

RELIGION UND MYTHOS

von Angelos Chaniotis

»Typisch hellenistisch«: ein hellenistischer Ritualtext

Einer der bekanntesten Ritualtexte der hellenistischen Zeit ist der Hymnos, der 291 v. Chr. komponiert wurde, um beim Empfang von König Demetrios dem Städtebelagerer in Athen aufgeführt zu werden (Duris, FGrHist 76 F 13; Demochares, FGrHist 75 F 2). Der Text ist nicht nur eine außerordentlich wichtige Quelle für den hellenistischen Herrscherkult.¹ Durch seine Gestaltung, die Wortwahl, seinen Inhalt und die allgemeine Stimmung exemplifiziert er wie kaum ein anderes schriftliches Zeugnis auch wesentliche Merkmale religiösen Zeitgeistes. Im ersten Teil wird die Epiphanie, die Ankunft der Götter, gefeiert:

»Die größten (*mégistoi*) Götter und auch die liebsten (*phílatoi*) sind heute in unserer Stadt anwesend. Denn Demeter sowie Demetrios zugleich führte her zu uns die Gunst des Augenblicks. Die eine kam, um die heiligen Mysterien Kores hier zu feiern, und dieser, wie es einem Gott ziemt, ist da: heiter, herrlich, fröhlich. Die Stimmung ist ernst; alle Freunde rings im Kreis und er selbst inmitten. Ein Bild, in dem die Freunde gleich der Sternenschar, er jedoch die Sonne. Sohn Poseidons, des mächtigsten (*krátistos*) der Götter, und Aphrodites, Dir zum Gruße« (Übers. nach C. Friedrich).

Der Verfasser des Textes häuft hier göttliche Anrufungen in der Superlative: *mégistoi*, *phílatoi*, *krátistos*. Seine Absicht war, dadurch die göttliche Macht – konkret: die für die Menschen wirksame Macht – zu steigern. Aber obwohl er mit diesen Attributen die unüberbrückbare Distanz zwischen Göttern und Menschen in bezug auf Macht unterstreicht,² überwindet er die physische Entfernung zwischen Menschen und Göttern: Die Götter sind ja in der Stadt präsent; zwei von ihnen, Poseidon und Aphrodite, werden als göttliche Erzeuger des Königs verstanden. Um so überraschender wirkt es, wenn dann in der zweiten Hälfte des Hymnos die Existenz der Götter geleugnet wird:

»Denn andere Götter sind weit entfernt oder haben vielleicht keine Ohren, oder vielleicht gibt es sie gar nicht oder sie mißachten uns. Du bist uns vor Augen, nicht Holz, nicht Stein, nein, in wahrhaftiger Gestalt, Dir gilt unser Beten.«

Die Diskrepanz zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Hymnos hängt vielleicht damit zusammen, daß der Text von zwei Gruppen (*hemichória*) gesungen wurde. Auf die Begrüßung der Götter durch das eine *hemichóron* antwortete das andere mit der Hervorhebung des gottgleichen Königs. Die Gegensätze und das Paradoxon sind wesentliche Merkmale hellenistischer Ästhetik. Zudem ist dies auch Lobesstrategie: Je stärker die Abwesenheit der unsterblichen Götter, desto intensiver die Präsenz des sterblichen Gottes Demetrios. Es folgt in emotionaler Sprache ein Rachegebet³ mit der üblichen Überzeugungsstrategie religiöser Texte. Die Athener stellen sich als machtlos dar, um wirksamer die Hilfeleistung durch den Übermächtigen zu erzwingen. Zugleich wird der König indirekt aufgefordert, seine Macht durch wirksames Eingreifen unter Beweis zu stellen.⁴ Nicht auf Glauben beruht die Existenz der Götter, sondern auf ihrer Wirksamkeit.⁵ Wer eine wirksame Macht besitzt, die der Macht der Götter gleicht, verdient auch gottgleichen Ehren (*isótheoi timái*). So heißt es im Ehrenbeschluß des Bundes der Inselgemeinden der Südägäis für Ptolemaios I.: »Die Nesioten ehrten als erste Ptolemaios Soter (»den Retter«) mit gottgleichen Ehren (*isótheoi timái*) wegen seiner Leistungen für die einzelnen Menschen« (IG XII 7,506).⁶ Auf diese Erwartung hinweisend schließt der eingangs zitierte Hymnos mit der Bitte:

»An erster Stelle, mache Frieden, liebster, denn Du bist der Herr. Es ist die Sphinx, die nicht Theben, sondern ganz Griechenland drückt, der Aitoler, der auf dem Felsen hockend, wie die Sphinx von früher, alle Männer uns hinwegreißt und sie fortbringt. Und ich kann sie nicht bekämpfen. Es ist Brauch der Aitoler, zu rauben des Nachbarn Gut, jetzt auch das der anderen. Am besten, Du nimmst selbst Dir Zeit, wenn aber nicht, schaffe uns irgendeinen Ödipus, der diese Sphinx entweder in die Tiefe stürzt oder zu Asche brennt.«

Als Teil des panhellenischen kulturellen Gedächtnisses wird der Mythos des Ödipus und der Sphinx mit kurzen Sätzen in Erinnerung gerufen und als Exemplum verwendet, das nun eine Handlung begründen soll.

So betrachtet verbindet dieser Hymnos beispielhaft jene Aspekte, die Religion und Mythos des Hellenismus hellenistisch machen: Intensität und Emotionalität, Steigerung und eine Vorliebe für Gegensätze und Paradoxien, die

Aktualisierung des Mythos als Exemplum und ›intentionale Geschichte‹. Diese Aspekte gilt es hier näher zu erkunden.

Was ist hellenistisch in Religion und Mythos des Hellenismus?

Eine spontane Antwort würde etwa auf jene Phänomene hinweisen, die man üblicherweise mit dem Hellenismus in Verbindung bringt:⁷ das Gottmenschentum, insbesondere in der Form des Herrscherkultes;⁸ den Kultransfer⁹ und die Verbreitung fremder – ägyptischer und orientalischer – Kulte;¹⁰ die Beliebtheit der Mysterien- und Erlösungsreligionen;¹¹ die Verbreitung von Aberglaube und Magie in Opposition zu Rationalisierungstendenzen;¹² die Verbreitung privater Kultvereine als Reaktion auf die Loslösung von traditionellen Bindungen und Antwort auf die Bedürfnisse fremder Bewohner urbaner Zentren nach Anschluß und Identität;¹³ die Ästhetisierung und immer imposanter wirkende Inszenierung von Ritualen;¹⁴ die Vermehrung der Feste – insbesondere der historischen Gedenktage – und der Agone;¹⁵ die politische Instrumentalisierung von Mythos und Religion in der Politik;¹⁶ schließlich die Suche nach einem allmächtigen Gott, der die Existenz anderer nicht ausschließt.¹⁷

Eine nachdenkliche Antwort würde die Kontinuität und nicht die Brüche betonen: Sterbliche wurden lange vor Alexander als Götter verehrt; die Griechen haben seit ihrer Einwanderung in Griechenland stets fremde Kulte übernommen und fremde Götter mit den eigenen assimiliert; Mysterienkulte mit einem soteriologischen Charakter – die dionysisch-orphischen Mysterien – gehen spätestens auf das 5. Jh. zurück;¹⁸ die Opposition zwischen Aberglaube und Rationalität findet man auch im Athen des 5. und 4. Jh.s;¹⁹ alle Rituale setzten Inszenierungen und einen Sinn für Ästhetik voraus; Religion und Mythos wurden spätestens seit der archaischen Zeit immer wieder von ehrgeizigen Staatsmännern oder Staaten manipuliert.

Und dennoch haben sich bei allen Kontinuitäten die wichtigen Veränderungen in den politischen und sozialen Rahmenbedingungen der hellenistischen Zeit auch auf Religion und Mythos ausgewirkt. Spannend sind die Veränderungen vor allem, weil sie nicht etwa auf einen Religionsstifter zurückgehen, sondern auf allgemeine politische, soziale und kulturhistorische Entwicklungen.

Die politischen und sozialen Rahmenbedingungen

Unser Bild von der hellenistischen Welt wurde maßgeblich vom bewußten Einsatz textlicher und bildlicher Medien für die (Selbst-)Repräsentation des Herrschers geprägt.²⁰ Auch die Religion gehörte zu den Mitteln, die die monarchische Herrschaft in unterschiedlichen Formen legitimieren sollten. Die

direkteste Form war die Etablierung des Kultes der verstorbenen Vorfahren des Königs, besonders gut belegt bei den Ptolemäern, und der Kult des Königs noch zu Lebzeiten, etwa bei den Seleukiden seit Antiochos III.²¹ Subtilere Formen waren die Förderung des Kultes von Schutzgottheiten, z. B. des Sarapis durch die Ptolemäer, des Pan und des Herakles durch die Antigoniden und der Athena Nikephoros durch die Attaliden.²² Auch die Veranstaltung und Inszenierung prächtiger Feste, etwa der Ptolemaia von Alexandria,²³ und die Präsenz der Monarchen in großen panhellenischen Heiligtümern durch Weihungen und Denkmäler²⁴ setzten Religion in Diensten monarchischer Ideologie. Der Hof wurde zu einer neuen Bühne kultureller Darbietungen und förderte indirekt die Auseinandersetzung der Dichter mit dem Mythos.²⁵ Im Kontext der großen multiethnischen Reiche ist der Austausch von religiösen Vorstellungen zwar nicht erst möglich, aber wesentlich leichter geworden. Die Verbreitung von jüdischen Gemeinden ist ein Aspekt dieses Phänomens.²⁶

