

Angelos Chaniotis

## Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen\*

### 1. Einleitung

#### 1.1 *Innen und Außen in der griechischen Anthropologie*

Unter den Problemen der griechischen Religion, die man unter dem Gesichtspunkt der Innen-Außen-Unterscheidung betrachten kann, nimmt die Frage, wie die Handlungen der Menschen zu erklären sind, eine besondere Stellung ein: Ist es etwa die Intention oder die Beeinflussung des Menschen durch Dämonen und Götter, die von Außen her wirken, die einen Menschen zu einer Handlung führt? Auf diese Frage haben die Griechen nicht immer dieselbe Antwort gegeben, und auch die verschiedenen Einstellungen der Griechen zu diesem Problem werden in der Forschung kontrovers diskutiert. Mit diesem Thema hängt das Problem der Schuld und der Entfernung der Schuld zusammen, das Problem der Verunreinigung und der Reinigung. Je nach den ideengeschichtlichen Voraussetzungen können diese Phänomene als äußerliche betrachtet werden oder aber als Problem des »inneren Menschen«.

Die Anthropologie der Griechen erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, daß zwischen Innen und Außen nicht immer scharf unterschieden wird.<sup>1</sup> – Hier und im folgenden ist nicht von den Ansichten einzelner Denker die Rede, sondern

\* Folgende Ausführungen gehen auf einen am 31.10.89 im Rahmen des Heidelberger Forschungskolloquiums »Innen und Außen – Schuld und Gewissen« gehaltenen Vortrag. Spätere Literatur konnte nur punktuell berücksichtigt werden. Abkürzungen epigraphischer Publikationen:

EBGR: *Epigraphic Bulletin for Greek Religion*, in *Kernos* 4, 1991 ff.

IG: *Inscriptiones Graecae*.

I.Cret.: M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, Roma 1935-1950.

I.Stratonikeia: M. Çetin Sahin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, Bonn 1981.

OGIS: W. Dittenberger, *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig 1903-1905.

SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

Syll.: W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig<sup>3</sup> 1915.

1. Zu Homer vgl. z.B. Bremmer, 1983a, 67: »In Homer's time the individual did not yet know of the will as an ethical factor, nor did he distinguish between what was inside and outside himself as we do«.

von der griechischen »Vulgäretik« (zum Begriff: Dihle, 1962, 5-7; Dover, 1974, 1-8), von allgemein verbreiteten Vorstellungen. – Bei den Griechen also scheint ein Zusammenhang zwischen dem Erscheinungsbild eines Menschen – der äußeren Gestalt, dem Verhalten, den Taten – und seiner inneren Welt zu bestehen; so sollte es auf jeden Fall sein. Das moralisch Gute und das visuell Schöne werden häufig mit denselben Worten zum Ausdruck gebracht, und zur Vollkommenheit des Menschen gehören für den Griechen, nicht nur in der archaischen und klassischen Zeit, leibliche Schönheit, edle Herkunft, Reichtum, prächtige Kinder, das äußere Glück. Die Formulierung *kalos kagathos*, äußerlich schön (*kalos*) und innerlich tugendhaft (*agathos*), bringt diesen idealen Zustand zum Ausdruck. Noch im 3. Jh. n. Chr. wird in Aphrodisias ein Athlet gelobt, weil er diesem immer wach gebliebenen Ideal entspricht: »weil er jede Tugend in sich vereinigt, die die Seele und den Körper betrifft« (ὡς ἐν αὐτῷ πᾶσαν κεκράσθαι τὴν ἀρετὴν, ὅσην ψυχῆς ἐστὶ καὶ σώματος; SEG XXXI 903). Vor allem aber glaubt der Grieche, daß die Taten und die Verhaltensweise eines Menschen der wahre Spiegel seines Charakters sind, die äußere Manifestation innerer Qualitäten (Halliwell, 1990, 42-56; Goldhill, 1990, 118-125). Daß das Erscheinungsbild täuschen kann, nimmt man mit Befremdung wahr (Snell, 1975, 61, 80; Schmitt, 1990, 156-157). Diesen Glauben an die Übereinstimmung zwischen Erscheinungsbild und innerer Welt spiegeln häufig die griechischen Personennamen wider, nicht nur die Namen von Helden der Dichtung und des Romans, sondern auch die Namen im Alltagsleben. Man heißt so, wie man aussieht, wie man sich verhält, wie man ist bzw. wie man sich selbst darstellen möchte.

Diese Einheit, die der innere und der äußere Mensch bilden oder mindestens bilden sollten, ist jedoch keine statische Einheit, sie verbirgt durchaus Spannungen. Wir erkennen sie in den Situationen, in denen sich der Mensch verändert, zum besseren oder zum schlechteren. Bei dieser Denkweise muß die innere Veränderung auch äußerlich erkennbar werden. Bekennt man sich zu einer neuen Religion, so zeigt man dies durch die Aufnahme neuer Kleider, einer neuen Haartracht, einer neuen Lebensweise oder eines neuen Namens. Begeht man ein Verbrechen, das nicht bekannt wird und somit von den Menschen unbestraft bleibt, so trägt man in sich die Schuld; und diese Belastung durch die heimliche Schuld, kann sich äußerlich deutlich machen, etwa durch eine Krankheit, häufig eine Krankheit, die sich in ä u ß e r e n Symptomen manifestiert. Die Schuld wird oft auch als eine Verunreinigung verstanden, deren Wirkung sich nicht auf den eigentlichen Urheber beschränkt, sondern möglicherweise seine gesamte Gemeinde oder aber erst seine Nachkommen erfaßt (§ 1.3). Gerade dieses Spannungsfeld wird uns hier beschäftigen.

Noch eine letzte Bemerkung zur Einführung: In der griechischen Religion gibt es kein Dogma, keine systematische Theologie; in den gebildeten Kreisen gibt es gleichzeitig mehrere (abhängig von philosophischen Richtungen bzw. von Sek-

ten), für die breitesten Bevölkerungsschichten gibt es aber gar keine. Es gibt vielmehr tradierte, durch Exegeten aufbewahrte Kultpraktiken (*patria, nomima, nomizomena* usw.), denen allerdings bestimmte Vorstellungen zugrundeliegen, und es gibt verbreitete Ansichten, die jedoch nicht unbedingt ein konsequentes und noch weniger ein statisches System ergeben.

**Literatur:** *Entscheidung und Willensbildung:* Gernet, 1917, 305-349; Dodds, 1951, 2-27; Adkins, 1960, 10-25, 46-57, 302-311; Dihle, 1962, 15-18, 48-52; Lloyd-Jones, 1971, passim, bes. 8-10, 157-158, 168 Anm. 38; Furley, 1967; Snell, 1975, 21-29, 34-36; Dihle, 1985, bes. 31-78; Vernant, 1986; Gill, 1990, bes. 2-9, 16-17, 22-29; Halliwell, 1990; im frühen Griechentum (Homer): s. auch Lesky, 1961; Snell, 1966, 55-61; Stallmach, 1968, 8-17; Adkins, 1970, 23-27; Bremmer, 1983a, 66-68; Rickert, 1989; Schmitt, 1990. *Vorstellung von Seele:* Bremmer, 1983a, bes. 13-69. *Zusammenhang zwischen moralisch Gutem und visuell Schönem:* Adkins, 1960, 156-164, bes. 163-164; Triantaphyllopoulos, 1985, 10 mit Anm. 73. *Äußere Aspekte des Glücks und der Vollkommenheit:* Weinreich, 1919, 40; Adkins, 1970, 83-84; Gschnitzer, 1981, 129-130. *Ideal des kalos kagathos:* Lattimore, 1942, 291-292 (in den Grabinschriften); Robert, 1969, 235-236 (in den Inschriften); Dover, 1974, 41-45. *Selbstdarstellung durch den Namen:* Fick-Bechtel, 1894, 12-14; Bechtel, 1917, bes. 477-519; Horsley, 1987a, Nr. 8; Brixhe, 1991, 67f.; Namenwechsel nach Konversion: Horsley, 1987b, 1-17; vgl. Sittig, 1917; Bechtel, 1917, 526-532 (»theophore« Namen). *Neue Lebensweise nach Konversion:* Rohde, 1925, Bd. II, 14-15, 125-127, 163-164; Wilamowitz, 1932, Bd. II, 183-185; Nilsson, 1967, 704-706; Burkert, 1977, 447-451; Burkert, 1987, 46-47. *Krankheit und Schuld:* Steinleitner, 1913, passim, bes. 96-99; Rohde, 1925, Bd. II, 76; Pettazzoni, 1936, 62-63, 67-68; Kudlien, 1978; Noorda, 1979; Frisch, 1983, 42-43; Horsley, 1983, 24, 27; Burkert, 1984, 59-61; Petzl, 1988, 156; Varinlioglu, 1989, 44; Chanotis 1994; vgl. Siebenthal, 1950. *Charakter der griechischen Religion/Fehlen einer systematischen Theologie:* Stengel, 1920, 6-9; Nilsson, 1967, 844-845; Dodds, 1973, 141-143; Snell, 1975, 32-43; Burkert, 1977, 32-33, 452 ff.; Burkert, 1987, 3-4; Muth, 1988, 24-28, 154-155.

## 1.2 Die griechischen Kultgesetze

Das Thema dieses Beitrags, die Reinheit des Körpers und die Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen, hat sowohl mit den öffentlichen Kulturen und der Volksreligion, als auch mit den Lehren namhafter Denker zu tun, vor allem mit der Frage, wie letztere auf den tradierten Glauben wirken und allgemein verbreitete Kultpraktiken beeinflussen. Eine der besten Quellen für die kultische Praxis und die »Volksreligion« sind die Inschriften, denn sie sind eine direkte Quelle; bestimmte Ideen und Praktiken werden nicht von Gelehrten geschildert, sondern als Rohmaterial unmittelbar geliefert. Hier beschränke ich mich auf eine Inschriftengattung, die *leges sacrae*. Als solche »Kultgesetze« (*lois sacrées*) pflegt man, eine uneinheitliche Gruppe von Inschriften zu bezeichnen, die die verschieden-

sten Kultangelegenheiten betreffen. Eigentlich sind es gar keine Gesetze, – Gesetzestexte, im eigentlichen rechtlichen Sinn des Wortes findet man sehr selten unter ihnen; häufiger sind es einfach Listen von Vorschriften, Kult- und Opferkalendar, Statute von Kultvereinen, Beschlüsse des Volkes oder einer Körperschaft, die auf Stein verewigt wurden und die verschiedensten Aspekte des Kultes regeln, von der Ordnung in Kultorten bis zum Verkauf von Priesterämtern; wir haben ferner Staatsverträge, die auch sakrale Dinge regeln, Verwaltungsakte, Gedichte, Orakel usw. Solchen Texten begegnen wir etwa von 6. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. und in sämtlichen von Griechen besiedelten Gebieten, im Festland und auf den ägäischen Inseln, in Kleinasien, Syrien, Nordafrika, Süditalien und Sizilien.

Dem Charakter dieser bunten Inschriftengattung entspricht auch ihre Aussagekraft für unsere Frage. Die *leges sacrae* befassen sich nicht mit theoretischen Fragen der Religion, sondern mit der Praxis des Kultes und mit dem alltäglichen Heiligtumsbetrieb; und trotzdem können sie oft die Ideen verraten, die den Kult-handlungen zugrundelagen. Die Verfasser der Kultgesetze sind häufig Priester, städtische Magistrate, Kultstifter; ihre Texte richten sich in der Regel an alle Besucher der Heiligtümer und werden an Orten aufgeschrieben, wo sie von jedem gelesen werden können. Vertreten nun ihre Verfasser die sozial besser gestellten und dementsprechend gebildeteren Schichten der griechischen und hellenisierten Poleis, war dennoch der Adressat ihrer Texte ein viel breiterer Kreis als etwa jener philosophischer Schriften. Theoretische Auseinandersetzungen gebildeter Kreise mit Fragen der Religion konnten auf diesen Weg breite Kreise erreichen. Die Kultgesetze allein decken also nicht alle Bereiche des Problems »Reinheit und Schuld«, bieten aber ein repräsentatives Material und werfen Streiflichter auf dieses vielseitige Thema.

**Literatur:** *Leges sacrae*: Guarducci, 1978, 3-45. *Sammlungen*: Prott, 1896; Ziehen, 1906; Sokolowski, 1955; Sokolowski, 1962; Sokolowski, 1969.

### *1.3 Allgemeine Merkmale der Verunreinigung (miasma) in den griechischen Kultgesetzen*

In den griechischen Kultgesetzen nehmen die Reinheitsvorschriften eine ganz besondere Stellung ein. Sie sind seit sehr früher Zeit (schon seit dem 6. Jh. v. Chr.) belegt. Derartige Texte informieren den Gläubigen, in der Regel mit ganz konkreten Angaben, darüber, wie er sich bei seinem Umgang mit Heiligtümern, Priestern, Göttern und Kulthandlungen verhalten soll: unter welchen Bedingungen man ein Heiligtum betreten und opfern darf, was man beachten soll, um rein zu bleiben.

Ein Beispiel unter vielen – allerdings aus später Zeit (dem 2. Jh. n. Chr.) – sind die Reinheitsvorschriften des Kultes des iranischen Gottes Men in Athen (Sokolowski, 1969, Nr. 55; Lane, 1971, 9-10; Horsley, 1983, Nr. 6): »*Wer unrein ist, darf das Heiligtum nicht betreten. Man muß sich reinigen, wenn man mit Knoblauch, Schwein oder Frau in Berührung gekommen ist. Nachdem man sich von Kopf bis Fuß gebadet hat, darf man am gleichen Tag das Heiligtum betreten. Sieben Tage nach der Menstruation muß sich die Frau von Kopf bis Fuß waschen, und dann darf sie das Heiligtum am gleichen Tag betreten, und zehn Tage nach einem Todesfall und vierzig Tage nach einer Fehlgeburt*« usw.

Eine spätere *lex sacra* aus Lindos (Sokolowski, 1962, Nr. 91, 3. Jh. n. Chr.), die im übrigen auch die Reinheit der Seele (*psyche*) fordert, gibt eine ähnliche Liste von Reinheitsgeboten: »*Wenn man das Heiligtum betritt, darf man keine Waffen tragen; man soll reine Kleider haben, keine Kopfbinde tragen, keine Schuhe bzw. nur weiße Schuhe, die aber nicht aus Ziegenfell gemacht wurden, der Gürtel darf keine Knotten haben; betreten darf man vierzig Tage nach dem Tod einer Frau eines Hundes oder eines Esels, einundvierzig nach dem Beischlaf einer Jungfrau, einundvierzig nach einem Todesfall in der Familie, drei Tage nach dem Geschlechtsverkehr, eine Wöchnerin einundzwanzig Tage nach der Geburt*« usw.<sup>2</sup>

Ähnliche Form und ähnlichen Inhalt haben alle Reinheitsvorschriften der archaischen und der klassischen Zeit sowie die meisten der hellenistischen Zeit und der Kaiserzeit. Abgesehen von wenigen Texten, die ausdrücklich die Reinheit der Seele und des Gewissens fordern (s.u. § 2.1-4), scheint man in der Regel nur um die äußere Reinheit bestrebt zu sein. Die Befleckung, die den Besuch eines Heiligtums oder die Durchführung von Kulthandlungen verhindert, ist eine Befleckung des Körpers, durch Blut, Tod, Geschlechtsverkehr, Berührung von verbotenen Speisen und Materien. Zugegebenermaßen haben manche Verunreinigungen einen symbolischen, »metaphysischen« Charakter, z.B. die Verunreinigung durch Tod und Geburt (vgl. Adkins, 1960, 88; Parker, 1983, 55, 69). Aber auch in diesen Fällen rührt die »metaphysische« Verunreinigung aus einem physischen Zentrum her (Parker, 1983, 55).

