., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Manni Piraino, IGLP = Manni Piraino, M. T., *Iscrizioni greche lapidarie al museo di Palermo*, Palermo 1973.
- Nomima II = van Effenterre, H. – Ruzé, F., *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, II, (Avec la collaboration de H. Nicolet et M. van Effenterre), Rome 1995.
- PCG = Kassel, R. – Austin, C. (eds.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin – New York 1983 –
- Robert OMS V = Robert, L., *Opera Minora Selecta V*, Amsterdam 1989.
- SECir = Oliverio, G. – Pugliese Carratelli, G. – Morelli, D., *Supplemento Epigrafico Cirenaico* (ASAA 39/40, 1961/62, 273–375).
- TAM = *Tituli Asiae Minoris*, Wien.

Bibliographie

- Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford 1960.
- Allan, W., "Divine Justice and Cosmic Order in early Greek Epic", *JHS* 126, 2006, 1–35.
- Anderson, J. K., "A Topographical and Historical Study of Achaia", *BSA* 49, 1954, 72–92.
- Andronikos, M., „Totenkult“, *Archaeologia Homerica III.w*, Göttingen 1968, 94–97.
- Anonymus, „Der orphische Papyrus von Derveni“, *ZPE* 47, 1982, 1–12.
- Antonetti, C. – De Vido, S., "Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della Malophoros e del Meilichios di Selinunte", in: Naso, A. (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale. Studi Udinesi sul Mondo Antico*, 2, Firenze 2006, 410–451.
- Arrowsmith, P., "Kypselos and the Philaidai", *LCM* 1984, 77.
- Ashmole, B., "Torch racing at Rhamnus", *AJA* 66, 1962, 233–234.
- Aston, E., *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion*, Liège 2011.
- Aubriot, D., « L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque: contrainte, persuasion ou théologie? », in : Belayche, N. – Brulé, P. – Freyburger, G. – Lehmann, Y. – Pernot, L. – Prost, F. (ed.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 473–490.
- Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon 1992.
- Balty, J. Ch., s.v. "Dikaiosyne", *LIMC* 3, 1a (1986), 386–388.
- Bartoloni, G. – Colonna, G. – Grottanelli, C. (eds.), *Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico*, *Atti del convegno internazionale Roma, 15–18 June, 1989*, Roma 1991.
- Baumer, L. E., *Kult im Kleinen. Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit: Attika – Arkadien – Argolis – Kynouria*, Rahden/Westf. 2004.
- Belloni, G. G., s.v. "Aequitas", *LIMC* 1, 1 (1981), 241–243.
- Bendlin, A., "Purity and Pollution", in: Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007. Blackwell Reference Online. 06 July 2015 <https://doi.org/10.1111/b.9781405120548.2007.x>
- Benveniste, É., *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, 2, Paris 1969.
- Béquignon, Y., « De quelques usurpations d'Apollon en Grèce centrale d'après des recherches récentes », in : *Mélanges Charles Picard*, Paris 1949, 61–75.
- Berard, C., *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel 1974.

- Bergquist, B., "A Particular Western Greek Cult Practice? The Significance of *Stele*-crowned, Sacrificial Deposits", *OpAth* 19.3, 1992, 41–47.
- Bernabé, A., « La toile de Pénélope: A-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? », *Revue de l'histoire de religions* 219(4), 2002, 401–433.
- Bernabé, A., « Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans: Quelques notes critiques », in : Accorinti, D. – Chuvin, P. [eds.], *Des Géants à Dionysos: Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria 2003, 25–39.
- Bernabé, A., "The Derveni Theogony: many questions and some answers", *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007, 99–133.
- Bernabé, A., "On the Rites Described and Commented Upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI", in: Papadopoulou, I – Müllner, L. (eds.), *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington DC 2014, 19–52.
- Bernard, W. *Das Ende des Ödipus bei Sophokles*, München 2001.
- Berti, I., "Il culto di Themis in Grecia ed in Asia minore", *ASAIA* 79 (serie III, 1), 2001, 289–297.
- Berti, I., "Now let Earth be my witness and the broad Heaven above, and the down flowing water of the Styx...(Hom., Il. XV, 36–37): Greek Oath-Rituals", in: Stavrianopoulou, E. (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World, Kernos Suppl.* 16, 2006, 181–209.
- Berti, I., "Value for money: Pleasing the Gods and Impressing Mortals in the Archaic and Early Classical Age", in: Carlà, F. – Gori, M. (eds.), *Gift Giving and the 'Embedded' Economy in the Ancient World*, Heidelberg 2014, 289–313.
- Bertrand, J. M., « La fiction en droit grec. Loi sur l'homicide dans une inscription de Locride », *Rev.Hist.Droit* 78, 2000, 219–231.
- Beschi, L., "Divinità funerarie cirenaiche", *ASAIA* 47–48, 1969/70, 133–342.
- Beschi, L. – Musti, D., *Pausania. Guida della Grecia*, I, Milano 1982.
- Beschi, L., s.v. „Demeter“, *LIMC*, 4, 1 Add. (1988), 844–892.
- Betegh, G., *The Derveni Papyrus*, Cambridge 2004.
- Billot, M. F., « Observations sur la communication de Marcel Piérart », in : Piérart, M. (ed.), *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'État classique*, Fribourg (Suisse), 7–9 mai 1987, Athènes 1992 (*BCH Suppl.* 22), 149–155.
- Björck, G., *Der Fluch des Christen Sabinus. Papyrus Upsaliensis* 8, Uppsala 1938.
- Bodei Giglioli, G., "Gratitudine e scambio. Economia e religiosità tra Aristotele e Teofrasto", in: Bartoloni, G. – Colonna, G. – Grottanelli, C. (eds.), *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico, Atti del convegno internazionale, Roma 15–18 giugno 1989*, Roma 1991, 55–64.
- Bölte, F., s.v. "Keryneia", *RE* XI, 1 (1921), 342–347.
- Bollack, J. (Hrsg.), *Sophokles: König Ödipus*, Frankfurt am Main/Leipzig 1994.

- Bonacasa, N., "I culti della collina di Zeus a Cirene", in: Dobias-Lalou, C. (ed.), *Questions de Religion Cyrénéenne. Actes du Colloque de Dijon, 21 - 23 mars 2002*, Paris 2007, 233-244.
- Bookidis, N., "Cursing in the sanctuary of Demeter und Kore at Ancient Corinth", in: Hägg, R. (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, 22-24 Oct. 1993*, Stockholm 1999, 229-231.
- Bookidis, N. – Fisher, J. E., "The sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth. Preliminary report IV: 1969-1970", *Hesperia* 41, 1972, 299-305.
- Bookidis, N. – Stroud, R., *Demeter and Persephone in ancient Corinth*, (*Corinth Notes* 2), Princeton 1987.
- Bookidis, N. – Stroud, R. S., *Corinth XVIII.3. The Sanctuary of Demeter and Kore: Topography and Architecture* (*Corinth* 18, 3), Princeton 1997.
- Borg, B., "Eunomia or 'make love not war'? Meidian personifications reconsidered", in: Stafford, E. – Herrin, J. (eds.), *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, London 2005, 193-210.
- Breglia Pulci Doria, L., "Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares", in: *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 Avril 1984, Paris 1986, 107-126.
- Bremmer, J. N., "The sacrifice of pregnant animals", in: Hägg, R. – Ekroth, G. (eds.), *Greek sacrifice rituals, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University 25-27 April 1997*, Stockholm 2005, 61-70.
- Brodersen, K., *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster/Hamburg/London 2001.
- Brown, A. L., "The Erinyes in the Oresteia: Real Life, the Supernatural, and the Stage", *JHS* 103, 1983, 13-34.
- Brown, A. L., "Eumenides in Greek Tragedy", *CQ* 34, 1984, 260-281.
- Brugnone, A., "Una laminetta iscritta da Selinunte", *SicArch* 30, 1997, 121-130.
- Brugnone, A., "Riti di purificazione a Selinunte", *Kokalos* 45, 1999, 11-23.
- Bruit, L. – Lissarrague, F., s.v. "banquet", *ThesCRA* II (2004), 220-229.
- Burian, P., "Suppliant and saviour: Oedipus at Colonus", *Phoenix* 28, 1974, 408-429.
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- Burkert, W., „Opferritual bei Sophokles. Pragmatik, Symbolik, Theater“, *Alt.Unt.* 28, 1985, 5-20.
- Burkert, W., "Private need and Polis acceptance. Purification at Selinous", in: Flested-Jensen, P. – Heine Nielsen, T. – Rubinstein, L. (eds.), *Polis and Politics. Studies in ancient Greek History presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday, August 20, 2000*, Copenhagen 2000, 207-216.
- Burkert, W., s.v. "Praxidikai", *LIMC* 7, 1 (1994), 504-505.