Neben dem religiösen Synkretismus beobachtet man jedoch auch eine Konkurrenz religiöser Vorstellungen. Selbst wenn religiös motivierte Konflikte im Großen und Ganzen fehlten – der Makkabäer-Aufstand ist trotz seiner religiösen Komponente nicht primär als religiöses Phänomen anzusehen –, spürt man eine gewisse Konkurrenz unter den lokalen Kultorten der traditionellen Religion der Polis, den panhellenischen Heiligtümern, den Mysterienkulten und den Heiligtümern von Heil- und Orakelgottheiten. Die Bemühungen von Heiligtümern, die Macht ihrer Gottheiten zu propagieren, etwa durch große Feste und Wundererzählungen, sind in einem Konkurrenzfeld zu deuten. Diese Konkurrenz konnte auch die Form der offenen Auseinandersetzung annehmen, wie etwa in Delos, wo der neu eingeführte Kult des Sarapis erst durch einen Prozeß und angeblich mit der wundersamen Hilfeleistung des Gottes lokalen Widerstand gegen den Bau eines Heiligtums überwinden mußte.²⁷

Zu keinem anderen Zeitpunkt der griechischen Geschichte seit der Zeit der großen Kolonisation wurden so viele neue Poleis gegründet wie in den etwa 150 Jahren nach dem Tod Alexanders.²⁸ Die Entstehung neuer Poleis bedeutet nicht nur die Gründung neuer Tempel und neuer Feste, oft in bewußter Reproduktion der sakralen Landschaft der Heimat, sie bedeutet auch die Entstehung neuer Gründungssagen, z. B. über die Gründung von Alexandria, oder die Adaptation alter.²⁹ In der Konkurrenz zwischen den Poleis sollten mythische Erzählungen Götter und Heroen mit einer bestimmten Stadt in Verbindung bringen. Der anonyme Dichter des Hymnos über den Ruhm von Halikarnassos³⁰ ruft Aphrodite mit ihren lokalen Beinamen Schoinis und Kypris an und erkundigt sich nach den wichtigsten Bestandteilen lokalen Stolzes. Die Antwort ist eine

Darstellung der lokalen Mythen: Hier sei Zeus Akraios geboren; hier haben die ersten Menschen den göttlichen Säugling in einer Höhle versteckt und vor Kronos beschützt; hier habe die Nymphe der Quelle Salmakis den Hermaphroditos aufgezogen, der seinerseits die Institution der Ehe begründete; hierhin habe Athena den Stadtgründer Bellerophon gebracht; hierhin seien Kolonisten aus Attika und der Peloponnes unter der Führung der Heroen Kranaos, Endymion und Anthes gekommen. Theogonien und die Abenteuer von Heroen wurden im Dienst der Selbstdarstellung von Städten neu erzählt oder ganz neu erfunden.

Die Intensivierung der völkerrechtlichen Kontakte bedeutet auch eine Verfeinerung der diplomatischen Überzeugungsstrategien. Dabei wurden wiederum Mythos und Religion eingesetzt. Diplomatische Missionen für die Anerkennung der Unverletzlichkeit (*asylía*) einer Polis oder ihres wichtigsten Heiligtums brachte man mit Wundern (*epipháneia*) von Göttern oder Orakeln und mit der Stiftung von Festen in Verbindung.³¹ Die Verwandtschaft (*syngéneia*) zwischen zwei Gemeinwesen wurde mit der Erzählung alter oder der Schaffung neuer mythologischer Traditionen begründet.³² Der Kult abstrakter Begriffe (*Mnéme*/Gedächtnis, *Cháris*/Gunst und Dankbarkeit, *Homónoia*/Eintracht, *Demokratía* usw.) war oft mit politischen Absichten verbunden.³³

Die Erleichterung des Erwerbs des Bürgerrechtes und die Schließung der Kluft zwischen Fremden und Bürgern in bezug auf Rechte führte zwar zu einer Verminderung des Unterschiedes der beiden rechtlichen Positionen, rief aber auch Gegenreaktionen hervor. Da sich die Bürger nicht mehr von den Nicht-Bürgern in bezug etwa auf den Besitz von Land unterschieden und das politische Gewicht des Bürgerrechtes geringer wurde, bestritten die Bürger und die Familien der Elite neue Wege zur Konstruktion einer Identität. Hierzu gehört die Institution der Ephebie, des militärischen und patriotischen Trainings der bürgerlichen Jugend;³⁴ Mythen und Kulte waren ureigener Bestandteil der Ephebie. Auf der anderen Seite organisierten sich die Fremden viel häufiger in Kultvereinen, und somit gewann die Religion auch für sie als Identitätsmerkmal an Bedeutung.³⁵

Auf dem Gebiet der Gesellschaft sind vor allem drei Phänomene zu nennen: die Rolle der Elite als Urheber kultischer Veränderungen, der Euergetismus (die Rolle von Wohltätern) und die Sichtbarkeit der Frauen im öffentlichen Kult. Trotz ihrer führenden Rolle mußten die Mitglieder der Elite, die oft die Initiative für die Verschriftlichung oder Veränderung der religiösen Normen ergriffen, durch komplexe Verhandlungen mit der souveränen Volksversammlung Unterstützung für ihre Anliegen gewinnen. Die einschlägigen Kultregelungen³⁶ zeigen eine Differenzierung in bezug auf ihre Urheber: Neben den vornehmen Bürgern, die als Antragssteller in der Volksversammlung erscheinen, spielen

religiöse Spezialisten (Exegeten, Priester) und die göttliche Handlungsmacht (Orakel) eine beträchtliche Rolle. Viel wichtiger war die öffentliche Präsenz reicher Bürger, die Priesterämter käuflich erwarben,³⁷ Bauprojekte finanzierten und durch Kultstiftungen,³⁸ die Gründung von Kultorten und Wettkämpfen³⁹ und die Finanzierung von Ritualen⁴⁰ neue Akzente setzten.

Die Sichtbarkeit der Frauen resultierte aus ihrer Loslösung von traditionellen Bindungen und vor allem aus der finanziellen Unabhängigkeit, die ihnen ermöglichte, häufiger als in der Vergangenheit Priesterämter zu übernehmen, Stiftungen zu gründen und Weihgeschenke zu machen.⁴¹ Die Frage, ob die häufige und stärkere Teilnahme von Frauen im Kultgeschehen auch die Kultpraxis veränderte, drängt sich auf, aber sie ist bisher nicht untersucht worden.

Schließlich ist unter den Rahmenbedingungen der Krieg zu nennen.⁴² Die kontinuierlichen Kriege des Hellenismus bedeuteten eine gestiegene Mobilität von Söldnern, militärischen Siedlern und Kriegsgefangenen. Die Soldaten brachten zum Ort ihres Dienstes die Kulte ihrer Heimat mit. Wenn sie schworen, verfluchten oder beteten, riefen sie in der Regel die väterlichen Götter oder die traditionellen Beschützer von Soldaten an, wie jener Apollonios von Thera, ein ptolemäischer Offizier, der nach einer gefährlichen Reise im Roten Meer eine Weihung im ägyptischen Heiligtum in Koptos aufstellte, aber sie an die Großen Götter von Samothrake richtete (OGIS 69, spätes 3. Jh.), oder wie die Soldaten der seleukidischen Garnison der Insel Ikaros/Falaika am Arabischen Golf, die dorthin den Kult des Zeus Soter (des Rettenden Zeus), des Poseidon und der Artemis Soteira sowie typische griechische Rituale brachten (SEG 35,1476–1477, spätes 4. und 3. Jh.). In der Fremde besuchten sie aber auch die dortigen Heiligtümer,⁴³ wurden ebenso von der sakralen Aura lokaler Götter und Kulte ergriffen und trugen zur Verbreitung solcher Kulte an anderen Orten bei.⁴⁴

Auf die religiöse Mentalität der hellenistischen Menschen wirkten sich die Kriege sehr unterschiedlich aus. Dem Glauben der einen an den wundersamen Eingriff der Götter ins kriegerische Geschehen stand der Pragmatismus der anderen gegenüber. Hannibal z. B. soll seinem Gastgeber (Antiochos III. oder Prusias) den Rat gegeben haben, mehr auf die Meinung eines großen Feldherren als auf die Innereien eines toten Schafes zu achten (Plut. mor. 606c). Vielfach unterbrach der Krieg den normalen Ablauf des sakralen Kalenders und verhinderte das Feiern von Festen;⁴⁵ die Plünderung von Heiligtümern demonstrierte die respektlose Haltung gegenüber den Göttern, rief aber als Gegenreaktion den Glauben hervor, daß früher oder später die göttliche Strafe den Frevler erreichen wird. Polybios beschreibt z. B., wie Prusias, König von Bithynien, viele Heiligtümer plünderte und zerstörte, darunter auch 155 v. Chr. das als unverletzlich

geltende Heiligtum der Artemis in Hieron Kome (Pol. 32,15). Die Leser dieses Berichtes müssen den Tod dieses Königs als göttliche Strafe empfunden haben: Sein eigener Sohn bekriegte ihn, und als Prusias Zuflucht im Heiligtum des Zeus in Nikomedeia suchte, wurde er dort getötet (App. Mithr. 7; Diod. 32,21). Vergebens suchte der Plünderer heiliger Orte am heiligen Ort Rettung.

Die Haltung der hellenistischen Griechen gegenüber übersinnlichen Phänomenen und Ritualen war ambivalent. Heiligtümer wurden oft zu *ásyla* (unverletzlich) erklärt, viel öfter wurden sie geplündert. Rituale wurden kritisiert, aber gerade die Kritik zeigt, daß sie immer noch praktiziert wurden. Wenige Jahre nachdem der Dichter des Hymnos auf Demetrios betont hatte, daß die Götter desinteressiert, abwesend oder nicht existent waren, glaubten Menschen von Delphi bis Anatolien gesehen zu haben, wie die Götter mit ihnen im Krieg gegen die Kelten zogen.⁴⁶ Solche Diskrepanzen charakterisieren die griechische Religion auch in früheren Perioden – sie charakterisieren jede Religion. Im Hellenismus ist aber die Ambivalenz vielleicht stärker geworden, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Philosophie⁴⁷ und des multikulturellen Kontextes.

Persönliche Erfahrung von Göttlichkeit

Die oben skizzierten Phänomene bilden die Rahmenbedingungen für die Kultpraxis und die Mythenerzählung im Hellenismus. Sie weisen auf die Wirkung vielfältiger Faktoren hin, beantworten aber nicht die Frage, was in Religion und Mythos der hellenistischen Zeit hellenistisch ist. Die Vorstellung einer kleinen Auswahl von Texten, die in vorhellenistischer Zeit nicht vorstellbar wären und somit als ›typisch hellenistisch‹ charakterisiert werden können, soll helfen, ›hellenistische‹ Charakteristika in Mythos und Religion des Hellenismus zu identifizieren.