Die in den Kultgesetzen aufgelisteten Verunreinigungen besitzen oft keinen moralischen Inhalt, etwa die Verunreinigung durch den Tod, die Geburt, das

2. Die Bestimmungen der beiden *leges sacrae* aus Athen bzw. Lindos finden viele Parallelen. Verunreinigung durch Knoblauch und Schwein: Wächter, 1910, 82-87, 105; Geschlechtsverkehr: Fehrlé, 1910, 25-29; Parker, 1983, 74-100; Menstruation: Wächter, 1910, 36-37; Parker, 1983, 100-103; Todesfall: Wächter, 1910, 43-62; Parker, 1983, 32-48; Fehlgeburt: Wächter, 1910, 26; Parker, 1983, 354-356; Waffen: Wächter, 1910, 115-116; Gürtel, Knotten: Wächter, 1910, 15-24; Esel und Hund: Wächter, 1910, 91-93; Wöchnerin: Parker, 1983, 48-52. S. auch das Kultgesetz eines Heiligtums der ägyptischen Gottheiten in Megalopolis (um 200 v. Chr.): Te Riele, 1978, bes. 328-331 (SEG XXVIII 421).

Menstruationsblut. Dementsprechend sind die Handlungen, die den Fleck entfernen, äußerer Natur: Man wartet eine gewisse Zeit, wäscht sich, führt die entsprechenden Kulthandlungen aus und ist dann wieder rein, *katharos* (Latte, 1920b, 263; Rohde, 1925, Bd. II, 74-80; Adkins, 1960, 90).<sup>3</sup> Sittliche Aspekte gibt es natürlich auch, vor allem beim Mord sowie beim sexuellen Verkehr; in diesen Fällen spielen die näheren Umstände eine gewisse Rolle, – etwa geplanter Mord oder unabsichtliches Töten, Beischlaf der eigenen Frau oder sexueller Verkehr mit einer anderen Frau. Aber selbst bei diesen Phänomenen spielt die Intention in den Ausführungen der Kultgesetze nur eine untergeordnete Rolle (vgl. Latte, 1920b, 256, 261-262; Adkins, 1960, 98-101); auch der Mörder aus Fahrlässigkeit ist befleckt, auch der Mann, der mit der eigenen Frau geschlafen hat, darf einen Kultort nicht ohne weiteres betreten (vgl. Latte, 1920b, 286). Die näheren Umstände können allerdings die Entfernung des Schmutzes erleichtern bzw. erschweren.

Ein weiteres wesentliches Merkmal der den Kultgesetzen zugrundeliegenden, »archaischen« Auffassung von Verunreinigung (*miasma*) liegt darin, daß sie automatisch erfolgt und ansteckend ist; sie kann auch Personen erfassen, die mit der Tat nichts zu tun hatten, die den Fleck verursachte. Eine Stelle aus dem »kathartischen Gesetz« von Kyrene (Sokolowski, 1962, Nr. 115, 4. Jh. v. Chr.)<sup>4</sup> exemplifiziert das metaphysische, automatische, ansteckende Miasma (A 16): »Die Wöchnerin verunreinigt das ganze Haus; [Lücke ] 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, auch nicht die Häuser, die er betritt«. Ursache der Verunreinigung ist die Geburt, ein natürliches Phänomen, das in Prinzip weder mit Schuld noch mit sittlichen Vergehen zusammenhängt; der physische Akt der Geburt verbreitet einen »metaphysischen Schmutz«, der das ganze Haus berührt, nicht nur die mit dem Akt unmittelbar verbundenen Frau. Der Fleck überträgt sich automatisch nicht nur auf die Hausbewohner, also die Verwandten der Frau, sondern auf jeden, der das Haus betritt. Das von Apollon geseignete Gesetz setzt aber der Verbreitung des Makels ein Ende: Die »primär« von der Wöchnerin Verunreinigten können dieses Miasma an andere Personen, die den Kontakt mit ihr und mit ihrem Haus meiden, nicht weitergeben.

**Literatur:** *Reinheitsvorschriften in gr. Kultgesetzen:* Wächter, 1910; Stengel, 1920, 155-170; Adkins, 1960, 86-115; Nilsson, 1961, 73-74; Nilsson, 1967, 92-107; Burkert, 1977, 129-142; Parker, 1983. *Ansteckender Charakter des Miasma / Bestrafung der Nachkom-*

3. Adkins, 1960, 90: »Pollution is non-moral; accordingly, its removal, where removal is possible, is non-moral too«.

4. Vgl. Parker, 1983, 336.

men des »Schuldigen«: Latte, 1920b, 261-263, 265; Rohde, 1925, Bd. II, 74-80; Wilamowitz, 1932, Bd. II, 122-123; Dodds, 1951, 34-36; Moulinier, 1952, 92-94, 234-238; Adkins, 1960, 88-90, 101; Lloyd-Jones, 1971, 74-76; Dover, 1974, 261-262; Parker, 1983, 4, 10, 69, 198-205, 218-219, 257, 278.

#### 1.4 Entwicklung der Schuldauffassung im griechischen Denken.

Obwohl diese »archaische« Auffassung von Reinheit/Unreinheit kaum moralische Aspekte aufwies, waren die Voraussetzungen für die Entwicklung der Idee einer »moralischen Unreinheit« schon dadurch vorgegeben, daß manche Ursachen der Unreinheit (z.B. Mord und Ehebruch) gleichzeitig Gegenstand des profanen Rechtes waren und somit in die Sphäre der sozialen Sittlichkeit fielen;<sup>5</sup> eine Verbindung zwischen Verunreinigung und Schuld konnte auf diesem Weg hergestellt werden. Am schnellsten und am deutlichsten entfernte sich das profane Recht von der alten Auffassung von Schuld. Im Laufe der archaischen Zeit und im Rahmen der Kodifizierung und schriftlichen Aufzeichnungen der Gesetze mußte man sich vor allem mit der Frage des Mordes und dessen Vergeltung durch die Familie des Ermordeten befassen, eine Frage, die den sozialen Zusammenhalt zu sprengen drohte. Das Interesse wurde allmählich von der Tat auf die Intention verlagert (Latte, 1920b, 268-269; Dihle, 1962, 48-52; MacDowell, 1963, 60-69). Die Entwicklung kennen wir besser in Athen, wo seit der Gesetzgebung Drakons (spätes 7. Jh. v. Chr.) zwischen vorsätzlichem und nicht vorsätzlichem Mord differenziert wurde und wo wir später bei den Mordprozessen einer feinen Unterscheidung zwischen Tat, Versuch, Planung, Unfall, Fahrlässigkeit, Wunsch und Wissensmangel begegnen. Allerdings auch nach dieser Differenzierung und trotz der Anerkennung von mildernden Umständen änderte sich nichts an der Tatsache, daß der Täter (auch bei einem Unfall) unrein war und nicht ohne weiteres sein normales kultisches Leben führen konnte.<sup>6</sup>

Das Interesse des profanen Rechts an der Intention ist nur eine unter vielen Manifestationen der Entdeckung des inneren Menschen; auch die zeitgenössische Lyrik spricht häufig von der »Tiefe« des Seelisch-Geistigen (Snell, 1975,

5. Allgemein zur Beziehung zwischen sozialen Normen und Verunreinigungsbegriff s. die Beobachtungen von Burkert, 1977, 129-130; Parker, 1983, 56-64, 326-327.
6. Jones, 1956, 254-257; Parker, 1983, 104-143. Nur wer einen Verräter oder einen Tyrannen tötete, blieb *euages* (rein): Stengel, 1920, 158; Adkins, 1960, 110 Anm. 17; MacDowell, 1963, 77-79; Parker, 1983, 113. Ein frühes Zeugnis für diese Entwicklung ist eine *lex sacra* aus Kleonai (LSCG 56; frühes 6. Jh.); dieser Text erklärt, daß, wer einen Verfluchten tötet und wer in Selbstverteidigung tötet nicht als unrein gelten; zu diesem Text s. jetzt Koerner, 1993, 93-95 Nr. 32.

25-26; vgl. 56-81).<sup>7</sup> Entscheidend für die Ausprägung und weitere Verbreitung der Idee einer individuellen Schuld in der selben Zeit war vor allem der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und, damit verbunden, an die Strafbarkeit der Seele, den die antike Überlieferung vor allem mit dem Kreis der Orphiker und der Pythagoreer in Verbindung brachte.<sup>8</sup> Seit dem 5. Jh. häufen sich die Zeugnisse für den Glauben an ein Totengericht und eine Seelenwanderungslehre. Diejenigen, die sich zu der Lehre der Orphiker und der Pythagoreer bekennen, verpflichten sich zu einer Lebensführung in Reinheit, denn nur im Zustand der Reinheit ist die Seele fähig zur Erkenntnis. Die Reinheitsvorschriften übernehmen z.T. archaische Gebote der Reinheit des Körpers, z.T. aber formulieren sie neue Regeln und vor allem betonen sie, daß die Verunreinigung der Seele durch Unrechtum viel schlimmer ist als die Nicht-Erfüllung eines auf den Körper bezogenen Reinheitsgebotes. Körper und Seele stehen dabei in einer Wechselwirkung; was den Körper belastet, hindert die Seele an der Erkenntnis. Die Reinheit des Körpers verliert jedoch jetzt seinen Vorrang, sie ist weder Selbstzweck noch Mittel zur Entfernung eines Makels durch Schuld. Diese Lehre konnte den Konflikt lösen, der aus dem Vertrauen an die gerechte Vergeltung des Ungerechten einerseits und der Erfahrung vom irdischen Glück mancher Sünder andererseits entstand (Latte, 1920b, 281-283).

Ähnlichen Lehren begegnet man in den Mysterienkulten, die ja die Rettung der Kultteilnehmer als Ziel setzten. Leider sind wir über den Inhalt der antiken Mysterien vor allem in der Frühzeit wegen eines Schweigegebotes schlecht informiert. Es ist auf jeden Fall wahrscheinlich, daß die Mysterien von Eleusis bereits seit dem späten 5. Jh. v. Chr. von diesem Gedanken der inneren, moralischen Reinheit beeinflusst wurden, obwohl die Einweihung nicht unbedingt zu einer Änderung der

7. Das wachsende Interesse an der Gesinnung hängt wohl auch mit der Tatsache zusammen, daß es Formen des religiösen Frevels gibt, die sich nicht so leicht »physisch« fassen lassen: etwa der Meineid, die verbale Beleidigung der Götter oder das respektlose Verhalten gegenüber den Eltern (Latte, 1920b, 264-265); im Vordergrund bei solchen Verfehlungen steht eben die Gesinnung. Sobald das Paradoxon offenbar wurde, daß sich derartige Gottlosigkeit mit äußerer Reinheit vertragen konnte, mußte sich das Interesse auf die Gesinnung verlagern.
8. Lloyd-Jones, 1971, 87 mit Anm. 68 weist jedoch zu Recht darauf hin, daß die Idee einer Strafe nach dem Tode bereits homerisch ist. Ein orientalischer und ägyptischer Einfluß in dieser Entwicklung ist wahrscheinlich, obwohl uns die Quellen in dieser Frage in der Regel im Stich lassen: Kern, 1926, 134; Pettazzoni, 1954, 67; Parker, 1983, 304. Zweifelhaft scheint dagegen der Einfluß des Orakels von Delphi auf diese Umgestaltung der griechischen Ethik: Nilsson, 1967, 647-652; vgl. aber Latte, 1920b, 264; Wilamowitz, 1932, Bd. II, 26-27, 36-42; Kern, 1935, 124-131; Defradas, 1954, bes. 161-204, 254-257, 268-283; Parke-Wormell, 1956, Bd. I, 378-392; Parker, 1983, 138 ff.



inneren Welt des Menschen führte.<sup>9</sup> In den *Fröschen* des Aristophanes (354 f.) singt der Chor der Mysten: »In Andacht schweig und halte dich fern von unseren geheiligten Chören, wer Laie in diesen geheimen Worten oder unrein in den Gedanken ist« (Übers. L. Seeger).<sup>10</sup> Später überliefert Origenes (*Contra Celsum* 3,59), daß nur folgende Personen Zugang zum Mysterienkult hatten: »Wer reine Hände hat und einsichtsvoll im Sinne ist; andere wiederum sagen: wer rein von jeglichem Schmutz ist, und wessen Seele nichts Böses weiß und wer gut und gerecht gelebt hat«. Libanios (*Declamatio* 13,52 ed. Foerster) gibt eine andere Version der gleichen Grundgedanken: »Die Mysten sollen rein in den Händen und in der Seele sein, und Griechen in der Sprache«. Analoge Ideen waren vielleicht auch dem Dionysoskult und den samothrakischen Mysterienkult der Großen Götter nicht fremd.<sup>11</sup> Zwei Zitate aus Euripides dokumentieren den Einfluß dieser Gedanken auf gebildete Kreise:<sup>12</sup> Das erste Zitat ist aus *Hippolytos* (316-7): Die Amme fragt Phaidra: »Sind, mein Kind, deine Hände rein von Blut?« Phaidra antwortet: »Zwar sind meine Hände rein, mein Sinn jedoch hat einen Schmutz (*miasma*)«. Das zweite Zitat liefert uns *Orestes* (1604): Menelaos spricht: »Ich bin rein an den Händen«; Orestes erwidert: »Nicht jedoch rein im Sinne«. <sup>13</sup> Mit diesen Versen des Euripides tritt in entwickelter Form der Gedanke hervor, daß der Mensch auch bei reinen Handlungen, bei einer äußerlich reinen Lebensführung doch unrein sein kann; seine Gedanken, seine Worte, der Betrug, das Lügen, der Verrat, der Wortbruch verunreinigen. Die weitere Geschichte dieser Idee in der griechischen Philosophie und Literatur kann natürlich hier nicht verfolgt werden.

So hört man in der Literatur und der Philosophie spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. von der Reinheit der Seele (*psyche*), des Bewußtseins (*to syneidos*), des

9. Foucart, 1914, 283-284; Rohde, 1925, Bd. I, 298-301, bes. 299; Wilamowitz, 1932, Bd. II, 53, 59; Graf, 1974, 82; Burkert, 1977, 428; Parker, 1983, 300; anders Weinreich, 1919, 65.
10. Hierzu s. Graf, 1974, 40-50, bes. 42 Anm. 11.
11. Dionysoskult: Parker, 1983, 286-290, 300. Samothrakischer Kult: Kern, 1926, 134; Pettazzoni, 1954, 64-67; Barton-Horsley, 1981, 13 mit Anm. 26; s. aber Rohde, 1925, Bd. I, 299 Anm. 4; Cole, 1984, 31-32.
12. Zu diesen Versen des Euripides s. Latte, 1920b, 284; Nilsson, 1967, 773; Adkins, 1960, 114 Anm. 29; Stallmach, 1968, 66-67; Parker, 1983, 313, 323.
13. Auffällig ist die Unterscheidung »Hand-Sinn« (*phren, cheir*). Wir finden sie sehr oft in den Kultgesetzen (s.u.). Das Wort *phren* fehlt zwar – wir begegnen ähnlichen Ausdrücken (*phronein, nous, gnome, dianoa*), die Hand kommt aber laufend vor, stellvertretend für den äußeren Menschen, stellvertretend für den ganzen Körper. Die unreine Hand steht immer im Gegensatz zu der unreinen Seele, zu den unreinen Gedanken; sie repräsentiert die äußere Schuld bzw. die äußere Reinheit. Die Hand vertritt die Handlung schlechthin (vgl. die magische Formel »ich binde den X, seine Hände, seine Zunge...«).

Denkens (*nous, gnome, dianoia, phronesis*), der Worte (*phone, glotta*). Aber erst mit einer großen Verspätung fanden solche Gedanken Aufnahme auch in die griechischen Kultgesetze, die es hier – als Zeugnis griechischer Mentalitätsgeschichte – zu untersuchen gilt.

