

## 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;<sup>1890</sup> andere Vergel-

---

<sup>1890</sup> Vgl. Kap. VII.2; IX.1; Ss. 236–240; 295–298.

tungsgöttinnen sind ausschließlich als Gruppe belegt, wie die Semnai Theai und die Eumenides.<sup>1891</sup> 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.<sup>1892</sup> Wahrscheinlich wird zum gleichen Zweck immer wieder die Schnelligkeit dieser Gottheiten betont: In der Literatur werden sie als „schnellfüßig“ beschrieben,<sup>1893</sup> in der Kunst werden sie oft, vor allem in der späteren Ikonographie, als geflügelte Gottheiten dargestellt.<sup>1894</sup>

## 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,<sup>1895</sup> 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.<sup>1896</sup> Auch Zeus Meilichios, dessen häufiges Attribut das Füllhorn und der Objekt eines Familienkultes ist, scheint die gleiche Funktion auszuüben.<sup>1897</sup> 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;<sup>1898</sup> ikonographisch sind Zeus Meilichios und Zeus Ktesios sehr ähnlich und werden oft auf demselben Areal verehrt.<sup>1899</sup>

---

<sup>1891</sup> Vgl. Kap. V und Kap. VI.

<sup>1892</sup> Vgl. Kap. I.

<sup>1893</sup> So z. B. die Erinyes, vgl. Ss. 102, 182

<sup>1894</sup> Vgl. Kap. VII.2; X.5.

<sup>1895</sup> Vgl. Kap. V.4; VI.1–2; VII.4

<sup>1896</sup> Vgl. Kap. X.10.

<sup>1897</sup> Ss. 259–260, 265.

<sup>1898</sup> Vgl. Kap. V.3.1.

<sup>1899</sup> 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.<sup>1900</sup> 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.<sup>1901</sup> 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 Meilichios 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).<sup>1902</sup> 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.<sup>1903</sup> In den orphischen *Argonautiken* verfolgen Zeus Epopsios und Themis die Mörder von Apsyrtos, Medea und Iason.<sup>1904</sup> 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.<sup>1905</sup> 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

---

<sup>1900</sup> 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).

<sup>1901</sup> Vgl. Ss. 120–121 (Paus., 1, 31,4.)

<sup>1902</sup> 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).

<sup>1903</sup> Vgl. Ss. 233–234.

<sup>1904</sup> *Orph. Arg.* 1035.

<sup>1905</sup> 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.<sup>1906</sup> 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.<sup>1907</sup>

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.<sup>1908</sup> Was geschieht, wenn man doch den schrecklichen Göttinnen in die Augen sieht, bekommt Orestes gleich nach dem Mord an Aigisthos und Klytāimnestra zu spüren, als die schwarzen Göttinnen ihm wie Hündinnen mit Schlangenhaaren und mit ihrem ganzen furchterregenden Instrumentarium zum ersten Mal erscheinen.<sup>1909</sup> Vom Wahnsinn befallen verwandelt er sich selbst bis zur Unkenntlichkeit. Mit trockenen, blutunterlaufenen Augen ähnelt er den Monstern, die ihn verfolgen.<sup>1910</sup> 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;<sup>1911</sup> auch Nemesis trägt oft diesen Beinamen.<sup>1912</sup>

#### 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

---

<sup>1906</sup> SEG 11, 325; vgl. auch TGF, 2, 421 (Fragmenta adespota) Nauck; *Orph. H.* 62; Procl., *Hymn.* 1, 38; SEG 38, 1310.

<sup>1907</sup> S., *El.* 110–117.

<sup>1908</sup> A., *Eu.* 64–75. S. dazu auch Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

<sup>1909</sup> A., *Co.* 1048.

<sup>1910</sup> Eu., *Or.* 226, 253, 389, 479, 837. S. dazu Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

<sup>1911</sup> *ILindos* 267.

<sup>1912</sup> *IG II–III*<sup>2</sup> 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.<sup>1913</sup> 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.<sup>1914</sup>

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.<sup>1915</sup> 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.<sup>1916</sup> 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.<sup>1917</sup>

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.

---

<sup>1913</sup> A., *Eu.* 311; 511–512.

<sup>1914</sup> A., *Eu.* 614–673.