Kultvorschriften eines privaten Kultvereins in Philadelpheia aus dem späten 2. oder frühen 1. Jh. v. Chr. exemplifizieren die große Bedeutung privater, emotionaler Religiosität:⁴⁸

»... 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 Männer und Frauen, Freie und Sklaven zuläßt. Denn in seinem Haus sind Altäre gegründet, für Zeus Eumenes (den wohlwollenden Zeus) und Hestia, die an seiner Seite sitzt, und für die anderen rettenden Götter, für die *Eudaimonía* (Wohlbefinden), den *Plútos* (Reichtum), die *Areté* (Tugend), die *Hygía* (Gesundheit), die *Týche Agathé* (Gutes Glück), den *Agathós Daímon* (Guter Daimon), die *Mnéme* (Erinnerung), die *Chárites* (Gunst und Dankbarkeit)

und die *Nike* (Sieg und 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 ihres eigenen kennen. Tut sie es aber, dann ist diese Frau nicht rein, sondern befleckt und voll 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 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 Flüchen, 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, der heiligen 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, in der die Befehle des Gottes geschrieben sind, damit offenbar wird, wer diesen folgt und wer nicht.«

Der ganze Text ist auf einer Reihe von Gegensätzen aufgebaut, zwischen innen und außen, Gesinnung und Körper, Handlung und Haltung, Inklusivität und Exklusivität, Belohnung und Bestrafung, traditionellen Gottheiten und abstrakten Begriffen, materieller und ideeller Belohnung. Der augenfälligste Gegensatz ist jener zwischen innen und außen, zwischen der reinen Gesinnung – einschließlich Absicht und Planung, Vermeidung des Betrugs, insbesondere des Ehebruchs, Eid – und der Reinheit des Körpers, zwischen dem Automatismus der rituellen Handlung und der Verinnerlichung der Kultpraxis durch eine bestimmte moralische Haltung. Der Verein ist inklusiv, indem er beiderlei Geschlechtern und allen sozialen Gruppen zugänglich ist, aber auch exklusiv, indem er die Ehebrecherin ausschließt, ja ihr jede Möglichkeit einer Wiedergutmachung abspricht. Die Grundidee der Kommunikation zwischen den Vereinsmitgliedern und den Göttern ist das Prinzip der Reziprozität (*do ut des*):⁴⁹ Wer die vom Gott (Zeus) gegebenen Normen uneingeschränkt respektiert, wird belohnt, wer die Normen verletzt, wird bestraft, nicht für das konkrete Vergehen, sondern für die Mißachtung der Norm. Die Belohnung ist sowohl materieller Art, wie die Schutzgottheiten von Reichtum, Gesundheit und Erfolg zeigen, als auch ideeller Art (z. B. Tugend). Die Vorliebe der hellenistischen Menschen für Gegensätze kann man kaum besser fassen.

Der Text verdeutlicht aber auch ein zweites Charakteristikum hellenistischer religiöser Mentalität: die Intensität. Der Text beginnt mit einer Liste von Götternamen. Sie fällt auf, erstens durch ihre Länge, zweitens durch die Dominanz abstrakter Begriffe. Die lange Liste der Gottheiten des Kultvereins vermittelt das Gefühl eines *horror vacui* – ob man vielleicht eine Gottheit vergessen hat? Die Intensität offenbart sich hier im Bemühen, durch Anhäufung von Götternamen einen Schild des Schutzes in allen Bereichen des Lebens zu konstruieren. Dieses Bedürfnis nach Schutz erklärt auch die Verbreitung des Kultes des Heilgottes schlechthin, des Asklepios.⁵⁰ Der Text ist keineswegs ein Einzelfall. Die Auflistung von Göttern in diesem Text entspricht den langen Listen von Epitheta und Eigenschaften in den Aretalogien der Isis,⁵¹ den langen Listen von Schwurgöttern in den hellenistischen Eiden,⁵² den polyonymen Kultvereinen (z. B. Verein der Verehrer des Retters, des Asklepios, des Poseidon, der Athena, der Aphrodite, des Hermes, der Mutter der Götter),⁵³ den langen Listen der Dämonen in den Zaubertexten.

Der Text vermittelt den Eindruck eines Bedürfnisses nach intensiver Betreuung durch die Götter, ja nach direktem, intensivem Kontakt.⁵⁴ Die Menschen haben stets von übermenschlichen Mächten Hilfe erwartet. Hellenistisch daran ist die Steigerung dieses Bedürfnisses, die Bereitschaft, die ständige Präsenz der göttlichen Macht nicht nur zu erkennen, sondern wortwörtlich zu sehen, das Interesse an Epiphanien.⁵⁵ Die Kultregelung beginnt in der Tat mit dem Hinweis auf eine Epiphanie: die Übergabe der Kultvorschriften vom Gott im Schlaf.⁵⁶ Die gespannte Erwartung der Ankunft des Apollon auf Delos vermittelt sehr prägnant Kallimachos in seinem *Hymnos auf Apollon*. Als präsent wird Adonis in Theokrits 15. *Eidyllion* besungen. Epiphanien begründeten politische Handlungen, etwa die Erklärung der Asylie von Magnesia am Mäander.⁵⁷ Ein Beschluß der gleichen Stadt (um 160) präsentiert die Wiederherstellung des Tempels der Artemis als Resultat der Manifestation der göttlichen Macht (I. Magnesia 100): »Nachdem die Gesamtheit der Gemeinde von göttlicher Eingebung und Manifestation der göttlichen Macht ergriffen worden war, damit der Tempel wiederhergestellt wird«. Nie zuvor waren Erzählungen über wundersame Rettungen so beliebt; die bekannteste ist die Erzählung von der Rettung von Delphi während des gallischen Angriffes.⁵⁸

Die Erzählungen der Manifestationen göttlicher Macht, oft von professionellen Enkomiasten verfaßt und in Sammlungen zusammengetragen, wurden in der hellenistischen Zeit zu einer beliebten literarischen Gattung.⁵⁹ Die *Anagraphe von Lindos* (99 v. Chr.) gibt uns einen Eindruck von dieser weitgehend verlorenen Gattung.⁶⁰ Sie erzählt etwa von der Epiphanie der Athena während der Belagerung von Rhodos durch Demetrios (304 v. Chr.). Die Göttin erschien ihrem Priester Kallikles im Traum und riet, ein Hilfesuch an König Ptolemaios zu adressieren. Als Kallikles zögerte, erschien ihm die Göttin jede Nacht im Traum, bis der Priester endlich zur belagerten Stadt ging, die Magistrate informierte und ein Brief an Ptolemaios geschickt wurde. Eine andere Wundererzählung betrifft die Belagerung des Heiligtums des Zeus und der Hekate in Panamara.⁶¹ Der Angriff wurde vom Gott durch Einsetzung verschiedener Naturkräfte erfolgreich abgewehrt. Es blitzte und donnerte, Feuer fiel vom Himmel, Nebel und Sturm plagten die Belagerer, die sich gegenseitig umbrachten oder in tiefen Schluchten zugrunde gingen. Die Belagerer hörten die Stimmen gespenstischer Truppen, das Bellen von Hunden, die sie nicht sehen konnte. Das Lager der Verteidiger blieb aber unversehrt. Indirekt kennen wir Dutzende solcher Erzählungen aus der gesamten hellenistischen Welt, vor allem im Jahr 278 im Zusammenhang mit der gallischen Invasion.⁶² Indem die Griechen, die diese schreckliche Invasion bekämpften, ihre Götter auf die Erde brachten,

assimilierten sie ihre eigenen Schlachten mit den homerischen Schlachten, in denen Götter und Menschen Seite an Seite kämpften. Die Niederlage der Gallier mit göttlicher Hilfe erhielt dadurch epische Dimensionen.

Diese Überzeugung von einem intimen Verhältnis zu den Göttern manifestiert sich auch in neu gebildeten Epitheta von Gottheiten, welche die feste Präsenz der Schutzgottheiten in einer Polis zum Ausdruck brachten, wie z. B. *prohestós* (Vorsteher), *archegétes/-tis* und *kathegemón* (Anführer/Anführerin).⁶³ Auch der Herrscherkult, der Kult der sichtbaren, wenn auch sterblichen, Göttlichkeit, hängt mit dem Bedürfnis nach einer engen Beziehung zu übermenschlichen Mächten zusammen.