**Literatur:** *Schuldauffassung im gr. Recht:* Drakon: Maschke, 1926, 54-63; Moulinier, 1952, 43-46; Jones, 1956, 248-276; Adkins, 1960, 99-108; Dihle, 1962, 16-17; Gagarin, 1981, bes. 111 ff. Unterscheidung zwischen Tat, Versuch, Planung, Unfall, Fahrlässigkeit, Wunsch und Wissensmangel (vgl. u. § 2.3): Gernet, 1917, 350-388; Maschke, 1926, bes. 77-78, 150-159; Moulinier, 1952, 188-198; Adkins, 1960, 304-308, 319-328; Dihle, 1962, 15-18, 48-52; MacDowell, 1963, 60-69, 125-126; Dover, 1974, 144-156; Triantaphyllopoulos, 1985, 13-14, 105-107 Anm. 94-98; Rickert, 1989, 76, 86; Gagarin, 1991; ähnliche Entwicklungen im Sakralrecht: Stengel, 1920, 158; Latte, 1920b, 269, 284-285; Parker, 1983, 110-114; Koerner, 1993, 93-95. *Schuldauffassung im gr. Denken (allgemein):* Latte, 1920b, 286 ff.; Dodds, 1951, 179-195; Moulinier, 1952, bes. 168-242, 323-422; Adkins, 1960, 102-108; Lloyd-Jones, 1971; Vernant, 1986, bes. 56-57; Rickert, 1989. *Orphiker und Pythagoreer:* Latte, 1920b, 281-283; Rohde, 1925, Bd. II, 101, 125-136, 159-170; Wilamowitz, 1932, Bd. II, 180-202; Dodds, 1951, 137-158; Moulinier, 1952, 118-120; Nilsson, 1967, 684-708; Pettazzoni, 1954, 53-64; Adkins, 1960, 140-148; Zuntz, 1971, 277-393; Dover, 1974, 261-268; Graf, 1974, bes. 94-125; Burkert, 1977, 440-447; Parker, 1983, 282, 290-306. *Orphische Goldblättchen:* Zuntz, 1971, 370-376, 385-393; Graf, 1974, 125; Burkert, 1984, bes. 57-65, 116-117; Graf, 1991 (mit der älteren Literatur); weitere Literatur: *EBGR* 1987, 12-13, 62, 112; 1988, 155; 1989, 21, 42, 69, 71, 102, 109; 1990, 91, 107, 113, 149, 276; 1991, 38, 129, 153; 1992, 192, 223, 232. *Eleusis:* Ziehen, 1906, 364 Anm. 4; Wächter, 1910, 9-10, 121; Maschke, 1926, 16-17; Moulinier, 1952, 122-132; Graf, 1974, 120-121; Barton-Horsley, 1981, 13 Anm. 26; Parker, 1983, 283-286; zur Beziehung zwischen Orphikern und Eleusis: Graf, 1974, bes. 39, 43. *Reinheit der Seele und des Herzens in der gr. Literatur:* Stengel, 1920, 156; Latte, 1920b, 278-279, 284; Dodds, 1951, 37 mit Anm. 47, 179-195; Adkins, 1960, 114 Anm. 2; Burkert, 1977, 132; Parker, 1983, 322-323; *Zusammenstellung epigraphischer Zeugnisse:* Fehrle, 1910, 50-52; Wächter, 1910, 8-10; Weinreich, 1919, 64; Latte, 1920b, 285-286; Cumont, 1931, 243 Anm. 65; Kern, 1935, 126; Sokolowski, 1955, 57; Nock, 1958, 417-418; Robert/Robert, 1958, 267; Nilsson, 1961, 74, 290-292, 304, 373; Sokolowski, 1969, 239; Parker, 1983, 322-324.

## 2. Von der Reinheit des Körpers zur Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen

### 2.1 »Rein sein heißt, fromm zu denken...«: Asklepios und die Idee der inneren Reinheit.

Der früheste Text, der in diesem Zusammenhang genannt werden kann, ist die nur durch die literarische Überlieferung bekannte Versinschrift des Asklepios-tempels von Epidauros (Edelstein, 1945, T 318): »Wenn Du den weihrauchduftenden Tempel betrittst, muß Du rein sein; rein sein heißt, fromm zu denken (φρονεῖν ὄσθα)«. Diese Verse (eine quasi-lex sacra) überliefern Porphyrios (*de abstinencia* 2,19,5; 3. Jh. n. Chr.) und Klemens von Alexandrien (*Stromateis* V 1,13,3; 2. Jh. n. Chr.). Porphyrios' Quelle war Theophrastos, ein Autor des späten 4. Jh. v. Chr., und eben im 4. Jh. ist auch der Tempel von Epidauros gebaut worden; es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Tempelinschrift in diese Zeit zu datieren ist (Latte, 1920b, 285-286). Hier tritt die stereotype Wendung *hosia phronein* (fromm denken), die in der Literatur bereits seit dem späten 5. Jh. v. Chr. vorkommt (z.B. Euripides, *Elektra* 1201-1202), zum ersten Mal in einer Inschrift auf. Später häufen sich die epigraphischen Belege: die delische Aretalogie des Sarapis aus dem späten 3. Jh. v. Chr. (Engelmann, 1975 = Totti, 1985, Nr. 11, Z. 33-34: »und ihr – d.h. Isis und Sarapis – hilft immer den edlen Menschen, die in jeder Sache fromm denken«), ein rhodisches Kultgesetz des 1. Jh. n. Chr. (Sokolowski, 1962, Nr. 108; s.u. § 2.4), das den ersten Vers des epidaurischen Distichon zitiert, und eine kaiserzeitliche lex sacra aus dem Heiligtum des Asklepios in Mytilene (Sokolowski, 1962, Nr. 82: »du sollst rein zum heiligen Bezirk kommen, fromm denkend«).

Die Forderung einer inneren Reinheit scheint spätestens seit der spätclassischen Zeit mit dem Asklepioskult eng verbunden zu sein; denn abgesehen von den Inschriften aus den Asklepieia von Epidauros und Mytilene spricht auch Philostratos (*Vita Apollonii* 1,10) vom Ausschluß eines moralisch unreinen (*miaros*) Menschen vom Asklepiosheiligtum im kilikischen Aigai. Warum hat der Kult des Asklepios diese Idee aufgenommen? Die Auffassung von der Krankheit als Folge einer Schuld und der Heilung als Folge der Umkehr (s.o. § 1.1) dürfte eine Erklärung geben.<sup>14</sup> In der Sammlung der Heilungswunder des Asklepios, einer Inschrift des 4. Jh. v. Chr., werden folgende Geschichten erzählt (6. und 7. Wunder, Übers. R. Herzog): »Pandaros von Thessalien mit einem Mal auf der Stirn. Dieser sah beim Heilschlaf ein Gesicht: es träumte ihn, der Gott verbinde ihm mit einer Binde das Mal und befehle ihm, wenn er aus dem Heilraum komme, die Binde abzunehmen und in den Tempel zu weihen. Als es Tag wurde, stand er auf und nahm die

14. Kern, 1935, 126 sieht dagegen hier delphischen Einfluß.

*Binde ab, und fand sein Gesicht frei von dem Mal, die Binde aber weihte er in den Tempel, sie trug die Buchstaben von der Stirn. 7. Echedoros bekam Pandaros' Mal zu dem, das er hatte. Dieser hatte von Pandaros Geld bekommen, um dem Gott nach Epidauros eine Stiftung für ihn zu machen, wollte es aber nicht abliefern. Im Heilschlaf sah er ein Gesicht: es träumte ihm, der Gott trete vor ihn und fragte ihn, ob er etwa Geld von Pandaros habe für eine Athenastatue als Weihgeschenk in das Heiligtum; er habe gesagt, er hätte nichts Derartiges von ihm bekommen; aber wenn er ihn gesund machen würde, so werde er ein Bild malen lassen und ihm weihen; hierauf habe ihm der Gott die Binde des Pandaros um sein Mal gebunden und ihm befohlen, wenn er aus dem Heilraum herauskomme, die Binde abzunehmen, sein Gesicht am Brunnen zu waschen und sich im Wasser zu spiegeln. Als es Tag geworden, ging er aus dem Heilraum heraus und nahm die Binde ab, die die Buchstaben nicht mehr hatte; als er aber in das Wasser schaute, sah er, daß sein Gesicht zu seinem eigenen Mal noch die Buchstaben des Pandaros bekommen hatte«.* Aus dieser einfachen Geschichte, einer unter vielen ähnlichen in dieser Inschrift, geht klar ein Zusammenhang zwischen Innen und Außen, Bewußtsein und Körper, Heilung und Krankheit hervor. Die Heilung setzt den tiefen und uneingeschränkten Glauben an die Allmacht des Gottes voraus; so scheidet sie im Fall des Echedoros, der offenbar an diese nicht glaubt, da er meint, den Gott betrügen zu können. Die Krankheit (und interessanterweise eine Krankheit, die sich äußerlich sichtbar macht, mit Flecken auf dem Gesicht), ist die Folge einer inneren Schuld; einer Schuld, die nicht durch eine deutlich sichtbare, physisch zu erfassende Tat verursacht wird. Die Schuld des Echedoros besteht einerseits in seinem mangelnden Glauben (er möchte ein Geschäft aushandeln und meint, den Gott reinlegen zu können) und in seiner Heimtücke.

Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß die Heilsuchenden in diesem Heiligtum von solchen Geschichten beeindruckt waren; viele haben bestimmt die eigene Krankheit als Folge einer Schuld interpretiert, der Schuld für ein Vergehen, das die Menschen nicht gesehen hatten, sie selbst vielleicht vergessen hatten, der Gott aber nicht. Versetzen wir uns in die psychische Situation dieser Menschen, die blind oder halbbblind, lahm, von Schmerzen leidend in das Heiligtum strömten, dort Leidensgenossen fanden, die nicht nur ihre Leiden beklagten, sondern auch um Vergebung baten, ihren Glauben bekundeten. In diesem Ort, wo der Gott den wahren Glauben mit Heilung belohnte, den Betrug und den schwachen Glauben bestrafte, muß man zu der Einsicht gekommen sein, daß nicht nur die äußere Lebensführung wichtig ist, sondern auch die Frömmigkeit. So ist es vielleicht kein Zufall, daß wir gerade in diesen Heilungswundern die erste wirkliche Beichte in der griechischen Literatur finden:<sup>15</sup> »47. *Der Fischträger Amphimne-*

15. Vgl. Kudlien, 1978, 5-6. Diese Beichte bleibt allerdings eine Randerscheinung in der griechischen Mentalitätsgeschichte, sieht man vom entsprechenden Einfluß orientali-

stos. Dieser brachte Fische nach Arkadien. Er gelobte, den Zehnten des Erlöses der Fische dem Asklepios zu stiften, erfüllte aber sein Gelübde nicht. Als er nun einen Fang im Ganzen in Tegea verkaufte, bissen ihn plötzlich die Fische, wie er sich über sie beugte, und knabberten seinen Leib an. Da viel Volks zu dem Schauspiel herumstand, gesteht Amphimnestos öffentlich den ganzen Betrug, den er vorher dem Asklepios angetan. Als er dann den Gott um Verzeihung angefleht hatte, zeigte es sich sofort, daß die Fische von ihm abließen, und Amphimnestos weihte den Zehnten dem Asklepios« (Übers. R. Herzog). Amphimnestos muß öffentlich gestehen und um Verzeihung bitten. Die Entschuldung ist nicht mit einer äußerlichen Handlung verbunden, etwa Sich-Reinigen oder Opfern, sie setzt eine Umkehr voraus.

**Literatur:** *Die Heilungswunder von Epidauros:* Herzog, 1931; Edelstein, 1945, T 423; Chaniotis, 1988, 19-23 mit der älteren Literatur. *Moralische Aspekte im Kult des Asklepios:* Edelstein, 1945, Bd. II, 125-131; Dillon, 1994.

## 2.2 Fromm in Sinn, Rede und Tat

Seit dem 2. Jh. v. Chr. häufen sich vergleichbare Aufforderungen in *leges sacrae* anderer griechischer Gebiete. Das wachsende Interesse an der sittlichen Reinheit gerade in der hellenistischen Zeit, erklärt sich wohl aus dem steigenden Einfluß der Philosophie (Nilsson, 1961, 290, 303-304) sowie aus der allgemeinen Tendenz dieses Zeitalters zur Esoterik und zum Individualismus (vgl. Latte, 1920b, 291-292 und Barton-Horsley, 1981, 25-26).<sup>16</sup>

In einem Kultgesetz aus einem Heiligtum der Großen Mutter (Leto, Rhea oder Kybele) in Phaistos auf Kreta (2. Jh. v. Chr.) liest man:<sup>17</sup> »*Alle Frommgesinnten und Frommredenden (mit guter Zunge) kommt rein hinein in den Tempel der Großen Mutter, der des Göttlichen voll; des Göttlichen volle Werke der Unsterblichen werdet ihr erkennen, würdig des Tempels*« (Übers. O. Kern). Auch in die-

scher Kulte ab (Latte, 1920b, 293; Reitzenstein, 1927, 139; Pettazzoni, 1936, 87; Pettazzoni, 1954, 67; Kudlien, 1978, 3-8). Ob das Ehrengelühl und die Selbstständigkeitsliebe der Griechen keinen Platz für solche öffentliche Schuldbekennnisse ließen (so Kudlien, 1978, 6, 8-9), bleibe hier dahingestellt.

16. Im übrigen ist die Verlagerung des Interesses von der Reinheit des Körpers zur Reinheit des Herzens eine Entwicklung, die auch andere, orientalische Religionen in vergleichbarer Art durchmachten: s. z.B. Cumont, 1931, 36-42, 85, 110.
17. *I. Cret. I, xxiii 3; Oprhnicorum fragmenta* 32 b IV ed. Kern; vgl. Wächter, 1910, 9; Nilsson, 1961, 290; Vermaseren, 1982, Nr. 661; Sfameni Gasparro, 1985, 86 Anm. 7. Für die Identifizierung des Heiligtums mit einem Kultort der Leto s. Cucuzza, 1993.

sem Text ist von den Voraussetzungen die Rede, unter denen man einen Kultort betreten darf. Man soll *eusebes* (gottesfürchtig) und *hagnos* (rein) sein, darüber hinaus *euglotos* (mit guter Zunge). Ähnlich heißt es in einer Liste von Reinheitsvorschriften aus Eresos auf Lesbos, etwa aus derselben Zeit (Sokolowski, 1969, Nr. 124): »Das Heiligtum dürfen die Frommen/die Ehrfürchtigen (*eusebeis*) betreten«.

Die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen Körper und innerem Menschen, wird in diesen beiden Texten ganz rudimentär und indirekt gemacht, mit Hinweis auf die Frömmigkeit der Kultteilnehmer. Das Wort *eusebes* war seit der klassischen Zeit sehr stark moralisch gefärbt (Adkins, 1960, 132-138). Frömmigkeit und Ehrfurcht sind Eigenschaften des Menschen, die sich gewiß in Taten zeigen, in der Lebensführung des Einzelnen, in seinen Worten, in seiner Haltung gegenüber den Göttern (auch gegenüber den Menschen), hauptsächlich jedoch in Gedanken. Sie haben also vor allem mit der inneren Qualität des Menschen zu tun. Die Texte von Phaistos und Eresos führen uns also ein Triptychon von Eigenschaften vor Augen, dem wir auch sonst begegnen werden: gut in Taten, Worten und Gedanken.

Weiter unten im Kultgesetz von Eresos hören wir von Personen, die vom Heiligtum ausgeschlossen sind: »Alle Totschläger (*phoneis*, also nicht nur die vorsätzlichen Mörder, – das Wort ist nur ergänzt worden)<sup>18</sup> dürfen nicht betreten; auch die Verräter dürfen nicht betreten«. Der Verfasser dieses Textes unterscheidet nicht zwischen vorsätzlichem Mord und unabsichtlichem Töten; was zählt, ist die Befleckung durch die konkrete Tat. Diese äußere Verunreinigung durch das Töten, durch das Blut, bringt uns zurück in die archaische Gedankenwelt, die zwischen Schuld und Haftung, Tat und Absicht, Planung und Fahrlässigkeit nicht unterscheidet. Freilich begann das profane Recht, seit dem späten 7. Jh. v. Chr. diese Unterscheidung zu machen (s.o. § 1.4). Für das sakrale Recht bleibt aber der Totschläger unrein, bis er die vorgeschriebenen Reinigungsrituale durchgeführt hat (MacDowell, 1963, 125, 148-149; Parker, 1983, 114-119, 370-392). Obwohl sich Philosophie und Recht schon seit dem 5. Jh. v. Chr. mit dem Problem der Fahrlässigkeit und des Wissensmangels bei Vergehen auseinandersetzen, behauptete sich die Idee, daß sich eine Person auch für unabsichtliche Taten verunreinigt und sogar von den Göttern bestraft wird bis in die Kaiserzeit hinein (s.u. § 3.3).