<sup>1915</sup> Zu den Palamnaioi und den Elasteroi/Alastores vgl. Kap. VIII.3 – VIII.5.

<sup>1916</sup> Vgl. Kap. X.8.

<sup>1917</sup> 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,<sup>1918</sup> der orphische Hymnos für die Erinyes bezeichnet die Göttinnen als θεαὶ Μοῖραι.<sup>1919</sup>

## 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.<sup>1920</sup> 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,<sup>1921</sup> 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.<sup>1922</sup>

---

<sup>1918</sup> Vgl. Kap. X.5 und X.8.

<sup>1919</sup> *Orph. H.*, 69, 16.

<sup>1920</sup> S. Darbo-Peschanski 2006, 22–27.

<sup>1921</sup> Bacchyl., *Ep.* 4, 3 Snell-Mähler; *Dyt.* 17, 24–29 Snell-Mähler; vgl. S. 275.

<sup>1922</sup> Vgl. Ss. 281–282.

Die Waage als Symbol der Verwaltung der Gerechtigkeit kommt schon in Ägypten in den Darstellungen des Totengerichts vor.<sup>1923</sup> 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.<sup>1924</sup> 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.<sup>1925</sup> 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.<sup>1926</sup> Ein Symbol der Gerechtigkeit und gleichzeitig der Macht der Göttin ist das Zepter, das die Göttin oft in der Hand trägt.<sup>1927</sup> 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.<sup>1928</sup> Gelegentlich, besonders in den ältesten Darstellungen, trägt sie einen Hammer, mit dem sie Adikia schlägt.<sup>1929</sup>

---

<sup>1923</sup> Wüst, *RE* 22, 2, s.v. Psychostasie.

<sup>1924</sup> 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.

<sup>1925</sup> 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.

<sup>1926</sup> Vgl. Kap. X.5.

<sup>1927</sup> *LIMC* 3, 1–2, 386–388, s.v. „Dikaiosyne“, Nr. 4, 17, 20 (Balty).

<sup>1928</sup> *LIMC* 3, 1–2, 388–391, s.v. „Dike“, Nr. 5–9, 10, 11–12 (Shapiro). Vgl. Kap. VII.2. und Ss. 281–282.

<sup>1929</sup> *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 Rituals<sup>1930</sup> 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.<sup>1931</sup>

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,<sup>1932</sup> 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.<sup>1933</sup>

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;<sup>1934</sup> auch der Kult am Areopag scheint in der Zeit von Pausanias noch lebendig gewesen zu sein.<sup>1935</sup> Diese sehr alten attischen Göttinnen, die seit dem 5. Jh. v. Chr. die positive Seite der Erinyes verkörperten und

---

<sup>1930</sup> Zeus: *IG IX*, 1, 98; *IG IV*<sup>2</sup> 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*<sup>2</sup> 112; Helios: *IG II–III*<sup>2</sup> 281; *I.Smyrnai II*, 1, 573 (u. a. mit Zeus, Ge, Ares, Athena Areia).

<sup>1931</sup> *I.Lindos* 267; *Gonnoi* 2, 204, s. Ss. 269–273.

<sup>1932</sup> 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.).

<sup>1933</sup> Vgl. Kap. VI.2.

<sup>1934</sup> Paus., 1, 31, 4.

<sup>1935</sup> 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.<sup>1936</sup> 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.<sup>1937</sup>

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.<sup>1938</sup> 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.<sup>1939</sup> 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.<sup>1940</sup>

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.

---

<sup>1936</sup> Meritt 1946, 198–201, Nr. 40; *SEG* 15, 104 (vgl. S. 103).

<sup>1937</sup> Paus., 1, 30, 4 (vgl. S. 121).

<sup>1938</sup> Vgl. Kap. VIII.1. – 6.

<sup>1939</sup> 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).

<sup>1940</sup> 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.<sup>1941</sup> Ein sühnendes *enagismos* opferte Orestes für die Maniai von Megalopolis.<sup>1942</sup> Auf dem Altar von Zeus Elasteros in Paros spendet man Honig.<sup>1943</sup> 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;<sup>1944</sup> auch Klytaimnestra bringt den Erinyes *nephalia* und nächtliche Opfer.<sup>1945</sup> Drei attische Kultkalender erwähnen *nephalia* als Opfer für Zeus Meilichios;<sup>1946</sup> Xenophon berichtet von einem Ferkelholocaust zu Ehren des Zeus Meilichios.<sup>1947</sup> Auch das Opfern von trächtigen Schafen, das für die Eumenides belegt ist, gehört in die gleiche Kategorie von „ungewöhnlichen“ oder furchterregenden Opferritualen.<sup>1948</sup>

Der Grund dafür, dass solche Opferhandlungen den Gottheiten der Gerechtigkeit zuteil werden, ist nicht darin zu suchen, dass sie chthonisch sind,<sup>1949</sup> 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

---

<sup>1941</sup> Jameson – Jordan – Kotansky 1993, Text B, Z. 12–13.

<sup>1942</sup> Paus., 8, 34, 3 (vgl. Kap. VI.5.).

<sup>1943</sup> Kontoleon 1948–1949, 1–5, Nr. 3. Vgl. Kap. VIII.6.

<sup>1944</sup> S., *OC* 98–99; 155–156; 496; Schol. S., *OC* 481; Schol. Aeschin., 1, 188; Paus., 2, 11, 4.

<sup>1945</sup> A., *Eu.* 107.

<sup>1946</sup> *LSCG* 1 A, 234; *LSCG* 18, A 37–43.

<sup>1947</sup> Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

<sup>1948</sup> Opfer von trächtigen Schafen in Sikyon: Paus., 2, 11, 4 (vgl. Kap. VI.2.).

<sup>1949</sup> 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.<sup>1950</sup> Insgesamt scheint Zeus sowohl als chthonischer als auch als olympischer Gott die Funktion eines Gerechtigkeitsgottes auszuüben.<sup>1951</sup> Nicht alle Vergeltungsgottheiten erhalten schließlich „high intensity rites“: Für Nemesis sind z. B. ausschließlich *thysiai* belegt.<sup>1952</sup>

## 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.<sup>1953</sup>

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*).<sup>1954</sup> 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-

---

<sup>1950</sup> Vgl. dazu Cusumano 1991, 19–47 und Ss. 254–256.

<sup>1951</sup> A., Ch., 381–384; 405–409.

<sup>1952</sup> Vgl. S. 313.

<sup>1953</sup> Vgl. Kap. VI.6. und VII.3.1.

<sup>1954</sup> Jameson – Jordan – Kotansky 1993, Z. 9, 17.

stattung zu einer besonderen Gruppe ausdrücken.<sup>1955</sup> 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.<sup>1956</sup> 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.<sup>1957</sup>

### 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.<sup>1958</sup> 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.<sup>1959</sup> Die Inschriften von Paros und Thasos belegen, dass auch der Kult des Zeus Elasteros von familiären – möglicherweise gentilizischen – Gruppen praktiziert wurde.<sup>1960</sup>

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

---

<sup>1955</sup> Kyrene: *SEG* 9, 329, 330, 336.

<sup>1956</sup> Vgl. Kap. VII.3.

<sup>1957</sup> Guarducci, *EG* 1, 118–119.

<sup>1958</sup> Vgl. S. 104; 107.

<sup>1959</sup> Vgl. V.4.

<sup>1960</sup> Vgl. Kap. VIII.6.

verbreitet war.<sup>1961</sup> 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.<sup>1962</sup>

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.<sup>1963</sup> 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.<sup>1964</sup> 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.<sup>1965</sup> Besonders deutlich wird diese Funktion, wenn

---

<sup>1961</sup> Cusumano 1991, 19–47.

<sup>1962</sup> Xen., *An.* 7, 8, 1–6.

<sup>1963</sup> Vgl. Ss. 175–176; 252–253.

<sup>1964</sup> Paus., 1, 37, 4; *IG II–III*<sup>2</sup> 4677.

<sup>1965</sup> 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.<sup>1966</sup> 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.<sup>1967</sup> 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.<sup>1968</sup>

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.<sup>1969</sup>

---

<sup>1966</sup> 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.“

<sup>1967</sup> Grethlein 2003, 434.

<sup>1968</sup> Isokr., *Pan.* 121–123.

<sup>1969</sup> Vgl. dazu Rodighiero 2012.