Abstrakte Begriffe und Kultpraxis

Ein auffälliges Merkmal der Kultvorschrift von Philadelpheia ist die Dominanz von abstrakten Begriffen in der Liste von Götternamen. Der Kult abstrakter Begriffe ist zwar keine hellenistische Neuerung,⁶⁴ aber ihre Häufung in einem einzigen Text ist sehr wohl neu. Sie entspricht einer allgemeinen Bemühung dieser Zeit, verborgene Zusammenhänge zu offenbaren. Dies erkennt man auch im Ehrenbeschluss von Teos für Antiochos III., der den Kult des Königs mit dem neu eingeführten Kult der abstrakten Begriffe *Cháris* (Gunst und Dankbarkeit) und *Mnéme* (Erinnerung) verbindet:⁶⁵

»Und damit der Ort, an dem König Antiochos der Große einige seiner Wohltaten durchgeführt und andere versprochen und dann auch durchgeführt hat, ihm geweiht ist, soll man eine möglichst schöne Bronzestatue des Königs im Rathaus weihen/aufstellen und die Beamtenkollegen, und zwar jenes der Generäle (*strategoi*) und jenes der regierenden Beamten (*timoúchoi*) und jenes der Finanzbeamten (*tamíai*) sollen jedes Jahr, am ersten Tag des Monats Leukatheon, zusammen mit dem Priester [d. h. des Antiochos] und dem Vorsitzenden des Rates (*prytanis*) auf dem gemeinsamen Altar der Stadt im Rathaus --- dem König, den *Chárites* und der *Mnéme* ein Amtsantrittsopfer darbringen, damit sie ihr Amt mit einem guten Beginn einleiten; und sie sollen ein ausgewachsenes Opfertier opfern. ... Und die ausscheidenden Epheben sollen zusammen mit dem Leiter des Gymnasions am selben Tag ein Opfer darbringen, wie es geschrieben steht, damit sie keine öffentlichen Handlungen beginnen, ohne vorher den Wohltätern Dank abgestattet zu haben, und damit wir unsere Nachkommen daran gewöhnen, alles andere gegenüber der Abstattung des Dankes hintanzustellen und für geringer zu halten, und damit wir ihren ersten Auftritt auf dem Markt ebenso möglichst schön gestalten.«

Die Antragsteller beschreiben unmißverständlich, welche Funktion die neuen Rituale erfüllten. Damit die dankbare Erinnerung auch bei den künftigen Generationen von Bürgern wach bleibt, wurde die jeweils am Neujahrsfest in die Bürgerschaft feierlich aufgenommene Altersklasse verpflichtet, dem König zu opfern. Die neuen Bürger sollten lernen, alle öffentlichen Handlungen mit der Abstattung des Dankes an den Wohltäter zu verbinden. Demonstration von Dankbarkeit und Kontinuität der Ehrung sind auch die Ziele der Darbringung eines Erstlingsopfers:

»Da der König uns nicht nur den Frieden gebracht hat, sondern uns auch für künftige Zeiten von den schweren und harten Lasten befreit hat, indem er uns die Beiträge erließ, und da er die Feld- und Erntearbeiten auf dem Lande gesichert und ertragreich gemacht hat, soll man jedes Jahr die ersten auf dem Land sich zeigenden Baumfrüchte als Erstlingsopfer vor die Statue des Königs darbringen; und der Priester des Königs soll dafür Sorge tragen, daß die Statue des Königs stets mit einem der Jahreszeit entsprechenden Kranz geschmückt ist.«

So wie Demeter und andere Götter der Landwirtschaft die Bauern beschützen, so hat Antiochos den Bürgern von Teos sichere und gute Ernteerträge durch die Wiederherstellung des Friedens geschenkt. Die Behandlung seiner Statue assimilierte ihn mit einem Erntegott. Die stets neue Schmückung der Kultstatue des Antiochos garantierte dem König in subtiler Weise eine dauerhafte Ehrung. Sein Kult wurde mit der Abfolge der Jahreszeiten dauerhaft verbunden; indem der Herrscherkult sich am Ablauf des Jahres orientierte, assoziierte er den König überhaupt mit dem Begriff der Zeit und des natürlichen Laufs der Dinge. Auch die Ehrungen seiner Gemahlin, Laodike, standen unter dem Motiv von Dankbarkeit, Erinnerung und Kontinuität.

»Damit aber auch der Schwester des Königs, Königin Laodike, außer den ihr schon gegebenen Ehrungen auch noch andere Ehren erwiesen werden, die nicht nur die augenblickliche Dankbarkeit zeigen, sondern auch für alle Zeit ihr Andenken bewahren, und damit allen Fremden, die in unsere Stadt kommen, an zentraler Stelle ein Exemplum der Dankbarkeit des Demos vor Augen steht, und damit man sieht, daß wir für alle die ihnen gebührenden Ehren beschließen, soll man den Brunnen auf dem Marktplatz instandsetzen und dafür sorgen, daß das Wasser in ihn geleitet wird, und man soll diesen Brunnen der Schwester des Königs Antiochos, Königin Laodike, weihen und er soll nach Laodike benannt sein. Und da sich die Königin gegenüber

den Göttern fromm und gegenüber den Menschen wohlwollend zeigt, ist es in folgedessen angemessen, daß alle, die die Götter ehren und Reinigungsrituale durchführen, aus dem nach ihr benannten Brunnen das Wasser für das Besprengen nehmen. Zu Heil und Segen! Alle Priester und Priesterinnen, die zum Wohle der Stadt ein Opfer darbringen, sollen sich dieses Wassers bedienen bei allen Opfern, bei denen dies nötig ist. Auch diejenigen, die Wasserspenden darbringen, sollen das Wasser von dort holen, und ebenso soll man für das Hochzeitsbad der Bräute das Wasser von diesem Brunnen nehmen. Alle, die das Wasser für die oben genannten Zwecke holen, sollen auf dem Wege zu und von dem Brunnen weiße Gewänder und Kränze tragen.«

War für Antiochos das Rathaus zum Ort der Erinnerung geworden, so erhielt Laodike den für die Braut (*nymphé*) des Königs passenden Ort der Erinnerung: einen Brunnen. Als Namengeberin des Brunnens wurde Laodike zur Beschützerin der Bräute der Stadt aufgewertet. Das für das Ritual des Brautbades erforderliche reine Wasser durfte künftig hin nur von diesem einen Brunnen geholt werden, weil sein Wasser von der Person der Königin gewissermaßen geheiligt wurde. Dadurch, daß alle Personen das Wasser für alle öffentlichen und privaten Rituale von diesem einen Brunnen holten, wurde Laodike mit allen Ritualen des öffentlichen und privaten Lebens von Teos auf ewig verbunden. Ihre Person garantierte das Gelingen der Rituale. Das feierliche Holen des Wassers aus Laodikens Brunnen verwandelte fast jeden Tag zu einem Fest der Königin.

Der Brunnen Laodikens zeigt in aller Deutlichkeit die Symbolträchtigkeit, die die gesamte Konzeption der Ehrungen charakterisiert. Die Antragsteller erläutern: »Da sich die Königin gegenüber den Göttern fromm und gegenüber den Menschen wohlwollend zeigt, ist es in folgedessen angemessen, daß alle, die die Götter ehren und Reinigungsrituale durchführen, aus dem nach ihr benannten Brunnen die Kulthandlungen einleiten«. Die Frömmigkeit und Reinheit der Königin übertrug sich in symbolischer Weise auf die Reinheit des Wassers des nach ihr genannten und ihr geweihten Brunnens: Die Eigenschaften der Königin gingen also in das Wasser ihres Brunnens ein.

Emotionalität in der Religion

Kultregelungen gibt es seit dem 6. Jh. v. Chr.; sie enthalten durchaus auch Definitionen von Vergehen. Keine vorhellenistische Kultregelung beschreibt aber mit solcher Intensität, Ausführlichkeit und Emotionalität ein Vergehen, wie der vorhin zitierte Text von Philadelphiea die Ehebrecherin verdammt: »Diese Frau ist nicht rein, sondern befleckt und voll Schmutz und unwürdig, diesen Gott zu

verehren, für den dieses Heiligtum gegründet ist; ... Und wenn sie etwas von diesen Dingen tut, ... verfluchen sie die Götter mit bösen Flüchen«. Dieser Text ist so voll von Zorn, Verachtung und Betroffenheit, daß man vermuten darf, daß der Kultstifter selbst Opfer von Ehebruch gewesen ist. Emotionen erkennen wir in den vorhellenistischen Kultgesetzen nicht.

Intensive Emotionen finden wir auch sonst in der hellenistischen Religiosität. Ein gutes Beispiel bietet eine Gattung, die ebenfalls bereits seit der klassischen Zeit gut belegt ist: die Fluchtexte. Eine in Amorgos gefundene Fluchtafel⁶⁶ repräsentiert eine besondere Gruppe unter den magischen Texten: die ›Gebete für Gerechtigkeit‹.⁶⁷ Zu beachten ist hier die sehr affektierte Sprache eines Textes, der sicher mit zorniger lauter Stimme rezitiert wurde:

»Herrin, Demeter, Königin, zu Deinen Füßen falle ich, Dein Sklave. Ein gewisser Epaphroditos hat meine Sklaven angenommen, er hat sie falsch instruiert, er hat ihnen Ideen gegeben, er hat sie beraten, er hat sie verdorben, er zeigte Schadenfreude, er hat sie beflügelt (ermutigt), er hat ihnen die Idee gegeben, wegzulaufen, er hat meine junge Sklavin verführt, um sie sich, gegen meinen Willen, zur Frau zu nehmen. Aus diesem Grund ist sie zusammen mit den anderen (Sklaven) weggelaufen. ...«

Der *defigens* (Verflucher) wendet sich dann wieder an die Göttin und verwendet dabei eine Überzeugungsstrategie, die wir auch aus dem Verhältnis zwischen Polis und König oder Volk und Wohltäter kennen: Indem er die eigene Ohnmacht betont, verpflichtet er Demeter zu handeln:

»Herrin, Demeter, ich, der all das erleiden mußte und keine andere Unterstützung habe, wende mich an Dich, damit Du mit mir Erbarmen zeigst, so daß ich mein Recht finde«.

Die darauf folgende Explosion der Gefühle zeigt, was er will: nicht Gerechtigkeit, sondern Rache für Gesichtsverlust:

»Veranlasse, daß jener, der sich so mir gegenüber verhalten hat, keine Befriedigung/keinen Erfolg hat, weder beim Stehen noch beim Gehen, weder im Körper noch im Sinne. Ihm sollen weder die Sklaven noch die Sklavinnen dienen, weder jung noch alt. Setzt er einen Plan um, soll er ihn nicht durchführen können. Möge dieser Bindezauber seinen Haushalt ergreifen. Niemals soll er das Weinen eines Kindes hören, niemals soll er einen Tisch der Freude decken.