Aus ganz anderen Gründen werden dagegen die Verräter (wahrscheinlich der Heimat, nicht der Freunde) ausgeschlossen. Indem der Verräter die Normen verachtet, die das Zusammenleben überhaupt ermöglichen, stellt er sich außerhalb

18. Eine Alternative ist die Ergänzung des Wortes *xenoi*, also »Fremde« (Ziehen, 1906, 306). Fremde wurden oft von Heiligtümern und Kulthandlungen ausgeschlossen; s. Wächter, 1910, 118-123.

der Gemeinde und verliert somit seine kultischen Rechte (Parker, 1983, 94). Das Töten eines Verräters, also eines Feindes der Gemeinde, kann daher ebensowenig verunreinigen, wie das Töten im Krieg oder das Töten des Ehebrechers und des Tyrannen (Stengel, 1920, 158; Adkins, 1960, 110 Anm. 17; MacDowell, 1963, 77-79). Der Verrat hat dennoch nicht nur diese profane Seite, die durch die Ethik verurteilt wird; der Verrat, ebenso wie der Meineid, ist eine direkte Beleidigung der Götter und wird von ihnen wie jedes Sakrileg bestraft. Die Aretalogien der Isis und die lydischen und phrygischen Beichtinschriften in denen die göttliche Bestrafung des Meineides einen vornehmen Platz nimmt (s.u. § 3.3), sind interessante Beispiele hierfür. So überrascht es nicht, wenn im 5. und 4. Jh. v. Chr. der Verräter ausdrücklich als unrein bezeichnet wird (Latte, 1920a, 62). Diese Verachtung des von den Göttern geschützten Eides und der Treue verursacht gleichsam eine »metaphysische« Verunreinigung.<sup>19</sup>

Das Kultgesetz von Eresos setzt also für die Kultteilnehmer Qualitäten des inneren Menschen voraus: Treue, Pflichtgefühl, Ehrlichkeit. Was das Verbot verurteilt, ist nicht nur eine physisch zu erfassende Tat, sondern viel mehr die sozial unakzeptable und von Menschen und Göttern verurteilte Diskrepanz zwischen Versprechen/Verpflichtung/Wort einerseits und Tat andererseits.

Viel deutlicher ist die Aussage der metrischen Inschrift auf dem Grenzstein des Heiligtums des Zeus Lepsynos in der karischen Stadt Euromos (2. Jh. v. Chr.; Errington, 1993, 29-30 Nr. 8): »Wenn du, Fremder, ein reines Herz (*phren*) trägst und in deiner Seele (*psyche*) die Gerechtigkeit übst, dann trete in diesen heiligen Ort ein. Wenn du aber Ungerechtigkeit berührst und dein Geist (*noos*) unrein ist, begeben dich weit weg von den Unsterblichen und dem heiligen Bezirk. Das heilige Haus liebt nicht schlechte Menschen sondern bestraft sie, Aufrichtige (*hosioi*) aber beschenkt der Gott mit seinen heiligen Gaben« (Übers. M. Errington).<sup>20</sup> Das Gedicht aus der karischen Kleinstadt vereinigt nun zum ersten Mal die in der Tempelinschrift von Epidauros (§ 2.1) formulierte Auffassung, die Reinheit sei eine Angelegenheit des inneren Menschen, mit dem Gerechtigkeitsgedanken.

Bereits früher war eine gängige Auffassung der griechischen Philosophie, daß gerechte Taten das wahre Sein eines Menschen offenbaren (Dihle, 1962, 62). Die griechische Ethik hat die Ungerechtigkeit immer scharf verurteilt, und der Vers des Theognis (6. Jh. v. Chr., *Elegie I*, 147), in der Gerechtigkeit läge jede Tugend (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσα ἡ ἀρετή), ist sprichwörtlich geblieben.<sup>21</sup>

19. Durch den Ausschluß von Totschlägern (bzw. Fremden) und Verrätern verfolgte das Kultgesetz von Eresos gleichzeitig ein weiteres Ziel, nämlich potentielle Asylsuchende fernzuhalten (Chaniotis, 1996).
20. Der Aufsatz von Voutiras, 1995, über diesen Text war mir erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich.
21. Vgl. die Forderung »gehe mit gerechten Gedanken« (στεῖχε δίκαια φρονῶν) auf den Hermen des Hipparchos im 6. Jh. v. Chr.: [Platon], *Hipparchos* 229 a.

Auch die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Gottesfurcht, also die sakrale Dimension der Gerechtigkeit, ist seit den frühesten literarischen Zeugnissen der Griechen belegt; bereits die Odyssee erwähnt die Gerechtigkeit (*eudikie*) als Eigenschaft des »gottesfürchtigen« Herrschers (Latte, 1920b, 259); Zeus war ja der Schirmherr des Rechtes (Latte, 1920b, 266; modifizierend Lloyd Jones, 1971, 5-7, 27). Seit dem 6. Jh. v. Chr. wird die Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) immer häufiger als Voraussetzung der Frömmigkeit und der Ehrfurcht (*eusebeia*, *hosiotetes*) genannt, *hosios*, *eusebes* und *dikaios* werden fast synonym (vgl. Kaufmann-Bühler, 1966, 991-992). Eine pauschale Verurteilung der Ungerechtigkeit fehlt jedoch in den archaischen und klassischen Inschriften sakralen Charakters.<sup>22</sup>

Auch die sonstige Überlieferung, sieht man von der orphisch-pythagoreischen Tradition ab, bezeugt nur vage ein steigendes Interesse mancher Kulte, vor allem der Mysterien von Eleusis und des samothrakischen Kultes der Kabiren, an der Gerechtigkeit der Kultteilnehmer.<sup>23</sup> Erst später findet man in Inschriften religiösen Charakters eine pauschale Verurteilung der Ungerechten. Etwa in griechischen Aretalogien der Isis-Religion (Totti, 1985, Nr. 1 § 16, 28, 35, 38, Nr. 2 § 6, Nr. 6 Z. 8), die vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. aus Inschriften mehrerer Orte bekannt sind (Kyme, Thessalonike, Ios, Andros, Eretria), wird die Gerechtigkeit hervorgehoben, die Ungerechten (*hoi adika prattontes*) werden mit Strafe bedroht. Auch in den sonstigen epigraphischen Zeugnissen des Hellenismus und

22. Der Satz »man soll nichts Unrechtes tun; wer Unrecht tut, ihm ist die Meter Galleia nicht gnädig« in einem Kultgesetz des Heiligtums der Meter Galleia in Metropolis (Ionien, 4. Jh. v. Chr.; Sokolowski, 1955, Nr. 29) ist nicht als eine pauschale Verurteilung der Ungerechtigkeit zu verstehen, der Satz bezieht sich auf das Verbot, einen Schutzfliehenden wegzuschleppen (also »man soll die Rechte eines Schutzfliehenden nicht verletzen«); s. Chaniotis, 1996.
23. Der attische Redner Andokides, der im späten 5. Jh. davon spricht (1,31), daß die in die Mysterien von Eleusis eingeweihten Richter die Pflicht hätten, die Unfrommen zu bestrafen, denjenigen aber zu helfen, die nichts Unrechtes tun (*μηδὲν ἄδικούντας*), appelliert wahrscheinlich an die Pflicht der Richter als Richter, nicht als Mysteren (Rohde, 1925, Bd. I, 299 Anm. 1; anders Weinreich, 1919, 65). Erst in viel späterer Zeit überliefert Origenes (*Contra Celsum* 3,59), Zugang zum Mysterienkult habe nur, wer gut (*eu*) und gerecht (*dikaios*) gelebt habe. Analoge Zeugnisse anekdotischen Charakters über die Mysterien von Samothrake – der Priester würde die Einzuweihenden auffordern, ihr größtes Vergehen zu nennen – sind unzuverlässig und betreffen ohnehin einen Kult nicht griechischen Ursprungs (Pettazzoni, 1954, 64-67; vgl. Nilsson, 1961, 597 Anm. 4; Burkert, 1977, 423; Cole, 1984, 31-32; anders Kern, 1926, 134). Allerdings überliefert Diodor (5,49,6; 1. Jh. v. Chr.), daß die Mysteren nach ihrer Einweihung ein gerechteres Leben führten (Weinreich, 1919, 65).



der Kaiserzeit werden Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) und Gottesfurcht (*eusebeia*) häufig in einem Atem genannt (z.B. Horsley, 1987a, 144-145).<sup>24</sup> Die weite Verbreitung solcher Ideen (möglicherweise unter jüdischem Einfluß) bezeugen fern er etwa ein kaiserzeitliches Amulett mit der Formel »bleib fern von der Unge-  
rechtigkeit« (ἀπέχου ἀπὸ ἀδίκου) und der Rat im Gedicht des Pseudo-Phokylides: »wünsche keine ungerechten Taten; erlaube aber auch keinem anderen, Unrecht zu tun« (V. 21: μήτ' ἀδικεῖν ἐθέλης, μήτ' οὖν ἀδικοῦντα ἐάσης).<sup>25</sup> Es ist zu beachten, daß diese Zeugnisse vorwiegend aus dem Osten stammen bzw. mit Religionen des Orients eng zusammenhängen (vgl. u. § 3.1).

Die besondere Bedeutung des neuen Texte von Euromos liegt jedoch darin, daß er nicht bloß gerechte Taten verlangt, sondern von einer gerechten Seele spricht (τὸ δίκαιον ἤσκησες ψυχῆ). Der Verfasser dieses Textes ist ausschliesslich an den inneren Menschen interessiert (vgl. u. § 3.2).

**Literatur:** *Esoterik in der hellenistischen Religion:* Latte, 1920b, 288-292; Nock, 1933, 99-121; Schneider, 1969, 767-768, 771-773, 869-888, 920-938; Martin, 1987, 156-160; Muth, 1988, 186-188. *Zum Begriff eusebes/eusebeia:* Kern 1926, 273-290; Kaufmann-Bühler, 1966; Burkert, 1977, 408-412; Dörrie, 1980; Mikalson, 1983, 91-105; Graf, 1995 (hellenistische Zeit). *Verrat. Ethische Verurteilung:* Latte, 1920a, 69, 73-74; Latte, 1920b, 267-268; Snell, 1965, 63-65 und 1975, 65-66 (Verrat der Freunde); Van der Horst, 1978, 123-124 (zu Pseudo-Phokylides V. 16-17). *Verrat als Beleidigung der Götter:* Latte, 1920b, 258, 265; Parke-Wormell, 1956, Bd. 1, 380-382; Adkins, 1960, 110 Anm. 17; Parker, 1983, 186-188. *Verunreinigung durch Verrat: Beispiele bei Parker, 1983, 5 Anm. 18, 317 Anm. 48, der jedoch die profane Dimension betont:* »Traitors and law-brakers are miaroi, because it is shamelessness that causes them to disregard normal constraints«. *Meineid:* In *Isis-Aretalogien:* Totti, 1985, Nr. 1 § 33, Nr. 2 § 7; in *Beichtinschriften:* Petzl 1994, 71; vgl. Pettazzoni, 1936, 61, 73; Varinlioglu, 1989, 43. *Verurteilung der Ungerechtigkeit in der gr. Ethik:* Dodds, 1951, 35 mit Anm. 34; Ferguson, 1958, 24-30, 42-47; Dihle, 1962, 62-71; Van der Horst, 1978, 117-128 (zu Pseudo-Phokylides). *Gerechtigkeit und Gottesfurcht:* Gernet, 1917, 46-52, 54-66; Latte, 1920b, 278-279; Ferguson, 1958, 42-43; Snell, 1975, 162; Parker, 1983, 323; vgl. Pseudo-Phokylides V. 1 und 5.

24. Der in der Kaiserzeit verbreiteter Kult des *Hosios kai Dikaios*, der Personifikationen von Frömmigkeit und Gerechtigkeit, hängt nur z.T. mit dieser Entwicklung zusammen. Zum Kult s. Cumont, 1903, 564; Herrmann/Polatkan, 1969, 49-53; jetzt vor allem Riel, 1991/92; die Verbindung *hosion kai dikaiou* findet sich auch im Kultgesetz der Mysterien von Andania (92 v. Chr.): Sokolowski, 1969, Nr. 65 Z. 8
25. Zum Amulett: Robert, 1981, 27; zu Pseudo-Phokylides: Van der Horst, 1978, 127-128.

## 2.4 »Man soll die Heimtücke gegen Mann oder Frau nicht kennen...«

Wir kommen nun zum ausführlichsten Text, zu den Kultvorschriften eines privaten Kultvereins in Philadelphieia aus dem späten 2. oder frühen 1. Jh. v. Chr. Dieser Text ist wiederholt Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden.

*»Auf gutes Glück. Zur Gesundheit und zur gemeinsamen Rettung und zur besten Besinnung wurden die Befehle aufgezeichnet, die dem Dionysios (dem Neugründer des Kultvereins) im Schlaf gegeben wurden, welcher in sein Haus<sup>26</sup> Männer und Frauen, Freie und Sklaven zuläßt. Denn in seinem Haus sind Altäre gegründet, für Zeus Eumenes (für den wohlwollenden Zeus) und für Hestia (die Göttin des Altars), die an seiner Seite sitzt, und für die anderen rettenden Götter, für die Eudaimonia (Wohlbefinden), den Plutos (Reichtum), die Arete (Tugend), die Hygeia (Gesundheit), die Tyche Agathe (das Gute Glück), den Agathos Daimon (den Guten Daimon, der die Gedanken des Einzelnen führt)<sup>27</sup>, die Mneme (Gedächtnis, wichtig gerade für Mysterienkulte), die Chariten (Grazien, aber auch Gaben der Götter) und die Nike (Sieg, hier Erfolg). Diesem Dionysios gab Zeus die Vorschriften sowie den Befehl, die Reinigungen und die Entsühnungen und die Mysterien gemäß den väterlichen Gesetzen und dem jetzt Geschriebenen durchzuführen. Wenn Männer und Frauen, Freie und Sklaven, zu diesem Hause kommen, sollen sie bei allen Göttern einen Eid leisten, daß sie die Heimtücke gegen Mann oder Frau nicht kennen, daß sie weder kennen noch anwenden böse Gifte gegen Menschen, böse Zauberformeln, Liebestränke, Abtreibungsmittel, Verhütungsmittel, andere Mittel, die Kinder töten; daß sie weder ein solches anwenden noch einen anderen beraten, noch Mitwisser sind. Sie sollen alles tun, um wohlwollend gegenüber diesem Hause zu sein. Und wenn ein anderer Mensch irgendwas von dem oben genannten tut, oder böse Absichten hat, dann darf man dies weder gestatten noch verschweigen, sondern man muß dies offenbaren und Hilfe leisten. Kein Mann darf, außer mit der eigenen Frau, mit einer anderen Frau, die einen Mann hat, Geschlechtsverkehr haben, weder mit einer Freien noch mit einer Sklavin; auch nicht mit einem Knaben oder mit einer Jungfrau; er darf auch keinen beraten. Und sollte er wissen, daß eine andere Person dies tut, so muß er diese zeigen, Mann und Frau, und er darf nicht die Sache verheimlichen oder verschweigen. Der Mann und die Frau, die etwas von dem oben geschriebenen tut, darf dieses Haus nicht betreten; denn in diesem Haus haben große Götter ihren Sitz, die diese Dinge beobachten; und wer ihre Befehle verachtet, wird von ihnen nicht geduldet. Die freie Frau soll rein sein und sie darf weder das Bett noch den Beischlaf eines anderen Mannes als ihren eigenen kennen. Tut sie es aber, dann ist diese Frau nicht rein, sondern befleckt und volle endemischen*

