

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 Votiv- 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; ihn 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 *Odysee* 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 *Odysee* 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 ambig, 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' *Supplices* 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 Philadelphiea 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 IV² 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)σχοντος [κ(αί) οὐκ] ἀποδ[όντος] 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 ἀτμο[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 Eurypolemos 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 (ἄδικημα ἕρ).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.