Weder Hund soll bellen, noch Hahn krähen. Sät er, so soll er dann nicht ernten; weder Erde noch Meer sollen ihm Früchte tragen. Er soll keine Freude kennen, sondern sowohl er als auch seine ganze Habe in übler Weise vernichtet werden. Herrin, Demeter, ich flehe Dich als Schutzfliehender an, weil mir Unrecht getan wurde; erhöre, Göttin, und fälle Dein Urteil darüber, was gerecht ist, damit Du mit den schlimmsten und schwersten Leiden jene überfällst, die an solches denken und Schadenfreude empfinden und mir und meiner Frau Epiktesis Schmerzen beigefügt haben und uns hassen. Königin, erhöre unser Gebet, weil wir gelitten haben; bestrafe jene, die mit Freude uns in diesem Zustand sehen.«

Defixiones gibt es spätestens seit dem frühen 5. Jh., aber Texte, in denen der *defigans* seine Handlung mit Hinweis auf erlittenes Unrecht begründet und mit einer emotionalen Sprache eine Gottheit um Hilfe bittet, sind eine spätklassische/hellenistische Erneuerung. Hellenistisch ist nicht nur die Überzeugungsstrategie in einem asymmetrischen Machtverhältnis (Gott-Mensch), hellenistisch ist auch die Zurschaustellung des Leidens und die emotionale Bitte um Rache. Auch die archaischen und klassischen Griechen haben ihren Feinden den Tod gewünscht und geflücht, aber der sadistische Erfindungsreichtum des anonymen *defigans* von Amorgos sucht vergebens nach Parallelen in der vorhellenistischen Zeit. Dem Text von Amorgos am nächsten kommt ein Liebeszauber aus Pella etwa aus der Mitte des 4. Jh.s.⁶⁸ Auch dieser Text zeigt Emotionalität (»zeigt Erbarmen für Phila, weil alle lieben Personen mich verlassen haben, und ich bin allein«) und Haß gegen die Konkurrentin (»Thetima, die Böse, soll in böser Art verloren gehen«), aber verwendet eine deutlich zurückhaltendere Ausdrucksweise. Analoge Texte von Knidos sind nicht nur wegen der Emotionalität, sondern auch wegen der Expressivität interessant.⁶⁹ Denn es ist gut möglich, daß sie öffentlich aufgestellt – nicht in Gräber hineingeworfen wurden – und die Gefühle der Betroffenen zur Schau stellten.

Die Aktualität des Mythos

Im November 206 v. Chr. erlebten die Besucher der Volksversammlung in Xanthos den Auftritt einer ungewöhnlichen Gesandtschaft.⁷⁰ Drei Abgesandte von Kytention, einer Stadt, von der die meisten Xanthier nichts gehört haben dürfen, baten um finanzielle Unterstützung für den Wiederaufbau ihrer Stadtmauer und erklärten, sie seien ihre Verwandte. Kytention und Xanthos waren nämlich verwandt, weil Apollon in Xanthos geboren wurde, sein Sohn Asklepios aber eben in Metropolis, also in der Nähe von Kytention, in der zentralgriechischen Landschaft Doris gelegen. Das ist ein extremes Beispiel für die Aktualisierung des Mythos für politische Zwecke.

In der hellenistischen Zeit behielt der Mythos weiterhin wichtige Funktionen, die er schon in früheren Perioden erfüllte: Er unterstützte politische Ansprüche und diplomatische Missionen wie in Xanthos; er prägte den Lokalpatriotismus und die städtische Identität, vor allem bei der Jugend; er diente als Exemplum und Paradigma menschlichen Handelns und Leidens; und angesichts des gestiegenen Interesses für alte Rituale und Bräuche, das die Lokalhistoriographie des Hellenismus charakterisiert, diente er als Aition für die Erklärung alten Brauchtums. Diese Funktionen erkennt man in Abhandlungen, in performativen Ritualtexten (Hymnen) und in der sonstigen Dichtung (Epos, Drama), in der monumentalen Kunst, in der Münzprägung.⁷¹ Der Mythos wird in der hellenistischen Zeit erzählt, neu konstruiert, gesungen, in Festen in Erinnerung gerufen, in Bildern und sprachlichen Umsetzungen gezeigt.

Die Emotionalität in der Erzählung und Darstellung des Mythos ist ein bisher wenig beachteter Aspekt. Man erkennt sie sogar in einem so sachlichen Text wie dem Beschluß von Xanthos. Obwohl der Beschluß nur zusammenfaßt, was die Gesandten von Kytenion vor der Volksversammlung vorgetragen hatten, kann man selbst aus dieser Zusammenfassung die performativen, d. h. auf Inszenierung und Aufführung bezogenen Elemente ihrer Erzählung rekonstruieren:

»Die Gesandten (von Kytenion) haben aufgrund des Briefes (der Dorier) einen Bericht von den Leiden gegeben, von denen ihr Vaterland befallen ist, und trugen selbst gemäß dem Inhalt des Briefes mit jedem Eifer und Ehrenliebe vor.«

Der Brief, der das Fundament des Vortrags bildete, ist erhalten:

»Es hat sich so zusammengetroffen, daß, als König Antigonos in Phokis einfiel, Teile der Mauer aller unserer Städte von Erdbeben gestürzt waren und die *neóteroi* (»die jüngeren Bürger«) geeilt waren, um das Heiligtum Apollons in Delphi zu verteidigen. Als nun der König in Doris ankam, zerstörte er von Grund aus die Mauer aller Städte und verbrannte die Häuser.«

Nachdem die Gesandten die Peripetien ihrer Heimat dargelegt hatten – ein Stück tragischer Historiographie im kleinen Stil – und bei den Xanthiern *phóbos* (Furcht) und *éleos* (Mitleid) erweckt hatten, forderten sie auf:

»Euch an die Verwandtschaft, die uns verbindet zu erinnern, und nicht mit Gleichgültigkeit zu sehen, wie Kytenion, die größte Stadt in Metropolis, vernichtet wird.«

Diese Verwandtschaft beruhte nicht allein auf der Verwandtschaft zwischen Apollon und Asklepios, sondern auch auf einer wohl ad hoc erfundenen mythischen Darstellung:

»Darüber hinaus haben sie gezeigt, daß Aletes, einer der Herakleiden, für die Kolonisten gesorgt hat, die aus unserem Land unter der Führung des Chrysaor, Sohnes des Glaukos, Enkels des Hippolochos, gesandt worden waren. Aletes sei nämlich von Doris aus (mit einem Heer) ausgegangen und habe ihnen im Krieg geholfen; und nachdem er diese Gefahr abgewehrt hatte, habe er die Tochter des Aor, Sohnes des Chrysaor, geheiratet.«

Das ist ein hellenistischer ›Western‹ (oder eher ›Eastern‹). Ein dorischer Wanderer, der sehr passend den sprechenden Namen Aletes (eben ›der Wanderer‹) trägt, hilft den verzweifelten Kolonisten in einer verzweifelten Situation und heiratet die namenlose Enkelin des sonst belegten Helden Chrysaor. Der Erschaffer dieses Mythos konnte sich für den Sohn des Chrysaor keinen anderen Namen einfallen lassen als Aor. Verzweifelte Situation, unerwartete Rettung, *Happy End*. Und die Moral von der Geschichte? So wie der Dorier den Ahnen der Xanthier geholfen hatte, so sollen auch die Xanthier den Doriern jetzt helfen.

Dieses Argument konnte wirksam sein, weil es an das Pflichtbewußtsein und die Emotionen appellierte. Mythische Erzählungen hatten in der hellenistischen Zeit noch diese Kraft, wenn sie in dramatischen Werken, Hymnen und mythologischen Abhandlungen den Lokalstolz förderten⁷² oder in den Ritualen der Epheben die Identität der Polis prägten.⁷³

Intensität und Steigerung

Die Intensität in der Erfüllung religiöser Pflichten nimmt im Hellenismus schließlich die Form der Steigerung an, in der Bemühung, Vergangenes zu überholen, prächtigere Feste zu veranstalten, mehr Tiere zu opfern, größere Teilnehmerzahlen zu erreichen, die Macht der eigenen Götter im Konkurrenzfeld der Poleis zu betonen.⁷⁴ In dieser Zeit häufen sich die Superlative, die zu göttlichen Beinamen werden (*epiphanéstatos*, *mégistos* usw.). Ein repräsentativer Text ist der Beschluß über die Ausrichtung des Frauenfestes Eisiteria in Magnesia am Mäander (I. Magnesia 100, ca. 160 v. Chr.):

»Nachdem die Gesamtheit der Gemeinde von göttlicher Eingebung und Manifestation der göttlichen Macht (*theías epipnoías kai parastáseos*) ergriffen worden war, damit der Tempel wiederhergestellt wird, ist der Parthenon

vollendet worden, und zwar indem er sich deutlich vom Bau unterscheidet, den seit alter Zeit unsere Vorfahren uns hinterlassen haben, sowohl in der Erweiterung der Bauwerke im Einzelnen (*katá méros epaúxesis*) als auch in Pracht (*megaloprépeia*); ... Der Tempelwart und die Priesterin der Artemis sollen am 6. Artemision die Wiederherstellung (der Statue) der Göttin im Parthenon mit einem Opfer mit möglichst sichtbarem Glanz (*thysías tes epi-phanestátes*) begehen.«

Die Intensität des religiösen Gefühls ist so groß, daß die Vollendung des Tempels als direkter Eingriff der Göttin verstanden wurde. Die Göttin wird als Anführerin (*archegétis*) der Stadt geehrt, eben als Anführerin wird sie als stets präsent aufgefaßt. Es folgen Maßnahmen, die sicherstellen sollen, daß möglichst alle am Fest teilnehmen:⁷⁵

»Dieser Tag soll für alle Zeit zum Festtag erklärt werden und den Namen Eisiteria erhalten. An diesem Tag sollen die Konflikte zwischen allen Personen ruhen. Die Frauen sollen Ausgang zum Heiligtum haben und im Heiligtum verweilen und der Göttin die angebrachten Dienste und Ehren erweisen. Der Tempelwart soll Mädchenchöre zusammenführen, die Hymnen auf Artemis Leukophryene singen. Die Knaben sollen frei vom Unterricht sein und die Sklaven und Sklavinnen von ihrem Dienst, am Tag, an dem dies geschieht. ... Und der jetzt und in der Zukunft jährlich amtierende Herold soll am Tag des Monats, der für heilig erklärt wurde, am späten Vormittag, in Anwesenheit der Befehlshaber des Heeres, der Finanzbeamten, des Schreibers des Rates, der Generäle, der Kommandanten der Kavallerie, des Kranzträgers [d. i. der höchste Beamte] und des Schreibers, die ausgezeichnete Kleider und Lorbeerkränze tragen werden, vor dem Rathaus, nach den Libationen, zu frommen Worten ausrufen und die ganze Bevölkerung mit folgenden Worten einladen: Ich lade alle, die die Stadt und das Land der Magneten bewohnen, ein, zur schönen Feier der Eisiteria beizutragen, indem sie an diesem Tag nach den Möglichkeiten ihres Haushaltes mit Freude ein Opfer der Artemis Leukophryene darbringen.«