26. Kultverein; s. Barton-Horsley, 1981, 15-16.

27. Rohde, 1925, Bd. II, 316-318.

*Schmutz und unwürdig, diesen Gott zu verehren, für den dieses Heiligtum gegründet ist; und sie darf weder dem Opfer beiwohnen noch die Reinigungen und die Entsühnungen stören (vermutlich durch ihre Anwesenheit) noch die Durchführung der Mysterien schauen. Und wenn sie etwas von diesen Dingen tut, nachdem diese Vorschriften aufgezeichnet wurden, verfluchen sie die Götter mit bösen Fluchen, denn sie beachtet ihre Befehle nicht. Denn der Gott möchte nicht, daß so etwas passiert, sondern wünscht, daß man seinen Vorschriften gehorcht. Die Götter werden barmherzig sein für alle, die ihnen folgen; und ihnen geben sie immer alles gute, was die Götter den Menschen geben, die sie lieben. Und wenn jemand diese Vorschriften verletzt, hassen sie ihn und bestrafen ihn mit großen Strafen. Diese Vorschriften sind bei Agdistis (eine orientalische Gottheit), die heilige Wächterin und Verwalterin dieses Hauses, niedergelegt, die den Männern und den Frauen, sowohl den Freien als auch den Unfreien, die guten Gedanken/die gute Besinnung geben möchte, damit sie dem Geschriebenen Folge leisten. Und beim Opfer, sowohl dem monatlichen als auch dem jährlichen, sollen alle Männer und Frauen, die Vertrauen in sich haben, diese Aufzeichnung berühren (als Eidesleistung), in der die Befehle des Gottes geschrieben sind, damit offenbar wird, wer diesen folgt und wer nicht«. Es folgt ein sehr fragmentarisch erhaltenes Gebet.*

Auch in dieser Inschrift ist an keiner Stelle explizit von Innen und Außen, von inneren und äußeren Reinheit, von Seele und Körper die Rede. Auch wenn der Verfasser des Textes diese Begriffe nicht benutzt, ist die Unterscheidung zwischen Innen und Außen immanent und bildet eine der Grundlagen des ganzen Systems von Vorschriften. Schauen wir uns erst an, was nach den Vorstellungen des Begründers dieses Kultes die Menschen verunreinigt und von der Teilnahme am Kult ausschließt. Die Vergehen fallen in vier Gruppen:

1. Vergehen von Männern und Frauen, die mit der Kenntnis oder Verwendung von tödlichen Mitteln zusammenhängen; ganz besonders wird das Töten der Ungeborenen und der Kinder verurteilt (Weinreich, 1919, 56-58);<sup>28</sup>
2. Anwendung von Zaubermitteln;<sup>29</sup>
3. sexuelle Vergehen von Männern (Ehebruch, Beischlaf von Knaben und Jungfrauen); und
4. sexuelle Vergehen von Frauen (Ehebruch).<sup>30</sup>

28. Zur Verurteilung der Abtreibung: Den Boer 1979, 272-288; vgl. Van der Horst, 1978, 232-34; Murray, 1991, bes. 302-305.

29. Zur Verurteilung der Zauberei vgl. Weinreich, 1919, 55; Dodds, 1951, 194-195; Horsley, 1981, 47-51; Parker, 1983, 193; Chaniotis, 1990, 131.

30. Zur Verurteilung des Ehebruchs: Keil-Premerstein, 1914, 103; Barton-Horsley, 1981, 19-24; Parker, 1983, 94, 96; Cole, 1992, 108 note 53, 115; vgl. Van der Horst, 1978, 110-111 (zu Pseudo-Phokylides). Auch in den Mysterien von Andania mußten die

In allen vier Gruppen nehmen eine zentrale Stellung Vergehen ein, die sich unter das Stichwort »Betrug, Heimtücke« einordnen lassen, *dolos*, wie es am Anfang des Textes heißt (vgl. Barton-Horsley, 1981, 18-19). Verurteilt wird hier nicht bloß die böswillige Tat und die böswillige Absicht, sondern vor allem die böswillige Verheimlichung der bösen Intention, die Inkonsequenz zwischen Wort und Tat.<sup>31</sup> Bei all diesen Vergehen wird sowohl die Planung als auch die Ausführung verurteilt. Wichtiger noch: Was einen Menschen aus diesem Kultverein ausschließt, ist nicht nur die Tat, nicht nur der Wunsch, ja auch nicht nur die Mitwisserschaft, sondern allein das passive Zuschauen und die Verheimlichung des Vergehens. Man ist bestrebt, vor allem am Anfang des Textes, sämtliche Stufen eines Vergehens abzudecken, von der Planung bis zur Vertuschung. Schauen wir uns diesen Abschnitt näher an: Man darf nichts mit Mitteln zu tun haben, die Menschen, ja auch den ungeborenen Menschen, töten können; hervorgehoben werden die Mittel, die nicht offen und direkt töten, Abtreibungsmittel, Verhütungsmittel und Gift. Die die Tat ausführende Hand, die so wichtig ist im griechischen Recht (auch im Sakralrecht, vgl. o. Anm. 14), fehlt bei dieser Art des Tötens. Ferner darf man solche Mittel nicht einmal kennen (*gignoskein, eidenai*); man darf keine Tat mit solchen Mitteln üben (*epitelein*); man darf niemanden in dieser Sache beraten (*symbolleuein*); man darf also niemanden mit Worten zu einer bösen Tat bewegen; auch Worte verunreinigen. Man darf ferner nicht mitwissen (*synhistor-ein*), man darf nicht zulassen (*epitrepein*), also passiv eine Tat erlauben, nichts gegen sie unternehmen; man darf nicht darüber schweigen (*parasiopan*); man darf nicht versäumen, die Tat anzuzeigen (*me emphanizein*); man darf schließlich nicht versäumen, dem Opfer zu helfen (*me amyneisthai*). Das griechische Recht und die griechische Ethik kannten schon früher die Schuld des des Beraters und

Frauen, die die Kulthandlungen durchführten, einen Eid ablegen, daß sie »das Zusammenleben mit ihrem Gatten fromm und gerecht (*hosios kai dikaios*) führen« (Sokolowski, 1969, Nr. 65 Z. 8; 92 v. Chr.). In der so rigorosen Verurteilung des Ehebruchs zeigt sich vielleicht pythagoreischer Einfluß. Eine Anekdote verdeutlicht, welchen Wert die Pythagoreer auf die Treu zwischen den Ehegatten legten – auch wie sie zwischen äußeren und inneren Reinheit unterschieden (Weinreich, 1919, 60): Eine Frau habe die Gemahlin des Pythagoras gefragt, am wievielten Tag nach sexuellem Verkehr mit einem Mann sie rein sei; Theono gab dann diese Antwort: »nach sexuellem Verkehr mit deinem eigenen Mann bist du sofort rein, mit einem fremden Mann nie« (Diogenes Laertius 8,43).

31. Auch andere zeitgenössische Texte verurteilen den bösen Vorsatz (*epiboule*) und die Heimtücke (*dolos*), z.B. die Isis-Aretalogien von Kyme, Thessalonike und Ios (Totti, 1985, Nr. 1 § 34; vgl. die Sühneinschrift Petzl, 1994, Nr. 35) und das didaktische Gedicht des Pseudo-Phokylides (V. 4: μήτε δόλους ῥάπτειν; dazu Van der Horst, 1978, 111-112; vgl. die Beurteilung des Meineides und des Verrats, o. § 2.1; allgemein: Pearson, 1962, 84-87; Snell, 1975, 160-161).

des Planers (s.o. § 1.4); bekannt war auch die Schuld desjenigen, der ein Vergehen beobachtet und es trotzdem verschweigt, sowie die Pflicht, dem Opfer einer ungerechten Tat zu helfen.<sup>32</sup> Hier finden wir jedoch eine möglichst weite Definition der Schuld. Die innerliche Schuld des Menschen, der nichts tut, damit der Täter bestraft wird, steht auf dem gleichen Niveau, wie die äußerlich faßbare Schuld des Täters selbst.

Auch auf einer anderen Ebene bezeugt dieser Text die Unterscheidung und gleichzeitig den Zusammenhang zwischen Innen und Außen. Der Katalog der Götter kombiniert Gottheiten die die innere gute Besinnung des Menschen sichern, Arete, Agathos Daimon, Mneme, mit Gottheiten die das äußere Wohlbefinden beschützen, Reichtum, Erfolg, Gesundheit, Glück, Wohlstand.<sup>33</sup> Wir sehen also hier das Innen und das Außen des Menschen kombiniert. Die gute Gesinnung, die *ariste doxa*, wird durch den Erfolg, die Gesundheit, das Glück, belohnt.<sup>34</sup>

**Literatur:** *Die Inschrift von Philadelpheia*: Weinreich, 1919; Kern, 1936, 64-65; Pettazoni, 1936, 77-80; Sokolowski, 1955, Nr. 20; Barton-Horsley, 1981 (mit Text, Übersetzung, Kommentar und der älteren Literatur); Parker, 1983, 325, 355. *Schuld des Mitwissers/Planers/Beraters*: Dihle, 1962, 15-18, 48-52; MacDowell, 1963, 60-69, 125-126; Barton-Horsley, 1981, 18 mit Anm. 53; Parker, 1983, 110-114, 323. *Schuld wegen Verschweigens eines Verbrechens*: z.B. Sokolowski, 1969, Nr. 116 (4. Jh. v. Chr.).

32. Allgemein: Bolkestein, 1939, 90-91. So wirft z.B. Orestes dem Menelaos vor (Euripides, *Orestes* 1604), sein Sinn sei unrein, weil er den Mord seines Bruders nicht gerächt hatte (Adkins, 1960, 114 Anm. 29; Parker, 1983, 110). Für Pseudo-Phokylides (V. 21) ist es nicht genug, wenn jemand sich von den ungerechten Taten fernhält; er darf auch keinem anderen erlauben, Unrecht zu tun: μήτ' ἀδικεῖν ἐθέλης μήτ' οὐκ ἀδικοῦντα ἐάσῃ; vgl. Sokolowski, 1955, Nr. 75: τὸν ἰκέτην μὴ ἀδικεῖν μήτε ἀδικούμενον περιορᾶν.
33. Zu diesen Gottheiten: Weinreich, 1919, 8-54; Barton-Horsley, 1981, 12-14.
34. Diese Überzeugung teilte z.B. auch die Bürgerschaft von Stratonikeia (2. Jh. n. Chr.), denn ein Volksbeschluß beteuert: »Deswegen genießen wir viel Gutes, weil wir durch die Veranstaltung von Festen (panegyreis) und die Durchführung von Mysterien religiöses Gefühl und Frömmigkeit zeigen (θηρομαίεσθαι καὶ εὐσεβεῖν)« (I.Stratonikeia 14). Die Begriffe, die im Text von Philadelpheia als personifizierte Gottheiten auftreten, finden wir ferner als Geschenke der Isis an die Frommen im Isis-Hymnus des Isidoros aus Medinet-Madi wieder (Totti, 1985, Nr. 23 Z. 4-7): »Den Frommen hast Du große Freude (charites) und Reichtum (plutos) und süßes Leben und den besten Genuß, Glückseligkeit, gutes Glück (eutychia) und kummerlose Gesinnung (sophrosyne) gegeben«.

## 2.5 »Rein nicht durch das Bad, sondern durch reine Gedanken«

Die Texte, die bisher vorgestellt wurden, benutzen noch keine klaren Begriffe; sie beschreiben Dinge und Phänomene, für die sie noch keine Worte finden; die neue metrische Inschrift aus Euromos (§ 2.2) ist die einzige Ausnahme. Wir müssen bis zum 1. Jh. n. Chr. warten, bis wir endlich den Begriff der seelischen und körperlichen Reinheit in klarer Formulierung in den *leges sacrae* finden. Ich zitiere die einschlägigen Verse aus einem rhodischen Kultgesetz des 1. Jh. n. Chr. (Sokolowski, 1962, Nr. 108): »Wenn du den weihrauchduftenden Tempel betrittst, mußt du rein sein; rein nicht durch das Bad, sondern durch reine Gedanken«. Mit diesem Text bewegen wir uns in ganz anderen Sphären als im Falle des eher volkstümlichen Textes aus Philadelpheia. Die im Kultgesetz angeführten Reinheitsvorschriften zeigen deutlichen pythagoreischen Einfluß (Nilsson, 1961, 373). Hier haben wir es ferner mit einem Gedicht zu tun, also mit dem Werk eines Gelehrten; mehr noch: Die vorher zitierte Partie ist eine Kompilation aus den Versen zweier durch die literarische Überlieferung bekannter Gedichte. Die ersten Verse (»wenn du den weihrauchduftenden Tempel betrittst, mußt du rein sein«) sind wortwörtlich identisch mit den ersten Versen der Tempelinschrift von Epidauros (Nock, 1958, 417; Nilsson, 1961, 373): »Wenn du den weihrauchduftenden Tempel betrittst, mußt du rein sein; rein sein heißt, fromm zu denken« (s.o. § 2.1). Die restlichen Verse stimmen mit dem Text eines Sarapis-Orakels überein, das in einer Wiener Handschrift überliefert wird (Wolff, 1861, 551; Cougny, 1890, S. 501, Nr. 183; Totti, 1985, Nr. 61): »Mit reinen Händen und mit reinem Sinn und mit wahrer Zunge komm herein; rein nicht durch das Bad, sondern durch reine Gedanken. Für die Frommen genügt ein Tropfen Wasser, den bösen Mann kann jedoch nicht einmal der ganze Ozean mit seinen Wellen reinwaschen.« Dieses Orakel ist wahrscheinlich älter als die *lex sacra* von Rhodos; es ist nämlich wahrscheinlicher, daß ein durch die literarische Überlieferung bekannter Text das Vorbild einer Inschrift gewesen ist als umgekehrt.