- Burr, D., "A geometric house and a proto-attic votive deposit", *Hesperia* 2, 1933, 542–640.
- Buschor, E. (Übers.) – Zimmermann, B. (Hrsg.), Euripides: *ausgewählte Tragödien*, Zürich/Düsseldorf 1996.
- Busolt, G. – Swoboda, H., *Griechische Staatskunde* 2, München 1926.
- Byrne, M. A., *Nouvelles Inscriptions d'Antioche de Pisidie*, Bonn 2006
- Caccamo-Caltabiano, M., s.v. "Iustitia", *LIMC* 8, 1 Suppl. (1997), 661–663.
- Cadoux, C. J., *Ancient Smyrna: a History of the City from the Earliest Times to 324 AD*, Oxford 1938.
- Cairns, D. L., *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- Calame, C., « Mort eroïque et culte à mystère dans l'Œdipe à Colone de Sophocle », in : Graf, F. (Hrsg.), *Ansichten Griechischer Rituale. Geburtstags-symposium für W. Burkert*, Basel 1996, Stuttgart 1998, 326–356.
- Camassa, G., "La lex sacra di Selinunte", *Sicilia Epigraphica. Atti del Convegno di studi* 1999, 141–148.
- Canciani, F. – Pellizer, E. – Faedo, L., s.v. "Hikesia", *ThesCRA* III (2005), 193–216.
- Cantarella, E., "φόνος μὴ ἐκ προνοίας. Contributo alla storia dell'elemento soggettivo nell'atto illecito", in: Wolff, H. J. (Hrsg.), *Symposion 1971 Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien 1975, 293–319.
- Cantarella, E., *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976.
- Cantarella, E., *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979.
- Carawan, E. M., *Rhetoric and the law of Draco*, Oxford 1998.
- Casabona, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix en Provence 1966.
- Cassella, P., "Sulla semantica dell'epaktos e l'hikesios epaktos della *Lex Cathartica* di Cirene", *AAP* 46 [N.S.], 1997, 333–348.
- Chamoux, F., *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, 1953.
- Chaniotis, A., "Illness and Cure in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia", in: Horstmanshof, H. F. J. – van der Eijk, P. J. – Skrijvers, P. H. (eds.), *Ancient Medicine in socio-cultural Context*, II, Amsterdam/Atalanta 1995, 323–344.
- Chaniotis, A., "Conflicting Authorities: Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis", *Kernos* 9, 1996, 65–86.
- Chaniotis, A., *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996b.
- Chaniotis, A., „Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen“, in: Assmann, J. – Sundermeier, T. (Hrsg.), *Schuld, Gewissen und Person. Studien zum Verstehen des inneren Menschen*, Gütersloh 1997, 142–179.
- Chaniotis, A., s.v. „Asylon“, *NP* 2 (1997), 143–144.

- Chaniotis, A., „Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens“, in: *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu 1.–5. September 1995)*, Köln/Weimar/Wien 1997b, 353–381.
- Chaniotis, A., „Under the watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor“, in: Colvin, S. (ed.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Cambridge, 2004, 1–43.
- Chaniotis, A., „Von Ehre, Schande und kleinen Verbrechen unter Nachbarn: Konfliktbewältigung und Götterjustiz in Gemeinden des antiken Anatolien“, in: Pfetsch, F. R. (Hrsg.), *Konflikt*, Heidelberg 2004b, 233–254.
- Chaniotis, A., „Female Voices and Emotions in Dedications to Goddesses“, in: Prêtre, C. (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, Liège 2009, 51–68.
- Chaniotis, A., „Greek Ritual Purity. From Automatism to moral Distinctions“, in: Rösch, P. – Simon, U. (eds.), *How Purity is Made*, Wiesbaden 2012, 123–139.
- Chaniotis, A., „Constructing the Fear of Gods. Epigraphic Evidence from Sanctuaries of Greece and Asia Minor“, in: Chaniotis, A. (Hrsg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2012b, 205–234.
- Chantraine, P., « Grec μελίχιος », in: *Mélanges Émile Boisacq*, Bruxelles 1937, 169–174.
- Clinton, K., „A New *Lex sacra* from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi“, *CIPh* 91, 1996, 159–179 (Rezension).
- Coehn, D., „Crime, punishment and the rule of law in Classical Athens“, in: Coehn, D. – Gagarin, M. (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York 2005, 211–235.
- Coehn, D., „Greek Law: Problems and Methods“, *ZRG* 106, 1989, 81–105.
- Cohen, D., „Honor, Feud and Litigation in Classical Athens“, *ZRG* 109, 1992, 100–115.
- Cohen, D., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995.
- Coman, J., *L' idée de la Némésis chez Eschyle*, Paris 1931.
- Condor, W. R., „Theseus and His City“, in: Hellström, P. – Alroth, B. (Hrsg.), *Religion and Power in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala 1996, 115–120.
- Cordano, F., „Rez. zu M. H. Jameson – D. R. Jordan – R. D. Kotansky, *A Lex sacra from Selinous*, Durham, North Carol. 1993 (= Greek, Roman and Byzantine Monographs 11)“, *Aevum* 70, 1996, 137–141.
- Corretti, A., „Calendario, Metrologia, Numerali“, in: Ampolo, C. (a cura di), *Da un'antica città di Sicilia. I decreti di Entella e Nakone*, Pisa 2001 (catalogo della mostra), 89–91.
- Coulson W. D. E., et alii (eds.), *The archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Athens 1994.

- Crippa, S. – De Simon, M., “Sulla valenza pubblica dei rituali defissori a Selinunte”, in: Antonetti, C. – De Vido, S. (a cura di), *Temì Selinuntini*, Pisa 2009, 93–104.
- Curbera, J., “Defixiones”, in: Gulletta, M. I. (ed.), *Sicilia epigraphica: Atti del Convegno di Studi, Erice 15-18 novembre 1998*, Pisa 1999, 159–186.
- Curti, E. – van Bremen, R., “Notes on the lex sacra from Selinous” *Ostraka* 8, 1999, 21–33.
- Cusumano, N., “Zeus Meilichios”, *Mythos* 3, 1991, 19–47.
- Cusumano, N., “Culti e miti”, in: *Atti del IX Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica. Ruolo mediterraneo della Sicilia nella tarda antichità, (Kokalos 43-44)*, 1997–1998, I, 2, 728–811.
- Cusumano, N., “Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios”, *Metis* 4, 2006, 165–192.
- Cusumano, N., “Il potere degli atenati. Il dispositivo soterico nella lex sacra di Selinunte”, in: Cusumano, N. – Motta, D. (a cura di), *Xenia. Studi in onore di Lia Marino*, Caltanissetta/Roma 2013, 99–111.
- D’Onofrio, A. M., “Immagini di divinità nel materiale votivo dell’edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull’area sacra alle pendici settentrionali dell’Areopago”, *MEFRA* 113, 1, 2001, 257–320.
- Darbo-Peschanski, C., « La folie pour un regard. Oreste et les divinités de l’échange (Érinyes, Euménides, Charites) », in : *Avez-vous vu les Érinyes, Mètis* N.S. 4, 2006, 13–28.
- Daux, G., « Chronique des Fouilles 1962 » *BCH* 87, 1963, 698–878.
- Daux, G., « Chronique des Fouilles 1963 » *BCH* 88, 1964, 681–915.
- Davies, J. K., *Democracy and Classical Greece*, Glasgow 1978.
- De Bruyn, O., *La compétence de l’Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart 1995.
- De Franciscis, A., *Stato e società in Locri Epizefiri (l’archivio dell’Olympieion locrese)*, Napoli 1972.
- De Sanctis, G., “Note bibliografiche”, *RivFilClass* NR.S. 1, 1923, 378–380.
- Delcourt, M., *Oreste et Alcéon*, Paris 1959.
- Descharmes, B., *Rächer und Gerächte. Konzeptionen, Praktiken und Loyalitäten der Rache im Spiegel der attischen Tragödie*, Göttingen 2013.
- Despinis, G., Συμβολή στη μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγοράκριτου, Αθήνα, 1971.
- Deubner, L., *Attische Feste*, Darmstadt 1956.
- Develin, R., *Athenian Officials, 684-321 B.C.*, Cambridge u. a. 1989.
- Di Benedetto, V., “L’emarginazione di Edipo”, *ASNP* 9, 1979, 919–957.
- Dietrich, B. C., “Demeter, Erinys, Artemis”, *Hermes* 90, 1962, 129–148.
- Dietrich, B. C., “Xanthus’ Prediction”, *Aclass* 7, 1964, 9–24.
- Dietrich, B. C., *Death, Faith and the Gods*, London 1965.
- Dimartino, A., “Omicidio, contaminazione, purificazione: il caso della lex sacra di Selinunte”, *ASNP* 7 (ser. 4), 2003, 305–349.
- Dindorf, G., *Scholìa Graeca in Homeri Iliadem ex codici aucta et emendata*, II, Oxford 1875.

- Dobias-Lalou, C., « Suppliants ou revenants dans la grande loi sacrée de Cyrène? », *LALIES* 17, 1997, 261–270.
- Dobias-Lalou, C. – Dubois, L., « La réintégration di citoyen coupable à Sélinonte et à Cyrène », in : Dobias-Lalou, C. (ed.), *Questions de Religion Cyréenne. Actes du Colloque de Dijon, 21–23 mars 2002*, Paris 2007, 145–158.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.
- Dontas, G., “The True Aglaurion”, *Hesperia* 52, 1983, 48–63.
- Dover, K. J., *Greek Popular Mentality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- Dreher, M., „Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike“, *Tyche*, 11, 1996, 79–96.
- Dreher, M., „Hikesie und Asylie in den *Hiketiden* des Aischylos“, in: Dreher, M. (Hrsg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Köln/Weimar/Wien 2003, 59–84.
- Dreher, M., „Gerichtsverfahren vor den Göttern? – ‚judicial prayers‘ und die Kategorisierung der *defixionum Tabellae*“, *Symposion* 2009 (2010), 301–335.
- Drews, R., „The first Tyrants in Greece“, *Historia* 21, 1972, 129–144.
- Dubois, L., *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, I, Rome 1989.
- Dubois, L., « Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte », *RPh* 69, 1995, 127–144.
- Dubois, L., « La nouvelle loi sacrée de Sélinonte: bilan dialectologique », in : Cassio, A. C. (ed.), *Katà dialekon. Atti del III Colloquio internazionale di Dialettologia greca, Napoli-Fiano d’Ischia 25–28 settembre 1996*, Napoli 1999, 331–346.
- Dubois, L., « La nouvelle Loi Sacrée de Sélinonte », *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances de l’Année* 2003, 147, 105–125.
- Dubois, L., *Inscriptions grecques dialectales de Sicile* 2, Genève 2008.
- Dunant, C., « Sus aux voleurs! Une tablette de bronze à inscription grecque du Musée de Genève », *MusHelv* 35, 1978, 241–244.
- Dyer, R. R., “The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens”, *JHS* 89, 1969, 38–56.
- Ebener, D. (Hrsg. und Übers.), Euripides : *Herakles, Die Kinder des Herakles, die Hilfeflehenden*, Berlin 1976.
- Ebener, D. (Hrsg. und Übers.), Euripides : *Elektra, Helena, Iphigenie im Lande der Taurier, Ion*, Berlin 1977.
- Eck, B., *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris 2014.
- Edelstein, E. J. – Edelstein, L., *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945.
- Edmonds III, R. G., “Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”, *Classical Antiquity* 18.1, 1999, 35–73.