Einige Jahre später wurde ein zweiter Beschluß verabschiedet, um die vorhandenen Ehren noch zu mehren:

»Und (der Demos) hat Abgabefreiheit für alle Verkäufe an diesem Tag gewährt, damit der Eifer des Demos vielen Menschen noch deutlicher wird; ... (Aus

diesem Grund) ist der Demos verpflichtet, noch mehr und eifriger für das oben Geschriebene Sorge zu tragen ... Damit alle wissen, daß es (unsere) Pflicht ist, am Fest Eisiteria die Ehren für Artemis gemeinsam zu mehren, sind der jeweils gewählte Schreiber des Rates und der Schreiber (*antigraphéús*) verpflichtet, jedes Jahr am 2. Artemision nach der Wahl der Priesterin und des Kranzträgers (*stephanephóros*) den von Diagoras, Sohn des Isagoras, beantragten Beschluß über die Organisation der Eisiteria vorzulesen. ... Wenn die Eigentümer von Häusern oder Werkstätten nach Kräften Altäre vor den Türen herstellen und verputzen, und auch mit der Inschrift ›der Artemis Leukophryene Nikephoros‹ versehen, soll ihnen gut ergehen; wenn einer dies nicht tut, soll ihm nicht gut ergehen.«

Wie viele Texte dieser Zeit erwartet auch diese Kultregelung, von jedem einzelnen *aktiv* etwas zum Erfolg der Feier beizutragen. Der öffentliche Kult – dies gilt selbst für den Kult des Herrschers⁷⁶ – ging jeden einzelnen etwas an.

Der ›Zeitgeist‹

In dieser Analyse religiöser Phänomene des Hellenismus wurden Begriffe wie Emotionalität, Intensität, Expressivität, Spannung und Gegensätzlichkeit verwendet. Solche Begriffe sind nicht quantifizierbar. Sind sie deswegen ungeeignet, historische Prozesse zu charakterisieren? Nicht unbedingt, wenn sie ihr Pendant auch in der hellenistischen Ausdrucksweise finden, in den Worten, die man so häufig in den hellenistischen Volksbeschlüssen findet. Die Intensität entspricht den Begriffen von *spoudé* und *zélós* (›angestrenzter Eifer‹) und der Bemühung um Steigerung (*epauxánein*); die Expressivität erinnert an der Formulierung *hópos phanerón ei* (›damit es allen deutlich wird‹); die aufmerksame Registrierung von Gegensätzen wird durch den Begriff des *parádoxon*,⁷⁷ des Gegensatzes zwischen Erwartung und Schicksalswende zum Ausdruck gebracht.⁷⁸

Zwischen der klassischen Polis-Religion und den kaiserzeitlichen Strömungen, die zur Etablierung des Christentums geführt haben, ist es nicht leicht, der hellenistischen Religion und Religiosität einen eigenständigen Platz einzuräumen. Die Menschen, die in den bewegten Jahrhunderten zwischen Alexander und Augustus gebetet und geflucht, gehofft und gefürchtet, geglaubt und gezweifelt haben, taten dies aber weder als Erben der klassischen Tradition noch als Wegweiser des Christentums. Ihre Religiosität war Reaktion auf ihre Erfahrungen. Die Geschichte von Religion und Mythos im Hellenismus ist aus diesem Grund nicht an erster Stelle die Geschichte theologischer Erkundung und Glaubens, sondern die Geschichte von Erfahrungen und Handlungen.

Religion und Mythos (Angelos Chaniotis)

- 1 V. EHRENBERG, Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes, in: DERS., Polis und Imperium, Zürich/Stuttgart 1965, 503–519; MIKALSON, Religion, 94–97.
- 2 Distanz zwischen Menschen und Göttern in den hellenistischen Weihreliefs: F. VAN STRATEN, Images of Gods and Men in a Changing Society. Self-Identity in Hellenistic Religion, in: BULLOCH, Images, 248–264.
- 3 Zu Rachegebeten: D. JAKOV/E. VOUTIRAS, Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III, Los Angeles 2005, 129f. Siehe auch Anm. 67.
- 4 Zu dieser Überzeugungsstrategie siehe die Fluchtafeln von Amorgos und Pella (unten Anm. 66 und 68) sowie A. CHANIOTIS, Ritual Performances of Divine Justice. The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor, in: H. COTTON u. a. (Hgg.), From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East, Cambridge (im Druck).
- 5 Z. B. Eur. fr. 577 N: »Wenn ich sehe, daß böse Menschen stürzen, dann sage ich ja, es gibt das Geschlecht der Götter«. Weitere Belege: CHANIOTIS, Divine Justice, 1f.
- 6 Vgl. Cass. Dio 52,35,5: »Die Tugend (*areté*) macht viele gottgleich (*isothéous*); kein Mensch ist je durch Abstimmung (*cheirotometós*) Gott geworden«. Zur Verleihung gottgleicher Ehren aufgrund von Leistung und Erwartung von Leistung: HABICHT, Gottmenschentum, 160–171; A. CHANIOTIS, The Divinity of Hellenistic Rulers, in: ERSKINE, 431–445. Siehe auch Anm. 8.
- 7 Z. B. NILSSON, Geschichte II, 10–309; GEHRKE, Hellenismus, 78–85, 199–206. Repräsentative Quellensammlung: B. LE GUEN-POLLET, La vie religieuse dans le monde grec du V^e au III^e siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés, Toulouse 1991.
- 8 Zusätzlich zu den in Anm. 1, 6, 21 und 76 angeführten Arbeiten siehe auch S. R. F. PRICE, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984, 23–53; WALBANK, Könige; E. LA ROCCA, Theoi epiphaneis. Linguaggio figurativo e culto dinastico da Antioco IV

- ad Augusto, in: K. ROSEN (Hg.), *Macht und Kultur im Rom der Kaiserzeit*, Bonn 1994, 9–63; BERGMANN, *Strahlen*; P. VAN NUFFELEN, *Le culte des souverains hellénistiques, le gui de la religion grecque*, in: *Ancient Society* 29 (1998–99), 175–189; KOTSIDOU, *Time*; POTTER, *Hellenistic Religion*, 416–419; K. BURASELIS/S. ANEZIRI, *Die hellenistische Herrscher-Apotheose*, in: *Tesaurus Cultus et Rituum Antiquorum II*, Los Angeles 2004, 172–186; S. BARBANTANI, *Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite* (P. Lit. Goodsp. 2, I–IV), in: *Ancient Society* 35 (2005), 135–165.
- 9 Kultransfer durch Soldaten: CHANIOTIS, *War*, 149–154. Das kosmopolitische Delos bietet ein gutes Beispiel. P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970.
- 10 NILSSON, *Geschichte II*, 119–131; MARTIN, *Religions*; POTTER, *Hellenistic Religion*, 419–426. Ägyptische Kulte: P. PAKKANEN, *Interpreting Early Hellenistic Religion. A Study Based on the Mystery Cult of Demeter and the Cult of Isis*, Helsinki 1996; L. BRICAULT, *Atlas de diffusion des cultes isiaques*, Paris 2001; DERS., *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris 2005; TRIPOLITIS, *Religions*, 16–36; M. BOMMAS, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Götter*, Mainz 2005. Mithras: J. R. HINNELS (Hg.), *Studies in Mithraism*, Rom 1994; R. BECK, *The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis*, in: *Journal of Roman Studies* 88 (1998), 115–128; TRIPOLITIS, *Religions*, 47–57. Kybele: L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999; *Dea Syria*: P. BILDE, *Atargatis/Dea Syria. Hellenization of Her Cult in the Hellenistic-Roman Period?*, in: BILDE, *Religion*, 151–187; M.-F. BASLEZ, *Le culte de la Déesse Syrienne dans le monde hellénistique. Traditions et interprétations*, in: C. BONNET/A. MOTTE (Hgg.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes de colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort*, Brüssel/Rom 1999, 229–248.
- 11 NILSSON, *Geschichte II*, 90–103; W. BURKERT, *Bacchic Teletai in the Hellenistic Age*, in: T. H. CARPENTER/C. A. FARAONE (Hgg.), *Masks of Dionysus*, Ithaca/London 1993, 259–275; TRIPOLITIS, *Religions*, 22–25; A.-F. JACCOTTET, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou La face cachée du Dionysisme*, Zürich 2003, *passim*.
- 12 NILSSON, *Geschichte II*, 218–231; D. B. MARTIN, *Hellenistic Superstition. The Problems of Defining a Vice*, in: BILDE, *Values*, 110–127; F. GRAF, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996, bes. 159–171; M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York 2001, 96–123; POTTER, *Hellenistic Religion*, 426–428 (Orakel).
- 13 GABRIELSEN, *Aristocracy*, 123–129; ARNAOUTOGLU, *Thysias*. Siehe auch Anm. 35.
- 14 VON HESBERG, *Kunstwerke*; CHANIOTIS, *Feste*, 155–160; DERS., *Theatricality Beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World*, in: B. LE GUEN (Hg.), *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques*, Toulouse 1997, 219–259. Siehe Anm. 23 zu den Ptolemaia.
- 15 Gedenktage: A. CHANIOTIS, *Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis*, in: J. ASSMANN (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, 123–145. *Feste und Agone*: P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publiques dans les cités grecques*, Paris 1992, 255–418; F. PERPILLOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Leuven 1993; CHANIOTIS, *Feste*; F. DUNAND, *Fêtes et réveil religieux dans les cités grecques à l'époque hellénistique*, in: A. MOTTE/C. M. TERNES (Hgg.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout 2003, 101–112. *Beispiele lokaler Festkultur*: F. DUNAND, *Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique. Les cérémonies en l'honneur d'Artémis Leucophryéné*, in: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 4 (1978), 201–215;