Die Idee, daß das ganze Wasser der Welt die Menschen von gewissen Verbrechen nicht reinigen kann, findet sich in der Literatur bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. (Parker, 1983, 227 Anm. 110). »Vergeblich flößen die Wasser der Welt, vereint zu einem einzigen Strom; nicht wuschen sie das Mordblut ab« heißt es in Aischylos' *Choephoren* (V. 72-74, Übers. W. Jens), und Sophokles (*Oedipus rex* 1227-1228) setzt in den Mund des von den Verbrechen des Hauses des Labdakos entsetzten Boten die Worte: »Ich meine, nicht der Isterstrom und nicht der Phasis wird abwaschen in Reinigung (νίψαι καθαρωῶ) dies Haus« (Übers. W. Schade-waldt). Diesen Gedanken greifen ferner zwei in der *Anthologia Graeca* überlieferten Gedichte auf (Anth. Gr. XIV 71 und 74; Parke-Wormell, 1956, Bd. II, Nr. 591-592); sie geben sich als Orakelsprüche der Pythia aus und stammen vielleicht aus der hellenistischen Zeit (Wilamowitz, 1919, 63-64); es ist nicht auszu-

schließen, daß sie in später Zeit im delphischen Heiligtum aufgezeichnet worden waren (Parke-Wormell, 1956, Bd. I, 383; Bd. II, 229): »*Reinen Herzens nur nahe dem Tempel der lauterer Göttin, erst nachdem Du am Quell, Freund, dich mit Wasser besprengt. Schon ein Tropfen genügt für gute Menschen; die bösen Wünsche mit all seiner Flut selbst nicht der Ozean rein*«. Ähnlich im zweiten Orakel: »*Guten öffnen die Götter das Tor ihres Tempels; hier braucht es keiner Entschuldigung, denn Schuld haftet der Tugend nicht an. Wer aber böse im Herzen, der weiche von hinnen; denn niemals spült die Waschung des Leibs Flecken der Seele hinweg*« (Übers. H. Beckby).<sup>35</sup>

Wie sehen nun, daß der Verfaßer der *lex sacra* von Rhodos, offenbar ein gebildeter Mensch, einem breiten Kreis Gedanken bekannt macht, die früher in gebildeten Kreisen in Umlauf waren. Diese *lex sacra* spiegelt mit einer gewissen Verspätung die geistigen Entwicklungen einer früheren Zeit wider. Die Texte von Phaistos, Eresos und Philadelpheia waren noch nicht so weit; der Begriff einer inneren Reinheit war schon vorhanden (s.o. § 2.3 zum Text aus Euromos), aber hatte seinen Niederschlag weder in einer festen Terminologie noch in der Topik der Kultgesetze gefunden. In der Kaiserzeit, im 2. und 3. Jh. n. Chr. war diese Topik vorgegeben. Wir finden immer wieder ähnliche Gedanken in ähnlichen Formulierungen. Mir sind folgende weitere Inschriften bekannt:

- die *lex sacra* des Asklepios-Heiligtums in Mytilene: »*Du sollst rein zum heiligen Bezirk kommen, fromm denkend*« (Kaiserzeit; Sokolowski, 1962, Nr. 82);
- die *lex sacra* des Heiligtums des Zeus Kynthios und der Athena Kynthia in Delos aus dem 2. Jh. n. Chr.: »*Du sollst das Heiligtum des Zeus Kynthios und der Athena Kynthia mit reinen Händen und mit reiner Seele betreten, mit einem weißen Kleid, ohne Schuhe*« usw. (Wächter, 1910, 8; Sokolowski, 1962, Nr. 59; Verbruggen, 1981, 200-206);
- die *lex sacra* eines Heiligtums in Lindos auf Rhodos (2.-3. Jh. n. Chr.): »*Wenn man das Heiligtum zum guten Glück betreten möchte, soll man folgende Dinge beachten: das erste und wichtigste: mit reinen Händen und mit reinen Gedanken, gesund und ohne etwas Böses im Bewußtsein, soll man betreten*« (Sokolowski, 1969, Nr. 139);

35. Eine Stelle in den »Werken und Tagen« des Hesiod (V. 740) gehört vielleicht nicht in diesem Zusammenhang; es heißt: »*Wer einen Fluß durchwätet in Schmutz (? ,κακότητι) und mit ungewaschenen Händen, dem verübeln es die Götter und Schmerzen geben sie ihm später*«; es ist nicht klar, ob *kakotes* hier Sünde oder Bösheit bedeutet (so Burkert, 1977, 132: »ohne Hände und Schlechtigkeit abzuwaschen«; Parker, 1983, 293 mit Anm. 60: »unwashed in badness and in hands«), oder aber »physical pollution which anyone might accidentally have picked up since his last wash« (West, 1978, 339).

- eine weitere *lex sacra* aus derselben Stadt (3. Jh. n. Chr.): »*Man soll nicht nur am Körper, sondern auch in der Seele rein sein*« (Sokolowski, 1962, Nr. 91);
- das Kultgesetz eines athenischen Kultvereins (2. Jh. n. Chr.): »*Niemandem ist es erlaubt, dem ehrwürdigen Verein der Eranistai beizutreten, bevor er geprüft wird, ob er rein und fromm und gut ist*« (Sokolowski, 1969, Nr. 53);
- die Reinheitsvorschriften des Men-Kultes in Athen aus dem 2. Jh. n. Chr.: »*der Gott soll denjenigen barmherzig sein, die ihn mit einfacher (ehrlicher) Seele verehren* (ἀπλῆ τῆ ψυχῆ)« (Sokolowski, 1969, Nr. 55; Horsley, 1983, Nr. 6);<sup>36</sup>
- eine Opfervorschrift aus Lindos (3. Jh. n. Chr.): »*Opfern darf, nur wer ein gutes Bewußtsein hat*« (Sokolowski, 1962, Nr. 86).

Analoge Formulierungen begegnen in literarischen Zeugnissen über die Mysterien von Eleusis bereits seit dem 5. Jh. v. Chr. (s.o. § 1.4). In diesem Zusammenhang ist auch eine Stelle bei Diodor zu nennen (10,9,6; vgl. Parker, 1983, 323 Anm. 15). Diodor spricht von einem Gebot des Pythagoras an die Opfernden: »*Sie sollten zu den Göttern gehen nicht mit prächtigen Kleidern, sondern mit weißen und sauberen; ähnlich sollten sie zu den Göttern gehen nicht nur mit einem Körper, der rein von jeglicher ungerechter Tat ist, sondern auch mit reiner Seele*«. Dieser Text ähnelt in Struktur und Inhalt einem Kultgesetz, nicht nur indem er die Voraussetzungen für das Opfern wie zahllose Kultgesetze nennt, sondern auch in Bezug auf die konkreten Vorschriften: keine prächtigen Kleider, weiße Kleider, äußere und innere Reinheit (vgl. z.B. Sokolowski, 1955, Nr. 35, Priene, 3. Jh. v. Chr.: »*Rein (hagnos) muß du das Heiligtum betreten, in weißem Kleid*«). Obwohl diese Stelle inhaltlich sicher auf die pythagoreische Lehre zurückgeht, scheint mir wahrscheinlich, daß der Text unter Kenntnis von Inschriften wie die oben angeführten gestaltet wurde.

Die Dichotomie reine Seele / reiner Körper findet sich häufig in der späthellenistischen und kaiserzeitlichen Literatur. Pseudo-Phokylides (ca. 50 v. Chr.-100 n. Chr.) meint, unter dem Einfluß griechischer Gnomologien und des Judentums: »*Reinigung bedeutet Reinhaltung der Seele, nicht des Körpers*« (V. 228-229; dazu Van der Horst, 1978, 258-260), während Dionysios von Halikarnass (*Antiquitates Romanae* 2,68,4) legt in den Mund einer betenden Vestalin den Satz »...*indem ich eine reine Seele und einen reinen Körper hatte*«. Charakteristisch für die Verbreitung dieser Gedanken ist jedoch vor allem eine Stelle im *Onomastikon* des Polydeukes (Pollux), ein Synonymenwörterbuch des späten 2. Jh. n. Chr.; unter dem Stichwort »*man soll zu den Göttern gehen*« (Pollux 1,25) führt der Verfasser eine Reihe von Wörtern und Ausdrücken auf, die mit der Reinheit zusammenhängen, u.a. auch den Ausdruck »*mit reinem Sinn*« (καθαρῶ νόφ).

Aber auch in anderen epigraphischen Zeugnissen dieser Zeit sind ähnliche Gedanken zu finden: In zwei »*Buchstabenorakeln*« aus Hierapolis (Phrygien, 1./2. Jh. n. Chr.; Pugliese Carratelli, 1964, 353 Nr. 1 Z. 23) bzw. Tymbrida (Pisidien,

36. Zur Bedeutung von *haplos* s. Horsley, 1983, 24 mit Hinweis auf Mt. 5,8; vgl. Pseudo-Phokylides 50: πᾶσιν δ' ἀπλόος ἵσθι; dazu Van der Horst, 1978, 148-149.



2. Jh. n. Chr.; Brixhe/Hodot, 1988, Nr. 46 Z. 23) findet sich das Gebot: »*wisse die kommende Reinigung der Seele und des Körpers*« (ψυχῆς ἐρχόμενον καὶ σώματος ἴσθι καθαρόν) bzw. »*warte auf die Reinigung der Seele und des Körpers*« (ψυχῆς καθαρόν σώματος τε προσδέχου). In der Ehreninschrift für eine Priesterin der Artemis Lochia werden Frömmigkeit (ιερασαμένην ὁσιότατα) und Reinheit (*hagneia*) in einem Zusammenhang genannt (Robert/Robert, 1958, 266-267, Stoboi, 2. Jh. n. Chr.), während ein im Heiligtum des Zeus Panamaros in Karien aufgezeichnetes Epigramm (I.Stratonikeia Nr. 41, Kaiserzeit) als Gegenteil des *hagnos* (rein) den Bösen (*phaulos*) betrachtet; der Gott spricht: »*Wahrhaftig ist meine Hand unversöhnlich gegen die Bösen; wenn jemand dagegen rein ist, ehre ich ihn*«. In kaiserzeitlichen Grabsteinen wird immer häufiger bezeugt, daß keine böse und ungerechte Tat das Bewußtsein des Verstorbenen belastet (z.B. Horsley, 1987a, Nr. 7: σύννοια ἐμαντῶ μηδέν ποτε δράσας κακόν; Nr. 9: μηδέν ἐν ἀνθρώποις κακόν γνοῦς; vgl. Wilamowitz, 1932, Bd. II, 386-387 über die hellenistische Zeit). Auch ein Ehrenepigramm aus Side, gewidmet dem Dedicanten eines Altars (3. Jh. n. Chr.), bezeugt das gestiegene Interesse an der Gesinnung des Menschen: »*Nicht durch prächtige Kleider ausgezeichnet zeigst du dich ringsum geachtet, sondern durch deine Gesinnung leuchtest du rings in reinem Glanz*« (Weiss, 1981, 319; SEG XXXI 1288).<sup>37</sup> Man ist sich dessen bewußt, daß es einen Unterschied und ein Zwischenspiel zwischen Innen und Außen, Sein und Schein gibt.

### 3. Verbreitung, Differenzierung, Beschränkung, Fortleben

#### 3.1 Verbreitung

Die oben angeführten Texte sind Zeugnisse für die sich allmählich verbreitenden Ideen

- a) einer Trennung zwischen körperlicher und seelischer Reinheit und
- b) einer absoluten Priorität der Reinheit des Sinnes.

Unsere Sammlung umfaßt Texte aus Athen (2), Epidauros, vielleicht Delphi, Delos, Eresos und Mytilene auf Lesbos, Phaistos auf Kreta, Rhodos (4), Euromos in Karien und Philadelpheia in Lydien; darüber hinaus wurden weitere epigraphischen Parallelen aus Thessalonike, Ios, Andros, Kyme (Isis-Aretalogien), Hierapolis und Tymbriada (Buchstabenorakel), Stratonikeia und Stoboi gefunden.

Sieht man von wenigen Texten aus Athen (Eranistai), Epidauros, Delos, Stoboi und vielleicht Delphi ab, betrifft unser Material entweder orientalische Kulte (Men in Athen, vielleicht Kybele in Phaistos, Isis in Thessalonike, Andros und

37. Ähnliche Gedanken bereits in der archaischen Lyrik: Snell, 1975, 61, 80.

Ios) oder stammt aus Kleinasien (Metropolis, Philadelpheia, Kyme, Stratonikeia, Hierapolis, Tymbrida) bzw. aus den vor der kleinasiatischen Küste liegenden Inseln (Lesbos und Rhodos). Dies gilt auch für die nächste literarische Parallele, das unter jüdischem Einfluß entstandene didaktische Gedicht des Pseudo-Phokylides (dazu Van der Horst, 1978, 64-69, 82). Der Schluß scheint daher berechtigt, daß die Forderung nach einem reinen Herzen und einem reinen Gewissen vor allem auf dem Boden der hellenisierten orientalischen Kulte gedieh, auch wenn sie im griechischen Kernland nicht fremd war. Es läßt sich ferner feststellen, daß mehrere relevante *leges sacrae* metrisch sind,<sup>38</sup> also wohl den eher gebildeten Kreisen entstammen.

### 3.2 Differenzierung: *Priorität der inneren Reinheit – Die unsühnbare Schuld*

Die hellenistischen und kaiserzeitlichen Kultgesetze zeigen eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Dichotomie Reinheit der Seele / Reinheit des Körpers. Zum einen wird jetzt häufig der seelischen Reinheit mit Nachdruck die Priorität gegeben. Schon die metrische Tempelinschrift von Epidauros (§ 2.1, 4. Jh. v. Chr.) definierte die Reinheit als frommes Denken; im ebenfalls metrischen Text aus Euromos (§ 2.2, 2. Jh. v. Chr.) ist nur von Reinheit bzw. Unreinheit des Herzens, der Seele und des Geistes die Rede. Doch erst in der Kaiserzeit wird dieser Gedanke zu einem festen Topos der relevanten Texte (§ 2.4).<sup>39</sup> Auch wenn a u c h die Reinheit des Körpers verlangt wird (vgl. u. § 3.4), wird wohl dem physisch gemeinten Reinigungsbad generell eine untergeordnete, eher symbolische Rolle zugewiesen.

Zum anderen hören wir jetzt häufiger von einer unsühnbaren Schuld: »*Von den gesetzwidrigen Taten (paranoma) ist man nie rein*« heißt es im Kultgesetz des Athenaheiligtums von Lindos im 3. Jh. n. Chr. (Sokolowski, 1962, Nr. 91). Auch die *lex sacra* für den Kult des Men in Athen (Sokolowski, 1969, Nr. 55; Horsley, 1983, Nr. 6; s.o. § 2.4) kennt unverzeiliche Verfehlungen: »*Wer sich in die sakralen Angelegenheiten des Gottes einmischt oder zudringlich ist, macht sich einer Sünde gegenüber dem Gott Men schuldig, die er nicht mehr sühnen kann*«. Der Kultverein von Philadelpheia (Sokolowski, 1955, Nr. 20) verbietet den Frauen, die Ehebruch begingen, die Teilnahme an Reinigungszeremonien; nach einer Anekdote hielt auch die Frau des Pythagoras solche Frauen auf immer für unrein (s.o. Anm. 30).

38. § 2.1 (Tempelinschrift von Epidauros), § 2.2 (*leges sacrae* von Phaistos und Euromos), § 2.4 (*lex sacra* von Rhodos).

39. *Leges sacrae* von Rhodos, Lindos und Athen, vgl. das Kultgesetz von Mytilene.

Die Idee der unsühnbaren Schuld ist aber sehr alt, geboren wohl aus der Erfahrung, daß manchmal die äußere Reinigung einen Menschen vor der Strafe für sein Vergehen nicht retten kann (Latte, 1920b, 279 führt diese Idee auf das 6. Jh. v. Chr. zurück). Vom bereits bei Aischylos und Sophokles belegten Topos, daß der gesamte Ozean den Bösen nicht reinigen kann, war bereits die Rede; ein vom Aischines (3,110; Mitte des 4. Jh. v. Chr.) zitiertes amphiktionisches Dekret (angeblich aus dem 6. Jh. v. Chr.) schließt ausdrücklich die Möglichkeit der Entsühnung für denjenigen aus, der das heilige Land des Apollon bebaut: »niemals würde er dem Apollon ein reines Opfer darbringen können« (μήποτε ὁσίως θύσειεν τῷ Ἀπόλλωνι; vgl. Latte, 1920b, 263; Versuel, 1985). Ähnliche Gedanken formuliert Platon (*Leges* IV, 716 e): »Denn in seiner Seele ungereingt ist der Schlechte, rein hingegen der Gute, und es ist nicht recht, wenn aus der Hand eines Befleckten (*miaros*) ein guter Mensch oder ein Gott je Geschenke annimmt; vergeblich ist also für die Unfrommen (*anosioi*) das große Bemühen um die Götter« (Übers. R. Rufener; s. auch Parker, 1983, 281-282).

Wenn nun diese Betrachtungsweise keine Möglichkeit mehr ließ, den Schmutz durch bestimmte Vergehen zu entfernen, mußten die Begriffe des Reinen und des Unreinen eine neue Dimension gewinnen und sich untrennbar an den Begriff der Schuld knüpfen. Die innere Schuld konnte nicht mehr durch Rituale äußerer Reinigung entfernt werden.