- Edmonds III, R. G., *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.
- Edmunds, L., "The Cults and the Legend of Oedipus", *HSCP* 85, 1981, 221–238.
- Edmunds, L., *Theatrical Space and Historical Places in Sophokles Oedipus at Colonus*, Lanham/Boulder/N.Y./London 1996.
- Effe, B., „Willkür oder Gerechtigkeit? Kommunikation über die Götter im klassischen Athen“, in: Binder, G. – Ehlich, K. (Hrsg.), *Religiöse Kommunikation – Formen und Praxis vor der Neuzeit*, Trier 1997, 141–169.
- Ehrenberg, V., *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchung zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig 1921.
- Ehrenberg, V., *Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie*, Zürich/Stuttgart 1968.
- Ekroth, G., *The sacrificial rituals of Greek hero cults in the archaic to the early Hellenistic periods*, Liège 2002.
- Ellinger, P., *La Fin des maux. D'un Pausanias à l'autre. Essai de mythologie et d'histoire*, Paris 2005.
- Erler, M., „Das Recht ‚Dike‘ als Segensbringerin für die polis. Die Wanderung eines Motives von Hesiod zu Kallimachos“, *SIFC* 80, 1987, 5–31.
- Fabricotti, E., "Il santuario di Ain Hofra", in: Bonacasa, N. – Ensoli, S. (a cura di), *Cirene*, Milano 2000, 182.
- Fabricotti, E., "Il santuario di Ain Hofra", in: Dobias, C. (ed.), *Questions de Religion Cyrénéenne. Actes du Colloque de Dijon, 21-23 Mars 2002*, Paris 2007, 93–100.
- Famà, M. L. – Tusa, V., *Le stele del Meilichios di Selinunte*, Padova 2000.
- Faraone, C. A., "Aeschylus' ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic Judicial tablets", *JHS* 105, 1985, 150–154.
- Faraone, C. A., "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", in: Faraone, C. A. – Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, 3–32.
- Faraone, C. A., "The performative future in three hellenistic incantations and Theocritus' second Idyll", *CPh* 90, 1995, 6–8.
- Faraone, C. A., "Curses and Social Control in the Law Court of Classical Athens", *Dike* 2, 1999, 99–121.
- Faraone, C. A., "Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens", in: Cohen, D. (Hrsg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, München 2002, 77–92.
- Faraone, C. A., "Curses, crime detection and conflict resolution at the festival of Demeter Thesmophoros", *JHS* 131, 2011, 25–44.
- Faraone, C. A. – Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991.
- Farnell, L. R., *The Cult of the Greek States*, New Rochelle/New York 1896.
- Federico E. – Visconti A. (Hrsg.), *Epimenide cretese. Relazioni e interventi del seminario epimenideo, Napoli 3 dicembre 1999*, Napoli 2001.

- Fell, M., s.v. "Tilphossion", *NP*, Consulted online on 12 September 2016
http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1214240
- Ferri, S., *Contributi di Cirene alla storia della religione greca*, Roma 1923.
- Flaig, E., *Ödipus. Tragischer Vätermord im klassischen Athen*, München 1998.
- Forbes, K., "Some Cyrenean Dedications", *Philologus* 100, 1956, 235–252.
- Frel, J., "Dike und Adikia", in: Varcl, L. – Willetts, R. F. (eds.), *Γέρας, Studies presented to G. Thomson on the Occasion of his 60th Birthday*, Prague 1963, 95–98.
- Friedrich, C. (Hrsg. und Übers.), *Athenaioi: Das Gelehrtenmal*, Stuttgart 2000.
- Furley, W. D., *Andokides and the Herms. A study of crisis in Fifth century Athenian Religion*, London 1996.
- Furley, W. D., „Religiöse Schuld in attischen Gerichtsverfahren“, in: Assmann, J. – Sundermeier, T. (Hrsg.), *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh 1997, 64–82.
- Furley, W. D., "Prayers and Hymns", in: Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford [u. a.] 2007, 117–131.
- Gabrici, E., *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, (Monum. Ant. 32), Milano 1927.
- Gagarin, M., "Dike in the Works and Days", *CPh* 68, 1973, 81–94.
- Gagarin, M., "Dike in Archaic Greek Thought", *CPh* 69, 1974, 186–187.
- Gagarin, M., *Drako and the Early Athenian Homicide Law*, New Haven/London 1981.
- Gagarin, M., *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.
- Gager, J. G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York/Oxford, 1992.
- Gaifman, M., *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford 2012.
- Gallavotti, C., "Una defixio dorica e altri nuovi epigrammi cirenaici", *Maia* 15, 1963, 450–455.
- Gallazzi, Cl., "Supplica ad Atena su un ostrakon da Esna", *ZPE* 61, 1985, 101–109.
- Garbrah, K. A., "Notes on inscriptions from Chios II", *ZPE* 73, 1988, 73–74.
- Gauthier, Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.
- Gehrke, H. J., „Die Griechen und die Rache“, *Saeculum* 38, 1987, 121–149.
- Geisser, F., *Götter, Geister und Dämonen. Unheilmächte bei Aischylos zwischen Aberglauben und Theatralik*, München/Leipzig 2002.
- Georgoudi, S., « 'Ancêtres' de Selinonte et d'ailleurs: le cas des Tritopatores », Hoffmann, G. (ed.), *Les pierres de l'offrande*, Zürich 2001, 152–163.
- Gérard-Rousseau, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéennes*, Roma 1968.
- Gernet, L. – Boulanger, A., *Le genie grec dans la religion*, Paris 1932.
- Ginouvès, R., *Balaneutike: Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.

- Ginouvés, R., « Un monument de la démocratie argienne », in : Bernhard, M. L. (ed.), *Mélanges offerts à Kasimierz Michailowski*, Warszawa 1966, 431–436.
- Ginouvés, R., *Le théâtre à gradins droits et l'Odéon d'Argos (Études péloponnésiennes VI)*, Paris 1972.
- Giuliani, A., “La purificazione dagli ELASTEROI nella legge sacra di Selinunte”, *Aevum* 72, 1998, 67–89.
- Giuman, M., “Il Dio Serpente. Alcune note sul culto attico di Zeus Meilichios”, in: *Le perle e il filo. A Mario Torelli per i suoi settanta anni*, Venosa 2008, 135–146.
- Gorrini, M. E., *Gli eroi salutari dell' Attica. Per un'archeologia dei cosiddetti culti eroici salutari della regione*, Roma 2015.
- Graf, F. “Pollution and Purification”, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, 5, 2010, 420–423.
- Graf, F., “Apollon Delphinios”, *MH* 36, 1979, 2–22.
- Graf, F., „Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual“, in: *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma*, Roma 1980, 209–211.
- Graf, F., *Nordionische Kulte, Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturn von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom 1985.
- Graf, F., “Apollon Lykeios in Metapont”, in: Πρακτικὰ του Η' διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής και Λατινικής Επιγραφικής, Αθήνα 3–9 Οκτωβρίου 1982, Β Αθήνα 1987, 242–245.
- Graf, F., *La magia nel mondo antico*, Roma/Bari 1995.
- Graf, F., „Fluch und Segen. Ein Grabepigramm und seine Welt“, in: Buzzi, S. – Käch, D. – Kistler, E. – Mango, E. – Palaczyk, M. – Stefani, O. (Hrsg.), *Zona Archeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60 Geburtstag*, Stuttgart 2001, 183–191.
- Graf, F., s.v. “Dike”, *NP* (Consulted online on 12 September 2016 http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e317890)
- Graf, F., s.v. „Fluch und Verwünschung“, *ThesCRA* III (2005), 247–270.
- Graham, A. J., “Book review: A Lex Sacra from Selinous. By Michael H. Jameson, David R. Jordan, and Roy D. Kotansky, Durham 1993”, *Phoenix* 49, 1995, 366–367.
- Greco, E., “Definizione dello spazio urbano”, in: Settis, S. (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2, II, Torino 1997, 620–635.
- Greco, E., et al., *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. Tomo 1: Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, Atene/Paestum 2010.
- Greco, E. et al., *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. Tomo 2: Colline sud-occidentali e valle dell' Ilisso*, Atene/Paestum 2011.