- K. ZIMMERMANN, Späthellenistische Kultpraxis in einer karischen Kleinstadt. Eine *lex sacra* aus Bargylia, in: *Chiron* 30 (2000), 451–485.
- 16 NILSSON, *Geschichte* II, 132–185; R. MELLOR, *Thea Rhome. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen 1975; NACHTERGAEL, *Galates*; VON HESBERG, *Bilder*; C. CHAMPION, *The Soteria at Delphi. Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record*, in: *American Journal of Philology* 116 (1995), 213–220; M. NAFISSI, *Zeus Basileus di Lebadeia. La politica religiosa del koinon beotico durante la guerra cleomenica*, in: *Klio* 77 (1995), 149–169; A. HENRICHs, *Demythologizing the Past, Mythicizing the Present. Myth, History, and the Supernatural at the Dawn of the Hellenistic Period*, in: R. BUXTON (Hg.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999, 223–248. Siehe auch Anm. 71.
- 17 Henotheismus: H. S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990; »sof monotheism«: M. DILLON, *Monotheism in the Gnostic Tradition*, in: P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 69–79; Megatheismus: A. CHANIOTIS, *Megatheism. The Search of the Almighty God and the Competition of Cults*, in: S. MITCHELL/P. VAN NUFFELEN (Hgg.), *The Concept of Pagan Monotheism in the Roman Empire*, (im Druck).
- 18 R. PARKER, *Early Orphism*, in: A. POWELL (Hg.), *The Greek World*, London 1995, 483–512. Zur Kontinuität in der hellenistischen Religion: POTTER, *Hellenistic Religion*, 408–413.
- 19 GRAF (Anm. 12), 24–29.
- 20 HINTZEN-BOHLEN, *Herrscherrepräsentation*; BRINGMANN/VON STEUBEN, *Schenkungen*.
- 21 Ptolemäer: L. KOENEN, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in: BULLOCH, *Images*, 25–115; WEBER, *Dichtung*, 243–269; MELAERTS, *Le culte*; THOMAS, *Statuette. Seleukiden*: H. MÜLLER, *Der hellenistische Archiereus*, in: *Chiron* 30 (2000), 519–542; B. VIRGILIO, *Epigrafia e culti dei re seleucidici*, in: *Epigrafia e storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, Verona 2003, 39–50; P. VAN NUFFELEN, *The culte royal de l'Empire des Séleucides. Une réinterprétation*, in: *Historia* 53 (2004), 278–301. Attaliden: H. SCHWARZER, *Untersuchungen zum hellenistischen Herrscherkult in Pergamon*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Istanbuler Abteilung)* 49 (1999), 249–300; F. QUEYREL, *La fonction du Grand Autel de Pergamon*, in: *Revue des Études Grecques* 115 (2002), 561–590; P. GAUTHIER, *De nouveaux honneurs culturels pour Philétairos de Pergame. A propos de deux inscriptions récemment publiées*, in: B. VIRGILIO (Hg.), *Studi ellenistici XV*, Pisa 2003, 9–24; H. MÜLLER/M. WÖRRLE, *Ein Verein im Hinterland Pergamons zur Zeit Eumenes' II.*, in: *Chiron* 32 (2002), 191–235.
- 22 Sarapis: WEBER, *Dichtung*, 277–283. Pan: SEG 47,893; Herakles: U. HUTTNER, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, Stuttgart 1997. Athena Nikephoros: M. KOHL, *Das Nikephorion von Pergamon*, in: *Revue Archéologique* (2002), 227–253.
- 23 RICE, *Procession*; WEBER, *Dichtung*, 174 f., 343 f.; THOMPSON, *Procession*.
- 24 BRINGMANN/VON STEUBEN, *Schenkungen*.
- 25 WEBER, *Dichtung*, bes. 8–17, 336–359, 369–388.
- 26 Zur hellenistischen jüdischen Diaspora: J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, Berkeley 1999, 19–48, 244–249, 259–267; TRIPOLITIS, *Religions*, 64–90. Zur frühesten Synagoge (in Delos): M. TRÜMPER, *The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora. The Delos Synagogue Reconsidered*, in: *Hesperia* 73 (2004), 513–598.
- 27 IG XI 1299; H. ENGELMANN, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden 1975; H. SIARD, *La crypte du Sarapieion A de Délos et le procès d'Apollônios*, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 122 (1998), 469–486.
- 28 G. M. COHEN, *Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley 1995; DERS., *Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*, Berkeley 2006.

- 29 Allgemein: B. SCHMID, Studien zu griechischen Ktisissagen, Freiburg 1947. Z. B. Kaunos: N. EHRHARDT, Die Phylleninschriften vom Rundbau am Theater in Kaunos, in: Archäologischer Anzeiger (1997), 45–50; Magnesia am Mäander: F. PRINZ, Gründungsmythen und Sagenchronologie, München 1979, 403 f.; CHANIOTIS, Historie, 37 f., 163.
- 30 S. ISAGER, The Pride of Halikarnassos. Editio princeps of an Inscription from Salmakis, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 123 (1998), 1–23; SEG 48,1330; R. MERKELBACH/J. STAUBER, Steinepigramme aus dem griechischen Osten I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion, Stuttgart/Leipzig 1998, 39–45; S. ISAGER/P. PEDERSEN (Hgg.), The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos, Odense 2004.
- 31 RIGSBY, Asylia; M. FLASHAR, Panhellenische Feste und Asyl – Parameter lokaler Identitätsstiftung in Klaros und Kolophon, in: Klio 81 (1999), 413–436; POTTER, Hellenistic Religion, 414 f.
- 32 O. CURTY, Les parentés légendaires entre cités grecques, Genf 1995; DERS., La parenté légendaire à l'époque hellénistique. Précisions méthodologiques, in: Kernos 12 (1999), 167–194; C. P. JONES, Kinship Diplomacy in the Ancient World, Cambridge, Mass. 1999; LÜCKE, Syngeneia; POTTER, Hellenistic Religion, 415; O. CURTY, Un usage fort controversé. La parenté dans le langage diplomatique de l'époque hellénistique, in: Ancient Society 35 (2005), 101–117.
- 33 Homonoia: LSAM 81; G. THÉRIAULT, Le culte d'Homonoia dans les cités grecques, Lyon/Québec 1996, 102–122; M. LIVADIOTTI/G. ROCCO, Il santuario di Asklepios, Hygieia e Homonoia nel demo di Isthmos a Coö, in: J.-Y. MARC (Hg.), Constructions publiques et programmes éditoriaux en Grèce entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle ap. J.-C., Paris 2001, 371–384. Mneme: siehe unten (Teos). Charis: MIKALSON, Religion, 168–207; M. C. MONACO, Contributo allo studio di alcuni santuari ateniesi I: Il temenos del Demos e delle Charites, in: Annuario della Scuola di Archeologia d'Atene 79 (2001), 103–150; P. GAUTHIER, Un prêtre des Heures à Claros, in: J. DE LA GENIÈRE/V. JOLIVET (Hgg.), Cahiers de Claros II: L'Aire des sacrifices, Paris 2003, 31–36.
- 34 L. BURCKHARDT, Die attische Ephebie in hellenistischer Zeit, in: KAH/SCHOLZ, Gymnasion, 193–206; CHANIOTIS, War, 46–56, 237–239; N. M. KENNEL, Ephebeia. A Register of Greek Cities with Citizen Training Systems in the Hellenistic and Roman Periods, Hildesheim 2006.
- 35 B. H. MCLEAN, The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos, in: J. KLOPPENBORG/S. WILSON (Hgg.), Voluntary Associations in the Ancient World, London 1996, 186–213. Siehe auch Anm. 13.
- 36 Sammlungen: F. SOKOLOWSKI, Lois sacrées d'Asie Mineure, Paris 1955; Lois sacrées des cités grecques. Supplément, Paris 1962; Lois sacrées des cités grecques, Paris 1969; E. LUPU, Greek Sacred Law. A Collection of New Documents, Leiden/Boston 2005. Urheber von Kultregelungen: NILSSON, Geschichte II, 67–69; A. HENRICHs, Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis, in: H. YUNIS (Hg.), Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece, Cambridge 2003, 38–58. Siehe auch POTTER, Hellenistic Religion, 408–413.
- 37 H.-U. WIEMER, Käufliche Priestertümer im hellenistischen Kos, in: Chiron 33 (2003), 263–310.
- 38 Bauprojekte: z. B. M. SEGRE, Tituli Calymnii, in: Annuario della Scuola di Archeologia d'Atene, 22–23 (1944–45) [1952], Nr. 52, Z. 8–14 (ein Wohltäter stiftet ein Theater für die Veranstaltung von Wettbewerben während religiöser Feste, »um das Heiligtum des Apollon Dalios zusätzlich zu schmücken und die Heimat zu Ansehen zu führen«). Kultstiftungen: B. LAUM, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike, Leipzig 1914; A. WITTENBURG, Grandes familles et associations culturelles à l'époque hellénistique, in: Ktèma 23 (1998), 451–456; DERS., Il testamento di Epikteta, Triest 1990; z. B. M. SEGRE, Iscrizioni di Cos, Rom 1993, Nr. ED 82, 146, 149.
- 39 Z. B. J.-C. DECOURT, Inscriptions de Thessalie I: Les cités de la vallée de l'Énipeus, Paris 1995,