### 3.3 Beschränkung: Fortleben der Auffassung von äußerer Reinheit und äußerer Schuld

Die theoretische Diskussion über Schuld und Verunreinigung, die im Drama, in der Philosophie und der Redekunst seit der Mitte des 5. Jh. v. Chr. geführt wurde (§ 1.4) und, wie wir schon gesehen haben, seit dem 4. Jh. v. Chr. immer stärker die inschriftlichen Kultgesetze prägte, konnte die alten Vorstellungen von der äußerlichen, automatischen, ansteckenden und von Intention unabhängigen Verunreinigung nicht entwurzeln (Stengel, 1920, 156; Latte, 1920b, 263, 292; Parker, 1983, 324-325). Pausanias (2. Jh. n. Chr.) gibt ein Beispiel. Er erzählt die Geschichte des heroisierten Athleten Theogenes von Thasos, im späten 5. Jh. v. Chr. (6,11,6-8, Übers. E. Meyer): »Wie er aus dem Leben geschieden war, trat ein Mann, der ihm im Leben besonders verhaßt gewesen war, jede Nacht an die Statue des Theogenes und peitschte die Bronze, um damit Theogenes selbst zu mißhandeln. Aber die Statue fiel auf ihn und machte dadurch seinem Frevel ein Ende, und die Söhne des Toten strengten gegen die Statue eine Klage auf Mord an. Die Thasier versenkten die Statue, indem sie sich der Meinung Drakons anschlossen, der den Athenern Mordgesetze schrieb und darin auch die leblosen Dinge außer Landes verbannte, wenn eines von ihnen auf einen Menschen fiel

*und ihn tötete.*« Dabei geht es zunächst um die Entfernung einer Verunreinigung. Der Tod, das vergossene Blut, bedeutet eine Verunreinigung. Verunreinigt ist an erster Stelle der Täter, nämlich die bronzene Statue; solange sie jedoch im Lande bleibt, gefährdet sie die gesamte Gemeinde mit einem Makel (vgl. Parker, 1983, 10: »religious danger is almost always potentially communal«). Die Verunreinigung, selbstverständlich eine äußerliche Verunreinigung, ist übertragbar und ansteckend. Die Frage nach der »Schuld« betrifft hier Äußerlichkeiten. Wichtig ist die unmittelbare Ursache der Tat. Die Frage der Intention, der Planung, der Absicht spielen keine Rolle; an erster Stelle geht es um das Instrument, welches das Verbrechen herbeigeführt hat. Zurück zur Geschichte von Thasos. »Eine Zeitlang später, als die Erde den Thasiern keine Frucht mehr trug, schickten sie Gesandte nach Delphi, und der Gott gab ihnen das Orakel (Parke-Wormell, 1956, Nr. 389; Fontenrose, 1978, Q 170), sie sollten die Verfolgten wieder aufnehmen.« Was die Thasier interessiert, ist also nicht die Umkehr, sondern die praktischen, äußerlichen Maßnahmen, die den Makel entfernen und ihrer Erde wieder Fruchtbarkeit schenken. »Sie nahmen sie nach diesem Wort wieder auf, erlangten aber keine Heilung von der Unfruchtbarkeit. So gingen sie ein zweites Mal zur Pythia und sagten, obwohl sie das ihnen gegebene Orakel ausgeführt hätten, bliebe der Zorn der Götter bestehen. Da antwortete ihnen die Pythia (Parke-Wormell, 1956, Nr. 390; Fontenrose, 1978, Q 1710): Euren großen unvergeßlichen Theagenes ließet ihr beiseite. Wie sie nun ratlos waren, auf welche Weise sie die Statue des Theagenes wieder bekommen sollten, hätten, wie es heißt, Fischer, die zum Fischfang aufs Meer gefahren seien, die Statue ins Netz bekommen und wieder ans Land gebracht. Die Thasier stellten sie auf, wo sie ursprünglich gestanden hatte, und bringen ihm Opfer wie einem Gott dar.«

Gewiß ein schönes Märchen mit einigen Topoi. Was Pausanias uns erzählt, mag ein Märchen sein, das Verfahren, das er schildert, und die Ideen, die ihm zugrunde liegen, ist jedoch authentisch. Wie lange sich derartige Auffassungen im sakralen Recht behaupten konnte, zeigen die Reinheitsvorschriften der Insel Kos aus dem frühen 3. Jh. v. Chr. (Sokolowski, 1969, Nr. 154): »Wenn jemand in einem lokalen Bezirk durch Selbsterhängen stirbt, der erste, der ihn sieht soll den Toten aushängen und mit einem Kleid decken. Und das Holz, an welchem er hing, soll er abhauen und verbrennen; verbrennen soll er auch das Seil.«<sup>40</sup> Gerade in solchem Verfahren gegen leblose Gegenstände, die angezeigt, gerichtet, verurteilt, bestraft, verbannt werden, damit ihre verunreinigende Wirkung die Gemeinde nicht belastet, zeigt sich das Interesse an der äußeren Reinheit sowie das Fehlen einer Differenzierung zwischen Tat und Absicht. Auf dieselbe Art und Weise hatte sich das homerische Recht mit dem Mord auseinandergesetzt: Man unterschied noch nicht zwischen vorsätzlichem und nicht vorsätzlichem Mord; der

40. Zu diesem Text s. jetzt Garrion, 1991.

Totschläger mußte in beiden Fällen in die Verbannung gehen. Wenn aber die Familie des Ermordeten Blutgeld akzeptierte, konnte er sich – vermutlich nach Durchführung der vorgesehenen Reinigungsriten – wieder im profanen und sakralen Leben integrieren.<sup>41</sup>

Noch im späten 4. oder frühen 3. Jh. v. Chr. fragte die Stadt Dodona das dortige Orakel des Zeus danach, »ob der Gott das Gewitter wegen der Unreinheit (akathartia) irgendeines Menschen bringt« (SEG XIX 427). Auch im griechischen Völkerrecht, selbst in der hellenistischen Zeit, bleibt die Idee fest verankert, daß für das individuelle Vergehen eines Fremden seine gesamte Gemeinde haftet; die Vergeltungsmaßnahmen (*syla*) richten sich gegen jeden beliebigen Mitbürger des Schuldigen (Gernet, 1917, 264-274; Bravo, 1980). Auf der zwischenstaatlichen Ebene, in den Eidesformeln hellenistischer Staatsverträge, finden wir die gleiche Auffassung von einer übertragbaren Schuld, die selbst die Nachkommen des Schuldigen belastet,<sup>42</sup> eine Auffassung, die noch in der Kaiserzeit lebendig blieb (vgl. z.B. Dodds, 1951, 35 Anm. 34). In den kaiserzeitlichen Sühneinschriften von Phrygien und Lydien (s.u.) kommt es häufig vor, daß Kinder und andere Verwandte einer Person für derer moralischen und sakralen Verfehlungen von den Göttern bestraft werden, und auch in kaiserzeitlichen Grabinschriften ist die Verfluchungen der Nachkommen von Grabschändern ganz gewöhnlich.<sup>43</sup>

Eine ausgezeichnete Quelle dafür, wie beharrlich sich diese alten Vorstellungen von der äußeren Reinheit, von der übertragbaren Schuld und von der Bestrafung selbst für ungewollte Verfehlungen in der Volksreligion behaupteten, sind die bereits erwähnten »Beicht-« oder »Sühneinschriften«. Diese Texte der fortgeschrittenen Kaiserzeit (2.-3. Jh.) stammen aus der Peripherie des Griechentums, aus Lydien und Phrygien, und, obwohl sie in griechischer Sprache verfaßt sind, zeigen sie das Überleben lokaler Kulte (Steinleitner, 1913, 8). Eigentlich würde man erwarten, daß gerade in Beichten ein ausgeprägtes Gefühl von Schuld spürbar wäre, – das Bewußtsein, daß die Umkehr und das öffentliche Geständnis der Schuld die Voraussetzung für die Verzeihung durch die Götter ist. In vielen Fällen ist dieses Bewußtsein tatsächlich erkennbar, nicht aber in allen. Welchen

41. Latte, 1920b, 256; Adkins, 1960, 52-55; Parker, 1983, 117, 130-134. Auch das griechische Pharmakos-Verfahren, – die Entlastung einer Gemeinde durch einen Sündenbock, die mitunter als Reinigung bezeichnet wird (Burkert, 1979, 67-68; Bremmer, 1983b, 314), beruht auf derselben Basis einer äußeren, übertragbaren Verunreinigung; die Frage nach der Schuld wird nicht – oder selten (z.B. Burkert, 1979, 72) – gestellt. Allgemein zum Pharmakos s. auch Burkert, 1977, 139-142; Bremmer, 1983b.

42. Z.B. I.Cret. I,xviii 10 Z. 11-12; III,iv 5 Z. 13-14; III,vi B 8-9.

43. Z.B. SEG XVII 729; XVIII 522, 561; XXI 1092; XXX 1501. Allgemein: Strubbe, 1991, 43.

Wert man auf die äußere Reinheit noch legte, geht aus der häufigen Bestrafung durch die Götter z.B. für die Unreinheit der Kleider oder für das Verletzen von Geboten bezüglich des Essens und der Keuschheit. Allerdings darf man annehmen, daß bei solchen Verfehlungen nicht so sehr die Verletzung der konkreten Gebote zählte, sondern der dadurch bezeugte Mangel an Ehrfurcht gegenüber den Göttern; in einem Text wird sogar ausdrücklich das Verhöhnern der Götter getadelt (Petzl, 1994, Nr. 71; Petzl, 1995, 43-46; vgl. Pettazzoni, 1936, 68).

Das Überleben alter Vorstellungen von Schuld ist jedoch deutlicher in anderen Fällen, wenn z.B. die Nachkommen oder Verwandten des Schuldigen mit Krankheit oder Tod überfallen werden, oder eine Person für ein sakrales Vergehen bestraft wird, das sie unwissentlich (*kata agnoian*) begangen hatte, oder wenn die Gottheit sogar ein Kind wegen der unabsichtlichen (*akousios*) Schädigung eines Steins verfolgt. Auch der Glaube, daß kultische Riten äußerer Natur den Menschen von einer moralischen Verfehlung reinigen können, ist noch wach. Sogar von moralischen Verfehlungen, die man gar nicht kennt (ἐξ εἰδότηων καὶ μὴ εἰδότηων) – und so nicht bewußt beichten kann –, kann man sich durch die Weihung einer Inschrift entlasten.

**Literatur:** *Prozesse gegen leblose Gegenstände:* Stengel, 1920, 157; MacDowell, 1963, 85-89; Parker, 1983, 117 mit Anm. 54. *Beichtinschriften, allgemein:* Steinleitner, 1913, 7-61; Reitzenstein, 1927, 137-141; Pettazzoni, 1936, 54-115; Pettazzoni, 1954, 57-59; Nilsson, 1961, 579; Frisch, 1983; Chaniotis, 1995; Chaniotis, 1997; neuer Corpus: Petzl, 1994. *Übertragung der Schuld auf Verwandte:* Petzl, 1994, Nr. 7, 34, 64, 66, 71; vgl. Cremer/Nollé, 1988, 203-205; Malay, 1988, 149-150; Chaniotis, 1990, 128. *Bestrafung für Unreinheit der Kleider:* Petzl, 1994, xii und Nr. 43, 55; vgl. Frisch, 1983, 41; Varinlioglu, 1989, 45-46; vgl. Pettazzoni, 1936, 68; Pettazzoni, 1954, 59; *für das Verletzen von Geboten bezüglich des Essens und der Keuschheit:* Petzl, 1994, Nr. 1, 5, 19, 111, 123; vgl. Steinleitner, 1913, 85, 89; Pettazzoni, 1936, 59-60, 69; Frisch, 1983, 43-44; *Bestrafung bei Wissensmangel und Fahrlässigkeit:* Petzl, 1994, Nr. 34, 76, 78; vgl. Pettazzoni, 1936, 61-62, 68-69; Varinlioglu, 1989, 46, 48. *Äußere Reinigung von moralischen Verfehlungen:* Petzl, 1988, 161-163; Varinlioglu, 1989, 48-49. *Entlastung von unbekanntem/ unbewußten Verfehlungen:* Petzl, 1994, 60-61 und Nr. 38, 51, 53; vgl. Herrmann, 1981, zu Nr. 254-255.

### 3.4 Rein in der Seele und rein am Körper

So stellt sich zum Schluß die Frage, inwiefern die hier vorgestellten Kultgesetze, eine tiefgreifende Änderung der tradierten Religion widerspiegeln, nicht bloß eine oberflächliche, verbale Beschwörung moralischer Gebote darstellen.

Ein auffälliges Merkmal der Texte unserer Sammlung ist das Nebeneinander von alten Reinheitsvorschriften und neuen Vorstellung von der inneren Reinheit.

Unsere Kultgesetze verlangen zwar ganz allgemein reine Gedanken, ein reines Herz, reine Worte; auf der anderen Seite aber listen sie in Detail die konventionellen Vorschriften über die Reinheit des Körpers, des Essens und der Kleider auf.<sup>44</sup> Der Text von Philadelpheia exemplifiziert am besten das inkonsequente Nebeneinander alter und neuer Auffassungen sowie das Zusammenfließen verschiedener Traditionen, – Merkmale, denen wir in diesen Texten oft begegnen :

- Die Kultgemeinschaft, für die diese Vorschriften gelten, feiert Mysterien und zeigt sich bemüht um eine reine, sittliche Lebensführung; und doch scheinen ihre Mitglieder nicht – bzw. nicht nur – an der Rettung ihrer Seele interessiert zu sein, sondern vor allem an einem glücklichen und sicherem Leben im Diesseits (Kern, 1936, 65; Barton-Horsley, 1981, 27), wie dies sowohl durch die Eigenschaften der dort verehrten Götter (Wohlbefinden, Reichtum, Gesundheit, Glück, Erfolg) als auch durch das explizite Versprechen an die Frommen verdeutlicht wird, daß die Götter »ihnen immer alles gute geben, was die Götter den Menschen geben, die sie lieben.«
- In den einzelnen moralischen Prinzipien des Vereins hat die Forschung den Einfluß orphisch-pythagoreischer Lehren und der stoischen Philosophie erkennen wollen (Weinreich, 1919, 35-36, 51-58; vgl. Barton-Horsley, 1981, 26), aber auch der griechischen Vulgärethik (Weinreich, 1919, 12-13, 39-41; Nilsson, 1961, 291-292, 578-579; Barton-Horsley, 1981, 18-19) sowie des unter jüdischem Einfluß entstandenen didaktischen Gedichtes des Pseudo-Phokylides (Weinreich, 1919, 59; zum Werk: Van der Horst, 1978, der es ca. 50 v. Chr.-100 n. Chr. datiert). Sicher ist freilich nur, daß der Kultverein den Kult einer einheimischen, lydischen Gottheit fortsetzte, den Kult der Agdistis, und beachtet seine älteren Vorschriften (*ta patria*; Latte, 1920b, 292; Barton-Horsley, 1981, 12-13; Parker, 1983, 325).
- Die Kultvorschriften befassen sich mit der inneren, moralischen Reinheit; und doch scheint die moralische Unreinheit einer Person übertragbar zu sein und die gesamte Kultgemeinschaft zu gefährden. Die Ehebrecherin ist voller Schmutz; durch ihre Anwesenheit »stört« sie die Durchführung von Kulthandlungen, sie verunreinigt die ganze Gemeinschaft, nicht moralisch (so Barton-Horsley, 1981, 20-21), sondern m.E. ganz im Sinne der alten Vorstellung vom ansteckenden Charakter der Befleckung. Auf diese Deutung weist auch die Formulierung »voller endemischen Schmutzes« hin (μύσους ἐφυλίου πλήρης); der Schmutz dieser Frau belastet ihre ganze Nachkommenschaft; so ist m.E. das Wort *emphylios* hier zu verstehen.

44. Sokolowski, 1955, Nr. 29 Z. 1-7; Sokolowski, 1965, Nr. 59 Z. 14-21; Nr. 91 Z. 4-6; Nr. 108 Z. 1-3; Sokolowski, 1969, Nr. 55 Z. 3-7; Nr. 124 Z. 2-9, 11-22; Nr. 139 Z. 9-18.

Es ist gerade dieses bunte Nebeneinander der alten Ängste um die äußere Befleckung und der neuen Bemühung um reines Bewußtsein, das diese Texte zu einem interessanten Zeugnis sowohl der vielseitigen und oft inkonsequenten griechischer Kulturpraxis als auch des Zusammenfließens von Gedankengut aus verschiedenen Quellen, der griechischen Philosophie und den orphisch-pythagoreischen Lehren, den Mysterienreligionen, den orientalischen Kulturen, aber auch dem profanen Strafrecht, macht.

