

# 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*, *dikaiosyne* – 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*, *dikaios*, *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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Descharmes 2013, besonders 35–63.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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*.<sup>4</sup> Die Götter erweisen sich wie die Menschen als gerecht, wenn sie die Einhaltung des mimetischen Prinzips beachten, d. h. wenn *dike* auf *dike* folgt.<sup>5</sup> *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 beanspruchen<sup>6</sup>. 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.“<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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

---

<sup>3</sup> Turner – Schlee 2008, 7–8.

<sup>4</sup> Descharmes 2013, 38–40.

<sup>5</sup> A., *Su.* 610.

<sup>6</sup> Descharmes 2013, 43.

<sup>7</sup> E., *El.* 1093–1095.

<sup>8</sup> Descharmes 2013, 40–41.

Beziehung unangemessen ist, wird dies durch die Attribute „ohne *dike*“, „nicht *dikaïos/endikos*“, angezeigt und damit als „ungerecht“ klassifiziert.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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

<sup>9</sup> Descharmes 2013, 42.

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

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

<sup>12</sup> E., *HF* 168, 732.; Descharmes 2013, 42–43.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Turner – Schlee 2008, 18.

tionalisierte Rechtsmechanismen mit Rache und gaben sich gegenseitig Raum.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Descharmes 2013, 18–19.

<sup>17</sup> 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.“

<sup>18</sup> Dem. 23, 67. Vgl. auch Descharmes 2013, 121–122.

<sup>19</sup> Turner – Schlee 2008, 34–35.

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

#### 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

---

<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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-

---

<sup>22</sup> 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?<sup>23</sup> Diese Frage ist schwieriger zu beantworten und erfordert die Ergänzung literarischer Quellen durch Quellen anderer Natur.<sup>24</sup> 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 Glaube 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.

---

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Effe 1997, 144–145.

<sup>24</sup> 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;<sup>25</sup> die ikonographischen Merkmale jedoch (Rad, Zepter, Waage), welche auf

---

<sup>25</sup> 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 Nemesis<sup>26</sup> oder Flüche gegen potentielle Grabschänder findet, die von der raschen Strafe der Nemesis heimgesucht werden sollen.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

- 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.

---

<sup>26</sup> Hornum 1993, Nr. 109.

<sup>27</sup> Hornum 1993, Nr. 88; 153; 237?.

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> Das

---

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

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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,<sup>32</sup> die Theorie von F. Graf, dass es die Funktion sei, die das Ritual bestimmt, und nicht die Natur der Götter,<sup>33</sup> finde ich deutlich überzeugender und für die hier behandelten Gottheiten passender als die Unterscheidung zwischen chthonisch und olympisch.

Ich habe den von Versnel<sup>34</sup> und Strubbe<sup>35</sup> 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 bösertige Schädigung des Gegners beabsichtigte, ob sich der Verfasser damit auf gerechte Weise zu rächen glaubte oder ob er aus Verzweiflung nach Gerechtigkeit suchte.<sup>36</sup>

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-

---

<sup>32</sup> Ekroth 2002.

<sup>33</sup> Graf 1980, 209–211.

<sup>34</sup> Versnel 1991. S. auch Kap. III.2 und III.2.1.

<sup>35</sup> Strubbe 1991, 33–59.

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> S. dazu Chaniotis 2012.

<sup>38</sup> 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 ersetze.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> Selten aber behandeln diese Arbeiten das Thema der göttlichen Vergeltung<sup>41</sup> 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,<sup>42</sup> 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,

---

<sup>39</sup> So z. B. Ehrenberg 1921; Latte 1968.

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

<sup>41</sup> Eine glückliche Ausnahme ist Descharmes 2013.

<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup> 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*.<sup>45</sup> 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*<sup>46</sup> sowie I. Pateras Monographie *Offrir en Grèce ancienne: gestes et contextes*<sup>47</sup> und vor allem R. Parkers bahnbrechender Aufsatz „Pleasing Thights: Reciprocity in Greek Religion“.<sup>48</sup> Obwohl sich diese Arbeiten nicht mit dem Thema der Vergeltung auseinandersetzen, sondern eher die Kommunikation mit den Gottheiten durch die Praxis der Motivgabe 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.<sup>49</sup> Neue Arbeiten zum Thema, wie die von F. Meinel, *Pollution and crisis in Greek tragedy*, in der versucht wird, einen

---

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> Dodds 1951. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt auch Lanzi 2000.

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

<sup>46</sup> Bartoloni – Colonna – Grottanelli 1991.

<sup>47</sup> Patera 2012.

<sup>48</sup> Parker 1998.

<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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.

---

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

<sup>51</sup> Cusumano 1991 und 2006; Lalonde 2006; Grotta 2010.

<sup>52</sup> 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 geebneten 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 Robertson<sup>53</sup> 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 vertrete, ist allerdings mit guten Argumenten von M. Patera, I. Salvo und C. Dobias-Lalou verteidigt worden.<sup>54</sup> 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.

---

<sup>53</sup> Robertson 2010.

<sup>54</sup> 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.