- Nr. 52; F. GRAF, Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus, in: WÖRRLÉ/ZANKER, Stadtbild, 103–114; K. J. RIGSBY, Founding a Sarapeum, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 42 (2001), 117–124.
- 40 CHR. SCHULER, Neue Inschriften aus Kyaneai und Umgebung V. Eine Landgemeinde auf dem Territorium von Phellos?, in: F. KOLB (Hg.), *Lykische Studien* 6, Bonn 2003, 163–186.
- 41 L. MIGEOTTE, Cinq souscriptions féminines à Cos à la période hellénistique, in: *Revue des Études Anciennes* 100 (1998), 565–578; A. BIELMAN, Femmes et jeux dans le monde grec, hellénistique et impérial, in: R. FREI-STOLBA/A. BIELMAN (Hgg.), *Femmes et vie politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, Lausanne 1998, 33–50; A. BIELMAN SANCHEZ, Citoyennes hellénistiques. Les femmes et leur cité en Asie Mineure, in: M. T. LE DINAHET (Hg.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^{er} s. avant notre ère*, Nantes 2003, 179–196. Sammlung von Quellen: F. FERRANDINI TROISI, *La donna nella società ellenistica. Testimonianze epigrafiche*, Bari 2000.
- 42 CHANIOTIS, *War*, 143–165.
- 43 M. LAUNAY, Recherches sur les armées hellénistiques, Paris 2^e 1987, 979–992; G. DIETZE, Temples and Soldiers in Southern Ptolemaic Egypt, in: MOOREN, *Politics*, 77–89; CHANIOTIS, *War*, 149–154.
- 44 A. CHANIOTIS, Foreign Soldiers – Native Girls? Constructing and Crossing Boundaries in Hellenistic Cities with Foreign Garrisons, in: A. CHANIOTIS/P. DUCREY (Hgg.), *Army and Power in the Ancient World*, Stuttgart 2002, 108–110.
- 45 CHR. HABICHT, Versäumter Götterdienst, in: *Historia* 55 (2006), 153–166.
- 46 W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War III*, Berkeley 1980, 29–41; CHANIOTIS, *War*, 145, 157–160.
- 47 Zum Verhältnis zwischen Philosophie und hellenistischer Religion siehe MARTIN, *Religions*, 36–40; TRIPOLITIS, *Religions*, 36–46.
- 48 LSAM 20; S. C. BARTON/G. H. R. HORSLEY, A Hellenistic Cult Group and the New Testament Church, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981), 7–41; A. CHANIOTIS, Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen, in: J. ASSMANN/T. SUNDERMEIER (Hgg.), *Schuld, Gewissen und Person*, Gütersloh 1997, 159–162.
- 49 R. C. T. PARKER, Pleasing Tights. Reciprocity in Greek Religion, in: CHR. GILL/N. POSTLETHWAITE/R. SEAFORD (Hgg.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, 105–125; CHANIOTIS, *Divine Justice*, 19.
- 50 Zum Schutzbedürfnis: NILSSON, *Geschichte II*, 185–249, 268–281. Zur Verbreitung des Asklepioskultes siehe das Beispiel Kretas: U. BULTRIGHINI, Divinità della salute nella Creta ellenistica e romana. Ricerche preliminari, in: *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 35 (1993), 49–118. Allgemein: E. J. EDELSTEIN/L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945; J. W. RIETHMÜLLER, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte I*, Heidelberg 2005, 75–77.
- 51 M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Serapis-Religion*, Hildesheim 1985, 1–10.
- 52 A. CHANIOTIS, Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit, Stuttgart 1996, 68–76; P. BRULÉ, Le polythéisme en transformation. Les listes des dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e–II^e s. av. J.-C.), in: N. BELAYCHE u. a. (Hgg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Rennes 2006, 143–173.
- 53 *Koinon Soteriastan, Asklepiastan, Poseidoniastan, Atheniastan, Aphrodisiastan, Hermaistan, Matros Theon*; siehe F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, 57–62.
- 54 Dieses Bedürfnis verdeutlichen auch die hellenistischen Weihinschriften und Weihreliefs. Siehe Anm. 2.
- 55 H. S. VERSNEL, What did an Ancient Man See When he Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany, in: D. VAN DER PLAS (Hg.), *Effigies Dei*, Leiden 1987, 42–55; F. GRAF,

- Trick or Treat? On Collective Epiphanies in Antiquity, in: *Illinois Classical Studies* 29 (2004), 111–130; CHANIOTIS, *War*, 157–160.
- 56 Zu diesem Motiv siehe auch Opous: IG X 2 1,255; R. MERKELBACH, Zwei Texte aus dem Sераpeum von Thessalonike, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 10 (1973), 50–54.
- 57 I. Magnesia 16; RIGSBY, *Asyia*, 180.
- 58 Paus. 10,23,1–9; Iust. 24,7,6 und 8,3–7; CHANIOTIS, *War* 157f.
- 59 CHANIOTIS, *Historie*, 39, 53, 83f., 145f., 163f., 300f.; J. DILLERY, Greek Sacred History, in: *American Journal of Philology* 126 (2005), 505–526.
- 60 C. HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Understanding of their Past*, Oxford 2003, 149–151.
- 61 I. Stratonikeia 10; A. CHANIOTIS, Willkommene Erdbeben, in: E. OLSHAUSEN/H. SONNABEND (Hgg.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6. Naturkatastrophen in der antiken Welt*, Stuttgart 1998, 408–410; M. GIRONE, Una particolare offerta di chiome, in: *Epigraphica Anatolica* 35 (2003), 21–42, vermutet die Einführung eines neuen Rituals nach diesem Wunder.
- 62 CHANIOTIS, *War*, 157–160.
- 63 *Archegetés/-tis*: Apollon in Kos, Artemis in Ephesos, Athena in Athen, Dionysos in Teos, Gortys in Gortyn, Heros in Rhamnous; *kathegemon*: Dionysos in Pergamon; *prokathegemon*: Asklepios in Kos, Artemis in Ephesos, Dionysos in Teos; *poliárches*: Dionysos in Teos; *proestósa tes póleos*: Hera in Amastris.
- 64 Z. B. E. BORG, *Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst*, München 2002, bes. 22f., 51f., 80, 136.
- 65 SEG 41,1003; P. HERRMANN, Antiochos der Große und Teos, in: *Anadolu* 9 (1965), 29–159; A. CHANIOTIS, Akzeptanz von Herrschaft durch ritualisierte Dankbarkeit und Erinnerung, in: C. AMBOS u. a. (Hgg.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, 188–204. Vgl. auch die Ehren für Laodike in Iasos: M. NAFISSI, L'iscrizione di Laodice (Ivlasos 4). Revisione del testo e nuove osservazioni, in: *Parola dell'Passato* 56 (2001), 101–146.
- 66 IG XII 7, S. 1. Besprechungen mit weiterer Literatur: H. S. VERSNEL, »May he not be Able to Sacrifice«. Concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58 (1985), 252–255; DERS., »Punish Those who Rejoice in our Misery«. On Curse Texts and Schadenfreude, in: D. R. JORDAN/H. MONTGOMERY/E. THOMASSEN (Hgg.), *The World of Ancient Magic*, Athen 1999, 125–127. Zur emotionalen Sprache in der Magie: H. S. VERSNEL, Sachliche Sprache und emotionale Sprache in griechischen und römischen Fluch-Texten, in: A. KNEPPE/D. METZLER (Hgg.), *Die emotionale Dimension antiker Religiosität*, Münster 2003, 87–116.
- 67 Grundlegend: H. S. VERSNEL, Beyond Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers, in: C. A. FARAONE/D. OBBINK (Hgg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford 1991, 60–106; weitere Bibliographie in CHANIOTIS, *Divine Justice*, 8, Anm. 20.
- 68 SEG 43,434; E. VOUTIRAS, *Dionysophontos gamoi. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam 1998.
- 69 I. Knidos 147–159, bes. deutlich 150; vgl. DICKIE (Anm. 12), 104–106.
- 70 SEG 38,1476; J. BOUSQUET, La stèle des Kyténiens au Létôon de Xanthos, in: *Revue des Etudes Grecques* 101 (1988), 12–53; CURTY (Anm. 32), 183–191, Nr. 75; C. D. HADZIS, Corinthiens, Lyciens, Doriens et Cariens. Aoreis à Corinthe, Aor, fils de Chrysaôr et Alétès fils d'Hippotès, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 121 (1997), 1–14; JONES (Anm. 32), 61f., 139–143.
- 71 NILSSON, *Geschichte* II, 54–61; CHANIOTIS, *Historie*, passim; CURTY (Anm. 32); ALCOCK, The Heroic Past in a Hellenistic Present, in: CARTLEDGE/GARNSEY/GRUEN, *Constructs*, 20–34; FUNKE, *Aiakidenmythos*; HIGBIE (Anm. 60); A. CHANIOTIS, *Travelling Memories in the*

- Hellenistic World, in: R. HUNTER/I. RUTHERFORD (Hgg.), *Poeti Vaganti. Travel and Locality in Greek Poetic Culture*, Cambridge (im Druck). Siehe auch Anm. 16.
- 72 Beispiele: IG XII 8, S. 38 mit CHANIOTIS, *Historie*, 345f. E68; CID III 1/2 mit A. BÉLIS, *Esthétique musicale du péan à travers l'exemple des Hymnes delphiques à Apollon*, in: P. BRULÉ/C. VENDRIES (Hgg.) *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes 2001, 97–114; CID IV 117 and 120.
- 73 CHANIOTIS, *War*, 237–239.
- 74 Propagierung von Festen: z. B. I. Magnesia 16–87; RIGSBY, *Asylia*, bes. 179–185; P. PERLMAN, *City and Sanctuary in Ancient Greece. The ›Theorodokia‹ in the Peloponnese*, Göttingen 2000; POTTER, *Hellenistic Religion*, 414f. Steigerung: S. HOTZ, *Bigger, Better, More. Die Kleinstadt Bargylia im Bann eines Festes*, in: AMBOS (Anm. 65), 59–65.
- 75 CHANIOTIS, *Feste*, 159f.
- 76 S. ANEZIRI, *Étude préliminaire sur le culte privé des souverains hellénistiques. Problèmes et méthode*, in: V. DASEN/M. PIÉRART (Hgg.), *Idia kai demosia. Les cadres ›privés‹ et ›publics‹ de la religion grecque antique*, Liège 2005, 219–233; P. IOSSIF, *La dimension publique des dédicaces ›privées‹ du culte royal ptolémaïque*, in: ebd. 235–257.
- 77 CHANIOTIS, *War*, 207–212; I. Perge 12, Z. 32f.; Pol. 4,58,12; 11,14,2; 20,5,6–11.
- 78 G. SFAMENI GASPARRO, *Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience*, in: BILDE, *Values*, 67–109.