- Greco, E., et al., *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. Tomo 4: Ceramico, Dypilon e Accademia*, Atene/Paestum 2014.
- Grethlein, J., *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie*, Stuttgart/Weimar 2003.
- Grotta, C., *Zeus Meilichios a Selinunte*, Roma 2010.
- Grottanelli, C., "Do ut des?", Bartoloni, G. – Colonna, G. – Grottanelli, C. (eds.), *Anathema. Regime delle offerte e vita dei santuari nel mediterraneo antico, Atti del convegno internazionale 15–18 giugno 1989*, Roma 1991, 45–54.
- Gschnitzer, F., s.v. „Proxenos“, *RE Suppl. XIII* (1973), 630–730.
- Guarducci, M., "Le iscrizioni del pretorio di Gortina", *Riv. Ist. Arch.* 1, 1929, 143–184.
- Guthrie, W. K., *The Greeks and their Gods*, London 1950.
- Haake, M., „Antigonos II. Gonatas und der Nemesistempel in Rhamnous. Zur Semantik göttlicher Ehren für einen hellenistischen König an einem athenischen ‚lieu de mémoire‘“, in: Haake, M. – Jung, M., *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte von der Archaik bis in den Hellenismus; Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20–21 Januar 2006*, Stuttgart 2011, 109–128.
- Hadzisteliou Price, T., "Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought", *JHS* 91, 1971, 48–69.
- Hamdorf, F. W., *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz 1964.
- Hansen, M. H. – Nielsen, T. H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.
- Hansen, D. U. (Hrsg. und Übers.), *Frühe griechische Elegien. Theognis*, Darmstadt 2005.
- Harrauer, Ch., *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*, Wien 1987.
- Harris Cline, D., "Archaic Athens and the Topography of the Kylon Affair", *ABSA* 94, 1999, 309–320.
- Harrison, A. R. W., *The Law of Athens, II. Procedure*, Oxford 1971.
- Harrison, J. H., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1923.
- Harrison, T., "Greek Religion and Literature", in: Ogden, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, 373–384.
- Havelock, E. A., *The Greek Concept of Justice, from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge Mass. 1978.
- Henrichs, A., "The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus", in: *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, Napoli 1983*, II, Napoli 1984, 255–268.
- Henrichs, A., „Namenlosigkeit und Euphemismus: zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama“, in: Hofmann, H. – Harder, A. (Hrsg.), *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen*

- Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1991, 162–201.
- Henrichs, A., “Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos”, *JCS*, 19 1994, 27–58.
- Henrichs, A., “Sacrifice as to the Immortals. Modern Classifications of Animal Sacrifice and Ritual Distinctions in the *Lex sacra* from Selinous”, in: Hägg, R. – Alroth, B. (eds.), *Greek Sacrificial Ritual. Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University 25th–27th April 1997*, Stockholm 2005, 47–60.
- Hermann, P. – Malay, H., *New Documents from Lydia*, Wien 2007.
- Hermay, A. – Leguilloux, M. – Chankowski, V. – Petropoulou, A., s.v. „Sacrifices“, *ThesCRA I* (2004), 61–62.
- Herrmann, J. G. J., *De Choro Eumenides Aeschyli diss. I–II*, Leipzig 1816 (= *Opusc. II*), 124–166.
- Herter, H., s.v. Nemesis, *RE* 16,2 (1935), 2338–2380.
- Herzog, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros: ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig 1931.
- Hignett, C., *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1952.
- Hiller von Gaertringern, H. F., *Thera I. Die Insel Thera in Altertum und Gegenwart: mit Ausschluß der Nekropolen*, Berlin 1899.
- Hiller von Gaertringern, H. F., *Thera III. Stadtgeschichte von Thera*, Berlin 1904.
- Hirzel, R., *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902.
- Hirzel, R., *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig 1907.
- Hitzl, K., „Pausanias und das Problem der Alten Agora von Athen“, in: Damaschos, D. (Hrsg.), *Epitymbion Gerhard Neumann*, Athen 2003, 101–112.
- Hölscher, T., *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, Heidelberg 1998.
- Hölscher, T., “Lo spazio pubblico e la formazione della città antica”, in: Greco, E. (a cura di), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti del Convegno internazionale di Studi, Scuola archeologica italiana di Atene, 30 giugno – 1 luglio 2003*, Atene 2005, 211–238.
- Höpfner, W., *Das dorische Thera V. Stadtgeschichte und Kultstätten am nordöstlichen Stadtrand*, Berlin 1997.
- Homolle, C., « Inscriptions d’ Amorgos », *BCH* 25, 1901, 412–430.
- Hornum, M. B., *Nemesis, the Roman State and the Games*, Leiden/New York/Köln 1993.
- Houby-Nielsen, S., “The Archaeology of Ideology in the Keramaikos: New Interpretations of the Opferrinnen”, in: Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens 16–16 October 1992*, Stockholm 1996, 41–54.
- Huber, I. (Hrsg.), *Lysias: Reden*, Dramstadt 2004.

- Huber, I., *Rituale der Seuchen- und Schadenabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Stuttgart 2005.
- Humphrey, S. C., “Leggi, tribunali, processi”, in: *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2, II, Torino 1997, 541–566.
- Huxley, G., “Bones for Orestes”, *GRBS* 20, 1979, 145–148.
- Inglese, A., *Thera arcaica. Le iscrizioni rupestri dell’ agora degli dei*, Tivoli (Roma) 2008.
- Jacoby, F., *Atthis. The local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.
- Jaerisch, P. (Hrsg.), *Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Memorabilia*, München 1962.
- Jameson, M., “The Sacrificial Calender from Erchia”, *BCH* 89, 1965, 154–172.
- Jameson, M. H., – Jordan, D. R. – Kotansky, R. D., *A Lex Sacra from Selinous, (GRBS, Suppl. 11)*, Durham, North Carolina 1993.
- Janko, R., “The Derveni Papyrus: An Interim Text”, *ZPE* 141, 2002, 1–62.
- Jannoray, J., « Nouvelles Inscriptions de Lébadée », *BCH* 64–65, 1940–1941, 36–59.
- Johnston, S. I., “Xanthus, Hera and the Erinyes”, *TAPA* 122, 1992, 85–98.
- Johnston, S. I., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London 1999.
- Jones, J. W., *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956.
- Jones, N. F., *Public Organization in Ancient Greece: a Documentary Study*, Philadelphia 1987.
- Jones, W.H.S. (ed.), *Pausanias Description of Greece*, 4, *Books VIII (XXII)-X*, Cambridge, Mass./London 1979.
- Jordan, B., Rez. Jameson, M. H. – Jordan, D. R. – Kotansky, R. D., *A Lex Sacra from Selinous, (GRBS, Suppl. 11)*, Durham/North Carolina 1993, *AJPh* 117, 1996, 326–328.
- Jordan, D. R., “An Appeal to the Sun for Vengeance (Inscriptions de Délos, 2533)”, *BCH* 103, 1979, 521–525.
- Jordan, D. R., “A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora”, *GRBS* 26, 1985, 151–197.
- Jordan, D. R., “Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora”, *Hesperia* 54, 1985b, 205–255.
- Jordan, D. R., “New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Athens”, *Πρακτικά τοῦ 12^{ου} Διεθνoῦς Συνεδρίου Κλασικῆς Ἀρχαιολογίας, Ἀθήνα 4–10 Σεπτ. 1983*, 4, Athenai 1988, 273–277.
- Jordan, D. R., “A Meilichios Stone from Selinus”, *ZPE* 86, 1991, 279–282.
- Jordan, D., « Une prière de vengeance sur une tablette de plomb à Délos », *RA* 2002, 55–60.
- Jost, M., *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, Paris 1985.
- Jost, M., « Quelques épicleses divines en Arcadie: typologie et cas particuliers », in : Belayche, N. [u. a.] (eds.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l’ Antiquité*, Turnhou 2005, 389–400.

- Jouanna, J., « Espaces sacrés, rites et oracles dans l'Œdipe à Colone de Sophocle », *REG* 108, 1995, 38–58.
- Jourdan, F., *Le papyrus de Derveni*, Paris, 2003.
- Judeich, W., *Topographie von Athen*, München 1931.
- Kadletz, E., “Some notes on Greek pematology”, *AAPhA* 1987, 151.
- Kagarow, E. G., *Griechische Fluchtafeln*, Leopoli 1929.
- Kalogeropoulou, A. G., „Πλαστικές παραστάσεις του Παγκράτους. Πρόδρομη ανακοίνωση“, in: *Πρακτικά του 12 Διεθνούς Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας, Αθήνα 4–10 Σεπτ. 1983*, 3, 3, Αθήνα 1988, 127–131.
- Kapsomenos, S. G., “Ορφικός πάπυρος της Θεσσαλονίκης”, *AD*, 19, 1, 1964, 17–25.
- Karagiorga-Stathakopoulou, T., „Δημόσια έργα και άνασκαφές στην Αθήνα τα τελευταία πέντε χρόνια“, *Horos* 6, 1988, 87–108.
- Karanastassi P. – Rausa, F., s.v. “Nemesis”, *LIMC* 6, 1 (1992), 753–770.
- Karila-Cohen, K., « L'étude du sentiment religieux à partir du lexique: l'exemple de ἐνθύμιος et ἐνθυμιστός », in : Carlier, P. – Lerouge Cohen, C (ed.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris 2010, 109–121.
- Karouzou, S., “An Underworld Scene on a Black-Figured Lekythos”, *JHS* 92, 1972, 64–73.
- Kaufmann-Bühler, D., *Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos*, Heidelberg 1951.
- Kearns, E., “Cakes in Greek sacrifice Regulations”, in: Hägg, R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the epigraphical evidence. Proceedings of the second International Seminar on Ancient Greek Cult. Organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*, Stockholm 1994, 65–70.
- Kenzler, U., „Archaia Agora? Zur ursprünglichen Lage der Agora Athens“, *Hephaistos* 15, 1997, 113–136.
- Keramopoulos, A. D., *Θηβαϊκά*, 1917 (*AD* 3 monographischer Band).
- Kershaw, S. P., *Personification in the Hellenistic World: Tyche, Kairos, Nemesis*, Bristol 1986.
- Kistler, E., *Die Opferrinne Zeremonie*, Stuttgart 1998.
- Klose, D. O., *Die Münzprägung von Smyrna in der römischen Kaiserzeit*, Berlin 1987.
- Knittlmayer, B., „Kultbild und Heiligtum der Nemesis von Rhamnous am Beginn des Peloponnesischen Krieges“, *JDAI* 114, 1999, 1–18.
- Kolb, F., „Bemerkungen zur archaischen Geschichte Athens: Peisistratos und Dionysos, das Heiligtum des Dionysos Lenaios und das Problem der ‚Alten Agora‘ in Athen“, in: Mellor, R. – Tritle, L. A., *Text and Tradition. Studies in Greek History and Historiography in Honor of Mortimer Chambers*, Clermont 1999, 203–218.
- Kontoleon, N. M., “Ζεὺς Ἐλάστερος ἐν Πάρῳ”, *AEph* 1948–1949, 1–5.
- Kontorini, V., « Influence de Lindos sur le droit sacré de Cyrène: Les suppliants de Cyrène à la lumière d'une inscription inédite de Lindos », in : Masti-

- no, A. (a cura di) *L'Africa romana. Atti del IV convegno di studio Sassari, 12-14 dicembre 1986*, Sassari 1988, 579-580.
- Kontorini, V., *Ἀνέκδοτες ἐπιγραφές Πόδου, II*, Athenai 1989.
- Kouremenos, T. – Parassoglou, G. – Tsantsanoglou, K., *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006.
- Kourouniotes, K., „Κεραμεικοῦ ἀνάσκαφαί“, *AEph* 31, 1913, 183-193.
- Kratzenmüller, B., „...und nahm das Feuer vom Altar. Bemerkungen zum antiken Fackellauf“, in: Asamer, B. – Walmayer, W. (Hrsg.), *Akten des 9. Österreichischen Archäologentages am Institut für klassische Archäologie der Paris Lodron – Universität Salzburg, 6-8 Dezember 2001*, Wien 2003, 119-122.
- Kraus, W. (Übers.), *Aischylos: Die Schutzsuchenden*, Frankfurt 1948.
- Kuhn, K., „Alexander the Great and the Double Nemesis: The Construction of a Foundation Myth“, *SCI* 31, 2012, 19-34.
- Lalonde, G., *Horos Dios. An Athenian Shrine and Cult of Zeus*, Leiden/Boston 2006.
- Lambert, S. D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor 1998².
- Lambert, S. D., „Parerga III: The Genesia, Basile and Epops again“, *ZPE* 139, 2002, 75-82.
- Lanni, A., *Laws and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge/New York 2006.
- Lanzi, S., *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000.
- Lardinois, A. P. H. H., „Greek Mythos for Athens. Rituals, Religion and Politics in Aeschylus Eumenides and Sophokles Oedipus Coloneus“, *GRBS* 33, 1992, 313-327.
- Laroche, E., *Histoire de la racine Nem- en Grec ancien*, Paris 1949.
- Latte, K., *Heiliges Recht: Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen 1920.
- Latte, K., „Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum“, Berneker, E. (Hrsg.), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt 1968, 77-98.
- Lattimore, R., *Aeschylus: Oresteia*, Chicago 1953.
- Lazzarini, M. L., „Zeus Meilichios e le Eumenidi: alcune considerazioni“, in: Catani, E. – Marengo, S. M. [Hrsg.], *La Cirenaica in età antica, Atti del Convegno Internazionale di Studi di Macerata, 18-20 Maggio 1995*, Macerata 1998, 311-317.
- Leake, W. M., *Travels in the Morea, I-III*, London 1830.
- Leake, W. M., *Peloponnesiaca*, London 1846.
- Lehmann, G. A., „Überlegungen zur Krise der attischen Demokratie im Peloponnesischen Krieg“, *ZPE* 69, 1987, 33-73.
- Lesky, A., *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1952.
- Leventi, I., s.v. „Zeus“, *LIMC* 8, 1 (1997), 338-374.
- Lloyd-Jones, H., „The End of the Seven Against Thebes“, *CQ* 9, 1, 1959, 80-115.
- Lloyd-Jones, H., „The Guilt of Agamemnon“, *CIQ* 12, 1962, 187-199.
- Lloyd Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley/Los Angeles/London 1971.

- Lloyd Jones, H., « Les Erinyees dans la tragédie grecque », *REG* 102, 1989, 1–9.
- Lloyd Jones, H., „Erinyes, Semnai Theai, Eumenides“, in: Craik, E. M. (ed.), *Owls to Athens. Essays in Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 203–211.
- Lupu, E., *Greek Sacred Law: a Collection of New Documents*, Leiden 2005.
- MacDowell, D. M., *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963.
- Machaira, V. – Abad Casal, L., s.v. “Horai”, *LIMC*, 5, 1–2 (1990), 502–538.
- MacLachlan, B., *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton 1993.
- Maffi, A., “La lex sacra di Selinunte e la purificazione dell’omicida”, in: Cantarella, E – Thür, G. (a cura di), *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Altafiumara 1997), Köln/Weimar/Wien 2001, 209–214.
- Magris, A., “La colpa e la grazia. Eschilo ed il pensiero etico-religioso arcaico”, *RSLR* 17, 1981, 34–36.
- Manni Piraino, M. T., *Iscrizioni greche lapidee del museo di Palermo*, Palermo 1973.
- Manoledakes, M., *Δίκη Πολύποιος. Η απονομή δικαιοσύνης στην αρχαία ελληνική μυθολογία και τέχνη*, Thessalonike 2005.
- Marchetti, P., « Recherches sur les mythes et la topographie d’Argos », *BCH* 117, 1993, 221–223.
- Marchetti, P., « Recherches sur les mythes et la topographie d’Argos, II–III », *BCH* 118, 1994, 142–146.
- Marchiandi, D., “L’Accademia: un capitolo trascurato dell’Atene dei tiranni”, *ASAIA* ser. 3a 3 (1), 2003, 11–81.
- Marg, W. (Hrsg.), *Hesiod: Sämtliche Gedichte*, Zürich/Stuttgart 1970.
- Marinatos, S., “Ζεὺς Ἐλάστερος”, *AEPH* 1950–1951, 182–183.
- Marino, B., “Alastores. Violenza e memoria oltre l’umano”, in: Andó, V. – Cusumano, N. [eds.], *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta/Roma 2010, 63–76.
- Markantonatos, A. – Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late fifth Century Athens*, Berlin 2012.
- Markantonatos, A., *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the world*, Berlin/New York 2007.
- Martín Hernández, R., “La muerte como experiencia misteriosa. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 2005, 85–105.
- Martín Hernández, R., *Orfeo y los magos: la literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid 2010.
- Mastrokostas, E. I., „Ἀποθράσματα ὑστεροαρχαϊκῶν ἐναετίων γλυπτῶν ἐκ Κερυνείας Ἀρχαίας“, in: Kyrielleis, H., *Archaische und klassische griechische Plastik, Akten des internationalen Kolloquiums vom 22–25 April 1985 in Athen*, I, Mainz 1986, 139–141.
- Matthaiou, A. P., “Ἡρία: αἱ πύλαι Ἀθήνησι”, *Horos* 1, 1983, 7–18.

- Matthaiou, A. P., “Τρεῖς ἐπιγραφές Πάρου”, *Horos* 10–12, 1992–1998, 423–436.
- Matthaiou, A. P., “Ελάχιστερος – Αλλάστορος”, *Horos* 13, 1999, 241–242.
- Matthews, V. J., *Antimachos of Colophon. Text and Commentary*, Leiden/New York/Köln 1996.
- Mazzarino, S., *Il pensiero storico classico*, Roma/Bari, 1974⁴.
- McHardy, F., *Revenge in Athenian Culture*, London 2008.
- Meier, M., „Pestschilderungen bei Thukydides und Prokop“, *Tyche* 14, 1999, 177–210.
- Meinel, F., *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*, Cambridge 2015.
- Menozzi, O., “New Technologies and Traditional Approaches in Reconstructing the ancient landscape assessment”, in: Menozzi, O. – Di Marzio, M. L. – Fossataro, D., *SOMA 2005. Proceedings of the IX Symposium on Mediterranean Archaeology*, Chieti (Italy), 24–26 February 2005, Oxford 2008, 39–62.
- Meritt, B. D., “Greek Inscriptions”, *Hesperia* 15, 1946, 169–263.
- Merkelbach, R., „Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch“, *ZPE* 128, 1999, 1–13.
- Metropoulou, E., *Deities and Heroes in the Form of Snakes*, Athens 1975.
- Meyer, E. (Hrsg. und Übers.), *Pausanias: Beschreibung Griechenlands*, 1–2, Zürich 1986.
- Meyer, E. (Hrsg. und Übers.), *Pausanias: Beschreibung Griechenlands*, Zürich, 1967.
- Mikalson, D., *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, 1983.
- Mikalson, J. D., “Religion and the Plague in Athens”, in: Boegehold, A. L., *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday*, Durham (North Carolina) 1984, 217–225.
- Mikalson, J. D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford 2010.
- Milchhöfer, A., „Antikenbericht aus dem Peloponnes“, *ADAI(A)* 4, 1879, 123–176.
- Moggi, M. – Osanna, M. (Hrsg.), *Pausania, Guida della Grecia*, 8, *L’Arcadia*, Milano 2003.
- Monaco, M. C., *Ergasteria. Impianti artigianali ceramici ad Atene ed in Attica dal Protogeometrico alle soglie dell’ Ellenismo*, Roma 2000.
- Mülke, Ch., *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–13; 32–37). Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, München/Leipzig 2002.
- Müller, H. (Übers.), *Plato: Sämtliche Werke*, Band 6: *Nomoi*, Hamburg 1959.
- Mulliez, D., (ed.), *Sur les pas de Wilhelm Vollgraff: Cent ans d’activités archéologiques à Argos. Recherches franco-helléniques, Actes du colloque international organisé par la IVe ERKA et l’École française d’ Athènes*, 25–28 septembre, Athènes, 2013.
- Musti, D., *Storia Greca. Linee di sviluppo dall’età micenea all’ età romana*, Roma/Bari, 1989.
- Musti, D. – Torelli, M. (eds.), *Pausanias, Guida della Grecia* 3, Milano 1991.

- Mylonopoulos, J., *Peloponnesos oiketerion Poseidonos. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège 2003.
- Nadal, E., « Poseidon Hippios, les chevaux et les cavaliers à travers la céramique », in : Gardeisen, A., *Les Équidés dans le Monde Méditerranéen Antique. Actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille Jullian, et l'UMR 5140 du CNRS. Athènes, 26–29 Novembre 2003*, Athènes 2005, 111–136.
- Naiden, F. S., *Ancient Supplication*, Oxford 2006.
- Nenci, G., “La κύρβις selinuntina”, *ASNP* III, XXIV, 2–3, 1994, 459–466.
- Neumann, E., *The Origins of Human Consciousness*, Princeton 1954.
- Neumann, G., „Wortbildung und Etymologie von Erinys“, *Die Sprache* 32, 1986, 45.
- Newiger, H. J., “Colpa e responsabilità nella tragedia greca”, *Belfagor*, 41, 1986, 485–499.
- Newton, C. T., *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, Branchidae*, II, 2, London 1863.
- Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955².
- Nilsson, M. P., „Die Griechengötter und die Gerechtigkeit“, *HThRev* 50, 1957, 193–210.
- North, J. A., “Pollution and Purification at Selinous”, *SCI* 15, 1996, 293–301.
- Oliverio, G., “Iscrizioni cirenaiche”, *QAL* 4, 1961.
- Orlandos, A. K., „Ἡ ἀρκαδικὴ Ἀλίφειρα καὶ τὰ μνημεῖα της“, *Ἀθήναι* 1967–8.
- Osanna, M. *Santuari e culti dell’Acaia antica*, Napoli 1996.
- Osborne, R. “The Erection and Mutilation of the Hermai”, *PCPhS* 211, 1985, 47–73;
- Osborne, R., *The History written on the Classical Greek Body*, Cambridge 2011.
- Paoletti, O., s.v. “Purification”, *ThesCRA* II (2004), 3–35.
- Papachatzis, N. D., „Ἡ Πασικράτα τῆς Δημητριάδας“, *Thessalika* 1, 1958.
- Papachristodoulos, I., „Ἀνόγλυφα Εὐμενίδων ἐξ Ἀργολίδος“, *AD* 23, 1968, 117–131.
- Parke, H. W. – Wormell, D. E. W., *The Delphic Oracle*, Oxford 1956.
- Parker, R., *Athenian Religion: a History*, Oxford 1996.
- Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996².
- Parker, R. “Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion”, in: Gill, C. – Postlethwaite, N. – Seaford, R. (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 105–125.
- Parker, R., s.v. “Meilichios /Meilichioi Theoi”, *NP* 7 (1999), 1159–1160.
- Parker, R., “ὥς ἦρωι ἐναγίζειν”, in: Hägg, R. – Alroth, B. (eds.), *Greek Sacrificial Ritual. Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical*

- Archaeology and Ancient History, Göteborg University 25-27 April 1997, Stockholm 2005, 37–45.*
- Parker, R., *Polytheism and Society in Athens*, Oxford 2005b.
- Parker, R., „πατῶροι θεοί: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World”, in: Holm Rasmussen, A. – William Rasmussen, S., *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002–2005*, Roma 2008, 201–214.
- Patera, I., *Offrir en Grèce ancienne: gestes et contextes*, Stuttgart 2012.
- Patera, M., „Alastores et Elasteroi: à propos de la loi sacrée de Sélinonte”, *Metis* 8, 2010, 277–308.
- Paul, S., *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège 2013.
- Pearson, L., *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1962.
- Peek, W., *Keramaikos 3: Inschriften. Ostraka. Fluchtafeln*, Berlin 1941.
- Peek, W., „Epigramme und andere Inschriften aus Nisyros“, *WZ Halle* 16, 1967, 369–387.
- Pelekidis, C., *Histoire de l'éphébie attique de origines à 31 a. J. Ch.*, Paris 1962.
- Perlman, J. P., „Invocatio and Imprecatio: the Hymn of the Greatest Kouros from Palaiokastro and the Oath in Ancient Crete”, *JHS* 115, 1995, 161–167.
- Petersmann, H., „Tithrone als Epiklesis der Athena: Ein etymologisch-religionswissenschaftlicher Beitrag zum Wesensverständnis der Göttin”, *HSF* 103, 1990, 38–50.
- Petrakos, B., „Ἐκθεσις τῆς ἀνασκαφῆς τοῦ Ραμνοῦντος“, *PAAH* 1982, 127–162.
- Petrakos, B., *Rhamnous*, Athens 1991.
- Petrakos, B., *Ὁ δῆμος τοῦ Ραμνοῦντος*, I–II, Αθήναι 1999.
- Petzl, G., „Sünde, Strafe, Wiedergutmachung“, *EA* 12, 1988, 155–166.
- Petzl, G., „Lukians Podagra und die Beichtinschriften Kleinasiens“, *Métis* 6, 1991, 131–145.
- Petzl, G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn 1994 (EA 22).
- Petzl, G., „Ländliche Religiosität in Lydien“, in: Schwertheim, E. (Hrsg.), *Forschungen in Lydien (Asia Minor Studien 17)*, Bonn 1995, 37–48.
- Petzl, G., „Neue Inschriften aus Lydien (II). Addenda und Corrigenda zu *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Epigr. Anatol. 22, 1994)“, *EA* 28, 1997, 69–79.
- Petzl, G., *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*, Opladen 1998.
- Phillips, D. D., *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart 2008.
- Picard, Ch., « Sanctuaires, représentations et symboles de Zeus Meilichios », *RevEtudRelig* 126, 1942–1943, 97–127.
- Piccirilli, L., *Efialte*, Genova 1988.
- Piéart, M., « L' itinéraire de Pausanias à Argos », in : Pariente, A. – Touchais, G. (eds.), *Argos et l' Argolide. Topographie et urbanisme, Actes de la Table Ronde internationale Athènes-Argos 28/4–1/5/1990*, Paris 1998, 337–356.

- Pingiatoglou, S., “Cults of Female Deities at Dion”, *Kernos* 23, 2010, 179–192.
- Pingiatoglou, S., “Μία νέα αναθηματική επιγραφή από το Δίον”, in: Pingiatoglou, S. – Stefanidou Tiberiou, Th. (eds.), *Νάματα. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Πανδερμαλή*, Thessaloniki 2011, 197–206.
- Pirenne Delforge, V., « Les rites sacrificiels dans la Périégèse de Pausania », in : Knoepfler, D. – Piérart, M. (eds.), *Éditeur, traduire, commenter Pausanias en l'anne 2000*, Genève 2001, 109–134.
- Pironti, G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007.
- Pomeroy, S. B., *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representation and Realities*, Oxford 1997.
- Pouilloux, J., « Les décrets delphiques pour Matrophanès de Sardes », *BCH* 98, 1974, 159–169.
- Prag, A. J. N. W., *The Oresteia. Iconographic and narrative Tradition*, Warminster 1985.
- Prestianni Giallombardo, A. M., “Aree sacre nella tabula halaesina”, *Atti CeR-DAC* 11, (1980–1981), 1984, 175–181.
- Prins, Y., “The Power of the Speech Act: Aeschylus’ Furies and their Binding Song”, *Arethusa* 24, 1991, 177–195.
- Pritchett H. K. – Meritt, B. D., *The Chronology of Hellenistic Athens*, Cambridge Mass. 1940.
- Pugliese Carratelli, G., “Praxidika a Cirene”, *RAL* 18 (Serie 8), 1963, 340–344.
- Puillon de Boblaye, M. E., *Recherches géographiques sur les ruines de Morée*, Paris 1835.
- Pulleyn, S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.
- Radt, S., *Tragicorum Graecorum Fragmenta* 3, Göttingen 1985.
- Rausch, M., “Damos, gruppi ed individui in una lex sacra di Selinunte”, *MEP* 3, 2000, 39–52.
- Rausch, M., “Zeitpunkt und Anlass der Einführung der Phylenagone in Athen”, *Nikephoros* 11, 1998, 83–105.
- Reinstadler-Rettenbacher, K., *Die religionsgeschichtliche Entwicklung der Eri-nyen*, Hamburg 2013.
- Rhodes, P. J. – Osborne, R., *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC*, Oxford 2003
- Ricciardelli Apicella, G., “Αιδώς e νέμεσις in Omero e in Esiodo”, *SMEA* 33, 1994, 131–143.
- Rickert, G. A., *Ἐκῶν and ἄκων in Early Greek Thought* (American Classical Studies, 20), Atlanta 1989.
- Ricl, M., “The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession Inscriptions”, in: Schwertheim, E. (Hrsg.), *Forschungen in Lydien (Asia Minor Studien 17)*, Bonn 1995, 67–76.
- Ricl, M., “A forgotten Confession Inscription from northwest Phrygia”, *EA* 9, 1997, 35–43.

- Riedweg, Chr., „Initiation – Tod – Unterwelt“, in: Graf, F. (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für W. Burkert*, Stuttgart/Leipzig 1998, 359–398.
- Rizakis, A. D., *Achaïe I*, Athènes 1995.
- Robert, L., „Addenda“, *Hellenika* 4, 1948, 138–151.
- Robert, L., « Épigrammes relatives à des gouverneurs », *Hellenika*, 4, 1948, 36–114.
- Robertson, N., “The City Centre of Archaic Athens”, *Hesperia* 67, 1998, 283–302.
- Robertson, N., *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford 2010.
- Robu, A., « Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne », in : Brulé, P. [ed.], *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège 2009, 277–292.
- Rodighiero, A., „The Sense of Place. *Oedipus at Colonus*, ‘Political Geography’, and the Defence of a Way of Life“, in: Markantonatos, A. – Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth Century Athens*, Berlin 2012, 55–80.
- Roesch, P., *Études béotiennes*, Paris 1982.
- Rohde, E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1–2, Tübingen 1925⁹⁻¹⁰.
- Rolley, C., „Le sanctuaire des dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos“, *BCH* 89, 1965, 441–483.
- Rostad, A., “Confession or Reconciliation? The Narrative Structure of the Lydian Confession Inscriptions”, *SO* 77, 2002, 145–164.
- Roueché, C., *Aphrodisias in Late Antiquity. The Late Roman and Byzantine Inscriptions Including Texts from the Excavations at Aphrodisias Conducted by Kenan T. Erim*, London 1989.
- Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.
- Rudhardt, J., *Themis et les Horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève 1999.
- Rupé, H. (Übers.), *Homer : Ilias*, München/Zürich 1983⁸.
- Rupé, H. (Übers.), *Homer : Ilias*, Düsseldorf/Zürich 2001¹¹.
- Sabbadini, R., “Ciriaco d’Ancona e la sua descrizione autografa del Peloponneso trasmessa da Leonardo Botta”, in: *Miscellanea Ceriani. Raccolta di scritti originali per onorare M.r. Antonio Maria Ceriani*, Milano 1910, 181–243.
- Säid, S., “Athens and Athenian Space in *Oedipus at Colonus*”, in: Markantonatos, A. – Zimmermann, B. (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth Century Athens*, Berlin 2012, 81–100.
- Saintillan, D., « Le discours tragique sur la vengeance, remarques sur la complémentarité des Charites et des Erinyes dans le mythe et la tragédie », in : *Actes du Colloque de Montpellier du 6 au 8 Mars 1986, Cahiers du Gita* 3, 1987, 179–196.

- Salapata, G., “ΔΡΑΚΟΝΤΩΔΕΙΣ ΚΟΡΑΙ : Erinyes / Eumenides in Lakonia”, *AJA* 99, 1995, 315.
- Salapata, G., “Myth into Cult: Alexandra/Kassandra in Lakonia”, in : Gorman, V. B. – Robinson, E. W. [eds.], *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden/Boston/Köln 2002, 131–159.
- Salapata, G., “Female Triads on Laconian Terracotta Plaques”, *ABSA* 104, 2009, 325–340.
- Salapata, G., *Heroic Offerings: the Terracotta Plaques from the Spartan Sanctuary of Agamemnon and Cassandra*, Ann Arbor, Mich. 2014.
- Salviat, F., « Une nouvelle loi thasienne », *BCH* 82, 1958, 193–267.
- Salviat, F., « Déméter Eleusinié Patroïé », in : *Thasiaca (BCH Suppl. V)*, Athènes/Paris 1979, 407–410.
- Salvo, I., “A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide at Selinous and Cyrene”, *Dike* 15, 2012, 125–157.
- Salvo, I., “Ristabilimento della pace civica e riti di purificazione a Dikaia”, *ASNP* 4/1 (serie 5), 2012b, 89–102.
- Salvo, I., “Sweet Revenge. Emotional Factors in the Prayers for Justice”, in: Chaniotis, A. (Hrsg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2012c, 235–266.
- Sarian, H., « Réflexions sur l’ iconographie des Érinys dans le milieu grec, italiote et étrusque », in : Kahil, L. – Augé, C. – Linant de Bellefonds, P. (eds.), *Iconographie classique et identités régionales (BCH Suppl. 14)*, Paris 1986, 25–35.
- Sarian, H., s.v. „Erinys“, *LIMC* 3, 1 b (1986), 825–843.
- Schachter, A., *Cults of Boiotia*, I, London 1981.
- Schachter, A., “Tilphossa: The Site and its Cults”, *CÉA* 24, 2, 1990, 333–340.
- Schachter, A., *Cults of Boiotia*, III, London 1994.
- Schadewaldt, W. (Hrsg. und Übers.), *Sophokles: König Ödipus*, Berlin/Frankfurt 1955.
- Schäfer, M., “Τὰ ἀναθηματικά ἀνάγλυφα τῶν Εὐμενίδων στὸ Ἄργος”, in: *Acts of the Sixth International Congress of Peloponnesian Studies, Tripolis 24–29 September 2000*, Athens 2001–2002, 273–294.
- Scheer, T., „Die Götter anrufen. Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike“, in: Brodersen, K. (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster 2001, 31–56.
- Schefold, K., „Agorakritos als Erbe des Pheidias“, in: Boehringer, E. – Hoffmann, W. (Hrsg.), *Robert Boehringer. Eine Freundesgabe*, Tübingen 1957, 543–572.
- Schirnding, A. von (Hrsg. und Übers.), *Hesiod: Theogonie. Werke und Tage*, Düsseldorf 2007⁴.
- Schleiermacher, F. (Übers.) – Wolf, U. (Hrsg.), *Platon: Sämtliche Werke*, Band 1: *Apologie des Sokrates, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches*,

- Charmides, Eutyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemus, Menexenos*, Hamburg 2004³³.
- Schmitt, A., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart 1990.
- Schmitt, A., „Wesenszüge der griechischen Tragödie. Schicksal, Schuld, Tragik“, in: Flashar, H., *Tragödie. Idee und Transformation*, Stuttgart/Leipzig 1997, 5–49.
- Schwabl, H., „Rezension zur lex sacra von Selinus“, *WS* 109, 1996, 285.
- Schweitzer, B., Rezension zu Persson, *The Royal Tombs at Dendra near Midea*. Beiträge von Fr. Rathgen, A. Fredga, A. B. J. Wace, Lund 1931, *Gnomon* 9, 1933, 177–188.
- Scullion, S., „Olympian und Chthonian“, *CLAnt* 13, 1994, 75–119.
- Scullion, S., „Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous“, *ZPE* 132, 2000, 163–171.
- Scullion, S., „Saviours of the Father’s Earth: Olympian and Chthonian in the Oresteia“, in: Hägg, R. – Alroth, B. (Hrsg.), *Greek Sacrificial Ritual. Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University 25–27 April 1997*, Stockholm 2005, 23–36.
- Sealey, R. „The Athenian Courts for Homicide“, *CPh* 78, 1983, 275–296.
- Servais, J., « Les suppliants dans la loi sacrée de Cyrène », *BCH* 84, 1960, 112–147.
- Sewell Rutter, N. J., *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford 2007.
- Sfameni Gasparro, G., *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- Sfameni Gasparro, G., „Daimon and Tuche in the Hellenistic Religious Experience“, in: Bilde P. – Engberg-Pedersen, T. – Hannestad, L. – Zahle J. (eds.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus 1997, 67–109.
- Shapiro, A. H., s.v. „Dike“, *LIMC* 3, 1 (1986), 388–391.
- Shapiro, H. A., *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts, 600–400 B.C.*, Zürich 1993.
- Shear Jr., T. L., „Ἴσονόμους τ᾽ Ἀθήνας ἐποιήσατον: the Agora and the Democracy“, in: Coulson, W. D. E. et alii (eds.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Athens 1994, 225–248.
- Shear, T. L., „The Campaign of 1934“, *Hesperia* 4, 1935, 340–370.
- Sider, D., „Heraclitus in the Derveni Papyrus“, in: Laks, A. – Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 129–148.
- Siebert, G., s.v. „Hermes“, *LIMC* 5, 1–2 (1990), 285–387.
- Siewert, P., „Poseidon Hippios am Kolonos und die athenischen Hippeis“, in: Bowersock, G. (ed.), *Arktouros, Hellenic Studies presented to B. M. W. Know in the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin 1979, 280–289.
- Simon, E., s.v. „Libation“, *ThesCRA I* (2004), 237–253.

- Sinn, U., „Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der Korinthischen Peraia“, *MDAI(A)* 105, 1990, 53–116.
- Sinn, U., „Greek Sanctuaries as Places of Refuge“, in: Marinatos, N. – Hägg R. (Hrsgg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London/Nw York 1993, 88–109.
- Sinn, U., „Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia: Ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen“, in: Dreher, M. (Hrsg.), *Das antike Asyl. Kulturelle Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Köln/Weimar/Wien 2003, 107–126.
- Sinn, U., s.v. „Asylia“, *ThesCRA* III (2005), 217–236.
- Sokolowski, F., „On *prothysia* and *promanteia* in Greek Cults“, *HThR* 1954, 166–167.
- Sperling, J. W., *Thera und Therasia*, Athens 1973.
- Sporn, K., *Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit*, Heidelberg 2002.
- Stafford, E., *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London 2000.
- Stafford, E., „Nemesis, Hybris and Violence“, in: Bertrand, J. M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris 2005, 195–212.
- Stafford, E., „The People to the Goddess Livia: Attic Nemesis and the Roman Imperial Cult“, *Kernos* 26, 2013, 19–34.
- Stafford, E. – Herrin, J. (eds.), *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, London 2005.
- Stavranopoulou, E., „Τοῦ δικαίου τυχεῖν oder: die Macht der Bitte“, in: Kuhn, C. (Hrsg.), *Politische Kommunikation und öffentliche Meinung in der antiken Welt*, Stuttgart 2012, 123–149.
- Steinleitner, F. S., *Die Beichte in dem Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München 1913.
- Stengel, P., *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920³.
- Stroud, R. S., *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley 1968.
- Stroud, R. S., *The Sanctuary of Demeter and Kore: the Inscriptions (Corinth 18,6)*, Athens 2013.
- Strubbe, J. H. M., „Cursed Be He that Move My Bones“, in: Faraone C. A. – Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford 1991, 33–59.
- Strubbe, J. H. M., *Arai Epitymbioi: Imprecations Against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn 1997.
- Stuckey, H. J., „The Cyrenian Hikesioi“, *CPh.* 32, 1937, 32–43.
- Thomson, G., *The Oresteia of Aeschylus. Text and Commentary*, Amsterdam 1966².
- Threspiades, J. – Vanderpool, E., „Πρὸς τοῖς Ἑρμαῖς“, *AD* 18, 1963, A, 103–114.
- Thür, G., „Two Curses from Mantinea (IPark 8, IG V, 2, 262), Prayers for Justice, and Oaths“, in: Cohen, D. (Hrsg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, München 2002, 109–114.

- Thür, G., „Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs“, in: Dreher, M. (Hrsg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Köln/Weimar/Wien 2003, 23–36.
- Todd, S. C., *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993.
- Tradler, M., *Die Ikonographie der Nemesis*, Mainz 1998.
- Travlos, J., *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971.
- Triantaphyllopoulos, J., *Das Rechtsdenken der Griechen*, München 1985.
- Trümpy, C., *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997.
- Tsantsanoglou, K., „The First Columns of the Derveni Papyrus“, in: Laks, A. – Most, G. W. (Hrsg.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 93–128.
- Turner, B. – Schlee, G., „Einleitung: Wirkungskontexte des Vergeltungsprinzip in der Konfliktregulierung“, in: Schlee, G. – Turner, B. (Hrsg.), *Vergeltung. Eine interdisziplinäre Betrachtung der Rechtfertigung und Regulation von Gewalt*, Frankfurt/New York 2008, 7–47.
- Tusa, S., „Selinunte – Malophoros. Rapporto preliminare sulla II campagna di scavi“, *Sic. Arch.* 19, 1986, 13–88.
- Tusa, S. et alii, „Selinunte – Malophoros. Rapporto preliminare sulla I campagna di scavi – 1982“, *Sic. Arch.* 17, 1984, 38–46.
- Ugolini, G., *Sofocle ed Atene. Vita politica ed attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000.
- Valdés Guía, M., „El culto a Zeus y a las Semnai en Atenas arcaica: exégesis eupátrida y purificación de Epiménides“, *Ostraka* 11, 1, 2002, 223–242.
- Van Effenterre, H., « Pierre inscrites de Dréros », *BCH* 85, 1961, 544–568.
- Van Straten, F. T., *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden/New York/Köln, 1995.
- Vanderpool, E., „The Apostle Paul in Athens“, *Archaeology* 3–4. 1950–1951, 34–37.
- Varcl, L. – Willetts, R. F. (eds.), Γέρας, *Studies presented to G. Thomson on the Occasion of his 60th Birthday*, Prague 1963.
- Vatin, C., « Poinè, timè, thoiè dans le droit homérique », *Ktéma* 7, 1982, 275–280.
- Velissaropoulos-Karakostas, J., « Gebete um Gerechtigkeit, réponse a Martin Dreher », in: Thür, G. (Hrsg.), *Symposion 2009: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25–30 August 2009)*, Wien 2010, 337–348.
- Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, I, Paris, 1988.
- Versnel, H. S., „Religious mentality in ancient prayer“, in: Versnel, H. S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, 1–64.
- Versnel, H. S., „May he not be able to sacrifice. Concerning a curious formula in Greek and Latin Curses“, *ZPE* 58, 1985, 247–269.

- Versnel, H. S., “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”, in: Faraone, C. A. – Obbink, D. (eds.) *Magika Hiera Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, 60–106.
- Versnel, H. S., „πεπρημένος. The Cnidian Curse Tablets and Ordeal by Fire“, in: Hägg, R. (eds.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*, Stockholm 1994, 145–154.
- Versnel, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos Hermes: three Studies in Henotheism*, Leiden 1998.
- Versnel, H. S., “Κόλασαι τοὺς ἡμᾶς τοιοῦτους ἡδέως βλέποντες. Punish Those who Rejoice in our Misery: on Curse Texts and Schadenfreude”, in: Jordan, D. R. – Montgomery, H. – Thomassen, E. (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*, Bergen 1999, 125–162.
- Versnel, H. S., “Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Dual Strategy in Social Control”, in: Cohen, D. (Hrsg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, München 2002, 37–76.
- Versnel, H. S., „Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten“, in: Kneppel, A. – Metzler, D. (Hrsg.), *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003, 87–116.
- Versnel, H. S., *Fluch und Gebet: Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*, Berlin/New York 2009.
- Versnel, H. S., “Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications”, in: Gordon, R. L. – Marco Simón, F. (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, Leiden/Boston 2010, 275–354.
- Versnel, H. S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden/Boston 2011.
- Versnel, H. S., “Response to a Critique”, in: Piranomonte, M. – Marco Simón, F., *Contesti Magici. Contextos Mágicos. Atti del Congresso Internazionale di Roma, Palazzo Massimo 4–6 novembre 2009*, Roma 2012, 33–45.
- Versnel, H. S., “Prayer and Curse”, in: Eidinow, E., (ed.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, 2015, 447–462.
- Vikela, E., *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos*, Berlin 1994.
- Visser, M., “Vengeance and Pollution in Classical Athens”, *Journal of the history of Ideas* 45, 1984, 193–206.
- Vollgraff, W., « Inscriptions d’ Argos » *BCH* 68/69, 1944/1945, 391–403.
- Vollgraff, W., « Argos dans la dépendance de Corinthe au IV^e siècle », *Antiquité Classique* 14, 1945, 5–28.
- Vollgraff, W., « Fouilles et sondages sur le flanc oriental de la Larissa a Argos », *BCH* 82, 1958, 516–570.

- Vos, H., *Themis*, Assen 1959.
- Voutiras, E., *Διονυσιοφώντος γάμοι. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam 1998.
- Voutiras, E., “Euphemistic Names for the Powers of the Nether World”, in: Jordan, D. R. (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4–8 May 1997*, Bergen 1999, 73–82.
- Voutiras, E. – Sismanidis, K., “Δικαιοπολιτών συναλλαγαι. Μια νέα επιγραφή από τη Δίκαια, αποικία της Ερέτριας”, in: *Ancient Macedonia VII. Macedonia from the Iron Age to the Death of Philipp II. Papers Read at the Seventh International Symposium held in Thessaloniki, October 14–18 2002*, Thessaloniki 2007, 253–274.
- Walker, H. J., *Theseus and Athens*, New York/Oxford 1995.
- Wallace, R., *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore/London 1989.
- Wallace-Hadrill, A., “Galba’s Aequitas”, *NC* 21, 1981, 20–39.
- Weiherr, A. (Übers.), Homer: *Odyssee*. Übertragen von A. Weiherr mit Urtext, Anhang und Register. Einführung von A. Heubeck, Düsseldorf/Zürich 2003¹².
- Weinreich, O., „Θεοὶ ἐπηκόοι“, *MDAI(A)* 37, 1912, 1–68.
- Welwei, K. W., *Athen vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis*, Darmstadt 1992.
- Werner, O. (Übers.) – Zimmermann, B. (Hrsg.), Aischylos: *Tragödien*, Düsseldorf/Zürich 2005⁶.
- Wersinger, A. G., « La fête criminelle (Empedocle, Perséphone et les Charites) », in : Mazoyer, M. – Rey, J. P. – Malbran Labat, F. – Lebrun, R., (eds.), *La Fête. La Rencontre des Dieux et des Hommes. Actes du 2e Colloque International de Paris »La fête, la rencontre du sacré et du profane«*. Organisé par les Cahiers KUBABA (Université de Paris I) et l' Institut catholique de Paris, 6 et 7 décembre 2002, Paris 2004, 109–132.
- West, M. L., “Hocus Pocus in East and West”, in: Laks, A. – Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 81–90.
- West, M. L., “The Dictean Hymn to the Kouros”, *JHS* 85, 1965, 149–159.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. v., “Heilige Gesetze. Eine Urkunde aus Kyrene”, *Sitzungsberichte der Preussische Akademie von Berlin*, 1927, 155–176.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v., „Lesefrüchte“, *Hermes* 65, 1930, 257–258.
- Willets, R. F., *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
- Willige, W. (Übers.), Sophokles. *Dramen*, München/Zürich 1995.
- Wittenberg, T., *Kult bei der Arena: Nemesis-Heiligtümer im Kontext römischer Amphitheater*, Oxford 2014.
- Wüst, E., s.v. „Psychostasie“, *RE* 23, 2 (1959), 1439–1458.
- Yunis, H., *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, Göttingen 1988.

- Zachariadou, O. – Kyriakou, D. – Baziotopoulou, E., “Σωστική ανασκαφή στον ανισόπεδο κόμβο Λένορμαν–Κωσταντινουπόλεως”, *AAA* 18, 1985, 39–50.
- Zeitlin, F. I., “The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia”, *Arethusa* 11, 1978, 1, 2, 149–184.
- Ziebarth, E., „Neue attische Fluchtafeln“, *GöttNachr.* 1899, 105–135.
- Ziehen, L., s.v. „νηφάλια“, *RE* 16.2 (1935), 2486–2489.

Die Idee eines Gottes als Richter, der nach abstrakten Gesetzen bestraft und belohnt, sucht man im antiken Griechenland vergebens. Die Gerechtigkeit der olympischen Götter manifestiert sich vielmehr durch Reziprozität. So ist in den literarischen Quellen der trostspendende Gedanke verbreitet, dass die Götter mit derselben Loyalität, mit der die Mitglieder der Polisgemeinschaft den Kult für die Götter pflegen, die Menschen in Krisenzeiten schützen. Was geschieht aber, wenn diese Beziehung aufgrund von Verbrechen zerbrochen wird und die Götter sich erzürnen? In welchen Kultpraktiken spiegelt sich die Angst vor der göttlichen Strafe und an welche Gottheiten appelliert man, wenn die Gerechtigkeit verletzt wird? Anhand von literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen untersucht dieses Buch die Mechanismen der göttlichen Vergeltung und wie sich diese in der kultischen Praxis des archaischen und klassischen Griechenlands widerspiegeln.

Die Autorin

Irene Berti studierte in Rom, Athen und Heidelberg Alte Geschichte, Archäologie, Klassische Philologie und Religionswissenschaft. Sie war Mitarbeiterin am Seminar für Alte Geschichte und Epigraphik der Universität Heidelberg sowie beim Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen“. Schwerpunkte ihrer Forschung sind die griechische Religion und die Rezeption der antiken Welt.

ISBN 978-3-946654-53-7



9 783946 654537