Dieser Rundgang in inschriftlichen Zeugnissen aus etwa sieben Jahrhunderten hat lediglich Streiflichter auf die Auseinandersetzung mit der Reinheit und der Schuld in der griechischen Religion geworfen. Das Bild, das hier gezeichnet wurde, zeigt bunte Vielfalt, Inkonsequenz, das Zusammenspiel von Ideen unterschiedlicher Herkunft.

Die Geschichte der inneren Reinheit endet natürlich nicht mit dem letzten Kultgesetz, das hier vorgestellt wurde. Das Christentum, das für die Verbreitung dieser Idee in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wohl mitverantwortlich war, hat sie weiter entwickelt; einen wesentlichen Beitrag leistete es z.B. dadurch, daß es die unsühnbare Schuld nicht kennt. Ob das Christentum vermochte, die Reinheit des Herzens erfolgreicher zu propagieren als die heidnischen Kultgesetze, bleibe hier dahingestellt; zumindest konnte es aber diesen Gedanken mit einem palindromischen Satz, der sprichwörtlichen bleiben sollte, prägnant zum Ausdruck bringen: »Wasche dich von deinen Vergehen rein; wasche nicht nur dein Gesicht«:

ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑΤΑ ΜΗ ΜΟΝΑΝ ΟΨΙΝ

Februar 1996

## Literatur

- Adkins, Arthur W.H., (1960) *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford.
- Adkins, Arthur W.H., (1970) *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*, Ithaca-New York.
- Audollent, Augustus, (1904) *Defixionum Tabellae*, Paris.
- Barton, S.C. / Horsley, G.H.R., (1981) »A Hellenistic Cult Group and the New Testament Church«, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24, 7-41.
- Bechtel, Friedrich, (1917) *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle.
- Bolkestein, Hendrik, (1939) *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht.
- Bravo, Benedetto, (1980) »Sulân. Represailles et justice privée contre des étrangers dans les cites grecques«, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 10.3, 675-987.



- Bremmer, Jan, (1983a) *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- Bremmer, Jan, (1983b) »Scape-Goat Rituals in Ancient Greece«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 299-320.
- Brixhe, Claude / Hodot, René, (1988) *L'Asie Mineure du nord au sud. Inscriptions inédites*, Nancy.
- Brixhe, Claude, (1991) »Étymologie populaire et onomastique en pays bilingue«, in: *Revue de Philologie*, 65, 67-81.
- Burkert, Walter, (1977) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Burkert, Walter, (1979) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Burkert, Walter, (1984) *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg.
- Burkert, Walter, (1987) *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass.-London.
- Chaniotis, Angelos, (1988) *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart.
- Chaniotis, Angelos, (1990) »Drei kleinasiatische Inschriften zur griechischen Religion«, in: *Epigraphica Anatolica*, 15, 127-133.
- Chaniotis, Angelos, (1995) »Illness and cures in the Greek »propitiatory inscriptions« and dedications of Lydia and Phrygia«, in: van der Eijk, Ph.J. / Horstmanshoff, H.F.J. / Schrijvers, P.H. (Hg.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992*, Amsterdam-Atlanta, II, 323-344.
- Chaniotis, Angelos, (1996) »Conflicting Authorities: Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis«, in: *Kernos*, 9, 65-86.
- Chaniotis, Angelos, (1997) »Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien: Rechtliche Aspekte der Beichtinschriften«, in: Thür, Gerhard / Velissaropoulou, Julie (Hg.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln-Wien (im Druck).
- Cole, Susan Guettel, (1984) *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace* (EPRO, 86), Leiden.
- Cole, Susan Guettel, (1992) »Gunaiki ou themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae«, in: *Helios*, 19, 104-122.
- Cougnny, Ed., (1890) *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova*, Vol. III, Paris.
- Cremer, M.-L. / Nollé, Johannes, (1988) »Lydische Steindenkmäler«, in: *Chiron*, 18, 199-214.
- Cocuzza, Nicola, (1993) »Leto e il cosiddetto Tempio di Rhea di Festos«, in: *Quaderni dell'Istituto di Archeologia della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Messina*, 8 (im Druck).
- Cumont, Franz, (1901) »Dikaïos«, in *RE* V.1, 564.
- Cumont, Franz, (1931) *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*,<sup>3</sup>Leipzig-Berlin.
- Defradas, Jean, (1954) *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris.
- Den Boer, W., (1979) *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects*, Leiden.

- Dihle, Albrecht, (1962) *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen.
- Dihle, Albrecht, (1985) *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen.
- Dillon, M.P.I., (1994) »The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata«, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101, 239-260.
- Dodds, Eric Robertson, (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles (= *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, zitiert nach der englischen Ausgabe).
- Dodds, Eric Robertson, (1973) »The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece«, in: *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 140-155.
- Dörrie, Heinrich, (1980) »Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit«, in: Dassmann, E. / Suso Frank, K. (Hg.), *Pietas. Festschrift Bernhard Kötting (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8)*, Münster, 1-14.
- Dover, Kenneth J., (1974) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Edelstein, Emma J. / Edelstein, Ludwig, (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore.
- Engelmann, Helmut, (1975) *The Delian Aretalogy of Sarapis* (EPRO, 44), Leiden.
- Errington, Malcolm, (1993) »Inschriften von Euromos«, in: *Epigraphica Anatolica*, 21, 15-32.
- Fehrle, Eugen, (1910) *Die kultische Keuschheit im Altertum* (RGVV, 4), Gießen.
- Ferguson, John, (1958) *Moral Values in the Ancient World*, London.
- Fick, August / Bechtel, Fritz, (1894) *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systematisch geordnet*, Göttingen.
- Fontenrose, Joseph, (1978) *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Foucart, Paul, (1914) *Les mystères d'Éleusis*, Paris.
- Frisch, Peter, (1983) »Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die »Confessiones« des Augustinus«, in: *Epigraphica Anatolica* 2, 41-45.
- Furley, David J., (1967) »Aristotle and Epicurus on Voluntary Action«, in: *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 161-237.
- Gagarin, Michael, (1981) *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven-London.
- Gagarin, Michael, (1991) »Bouleusis in Athenian Homicide Law«, in: Nenci, G. / Thür, G. (Hg.), *Symposion 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Siena-Pisa, 6.-8. Juni 1988*, Köln-Wien, 81-99.
- Garrison, E., (1991) »Attitudes Towards Suicide in Ancient Greece«, in: *Transactions of the American Philological Association*, 121, 1-34.
- Gernet, Louis, (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris.
- Gill, Christopher, (1990) »The Character-Personality Distinction«, in: Pelling, 1990, 1-31.
- Goldhill, Simon, (1990) »Character and Action, Representation and Reading: Greek Tragedy and its Critics«, in: Pelling, 1990, 100-127.
- Graf, Fritz, (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGVV, 23), Berlin-New York.

- Graf, Fritz, (1991) »Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna«, in: *Recherches et Rencontres*, 1991.3, 87-102.
- Graf, Fritz, (1995) »Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus«, in: Zanker, Paul / Wörrle, Michael (Hg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München, 103-114.
- Gschnitzer, Fritz, (1981) *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden.
- Guarducci, Margherita, (1978) *Epigrafia Greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma.
- Halliwell, Stephen, (1990) »Traditional Greek Conceptions of Character«, in: Pelling, 1990, 32-59.
- Herrmann, Peter / Polatkan, Kenal Ziya, (1969) *Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa*, Wien.
- Herrmann, Peter, (1981) *Tituli Asiae Minoris. Volumen V. Tituli Lydiae. Fasciculus I. Regio septentrionalis ad orientem vergens*, Wien.
- Herzog, Rudolf, (1931) *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig.
- Horsley, G.H.R., (1981) *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976*, Alexandria.
- Horsley, G.H.R., (1983) *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978*, Alexandria.
- Horsley, G.H.R., (1987a) *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*, Marrickville.
- Horsley, G.H.R., (1987b) »Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity«, in: *Numen* 34, 1-17.
- Jones, J. Walter, (1956) *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford.
- Kaufmann-Bühler, D., (1966) »Eusebeia«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6, 985-1052.
- Keil, Josef / Premerstein, Anton von, (1914) *Bericht über eine Dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Ioniens*, Wien.
- Kern, Otto, (1916) »Orphiker auf Kreta«, in: *Hermes* 51, 554-567.
- Kern, Otto, (1926) *Die Religion der Griechen*, Bd. I, Berlin.
- Kern, Otto, (1935) *Die Religion der Griechen*, Bd. II, Berlin.
- Kern, Otto, (1938) *Die Religion der Griechen*, Bd. III, Berlin.
- Koerner, Richard, (1993) *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln-Weimar-Wien.
- Kudlien, Fridolf, (1978) »Beichte und Heilung«, in: *Medizinhistorisches Journal* 13, 1-14.
- Lane, E., (1971) *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis. I. The Monuments and Inscriptions* (EPRO, 19), Leiden.
- Latte, Kurt, (1920a) *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen.
- Latte, Kurt, (1920b) »Schuld und Sünde in der griechischen Religion«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 254-298.
- Lattimore, Richmond, (1942) *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Illinois Studies in Language and Literature, 28), Urbana.
- Lesky, Albin, (1961) *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg.

- Lloyd-Jones, Hugh, (1971) *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-London.
- MacDowell, Douglas M., (1963) *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester.
- Malay, Hasan, (1988) »New Confession-Inscriptions in the Manisa and Bergama Museums«, in: *Epigraphica Anatolica*, 12, 147-152.
- Martin, Luther H., (1987) *Hellenistic Religions. An Introduction*, New York-Oxford.
- Maschke, Richard, (1926) *Die Willenslehre im griechischen Recht*, Berlin.
- Mikalson, Jon D., (1983) *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill-London.
- Moulinier, Louis, (1952) *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris.
- Murray, James S., (1991) »The Alleged Prohibition of Abortion in the Hippocratic Oath«, in: *Échos du monde classique*, 35, 293-311.
- Muth, Robert, (1988) *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt.
- Nilsson, Martin P., (1961), *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. II<sup>2</sup>, München.
- Nilsson, Martin P., (1967) *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I<sup>3</sup>, München.
- Nock, Arthur Darby, (1933) *Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- Nock, Arthur Darby, (1958) »A Cult Ordinance in Verse«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 415-421.
- Nollé, Johannes, (1987) »Epigraphische und numismatische Notizen«, in: *Epigraphica Anatolica*, 10, 101-106.
- Noorda, Sijbolt, (1979) »Illness and Sin, Forgiving and Healing«, in: Vermaseren, M.J. (Hg.), *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO, 78), Leiden, 215-224.
- Parke, H.W. / Wormell, D.E.W., (1956) *The Delphic Oracle*, Oxford.
- Parker, Robert, (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Pearson, Lionel, (1962) *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford.
- Pelling, Christopher (Hg.), (1990) *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford.
- Pettazzoni, Raffaele, (1936) *La confessione dei peccati. Volume III. Siria, Hittiti, Asia Minore, Grecia*, Bologna.
- Pettazzoni, Raffaele, (1954) »Confession of Sins and the Classics«, in: *Essays on the History of Religion*, Leiden, 55-67.
- Petzl, Georg, (1988), »Sünde, Strafe, Wiedergutmachung«, in: *Epigraphica Anatolica*, 12, 155-166.
- Petzl, Georg, (1994) *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Epigraphica Anatolica, 22), Bonn.
- Petzl, Georg, (1995) »Ländliche Religiosität in Lydien«, in: Schwerrheim, Elmar (Hg.), *Forschungen in Lydien* (Asia Minor Studien, 17), Bonn, 37-48.
- Prott, Johannes von, (1896) *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae. Fasciculus I*, Leipzig.
- Pugliese Carratelli, Giovanni, (1964) »Chresmoi di Apollo Kareios e Apollo Klaros a Hierapolis in Frigia«, in: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 41/42, 1963/64, 351-370.
- Reitzenstein, Richard, (1927) *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihrer Grundlagen und Wirkungen*, <sup>3</sup>Leipzig.

- Rickert, GailAnn, (1989) *Ἐκὼν and ἄκων in Early Greek Thought* (American Classical Studies, 20), Atlanta.
- Ricl, Marijana, (1991/92) »Hosios kai Dikaios«, in: *Epigraphica Anatolica* 18, 1991, 1-70; 19, 1992, 71-102.
- Robert, Jeanne / Robert, Louis, (1958) »Bulletin épigraphique«, in: *Revue des Études Grecques* 71, 169-363.
- Robert, Louis, (1969) »Inscriptions grecques d'Asie Mineure«, in: *Opera Minora Selecta*, Tome I, Amsterdam, 611-248.
- Robert, Louis, (1981) »Amulettes grecques«, *Journal des savants*, 3-44.
- Rohde, Erwin (1925) *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, <sup>10</sup>Tübingen.
- Schmitt, Arbogast, (1990) *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Stuttgart.
- Schneider, Carl, (1969) *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, München.
- Sfameni Gasparro, Giulia, (1985) *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (EPRO, 103), Leiden.
- Sieenthal, Wolf von, (1950) *Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung*, Hannover.
- Sittig, Ernest, (1917) *De Graecorum nominibus theophoris*, Halle.
- Snell, Bruno, (1965) *Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland*, Hamburg.
- Snell, Bruno, (1966) »Göttliche und Menschliche Motivation im homerischen Epos«, in: *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 55-61.
- Snell, Bruno, (1975) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, <sup>4</sup>Göttingen.
- Sokolowski, Franciszek, (1955) *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.
- Sokolowski, Franciszek, (1962) *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris.
- Sokolowski, Franciszek, (1969), *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- Stallmach, Josef, (1968) *Ate. Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen*, Meisenheim.
- Steinleitner, Franz Seraph, (1913) *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München.
- Stengel, Paul, (1920) *Die griechischen Kultusaltertümer*, München.
- Strubbe, J.H.M., (1991) »Cursed Be He That Moves My Bones«, in: Faraone, Christopher A. / Obbing, Dirk (Hg.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 33-59.
- Te Riele, G.-J.-M.-J., (1978), »Une nouvelle loi sacrée en Arcadie«, in: *Bulletin de Correspondence Hellénique* 102, 325-331.
- Totti, Maria, (1985) *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Triantaphyllopoulos, Johannes, (1985) *Das Rechtsdenken der Griechen*, München.
- Van der Horst, P.W., (1978) *The Sentences of Pseudo-Phocylides with Introduction and Commentary*, Leiden.
- Varinlioglu, Ender, (1989) »Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Usak«, in: *Epigraphica Anatolica*, 13, 37-50.

- Verbruggen, Henri, (1981) *Le Zeus Crétois*, Paris.
- Vernaseren, Maarten Josef, (1982) *Corpus Cultus Cybelae Attidisque. II. Graecia atque insulae* (EPRO, 50), Leiden.
- Vernant, Jean-Pierre, (1986) »Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque«, in: Jean-Vernant, Pierre / Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 43-74.
- Versuel, H.S., (1985) »May He Not Be Able to Sacrifice ...« Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses«, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 58, 247-269.
- Voutiras, Emmanuel, (1995) »Zu einer metrischen Inschrift aus Euromos«, in: *Epigraphica Anatolica*, 24, 15-19.
- Wächter, Theodor, (1910) *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (RGVV, IX 1), Gießen.
- Weinreich, Otto, (1919) *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien*, Heidelberg.
- Weiss, Peter, (1981), »Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side«, in: *Chiron* 11, 315-346.
- West, M.L., (1978) *Hesiod, Works and Days. Edition with Prolegomena and Commentary*, Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, (1919) »Lesefrüchte«, in: *Hermes* 54, 46-74.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, (1932) *Der Glaube der Hellenen*, Berlin.
- Wolff, G., (1861) »Griechische Orakel«, in: *Philologus* 17, 551-552.
- Ziehen, Ludwig, (1906) *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, Bd. II.1, Leipzig.
- Zuntz, Günther, (1971) *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford.