

Philosophische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Rituale im öffentlichen Diskurs griechischer Poleis der Kaiserzeit

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades

vorgelegt am 1. September 2005

von

Stephan Hotz

Erstgutachter: Prof. Dr. A. Chaniotis

Zweitgutachter: PD. Dr. Th. Corsten

Seminar für Alte Geschichte und Epigraphik

Marstallhof 4, 69117 Heidelberg

Inhaltsverzeichnis

I. Einführung	1
I. 1. Eine Welt voller Rituale	1
I. 2. Die Schwerpunkte altertumswissenschaftlicher Ritualforschung	2
I. 3. Rahmen und Thematik der Untersuchung	10
II. Rituale als Gegenstand des öffentlichen Diskurses	18
II. 1. Rituale für das Volk	18
II. 1. 1. Einführung: Das Fest als komplexes Ritual für das Volk	18
II. 1. 2. Vom Aushandeln neuer Feste	22
II. 1. 3. Wider Unmoral, Prunksucht und Massenspektakel	43
II. 1. 4. Die Weigerung der Wohltäter und die Wünsche des Volkes	56
II. 1. 5. Roms Rolle zwischen Einschränkung und Ermutigung	66
II. 1. 6. Zusammenfassung	74
II. 2. Rituale für die Götter	78
II. 2. 1. Einführung: Das Fest als komplexes Ritual für die Götter	78
II. 2. 2. Soll man an Opfern und Mysterien festhalten?	82
II. 2. 3. Schuld und Sühne vernachlässigter Rituale	100
II. 2. 4. Geld, Bauwerke oder doch Rituale?	102
II. 2. 5. Blutige Opfer oder ...?	119
II. 2. 6. Die Götter wollen kein Blut sehen	133
II. 2. 7. Zusammenfassung	144

III

II. 3. Rituale für die Wohltäter der Poleis	151
II. 3. 1. Einführung: Proklamationen, Bekränzungen, Ehrenstatuen	151
II. 3. 2. Kunstkritik, Bescheidenheitstopos oder Ritualkritik	152
II. 3. 3. Kostenpunkt Ehrenrituale	155
II. 3. 4. Wohltäter sind keine Götter	157
II. 3. 5. Zusammenfassung	162
II. 4. Rituale für die Toten	165
II. 4. 1. Totenrituale: Bestattung und rituelles Totengedenken	165
II. 4. 2. Müssen die Toten ohne Opfer hungern?	168
II. 4. 3. Alles vergebne Liebesmüh'	177
II. 4. 4. Rituelles Totengedenken auf dem Prüfstand	186
II. 4. 5. Zusammenfassung	196
III. Eine strukturelle Bilanz: Diskurs und Ritualdynamik	200
Literaturverzeichnis	216

I. Einführung

I. 1. Eine Welt voller Rituale

Man stelle sich vor, wir könnten - wie in H. G. Wells gleichnamigem Roman - mit einer Zeitmaschine ins antike Athen reisen: Das erste, was wir dort nach unserer frühmorgendlichen Ankunft zu Gesicht bekommen, ist eine Totenprozession, die den Verstorbenen von seinem Sterbehaus durch die Straßen der Stadt zur Verbrennung außerhalb der Mauern geleitet. Wir haben „Glück“, der Tote war ein Aristokrat. Deshalb zieht ein imposanter Zug an uns vorüber. Vorneweg tragen nahe Angehörige die Bahre mit dem prächtig gekleideten Leichnam. Darauf folgen weitere Verwandte des Toten, seine Freunde und Anhänger. Besonders die Frauen erregen durch ihre exzessiven Trauerbekundungen unsere Aufmerksamkeit. Mit aufgelösten Haaren und zerrissenen Kleidern schlagen sie sich die Brüste und zerkratzen ihr Gesicht.

Noch ganz im Bann dieses neuen und befremdlichen Schauspiels gehen wir weiter zur Akropolis, dem religiösen Zentrum Athens. Hier begegnet uns eine Prozession ganz anderer Art. Wir sehen Schweine, Schafe und Stiere allesamt mit bunten Bändern und Kränzen geschmückt, die Hörner vergoldet. Mädchen, Knaben, Frauen und Männer begleiten sie in einer streng festgelegten Ordnung. Wir bewundern den Aufzug dieser Menschen. Alle tragen festliche Gewänder oder prunkvolle Rüstungen. Die Musik von Flötenspielern und Hymnen erfüllen die Luft. Aus diesem heiligen Gesang können wir entnehmen, dass die Tiere aufgrund eines uralten Mythos einem Gott als Opfer dargebracht werden sollen. Voll Spannung auf dieses uns so fremde Ereignis folgen wir dem Zug bis ins Heiligtum der Gottheit, wo die Prozession am Altar endet. Hier mischt sich das panische Quicken der Schweine oder das Blöcken der Schafe mit dem durchdringenden Schrei der anwesenden Frauen, der den Todesstoß des Priesters begleitet. Überall riecht es nach Blut und wenig später nach Fett, Knochen und dampfenden Eingeweiden, die auf dem Altar zu Ehren der Gottheit verbrannt werden. Nachdem der Gott diese Ehrentile erhalten hat, macht man sich daran, das Fleisch der Opfertiere für die Festgemeinde

zubereiten. Dem Schrecken des Tötens folgt die fröhlich-festliche Stimmung des gemeinsamen Mahls. Aus Rücksicht auf unseren Magen lassen wir das Essen aus, freuen uns aber zusammen mit allen Zuschauern an den anschließenden Wettkämpfen von Ringern, Läufern, Diskuswerfern oder Dichtern.

Am folgenden Tag machen wir uns auf den Weg zur Pnyx, dem Ort der Volksversammlung. Auch hier werden wir Zeuge von Opferhandlungen. Darf doch über keine einzige Angelegenheit der Polis debattiert werden, ohne dass zuvor ein Gebet an die wichtigsten Staatsgötter erfolgt und ein günstiges Opfer den glücklichen Ausgang der Beratungen verbürgt. Heute ist dies der Fall und die Diskussion kann beginnen.

Nach dem Besuch der Volksversammlung suchen wir das Theater auf, wo die Ehrungen verdienter Bürger erfolgen. Vor dem versammelten Volk verkündet ein Herold mit lauter Stimme den Namen und die Taten des Geehrten, der einen goldenen Kranz als sichtbares Zeichen seiner Auszeichnung trägt.

Leider neigt sich unsere Reise schon dem Ende zu und manches von dem, was die antiken Quellen so lebhaft schildern, konnten wir nicht beobachten. Da uns die Privathäuser verschlossen sind, konnten wir weder sehen, wie Neugeborene als Zeichen der Aufnahme in die Familie um den häuslichen Herd getragen werden noch wie Brautleute ihr Reinigungsbad nehmen und anschließend Hochzeit feiern.

Dennoch hat sich, als wir erschöpft unsere Zeitmaschine für die Rückkehr erreichen, ein Eindruck unauslöschlich eingepägt: Kein Athener gleichgültig welchen Alters, Geschlechts oder gesellschaftlichen Ranges konnte sich als Teilnehmer oder Zuschauer Ritualen entziehen. Denn nichts anderes waren die gerade geschilderten Ereignisse. Die Bewohner Attikas lebten also wie alle anderen Griechen der Antike in einer Welt voller Rituale.

I. 2. Die Schwerpunkte altertumswissenschaftlicher Ritualforschung

Dieser starken Präsenz von Ritualen im öffentlichen Leben Rechnung tragend, haben sich die verschiedenen Disziplinen der Klassischen Altertumswissenschaften eingehend

mit dieser Thematik beschäftigt. Dabei nahmen die Klassische Philologie mit ihrem Interesse an Mythos und Drama sowie die Klassische Archäologie mit ihrem Blick auf die Ikonographie gegenüber der Alten Geschichte eine Vorreiterrolle ein. Die Grundlage dieser Studien bilden verschiedene Interpretationsmodelle.

Am Beginn der altertumswissenschaftlichen Beschäftigung mit Ritualen standen Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. die so genannten Cambridge Ritualists. Während sich J. Frazer¹ mit dem Vorderen Orient beschäftigte, war es J. E. Harrison², die Material aus der griechischen Antike untersuchte. Im Mittelpunkt ihrer Forschung stand das Verhältnis von Mythos und Ritual: Bringt das Ritual den Mythos hervor oder der Mythos das Ritual? Zunächst gingen beide vom Primat der rituellen Handlung aus³. Diese These revidierte Harrison 1912, sie trat nun für ein gleichzeitiges Auftreten von Ritual und Mythos ein: „This does not, however, imply that ritual is prior to myth; they probably arose together. Ritual is the utterance of evolution, a thing felt into action, myth in words or thoughts.“⁴

Es verwundert kaum, dass diese undifferenzierten Erklärungsversuche der Cambridge Ritualists Kritik hervorriefen. G. S. Kirk blieb dabei zwar Harrisons Leitfrage treu, differenzierte die Ergebnisse aber aus, indem er folgende Möglichkeiten gleichberechtigt nebeneinander stellte: Ritual und Mythos treten gleichzeitig auf, das Ritual erzeugt den Mythos oder umgekehrt. Für die überwiegende Zahl von Quellen lassen sich jedoch überhaupt keine Interdependenz von Ritual und Mythos nachweisen⁵.

Der Klassische Philologe W. Burkert hingegen lehnte schon die Frage nach dem Primat ab⁶. Sowohl die Handlung (Ritual) als auch die Erzählung (Mythos) seien älter als die schriftliche Überlieferung und fielen damit nicht in den Bereich einer philologischen Beschäftigung. Deshalb ersetzte Burkert in seinem grundlegenden Aufsatz „Neues Feuer auf Lemnos. Über Mythos und Ritual“⁷ die Frage nach dem zeitlichen Vorrang von Ritual

¹ Frazer (1890).

² Zu Harrisons Leben und Bedeutung für die altertumswissenschaftliche Untersuchung von Ritualen vgl. Versnel (1994), S. 23-29.

³ Ursprünglich deutete Harrison Mythen als Erklärungen für missverstandene Rituale: „My belief is that in many, even the large majority of cases, ritual practice misunderstood explains the elaboration of myth.“ Vgl. hierzu Versnel (1994), S. 25.

⁴ Harrison (1912), S. 16.

⁵ Kirk (1971), S. 1-31, Versnel (1994), S. 40.

⁶ Vgl. Burkert (1990), S. 70.

⁷ Burkert (1990), S. 60-76.

oder Mythos durch folgende Überlegung: Die Erforschung beider könne sich gegenseitig im Hinblick auf die Rekonstruktion von Ritualen befruchten. In diesem Ansatz nutzt er den Mythos dazu, lückenhafte Kenntnisse über Rituale zu ergänzen. Diese Neuorientierung führte dazu, dass das Verhältnis von Ritual und Mythos bis heute in der Forschung relevant ist⁸.

Die strukturalistisch orientierte Ritualforschung entwickelte sich ausgehend von den maßgeblichen Arbeiten der Anthropologen A. van Gennep⁹ und M. Mauss¹⁰. So bestimmte van Gennep die dreiphasige Grundstruktur von Übergangsritualen (*rites de passage*). Da schon van Gennep auf den weiten Gültigkeitsbereich dieser dreiphasigen Struktur aufmerksam machte, war es folgerichtig, dass dieses Modell auf verschiedene Rituale der griechischen Antike übertragen wurde. Ein Hauptfeld der Untersuchung stellt dabei die Initiation von Jugendlichen dar, z. B. die spartanische *Agoge* oder die Riten der *Arrhophoren* im Kult der *Athena Polias*¹¹. Daneben beschäftigten sich etwa R. Garland und J. Morris unter diesem Gesichtspunkt mit Bestattungen im antiken Griechenland¹².

Unabhängig von van Gennep entwickelte M. Mauss anhand von vedischen und israelitischen Praktiken ein Dreierschema für die Analyse von Opferritualen, in dem er Eingangsritual (*l'entrée*), Opferhandlung (*immolatio*) und Ausgangsritual (*la sortie*) unterschied¹³. Auch diese Beobachtung fand Eingang in die altertumswissenschaftliche Ritualforschung.

Strukturalistische Überlegungen zum Opfer in der griechischen Antike stellen jedoch nicht nur den Verlauf dieses Rituals in den Mittelpunkt. J.-P. Vernant wies in Hesiods Dichtungen die Teilung des Opfertieres zwischen Göttern und Menschen als Grundmuster der Opferhandlung nach. Diese Teilung symbolisiert zugleich eine Trennung. Der Mensch

⁸ Versnel (1994). In dieser Studie zu „Inconsistencies in Greek and Roman Religion“ setzt er sich u.a. mit dem Kronos-Mythos und dem Fest der *Kronia* auseinander. Vgl. auch Waldner (2000). Sie bearbeitet anhand von Mythen und Ritualen die geschlechtsspezifischen Initiationen.

⁹ van Gennep (1908).

¹⁰ Mauss / Hubert (1899).

¹¹ Trotz der Kritik Calames (2000), S. 285, der sich unlängst gegen die Anwendung dieses Schemas als simplifizierend und reduktionistisch ausgesprochen hat, ist die Bedeutung dieses Analysemodells immer noch groß. Siehe etwa die Arbeiten von Sourvinou-Inwood (1988), Dowden (1989), Kennell (1995), Waldner (2000).

¹² Garland (1985), Morris (1992).

¹³ Vgl. Mauss / Hubert (1899), S. 191-307.

braucht Fleisch und Fett, da er arbeiten muss und von Krankheiten befallen wird, während dies für die Götter nicht zutrifft¹⁴.

Es ist charakteristisch für Vernants Ansatz, dass er die Strukturen der Opferhandlung nicht abstrahiert von ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Realität behandelt, sondern auch nach ihrer Funktion in der griechischen Gesellschaft fragt. Vernant zufolge ist das Tieropfer nicht nur ein Symbol der Trennung von Göttern und Menschen, sondern auch ein Mittel der Kommunikation zwischen ihnen. Dieser Gedanke Vernants schlägt die Brücke zur funktionalistischen Untersuchung von Ritualen.

Dass den Menschen in griechischen Poleis nicht nur daran gelegen war, in Verbindung mit den Göttern zu treten, hat A. Chaniotis anhand von historischen Gedenktagen herausgearbeitet. Durch die Teilhabe von Jugendlichen eröffnete sich die Möglichkeit, die Erinnerung an bestimmte Ereignisse (z. B. Schlachtensiege) oder maßgebliche Traditionen der Polisgemeinschaft von Generation zu Generation weiterzugeben und damit die Grenze zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu überwinden¹⁵.

Außer der kommunikativen Funktion erfüllten Rituale auch gesellschaftliche Aufgaben. In einer Gemeinschaft, die von unterschiedlichen Antagonismen geprägt war (Mann-Frau, Herr-Sklave, Bürger-Fremder), bestätigten oder überwandern sie solche gesellschaftlichen Realitäten. Besonders mit der zeitweiligen Statusrevision von Frauen¹⁶, Sklaven¹⁷ und Fremden¹⁸ hat sich die Forschung eingehend auseinander gesetzt und nachgewiesen, dass die entsprechenden Rituale eigentlich einer Bestätigung des gesellschaftlichen *status quo* dienten. Statusbestätigung und Revision bilden indes nur

¹⁴ Vgl. Vernant (1981), S. 59-60.

¹⁵ Vgl. Chaniotis (1991), S.142, Hotz (2005), S. 136. Zum argumentativen Einsatz des erzieherischen Effekts ritueller Handlungen bei der Aushandlung von Volksbeschlüssen vgl. Chaniotis (2003), S. 189-190.

¹⁶ Vgl. Versnel (1994), S. 240. Er beobachtet für das weitverbreitete Fest der Thesmophorien eine Befreiung der Frauen von der männlichen Dominanz (Phallogratia) in der Polis.

¹⁷ Wenn Sklaven zum Fest der Kronia einmal im Jahr die Herren geben durften, bedeutete dies keine dauerhafte Revision des gesellschaftlichen *status quo*. Es entstand nämlich keine sklavenlose Festgemeinschaft. Vielmehr tauschten Herren und Sklaven nur für wenige Tage die Rollen, was sogar als Bestätigung der Realität gewertet werden kann, die für den Rest des Jahres herrschte.

¹⁸ Einem Dossier von Inschriften zufolge, durch das im hellenistischen Bargylia der Ablauf eines Festes für Artemis Kindyas geregelt wurde, sollten auch die Metöken an der Prozession zu Ehren der Göttin teilnehmen. Diese Zulassung bedeutete allerdings keine Nivellierung der Grenze zwischen Bürgern und ortsansässigen Fremden. Gerade dadurch, dass sich die Metöken am Festtag als eigene Gruppe an der Prozession beteiligten, wurde ihre Trennung von den Bürgern jedermann unübersehbar vor Augen geführt. Vgl. hierzu Hotz (2005), S. 64.

einen Ausschnitt der Aufgaben, die Rituale im gesellschaftlichen Leben antiker Polisgemeinschaften hatten. Leisteten sie doch P. Bourdieu zufolge durch die Ehrung von Wohltätern ebenfalls einen Beitrag zur Hierarchisierung und zur stetigen Erneuerung der städtischen Elite¹⁹.

Neben der gesellschaftlichen Funktion widmete sich die Forschung Riten als Instrumenten der Herrschaftslegitimation. So ließ sich zeigen, dass Prozessionen die Polisgemeinde häufig vom Zentrum in die Peripherie des eigenen Machtbereichs führte, um gegenüber Grenznachbarn den Anspruch auf diese Territorien zum Ausdruck zu bringen²⁰. Auch hellenistische Herrscher nutzten Prozessionen. In diesen sorgfältig inszenierten Zügen stellten sie die realen wie auch die ideellen Grundlagen ihres Königtums publikumswirksam zur Schau²¹.

Strukturelle Untersuchungen von Ritualen waren nicht nur die Grundlage für funktionalistische Betrachtungen. Das Aufdecken bestimmter Strukturen führte auch zu psychologischen Deutungsversuchen, wie sie W. Burkert vorgelegt hat. Im Zentrum seines Interesses stehen Strukturelemente des antiken Tieropfers, die für den modernen Betrachter zunächst skurril wirken²². All diese Elemente deutet Burkert als Schuldgefühle für den Tötungsakt, die verringert oder wieder gutgemacht werden sollen²³.

Um einige befremdlich wirkende Elemente von Opferhandlungen zu erklären, wählt Burkert auch einen evolutionistischen Ansatz. In Anlehnung an die Arbeiten K. Meulis²⁴ geht er davon aus, dass bereits die Jäger im Paläolithikum zur Minderung ihrer Schuld die Felle getöteter Bären auf ein Holzgerüst aufspannten und so den Bären rituell wiederherstellten. Dieses Schuldbewusstsein sei so stark gewesen, dass es über die steinzeitlichen Jäger hinaus in den Ackerbaukulturen fortgewirkt habe.

¹⁹ Vgl. Bourdieu (1992), S. 79-89.

²⁰ Vgl. Graf (1996), S. 60-61.

²¹ Köhler (1996), S. 35-45 analysiert die Ptolemeia des Ptolemaios II. Philadelphos (Athen. V, 196A-203B auf der Basis von Kallixeinos). Die Festprozession des hellenistischen Dynasten war nicht nur eine Heeresparade. Auch Statuen von Alexander d. Großen wurden auf einem Wagen zur Schau gestellt, der von Elefanten gezogen wurde.

²² Zu diesen skurrilen Aspekten zählen u.a. das Verstecken des Opfermessers in einem Korb voll Gerstenschrot, die Besprengung des Opfertieres mit Wasser, um sein Schütteln als Zustimmung zur eigenen Tötung zu deuten, oder die Abhaltung von Schauprozessen gegen Opferbeile bzw. Messer und deren Versenken im Meer. Vgl. dazu auch Rüpke (2001), S. 90-91.

²³ Vgl. Burkert (1972), S. 11; 158-159, Burkert (1987), S. 168-171.

²⁴ Vgl. Meuli (1975), S. 907-1021.

Evolutionistische Erklärungsmodelle entwickelte Burkert auch für andere Rituale im antiken Griechenland (z.B. das Pharmakos-Ritual)²⁵. Zweifelsohne bietet dieses Deutungsmodell signifikante Vorteile. Zum einen wird erklärbar, weswegen befremdlich wirkende Handlungsmuster in Ritualen lange Zeit tradiert werden. Gehören sie doch zur Handlungs- und Triebausstattung der Humanoiden. Zum anderen werden Rituale in unterschiedlichen Kulturen vergleichbar, da sie auf dieselben in der Evolution angelegten Grundmuster zurückgehen²⁶. Bei allen Vorteilen sollte man jedoch nicht die Problematik in den Grundannahmen dieses Modells aus den Augen verlieren. Schon das Detailwissen über griechische Rituale ist oft sehr gering. Noch wesentlich spekulativer sind Vergleichspunkte in der Humanevolution, die Jahrtausende zurückliegen²⁷. Burkerts Interpretationen laufen daher mitunter Gefahr, *obscura per obscuriora* zu erklären²⁸.

Unabhängig von diesen unterschiedlichen Interpretationsmodellen lassen sich auch Gemeinsamkeiten in der altertumswissenschaftlichen Ritualforschung feststellen.

Was die untersuchten Rituale anbelangt, bildet das Opfer seit jeher einen Schwerpunkt des Interesses. Schon zu Beginn des 20. Jh. erschlossen umfangreiche Quellensammlungen diesen Bereich für die Forschung²⁹. Neben den schon genannten allgemeinen Studien Vernants oder Burkerts widmet sich die Forschung mittlerweile speziellen Aspekten des Opferkults³⁰. So arbeitete S. Scullion³¹ über olympische und chthonische Opfer und G. Ekroth³² über Opferpraktiken des Heroenkults. Neben den Opfern wurden Initiations- und

²⁵ Im antiken Griechenland war es eine verbreitete Praxis, bestimmte Personen, die als Pharmakos (Heilmittel) bezeichnet wurden, ein Jahr lang zu pflegen und zu bewirten. Am Ende des Jahres wurden diese aber unter Schlägen aus der Stadt getrieben, mancherorts sogar getötet. Dieses Verhalten habe, wie Burkert (1987), S. 34 meint, seine Wurzeln in der Humanevolution. Wenn eine Gruppe von Urmenschen in einer imaginierten Situation von einem Rudel Wölfe bedrängt wurde, würden diese ein krankes oder schwaches Mitglied ausstoßen. Während die Raubtiere über diesen einzelnen Urmenschen herfielen, hätten die anderen Zeit zur Flucht. Zu weiteren Beispielen aus der Biologie für solche *pars pro toto*-Opfer vgl. Burkert (1998), S. 57.

²⁶ Lv. 16.

²⁷ So hat man von archäologischer Seite die Existenz des Bärenrituals paläolithischer Jagdkulturen bestritten. Vgl. Rüpke (2001), S. 92.

²⁸ Diese Problematik formulierte auch Burkert (1972), S. 20 selbst.

²⁹ Vgl. Stengel (1910), Eitrem (1915).

³⁰ Hierzu zählen auch Studien zur rituellen Reinheit, die Parker (1983) und Chaniotis (1997), S. 142-179 vorgelegt haben. Den neuesten Überblick über die Erforschung von Opfern bietet Graf (2002), S. 113-125.

³¹ Vgl. Scullion (1994), S. 75-119.

³² Vgl. Ekroth (2002).

Übergangsriten eingehend untersucht. Die einschlägigen Arbeiten sind bereits im Zusammenhang mit den Interpretationsmodellen aufgeführt worden³³.

Eine weitere Gemeinsamkeit der Ritualforschung ist die Konzentration auf bestimmte geographische Räume und Epochen der griechischen Antike. Selbst wenn neuerdings andere Regionen vermehrt ins Blickfeld geraten sind³⁴, bleibt die Polis Athen häufig noch das Paradigma altertumswissenschaftlicher Ritualstudien. Zu keiner anderen Stadt liegen in einer solchen Dichte Überblicksdarstellungen³⁵ und Untersuchungen zu Einzelaspekten (Festkultur, Eleusinische Mysterien, performative Facetten der Politik)³⁶ vor.

Zeitlich richtet die Forschung ihren Focus auf die vorklassische und klassische Epoche³⁷. Eine viel geringere Zahl von Studien schenkt demgegenüber der Kaiserzeit Beachtung. Die einzige Überblicksdarstellung stammt von M. Nilsson³⁸. Daneben gibt es einige regional begrenzte Studien, z. B. für Sparta³⁹ oder Ephesos⁴⁰. Thematisch zeichnen sich klare Präferenzen zugunsten des Kaiserkults⁴¹, der Magie⁴² und der soteriologischen Religionen orientalischen Ursprungs ab. Insbesondere das Verhältnis von griechischer Religion und Christentum wurde beleuchtet⁴³.

Bislang bildet eine eher beschränkte Zahl von Quellen die Basis für altertumswissenschaftliche Ritualforschung. Die Archäologen arbeiten vorwiegend mit

³³ Vgl. oben, S. 4 Anm. 11.

³⁴ Vgl. Graf (1985) bzw. Hupfloher (2000).

³⁵ Vgl. Parker (1996), Mikalson (1998).

³⁶ Vgl. zur attischen Festkultur Deubner (1956), Parke (1977), Simon (1983) und Robertson (1992). Zu den Mysterien vgl. u.a. Burkert (1987) und Lauenstein (1987). Doch hat die Beschäftigung mit Ritualen in Athen nicht nur eine religiöse Seite. Vielmehr ist es das Verdienst von Strauss (1985), S. 67-83, die Volksversammlung sowie weitere Facetten der attischen Politik aus einem rituell-performativen Blickwinkel betrachtet zu haben.

³⁷ So sei nur exemplarisch darauf verwiesen, dass etwa Parkers historischer Überblick zur attischen Religion um das Jahr 750 v. Chr. einsetzt, vorrangig das 5. und 4. Jh. behandelt und die Zeit nach Alexanders Tod lediglich in einem kursorischen Ausblick beschreibt. Schon mit Platon endet Burkert (1977).

³⁸ Vgl. Nilsson (1967), S. 295-701.

³⁹ Vgl. Pettersson (1992), Hupfloher (2000).

⁴⁰ Vgl. Rogers (1991).

⁴¹ Vgl. Price (1984) zum Kaiserkult in Kleinasien und Clauss (1999), der sich diesem Thema reichsweit annimmt.

⁴² Vgl. Graf (1994).

⁴³ Eine derartige Zusammenschau von Christentum und paganer Religion im griechischen Osten leistet Lane Fox (1986).

ikonographischem Material (Vasenmalerei, Weihereliefs)⁴⁴, die Klassischen Philologen mit literarischen Quellen (epische Dichtung, Werke der Dramatiker). Im Vergleich zu Homer, Hesiod, Sophokles oder Aristophanes finden literarische Quellen der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte in der Forschung deutlich weniger Berücksichtigung. Wenn sich Studien diesem Zeitraum widmen, sind sie durch eine Konzentration auf zwei Gesichtspunkte gekennzeichnet: Zum einen wird die Beschreibung und Exegese von Ritualen in der kaiserzeitlichen Literatur erfasst⁴⁵, zum anderen wird von kaiserzeitlich bezeugten Ritualen auf deren Ursprünge zurückgeschlossen.

Die Frage nach den Ursprüngen ritueller Handlungen ist in zweifacher Hinsicht ein Hauptgegenstand der Wissenschaft. So versucht man, die ursprüngliche Form und Bedeutung von Ritualen zu rekonstruieren, oder stellt die Frage nach ihrer Genese⁴⁶.

Im Hinblick auf die Rekonstruktion von Ritualen macht das boiotische Fest der Daidala die Probleme dieses Ansatzes klar. Denn die Beschreibung dieses Festes durch Pausanias (2. Jh. n. Chr.)⁴⁷ wurde ganz unterschiedlich gedeutet. Manche Forscher interpretierten die Daidala als heilige Hochzeit (hieros gamos) der Fruchtbarkeitsgottheiten Zeus und Hera⁴⁸, während andere für ein Feuerritual im Rahmen eines Fruchtbarkeitskults oder ein Versöhnungsoffer plädierten⁴⁹. Jeder dieser Versuche, die ursprüngliche Form der Daidala zu rekonstruieren, erklärt jedoch nur einzelne Facetten dieses Festkomplexes, der über Jahrhunderte gewachsen ist⁵⁰. Solche Rekonstruktionsversuche scheitern darüber hinaus oft an unzureichendem Quellenmaterial und zeitlich uneinheitlichen Überlieferungen⁵¹.

⁴⁴ Namentlich van Straten (1995), Sourvinou-Inwood (1988) und Schmitt Pantel (1992) stützen ihre Untersuchungen zu Opfern, zur Initiation attischer Mädchen und zu Banketten in griechischen Poleis ganz oder teilweise auf Weihereliefs und Vasenmalerei.

⁴⁵ Vgl. Pritchett (1999).

⁴⁶ Vgl. Zaidman / Schmitt Pantel (1989), S. 6.

⁴⁷ Paus. IX, 2, 7-3, 3.

⁴⁸ Vgl. Furley (1981), S. 207.

⁴⁹ Vgl. Burkert (1979), S. 132-134.

⁵⁰ Vgl. Chaniotis (2002), S. 38.

⁵¹ Price (1999), S. 9 mit Anm. 20 hat im Zusammenhang mit Ritualen im Klassischen Athen kritisch bemerkt, dass Rekonstruktionen auf ganz unterschiedlichen Quellengattungen fußen, die noch dazu zeitlich weit auseinander liegen. Beispielhaft hierfür sei die Rekonstruktion eines Rituals, die teils aus Aristophanes-Zitaten, teils aus Pausanias' Beschreibungen oder aus Versatzstücken eines byzantinischen Lexikons erstellt wurde.

Für die Studien zur Genese ritueller Handlungen im antiken Griechenland ist es charakteristisch, dass sie räumlich wie zeitlich weit ausgreifen. M. Nilsson sah in der Verbindung zwischen mittelmeerischer Urbevölkerung und griechischen Einwanderern den Ursprung griechischer Rituale⁵², während Burkert den Einfluss orientalischer Nachbarkulturen oder gar den vorgeschichtlichen Bereich der Humanevolution zur Erklärung heranzog⁵³.

I. 3. Rahmen und Thematik der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, im Vergleich zu den gerade aufgezählten Schwerpunkten altertumswissenschaftlicher Ritualforschung bislang wenig beachtete Felder zu bearbeiten:

Zusätzlich zu den schon ausführlich untersuchten Opfern, Festen und Bestattungen wird der Blick auf Ehrenrituale (Bekränzungen, Proklamationen, Errichtung von Ehrenstatuen für lokale Wohltäter) gelenkt. Trotz ihrer Präsenz im öffentlichen Leben der Polis sind sie bisher lediglich von wenigen Studien bearbeitet worden⁵⁴.

Einen Neuansatz stellt auch der zeitlich-geographische Rahmen der Dissertation dar. Der Zeitraum der Untersuchung erstreckt sich vom Prinzipat des Augustus (27 v.-14 n. Chr.) bis zur Herrschaft Konstantins I. (312-337 n. Chr.). Diese Epoche hat in der Ritualforschung gemessen an der archaischen und klassischen Zeit bisher nur ein geringes und partikuläres Interesse erregt⁵⁵. Dies ist erstaunlich, da mit dem Sieg Octavians bei Actium und der darauffolgenden Etablierung des augusteischen Prinzipats für die Poleis des griechischen Ostens eine neue Zeit begann.

⁵² Vgl. Zaidman / Schmitt Pantel (1989), S. 6.

⁵³ Für die orientalischen Einflüsse vgl. Burkert (1984); zum evolutionistischen Modell dieses Forschers vgl. oben, S. 6-7.

⁵⁴ Vgl. Quaß (1993).

⁵⁵ Vgl. oben, S. 8.

Die Kriege der hellenistischen Dynasten, Roms Expansion in den Osten und die römischen Bürgerkriege, deren Entscheidungsschlachten auf griechischem Boden ausgefochten wurden, hatten das griechische Mutterland, Makedonien und die Poleis Kleinasiens stark in Mitleidenschaft gezogen. Zerstörung, Entvölkerung und Verödung waren die Folgen. Mit der *Pax Augusta* wurde dagegen eine mehrhundertjährige Friedensperiode eingeleitet, die nur selten von lokalen Barbareneinfällen unterbrochen wurde⁵⁶. Mit dieser politischen Stabilisierung ging eine wirtschaftliche Konsolidierung des griechischen Ostens einher, die sich regional in verschiedenen Geschwindigkeiten vollzog. Während sich im griechischen Mutterland nur allmählich eine Erholung einstellte und noch bis ins 2. Jh. n. Chr. Zeugnisse für wirtschaftliche Stagnation vorliegen, nahmen die Städte Kleinasiens einen viel rascheren Aufschwung. Eine effektive kaiserliche Verwaltung, Rohstoffvorkommen, ein weites Hinterland und günstige Verkehrsverbindungen förderten diese Entwicklung⁵⁷.

Die verbesserten politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen boten die Chance, aufgrund der Kriegswirren lange unterbrochene Rituale in altem Glanz wiederaufleben zu lassen. Unterstützt wurde dieser Prozess durch die zielgerichtete ideologische Politik des ersten Princeps. Im Bewusstsein, dass die Schrecken der Bürgerkriege die Strafe für eine Vernachlässigung der Götter und ihrer rituellen Verehrung seien, setzte Augustus auf eine religiöse Restaurationspolitik⁵⁸. So rühmte er sich in seinen *Res Gestae*, in Rom zweiundachtzig Tempel wiedererrichtet und damit den Vollzug von Ritualen wieder ermöglicht zu haben⁵⁹. Diese Politik verfolgte er nicht nur in der Hauptstadt des *imperium Romanum*, sondern auch im griechischen Osten. Dort sorgte er für die Rückerstattung zweckentfremdeten Tempelguts und schuf damit eine materielle Basis für die Wiederaufnahme von Ritualen⁶⁰. Die von Augustus eingeleitete Begünstigung traditioneller griechischer Rituale wurde von seinen Nachfolgern fortgeführt. Insbesondere Philhellenen wie Hadrian (117-138 n. Chr.) und Marc Aurel (161-180 n. Chr.) taten sich

⁵⁶ Zur wirtschaftlichen Situation vgl. Kahrstedt (1954), Alcock (1993), S. 14 und Lepelley (2001), S. 318-321. Beispielhaft für lokale Barbareneinfälle ist der Angriff der Kostoboken mit der Zerstörung des Heiligtums von Eleusis.

⁵⁷ Vgl. Mitchell (1993), S. 199, Schwarz (2001), S. 476; 482 und Lepelley (2001), S. 366-368.

⁵⁸ Zum ideologischen Hintergrund dieser Politik vgl. Christ (1995), S. 107; 159-160.

⁵⁹ R. Gest. div. Aug. 20

⁶⁰ R. Gest. div. Aug. 24.

durch Tempelbauten und die Stiftung von Festen im griechischen Osten hervor⁶¹. Was für die Kaiser galt, wurde auch zur Richtschnur der Provinzverwaltung und der einheimischen Honoratioren, die sich wiederholt für die Beibehaltung altüberlieferter Rituale einsetzten⁶². Die Hinwendung Konstantins I. zum Christentum im frühen 4. Jh. stellte eine tiefgreifende Zäsur in der kaiserlichen Politik gegenüber paganen Ritualen dar. Der Kaiser begünstigte die Christen, indem er u.a. den paganen Kulturen staatliche Finanzmittel entzog und sie stattdessen der christlichen Kirche zukommen ließ⁶³. Auch wenn aus Rücksicht auf die noch nicht zum Christentum bekehrte Bevölkerungsmehrheit zunächst lediglich Verbote einzelner ritueller Praktiken (nächtliche Opfer, Venuskult)⁶⁴ erfolgten, war die Zeit der paganen Kulte unwiderruflich abgelaufen. Nach dem gescheiterten Restitutionsversuch unter Julian Apostata (361-363 n. Chr.) entzogen die Nachfolger Konstantins den paganen Kulturen nach und nach sämtliche Privilegien und verboten sie schließlich grundsätzlich (391 n. Chr.)⁶⁵.

Im Gegensatz zu zahlreichen Ritualstudien, in deren Zentrum das klassische Athen steht, geht diese Dissertation über den Rahmen Attikas hinaus. Sie bezieht neben Einzelbeispielen aus Rom und dem hellenisierten Ägypten andere Regionen des griechischen Mutterlandes, die Inseln der Ägäis, Makedonien und Kleinasien ein. Besonders das kaiserzeitliche Kleinasien erweist sich als ein fruchtbares Feld für Ritualforschung⁶⁶. Erstens gab es an der kleinasiatischen Küste und später auch im Landesinneren eine Poliskultur mit reichem rituellem Leben, das bisher in der Forschung weniger Aufmerksamkeit erregt hat als Athen. Zweitens bestand in diesen urbanisierten Gebieten während der Kaiserzeit eine kulturelle Blüte, die sich in einem umfangreichen literarischen Schaffen widerspiegelte. Diese Werke der kleinasiatischen Prunkredner (Dion von Prusa, Aelius Aristides), Romanautoren (Xenophon von Ephesos), Biographen

⁶¹ Vgl. hierzu etwa Nilsson (1967), S. 336, Lepelley (2001), S. 330-331 Schwertheim (2005), S. 108.

⁶² Vgl. unten, S. 88-92; 104.

⁶³ Zur häufig untersuchten Religionspolitik Konstantins I. vgl. Christ (1995), S. 741-742, Brandt (1998), S. 32-37 und Price (1999), S. 164.

⁶⁴ Vgl. Brandt (1998), S. 35.

⁶⁵ Vgl. zum gescheiterten Restaurationsversuch Julians Bradbury (1995), S. 331-356. Zum Verbot heidnischer Kultpraktiken vgl. Price (1999), S. 164, Chaniotis (2005), S. 165.

⁶⁶ Das Interesse der Forschung an der Religion und damit auch an den Ritualen des kosmopolitischen Kleinasien bekundet neben Nilsson (1967), S. 313 auch Schwertheim (2005), S. 97-103.

(Philostratos), Geschichtsschreiber (Arrian, Cassius Dio) und wissenschaftlichen Autoren (Galen von Pergamon) dienen heute als reiches Quellenmaterial für die Auseinandersetzung antiker Intellektueller mit den Ritualen ihrer Umwelt⁶⁷. Drittens werden in der Kaiserzeit erstmals Rituale der indigenen ländlichen Bevölkerung Anatoliens quellenmäßig greifbar⁶⁸. Auch wenn Lyder, Phrygier oder Lykier ihren eigenen rituellen Praktiken treu blieben, dokumentierten sie diese nun in griechischer Sprache: eine Folge der von den Poleis ausstrahlenden griechischen Schriftkultur.

Dass es möglich ist, den geographischen Rahmen deutlich auszuweiten, ist einer Quellengattung zu verdanken, die in der Forschung bisher nur eine Nebenrolle spielte: den Inschriften. Deren oftmals fragmentarischer Zustand oder sprachliche Eigentümlichkeiten erschweren zwar die Auswertung dieser Quellengattung, nehmen ihr aber nichts von ihrer Bedeutung. Zum einen wächst das Material jährlich um 800-1000 neuveröffentlichte Inschriften⁶⁹. Zum anderen hat keine andere Quellengattung einen solch engen Bezug zum rituellen Leben: Inschriften sind Teile oder Ergebnisse ritueller Handlungen (Weihinschriften, Orakeltexte) und regeln deren Verlauf (*leges sacrae*).

Das epigraphische Material mit Relevanz für die Ritualforschung lässt sich auf zwei Gruppen verteilen. Bei den inschriftlich fixierten Kultregelungen (*leges sacrae*) handelt es sich um normative Texte wie Volksbeschlüsse religiös-rituellen Inhalts oder Reinheitsvorschriften, die an Heiligtümern angebracht waren⁷⁰. Beichtinschriften, Bauinschriften, Grabinschriften, Stiftungsurkunden, Orakeltexte und Weihinschriften sind dagegen Zeugnisse eines situativen Umgangs mit Ritualen. Die Inschriften dieser Gruppe sind bislang weder systematisch gesammelt noch in befriedigender Weise interpretativ berücksichtigt worden.

⁶⁷ Vgl. Lepelley (2001), S. 383.

⁶⁸ Vgl. Wörle / Wurster (1997), S. 393-469. Sie untersuchten einen dörflichen Zeus-Kult in Dereköy. Daneben gibt es zahlreiche Publikationen zu den anatolischen Beichtinschriften. Vgl. hierzu Petzl (1994), de Hoz (1999) oder Chaniotis (2004).

⁶⁹ Eine systematische Besprechung der Editionen epigraphischen Materials und diesbezüglicher Untersuchungen liefern Chaniotis / Mylonopoulos in ihrem jährlich erscheinenden „Epigraphic Bulletin for Greek Religion“.

⁷⁰ Eine solide Grundlage für die Beschäftigung mit *leges sacrae* aus Griechenland und Kleinasien bieten die aus den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts stammenden Editionen von Sokolowski (LSCG, LSCG Suppl., LSAM), die unlängst durch Lupus Edition der seither aufgefundenen Kultregelungen ergänzt wurde (NGSL).

Hinsichtlich der literarischen Quellen gilt die Aufmerksamkeit Autoren, die sich wertend über Rituale äußern. Die zahlreichen einschlägigen Zeugnisse in der kaiserzeitlichen Literatur verteilen sich auf unterschiedliche Genres. Naturgemäß findet sich die größte Dichte wertender Äußerungen in Abhandlungen zur zeitgenössischen Kultpraxis. Solche Traktate verfassten z.B. der Priester und Literat Plutarch von Chaironeia (ca. 45-120 n. Chr.), der Satiriker Lukian von Samosata (2. Jh.) und der neuplatonische Philosoph Porphyrios (3. Jh.). Darüber hinaus enthalten Reden⁷¹, Briefe⁷², Biographien⁷³, Geschichtswerke⁷⁴, ja sogar medizinische Schriften⁷⁵ immer wieder kritische oder apologetische Bemerkungen über Rituale. Diese Quellenauswahl unterscheidet sich in zweifacher Hinsicht von der bisherigen Forschungspraxis: Erstens bleiben christliche Zeugnisse zu paganen Ritualen weitestgehend unberücksichtigt, da die Kritik der Kirchenväter an heidnischen Kultpraktiken schon hinlänglich untersucht wurde⁷⁶. Lediglich solche christlichen Quellen werden benutzt, die Stellungnahmen paganer Autoren zitieren und damit für die heutige Forschung erst greifbar machen. Zweitens stehen Schriftsteller wie Pausanias und Athenaios, die sich mehrheitlich auf eine Beschreibung bzw. Exegese ritueller Handlungen beschränken, nicht im Mittelpunkt. Ihre Ausführungen wertet die Forschung seit geraumer Zeit bereits zur Rekonstruktion von Ritualen aus⁷⁷.

Der bedeutsamste Neuanatz betrifft das Thema. Denn mit dem Diskurs über Rituale in der Kaiserzeit wird ein Aspekt ins Zentrum gerückt, dem sich bisher nur wenige punktuelle Studien auf einer beschränkten Quellenbasis gewidmet haben. Namentlich genannt seien

⁷¹ Diese stammen von den schon genannten kleinasiatischen Rhetoren Dion von Prusa (ca. 40-120 n. Chr.) und Aelius Aristides (120-190 n. Chr.) sowie dem Syrer Libanios (314-393 n. Chr.).

⁷² Aus der kaiserzeitlichen Briefliteratur sind nicht nur die Korrespondenz des römischen Statthalters Plinius d. J., sondern auch pseudepigraphische Schriften wie die Pseudoheraklitbriefe und Apolloniosbriefe auf uns gekommen.

⁷³ Philostrat von Lemnos (ca. 170-230 n. Chr.).

⁷⁴ Cassius Dio (um 164 n. Chr. - nach 229 n. Chr.).

⁷⁵ Galen (129-199 n. Chr.).

⁷⁶ Vgl. Löhr (1998), S. 6. Epigraphische Quellen zur paganen griechischen Religion sind im Hinblick auf Ritualkritik bislang kaum von der Forschung berücksichtigt worden. Chaniotis / Mylonopoulos (2002), S. 332 bemerken dazu: „Relatively little attention has been paid to the development, neglect, and abolishment of rituals or to critical remarks ... on rituals.“

⁷⁷ Vgl. oben, S. 6 Anm. 21; 9.

M.-H. Quets Analyse kritischer Äußerungen zur Festkultur auf der Grundlage von Plutarch und Dion oder S. Bradbury, der die Kritik des Neuplatonikers Porphyrios am Opferkult beleuchtete⁷⁸. A. Chaniotis hingegen erschloss epigraphische Quellen für eine Diskursanalyse. Konkret untersuchte er kaiserzeitliche *leges sacrae* mit Blick auf die Verhandlungen, die diesen normativen Eingriffen vorangingen⁷⁹. Außer diesen wenigen Aufsätzen streifen einige Monographien das Thema. So sammelte A. Hupfloher Stellungnahmen zum kontrovers diskutierten Artemis-Orthia-Ritual im Zuge ihrer Arbeit zu spartanischen Kulturen und Priesterstellen⁸⁰. Auf Lukians bzw. Plutarchs Kritik an Bestattungsriten kommt A. Samellas kurz zu sprechen⁸¹, die ein umfassendes Werk zu Bestattungen und Totengedenken vorgelegt hat.

Eine systematische Erforschung des kaiserzeitlichen Diskurses über Rituale, die das vorhandene Quellenmaterial voll ausschöpft und verschiedene rituelle Handlungen in einer Studie vereint, kann demzufolge als Desiderat der Forschung angesehen werden. Angesichts der Fülle von Quellen kann der Diskurs nur mit Hilfe zentraler Fragestellungen planvoll aufgearbeitet werden:

- Die öffentliche Diskussion über Rituale war keine amorphe, undifferenzierte Erscheinung. Welche Formen des Diskurses lassen sich voneinander unterscheiden?
- An diesen Diskursformen beteiligten sich ganz verschiedene Personen. Welche gesellschaftliche Stellung, kulturelle Prägung, ethnische Zugehörigkeit oder welches Geschlecht besaßen diese Akteure und welche Motive hatten sie für ihr Engagement?
- Jeder Diskurs besaß seinen kommunikativen Kontext: An welchen Orten wurde demnach über Rituale diskutiert und mit welchen Medien (Inscription, Rede, Traktat usw.) sollte die Meinungsbildung beeinflusst werden?

⁷⁸ Vgl. Quet (1981), S. 41-65, Bradbury (1995), S. 332-341.

⁷⁹ Vgl. Chaniotis (2003), S. 177-190.

⁸⁰ Vgl. Hupfloher (2000), S. 18, Anm. 34 und Kennell (1995), S. 149-161.

⁸¹ Vgl. Samellas (2002), S. 72-79.

- In der Diskussion über Rituale kam es darauf an, die öffentliche Meinung für seine Position zu gewinnen. Mit welchen Argumenten versuchten dies die Akteure?
- Die wichtigste Komponente für die Gesamtkonzeption der Dissertation ist die Interdependenz von Diskurs und Ritualdynamik: Welche Zusammenhänge bestanden zwischen dem Diskurs über Rituale und deren Veränderung?

Auf der Grundlage dieser Leitfragen Ritualdiskurs und Ritualdynamik eng verzahnt zu untersuchen, ist kein Selbstzweck. Vielmehr soll eine solche Analyse dazu dienen, die historische Entwicklung von Ritualen in einer bestimmten Epoche besser zu verstehen. Im Mittelpunkt der Dissertation steht demnach nicht die Frage nach dem Ursprung von Ritualen, sondern nach ihrer Geschichte.

Wenn bislang auf die Definition eines „Rituals“ verzichtet wurde, hat dies seine Ursache in der uneinheitlichen Verwendung des Begriffs durch die Wissenschaft⁸². Darüber, was ein Ritual ist, besteht kein Konsens und wird aller Wahrscheinlichkeit nach nie bestehen. Diese Studie definiert Rituale oder präziser gesagt Ritualtypen als standardisierte, symbolische Handlungen, die durch bestimmte Rahmungen von der Alltagswelt abgegrenzt werden⁸³: Opfer, Bankette, Prozessionen, Agone, Bekränzungen usw.

Warum diese Ritualtypen nicht als Grundlage einer Gliederung dienen, bedarf einer Begründung. In der antiken Lebenswelt kamen einzelne Typen nicht isoliert vor, sondern bildeten im Verbund die Handlungssequenzen größerer Einheiten, die von nun an komplexe Rituale genannt werden sollen. Infolgedessen konnten einzelne Ritualtypen Anteil an verschiedenen komplexen Ritualen haben. So findet man die Prozession als Handlungssequenz des Festes ebenso wie in einer Bestattung. Aus diesem Grund wurde eine Gliederung nach den Zielgruppen ritueller Handlungen (Volk, Götter, lokale

⁸² Vgl. Michaels (2003), S. 1-3.

⁸³ Diese Definition fußt auf Burkerts (1987), S. 28: „Ritual ist standardisiertes Handeln in kommunikativer Funktion.“ Ergänzt wird Burkerts Begriffsbestimmung durch Aspekte, die von Michaels (2003), S. 4-5 in die Diskussion eingeführt wurden. Dazu gehört u.a. die Rahmung einer Ritualhandlung, die durch bestimmte Örtlichkeiten, Musik, Kleidung, Gestik usw. erfolgen kann und die das Ritual vom alltäglichen Leben abgrenzt.

Euergeten, Verstorbene) einer ritualtypologischen Einteilung vorgezogen. Zwar ist auch diese Art der Gliederung bis zu einem gewissen Grad arbiträr, weil etwa Bestattungen nicht nur den Toten dienen, sondern ebenso die Erbensprüche der Lebenden legitimierten sollten. Doch erscheint dies weniger problematisch als Ritualtypen aus ihrem jeweiligen Großkontext herauszureißen und dann zu interpretieren.

II. Rituale als Gegenstand des öffentlichen Diskurses

II. 1. Rituale für das Volk

II. 1. 1. Einführung: Das Fest als komplexes Ritual für das Volk

Wie umfangreiche Sammlungen dokumentieren, spielten Feste im antiken Griechenland seit jeher als Kontrapunkt zur Alltags- und Arbeitswelt eine wichtige Rolle sowohl für das religiöse als auch für das gesellschaftliche Leben der Poleis⁸⁴. Jedoch darf man daraus nicht auf eine gleich bleibende Frequenz dieser Ereignisse in allen Epochen der griechischen Geschichte schließen. Vielmehr lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass im Hellenismus und in der Kaiserzeit die Häufigkeit von Festen gegenüber früheren Epochen zunahm, wobei ein Bündel von Faktoren diese Entwicklung befördert haben mag. Maßgeblich dürfte sich eine Änderung der politischen Rahmenbedingungen ausgewirkt haben. Da die Poleis seit der hellenistischen Zeit zunehmend Entfaltungsmöglichkeiten auf außenpolitisch-militärischem Gebiet verloren, musste sich der Patriotismus der Bürgergemeinde innerstädtische Betätigungsfelder suchen und fand sie oftmals in der Festkultur⁸⁵.

Bei allem Anschwellen der Aktivitäten auf diesem Gebiet darf man jedoch nicht übersehen, dass Fest nicht gleich Fest war. Statt dessen hat man ein vielschichtiges Phänomen vor sich, bei dem zunächst hinsichtlich des Einzugsbereichs und der Teilnehmerzahl zu differenzieren ist. So gab es Feste auf Polisebene mit bestenfalls regionaler Ausstrahlung genauso wie solche auf der Ebene eines Koinon oder einer Provinz. Das größte Prestige besaßen zweifelsohne die panhellenischen Feste, zu denen

⁸⁴ Vgl. Nilsson (1906), Deubner (1956); für die Festkultur der hellenistischen Zeit vgl. Chaniotis (1995), S. 164-168.

⁸⁵ Vgl. Chaniotis (1995), S. 161, Hotz (2005), S. 64. Die Ausrichtung und Finanzierung der Feste oblag oft lokalen Wohltätern. Zum Phänomen des Euergetismus vgl. Gauthier (1985) und Quaß (1993).

sich zehntausende Menschen einfinden konnten⁸⁶. Die unterschiedlichen Einzugsbereiche sind nur eine Art, innerhalb der Festkultur Differenzierungen vorzunehmen; eine andere sind die verschiedenen Anlässe, zu denen gefeiert wurde. So beging man Feste zu Ehren der Götter oder der Herrscher (hellenistische Dynasten, römische Kaiser)⁸⁷. Daneben postulierte A. Chaniotis eine dritte Gruppe in Form von historischen Gedenktagen. An diesen wurde - immer im Zusammenhang mit einer Gottheit - bedeutender Personen bzw. Ereignissen der Polis gedacht⁸⁸. Freilich sind diese Kategorien nicht absolut zu setzen. In der Kaiserzeit wurden Feste für Götter und Kaiser häufig miteinander verbunden. Dieselbe Kombination bestand zwischen Götterfesten und historischen Ereignissen. So gedachten die Griechen selbst noch in der hohen Kaiserzeit ihres Sieges über die Perser bei Plataiai (479 v. Chr.) bezeichnenderweise zusammen mit einem panhellenischen Fest für Zeus Eleutherios⁸⁹. Auch gibt es Beispiele dafür, dass Gedenktage für einen Schlachtensieg mit kalendarisch nahe gelegenen Götterfesten vereinigt wurden.

Doch unabhängig davon, ob es sich um ein Götterfest, Kaiserfest oder einen historischen Gedenktag handelte, waren alle kaiserzeitlichen Feste komplexe Rituale, die aus demselben Repertoire ritueller Handlungssequenzen schöpften:

Den Auftakt des Festes bildete eine Prozession als Geleit für Opfertiere oder Götterbilder auf einem genau festgelegten und eigens dafür vorbereiteten Weg. In bruchloser Kontinuität zur hellenistischen Epoche⁹⁰ zeigen die *leges sacrae* der Kaiserzeit hierbei ein augenfälliges Interesse an der Kleidung der Teilnehmer⁹¹ einerseits, andererseits am geordneten Ablauf des Festzuges. Beides steht in engstem Zusammenhang mit dem avisierten Publikum. Das zum Fest versammelte Volk sollte den Prozessionszug als ästhetisches, mit Bedacht inszeniertes Ereignis wahrnehmen.

⁸⁶ Vgl. de Ligt / Neeve (1988), S. 396-397. Die Anzahl der Festbesucher konnte in die Zehntausende gehen.

⁸⁷ Die Unterscheidung zwischen Festen zu Ehren der Götter/Heroen und Festen zu Ehren der römischen Kaiser wurde schon in der Antike gemacht. Vgl. hierzu Price (1984), S. 101. Zu den Götterfesten vgl. Chaniotis (1991), S. 123, Auffarth (1998), Sp. 488. Die Kaiserfeste behandelt u.a. Price (1984), S. 101-133.

⁸⁸ Vgl. Chaniotis (1991), S. 123-127.

⁸⁹ Vgl. Chaniotis (1991), S. 124.

⁹⁰ Vgl. Chaniotis (1995), S. 157-160.

⁹¹ Vgl. unten, S. 31-32.

Hatte die Prozession ihr Ziel erreicht, schloss sich ein Opfer an die Götter oder den Kaiser an. Dieser rituelle Baustein eines Festes, den R. Lane Fox als „religious core“ bezeichnete⁹², wird im folgenden Kapitel ausführlich behandelt. Es sei hier lediglich festzuhalten, dass das Tieropfer in enger Verbindungen mit einem anschließenden Bankett stand, bei dem ein Großteil des Opfertieres als Mahl für das versammelte Volk zubereitet wurde⁹³. Für viele Festbesucher dürfte dieser Fleischverzehr ein außerhalb der Alltagswelt stehender Luxus gewesen sein⁹⁴. So ist das Diptychon aus Opfer und Bankett geradezu ein Musterbeispiel, wie das Fest als komplexes Ritual Elemente in sich vereinigte, die sich sowohl an die Götter als auch an das Volk richteten.

Innerhalb eines Festes gab es aber nicht nur Programmpunkte, welche die materiellen Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen suchten. Wettkämpfe (ἀγῶνες) aller Art, deren inhaltliche Vielfalt und Anzahl während der Kaiserzeit noch anstieg, zeigen, dass nicht nur bei der Prozession, sondern auch hier an das Volk als Zuschauer und Zuhörer gedacht wurde⁹⁵. Bei diesen Wettkämpfen sind *idealiter* drei Gruppen zu unterscheiden: Sportwettkämpfe (γυμνικὸὶ ἀγῶνες), musikalische Wettbewerbe (μουσικὸὶ ἀγῶνες) und Agone szenischen Charakters (σκηνικὸὶ ἀγῶνες). Oftmals wird dieses ideale Muster der Realität allerdings nicht gerecht, wenn beispielsweise musikalische und szenische Agone unter dem Begriff thymelische Wettkämpfe subsumiert werden. So bezeichnet in der Kaiserzeit ein θυμελικὸς ἀγὼν vielfach nur den musischen Charakter eines Agons im Gegensatz zu Sportwettkämpfen⁹⁶.

Dramatische Darstellungen bildeten ein weiteres publikumsorientiertes Element des kaiserzeitlichen Festes. Während im religiösen Bereich hierbei an Mysterienspiele zu denken ist, erfreute sich auch der Waffentanz (πυρρίχη), der an historische Siege erinnern sollte, besonderer Beliebtheit⁹⁷.

Waffentänze oder Mysterien als δρώμενα fanden innerhalb des Festes ihr Pendant in Reden. Aus der literarischen und epigraphischen Überlieferung sind einige dieser Reden auf uns gekommen, die entweder Götter und Heroen ehren oder der historischen Mimesis

⁹² Vgl. Lane Fox (1986), S. 69.

⁹³ Vgl. Schmitt Pantel (1992).

⁹⁴ Vgl. Price (1999), S. 34.

⁹⁵ Vgl. Quaß (1993), S. 312.

⁹⁶ Vgl. Wörle (1988), S. 227 Anm. 5.

⁹⁷ Vgl. Chaniotis (1991), S. 131.

an vergangene Taten dienen sollten. Für die erste Gruppe sei auf die Prunkreden eines Aelius Aristides (Isthmische Rede an Poseidon)⁹⁸, Dions von Prusa (Olympische Rede an Zeus)⁹⁹ oder ein inschriftlich überliefertes Enkomion auf den attischen Heroen Theseus verwiesen (2. Jh. n. Chr.)¹⁰⁰. Für die zweite Gruppe steht das bis in die Kaiserzeit nachzuweisende Rededuell zwischen Athen und Sparta anlässlich der Eleutherien von Plataiai, in dem jede Seite ihr Recht auf die Propompeia mit den eigenen historischen Verdiensten in den Perserkriegen begründete¹⁰¹.

Dieser Überblick über die programmatische Vielfalt der kaiserzeitlichen Festkultur erlaubt eine grundlegende Beobachtung: Ein Fest war nicht nur eine religiöse Angelegenheit, die der rituellen Verehrung von Göttern, Heroen oder der historischen Erinnerung diente. Wer das Augenmerk einzig darauf lenkt, übersieht die Bedeutung von Prozessionen, Banketten, Agonen, dramatischen Aufführungen oder Reden für das zum Fest versammelte Volk¹⁰². In Anbetracht dessen erscheint es angemessen, in diesem Kapitel schwerpunktmäßig solche Elemente des kaiserzeitlichen Festbetriebs zu untersuchen, die der Versorgung und Unterhaltung des Volkes dienten. Der Terminus Volk ist natürlich nur als Sammelbegriff für verschiedene Gruppen der Bevölkerung gedacht (Männer, Frauen, Jugendliche, Bürger, Fremde, Ratsmitglieder, Gerusiasten, usw.). Welche Gruppen konkret die Festgemeinde konstituierten, ist von Fall zu Fall einzeln herauszuarbeiten.

Die hier gegebene Darstellung des Festprogramms in seinen einzelnen Elementen könnte den Anschein erwecken, als sei dies ein starres Schema mit allgemeiner Gültigkeit. Wie die Forschung jedoch nachgewiesen hat, muss man mit einer großen lokalen Variabilität rechnen, die sich etwa in der Aufnahme von neuen attraktiven Festelementen manifestiert¹⁰³. Vor dem Hintergrund dieses inhärenten Veränderungspotentials kann es

⁹⁸ Aristeid. XLVI.

⁹⁹ Dion Chrys. XII.

¹⁰⁰ IG II² 2788. Die Inschrift wurde von Chaniotis (1988), S. 42-43 und unlängst von Follet / Peppas-Delmouzou (2000), S. 11-17 neu bearbeitet.

¹⁰¹ Vgl. Robertson (1986), S. 88-102.

¹⁰² Vgl. Rogers (1991), S. 112, Auffarth (1998), Sp. 486.

¹⁰³ Vgl. Auffarth (1998), Sp. 488.

Erfolg versprechend sein, im Kontext der kaiserzeitlichen Festkultur Fragen des Diskurses über Rituale und der Ritualdynamik zu erörtern

II. 1. 2. Vom Aushandeln neuer Feste

Einer Inschrift aus Deriopolis zufolge traf sich auf Veranlassung der Poliarchen die Boule der makedonischen Stadt im Mai 95 n. Chr. zu einer Versammlung, um über die Einführung eines Festes zu beraten¹⁰⁴. Hierzu referierte Philon, der Sohn des Konon, die testamentarische Stiftung eines angesehenen Bürgers namens M. Vettius Philon, der ein Stiftungskapital von 15 000 Denaren hinterlassen hatte, um aus den Zinserträgen jährlich am 19. Oktober ein Festessen für die Bürger abzuhalten (ἐορτάσιμον εὐωχῆται)¹⁰⁵. Mit diesem Ritual sollte des Prokonsuls von Makedonien M. Vettius Bolanus gedacht werden, dem Philon höchstwahrscheinlich sein römisches Bürgerrecht verdankte. Die Bouleuten stimmten der Einführung dieses Festes wohl auch deshalb umgehend zu, weil es die Möglichkeit bot, sich kostenlos zu einem Mahl zu versammeln. Über die Beweggründe der Ratsherren lassen sich indes nur begründete Vermutungen anstellen. Denn die Inschrift hält lediglich den Beschluss des Rates (ἔδοξεν τῇ βουλῇ)¹⁰⁶ als Endpunkt eines Diskussionsprozesses fest, ohne auf die vorausgehenden Verhandlungen überhaupt einzugehen. In dieser Hinsicht steht das makedonische Dekret stellvertretend für alle normativen Inschriften der Kaiserzeit, welche die Einführung von Festen oder deren Veränderung anordnen¹⁰⁷. Obwohl die Inschriften keinen protokollarischen Charakter haben, erlaubt es der epigraphische Befund bisweilen doch, einen Blick auf die Verhandlungen zu werfen, die vor einer Beschlussfassung standen:

Besonders gut ist dieser Diskurs zu beobachten, sobald neben Volks- und Ratsbeschlüssen auch die Stiftungsankündigungen (ἐπαγγελία) im Wortlaut vorhanden sind, so dass ein Vergleich der Dokumente möglich wird. Eine solch günstige Quellenlage

¹⁰⁴ IG X 2/2, 300 (= Laum, *Stiftungen* 35).

¹⁰⁵ IG X 2/2, 300, 14-15.

¹⁰⁶ IG X 2/2, 300, 16.

¹⁰⁷ Vgl. Chaniotis (2003), S. 18.

liegt u.a. in einem von M. Wörrle publizierten Inschriftendossier vor, das aus dem lykischen Oinoanda stammt¹⁰⁸. Inhaltlich geht es hier um die Ausgestaltung eines neuen Festes. Die Initiative hierzu ging von C. Julius Demosthenes aus, einer führenden Persönlichkeit nicht nur in Oinoanda, sondern in ganz Lykien: *πρωτεύων ... οὐ μόνον τῆς πα[τρίδος] ἀλλὰ καὶ τοῦ ἔθνους*¹⁰⁹. Zusätzlich zu seinem gesellschaftlichen Prestige verfügte er über umfangreiche finanzielle Mittel und Landbesitz, die es ihm erlaubten, am 25. Juli 124 n. Chr. mit der Ankündigung einer Feststiftung an seine Heimatgemeinde heranzutreten: *ἐπανγγέλλομαι πανήγυριν θυμελικὴν κληθισομένη Δημοσθένεια*¹¹⁰. Für diese Veranstaltung stellte er eine Summe von 4450 Denaren bereit und legte die Grundzüge der Feier fest. Laut dieser Konzeption sollte das Fest im Monat Juli einen Zeitraum von zweiundzwanzig Tagen umfassen, wobei die Tage für Rats- und Volksversammlungen hiervon ausgenommen waren. Lediglich zwei dieser Tage sollten den Opfern für Apollon vorbehalten bleiben (*θυσία τ[οῦ πα]τρῶου Ἀπόλλωνος*)¹¹¹. Die überwiegende Restzeit entfiel auf die Vorführungen von Mimen oder Bühnenkünstlern (*μεῖμοι καὶ ἀκροάματα καὶ θεάμα[τα]*)¹¹² sowie auf musikalische Agone, die Trompetern, Herolden, Dichtern, Oboisten, Interpreten klassischer Komödien und Tragödien oder Kitharöden die Chance boten, im Wettkampf Preise zu gewinnen¹¹³. Schließlich umfasste Demosthenes' Festkonzept noch gestaffelte Geldspenden für die städtische Elite, die Bürger, die Freigelassenen und die Periöken¹¹⁴.

Über ein Jahr verging, bis der Rat und die Volksversammlung von Oinoanda einen endgültigen Beschluss über die Einführung der Demostheneia trafen (5. Juli 125 n. Chr.)¹¹⁵. Dieses große zeitliche Intervall und die Tatsache, dass sich dieses Psephisma in signifikanter Weise von der Ankündigung des Stifters unterscheidet, ließen G. M. Rogers folgern, es habe in diesem Zeitraum ein ausgiebiger Diskussionsprozess zwischen

¹⁰⁸ SEG XXXVIII 1462a-c. Zu den Stiftungen des Demosthenes hat Wörrle (1988) eine umfangreiche Monographie vorgelegt. Die Ergebnisse dieser Studie wurden von Mitchell (1990) und Rogers (1991) gerade im Hinblick auf den Diskurs noch erweitert.

¹⁰⁹ SEG XXXVIII 1462c, 50.

¹¹⁰ SEG XXXVIII 1462b, 12-13.

¹¹¹ SEG XXXVIII 1462b, 42-43.

¹¹² SEG XXXVIII 1462b, 45.

¹¹³ SEG XXXVIII 1462b, 38-46.

¹¹⁴ SEG XXXVIII 1462b, 26-27.

¹¹⁵ Vgl. Rogers (1991), S. 94.

Demosthenes und seiner Heimatstadt stattgefunden¹¹⁶. Im Laufe dieser Verhandlungen musste der Stifter ein ums andere mal Modifikationen seines Festkonzeptes akzeptieren:

Erstens wurde im Gegensatz zu Demosthenes' ursprünglicher Planung der Kaiserkult durch die Mitführung von Kaiserbildern und die Teilnahme von Kaiserpriestern an der Prozession zum Bestandteil des Festes¹¹⁷. Die Gründe, weshalb die Bewohner Oinoandas in den Verhandlungen mit dem Stifter auf die Aufnahme des Kaiserkults drängten, sind vermutlich zweifacher Natur gewesen sein. Wie viele andere Poleis konnte nun auch Oinoanda mit einem großen Fest dem Kaiser seine Loyalität demonstrieren. Diese Loyalitätsbekundung erleichterte es außerdem, vom kaiserlichen Statthalter die Zustimmung für bestimmte Privilegien wie einen steuerfreien Festmarkt zu erhalten¹¹⁸.

Zweitens sollte die feierliche Prozession hinfort aber nicht nur Raum für den Kaiserkult bieten, sondern auch für zwei Personengruppen, die in Demosthenes' Konzept unberücksichtigt geblieben waren und sich infolgedessen im Diskurs gegen den Stifter wandten. Dies waren einmal die *Paroikoi* aus den Dörfern rings um Oinoanda¹¹⁹. Während ihnen im ersten Entwurf nur eine marginale Position in der Prozession zugestanden worden war, sollten sie nun zusammen mit den Bürgern der Stadt die Opfertiere durch die Straßen Oinoandas geleiten. Auch die Angehörigen der städtischen Elite vom *Prytanen* bis zum *Ephebarchen* waren zunächst von Demosthenes kaum berücksichtigt worden. Da sie dem *Euergeten* allerdings nicht allein die Festbühne zur eigenen Profilierung überlassen wollten, erzwangen sie in den Verhandlungen ebenfalls ihre Teilnahme¹²⁰.

Drittens erweist sich ein gesteigertes Interesse an Ästhetisierung und Inszenierung als hervorstechendes Merkmal des *Psephismas* gegenüber der *Epangelie* des Demosthenes (*συνκοσμηθῆ ἕκ παντός ἢ πανήγυρις*)¹²¹. Somit ist anzunehmen, dass dieser Gesichtspunkt ebenfalls in der Diskussion zwischen Polis und Stifter besprochen wurde. Dies wird nicht zuletzt daraus ersichtlich, dass Demosthenes in der entscheidenden Ratssitzung eine zusätzliche Stiftung ankündigte, die einen versilberten Altar und eine

¹¹⁶ Vgl. Rogers (1991), S. 93-96; 99.

¹¹⁷ Vgl. Rogers (1991), S. 96-99.

¹¹⁸ Zu den ökonomischen Vorteilen, die Festmärkte boten, vgl. de Ligt (1993), S. 225-229, Wörle (1988), S. 209-215.

¹¹⁹ Vgl. Rogers (1991), S. 96.

¹²⁰ Vgl. Wörle (1988), S. 256.

¹²¹ SEG XXXVIII 1462c, 55.

goldene Krone für den Agonotheten in Aussicht stellte (στέφανον χρυσοῦν)¹²². Das Bemühen um einen ästhetischen Ablauf des Festes wird auch in den präzisen Kleidervorschriften deutlich. Nunmehr sollte der Festspielleiter neben der Krone noch ein Purpurgewand tragen, während den Sebastophoroi aufgetragen wurde, an der Prozession in weißen Gewändern mit Selleriekranz teilzunehmen¹²³. Um den geordneten Ablauf dieses prächtigen Schauspiels zu gewährleisten, wurden noch zwanzig Mastigophoroi (Ordner) bestellt¹²⁴.

Aufs ganze betrachtet, entstand in einem Aushandlungsprozess zwischen dem Stifter Demosthenes und seiner Heimatstadt ein Festkomplex, der für das Volk von Oinoanda und dessen Chora eine große Anziehungskraft besaß. Schließlich boten hier Schaustellungen und Agone ebenso Anlass zur Zerstreuung wie der Anblick einer ästhetischen Prozession. Dazu kamen auch materielle Vorteile in Gestalt von Geldspenden und einem steuerfreien Markt während des Festmonats.

Auch wenn es dem Ephesier C. Vibius Salutaris¹²⁵ nicht um die Einführung eines neuen Festes, sondern um die Ergänzung eines bereits bestehenden Komplexes ging, konnte er ebenso wenig wie Demosthenes von Oinoanda die Diskussion seiner Vorschläge durch politische Gremien umgehen, wie ein umfangreiches Inschriftendossier aus der ionischen Metropole zeigt¹²⁶.

Im Dezember 103 n. Chr. muss der Euerget vor der Gerusie den Vorschlag für eine großangelegte Stiftung vorgebracht haben¹²⁷. Diese beinhaltete neun Statuenkopien der Artemis sowie zwanzig Statuen, die Trajan, dessen Gattin Plotina, das römische Volk, den Senatorenstand, den *ordo equester*, ferner den ephesischen Demos, die Phylen, den Rat, die Gerusie sowie die Ephebie darstellten¹²⁸. Zu verschiedenen festlichen Anlässen sollten

¹²² SEG XXXVIII 1462c, 52.

¹²³ SEG XXXVIII 1462c, 61-62.

¹²⁴ SEG XXXVIII 1462c, 63.

¹²⁵ Zur Person des C. Vibius Salutaris, der dem *ordo equester* angehörte, vgl. Rogers (1991), S. 16-19. Die enge Beziehung der beiden Inschriftendossiers aus Oinoanda und Ephesos hat schon Rogers (1991), S. 99 erkannt.

¹²⁶ I.Ephesos 27. Das Inschriftendossier war öffentlichkeitswirksam an der Südwand des Theaters angebracht.

¹²⁷ Vgl. Rogers (1991), S. 25.

¹²⁸ I.Ephesos 27, 22-31.

diese Statuen von Epheben eskortiert vom Artemis-Tempel ins Theater gebracht und von dort wieder zurück ins Heiligtum überführt werden¹²⁹.

Während diese Prozession mit verschiedenen feierlichen Anlässen gekoppelt war, verband Vibius Salutaris den zweiten Teil seiner Stiftung mit den Mysterienfeiern, mit denen die Ephesier jedes Jahr am 5. Thargelion die Geburt der Artemis begingen¹³⁰. Er verfügte, zu diesem Anlass aus den Zinserträgen seiner Stiftungen jährlich eine Summe von 1800 Denaren unter städtische Amtsträger und Mitglieder verschiedener Körperschaften zu verteilen oder zu verlosen¹³¹.

Das Psephisma vom Januar 104 n. Chr. liefert keine Indizien dafür, dass es dem Stifter schwer fiel, die Zustimmung seiner Mitbürger zu erlangen. Konnte er doch neben einem befürwortenden Schreiben des Prokonsuls Aquillius Proculus¹³² im Diskurs auf die Vorteile verweisen, die seine Stiftung für die Ephesier mit sich bringen würden. Da gab es zum einen ganz handfeste materielle Zuwendungen in Form von Geld, das mittels Schenkung oder Verlosung unter die Bürger gebracht wurde. Zusätzlich bot sich nun für das Volk von Ephesos vielfach im Jahr die Gelegenheit, einer imposanten Prozession von etwa dreißig goldenen und silbernen Statuen beizuwohnen, die von einer Ephebeneskorte in guter Ordnung (εὐπρέπεια) durch die Stadt geführt wurden. Für die Prozession sprach nicht nur ihr Unterhaltungswert, sondern auch ihr erzieherischer Effekt. In einer Gesellschaft, die für breite Bevölkerungsschichten weder einen abstrakten Religions- noch Geschichtsunterricht kannte, konnten solche Performanzen Verhaltensmuster und Identität vermitteln. So lernten die jungen Ephesier durch die Prozession Ehrfurcht vor der Schutzgöttin ihrer Stadt und Loyalität gegenüber dem römischen Kaiserhaus¹³³.

Auch wenn Vibius Salutaris mit diesen Argumenten wesentlich schneller als Demosthenes die Zustimmung für seinen Stiftungsvorschlag erlangte (zwei Monate) und deutlich weniger Kompromisse eingehen musste, heißt dies nicht, dass in Ephesos niemand mit Veränderungswünschen aufgetreten ist. Dies zeigt sich in einem ebenfalls aus dem

¹²⁹ I.Ephesos 27, 48-56.

¹³⁰ Vgl. Rogers (1991), S. 43.

¹³¹ Vgl. Rogers (1991), S. 39-65. van Bremen (1993), S. 246 macht auf der Basis von I.Ephesos 36 darauf aufmerksam, dass Salutaris im Jahr 107 n. Chr. nochmals 20 Statuetten für die Prozession versprach. Das Geld dazu wurde aus dem Stiftungskapital entnommen, das für Verteilungen und Verlosungen an die Bürger vorgesehen war. Die Gründe dafür sind freilich unbekannt.

¹³² I.Ephesos 27, 333-368.

¹³³ Vgl. Rogers (1991), S. 112.

Dezember 103 n. Chr. stammenden Beschluss, der wohl eine Reaktion der Artemis-Priester und Hieronikai auf die Stiftungsankündigung des Vibius Salutaris darstellt¹³⁴. Diese Sieger bei den heiligen Wettkämpfen¹³⁵, die traditionell für das Tragen von Götterstatuen zuständig waren und sich durch die Ankündigung des Stifters übergangen fühlten, erwirkten, dass ihnen auch in der neuen Prozession die alten Rechte zustanden¹³⁶.

Rückblickend haben die beiden Inschriftendossiers aus Oinoanda und Ephesos bewiesen, dass sich hinter den „dürren“ Angaben der Rats- und Volksbeschlüsse, welche die Festkultur regelten, längere und bisweilen kontroverse Diskussionsprozesse verbargen. In diesen Diskussionen mussten die Initiatoren von Veränderungen - und seien sie noch so einflussreich und begütert - mit Widerständen rechnen und gegebenenfalls auf die Wünsche ihrer Landsleute nach Modifikationen eingehen. Was brachte diese Männer dennoch dazu, sich für die Veränderungen von Festen einzusetzen?

Die zwei behandelten Dokumentensammlungen aus Oinoanda und Ephesos enthalten schon wichtige Ansätze zur Beantwortung dieser Frage. Im Zusammenhang mit der Stiftung des Vibius Salutaris wird die individuelle Frömmigkeit des Ephesiers als wichtige Triebfeder seines Handelns angeführt (εὐσεβῶν μὲν φιλοτεί[μωσ] τὴν ἀρχηγέτιν ... ἐσπούδακεν περὶ τὴν θρησι[κείαν])¹³⁷. Demosthenes dagegen bezeichnet die Verbundenheit mit seiner lykischen Heimatstadt als wesentliches Motiv. Wenn es hier heißt, er habe die Mittel für das Fest der γλυκυτάτη μου πατρίς¹³⁸ gestiftet, ist dies mehr als eine hohle Floskel. Hat er sich doch schon früher im öffentlichen Bauwesen und bei der Versorgung des Volkes hervorgetan¹³⁹.

Beide Motive finden sich verbunden in einem ephesischen Psephisma (162/163 n. Chr.), durch das die Ausdehnung der Festlichkeiten (πανηγύρεις καὶ ἱερομηνῖαι) für Artemis auf den ganzen Monat Artemision dekretiert wurde¹⁴⁰. Weder der Antragsteller Laberius Amoinos noch die ihn unterstützenden Strategen zogen erkennbar materielle

¹³⁴ I.Ephesos 27, 431-446.

¹³⁵ Vgl. Rogers (1991), S. 57.

¹³⁶ Rogers (1991), S. 99: „These two groups formed a powerful sunhedrion - powerful enough to provoke a decree of the boule which created a role for them in Salutaris' procession of statues.“

¹³⁷ I.Ephesos 27, 19-21.

¹³⁸ SEG XXXVIII 1462b, 8.

¹³⁹ SEG XXXVIII 1462b, 9-11. Vgl. hierzu Wörrle (1988), S. 66-67.

¹⁴⁰ I.Ephesos 24 (=LSAM 31).

Vorteile aus diesem Beschluss. So waren wohl der Stolz auf die eigene Heimat und die Devotion gegenüber der Stadtgöttin die maßgeblichen Motive für ihren Einsatz¹⁴¹.

Aus alledem sollte man indes nicht vorschnell folgern, einzig altruistische Motive seien für Initiativen im städtischen Festbetrieb ausschlaggebend gewesen. Denn gerade festliche Anlässe boten neben Baumaßnahmen von lokalem Nutzen und der Stiftung von Lebensmitteln die Möglichkeit für reiche Euergeten, Prestige unter den Mitbürgern zu erwerben (φιλοτιμία). Dieses Streben der kaiserzeitlichen Honoratiorenschicht nach Ruhm und Ansehen findet seinen Ausdruck darin, dass die Stifter in den Verhandlungen mit der Polis öffentliche Ehrungen als Gegenleistung für ihre Zuwendungen verlangten. Diese konnten zum einen in rituellen Ehrungen (Ausrufungen im Theater usw.) bestehen¹⁴², zum einen in der Aufstellung von Ehreninschriften, die langfristig an die Verdienste des Euergeten erinnern sollten. Die Zustimmung der Polis für diese Ehrungen fiel in aller Regel leicht. Da die Geehrten die Ehrungen oft selbst bezahlten, kosteten sie wenig und konnten andere Mitglieder der Honoratiorenschicht ermuntern, es dem Geehrten nachzutun: [... χρῆ τυχεῖν τειμῶν πρὸς] τὸ ἀπολαύειν μὲν τοὺς εἶ [ποι]ήσαν[τας ἤδη τὴν πόλιν, ἀποκεῖσθαι δὲ τοῖς βουλομένοις περὶ τὰ] ὅμοια ἀμι[λλᾶσθαι ...]¹⁴³. Demnach förderte die Polis gezielt den Konkurrenzkampf innerhalb der Elite, um daraus Vorteile zu ziehen.

Dieses Konkurrenzdenken erwies sich als mächtige Triebfeder für die Elite, sich im Bereich der Festkultur zu betätigen. Die sehr reichhaltige epigraphische Überlieferung aus dem lykischen Oinoanda und seiner Umgebung enthält dafür starke Indizien. Aus einem auf das Jahr 158 n. Chr. datierten Bestätigungsschreiben von Antoninus Pius geht hervor, dass die lykische Stadt Balbura aus den Mitteln des Meleagros einen gymnischen und musischen Agon ([ἀγῶνα γυμνικὸν μουσικόν) eingerichtet hatte¹⁴⁴. Mit hoher Wahrscheinlichkeit war Meleager mit der Festkonzeption der Demostheneia im benachbarten Oinoanda vertraut, so dass er nicht hinter dem Standesgenossen

¹⁴¹ Vgl. Chaniotis (2003), S. 185.

¹⁴² Vgl. unten, S. 151-152.

¹⁴³ I.Ephesos 27, 10-12.

¹⁴⁴ IGR III 467, 15. Die Inschrift wurde neubearbeitet und gründlich besprochen von Coulton-Milner-Reyes (1989), S. 53-55.

zurückbleiben wollte¹⁴⁵, zumal die Familie des Meleager über Generationen hinweg wichtige Ämter im lykischen Koinon versah.

Noch schärfer als um die Mitte des 2. Jh. tritt das Motiv des Konkurrenzkampfes innerhalb der Elite Oinoandas in der ersten Hälfte des 3. Jh. hervor. Der Ausgangspunkt war das Wirken des begüterten Grammatikos Julius Euarestos. Nach Verhandlungen in den Gremien von Oinoanda rief er eine alle vier Jahre stattfindende Panegyris ins Leben, die gymnische Wettkämpfe für alle Lykier beinhaltete und den Siegern die Aufstellung von Statuen versprach¹⁴⁶. Auch vergaß Euarestos das Volk nicht, sondern bot ein Unterhaltungsprogramm (τέρψεις πανηγυρικάί) und ließ Geld verteilen (νομαί)¹⁴⁷. In einer Ehreninschrift rühmte er sich seines Prestiges, das er nicht zuletzt aufgrund des Festes genoss (πρῶτον τῶν ἐν ἰ τῆ πατρίδι συνστησάμενον ἰ ἀγῶνα κοινὸν Λυκίων θέμιδος πενταετηρικῆς)¹⁴⁸. Zu diesem Stolz hatte er allen Grund. Übertraf doch sein 222 n. Chr. gegründetes Fest die immer noch gefeierten Demostheneia, bei denen nur 150 Denare für gymnische Agone vorgesehen waren und die sich noch dazu nur auf die Bürger Oinoandas beschränkten (γυμνικὰ ἰ πολειτῶν ἀγωνάρια)¹⁴⁹.

Wie Euarestos versucht hatte, die Demostheneia zu übertreffen, rief nunmehr sein Fest die Konkurrenz anderer Stifter auf den Plan. M. Aurelius Antenor etwa stammte wie Euarestos aus der städtischen Elite und hatte die Ämter des lykischen Koinon durchlaufen¹⁵⁰. Nachdem er seiner Heimatstadt bereits in einer Hungersnot Beistand geleistet hatte, gründete er in den 230er Jahren zusammen mit seiner Gattin ein Fest, mit dem er seinen Rivalen Euarestos zu übertreffen suchte. Im Gegensatz zu dem Grammatikos boten die Eheleute neben einem gymnischen Agon auch musische Wettkämpfe an und öffneten diese über Lykien hinaus für Teilnehmer aus der Kibyatis¹⁵¹. Die Reaktion des Julius Euarestos blieb nicht aus, als er zur fünften Feier seines Festes ankündigte, nun auch einen musischen Agon auszurichten¹⁵². Die Begründung, die er

¹⁴⁵ Mitchell (1990), S. 190: „At Balbura a festival had been founded by Meleager in the reign of Antoninus Pius in deliberate emulation of the Demostheneia.“ Vgl. auch Wörrle (1988), S. 173.

¹⁴⁶ Hall - Milner, *Documents* 10, 5-10.

¹⁴⁷ Hall - Milner, *Documents* 10, 12-13.

¹⁴⁸ Hall - Milner, *Documents* 10, 6-9.

¹⁴⁹ SEG XXXVIII 1462b, 46.

¹⁵⁰ Hall - Milner, *Documents* 22, 11-12.

¹⁵¹ Hall - Milner, *Documents* 22, 21-27.

¹⁵² Merkelbach - Stauber, *SGO* IV 17/06/02b.

hierfür auf seiner Ehreninschrift angibt, wirkt vorgeschoben: Als Grammatikos, der sein Vermögen durch die Musen erlangt hat, möchte er diesen nun auch einen Platz im Fest einräumen¹⁵³. Viel eher dürfte zutreffen, dass er mit Antenor und seiner Frau gleichziehen wollte, die ihrem Publikum seit jeher beides boten.

Doch damit nicht genug der Veränderungen aus lokaler Rivalität. Wohl in den 260er Jahren erweiterte ein Nachkomme des C. Julius Demosthenes namens M. Aurelius Antimachos das nun gut hundert Jahre alte Fest seines Vorfahren bei der vierunddreißigsten Austragung um einen gymnischen Agon, der fortan für alle Lykier offen stehen sollte¹⁵⁴. Diese „neuen Demostheneia“ glichen nunmehr den Festen des Euarestos und des Antenor¹⁵⁵.

Es waren also eine ganze Reihe unterschiedlicher Motive, die Mitglieder der städtischen Honoratiorenschicht veranlassten, für die Gründung oder Veränderung eines Festes die Zustimmung von Rat und Volksversammlung zu suchen. Doch die persönliche Motivation ist nur eine Seite, eine andere, die Entscheidungsträger argumentativ von seinem Ansinnen zu überzeugen.

Für diesen Versuch, die Argumentationsmuster der öffentlichen Diskussion nachzuzeichnen, kann wiederum das Inschriftendossier des Vibius Salutaris als Ausgangsbasis dienen. Denn bereits dieser Fall unterstreicht die Bedeutung materieller Zuwendungen in der Diskussion. So stellte Vibius Salutaris anlässlich der Geburtstagsfeiern für Artemis 1800 Denare zur Verfügung. Nur etwa ein Zehntel hiervon ging für Opfer an das Kultpersonal der Göttin, während die übrigen 90 Prozent zweckfrei unter Bürgern und Epheben verteilt und verlost wurden¹⁵⁶. Auch hieraus erklärt sich, warum die Volksversammlung der Stiftung des Euergeten so schnell und umfassend zustimmte. Ebenfalls mit materiellen Vorteilen argumentierte man in Sparta, wo in trajanischer Zeit die Leonideia auf Initiative des C. Julius Agesilaos reorganisiert

¹⁵³ Merkelbach - Stauber, *SGO IV* 17/06/02b, 1-10.

¹⁵⁴ Hall - Milner, *Documents* 19; 20.

¹⁵⁵ Vgl. Hall / Milner (1994), S. 31.

¹⁵⁶ Vgl. Rogers (1991), S. 65.

wurden¹⁵⁷. Es wurde bestimmt, die Siegespreise der agonistischen Disziplinen, die nur Spartanern vorbehalten waren, zu verdoppeln¹⁵⁸.

Die argumentative Bedeutung materieller Vorteile erschöpfte sich allerdings nicht in der Ankündigung von Geldspenden und Siegespreisen. Es dürfte ebenfalls zur Sprache gekommen sein, dass sich die Feste auch indirekt für die Städte rechneten. Viele kaiserzeitliche Poleis verbanden neu eingeführte oder erweiterte Feste mit einem steuerfreien Markt¹⁵⁹. Dies bezeugen die Stiftungsurkunde des Demosthenes von Oinoanda, die reorganisierten Leonideia oder die Spiele, die Smyrna 124 n. Chr. aus Anlass der zweiten Neokorie ins Leben rief. Diese Maßnahme verbilligte nicht nur die Waren für die Bürger, sondern machte die Stadt zu einem Anziehungspunkt für viele Besucher, wovon die Polis auf vielfältige Weise profitierte. R. Lane Fox bilanzierte dies treffend mit den Worten: „Better festivals brought more visitors, needing services, food and lodging¹⁶⁰.“ Dass man sich im griechischen Osten des *imperium Romanum* dieser ökonomischen Bedeutung von Großereignissen vollauf bewusst war, zeigt die Rede Dions von Prusa vor den Bewohnern von Apameia in Bithynien. Im Kontext eines Gerichtstages des Prokonsuls hob er hervor, dass solche Ereignisse eine Vielzahl von Menschen anlocke, was sich positiv auf die städtische Wirtschaft auswirke¹⁶¹. Ohne in die Irre zu gehen, kann man für die Feste ähnliche Kalkulationen unterstellen.

In der Diskussion vor diversen Gremien, auf die materiellen Vorteile neuer und modifizierter Feste aufmerksam zum machen, war ein probates, aber keinesfalls das einzige Mittel lokaler Initiatoren. Um sich in der Diskussion Mehrheiten zu verschaffen, setzte man gleichfalls auf den ästhetischen Charakter solcher Veränderungen. Dieser Umstand spiegelt sich in zahlreichen *leges sacrae* der Kaiserzeit, in denen der Schönheit des Festes höchste Aufmerksamkeit geschenkt wird. So beschlossen beispielsweise die Lindier auf Rhodos im 1. Jh. n. Chr., das dem Dionysos geweihte Fest der Sminthien in

¹⁵⁷ IG V 1, 18.

¹⁵⁸ Vgl. Chaniotis (1991), S. 141.

¹⁵⁹ Eine Zusammenstellung für Griechenland und Kleinasien findet sich bei de Ligt (1993), S. 253-255.

¹⁶⁰ Vgl. Lane Fox (1986), S. 68.

¹⁶¹ Dion Chrys. XXXV, 15-16. Die Bedeutung der Ökonomie für den griechischen Kult lässt sich auch an einer Episode aus der Apostelgeschichte des Neuen Testaments (Apg. 19, 23-41) ablesen. Indem er „handgemachte“ Götter ablehnte, rief Paulus den Widerstand der Silberschmiede in Ephesos hervor. Lebten diese Handwerker doch von den Artemis-Statuetten, die an großen Festen verkauft wurden.

verschönerter Form zu begehen: ὁ σύμπαξ δᾶμος (π)[οιεῖται εἰς τὸ] | τὰς τοῦ Διονύσου
 τειμᾶς συν[αύξειν ἐπὶ πλεῖον καὶ] | ἀγῶνας τελεῖν καὶ πομπὰς καὶ θυσίας [ὡς
 κάλλιστα ἄ]εὶ Σμ(ιϑθ)[ίους] ...¹⁶². Worin die Verschönerung konkret bestand, lässt die
 Inschrift offen. Andere epigraphische Quellen sind in dieser Beziehung aussagekräftiger.
 Als man in Sardeis beschloss, die Verleihung der *toga virilis* an C. Julius Caesar, den
 Enkel des Augustus, zu feiern, war die Voraussetzung für die Teilnahme das Anlegen eines
 Festgewandes und eines Kranzes (ἐν λαμπραῖς ἐσθήσιν στεφανηφορεῖν ἅπαντας)¹⁶³.
 Ähnliche Vorschriften zur Kleiderordnung finden sich u.a. in einschlägigen
 Kultregelungen aus Athen¹⁶⁴ und Stratonikeia. Im letztgenannten Fall erreichte der
 Antragssteller Sosandros, dass die Hymnoden im Kult des Zeus und der Hekate weiße
 Kleider und Kränze tragen sollten (παῖδας τριάκοντα, | ... λευχιμονοῦντας καὶ
 ἐστεφανωμένους θαλλοῦ)¹⁶⁵.

Feste durch ästhetische Elemente zu einem Anziehungspunkt für Zuschauer zu
 machen, betraf nicht nur die Kleidung der Akteure, sondern das rituelle Inventar allgemein.
 Wenn Vibius Salutaris die Stiftung von mehr als dreißig silbernen und goldenen Statuen
 versprach, stelle man sich nur das imposante Schauspiel vor, wenn mehrere hundert
 Epheben diesen Statuen das Geleit durch die Straßen von Ephesos gaben. Von geringerem
 Umfang, aber demselben Bemühen gekennzeichnet, war eine Stiftung des P. Aelius
 Menekrates aus Almoura (2. Jh. n. Chr.)¹⁶⁶. Er bezahlte einen Kalathos und eine silberne
 Standarte, die fortan die Prozession verschönern sollte, die Teil des örtlichen Demeter- und
 Men-Festes war¹⁶⁷. Schließlich muss noch daran erinnert werden, dass auch Demosthenes
 vor dem Rat seiner Heimatstadt ankündigte, seine Feststiftung noch um einen versilberten
 Altar zu ergänzen¹⁶⁸.

Angesichts der Vielzahl lokaler Initiativen im Bereich der Festkultur des griechischen
 Ostens galt es, in der Diskussion normativer Eingriffe neben materiellen Vorteilen und der
 Ästhetik noch andere Argumente zur Hand zu haben. Analysiert man die Ehreninschriften

¹⁶² LSCG 137, 6-9.

¹⁶³ Sardis VII 1, 8, 11.

¹⁶⁴ LSCG 8, 25-27. Vgl. hierzu auch unten, S.138.

¹⁶⁵ LSAM 69, 7-9. Vgl. dazu Chaniotis (2003), S. 186-189.

¹⁶⁶ I.Ephesos 3252. Vgl. dazu Rogers (1991), S. 186-187.

¹⁶⁷ I.Ephesos 3252, 5-9.

¹⁶⁸ SEG XXXVIII 1462, 53 (περιάργυρον βωμὸν).

lokaler Wohltäter, die sich im Festbetrieb engagierten, fällt wiederholt das Bemühen ins Auge, die Exklusivität der eigenen „Schöpfung“ herauszustreichen. Dies war nicht nur in Oinoanda der Fall, wo sich im 3. Jh. zahlreiche Honoratioren mit ihren Festen zu überbieten suchten, sondern auch im kaiserzeitlichen Aphrodisias. Hier hatte einer Ehreninschrift zufolge die Euergetin Tata, die Tochter des Diodoros, zusätzlich zu thymelischen und szenischen Agonen¹⁶⁹ erstmals auch Schaustellungen eingeführt, wobei gerade die besten Schausteller der Provinz *Asia* gut genug waren: ἔν τε τοῖς θυμελικοῖς καὶ σκηνικοῖς ἀγῶσιν τὰ πρωτεύοντα ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἀκροάματα αὐτὴν πρώτως ἀγαγοῦσαν¹⁷⁰. Wenn die Stifter bzw. die Agonotheten so große Mühen darauf verwandten, das exklusive Profil des eigenen Festes hervor zu heben, kam dieses Argument sehr wahrscheinlich auch im Aushandlungsprozess mit Rat und Volk zur Sprache.

Neben dem Werben mit materiellen Vorteilen, der Ästhetik und der Exklusivität spielen auch ideelle Argumente im Diskurs um die Neueinführung oder Neugestaltung von Festen eine wichtige Rolle. Einen ersten Hinweis darauf liefert Dion von Prusa. Dem berühmten Redner ist recht zu geben, wenn er davon spricht, dass sich in seiner Zeit die Poleis vor allem durch die Ausrichtung von Festen auszeichnen konnten¹⁷¹. Denn viele Städte benutzten neue oder erneuerte Feste dazu, ihre fast schon sprichwörtlichen Rivalitäten¹⁷² mit konkurrierenden Poleis um Ehrungen und Rangstufen auszutragen.

Besonders augenfällig brachte die Nomenklatur von Festen das Geltungsbedürfnis der jeweiligen Polis zum Ausdruck. Wenn traditionelle Feste etwa mit den Namen römischer Imperatoren verbunden wurden (z.B. Ἀπολλώνια καὶ Ἀσκλαπιεῖα καὶ Καισάρεια in Epidauros)¹⁷³, bedeutete dies für das Programm eine Erweiterung um Kaiserspiele und für die ausrichtende Polis einen Gewinn an Prestige und Wohlwollen der römischen Zentralmacht. Eine Prestigeangelegenheit war es zweifelsohne auch, einen Festnamen mit dem Epitheton Megala zu versehen. Ob hiermit eine substantielle Veränderung im

¹⁶⁹ MAMA VIII 492.

¹⁷⁰ MAMA VIII 492, 16-18.

¹⁷¹ Dion Chrys. XXXI, 161-165.

¹⁷² Vgl. Magie (1950), S. 638, Price (1984), S. 126-132, Robert (1989), S. 211-249, Lepelly (2001), S. 368-371.

¹⁷³ IG IV 1431.

Programm einherging, ist für den Einzelfall allerdings schwer zu entscheiden, da die Quellen nichts über den früheren Zustand sagen.

Ein konkretes Beispiel für die Einführung eines neuen Festes als Konkurrenz zu den schon bestehenden Veranstaltungen anderer Poleis findet sich im kaiserzeitlichen Sparta. Überblickt man die peloponnesische Festkultur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, bestanden dort zahlreiche Feste mit langer Tradition und hohem panhellenischen Ansehen¹⁷⁴. Olympia, wo alle vier Jahr die gleichnamigen Spiele als Teil eines Zeusfestes stattfanden, ist hier nur ein Beispiel. In Korinth beging man im Zweijahresrhythmus die mittlerweile um Kaiserspiele erweiterten Isthmia¹⁷⁵. Auch Spartas alte Rivalin Argos verfügte in Gestalt der Heraia über ein überregional bekanntes Fest¹⁷⁶. Es bedarf nicht viel Phantasie anzunehmen, dass die Spartaner sich dessen bewusst waren und diese Situation erörterten, als sie 97/98 n. Chr. die Einführung einer Panegyris für Zeus Ouranios beschlossen¹⁷⁷. Denn sie entschieden sich für ein Festkonzept, das wie andernorts Kaiserspiele beinhaltete (Οὐράνια Σεβάστεια Νερούανίδεια), und unterstrichen das eigene Geltungsbedürfnis noch dazu dadurch, dass sie ihre Neuschöpfung μέγιστα nannten¹⁷⁸. Was die Spartaner mit alledem bezweckten, ist offensichtlich: Sie wollten sich als Zentrum der agonistischen Festkultur der Peloponnes etablieren¹⁷⁹.

Dieser Zusammenhang von Änderungen im Festbetrieb und der Konkurrenz zwischen Poleis lässt sich anhand von Münzen auch am Beispiel des Rangstreits zwischen Tarsos und dem aufstrebenden Anazarbos um die Vormacht in kilikischen Koinon konkretisieren¹⁸⁰. Zunächst nahm Tarsos hier die Vorrangstellung ein, da es von Kaiser Commodus mit der zweiten Neokorie (Recht auf Errichtung eines Kaisertempels) ausgezeichnet worden war¹⁸¹. Zu diesem Anlass richtete man mit kaiserlicher Erlaubnis ein agonistisches Fest ein (Commodeia Olympia). Das Jahr 193 n. Chr. und die Wirren nach

¹⁷⁴ Vgl. Cartledge / Spawforth (1989), S. 184.

¹⁷⁵ Vgl. Quaß (1993), S. 310 Anm. 1313.

¹⁷⁶ Vgl. Quaß (1993), S. 310 Anm. 1314.

¹⁷⁷ IG V 1, 667. Nach Cartledge / Spawforth (1989), S. 185 wurde die Einführung dieses Festes von einem Honorator namens C. Julius Agesilaos finanziell unterstützt.

¹⁷⁸ Vgl. Hupfloher (2000), S. 163.

¹⁷⁹ Cartledge / Spawforth (1989), S. 185: „A sustained effort by the Spartans to establish their city as a rival to the traditional agonistic centres of old Greece.“ Hupfloher (2000), S. 163-164 sieht retrospektive Tendenzen als Grund für die Festgründung an.

¹⁸⁰ Vgl. Ziegler (1985), S. 21-50, Mitchell (1990), S. 192.

¹⁸¹ Vgl. Mitchell (1990), S. 192.

der Ermordung des Commodus eröffneten Anazarbos die Chance zum Gegenzug. Indem es sich frühzeitig auf die Seite des letztlich siegreichen Septimius Severus stellte, erhielt es als Gunstbeweis 198 n. Chr. die erste Neokorie und sechs Jahre darauf die zweite. Mit Blick auf den Rivalen verlor die Polis keine Zeit, die neugewonnene Stellung durch die Einführung eines neuen Festes zu feiern, für das sie die kaiserliche Zustimmung ersuchte und erhielt (Severeia und Philadelpheia)¹⁸². Diese Auseinandersetzung zog sich hin, bis Anazarbos in der Mitte des 3. Jh. n. Chr. durch Trebonianus Gallus die Zustimmung für das sechste (!) agonistische Fest erhielt¹⁸³.

Die inschriftlichen Belege für Namensänderungen, die epigraphische Evidenz aus Sparta oder die numismatischen Quellen aus Kilikien belegen eindeutig einen Zusammenhang zwischen der Veränderung von Festen und dem Konkurrenzverhältnis einzelner Poleis. Doch sind sie keine direkten Zeugnisse für die Diskussion, die diesen Änderungen stets voranging. Man kann nur vermuten, dass die Konkurrenz zu rivalisierenden Städten ein Argument im normativen Diskurs gewesen ist, um die Einführung neuer Feste oder die Nachbesserung alter zu begründen. Untermauern lässt sich diese Hypothese durch die schon angesprochene *lex sacra* über die Ausdehnung des ephesischen Artemis-Kults. In der *narratio* dieses Dekretes begründete Aminos seinen Antrag damit, dass die Göttin von allen Griechen und Barbaren hoch geehrt werde¹⁸⁴. So muss sich die ionische Metropole gegenüber dieser Konkurrenz durch die Etablierung eines einmonatigen Festkomplexes auszeichnen. Schließlich wäre es der göttlichen Macht der Artemis zu verdanken, dass Ephesos berühmter als alle anderen Städte geworden sei (ἀ[πασῶν | τῶν πόλεων] ἐνδοξότεραν)¹⁸⁵.

Ein Zuwachs an Prestige war nur ein ideeller Vorteil, den kaiserzeitliche Poleis aus Festen zogen. Wie im Zusammenhang mit der Stiftung des Vibius Salutaris schon ausgeführt wurde, erfüllte die von Epheben eskortierte Prozession von Statuen eine erzieherische Aufgabe, indem sie identitätsstiftende Werte vermittelte (Frömmigkeit,

¹⁸² Vgl. Mitchell (1990), S. 192.

¹⁸³ Vgl. Ziegler (1985), S. 108.

¹⁸⁴ I.Ephesos 24, 11-14.

¹⁸⁵ I.Ephesos 24, 9-10.

Loyalität, Geschichtsbewusstsein)¹⁸⁶. Deutlicher als in diesem ephesischen Inschriftendossier wird die argumentative Verwendung des erzieherischen Effekts von Ritualen in einem attischen Dekret (ca. 220 n. Chr.)¹⁸⁷. Hier setzte sich der Antragsteller Dryantianos dafür ein, einer wohl nur noch eingeschränkt praktizierten Prozession der attischen Epheben anlässlich der Eleusinischen Mysterien neuen Glanz zu verleihen. Im Diskurs der Volksversammlung hob er u.a. hervor, dass die Epheben durch die Teilnahme an diesem zentralen Kult ihrer Heimat bessere und frömmere Bürger würden (ἄνδρες εὐσεβέστεροι γένοιντο)¹⁸⁸.

In diesem Abschnitt ging es bis jetzt vorrangig um Fragen des Diskurses. Nachdem der Nachweis geführt wurde, dass jeder normativen Veränderung im Festbetrieb Diskussionsprozesse vorangingen, wurde nach den Motiven und Argumenten gefragt, die in diesem Kontext eine Rolle spielten. Unter dem Gesichtspunkt der Ritualdynamik schließt sich nunmehr die Frage an, welche Veränderungen sich in dieser Diskussion als mehrheits- oder wenigstens konsensfähig erwiesen. Auch wenn das selektive Quellenmaterial hier Pauschalurteile verbietet, können doch bestimmte Tendenzen quantitativer und qualitativer Natur ausgemacht werden.

Was die Quantität betrifft, ermöglichte die wirtschaftliche Prosperität der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte die Schaffung vieler neuer Feste, wobei insbesondere eine Verbindung von traditionellen Feiern mit dem Kaiserkult zu beobachten ist¹⁸⁹. Allein in der lykischen Stadt Oinoanda wurden im 3. Jh. nicht weniger als vier neue Feste zusätzlich zu den schon bestehenden Demostheneia ins Leben gerufen¹⁹⁰. Doch nicht nur die Zahl der Feste erhöhte sich, wie diese Beispiele schlaglichtartig zeigen, auch deren Dauer verlängerte sich. Ein unter Kaiser Tiberius in Gytheion eingerichtetes Fest zu Ehren der kaiserlichen Familie wuchs von ursprünglich sechs auf acht Tage an¹⁹¹. Diese Verlängerung nimmt sich geradezu bescheiden aus im Vergleich mit der Panamareia im karischen Stratonikeia. Denn hier lässt sich dank einer reichen inschriftlichen

¹⁸⁶ Vgl. Rogers (1991), S. 112.

¹⁸⁷ LSCG 8.

¹⁸⁸ LSCG 8, 33. Vgl. dazu Chaniotis (2003), S. 189.

¹⁸⁹ Vgl. Mitchell (1990), S. 190, Quaß (1993), S. 309-310.

¹⁹⁰ Vgl. oben, S. 28-30.

¹⁹¹ SEG XI 923. Vgl. Wörrle (1988), S. 246.

Überlieferung eine schrittweise Ausdehnung des Festes von zehn auf vierunddreißig Tage verfolgen¹⁹².

Noch wichtiger als die steigende Zahl und die zunehmende Dauer von Festen ist für eine Untersuchung der Dynamik der kaiserzeitlichen Festkultur die Frage, mit welchen Inhalten diese Ereignisse schwerpunktmäßig gefüllt wurden.

Eine Ehreninschrift für den Wohltäter Epaminondas von Akraiphia, der das Fest für Apollon Ptoos erweitert um Kaiserspiele wiederaufleben ließ, ist in dieser Hinsicht eine instruktive Quelle¹⁹³. Verdeutlicht sie doch, wie umfassend der Agonothet um das leibliche Wohl der Festgemeinde bemüht war. So richtete er ein Mahl für die Archonten und die Mitglieder des Synhedrions aus¹⁹⁴. Doch beschränkte er seine Zuwendungen nicht auf die politische Führungsschicht, sondern ließ auch breitere Bevölkerungsschichten daran Anteil haben, indem er ein Frühstück (ἄριστα) für alle Bürger, deren Söhne, ja sogar für die Sklaven bereitstellte, während seine Frau dies für die weibliche Bevölkerung tat¹⁹⁵. Die Detailinformation, wonach er dieses Frühstück erst ankündigen ließ, legt nahe, dass es sich um eine Neuerung im Festbetrieb handelte. Denn wenn dieses gemeinschaftliche Frühstück seit alters her ein Bestandteil der Ptoia gewesen wäre, hätte sich eine gesonderte Einladung dazu wohl erübrigt. Anhand dieses Frühstücks lässt sich indes noch eine weitere Feststellung treffen. Es bestand hier offenbar kein direkter Zusammenhang mehr mit einer Opferhandlung. Dieses Auseinandertreten von Opfer und Bewirtung erhellt auch daraus, dass Epaminondas während der Theatervorstellung Süßwein unter den Zuschauern ausschunkte (τοὺς [θε]ωμένους ... ἐγλύκισεν)¹⁹⁶.

Ganz ähnliche Beobachtungen lässt auch eine Ehreninschrift zu, die zwischen 5 v. und 2 n. Chr. für den Prytanis Kleanax aus Kyme gesetzt wurde¹⁹⁷. Hier erfährt man, dass Kleanax als Priester des Dionysos während dessen Festes Bürger, Römer, Metöken und Fremde zu einem Frühstück im heiligen Bezirk des Dionysos einlud (ἀρίστ[ι]σεν ἐν τῷ τεμένει τῷ Διωνύσω)¹⁹⁸. Auch hier muss es sich um eine Neuerung gehandelt haben, die per

¹⁹² Vgl. Wörrle (1988), S. 246.

¹⁹³ Vgl. Quaß (1993), S. 312. Die Inschrift IG VII 2712 wurde von Oliver (1971), S. 221-237 und zuletzt von Müller (1995), S. 463-467 neu bearbeitet.

¹⁹⁴ IG VII 2712, 60.

¹⁹⁵ IG VII 2712, 69.

¹⁹⁶ IG VII 2712, 76-77.

¹⁹⁷ SEG XXXII 1243 mit einem Kommentar von Merkelbach (1983), S. 36-37.

¹⁹⁸ SEG XXXII 1243, 17-18.

öffentlichem Anschlag (προγράφη) bekannt gemacht wurde¹⁹⁹. Eine weitere Parallele besteht darin, dass in Akraiphia wie in Kyme Speisungen im Rahmen von Götterfesten stattfanden, jedoch ohne Bezug zu einer Opferhandlung.

Die Inschriften aus Bötien und Kleinasien sind keine singulären Zeugnisse für die wachsende Bedeutung öffentlicher Speisungen im kaiserzeitlichen Festbetrieb. Ähnliche detaillierte epigraphische Quellen können auch aus anderen Regionen beigebracht werden. Im moesischen Histria wurde etwa die Kybele-Priesterin Aba geehrt, weil sie Rat und Volk mit großzügigen Speisungen (εὐωχία μεγαλοπρεπεῖς) und Trinkgelagen (οἶνοπόσιον) bedachte und damit mehr tat, als man von ihr erwartete²⁰⁰. Auf der kleinen Kykladeninsel Syros ist eine ganze Serie von Ehreninschriften für eponyme Stephanophoren aus antoninischer und severischer Zeit erhalten, auf denen die rituellen Leistungen dieser Jahresbeamten aufgezeichnet sind²⁰¹. Während im Hinblick auf den Götterkult nur stereotyp von Opfern an alle Götter und Göttinnen die Rede ist (ἐκαλλιέρησεν)²⁰², werden die Leistungen zur Bewirtung des Volkes breit ausgemalt. So ist die Rede von Weinausschank und zahlreichen rituellen Mahlzeiten (δεῖπνα)²⁰³, von denen nicht nur die Bürger und deren Gattinnen, sondern auch die Besucher der Kykladeninsel profitierten. Diese Aufzählung ließe sich problemlos noch weiter verlängern. Sie reicht allerdings schon als Nachweis dafür aus, dass die Bedeutung der Volksbewirtung im kaiserzeitlichen Fest auch entkoppelt vom sakralen Kontext zunahm.

Zu den Leistungen der gerade erwähnten Stephanophoren aus Syros gehörten auch zahlreiche Geldspenden aus Anlass des Festes der Hestia. Hierbei zeichnet sich über die Jahre eine Entwicklung ab. Während im Stephanophorat des Aristogoras (unter Antoninus Pius) ausschließlich Gerusiasten, Stephanophoren und die Bürgerfamilien Geldzuwendungen erhielten²⁰⁴, weitete sich der Kreis der Benefizienten wenige Jahrzehnte später unter dem Stephanophoros Antaios auch auf männliche Freigelassene und παρεπιδημοῦντες von anderen Kykladeninseln aus²⁰⁵. Die hier ablesbare Tendenz, an

¹⁹⁹ SEG XXXII 1243, 17.

²⁰⁰ SEG XXIV, 1112.

²⁰¹ IG XII 5, 659-667.

²⁰² IG XII 5, 659, 10.

²⁰³ IG XII 5, 663, 14; 664, 11; 665, 3.

²⁰⁴ IG XII 5, 659, 12-13; 17-19.

²⁰⁵ IG XII 5, 665, 16-17.

traditionellen Festen immer weitere Bevölkerungsgruppen an Geldverteilungen zu beteiligen²⁰⁶, spiegelt sich auch in einer Reihe von Ehrendekreten für die Priester des Zeus Panamaros und der Hera in Stratonikeia wider. Im Rahmen der Feste für beide Gottheiten bedachten der Priester M. Ulpus Ariston und seine Gattin in hadrianischer Zeit erstmals die Gerusiasten und die Ratsmitglieder mit Geld: ἔδωκαν καὶ τοῖς βουλευταῖς καὶ τοῖς μετέχουσι τῆς γερουσίας πρῶτοι ἀνὰ * γ'²⁰⁷. Ihr Zeitgenosse Tib. Flavius Menander hingegen ließ zum ersten Mal (τὸ πρῶτον) Geld unter die Menge der Freigelassenen und Sklaven verteilen²⁰⁸.

Entscheidender als die Ausweitung der Verteilungen zu konstatieren, ist ein Blick auf den Verwendungszweck des ausgegebenen Geldes. Anhand zweier ephesischer Inschriften lässt sich hier eine Differenzierung vornehmen. Zum Regierungsantritt des Kaisers Antoninus Pius (138-161 n. Chr.) verabschiedete die ionische Stadt ein Psephisma, jährlich den Geburtstag des Imperators mit Opfern zu begehen²⁰⁹. Um jeden Bürger materiell in den Stand zu setzen, am Opfer teilnehmen zu können, sollte der Grammateus jedem Politen aus den öffentlichen Fonds für Opfer einen Denar auszahlen. Die Ausgabe von Geld war also fest an einen sakral-rituellen Zweck gebunden²¹⁰. Im Stiftungsdossier des Vibius Salutaris hingegen ist aufgefallen, dass nur zehn Prozent des Kapitals, das der Stifter für Verteilungen und Verlosungen vorgesehen hatte, an Kultfunktionäre und damit direkt an rituelle Zwecke ging. Die restlichen 90 Prozent wurden - obwohl die Verteilung in das Fest der Artemis integriert war - ohne genaue Zweckbindung an verschiedene Gruppen des Demos ausgegeben²¹¹. Dass Geld aus Anlass von Götterfesten unter die Leute gebracht werden konnte, ohne dem Vollzug von Opfern und Mysterienfeiern zu dienen, zeigen auch Inschriften aus Stratonikeia und von der Insel Tenos. Im erstgenannten Beispiel verteilten der Hera-Priester P. Aelius Hekatomnos und seine Ehefrau im 3. Jh. drei Denare zum Fest der Göttin, nachdem sie alles Nötige zur Feier der Mysterien bereitgestellt hatten: τῶν ἄλλων δεομένων ἐν τοῖς μυστηρίοις ἢ πλίστων ἔδωκαν ἑκάστη καὶ ἀνὰ * γ'²¹². Auf der

²⁰⁶ Vgl. Strubbe (2001), S. 31-32.

²⁰⁷ I.Stratonikeia 237, 14-15.

²⁰⁸ I.Stratonikeia 15, 10-11.

²⁰⁹ I.Ephesos 21.

²¹⁰ Vgl. Clauss (1999), S. 322.

²¹¹ Vgl. Rogers (1991), S. 65.

²¹² I.Stratonikeia 248, 12-13.

Insel Tenos wurde im 1. / 2. Jh. n. Chr. Satyros, der Sohn des Philinos, für verschiedene Stiftungen geehrt. Unter anderem hatte er verfügt, aus den Zinserträgen eines Stammkapitals von 5000 Denaren jedem Bürger nach Opfer und Mahl im Heiligtum von Heriston einen Denar auszuhändigen²¹³.

Ein kaiserzeitlicher Stifter oder Festspielleiter hatte indes nicht nur für den Magen und den Geldbeutel des Volkes zu sorgen, sondern auch für das, was manche Inschrift *διάχυσις τῆς ψυχῆς* nennt: Unterhaltung²¹⁴. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, boten sich zwei Wege an. Der erste bestand in einer Ausweitung des Festprogramms, um das Publikum möglichst umfassend mit neuen Attraktionen zu unterhalten. Ansatzpunkte hierzu lieferte etwa der agonistische Teil des Festes. Wie erinnerlich, ergänzte in Oinoanda Julius Euarestos den von ihm selbst begründeten gymnischen Agon, als er zum fünften Mal abgehalten wurde, um musische Wettbewerbe, während M. Aurelius Antimachos die Demostheneia seines Vorfahren C. Julius Demosthenes um einen athletischen Agon erweiterte²¹⁵. Ein ähnlich gelagertes Beispiel für die Neueinführung von Agonen stammt aus Ephesos, wo T. Aelius Marcianus Priscus den Spielraum, der durch die Ausdehnung der Artemis-Feierlichkeiten auf einen vollen Monat entstand, dazu nutzte, Wettkämpfe für eine zusätzliche Altersklasse einzurichten²¹⁶.

Außer den Wettkämpfen bot sich auch der weite Bereich der Schaustellungen an, um den Unterhaltungswert eines Festes für die Zuschauer zu steigern. Die Ausweitung dieses Aspekts spiegelt sich vielfach in den epigraphischen Zeugnissen zu Mimen, Pantomimen, Akrobaten, Muskelmännern usw.²¹⁷. Eine weitere bedeutsame Ergänzung erfuhr die griechische Festkultur durch ihre Verbindung mit dem Kaiserkult. Dies bedeutete oftmals nicht nur eine Veränderung des Namens, sondern auch des Gehalts des Festes, da im Rahmen des Kaiserkults Gladiatorenkämpfe (*μονομαχία*) und Tierhetzen (*κυνήγιο*, *θηριομαχία*) ausgerichtet wurden. Dank L. Roberts grundlegender Studie zu diesem Thema, die mittlerweile um zahlreiche epigraphische Belege ergänzt werden kann, lässt sich dieses Phänomen sowohl für das griechische Mutterland und Makedonien als auch für

²¹³ Laum, *Stiftungen* 60, 5-10.

²¹⁴ SEG XXXV 744, 25.

²¹⁵ Vgl. Hall / Milner (1994), S. 30-32.

²¹⁶ I.Ephesos 24c, 1-18.

²¹⁷ Vgl. unten, S. 54.

den anatolischen Raum nachweisen²¹⁸. In Athen beispielsweise verband sich die Einführung von Gladiatorenkämpfen mit der Person des Strategen Ti. Claudius Novius, auf dessen Initiativen im Kaiserkult im folgenden Abschnitt näher eingegangen wird²¹⁹. Freilich erschöpfte sich diese Entwicklung nicht in einer einmaligen Einführung von Gladiatorenspielen und Tierhetzen. Wer sein Publikum an sich binden wollte, musste mit immer neuen Attraktionen hervortreten. Einige Ehreninschriften streichen heraus, dass der Geehrte Gladiatorenkämpfe ἀπότομος ausgerichtet habe. Hinter dieser Formulierung verbargen sich wohl besonders publikumswirksame Kämpfe bis zum Tod, die längst nicht immer auf der Tagesordnung standen²²⁰. Bei Tierhetzen setzte man nicht nur auf Tiere aus der Umgebung (z.B. Stiere). Manche Agonotheten priesen sich sogar, exotische Tiere wie Löwen (ζῆλα Λιβυκά) für die Feste importiert zu haben²²¹.

Neben dem Ausbau von Festen durch zusätzliche Agone, Schaustellungen oder Gladiatorenkämpfen eröffnete sich in Gestalt von Prozessionen ein weites Feld für ambitionierte Honoratioren, die Attraktivität einer Feier für das Volk zu steigern. Da dieser Gesichtspunkt im Zusammenhang mit den Stiftungen des Demosthenes, Vibius Salutaris und Aelius Menekrates schon thematisiert worden ist, soll der dort gewonnene Eindruck noch durch weiteres Inschriftenmaterial untermauert werden. Als die peloponnesische Polis Gytheion um 15 n. Chr. in einem Kultgesetz die festliche Verehrung der kaiserlichen Familie regelte, verfügte sie bezüglich der Prozession: Die Epheben, Neoi und alle übrigen Politen sollten sich in weißen Gewändern und mit Lorbeerkränzen (ἔστεμμένοι δάφν[ης] | στεφάνοις καὶ λευκὰ ἀμπερόμενοι) zusammen mit den ebenfalls festlich gewandeten Frauen (ἱεραῖς ἐσθῆσιν) zum Prozessionszug formieren²²². Ein Beispiel aus Athen unterstreicht die Bedeutung der kaiserzeitlichen Prozession als ästhetisches und imposantes Schauspiel. Laut einer Passage aus Philostrats Sophistenviten ließ sich der steinreiche Athener Herodes Atticus um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. für das Fest der Panathenäen etwas ganz besonderes einfallen, um seinen Mitbürgern ein staunenswertes Schauspiel zu

²¹⁸ Vgl. Robert (1940).

²¹⁹ Vgl. unten, S. 53.

²²⁰ Vgl. Robert (1940), S. 259-261.

²²¹ I.Ephesos 3056, 9; 3070, 13; 3071, 2. Dazu Robert (1940), S. 314.

²²² SEG XI 923, 26-27.

bescheren. Zum einen übertraf der Peplos, den die Athener zu diesem Anlass ihrer Schutzgöttin überbrachten, alles bisherige (πέπλος ἠδίω γραφής)²²³. Neben diesem ästhetischen Glanzlicht sorgte er auch dafür, dass das Staatsschiff, das zum Transport des Kleides diente, nicht mehr von Eseln über die Prozessionsstraße gezogen wurde, sondern mittels einer im Boden eingelassenen Vorrichtung quasi unsichtbar fortbewegt wurde²²⁴. Man mag nun einwenden, diese prachtvollen Inszenierungen dienten der Verehrung der Götter und deren Vergegenwärtigung, und hat mit dieser Meinung bestimmt nicht unrecht. Indessen ist dies nur eine Seite der Medaille. Denn zeitgenössische Quellen geben durchaus Grund zur Annahme, dass bei Prozessionen nicht nur der devote Gläubige, sondern auch der Zuschauer einer imposanten Inszenierung angesprochen werden sollte. Eine dieser Quellen stammt aus dem Werk des hellenistischen Dichters Theokrit. Eines seiner Gedichte erzählt von den Reflexionen zweier Frauen über das Fest des Heroen Adonis, die im großen und ganzen um die Kleidung und Ausstattung der Feier kreisen²²⁵. Die zweite Belegstelle stammt aus der Kaiserzeit und ist deshalb von entscheidender Bedeutung, weil der Autor Xenophon von Ephesos (2. Jh.) eine Prozession im Rahmen des Artemis-Festes beschreibt, also das von Vibius Salutaris so üppig bedachte Ereignis²²⁶. Nachdem der Romanschriftsteller die stattlichen Epheben und die schönen Kleider der Mädchen beschrieben hat, weist er darauf hin, dass sich die große Festgemeinde (πολὸν δὲ πλῆθος) als Zuschauer eines Schauspiels (ἐπὶ θεῶν), nicht als Gläubige zu diesem Ereignis eingefunden hätte²²⁷. Unterstrichen wird dieser Eindruck noch dadurch, dass die Prozession offensichtlich auch als Gelegenheit gesehen wurde, den Partner fürs Leben zu finden.

Aus ritualdynamischem Blickwinkel lassen sich die gerade skizzierten Veränderungen in der kaiserzeitlichen Festkultur zusammenfassend mit einem Modell des Ethnologen St. J. Tambiah interpretieren²²⁸. In Auseinandersetzung mit den als zu „mechanistisch“ abgelehnten Dreierschemata eines van Gennep oder Mauss plädierte er für eine pointilistische Aufgliederung von Ritualen. Dynamik entsteht in diesem Modell dadurch,

²²³ Philostr. soph. 550.

²²⁴ Philostr. soph. 550.

²²⁵ Theokr. XV, 123-127.

²²⁶ Xen. Eph. 1, 2.

²²⁷ Xen. Eph. 1, 2.

²²⁸ Vgl. Tambiah (1998), S. 227-250.

dass sich einzelne Elemente in ihrer Gewichtung verschieben, ohne dass damit gleich der Verlust einzelner Ritualbausteine verbunden wäre²²⁹. Analysiert man mit diesem Modell die Entwicklung des griechischen Festes in der Kaiserzeit, stellt man fest, dass im Rahmen dieses komplexen Rituals gerade die Elemente an Bedeutung gewinnen, die im weitesten Sinne der materiellen Versorgung und Zerstreuung des Volkes dienen. Diese Beobachtung impliziert jedoch nicht, dass der religiöse Charakter des griechischen Festes ganz verloren gegangen wäre. Wenn zahlreiche einschlägige Stiftungen oder Kultregelungen von der Frömmigkeit des Demos oder einzelner Honoratioren sprechen, ist dies nicht vorgetäuscht. Denn Feststiftungen ohne Bezug zum Götterkult sind überaus selten. Ein singuläres Beispiel ist ein aus Epangelie und Volksbeschluss bestehendes Inschriftendossier aus Orkistos (237 n. Chr.)²³⁰. Aus Liebe zur Vaterstadt stellte ein Bürger namens Varius Aurelius Marcus 2500 attische Drachmen zur Verfügung, um Nahrungsmittel zu verteilen und am Tag des Frohsinns (δημοσία Εὐδαιμοσύνης ἡμέρα) im Gymnasion ein öffentliches Fest (δημοθoinία) zu begehen²³¹. Auch wenn es sich deshalb verbietet, im Kontext der kaiserzeitlichen Festkultur von einem Verlust des Religiösen zu sprechen, bleibt doch unübersehbar, dass sich die Schwerpunkte in Richtung einer religiös neutralen Unterhaltung des Volkes verschoben hatten. Man kann also mit einigem Recht von einer Säkularisierung der Festkultur sprechen²³².

II. 1. 3. Wider Unmoral, Prunksucht und Massenspektakel

Die Entwicklung der kaiserzeitlichen Festkultur, die durch eine wachsende Bedeutung profaner Unterhaltungselemente gekennzeichnet war, rief in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten eine solche Vielzahl von Kritikern auf den Plan, dass es nötig wird, sich zunächst einen Überblick über Inhalte und Argumentationsmuster zu verschaffen.

²²⁹ Vgl. Tambiah (1988), S. 247-248.

²³⁰ Vgl. Buckler (1937), S. 2-4.

²³¹ Vgl. Buckler (1937), S. 2.

²³² Vgl. Nilsson (1967), S. 87, Chaniotis (1995), S. 163, Bradbury (1995), S. 353-354.

Eine fundamentale Ablehnung von Festen findet sich dabei nur sehr selten. Unter anderem verbinden sich solche Zeugnisse mit dem pythagoräischen Philosophen und Wunderheiler Apollonios von Tyana, der in der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. lebte²³³. Schon paganen und christlichen Autoren der Antike galt er als Verfasser einer Schrift über die Opfer (περὶ θυσιῶν), die heute verloren ist. In der *praeperatio evangelica* des Kirchenvaters Eusebios findet sich ein Zitat aus diesem Werk, worin es heißt, die Feste der Götter dienten lediglich der Völlerei der Massen²³⁴. Derselbe Gedanke lässt sich auch in einer anderen Überlieferungsschicht ausmachen. Enthält doch die Sammlung pseudepigraphischer Apollonios-Briefe (2. Jh. n. Chr.) ein Schreiben, in dem „Apollonios“ einen Gesetzgeber anwies, Feste abzuschaffen, da maßloses Essen ungesund sei²³⁵. Pseudepigraphischer Natur ist auch ein weiteres Zeugnis radikaler Kritik am Festbetrieb, die so genannten Heraklitbriefe, die H. W. Attridge überzeugend dem kynischen Milieu des 1. Jh. n. Chr. zuordnete²³⁶. In Form der populärphilosophischen Diatribe polemisierte der Verfasser gegen den traditionellen Kult und moralisierte im siebten Brief gegen die zeitgenössische Art, Feste zu begehen. Mit Blick auf die Stadt Ephesos kritisierte er die Morallosigkeit solcher Veranstaltungen, die sich in Trunksucht bei Banketten (ἡ ἐν συνδείπνοις... παροινία) und Vergewaltigungen bei nächtlichen παννυχίδες manifestierte²³⁷. Zeitlich später angesiedelt, aber von gleichem Inhalt sind Äußerungen des antiocheischen Redners Libanios (314-393 n. Chr.)²³⁸. Er sprach sich dagegen aus, einen Heranwachsenden zu einem Zeus-Fest mitzunehmen, und begründete dies mit dort vorkommenden Exzessen (περὶ τῶν ἐν ταῖς ἑορταῖς κλήσεων)²³⁹. Was er unter diesen Exzessen verstand, präziserte Libanios wenig später: Das einzige, was die Jugendlichen hier lernen könnten, wäre übermäßiges Essen (ὡς πλεῖστα φαγύς)²⁴⁰, Trinken (μεστὸν οἴνου)²⁴¹ und ein sexuell anstößiges Verhalten²⁴².

²³³ Zur Person des Apollonios von Tyana und zur komplexen Überlieferungslage vgl. Frede (1996), Sp. 887.

²³⁴ Eus. Pr.Ev. IV, 12-13.

²³⁵ Ps.-Apollonios epist. 29 (ed. Penella).

²³⁶ Vgl. Attridge (1974), S. 3.

²³⁷ Ps.-Heraklit epist. VII (ed. Attridge).

²³⁸ Zu Libanios' Leben und Werk vgl. Weissenberger (1999), Sp. 129-132.

²³⁹ Lib. or. LIII.

²⁴⁰ Lib. or. LIII, 29.

²⁴¹ Lib. or. LIII, 6.

Der Verfasser des siebten Heraklitbriefes attackierte indessen nicht nur die gesamte Festkultur als unmoralisches Treiben, sondern kritisierte auch einzelne Details wie die Extravaganz, die etwa Gelage und Wettkämpfe von Mimen (ἀγωνοθετούμενοι μῖμοι) kennzeichne²⁴³. Er war also nicht allein Exponent einer fundamentalen Ablehnung, sondern auch einer Kritik, die sich differenziert mit Einzelaspekten dieses komplexen Rituals auseinander setzte, ohne damit zwingend das gesamte Arrangement zu verurteilen.

Gerade was die Kritik an der Prunksucht bei Festen anbelangt, steht der kynische Briefschreiber nicht allein. Einschlägige Zeugnisse sind auch bei einer Reihe weiterer Autoren auszumachen. So kritisierte Plutarch von Chaironeia die Ästhetisierung traditioneller Festbestandteile am Beispiel der Dionysien in Athen, deren früheren Zustand (ἡ πάτριος τῶν Διονυσίων ἑορτή) er mit seiner Gegenwart verglich (νῦν ταῦτα)²⁴⁴. Während der Festzug in alter Zeit einen einfachen ländlichen Charakter besessen habe, dominiere jetzt überflüssige Prachtentfaltung in Form von Goldgefäßen, Prunkwagen, prachtvoller Kleidung und Masken²⁴⁵. Interessanterweise soll Apollonios von Tyana - so zumindest sein Biograph Philostrat - anlässlich desselben Festes die Athener zurechtgewiesen haben, weil sie die Dionysien mit üppigen Tänzen, Flötengedudel und luxuriösen Gewändern begehen würden (αὐλοῦ ὑποσημήμαντος λυγισμοῦς ὀρχοῦνται)²⁴⁶. Seine Haltung begründete er mit einem historischen Argument. Wie könnten sich die Athener noch in der Kaiserzeit der Perserkriege rühmen, wenn sie in ihrem weibischen und prunksüchtigen Gehabe nun den Persern glichen, die sie einst besiegt hätten²⁴⁷?

Als kritikwürdig wurden indessen nicht nur prunkvolle Inszenierungen empfunden, sondern auch jene Festelemente, die der materiellen Versorgung des Volkes dienten. Die Rede ist von Banketten, Trinkgelagen und Geldspenden, deren wachsende Bedeutung im Festbetrieb schon im vorigen Abschnitt festgestellt werden konnte. Selbst wenn Plutarch

²⁴² Lib. or. LIII, 29.

²⁴³ Ps.-Heraklit epist. VII (ed. Attridge).

²⁴⁴ Plut. mor. 527D.

²⁴⁵ Plut. mor. 527D.

²⁴⁶ Philostr. Ap. IV, 21.

²⁴⁷ Philostr. Ap. IV, 21.

Bankette und Geldspenden (νεμέσαι) als bloßes Massenspektakel (θεάματα) suspekt waren²⁴⁸, machte ihn diese Kritik nicht blind für gesellschaftliche Realitäten. Als Mitglied der urbanen Elite wusste er selbst nur zu gut, dass es für den Konkurrenzkampf innerhalb dieser Schicht Möglichkeiten geben musste, sich durch ehrgeizige Leistungen (φιλοτιμία) hervorzutun²⁴⁹. Deshalb verwarf er Geldspenden nicht grundsätzlich, sondern nur wenn sie aus purem Ehrgeiz erfolgten. Wenn sie dagegen von der Verehrung der Gottheit durch den Spender zeugten, hatte er keine Einwände (νενομισμένα φιλοτιμήματα)²⁵⁰.

Weitgehend deckungsgleich mit Plutarchs Kritik sind einige Passagen aus Dion von Prusas Rede über die Ruhmsucht (περὶ δόξης)²⁵¹. Auch der Bithynier lehnte Bankette, Trinkgelage und Geldspenden nicht rundweg ab. Vielmehr erregte es sein Missfallen, wenn Honoratioren daraus Massenspektakel machten, um Popularität zu gewinnen (πολὺς οἶνος, τουλάχιστον ἑκατὸν τῆς ἡμέρας πολυτελέως ἐστιάσωσιν)²⁵².

Bei aller Übereinstimmung zwischen den beiden Zeitgenossen beleuchtete Dion mit der Kommerzialisierung einen Gesichtspunkt des kaiserzeitlichen Festes kritisch, der erst gar nicht in Plutarchs Blickfeld rückte. Hatte er doch beobachtet, wie gut besuchte Feste und eine mit Geldspenden reichlich versehene Festgemeinde Geschäftemachern die Möglichkeit zu schnellem Gewinn boten. Voll Abscheu berichtete er in diesem Zusammenhang, dass sich zu den isticischen Spielen in Korinth erbärmliche Sophisten, Rechtsanwälte und allerlei Krämervolk eingefunden hätten, um dort Waren und Dienstleistungen feil zu bieten²⁵³.

Wie bereits gesehen, waren Stifter und Organisatoren von Festen in der Kaiserzeit nicht nur darum bemüht, das Volk mit Essen, Getränken und Geld zu versorgen. Sie stellten auch ein buntes Unterhaltungsprogramm zusammen. Hiervon riefen speziell musische Agone, Tänze, pantomimische Darstellungen sowie Komödien die Kritik intellektueller Kreise hervor.

²⁴⁸ Plut. mor. 802D; 821F.

²⁴⁹ Vgl. Quaß (1993), S. 305.

²⁵⁰ Plut. mor. 822A.

²⁵¹ Dion Chrys. LXVI.

²⁵² Dion Chrys. LXVI, 8; 11. Zu den von Dion verworfenen Attraktionen eines Festes zählen auch Boxer, Ringkämpfer, Mimen usw.

²⁵³ Dion Chrys. VIII, 9; XXVII, 5.

Einen ersten Zugang zur Kritik an musischen Agonen bietet ein Bericht Plutarchs. Seinen Ausführungen zufolge war es bei den pythischen Spiele in Delphi zu einer Diskussion gekommen (ἐγίγνοντο λόγοι)²⁵⁴, ob ein neuer Wettbewerb des musischen Agons (ἐπίθετα ἀγωνίσματα) wieder aus dem Programm gestrichen werden sollte. Die Befürworter dieser Maßnahme argumentierten, dass im Falle einer Beibehaltung auch anderen Festelementen Tür und Tor geöffnet würden, die nur zur Unterhaltung der Masse dienten (ποικιλία καὶ πανηγυρισμός)²⁵⁵. Das Fest büße seinen feierlichen Charakter dadurch ein. Nicht nur den namentlich unbekanntem Kritikern aus Delphi waren neumodische Musikwettbewerbe ein Dorn im Auge. Ähnlich kritische Reflexionen finden sich auch in den Deipnosophistai des Athenaios. Dort heißt es, im Gegensatz zu früheren Zeiten sei die Musik heute nur noch auf Erfolg bei der Masse (ὁ ὄχλος)²⁵⁶ aus, wodurch sie eine vulgären Charakter bekommen habe (ἡ πάνδημος αὐτὴ μουσική). Diesen zum Massenspektakel verkommenen musischen Wettbewerben solle man durch die Wiederbelebung alter Traditionen entgegenreten²⁵⁷.

Verfallserscheinungen machten Kritiker nicht nur bei der Musik aus. Auch der zeitgenössische Tanz war ihrer Meinung nach von Degeneration betroffen. Apollonios von Tyana beispielsweise soll in Ephesos von Flötenspiel und weibischem Volk (αὐλῶν ... μεστὰ ἦν, μεστὰ δὲ ἀνδρογύνων) so angewidert gewesen sein, dass er die Ephesier dafür heftig kritisierte. Der Begeisterung der Menge für solche Tanzvorführungen tat dies freilich keinen Abbruch. Apollonios machte sich lediglich das Volk zum Feind (διέβαλλε τοῖς πολλοῖς)²⁵⁸.

Noch einen Schritt weiter ging Aelius Aristides, der außer Tänzern auch Pantomimen in seine Kritik einbezog. Obwohl seine einschlägige Rede nicht mehr erhalten ist, kann man sie in Grundzügen nachzeichnen, verwendete der antiocheische Rhetor Libanios sie im 4. Jh. doch in Zitaten²⁵⁹. Nach diesen Exzerpten wurde die Rede Mitte des 2. Jh. in Sparta gehalten, wo sich das Übel der Pantomime ebenso eingenistet habe wie im übrigen

²⁵⁴ Plut. mor. 674D. Auch Philostr. soph. 559 berichtet, dass es über das musikalische Programm der Pythien zum Streit kam.

²⁵⁵ Plut. mor. 674E.

²⁵⁶ Athen. XIV, 631E-F.

²⁵⁷ Athen. XIV, 631F.

²⁵⁸ Philostr. Ap. IV, 2.

²⁵⁹ Vgl. Mesk (1908), S. 59-74.

griechischen Kulturbereich²⁶⁰. Unumwunden forderte Aristides die Spartaner auf, Mimen (μίμοι) und Tänzer (ὄρχηστραί) aus ihrer Stadt zu vertreiben²⁶¹. Denn die Darbietungen langhaariger Tänzer in weibischer Kostümierung hätten eine verderbliche Wirkung auf das Publikum²⁶². Soweit es aus Libanios' Auszügen ersichtlich wird, argumentierte Aristides mit großen Gestalten der spartanischen Geschichte. Was würde wohl Lykurg oder Leonidas sagen, wenn sie dieses Treiben sehen könnten? Aristides' Attacke auf die zeitgenössische Tanzkultur blieb nicht unwidersprochen. Vielmehr fanden zeitgenössische Tänze in Lukian von Samosata einen wortgewandten Apologeten. Sein fiktiver Dialog περὶ ὀρχήσεως zwischen dem Kyniker Kraton und einem gewissen Lykinos ist eine direkte Erwiderung auf die ihm bekannte Rede des Aristides²⁶³. Kraton übernahm dabei den Part des kleinasiatischen Redners: Tänze, insbesondere die neumodischen, seien weibisches Getue (θηλυδίαν ἄνθρωπον) und eine Schande für jeden Gebildeten. Dies hätten auch schon Autoritäten wie Platon, Aristoteles oder Chrysippos gesagt. Am Ende ihres langen Gesprächs ließ sich der Kyniker allerdings von Lykinos' Argumenten überzeugen. Schließlich seien Tänze gar keine Neuerung, sondern schon in mythischer Zeit von Göttern und Heroen praktiziert worden. Auch gebe es Völker und Philosophen, die Tänze in Ehren hielten.

Nicht nur für Kritik an Tänzern und Pantomimen finden sich in den Reden des Aelius Aristides Belegstellen. Seine traditionalistische Grundhaltung, seine Frömmigkeit und ein Zugehörigkeitsgefühl zur Elite brachten den Rhetor auch mit anderen Aspekten des Massenspektakels „Fest“ in Konflikt. Zeugnis hierfür ist eine Rede, die er anlässlich der Dionysien von Smyrna gegen die Komödie und Satire hielt (μὴ δεῖ κωμωδεῖν)²⁶⁴. Seiner Meinung nach gehörten zu Götterfesten Libationen (σπένδοντας), Opfer (θύοντας) und das Singen von Paeanen mit einem Kranz ums Haupt (παιωνίζοντας καὶ στεφάνους ἀναφέροντας)²⁶⁵. All dies gepaart mit einer glückverheißenden rituellen Sprache (τὰ βέλτιστα λέγειν) zeuge von Frömmigkeit gegenüber den Göttern. Auf schroffe Ablehnung stoßen hingegen Komödien bzw. Satiren, die bei Festen zur Volksbelustigung aufgeführt

²⁶⁰ Lib. or. LXIV, 80.

²⁶¹ Lib. or. LXIV, 6.

²⁶² Lib. or. LXIV, 57.

²⁶³ Lukian. Salt. Vgl. hierzu Jones (1986), S. 70.

²⁶⁴ Aristeid. XXIX.

²⁶⁵ Aristeid. XXIX, 4.

werden. Denn die üble Rede (βλασφημία) dieser Aufführungen vertrage sich nicht mit dem sakralen Charakter des Götterfestes²⁶⁶. Demzufolge forderte Aristides, Komödien und Satiren aus dem Programm der Dionysien zu entfernen.

Wohl kein anderes Element im Unterhaltungsprogramm kaiserzeitlicher Feste wurde so heftig kritisiert wie Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen. Sahen doch zahlreiche Intellektuelle durch diese Brutalisierung der Festkultur die griechische Identität in Gefahr. Während Plutarch allgemein Gladiatorenkämpfe (μονομαχία) als grausames Gemetzel brandmarkte²⁶⁷, das allerdings bei der Menge äußerst beliebt sei, wandten sich andere Kritiker gegen ganz bestimmte Zentren dieses Spektakels. Dass die Athener etwa aus dem Dionysostheater einen Schauplatz für Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen gemacht hatten, stieß bei Dion von Prusa auf Ablehnung²⁶⁸. Für den Redner, dem es um den Erhalt griechischer Identität ging, war schlicht untragbar, einen ureigenen Bereich griechischer Kultur derart entfremdet zu sehen. Glaubt man Lukians Lebensbeschreibung des Philosophen Demonax (2. Jh.), riet auch dieser den Athenern davon ab, aus Rivalität zu Korinth Gladiatorenkämpfe abzuhalten²⁶⁹. Philostrat zufolge waren Gladiatorenkämpfe ein Hauptthema, als sich Apollonios von Tyana in Athen aufhielt. So soll er die Athener gefragt haben, ob sie fortan ihrer Stadtgöttin keine Hekatomben von Opfertieren, sondern Menschenopfer darbringen wollten²⁷⁰. Wegen dieser Kritik mied er das Dionysostheater am Fuß der Akropolis als unreinen, blutbesudelten Ort.

Die zunehmende Brutalisierung der Festkultur fand ihren Ausdruck nicht nur in Gladiatorenkämpfen und Tierhetzen. Im kaiserzeitlichen Sparta wurde jedes Jahr ein Ritual veranstaltet, dessen Grausamkeit Kritiker auf den Plan rief²⁷¹. Sein Ort war das Heiligtum der Artemis-Orthia. An dieser Stelle fand in klassischer Zeit ein Wettbewerb von Jungen statt, die in zwei Gruppen unterteilt waren. Während die einen versuchten, Käsebrocken vom Altar der Göttin zu stehlen, standen die anderen mit Stöcken und Peitschen zur

²⁶⁶ Aristeid. XXIX, 10.

²⁶⁷ Vgl. Robert (1940), S. 249.

²⁶⁸ Dion Chrys. XXXI, 121.

²⁶⁹ Lukian. Dem. 57.

²⁷⁰ Philostr. Ap. IV, 22.

²⁷¹ Eine Zusammenstellung der Quellen findet sich bei Hupfloher (2000), S. 18 Anm. 34 und Kennell (1995), S. 149-161.

Verteidigung bereit²⁷². Dieses Ritual hatte sich in der Kaiserzeit von Grund auf geändert. Nun spielten die jungen Spartaner nur noch eine passive Rolle, wenn sie zum jährlichen Fest der Göttin am Altar bis aufs Blut ausgepeitscht wurden. Dem Sieger in diesem „Wettbewerb im Ertragen von Schmerzen“²⁷³ wurde als Bomonikes eine Inschrift gesetzt. Wiederholt finden sich in der kaiserzeitlichen Literatur Zeugnisse für eine breite Zuschauerresonanz aus nah und fern. Deshalb sahen sich die Spartaner veranlasst, den Altar im Rund mit Tribünen zu umschließen, was beim Publikum den Eindruck einer Gladiatorenarena hervorgerufen haben mag²⁷⁴.

Die Tatsache, dass es sich bei den „Opfern“, nicht um Straffällige oder Sklaven handelte, sondern um Knaben aus Spartas führenden Familien, bildete den Ansatzpunkt für die Kritik des Satirikers Lukian. Dieser brachte seinen Spott über das blutige Treiben in einem fiktiven Dialog zwischen Solon und Anacharsis über die sportliche Ausbildung der jungen Griechen zum Ausdruck. Auf das Artemis-Orthia-Ritual angesprochen, machte sich der Skythe darüber lustig (ἐπιγελῶν)²⁷⁵, wie die Spartaner freie Männer gleich Kriminellen behandelten, die man auspeitschte (τυπτομένους καθάπερ κλέπτας ἢ λωποδύτας ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον ἐργασαμένους)²⁷⁶. Eine ähnliche Argumentation und denselben Spott enthält auch Lukians Vita des Philosophen Demonax. Als der Kyniker sah, dass ein Spartaner seinen Sklaven geißelte, gebot er dem Mann Einhalt. Sonst würde er den Sklaven auf dieselbe Stufe stellen wie sich selbst.

Kritisiert wurde das Ritual jedoch nicht nur als gesellschaftliches Skandalon, sondern auch aus historischen Gründen. Dieser Gesichtspunkt kommt in einem Gespräch zwischen Apollonios von Tyana und einem gewissen Thespesion vor, das in Philostrats Vita des Wundermannes überliefert ist²⁷⁷. So plädierte Thespesion, dem in Philostrats Erzählung der Part des Kritikers zufiel, für die Unvereinbarkeit der Auspeitschung mit der historischen Führungsrolle Spartas in Griechenland (εἶτ' οὐκ αἰσχύνονται, ἔφη, οἱ χρηστοὶ Ἕλληνες ἢ τοὺς αὐτῶν ποτε ἄρξαντας ὀρῶντες μαστιγουμένους ἐς τὸ κοινόν)²⁷⁸. Der Dialog der

²⁷² Vgl. Hupfloher (2000), S. 18.

²⁷³ Hupfloher (2000), S. 18.

²⁷⁴ Zum Gesichtspunkt der touristischen Massenunterhaltung vgl. Hupfloher (2000), S. 18, Chaniotis (2005), S. 155.

²⁷⁵ Lukian. Anach. 39.

²⁷⁶ Lukian. Anach. 39.

²⁷⁷ Philostr. Ap. VI, 20.

²⁷⁸ Philostr. Ap. VI, 20.

beiden Männer enthält jedoch nicht nur kritische, sondern auch apologetische Äußerungen. Stellte doch Apollonios diesen Vorwürfen eine aitiologische Erzählung gegenüber, die von der Milderung einer uralten sakralen Tradition berichtete. Schließlich sei hier ein Menschenopfer der Vorzeit in einen ruhmvollen Wettbewerb der Duldsamkeit umgewandelt worden (τῆς καρτερίας ἀγῶνα)²⁷⁹.

Diesen Wettkampfgedanken griff Plutarch auf, der sich ebenfalls zu den Apologeten des Geschehens im Heiligtum der Göttin rechnete. Die Auspeitschung eröffne wie jeder andere Agon die Chance, sich Ruhm zu erwerben (ἐπίδοξος)²⁸⁰. Damit stünde das Ritual nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit traditionellen griechischen Wertvorstellungen.

Ein Konsens in diesem Diskurs zeichnete sich während der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte nicht ab. Währenddessen wurde christlichen wie paganen Quellen zufolge bis weit ins 4. Jh. Jahr um Jahr weiter gepeitscht.

Der Erkenntnisgewinn dieses Abschnitts soll nicht nur darin bestehen, einen Überblick über Inhalte und Argumentationsmuster intellektueller Kritik der kaiserzeitlichen Festkultur zu bieten. Erlaubt doch das gesammelte Material, auch Fragen der Motivation und des kommunikativen Kontextes anzusprechen.

Wenn M.-H. Quet Plutarch und Dion von Prusa als „moralistes grecs“ bezeichnet und damit eine rein moralistische Motivation unterstellt²⁸¹, ist dies zwar nicht von der Hand zu weisen, aber keine hinreichende Erklärung. Gerade für Dion spielte noch ein weiteres Moment eine Rolle. Brachte er doch seine Kritik im Rahmen der Feste selbst vor und attackierte damit Konkurrenzveranstaltungen, mit denen er innerhalb desselben komplexen Rituals um die Gunst des Publikums rang. Augenfällig wird dies insbesondere bei der Olympischen Rede, in der er wiederholt Seitenblicke auf parallel stattfindende Elemente dieses panhellenischen Festes warf²⁸². Der Tenor hierbei ist klar: Die Menschen sollten nicht den Massenspektakeln folgen, sondern seine bewusst populär gehaltene Rede über

²⁷⁹ Philostr. Ap. VI, 20.

²⁸⁰ Plut. mor. 239C-D.

²⁸¹ Vgl. Quet (1981), S. 41-47.

²⁸² Dion Chrys. XII.

die Gottesvorstellung hören²⁸³. Diese These, wonach die Kritik an Massenspektakeln bisweilen nicht nur moralistisch, sondern auch in einem Konkurrenzverhältnis begründet gewesen sein könnte, gewinnt an Plausibilität, wenn man mit Aelius Aristides noch einen weiteren Prachtredner des 2. Jh. n. Chr. heranzieht. Dieser rechtfertigte beispielsweise seine über alle Maßen lange Rede zum Lob Athens anlässlich der Panathenäen damit, dass schließlich auch für musische und athletische Agone keine Begrenzung bestehe²⁸⁴.

Die öffentliche Rede, sei sie innerhalb von Festen oder auch vor der Volksversammlung gehalten, war jedoch nur ein kommunikativer Kontext, in dem sich die Kritiker der kaiserzeitlichen Festkultur äußerten. So bediente sich Plutarch eines Traktats (πολιτικά παραγγέλματα), mit dem er sich nicht an das niedrige Volk (οἱ πολλοί, ὁ ὄχλος, τό πλῆθος), sondern an die Mitglieder der städtischen Honoratiorenschicht wandte. Machte er doch seine Standesgenossen als Organisatoren der Festen dafür verantwortlich, dass diese den Charakter einer bunten Volksbelustigung angenommen hätten. Der Rat des Chaironäers an angehende Politiker (δημαγωγοί) lautet dementsprechend, dem Drängen der Masse nach immer neuen Spektakeln zu widerstehen, da auf solche Weise lediglich ψευδώνυμοι τιμαί erlangt werden können: φεῦγε καὶ διαμάχου τοῖς πολλοῖς αἰτουμένοις τὰ τοιαῦτα θεάματα²⁸⁵.

Wenn sich also weder die zum Fest versammelte Masse noch die Poliselite, die für die Gestaltung solcher Veranstaltungen verantwortlich war, der Kritik entziehen konnte, stellt sich die Frage, welchen Einfluss diese Äußerungen auf die öffentliche Meinungsbildung ausübten. Führte Kritik zur Eindämmung oder gar zur Rücknahme angeprangerter Fehlentwicklungen?

Hierauf kann nur eine möglichst kontextnahe Analyse Antworten geben, die epigraphisches wie archäologisches Material berücksichtigt. Im Gegensatz zu Plutarch, dem die Prachtentfaltung bei Festen ein Dorn im Auge war, bringen Inschriften geradezu den Stolz der städtischen Eliten auf die ästhetische Ausgestaltung von Festen zum Ausdruck. Eines von zahlreichen diesbezüglichen Zeugnissen ist eine Ehreninschrift aus

²⁸³ Vgl. Hahn (1989), S. 145.

²⁸⁴ Aristeid. I 187.

²⁸⁵ Plut. mor. 822C. Vgl. Quaß (1993), S. 304.

dem makedonischen Kallindoia²⁸⁶. Dort wurde um die Zeitenwende ein gewisser Apollonios, der ein Fest für Zeus und Augustus ausgerichtet hatte, vom Demos geehrt, wobei die ästhetische Facette des Festes deutlich herausgestrichen wurde. Die Rede ist von einer prachtvollen Prozession (πανηγύρεως πομπή ποικίλη καὶ ἀξιοθέατος)²⁸⁷, extravaganten Spielen (ἀγῶνες πολυτελείς)²⁸⁸ und großzügigen Banketten. Der Gesichtspunkt der reichen Bewirtung findet sich auch auf einer etwa zeitgleichen Inschrift aus dem kleinasiatischen Kyme. Hier zollte das Volk dem Prytanis Kleanax Lob, weil er zum Fest der Dionysien das Volk mit Frühstücken und teuren Banketten (πολυτελείς εὐωχίαι) versorgt habe²⁸⁹. Im Rahmen anderer religiöser Feste gab er Süßwein (γλυκισμός) aus und verteilte Geschenke²⁹⁰, was ihm Ruhm unter seinen Mitbürgern eintrug.

Was die etwa von Dion oder Apollonios von Tyana heftig kritisierten Gladiatorenkämpfe anbelangt, so zeigen archäologische Befunde, dass in Athen tatsächlich das Dionysos-Theater für die Abhaltung von Gladiatorenkämpfen umgebaut wurde, indem man zwischen Orchestra und Zuschauerraum eine Mauer errichtete²⁹¹. Federführend bei diesem Umbau um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. war Tib. Claudius Novius, der gleichzeitig erster Agonothet der Kaiserspiele war. Doch beschränkte sich die Nutzbarmachung von Theatern für blutige Kämpfe nicht auf Athen, wie J. Mylonopoulos für das Theater im Zeusheiligtum von Dodona beobachtet hat²⁹².

Neben diesen archäologischen Befunden, die von der Bedeutung der Gladiatorenkämpfe im Osten des *imperium Romanum* künden, zeigen auch Inschriften den Stolz der Elite, insbesondere der auf provinzieller Ebene agierenden Kaiserpriester, auf die Ausrichtung solcher Spiele. Viel ist in diesem Zusammenhang der grundlegenden Sammlung von L. Robert zu verdanken²⁹³. Besonders signifikant ist dabei eine Robert noch nicht bekannte Inschrift aus dem bythinischen Klaudiou Polis (2.-3. Jh. n. Chr.)²⁹⁴. Der

²⁸⁶ SEG XXXV 744.

²⁸⁷ SEG XXXV 744, 21.

²⁸⁸ SEG XXXV 744, 22-23.

²⁸⁹ SEG XXXII 1243, 18.

²⁹⁰ SEG XXXII 1243, 31-32; 38.

²⁹¹ Vgl. Welch (1999), S. 127-130.

²⁹² Vgl. Mylonopoulos (2006), S. 205 ; 206.

²⁹³ Vgl. Robert (1940), S. 75-237.

²⁹⁴ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 09/09/02 mit Abbildung.

Text, der außer dem Namen des ausrichtenden Kaiserpriesters Secundus nur noch eine Liste der siegreichen Gladiatoren enthält, ist hier von geringerem Interesse als das auffällig gestaltete Monument, auf dem sie angebracht ist. Handelt es sich doch um einen rechteckigen, von einem Gladiatorenhelm bekrönten Schild. Man darf wohl annehmen, dass eine solche aufwendige Präsentation der stolzen Selbstdarstellung eines Mitglieds der Elite diene. Was Secundus mit seinem Monument ausdrücken wollte, findet sich in Worten auf der Inschrift eines seiner Amtskollegen aus dem pisidischen Sagalassos. Dort verkündete ein ehrendes Epigramm, dass sich der Kaiserpriester Tertullos Ruhm durch die Ausrichtung von athletischen Agonen, Tierhetzen und nicht zuletzt Gladiatorenkämpfen erworben habe²⁹⁵.

Wie bereits erwähnt, hatte Aelius Aristides in einer Rede vor der spartanischen Volksversammlung den Hang der Stadt zu pantomimischen Aufführungen angegriffen. Viel richtete er damit in der Polis allerdings nicht aus. Denn ansonsten ließe sich nicht erklären, warum die Spartaner einer ephesischen Inschrift aus dem späten 2. Jh. zufolge dem Pantomimen Tib. Claudius Apolaustus eine Ehrenstatue errichteten²⁹⁶. Auch über Sparta hinaus stellten Musiker und Mimen manch intellektueller Kritik zum Trotz einen Publikumsmagnet im kaiserzeitlichen Festbetrieb dar. Das sagen zumindest einige Grabepigramme solcher Personen aus. So ist es durchaus glaubhaft, wenn im 2./3. Jh. n. Chr. der in Alexandria geborene und in Herakleia Pontike verstorbene Pantomime Crispus sich seiner Siege im Agon und der Bewunderung des Publikums rühmte²⁹⁷. Gleiches gilt für Eucharistos, einen in Patara bestatteten Mimos²⁹⁸.

Die archäologischen und epigraphischen Quellen macht deutlich, dass die Kritiker der zeitgenössischen Festkultur weder die Abschaffung noch die Eindämmung der von ihnen monierten Punkte erreichten. Nichtsdestoweniger sind ihre Stellungnahmen im Hinblick auf die Ritualdynamik insofern wertvoll, als sie Veränderungen reflektieren, die in normativen Texten oft nicht zu greifen sind. So gesehen unterstreicht der in diesem Abschnitt untersuchte kritische Diskurs zum Festbetrieb *ex negativo* das, was schon im

²⁹⁵ Merkelbach - Stauber, *SGO* IV 18/08/01.

²⁹⁶ I.Ephesos 2070 und 2071. Vgl. hierzu Cartledge / Spawforth (1989), S. 189.

²⁹⁷ Merkelbach - Stauber, *SGO* 09/11/02, 16.

²⁹⁸ Merkelbach - Stauber, *SGO* 17/09/01.

vorigen Abschnitt herausgearbeitet wurde: Innerhalb des griechischen Festes hatte sich das Gewicht der Elemente zugunsten einer religiös neutralen Unterhaltung des Volkes verschoben.

Man könnte einwenden, dies sei eine moderne Sichtweise, die sich in der antiken Realität nicht wieder findet. Doch erkannten gerade die kaiserzeitlichen Kritiker die Tendenz zur Säkularisation der Feste klar und formulierten dies prägnant. So verurteilte Plutarch, dass Feste wie die Panathenäen von der Masse nur noch als Vorwand genommen würden, um ihrem vulgären Amusement zu frönen, das sich in mimischen Darstellungen, Tänzen und Trinkgelagen erschöpfe²⁹⁹. Im Zusammenhang mit den Dionysien von Smyrna monierte Plutarch ebenfalls, dass die Masse nicht zur rituellen Verehrung von Dionysos oder Zeus zusammengeströmt sei, sondern um sich unterhalten zu lassen³⁰⁰.

Der Chaironäer kritisierte indes nicht allein, dass die Masse (οἱ πολλοί) bei traditionellen Festen (•ορτῆ πάτριος) die Ehrung der Götter (θεοῦ τιμή) nur als Vorwand nehme, um in den Genuss von Schauspielen und Geldverteilungen zu kommen. Das Gleiche beobachtete er für historische Gedenktage. So seien Waffentänze (πυρρῆσαι), die an vergangene Siege erinnern sollten, nicht mehr von Bedeutung, weil die Masse zu Gladiatorenkämpfen ströme³⁰¹. Auch das Essen und Trinken zu solchen Anlässen sei wichtiger geworden als das Gedenken an die Schlachten von Salamis oder Leuktra³⁰². Plutarch sah demnach eine zunehmende Säkularisierung der Feste auf Kosten ihres sakralen oder Erinnerungscharakters und ging dagegen vor. An Mitstreitern fehlte es ihm dabei über die Jahrhunderte nicht. Schon sein Zeitgenosse Dion schlug denselben Tenor an, als er die Masse bezichtigte, sie suche bei Festen doch nur Schauspiele, Zerstreuung und die Befriedigung ihrer Lüste³⁰³.

Obwohl strenggenommen außerhalb des Untersuchungszeitraums und des geographischen Rahmens soll noch ein weiteres Beispiel das bisher Gesagte untermauern. Als sich Kaiser Julian 362-363 n. Chr. in Antiochia aufhielt, musste er erfahren, wie wenig sich die Bewohner der syrischen Stadt für die Restitution von Heiligtümern interessierten.

²⁹⁹ Plut. mor. 477D.

³⁰⁰ Plut. mor. 501E-F.

³⁰¹ Plut. mor. 813B.

³⁰² Plut. mor. 1099F.

³⁰³ Dion Chrys. XXXII, 41; 51-52.

Julian antwortete darauf mit einem satirischen Angriff unter dem Titel Ἀντιόχιος Μισοπώγων³⁰⁴. Bezeichnenderweise machte er hier für das Desinteresse der Antiocheer an der Götterverehrung nicht die Christen verantwortlich, sondern Pferderennen, Tanz und Mimenspiel (μῖμοι, ὀρχήστραι). Hierin unterschied er sich nicht im geringsten von seinem Freund, dem antiocheischen Redner Libanios. Warf doch auch dieser seinen Mitbürgern vor, dass sie ein religiöses Fest (πανήγυρις) lediglich als Vorwand (πρόφασις) benutzen würden, um sich durch Pferderennen unterhalten zu lassen³⁰⁵.

Deutlicher lässt sich wohl kaum zeigen, dass im Rahmen des kaiserzeitlichen Festes eine Verschiebung der Akzente zugunsten einer säkularen Unterhaltung des Volkes schon von Zeitgenossen wahrgenommen und kritisch reflektiert worden ist - wenn auch ohne Erfolg.

II. 1. 4. Die Weigerung der Wohltäter und die Wünsche des Volkes

Das weitgehend ergebnislose Verhalten moralistischer Kritik bedeutet nicht, dass in den kaiserzeitlichen Poleis jede Diskussion über Feste unterblieb und die festliche Unterhaltung widerstandslos immer länger und üppiger begangen worden wäre. Denn die Diskussion über Feste hatte nicht nur eine moralische, sondern auch eine materielle Dimension. Die tendenzielle Ausweitung und Verschönerung dieser Ereignisse verursachten beträchtliche Mehrkosten, die von den Städten schwer allein aus öffentlichen Mitteln übernommen werden konnten³⁰⁶. Hier war das Geld von Stiftern, eponymen Beamten oder Agonotheten aus der städtischen Honoratiorenschicht gefragt. Obwohl die kaiserzeitlichen Poleis also, wie Dion von Prusa in einer Rede bemerkte, die Reichen zur Finanzierung ihrer Feste (τοῖς πόλεσι ... δεῖ μὲν καὶ τῶν πλουσίων, ἵνα χορηγῶσι)

³⁰⁴ Iul. mis. 342C.

³⁰⁵ Lib. or. XV, 19.

³⁰⁶ Zur Finanzierung von Festen aus Tempelgeldern, der Stadtkasse und privaten Zuwendungen vgl. Jones (1940), S. 227-235, Debord (1982), S. 51-57, Bradbury (1995), S. 348. Auch wenn, wie Schwarz (2001), S. 428 bemerkte, von einer dauerhaft prekären Lage der städtischen Finanzen nicht auszugehen ist, war das Engagement privater Euergeten im Festbetrieb unabdingbar.

brauchten³⁰⁷, verweigerten sich die Angehörigen dieser Schicht mitunter trotz des vom Demos ausgehenden Drucks, festliche Zerstreungen in vollem Umfang oder überhaupt zu bezahlen³⁰⁸. Dieser Verweigerungshaltung gilt es zunächst in epigraphischen und literarischen Quellen nachzugehen.

Da die reichen Euergeten der Poleis verständlicherweise keinen Wert darauf legten, ihre Verweigerung in Ehreninschriften oder Volksbeschlüssen zu dokumentieren, ist man bei den inschriftlichen Quellen auf Argumentationen *e contrario* angewiesen. Was darunter zu verstehen ist, soll ein Blick auf eine rhodische *lex sacra* verdeutlichen, in der es um das Fest der Sminthien geht³⁰⁹. Wenn eine Verfügung dieser Inschrift besagt, dass der Kreis der Choregen erweitert und nun neben Bürgern auch ortsansässige Fremde zum Kreis der Finanziere gehören sollten (χοραγῶν ποιούμενοι αἵρεσιν καὶ πολειτῶν καὶ ξένων)³¹⁰, legt dies die Vermutung nahe, dass die begüterten Rhodier allein unwillig waren, die Lasten dieses üppigen Festes zu tragen. Ein weiteres Paradebeispiel für ein Mitglied der Honoratiorenschicht, das ortsfremd rituelle Pflichten auf sich nahm, ist der bekannte Opramoas aus Rhodiopolis, der nicht nur das Fest seiner Heimatgemeinde um Gladiatorenkämpfe und Schaustellungen erweiterte, sondern auch in anderen lykischen Städten (Myra, Patara) als Agonothet fungierte³¹¹.

Mit der Methode, aus Strategien gegen Kandidatenmangel auf eine Verweigerungshaltung der Honoratioren im öffentlichen Diskurs zu schließen, lassen sich nicht nur das rhodische Dekret, sondern auch zahlreiche andere Inschriften untersuchen. Wenn in der kaiserzeitlichen Epoche häufiger auch Frauen als Festspielleiter oder eponyme Magistrate auftraten, heißt dies, dass sich nicht genug männliche Kandidaten bereit fanden, die damit verbundenen Kosten zu übernehmen. Ein besonders prägnantes Beispiel ist Claudia Hedeia aus Chios, die gleich mehrmals zur Agonothetin des Herakles- und *Dea-Roma*-Festes avancierte³¹². Das Auftauchen von elf weiblichen neben

³⁰⁷ Dion Chrys. XXXVIII, 2.

³⁰⁸ Dieselbe Verweigerungshaltung ist nicht nur im Diskurs über rituelle Belange zu beobachten, sondern auch bei der Erörterung öffentlicher Bauvorhaben. Eine kaiserzeitliche Inschrift aus Thera (IG XII 3, 325) berichtet von einer auffälligen Basilika auf der Agora der Stadt. Obwohl die Bürger in dieser Sache heftig protestierten, müssen sie lange Zeit bei den Begüterten auf taube Ohren gestoßen sein, bis sich schließlich T. Flavius Kleitosthenes bereit erklärte, die Sache in Angriff zu nehmen.

³⁰⁹ LSCG 137.

³¹⁰ LSCG 137, 10.

³¹¹ Kokkinia, *Opramoas-Inschrift* XIIIc, 9-11. Vgl. Quaß (1993), S. 313.

³¹² SEG XV 532, 1-3.

siebenundfünfzig männlichen Prytanen in Ephesos³¹³ verdeutlicht, dass sich Männer hier bisweilen nicht dem öffentlichen Druck beugten und ein Amt mit rituellen Pflichten übernahmen.

Den Kreis der potentiellen Finanziers auszuweiten (Fremde, Frauen) und damit von eventuellen Verweigerern unabhängig zu sein, war nur eine Strategie. Um die Durchführung umfangreicher Feste zu sichern, griffen die Poleis auch auf das Mittel der Iteration zurück. Dies verdeutlicht ein aus der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. stammendes Ehrendekret aus Iстриa (Thrakien)³¹⁴, in dem Aristagoras belobigt wurde, weil er sich in der Volksversammlung viermal bereit erklärt hatte, das eponyme Amt des Apollon-Priesters zu übernehmen. In dieser Funktion richtete er Festlichkeiten für die Allgemeinheit aus (πανηγύρεσι πανδήμοις)³¹⁵. Der Grund, weswegen sich kein anderer Bürger dafür fand, lag wohl in der Besetzung des Umlandes von Iстриa durch Barbaren, wodurch zahlreicher Besitz vernichtet worden war³¹⁶. Priester des Zeus Panamaros in Stratonikeia zu sein, brachte ebenfalls eine Vielzahl von Aufgaben mit sich. Wie die Inschriften für das Fest der Panamareia bezeugen, hatte der Kultfunktionär aus eignen Mitteln Geld, Lebensmittel oder Wein zu verteilen, Agone und Schauspiele zu organisieren, Öl für Bäder und Gymnasien zu stellen und die Festgemeinde zu speisen³¹⁷. Obgleich in der Regel mehrere reiche Familien aus der karischen Polis um die prestigeträchtige Stelle des Priesters konkurrierten³¹⁸, müssen sich mitunter Angehörige dieser Schicht verweigert haben. Andernfalls wäre nicht zu erklären, warum um das Jahr 200 n. Chr. M. Sempronius Clemens dafür ausgezeichnet wurde, fünfmal Priester des Zeus gewesen zu sein (πεντάκις ἱερεὺς τοῦ Παναμάρου)³¹⁹.

Eine dritte Strategie bestand in Stiftungen wie denjenigen des P. Aelius Menander und des P. Aelius Diokles aus Magnesia am Sipylos (2. Jh.)³²⁰ und des Aelius Alkibiades aus Nysa in hadrianischer Zeit³²¹. Alle drei stellten Kapital zu Verfügung, um den Fortbestand

³¹³ Vgl. Sherk (1993), S. 291.

³¹⁴ Syll.³ 708.

³¹⁵ Syll.³ 708, 23.

³¹⁶ Vgl. Quaß (1993), S. 292.

³¹⁷ Vgl. Laumonier (1958), S. 297-304.

³¹⁸ Vgl. Quaß (1993), S. 315.

³¹⁹ I.Stratonikeia 296b, 5. Ein weiteres Beispiel für die Iteration von Zeus-Priestern ist P. Aelius Aurelius Neon (I.Stratonikeia 705, 2).

³²⁰ SEG XXX 1390. Vgl. dazu Sherk (1993), S. 289.

³²¹ Laum, *Stiftungen* 130.

der eponymen Stephanophorie in ihren Heimatpoleis für den Fall zu sichern, dass sich keine Kandidaten fänden. Während das magnesische Beispiel keine Gründe für den Kandidatenmangel angab ([ὄν] ἐπέιξιη ἢ στεφανοφορία)³²², wurde die Inschrift aus Nysa hier deutlich präziser. Dieser Inschrift zufolge sollte die Stiftung erst zum Tragen kommen, wenn die Bürger aufgrund fehlenden Vermögens nicht zur Übernahme des Amtes in der Lage sein sollten (ὅταν μηδεὶς τῶν πολειτῶν ... τὴν ἀρχὴν ταύτην ἀναδέχεσθαι δυνατὸς εὐρεθῆι)³²³. Der Grund für die Weigerung, sich an der Bezahlung kostspieliger Feste zu beteiligen, war demnach nicht eine mangelnde Bereitschaft von Honoratioren, die an sich finanziell dazu in der Lage gewesen wären, sondern fehlende Mittel.

Es gab jedoch all diesen Anstrengungen zum Trotz Fälle, in denen niemand die finanziellen Lasten des Festes auf sich nehmen wollte. In einer solchen Situation traten Gottheiten wiederholt als Eponyme auf, d. h. die Tempelkasse, die aus Gebühren, Geldgeschäften und Landbesitz gespeist wurde, musste für die Kosten ritueller Handlungen aufkommen. Dieses Phänomen ist epigraphisch reich belegt³²⁴. Einige Inschriften liefern deutliche Indizien dafür, dass die umfassende Weigerung der Honoratioren durch schlechte Zeitumstände hervorgerufen wurde. Ein Beispiel ist Milet, wo wegen einer günstigen Überlieferungslage die Abfolge der eponymen Stephanophoren mit einigen Unterbrechungen von 525 /524 v. Chr. bis 31/32 n. Chr. verfolgt werden kann. Während dieses Zeitraums trat der Gott Apollon nicht weniger als dreißigmal als Stephanophoros auf³²⁵. Analysiert man die Zeiten, in denen dies geschah, fällt sofort die Koinzidenz mit kriegerischen Verwicklungen ins Auge (Gallierinvasion 278 v. Chr., Diadochenkriege, Kriege der Römer gegen Antiochos III. und Mithridates von Pontos). Eine weitere auffällige Häufung göttlicher Amtsbekleidungen liegt in augusteischer Zeit (15-9 v. Chr.). Ein Krieg fällt hier als Ursache aus, so dass im Dunkeln bleibt, welche Schwierigkeiten hier aufgetreten sind.

Eindeutig von finanziellen Schwierigkeiten spricht dagegen ein Ehrendekret aus Akraiphia, das ins Jahr 42 n. Chr. datiert werden kann³²⁶. Weil zu dieser Zeit nach Auskunft

³²² SEG XXX 1390b, 3.

³²³ Laum, *Stiftungen* 130, 5-7.

³²⁴ Vgl. Sherk (1993), S. 283-285.

³²⁵ Vgl. Sherk (1992), S. 231.

³²⁶ SEG XV 330.

epigraphischer und literarischer Quellen eine Hungersnot herrschte³²⁷, reichten die Einkünfte der boiotischen Stadt zwar noch aus, die Opfer an Apollon Ptoos und den vergöttlichten Kaiser Tiberius zu vollziehen. Die städtischen Amtsträger erklärten sich jedoch außerstande, auch das traditionelle Frühstück für das Volk zu finanzieren (ἐθισμένον ἄριστον)³²⁸. Somit war diese „rituelle Speisung“, die dem Volk in Zeiten höchster Not mehr als willkommen gewesen sein dürfte, vom Ausfall bedroht, bis sich Demetrios und Empedon bereit erklärten, das Frühstück aus eigener Tasche zu bezahlen³²⁹. Der Gewinn an öffentlichem Ansehen für die beiden war gewiss nicht zu unterschätzen. Wurde doch der inschriftliche Bericht ihrer Wohltat im Gymnasium als einem öffentlich wirksamen Ort angebracht³³⁰.

Die wenigen literarischen Quellen zu dieser Thematik konkretisieren und erweitern das bisher gezeichnete Bild: Zum einen sind sie direkte, nicht *e contrario* erschlossene Zeugnisse einer Verweigerungshaltung, mit der ein Mitglied der Honoratiorenschicht auf öffentlich angetragenen Ämtern reagierte; zum anderen findet sich in diesen Zeugnissen eine neue Triebfeder für diese Haltung. All diese Quellen stammen aus den Hieroi Logoi des Aelius Aristides, der in diesen tagebuchartigen Berichten über sein Leben und speziell den Verlauf seiner Krankheit schrieb. Mehrfach kam er hierbei darauf zu sprechen, wie er sich erfolgreich der Übernahme von Ämtern verweigert habe. So wurde er in Smyrna anlässlich der ersten Volksversammlung des Jahres vom Volk mit breiter Mehrheit als Archiereus des Koinons von *Asia* vorgeschlagen (τὴν ἱερωσύνην κοινὴν Ἀσίας ἀνατιθέντες μοι)³³¹, ein Amt, dessen finanzielle Lasten aus der Ausrichtung von Kaiserspielen herrührten. Wenige Jahre später nominierte ihn der Rat derselben Stadt für das Amt des Prytanen (ἀρχαιρεσία πρυτανεία)³³². In beiden Fällen verwies Aristides auf das kaiserliche Privileg, von Liturgien befreit zu sein, und setzte dies durch zahlreiche Eingaben und Prozesse vor dem Richterstuhl des Prokonsuls durch. Dass die so genannte Aleiturgie, welche die kaiserliche Gesetzgebung für Philosophen, Rhetoren,

³²⁷ Vgl. Kahrstedt (1954), S. 84-85.

³²⁸ SEG XV 330, 19.

³²⁹ SEG XV 330, 24.

³³⁰ SEG XV 330, 77-78.

³³¹ Aristeid. L, 101-104.

³³² Aristeid. L, 88.

Grammatiklehrer und Ärzte vorsah, im Falle des Aristides angezweifelt wurde, lag wohl daran, dass er nicht als Lehrer tätig war. Aufgrund der von Aristides angeführten juristischen Grundlage könnte man vermuten, er lehnte die Ämter wegen der übergroßen finanziellen Belastungen ab³³³. Doch kann diese Antwort als alleinige Motivation nicht befriedigen. Es gibt epigraphische Gegenbeispiele, denen zufolge Personen Ämter mitsamt der rituellen Verpflichtungen bekleideten, obwohl sie unter die *Aleiturgie* fielen³³⁴. Aelius Aristides ist somit als Sonderfall aufzufassen, dessen ablehnende Haltung wohl durch Krankheiten (oder Hypochondrie) bestimmt war. Sein Beispiel ist demnach keinesfalls typisch für die kaiserzeitliche Elite, die auf Ehreninschriften ihre Leistungen im Festbetrieb stolz dokumentierte.

Alle bisher aufgezeigten Strategien (Ausweitung des Personenkreises, Iteration, Stiftungen, Übernahme eponymer Ämter durch Götter) verfolgten ein Ziel: Die individuelle oder kollektive Weigerung von Mitgliedern der Oberschicht, für die Finanzierung von Festen aufzukommen, sollte sich nicht negativ auf den städtischen Festbetrieb auswirken. Des Weiteren lässt sich aus dem bisher untersuchten Material entnehmen, dass mit Ausnahme des singulären Beispiels von Aelius Aristides nicht mangelnde Bereitschaft seitens der Poliselite für diese Verweigerungshaltung verantwortlich war; schließlich bot sich in der Festkultur ein wichtiges Feld für Prestigegewinn. Viel eher sind die Motive der Ablehnung in fehlenden Finanzmitteln und ungünstigen Zeitumständen zu suchen. Aus dieser Beobachtung erwächst die ritualdynamisch relevante Frage, wie sich diese Haltung auf die Durchführung der Feste auswirkte. Eine Untersuchung einschlägiger Inschriften kann hier zumindest für bestimmte urbane oder kultische Zentren Aufschlüsse liefern.

Wie bereits in einem früheren Abschnitt ausgeführt, verlangte die Priesterstelle von Zeus und Hera im karischen Heiligtum Panamara die Finanzierung zahlreicher festlicher Verpflichtungen und war dementsprechend mit hohen Kosten verbunden. Die Tätigkeit dieser Priester spiegelt sich in vielen Ehreninschriften wider, von denen eine in die

³³³ Zu den Kosten, die vor allem das provinziale Kaiserpriestertum von *Asia* mit sich brachte, vgl. Quaß (1993), S. 308.

³³⁴ Merkelbach - Stauber, *SGO IV* 17/06/02, 2-3 bringt ein Beispiel hierfür. Der bereits erwähnte Iulius Euaestus aus Oinoanda rief ein Fest ins Leben, obwohl er ein *γραμματικός ἀλιτουρηγός* gewesen war.

Regierungszeit des Tetrarchen Maximinus Daia (305-313 n. Chr.) datierbar ist³³⁵. Dieses Ehrendekret für die Eheleute M. Sempronius Auruncius Theodotus und Sempronia Auruncia Arriane enthält die wertvolle Detailinformation, wonach sie seit ihrem Amtsantritt kein Opfer und vor allem keines der festlichen Bankette vernachlässigt hätten (μήτε θυσίαν μήτε τριακάδα μηδεμιάν ἐνδεήσαντες)³³⁶. Da dies als besondere Leistung verzeichnet wurde, ist davon auszugehen, dass nicht alle Priester dies so handhabten. Gerade im Bezug auf Bankette finden sich in den Inschriften aus diesem Heiligtum deutliche Hinweise, wonach die monatlichen Speisungen für das Volk nicht immer stattfanden. So ist aus der Ehreninschrift des Tib. Claudius Lainas aus dem 1. Jh. n. Chr. ersichtlich, dass diese monatlichen Veranstaltungen zeitweilig ausgefallen sein müssen, da sich der Betreffende rühmte, sie wiederhergestellt zu haben: ἀποκατέστησεν δὲ καὶ τὰς [ἐστιάσεις] καὶ δημοθoinίας καταλελειυμένας³³⁷. Was die Ursachen dieser Unterbrechung anbelangt, ist mit F. Quaß der Ausfall von Ernten in Betracht zu ziehen³³⁸.

Vergleichbar mit Panamara gibt es auch in Milet inschriftliche Hinweise, dass ein reiches Angebot an Speisungen, Ölspenden und Geldverteilungen, die der Prophet des Apollon aus eigener Tasche bezahlen musste, nicht immer Bestand hatte. So berichtet eine milesische Propheteninschrift des ausgehenden ersten Jahrhunderts von einer Vakanz dieses Amtes (ἐνιαυτο[ῶ] ἀπροφητεύτου γενομ[έ]νου)³³⁹, bevor Tib. Claudius Damas die Prophetie antrat. Dass in diesem Jahr der Amtsvakanz auch Speisungen und Spenden für das Volk entfielen, erscheint möglich. Zwar strich Damas heraus, die väterlichen Bräuche wiederhergestellt zu haben, doch bleibt im Unklaren, ob damit die gesamte Palette der Zuwendungen ans Volk gemeint war oder lediglich die Wiedereinführung eines Bankettes für das Kultpersonal der Molpoi und Kosmoi³⁴⁰.

Neben epigraphischen Indizien liefern auch literarische Quellen Belege dafür, dass manche Elemente eines Festes zeitweise ausfielen, so dass die Veranstaltung nur noch in ausgedünnter Form begangen werden konnte. Wie Flavius Josephus übereinstimmend in

³³⁵ I.Stratonikeia 310. Zur Politik des Tetrarchen, die eine Verfolgung der Christen mit einer Stärkung des paganen Kults verband, vgl. Bradbury (1995), S. 351-352.

³³⁶ I.Stratonikeia 310, 36-37.

³³⁷ I.Stratonikeia 172, 10-11. Vgl. dazu Laumonier (1958), S. 320.

³³⁸ Vgl. Quaß (1993), S. 316.

³³⁹ I.Didyma 237 II, 10.

³⁴⁰ Zu diesem Restaurationsversuch des Damas vgl. unten, S. 84.

seinen *Antiquitates* und im *Bellum Iudaicum* schrieb, übernahm Herodes d. Große um 15 v. Chr. die Agonothese der Olympischen Spiele, weil sie nur noch ein Schatten früherer Tage waren (τὸν δὲ μὴν Ὀλυμπιάσιν ἀγῶνα πολὺ τῆς προσηγορίας ἀδοξότερον ὑπ' ἀρχηματίας διατεθειμένον τιμιώτερον)³⁴¹. Diese recht allgemein gehaltenen Ausführungen über den erbärmlichen Zustand der Spiele lässt sich durch die epigraphische Überlieferung dahingehend präzisieren, dass nur noch die Elter aus der nächsten Umgebung an dem Fest teilnahmen und manche Wettbewerbe aus dem einst großen agonistischen Programm überhaupt nicht mehr angeboten wurden³⁴². Indem die Quelle die Ursache hierfür einer finanziellen Notlage zuschrieb, passt sie sich gut in die bisher erarbeitete Gemengelage der Motive ein. Dieser von Josephus angesprochene Geldmangel ist alles andere als verwunderlich. Schließlich war Griechenland in den Jahrzehnten zuvor ein Hauptschauplatz der mithridatischen Kriege und der römischen Bürgerkriege³⁴³. Um dieser Notsituation in Olympia abzuhelpfen, stiftete Herodes sicherlich in Übereinstimmung mit der augusteischen Restaurationspolitik feste Einkünfte im Rahmen einer ewigen Agonothese³⁴⁴.

Obwohl all diese Zeugnisse in geographischer und zeitlicher Hinsicht einen selektiven Charakter haben, kommt ihnen dennoch große Bedeutung zu. Können sie doch als Korrektiv zur kaiserzeitlichen Tendenz zu immer prächtigeren Festen mit umfassender Zerstreung gesehen werden. Stattdessen ist von einem Wechsel zwischen Phasen des Ausbaus und der prächtigen Gestaltung und solchen Zeiten auszugehen, in denen Feste ausfielen oder nur noch in Teilen gefeiert werden konnten.

Für letzteres ist im übrigen nicht nur eine Verweigerungshaltung der Elite verantwortlich zu machen, sondern auch Initiativen des Volkes, die sich mehr oder minder explizit auf kleinasiatischen Inschriften nachweisen lassen. Das offensichtlichste epigraphische Zeugnis in dieser Reihe lässt sich zwischen 180-192 n. Chr. datieren und stammt aus einem namentlich unbekanntem Ort in der Äolis, dessen Bewohner sich

³⁴¹ Ios. ant. Iud. XVI 5, 3; Ios. bell. Iud. I 21, 12.

³⁴² Vgl. Olshausen (2000), Sp.1171.

³⁴³ Vgl. oben, S. 11.

³⁴⁴ Ios. ant. Iud. XVI 5, 3.

Tempsianoï nannten³⁴⁵. Angebracht auf einer Wasserleitung, hält die Inschrift einen sehr aufschlussreichen Text bereit, demzufolge der Priester Dionysios diese Wasserleitung (ὕδωρ) geweiht habe, und zwar ὑπὲρ τῶν εἰς δεῖπνα ἀναλωμάτων³⁴⁶. Diese Passage ist so zu verstehen, dass er anstelle eines rituellen Mahles, zu dessen Ausrichtung er als Priester verpflichtet war, die Sicherstellung der lokalen Wasserversorgung finanzierte. Da der Name der Gottheit auf der Inschrift eradiert wurde, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, in den Kult welcher Gottheit dieses Mahl integriert war³⁴⁷. Doch ist sie für den Diskurs um Rituale umso expliziter, weil festgehalten wurde, dass die Heimatgemeinde (ἡ πατρίς) den Priester darum gebeten habe³⁴⁸. Dies ist zweifelsohne ein Beleg für die Existenz eines Diskurses, in dem die Tempsianoï die Frage Ritual oder Wasserleitung erörterten, sich für die Versorgung mit Trinkwasser entschieden und mit diesem Wunsch an den Priester herantraten. Ihre Entscheidung ist indes nicht als dauerhafter Verzicht auf das Ritual zu verstehen, sondern bedeutet lediglich, dass die Tempsianoï in diesem konkreten Fall den Bau höher als das Ritual bewerteten³⁴⁹. So ist es durchaus möglich, dass das Essen im folgenden Jahr wieder aufgenommen wurde.

Ein anderer, auf den ersten Blick weniger evidenter Fall führt nach Aphrodisias. Diese Stadt in Karien war in der Kaiserzeit besonders stolz auf ihre Autonomie, was sie durch die öffentlichkeitswirksame Präsentation entsprechender Dokumente am städtischen Theater unterstrich³⁵⁰. Handfeste Schwierigkeiten der innerstädtischen Finanzen führten Ende des 2. Jh. dazu, dass Kaiser Commodus mehrere Kommissare (*curatores rei publicae*, λογισταί) bestellte, um die fiskalischen Angelegenheiten der Polis zu ordnen³⁵¹. Einer dieser Kuratoren monierte die Zweckentfremdung von Geldern, die für ein agonistisches Fest bestimmt waren, zugunsten eines Ankaufs von Öl (τῶν ἀγωνοθετικῶν τρεπομέν[ω]ν διὰ τὸ ἀφιερ[ῶ]σθαι ...)³⁵². Hintergrund dieses Vorgehens, das in Aphrodisias anscheinend

³⁴⁵ Malay, *Researches* 127.

³⁴⁶ Malay, *Researches* 127, 5-6.

³⁴⁷ Chaniotis (2003), S. 180 vermutet, dass es sich um Apollon Tempsianos handle.

³⁴⁸ Malay, *Researches* 127, 4-5.

³⁴⁹ Ein Teil der Wasserleitung ist erhalten. Malay, *Researches* Fig. 131 / 132.

³⁵⁰ Zur inschriftlichen Publikation kaiserlicher Briefe und Edikte in Aphrodisias vgl. Chaniotis (2003), S. 251.

³⁵¹ Vgl. Burton (2004), S. 338-339.

³⁵² Aphrodisias and Rome 62b, 5.

öfter (πολλάκις) vorkam³⁵³, war der große Bedarf an Öl in Bädern und Gymnasien, welchen die öffentliche Hand zu decken hatte.

Ob der betroffene Agon wegen dieses Vorgehens ganz oder teilweise unterbleiben musste, lässt sich aus der Inschrift nicht beantworten. Für die Frage, auf wessen Initiative hin die Zweckentfremdung erfolgte, lässt sich indes mittels einer Stiftungsurkunde aus hadrianischer Zeit Licht ins Dunkel bringen³⁵⁴. Hierin vermachte ein reicher Bürger namens Attalos dem Volk von Aphrodisias Geld für Opfer und Bankette. Zu den Fällen, durch die Attalos seine Stiftung gefährdet sah und die er deshalb unter Strafe stellte, gehörten gewalttätige Aktionen des Volkes (ὀχλ[ι]κὴ καταβάρησις)³⁵⁵. Dass darunter nicht nur lautstarke Proteste, sondern handfeste Aktionen zu verstehen sind, zeigt das Vorgehen der Bevölkerung gegen Dion von Prusa, den man für die Verteuerung von Getreide in der bithynischen Stadt verantwortlich machte: Die aufgebrachte Menge griff sein Haus mit Steinen und Feuer an³⁵⁶. Es war demnach in den kaiserzeitlichen Poleis mit lautstarken, ja tätlichen Protesten zu rechnen, wenn die Grundbedürfnisse des Volkes nicht erfüllt wurden. Angesichts dessen kann man die Hypothese aufstellen, dass auch in Aphrodisias der Druck der Straße dazu führte, Gelder von Festen abzuzweigen und stattdessen in die Beschaffung von Öl zu investieren. Alles in allem konnte also nicht nur die Verweigerung der Honoratioren, sondern auch die anders gelagerten Wünsche des Volkes dazu führen, dass ein Fest eingeschränkt oder unterbleiben musste.

³⁵³ Aphrodisias and Rome 62b, 3.

³⁵⁴ MAMA VIII 413 (=Laum, *Stiftungen* 102).

³⁵⁵ MAMA VIII 413b, 8-9.

³⁵⁶ Dion Chrys. XLVI, 8.

II. 1. 5. Roms Rolle zwischen Einschränkung und Ermutigung

In einem Schreiben aus dem Jahr 112 n. Chr. schilderte Plinius d. Jüngere als Statthalter der Provinz Bithynien Kaiser Trajan folgenden Sachverhalt: Ein Mann namens Julius Longus aus Pontos habe ihn (Plinius) als Erben eingesetzt und ihm gleichzeitig die Entscheidung darüber überlassen, ob mit diesem Geld Gebäude errichtet oder ein penteterisches Fest zu Ehren des Princeps organisiert werden solle (*rogavit enim testamento, ut hereditatem suam adirem ... ita ut esset arbitrii mei, utrum facienda opera ... putarem an instituendos quinquennales agonas, qui Traiani appellarentur*)³⁵⁷. Wie sich der Statthalter, dem Trajan in dieser Sache freie Hand ließ, entschied, ist nicht überliefert. Doch sprechen die wenigen unter Trajans Namen bekannten Agone³⁵⁸ und das in Plinius' Briefcorpus häufig bezeugte Bemühen um öffentliche Gebäude dafür, dass Plinius die erste Alternative wählte. Wie dem auch immer gewesen sein mag, die Quelle lenkt die Aufmerksamkeit auf einen wichtigen, aber bislang unberücksichtigt gebliebenen Aspekt des Diskurses um Feste. Während Männer wie Demosthenes oder Vibius Salutaris versuchten, in einem innerstädtischen Aushandlungsprozess einen Konsens über das von ihnen vorgeschlagene Konzept herbeizuführen, übertrug Longus die Entscheidung auf eine höhere Ebene. Diese Tatsache verdeutlicht, dass eine Untersuchung des kaiserzeitlichen Diskurses um Feste zu kurz greift, wenn sie sich allein auf den innerstädtischen Bereich beschränkt. Vielmehr ist auch eine Instanz zu berücksichtigen, die oberhalb der Polisebene agierend in den innerstädtischen Diskurs eingriff und damit Einfluss auf die Gestaltung von Festen nahm: die römische Zentralmacht vertreten durch Kaiser und Statthalter³⁵⁹.

Deren Einflussnahme auf die Diskussion manifestiert sich zum einen in der Kritik, die von dieser Seite an den Festen der Polis geübt wurde. Zwei in einem spannungsreichen Verhältnis stehende Grundbedürfnisse der kaiserzeitlichen Polis, die Errichtung von Gebäuden und das Abhalten von Festen, zwangen nicht nur Plinius zu einer Entscheidung,

³⁵⁷ Plin. epist. X 75.

³⁵⁸ Vgl. Mitchell (1990), S. 190.

³⁵⁹ Die Politik der römischen Administration in Kleinasien thematisiert allgemein Lepelley (2001), S. 348-355. Den für die Ausrichtung von Ritualen so wichtigen Aspekt der Finanzen greifen Chaniotis (2003), S. 250-260 für Aphrodisias und Beroia sowie Burton (2004), S. 311-342 in allgemeiner Form auf.

sondern forderten auch Antoninus Pius zu einer Stellungnahme heraus. Ersichtlich wird dies aus einem Brief des Kaisers an die Magistrate, den Rat und das Volk von Ephesos, der durch die Nennung des Prokonsuls Ti. Claudius Julianus auf das Jahr 145/146 n. Chr. datiert werden kann. Eingebettet ist das Schreiben in eine innerstädtische Kontroverse in der ionischen Metropole, deren Auslöser Vedius Antoninus war, ein Mitglied der einflussreichen Familie der Vedier und somit der städtischen Elite zugehörig³⁶⁰. Der Verlauf dieser Auseinandersetzung kann Stück für Stück nach dem Schreiben des Kaisers rekonstruiert werden. So war Vedius in der Tradition seiner Vorfahren, die sich in Ephesos als Bauherren hervorgetan hatten, mit der Ankündigung eines Bauprogramms an die Öffentlichkeit gegangen (ἐδήλ[ωσεν ὅσα καὶ ἡλικία οἰκοδομήματα προστίθησιν τῇ πόλ[ει...])³⁶¹. Mit dieser Initiative muss er nicht auf einhellige Zustimmung, sondern auf Widerstand gestoßen sein ([...ἀλλὰ ὑμ]εῖς οὐ[κ] ὀρθῶς ἀποδέχεσθε αὐτόν)³⁶². Die Inschrift erlaubt jedoch nicht nur dieses Faktum, sondern auch dessen Hintergründe festzustellen. So sprach sich das Volk von Ephesos für ein Engagement des Vedius im Festbetrieb aus und erteilte seinen Plänen als Bauherr eine Absage. In diese Richtung lässt sich zumindest das ausdrückliche Lob des Kaisers für Vedius' langfristige Bauvorhaben und die Kritik des Princeps an Prestige heischenden Aufwendungen für Spektakel interpretieren: καὶ γὰρ συ[νεχώρησα α]ὐτὶ [...]| εἰς ἃ ἤτήσατ[ο], καὶ ἀπεδεξάμην ὅτι [οὐ] τὸν π[ολλῶν τῶ]ν πολιτευμένων τρόπον, οἱ τοῦ [παρ]αχρημ[α εὐδοκιμ]εῖν χά[ρι]ν εἰς θέα[ς καὶ] διανομὰς καὶ τὰ τῶ[ν] ἀγώνων θέματα δαπανῶ[σιν | τῆ]ν φι[λοτιμ]ίαν, ἀλλὰ δι' οὐ πρὸς τὸ [μέλλον ἐλπίζει σ]εμνο[τέραν ποιή]σειν τὴν πόλιν προήρ[ηται]³⁶³. Auf den ersten Blick hat diese Kritik des Kaisers Berührungspunkte mit den Bemerkungen von Moralisten wie Plutarch oder Dion von Prusa. Für alle Kritiker lag das Übel im Wunsch des Volkes nach Zerstreung und der kurzsichtigen, auf schnellen Ruhm bedachten Reaktion der Eliten, die darauf eingingen³⁶⁴. Doch damit erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten, und die Unterschiede werden sichtbar. Im Gegensatz zu Plutarch oder

³⁶⁰ Vgl. Quaß (1993), S. 160 mit Anm. 471, Magie (1950), S. 632-633. Zu der Familie der Vedii Antonini und ihren vielfältigen Tätigkeiten in und für Ephesos vgl. zuletzt Kalinowski (2002), S. 109-149.

³⁶¹ I.Ephesos 1491, 11-12. Das Schreiben ist zuletzt von Steskal (2001), S. 184-188 und Kokkinia (2003), S. 197-213 untersucht worden. Letztere liefert verschiedene Ergänzungsmöglichkeiten der Inschrift.

³⁶² I.Ephesos 1491, 12-13.

³⁶³ I.Ephesos 1491, 13-18.

³⁶⁴ Vgl. oben, S. 52.

Dion, deren Kritik angesichts der epigraphischen Beweislage als weitgehend wirkungslos betrachtet werden muss, gelang es dem kaiserlichen Kritiker, mit seinem Brief die innerstädtischen Widerstände gegen Vedius zu überwinden. Schließlich brachte der Kaiser wenige Jahre später (150 n. Chr.) in einem neuen Schreiben seine Genugtuung darüber zum Ausdruck, dass die Ephesier Vedius mit einem Ehrendekret würdigten³⁶⁵. Er hätte sich wohl längst nicht so wohlwollend geäußert, wenn sich sein Schützling nicht durchgesetzt hätte. Abgesehen von der Effizienz der Kritik besteht auch ein Unterschied in ihrer Motivation. Männer wie Plutarch, Dion oder Aelius Aristides ließen sich überwiegend von moralistischen Gesichtspunkten leiten. Für den Kaiser waren hingegen persönliche Motive und die Staatsräson ausschlaggebend. Denn mit hoher Wahrscheinlichkeit handelte es sich bei Vedius um einen Protegé des Kaisers, dem Vedius seine Aufnahme in den Senatorenstand verdankte. Darüber hinaus wusste Antoninus Pius als Verwaltungsfachmann und ehemaliger Prokonsul der Provinz *Asia* aus eigener Erfahrung um die Probleme vor Ort. In Anbetracht der beschränkten Mittel und Handlungsmöglichkeiten der kaiserlichen Verwaltung sowie der schwankenden Finanzreserven der *Poleis* war es unabdingbar, dass sich die lokale Elite an der Finanzierung der vielfältigen Bedürfnisse des öffentlichen Lebens beteiligte, indem sie Gebäude errichtete bzw. renovierte, für die Nahrungsmittelversorgung aufkam oder sich eben im Festbetrieb einbrachte. Aus römischer Sicht galt es lediglich, Fehlentwicklungen in diesem System abzustellen, die durch ein einseitiges Engagement der Elite zu Lasten anderer Notwendigkeiten hervorgerufen werden konnten. Genau dies war für Antoninus Pius das entscheidende Moment, sich hinter Vedius zu stellen. Kurzzeitiger Prestigegewinn durch festliche Zerstreuer durfte nicht auf Kosten langfristiger Investitionen in die städtische Infrastruktur errungen werden³⁶⁶.

Die Korrespondenz zwischen Antoninus' Amtsvorgänger Hadrian und der Polis Aphrodisias lässt dasselbe kaiserliche Bestreben erkennen. In einem Schreiben aus dem Jahr 125 n. Chr.³⁶⁷, das von den Bürgern inschriftlich aufgezeichnet wurde, traf der Kaiser Entscheidungen in zwei Dingen, die auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben:

³⁶⁵ I.Ephesos 1492.

³⁶⁶ Vgl. Mitchell (1990), S. 190.

³⁶⁷ SEG L 1096 III. Vgl. dazu den Kommentar von Reynolds (2000), S. 17-20.

die Bereitstellung von Geldmitteln zum Bau eines Aquädukts und die Weigerung einiger Bürger, das Amt des Kaiserpriesters zu bekleiden, für das sie nominiert waren. Bei genauerer Betrachtung wird indes der Zusammenhang zwischen beidem deutlich. Um die Geldmittel zum Bau der Wasserleitung aufzubringen, war in Aphrodisias der Beschluss gefasst worden, die Kaiserpriester sollten anstelle ihrer Ausgaben für Gladiatorenkämpfe dieselbe Summe in die Baumaßnahme einbringen (συνχωρῶ ὑμῖν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἀντὶ μονομαχιῶν ἀργύριον λαμβάνειν)³⁶⁸. Dieses in der karischen Stadt nicht unbekanntes Verfahren der Umfinanzierung stieß auf Widerstand. Die nominierten Kaiserpriester sahen nicht ein, ihr Geld nicht in teure, aber prestigeträchtige Gladiatorenkämpfe zu investieren, sondern in einen Aquädukt, was augenscheinlich als weniger ruhmreich angesehen wurde. Um dies abzuwenden, schützten sie fehlendes Vermögen vor. Hadrian ordnete diesbezüglich eine Prüfung an und befahl, dass die Nominierten ihre Aufgabe auch übernehmen sollten, wenn ihre Finanzmittel dies zuließen. Mit anderen Worten überwand der Princeps wie Jahre später sein Adoptivsohn den Widerstand einer Gruppe im innerstädtischen Diskurs und stellte so sicher, dass eine Baumaßnahme auf Kosten eines Festelements erfolgen konnte.

Als weitere kritikwürdige Fehlentwicklung neben einem einseitigen Engagement sah die römische Administration überzogene Aufwendungen auf dem Festsektor an. Auch wenn von einer dauerhaften Finanzkrise der kaiserzeitlichen Poleis keine Rede sein kann, bestand doch immer die Gefahr, dass sich die Städte und ihre Eliten finanziell übernahmen oder gar ruinierten. Diese Besorgnis spiegelt sich ein ums andere Mal in Stellungnahmen der römischen Seite wider. So mahnte Kaiser Trajan seinen Statthalter Plinius, die bithynischen Städte sollten Gebäude nur in dem Umfang errichten, für den auch Geld vorhanden war³⁶⁹. Was für Gebäude galt, galt auch für Feste. So beschwor Cassius Dio, ein hoher römischer Verwaltungsbeamter aus Bithynien, in seinem „Regierungsprogramm des Maecenas“, das wohl eher auf seine severische Gegenwart als auf den augusteischen Prinzipat gemünzt war³⁷⁰, die Gefahr eines finanziellen Ruins durch Feste: μήτ' ἀγώνων πολλῶν καὶ παντοδαπῶν ἀναλώμασι δαπανασθῶσιν, ἵνα μήτε σπουδαῖς ματαίαις

³⁶⁸ SEG L 1096 III, 36-37. Reynolds (2000), S. 19: „... the diversion of money from gladiatorial shows to water-supply.“

³⁶⁹ Plin. epist. X 118.

³⁷⁰ Vgl. Mitchell (1990), S. 190.

ἐκτροχῶνται μήτε φιλοτιμαίς ἀλόγοις πολεμῶνται³⁷¹. Diese Worte des Senators sollten nicht als Verbot von Festen missverstanden werden. Sie sollten lediglich maßvoll begangen werden, damit sie weder die Staatskasse (τὸ δημόσιον) noch die Privatleute (ἴδιοι οἴκοι) belasteten.

Aus den geschilderten kritikwürdigen Fehlentwicklungen heraus erwuchs für die römische Zentralmacht gelegentlich das Bedürfnis, durch korrektive Schreiben eine gewisse Kontrolle über den Festbetrieb im griechischen Osten auszuüben. In der Praxis bedeutete dies, die römische Administration griff nur ein, wenn die Finanzlage der Poleis oder innerstädtische Auseinandersetzungen diese Eingriffe provozierten. Was demnach im Diskurs der Poleis hinsichtlich neuer Feste oder Neuerungen in Festen verhandelt und beschlossen wurde, bedurfte unter Umständen der Zustimmung eines Statthalters oder Kaisers. Belege für diese Praxis im griechischen Osten liefern teilweise schon bekannte Fälle wie das Genehmigungsschreiben der Prokonsuln Venuleius Apronianus und C. Popilius für die Einführung einer Geburtstagsfeier für Antoninus Pius bzw. für die Ausdehnung der Artemis-Feiern auf einen Monat³⁷². Eine Inschrift aus dem thrakischen *Augusta Traiana*³⁷³ erlaubt es, darüber hinaus die zeitliche Dimension der Kontrolle zu erkennen. Hierin stellte Q. Atrius Clonius, der unter Caracalla als *legatus Augusti pro praetore provinciae* amtierte, der Polis frei, Geldverteilungen an Rat und Volk, die wohl im Rahmen eines religiösen Festes erfolgten (κατὰ τὴν τάξιν τοῖς θείοις γράμμασιν), fortzuführen³⁷⁴. Allerdings sollte sich die Höhe der Auszahlung an dem Betrag orientieren, den Kaiser Caracalla festgesetzt hatte. Da der Statthalter in diesem Brief auf entsprechende Entscheidungen seiner Amtsvorgänger rekurrierte (τὰ παραδείγματα τῶν προτέρων ἡγεμόνων)³⁷⁵, kann man von wiederholten Eingriffen der römischen Zentralmacht ausgehen. Dies bedeutet, Geldspenden bedurften der Autorisation durch die Römer, die vor allem deren Höhe bestimmten. Leider kann man für dieses Schreiben nur vermuten, dass die Sorge um die städtischen Finanzen dessen Auslöser war. Bestätigung findet diese

³⁷¹ Cass. Dio LII, 30.

³⁷² I.Ephesos 21 II; I.Ephesos 24c.

³⁷³ IGBulg III 1581.

³⁷⁴ IGBulg III 1581, 27.

³⁷⁵ IGBulg III 1581, 24.

Hypothese erst in einem anderen Schreiben, das zum wohlbekanntem Stiftungsdossier des Demosthenes von Oinoanda gehört. Auch wenn der Statthalter Flavius Aper das Fest insgesamt guthieß, äußerte er doch dahingehend Vorbehalte, dass die städtischen Finanzen durch die Demostheneia nicht in Mitleidenschaft gezogen werden dürften (ὅπως μηδὲν αἰ τῆς πόλεως πρόσοδο[ι μειωθῶσι...])³⁷⁶. Derselbe Vorbehalt, wonach von Privatpersonen gestiftete Feste später nicht zu Lasten der Stadt gehen sollten, spricht aus einem Brief Trajans und des Senats bezüglich der Stiftung des Iulius Quadratus, der in Pergamon ein Fest zu Ehren von Zeus und Trajan begründet wollte. Der erhaltenen lateinischen Fassung zufolge wurde ausdrücklich angeordnet, dass die Kosten der Veranstaltung allein vom Stifter und weiteren namentlich nicht genannten Personen zu tragen seien (*ita] ut impendia, quae propter id certamen [fieri oportebit, cedant in] onus Iuli Quadrati clarissimi viri [erorumque a]d quos ea res pertinebit*)³⁷⁷.

Der kaiserlichen Kontrolle und Genehmigung waren jedoch nicht nur neue Feste unterworfen, sondern auch die Ausweitung bereits bestehender. Dies zeigt sich am Fall der ephesischen Artemisien ebenso wie in Milet. Im Jahr 177 n. Chr. nahmen die Milesier die Erhebung von Commodus zum Mitregenten Marc Aurels zum Anlass, um von beiden *Augusti* die Zustimmung zur Aufwertung der Didymäen zu erwirken³⁷⁸. Fortan sollte dieses alte Fest als eiselastisches Sportfest, also auf Augenhöhe mit anderen panhellenischen Festen, gefeiert werden. Mit dieser Initiative folgte die ionische Stadt den Vorbildern anderer Poleis, die ebenfalls glückliche Ereignisse im Kaiserhaus dazu benutzten, neue oder zumindest neu gestaltete Feste einzurichten. Die Antwort der Kaiser ist in einem milesischen Inschriftendossier zusammengefasst³⁷⁹. An ein griechisches Schreiben, in dem die Behandlung der Angelegenheit durch den Senat geschildert wurde, schließt sich ein lateinischer Brief Marc Aurels an, in dem er seine Freude über die Loyalität der Milesier zum Ausdruck brachte. Doch gleichzeitig scheint aus diesem Schreiben die Sorge des Princeps um die finanzielle Lage der Städte durch. Zumindest lässt sich dies den fragmentarischen letzten Zeilen entnehmen (*excusavimus sane civitates aliis ...*

³⁷⁶ SEG XXXVIII 1462, 116.

³⁷⁷ I.Pergamon II 269, 13-15.

³⁷⁸ Vgl. Herrmann (1975), S. 155-163, Mitchell (1990), S. 190.

³⁷⁹ An.Ép. (1977) 801.

sollicitudinem aliquae ... onus civitatum)³⁸⁰. Ist diese Überlieferung so zu verstehen, dass der Kaiser ausdrücken wollte, andere Städte sollten sich angesichts der finanziellen Lasten nicht verpflichtet fühlen, aus Konkurrenz zu Milet dem Beispiel dieser Stadt zu folgen und nun auch neue Spiele einzurichten³⁸¹? Oder liegt der Schlüssel zum Verständnis dieser Zeilen in einem anderen Bereich, wie P. Hermann vermutet: Sieger bei solchen eiselastischen Wettkämpfen erwarben nämlich das Recht auf einen triumphalen Einzug in ihre Heimat und eine Pension. Mit einem Fest in Milet hätte man also unweigerlich indirekt auch andere Städte belastet³⁸². Beide Erklärungen konvergieren in einem Punkt. Sie gründen in der Sorge des Kaisers um die städtischen Finanzen, eine Besorgnis, die durchaus berechtigt scheint, wenn man an die Kriege und Pestepidemien in der Regierungszeit des Philosophenkaisers denkt.

Die Sorge römischer Statthalter und Kaiser, die Poleis des griechischen Ostens könnten sich durch ausufernde Feste ruinieren, fand ihren Ausdruck nicht nur in einer Genehmigung solcher Veranstaltungen, mit der eine Kontrolle über die normativen Beschlüsse der Städte ausgeübt wurde. Die Zentralmacht wurde auch selbst normsetzend aktiv. Ein Anhaltspunkt für dieses Vorgehen ist in einer christlichen Quelle, dem Martyrium des Polykarp, auszumachen. Dieser Martyriumsbericht entstand binnen Jahresfrist nach Polykarps Tod, der zwischen 155/156 und 160 n. Chr. anzusetzen ist³⁸³. In der Forschung hat sich seit L. Roberts Studie zum Martyrium des Pionios die Ansicht durchgesetzt, diese Quellengattung nicht nur als ein christliches Glaubenszeugnis aufzufassen. Wie Vergleiche mit epigraphischen, numismatischen oder archäologischen Quellen zeigen, gibt sie auch Aufschlüsse über die Lokalgeschichte Kleinasiens³⁸⁴. Unter dieser Prämisse ist auch eine Detailinformation aus dem Polykarp-Martyrium zu sehen. Dieser Quelle zufolge war Polykarp während eines großen paganen Festes, bei dem es sich mit aller Wahrscheinlichkeit um die Dionysien von Smyrna handelte, zum Tode verurteilt worden. Als die Volksmenge den Festspieleiter Philippos bedrängte, den Verurteilten in

³⁸⁰ An.Ép. (1977) 801, 32-36.

³⁸¹ Vgl. Mitchell (1990), S. 190.

³⁸² Vgl. Herrmann (1975), S. 156-158.

³⁸³ Vgl. Buschmann (1998), S. 39-40.

³⁸⁴ Vgl. Robert (1994), S. 49-121.

einer κυνηγεία den Bestien vorzuwerfen (ταῦτα λέγοντες ἐπεβόων καὶ ἡρώτων τὸν ἀσιάρχην Φίλιππον ἵνα ἐπαφῆ τῷ Πολυκάρπῳ λέοντα.)³⁸⁵, lehnte der Asiarch dies ab und rechtfertigte sich damit, dass es rechtlich nicht erlaubt sei (ὁ δὲ ἔφη μὴ εἶναι ἐξὸν αὐτῷ ἐπειδὴ πεπλήρωκαὶ τὰ κυνηγεία)³⁸⁶. Die Begründung reichte offensichtlich aus und ermöglicht den Schluss, dass es eine allgemein bekannte Verfügung der römischen Verwaltung gab, die dieses Festelement zeitlich und damit auch kostenmäßig einschränkte³⁸⁷.

Alle Zeugnisse, die in diesem Abschnitt bislang angesprochen wurden, um die Haltung Roms im Diskurs über Feste zu charakterisieren, kreisen mehr oder minder um die Beschränkung und Kontrolle eines ausufernden Festbetriebs im griechischen Osten. Wer hierin jedoch die alleinige Zielsetzung römischer Politik zu erkennen glaubt, geht über ein Dokument von reichsweiter Bedeutung hinweg. Die Rede ist vom *senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis* aus dem Jahr 177 n. Chr., das aus Italica (Hispania Baetica)³⁸⁸ und dem kleinasiatischen Sardeis auf uns gekommen ist³⁸⁹. Einige Gedanken im voraus sollen helfen, die Intention hinter diesem Dokument richtig einzuordnen³⁹⁰.

Wie schon dargelegt, oblag die Ausrichtung von Gladiatorenkämpfen im Rahmen von Kaiserfesten den lokalen Kaiserpriestern, im Osten Archiereis genannt. Die Kosten dieser Veranstaltung setzten sich aus verschiedenen Posten zusammen. So galt es, die Kämpfe publik zu machen und Geschenke für das Publikum bereitzustellen. Den größten Kostenfaktor stellten ohne Zweifel die Gladiatoren selbst dar, die für die Feste gemietet werden mussten. Die Kosten bestanden jedoch nicht so sehr in dieser Miete, sondern im Kaufpreis, den der Priester dem Besitzer des Gladiators voll zu erstatten hatte, wenn dessen „Eigentum“ während der Kämpfe zu Tode kam³⁹¹. Dieser Umstand führte dazu, dass sich die Angehörigen der Honoratiorenschicht, aus denen sich die Kaiserpriester rekrutierten, dieser kostenträchtigen Aufgabe mehr und mehr verweigerten. Um dieser

³⁸⁵ Mart. Polyk. 12, 2 (ed. Buschmann).

³⁸⁶ Mart. Polyk. 12, 2 (ed. Buschmann).

³⁸⁷ Vgl. Buschmann (1998), S. 217-218. Bremmer / den Boeft (1991), S. 109: „These fights were so costly, however, that already at an early moment the Roman emperors had decided to limit the number of days and animals.“

³⁸⁸ CIL II 6278.

³⁸⁹ Sardis VII 1, 16.

³⁹⁰ Vgl. Carter (2003), S. 83-114. Eine unzutreffende Interpretation gibt Mitchell (1990), S. 190. Seiner Meinung nach diene das *senatus consultum* der Eindämmung von Gladiatorenkämpfen.

³⁹¹ Vgl. Carter (2003), S. 108.

Haltung entgegenzutreten, setzte das *senatus consultum* Höchstpreise für Gladiatoren gestaffelt vom *primus palus* bis zum *tiro* fest, wobei anzunehmen ist, dass dies einer deutlichen Restriktion der Marktpreise gleichkam³⁹². Nicht weniger Gladiatorenkämpfe im Reich waren demnach das Ziel Marc Aurels und der Senatoren, sondern im Gegenteil deren Rückgang aufzuhalten. Zum Ruhm des Kaisers hatten auch weiterhin viele und spektakuläre Gladiatorenkämpfe (περὶ τῆς ψυχῆς) stattzufinden. Dieses Festelement sollte nicht eingeschränkt, sondern stimuliert werden³⁹³.

Rückblickend hat dieser Abschnitt erwiesen, dass Rom immer wieder in den Diskurs der *Poleis* über Feste eingriff, wenn eine ruinöse Ausgabenpolitik oder innere Streitigkeiten dies provozierten. Dabei lässt sich eine ambivalente Haltung erkennen, die sich an den jeweiligen politischen Bedürfnissen der Zentralmacht orientierte. Mit dem Ziel, den Ausbau der städtischen Infrastruktur voranzubringen und den Ruin der *Poleis* zu verhindern, bemühten sich Kaiser und Statthalter um Einschränkungen auf dem Festsektor. Doch ging man auch den anderen Weg, diese Anlässe zu stimulieren, wenn dies dem Prestige des Kaisers und der Integration ins *imperium Romanum* dienlich war.

II. 1. 6. Zusammenfassung

Das griechische Fest als komplexes Ritual war schon vor der Kaiserzeit ein multivalentes Ereignis, das der Verehrung von Göttern und Herrschern sowie der historischen *Mimesis* ebenso diente wie der Speisung und Unterhaltung der Bevölkerung. Betrachtet man aus diesem Blickwinkel die Einführung neuer bzw. die Neugestaltung alter Feste in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten, fällt zunächst auf, dass all diesen normativen Eingriffen ein öffentlicher Aushandlungsprozess voranging, der von Mitgliedern der städtischen Honoratiorenschicht durch Stiftungen oder andere Initiativen angestoßen wurde. Da in diesen Verhandlungen ganz unterschiedliche Gruppen oder

³⁹² Vgl. Carter (2003), S. 108.

³⁹³ Vgl. Carter (2003), S. 110.

Gremien überzeugt werden mussten, bedurfte es einer ganzen Reihe von Argumenten. Zu diesen zählten der materielle Gewinn, den man aus Festen ziehen wollte (steuerfreie Märkte usw.), aber auch ideelle Vorteile. So konnte man durch Feste der nachwachsenden Generation wichtige Werte und Ereignisse vermitteln, andere Poleis durch größere Veranstaltungen ausstechen und nicht zuletzt auch das Volk auf verschiedenste Art bewirten, beschenken oder unterhalten. In Anbetracht dieser umfassenden Argumente dürfte es vielerorts nicht schwer gefallen sein, Mehrheiten zu gewinnen. Obwohl die entsprechenden Volksbeschlüsse oder Ehrendekrete eine große räumliche und zeitliche Varianz aufweisen, sind doch einheitliche Entwicklungslinien nicht zu verkennen. Speisungen und Geldverteilungen, die des Öfteren von einem religiösen Kontext abgelöst waren, spektakuläre Schauspiele (Agone, Mimenspiele, Gladiatorenkämpfe) sowie publikumswirksam inszenierte Prozessionen gewannen an Einfluss und stehen für eine wachsende Bedeutung derjenigen Festelemente, die der säkularen Unterhaltung des Volkes dienten.

Diese Säkularisierung blieb indes nicht unwidersprochen, sondern fand in intellektuellen Kreisen scharfzüngige Kritiker. Deren teils aus moralistischen Gründen, teils aus Eigennutz motivierte Kritik traf sowohl die Feste im ganzen als unmoralisches Treiben als auch deren einzelne Bestandteile. Im letzteren Fall ist wichtig zu vermerken, dass ihre Verdikte dieselben Elemente trafen, die in Volksbeschlüssen und Ehreninschriften eine so große Rolle spielten. Sie polemisierten beispielsweise gegen neumodische Agone, das Pantomimenspiel und eine Brutalisierung der Festkultur durch Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen oder die Auspeitschung am Altar der Artemis-Orthia; auch die um sich greifende Prunksucht bei Festen machten sie zu ihrem Angriffsziel. Gleichgültig, ob sich die Kritiker mit Traktaten an die Elite wandten oder in Reden an den Demos der Poleis, kontextualisiert man diese Stellungnahmen, so wird deutlich, dass sie zumeist ungehört verhallten, ganz abgesehen davon, dass zu manchen Themen überhaupt kein Konsens der Intellektuellen bestand (Gladiatorenkämpfe). Als Spiegel von Veränderungsprozessen zeigen sie jedoch *ex negativo* nichts anderes als die normativen Texte: Im kaiserzeitlichen Fest verschoben sich die Gewichte eindeutig zugunsten einer religiös neutralen Versorgung und Zerstreuung der Bevölkerung. Dass dies zu Lasten der

Götterverehrung oder des historischen Gedenkens erfolgte, wird in den kritischen Quellen ausdrücklich vermerkt (!).

Die Zeugnisse einer öffentlichen Diskussion über Feste erschöpfen sich jedoch nicht in der Kritik intellektueller Kreise. Einzelne Passagen aus Aelius Aristides und Strategien der Poleis gegen Kandidatenmangel für Priesterstellen und eponyme Ämter sprechen für eine Verweigerungshaltung der Poliselite, wenn in der öffentlichen Diskussion die Forderung nach Finanzierung festlicher Zerstreungen an sie herangetragen wurde. Soweit die Quellen Rückschlüsse zulassen, stehen hier situative ökonomische Schwierigkeiten (z.B. Missernten) und keine grundsätzliche Ablehnung im Hintergrund. Aus demselben materiellen Mangel der Polisgemeinschaft dürfte sich auch erklären, weswegen der Demos in bestimmten Situationen forderte, anstelle von rituellen Anlässen Bedürfnisse des alltäglichen Lebens zu befriedigen (Bau von Wasserleitungen, Bereitstellung von Öl usw.). Da für beides anscheinend nicht genug Geld zur Verfügung stand, galt es zwischen diesen Bedürfnissen abzuwägen, wobei die Wahl mehr als einmal gegen das Ritual ausfiel.

Beschränkungen erfuhr die kaiserzeitliche Festkultur nicht allein durch einen Diskurs innerhalb der Polis über Bedürfnishierarchien, sondern auch in Form von Eingriffen der römischen Administration in den innerstädtischen Meinungsbildungsprozess, die Feste im ganzen oder auch Teilaspekte betrafen. Unter diese Kategorie fallen kaiserliche Schreiben, die langfristigen Investitionen in Bauprojekte den Vorzug vor Geldverteilungen, Schauspielen oder Gladiatorenkämpfen gaben. Darüber hinaus behielten es sich die Repräsentanten Roms vor, normative Beschlüsse der Poleis im Festbetrieb einer Kontrolle zu unterwerfen, damit sich die Städte nicht durch allzu prachtvolle Feste übernahmen und so keine anderen Aufgaben mehr wahrnehmen konnten. Jedoch verlegte sich die kaiserliche Administration nicht nur auf eine Kontrollfunktion, sondern setzte auch von sich aus den Rahmen für bestimmte Bestandteile von Festen (Gladiatorenkämpfe). Freilich darf man Roms Rolle nicht einseitig beschränkend sehen. Wenn es die Situation erforderte, konnten auch stimulierende Impulse von dieser Seite dem Festbetrieb zugute kommen (*senatus consultum de pretiis gladiatorum minuendis*).

Aus ritualdynamischem Blickwinkel betrachtet, ist für die Kaiserzeit eine Entwicklung hin zu immer größeren, prachtvolleren und unterhaltsameren Festen in den Quellen gut

belegt, die auch von einer moralistischen Kritik intellektueller Kreise nicht aufgehalten werden konnte. Doch würde eine einseitige Betonung dieser Entwicklungslinie ein simplifizierendes und verzerrtes Bild ergeben, das dem umfangreichen Quellenmaterial nicht gerecht wird. Spiegeln sich doch in den Inschriften und der Literatur genauso die Verweigerungshaltung der städtischen Oberschicht, die Wünsche des Volkes nach Befriedigung alltäglicher Bedürfnisse und die Beschränkungen des Festbetriebs durch Rom. In Anbetracht dessen kann von einer geradlinigen Entwicklung nicht die Rede sein. Viel eher ist auf lokaler Ebene ein stetes Changieren zu beobachten. Dabei wechselten sich expansive Phasen mit prachtvollen Performanzen und bunter Zerstreung mit solchen Phasen ab, in denen Feste nur beschränkt stattfinden konnten oder auf ihre Feier ganz verzichtet werden musste.

II. 2. Rituale für die Götter

II. 2. 1. Einführung: Das Fest als komplexes Ritual für die Götter

Bei aller im vorigen Kapitel offensichtlich gewordener Säkularisierung darf man nicht übersehen, dass das griechische Fest der Kaiserzeit nicht nur der Unterhaltung und Versorgung des Volkes diente; dieses komplexe Ritual bot gleichfalls den Rahmen für die Verehrung der Götter, die als Namenspatrone der Festlichkeiten fungierten (Artemisien, Dionysien, Panathenäen usw.). Den Höhepunkt dieses im Fest angesiedelten Götterkults stellte das blutige Tieropfer dar, das im antiken Griechenland als lange geübte Praxis eine allgemeine Selbstverständlichkeit war³⁹⁴. Der Hergang eines solchen Opfers, bei dem mehrheitlich Schafe, Ziegen oder Schweine, seltener kostspielige Rinder geopfert wurden³⁹⁵, sei kurz dargestellt. Dabei kann es sich jedoch nur um eine idealtypische Skizze handeln, von der es zahlreiche lokale Varianten gab. Nachdem eine Prozession die bunt geschmückten Opfertiere zum Heiligtum der entsprechenden Gottheit geleitet hatte, begann das eigentliche Opferritual mit einem Gebet, das entweder den Dank der Gläubigen für erwiesenen göttlichen Beistand oder Wünsche und Hoffnungen für die Zukunft enthalten konnte³⁹⁶. Darauf wurde das Tier mit einem Gemisch aus Salz und Gerste bestreut³⁹⁷. Nun war der Priester am Zuge, der dem Opfer einige Haare abschnitt und sie auf dem Altar verbrannte, der unter freiem Himmel dem Tempel gegenüber lag. Ein auffälliges Charakteristikum der griechischen Opferpraxis war es, die „Zustimmung“ des Tieres zu seiner Tötung einzuholen³⁹⁸. Dazu besprengte man das Tier mit Wasser: Schüttelte es sich, was in aller Regel unfehlbar eintrat, konnte das Opfer vollzogen werden. Gegebenenfalls nach vorheriger Betäubung schnitten subalterne Opferdiener dem Tier die Kehle durch, ein Vorgang, den die anwesenden Frauen mit einem durchdringenden Schrei

³⁹⁴ Vgl. Graf (2002), S. 116, Chaniotis (2005), S. 165. Die Verbreitung des Opfers zeigen nicht zuletzt seine ikonographischen Darstellungen, über die van Straten (1995) gearbeitet hat.

³⁹⁵ Vgl. Bremmer (2000), Sp. 1241, Graf (2002), S. 118.

³⁹⁶ Vgl. Graf (2002), S. 121.

³⁹⁷ Vgl. Burkert (1972), S. 11-12, Bremmer (2000), Sp. 1241.

³⁹⁸ Vgl. Burkert (1972), S. 12.

(Ololyge) begleiteten³⁹⁹. Auch wenn es Opferformen gab, bei denen das gesamte Tier auf dem Altar verbrannt wurde⁴⁰⁰, erhielten die Götter meist nur mit Fett umwickelte Schenkelknochen nebst einigen für den Menschen ungenießbaren Innereien. Doch nicht nur die Opfertiere oder deren Teile wurden auf dem Altar verbrannt. Dem Feuer wurden genauso Opferkuchen (πόπανον) sowie Güsse von Wein übergeben. Zum festen Bestandteil von Opferhandlungen gehörten außerdem Hymnen, die zu Ehren der Gottheit gesungen wurden. Solche performativen Ritualtexte⁴⁰¹ sind für die Kaiserzeit etwa aus Pergamon, Kreta, Epidauros und Athen inschriftlich bekannt⁴⁰².

Nicht allein die großen, öffentlichen Feste der Polisgemeinschaft bildeten den Rahmen für eine rituelle Götterverehrung, sondern auch Mysterienkulte. Unter diese Kategorie innerhalb der griechischen Religion fallen Kulthandlungen, die mit den Termini τελετή, ὄργια oder μυστήρια belegt werden⁴⁰³. Diese Kulte konnten durchaus einen Platz in größeren Festarrangements einnehmen wie die Mysterien von Eleusis als Teil des großen attischen Herbstfestes Mysteria⁴⁰⁴. In aller Regel unterschieden sich die Mysterienkulte von den „normalen“ Festen dadurch, dass sie sehr häufig nachts stattfanden und sich nicht an die Polisgemeinschaft, sondern nur eine Gruppe von Eingeweihten richteten, die bestimmte Initiationsriten durchlaufen haben mussten. Da von den Initiierten Arkandisziplin verlangt wurde, ist verständlich, warum das Wissen über diesen Aspekt kultischen Lebens ungleich geringer ist als für die jedermann zugänglichen öffentlichen Feste⁴⁰⁵. Als gesichert kann jedoch gelten, dass außer Initiationen auch Rituale der Götterverehrung vollzogen wurden. So spricht um die Zeitenwende der Geograph Strabo von μυστικὰ ἑθυσία, die bei den Mysterien der ephesischen Artemis praktiziert wurden⁴⁰⁶. In der späteren Kaiserzeit sind für die Mysterien der Demeter und Kore in Milet Räucheropfer und Gebete, für die eleusinischen Mysterien Tieropfer epigraphisch belegt⁴⁰⁷. Mysterienkulte als Gottesdienste

³⁹⁹ Vgl. Burkert (1972), S. 13.

⁴⁰⁰ Vgl. Bremmer (2000), S. 1243.

⁴⁰¹ Vgl. Dücker / Roeder (2004), S. 10.

⁴⁰² Merkelbach - Stauber, *SGO* I 06/02/02; I.Cret III, II 2; IG IV 1, 134; IG II² 4533. Zu den Hymnen allgemein vgl. Bremmer (1981), S. 193-215, Furley (1993), S. 21-41 sowie Furley (1995), S. 29-46. Zur steigenden Bedeutung von Hymnen in der Kaiserzeit vgl. Nilsson (1967), S. 377-379, Bradbury (1995), S. 336 und Chaniotis (2003), S. 12-14.

⁴⁰³ Graf (2000), Sp. 616.

⁴⁰⁴ Vgl. Deubner (1956), S. 72, Graf (2000), Sp. 615.

⁴⁰⁵ Diesen Aspekt betonen Price (1999), S. 105 und Graf (2000), Sp. 620-621.

⁴⁰⁶ Strab. XIV 1, 20.

⁴⁰⁷ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/05, 3; LSCG 8, 29.

enthielten zusätzlich zu Opfern noch deren Begleitzeremonien, wie sie aus dem Festopfer bekannt sind (Gebet, Hymnen). In den Quellen leider schwer zu greifen sind dramatische Aufführungen als Teil der Mysterienkulte. Aus dem bereits erwähnten Bericht Strabos über den ephesischen Artemis-Kult kann man schemenhaft ableiten, dass die Kureten zu diesem Anlass Letos Niederkunft und damit die Geburt von Apollon und Artemis darstellten⁴⁰⁸.

Es bleibt als Bilanz festzuhalten: Das Opfer zu Ehren der Götter, sei es in öffentlichen Festen oder Mysterienkulten angesiedelt, bildete ein Kernritual des griechischen Gottesdienstes. Nachweislich waren diese blutigen Opfer bereits in klassischer und hellenistischer Zeit Gegenstand eines öffentlichen Diskurses, wozu die Erörterung normativer Eingriffe durch politische Körperschaften und die individuelle Kritik an dieser Form des Gottesdienstes zählen. Zur ersten Kategorie gehören zahlreiche Kultregelungen (*leges sacrae*), die aus diesen Epochen auf uns gekommen sind. Da es bei der Aufzeichnung dieser Gesetze darum ging, die Beschlussfassungen und nicht den dorthin führenden Diskussionsprozess festzuhalten, kann man einzig aus Spannungen im Text oder aus anderen Indizien darauf schließen, dass jeder *lex sacra*, mit der die Polis ihren Götterkult regelte, mehr oder minder umfangreiche Erörterungen vorangingen. Nachweisbar ist dies im Falle der karischen Kleinstadt Bargylia. Um der Göttin Artemis Kindyas für ein nicht näher bezeichnetes rettendes Eingreifen in kriegerischen Wirren zu danken, beschlossen die Bürger der Polis, die Göttin mit einem prächtigen Rinderopfer zu ehren⁴⁰⁹. Noch bevor der erste Jahrestag des Opfers gekommen war, folgte ein Zusatzbeschluss, wonach auch den Metöken gestattet wurde, der Göttin zu opfern⁴¹⁰. Aus diesem Befund ist zu folgern, dass die ortsansässigen Nicht-Bürger in diesem Jahr darauf drängten, auch an der rituellen Ehrung der Schutzgöttin teilnehmen zu dürfen.

Bei der Diskussion normativer Eingriffe ging es nicht nur um die Einführung neuer Opfer. Auch die Revision bestehender Opferpraktiken bot Anlass für innerstädtische Debatten. Da man in Athen über den solonischen Opferkalender hinausgehend auch Opfer praktizierte, die durch Volksbeschluss ins Leben gerufen worden waren, setzten der Rat und die Volksversammlung Ende des 5. Jh. v. Chr. eine Kommission ein, die aus

⁴⁰⁸ Vgl. Knibbe (1981), S. 72-73.

⁴⁰⁹ Vgl. Zimmermann (2000), S. 455, Hotz (2005), S. 59.

⁴¹⁰ Vgl. Zimmermann (2000), S. 462, Hotz (2005), S. 64.

traditionellen und neu hinzugekommenen Opfern einen revidierten Opferkalender erstellen sollte⁴¹¹. Als dieser 401 v. Chr. veröffentlicht wurde, rief er keine einhellige Zustimmung hervor. Nikomachos, der Vorsitzende der Kommission, musste sich sogar vor Gericht gegen den Vorwurf rechtfertigen, durch die Aufnahme zu vieler neuer Opfer fehle nunmehr das Geld, die solonischen zu bezahlen⁴¹². Dieses Beispiel beleuchtet schlaglichtartig zwei wesentliche Aspekte des innerstädtischen Diskurses über Rituale: die Spannung zwischen alten und neuen Praktiken sowie die Bedeutung der städtischen Finanzen⁴¹³.

Auch wenn Opferhandlungen für die überwiegende Zahl von Menschen im antiken Griechenland eine Selbstverständlichkeit darstellten und Denker wie Platon in ihnen wichtige Elemente des Zusammenlebens sahen, hat es schon vor der Kaiserzeit nicht an kritischen Stimmen gefehlt, die sich gegen das blutige Tieropfer wandten. So ist es ein Topos der griechischen Komödiendichter, über das Verbrennen von Knochen zu Ehren der Götter zu spotten, während sich die Menschen den Bauch voll schlagen⁴¹⁴. Tiefer als diese Satire ging die von philosophischer Seite vorgebrachte Kritik an Tieropfern, deren Exponenten in klassischer Zeit Empedokles⁴¹⁵, im Hellenismus Theophrast waren. Für Empedokles als Vertreter der Seelenwanderungslehre stellten blutige Opfer eine Form von Kannibalismus dar. Der Peripatetiker Theophrast (371/370-287/286 v. Chr.) brandmarkte das Tieropfer in seiner Schrift *περὶ εὐσεβείας* als Degeneration unblutiger Opferhandlungen der Urzeit⁴¹⁶.

Der öffentliche Diskurs über Opfer anlässlich von Festen oder Mysterienfeiern war keine exklusive Erscheinung der klassischen und hellenistischen Zeit. Denn auch in der Kaiserzeit prägten normative Diskussionen sowie individuelle Kritik den öffentlichen Diskurs und standen in engstem Zusammenhang mit der Dynamik von Ritualen.

⁴¹¹ Vgl. Parker (1996), 218-220, Price (1999), S. 78-79.

⁴¹² Vgl. Price (1999), S. 79.

⁴¹³ Vgl. unten, S. 103-107.

⁴¹⁴ Vgl. Burkert (1972), S. 14 Anm. 30, Bradbury (1995), S. 333.

⁴¹⁵ Vgl. Bremmer (2000), Sp. 1245.

⁴¹⁶ Vgl. Burkert (1972), S. 15.

II. 2. 2. Soll man an Opfern und Mysterien festhalten?

Begleitet man Pausanias im zweiten nachchristlichen Jahrhundert auf seinem Weg durch das arkadische Megalopolis, so fällt die Häufigkeit ins Auge, mit der er von zusammengefallenen Tempeln spricht: Dieses Schicksal hätten die Tempel der Athena Polias und der Hera erlitten, vom Heiligtum der Musen, des Hermes und Apollons stünden nur noch Grundmauern, vom Tempel des Herakles nur noch ein Altar. Noch schlimmer sei es um den Dionysostempel bestellt, der vor zwei Menschenaltern von einem Blitzschlag getroffen worden sei, ohne dass er inzwischen wieder aufgebaut worden wäre⁴¹⁷. Auch wenn Pausanias berichtet, die Bewohner von Pheneos, einem anderen arkadischen Ort, führten selbst in den Ruinen ihres Tempels noch Opferrituale für Apollon durch (ἐν ταῦτα ἔτι καὶ νῦν Ἀπόλλωνι ... θύουσιν)⁴¹⁸, ist doch überaus wahrscheinlich, dass der vielerorts zu beobachtende Verfall der Tempel Hand in Hand ging mit der Vernachlässigung der traditionellen Rituale für die Götter.

Prinzipiell ist diese Vernachlässigung als Sammelbegriff für verschiedene Szenarien zu verstehen, die sich aufgrund des Quellenmaterials oft nur unscharf unterscheiden lassen. Grundsätzlich sind eine drohende und eine eingetretene Vernachlässigung zu differenzieren. Während erstere das Infragestellen von Ritualen meint, bezeichnet letztere, dass Rituale tatsächlich nur noch in bescheidenerem Rahmen praktiziert oder ganz eingestellt wurden. Wie der folgende Überblick inschriftlicher Zeugnisse vom ersten bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert mit dem Schwerpunkt auf Kleinasien zeigen wird, gab es lokale Initiativen, deren gemeinsames Anliegen es war, dieser Vernachlässigung entgegenzuwirken und rituelle Traditionen im Götterkult zu restituieren oder zu bestätigen.

In augusteischer Zeit bemühte sich der Milesier Epinikos, über den die epigraphische Überlieferung der ionischen Stadt keine weiteren Informationen bereithält, darum, Opfer

⁴¹⁷ Paus. VIII 31, 9 - 32, 3.

⁴¹⁸ Paus. VIII 15, 5.

und heilige Handlungen (π[αρ]ὰ Δ<ι>[α] [Σ]ωτήρα θυσίαν καὶ ἱεουργίαν)⁴¹⁹ für Zeus Soter als alljährliche Rituale zu erneuern.

Wohl ebenfalls unter der Regierung des ersten Princeps (10/9 und 3/2 v. Chr.) wurden in Athen zwei Psephismata verabschiedet⁴²⁰, durch die rund 80 Heiligtümer für Götter und Heroen mitsamt ihren Ritualen ([...τῶν θεῶν καὶ τῶν ἡρώων θυσία]ς καὶ τειμὰς ἀνεῖται)⁴²¹ in ganz Attika restituiert werden sollten. Von wem der Anstoß hierzu ausging, verschweigen die Quellen.

Aus dem Heiligtum des Zeus Labraundos, das von der Polis Mylasa verwaltet wurde, ist eine sehr fragmentarische Inschrift überliefert, die J. Crampa als Dekret der frühen Kaiserzeit (Ἐπὶ ἀνθυπάτου) deutet⁴²². Auf ihr ist ein Psephisma der karischen Stadt über die Erneuerung eines Festes (ἀνανέωσις) verzeichnet. Dass man sich bei dieser Restitution an älteren Vorbildern orientierte, wird daran ersichtlich, dass auf demselben Stein eine Kultregelung angefügt ist, die paläographisch aus der Kaiserzeit stammt, ihrem Inhalt nach jedoch aus der Epoche des karischen Dynasten Mausollos (4. Jh. v. Chr.). Diese wiederaufgezeichnete Kultregelung enthält Anordnungen des Herrschers für Opferhandlungen im Rahmen eines Zeusfestes ([...τῇ μὲν πρώτη θύειν τὰ ἱερὰ τὰ κατὰ Λαβραύν]δα τὰ πάτρια, τῇ [δὲ δευτέρῃ -----])⁴²³. Über die Initiatoren der Restitution lassen sich leider aufgrund des fragmentarischen Zustands des Dekrets keine weitergehenden Aussagen machen.

In der böotischen Stadt Akraiphia ergriff unter Caligula ein angesehener Bürger namens Epaminondas die Initiative zur Erneuerung eines Fests zu Ehren des Apollon Ptoos, das dreißig Jahre unterbrochen worden war (ἐγ[λε]λοιπότος γὰρ ἤδη τριάκοντα ἔτη τοῦ τῶν Πτωίων ἀγῶνος)⁴²⁴. Der Inschrift zufolge erneuerte Epaminondas das Opfer (ἐπιτελεῖ τὰς θυσίας) und gestaltete die Prozession und den Reigentanz nach der Sitte der Vorfahren (πατρίους πομπάς, τῶν συρτῶν πάτριον] ὄρχησιν)⁴²⁵.

⁴¹⁹ I.Didyma 199, 6-7.

⁴²⁰ In der wissenschaftlichen Diskussion schwankt die Datierung der Volksbeschlüsse zwischen der sullanischen und der hohen Kaiserzeit. Diese Untersuchung folgt der Zuweisung in die augusteische Epoche, die Culley (1975), S. 217-221 überzeugend mit orthographischen, paläographischen, genealogischen und archäologischen Indizien untermauert hat.

⁴²¹ SEG XXVI 121, 7.

⁴²² Vgl. Crampa 1972, S. 87-88 zu I.Labraunda 54.

⁴²³ I.Labraunda 54a, 5-6.

⁴²⁴ IG VII 2712, 56. Vgl. hierzu Robert (1990), S. 761.

⁴²⁵ IG VII 2712, 67.

Beim nächsten Beispiel handelt es sich um ein milesisches Dekret des ausgehenden 1. Jh. n. Chr., dessen Initiator der Vorsitzende des Rats von Milet (Archiprytanis) Tib. Claudius Damas war⁴²⁶. Gegenstand dieses Volksbeschlusses waren rituelle, mit dem Opferkult verbundene Bankette für zwei milesische Vereinigungen von Kultpersonal, die Kosmoi und Molpoi⁴²⁷. Während für die Speisung der Kosmoi der Prophet des Orakels von Didyma zuständig war, sollte der Stephanophoros die Molpoi verköstigen⁴²⁸. Der Beschluss des Demos von Milet, Propheten wie Stephanophoroi zur Durchführung der Speisung gemäß alter Tradition zu verpflichten (κατὰ τὰ π[ά]τρια ἔθνη)⁴²⁹, kann dahingehend interpretiert werden, dass dieser rituelle Brauch vernachlässigt worden war.

Einer ephesischen Ehreninschrift aus den Jahren 105-120 n. Chr.⁴³⁰ zufolge setzte der Prytanis Dionysiodoros im ganzen Stadtgebiet Altäre in den Heiligtümern entweder wieder instand oder errichtete sie neu, um den Göttern den gebührenden rituellen Dienst zu erweisen⁴³¹. Der Prytanis ließ es aber nicht bei einer einmaligen Renovierung bewenden, sondern erwirkte einen Volksbeschluss, wonach alle seine Maßnahmen urkundlich aufgezeichnet werden sollten (διὰ χρηματισμοῦ)⁴³², um so kommende Prytanen darauf zu verpflichten.

Bei einer weiteren ephesischen Inschrift aus der Regierungszeit des Kaisers Commodus (180-192 n. Chr.) handelt es sich um ein Dekret der Gerusie, die in der Kaiserzeit die Gelder für den Artemiskult zur Verfügung zu stellen hatte⁴³³. In der *narratio* des Dekrets ist die Rede davon, dass die Gerusiasten einen nicht mehr identifizierbaren Betrag aus den Fonds der Gerusie erhalten sollten (ἐκ τῶν κοινῶν τῆς γερυσίας χρημάτων)⁴³⁴. Diese Gelder sollten dem Zweck dienen, im Rahmen der Mysterienfeier der Göttin wieder Opfer und Bankette abzuhalten ([... λαβόντας εὐωχεῖν καὶ] [θύειν] τῇ Θεῇ).⁴³⁵ Den Antrag zu diesem Dekret stellte Tib. Claudius Nikomedes, der Generalanwalt

⁴²⁶ LSAM 53 (=Milet VI 1, 134). Vgl. dazu Chaniotis (2004), S. 291-304.

⁴²⁷ Vgl. hierzu Chaniotis (2003), S. 179-180. Die erstgenannten waren im Kult des Apollo Didymaeus für die Ausschmückung des Heiligtums zuständig, wogegen die anderen Sänger im Kult des Apollon Delphinios waren.

⁴²⁸ LSAM 53, 13-16.

⁴²⁹ LSAM 53, 16-17.

⁴³⁰ I.Ephesos 1024.

⁴³¹ I.Ephesos 1024, 8-9.

⁴³² I.Ephesos 1024, 11-12.

⁴³³ Zur ephesischen Gerusia vgl. Oliver (1941), S. 20-27.

⁴³⁴ I.Ephesos 26, 4.

⁴³⁵ I.Ephesos 26, 5.

der Gerusie. Er stellte im Rahmen einer privaten Stiftung auch die Gelder für diese Opfer und Bankette zur Verfügung⁴³⁶.

Ein namentlich unbekannter Prytane aus Ephesos ließ im 2./3. Jh. n. Chr. die Hauptteile eines alten Kultgesetzes inschriftlich neu aufzeichnen⁴³⁷. In dieser Inschrift werden die rituellen Verpflichtungen eines Prytanen zusammengefasst, die in erster Linie aus dem Darbringen von Opfern bestehen. Demnach hat der Prytane auf allen Altären (ἐπὶ τῶν βωμῶν πάντων)⁴³⁸ Feuer zu entzünden, um Weihrauch und Aromen zu verbrennen, und aus eigenen Mitteln 365 Opfertiere zur Verfügung zu stellen - für jeden Tag des Jahres eines (ἱερεῖα προσάγοντα τοῖς Θεοῖς νενομισμένας ἡμέρας τὸν ἀριθμὸν τξε')⁴³⁹. Des Weiteren obliegt ihm die Durchführung von Prozessionen und nächtlichen Feiern gemäß den Vorschriften der Väter (δεῖ γενέσθαι κατὰ τὰ πάτρια)⁴⁴⁰. Säumige Prytanen sollten durch Strafzahlungen zur Räson gebracht werden, mit denen u.a. die Renovierung des Prytaneions zu bestreiten sei.

Zum Abschluss sei auf einen Orakelspruch des Apollo Didymaeus aus dem 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhundert verwiesen. Die Anfrage der Demeter-Priesterin Alexandra, ob die Mysterienfeiern für die Göttin fortzusetzen seien, beantworten die Priester mit einer Bestätigung der rituellen Tradition: σύμβολα, ῥέζ[ειν] Διοῦς καὶ κούρης Διοῖδος ὄργια τῆδε⁴⁴¹.

Obgleich alle diese Initiativen als Zeugnisse einer drohenden oder bereits eingetretenen Vernachlässigung von Ritualen aufgefasst werden können und ihnen allen das Anliegen zugrunde liegt, traditionelle Opfer, Bankette und Mysterienfeiern zu erhalten bzw. wiederzubeleben, gibt es doch eine ganze Reihe von Unterschieden. Denn schon allein für die Vernachlässigung lassen sich in den Quellen ganz unterschiedliche Ursachen ausmachen.

Die *narratio* des Dekrets der ephesischen Gerusie nennt konkret die Ursache für die Vernachlässigung der Mysterienfeier für Artemis, nachdem der Brauch (ἔθος) lange Zeit

⁴³⁶ I.Ephesos 26, 10.

⁴³⁷ I.Ephesos 10 (=LSCG Suppl. 121).

⁴³⁸ I.Ephesos 10, 3-4.

⁴³⁹ I.Ephesos 10, 5-7.

⁴⁴⁰ I.Ephesos 10, 14-15.

⁴⁴¹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/05, 10-11.

Bestand gehabt habe: Schwierigkeiten bei der Finanzierung hätten Opfer und Bankette zum Erliegen gebracht (ἐκδίων χρημάτων)⁴⁴². Geldmangel scheint bei der Gerusie häufiger vorgekommen zu sein. Denn lediglich zwanzig Jahre zuvor (162/163 n. Chr.) wandte sich der Logistes dieser ephesischen Körperschaft mit demselben Problem an die Kaiser Marcus Aurelius und Lucius Verus⁴⁴³.

Obwohl sich die Inschrift aus Akraiphia darüber ausschweigt, weswegen das Fest für Apollon Ptoos dreißig Jahre lang nicht gefeiert worden war, scheinen finanzielle Probleme auch hier eine Rolle gespielt zu haben⁴⁴⁴. Diese Hypothese lässt sich zumindest aus der epigraphischen Überlieferung der böotischen Stadt entwickeln: Ein Ehrendekret der Stadt aus dem Jahr 42 n. Chr. berichtet nämlich, dass der gerade wiederbelebte Kult des Apollon Ptoos aufgrund von Missernten in finanzielle Schwierigkeiten geraten sei. Vor diesem Hintergrund ist es nicht unwahrscheinlich, dass ähnliche finanzielle Engpässe schon vorher aufgetreten waren und vor der Restitution durch Epaminondas zum Ausfall des Festes geführt hatten⁴⁴⁵.

Auch wenn finanzielle Ursachen für die Vernachlässigung von Ritualen nicht von der Hand zu weisen sind, stellen sie doch nur einen Teil des Ursachengeflechts dar, zu dem auch die politischen Rahmenbedingungen gehören. Für den Fall des Zeus-Festes von Labraunda hat J. Crampa eine Hypothese aufgestellt, warum dieses Fest unterbrochen wurde. Sie basiert auf einem Bericht des Historikers Cassius Dio (3. Jh. n. Chr.) über die Verwicklung Mylasas in die Bürgerkriege der ausgehenden römischen Republik⁴⁴⁶. Da es häufiger vorkam, dass Rituale des Götterkults aufgrund kriegerischer Auseinandersetzungen entfielen⁴⁴⁷, ist es denkbar, dass im Fall des Zeus Labraundos die Bürgerkriegswirren zur Einschränkung oder Einstellung der Rituale führten. Mit der Einbeziehung Mylasas in die Provinz Asia unter Augustus (12 v. Chr.) kam es nach den Bürgerkriegswirren zu einer Erholung der karischen Stadt, welche die Wiederherstellung des kultischen Lebens in Labraunda einschloss.

⁴⁴² I.Ephesos 26, 6. Vgl. dazu Rogers (1991), S. 150 Anm. 15.

⁴⁴³ I.Ephesos 25.

⁴⁴⁴ Gegen diese Hypothese wendet sich Müller (1995), S. 459.

⁴⁴⁵ SEG XV 330.

⁴⁴⁶ Cass. Dio III 26.

⁴⁴⁷ Z. B. Tralleis und Olympia. Zum Begriff der ἀναέωσις in Zusammenhang mit der Festkultur vgl. Robert (1937), S. 426-429.

Wenn in der Inschrift des Epinikos von Milet davon die Rede ist, dass sich schon seit längerer Zeit niemand mehr an das Opfer für Zeus Soter erinnert habe ([ἐ]κ πλείονος χρόνου μηδένα ὑπομεμ[ε]νηκέναι)⁴⁴⁸, ist dies als deutliches Indiz für das Vergessen von Ritualen zu werten. Diese potentielle Ursache für die Vernachlässigung ritueller Handlungen wird auch durch eine Erzählung aus Aelius Aristides' heiligen Berichten illustriert. Hier beschreibt der Redner, wie die Bevölkerung Kleinasiens sich 149/150 n. Chr., durch zahlreiche Erdbeben aufgeschreckt, beeilte, Bittprozessionen zu den Altären der Götter zu unternehmen (ἱκετηρίας ἔχοντες περὶ τοὺς βωμούς); diese seien mit der Zeit allerdings eingeschlafen (τελευτῶτες ἱκετεύοντες ἀπεῖπον)⁴⁴⁹.

Der Fall der Demeter-Priesterin Alexandra bietet Anhaltspunkte dafür, dass neben den genannten Ursachen auch die Unsicherheit über den Nutzen von Ritualen ein Grund gewesen sein könnte, weswegen diesen Handlungen Vernachlässigung drohte. Die Priesterin, die von den Milesiern als Seherin konsultiert wurde, äußerte sich sorgenvoll, seit ihrem Amtsantritt von den Göttern keine Traumgesichte mehr erhalten zu haben⁴⁵⁰. Offensichtlich hatten diese Probleme einer Kultfunktionärin Konsequenzen über den mantischen Aspekt des Kults hinaus. Man war sich unsicher, ob man die Rituale für die Göttin fortsetzen sollte, wenn die Götter schwiegen und der Kult für die Menschen ohne Nutzen zu sein schien. Solche Zweifel könnten Alexandra dazu bewogen haben, die Anfrage an das Orakel zu richten, ob man mit den Mysterienfeiern überhaupt fortfahren solle. In einem leider nur noch sehr fragmentarischen kaiserzeitlichen Orakel aus Didyma könnte sich dieselbe Unsicherheit spiegeln⁴⁵¹. Ein Mann namens [...]μμίαξ Ἐρμ[ίου] stellt die Frage, ob ein Fest wie früher begangen werden soll⁴⁵². Der „Gott“ bestätigte dieses konservative Ansinnen ([ἐ]στὶ τελεῖν [πατρικ]ῆ γνώμη λίον κ[αὶ] ἄμεινον)⁴⁵³.

Lenkt man den Blick von den Ursachen der Vernachlässigung auf die Versuche, traditionelle Rituale zu erhalten oder wiederzubeleben, so stellt sich zunächst die Frage nach den Trägern dieser Initiativen. Soweit das Quellenmaterial hierzu Aussagen erlaubt,

⁴⁴⁸ I.Didyma 199, 9-10.

⁴⁴⁹ Aristeid. IL 38-39.

⁴⁵⁰ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/05, 2-7.

⁴⁵¹ I.Didyma 499.

⁴⁵² I.Didyma 499, 1.

⁴⁵³ I.Didyma 499, 3.

bleibt festzuhalten, dass es sich ausschließlich um Angehörige der soziokulturellen Elite der Polis handelte. Zu dieser Schicht von begüterten Wohltätern im Dienst der Polis gehörten Damas, Nikomedes, Dionysiodoros und Epaminondas ebenso wie der namentlich unbekannte Prytanis aus Ephesos oder die Orakelpriester des Apollon von Didyma, die hinter den Antworten des Gottes standen. Woher bezogen diese Männer die Impulse für ihr Handeln, wo lag ihre Motivation? Zeigen ihre Initiativen nur ein Interesse an der Vergangenheit, oder gab es auch darüber hinausgehende Motive? Diesen Fragen soll nun nachgegangen werden.

Ein Blick auf die zeitlichen Schwerpunkte der Initiativen macht deutlich, dass mehrere Anläufe zur Erneuerung von Ritualen unter der Herrschaft des Augustus gemacht wurden (Epinikos von Milet, Mylasa, Athen). Diese Koinzidenz legt nahe, dass es einen Zusammenhang zwischen diesen Initiativen und dem Bemühen des Princeps gab, überall im Reich die in den Wirren der Bürgerkriege vernachlässigten Kulte zu restituieren. Man denke dabei im allgemeinen an die Verfügung der Konsuln Oktavian und Agrippa aus dem Jahr 27 v. Chr., zweckentfremdetes Territorium von Heiligtümern den entsprechenden Poleis zurückzugeben, und im speziellen an die Zuwendungen des Kaisers für das Artemisium von Ephesos⁴⁵⁴.

Wenn für das zweite nachchristliche Jahrhundert wiederum eine Häufung von lokalen Initiativen zu beobachten ist, liegt es nahe, dieses Phänomen mit der zweiten Sophistik in Verbindung zu bringen. Dieses kulturelle Phänomen im griechischen Osten der frühen und hohen Kaiserzeit war besonders durch ein Interesse der städtischen Elite an der Vergangenheit gekennzeichnet, das sich in verschiedenen Formen ausdrückte⁴⁵⁵. So folgte die Literatur der Diktion älterer Epochen, die Namensgebung orientierte sich an homerischen Vorbildern, alte Rituale und Heiligtümer wurden beschrieben (Pausanias, Plutarch), mythographische Werke von Historikern suchten die Verwandtschaft von Poleis

⁴⁵⁴ I.Ephesos 18b, 1-7.

⁴⁵⁵ Zum Phänomen der zweiten Sophistik allgemein vgl. Anderson (1993). Für das Interesse an der Vergangenheit vgl. Bowie (1974), S. 166-209, Chaniotis (1988), S. 138. Für dieses Interesse lassen sich noch einige weitere Beispiele aus der kaiserzeitlichen Literatur, aber auch aus Inschriften beibringen. So soll Athenaios zufolge Kaiser Hadrian einen Kult für den attischen Staatsmann Alkibiades begründet haben (Athen. XIII 574), die Polis Bargylia erneuerte in der Kaiserzeit einen Kult für Alexander d. Großen (OGIS I 3). Dazu kommen eine ganze Reihe älterer Kultregelungen, die in der Kaiserzeit wiederaufgezeichnet wurden. Eine Sammlung findet sich bei Chaniotis (1988), S. 251-256.

nachzuweisen (Anteios Antiochos von Aigeai)⁴⁵⁶, die Erinnerung an wichtige historische Ereignisse der griechischen Geschichte wurde wachgehalten (Perserkriege)⁴⁵⁷. Dieses Interesse war freilich nicht zweckfrei, sondern erfüllte eine wichtige Aufgabe in der Gegenwart. Es ging für die griechischen Poleis im *imperium Romanum* um nichts weniger als die Frage ihrer eigenen Identität. Der Rekurs auf die Vergangenheit auch und gerade durch die Wiederbelebung alter Rituale sollte den Lokalpatriotismus der Bürger stärken und der Gefahr entgegenwirken, in einer multikulturellen Welt assimiliert zu werden⁴⁵⁸. Durch die Tradition bestimmte man seinen Platz in der Gegenwart⁴⁵⁹.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass einige Inschriften das Interesse an der Vergangenheit deutlich widerspiegeln. Für Damas kann es nicht nur allgemein konstatiert, sondern auch in einem Detail der Inschrift nachgewiesen werden. Denn er verweist in seinem Antrag auf frühere Gesetze und Beschlüsse zu dieser Thematik (προνενομοθέτηται κ[αὶ] προεψηφισται)⁴⁶⁰. Dies ist keine hohle Wendung. Damas muss die alten Beschlüsse selbst gelesen und dann rezipiert haben. Wie sonst wäre es zu erklären, dass für eine potentielle Verletzung des Beschlusses 500 Statere als Strafzahlung angedroht wurden⁴⁶¹? Diese Währung war in klassischer, bestenfalls noch in frühhellenistischer Zeit als Zahlungsmittel in kleinasiatischen Poleis in Gebrauch. Damas muss diese Summe folglich einem wesentlich älteren Dokument entlehnt haben.

Demselben von antiquarischem Interesse geprägten intellektuellen Milieu ist es zuzuordnen, dass ein „namenloser“ ephesischer Prytanis aus dem 2./3. Jh. alte Kultgesetze wiederaufzeichnen ließ. Auch dieser Aufzeichnung lagen Vorbilder zugrunde, die mehrere hundert Jahre alt gewesen sein müssen⁴⁶².

Das lokalpatriotische Motiv lässt sich besonders augenfällig an der Begründung ablesen, mit der die Propheten von Didyma ein Festhalten am Artemis-Kult postulieren.

⁴⁵⁶ Vgl. Chaniotis (1988), S. 322-324 sowie Chaniotis (2003), S. 182-183.

⁴⁵⁷ Vgl. Spawforth (1994), S. 233-247.

⁴⁵⁸ Vgl. Weiss (1984), S. 193-194; Chaniotis (1988), S. 139. Denselben Konservatismus beobachtete Chaniotis (2004), S. 113 auch für das kaiserzeitliche Kreta.

⁴⁵⁹ Dies unterstreicht eine in Athen. VII 297D überlieferte Episode, wonach die Boiotier an einem Aal-Opfer festhielten und sich jede Nachfrage über dieses Ritual verbat. Chaniotis (2005) bemerkt dazu: „The preservation of ancestral traditions for the coherence and the identity of a community is important.“

⁴⁶⁰ LSAM 53, 17-18.

⁴⁶¹ LSAM 53, 28.

⁴⁶² Vgl. Wörrle (1969), S. 186 Anm. 99 zu I.Pergamon III 161.

Schließlich besteht über Neilos, den Gründerheroen von Milet, eine Verwandtschaft zwischen den milesischen und den eleusinischen Mysterien. Auf diese Verwandtschaft der Kulte konnte Milet stolz sein. Schließlich konnte man auf uralte Bande der ionischen Stadt zum Mutterland verweisen.

Die Initiativen sind jedoch allein mit Strömungen der Umwelt nicht ausreichend erklärt. Auch persönliche Motive sind in Betracht zu ziehen. So beruhte Damas' Initiative nicht nur auf seinem Interesse an der Vergangenheit, sondern auch auf seiner persönlichen Frömmigkeit. Diese ist in seinem Fall keine leere Floskel, sondern durchaus glaubhaft⁴⁶³. Denn wäre seine Frömmigkeit nur gespielt und hätte er tatsächlich nur auf die Mehrung seines Ansehens abgezielt, hätte er ein Bankett für das ganze Volk (nicht nur für Kultpersonal) oder einen spektakulären Agon organisieren müssen, wie viele Mitglieder seiner Schicht es tatsächlich taten.

Es bleibt festzuhalten, dass es bei einigen Initiativen aufgrund von antiquarischem Interesse und persönlicher Devotion allein um die Wiederherstellung ritueller Traditionen ging mit dem Ziel, die Identität der eigenen Polis zu stärken. Dies kennzeichnet jedoch lediglich einen Teil der Initiativen. Denn die Beispiele eines Epaminondas, Nikomedes und Dionysiodoros zeigen nicht nur ein Interesse an der Vergangenheit, sondern sind darüber hinaus offen für neue Entwicklungen der Gegenwart: Sie verbinden Tradition mit Innovation.

Auch wenn Epaminondas betont, sich bei der Erneuerung des Festes für Apollon Ptoos (φιλοδοξήσας τὸ ἀνανεώσασθαι τὴν ἀρχαιότητα τοῦ ἀγῶνος)⁴⁶⁴ an einen Orakelspruch des Gottes orientiert zu haben, ist doch nicht zu verkennen, dass er auch andere Beweggründe hatte und sein Fest keine Erneuerung des Alten eins zu eins war. Denn Epaminondas verband die althergebrachten Rituale für Apollon mit dem neuen Element des Kaiserkults und formte daraus eine neue Einheit (τῶν μεγάλων Πτωίων καὶ Καισαρήων κτίστης)⁴⁶⁵. Dieser Schritt darf freilich nicht isoliert betrachtet werden, sondern als Teil einer umfassenden Strategie, durch die Epaminondas dem Herrscher seine Loyalität bekunden wollte. Denn schon vor der Erneuerung der Ptoia hatte er sich

⁴⁶³ Vgl. Chaniotis (2003), S. 183.

⁴⁶⁴ IG VII 2712, 57-58.

⁴⁶⁵ IG VII 2712, 58-59.

freiwillig zur Verfügung gestellt, als kein anderes Mitglied der böotischen Elite sich dazu bereit fand, die Gratulationsgesandtschaft der Panhellenen zu Caligulas Regierungsantritt zu begleiten⁴⁶⁶. Dieses Verhalten war indes nicht selbstlos, sondern sollte dazu dienen, durch eine persönliche Beziehung zum Princeps das eigene Prestige gegenüber anderen Mitgliedern der Elite zu erhöhen. Somit hat man in Gestalt des Epaminondas einen Repräsentanten der lokalen Oberschicht vor sich, dem es darum ging, sich durch die Bekundung besonderer Loyalität zum Kaiser innerhalb der böotischen Elite zu profilieren. Ansehen gewinnen wollte er jedoch nicht nur durch seine Beziehung zum Princeps, sondern auch durch Wohltaten gegenüber der Bevölkerung. So organisierte er während des Festes zahlreiche Geld- und Nahrungsmittelspenden, Bankette sowie den Ausschank von Wein. Was von diesen umfassenden Wohltaten tatsächlich eine Innovation des Epaminondas darstellte und was schon vor der Unterbrechung ein Bestandteil des Festes gewesen war, lässt sich schwerlich unterscheiden. Die einzig sichere Neuerung (ὁ μηδεὶς ἄλλος τῶν προτέρων ἐποίησεν)⁴⁶⁷ war die Speisung von Festaufsehern und Stallknechten. Zweifelsohne belegen die zahlreichen Zuwendungen an die verschiedenen Bevölkerungsschichten der Herren, Sklaven, Frauen und Kinder, dass Epaminondas um Prestigegewinn bemüht war, was ihm zweifelsohne auch gelang. Versammelten sich doch die Bürger der Polis zu einer spontanen Ehrenbekundung⁴⁶⁸, und seine Ausgaben für das Fest wurden zum Gesprächsthema der Nachbarstädte⁴⁶⁹.

Die Ptoia von Akraiphia sind nicht das einzige Beispiel für eine Verbindung zwischen altehrwürdigen Ritualen und dem Kaiserkult. Auch Nikomedes beschritt diesen Weg, indem er die Opfer und Mysterien für Artemis mit einem Opferritual für den vergöttlichten Kaiser Commodus verband⁴⁷⁰. Eine weitere Parallele zwischen Epaminondas und ihm besteht im Zugewinn an Prestige als maßgeblicher Motivation. Erwarb doch Nikomedes' Familie durch die Stiftung des Generalanwalts im Mannesstamm das bleibende Anrecht auf einen Platz in der Gerusie von Ephesos (πατρογέ[ρ]οντας)⁴⁷¹. Dies sollte man nicht zu gering veranschlagen, bedeutete die Zugehörigkeit zur noblen Gerusie doch eine hohe

⁴⁶⁶ IG VII 2712, 37-46.

⁴⁶⁷ IG VII 2712, 74.

⁴⁶⁸ IG VII 2712, 82-85.

⁴⁶⁹ IG VII 2712, 77-78.

⁴⁷⁰ Vgl. Rogers (1991), S. 64.

⁴⁷¹ I.Ephesos 26, 24.

Auszeichnung, die man ansonsten nur durch Einladung oder die Zahlung eines Geldbetrages erlangen konnte.

Dass Dionysiodoros aus Ephesos ein frommer Mann war und an den Traditionen seiner Heimat hing, ist unbestritten. Schließlich kam er selbst für die Reparatur der Altäre auf, bestritt alle Kosten für die Opfer und erwirkte einen Volksbeschluss, wonach alle seine Maßnahmen urkundlich aufgezeichnet werden sollten⁴⁷², um so seine Amtsnachfolger ebenfalls darauf zu verpflichten. Doch auch er war mehr als ein Traditionalist, denn er setzte durch die Errichtung einer Orakelstätte im Prytaneion der Stadt durch, dass sich die kultischen Verpflichtungen eines ephesischen Prytanen um ein Element erweiterten, das es bisher in Ephesos noch nicht gegeben hatte.

Aus dieser Analyse der Motive lässt sich schlussfolgern: Einigen Männern war aus antiquarischem Interesse und persönlicher Frömmigkeit daran gelegen, rituelle Traditionen unverändert als Ausdruck der eigenen Identität und des Lokalpatriotismus für ihre Gegenwart zu erhalten oder gegebenenfalls wiederzubeleben (Damas, Epinikos, der „namenlose“ Prytane oder die Orakelpriester von Didyma). Andere Initiativen wiederum waren nicht nur von einem solchen antiquarischen Interesse geleitet, sondern verknüpften Tradition mit Innovation. Charakteristisch hierfür ist die Verbindung traditioneller Rituale mit dem Kaiserkult (Nikomedes, Epaminondas) oder einem Orakelkult (Dionysiodoros). Der Gewinn von Prestige in der Gegenwart sowohl für sich selbst als auch für die eigene Polis war die wesentliche Triebfeder dieser Initiatoren.

Unabhängig von ihren unterschiedlichen Beweggründen galt es für alle Männer, die sich für den Erhalt oder die Erneuerung von traditionellen Ritualen einsetzten, andere Menschen zu überzeugen, Rituale zu erhalten oder wiederzubeleben, nachdem sie vielleicht schon lange Zeit nicht mehr praktiziert worden waren. Mit anderen Worten: Die Initiatoren mussten sich dem öffentlichen Diskurs - wenn auch in verschiedenen kommunikativen Kontexten - stellen.

Wie die entsprechenden Beschlüsse von Volksversammlung, Gerusie und anderen Gremien implizieren, spielte sich die Diskussion mehrheitlich vor verschiedenen

⁴⁷² I.Ephesos 1024, 10.

politischen Körperschaften der Poleis ab. Zumindest lassen sich die Initiativen des Epinikos, Epaminondas⁴⁷³, Damas und Nikomedes ebenso wie die Beispiele aus Athen und Labraunda hier verorten. Eine weitere Kategorie bilden die Orakelsprüche aus Didyma, die man nicht nur auf eine Kommunikation zwischen Konsulent und Orakelpriestern reduzieren sollte. Allein ihre inschriftliche Aufzeichnung spricht dafür, dass über den konkreten Einzelfall hinaus die Meinungsbildung einer breiteren Öffentlichkeit im Sinne einer Erhaltung alter Rituale beeinflusst werden sollte.

Während für Beschlussfassungen politischer Körperschaften und für Orakelsprüche, deren inschriftliche Veröffentlichung ja eine Vorlage vor der Volksversammlung voraussetzt, der Konnex zum öffentlichen Diskurs auf den ersten Blick evident ist, muss diese Verbindung für die Wiederaufzeichnung altväterlicher Kultgesetze durch einen ephesischen Prytanen erst noch erläutert werden. In diesem Zusammenhang sei auf die Tatsache verwiesen, dass an öffentlichen Orten angebrachte Inschriften grundsätzlich als Kommunikationsmittel aufzufassen sind, welche die Meinungsbildung der Leser zu beeinflussen suchten. Diese Feststellung gilt in gleichem Maße für neu aufgestellte wie für wiederaufgezeichnete Inschriften, deren Bezug zu einem rezenten Diskurs häufig nachzuweisen ist (Legitimation von Ansprüchen, Selbstdarstellung der Polis usw.)⁴⁷⁴. Vor diesem Hintergrund ist es überaus wahrscheinlich, dass der Prytane im 2./3. Jh. Chr. die Aufzeichnung alter Kultgesetze nicht als Selbstzweck ansah, sondern in einem konkreten gegenwärtigen Diskurs Stellung für ein Festhalten an rituellen Traditionen beziehen wollte. Dafür spricht ebenfalls die mit ionischen Ädicula und ornamentiertem Giebel aufwendig gestaltete Stele, auf der die alten Kultgesetze aufgezeichnet sind. Leider ist der ursprüngliche Platz der Stele und damit auch die angesprochene Öffentlichkeit nicht mehr festzustellen⁴⁷⁵. Es gibt jedoch eine stark fragmentarische Inschrift aus demselben Zeitraum, die in Zusammenhang mit der Sammlung gesehen und mittels derer ergänzt wurde. Sie enthält den Antrag (εἶπεν)⁴⁷⁶ eines Prytanen, der alle Bürger und insbesondere seine Amtskollegen dazu ermahnt, sich an die Gesetze der Väter zu halten, die im Archiv

⁴⁷³ Zwar ist IG VII 2712 ein Ehrendekret für Epaminondas und kein Psephisma über die Erneuerung der Ptoia, doch ist klar, dass ein entsprechender Beschluss zuvor erfolgt sein muss.

⁴⁷⁴ Vgl. Chaniotis (1988), S. 276.

⁴⁷⁵ Die Stele wurde im Straßenpflaster vor dem Theater gefunden. Eine Abbildung bietet McLean (2002), S. 191.

⁴⁷⁶ I.Ephesos 1201a, 1.

aufgezeichnet sind (νόμοι πόλ[εως πάτρια ἀναγεγραμμένοι εἰσὶν] ἐν τοῖς ὑμετέροις [ἀρχείοις. πάντας οὖν τοὺς πολίτας, μάλ]λιστα δὲ τοὺς πρυτάνεις χρή δρᾶν πᾶν τὸ νενομισ[τ]μένον κατὰ τοὺς π[ατρίους νόμους].)⁴⁷⁷. Möglicherweise waren die Wiederaufzeichnung und der Antrag die Initiative derselben Person, womit der Prytane zunächst die alten *leges sacrae* auf einer Stele aufzeichnen ließ und dann mit seinem Antrag an die Öffentlichkeit trat. Dies könnte sich allerdings auch um einen Trugschluss handeln, da die inhaltliche Nähe des Antrags zu der Sammlung daher rührt, dass erstere durch letztere ergänzt worden ist.

In welchem kommunikativen Kontext die genannten Initiativen auch angesiedelt gewesen sein mögen, überall galt es, mit Argumenten um Unterstützung für seine Sache zu werben. Auch hier begegnen ganz unterschiedliche Strategien.

So stellt der Appell an die kollektive Frömmigkeit und das Traditionsbewusstsein ein wichtiges argumentatives Mittel dar, das etwa in der *narratio* des von Damas angeregten Volksbeschlusses vorzufinden ist: ὁ δῆμος ἡμῶν! τὴν ἐκ προγόνων εἰσφερόμενοισι εὐσέβειαν εἰς ... Απόλλωνα Διδυμέα καὶ εἰς τὸν Δελφεῖνιον ... καὶ εἰς τοὺς! ... Σεβαστούς⁴⁷⁸.

Auch wenn das attische Psephisma augusteischer Zeit *expressis verbis* nichts über die vorgebrachten Argumente sagt, ist deren Bezug auf die Tradition der Stadt aus der Aufzählung der restaurierten Heiligtümer unschwer zu erschließen. Hat doch ein Großteil dieser Stätten eine Verbindung zu den Perserkriegen und damit zu einer ruhmvollen Epoche der Polis Athen, an die man sich auch noch Jahrhunderte später voller Stolz erinnerte⁴⁷⁹. Angesichts dieser Bedeutung der Perserkriege für die Identität Athens ist es sehr wahrscheinlich, dass der Wunsch, an diese Epoche zu erinnern, noch um die Zeitenwende die Diskussion um die Wiedereinführung entsprechender Rituale bestimmte.

⁴⁷⁷ I.Ephesos 1201a, 2-4.

⁴⁷⁸ LSAM 53, 4-10.

⁴⁷⁹ Zur Bedeutung dieses Ereignisses für die Identität der Athener in der Kaiserzeit vgl. Chaniotis (1988), S. 276, Spawforth (1994), S. 233. Robertson (1986), S. 88-102 untersuchte das Rededuell zwischen Athen und Sparta anlässlich des Festes der Eleutherien von Plataiai, mit dem die Griechen ihres Sieges über die persischen Invasoren (479 v. Chr.) gedachten. Vehement begründeten die Athener dabei noch in der Kaiserzeit ihren Anspruch auf den ersten Platz in der Prozession (*Propompeia*) mit ihrem Einsatz für die Rettung Griechenlands. Zum Stolz Athens auf seine Siege über die Perser vgl. auch Chaniotis (2005), S. 216, 232, 243 und Spawforth (1994), S. 233-247.

An eine ähnlich lebendige Tradition appellierte Nikomedes von Ephesos im Bemühen, die Opfer und Mysterien für Artemis wiederzubeleben, indem er darauf hinwies, dass König Lysimachos den Kult vormals geregelt habe: ἐν μὲν τοῖς ἄνωθεν ὑπὸ τὸν οἰκισμὸν τῆς πόλεως [χρόνοις Λυσίμαχον τὸν βασιλέα] ... πάντα περί τε μυστηρίων καὶ θυσιῶν [... ἄριστα διαλκεκοσμηκέναι⁴⁸⁰. Die Präsenz, die der Diadochenherrscher als Neugründer der Polis im kaiserzeitlichen Stadtbild und damit auch im Bewusstsein der Bürger hatte⁴⁸¹, legt es nahe, in diesen Worten keinen hohlen Appell an eine längst vergessene Vergangenheit zu sehen, sondern ein wichtiges Argument in der Diskussion der Gerusiasten.

Auf kollektive Werte zu verweisen, war aber nur ein Mittel der Argumentation, ein anderes war das Versprechen von materiellen Vorteilen. Nikomedes etwa ließ es nicht dabei bewenden, an König Lysimachos zu erinnern. Einer Tendenz folgend, die auch andernorts in der Kaiserzeit zu beobachten ist, kombinierte er Opfer und Bankette mit einer Geldspende in Höhe einer attischen Drachme, die jedem Gerusiasten zur Feier der Artemis ausgegeben werden sollte (ἔξωθεν καὶ ἐκ τῆς το[ῦ] Νεικομήδους φιλοτειμίας λαβεῖν] ἄττικὴν μίαν)⁴⁸².

Mit materiellen Anreizen wie Geldverteilungen, Speisungen und der Austeilung von Süßwein für die Wiederbelebung der Ptoia von Akraiphia zu werben, war auch Epaminondas nicht fremd. Doch spielte für ihn noch ein weiteres Argument eine Rolle. Dem Redner Dion von Prusa zufolge konnten sich griechische Poleis der Kaiserzeit nicht mehr durch Kriege und Kolonisation, wohl aber durch Opfer und Feste auszeichnen⁴⁸³. Wenn vor diesem Hintergrund nun ausdrücklich inschriftlich verzeichnet wird, dass die so glanzvoll wiederhergestellten Ptoia in Akraiphia zum Gesprächsthema der benachbarten Poleis wurden⁴⁸⁴, kann dies als Indiz dafür gewertet werden, dass Epaminondas den Konkurrenzgedanken argumentativ für seine Sache einsetzte. Seine Mitbürger sollten einsehen, dass ihre Polis hier die Möglichkeit hatte, andere Städte zu übertreffen.

⁴⁸⁰ I.Ephesos 26, 2-4.

⁴⁸¹ Vgl. Rogers (1991), S. 114.

⁴⁸² I.Ephesos 26, 11-12.

⁴⁸³ Dion Chrys. XXXI 102.

⁴⁸⁴ IG VII 2712, 78-79.

Der Gedanke der Konkurrenz zwischen Städten oder Heiligtümern war auch für die Argumentation des ephesischen Prytanen Dionysiodoros ein nicht zu unterschätzendes Mittel. Er dürfte seine Mitbürger daran erinnert haben, dass die Metropole Ioniens selbst keine Orakelstätte hatte, während in geringer Entfernung das Orakel des klarischen Apollon blühte. Wenn nun Ephesos in der Stadt einen solchen Orakelkult in Konkurrenz zu Klaros ins Leben rief, würde dies nicht nur den Ruhm der Stadt erhöhen, sondern auch noch finanziell von Nutzen sein. Denn ein Orakel zog Besucher an, die Geld für Waren und Dienstleistungen in Ephesos ausgaben und damit zum Wohlstand und zur wirtschaftlichen Blüte der Stadt beitrugen.

Da Psephismata lediglich den Endpunkt eines öffentlichen Diskussionsprozesses, nicht aber dessen Verlauf festhalten, vermitteln sie vordergründig den Eindruck, durch die gerade genannten Argumente sei ein allgemeiner Konsens hergestellt worden. Dies macht die seltenen Beispiele umso interessanter, die einen Blick auf eventuelle Widerstände gegen die Beschlussfassung erlauben.

Es erweist sich als glücklicher Umstand, dass eine der untersuchten Initiativen diese widerstrebenden Kräfte sichtbar werden lässt. Denn anhand des attischen Volksbeschlusses über die Restauration von rund 80 Heiligtümern lässt sich zeigen, dass diese Maßnahme nicht den Willen des gesamten Demos widerspiegelte. Verzeichnet das Psephisma doch auch die Stimmen, die *gegen* diesen Beschluss abgegeben wurden: 155 athenische Bürger lehnten den Beschluss ab (αἵς οὐκ ἔδóκει νν ΗΓΓ ννν)⁴⁸⁵. Mit dieser bloßen Zahl verbinden sich naturgemäß weitere Fragen: Aus welchen Gründen stimmten die Bürger dagegen, und wie groß war diese Gruppe gemessen an den Befürwortern? Die erste Frage hat Culley dahingehend beantwortet, dass die Restauration so vieler Heiligtümer im Hinblick auf die Kosten für Opfertiere, Weihrauch usw. eine substantielle Belastung für Athen darstellte⁴⁸⁶. Dieses Argument ist sicher berechtigt, doch können die Beweggründe der Gegner noch viel konkreter bestimmt werden, wenn man den Text mit den Ausführungsbestimmungen des Dekrets eingehender betrachtet. Dort wird der Strategos Metrodoros angewiesen, folgende Vorgänge für die Zukunft zu unterbinden: den Verkauf

⁴⁸⁵ SEG XXVI 121, 3.

⁴⁸⁶ Vgl. Culley (1977), S. 288.

von Heiligtümern (ἀ]ποδόσθαι τι τῶν ἱερῶν), den Handel mit ihnen (ὠνήσασθαι) und ihre Zweckentfremdung als Pfand oder Geschenk (ἀποτίμημα ἢ δῶρον λαβεῖν)⁴⁸⁷. Vergegenwärtigt man sich diese Szenarien, so verbergen sich mit großer Wahrscheinlichkeit hinter den 155 Gegenstimmen solche Personen, die ein Heiligtum gekauft oder an dem Handel verdienten hatten. Der Restitutionsbeschluss bedeutete für sie finanzielle Einbußen. Doch repräsentierten sie nur eine Minderheitenposition. Denn der Beschluss konnte sich auf eine Mehrheit von 3461 Bürgern stützen, was 96% der Stimmen entspricht. Ob nun die Initiative zur Wiederbelebung alter Kulte Attikas von einem Individuum oder vom Demos ausging, bleibt dahingestellt. Auf jeden Fall überwogen bei einer breiten Mehrheit Frömmigkeit und die Erinnerung an Athens ruhmvolle Vergangenheit die finanziellen Erwägungen weniger Bürger.

Die Tatsache, dass es bisweilen Widerstand gegen Restaurationsbeschlüsse gab, lässt die Frage aufkommen, wie es - auf einen längeren Zeitraum betrachtet - um die Erfolgsaussichten der Wiederbelebungsversuche bestellt war. Obgleich nicht alle Quellen in dieser Hinsicht aussagekräftig sind, erlauben manche doch, aufgrund von Indizien Überlegungen in dieser Richtung anzustellen.

Die Initiative des Nikomedes von Ephesos ein solcher Fall. Hier verfügten die Gerusiasten in einem Absatz des Dekrets, die Rituale selbst dann ohne Abstriche durchzuführen, wenn Nikomedes' Stiftung als Geldquelle versiegen sollte. Für diesen Fall sollten Einkünfte aus dem Wechselgeschäft für die Opfer und Bankette eingesetzt werden⁴⁸⁸. So ist Nikomedes' Initiative ein Exempel dafür, dass der Impuls eines einzelnen von einer Mehrheit der Körperschaft getragen und weitergeführt werden konnte.

Dieses Einzelbeispiel sollte freilich nicht dazu verleiten, alle Restitutionsversuche pauschal in einem günstigen Licht zu sehen. In Milet etwa zielte Damas lediglich darauf ab, ein Bankett für eine kleine Gruppe von Kultpersonal zu erneuern. Breitere Bevölkerungsschichten mit materiellen Zuwendungen in sein Konzept einzubinden, war nicht seine Absicht, obwohl andere Propheteninschriften davon berichten, dass einige seiner Amtskollegen diesen Weg beschritten und somit seitens der Bevölkerung eine

⁴⁸⁷ SEG XXVI 121, 8-9.

⁴⁸⁸ I.Ephesos 26, 16.

Erwartungshaltung bestanden haben muss. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Damas in der Ekklesia sein ganzes Prestige aufwenden musste, um Widerstände zu überwinden. Diese Widerstände können unzweifelhaft an dem Umstand abgelesen werden, dass die inhaltlichen Bestimmungen des Dekrets um ein Vielfaches von einem Strafenkatalog für potentielle Zuwiderhandlungen übertroffen werden⁴⁸⁹. Wozu hätte Damas auf so zahlreichen Sicherungsmechanismen beharren sollen, wenn er seine Bestimmungen nicht von verschiedenen Seiten bedroht gesehen hätte? Da gab es zum ersten die Politen von Milet, die in ihrer überwiegenden Zahl von dem erneuerten Ritual ausgeschlossen waren; den Propheten wiederum konnte diese Pflicht als lästig erscheinen, so dass sie bemüht waren, das Bankett durch eine Geldzahlung an die Molpoi und Kosmoi abzulösen. Zumindest wollte Damas diese Ablösung ausdrücklich unter Strafe gestellt wissen. Somit stand wohl nicht einmal das Kultpersonal selbst hinter der Erneuerung ritueller Traditionen, sondern wollte stattdessen lieber eine Geldzahlung. Auch wirft die Tatsache, dass Damas selbst noch zwei weitere Amtszeiten der Prophetie übernehmen musste, ein ebenso bezeichnendes Licht auf die Chancen seines „Wiederbelebungsversuchs“ wie weitere fragmentarische Inschriften späterer Zeit, in denen sich andere Propheten die Erneuerung von rituellen Traditionen zugute hielten (d.h. sie wurden wieder verabsäumt)⁴⁹⁰. Auf's Ganze betrachtet, sprechen die Indizien eher gegen einen andauernden Erfolg des Milesiers und für ein Wechselspiel von Restitutionen und Vernachlässigung⁴⁹¹.

Dies ist kein singuläres Phänomen, sondern es lässt sich ebenfalls für die rituellen Pflichten der ephesischen Prytanen belegen. Zu diesem Komplex lagen bekanntlich zwei Initiativen vor: Dionysiodoros renovierte während seiner Prytanie zahlreiche Altäre im Stadtgebiet und erreichte vor der Volksversammlung die urkundliche Aufzeichnung seiner Tätigkeit als Leitfaden für spätere Amtsträger. Etwa zweihundert Jahre später veranlasste ein „namenloser“ Amtskollege die Sammlung alter Kultgesetze (κεφάλαιον νόμου πατρίου) und brachte die Inschrift am Theater der Stadt an. Aus diesem Befund kann abgeleitet werden, dass ephesische Prytanen immer wieder säumig mit ihren rituellen

⁴⁸⁹ Vgl. Chaniotis (2003), S. 180.

⁴⁹⁰ I. Didyma 289; 303.

⁴⁹¹ Chaniotis (2005), S. 154: „Damas' decree offers an interesting example of a revival which was apparently accepted by the people, but whose success was ephemeral.“

Pflichten umgingen. Die Gründe hierfür liegen mit großer Wahrscheinlichkeit in der finanziellen Belastung, die das Amt mit sich brachte - man denke allein an die Kosten für 365 Opfertiere im Jahr⁴⁹² - und die viele zu umgehen suchten. In Anbetracht dessen sind die Restitutionsversuche eines Dionysiodoros und des „namenlosen“ Prytanen nur als Aktivitäten einzelner Individuen zu werten, die immer wieder mit Phasen der Vernachlässigung abwechselten. Bei Dionysiodoros könnte die Zeit säumigen Umgangs mit traditionellen Ritualen schon länger gedauert haben. Schließlich waren die Altäre schon in sehr schlechtem Zustand.

Auch der Fall des Epinikos von Milet gehört als eindruckliches Beispiel in die Reihe von Initiativen, denen wenig bleibender Erfolg beschieden war. Zwar gelang es dem Milesier, die Einsetzung einer Kommission aus *σύνεδροι* und *στρατηγοί* zu erreichen⁴⁹³, die sich mit seinem Vorschlag beschäftigte, ein Opfer für Zeus wiederzubeleben. Doch was er vor diesem Gremium bewirkte, blieb weit hinter dem zurück, was etwa sein Landsmann Damas erreichen sollte. So konnte Epinikos nicht einmal durchsetzen, dass die Volksversammlung über den Fall beriet. Die Kommission stellte ihm lediglich frei, das Ritual aus eigener Tasche zu bestreiten. Wie wenig Interesse seitens der Polis Milet an der Wiederbelebung dieses Rituals bestand, wird zudem daran deutlich, dass die Kommission Epinikos nicht einmal Geld zur Verfügung stellte, um diese dürftigen Ergebnisse aufzuzeichnen. Vielmehr musste er selbst eine Stele bezahlen, um auf ihr auch die Namen derer aufzuführen, die seinem Beispiel folgten. Denn nach Epinikos fanden sich in den Folgejahren noch einige Bürger, die sich aber aufgrund des fragmentarischen Zustandes der Stele nicht genauer identifizieren lassen, bereit, das Opfer auszurichten. Die Propheteninschrift eines Theon, Sohn des Theon, knapp zwanzig Jahre nach Epinikos ist der letzte epigraphische Beleg für die Ausrichtung des Opfers⁴⁹⁴. Danach verlieren sich die Spuren des erneuerten Rituals.

Als Bilanz dieses Abschnitts kann gelten, dass sich in der Kaiserzeit immer wieder Honoratioren für den Erhalt ritueller Traditionen einsetzten. Doch darf man keinesfalls

⁴⁹² Vgl. Quaß (1993), S. 324.

⁴⁹³ I.Didyma 199.

⁴⁹⁴ I.Didyma 262; 263.

immer von einem bleibenden Erfolg ihrer Initiativen ausgehen. Wo der lokale Kontext eine Überprüfung der Erfolgsaussichten ermöglicht, zeigt sich häufig, wie kurzlebig diese Restitutionsversuche waren - man denke nur an Epinikos.

II. 2. 3. Schuld und Sühne vernachlässigter Rituale

Wenn bislang von einer öffentlichen Diskussion um den Erhalt bzw. die Wiederbelebung traditioneller Rituale des Götterkults die Rede war, lag der Schwerpunkt auf den Poliskulten Griechenlands und der urbanen Zentren Kleinasiens. Doch hält die epigraphische Überlieferung der Kaiserzeit noch eine Inschriftengattung bereit, durch die man eine solche Diskussion auch für den individuellen Ritualvollzug in ländlichen Heiligtümern Anatoliens untersuchen kann. Die Rede ist von den kleinasiatischen Beichtinschriften⁴⁹⁵. Über die Genese dieser Inschriftengattung, die räumlich auf Lydien und Phrygien sowie zeitlich auf die Kaiserzeit beschränkt ist⁴⁹⁶, herrscht kein Konsens. Von der Forschung wurden babylonische, hethitische und indigene Einflüsse erwogen⁴⁹⁷. Immerhin zeichnet sich ein Konsens über die Definition dieser Gattung ab, für die zwei inhaltliche Merkmale bestimmend sind: Zum einen enthalten die Inschriften das Eingeständnis eines Fehlverhaltens seitens des Gläubigen (Beichte), zum anderen die Bestrafung und die anschließende Versöhnung mit der Gottheit⁴⁹⁸.

Eine ganze Reihe von Inschriften enthalten Beichten von Vergehen gegen die traditionellen Rituale des Götterkults. So berichtete im 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert⁴⁹⁹ Meidon, Sohn des Meidon, er habe im Heiligtum des Zeus Trosu ein Trinkgelage veranstaltet, wobei seine Dienerschaft noch nicht geopfertes Fleisch gegessen habe (ἄθυστα ἐφάγοσαν)⁵⁰⁰, was bedeutete, dass die Diener es unterlassen hatten, dem Gott

⁴⁹⁵ Die Beichtinschriften sind in der neueren Forschungsliteratur ein häufig bearbeiteter Gegenstand. Eine Zusammenstellung dieser Literatur bietet McLean (2002), S. 193 Anm. 49 und Chaniotis (2004), S. 4 Anm. 10. Der Beitrag von Rostad (2002), S. 145-164 wird von Chaniotis (2005), S. 465 kritisch bewertet.

⁴⁹⁶ Vgl. Petzl (1998), S. 5.

⁴⁹⁷ Vgl. Petzl, *Beichtinschriften*, S. XVII.

⁴⁹⁸ Vgl. Petzl, *Beichtinschriften*, S. VII.

⁴⁹⁹ Petzl, *Beichtinschriften* 1.

⁵⁰⁰ Petzl, *Beichtinschriften* 1, 3.

vom Essen einen Anteil in Form eines Opfers zu geben⁵⁰¹. Die Strafe ereilte jedoch nicht sie, sondern ihren Herrn, der für drei Monate seine Stimme verlor. Ein ganz ähnliches Vergehen liegt wohl einem Fragment zugrunde, auf dem ein Kultfunktionär (ἱερός)⁵⁰² eingestand, ungeopfertes Ziegenfleisch gegessen zu haben (ἄθυτον αἰγοτόμιον ἔσθειν)⁵⁰³. Dafür wurde er mit einem nicht näher spezifizierten körperlichen Leiden bestraft (τὸ ἐμὸν σῶ[μα σώ]σι). Des Weiteren ist der Fall eines Mannes namens Gaius Antonius Apellas aus Blaundos bekannt. Weil er trotz wiederholter Aufforderungen der Teilnahme an den Mysterienfeiern nicht nachgekommen war (πολλάκις καὶ πολλοῖς χρόνοις διὰ τὸ μ<ῆ> βούλεσθε [α]ὐτὸν προσελθεῖν καὶ παρεστάναι τ., μυστηρίῳ καλούμενον)⁵⁰⁴, wurde er von der Gottheit bestraft. Da die Inschrift unvermittelt an dieser Stelle abbricht, ist über die Beweggründe seiner Verweigerungshaltung nichts in Erfahrung zu bringen. Die Nichtteilnahme an rituellen Handlungen lag wohl auch der Bestrafung einer Frau mit Namen Trophime (118/119 n. Chr.)⁵⁰⁵ zugrunde. Besagte fand sich nämlich zum Dienst an der Gottheit (ὑπηρεσία) nicht auf der Stelle ein, so dass sie mit Wahnsinn geschlagen wurde.

Unter dem Gesichtspunkt der Diskussion über traditionelle Rituale des Götterkults bleibt zu fragen, welche Rolle solche Beichtinschriften in der Diskussion spielten und für welche Öffentlichkeit sie gedacht waren. Sieht man von der fragmentarischen Apellas-Inschrift einmal ab, enthalten alle übrigen Inschriften die Aufforderung der Gottheit an den Delinquenten, das Vergehen und die Bestrafung auf einer Stele inschriftlich festzuhalten. So heißt es im Fall Meidons: παρεσιτάθη αὐτ., εἰς τοὺς ὕπνους, ἵνα στήλην στήσας ἐπιγράψῃ, ἢ ἃ πέποσχεν⁵⁰⁶. Trophime befragte die Gottheiten Meter Teresene, Apollon Tassios und Men Artemidoru Axiottenos - wohl mittels eines Orakels -, wie sie ihr Leiden beenden könne. Die Antwort lautete: durch Dokumentierung der Strafe auf einem Stein (στηλλογραφήθηναί νέμεσιν)⁵⁰⁷. Setzt man voraus, dass die Priesterschaft der ländlichen Heiligtümer sowohl Meidons Traumgesicht deutete als auch hinter dem Orakelspruch für

⁵⁰¹ Vgl. Petzl, S. 2 zu *Beichtinschriften* 1.

⁵⁰² Petzl, *Beichtinschriften* 123, 5.

⁵⁰³ Petzl, *Beichtinschriften* 123, 5-6.

⁵⁰⁴ Petzl, *Beichtinschriften* 108, 3-4.

⁵⁰⁵ Petzl, *Beichtinschriften* 57.

⁵⁰⁶ Petzl, *Beichtinschriften* 1, 6-8. Die verschiedenen Arten der Kommunikation zwischen Gottheit und Delinquent in den Beichtinschriften behandelt de Hoz (1999), S. 121-124.

⁵⁰⁷ Petzl, *Beichtinschriften* 57, 11-12.

Trophime stand, stellt sich die Frage⁵⁰⁸, warum sich die Priester nicht mit einer rituellen Sühnung durch Opfer oder Reinigungen zufrieden gaben, sondern zusätzlich die Aufstellung einer Stele anordneten. Dies kann wohl hinlänglich dadurch erklärt werden, dass mit diesen Inschriften auf einen öffentlichen Meinungsbildungsprozess eingewirkt werden sollte⁵⁰⁹. Wie so oft verbinden sich mit dieser These weitergehende Fragen: An welche Öffentlichkeit war dabei gedacht, und zu welchem Zweck geschah dies? Da die Inschriften gesammelt in Heiligtümern aufgestellt wurden, waren die sich dort einfindenden Gläubigen die Hauptzielgruppe. Die Gläubigen konnten sie entweder selbst lesen oder sie wurden für Illiterate von entsprechend geschultem Kultpersonal vorgelesen⁵¹⁰. Darüber hinaus enthielten die Stelen auch Reliefdarstellungen der verabsäumten Rituale (Meidon) oder auch der Körperteile, die von der göttlichen Strafe betroffen waren. Es ist jedoch ebenfalls ersichtlich, dass neben den einfachen Gläubigen auch das Kultpersonal zur Zielgruppe der Inschriften gehörte (μηθένα ἱερὸν ἄθυτον ... ἔσθειν, ἐπεὶ παθίτε τὰς ἐμὰς {εμας} κοιλιάσεις)⁵¹¹. Im kommunikativen Kontext des Heiligtums versuchte die Priesterschaft kleinasiatischer Kulte also, mit der Dokumentation von missachteten Ritualen und der auf dem Fuße folgenden Bestrafung potentielle Missetäter abzuschrecken und somit auf den Erhalt von Traditionen zu drängen⁵¹².

II. 2. 4. Geld, Bauwerke oder doch Rituale?

Wenn im ersten Abschnitt dieses Kapitels davon die Rede war, dass Opfer und andere Kulthandlungen aufgrund von materiellen Schwierigkeiten immer wieder unterblieben, ist dies ein Fingerzeig auf einen situativen Diskurs um die Finanzierung der rituellen Götterverehrung. Diesen Diskurs mittels inschriftlicher Quellen in seinen Facetten und

⁵⁰⁸ Zur Bedeutung der Priester anatolischer Heiligtümer als Interpreten von Orakeln oder Träumen vgl. Chaniotis (2004), S. 23, Petzl *Beichtinschriften*, S. XV-XVI.

⁵⁰⁹ Vgl. Chaniotis (2004), S. 22.

⁵¹⁰ Vgl. Petzl *Beichtinschriften*, S. XVI.

⁵¹¹ Petzl, *Beichtinschriften* 123, 4-7.

⁵¹² Vgl. Petzl (1998), S. 23 zu Petzl, *Beichtinschriften* 1; 123.

ritualdynamischen Konsequenzen auszuleuchten, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

Inschriftlich erhaltene Korrespondenzen zwischen lokalen Kultbeamten und den Vertretern Roms in der Provinz *Asia* verdienen hier eine besondere Beachtung. Am deutlichsten hinsichtlich des innerstädtischen Diskurses um die Bezahlung von Opferritualen ist ein Schreiben aus dem Jahr 188/189 n. Chr.⁵¹³. Als Absender des Briefs trat ein Neokoros des Men-Askenos-Heiligtums⁵¹⁴ von Sardeis namens Hermogenes auf. Als Empfänger wurde der Prokonsul Arrius Antoninus genannt. Hermogenes berichtete in seiner *narratio* davon, dass der Gott alljährlich aus der Stadtkasse (κατ' ἔτος ἢ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων) eine Summe von 600 Denaren zu Opferzwecken erhalten solle⁵¹⁵. Er begründete die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs mit der Entscheidung von Königen und Statthaltern⁵¹⁶. Nun habe jedoch der amtierende Archon Aurelius Ktesippos sich geweigert, die Summe auszuzahlen. Nach Schilderung dieses Sachverhalts bat der Neokoros den Prokonsul, den Archon zur Herausgabe des Geldes zu zwingen⁵¹⁷.

Auch wenn ein Brief aus Ephesos aus dem Jahr 88/89 n. Chr.⁵¹⁸ hinsichtlich des finanziellen Bezugs weniger explizit wurde als das Schreiben des Hermogenes, dürfte er wohl auf eine ähnliche Kontroverse verweisen⁵¹⁹. Als Vertreter der Demeter-Mysten wandte sich L. Pompeius Apollonius an den Prokonsul L. Mestius Florus. Da Apollonius in diesem Jahr für die Ausrichtung der Mysterienfeier und der Opfer verantwortlich war, bat er den Römer, die ephesischen Mysten in ihren Rechten zu bestätigen (ἵνα ἐπίγνους αὐτῶν τὰ δίκαια)⁵²⁰.

Die inschriftliche Überlieferung hält jedoch nicht nur die Bittschreiben, sondern auch ein Antwortschreiben bereit, und zwar das des Prokonsuls Caecina Paetus (*terminus ante*

⁵¹³ Malay, *Researches* 131.

⁵¹⁴ Abgesehen von einer numismatischen Evidenz sind die Kenntnisse über den Kult des Men Askenios in Sardeis gering. Gesichert ist aus dieser Inschrift lediglich, dass ihm eine finanzielle Unterstützung seitens der Polis zustand. Vgl. Dignas (2002), S. 141.

⁵¹⁵ Malay, *Researches* 131, 10-11.

⁵¹⁶ Malay, *Researches* 131, 7-10.

⁵¹⁷ Malay, *Researches* 131, 19-25.

⁵¹⁸ I.Ephesos 213.

⁵¹⁹ Dignas (2002), S. 204 Anm. 443: „... complaint by an Ephesian citizen that the mysteries and sacrifices for Demeter were not being paid for.“

⁵²⁰ I.Ephesos 213, 15.

quem 42 n. Chr.)⁵²¹. Hierin nahm der Römer Bezug auf ein Treffen mit dem Priester Timon, der in Milet dem Kult der Σεβαστοὶ Κάβιροι vorstand. Der Grund für den Besuch des Timon war dessen Ersuchen, die ererbten Rechte (προγονικὰ δίκαια) hinsichtlich der *θυσία καὶ ἱερουργία* zu bestätigen⁵²², wie sie auch seinen Vorgängern im Amt gewährt worden waren⁵²³. Caecina sprach sich in Timons Sinne aus und forderte die milesischen Magistrate auf, den Opfern für die Götter nach uraltem Brauch Unterstützung zu gewähren⁵²⁴.

Die Bittgesuche des Neokoros Hermogenes und des Mystenvertreters Apollonios sowie die Initiative des Priesters Timon dürften nicht ohne konkreten Hintergrund gewesen sein. Vielmehr sind sie als Reaktion auf einen Diskurs in ihren Heimatstädten anzusehen. In dieser Diskussion versuchten ihre Gegenspieler wie der Archon Aurelius Ktesippos, ihnen die angestammten Rechte auf Zahlungen durch die Stadt zu entwinden, was auf eine Einschränkung oder sogar auf ein Ausfallen von Ritualen hinausgelaufen wäre. Da in der Stadt die Auseinandersetzung nicht beigelegt werden konnte, appellierten die Kultbeamten an eine höhere Instanz, doch beließen sie es nicht dabei, lediglich an den Statthalter zu schreiben, sondern veröffentlichten ihre Korrespondenz inschriftlich. Damit verbanden sie die Absicht, ihre Widersacher zu brandmarken, weil diese sowohl uralte Traditionen als auch die Vorschriften Roms missachteten.

Bei genauer Durchsicht erweisen sich diese Briefe nicht nur als punktuelle lokale Diskurse für die Jahre 188/189, 88/89 oder ca. 40 n. Chr. Denn offenbar musste immer wieder um eine Bestätigung der Privilegien nachgesucht werden. Besonders deutlich wird dies im Fall von Sardeis und Ephesos, wo viele hundert Jahre alte Rituale immer wieder infrage gestellt wurden. Anders ist es nämlich nicht zu erklären, dass sowohl Hermogenes als auch Apollonios auf frühere Entscheidungen von Königen, Kaisern und Statthaltern verwiesen⁵²⁵. Der Neokoros aus Sardeis führte beispielsweise ein Schreiben des Statthalters Venuleius Valens aus der Zeit Vespasians an, in dem der Römer die Auszahlung der

⁵²¹ Milet VI 1, 360. Zur Datierung vgl. Rehm, S. 125-125 zu Milet VI 1, 360 sowie Dignas (2002), S. 218 Anm. 508.

⁵²² Milet VI 1, 360, 6-9.

⁵²³ Milet VI 1, 360, 7-8: συνιερεῦσιν ἦν ἐξ ἔθους.

⁵²⁴ Vgl. Dignas (2002), S. 218.

⁵²⁵ Malay, *Researches* 131, 8-9; I.Ephesos 213, 11.

Gelder zur Durchführung des Rituals anordnete⁵²⁶. Auch Apollonios sprach von königlichen und kaiserlichen Briefen, die er seinem Bittgesuch beigefügt habe (παρακείμεναι ἐπιστολαί), die jedoch aufgrund des fragmentarischen Zustandes der ephesischen Inschrift nicht überliefert sind. Wie ist dieser Rekurs auf ältere, zum Teil mehr als hundert Jahre alte Präzedenzfälle anders zu deuten, als dass Opfer und Mysterien für die Götter immer wieder von der Diskussion um ihre Finanzierbarkeit bedroht waren.

Dieser für den Bestand von Ritualen so gefährvolle Diskurs fand seinen Niederschlag nicht nur explizit in Briefen. Indizien aus dem epigraphischen Material ergeben sich, wenn man *e contrario* argumentiert. Dabei lohnt sich ein Seitenblick auf die kaiserzeitlichen *leges sacrae*, insbesondere auf ein lindisches Psephisma aus dem Jahr 22 n. Chr.⁵²⁷. Dessen Antragsteller Hippias setzte verschiedene Maßnahmen durch, um den Kult der Athena und des Zeus Polieus finanziell abzusichern (εἰ[ς] τὰς θυσίας καὶ παναγύ[ρ]εις ἀναλ[ώ]ματα)⁵²⁸. Den Strafbestimmungen des Beschlusses zufolge sollten Amtsträger wie Privatpersonen, die mündlich (εἰ[π]εῖν) oder schriftlich (συ[ν]γράψαι)⁵²⁹ einen Antrag gegen die neuformierten finanziellen Grundlagen des Kultes stellten, eine Summe von 41 Drachmen an die Tempelkasse der Athena entrichten⁵³⁰. Ein nochmaliges Aufgreifen der Materie in der Volksversammlung sollte folglich verhindert werden.

Ähnliche Strafbestimmungen finden sich nicht nur in den *leges sacrae*, sondern auch in privaten Stiftungen für den Götterkult. Die schon im vorigen Kapitel vielfach erwähnte Stiftung des Demosthenes von Oinoanda ist in dieser Hinsicht ein instruktives Beispiel. Denn zur Sicherung seines umfangreichen Festkomplexes, der neben Prozessionen und Wettkämpfen auch ein zweimaliges Opfer an Ἀπόλλων πατρ.,,ος enthielt, verankerte er folgende Klausel: Derjenige, der eine Diskussion über die finanziellen Grundlagen der Rituale in Gang bringen sollte (εἰσηγήσεται ἢ ψηφίσηται), müsste als Strafe 2500 Denare an die Tempelkasse des Apollon und 5000 Denare an den kaiserlichen Fiskus entrichten⁵³¹. Liest man diese Strafbestimmungen gegen den Strich, so ist es überaus wahrscheinlich, dass ein öffentlicher Diskurs um die finanziellen Grundlagen der Götterverehrung geführt

⁵²⁶ Malay, *Researches* 131, 25-29.

⁵²⁷ LSCG Suppl. 90.

⁵²⁸ LSCG Suppl. 90, 5-6.

⁵²⁹ LSCG Suppl. 90, 120-121.

⁵³⁰ LSCG Suppl. 90, 119.

⁵³¹ SEG XXXVIII 1462, 35-37.

wurde. Wäre es ein Scheinphänomen gewesen, hätten Hippias und Demosthenes wohl darauf verzichtet, Gegenmaßnahmen zu treffen. Für die Existenz einer solchen Diskussion sprechen auch die Details, mit denen beide diese charakterisierten: Sie bestand aus dem Einbringen von Anträgen und dem Durchsetzen von Beschlüssen sei es durch städtische Amtsträger oder Privatpersonen. Der Lindier und der Lykier hatten demnach keine diffuse Erörterung der Thematik im Auge, sondern bezogen sich auf eine ganz konkrete Form der Diskussion in den politischen Gremien der Polis, wo verbindlich über Veränderungen zu entscheiden war.

Das reiche epigraphische Material erlaubt es, über das Faktum dieses Diskurses hinaus auch dessen Hintergründe zu erhellen. Im Bittschreiben des Neokoros Hermogenes war davon die Rede, dass der amtierende Archon Aurelius Ktesippos die Zahlung der 600 Denare für die Opfer an Men Askenos verweigert habe⁵³². Da sich die Epistel jedoch über die Beweggründe des Magistrats ausschweigt, soll im folgenden der Versuch unternommen werden, diese mittels des bereits erwähnten lindischen Psephismas aufzufindig zu machen. Inhalt dieses Volksbeschlusses war die finanzielle Sicherung des Kultbetriebs, die fortan bei Strafe nicht mehr infrage zu stellen sei. Eine konkrete Maßnahme bestand darin, alte, namenlose Votivgaben gegen Geld wieder an neue Weihende auszugeben⁵³³. Abgesehen von diesem „Recycling“ erging der Beschluss des Volkes, den Priestern der Athena von nun an aus der Staatskasse kein Geld mehr für Opfer zur Verfügung zu stellen⁵³⁴. Diese Kosten sollten die Priester selbst tragen. Die Parallelität zwischen den Vorgängen in Sardeis und auf Rhodos fällt ins Auge. Glücklicherweise bietet die *narratio* des lindischen Psephismas auch Informationen darüber, weswegen diese Maßnahmen beschlossen wurden. So heißt es, die Einkünfte (πόθοδοι) der rhodischen Polis seien unzureichend gewesen, so dass die Zahlungen für die rituelle Götterverehrung die Staatskasse wiederholt in Bedrängnis und die zuständigen Magistrate ἄρχοντες in eine schwierige Lage gebracht hätten⁵³⁵.

⁵³² Malay, *Researches* 131, 12.

⁵³³ Vgl. Debord (1982), S. 212, Quaß (1993), S. 307.

⁵³⁴ LSCG Suppl. 90, 75-82.

⁵³⁵ Vgl. Quaß (1993), S. 306, Dignas (2002), S. 95.

Aus der karischen Stadt Stratonikeia ist ein fragmentarischer Volksbeschluss vom Ende des 2. Jh. n. Chr. erhalten⁵³⁶. Hierin wurde beschlossen, die rituelle Verehrung ([...τὸ πανηγύρεισι] καὶ μυστηρίοις θρησκευέσθαι) der Gottheiten Zeus und Hekate auch nach dem Tod des amtierenden Priesters fortzusetzen⁵³⁷. Sosandros, der hierzu den Antrag stellte, ist im Zusammenhang mit dem Kult der beiden Gottheiten kein Unbekannter. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist er dieselbe Person, die sich auch für die Aufnahme der Hymnodie in diesen Kult erfolgreich eingesetzt hatte⁵³⁸. Man geht folglich in der Annahme kaum falsch, dass hier wie dort die inbrünstige Hingabe an die Gottheiten Sosandros dazu bewog, in den öffentlichen Diskurs maßgebend einzugreifen. Doch unter dem Gesichtspunkt der Finanzierung von Ritualen ist die religiöse Motivation des Sosandros von untergeordnetem Interesse. Viel wichtiger ist die Frage nach dem Hintergrund dieses städtischen Diskurses: Weshalb war es nötig, die Fortführung der Rituale per Psephisma sicherzustellen? Hier ist denkbar, dass die Finanzierung der Rituale, die ja dem amtierenden Priester oblag, nach dessen Tod vom Nachfolger möglicherweise nicht mehr in vollem Umfang garantiert werden konnte; diese Finanzierungsprobleme könnten eine Regelung durch die Volksversammlung nötig gemacht haben.

Die Diskussion um die Bezahlung des Götterkults muss ihren Hintergrund nicht zwangsläufig in realen Finanznöten der Polis oder einzelner Ritualträger gehabt haben, wie ein Beispiel aus dem karischen Lagina zeigt. Aus dem dortigen Heiligtum der Hekate stammt das Epigramm eines namentlich unbekanntenen Priesters des späten Hellenismus oder der frühen Kaiserzeit⁵³⁹. In diesem Gedicht blickte der Priester auf seine Amtszeit zurück und insistierte darauf, dass er seiner Armut (λιπερνής) zum Trotz reiche Opfer (πάντα δὲ σεῖο θύωρος) und alle Gastmähler ausgerichtet habe⁵⁴⁰. So recht möchte man ihm seine Armutsbeteuerungen nicht glauben. Denn allein der Umstand, dass ihn die Stadt zum Priester machte, spricht für ein gewisses Maß an Wohlstand, das ihm auch die Einbindung von Frau und Tochter in den Kult erlaubte⁵⁴¹. Viel eher ist seine Armut nur vorgetäuscht. Offenbar ist er, was Opfer und Bankette anbelangt, hinter den Erwartungen

⁵³⁶ I.Stratonikeia 14.

⁵³⁷ I.Stratonikeia 14, 4-8.

⁵³⁸ Vgl. Chaniotis (2003), S. 186-189.

⁵³⁹ Merkelbach - Stauber, SGO 02/06/09 (=I.Stratonikeia 543).

⁵⁴⁰ Merkelbach - Stauber, SGO 02/06/09, 7.

⁵⁴¹ Vgl. Peek (1980), S. 27.

seiner Mitbürger zurückgeblieben⁵⁴². Infolgedessen musste er sich in Lagina den Vorwurf gefallen lassen, geizig gewesen zu sein. Mit dieser Inschrift, die er demonstrativ am Ende seines Amtsjahres am Tempel anbringen ließ, gedachte er, sich gegen diese Anfeindungen zur Wehr zu setzen, indem er sich mit seiner Armut rechtfertigte.

Auch wenn es sich angesichts des letzten Falles verbietet, vorschnell den Beteuerungen materieller Not zu glauben, bot doch in den meisten Fällen eine reale prekäre Finanzlage der Poleis Anlass, eine öffentliche Diskussion über die Bezahlbarkeit von Ritualen anzulösen. Dabei ist auffällig, dass die säkularen Amtsträger⁵⁴³ der Stadtgemeinden weder in Kleinasien noch auf Rhodos davor zurückschreckten, die Finanzierung traditioneller Kulte mit großer öffentlicher Bedeutung zu diskutieren und bisweilen sogar Beschlüsse herbeizuführen. Dies gilt für Men Askenos ebenso wie für den Athena- und Zeuskult.

Wenn nun ein weiteres Zeugnis für die Diskussion um den Götterkult angesichts knapper Geldmittel angeführt wird, geschieht dies nicht aus quantitativen Gründen, sondern weil es eine in verschiedener Hinsicht einzigartige Quelle ist. Es handelt sich um eine Inschrift, die ins Jahr 235/236 n. Chr. datiert⁵⁴⁴ werden kann und deren Inhalt sich wie folgt zusammenfassen lässt: Tatiane, die Tochter des Hermippos, hatte dem Men Axiotenos für ihre Geschwister ein Stier gelobt (die Geschwister waren wohl krank oder befanden sich in einer anderen Notlage). Wie dem auch sein mag, der Gott erfüllte die Bitte Tatianes, die sich nunmehr jedoch außer Stande sah, das gelobte Stieropfer darzubringen (μη ἰδυνασθεῖσα δὲ ἀποδοῦναι ταῦρον)⁵⁴⁵. Daraufhin befragte sie den Gott und erhielt dessen Einverständnis, anstelle des Rindes eine Weihestele entgegenzunehmen (ἀπολαβεῖν στήλλην)⁵⁴⁶.

Als Ausgangspunkt zur Interpretation dieses Steins kann die Frage dienen, auf welche Weise Tatiane mit dem Gott in Kontakt trat. Das in diesem Kontext verwendete Verb ἠρώτησε kann als Hinweis für ein Orakelwesen im Heiligtum des Gottes Men gewertet

⁵⁴² Vgl. Peek (1980), S. 27.

⁵⁴³ Vgl. Dignas (2002), S. 140.

⁵⁴⁴ Petzl, *Beichtinschriften* 61 (=de Hoz 39.32).

⁵⁴⁵ Petzl, *Beichtinschriften* 61, 4-5.

⁵⁴⁶ Petzl, *Beichtinschriften* 61, 7.

werden, in dem Priester bzw. anderes Kultpersonal den Gläubigen den Spruch der Gottheit kundtaten und auslegten⁵⁴⁷. Was für Tatiane also eine Kontaktaufnahme mit der Gottheit war, stellt sich für den heutigen Betrachter als Diskurs zwischen Tatiane und der Priesterschaft des Men Axiotenos dar. Dieser Diskurs unterscheidet sich mithin deutlich von dem bislang im Rahmen dieses Abschnitts untersuchten epigraphischen Material. Zum ersten führt uns diese Inschrift nicht in ein urbanes Zentrum wie Sardeis, Milet oder Ephesos, sondern in ein ländliches Milieu. Genauer gesagt, spielte sich die Diskussion in einem ländlichen Streifen Lydiens ab, aus dem eine Vielzahl von Inschriften erhalten ist. Zum zweiten tritt in Gestalt Tatiannes ein Individuum nicht als Repräsentant einer politischen oder sakralen Körperschaft, sondern aus eigenem Antrieb auf. Zum dritten erhebt mit Tatiane erstmals eine Frau im Diskurs über Rituale ihre Stimme. Der Diskurs ist also keine ausschließliche „Männersache“.

Die Motive, die Tatiane bewogen, sind nicht zu ergründen, ohne zugleich auf ihr ländliches Umfeld aufmerksam zu machen. Der Fundort der Inschrift nahe dem fruchtbaren Hermostal in Lydien⁵⁴⁸ macht wahrscheinlich, dass die Frau in der Landwirtschaft ihren Lebensunterhalt verdiente. Behält man dies im Hinterkopf, kann man verstehen, warum sie im Bezug auf ihr Stieropfer einen Rückzieher machte. Unterstellt man, dass sie tatsächlich Stiere besaß, wird sie diese weniger zum Essen, sondern vielmehr als Arbeitskraft zur Bestellung der Felder benötigt haben. Sie fürchtete also offensichtlich, ohne die Arbeitskraft des Stieres in materielle Schwierigkeiten zu geraten, und gestand ein, sich verschätzt zu haben. Ob die Weihestele, die sie als Ersatz anbot, tatsächlich billiger war, kann mit letzter Sicherheit nicht beantwortet werden⁵⁴⁹. Doch muss Tatiane zumindest langfristig einen Vorteil hierin gesehen haben. Auf der Seite ihrer Diskussionspartner bleibt jetzt noch zu fragen, warum die Priester des Men auf Tatiannes Vorschlag eingingen und für eine Stele auf einen Stier verzichteten. Gaben sie doch so die Ehrengaben für die Priester und die finanziellen Vorteile aus dem Verkauf von Häuten usw. preis⁵⁵⁰. Ein Schlüssel für diese Frage könnte die kommunikative Funktion der Stele sein. Das

⁵⁴⁷ Vgl. de Hoz (1999), S. 118, Petzl *Beichtschriften*, S. XV Anm. 44.

⁵⁴⁸ Vgl. de Hoz (1999), S. 403.

⁵⁴⁹ Dagegen argumentiert Lane Fox (1986), S. 71: „We might think that inscribed stones were much more expensive than animals.“

⁵⁵⁰ Debord (1982), S. 69: „Les sacrifices forment donc une part importante sinon primordiale du revenu du prêtre (viande, entrailles, peaux).“

Heiligtum, wo sich viele dieser Weihestelen befanden, war ein von den Gläubigen häufig aufgesuchter Ort. Obwohl viele von ihnen nicht lesen konnten, dürfte es dort an geeignetem Personal zum Vorlesen nicht gefehlt haben, das die Inhalte der Inschriften unters Volk brachte. Bedenkt man dies, könnte die Priesterschaft die Stele zur Verbreitung folgender Botschaft benutzt haben⁵⁵¹: „Men verlangt nichts über Gebühr und geht auf die Bitten der Gläubigen ein“. Dies war ein gewiss nicht zu unterschätzender Vorteil im Konkurrenzkampf mit anderen Heiligtümern.

In Anbetracht der bisherigen Fälle von einer realen oder fingierten materiellen Notlage als alleinigem Hintergrund der Diskussion über die Finanzierung des Götterkults auszugehen, verbietet sich indessen. Denn Indizien in Stiftungsurkunden, die diesen Kult zum Gegenstand hatten, weisen noch in eine andere Richtung. Zu diesen Dokumenten gehört die Stiftung des Phainippos aus Iasos (1. Jh. v.-1. Jh. n. Chr.)⁵⁵². Da der Anfang der Inschrift fehlt, bleibt sowohl die Höhe der Stiftungssumme als auch die Gottheit, für deren Kult sie bestimmt war, im Dunkeln. Als gesichert kann lediglich gelten, dass Phainippos selbst als Priester des Kults fungierte und dass im kultischen Rahmen Opfer und Bankette stattfanden (τὰς [θ]υσίας καὶ [τὸ δ]εῖπνον). Besonders aussagekräftig für die hier behandelte Thematik sind die Strafbestimmungen der Urkunde oder genauer gesagt die Szenarien, für die diese Strafen gedacht waren: Sollte sich jemand an dem Geld bereichern oder die Summe zweckentfremden, waren 3000 Denare an Phainippos selbst oder nach dessen Ableben an seine Erben zu entrichten⁵⁵³. Der Stifter hatte demnach das Ziel, präventiv sicherzustellen, dass die ritualgebundenen Gelder keinem anderen Zweck zugeführt würden, was im Umkehrschluss nichts anderes heißt, als dass er die entsprechende Gefahr sah. Dieselbe Gefahr erkannte offenbar auch Attalos aus Aphrodisias, von dessen Stiftung im letzten Kapitel bereits die Rede war⁵⁵⁴. Hier ist lediglich noch ergänzend zu vermerken, dass der Stifter nicht nur Speisungen aus seinen 122 000 Denaren bezahlt wissen wollte, sondern auch einen festgelegten Dienst für

⁵⁵¹ Hierzu passt auch der archäologische Befund. Die Stele war in der Antike zerbrochen und wurde in dieser Zeit mittels einer Metallklammer wieder zusammengefügt. Offenbar wollte man im Heiligtum auf die Botschaft der Inschrift nicht verzichten.

⁵⁵² I.Iasos 245 (=Laum, *Stiftungen* 120).

⁵⁵³ I.Iasos 245, 2.

⁵⁵⁴ Vgl. oben, S. 65.

Aphrodite an einer Opferstätte (θηπολεῖον)⁵⁵⁵. Wie Phainippos wollte auch Attalos die Zweckentfremdung seines Geldes verhindern und legte deshalb Strafzahlungen fest. Seine Urkunde ist deshalb von so hohem Informationswert, weil sie hinsichtlich des diskursiven Hintergrunds solcher Zweckentfremdungen sehr detailliert ist. Zu solchen Diskussionen rechnete er die Veranlassung einer Abstimmung (ψηφοφορία), die in einen konkreten Beschluss (ψήφισμα) einmünden konnte. Darüber hinaus dachte Attalos an entsprechende Beschlüsse (δόγματα) eines Koinon, eine Initiative des niederen Volkes (ὀχλική καταβάρησις) und die Briefe eines Statthalters (ἐπιστολαί)⁵⁵⁶. Alle diese Fälle implizieren, dass der Zweckentfremdung von Stiftungsvermögen ein öffentlicher Diskurs voranging, der entweder innerstädtisch verschiedene Gremien und Gesellschaftsschichten oder sogar die römischen Statthalter einbezog⁵⁵⁷.

Es erweist sich als Glücksfall, dass eine Inschrift vorhanden ist, die Attalos' Befürchtungen exemplifiziert, indem sie das Zusammenspiel städtischer Eliten und römischer Magistrate bei der Zweckentfremdung von Stiftungsvermögen sowie die daraus erwachsenden Konflikte anspricht: das Edikt des Prokonsuls L. Memmius Rufus aus trajanischer oder hadrianischer Zeit für die makedonische Stadt Beroia⁵⁵⁸. Dort hatten zeitweilig Finanzprobleme zur Schließung des Gymnasiums geführt. Als Reaktion darauf verfügte der Römer die Bildung eines Fonds von 100 000 Denaren, deren Zinserträge für das Gymnasium einzusetzen waren⁵⁵⁹. Zur Einrichtung des besagten Fonds sollten sowohl öffentliche Gelder für ὑδρομηχαναί (Wassermühlen) als auch ältere Stiftungen herangezogen werden⁵⁶⁰. Was die ursprünglichen Bestimmungen dieser Stiftungen anbelangt, fällt ins Auge, dass lediglich ein Teil hiervon schon immer für den Betrieb des Gymnasiums bestimmt war, wogegen manche Stiftungen ganz anderen Zwecken zugeordnet waren. So sollte eine der Getreideversorgung dienen⁵⁶¹, eine andere war für einen rituellen Zweck im Rahmen des Götterkults bestimmt, genauer gesagt, sollte damit wohl für die Rituale des Dionysos-Kults ein Phallos bezahlt werden⁵⁶². Bei dieser

⁵⁵⁵ MAMA VIII 413b, 20-23.

⁵⁵⁶ MAMA VIII 413b, 1-10.

⁵⁵⁷ Vgl. Chaniotis (2003), S. 256.

⁵⁵⁸ SEG XLVIII 742 (=I.Beroia 7).

⁵⁵⁹ Vgl. Chaniotis (2003), S. 258.

⁵⁶⁰ SEG XLVIII 742, 85.

⁵⁶¹ SEG XLVIII 742, 33.

⁵⁶² SEG XLVIII 742, 29-30.

Zweckentfremdung wirkten offensichtlich der Statthalter sowie Vertreter der lokalen Elite in den politischen Körperschaften zusammen: συναγωνισαμένων οὖν μοι καὶ τῶν κ[ρατίστων ? ----- ca. 29 ---- τῆς βουλῆς, συνέπνευσαν οἱ τε πρῶτοι πατρίδος καὶ ἡ βουλ[ή ----]⁵⁶³. Die Verwendung des Verbs συναγωνίζομαι legt dabei nahe, dass sie bei ihrem Ansinnen auf Widerstand stießen⁵⁶⁴. Dass dieser vom breiten Volk ausging, ist unschwer zu erraten. Wollte doch der Demos unter keinen Umständen die Nahrungsmittelversorgung und die rituelle Götterverehrung unter dem Prestigeobjekt weniger Aristokraten leiden sehen.

Wenn unter Beteiligung zahlreicher Personen, Gremien und sozialer Schichten innerwie außerhalb der Polis über die Zweckentfremdung ritual-gebundener Gelder zugunsten anderer Bedürfnisse debattiert wurde, ergeben sich die Fragen, wie häufig dies vorkam und zu welchen anderen Zwecken die Gelder eingezogen wurden.

Für den Einstieg in beide Fragen ist das Edikt des römischen Prokonsuls Paullus Fabius Persicus für die Stadt Ephesos eine instruktive Quelle. Dieses Edikt aus dem Jahr 44 n. Chr. war mindestens in vierfacher Ausfertigung (zwei lateinische und zwei griechische Exemplare) an zentralen Plätzen des öffentlichen Lebens in der ionischen Metropole (Theater, Markt) angebracht worden. Es enthält die Beschwerde des Römers, das Artemisium von Ephesos sei seiner Finanzmittel entblößt worden und infolgedessen sei die rituelle Verehrung der Göttin nicht mehr gewährleistet: στέρεται ἰ τῶν ἰδίῳ χρημάτων, ἃ καὶ εἰς ἐπιμέλειαν καὶ εἰς ἰ κόσμον τῶν ἀναθημάτων ἐξαρκεῖν ἐδύν<ατο>⁵⁶⁵. Dies sei geschehen, obwohl Kaiser Augustus die Finanzgrundlagen des Artemis-Kults wiederhergestellt habe⁵⁶⁶. Auf diese Feststellung folgen mehrere Maßnahmen des Prokonsuls gegen diesen Übelstand. Zum einen verordnete er Einsparungen auf der Ausgabenseite. So sollten etwa von nun an nicht mehr Hymnoden gegen ein Entgelt zur Verehrung der Artemis singen, sondern die Epheben ohne Bezahlung⁵⁶⁷. Auf der Einnahmenseite verbot der Römer, das Geld aus privaten Stiftungen, das für den Artemis-Kult bestimmt war, für andere Zwecke zu verwenden⁵⁶⁸ und

⁵⁶³ SEG XLVIII 742, 9.

⁵⁶⁴ Vgl. Chaniotis (2003), S. 259.

⁵⁶⁵ I.Ephesos 18b, 6-8.

⁵⁶⁶ Dies geschah im Jahr 31/30 v. Chr. durch P. Vedius Pollio. Vgl. Debord (1982), S. 211.

⁵⁶⁷ Vgl. Debord (1982), S. 212.

⁵⁶⁸ Vgl. Debord (1982), S. 212.

verordnete damit das genaue Gegenteil seines Kollegen L. Memmius Rufus. Darüber hinaus ist beachtenswert, dass sich diese Mahnung an die ephesischen Magistrate richtete, mithin also an die Gremien, die Stiftungen zu verwalten hatten: *μη̄ ὑπὸ [τῶν ἀρχόν]των ἰεὶς ἄλλας χρεΐας καὶ δαπάνας μετάργεσθαι*⁵⁶⁹. Die Schlussfolgerung aus diesen Verfügungen muss demzufolge lauten: In der ionischen Metropole hatte die Zweckentfremdung ritual-gebundenen Stiftungsvermögens solche Ausmaße angenommen, dass sich die römische Zentralmacht gezwungen sah, zugunsten des Artemisiums einzugreifen.

Es lohnt sich, die Verbotsbestimmungen des Edikts genauer zu studieren, um so den anderen Verwendungszwecken des Geldes auf die Spur zu kommen. So untersagte der Prokonsul, Geld aus den Mitteln der Artemis an Priester oder Magistrate zu verleihen, wenn diese die Summe nicht binnen Jahresfrist zurückzahlen könnten⁵⁷⁰. Dieses Verbot setzt voraus, dass zumindest ein Teil der ephesischen Elite darin übereingekommen war, sich an den Finanzmitteln der Göttin durch Kredite zu bereichern, die man spät oder gar nicht mehr zurückzahlen gedachte⁵⁷¹. Persönliches Gewinnstreben gewann also die Oberhand über die Rituale eines uralten, weit über die Stadtgrenzen von Ephesos bekannten Kults⁵⁷². Mit der Behauptung, hinter der Zweckentfremdung ritueller Gelder stünde lediglich das Verlangen nach persönlicher Bereicherung, wird man der Erscheinung jedoch nicht gerecht. Dies zeigt schon die vor kurzem behandelte Inschrift aus Beroia, bei der es nicht nur um den Widerstreit verschiedener Kräfte und Interessen ging, sondern auch um die Konkurrenz verschiedener Bedürfnisse der Poleis. Gerade dieser letzte Punkt weist die Richtung zu einer ganzen Reihe weiterer Inschriften, die für den finanziellen Diskurs um Rituale von Interesse sind.

Die Rituale der Götterverehrung waren längst nicht die einzigen öffentlichen Bedürfnisse, die in den kaiserzeitlichen Poleis finanziert werden mussten. Neben ihnen standen die Errichtung bzw. Instandhaltung von Gebäuden oder Baumaßnahmen der lokalen Infrastruktur (Straßen, Brücken, Wasserleitungen) hoch oben auf der Agenda der

⁵⁶⁹ I.Ephesos 18d, 1-2.

⁵⁷⁰ I.Ephesos 17, 48-50.

⁵⁷¹ Aristeid. XXIII 24 bezeichnete das Artemisium als *ταμειῖον τῆς Ἀσίας*. Zu den Geldgeschäften mit dem Kapital des Artemisiums vgl. Dignas (2002), S. 147.

⁵⁷² Vgl. Dignas (2002), S. 141.

Städte. Um die Konkurrenz zwischen rituellen Verpflichtungen gegenüber den Göttern und baulichen Bedürfnissen⁵⁷³ zu vermeiden, bot sich das Konzept der *summa honoraria*⁵⁷⁴ als ein probates Mittel an. Zu diesem Zweck handelten die Städte mit Angehörigen der Elite, die Ämter mit der Verpflichtung zur Finanzierung von Ritualen übernehmen wollten (z.B. Stephanophoren, Hydrophoren, Prytanen), ein Geschäft aus, in dem sie den Amtsantritt der jeweiligen Personen beispielsweise an die Errichtung eines Bauwerks als *summa honoraria* koppelten⁵⁷⁵. Auf diese Weise war es möglich, beide Bedürfnisse miteinander zu vereinbaren. Freilich konnte dieses System die kontroverse Debatte „Rituale versus Infrastruktur“ nicht vollends verhindern. Diese Diskussion schlug sich in mehreren inschriftlichen Zeugnissen nieder.

Der bereits erwähnte Fall von Beroia, wo rituelle Stiftungen zugunsten eines Gymnasiums eingezogen wurden, ist nicht das einzige Beispiel für die Konkurrenz von ritueller Götterverehrung und lokalen Infrastrukturmaßnahmen. Gleiches spiegelt sich auch in einer delphischen Inschrift aus dem Jahr 319 n. Chr. Dabei handelt es sich um einen Beschluss der delphischen Demiurgen⁵⁷⁶, worunter in der Kaiserzeit die Versammlung der vollberechtigten und amtsfähigen Bürger zu verstehen war. Dieses Gremium traf auf Antrag seines προστάτης L. Gellius Menogenes einen Beschluss über eine Stiftung desselben Mannes. Dieser wohlhabende Bürger Delphis, der darüber hinaus noch pythischer Exeget war, stiftete zusammen mit seiner Gattin Aurelia Iulia Sotia eine Million Denare für ein Opfer, das im Monat Mai abgehalten werden sollte: [θυσίαν ποιῆσθαι καθ' ἔτος] | Μά[ίω] μηνί⁵⁷⁷. Die Interpretation dieser Inschrift hängt maßgeblich davon ab, wie man eine bestimmte Passage ergänzt. B. Laums Ergänzung ging dahin, dass Menogenes' Antrag (εἰσήγεσις) lediglich einen früheren Beschluss bezüglich der gestifteten Million wieder in Kraft setzen sollte: τὸ δόγμα [ἐπανορθοῦσθαι(?) τὸ περὶ] | τῶν χρημ[άτων]⁵⁷⁸. Diese Ergänzung ist freilich deshalb unbefriedigend, weil sie sich schwer mit den weiteren Bestimmungen des Beschlusses vereinbaren lässt. Dort ist

⁵⁷³ Jones (1940), S. 236: „Public works rivalled public entertainments in the claims they made on the revenues of the cities and the purses of their richer citizens.“

⁵⁷⁴ Vgl. Quaß (1993), S. 328-329.

⁵⁷⁵ Nach I.Prusias 20, 16-18 wurde die Agora wiederhergestellt; nach IG IV 203, 24-27 wurde eine Säulenhalle errichtet.

⁵⁷⁶ Laum, *Stiftungen* 30.

⁵⁷⁷ Laum, *Stiftungen* 30, 10-11.

⁵⁷⁸ Laum, *Stiftungen* 30, 7-8.

nämlich mit einem Mal die Rede von zwei mal 500 000 Denaren, die einerseits Menogenes und andererseits seine Frau gestiftet hätten. Meines Erachtens würde sich die Inschrift wesentlich besser erklären lassen, wenn man statt ἐπανορθοῦσθαι ein Verb wie μετάργειν oder etwas Ähnliches konjizieren würde, wodurch sich folgender Sinn ergäbe: Menogenes stellte den Antrag, einen bestehenden früheren Beschluss bezüglich des Geldes zu ändern. Damit wären die zwei Mal 500 000 Denare einleuchtend zu erklären. Die ursprüngliche Million, die zuvor ausschließlich für rituelle Zwecke (θυσία) bestimmt war, wurde durch den vorliegenden zweiten Beschluss aufgeteilt. Die Hälfte aus Menogenes' Tasche sollte weiterhin für das Ritual zur Verfügung stehen, die andere Hälfte von Aurelia Iulia Sotia dagegen nach Ablauf eines Jahres dazu benutzt werden, die Wasserversorgung der öffentlichen Bäder zu bezahlen (ἡ λύσις τῶν βα[λανείων ...])⁵⁷⁹. Weswegen nun Menogenes sich zu diesem Schritt entschloss, kann nicht eindeutig geklärt werden, doch liefert die Schlusspassage der Inschrift einen potentiellen Hinweis. Hier heißt es, das Geld solle bei Antisthenes hinterlegt werden, damit es nicht Gegenstand einer Schurkerei (κακουργία) werde⁵⁸⁰. Es ist demnach möglich, dass Menogenes mit seiner ursprünglichen Stiftung auf Widerstand gestoßen war, der vielleicht sogar aus dem Kreis der Demiurgen kam. Um nicht die kriminelle Zweckentfremdung des ganzen Geldes zu riskieren, bot er folglich einen Kompromiss an. Wie dem auch sein mag, auf Antrag des Stifters selbst wurde eine Geldsumme, die eigentlich für ein Opfer bestimmt war, in zwei gleich große Hälften aufgeteilt. Eine blieb der Finanzierung des Rituals erhalten, die andere wurde zugunsten der öffentlichen Wasserversorgung eingezogen.

Neben den genannten geben auch noch weitere Inschriften Hinweise darauf, wie eigentlich zur Ritualfinanzierung gedachte Gelder benutzt wurden, um andere Bedürfnisse der lokalen Infrastruktur zu bezahlen. Eines dieser Indizien ist die Formulierung ὑπὲρ τῶν εἰς ... ἀναλωμάτων, wie sie sich etwa auf einer Propheten-Inschrift aus Didyma findet. Dem Stein zufolge habe ein gewisser Menandros im 2. Jh. n. Chr. anstelle der Ausgaben für die Prophetie (ὑπὲρ τῶν τῆς προφητείας ἀναλωμάτων) einen Prachtraum im Faustina-Gymnasium von Milet bezahlt⁵⁸¹. Auch wenn die milesische Inschrift unspezifisch vom

⁵⁷⁹ Laum, *Stiftungen* 30, 17.

⁵⁸⁰ Laum, *Stiftungen* 30, 18.

⁵⁸¹ I.Didyma 84, 5-9.

Amt der Prophetie und nicht von einer speziellen rituellen Handlung spricht, ist die Verbindung des Amtes zum rituellen Bereich mittels des reichen epigraphischen Materials unschwer herzustellen (Opfer, Bankette)⁵⁸².

Im kaiserzeitlichen Delphi war es zwischen den Regierungszeiten der Kaiser Domitian und Hadrian zu einem umfangreichen Bau- und Renovierungsprogramm gekommen, von dem literarische Quellen (Plutarch)⁵⁸³ ebenso wie epigraphisches Material berichten. Letzteres enthält etwa eine Inschrift Domitians, der sich rühmte, den Tempel Apollons *sua impensa* wiederhergestellt zu haben⁵⁸⁴. Diesem Material zugehörig sind des Weiteren eine ganze Reihe von Inschriften, auf denen der Epimeletes der delphischen Amphyktionie als Bauherr auftrat. Die Finanzmittel hierzu stammten aus der Tempelkasse des Apollon (ἐκ τῶν τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος τόκων καὶ προσόδων,)⁵⁸⁵. Lenkt man den Blick auf den Verwendungszweck dieses Geldes, wird ersichtlich, dass es ganz profanen Baumaßnahmen zugeführt wurde. Man errichtete damit Mauern⁵⁸⁶, Brunnen⁵⁸⁷ und sogar die Kanalisation (ὕδραγωγίον)⁵⁸⁸. Besinnt man sich weiterhin darauf, dass aus den Mitteln Apollons auch rituelle Aktivitäten wie die penteterischen Pythien zu vollziehen waren, ist durchaus vorstellbar, dass den Beschlüssen der Amphyktionen über die Errichtung und Ausbesserung von Gebäuden eine Diskussion voranging, ob rituellen Traditionen oder baulichen Maßnahmen der Vorzug zu geben sei⁵⁸⁹. Freilich muss dieser Gedanke mit Vorsicht geäußert werden, da am Text nicht direkt ablesbar ist, dass die Baumaßnahmen tatsächlich zu Lasten der Rituale gingen. Einen Anhaltspunkt findet diese Hypothese jedoch in häufig bezeugten finanziellen Schwierigkeiten der Delphischen Amphyktionie⁵⁹⁰. Ein weiteres Indiz in dieser Kette könnte ein Schreiben Domitians mit der Mahnung darstellen, die Pythien in traditioneller Weise auszuführen⁵⁹¹. War es angesichts eines

⁵⁸² Vgl. Quaß (1993), S. 317 Anm. 1358 und 1359.

⁵⁸³ Plut. mor. 409B-C. Vgl. Jones (1971), S. 31-32.

⁵⁸⁴ Syll.³ 821a, 4.

⁵⁸⁵ CID IV 139-141.

⁵⁸⁶ CID IV 139, 6; 140, 5.

⁵⁸⁷ CID IV 141, 5.

⁵⁸⁸ CID IV 141, 5.

⁵⁸⁹ Vgl. Chaniotis (2004), S. 114 zu einem ähnlichen Fall im kaiserzeitlichen Kreta. Hier wurde das Straßennetz aus Mitteln des Heiligtums von Diktyнна restauriert.

⁵⁹⁰ Vgl. Lefèvre, S. 343 zu CID IV 146-148.

⁵⁹¹ Syll.³ 821c, 3-4.

großen Bauprogramms in Delphi nicht mehr möglich, den Götterkult in vollem Umfang aufrecht zu erhalten?

Die Inschriften aus Beroia, Didyma und Delphi veranschaulichen, wie sich traditionelle Rituale im öffentlichen Diskurs der Konkurrenz von Infrastrukturmaßnahmen zu stellen hatten. Dass diese Konkurrenzsituation nicht nur angesichts beschränkter Ressourcen der Poleis bestand, sondern sogar bei Überschüssen aus der rituellen Götterverehrung, zeigt eine Inschrift, die in Hierokaisareia über dem Ausfluss eines Brunnens angebracht wurde. Sie besagt, dass Artemidoros und Antigenes aus den überschüssigen Mitteln der Hieronomie zwei Brunnen (δύω κρήναι) errichtet hätten⁵⁹². Zur Interpretation dieser Inschrift sind einige Vorüberlegungen notwendig, die um das Amt der Hieronomie kreisen. Eine Analyse der epigraphischen Belege ergibt, dass dieses Amt nur in Kleinasien bezeugt ist und dass es sich kaum um Tempelwächter gehandelt haben dürfte. Viel eher sind die Hieronomoi als ein jährlich zu bestimmendes Gremium anzusehen, das für die Organisation und die Durchführung des Kultbetriebs zuständig war. Diesen standen Mittel in Gestalt von Fonds zur Verfügung, mit denen sie anscheinend kein spezielles Heiligtum, sondern die Kulte der Stadt im ganzen bedachten⁵⁹³. Für die Hieronomoi von Hierokaisareia bestand in dieser Hinsicht ein breites Betätigungsfeld, da inschriftlich ein bedeutsames Heiligtum der Artemis Persike sowie Kulte für Zeus, Apollon, Dionysos und Tyche nachgewiesen sind. Am Ende des Amtsjahres von Antigenes und Artemidoros muss nach Durchführung aller rituellen Verpflichtungen noch ein Restgeld aus dem Fond (τὸ περισσόον) übrig geblieben sein⁵⁹⁴. Gesetzt den Fall, die beiden Brunnen dienten nicht unmittelbar einem rituellen Zweck, sondern in erster Linie schlicht der Wasserversorgung, besteht Grund zu der Annahme, dass hier überschüssiges Geld aus dem sakralen (rituellen) Sektor nicht mehr in diesen Bereich zurückfloss, sondern in profane Baumaßnahmen investiert wurde, worüber zuvor in der öffentlichen Diskussion eine Entscheidung gefällt worden war.

⁵⁹² TAM V 2, 1246, 6-7.

⁵⁹³ Vgl. Wörle, S. 190 zu I.Pergamon III 161.

⁵⁹⁴ TAM V 2, 1246, 4-5.

Gelder für Opfer in die Errichtung profaner Nutzbauten zu investieren, war eine Sache. Eine andere war, solche Fonds zur Finanzierung öffentlicher Unterhaltung mitzuverwenden. Letzteres illustriert ein Beschluss der Stadt Ephesos aus dem Jahr 138 n. Chr. Hierin wurde dekretiert, fortan den Geburtstag des neuen Princeps Antoninus Pius rituell zu begehen. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand. Zum einen war Antoninus vormals Statthalter in der Provinz *Asia* gewesen, zum anderen konnte man so seine Loyalität dem neuen Herrscher gegenüber demonstrieren. Besonders fruchtbar für die Thematik dieses Abschnitts sind jedoch die Bestimmungen, die zur Finanzierung der Rituale des Festes getroffen wurden. Da die Opfer an die vergöttlichten Kaiser auf dieselbe Weise abliefen wie an die olympischen Götter und auch mit demselben Terminus (θυσία) bezeichnet wurden, ist es konsequent, dass in Ephesos diese Opfer auch aus dem städtischen Fond hierfür bezahlt wurden (ἐκ τῶν δημοσίων τ[ῶν εἰς τὰς θυσίας])⁵⁹⁵. Konkret erhielt jeder Bürger daraus einen Denar, um Opfergaben wie Weihrauch oder Wein zu bezahlen⁵⁹⁶. Soweit so gut, die Mittel für Opfer blieben an den rituellen Zweck gebunden. Liest man jedoch weiter, stellt sich heraus, dass die *expressis verbis* für Opfer bestimmten Fonds auch dazu benutzt wurden, um fünftägige Schaustellungen (θεαί) abzuhalten⁵⁹⁷. Fasst man diesen Beschluss als Endpunkt eines Diskussionsprozesses auf, in dem die Boule und der Demos der ionischen Metropole involviert waren, ist zu folgern, dass es mehrheitsfähig war, aus den Mittel für Opfer auch Unterhaltung zu bezahlen. Damit spiegelt der Beschluss eine schon zuvor ausgemachte Entwicklung des Hellenismus und der Kaiserzeit wider, wonach sich innerhalb des komplexen Ritualarrangements des Festes die Schwerpunkte von Opfern für die Götter mehr auf die Zerstreung des Volkes verschoben hatten⁵⁹⁸.

Alles in allem konnte in diesem Abschnitt aufgezeigt werden, wie bedeutungsvoll finanzielle Erwägungen und die Konkurrenz anderer Bedürfnisse des öffentlichen Lebens in der Diskussion über Rituale waren. Darüber hinaus wurde deutlich, dass sich dieser Diskurs auch verändernd auf Rituale auswirkte. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich verschiedene Formen ritueller Dynamik erkennen. Während in manchen Fällen die

⁵⁹⁵ I.Ephesos 21, 30.

⁵⁹⁶ Vgl. Clauss (1999), S. 322.

⁵⁹⁷ I.Ephesos 21, 31.

⁵⁹⁸ Vgl. oben, S. 43.

Durchführung der rituellen Götterverehrung durch ein Machtwort der römischen Verwaltung gesichert werden konnte (Ephesos, Milet), bleibt der Ausgang entsprechender Kontroversen andernorts im Dunkeln (Sardeis). In wieder anderen Fällen ist es offensichtlich, dass der Götterkult zumindest zeitweilig als Ergebnis einer solchen Diskussion entfallen oder eingeschränkt wurde. Im ephesischen Artemision geschah dies zur persönlichen Bereicherung, wogegen etwa in Delphi, Didyma und Beroia aus diesen Mitteln Investitionen in die lokale Infrastruktur vorgenommen wurden. In der makedonischen Stadt gab der römische Statthalter dazu sogar noch Schützenhilfe. Über diese Beispiele kollektiver Unterlassung oder Einschränkung ritueller Handlungen hinaus ist der individuelle Fall von Tatiane ein eindrückliches Beispiel für Interritualität, d.h. die Ersetzung eines Rituals (Opfer) durch ein anderes (Weihung einer Stele).

Es soll jedoch nicht der Eindruck entstehen, als ob in den kaiserzeitlichen Poleis nur situationsbedingt über die Bezahlung des Götterkults im Spannungsfeld mit anderen Notwendigkeiten des öffentlichen Lebens diskutiert worden sei. Vielmehr wurde auch grundsätzlich über die Konzeption des Gottesdienstes gestritten. Nichts verdeutlicht dies so eindrucksvoll wie die breite intellektuelle Kritik am blutigen Opfer.

II. 2. 5. Blutige Opfer oder ... ?

Der Philosoph Porphyrios (ca. 234-305 n. Chr.) berichtete in seinem Werk *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, das viele ritualkritische Konzepte vergangener Epochen aufgriff⁵⁹⁹, unter Berufung auf den Historiker Theopompos (geb. 378 v. Chr.)⁶⁰⁰ folgende Begebenheit: Eines Tages kam ein reicher Mann nach Delphi und brachte dem Gott Apollon das übliche Tieropfer dar⁶⁰¹. Da er sich hierbei nicht hatte lumpen lassen, stellte er dem Orakel selbstbewusst die Frage, wer am besten geopfert habe. Die Antwort des Gottes enttäuschte den Mann. Denn nicht sein Opfer, sondern die Gaben eines Klearchos aus Methydrion

⁵⁹⁹ Vgl. Price (1999), S. 140.

⁶⁰⁰ Porph. de abst. II 16 (=FGrH 115 F 344).

⁶⁰¹ Vgl. Price (1999), S. 140.

waren dem Gott die liebsten. Neugierig geworden, suchte der Reiche den Klearchos in dessen arkadischer Heimat auf und musste feststellen, dass dieser die Erstlingsfrüchte seines Feldes als bescheidene Gabe dargebracht hatte⁶⁰². Diese Erzählung lenkt das Augenmerk auf zwei thematisch eng miteinander verbundene Gesichtspunkte: Zum ersten werden blutige Opfer von Tieren als übliches und verdienstvolles Kernritual des griechischen Götterkultes angesehen. In derselben Geschichte wird jedoch diese rituelle Form der Götterverehrung zugunsten eines unblutigen Opfers in Frage gestellt. Somit steht diese Erzählung exemplarisch für einen lebhaften öffentlichen Diskurs um blutige Opfer und deren Alternativen. Was die umfangreiche kaiserzeitliche Literatur zu diesem Thema zu sagen hat, soll Gegenstand dieses Abschnitts sein.

Gemessen am Grad ihrer Radikalität lassen sich die kaiserzeitlichen Stellungnahmen zu blutigen Opfern in verschiedene Kategorien gliedern. Zu Anfang soll dabei gleich die radikalste Form zur Sprache kommen, die den Opfergaben im allgemeinen und den blutigen Opfern im speziellen eine Absage erteilt. Dieses Verdikt wird im Schrifttum des Lukian von Samosata greifbar. Dieser Satiriker des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts widmete den rituellen Praktiken seiner Zeitgenossen ein Diptychon, das aus den Traktaten *περὶ πένθους* und *περὶ θυσιῶν* besteht⁶⁰³. Das erste Traktat wird in einem späteren Kapitel noch eingehend berücksichtigt werden⁶⁰⁴, das Traktat über die Opfer soll jetzt zur Sprache kommen.

Lukians Vorstellung von den Göttern diente als Grundlage, von der aus er die Opferpraxis seiner Zeitgenossen einer kritischen Reflexion unterzog. Lukian zufolge seien nämlich diese die *θεοὶς ἐχθροί*⁶⁰⁵, weil sie die Götter in solche Niederungen herabzögen, dass sie von den Menschen entweder verärgert oder beglückt werden könnten. Vor allem hätten aber die Menschen die Götter soweit erniedrigt, dass sie mit ihnen Handel treiben würden und sie zu bloßen Erfüllungsgehilfen ihrer Wünsche degradiert hätten. Spöttisch bemerkte Lukian, dass man für den Gegenwert von vier Ochsen Gesundheit, für eine Hekatombe ein Königreich erkaufen könne; für kleinere Anliegen sei auch ein wenig

⁶⁰² Proph. de abst. II 16, 25-30.

⁶⁰³ Vgl. Jones (1986), S. 27.

⁶⁰⁴ Vgl. unten, S. 168-171.

⁶⁰⁵ Lukian. sacr. 1.

Weihrauch genug⁶⁰⁶. Dieser Handel ist für den „Theologen“ Lukian allein deswegen töricht, weil die Götter den Menschen überhaupt nichts geben können.

Lukian wäre nicht Lukian, wenn er diese Meinung nicht in eine beißende Satire gekleidet hätte⁶⁰⁷. In seinem *Zeus tragoedus* geraten die Götter des Olymp in helle Aufregung. Denn die Existenz von Menschen, die den Göttern ein Schnippchen schlagen, indem sie in der Not alles Mögliche geloben, nach überstandener Gefahr allerdings nur ein kleines Opfer ausrichten, ohne dass sie eine Strafe erteilt, könnte die Menschen ja mündig machen. Sie sähen dann ein, dass sie von ihren Opfern keine Vorteile zu erwarten hätten *εὐρίσκωσιν οὐδὲν ὄφελος αὐτοῖς ὄν, εἰ θύοιεν ἡμῖν καὶ τὰς πομπὰς πέποιεν*⁶⁰⁸. Wenn diese Einsicht erst einmal Raum greife, gäbe es nur noch verwaiste Opferaltäre. Worauf Lukians Argumentation hinauslief, zeichnet sich nunmehr deutlich ab. Er lehnte nichts weniger als das *do-ut-des* Prinzip ab, das den Opferritualen zugrunde liegt. Diese Ablehnung machte den Weg frei für eine fundamentale Ritualkritik, welche die grundsätzliche Wirksamkeit von Ritualen in Zweifel zog.

Diese Kritik, die Opfer als ineffizientes Instrument der Lebensbewältigung ansah, traf blutige wie unblutige Opfergaben gleichermaßen. Gleichwohl machte Lukian blutige Tieropfer noch gesondert zur Zielscheibe seiner Kritik. Hierzu verband er zum einen die Kritik an Ritualen mit der Kritik an Mythen, indem er die Vorstellung eines Homer oder Hesiod verspottete, die Götter würden gierig vom Himmel aus Ausschau halten, wo sich der Rauch eines Opfers erhebe, um sich dann davon zu ernähren wie Fliegen, die Blut vom Altar trinken⁶⁰⁹. Doch nicht nur von der Seite des Mythos, auch von der rituellen Performanz aus unterzog Lukian blutige Opfer der Kritik. Dazu machte er sich das Postulat der rituellen Reinheit zunutze, dass sich inschriftlich in vielen *leges sacrae* gerade der Kaiserzeit findet⁶¹⁰. Dieses Bemühen um die rituelle Reinheit kontrastierte er mit einem blutverschmierten Priester, der kyklopenhaft in den Eingeweiden eines Opfertiers wühlt

⁶⁰⁶ Lukian. sacr. 2. Zu diesem Argument vgl. Attridge (1978), S. 63.

⁶⁰⁷ Vgl. Attridge (1978), S. 63.

⁶⁰⁸ Lukian. Iupp. Trag. 22.

⁶⁰⁹ Lukian. sacr. 8-9. Derselbe Gedanke findet sich in Lukian. Icar. 27 und Lukian. Iupp. Trag. 15.

⁶¹⁰ Wie in früheren Epochen forderten auch die kaiserzeitlichen *leges sacrae* überwiegend eine rein äußerliche Reinheit (z.B. LSCG 55, LSCG Suppl 91, LSAM 14). Die wenigen Ausnahmen, die zusätzlich eine reine Seele einforderten, nennt Chaniotis (1997), S. 164.

und dessen Blut über den Altar ausgießt⁶¹¹. Allein durch die Beschreibung eines solchen Szenarios versuchte Lukian, die Widersinnigkeit solcher Handlungen nachzuweisen.

Stellt man sich die Frage, was der Samosater mit dieser harschen Kritik bezweckte, kommt man nicht umhin, den Aspekt der Distinktion anzusprechen. Gerade dadurch, dass er altverwurzelte Mythen und rituelle Handlungen kritisierte, wies er sich einerseits als Mann aus, der über die Bildungskonventionen der Zeit verfügte. Doch er wollte mehr: Als Vorkämpfer einer rationalistischen Weltsicht wollte er sich von denen abgrenzen, die als *μάτταιοι*⁶¹² an den Opfern festhielten.

Zusammenfassend ist Lukians Kritik insofern als radikal zu bezeichnen, weil sie allen Opfern - gleichgültig ob blutig oder nicht - eine Absage erteilte. Denn diese Rituale waren in seinen Augen ein ineffizientes Mittel, den Lauf der Dinge zu seinen Gunsten beeinflussen zu wollen. Folglich war es für ihn überflüssig, um Alternativen zum blutigen Kult zu suchen.

Mit dieser fundamentalen Kritik nahm Lukian im kaiserzeitlichen Diskurs eine Außenseiterposition ein. Denn nur wenige weitere Zeugnisse lassen ähnliche radikale Gedanken zur Wirkungslosigkeit von Opfern erkennen. Ein Beispiel hierfür liefert eine Fabel des Dichters Babrios (2. Jh. n. Chr.)⁶¹³. Sie handelt von einer Familie von Handwerkern, die über Generationen hinweg die Statue des Gottes Hermes mit der Bitte um geschäftlichen Erfolg mit Opfern und Libationen verehrte⁶¹⁴. Als sich kein Erfolg einstellen wollte, zerstörte der Familienvater zornentbrannt das Götterbild, worauf aus der zerbrochenen Statue ein Schatz zum Vorschein kam⁶¹⁵. Diese Fabel treibt die Kritik sogar noch weiter als Lukian. Das *do-ut-des* Prinzip wird vollends auf den Kopf gestellt, da Rituale augenscheinlich nicht nur wirkungslos sind, sondern sogar pietätloses Verhalten gegenüber den Göttern zum Erfolg führt.

Ein weiteres Beispiel radikaler Opferkritik ist nur noch fragmentarisch bei Eusebios von Cäsarea erhalten⁶¹⁶. Dieses rezeptionsgeschichtliche Phänomen lässt sich häufiger

⁶¹¹ Lukian. sacr. 13. Zu dieser Zurückweisung von blutigen Opfern aus ästhetischen Gründen vgl. Attridge (1978), S. 63.

⁶¹² Lukian. sacr. 1.

⁶¹³ Zur Popularität dieser volkstümlichen Geschichten und ihrer weiten Verbreitung vgl. Nilsson (1967), S. 536.

⁶¹⁴ Babr. 119: σπένδων δὲ τούτῳ καὶ καθ' ἡμέραν θύων.

⁶¹⁵ Babr. 119.

⁶¹⁶ Vgl. Attridge (1978), S. 56.

beobachten und verrät das Interesse der Christen, pagane Polemik gegen die pagane Religion für die eigene Auseinandersetzung mit den Heiden nutzbar zu machen⁶¹⁷. In diesem Fall schöpfte Eusebios aus der Schrift Γοήτων φωρὰ des Kynikers Oinomaos von Gadara, der im zweiten Jahrhundert nach der Zeitenwende lebte. Die im Werk des Bischofs von Cäsarea erhaltenen Fragmente erlauben den Schluss, dass der Kyniker vorrangig mit der griechischen Mantik ins Gericht gegangen war⁶¹⁸, indem er die Ambiguität von historischen und rezenten Orakelsprüchen sowie das betrügerische Treiben des Orakelpersonals unter Beschuss nahm. Ein Fragment erweitert diese Thematik zu einer fundamentalen Kritik an der rituellen Verehrung von Göttern überhaupt: Als Fischern unverhofft ein Fang in Gestalt eines Dionysos-Bildes ins Netz geht, sind sie sich über das weitere Vorgehen unschlüssig. Deshalb wenden sie sich an ein Orakel, das ihnen die Weisung gibt, einen Kult für die Statue einzurichten. Dies wies der Kyniker mit der Begründung zurück, die Verehrung materieller Götter durch die blutigen Opfer der Städte (θύουσι γὰρ αἱ πόλεις καὶ τελετὰς ἄγουσιν)⁶¹⁹ sei bloßer Unfug⁶²⁰. Dabei spiele es überhaupt keine Rolle, ob das Götterbild aus Holz, Stein oder Gold gefertigt worden sei oder ob es sich um Dionysos oder einen anderen der Ἡσιόδειοι θεοί handle⁶²¹. Soweit dieses isolierte Fragment eine solche Deutung zulässt, machte sich Oinomaos' radikale Ablehnung von Opfern also an der Verehrung von materiell gefertigter Göttern fest, die ja nicht nur Opfer von den Poleis erhielten, sondern auch von Kultpersonal bekleidet oder gewaschen wurden.

Die Kritik bei Lukian, Babrios und Oinomaos von Gadara koinzidierte darin, dass blutige Tieropfer an die Götter grundsätzlich abgelehnt wurden, ohne Alternativen überhaupt zu erörtern. In diesem Sinne ist von einer radikalen Kritik an blutigen Opfern zu sprechen. Die Begründungen freilich waren dabei nicht dieselben. Lukian und Babrios war die Ablehnung des *do-ut-des*-Prinzips gemeinsam, womit nicht nur blutige Opfer, sondern alle Gaben an die Götter hinfällig wurden. Oinomaos setzte in seiner Kritik freilich eine

⁶¹⁷ Vor Eusebios bedienten sich die christlichen Apologeten des 2. Jh. n. Chr. (Aristides, Iustinos, Tatianos) schon vorhandener paganer Kritik an paganen Gottesvorstellungen und Ritualpraktiken.

⁶¹⁸ Vgl. Nilson (1967), S. 542, Attridge (1978), S. 56-58.

⁶¹⁹ Eus. Pr.Ev. V 36.

⁶²⁰ Eus. Pr.Ev. V 36. Vgl. dazu Attridge (1978), S. 59.

⁶²¹ Eus. Pr.Ev. V 36.

andere Akzentuierung. Denn bei ihm ist die rituelle Verehrung materiell verfertigter Götter der Stein des Anstoßes, der ihn blutige Opfer verwerfen ließ.

Analysiert man den soziokulturellen Hintergrund der Radikalkritiker, fallen für Lukian und Oinomaos neben der beiden eigenen Verbundenheit mit der kynischen Philosophie⁶²² noch weitere Gemeinsamkeiten auf. Zum einen stammte keiner von beiden aus dem griechischen Mutterland oder Kleinasien, sondern beide kamen aus dem hellenisierten Orient (Syrien, Palästina). Des Weiteren waren sie zwar Beobachter von Ritualen, hatten aber weder als Priester noch als städtische Amtsträger etwas mit dem rituellen Leben der Polis zu tun. Möglicherweise war es gerade diese Distanz, die es ihnen ermöglichte, traditionelle Rituale so radikal in Frage zu stellen. Für ihre Rolle in der Gesellschaft bedeutete diese Kritik, dass sie sich außerhalb der Polisgemeinschaft stellten. Erteilten sie doch der rituellen Handlung eine Absage, in der sich die Gemeinschaft der Politen am deutlichsten manifestierte, dem Opfer für die Götter und dem anschließenden Mahl der Opfernden.

Die radikale Kritik an Opfern, wie sie Lukian, Babrios oder Oinomaos vorbrachten, bildete gleichsam nur einen Ausschnitt aus der lebhaften kaiserzeitlichen Kontroverse um das Opfern von Tieren. Ein weiterer Ansatz zielte auf die Performanz dieser Opfer ab und formulierte auch ausdrücklich Alternativen. Beide Gesichtspunkte verbinden sich in der Person Plutarchs von Chaironeia. Als Mitglied der Poliselite mit politischer Verantwortung und als Priester⁶²³ hielt er den radikalen Kritikern die gemeinschaftsstiftende Funktion des Opfers entgegen⁶²⁴. Das bedeutete jedoch nicht, dass er sich nicht zuweilen kritisch mit der zeitgenössischen Praxis blutiger Opfer auseinandersetzte. Anlass dazu bot sich dem Priester in der eigenen Beobachtung ritueller Performanzen. Hauptsächlich mokierte er sich dabei über überzogene Prachtentfaltung einzelner Zeitgenossen beim Opfer. Dabei rekurrierte er in einer für ihn charakteristischen Weise auf die Tradition, indem er die bescheidenen Opfer der Alten als vorbildlich hinstellte⁶²⁵. Dass es zu Plutarchs Lebzeiten

⁶²² Vgl. Attridge (1978), S. 56-59; 61.

⁶²³ Vgl. Nilsson (1967), S. 383, Jones (1971), S. 31. Zu Plutarchs Leben und religiösen Vorstellungen vgl. Brenk (1987), S. 249-349.

⁶²⁴ Plut. mor. 1101E; 1125E.

⁶²⁵ Plut. mor. Frg. 47 (ed. Sandbach).

solche prachtvollen Opfer gab, zeigt die Person des Herodes Atticus, der um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. in Athen seinen Reichtum in luxuriösen Opfern zur Schau stellte⁶²⁶. Dies hätte wohl kaum Plutarchs Billigung gefunden, weil dies in dessen Augen lediglich die Inszenierung eigener Macht unter der Maske der Frömmigkeit war. Plutarch ließ es bei seiner Kritik freilich nicht dabei bewenden, hinsichtlich der rituellen Performanz den unmäßigen Protz bei Opfern zu kritisieren. Vielmehr sah er den inneren Glauben an die Götter bzw. ein reines Leben als Alternative zu blutigen Opfern an⁶²⁷. Dieses Postulat einer ethisierten Gottesverehrung ist insofern als Kritik an blutigen Opfern aufzufassen, als sie die inszenierte rituelle Handlung einer verinnerlichten Religiosität unterordnete.

Überblickt man Plutarchs Stellungnahmen zu Tieropfern, fällt ein scheinbar unvermitteltes Nebeneinander zweier Konzepte ins Auge. Auf der einen Seite postulierte er den Vorrang des Glaubens und der reinen Lebensführung gegenüber dem Ritual, auf der anderen bekannte er sich ausdrücklich zur Bedeutung der Opfer für das gemeinschaftliche Leben der Polis, solange sich die Performanz am alten Brauch orientierte und sich der Aufwand in angemessenem Rahmen hielt. Wer darin einen Widerspruch im Sinne absolut gesetzter Alternativen sehen möchte, verkennt eindeutig das vielschichtige Wesen der antiken Religiosität, in der durchaus mehrere Ebenen nebeneinander existieren konnten. Plutarchs Forderung nach innerer Frömmigkeit ist dabei der philosophischen Ebene der Religionsausübung zuzuordnen. Seine Kritik am zu hohen Aufwand für Opfer gehörte dagegen der Ebene der Polis-Religion an, für die Opfer Elemente des gemeinschaftlichen Lebens waren⁶²⁸.

Dasselbe Nebeneinander von Opfer-Apologie und verinnerlichter Frömmigkeit findet sich auch bei Dion von Prusa⁶²⁹. Wie Plutarch unterstrich Dion das einigende Potential, das Opfer an die Götter für die Menschen hatten. Darin erschöpften sich für Dion die Vorzüge des Opfers jedoch keineswegs. Denn angesichts der politischen Bedeutungslosigkeit der griechischen Städte im römischen Reich konnten die Polis ihre - übrigens auch epigraphisch belegbare - Rivalität nicht mehr durch Kriege oder Kolonisation austragen,

⁶²⁶ Philostr. soph. 549.

⁶²⁷ Plut. mor. 355.

⁶²⁸ Plutarchs Vertrautheit mit dem Konzept der *theologia tripertita* wird in Plut. mor. 763B-F deutlich.

⁶²⁹ Auch Dion unterschied verschiedene Ebenen der Religion, wie sich besonders in seiner Rede über die Gottesvorstellung (Dion Chrys. XII 39-44) ablesen lässt.

sondern nur noch durch Opfer, Agone und Prozessionen⁶³⁰. Somit eröffnete das Opferritual die Möglichkeit, sich vor anderen Städten auszuzeichnen. Dions Apologie des Opfers hat aber nicht nur eine soziale und politische, sondern auch eine anthropologische Komponente. Er argumentierte, dass die rituelle Verehrung durch Bekränzungen oder Opfer dem menschlichen Bedürfnis nach unmittelbarer sinnlicher Verehrung des Göttlichen entgegenkomme⁶³¹. Bei alledem war jedoch auch Dion von Prusa die neue Frömmigkeit einer inneren Gottesverehrung nicht fremd. So heißt es in einer Rede, Frömmigkeit und Heiligkeit sollten bei den Menschen gegenüber Bekränzungen, Weihrauch oder teuren Tieropfern die Oberhand gewinnen (ὅσῳ γὰρ ἂν εὐσεβέστεροι καὶ ὀσιώτεροι γένησθε, τοσοῦτῳ ἐλάττων ἔσται παρ' ὑμῖν ὁ λιβανωτὸς καὶ τὰ θυμιάματα καὶ τὰ στεφανώματα, καὶ θύσετε ἐλάττους θυσίας καὶ ἀπ' ἐλάττονος δαπάνης)⁶³². Auf dieses Nebeneinander von Opferkritik und Apologie bei Dion wird noch zurückzukommen sein, wenn die Kontexte untersucht werden, in denen Ritualkritik an die Öffentlichkeit gebracht wurde. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass es sowohl Plutarch als auch Dion darum ging, Elemente der rituellen Performanz von Opfern zurechtzurücken, aber auch Alternativen zu blutigen Opfern aufzuzeigen.

Der kritische Diskurs um Alternativen zu blutigen Opfern beschränkte sich jedoch nicht nur auf den Priester aus Böotien und den Redner aus Prusa. Bereits im Zusammenhang mit der Kritik an zeitgenössischen Festen war von den verschiedenen Überlieferungsschichten zur Person des Apollonios von Tyana die Rede⁶³³. In jeder dieser Schichten findet sich die Ablehnung des blutigen Opferrituals. So wurde Eusebios von Cäsarea nicht müde, Versatzstücke aus dem Apollonios zugeschriebenen Werk *περὶ θυσιῶν* für seine christliche Kritik am paganen Opferkult zu nutzen. In seiner *praeparatio evangelica* heißt es hierzu, Apollonios habe unter Verweis auf den Philosophen Pythagoras die blutigen Opfer verworfen⁶³⁴. Einen ähnlichen Tenor schlugen zwei pseudepigraphische Apollonios-Briefe an, in denen zum einen von der Unreinheit dieser Praxis die Rede war (αἷματι βωμοῦς μιαίνουσιν ἱερεῖς)⁶³⁵, zum anderen die Bedürfnislosigkeit der Götter in

⁶³⁰ Dion Chrys. XXXI 161-165.

⁶³¹ Dion Chrys. XII 60.

⁶³² Dion. Chrys. XIII 35.

⁶³³ Vgl. oben, S. 43-44. Zur Kritik des Apollonios am blutigen Tieropfer vgl. Attridge (1978), S. 69-72.

⁶³⁴ Eus. Pr.Ev. IV 12-13.

⁶³⁵ Ps.-Apollonios epist. 27 (ed. Penella).

dieser Hinsicht betont wurde (θεοὶ θυσιῶν οὐ δέονται)⁶³⁶. In severischer Zeit schließlich verfasste Philostratos im Auftrag der Kaiserin Julia Domna eine umfangreiche Lebensbeschreibung des Apollonios, die sich u.a. auf die Opferschrift und das Briefcorpus stützte⁶³⁷. In dieser Vita finden sich zahlreiche Stellungnahmen von Philostrats Apollonios zu blutigen Opfern in ganz unterschiedlichen Kontexten⁶³⁸. Gleichwohl hielt Philostrat die Ablehnung dieser rituellen Praxis stringent durch⁶³⁹. Seine Argumente schöpfte er dabei aus dem pythagoreischen Prinzip der Reinheit, mit dem bluttriefende Opferaltäre unvereinbar waren. Nachdruck sollte diesem Argument geben, dass ägyptische Gymnosophisten oder indische Weise dieselbe Ansicht vertraten⁶⁴⁰. Man reklamierte also die Übereinstimmung der eigenen Ideen mit Gruppen, die im griechischen Kulturbereich im Ruf großer Weisheit standen.

Was die Alternativen zu blutigen Opfern anbelangte, setzte sich Apollonios bei Philostrat für einfache und preiswerte Opfergaben anstelle teurer Tiere ein, damit die Verehrung der Gottheit täglich erfolgen könne und nicht bloß an wenigen großen Festtagen. Die Vita des Apollonios spezifizierte diese einfachen Opfergaben auch genauer. Apollonios plädierte u.a. für die Verwendung von Weihrauch⁶⁴¹. Derselbe Gedanke findet sich auch inschriftlich auf einer Stele aus dem kleinasiatischen Hadrianoi (2./3. Jh. n. Chr.). Ein Gläubiger einer lokalen Gottheit bekannte hierauf, den Gott wohlgefällig ohne Blut lediglich mit Weihrauch und Fichtenholz verehrt zu haben⁶⁴². Rauchopfer waren jedoch längst nicht die einzigen Alternativen zu Tieropfern, die im kaiserzeitlichen Diskurs erörtert wurden. So berichtete der Philosoph Porphyrios von einem attischen Kultschriftsteller namens Aristomenes (2. Jh. n. Chr.), der frugale Opfergaben in Gestalt von Opferkuchen *πόπανα* dem Töten von Lebewesen vorgezogen haben soll: ἀρεστὴν τοῖς θεοῖς ταύτην ἢ τὴν διὰ τῶν ζώων θυσίαν⁶⁴³. Dieses Opfer von Früchten liegt auf der Linie der pythagoreischen Philosophie und findet sich deshalb auch in Philostrats Apollonios-Vita. Die Alternativen, die in dieser Lebensbeschreibung angegeben werden,

⁶³⁶ Ps.-Apollonios epist. 26 (ed. Penella).

⁶³⁷ Vgl. Frede (1996), Sp. 887.

⁶³⁸ Philostr. Ap. I 10-11; I 31-32; IV 11; IV 19; V 12.

⁶³⁹ Vgl. Bradbury (1995), S. 334-335.

⁶⁴⁰ Philostr. Ap. VIII 12.

⁶⁴¹ Philostr. Ap. I 31.

⁶⁴² Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/08/03, 4-5.

⁶⁴³ Porph. de abs. II 19.

erschöpfen sich jedoch keineswegs nur in materiellem Ersatz. Auch das gesprochene Wort in Form eines Gebets wird als adäquate Alternative zum blutigen Opfertreiben angesehen⁶⁴⁴.

Das dritte Jahrhundert nach Christi Geburt brachte zum Diskurs über blutige Opfer nicht nur Philostrats Vita des Apollonios hervor, sondern auch „the most sustained attack on sacrificial practice to survive from antiquity“⁶⁴⁵. Gemeint ist damit das Werk *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* des neuplatonischen Philosophen Porphyrios, das im Rahmen dieses Abschnitts bereits mehrmals genannt wurde. Es kann im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand der Ritualkritik nicht darum gehen, sich in dem vielschichtigen philosophischen Lehrgebäude des Neuplatonismus zu verlieren. Einzelne Aspekte sind nur insoweit von Bedeutung, als sie dem Verständnis von Porphyrios' Kritik an blutigen Opfern dienen. Diese Kritik wurde dadurch zum Ausdruck gebracht, dass dieser blutige Umtrieb im Vergleich zu anderen Formen der Gottesverehrung als minderwertig angesehen wurde⁶⁴⁶. Dazu entwickelte der Neuplatoniker ein System, in dem verschiedene Stufen des Göttlichen mit einer spezifischen Art der Verehrung korrespondieren. Der höchste Gott kann dabei nur durch den reinen Gedanken geehrt werden; den sichtbaren Göttern käme hingegen eine Verehrung mit Hymnen und Gebeten oder mit unblutigen Opfergaben (Honig, Blumen) zu⁶⁴⁷. Auf der untersten Stufe stehen die Dämonen, denen der Volksglaube zubilligt zu schaden oder zu nützen. Für diese Dämonen seien die blutigen Opfer da, damit sich diese vom Dampf und dem Fett der Altäre ernährten⁶⁴⁸. Diese Dämonenlehre benutzte Porphyrios als Grundlage, um die Genese der blutigen Opfer zu beleuchten. Ihm zufolge hätten die Dämonen die Poleis dazu verführt, Tiere als Opfer darzubringen, und die Menschen seien dieser Verführung bereitwillig gefolgt. Wiederum reklamierten also die Kritiker blutiger Opfer für sich, in Übereinstimmung mit den alten Zeiten zu handeln. So gesehen, wurden Tieropfer als bloße Degeneration gebrandmarkt, die das einigende Band aller vernunftbegabten Wesen - Mensch und Tier - durchschneidet.

⁶⁴⁴ Vgl. Attridge (1978), S. 71.

⁶⁴⁵ Vgl. Bradbury (1995), S. 333.

⁶⁴⁶ Vgl. Bradbury (1995), S. 334.

⁶⁴⁷ Proph. de abs. II 34.

⁶⁴⁸ Porph. de abs. II 36-37.

Der inhaltliche Überblick über den kaiserzeitlichen Diskurs von Lukian bis Porphyrios hat deutlich werden lassen, dass Tieropfer in der Kaiserzeit von einigen Zeitgenossen als Skandalon angesehen wurden, das zu einer kritischen Auseinandersetzung herausforderte. Dem Inhalt nach sind dabei radikale Positionen zu Tage getreten. Es wurden nicht nur blutige Opfer, sondern alle Arten von Opfergaben an die Götter (Tiere, Weihrauch, Früchte usw.) verworfen. Da sie alle in gleicher Weise als wirkungslos angesehen wurden, war eine Diskussion um Alternativen zu Tieropfern von vornherein hinfällig. Eine andere Stoßrichtung hatten dagegen die Positionen, die einzelne Elemente der rituellen Performanz kritisierten und Alternativen zu Tieropfern anboten. Plutarch z.B. wandte sich gegen überzogenen Aufwand bei Opfern. In diesem Fall sei das Opfer kein Ritual für die Götter, sondern eine Bühne für persönliche Eitelkeiten. Die Bandbreite der Alternativen reichte von materiellen, aber unblutigen Opfern (Weihrauch, Opferkuchen) über das gesprochene bzw. gesungene Wort (Hymnen, Gebete) als spirituelles Opfer bis zu einer verinnerlichten Form der Gottesverehrung, die ein frommes Leben für wichtiger hielt als rituelle Handlungen.

Eine Fokussierung auf die Inhalte von Ritualkritik reicht nicht aus, um dieses Phänomen vollständig zu erfassen. Stattdessen muss man auch den kommunikativen Kontext der Ritualkritik beachten. Dazu dienen zwei Fragen: Auf welche Öffentlichkeit zielten diese Stellungnahmen, und wollten die Autoren überhaupt Veränderungen in der Opferpraxis der Poleis herbeiführen?

Für Lukian war es eine ausgemachte Sache, dass die Mehrheit seiner Mitmenschen blutige Opfer ausführte und an deren Wirksamkeit glaubte. Da sich für beides auch epigraphische Zeugnisse beibringen lassen⁶⁴⁹, ist anzunehmen, dass sich der Syrer mit rezenten Praktiken und Vorstellungen beschäftigte und nicht mittels überlieferter Argumente mit einem bedeutungslosen Thema⁶⁵⁰. War es infolgedessen seine Intention, mit *περὶ θυσιῶν* diese Mehrzahl von der Nutzlosigkeit ihres Tuns zu überzeugen und

⁶⁴⁹ Die anatolischen Beichtinschriften sind eindeutige Zeugnisse dafür, dass die Akteure den rituellen Handlungen Effizienz zuschrieben. So kommen Opfer als Mittel gegen Krankheiten / Notlagen (Petzl, *Beichtinschriften* 61) und zur Loslösung von göttlichem Zorn (Petzl, *Beichtinschriften* 73-74) vor. Der Glaube an die Wirksamkeit ritueller Handlungen findet sich auch in den städtischen Oberschichten. So versuchte Aelius Aristides (Aristeid. IIL 26-28), seine Leiden mit Opfern an Asklepios zu kurieren.

⁶⁵⁰ Gegen Nilsson (1967), S. 537.

damit zumindest langfristig auf die Einstellung von Gaben allgemein und blutiger Opfer im speziellen hinzuarbeiten - oder verfolgte er ein anderes Ziel? Der beißende Spott, mit dem Lukian die Opfer an die Götter und die Opfernden gleichermaßen überzog, macht es unwahrscheinlich, in seiner Schrift wider die Opfer eine „Missionsschrift“ im gerade dargelegten Sinne zu sehen. Vielmehr kommt darin eine doppelte Absicht zum Ausdruck: Zum einen wollte er sich von der Masse abgrenzen⁶⁵¹, zum anderen sich über das nutzlose und dumme⁶⁵² Verhalten der Zeitgenossen lustig machen. Ähnliches findet sich auch bei kaiserzeitlichen Autoren, die sich des Lateinischen bedienten. So spottete Seneca d. J. in seinen *naturales quaestiones* darüber, dass Menschen durch blutige Opfer den Zug der Wolken zu beeinflussen suchen, um Hagel von ihren Feldern abzuhalten⁶⁵³.

Es drängt sich die Frage auf, wer über solchen Spott lachen sollte oder anders gefragt: Wer waren die Leser von Lukians Traktat? Die Leserschaft des Syrers war wohl in den Kreisen zu finden, die neben literarischer Bildung zum Verständnis von Lukians Anspielungen auch ähnliche Ansichten zur Religion hatten und es ebenfalls für eine ausgemachte Sache hielten, dass Opfertgaben ohne Wirkung seien⁶⁵⁴. Am ehesten traf dies für die Anhänger der epikureischen oder kynischen Philosophie zu. Mit den Lehren beider Gruppen im Hinblick auf Opfer war Lukian vertraut. So referierte er die Meinung der Epikureer⁶⁵⁵ und thematisierte in seiner Lebensbeschreibung des kynischen Philosophen Demonax von Athen dessen Ablehnung von blutigen Opfern⁶⁵⁶. Vergegenwärtigt man sich die inschriftliche Überlieferung, so dürfte es Lukian nicht an Leserschaft gefehlt haben. Denn auf so manchem Stein weisen sich Personen als Anhänger Epikurs aus⁶⁵⁷. Für deren Bedeutung im öffentlichen Leben der Polis spricht zudem die Monumentalinschrift des Diogenes aus Oinoanda, auf der die Lehren Epikurs gesammelt waren⁶⁵⁸. Diesen Leserkreis zu amüsieren und sich ihrer aufgeklärten Weltsicht zugehörig zu zeigen, war das Interesse Lukians. Die Abschaffung der Tieropfer anzustoßen, war nicht seine Sache. Denn dadurch hätte er ja seine schier unerschöpfliche Quelle für Satire zum Versiegen gebracht.

⁶⁵¹ Vgl. Schmitz (1997), S. 97.

⁶⁵² Lukian. sacr. 1.

⁶⁵³ Sen. nat. IV 6-7.

⁶⁵⁴ Plut. mor. 1101E.

⁶⁵⁵ Vgl. Attridge (1978), S. 62.

⁶⁵⁶ Lukian. Dem. 11.

⁶⁵⁷ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/20/25, 8.

⁶⁵⁸ Vgl. Attridge (1978), S. 54-55.

Das gleiche Desinteresse, mit der Kritik auf konkrete Änderungen im blutigen Götterkult zu drängen, ist bei Porphyrios zu beobachten. Seine Kritik diene ihm lediglich als Argumentationshilfe, um einen Schüler davon abzuhalten, dem Vegetarismus zu entsagen und sich dem Fleischverzehr zuzuwenden⁶⁵⁹. Dem Tieropfer der Poleis stand der Philosoph neuplatonischer Prägung indifferent gegenüber: Wenn die Mitmenschen den Dämonen weiterhin Tiere darbringen wollten, sollten sie das tun. Den Philosophen habe dies nicht zu berühren⁶⁶⁰.

Im Gegensatz zu Lukian oder Porphyrios hat man es bei Plutarch mit einer Person zu tun, die selbst über einen langen Zeitraum als Priester an der rituellen Götterverehrung beteiligt war und die sich in ihrem literarischen Schaffen auch an solche Ritualexperten wandte. Schon bei der inhaltlichen Analyse war bei ihm ein Nebeneinander von Opferkritik und Apologie deutlich geworden. Dieses rührt nicht nur von den verschiedenen Ebenen antiker Religiosität her, sondern erklärt sich auch aus den Interessen des Autors im Hinblick auf unterschiedliche Zielgruppen. So machte Plutarch sowohl gegen Aberglauben als auch gegen Atheismus Front. Aberglaube (Deisidaimonia) entstand Plutarch zufolge aus der Furcht, die Götter seien böse und rachsüchtig. Dieser Aberglaube führe zu rituellen Opferpraktiken, die nicht mehr im Einklang mit dem *πάτριον ἄξιωμα τῆς εὐσεβείας* stehen⁶⁶¹ und durch ihre barbarische Grausamkeit dem Atheismus Vorschub leisten, der für die Opfer nur Spott und Hohn übrig habe⁶⁶². Gegen beide Extreme argumentierte Plutarch und war in diesem Sinne Kritiker und Verteidiger der Opfer zugleich.

Ebenso situations- und interessenabhängige Ursachen wie bei Plutarch hat auch die mal befürwortende, mal ablehnende Haltung Dions von Prusa gegenüber Tieropfern. Dass er aus Anlass der Olympischen Spiele das menschliche Grundbedürfnis nach materieller Gottesverehrung durch Opfer, Kränze o.ä. befürwortete, verwundert kaum. Entsprechend doch damit den Interessen der dortigen Priesterschaft, die ihm überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet hatte, an diesem großen panhellenischen Fest zu sprechen. Ganz anders gelagert war hingegen sein Interesse in Athen, wo er die Maßlosigkeit der Athener beim Opfer als Symptom einer umfassenden Verschwendungssucht anprangerte, um die

⁶⁵⁹ Vgl. Price (1999), S. 139.

⁶⁶⁰ Vgl. Bradbury (1995), S. 337.

⁶⁶¹ Plut. mor. 166B.

⁶⁶² Plut. mor. 171A-B.

finanzielle Situation der Stadt zu verbessern⁶⁶³. In Tarsos wiederum wollte er die griechische Identität verteidigen. Tat er doch die musikalische Begleitung des Opferrituals als orientalisches Gedudel ab, das einer griechischen Stadt unwürdig sei⁶⁶⁴.

Mit Plutarch und Dion traten zwei Persönlichkeiten auf den Plan, die dem religiösen und politischen Leben der Poleis nicht fern standen wie Lukian oder Porphyrios. Plutarch war nicht nur Priester, sondern gab auch den städtischen Eliten politische Ratschläge. Dion entstammte selbst einer Familie von städtischen Amtsträgern aus dem kleinasiatischen Prusa und versuchte während seines Exils, als Wanderphilosoph Missständen in den Städten entgegenzutreten. Dabei darf man sich seine Zuhörerschaft nicht zu klein vorstellen, wie sich durch zahlreiche Indizien belegen lässt⁶⁶⁵. Aus diesen Überlegungen heraus erscheint es sehr wahrscheinlich, dass sowohl Plutarch als auch Dion die öffentliche Meinung zu beeinflussen suchten, um maßlosen Inszenierungen, abergläubischen Praktiken und fremdländischen Einflüssen Einhalt zu gebieten.

In der Person des Ritualexperthen Plutarch lässt sich darüber hinaus eine Verbindung zwischen literarischer Ritualkritik und den Opferstätten herstellen. Dieser Konnex kann noch durch einen weiteren Beleg verstärkt werden. Berichtete doch Philostrat, er habe die Schrift *περὶ θυσιῶν* in zahlreichen Heiligtümern vorgefunden⁶⁶⁶. Für unsere Fragestellung ist es dabei unerheblich, ob diese Schrift tatsächlich von Apollonios stammt und in den Heiligtümern als Grundlage für Kultreformen diente oder ob sie pseudepigraphisch ist, um eigene Veränderungen mit dem *θεῖος ἄνθρωπος* zu rechtfertigen. Diese Textpassage zeigt, dass der literarische Diskurs über Tieropfern die Orte erreichen konnte, wo die blutigen Altäre standen.

⁶⁶³ Vgl. Nilsson (1967), S. 382.

⁶⁶⁴ Dion. Chrys. XXXIII 47.

⁶⁶⁵ Vgl. Hahn (1989), S. 144-145.

⁶⁶⁶ Philostr. Ap. III 41.

II. 2. 6. Die Götter wollen kein Blut sehen

Bereits am Ende des vorigen Abschnitts haben sich verschiedene Verknüpfungen zwischen der literarisch- philosophischen Kritik an blutigen Opfern und den Heiligtümern als den Orten des rituellen Vollzugs ergeben. Diese Verbindung konnte zum einen über Priester erfolgen, die sich aus eigener Erfahrung kritische Gedanken zur Performanz von Opfern machten (Plutarch), zum anderen über die Rezeption opferkritischer Schriften in den Heiligtümern (περὶ θυσιῶν). Lässt sich diese Verbindung zwischen literarischer Kritik an Tieropfern und den Heiligtümern noch weiter stärken, wenn man inschriftliche Quellen heranzieht? Konkret ist hierbei zu untersuchen, ob es eine inhaltliche Nähe zwischen der Literatur und dokumentarischen Quellen gibt. Unter diesem Gesichtspunkt sollen nun Inschriften ausgewertet werden, die sich kritisch zu blutigen Opfern äußern und andere Formen des Götterkults ins Spiel bringen.

Ein Zeugnis von zentraler Bedeutung stellt eine Inschrift aus Didyma, der Orakelstätte Apollons nahe Milet, dar. Obwohl nur fragmentarisch überliefert, lässt sich ihr Sinngehalt eindeutig ermitteln⁶⁶⁷: Der Gott Apollon verbat sich Hekatomben von Opfertieren, und auch an Weihgaben hatte er kein Interesse: [ὦ μέλαιοι, τί μοι] εἰλιπόδων ζατρεφεῖς •κατόμβαι | [λαμπροί τε χρυ]σοῖο βαθυπλούτοιο κολοσσοῖ | [καὶ χαλκῆ δει]κηλα καὶ ἀργύρω ἀσκηθέντα; | [οὐ μὴν ἀθ]άνατοι κτεάνων ἐπιδευέες εἰσίν⁶⁶⁸. Anstelle dieser Rituale hätte er lieber Hymnen, wobei er uralten gegenüber weniger alten oder gar neuen den Vorzug gab⁶⁶⁹. Bereits L. Robert hat auf den Einfluss philosophischen Gedankenguts in dieser Inschrift hingewiesen⁶⁷⁰. Durch eine Kette von Indizien lässt sich diese Beobachtung vielleicht noch enger in Richtung Neuplatonismus eingrenzen. Als Ausgangspunkt dient die Datierung des Steins ins ausgehende 3. Jh. n. Chr.⁶⁷¹, also in eine Zeit, in welcher der Neuplatonismus die Modephilosophie war. Diese übte ihren Einfluss

⁶⁶⁷ Vgl. Lane Fox (1986), S. 219.

⁶⁶⁸ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/01, 1-4 (=I.Didyma 217).

⁶⁶⁹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/01, 8-10.

⁶⁷⁰ Robert (1968), S. 597: „C'est la marque d'une évolution de la pensée religieuse dans le grand sanctuaire oraculaire et de préoccupations répandues à cette époque dans la philosophie.“

⁶⁷¹ Diese Datierung des fragmentarischen Orakelspruchs erfolgte einzig aufgrund der Paläographie. Weder der Konsulent noch der Prophet, unter dem der Spruch erging, sind bekannt.

auch auf die Orakelpriester von Didyma aus. So finden sich auf Inschriften der Propheten Begriffe, die selten sind und dem neuplatonischen Milieu entstammen⁶⁷². Zu guter Letzt bestand seitens der Neuplatoniker ein Interesse an Orakeln, so dass Porphyrios für seine Schrift *philosophia ex oraculis* wohl auch in Didyma Material sammelte⁶⁷³.

Ein weiterer epigraphischer Beleg für die Kritik an blutigen Opfern stammt aus der Regierungszeit Kaiser Hadrians (um 130 n. Chr.). Zu dieser Zeit erhielt der Kultverein der Ἀμμωνῖται im mysischen Kyzikos ein Orakel des Zeus Ammun aus Siwa mit Anweisungen zur Gestaltung des Gottesdienstes⁶⁷⁴. Dabei betonte der Gott seine Gleichgültigkeit gegenüber Schlachtopfern, wogegen eine Verehrung mit Weihrauch und Hymnen (θηπολῆς Νασαμωνίδος ἐνπασμοῖσ[ι])⁶⁷⁵ durchaus in seinem Sinne war. Zum Kreis der opferkritischen Inschriften gehört ebenfalls ein Epigramm, das gleichfalls aus Mysien, genauer aus Hadrianoi stammt⁶⁷⁶. Im Gegensatz zum vorangegangenen Orakel, das im Heiligtum der Ammons-Diener angebracht war, lässt sich nicht mehr genau ermitteln, in welchen kultisch-rituellen Kontext diese Inschrift gehörte. Vermutlich stand das Epigramm auf einer Säule, die Teil des nahegelegenen Heiligtums des Zeus Κερσοῦλλος war; mit Sicherheit ist dies freilich nicht zu sagen, da der Name des Gottes nicht erhalten ist und lediglich das Epitheton μάκαρ auf eine männliche Gottheit hinweist⁶⁷⁷. Sicher ist dagegen, dass sich der Verfasser des Kurzgedichts gegen zu teure Opfer aussprach und aus diesem Grund der Verbrennung von Weihrauch oder Fichtenholz gegenüber dem Schlachten von Stieren den Vorzug gab⁶⁷⁸. Lässt man die zurückliegenden Inschriften Revue passieren, zeichnen sich deutliche Überschneidungen mit den Inhalten der literarischen Ritualkritik ab. Hier wie dort wurde darauf verwiesen, dass die Götter blutige Opfer weder brauchten noch sich im geringsten dafür interessierten. Auch was die

⁶⁷² Vgl. Rehm, S. 178 zu I.Didyma 243, 7.

⁶⁷³ Vgl. Lane Fox (1986), S. 197. Auch Merkelbach / Stauber (1996), S. 3 machen auf den Zusammenhang von Neuplatonismus und Orakelwesen im 2./3. Jh. n. Chr. aufmerksam: „Platons ‚Eines‘ war eine eindrucksvolle Konzeption, neben welcher die traditionellen kultischen Riten kaum bestehen konnten; vor allem das blutige Opfer erschien als geradezu unförmlich.“

⁶⁷⁴ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/01/01. Vgl. zum Orakel Merkelbach / Schwertheim (1983), S. 147-154.

⁶⁷⁵ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/01/01, 10.

⁶⁷⁶ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/08/03.

⁶⁷⁷ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/08/03, 1.

⁶⁷⁸ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/08/03, 3-5.

Alternativen anbelangt, besteht eine Parallelität der Konzepte, wenn von Weihrauch oder Hymnen die Rede ist.

Eine Reihe weiterer Inschriften aus der Kaiserzeit bringt zwar keine offene Kritik an Opferriten, aber eine solche Kritik schwingt implizit zwischen den Zeilen mit. Wurden doch dem blutigen Opferkult andere Formen des Gottesdienstes mehr oder weniger kontrastierend gegenübergestellt. Ein delphisches Orakel für die kleinasiatische Stadt Tralleis, das sich aufgrund der Prosopographie zwischen 200-250 n. Chr. datieren lässt⁶⁷⁹, brachte die kritische Distanz zum blutigen Opfer pointiert zum Ausdruck. Um die Stadt vor Erdbeben zu schützen, sollte ein Kult für den „Erderschütterer“ Poseidon eingerichtet werden, zu dem auch Opfer gehören sollten. Das Orakel schrieb jedoch vor, diese Opfer mit reiner Hand (φοιβῆ χερὶ δὲ ἀρατῆρος)⁶⁸⁰ darzubringen, worunter die Gabe von Getreide verstanden wurde. Man darf annehmen, dass die kritische Abgrenzung zur „blutigen“ Hand des Priesters bei Tieropfern durchaus gewollt war. Die delphischen Orakelpriester forderten zudem, dass mit dem materiellen ein spirituelles Opfer einhergehen solle. Denn die Hymnen, die Jugendliche im Reigentanz singen sollten, wurden ausdrücklich als Gabe⁶⁸¹ bezeichnet. Neben dem Orakel von Delphi machten sich auch die Ritualexperten in den kleinasiatischen Orakelstätten von Didyma und Klaros für eine unblutige, verinnerlichte Form des Gottesdienstes stark. Für Didyma zeigt dies ein Orakelspruch für die milesische Demeter-Priesterin Alexandra (2./3. Jh. n. Chr.). Ihre konkrete Anfrage an das Orakel ist auf dem Stein nicht mehr erhalten, aus der Antwort lässt sich jedoch erschließen, dass es ihr um die kultische Verehrung der Gottheit ging. Denn das Orakel gab ihr die Anweisung, keine Tiere zu opfern, sondern Räucherwerk und Gebete (εὐλλιστοῖσι θυήλαις)⁶⁸². Auch der ästhetische Gedanke kam in den Anordnungen zum Gottesdienst nicht zu kurz, indem nicht nur einfach Gebete, sondern schöne Gebete verlangt wurden. Ein klarisches Orakel für die phrygischen Ortschaften Appia und Soa, dessen Datierung zwischen 50-250 n. Chr. schwankt, geht in eine ähnliche Richtung⁶⁸³. Denn eine Familie, die einen Kult des Apollon Helios einrichten wollte, wurde

⁶⁷⁹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 02/02/01.

⁶⁸⁰ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 02/02/01, 8.

⁶⁸¹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 02/02/01, 11-13.

⁶⁸² Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/05.

⁶⁸³ Merkelbach - Stauber, *SGO* III 16/31/01.

angewiesen, monatlich einen reinen Gottesdienst zu vollziehen (εὐαγίας ... τε[λ]εῖετε). Wiederum ist in dem Wort „rein“ implizit eine Ablehnung blutiger Opfer enthalten. Das Gebet als einzig angemessene Form, das Göttliche zu verehren, wird auch auf einem anderen Orakel aus Klaros für die lykische Stadt Oinoanda (3. Jh. n. Chr.) genannt⁶⁸⁴. Der Ort, an dem diese Inschrift angebracht war, stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der rituellen Handlung. Befand sie sich doch auf dem Teil der Stadtmauer, die zuerst von der aufgehenden Sonne beschienen wurde. In diese Richtung blickend, sollten die Gläubigen ihre Gebete verrichten⁶⁸⁵.

Bei aller Bedeutung, die Orakelstätten für die Kritik an blutigen Opfern und die Propagierung bzw. Durchsetzung ritueller Alternativen hatten, darf nicht übersehen werden, dass auch die Volksversammlungen sich mit diesem Thema auseinandersetzen. Dazu liegen Volksbeschlüsse aus Teos und Stratonikeia vor. In der karischen Stadt setzte sich im späten 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr. ein γραμματεὺς τῆς βουλῆς namens Sosandros⁶⁸⁶ erfolgreich für eine Veränderung des kultischen Lebens der Stadt ein. Seine Initiative richtete er dabei nicht auf die Einführung eines neuen Kults, sondern auf den traditionellen und für die Stadt bedeutungsvollen Kult des Zeus und der Hekate. Er plädierte dafür, die Statuen beider Gottheiten täglich mit Hymnen zu verehren. Für den Diskurs um blutige Opfer und deren Alternativen ist bemerkenswert, dass Sosandros seine unblutige Götterverehrung dem blutigen Opfertreiben der Menge gegenüberstellte⁶⁸⁷, das nicht den Göttern, sondern letztlich nur dem Füllen des eigenen Magens diene. So ist das Psephisma von Stratonikeia ein beredtes Zeugnis für eine individuelle Initiative, eine verinnerlichte Art des Gottesdienstes neben Schlachtopfern zu etablieren.

Obwohl der Antragssteller wegen des fragmentarischen Zustandes nicht mehr zu ermitteln ist, lassen sich Parallelen zwischen dem gerade untersuchten Psephisma und einem Volksbeschluss aus Teos (1. Jh. n. Chr.)⁶⁸⁸ aufzeigen. Hier wie dort handelt es sich um traditionelle Kulte mit großer Bedeutung für das öffentliche Leben, in Karien für Zeus

⁶⁸⁴ Merkelbach - Stauber, *SGO IV* 17/06/01. Auch hier sieht Lane Fox (1986), S. 169-170 neuplatonische Einflüsse.

⁶⁸⁵ Merkelbach - Stauber, *SGO IV* 17/06/01, 4-6.

⁶⁸⁶ Vgl. Chaniotis (2003), S. 186.

⁶⁸⁷ LSAM 69, 6-7. Vgl. Bradbury (1995), S. 336.

⁶⁸⁸ LSAM 28.

und Hekate, in Teos für Dionysos. Des Weiteren beschlossen beide Volksversammlungen, die Götter fortan Tag für Tag zu verehren. Im Vergleich zu Stratonikeia hatte dieser tägliche Gottesdienst in Teos allerdings mehr Facetten. Denn außer von Hymnen ist noch von Libationen, dem Verbrennen von Weihrauch und dem Entzünden von Kerzen die Rede (ῥυμνοὺς [ἄδεσθαι] | [κατ' ἐκά]στην ἡμέραν ... σπένδεσθαι | καὶ θυμιᾶσθαι καὶ λυχναπτειῖσθαι)⁶⁸⁹. Wie in Karien so wurde auch in Ionien das blutige Opfer nicht abgeschafft, sondern nur durch einen täglichen blutlosen Gottesdienst ergänzt⁶⁹⁰.

Vergleicht man die Argumente wider den blutigen Opferkult und dessen Alternativen aus den epigraphischen Quellen mit der kaiserzeitlichen Literatur, so ist eine Koinkidenz zwischen beiden unübersehbar. Das Desinteresse bzw. die Bedürfnislosigkeit der Götter war dabei ein Gemeinplatz. Gemeinsam ist auch das Eintreten für materiellen Ersatz (frugale Gaben, Weihrauch usw.) und spirituelle Opfer (Hymnen, Gebete). Trotz dieser inhaltlichen Übereinstimmung von literarischem und inschriftlichen Material sollte man allerdings nicht vorschnell urteilen. Wohl zeigen einige Inschriften deutlich den Einfluss der philosophisch-literarischen Diskussion über blutige Opfer, der schon allein deshalb nicht von der Hand zu weisen ist, weil das Interesse der Priesterschaft in den Orakelstätten an Philosophumena evident ist. Dies untermauern zum einen die so genannten theosophischen Orakel, die zeitgenössische Trends der Philosophie widerspiegeln, zum anderen Inschriften von Philosophen als Orakelpriester, wie sie aus Delphi bekannt sind⁶⁹¹. Freilich ist genauso denkbar, dass Veränderungen im Kult z.B. aufgrund orientalischer Einflüsse (Räucherwerk, Lampen)⁶⁹² den literarischen Kritikern von Schlachtopfern erst Alternativen an die Hand gaben, um diese blutigen Praktiken zurückzuweisen. Die Frage, welche Seite im Einzelfall die andere beeinflusst hat, wird sich aufgrund der bruchstückhaften und lokal selektiven Überlieferung wohl meist nicht beantworten lassen. Gleichwohl sind Literatur und Inschriften zwei Zeugnisse für einen gesellschaftlichen Diskurs der Kaiserzeit, der blutige Opfer an die Götter als Skandalon empfand und um eine reine Form der Gottesverehrung rang. Inhaltlich wurde dieser Diskurs mit gleichen

⁶⁸⁹ LSAM 28, 7-13.

⁶⁹⁰ Vgl. Nilsson (1967), S. 363-364.

⁶⁹¹ Vgl. Lane Fox (1986), S. 197 Anm. 91.

⁶⁹² Vgl. Nilsson (1967), S. 357, Bradbury (1995), S. 335.

Argumenten und Alternativen geführt. Doch bestehen auf anderen Gebieten auch Unterschiede zwischen literarischen und epigraphischen Quellen.

Bei der Untersuchung der literarischen Opferkritik wurde deutlich, dass es sich zum allergrößten Teil um eine Erscheinung der intellektuellen Elite handelte. Man schrieb für die eigene Schicht, manchmal des Amüsemments wegen (Lukian), manchmal, um auf die Eliten und besonders die Ritualexperten einzuwirken (Plutarch)⁶⁹³. Dass Kritik an blutigen Opfern und die Forderung nach einer inneren Frömmigkeit auch in andere Gesellschaftsschichten ausstrahlen konnte, deutete sich bei Dion von Prusa und in Philostrats Apollonios-Vita an. Doch bleibt in Dions Fall unsicher, in welchem öffentlichen Rahmen er in Athen für eine verinnerlichte Gottesverehrung warb und auch Philostrats Bemerkung, Apollonios habe vor den Athenern Vorträge über Opfer gehalten⁶⁹⁴, ist zu undifferenziert, um weitergehende Überlegungen anzustellen. Inschriftliche Zeugnisse helfen hier, den Diskurs um blutige Opfer und deren Alternativen eindeutig auch im Kontext breiterer Bevölkerungsschichten zu verankern. Zumindest wurden solche Gedanken passiv wahrgenommen. Setzten doch die Volksbeschlüsse aus Teos und Stratonikeia eine vorausgehende Erörterung der Thematik durch den Demos voraus⁶⁹⁵. Die Beteiligung des Volks an der Entscheidungsfindung spiegelt sich auch in den vorgebrachten Argumenten der Initiatoren wider. Was Sosandros anbelangt, reichte ein bloßer Appell für eine neue Frömmigkeit nicht aus. Das Singen von Hymnen musste den Demos auch als ästhetisches Schauspiel überzeugen⁶⁹⁶. Ohne aufgrund fehlender Quellen für beide Orte bestimmen zu können, was quantitativ unter dem Demos zu verstehen ist, zeigen diese Inschriften die Konfrontation breiterer Bevölkerungsschichten mit ritualkritischem Gedankengut. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch die Inschrift für die Ammons-Diener von Kyzikos. Denn zusätzlich zum Orakelspruch ist eine Liste der Vereinsmitglieder mit fünfzig Namen überliefert. Welche Folgerungen lassen sich hieraus für die soziokulturelle Zusammensetzung des Vereins ziehen, der mit der Opferkritik

⁶⁹³ Vgl. oben, S. 52.

⁶⁹⁴ Philostr. Ap. IV 19.

⁶⁹⁵ Vgl. Chaniotis (2003), S. 18. Darüber hinaus spiegelt sich in der inschriftlichen Aufzeichnung solcher Beschlüsse ein großer Normenrespekt.

⁶⁹⁶ LSAM 69, 7-9: παίδας τριάκοντα ... λευχιμονοῦντας καὶ ἐστεφανωμένους θαλλοῦ. Zu diesem ästhetischen Aspekt vgl. Chaniotis (2003), S. 188.

konfrontiert war? Leider ist nur der Überbringer des Orakels Claudius Varus Eumenes epigraphisch in kleinasiatischen Inschriften belegt und kann der Elite von Kyzikos zugeordnet werden⁶⁹⁷. Die übrigen Vereinsmitglieder finden sich in keiner anderen Inschrift der Polis. Aus diesem Befund allerdings weitere soziokulturelle Schlüsse zu ziehen, erscheint nicht angebracht. Die gerade angeführten Inschriften aus Teos, Stratonikeia und Kyzikos belegen, dass die Diskussion um blutige Opfer nicht nur eine Sache der Elite war. Aus dieser Gruppe stammten zwar die Initiatoren von Volksbeschlüssen und Orakelsprüchen, doch strahlte ihr Gedankengut auch in weitere Gesellschaftsschichten aus.

Inschriften sind nicht nur Zeugnisse eines vorangegangenen Diskurses. An öffentlichen Orten mit oftmals kultischem Bezug angebracht, dienten sie auch als Medien. Auf diese Weise wurden opferkritische Ideen und Alternativkonzepte des Gottesdienstes in eine lokale Öffentlichkeit hineingetragen. Sosandros von Stratonikeia beispielsweise gab sich nicht damit zufrieden, seine Initiative vor der Volksversammlung durchzubringen. Zusätzlich erreichte er, dass sein Psephisma im Bouleuterion seiner Heimatstadt und im Serapis-Tempel inschriftlich festgehalten wurde⁶⁹⁸. Für wen sollten diese Inschriften mit ihrer Alternative zum blutigen Opfer zu lesen sein, wenn nicht für ein lokales Publikum? Eine ähnlich präzise Verfügung über den Ort der Publikation des Zeus-Ammon-Orakels findet sich nicht. Es wird lediglich erwähnt, dass der Schatzmeister der Ammons-Diener die Aufstellung der Inschrift für seine Kultbrüder bezahlte, ohne dass damit ein genauer Ort verbunden war⁶⁹⁹. Freilich ist das lokale Heiligtum des Zeus Ammon von Kyzikos als wahrscheinlichster Ort für die Anbringung anzusehen. Der Orakelspruch des Apollon von Didyma, in dem der Gott Hekatomben von Opfertieren ablehnte, hatte seinen Platz am Prophetenhaus (χρησμογράφιον). Auf diesem Gebäude hinterließen die jährlich wechselnden Propheten des Gottes Inschriften über ihre Amtsführung, so dass die Vorhalle des Gebäudes bis zum First mit solchen Inschriften bedeckt gewesen sein muss. Auch mit

⁶⁹⁷ Vgl. Merkelbach / Schwertheim (1983), S. 150-151.

⁶⁹⁸ LSAM 69, 3; 7-8.

⁶⁹⁹ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/01/01, 55-58.

der Publikation des opferkritischen Orakels zielte ein Prophet auf eine lokale Öffentlichkeit in Milet und Didyma.

Dieser Bezug wird einsichtig, wenn man die Interessen des Propheten zu erhellen versucht. R. Lane Fox hat dazu wertvolle Vorarbeiten geleistet, indem er die Entstehungssituation dieser Inschrift zu rekonstruieren suchte: Eine Ehreninschrift aus Didyma zwischen 230-250 n. Chr. berichtet, wie eine Dame aus der Familie des Propheten Poplas in Übereinstimmung mit dem Orakel Apollons eine Hekatombe geopfert habe⁷⁰⁰. Zu diesem Zeitpunkt gibt es also noch keinen Anhaltspunkt für opferkritische Strömungen an diesem Orakelheiligtum. Ebenso wenig trifft dies für die Amtszeit des Propheten T. Flavius Ulpianus (um 250 n. Chr.) zu. Dieser Ulpianus entstammte einer reichen und angesehenen Familie, die sich zahlreiche Wohltaten für Didyma zugute hielt⁷⁰¹. Als Prophet wurde ihm ein lobendes Orakel des Gottes dafür zu teil, dass er dem Opferdienst auf den Altären des Orakelschreins die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt habe⁷⁰². Wie fügt sich nun für die Zeit nach 250 n. Chr. das Orakel des Gottes ein, in dem Hekatomben abgelehnt und Hymnen gefordert wurden? Da weder der Wortlaut der Anfrage noch der Fragesteller bekannt sind, ist man auf Hypothesen angewiesen. Lane Fox erblickte unter Hinzuziehung weiterer Propheteninschriften aus Didyma in einem Vetter des Ulpianus namens Aelius Granianus Ambibius Macer den Urheber dieses opferkritischen Orakels⁷⁰³. Dabei lassen sich zwischen den inschriftlichen Informationen über Macers Lebenslauf und dem Orakelspruch Verbindungslinien ziehen. So lässt sich ein Interesse für die Hymnodie schon in Macers Jugend entdecken, da er nachweislich als Knabe im Kult des Apollon Delphinios von Milet die Lyra spielte und dem Chor vorstand⁷⁰⁴. Darüber hinaus berichtet in späteren Jahren eine Ehreninschrift für den Propheten Macer, dieser habe sich für alte Bräuche eingesetzt⁷⁰⁵. Dieses Bemühen könnte sich in Apollons Gefallen an uralten Hymnen wiederfinden. Doch weswegen nutzte Macer als Prophet des Apollon Didymaeus die Möglichkeit, Sprüche des Gottes in seinem Sinne

⁷⁰⁰ I.Didyma 375, 10.

⁷⁰¹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/10, 1-9.

⁷⁰² Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/19/10, 19-20.

⁷⁰³ Vgl. Lane Fox (1986), S. 220. Milet 175, 3 weist Macer als Propheten des Apollon aus.

⁷⁰⁴ I.Didyma 182, 17-22.

⁷⁰⁵ I.Didyma 303, 4-5.

zu erwirken und zu veröffentlichen, und für welche Öffentlichkeit geschah dies? Man muss davon ausgehen, dass der Hintergrund von „Macers“ Orakel ein Konkurrenzkampf zwischen zwei Zweigen derselben, im öffentlichen Leben von Didyma und Milet wohlbekannten Familie war⁷⁰⁶. Ausgetragen wurde diese Auseinandersetzung mittels unterschiedlicher Konzepte der Gottesverehrung: Teure Tieropfer auf der einen Seite, Hymnen auf der anderen. Macer nutzte, so darf man unterstellen, das Medium Inschrift, um seine Position einer lokalen Öffentlichkeit als Gotteswort darzulegen. Denn nur eine solche Öffentlichkeit wusste im entsprechenden Moment um die Konkurrenzsituation. Der vom Propheten Macer erwirkte Orakelspruch ist ein überzeugendes Beispiel dafür, dass Ritualkritik auch durch Eigeninteressen (mit)motiviert war.

Ein solches Interesse mag auch bei Sosandros von Stratonikeia eine Rolle gespielt haben. Bekanntlich setzte dieser Ratsschreiber durch, die Stadtgötter Zeus und Hekate täglich mit Hymnen zu verehren, die von einem Knabenchor intoniert werden sollten. Bemerkenswert ist hier, dass sich Sosandros im selben Volksbeschluss zusichern ließ, der alleinige Dichter dieser Hymnen zu sein⁷⁰⁷. Sich für spirituelle Opfer stark zu machen und dies auch durchzusetzen, war somit nicht nur Ausdruck einer neuen Frömmigkeit, sondern zeugte auch vom Bestreben, sich jeden Tag innerhalb der lokalen Elite hervorzutun. Kurzum: Dies entsprach dem für die kaiserzeitliche Elite so typischen Streben nach Distinktion.

Rückblickend wurden beim Vergleich des literarischen und inschriftlichen Diskurses um Tieropfer und deren Alternativen neben Gemeinsamkeiten auch Unterschiede deutlich. Was den soziologischen Gesichtspunkt dieses Diskurses anbelangt, machten vor allem die Inschriften klar, dass man ihn nur unzureichend erfasst, wenn die Diskussion als ausschließliche Domäne der gesellschaftlichen und intellektuellen Elite angesehen wird. Weiter zeigten die Inschriften den lokalen Kontext des Diskurses auf, wobei zwei Aspekte festzuhalten sind: Auf der einen Seite war bei den Volksbeschlüssen der lokale Bezug insofern gegeben, als sie den Abschluss einer lokalen Diskussion enthielten; auf der

⁷⁰⁶ Lane Fox (1986), S. 221: „This text ... was not a swan song. It pointed to a lively concern and rivalry between two branches of a rich prophetic dynasty.“

⁷⁰⁷ LSAM 69, 9-10.

anderen Seite diente das Anbringen von epigraphischer Kritik an blutigen Opfern dazu, die öffentliche Meinung zu diesem Thema zu beeinflussen. Diese Beeinflussung war freilich bisweilen nicht frei von Eigeninteressen, wie der Orakelspruch für den Propheten Macer zeigte.

Der im Hinblick auf die Dynamik von Ritualen maßgebliche Unterschied zwischen Literatur und Inschrift ist bislang noch nicht thematisiert worden. Es geht um den Zusammenhang zwischen kritischem Diskurs und Veränderungen im Ritualbetrieb. Zwar ist in Philostrats Apollonios-Vita des Öfteren davon die Rede, dass der Wundermann Reformen im Kult durchgeführt habe⁷⁰⁸, die in Richtung eines unblutigen Gottesdienstes wiesen; doch schrieb Philostrat über ein Jahrhundert nach den Ereignissen, und es liegen mehrere Überlieferungsschichten zwischen ihm und dem „historischen“ Apollonios. Ob Apollonios' Kritik tatsächlich zu Veränderungen führte, muss deswegen überaus fraglich erscheinen. Bei Inschriften dagegen lassen sich diese Veränderungen mit hoher Wahrscheinlichkeit konstatieren. Denn der Wert dieser Quellengattung besteht in ihrem dokumentarischen Charakter, d.h. es liegen keine von Interessen gefärbte Redaktionsstufen vor. So halten die Inschriften aus Teos und Stratonikeia Beschlüsse der dortigen Volksversammlungen fest, durch die traditionelle Opfer für die Stadtgötter durch eine unblutige Form der Verehrung ergänzt wurden. Dies zeigt nichts weniger, als dass Alternativen wie die Hymnodie oder das Entzünden von Lampen eine Mehrheit fanden und fortan integraler Bestandteil des Kults sein sollten⁷⁰⁹. Diese Veränderungen führten jedoch nicht zu einer vollständigen Verdrängung der Tieropfer, sondern lediglich zu einem Nebeneinander beider Gottesdienstformen.

Außer den Psephismata belegen auch die inschriftlichen Orakelsprüche, dass Kritik an und Alternativen zu Tieropfern Eingang in den Kult fanden. Mehr und mehr kristallisierten sich Orakelstätten als die Orte heraus, wo der kritische Diskurs um blutige Opfer Aufnahme fand. Das Bindeglied zwischen diesem literarischen Diskurs und den Orakeln bildeten die dortigen Priester, die als Angehörige der intellektuellen Elite auf der Höhe der

⁷⁰⁸ Vgl. oben, S. 127.

⁷⁰⁹ Vgl. Nilson (1967), S. 356-362.

zeitgenössischen philosophischen Diskussion waren⁷¹⁰. Entscheidend für die Dynamik war aber, dass die Diskussion in den Orakelstätten ihren Niederschlag in Vorschriften fand, die entweder blutigen Opfern eine Absage erteilten oder „reine“, von Tieropfern freie Kulte postulierten. Zwei Gründe sprechen dafür, dass diese Präskripte im rituellen Vollzug auch umgesetzt wurden. Von Skeptikern wie Lukian oder Oinomaos abgesehen, stellten die Orakelsprüche für die Mehrheit der Bevölkerung die Meinung einer höheren Autorität dar⁷¹¹. Sie waren in Verse gesetzte Worte der göttlichen Macht⁷¹². Zweitens spricht allein schon die Tatsache, dass die Inschriften öffentlich im kultischen Kontext aufgestellt wurden, dafür, dass die Vorschriften in diesen speziellen Fällen auch beachtet wurden. Wie hätte es sich beispielsweise in Appia und Soa miteinander vertragen, eine Inschrift auf einem Altar anzubringen, die einen „reinen“ Gottesdienst forderte, und weiter auf demselben Altar Blut fließen zu lassen? Aus diesem Gründen ist es überaus wahrscheinlich, dass diese Orakelsprüche Belege für lokale rituelle Veränderungen sind, die von einem kritischen Diskurs um blutige Opfer inspiriert waren. Bemerkenswert ist dabei, dass die Orakelstätten nicht nur einzeln in dieser Richtung tätig waren. Es muss vielmehr eine Zusammenarbeit bestanden haben, was eine Anordnung aus dem Ammon-Orakel für Kyzikos expliziert. Hier werden die Ammons-Diener angewiesen, sich an das klarische Orakel zu wenden, um sich die Worte Ammons bestätigen zu lassen. Die Orakelpriester aus der libyschen Wüste hätten wohl kaum eine derartige Anweisung gegeben, wenn sie sich nicht mit ihren kleinasiatischen Kollegen darüber abgestimmt hätten⁷¹³. Mithin sind Orakelstätten nicht nur Knotenpunkte, in denen ritualkritisches Gedankengut in Präskripte umgesetzt wurde, sondern sie bildeten durch ihre Kooperation einen Verbund zur Propagierung und Durchsetzung einer unblutigen Verehrung der Götter.

Auch wenn man aufgrund der epigraphischen Belege davon ausgehen kann, dass der philosophische Diskurs um blutige Opfern, getragen von städtischen Magistraten und Orakelpriestern, zu Veränderungen im Götterkult führte, sollte dies keinesfalls zu der

⁷¹⁰ Vgl. Merkelbach / Stauber (1996), S. 3; 41-45.

⁷¹¹ Price (1999), S. 76 nennt Orakel „pre-eminent sources of religious authority.“

⁷¹² Vgl. Rosenberger (2001), S. 173; 175.

⁷¹³ Vgl. Merkelbach - Stauber, S. 7 zu *SGO* II 08/01/01: „Der Text ... zeigt, wie die Orakelstätten im ganzen Mittelmeerbecken in der Herstellung der öffentlichen Meinung zusammenarbeiteten.“

Annahme führen, dass dies allerorten auf dieselbe Weise geschah⁷¹⁴. Eine nicht gestiftete, ohne einheitliches Dogma auskommende Religion, die auf lokaler Ebene organisiert war, verbietet von vornherein solche Pauschalurteile. Dagegen sprechen auch inschriftliche Zeugnisse, die den Stolz auf die Durchführung von Tieropfern zum Ausdruck bringen, wie ein Epigramm von der Insel Patmos (2.-4. Jh. n. Chr.). Hierin rühmt sich die Artemis-Priesterin Vera, mit dem Schlachten einer trächtigen Ziege ein schönes Opfer (καλλιθύτων) dargebracht zu haben⁷¹⁵.

Obwohl die Quellenlage eine große lokale Varianz zeigt, geht die Tendenz in der Kaiserzeit allerdings immer mehr in Richtung eines unblutigen Gottesdienstes. Dies bezeugt eindrücklich das Scheitern Kaiser Julians (360-363 n. Chr.)⁷¹⁶, die paganen Kulte mit ihren Opferriten zu restituieren. Dass ihm kein Erfolg beschieden war, mag zum Teil auf den wachsenden Einfluss des Christentums zurückzuführen sein. Wesentlich ist aber, dass die blutigen Opfer schon innerhalb der paganen Religion ihre Bedeutung eingebüßt hatten⁷¹⁷. Zum Abschluss soll dies eine Episode aus Julians Regierungszeit illustrieren. Als der Kaiser das Apollon-Heiligtum von Daphne besuchte, erlebte er eine herbe Enttäuschung. Anstatt der erwarteten Opferriten fand er im ganzen Schrein kein einziges Tier vor. Auf die Frage des Kaisers, weswegen dies so sei, entgegnete der zuständige Priester, die Stadt hätte hierzu keine Vorkehrungen getroffen. Er selbst hätte lediglich eine einzige Gans von zuhause als Opfer mitgebracht⁷¹⁸.

II. 2. 7. Zusammenfassung

Wie im zurückliegenden Kapitel deutlich geworden ist, bestimmten antagonistische Positionen die Diskussion über Rituale des Götterkults im griechischen Osten des *imperium Romanum*.

⁷¹⁴ Vgl. Bradbury (1995), S. 355, Price (1999), S. 164-171.

⁷¹⁵ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 01/21/01, 4. Auf weitere epigraphische Beispiele für blutige Opfer nach deren Verbot 391 n. Chr. verweist Chaniotis (2005), S. 165-166.

⁷¹⁶ Vgl. Bradbury (1995), S. 314-347.

⁷¹⁷ Vgl. Bradbury (1995), S. 353-354.

⁷¹⁸ Iul. mis. 361D-362B.

Eine dieser Positionen wurde von Männern aus der Poliselite und von Priestern ländlicher anatolischer Heiligtümer vertreten, die sich gegen eine kollektive oder individuelle Vernachlässigung von Opfern und Mysterienfeiern wandten und sich für deren Beibehaltung bzw. Wiederbelebung einsetzten. Die Beweggründe dieser Verfechter ritueller Traditionen erschöpfte sich nicht nur in persönlicher Frömmigkeit gegenüber einer Gottheit. Manche von ihnen dürften von der zweiten Sophistik beeinflusst gewesen sein, für die ein Interesse an der Vergangenheit und somit auch an alten Riten bezeichnend war. Dieses Interesse war freilich nicht frei von Zwecken für die Gegenwart. Gerade durch den Erhalt oder die Restitution ritueller Handlungen sollte der Lokalpatriotismus und damit die Identität der eigenen Polis in einer kosmopolitischen Welt gestärkt werden. Einigen Initiatoren kam es sicherlich nicht ungelegen, mit ihrem Einsatz für rituelle Traditionen Prestige in ihrer Heimatstadt zu erwerben und konkurrierende Honoratioren damit auszustechen.

Ebenso vielfältig wie die Motive waren auch die kommunikativen Kontexte, in denen man für die Beibehaltung von Ritualen plädierte bzw. für die Wiederbelebung von Opfern und Mysterien warb. Zum Teil bedienten sich Priester und Magistrate des Mediums Inschrift, um ihre Meinung vor der Öffentlichkeit zu vertreten. Für den städtischen Bereich sind dieser Gruppe in Stein gemeißelte Orakelsprüche oder wiederaufgezeichnete *leges sacrae* zuzuordnen. Mit ersteren forderten etwa die Orakelpriester von Didyma dazu auf, an überlieferten Ritualen festzuhalten; mit letzterem wollte ein namentlich unbekannter Prytanis aus Ephesos seine Amtsnachfolger daran erinnern, dass rituelle Pflichten allen Bürgern, besonders aber den Prytanen oblagen. Wie in den Städten dienten auch im ländlichen Anatolien Inschriften als Mittel der Kommunikation. Die Priester indigener Gottheiten hätten es im Falle einer Missachtung von Opfern oder eines Nichterscheinsens zu Kulthandlungen mit einer rituellen Sühnung durch den Delinquenten bewenden lassen können. Sie verlangten indes zusätzlich, das Vergehen und die darauf folgende Strafe der Gottheit inschriftlich aufzuzeichnen und im Heiligtum aufzustellen. Diese Beichtinschriften hatten die Funktion, die Gläubigen, die sich dort versammelten, stets zu mahnen, Rituale ohne Abstriche nach traditionellen Maßgaben auszurichten. Für einen

gewiss nicht kleinen Anteil an Illiteraten im ländlichen Kleinasien stand hierzu Tempelpersonal bereit, um ihnen den Text der Stelen vorzulesen⁷¹⁹.

Inschriften sind jedoch nicht ausschließlich als Kommunikationsmittel anzusehen. Auf manchen von ihnen finden sich Dekrete als Schlusspunkt eines innerstädtischen Diskussionsprozesses. Denn häufig nahmen die Verteidiger ritueller Traditionen einen anderen Weg als allein das Aufstellen von Stelen. Sie trugen ihr Anliegen in verschiedene Gremien der Polis, um ihren Initiativen auf diese Weise normative Geltung zu verschaffen. Aus dem einschlägigen epigraphischen Material erhellt, mit welchen Argumenten sie ihre Sache vor der Volksversammlung, der Gerusie oder anderen Körperschaften vertraten. In den Bereich der Argumentation fallen der Appell an kollektive Frömmigkeit ebenso wie der Rekurs auf eine ruhmreiche Vergangenheit (Athen) oder das Werben mit materiellen Anreizen und Ruhm für die eigene Polis.

Dass die Befürworter ritueller Traditionen Beschlüsse in ihrem Sinne erwirkten, ist keinesfalls als Zeichen für eine uneingeschränkte Unterstützung ihrer Initiativen zu werten. Stattdessen lässt sich in Einzelfällen Widerstand nachweisen, gegen den sich diese Männer im Diskurs erst durchsetzen mussten (Athen, Milet).

Vor diesem Hintergrund verbietet es sich, die Überlebenschancen wieder belebter Rituale vorschnell in allzu positivem Licht zu sehen. Wo die Quellenlage Rückschlüsse erlaubt, wird mehrheitlich deutlich, dass restituierte Riten entweder kurzlebig waren oder sich Phasen der Vernachlässigung mit Wiederbelebungsversuchen abwechselten.

Allein die Tatsache, dass auf lokaler Ebene wiederholt Anläufe gemacht wurden, Opfer und Mysterien zu erhalten oder sie ins Leben zurückzurufen, bedingt zwingend, dass die Durchführung solcher Rituale in den kaiserzeitlichen Poleis immer wieder unterblieb. Als Ursachen hierfür können das Vergessen von Ritualen oder ungünstige Rahmenbedingungen wie die Nachwirkungen kriegerischer Wirren angesehen werden. Zweifelsohne gehört als wichtiger Faktor aber auch in dieses Ursachengeflecht, dass die Finanzierung des Götterkults wieder und wieder im innerstädtischen Diskurs infrage gestellt wurde, selbst wenn diese Rituale eine lange Tradition aufwiesen. So dokumentieren inschriftlich festgehaltene Briefwechsel zwischen Priestern und der

⁷¹⁹ Vgl. Petzl *Beichtinschriften*, S. XVI.

römischen Verwaltung, in denen die Kultfunktionäre um die Bestätigung angestammter Rechte nachsuchten, den Versuch einzelner Magistrate, städtische Zuschüsse zu Opfern und Mysterien einzuschränken oder zu streichen. In dieselbe Richtung verweisen Strafbestimmungen in *leges sacrae*, die Amtsträgern oder Privatpersonen mit Bestrafung drohten, falls sie durch entsprechende Anträge vor der Volksversammlung dem Götterkult die finanzielle Basis zu entziehen suchten (Rhodos). De facto bedeutet dies nichts anderes, als dass solche Vorgehensweisen gängig gewesen sein müssen. Es gab also augenscheinlich Kräfte aus derselben Honoratiorenschicht wie die Verteidiger von Ritualen, welche die finanzielle Grundlage des Gottesdienstes zum Gegenstand der Diskussion machten.

Hieraus erwächst die Frage, was Angehörige der städtischen Elite dazu bewog, teils lange geübte Traditionen in Opfern oder Mysterien plötzlich zur Disposition zu stellen. Die einschlägigen Inschriften verraten, dass unzureichende Finanzen sowohl der öffentlichen Hand als auch privater Finanziers mehr als einmal den Hintergrund solcher Diskussionen abgaben. Ein Mangel an Geldmitteln beeinflusste nicht nur den städtischen Diskurs über Poliskulte, sondern auch die Erörterung des individuellen Kultvollzugs im ruralen Raum Anatoliens. Man denke an das einzigartige Zeugnis der Tatiane, die mit den Priestern des Men übereinkam, ein gelobtes kostspieliges Stieropfer durch eine Weihestele ablösen zu dürfen.

Da die Finanzen kaiserzeitlicher Poleis oftmals beschränkt und selten genau vorausszusehen waren, während vielfältige Verpflichtungen der Erfüllung harhten, mussten Rituale des Götterkults in einen Konkurrenzkampf mit anderen Bedürfnissen der Stadt treten. Als Folge hiervon wurde in den Städten erörtert, für rituelle Zwecke bestimmte Fonds anderen Bedürfnissen zuzuleiten. Diese Diskussion um die Zweckentfremdung rituell gebundener Gelder blieb nicht nur eine innerstädtische Angelegenheit, sondern rief auch die römischen Stadthalter auf den Plan, sei es, dass sie die Zweckentfremdung untersagten (Paullus Fabius Persicus in Ephesos) oder dass sie diese erst durchzusetzen halfen (Lucius Memmius Rufus in Beroia). Namentlich in Didyma, Delphi, Hierokaisareia und Beroia wurden für den Ritualbetrieb bestimmte Gelder in den Erhalt oder den Ausbau der lokalen Infrastruktur investiert (Bau von Brunnen, Kanalisation, Renovierung eines Gymnasiums usw.). Ein analoges Verhalten begegnete bereits im Kapitel „Rituale für das

Volk“, wo die Tempelbauern den Bau einer Wasserleitung aus Mitteln für ein rituelles Mahl erwirkten und die Polis Aphrodisias einen Aquädukt aus Geldern für Gladiatorenkämpfe bauen ließ. Kurzum: Weil entweder das Geld fehlte oder die Finanzmittel der Polis für andere Bedürfnisse benötigt wurden, finden sich in kaiserzeitlichen Inschriften wiederholt lokale Fälle, bei denen Rituale des Götterkults zur Disposition standen und wohl auch mehr als einmal zumindest zeitweilig vernachlässigt wurden.

Wer aufgrund dessen annimmt, allein finanzielle Kalkulationen hätten in den ersten drei Jahrhunderten nach Christi Geburt die Durchführung altüberlieferter Opfer und Mysterienfeiern in Frage gestellt, verkennt einen für diesen Zeitraum reich dokumentierten kritischen Diskurs, der sich mit dem Thema der blutigen Opfer auseinandersetzte. Ein Teil dieser Kritik findet sich in literarischen Quellen. Was die inhaltliche Stoßrichtung der Kritiker betrifft, lassen sich aus dem Quellenmaterial verschiedene Aspekte herauslesen. Gerade die Autoren, die den Traditionen griechischen Polislebens aufgrund ihrer Herkunft (Lukian) oder ihrer philosophischen Überzeugung (Oinomaos) fern standen, erwiesen sich als die radikalsten Kritiker. Da sie das *do-ut-des*-Prinzip als Basis der Opferhandlungen ablehnten, waren in ihren Augen blutige wie unblutige Opfer ein ineffizientes Mittel, um auf den Lauf der Dinge Einfluss zu nehmen. Weitaus weniger grundsätzlich fällt die Kritik von Männern aus, die sich als Priester und Politiker aktiv am städtischen Leben beteiligten. Ohne das Opfer von Tieren grundsätzlich abzulehnen, wandten sich Dion von Prusa oder Plutarch gegen Einzelaspekte der rituellen Performanz. Dem Chironäer missfiel dabei die übergroße Prachtentfaltung bei Opferhandlungen, während sich Dion darüber mokierte, dass in Tarsos Opfer von einer als unpassend empfundenen orientalischen Musik begleitet wurden.

Die schriftliche Überlieferung all dieser kritischen Meinungen bedeutet allerdings nicht, dass alle Autoren dieselben Absichten verfolgten und die gleiche Öffentlichkeit erreichen wollten. Lukian war es daran gelegen, mit seiner Kritik Gleichgesinnte auf einem gehobenen literarischen Niveau zu unterhalten; nichts lag ihm ferner, als die Massen von Opferhandlungen abbringen zu wollen. Ganz anders sind dagegen Plutarchs und Dions Stellungnahmen einzuordnen, die in Form eines Traktats oder einer Rede darauf abzielten, die von ihnen angeprangerten Übelstände in der Performanz von Opfern abzustellen.

Der kritische Diskurs über Tieropfer war mehr als eine Erscheinung negativer Bewertungen ritueller Praktiken. Denn in diesem Rahmen wurden auch unblutige Alternativkonzepte der Götterverehrung erörtert. Zu diesen Konzepten gehörten einerseits Handlungen, die im griechischen Kult seit jeher das Tieropfer begleitet hatten, nun aber in den Status einer vollwertigen rituellen Handlung aufgewertet werden sollten: das Darreichen von Opferkuchen (Aristomenes), das Verbrennen von Weihrauch, das Singen von Hymnen oder das Gebet (Apollonios von Tyana, Porphyrios). Darüber hinaus wurde auch der aus dem Orient stammende Brauch, Kerzen zu entzünden, als Option einer täglichen Form des Gottesdienstes ins Gespräch gebracht.

Letztendlich entscheidend im Hinblick auf die Entwicklung blutiger Tieropfer in der Kaiserzeit war der Umstand, dass sich der kritische Diskurs und die Erörterung von Alternativen nicht auf literarische Werke oder Reden beschränkten, sondern auch in die Orte getragen wurden, wo blutige Opfer vollzogen wurden bzw. wo über die Zukunft solcher Handlungen entschieden wurde. Dafür stehen zum einen Inschriften mit ritualkritischen Orakelsprüchen (Didyma, Kyzikos), zum anderen Volksbeschlüsse, durch die das Singen von Hymnen, Libationen oder das Entzünden von Kerzen dezidiert neben Tieropfer gestellt wurde (Stratonikeia, Teos). Ohne wegen der selektiven und lokal begrenzten Quellenlage ausmachen zu können, welche Seite letztendlich die andere beeinflusste, sind literarisch wie epigraphisch tradierte Stellungnahmen gegen Opfer und für unblutige Formen der Gottesverehrung gleichberechtigte Zeugnisse eines breiten Diskurses, der auch konkrete Änderungen im Kultbetrieb bewirkte.

Die pagane Kritik an blutigen Tieropfern ist nämlich ein Mosaikstein, um zu erklären, weswegen dieses Kernritual des paganen Gottesdienstes in der Spätantike verschwand. Freilich spielt hier ein ganzes Bündel von Faktoren eine Rolle: Bereits im vorangehenden Kapitel konnte dargelegt werden, wie sich im Festbetrieb der Kaiserzeit die Gewichte zugunsten einer religiös neutralen Unterhaltung der Massen verschoben hatten. Konkret investierten die Agonotheten und reichen Stifter ihr Geld zusehends in popularitätsträchtige Spektakel wie Gladiatorenkämpfe, pantomimische Aufführungen und dergleichen, worunter traditionelle Opferhandlungen litten. Neben einem kritischen Diskurs und neuen Schwerpunktsetzungen der Elite hatte sich aber auch die politische Großwetterlage zu Beginn des 4. Jh. zu ungunsten blutiger Tieropfer entwickelt. Legten

doch seit der Konstantinischen Wende Bischöfe und christliche Kaiser eine zunehmend restriktivere Haltung gegenüber paganen Riten und insbesondere blutigen Opfer an den Tag, die unter Kaiser Theodosius 391 n. Chr. in ein Verbot dieser Kulthandlung einmündete. Wenn also das blutige Tieropfer, das über Jahrtausende das Kernritual des griechischen Götterkults darstellte, in der Spätantike verschwand, wurde dies durch ein Zusammenwirken mehrerer Faktoren verursacht, nicht nur durch einen kritischen Diskurs.

II. 3. Rituale für die Wohltäter der Poleis

II. 3. 1. Einführung: Proklamationen, Bekränzungen, Ehrenstatuen

Wie F. Quaß⁷²⁰ und P. Gauthier⁷²¹ in ihren einschlägigen Studien herausgestellt haben, übernahmen während der Kaiserzeit Angehörige der Poliselite mehr oder minder bereitwillig Aufgaben des öffentlichen Lebens. Im Kontext eines früheren Kapitels war beispielsweise schon die Rede von ihrem Engagement im Festbetrieb. In gleicher Weise betätigten sie sich aber auch als Bauherrn oder in der Lebensmittelversorgung⁷²². Für all diese Tätigkeiten, die sich noch um die Übernahme von Gesandtschaften an den Kaiserhof ergänzen ließen, waren die kaiserzeitlichen Poleis in Ermangelung eigener Möglichkeiten auf diese Wohltäter angewiesen. Um den Euergeten dafür ihre Dankbarkeit auszudrücken und sie gleichermaßen zu neuen Leistungen anzuspornen, standen verschiedene rituelle Handlungen zur Verfügung, die fortan zusammenfassend als Ehrenrituale bezeichnet werden sollen.

Zu diesen Ehrenritualen gehörte einmal die Bekränzung des Geehrten. Diese Auszeichnung von Wohltätern mit Kränzen verschiedensten Materials war in aller Regel mit einer öffentlichen Proklamation verbunden⁷²³. Dieses Ehrenritual konnte im Festbetrieb bei Opfern oder Agonen angesiedelt sein. Dies war jedoch nicht zwingend, da auch die Tagung der Volksversammlung den Rahmen dazu abgeben konnte. Für beide Orte war das Bemühen erkennbar, eine möglichst große Öffentlichkeit für die Ehrung sicherzustellen. Neben der Bekränzung war die Errichtung von Statuen ein zweiter wichtiger Typ des Ehrenrituals, wobei der Terminus „Statue“ lediglich ein Sammelbegriff für ganz verschiedene bildliche Darstellungsformen dient, deren griechische Terminologie keine

⁷²⁰ Vgl. Quaß (1993).

⁷²¹ Vgl. Gauthier (1985).

⁷²² Vgl. Quaß (1993), S. 210-228; 253-269.

⁷²³ Vgl. McLean (2002), S. 239.

strikte Trennung zulässt⁷²⁴. Charakteristisch für diesen Ritualtyp ist, dass die Aufstellung einer Statue mit anderen rituellen Handlungen einherging. Inscriptliche Zeugnisse geben etwa darüber Auskunft, dass Bankette⁷²⁵ oder Geldverteilungen⁷²⁶, wie sie auch im Rahmen der Festkultur zu beobachten waren, mit dieser Aufstellung verbunden wurden. Doch rituelle Handlungen im Zusammenhang mit Statuen beschränkten sich nicht auf deren Aufstellung. Wie literarische Zeugnisse darstellen, wurden sie bisweilen auch bekränzt und gesalbt⁷²⁷. Für die Polis waren diese Ehrenrituale ein probates, weil preisgünstiges Mittel. Denn zum einen waren Kränze wenig kostspielig, zum anderen musste im Regelfall nicht die Polis, sondern der Geehrte selbst⁷²⁸, seine Familie, Freunde oder Arbeitskollegen für die entstehenden Kosten aufkommen⁷²⁹.

II. 3. 2. Kunstkritik, Bescheidenheitstopos oder Ritualkritik

Öffentliche Ehrungen von städtischen Wohltätern blieben während der Kaiserzeit nicht ohne kritische Reflexionen, die man allerdings nur dann fassen kann, wenn man sie möglichst klar von anderen Phänomenen abgrenzt. So sind aus literarischen Quellen der Kaiserzeit mehrere Episoden überliefert, die von einer Ablehnung von Bildern durch den zu Ehrenden berichten⁷³⁰. Seiner pseudepigraphischen Briefsammlung zufolge soll der pythagoreische Philosoph und Wundermann Apollonios von Tyana, als ihm die Polis Sparta einen Beschluss über die Aufstellung seines Bildes übersandte, dieses Schreiben nicht einmal einer Antwort für würdig erachtet haben⁷³¹. Dieselbe Haltung legte der Kyniker Demonax an den Tag, als die Elier ihm solche Ehren angetragen hatten.

⁷²⁴ Vgl. McLean (2002), S. 243-244.

⁷²⁵ Tomaschitz, *Unpublizierte Inscripten Westkilikiens* 9a / b, SEG XLIII 718, IG VII 190, 27-28.

⁷²⁶ I.Magnesia 179, 28-29. Für weitere Beispiele vgl. Wilhelm (1926), S. 1-3.

⁷²⁷ Vgl. Pekáry (1978), S. 741-742.

⁷²⁸ OGIS I 339. Hier kam der Geehrte für die Kosten der Statue auf, weil sich die Polis in finanziellen Schwierigkeiten befand.

⁷²⁹ Vgl. McLean (2002), S. 242, Gauthier (1985), S. 57.

⁷³⁰ Eine Zusammenstellung literarischer und epigraphischer Beispiele findet sich bei Pekáry (2002), S. 177-186. Der griechische Begriff εἰκὼν, der in diesem Zusammenhang des Öfteren vorkommt, hat eine große Bedeutungsvielfalt. Diese reicht von Statue bis zu Tafelbild/*clipeus*. Deshalb wurde der neutralste Begriff Bild gewählt. Vgl. Pekáry (1978), S. 727-744, Jones (1978), S. 189 Anm. 4 u.5.

⁷³¹ Ps.-Apollonios epist. 62-64.

Schließlich hätten in der Vergangenheit weder Sokrates noch Diogenes Bilder angenommen⁷³². Ganz unabhängig von der Historizität dieser Ereignisse fällt übereinstimmend auf, dass Apollonios und Demonax das Bild als Gegenstand ablehnten. Im Hintergrund dieser Haltung steht die philosophische Kritik am Bild, dem die Fähigkeit abgesprochen wird, die Taten und den Geist des Geehrten zu erfassen. Darüber hinaus ist das Bild vergänglich, dem Spott der Nachwelt ausgeliefert und bringt nur dem Künstler Ruhm, der es verfertigt hat⁷³³. Eine auf den künstlerischen Gegenstand abzielende Kritik kann mithin nicht als Ritualkritik gelten. Denn als maßgebliches definitorisches Merkmal von Ritualen wurde festgehalten, dass sie Handlungen sind⁷³⁴.

Ritualkritik ist jedoch nicht nur gegen eine Kritik am Gegenstand abzugrenzen, sondern auch gegen solche Äußerungen, die sich zwar auf die Handlung beziehen, aber einen Bescheidenheitstopos darstellen. Wenn Historiker wie Tacitus⁷³⁵ oder Cassius Dio⁷³⁶ etwa davon berichten, dass römische Kaiser ihnen angetragene Ehrenrituale zurückgewiesen haben, stand hinter ihren Worten keine ritualkritische Haltung, sondern ein Verhaltensmuster, das selbst schon als Ritual der *recusatio* bezeichnet werden könnte. Als Kaiser kam man gar nicht umhin, angetragene Ehrungen zunächst zurückzuweisen, um sie dann in eingeschränkter Form doch zuzulassen. Dieses „Ritual“ war nicht nur auf den kaiserlichen Hof beschränkt. Man findet es auch im Diskurs kaiserzeitlicher Poleis. Ein Exempel solchen Verhaltens ist die Rede Dions von Prusa, die er anlässlich seiner Rückkehr von einer Gesandtschaft zu Kaiser Trajan hielt⁷³⁷. Offensichtlich waren seine Mitbürger mit dem Ausgang dieser Mission sehr zufrieden und haben deshalb beschlossen, ihrem Landsmann mit öffentlichen Ehrungen ihre Dankbarkeit zu zeigen. Dabei handelte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um gängige Rituale wie Bekränzung samt Proklamation oder der Errichtung einer Statue an exponierten Plätzen der Stadt. Wenn Dion vor der Volksversammlung seiner Heimat diese Ehrungen zurückwies, war dies nicht als Ritualkritik aufzufassen. Als Mitglied der städtischen Elite wusste er genau, wie man zuerst auf derartige Vorschläge zu reagieren hatte. Seine Argumentation war geradezu ein

⁷³² Lukian. Dem. 58.

⁷³³ Plut. mor. 820B.

⁷³⁴ Vgl. oben, S. 16.

⁷³⁵ Tac. ann. III 18, 2; IV 37, 1 zu Tiberius.

⁷³⁶ Cass. Dio LIX 4, 4 zu Caligula.

⁷³⁷ Dion Chrys. XLIV.

Muster der Bescheidenheitstopik⁷³⁸: Ihm wäre die Liebe seiner Landsleute wichtiger als alle Ausrufungen und Statuen (τί ἂν ἔτι προσδέοιτο εἰκόνων ἢ κηρυγμάτων ἢ προεδριῶν;) ⁷³⁹. Weiter führte der Rhetor aus, er stünde allein schon deshalb tief in der Schuld der Polis, weil diese seinen Vorfahren schon umfangreiche Ehrungen erwiesen habe.

Scheidet man Bescheidenheitstopik und Kritik am Bild von einer auf die Handlung ausgerichtete, individuell zugespitzte Ritualkritik, finden sich nur wenige Zeugnisse dieser Art. So bezog derselbe Dion von Prusa in einer Rede wider die Ruhmsucht Stellung gegen das Schauspiel von Ausrufungen und Bekränzungen. Dort heißt es, die Poleis würden sich diese Ehrenrituale zu Nutze machen, um ruhmstüchtige Mitbürger zu weiteren Taten anzustacheln⁷⁴⁰. So gebe es Dummköpfe, die sich finanziell ruinieren würden, um öffentliche Proklamationen zu erhalten. Dabei gleichen diese der Ausrufung eines entlaufenen Sklaven auf der Agora. Nur eine Silbe mache den Unterschied (καὶ τοὺς μὲν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς κηρυττομένους ἀθλίους πάντες νομίζουσι, τοὺς δ' ἐν τῷ θεάτρῳ μακαρίους. Καὶ τούτους μὲν κηρύττεσθαί φασιν, ἐκείνους δὲ ἀποκηρύττεσθαι, δῆλον ὅτι παρὰ μίαν συλλαβὴν γιγνομένης τῆς διαφορᾶς)⁷⁴¹. Gerade dieser Vergleich macht Dions kritische Sichtweise deutlich, die allerdings nicht grundsätzlicher Natur war, sondern vom jeweiligen kommunikativen Kontext abhing. Während er in dieser Rede gegen rituelle Ehrungen anging, weil sich die Wohltäter für sie übernehmen würden, lobte er im Zusammenhang einer anderen Rede, dass Kranzverleihungen und Proklamationen für die Städte kostengünstig, für die Geehrten nichtsdestoweniger ehrenvoll seien⁷⁴².

⁷³⁸ Vgl. Jones (1978), S. 105.

⁷³⁹ Dion Chrys. XLIV, 2.

⁷⁴⁰ Dion Chrys. LXVI, 2.

⁷⁴¹ Dion Chrys. LXVI, 4.

⁷⁴² Dion Chrys. LXXV, 7.

II. 3. 3. Kostenpunkt Ehrenrituale

Schon im Zusammenhang mit der Festkultur ist deutlich geworden, dass der römischen Verwaltung daran gelegen war, die finanziellen Aufwendungen der Poleis und ihrer Eliten im rituellen Bereich unter Kontrolle zu halten. Die Städte sollten über einem einseitigen Engagement im Festsektor andere Bereiche des öffentlichen Lebens nicht vernachlässigen⁷⁴³. Dass Selbiges auch für Ehrenrituale galt, zeigt die Diskussion um die Ehrungen des lykischen Euergeten Opramoas von Rhodiapolis aus der Mitte des 2. Jh. n. Chr. Dieser hatte in seiner Heimatstadt ein Grabmonument errichten lassen, auf dem er seine mannigfaltigen Leistungen für das lykische Koinon und einzelne Städte der Region sowie die dafür empfangenen Ehrungen dokumentierte⁷⁴⁴. Aus diesem umfangreichen Dossier kann folgender Gang der Ereignisse rekonstruiert werden, der sich unter der Statthalterschaft des Cornelius Proculus (139-140 n. Chr.) ereignet haben soll: Aufgrund verschiedenster Leistungen beschloss die Bundesversammlung des lykischen Koinon für Opramoas jährliche Ehrungen (κατ' ἔτος τειμαί), was insofern außergewöhnlich war, als solche Ehrungen gemeinhin erst nach Bekleidung der Lykiarchie (höchstes Bundesamt) vergeben wurden, Opramoas sie jedoch schon vorher zugebracht bekam⁷⁴⁵. Nachdem sich Opramoas als Lykiarch wenig später wiederum durch verschiedene Wohltaten ausgezeichnet hatte, fasste die Bundesversammlung einen Beschluß über κατ' ἔτος κατὰ πόλιν τειμαί⁷⁴⁶. Man darf darin wohl keine substantiellen Änderungen der Ehrenrituale sehen, sondern lediglich die Ausweitung ihres Geltungsbereichs. Fortan sollten die Verleihung eines goldenen Kranzes und die Aufstellung von Statuen nicht nur auf Bundesebene, sondern auch in den einzelnen Poleis des lykischen Koinon erfolgen⁷⁴⁷. Nachdem der *legatus pro praetore* Domitius Seneca seine Zustimmung zu diesen Ehrungen erteilt hatte, verweigerte sich dessen Nachfolger im Amt Cornelius Proculus, was die Lykier zur zeitweiligen Einstellung der Rituale veranlasste⁷⁴⁸. Da Opramoas

⁷⁴³ Vgl. oben, S. 66-73.

⁷⁴⁴ Kokkinia, *Opramoas-Inschrift* I-XX.

⁷⁴⁵ Vgl. Kokkinia (2000), S. 226.

⁷⁴⁶ Vgl. Kokkinia (2000), S. 226.

⁷⁴⁷ Vgl. Kokkinia (2000), S. 226.

⁷⁴⁸ Vgl. Kokkinia (2000), S. 227.

verständlicherweise darauf verzichtete, das ablehnende Schreiben des Statthalters auf seinem Mausoleum aufzuzeichnen, können über die Beweggründe des Römers nur Vermutungen angestellt werden, die in den fiskalischen Bereich führen. Unter der Prämisse, das Koinon und die Städte und nicht Opramoas selbst hätten die Kosten der Rituale zu tragen, stellte die Bereitstellung von goldenen Kränzen und Statuen sowie die Finanzierung von Banketten und Geldspenden eine erhebliche Belastung für die öffentlichen Kassen dar. Es könnte demnach die Absicht des Proculus gewesen sein, die finanziellen Lasten exzessiver Ehrungen einzuschränken⁷⁴⁹. Zu untermauern ist diese Hypothese durch eine räumlich und zeitlich nahe Parallele, von der bereits die Rede war. Wie bereits dargelegt, erteilte der Statthalter Lykiens M. Flavius Aper in hadrianischer Zeit seine Zustimmung zur Festgründung des Demosthenes von Oinoanda nur unter der Auflage, dass die Polis dadurch finanziell nicht belastet würde⁷⁵⁰. Beide Amtsträger hätten sich demnach von der Sorge über die Ressourcen der Städte leiten lassen.

Die Kosten ritueller Ehrungen, sofern sie von der Polis und nicht von den Geehrten zu tragen waren, riefen nicht nur Roms Vertreter auf den Plan, sondern initiierten auch einen innerstädtischen Diskurs zu dieser Problematik. Ein solcher lokaler Diskurs spiegelt sich in der rhodischen Rede Dions von Prusa⁷⁵¹. Im Gegensatz zu anderen Poleis, in denen einheimische Wohltäter ihre Ehrungen zumeist selbst bezahlten, hatte Rhodos im größeren Umfang auch auswärtige Euergeten, speziell Römer von hohem gesellschaftlichen Rang zu ehren⁷⁵². Da diese nicht verpflichtet werden konnten, die Kosten der ihnen zugedachten Ehrungen zu übernehmen, belasteten diese Rituale die öffentliche Kasse. Wie die Rhodier darauf reagierten, ist im Umkehrschluss aus Dions Kritik an diesem Verhalten zu entnehmen. Die Maßnahmen der Rhodier, denen notwendig eine Erörterung der finanziellen Belastungen sowie einschlägige Beschlüsse vorausgehen mussten⁷⁵³, betrafen besonders die Errichtung von Statuen. Im Einzelnen verfiel man zunächst darauf, namenlose Statuen für neue Ehrungen zu verwenden; dann ging man einen Schritt weiter und entfernte die Inschriften auf dem Sockel alter Statuen, um sie durch neue zu

⁷⁴⁹ Vgl. Kokkinia (2000), S. 227 Anm. 427.

⁷⁵⁰ Vgl. oben, S. 71.

⁷⁵¹ Dion Chrys. XXXI.

⁷⁵² Vgl. Jones (1978), S. 28.

⁷⁵³ Dies wird aus einem lindischen Psephisma (LSCG Suppl. 90) aus dem Jahr 22 n. Chr. deutlich.

ersetzen⁷⁵⁴. Dion ließ es nicht dabei bewenden, sich scharf gegen diese Maßnahmen auszusprechen, sondern brachte selbst Alternativen in der Diskussion um die Kostenreduzierung bei Ehrenritualen vor. Anstatt alten Euergeten ihre Statuen zu entwenden, sollte man seiner Meinung nach dazu übergehen, nicht allen Wohltätern der Polis solche vornehmen Ehrungen zuteil werden zu lassen. Stattdessen sei ihnen durch die Einladung auf einen Ehrensitz, verbunden mit einer Beifallsbekundung, Lob zu erteilen (διὰ τοῦτο σεμνότερόν ἐστι τὸ παρ' ὑμῖν κληῖθηναι εἰς προεδρίαν ἅπαξ τῆς παρ' ἑτέροις εἰκόνοσ. Καὶ τὸ μὲν ὑμᾶσ καθημένους ἐπαινέσαι λαμπρόν)⁷⁵⁵. Auch Plutarch wies in seinem Traktat für angehende Politiker πολιτικὰ παραγγέλματα einen Weg, um die Kosten für Ehrenrituale zu senken. Er gab den jungen Männern den Rat, sich mit einer Ehreninschrift zu bescheiden⁷⁵⁶. Aufs ganze gesehen bestand sowohl von Seiten der römischen Verwaltung als auch im Diskurs der Städte ein Bedürfnis, die Kosten ritueller Ehrungen im überschaubaren Rahmen zu halten, indem man gegebenenfalls teure durch kostengünstigere Rituale ersetzte.

II. 3. 4. Wohltäter sind keine Götter

Der öffentliche Diskurs um Ehrenrituale gewann außer der finanziellen noch eine weitere Dimension, sobald es darum ging, Euergeten zu ehren, deren Leistungen als besonders herausragend empfunden wurden. Für diese Fälle sah man die bisher angesprochenen Rituale, die Ch. Habicht summarisch als profane Ehrungen bezeichnet⁷⁵⁷, als ungenügend an. In solchen Situationen stand im öffentlichen Diskurs zur Disposition, diesen herausragenden lokalen Wohltätern durch die Polis göttergleiche Ehrungen (ἰσόθεοι τιμαί) zu erweisen. Diese Ehrungen stellten in ritualdynamischer Hinsicht einen Ritualtransfer dar. Wurden doch Ritualtypen dem Repertoire des Götterkults (z.B. Opfer) entnommen und zur Ehrung lokaler Wohltäter eingesetzt. Dieses Phänomen war nicht ohne

⁷⁵⁴ Dion Chrys. XXXI 141.

⁷⁵⁵ Dion Chrys. XXXI 110.

⁷⁵⁶ Plut. mor. 820B-C.

⁷⁵⁷ Vgl. Habicht (1970), S. 206.

Vorbilder, sondern hatte seine Wurzeln im hellenistischen Herrscherkult, dessen Parallelität zum Götterkult darauf zurückzuführen ist, dass rituelle Elemente aus diesem Kontext in den Bereich der Herrscherverehrung transferiert wurden⁷⁵⁸. Grundsätzlich fasste man die ἰσόθεοι τιμαί als eine Steigerung profaner Ehrungen auf, wenn Bekränzungen und dergleichen in Anbetracht außergewöhnlicher Leistungen nicht mehr ausreichen schienen. Der Geehrte wurde nur hinsichtlich der ihm erwiesenen rituellen Handlungen wie ein Gott verehrt, ohne dass er selbst ein Gott war. Dass man in diesem Ritualtransfer keine Verletzung der sakralen Sphäre der Götter sah, wird durch zahlreiche Ehrungen dieser Art belegt, die lokalen Euergeten vor allem aus dem 1. Jh. v. Chr. zuteil wurden⁷⁵⁹.

Ein Diskurs, der diesen Transfer problematisierte und auf eine rituell differenzierte Verehrung von Göttern und lokalen Wohltätern drängte, ist in den Quellen nur äußerst selten greifbar. Ein inschriftliches Zeugnis mit einer solch kritischen Zuspitzung stammt aus der Stadt Kyme⁷⁶⁰. In dieser äolischen Stadt hat sich in augusteischer Zeit ein Mann namens L. Vaccius Labeo als Wohltäter hervorgetan, indem er das Gymnasium auf eigene Kosten renovierte, eine kleine Therme anbauen ließ und den Betrieb des Gebäudekomplexes durch eine Stiftung sicherte⁷⁶¹. Dies alles geht aus einem Ehrendekret hervor, mit dem der Demos von Kyme beschließen wollte, ihn als κτίστης in die Tradition des Gründungsheroen der Stadt zu stellen. Im rituellen Bereich sollte er göttergleiche Ehrungen erhalten, die ihren Mittelpunkt in einem eigenen Tempel samt Kultbild finden sollten (ναῦν[ο]ν ἐν τῷ γυμνασίῳ κατείρων προαγρημμένῳ, ἐν ᾧ ταῖς τελευταῖς αὐτῷ κατιδρύσει)⁷⁶². Offensichtlich sahen die Kymäer in diesem Vorgang keine Problematik, sondern einen bereits lange geübten Brauch zur Ehrung besonders verdienstvoller Wohltäter (νόμιμόν ἐστι)⁷⁶³. Dass solche Ehrungen für diesen Zeitraum nichts Ungewöhnliches darstellten, bezeugt ein Fall aus Knidos, wo der Gelehrte Artemidoros durch persönlichen Kontakt zu Cäsar seiner Heimatstadt Privilegien gesichert hat⁷⁶⁴. Als Gegenleistung erwiesen ihm die Knidier ἰσόθεοι τιμαί, in Form einer feierlichen Prozession, Opfern und

⁷⁵⁸ Vgl. Chaniotis (2005), S. 191-194, Chaniotis (2003), S. 5.

⁷⁵⁹ Vgl. Quaß (1993), S. 34-35, Price (1984), S. 47-52.

⁷⁶⁰ I.Kyme 19.

⁷⁶¹ I.Kyme 19, 39-43.

⁷⁶² I.Kyme 19, 6-7.

⁷⁶³ I.Kyme 19, 9.

⁷⁶⁴ Vgl. Quaß (1993), S. 35 Anm. 90.

Agonen zu seinen Ehren. Zudem sollte eine Kultstatue im Tempel der Artemis Hyakinthotrophos aufgestellt werden. Es gibt nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, dass Artemidoros die ihm angetragenen Ehren zurückgewiesen hätte. Genau dies geschah für die Kymäer wider Erwarten im Fall des L. Vaccius Labeo, der seine kritische Haltung zum Transfer göttergleicher Ehren auf Menschen unzweideutig zum Ausdruck brachte, indem er eine Differenzierung von profanen und sakralen Elementen forderte: *προσμελτρεις τᾶν ἑαυτῶ τύχαν τοῖς ἐφικτοῖσιν ἀνθρώπων, τᾶν ἢ μὲν ὑπερβαρέα καὶ θεοῖσι ... ἀρμόζουσιν τᾶς τε τῶ ναύω κατειρώσιος τᾶς τε τῶ κτίστα ἢ προσονυμασίας τειμᾶν παρητήσατο, ἀρκέην νομίζων ... ταῖς δὲ τοῖς ἀγαθοῖσι τῶν ἀνδρῶν προπερο[ί]σασιν ἄσμενιζοῖσα χαρᾶ συνεπένευσε τειμαῖσι*⁷⁶⁵. Für ihn wäre die Prohedrie während des Agons und eine Bekränzung im Rahmen einer Opferzeremonie genug der Ehren. Sucht man nach Erklärungen für dieses nach heutiger Quellenlage einzigartige Verhalten eines lokalen Wohltäters angesichts göttergleicher Ehren, muss man Herkunft und Hintergrund dieses Mannes beleuchten. Obwohl L. Vaccius Labeo sich insofern als typischer Vertreter der städtischen Elite gab, als er öffentliche Aufgaben übernahm, hat seine Familie keine lange Tradition in der äolischen Stadt. Vielmehr war sie wohl erst eine Generation zuvor in Kleinasien heimisch geworden, als sein Vater aus dem römischen Westen als *negotiator* dorthin gekommen war⁷⁶⁶. Im Gegensatz zum hellenistischen Osten hatte sich dort zu keinem Zeitpunkt eine Tradition herausgebildet, verdiente Menschen rituell wie Götter zu verehren⁷⁶⁷. Es war also eine andere Denktradition, der Vaccius Labeo entstammte und die ihn göttergleiche Ehren kritisieren ließ. Darüber hinaus ist in Betracht zu ziehen, dass er bei seiner Zurückweisung mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ein von Augustus vorgeprägtes Muster zurückgreifen konnte, mit dem der Princeps auf Anträge griechischer Poleis reagierte, ihm für sich alleine göttergleiche Ehrungen zuteil werden zu lassen⁷⁶⁸. Dieses Argumentationsmuster ist zwar nicht von Augustus selbst erhalten, spiegelt sich aber in entsprechenden Schreiben von Tiberius, Germanicus und Claudius an

⁷⁶⁵ I.Kyme 19, 13-20.

⁷⁶⁶ Vgl. Engelmann, S. 70 zu I.Kyme 19.

⁷⁶⁷ Vgl. Charlesworth (1939), S. 1.

⁷⁶⁸ Im Zusammenhang mit dem Kult der *Dea Roma* ließ Augustus allerdings seine göttliche Verehrung zu. Vgl. Clauss (1999), S. 64. L. Vaccius Labeo verhielt sich demnach genau der Princeps. Die von den Bürgern Kymes angedachte alleinige göttliche Verehrung seiner Person in einem eigenen Tempel kam für ihn nicht in Frage.

griechische Poleis, die eine erstaunliche Nähe, ja bisweilen wörtliche Übereinstimmung zu Formulierungen des L. Vaccius Labeo aufweisen⁷⁶⁹. Es bestand mithin eine konsistente römische Haltung im Hinblick auf göttergleiche Ehren.

Die Forderung, von solchen Ehren für lokale Wohltäter Abstand zu nehmen, ist über das kymäische Beispiel hinaus auch Inhalt eines pergamenischen Orakeltextes, zu dessen Interpretation einige kontextuelle Vorbemerkungen notwendig sind. Wie die Inschrift der Statuenbasis des L. Flavius Hermokrates ausweist, ehrten der Demos und die Boule der Pergamener in severischer Zeit diesen Philosophen und Kaiserpriester mit der Aufstellung einer Statue⁷⁷⁰. Soweit dies der fragmentarischen Inschrift entnommen werden kann, wurde Hermokrates für eine besondere Leistung ausgezeichnet. Sicherte er doch der Delegation seiner Heimatstadt den prestigeträchtigen ersten Rang in der Prozession (Propompeia) während des Festes des Koinon von Asia⁷⁷¹. Diese Ehreninschrift ist aber nicht das einzige epigraphische Zeugnis auf der Statuenbasis. Denn auf der Seite wurde von einer anderen Hand eine Inschrift angebracht, die ein Orakel des Asklepios wiedergibt⁷⁷². Diese Inschrift ist erst nach dem Tod des Hermokrates aufgezeichnet worden und stellte lapidar fest, der Verstorbene sei nur ein sterblicher Mensch gewesen, wohl aber der beste der zu Heroen erhobenen Toten ([οὐ]κ ἦν ἀθάνατος θνητὸς | [φύ]ς, ἀλλὰ πολὺ πρὶν | [ἀν]δρῶν ἡρώων μούν[ο]ς | ἄριστος ἔην.)⁷⁷³. Dieser Befund lässt sich vor dem Hintergrund einer Diskussion deuten, in der die Pergamener erörterten, wie sie den um die Stadt so verdienten Hermokrates nach dessen Ableben ehren sollten. Da sich in dieser Sache offenbar kein Konsens abzeichnete, wandte man sich an das Asklepiosorakel der Stadt, das bereits in früheren Fällen speziell zu Ehrungen konsultiert wurde (Bestattung innerhalb der Stadtmauern)⁷⁷⁴. Die Meinung der Orakelpriester zu Hermokrates war eindeutig: Als Sterblicher sollte er nicht wie ein Gott mit ἰσόθεοι τιμαί geehrt werden, sondern als Heros⁷⁷⁵. Zwar gibt es im Heroenkult Anleihen aus dem rituellen Repertoire der Götterverehrung, doch bestehen insofern Unterschiede, als er auch Elemente aus dem

⁷⁶⁹ Vgl. Charlesworth (1939), S. 6.

⁷⁷⁰ I.Pergamon III 34.

⁷⁷¹ I.Pergamon III 34, 10-15.

⁷⁷² Merkelbach - Stauber, *SGO* I 06/02/03.

⁷⁷³ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 06/02/03, 18-21.

⁷⁷⁴ I.Pergamon III 2.

⁷⁷⁵ Vgl. Merkelbach - Stauber, S. 583 zu *SGO* I 06/02/03.

rituellen Totengedenken enthält (Totenmahl mit Verbot von Bekränzung und Flötenspiel, die zum Götterkult gehören). Letztlich ging es den Asklepiospriestern um dasselbe Anliegen wie L. Vaccius Labeo. Hier wie dort wurde der Ritualtransfer von ἰσόθεοι τιμαί in den Rahmen der Ehrung städtischer Wohltäter verworfen und eine Differenzierung gefordert. Lokale Wohltäter sollten sich selbst angesichts großer Leistungen zu Lebzeiten mit profanen Ehrungen zufrieden geben und nach ihrem Tod von der Polis als Heroen geehrt werden - aber nicht wie Götter.

Die Ehreninschrift für L. Vaccius Labeo und das pergamenische Asklepiosorakel auf der Statuenbasis des Hermokrates machen deutlich, dass in Einzelfällen die Übertragung göttergleicher Ehrungen auf lokale Wohltäter problematisiert worden ist. Doch reicht dieser Befund nicht aus, um zu erklären, weswegen solche Rituale für diese Bezugsgruppe in der Kaiserzeit nur noch selten nachzuweisen sind, während diese Erscheinung im ersten vorchristlichen Jahrhundert noch verbreitet gewesen ist⁷⁷⁶. Der Grund für diese Veränderung dürfte in den politischen Rahmenbedingungen zu suchen sein. Im 1. Jh. v. Chr. stellten Seerauberuberfalle, die Mithridatischen Kriege und die Wirren der römischen Bürgerkriege existenzielle Bedrohungen dar, in denen sich einzelne Bürger in herausragender Weise um das Gemeinwesen verdient machen konnten und dafür mit göttergleichen Ehren belobigt wurden. Im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit Mithridates von Pontos forderten die Römer etwa von ihren Bundesgenossen Unterstützung ein. Neben Zwangsrekrutierungen und Einquartierungen waren die Kontributionen so hoch, dass die Bürger sich verschulden mussten, um sie aufzubringen. In dieser Situation erreichte ein Pergamener namens Diodoros Pasparos während einer Gesandtschaft nach Rom zumindest die Senkung der Wucherzinsen solcher Darlehen. Dafür wurden ihm in seiner Heimatstadt göttergleiche Ehren zuteil⁷⁷⁷. Mit dem Prinzipat des Augustus wichen diese Bedrohungen einer Phase politischer Stabilität. Mit dieser Änderung der politischen Rahmenbedingungen ging sowohl auf städtischer als auch auf provinzieller Ebene die Institutionalisierung des Kaiserkults im griechischen Osten voran und die Verehrung mit ἰσόθεοι τιμαί konzentrierte sich auf die Kaiser und deren Familienangehörige. Honorand

⁷⁷⁶ Price (1984), S. 49: „The reign of Augustus marked the end of all new public divine cults of individuals, whether citizens of Greek cities or Roman officials.”

⁷⁷⁷ Vgl. Qua (1993), S. 129.

und Ehrende standen dabei in einem reziproken Verhältnis oder „system of exchange“ (S. Price)⁷⁷⁸. Der Kaiserkult war ein Instrument für die Poleis, dem Kaiser für erwiesene Gunstbeweise zu danken und um neue Vergünstigungen und Auszeichnungen zu bitten, die nur der Princeps gewähren konnte: Steuererleichterungen, prestigeträchtige Titel wie die Neokorie usw.⁷⁷⁹. Eine göttergleiche Verehrung örtlicher Euergeten musste vor diesem Hintergrund zwangsläufig in Konkurrenz zum Kaiserkult treten. Wie sollten die Poleis den Herrscher und Mitglieder seines Hauses rituell herausgehoben mit Blick auf ihre Vorteile ehren, wenn schon ein Bürger der Stadt mit göttergleichen Ehren bedacht wurde? Folglich war der kritische Diskurs zum Transfer von ἰσόθεοι τιμαί auf lokale Euergeten, der sich nur in exzeptionellen Zeugnissen niederschlug, keine maßgebliche Kraft hinter dem Verschwinden dieser Praxis. Vielmehr war es die Konkurrenz zum institutionalisierten Kaiserkult, die dazu führte, dass diese noch im 1. Jh. v. Chr. gängige Vorgehensweise mit der Zeit verschwand.

II. 3. 5. Zusammenfassung

In der Analyse des kaiserzeitlichen Diskurses um Ehrenrituale für lokale Euergeten kristallisierten sich mehrere thematische Schwerpunkte heraus. Dabei war es augenfällig, dass die Errichtung von Ehrenstatuen, öffentliche Bekränzungen, Ausrufungen und Proklamationen nur sehr selten kritisch reflektiert wurden, wogegen Kritik am Gegenstand der Statue oder Bescheidenheitstopik viel häufiger in den Quellen vorzufinden sind. Selbst wenn es individuelle, an der rituellen Handlung ausgerichtete Kritik gab, war sie keinesfalls grundsätzlich, wie Dion von Prusas Vergleich der Proklamation eines Euergeten mit der Ausrufung eines entlaufenen Sklaven auf der Agora zeigte. Mit dieser Aussage wollte er lediglich das Verhalten ruhmsüchtiger Zeitgenossen anprangern, jedoch nicht diesen Ritualen im ganzen eine Absage erteilen. Das weitgehende Unterbleiben eines kritischen Diskurses zu solchen Ehrenritualen ist leicht erklärlich. Für die Angehörigen der Elite eröffneten diese rituellen Handlungen die Möglichkeit, ihr Prestige innerhalb der

⁷⁷⁸ Vgl. Price (1984), S. 65-77.

⁷⁷⁹ Vgl. Price (1984), S. 64-65.

Polis sichtbar vor aller Öffentlichkeit zu dokumentieren und konkurrierende Honoratioren zu übertreffen. Aus der Sicht der Polis waren profane Ehrungen meist ein kostenneutrales Instrument, um Wohltätern für ihre Initiativen zu danken und sie zu neuen Engagements anzuhalten, da oftmals der Honorand selbst bzw. seine Umgebung für die Kosten der Rituale aufzukommen hatte.

Sobald die Ehrungen allerdings von den Städten selbst bezahlt werden mussten, war dies mancherorts der Anlass für Diskussionen, in denen kostensenkende Maßnahmen erörtert wurden. Nachweislich führte auf Rhodos die Aufstellung von Ehrenstatuen als prestigeträchtiges, aber kostspieliges Ritual zur Erörterung dieser Problematik. Wie übrigens auch in anderen Poleis verständigte man sich darauf, alte Statuen zum Teil unter Tilgung des Namens eines früher Geehrten wiederzuverwenden und damit die Kosten für die Neubeschaffung dieses Ritualinventars einzusparen. In seiner rhodischen Rede sprach sich Dion von Prusa vehement gegen dieses Vorgehen aus und gab den Ratschlag, fortan auf weniger teure Rituale auszuweichen wie die Einladung des Honoranden auf einen Ehrenplatz mitsamt öffentlicher Beifallsbekundung. Wenn die Kosten der Rituale die Städte über Gebühr belasteten, war dies auch für die römische Administration Anlass genug, sich in diese Diskussion einzuschalten. Beispielhaft war in dieser Hinsicht der Fall des lykischen Euergeten Opramoas von Rhodiapolis. Als das lykische Koinon beschloss, diesen verdienten Wohltäter nicht nur auf Bundesebene, sondern auch in jeder einzelnen Mitgliedsstadt rituell zu ehren, versagte wohl aus fiskalischen Gründen der römische Statthalter hierzu zunächst die Zustimmung. Dauerhafter Erfolg war ihm jedoch nicht beschieden, da die Lykier die Unterstützung von Kaiser Antoninus Pius erlangten und Cornelius Proculus daraufhin seinen Widerstand fallen lassen musste.

Die Kritik an göttergleichen Ehren für lokale Wohltäter war eine letzte Facette des kaiserzeitlichen Diskurses um Ehrenrituale. Diese Auseinandersetzung manifestierte sich allerdings nur an zwei Beispielen: Die Zurückweisung von ἰσόθεοι τιμοί für seine Person durch L. Vaccius Labeo, der sich gängige profane Ehrungen ausbat und ein pergamenisches Asklepiosorakel, durch das die Orakelpriester anordneten, den verstorbenen L. Flavius Hermokrates nicht als Gott, wohl aber als Heros zu ehren. Diese seltenen kritischen Äußerungen zum Transfer ritueller Handlungen waren nicht die Ursache dafür, dass diese Praxis der Ehrung für lokale Wohltäter in der Kaiserzeit kaum mehr nachzuweisen ist. Vielmehr ist die auf Einzelfälle beschränkte Diskussion als Folge davon anzusehen, dass die Konkurrenz zum Kaiserkult göttergleiche Ehrungen für lokale

Euergeten zum Erliegen gebracht hat. Die Kritik war demnach ein Spiegel sich vollziehender Veränderungen.

Insgesamt ist für den Untersuchungszeitraum zu bilanzieren, dass profane Ehrenrituale für lokale Wohltäter überwiegend ohne kritische Reflexion durchgeführt wurden, solange sie für die Poleis keine übergroßen finanziellen Belastungen bedeuteten. Genau gegenteilig verhielt es sich mit den göttergleichen Ehrungen für diese Personengruppe. In der Prinzipatszeit wurden sie als eine Konkurrenz zum Kaiserkult eingestellt.

II. 4. Rituale für die Toten

II. 4. 1. Totenrituale: Bestattung und rituelles Totengedenken

Im Rahmen dieses abschließenden Kapitels über Rituale für die Toten stellen rituelle Handlungen, die im engeren Sinne zur Bestattung eines Verstorbenen gehören, ein zentrales, aber kein ausschließliches Feld der Untersuchung dar. Denn der Blick richtet sich über die Bestattung hinaus auf das längerfristige rituelle Totengedenken.

Welche Bedeutung die Bestattung für die Menschen der griechischen Antike besaß, wird gleich im ersten literarischen Zeugnis ihrer Kultur deutlich. Bittet doch Hektor im zweiundzwanzigsten Gesang der Ilias vor seinem Zweikampf mit Achilles den Peliden um die Übereinkunft, der Sieger möge dem gefallenem Unterlegenen eine würdige Bestattung ermöglichen⁷⁸⁰. Aus verschiedenen Gründen wurde dies als wichtig erachtet: Zum einen verbürgte ein ordnungsgemäßes Begräbnis in der Vorstellungswelt der antiken Griechen den Eingang des Toten in die Unterwelt, so dass er nicht ziellos zwischen Diesseits und Jenseits umherirrte und die Lebenden bedrohte⁷⁸¹. Die eigenen Verstorbenen würdevoll zu bestatten, stellte für die Hinterbliebenen jedoch nicht nur einen Schutz vor Wiedergängern dar, sondern war auch die juristische Voraussetzung, das Erbe des Toten antreten zu können⁷⁸². Wie sah vor diesem Hintergrund die gerade für die Lebenden so wichtige Bestattung der Toten in ritueller Hinsicht aus? Im Idealfall war sie ein aus mehreren Handlungssequenzen bestehendes komplexes Ritual. Nach dem Ableben eines Familienmitglieds war es zuerst die Pflicht der nächsten weiblichen Angehörigen, den Leichnam zu waschen, zu salben und mit dem Totengewand auf einer Liege (κλίνη) aufzubahren⁷⁸³. Einher ging diese so genannte *πρόθεσις* mit der rituellen Totenklage, zu

⁷⁸⁰ Hom. II. XXII, 254-260.

⁷⁸¹ In Hom. Od. XI, 72-73 mahnt Elpenor Odysseus, ihn nicht unbeerdigt im Hades zurückzulassen. Ansonsten würde er ein Geist, der den König von Ithaka heimsuchen werde.

⁷⁸² Vgl. Engels (1998), S. 37, Price (1999), S. 100. Auch die Amtsfähigkeit eines Bürgers war in Athen an das korrekte Ausführen der Grabriten für seine Eltern gebunden.

⁷⁸³ Vgl. Parker (1983), S. 35, Kierdorf (1997), Sp. 589, Price (1999), S. 100.

der neben den Familienangehörigen auch angemietete Klageweiber und professionelle Sänger verschiedene Arten von Klageliedern anstimmten (Threnos, Epikedeion, Ialemos und Goos)⁷⁸⁴. An diesen Teil der Bestattung schloss sich die Trauerprozession (ἐκφορά) an, die vom Sterbehaus durch die Polis zur Nekropole außerhalb der Stadtmauern führte⁷⁸⁵. Dort erfolgte - nach Region oder Zeitperiode verschieden - entweder eine Verbrennung des Leichnams auf dem Scheiterhaufen oder dessen Inhumation in einem Sarkophag. Beide Arten der Bestattung gingen mit einer Vielzahl ritueller Handlungen einher. Ein naher männlicher Verwandter des Verstorbenen hielt eine enkomiastische Leichenrede, dem Toten wurden Gaben mitgegeben, man opferte und libierte Wein, Milch, Öle usw.⁷⁸⁶. Sodann wurde der Scheiterhaufen entzündet, und man erwartete dessen Abbrennen, um danach die Gebeine des Toten zur endgültigen Bestattung im Grab zu bergen⁷⁸⁷. Auf diesen τάφος genannten Teil der Bestattung folgte regelmäßig ein Totenmahl (περίδειπνον) zu dem gegebenenfalls auch noch Wettkämpfe unterschiedlichster Art treten konnten⁷⁸⁸. Das aus vier Hauptteilen bestehende und von zahlreichen Handlungen begleitete griechische Bestattungsritual blieb ungebrochen durch alle Epochen dieser Kultur bis in die Kaiserzeit ebenso im Gebrauch wie das rituelle Totengedenken⁷⁸⁹.

Mit der Bestattung des Verstorbenen in der Nekropole endete keineswegs die rituelle Beschäftigung der Lebenden mit den Toten. Vielmehr waren deren Gräber Orte von Kommemorationsritualen, die sich durch eine große Vielfalt auszeichneten. Zu dieser Memorialkultur gehörte es, dass die Familie an jährlich individuellen Terminen (Geburts- und Sterbetagen) oder an allgemeinen Totenfesten für ihre Hinterbliebenen Opfer und Libationen durchführte und sich zu einer Mahlzeit am Grab versammelte⁷⁹⁰. Rituelles Totengedenken beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Familie. Jeder konnte in den Nekropolen die Toten durch einen Gruß oder das Verlesen eines Grabepigramms ehren, die Miniaturausgaben der enkomiastischen Reden zur Bestattung darstellten⁷⁹¹. Da

⁷⁸⁴ Vgl. Kierdorf (1997), Sp. 589, Engels (1998), S. 25.

⁷⁸⁵ Vgl. Engels (1998), S. 25-26.

⁷⁸⁶ Vgl. Engels (1998), S. 26.

⁷⁸⁷ Vgl. Kierdorf (1997), Sp. 589, Engels (1998), S. 26.

⁷⁸⁸ Vgl. Kierdorf (1997), Sp. 589.

⁷⁸⁹ Vgl. Nilsson (1967), S. 545-547.

⁷⁹⁰ Vgl. Engels (1998), S. 29.

⁷⁹¹ Vgl. Day (1989), S. 27-28.

familiäre Bande durch Mobilität oder Schicksalsschläge mitunter zerstört werden konnten, ist aus manchen Grabinschriften das Bemühen abzulesen, die Durchführung von Kommemorationsritualen auf „ewig“ (εἰς αἰῶνα) durch entsprechende testamentarische Stiftungen sicherzustellen. Empfänger der Stiftungssumme waren ortsgebundene Kult- bzw. Handwerkervereine, die sich verpflichteten, die Rituale zu praktizieren⁷⁹². Welche Handlungen darunter verstanden wurden, präzisieren einschlägige Inschriften, die Teile der testamentarischen Verfügungen referieren: Das Verbrennen von Aromen, die Bekränzung der Gräber sowie das Anbringen von Blumenschmuck, insbesondere das Ausstreuen oder Verbrennen von Rosen. Im letzteren Fall ist jedoch, wie Ch. Kokkinia überzeugend nachgewiesen hat, zu unterscheiden, ob dieses „Rosenopfer“ im Rahmen eines allgemeinen Rosalia-Festes erfolgte oder an individuellen Geburts- und Todestagen der Verstorbenen⁷⁹³. Insgesamt weisen diese rituellen Handlungen eine große zeitliche und örtliche Varianz auf.

Dass normative Eingriffe der Städte in Bestattungsrituale, aber auch in das Totengedenken, Gegenstand des öffentlichen Diskurses waren, belegen mehr als ein Dutzend inschriftlich und literarisch überlieferte gesetzliche Regelungen zu diesem Komplex⁷⁹⁴. Diese stammen aus verschiedenen Orten der griechischen Welt und lassen sich von der archaischen bis zur hellenistischen Epoche datieren⁷⁹⁵. Wie ein Überblick über die Gesetze zeigt, fokussierte sich die Debatte auf einige zentrale Bereiche. Erstens ging es aus hygienischer Sicht darum, durch eine schnelle Bestattung die Seuchengefahr zu bannen⁷⁹⁶. Zweitens galt es, das Unruhepotential, das ein solches Ereignis bot, zu kontrollieren. Denn gerade die öffentliche Totenprozession durch die Straßen der Stadt diente einflussreichen Familien dazu, ihre Macht und ihren Reichtum offen zur Schau zu stellen, was leicht in Konflikte mit konkurrierenden Familienverbänden umschlagen konnte⁷⁹⁷. Aus diesem Grunde wurde gesetzlich verfügt, die Züge in die Morgenstunden zu verlegen, um das Publikum solcher Rituale gering zu halten. Nicht auf die Homonoia der

⁷⁹² Vgl. Samellas (2002), S. 237.

⁷⁹³ Vgl. Kokkinia (1999), S. 217.

⁷⁹⁴ Diese Grabgesetze haben in besonderer Weise das Interesse der Forschung hervorgerufen. Zu nennen sind die neueren Arbeiten von Engels (1998) und Frisone (2000).

⁷⁹⁵ Vgl. Engels (1998), S. 50-76.

⁷⁹⁶ Frisone (2000), S. 16.

⁷⁹⁷ Vgl. Engels (1998), S. 96.

Bürger, wohl aber auf deren ökonomische Situation, zielten Regelungen, durch welche die Kosten für Grabbeigaben beschnitten werden sollten. Damit wollte man vermeiden, dass sich die Trauerfamilie finanziell ruinierte⁷⁹⁸. Ein letztes wichtiges Feld normativer Tätigkeit erstreckte sich auf das Verhalten der Frauen⁷⁹⁹. Der öffentliche Anblick von Frauen, die sich in exzessiver Trauer ihr Gesicht zerkratzten, ihre Kleidung zerrissen und sich damit vor aller Augen entblößten, wurde vielerorts als unvereinbar mit der Rollenvorstellung einer freien griechischen Frau betrachtet und infolgedessen verboten oder reglementiert.

Während vom 7.-1. Jh. v. Chr. die Diskussion normativer Eingriffe in Begräbnis- und Gedenkrituale durch entsprechende Gesetze der Poleis gut dokumentiert ist, fehlen solche Regelungen für die Kaiserzeit völlig⁸⁰⁰. Der kaiserzeitliche Diskurs hatte dagegen eine andere Qualität durch die Zeugnisse individueller Kritik an solchen Ritualen einerseits und andererseits durch die Diskussion auf Vereinsebene.

II. 4. 2. Müssen die Toten ohne Opfer hungern?

Schon wiederholt hat sich Lukian von Samosata als genauer Beobachter und scharfzüngiger Kritiker von rituellen Praktiken seiner Zeitgenossen erwiesen. Wie zu den Opfern hat er auch zu Totenritualen seine Meinung in dem Werk *περὶ πένθους* kundgetan⁸⁰¹. Vom Wert dieser Schrift im Hinblick auf Ritualkritik einmal abgesehen, vermittelt sie ein facettenreiches Bild von der Vielfalt ritueller Handlungen, welche die Griechen des Altertums im Zusammenhang von Bestattung und Totengedenken ausführten. Lukian berichtet von Opfern und Libationen ebenso wie vom Charonspennig⁸⁰². Er

⁷⁹⁸ Vgl. Engels (1998), S. 33.

⁷⁹⁹ Vgl. Engels (1998), S. 45-47, Samellas (2002), S. 74.

⁸⁰⁰ Dies bedeutet nicht, dass diese Gesetze in der Kaiserzeit außer Kraft waren. Das Gegenteil belegt Plut. mor. 612, Plut. Solon 21.

⁸⁰¹ Vgl. Samellas (2002), S. 73. Sie geht nicht auf die Fülle der ritualkritischen Aspekte ein, sondern konzentriert sich auf das Jammern und Wehklagen. Zu Lukians Traktat über Bestattungsriten vgl. auch Jones (1986), S. 27-28.

⁸⁰² Lukian. Luct. 9-10.

beschreibt das Waschen, Salben und Schmücken des Leichnams ebenso wie die rituellen Trauerriten der Hinterbliebenen (Schlagen der Brust, Zerreißen der Kleidung, Bestreuen des Hauptes mit Asche). Des Weiteren bezeugt er die Existenz professioneller *θήρων σοφισταί*, die, aus dem Fundus altertümlicher Klagelieder schöpfend, den Gesang für die Trauergemeinde vorgaben⁸⁰³. Den Schlusspunkt seines Überblicks bilden Grabreden und Leichenspiele, die seit archaischer Zeit nicht mehr durchgeführt wurden. Diese rituellen Handlungen sind für Lukian samt und sonders dumm und überflüssig - ein ritualekritisches Verdikt, das nur aus seiner kontextuellen Einbettung heraus verständlich wird. Denn Lukians Kritik an Totenritualen geht Hand in Hand mit seiner Ablehnung von Gemeinplätzen über das Leben nach dem Tod und die Unterwelt. Der Vorstellungswelt eines Homer, Hesiod oder anderer Dichter erteilt er eine radikale Absage mit dem satirischen Argument: Im Hades sei es doch dunkel. Wie können diese „Mythologen“ also behaupten, alles dort unten zu kennen⁸⁰⁴? Woher wissen sie demnach von Pluto, dem Unterweltherrscher, und den übrigen subalternen Gottheiten? Wie können sie behaupten, dass die Bösewichte bestraft werden und die Guten ins Elysium eingehen, während die Masse dazwischen ein schattenhaftes Dasein führt? Wie überhaupt kommen sie zu der Ansicht, das Jenseits sei lediglich eine Parallelwelt, wo die Toten dieselben Bedürfnisse hätten wie die Lebenden, nämlich Essen, Trinken und den Umgang mit Frauen. Lukian jedenfalls lehnt solche Gedanken ab und unterzieht vor diesem Hintergrund die rituellen Praktiken seiner Umwelt einer kritischen Reflexion. So fragt er sich beispielsweise, ob diejenigen Toten im Hades hungern oder dürsten müssen, die keine Verwandten oder Freunde haben, um für sie Opfer und Libationen darzubringen⁸⁰⁵. Und selbst wenn es solche Personen gibt, bleibt Lukian skeptisch und hält Brandopfer für ebenso nutzlos wie Trankspenden. Vom einen bliebe nur Staub und Asche, das andere versickere im Erdreich. Eine geradezu absurde Vorstellung, die Toten müssten Nahrung aus dem Diesseits importieren⁸⁰⁶. Dieser Gedanke der Nutzlosigkeit ritueller Handlungen zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schrift und wird in zweifacher Hinsicht weiterentwickelt. Zum einen gibt Lukian seiner Kritik eine zeitliche Dimension, indem er feststellt, früher habe

⁸⁰³ Lukian. Luct. 20.

⁸⁰⁴ Lukian. Luct. 2.

⁸⁰⁵ Lukian. Luct. 9.

⁸⁰⁶ Lukian. Luct. 19.

man sogar Pferde und Konkubinen geopfert im Glauben, die Toten benötigten dies im Jenseits⁸⁰⁷. Zum anderen geht er für seine eigene Lebenswelt über Opfer und Libationen hinaus, indem er noch andere rituelle Handlungen zu seiner Zielscheibe macht. Hierbei versucht er spöttisch, Rituale nicht nur als ineffizient, sondern sogar als kontraproduktiv aufzuweisen. So sei es doch besser, dem Toten keinen Charonspfennig in den Mund zu legen. Dann müsste der Verstorbene ins Leben zurückkehren, da er die Überfahrt nicht bezahlen könne (πρότερον ἐξετάσαντες ὁποῖον τὸ νόμισμα νομίζεται ... παρὰ τοῖς κάτω. ... πολὺ κάλλιον ἦν μὴ ἔχειν τὰ πορθμεῖα καταβαλεῖν ... πάλιν εἰς τὸν βίον ἀφικοῦντο.)⁸⁰⁸. Was hätten die Toten davon, dass sich die Hinterbliebenen am Boden wälzen, sich misshandeln oder mit Asche bestreuen? Weder hören die Toten etwas noch können sie sehen. Solche rituellen Trauerbekundungen seien nicht nur nutzlos, sondern zeugten von Dummheit, da dieses törichte Spektakel auf der Annahme fußt, der Tod sei ein Unglück und die Existenz danach defizitär.

Ohne alle Beispiele für Lukians Kritik in *περὶ πένθους* voll auszuschöpfen⁸⁰⁹, zeichnet sich doch deutlich ab, um welches Zentrum seine Stellungnahmen kreisen: die Wirksamkeit ritueller Handlungen und die Intentionalität ihrer Akteure. Wenn Lukian allerdings unterstellt, die Lebenden würden die bezeichneten rituellen Handlungen nur im Bezug auf die Toten vollziehen, ist sein Blick einseitig. War doch eine ordnungsgemäße Bestattung der Verstorbenen nach gängiger Rechtsauffassung die Voraussetzung, deren Erbe antreten zu können. Der Syrer war sich dessen höchstwahrscheinlich bewusst; doch konnte er nur unter Ausblendung dieser gesellschaftlich relevanten Funktionen von Totenritualen und unter Konzentration auf nicht nachprüfbar jenseitige Aspekte den Gedanken formulieren, diese Rituale seien ganz und gar wirkungslos. An wen indes richtete sich Lukians Kritik, die aufgrund ihrer offensichtlichen Einseitigkeit und ihres teilweise anachronistischen Charakters (Leichenspiele) keiner gesellschaftlichen Realität entsprach, und welchen Zweck verfolgte er damit?

Mit seiner radikal ritualkritischen Haltung erweist sich Lukian dezidiert als Anhänger einer Minderheitenposition, die im Gegensatz zu landläufigen Vorstellungen steht. Dies

⁸⁰⁷ Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Dion Chrys. VI, 18.

⁸⁰⁸ Lukian. Luct. 10.

⁸⁰⁹ Lukian. Luct. 24 behandelt z.B. auch das Fasten und Fastenbrechen. Dieses Thema greift auch Plutarch mor. 610 kritisch auf.

kommt zum einen in *περὶ πένθους* zum Ausdruck, wo es heißt, dass οἱ πολλοί sowohl an die Unterweltmythen glauben als auch deren Rituale ausführen⁸¹⁰. Zumindest was die Riten anbelangt, kann die Aussage Lukians als wahrscheinlich gelten. Denn die Tatsache, dass sich auf der epigraphischen Seite Grabinschriften über Rituale weitgehend ausschweigen, kann nicht als Indiz für das Unterlassen solcher Handlungen gewertet werden, viel eher für ihre Selbstverständlichkeit (*absence of evidence is no evidence for absence*)⁸¹¹. Von dieser Masse, die er auch als ἰδιῶται bezeichnet, will er sich mit seiner kritischen Haltung als Vertreter einer rationalistischen Weltsicht (σοφός) absetzen. Aus seinem Bemühen um Distinktion erhellt, dass es Lukian nicht darum ging, die Masse anzusprechen, um sie von ihrem wirkungslosen Tun abzubringen. Ganz abgesehen davon, dass diese Handlungen, wie gesehen, für die Lebenden alles andere als unwichtig waren. Seine Leserschaft fand Lukian stattdessen in einer intellektuellen Oberschicht, die dieselben rationalistischen Grundüberzeugungen teilte wie er selbst⁸¹². Hierzu würde auch der satirische Charakter und die elaborierte Ausarbeitung der Schrift passen, die von der rhetorischen Ausbildung des Verfassers zeugen. All dies macht *περὶ πένθους* zu einem Kunstwerk, das zur Unterhaltung eines intellektuellen, philosophisch interessierten Lesers der Oberschicht dient. Auch wenn aufgrund der Quellenlage nicht mehr nachvollziehbar ist, wie weit Lukians Gedankengut Kreise zog, bleibt seine Schrift über die Totenrituale dennoch eine individuelle Stellungnahme im öffentlichen Diskurs der Polis-Eliten.

Dass es in diesem Diskurs auch andere Positionen oder Schwerpunktsetzungen gab, verdeutlicht der Blick auf weitere literarische Zeugnisse der Kaiserzeit. So findet sich bei Plutarch keine einzige Stelle, die Opfer für die Toten kritisch hinterfragt. Das Gegenteil ist der Fall, wenn der Chaironäer sie sogar ausdrücklich als angemessene rituelle Handlungen im Rahmen des Totenkults bezeichnet⁸¹³. Plutarch war also weit davon entfernt, Ritualen für Verstorbene die Wirkung abzuspochen. Seine Kritik hatte nicht die Wirksamkeit der Rituale im Hinblick auf die Toten zum Gegenstand, sondern das für ihn unangemessene

⁸¹⁰ Lukian. Luct. 1.

⁸¹¹ Vgl. Nilsson (1967), S. 546. Wenige Inschriften bezeugen beispielsweise das Schlagen der Brust als Zeichen von Trauer. Siehe Merkelbach - Stauber, *SGO* I 03/05/04, 12-14 und 05/01/59, 7-10.

⁸¹² Lukian. Luct. 2.

⁸¹³ Plut. mor. 114D.

Verhalten der Lebenden in der rituellen Performanz. Solche Performanzkritik findet sich größtenteils in seinen *Paramythetikoi* an seine Frau und seinen Vertrauten Apollonios. Inhaltlich verteilt sie sich auf zwei Aspekte: den überzogenen Aufwand und die Rolle der rituellen Akteure anlässlich von Bestattungen. Der erste Aspekt ist im Zusammenhang mit Plutarch bereits ein vertrauter Gesichtspunkt, der schon in seiner Kritik am überzogenen Aufwand, mit dem zu seinen Lebzeiten altüberkommene Feste in Szene gesetzt würden, greifbar wurde⁸¹⁴. Doch nicht nur aufwendige Feste waren für die Eliten der Polis ein willkommener Anlass, ihren Anspruch auf Vorrangstellung zum Ausdruck zu bringen, sondern auch prachtvolle Inszenierungen von Begräbnissen. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Plutarch auch an solchen Auswüchsen bei Bestattungen Kritik übt. Dies geschieht in der Trostschrift an seine Frau nach dem Tod der gemeinsamen kleinen Tochter, in der er lobende Worte dafür findet, dass sie die Bestattung nicht nach Art eines Festes (*πανηγυρικῆς*) durchgeführt habe. Stattdessen habe sie den Kreis der Teilnehmer beschränkt und so überflüssigen Aufwand vermieden⁸¹⁵. Dieses Lob ist *e silentio* nichts anderes als eine Kritik an solchen Performanzen.

Der Gedanke der Angemessenheit ritueller Handlungen ist für Plutarch auch die Messlatte für das Verhalten der einzelnen Akteure. Diese Thematik entfaltet er für beide Geschlechter, wobei er sein Augenmerk auf die rituellen Handlungen bei einer Bestattung richtet, bei denen die Menschen ihre Trauer eindringlich zum Ausdruck bringen: Anlegen von Trauerkleidung, rituelles Fasten, Totenklage (*γόος*), Klagelieder (*θρήνοι*), Haarescheren und Misshandlung des eigenen Körpers durch das Schlagen der Brust. Seine Kritik richtet sich zunächst einmal gegen die Teilnahme von Frauen der Oberschicht an diesen Handlungen, indem er mit dem Standesbewusstsein argumentiert: Das Misshandeln des eigenen Körpers mit einer Grausamkeit, die man selbst bei der Bestrafung von Sklaven als unangemessen empfinden würde, passt nicht mit dem gesellschaftlichen Rang solcher Frauen zusammen. Wehzuklagen und sich selbst zu schlagen, ist für eine Frau der Oberschicht jedoch nicht nur demütigend, sondern auch hässlich⁸¹⁶. Zwingen solche Handlungen die Frauen doch, sich in unansehnlichen Posen vor der Öffentlichkeit zu

⁸¹⁴ Vgl. oben, S. 45.

⁸¹⁵ Plut. mor. 608F. Er kritisierte auch luxuriöse Hochzeitsfeiern (Plut. mor. 666E).

⁸¹⁶ Samellas (2002), S. 74: „Women boldly revealed their sexual identity, heedless of the risks of public exposure.“

exponieren. Von seiner Frau einmal abgesehen, hätte wohl auch die Gattin des Philosophen Chrysanthios, die sich beim Tode des Sohnes von ihrem Mann in Philosophie unterweisen ließ anstatt zu wehklagen, seine Zustimmung gefunden⁸¹⁷.

Im Zusammenhang mit den Gesetzen seiner Heimatstadt kommt Plutarch darauf zu sprechen, dass das böotische Chaironeia Solons Vorschriften gegen Grabluxus und überschwängliche Trauer bis in seine Zeit übernommen habe. Freilich hätten sie insofern eine Modifizierung erfahren, als die *γυναικονόμοι* nicht nur für die Bestrafung von Frauen verantwortlich wären. Sie sollten auch gegen Männer einschreiten, wenn diese sich bei der Bestattung in weiblichem Überschwang ergingen⁸¹⁸. Anhaltspunkte für solch unmännliches Verhalten am Grab finden sich in der kaiserzeitlichen Literatur. So wird von Philosophen berichtet, die bisweilen weibliches Gehabe nachahmten, indem sie sich selbst misshandelten⁸¹⁹. Vor diesem Hintergrund bestand für Plutarch ausreichend Anlass, Kritik an Männern zu üben, deren gesellschaftliche Stellung (*ἄνδρες κόσμιοι*) und Bildung (*παιδείας ἐλευθέροι*)⁸²⁰ diese Verhaltensweisen eigentlich verhindern sollten. Die Unangemessenheit dieses Tuns auf verschiedenen Ebenen nachzuweisen, ist Ziel einer ganzen Kette von Argumenten. Zunächst weist er exzessive Traueritten der Sphäre der Frauen zu, da diese leichter dazu neigten als Männer. Eine Übernahme von weibischem Verhalten ist somit für einen Mann, der im öffentlichen Leben der Polis steht, überaus unpassend. Darüber hinaus sind solche Trauerbekundungen ein Charakteristikum für Barbaren. Besonders die unmännlichen Lyder, Syrer und Ägypter verstümmeln sich selbst oder ziehen sich in Löcher zurück im Glauben, dem Toten damit dienlich zu sein oder wie dieser das Licht zu entbehren. Sich exzessiver Trauer hinzugeben, ist für einen Mann nicht nur deshalb unangemessen, weil es weibisch und barbarisch ist. Vielmehr werden dadurch auch die Unterschiede zwischen Hoch und Niedrig im Sinne des Bildungsniveaus nivelliert. Überblickt man die Gründe, welche Plutarch anführt, im ganzen, wird ersichtlich, wie sehr er damit Grenzen zieht. Auf der einen Seite steht der gebildete griechische Polisbürger, auf der anderen Frauen, Barbaren und Ungebildete. Ausgrenzen ist jedoch nur die eine Seite der Medaille, weil im gleichen Moment dadurch auch eine

⁸¹⁷ Philostr. soph. 544.

⁸¹⁸ Plut. Solon 21.

⁸¹⁹ Philostr. soph. 558.

⁸²⁰ Plut. mor. 113F.

Gruppe konstituiert wird. Denn diejenigen, die sich an rituellen Handlungen solcher Prägung nicht beteiligen oder sie kritisieren, gehören per se zur griechischen Oberschicht. In diesem Sinne ist Ritualkritik auch als Faktor der Identitätsbildung im griechischen Osten des *imperium Romanum* zu sehen.

Die Frage nach dem kommunikativen Kontext von Plutarchs Kritik bedarf vorausgehender Überlegungen. Überzogener Luxus und Bekundungen überschwänglicher Trauer im Rahmen von Bestattungen waren in der griechischen Polis schon lange vor Plutarch Gegenstand eines gesellschaftlichen Diskurses, der sich in zahlreichen literarisch wie epigraphisch überlieferten *leges sacrae* niederschlug, mit denen man diese Verfehlungen eindämmen wollte⁸²¹. Auch für Plutarchs eigene Lebenswelt fehlt es nicht an Belegen für eine luxuriöse Ausgestaltung von Bestattungen oder exzessives Verhalten. So wird in den Sophistenviten Philostrats davon berichtet, dass Herodes Atticus - ein Zeitgenosse von Plutarch - den Totenkult seiner Frau Regilla aufs prächtigste durchführte. Bei der Bestattung seines Adoptivsohnes Vibullius Polydeukion habe er sich sogar von Homers Ilias inspirieren lassen, indem er dieses Begräbnis nach den Totenfeiern für Patroklos gestaltete⁸²². Was die Traueritten anbelangt, kann Lukians sehr lebensnahe Beschreibung solcher Handlungen angeführt werden, die dem Satiriker zufolge ein weit verbreitetes Phänomen gewesen sein müssen. Es reichte sogar in die Kreise der Oberschicht hinein. Ansonsten wäre Plutarchs Lob an seine Frau, die sich nicht nur dieser Riten enthielt, sondern ihnen aktiv Widerstand leistete⁸²³, ohne jede Pointe. Die Summe dieser Erwägungen lautet: Der Diskurs um Luxus und Traueritten war zur Zeit des Chaironäers keineswegs eine Scheindiskussion, der keine rituelle Realität mehr gegenüberstand, sondern ein Thema mit ungebrochener Relevanz für die Oberschicht der griechischen Poleis. In diesem Milieu hat nunmehr die Kritik Plutarchs ihren Platz. Sie ist eine Facette seines Versuchs, die eigenen Standesgenossen im Hinblick auf Phänomene des gesellschaftlich-religiösen Lebens zu beeinflussen⁸²⁴. Dieser Zielsetzung entsprach auch das Medium, mit dem er die Angehörigen der gebildeten Poliselite zu erreichen suchte. Denn der literarische Brief im allgemeinen und die Trostschrift im besonderen

⁸²¹ Vgl. oben, S. 167-168.

⁸²² Vgl. Robert (1979), S. 164.

⁸²³ Plut. mor. 610B-C. Plutarchs Gattin wies klagende Frauen von der Tür einer Bekannten ab.

⁸²⁴ Vgl. Hahn (1989), S. 156-157.

galten für die intellektuelle Elite der Zeit als anerkanntes Genre, um seine Ansichten nicht nur dem eigentlichen Adressaten, sondern auch den eigenen Standesgenossen auseinander zu setzen⁸²⁵. Auf diese Zielgruppe deuten auch verschiedene inhaltliche Momente seiner Argumentation hin. So trug Plutarch dem intellektuellen Milieu seiner Zeitgenossen insofern Rechnung, als er die Konformität seiner Kritik mit dem Verhalten der großen Vorfahren herausstrich⁸²⁶. In dieser Hinsicht war schon die Rede davon, dass er die Gültigkeit der solonischen Gesetze bis in seine Zeit betonte. In seiner Trostschrift an Apollonios gibt er seiner Kritik dadurch historische Tiefe, dass er Exempla aus der griechisch-römischen Vergangenheit anführt, wie männliches Verhalten in solchen Situationen aussehen soll. Nach Plutarch wurde der große attische Redner Demosthenes nicht vom Tod seiner einzigen Tochter übermannt. Stattdessen legte er ein Festtagsgewand an und brachte den Göttern ein Opfer⁸²⁷. Auf eine gebildete Leserschaft zielen jedoch nicht nur historische Reminiszenzen, sondern auch Philosophumena, die er gegen unangemessenes Verhalten am Grab vorbringt. Eine wichtige Rolle spielt hier die Beherrschung der eigenen Affekte.

Literarische Kritik an Totenritualen erschöpft sich nicht in Lukian und Plutarch. Einige Bemerkungen in dieser Richtung finden sich auch bei Dion von Prusa. Inhaltlich bringt der Rhetor ähnliche Gedanken wie Plutarch vor. Ein Mann, der sich Trauerkleider anlegt und sich demütig hinkauert, gebe einen hässlichen Anblick ab und verschließe sich so jeder Heilung in Form einer philosophischen Belehrung⁸²⁸. Wesentlich fruchtbarer als die Beschäftigung mit den Inhalten erweist sich bei Dion die Frage nach den Rezipienten, die seine Gedanken erreichten. Die literarische Überlieferung seiner Werke darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich der posthume Herausgeber auf schriftlich formulierte Reden bzw. deren Versatzstücke stützte, die von Dion selbst stammen. Aufgrund dessen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Dion während seiner Tätigkeit als Wanderphilosoph⁸²⁹ seine Rede über die Trauer (περὶ λύπης), aus der die ritualekritischen Stellen stammen,

⁸²⁵ Aus der lateinischen Literatur lassen sich die etwa zeitgleichen Briefcorpora eines Plinius d. Jüngeren oder die Trostschrift *Ad Helviam* des Jüngeren Seneca anführen.

⁸²⁶ Zum antiquarischen Interesse der kaiserzeitlichen Oberschicht vgl. oben, S. 88-89.

⁸²⁷ Plut. mor. 119B-C.

⁸²⁸ Dion Chrys. XVI 2.

⁸²⁹ Vgl. Hahn (1989), S. 165-169.

auch gehalten haben mag. Im Gegensatz zu anderen seiner Reden, wo Ort und Zeit des Vortrags relativ genau zu bestimmen sind⁸³⁰, ist dies wegen der allgemeinen Thematik von *περὶ λύπης* nicht möglich. Freilich tut dies dem Faktum keinen Abbruch, dass Reden bei weitem nicht nur von der Elite der Polis gehört wurden. Traten Philosophen und Redner doch nachweislich bei solchen Anlässen auf, bei denen ein größeres Publikum zu erwarten war (z.B. Feste)⁸³¹. Es gibt allerdings noch eine ganze Reihe weiterer Belege aus der Literatur, die vom großen Publikumszulauf dieser Ereignisse sprechen⁸³². Nicht zuletzt gibt Dion selbst einen Hinweis zur Verbreitung seiner Gedanken, wenn er bemerkt, sie würden von Ort zu Ort weitergegeben, freilich zu seinem Leidwesen oftmals verfälscht⁸³³. Nimmt man diese Indizien zusammen, stellen Reden durchaus einen kommunikativen Kontext dar, durch den rituale Gedanken von einer Elite in weitere Bevölkerungsschichten ausstrahlen konnten.

Die Unterscheidung von Ritualkritik in eine solche, die sich auf die Wirksamkeit und eine solche, die sich auf einzelne Aspekte der Performanz bezieht, bietet sich auch an, rituale Stellungnahmen zu Totenritualen in der kaiserzeitlichen Literatur inhaltlich zu kategorisieren. Im Bezug auf die Performanz stehen dabei die Überästhetisierung und das Verhalten einzelner ritueller Akteure im Zentrum. Über diese inhaltliche Unterscheidung hinaus machten die behandelten Beispiele deutlich, dass Kritik an Ritualen sich nicht zwingend immer explizit äußern muss; auch die lobenden Worte, die Plutarch für das Verhalten seiner Frau findet, sind nichts anderes als implizite Kritik an nicht konformem Verhalten. Betrachtet man die kommunikativen Kontexte, so stehen auf der einen Seite Lukian und Plutarch als Verfasser literarischer Werke, mit denen sie sich an die Elite als Publikum wenden. Für Dion von Prusa dagegen war es mit seinen Reden möglich, größere Gruppen der Polis zu erreichen. Hierfür spricht die große Anzahl an Zuhörern, die sich bei diesen öffentlichen Reden einfanden. Über diese Unterschiede darf man jedoch nicht die offensichtlichen Gemeinsamkeiten vergessen. So gehören Lukian, Plutarch und

⁸³⁰ Z. B. die Olympische Rede (Dion Chrys. XII). Sie wurde in Olympia am Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. gehalten (Dakerkriege).

⁸³¹ Vgl. Hahn (1989), S. 144.

⁸³² Philostr. *soph.* 618.

⁸³³ Dion Chrys. XLII 4.

Dion, die auf den öffentlichen Diskurs einzuwirken versuchen, allesamt der soziokulturellen Elite an. Ein beredtes Zeugnis dafür sind ihre Werke selbst mit ihrer literarisch elaborierten Form und ihren Argumentationsmustern. Zumindest für Lukian und Plutarch ist der Zusammenhang von Ritualkritik und Identitätsbildung ein wichtiger Aspekt. Lukian beispielsweise setzt sich mit seiner Kritik als σοφός von der Mehrzahl der ἰδιῶται ab. Plutarch macht kritisierend deutlich, wer ein gebildeter griechische Polisbürger ist und eben kein Weib, Barbar oder Mann ohne παιδεία. Demnach wurde Ritualkritik auch als ein Mittel der Distinktion gesehen, deren Bedeutung für die kaiserzeitliche Gesellschaft Th. Schmitz deutlich herausgearbeitet hat⁸³⁴. Eine letzte Gemeinsamkeit der drei Autoren betrifft den Textcharakter, wobei es sich um deskriptive Texte handelt. Rituale werden beschrieben, um sie dann vor dem Hintergrund bestimmter Wert- oder Rollenvorstellungen kritisch zu reflektieren. Diese Reflexionen sollen auf einen Meinungsbildungsprozess einwirken, allenfalls den Boden für künftige Veränderungen des Rituals bereiten. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von Grabinschriften ritualkritischen Inhalts.

II. 4. 3. Alles vergebne Liebesmüh'

In der im vorigen Kapitel behandelten Schrift περὶ πένθους äußert Lukian den Wunsch, der Tote möge sich doch aus dem Grab heraus an die Lebenden wenden, um sie von ihren törichten Grabriten abzubringen⁸³⁵. Im gewissen Sinn findet dieser Wunsch seine Erfüllung in einigen Grabinschriften, die offen Kritik in dieser Richtung vorbringen.

In diesem Zusammenhang erweist sich die Abgrenzung von individueller Kritik und Topos als problematisch. So ermahnt ein totes Kind auf einer Grabinschrift aus Miletupolis seinen Vater und seine Mutter, mit dem Weinen aufzuhören, da der Tod das gemeinsame

⁸³⁴ Vgl. Schmitz (1997), S. 97.

⁸³⁵ Lukian. Luct. 16.

Schicksal aller Sterblichen sei⁸³⁶. Den Verstorbenen in den Mund gelegt, sind derartige Ermahnungen an Familienangehörige und Freunde ein durchaus häufiger Bestandteil von Grabinschriften⁸³⁷. Doch handelt es sich dabei um Ritualkritik? Dagegen spricht die Undifferenziertheit des Postulats, mit dem Trauern aufzuhören. Ein spezifischer Zusammenhang mit Trauerritten am Grab lässt sich hier nicht von allgemeiner Trauer um den Verlust eines nahe stehenden Menschen unterscheiden. Der Verweis, Tränen seien unnötig, weil es dem Toten jetzt besser gehe oder weil der Tod das Schicksal aller Sterblichen sei, legt es nahe, bei solchen Inschriften nicht von Ritualkritik, sondern von Trostopoi zu sprechen. Eine kritische Einstellung zu Grabriten hingegen hat individuellen Charakter und zeichnet sich durch eine Zuspitzung auf ganz spezifische rituelle Handlungen aus. Neben Opfern und Libationen kann dies auch das Singen von Klageliedern durch professionelles Personal⁸³⁸ oder Angehörige sein. Kritische Gedanken zu Klageliedern bringt eine Grabinschrift der Römerin Ambivia aus Teos (1. Jh. v. Chr.). Altertümlicher Klagegesang (γόον ὠγύγιον) soll von ihrem Grab ferngehalten werden⁸³⁹. Wendet man die Kriterien der Individualität und der Fokussierung auf das epigraphische Material an, so verbleiben nur einige Inschriften mit solcher Zuspitzung. Aufgrund dessen bietet es sich an, unter Ausweitung des geographischen Rahmens auch griechische Grabepigramme aus Rom und dem ägyptischen Hermoupolis Magna heranzuziehen, um dieses Phänomen in inhaltlicher und medialer Hinsicht auf breiterer Materialbasis untersuchen zu können.

Bereits bei Lukian war die Kritik an Grabriten inhaltlich eingebettet in einen kritischen Diskurs zu verbreiteten Jenseitsvorstellungen. Diese Kontroverse um das Jenseits wurde nicht nur auf literarischer Ebene, sondern auch inschriftlich geführt. Im 2. Jh. n. Chr. legte Diogenes von Oinoanda die Grundsätze der epikureischen Lehre im allgemeinen und ihre Gedanken zum Jenseits im speziellen auf einer hundert Meter langen Inschrift in der Stoa

⁸³⁶ Merkelbach - Stauber, *SGO* II 08/05/03, 12-15.

⁸³⁷ Merkelbach - Stauber *SGO* I 04/05/07, 8-10. Hier fordert ein vom Blitz erschlagenes Mädchen seine Mutter auf, mit Klageliedern aufzuhören (θρήνων λίπε ... παύε γόοιο). Hierzu vgl. auch Lattimore (1942), S. 217-219. Ein weiteres Beispiel ist Merkelbach - Stauber *SGO* II 09/02/01. Ein jung verstorbener Mann bittet seine Mutter inständig, mit Jammern und Wehklagen aufzuhören.

⁸³⁸ Vgl. oben, S. 165-166.

⁸³⁹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 03/06/03, 7-8.

seiner lykischen Heimatstadt dar, um Mitbürger, Fremde, Griechen und Barbaren von der Furcht vor jenseitiger Bestrafung zu befreien⁸⁴⁰. Darüber hinaus erteilen zahlreiche weitere Grabinschriften und Reliefs verbreiteten Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod eine Absage und fordern zu Lebensgenuss auf⁸⁴¹. Diesen mit verschiedenen Medien geführten Diskurs greifen manche der ritualekritischen Grabinschriften auf. Die beiden Anfangszeilen eines sidetischen Grabepigramms für die Kaiserpriesterin Romana (3. Jh.) lauten: φασίτινες νεκῶν μετὰ πούλων ὄχλον βίοτοιο | πωτᾶσθαι ψυχὰς πλατὺν ἡμέρα ... τοῦτο δὲ μῦθος⁸⁴². Die lapidare Feststellung ζώντων δ' οὐδὲν ἔχουσι νεκροί findet sich auf einem Epigramm aus Astypalaia (1 Jh. v.-1. Jh. n. Chr.)⁸⁴³. Auf einer stadtrömischen Inschrift heißt es zu diesem Thema: οὐκ ἔστι ἐν Ἄιδου πλοῖον, οὐ προμεθεὺς Χάρων, | οὐκ Αἰακὸς κλειδοῦχος, οὐχι Κέρβερος κύων⁸⁴⁴. Die Gemeinsamkeiten der Inschriften erschöpfen sich nicht in dieser kritischen Haltung zu zeitgenössischen Jenseitsvorstellungen. Vielmehr enthalten diese epigraphischen Quellen auch Ritualkritik. Den Ansatzpunkt dafür lieferte ihnen der Glaube an die Wirksamkeit von Grabritualen, was konkret bedeutete, dass der Tote von den rituellen Handlungen der Lebenden am Grab profitierte, indem er sich vom Bratenduft des Opferfleisches oder von Trankspenden „ernähre“. Wer den Standpunkt vertrat, die Toten hätten mit den Lebenden nichts gemein, seien nur Staub und Gebein, konnte Opfer und Libationen für wirkungslos erachten: πάντα γάρ, ὅσσα φέρεις βρώμης χάριν, ἐστὶ κενὴ φλόξ (Side)⁸⁴⁵, Μὴ μύρα, μὴ στεφάνους στήλη χάριση λίθος ἐστίν. | μηδὲ τὸ πῦρ φλέξεις. εἰς κενόν ἢ δαπάνη. | ζῶντί μοι, εἴ τι ἔχεις, μετάδος, τέφραν δὲ μεθύσκων | πηλὸν ποιήσεις καὶ οὐχ ὁ θανῶν πίεται (Rom). Μὴ μοι πεῖν φέρεθ ὧδε, μάτην πέπονται γαρ, ὅτ' ἔζων, | μηδὲ φαγεῖν. ἀρκεῖ. φλήναφος ἐστὶ τάδε (Astypalaia)⁸⁴⁶. Lediglich die letzte Inschrift des Kleumatras von Astypalaia geht über eine bloße Wirksamkeitskritik hinaus, indem sie diese mit der Forderung verbindet, anstelle des nutzlosen Speise- und Trankopfers für die Toten doch den Göttern der Unterwelt Blumen und Weihrauch als Gaben darzubringen. Diese Praktik, mit einem

⁸⁴⁰ Vgl. Samellas (2002), S. 109-110.

⁸⁴¹ Vgl. Ameling (1985), S. 37-43.

⁸⁴² I.Side 226, 1-2. (= Merkelbach-Stauber, SGO IV 18/15/13)

⁸⁴³ IG XII Suppl. 152. Zur Datierung Robert (1969), S. 342 Anm. 3.

⁸⁴⁴ IGUR 1245, 3-4.

⁸⁴⁵ I.Side 226, 3. Nach Nollé (1985), S. 119 ein Hinweis auf das Verbrennen von Opferfleisch, das als vergebene Liebesmühe angesehen wurde.

⁸⁴⁶ IG XII Suppl. 152, 1-2. Vgl. dazu Lattimore (1942), S. 129.

Ritual auf ein anderes zu antworten (kurz Interritualität genannt), ließ sich im Rahmen der Untersuchung bereits häufiger als Form des Umgangs mit Ritualen nachweisen⁸⁴⁷. Differenziert man den Begriff Ritualkritik inhaltlich nach verschiedenen Typen, so sind die Inschriften aus Side, Rom und Astypalaia der Wirksamkeitskritik zuzuordnen. Über den Kontext und die inhaltlich-typologischen Übereinstimmungen hinaus, besteht auch eine Konvergenz der Form. Alle drei sind präskriptive Texte: Sie untersagen die Durchführung von Grabritualen. Eine Inschrift aus Erythrai dagegen belegt, dass man die Wirksamkeit von Grabritualen nicht unbedingt als Vorschriften vorbringen musste. Denn hier handelt es sich um eine skeptische Frage: τίς χάρις εἰς κωφήν σπείσασμένους σποδίην⁸⁴⁸ - was kann es für ein Trost sein, seine Trankspende in taube Asche zu gießen? Sie ist unempfänglich für die Gaben der Lebenden, das Ritual erreicht den Toten nicht, bleibt unwirksam. Neben Opfern und Libationen fand auch das Entbieten eines rituellen Grußes an die Toten, zu dem auf kaiserzeitlichen Grabinschriften wiederholt aufgefordert wird, seine Kritiker. Die Toten sähen weder etwas noch könnten sie hören, also wozu ein Gruß. So lautet kurzgefaßt der Tenor des Grabepigramms für das Mädchen Iope aus Teos (1.-2. Jh. n. Chr.): οὔτε γὰρ εἰσορώ λαπρὸν φάος οὔτ' ἔσακουω⁸⁴⁹.

Grabstätten waren jedoch nicht nur die Orte, wo den Toten ein kurzer Gruß entgegengebracht wurde, sondern auch umfangreichere Rituale des Totengedenkens. So hat J. W. Day Grabepigramme der archaischen Epoche untersucht und festgestellt, dass es sich bei ihnen um Enkomien en miniature handele⁸⁵⁰. Lobgesänge auf den Toten, wie sie einen Teil der Begräbnisfeier bildeten, würden sich verkleinert als Grabepigramme wieder finden. Sie böten die Gelegenheit, den Toten nicht nur bei seiner Bestattung zu ehren, sondern auch weiterhin durch das laute Lesen des Epigramms. Greift man diesen Ansatz für die Kaiserzeit auf, erhält eine Grabinschrift aus Thyateira eine ritualkritische Tendenz. Der verstorbene Honoratior Dokimos forderte das Volk von Thyateira und seine Familie auf, ihn nicht mit langatmigen Elegien in poetischen Worten auf seinem Grabstein zu ehren

⁸⁴⁷ Vgl. oben, S. 108-110; 133-138.

⁸⁴⁸ I.Erythrai 307, 6. Die Lesart des Partizips σπείσασμένους ist unsicher. Ein anderer Rekonstruktionsversuch findet sich in Merkelbach - Stauber, *SGO* I 03/07/19, 6: τεισασμένους (der Asche Ehre erweisen).

⁸⁴⁹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 03/06/04, 18.

⁸⁵⁰ Vgl. Day (1989), S. 27-28.

(μή με μακροῖς ἐπέεσσιν ἐπὶ στήλῃ ποτὶ τύμβῳ, | ὦ τέκνα κοσμήσητε ἐν δολίχοις ἐλέγοις)⁸⁵¹. Ob er damit auch die Enkomien während der Bestattung ablehnte, ist schwierig zu sagen. Gleichwohl wird deutlich, dass er das rituelle Verlesen seiner Grabinschrift durch eine verinnerlichte Form des Andenkens ersetzt wissen wollte. Dafür sollte sein Name Dokimos stehen - der Beständige, Bewährte und Geschätzte⁸⁵². Der Unterschied dieser kritischen Gedanken zur Wirksamkeitskritik ist augenfällig. Denn mit dem Problem der rituellen Wirksamkeit setzte sich Dokimos gar nicht erst auseinander. Stattdessen setzte er anstelle einer rituellen Performanz⁸⁵³ radikal eine verinnerlichte Form des Andenkens.

Nicht jede Kritik an der performativen Durchführung eines Rituals musste so weit gehen wie die des Dokimos. Dass auch nur bestimmte Aspekte einer rituellen Performanz zur Zielscheibe von Kritik werden konnten, veranschaulicht eine Grabinschrift aus der graeco-ägyptischen Nekropole von Hermoupolis Magna (2. Jh. n. Chr.). Gesetzt wurde sie für einen im Alter von zwölf Jahren verstorbenen Jungen namens Epimachos. Dieses Sterbealter macht es unwahrscheinlich, dass die ritualkritischen Gedanken von ihm selbst stammten. Viel eher diente er als Sprachrohr seiner Familie. Diese Familie gehörte der sozialen und politischen Elite der Stadt an, da sie mehrere Agoranomoi stellte. Und obwohl diese Familie - wie auch die anderen Angehörigen der Elite in den urbanen Zentren des kaiserzeitlichen Ägypten - einer Mischbevölkerung angehörte, identifizierten sie sich stark mit der griechischen Kultur, eine Beschäftigung mit griechischer Philosophie und Literatur natürlich eingeschlossen⁸⁵⁴. Aus diesem kulturellen Zugehörigkeitsgefühl heraus konnten manche Aspekte in der Performanz ägyptischer Bestattungsriten, wie sie von der Mischbevölkerung Ägyptens alltäglich praktiziert wurden, durchaus auf Ablehnung stoßen. So kritisierte der „Tote“ aus ästhetischen Gründen die Einbalsamierung des Leichnams mit Zedernharz, die der endgültigen Bestattung voranging. Konkret störte ihn der damit verbundene Gestank: ... μηδὲ κατορύξαντ ἀῦθις ἀναρύττειν πάλιν, | μιᾷ δὲ καὶ μόνῃ με περιβαλλεῖν ταφῆι | χωρὶς κεδρίας καὶ τῆς δυσώδους ἀποφορᾶς, | ἵνα μή με φεύγῃς οἶα τοὺς ἄλλους νεκρούς⁸⁵⁵. Mit der Kritik an professionellen Klageweibern wurde

⁸⁵¹ Merkelbach - Stauber, *SGO* I 04/05/06, 10-12.

⁸⁵² Merkelbach - Stauber, *SGO* I 04/05/06, 14.

⁸⁵³ Auch Ambivia aus Teos setzte sich mit der Performanz, nicht mit der Effizienz von Ritualen auseinander, als sie altertümliche Klagelieder kritisierte. Vgl. oben, S. 178.

⁸⁵⁴ Die Hermoupolititen setzten sogar eine Ehreninschrift für den kleinasiatischen Rhetor Aelius Aristides.

⁸⁵⁵ GV 1975, 23-26.

ebenfalls nicht gespart: ... μισῶν ἐκέλευσα μηδὲ τὰς καλουμένας θρηνητρίας μοι ... παραλαβεῖν ... προσέταξα μὴ με θρηνεῖν μηδὸλως⁸⁵⁶ und τοῖς νεκρῶν θρήνοις οὐκ ἐπιτρεπέμεθα | οὐδὲ ταφαῖς πολλαῖς καὶ θηλυτέροις ὀλοφυρμοῖς⁸⁵⁷. Anklänge an diesen Kritikpunkt fanden sich schon im vorigen Kapitel, wo Plutarch dagegen polemisierte, aus einer Bestattung ein jammervolles Theater zu machen. Dies sei weibisch, barbarisch (*expressis verbis* ägyptisch) und unschicklich für einen Griechen der Oberschicht. Hier schließt sich der Kreis. Eine Elite, die sich als „Kulturgriechen“ gerierte, machte sich Argumente aus dem gelehrten Diskurs zu Grabritualen zu eigen und setzte sie in Präskripte mit Stoßrichtung gegen bestimmte Aspekte der ägyptischen Performanz um. So konnten sie sich auch als Gruppe gegen die „Ägypter“ abgrenzen.

Die wiederholt ins Auge fallende inhaltliche Nähe der Ritualkritik auf Grabepigrammen zu den Positionen eines Lukian, Plutarch oder Dion ist die eine Seite, die andere Seite ist die Medialität und damit verbunden die Öffentlichkeit. Der Akzent der Untersuchung verschiebt sich nunmehr von der inhaltlichen Typologisierung der Ritualkritik auf die Frage, wo sie vorgebracht wurde und welche Öffentlichkeit damit erreicht werden sollte. Zunächst einmal ist auf den topographischen Kontext einzugehen, in dem die Inschrift angebracht war. Bestattungen innerhalb der Städte waren überaus selten und galten als besonderer Ehrerweis. Im Regelfall lagen die Nekropolen außerhalb der Städte, wo sie oftmals die großen Ausfallstraßen säumten. Hierher kam man einerseits, um die Toten zu bestatten, andererseits um ihrer rituell zu gedenken. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass griechische Grabepigramme mehr sind als nur ein dürres Gerüst von Lebensdaten⁸⁵⁸. Vielmehr finden sich hier Erzählungen aus dem Leben des Verstorbenen oder allgemeine Reflexionen über Leben und Tod. Die Nekropolen waren also Orte, wo die Toten mit den Lebenden in „Kommunikation“ traten, Gefühle evozieren oder zum Nachdenken anregen konnten. Hierbei zielten die Grabepigramme nicht nur auf die Familie; es gibt zahlreiche epigraphische Belege für Aufforderungen der Toten an Fremde oder Wanderer, nicht achtlos am Grab vorüberzugehen, sondern die Inschrift zu

⁸⁵⁶ GV 1975, 18; 22.

⁸⁵⁷ GV 1975, 28-29.

⁸⁵⁸ Vgl. Nollé (1985), S. 117.

lesen und daraus zu lernen.: μή μου παρέλθης τὸ ἐπίγραμμα, ὁδοιπόρε, ... ἄκουε καὶ μαθὼν ἄπει heißt es auf dem stadtrömischen Grabepigramm dazu⁸⁵⁹. Solche Formulierungen weisen auf eine breitere Öffentlichkeit als Zielgruppe. Dazu konnten in erster Linie die Mitbürger gehören, die in der Nekropole ihre Riten durchführten, aber auch mobile Personengruppen. Zu letzterer sind im griechischen Osten des *imperium Romanum* Händler, Sportler oder Rhetoren zu rechnen. Diese Gruppe konnten die Gedanken einer Inschrift sogar über den lokalen Rahmen hinaus verbreiten. Freilich hing dies zum einen von der Lage der Inschrift, zum anderen von der Bereitschaft der Menschen ab, sich durch einen „Wald“ von Inschriften zu arbeiten. Gleichwohl konnte Ritualkritik - in ein kurzes Grabepigramm gefasst - eine qualitativ andere Öffentlichkeit in ihrer Meinungsbildung beeinflussen als literarische Werke. Die gut dokumentierte Grabinschrift der Sidetin Romana⁸⁶⁰ kann dazu dienen, verschiedene Aspekte des bislang zur Medialität und Öffentlichkeit Gesagten zu illustrieren. Diese Inschrift weist Romana als Mitglied der städtischen Elite aus. Ihr Ehemann Zosimos war der Kaiserpriester der Stadt und betätigte sich als Ausrichter kostenträchtiger Feste⁸⁶¹. Zweifelsohne standen ihm also die finanziellen Mittel zur Verfügung, seiner im vierunddreißigsten Lebensjahr verstorbenen Frau ein prächtiges Grabmal an exponierter Stelle der sidetischen Nekropole zu errichten. Darauf deutet zumindest hin, dass er das Grabepigramm für seine Frau auf einer monumentalen Inschrift festhalten ließ, die ungleich größer als der Durchschnitt der dortigen Inschriften war. Wahrscheinlich war die Inschrift auf dem Architrav eines Grabmals angebracht. Man geht wohl nicht fehl anzunehmen, dass eine Persönlichkeit des öffentlichen Lebens eine Inschrift rituallykritischen Inhalts mit solchen Ausmaßen an einem gut einsehbaren Platz angebracht wissen wollte, damit sie für viele Menschen einsehbar war. Angesprochen konnten sich dabei in erster Linie die Sideten selbst fühlen, die in der Nekropole bei der Durchführung ihrer Grabrituale mit diesem kritischen Gedankengut

⁸⁵⁹ IGUR 1245, 1-2.

⁸⁶⁰ I.Side 226. Nollé (1985) S. 117 schreibt die Inschrift ohne genauere Angaben der Nekropole von Side zu. Die Maße betragen H. 0, 54 m, L. 2, 44m. Damit ist sie wesentlich größer als der Durchschnitt sidetischer Grabinschriften. Leider sind nicht alle Inschriften in ihrem topographischen Kontext so gut dokumentiert. Entweder ließ dies der Befund vor Ort nicht zu oder die Herausgeber konzentrierten sich nur auf den Text, nicht auf dessen Umfeld. So ist für die Inschrift des Kleumatras aus Astypalaia leider nur zu sagen, dass sie 1, 27 m lang und 0, 37 m hoch war. Der Erstherausgeber vermutet, sie sei der Türsturz eines Grabgebäudes gewesen.

⁸⁶¹ I.Side 226, .8-9.

konfrontiert wurden. Diese Ritualkritik erreichte also nicht nur ein anderes Publikum als Bücher, sie war auch viel unmittelbarer mit der rituellen Praxis verbunden. Inwiefern auch Durchreisende mit der Inschrift in Kontakt kamen, ist letztlich schwer zu sagen, da nicht mehr nachzuweisen ist, wo sich in der Nekropole das Grab der Romana befand (nahe der Straße oder nicht). Dennoch kann eine so große Inschrift als Teil einer ansehnlichen Grabanlage durchaus auch das Interesse von Ortsfremden auf sich gezogen haben.

Die These, wonach sich ritualkritische Grabinschriften an eine breitere zumindest lokale Öffentlichkeit wandten, lässt sich noch durch folgenden Gedanken untermauern. Die Durchführung von Grabritualen oblag der Familie des Toten. Diese wusste um die kritische Einstellung ihres Verwandten, teilte sie oder war gar deren Urheber. Besonders wahrscheinlich ist dies für verstorbene Kinder, die sich wohl noch keine Gedanken in dieser Sache gemacht haben dürften und viel eher als Sprachrohr der Familie dienten. Weswegen hätte man also die ritualkritischen Regelungen für die Angehörigen auf einem Grabstein aufzeichnen lassen sollen? Gesetzt den Fall, die Vorschriften blieben nicht nur auf dem Stein stehen, sondern die Familie verzichtete wirklich auf Opfer, Trankspenden und Klagelieder, so war dies im gesellschaftlichen Umfeld ein demonstrativer Akt der Provokation. Die Angehörigen unterließen nämlich das, was von der überwiegenden Mehrheit der Zeitgenossen in der Nekropole an rituellen Handlungen ausgeführt wurde. Deren Unterlassung konnte also von der städtischen Öffentlichkeit sehr wohl wahrgenommen werden und der Familie den Vorwurf der Pietätlosigkeit eintragen. In dieser Situation diente die Grabinschrift zum Schutz der Angehörigen gegen diese potentiellen Anfeindungen. Wies sie doch die Übereinstimmung ihres Verhaltens mit dem letzten Willen des Toten aus. Bedenkt man dies, konnte eine ritualkritische Grabinschrift auf lokaler Ebene durchaus zum Ausgangspunkt einer öffentlichen Kontroverse werden.

Die im Rahmen dieses Kapitels behandelten Inschriften sind - sofern sie individuelle Ritualkritik und keine Topoi darstellen - ein beredtes Zeugnis für einen kritischen öffentlichen Diskurs zu Grabritualen, der über die literarischen Werke eines Plutarch oder Lukian hinausging. Träger dieser inschriftlichen Kritik waren - soweit die Quellen darüber gesicherte Aussagen zulassen - Angehörige der lokalen soziokulturellen Elite in den urbanen Zentren. Ohne die Frage, wer genau nun wen rezipiert hat, beantworten zu

können, fällt doch die weitgehende inhaltliche Koinzidenz zwischen inschriftlicher und literarischer Ritualkritik ins Auge. Hier wie dort polemisierte man vor dem Hintergrund kritisch reflektierter Jenseitsvorstellungen oder aus kulturellen, ethischen oder geschlechtsspezifischen Vorstellungen heraus gegen die Wirksamkeit von Grabriten oder bestimmte Aspekte aus deren Performanz. Hier wie dort brachte die Ritualkritik auch das Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Gruppe in Abgrenzung zu anderen zum Ausdruck, beispielsweise wer zur intellektuellen rationalistischen Oberschicht gehörte und nicht zur Masse, wer Grieche war und nicht Barbar usw. Den weitgehenden Übereinstimmungen hinsichtlich Argumentationsmustern und Identitätsbildung stehen gleichwohl Unterschiede in der Medialität, der Öffentlichkeit und der Intention gegenüber. Auch wenn sich der genaue Platz der Inschriften innerhalb der Nekropolen nicht mehr genau bestimmen lässt, bleibt doch zu bedenken, dass die Nekropole ein stark frequentierter Ort der Polis war, wo man die Toten bestattete oder ihrer rituell gedachte. Ritualkritik auf Grabinschriften konfrontierte die Menschen also *in actu*, während diese ihr Ritual vollzogen, mit ihren Argumenten. Dass dies einen anderen Grad von Unmittelbarkeit hat als die Lektüre eines Buches, leuchtet unmittelbar ein. Besonders augenfällig wird dies bei der monumentalen Grabinschrift für die Sidetia Romana, von der man annehmen kann, dass sie Teil eines veritablen Grabmonuments an prominenter Stelle der Nekropole war. Doch an wen richteten sich diese präskriptiven Texte? Vorschriften an die Familie dürften es wohl kaum gewesen sein; sie wusste entweder um die Position des Toten oder tat ihre Meinung durch den Toten kund (so ist dies besonders bei Kindern zu vermuten). Viel eher ist an das lokale Umfeld des Verstorbenen als anvisierte Öffentlichkeit zu denken; auf die Meinungsbildung der Mitbürger sollte Einfluss genommen werden. Wer eine solche Grabinschrift setzte, bezog gegenüber seinen Mitbürgern eine provokative Minderheitenposition. Er forderte nämlich dazu auf, Handlungen zu unterlassen, welche die überwiegende Mehrheit ausführte. Hier kommt wieder die Familie ins Spiel. Die Inschrift konnte als Schutz vor dem Vorwurf pietätlosen Verhaltens dienen, was besonders dann von Bedeutung sein konnte, wenn es einen hochgestellten Vertreter des öffentlichen Lebens betraf, wie den Kaiserpriester Zosimos, der ansonsten prächtige Feste ausrichtete. Doch ist inschriftliche Ritualkritik nicht nur als Positionierung in einem lokalen Diskurs zu sehen. Ihre Botschaft konnte durchaus auch

weitere Kreise ziehen. Man bedenke nur die Gruppierung von Gräbern samt Inschriften um die großen Ausfallstraßen der Städte, wo sie von Händlern, Soldaten, Athleten oder anderen mobilen Personengruppen gesehen, gelesen und ihre Gedanken weitergetragen werden konnten. Insgesamt lässt sich zwar nicht aussagen, dass mit inschriftlicher Ritualkritik quantitativ mehr Menschen als mit Büchern erreicht wurden, wohl aber wurden qualitativ andere Personengruppen unmittelbarer erreicht. Ein letzter Unterschied besteht bei den Textgattungen und damit letztendlich in der Intention der Ritualkritik. Im Gegensatz zu den Werken eines Plutarch, Lukian oder Dion handelt es sich bei den kritischen Grabepigrammen nicht um deskriptive Texte oder Reflexionen, sondern um konkrete Anordnungen. Die Grabinschriften dienten somit als Schnittstellen, wo Argumente eines literarisch-philosophischen Diskurses in Präskripte umgesetzt wurden. Die Inschriften sind also mehr als nur Teil eines Meinungsbildungsprozesses - sie postulieren mit der Abschaffung eine Veränderung des Rituals oder im Ritual. Ob diese auch tatsächlich eingehalten wurden, ist schwer zu sagen. Hierfür spricht m.E. die Tatsache, dass die Familie hinter der Kritik stand, sonst wäre sie wohl kaum mit solch provokativen Gedanken an die Öffentlichkeit gegangen. Besonders deutlich wird dies bei Kindern, die quasi als Sprachrohr ihrer Angehörigen betrachtet werden können. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass den Präskripten der Verstorbenen auch Taten folgten und die Rituale für die Toten tatsächlich durch solche für die Götter der Unterwelt ersetzt wurden (Kleumatras) oder ihre Durchführung an den Gräbern von Romana, Dokimos oder Epimachos ganz entfiel.

II. 4. 4. Rituelles Totengedenken auf dem Prüfstand

Grabrituale konnten nicht nur aufgrund des ausdrücklichen Wunsches eines Verstorbenen oder seiner Familie entfallen. Dies konnte auch geschehen, obwohl der Tote das Abhalten von Grabriten testamentarisch ausdrücklich angeordnet hatte. Belege hierfür sind die zahlreichen aus der Kaiserzeit überlieferten Stiftungsurkunden für das rituelle

Totengedenken, die nunmehr im Hinblick auf verschiedene Themenkomplexe untersucht werden sollen.

Bereits ein skizzenhafter Überblick verdeutlicht die Varianz der gestifteten Kommemorationsrituale: Aurelius Aristeas aus dem phrygischen Akmonia (3. Jh.) verpflichtete etwa die *πρωτοπυλεῖται*⁸⁶², als Gegenleistung für die Stiftung von Land, das Grabmal seiner Frau Aurelia jedes Jahr mit Rosen zu schmücken (*ἔδωκεν ἐφ' ᾧ κατὰ ἔτος ῥοδίωσιν τὴν σύμβιον μου Αὐρελίαν*)⁸⁶³. Aurelius Zotikos Epikrates aus Hierapolis⁸⁶⁴ hinterließ 150 Denare als so genanntes *στεφανωτικόν* (Kranzgeld). Dieser Terminus bezeichnet ein Legat, aus dessen Zinsen diejenigen ein kleines Entgelt erhielten, die das Grab des Stifters jährlich schmücken⁸⁶⁵. In Thessalonike stiftete im 3. Jh. eine Priesterin des Gottes Dionysos (*ἱέρεια οὖσα Εὐεία*) dessen Kultverein (*θείασος*) ein Gelände mit Rebstöcken von zwei Plethren Größe. Die Übereignung erfolgte unter der Auflage, dass die Mysten dieses Vereins mindestens fünf Denare aus den Erträgen des Weinanbaus dafür aufwenden sollten, Rosenkränze zum Grabaltar der Priesterin zu bringen und dort zu verbrennen⁸⁶⁶. Auf einer Grabstele, die Ende des 2. oder Anfang des 3. Jh. n. Chr. an der *Via Egnatia* außerhalb von Philippi aufgestellt worden ist, findet sich eine Inschrift⁸⁶⁷. Hierauf wies Aurelius Zipuron Diza⁸⁶⁸ seine Witwe Valeria Montana an, einem Kultverein des *θεὸς Σουρπεγέθης* 150 Denare zu stiften. Das Legat war mit der Auflage an die Kultgenossenschaft verbunden, aus den Zinsen jährlich am Fest der *Rosalia* Rosen zum Andenken an den Toten zu verbrennen (*π]αρακαύσωσιν κατὰ ῥόδοις*)⁸⁶⁹. Wiederum aus Hierapolis stammt die Stiftung des M. Aurelius Diodoros Koreskos, der dem Handwerkerverein der Purpurfärber, genauer gesagt dessen Vorstandskollegium

⁸⁶² Laum, *Stiftungen* 174. Vgl. dazu McLean (2002), S. 277.

⁸⁶³ Laum, *Stiftungen* 174, 10-14.

⁸⁶⁴ Die Grabinschrift des Aurelius Zotikos Epikrates kann aufgrund der Onomastik zwischen der Mitte des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts datiert werden. Vgl. dazu Dittmann-Schöne (2001), S. 229.

⁸⁶⁵ Auch wenn die Ausschmückung von Gräbern auch andernorts eine gängige Handlung rituellen Totengedenkens war und auf dieselbe Weise finanziert wurde, ist dieser spezielle Begriff fast ausschließlich in Hierapolis belegt.

⁸⁶⁶ IG X 2, 1, 260c, 9-10. Vgl. dazu Edson (1948), S. 167-181.

⁸⁶⁷ Lemerle, *testament*; Philippi II, 133.

⁸⁶⁸ Der Name des Mannes lässt auf eine thrakische Herkunft schließen. Diese ethnische Zugehörigkeit ist insofern von Bedeutung, als zwei Kultvereine thrakischer Gottheiten für die dauerhafte Durchführung des Totenrituals sorgen sollten.

⁸⁶⁹ Lemerle, *testament*, 17. Vgl. Kokkinia (1999), S. 218.

(συνέδριον τῆς προεδρίας τῶν πορφυροβάφων) 3000 Denare übereignete⁸⁷⁰, damit aus den Zinserträgen an einem festgesetzten Tag ein ἀποκαυσμὸς τῶν παπῶν stattfinden sollte⁸⁷¹.

Außer dem Darbringen oder Verbrennen von Pflanzenschmuck beinhalteten die Stiftungen bisweilen auch Grabgelage. Beispielsweise sollte aus dem Stiftungsvermögen des T. Flavius Praxias sowohl ein Rosenschmuck als auch ein Grabgelage finanziert werden⁸⁷². Zur Ausstattung eines Festschmauses am 25. des Monats Posideon sollte die Stiftung des Pompeius Euprosdektos aus Apateira bei Ephesos dienen⁸⁷³. Hierzu vermachte er den ἐργάται προπυλεῖται πρὸς τὸ Ποσειδῶνι 500 Denare und legte fest, dass von den jährlichen Zinserträgen 10 Denare aufzuwenden seien, um die Utensilien für seinen Grabkult zu bezahlen: Wein für eine Libation, Kerzen und Kränze für die Ausschmückung der Grabstätte.

Die Stiftungsurkunden zeigen jedoch weit mehr als die große individuelle Varianz von rituellem Totengedenken. Es wird ebenso deutlich, dass Kommemorationsrituale ausgehandelt wurden. Der *modus procedendi* glich, wenn auch in kleinerem Rahmen, dem der öffentlichen Feste. Obwohl die Stiftungsurkunden das Ergebnis und nicht den Aushandlungsprozess festhalten, erlauben sie doch Rückschlüsse darauf, wo Rituale ausgehandelt wurden und welche Argumente Verwendung fanden.

Es fällt auf, dass die Familien auf den Stiftungsurkunden kaum vorkommen, weil es für selbstverständlich erachtet wurde, dass sich die Angehörigen um das Grab kümmerten⁸⁷⁴. Weswegen über den familiären Rahmen hinaus Vereine oder politische Körperschaften der Poleis oftmals als Träger der Stiftung auftreten, liegt aus mehreren Gründen auf der Hand. Im Gegensatz zu Familien waren Vereine ortsstabil und nicht durch Todesfälle vom Aussterben bedroht. Diese Vorteile spielten besonders deswegen eine

⁸⁷⁰ Dieses Gremium war nach Zimmermann (2002), S. 38 wohl mit den Finanzangelegenheiten des Vereins betraut.

⁸⁷¹ Altertümer von Hierapolis 227b, 3-4. Was genau verbrannt worden ist, bleibt umstritten. Dittmann-Schöne (2001), S. 228 plädiert für einen aus Phrygien stammenden Ritus, Pflanzenbüschel zu versengen.

⁸⁷² Laum, *Stiftungen* 173, 5-9.

⁸⁷³ I.Ephesos 3216. Diese Inschrift wurde mehrfach von L. Robert besprochen. Zur Textrekonstruktion vgl. Robert (1943), S. 191 Anm. 10. Zum rituellen Aspekt des jährlichen Banketts und zur Verantwortung der Vereine vgl. Robert (1960), S. 236.

⁸⁷⁴ Vgl. Chaniotis (2006), S. 205-209.

Rolle, weil es den Stiftern um eine langfristige Sicherung ihres rituellen Andenkens ging. Eine Durchsicht des Materials ergibt, dass ganz verschiedene Vereine in die Stiftungen eingebunden wurden. So erhielt in der Stiftung des Aurelius Aristeas eine Nachbarschaftsvereinigung (γειτοσύνη τῶν πρ[ω]ιτ]οπυλειτῶν) ein Stück Land⁸⁷⁵. Daneben waren Handwerkervereine häufig die Empfänger von Stiftungen. So sind aus Hierapolis die Purpurfärber (συνέδριον τῆς προεδρίας τῶν πορφυροβάφων), Herdenbesitzer (ἐργασία τῆς θρεμματικῆς), Nagelschmiede (συντεχνία τῶν ἡλοκόπων) und Erzarbeiter (συντεχνία τῶν χαλκέων), aus Ephesos die Getreidemesser (προμέτραι) belegt. Neben Nachbarschafts- und Handwerkervereinen wurden auch Kultgemeinschaften wie die Vereine des Dionysos (θίασοι) in Makedonien mit dem rituellen Totengedenken betraut. Oftmals ist es wahrscheinlich, dass die Stifter selbst dem beauftragten Verein angehörten. Dies stellte jedoch keine zwingende Notwendigkeit dar. Der Hierapolite Aurelius Zotikos betraute die Nagelschmiede, Erzarbeiter und die Purpurfärber, hintereinander gestaffelt, mit der Durchführung seines Willens. Wahrscheinlich gehörte er dem ersten oder zweiten Verein aus dem metallverarbeitenden Gewerbe an, jedoch nicht den Purpurfärbern⁸⁷⁶. Auch der Ephesier Pompeius Euprosdektos betraute nicht seinen eigenen Verein mit der rituellen Handlung. Während ihn die Stiftung als προμέτρης ausweist⁸⁷⁷, betraute er die Handwerker vom Propylon am Poseidon⁸⁷⁸. Hierzu muss man in Betracht ziehen, dass auch die Getreidemesser ihr Auskommen im Hafengebiet von Ephesos erwirtschafteten, wo sie die Ladung von Lastschiffen löschten⁸⁷⁹. Dass sich Pompeius Euprosdektos zu Lebzeiten an der Kulturausübung für Poseidon beteiligte, liegt somit durchaus im Rahmen des Möglichen. Wohl erschien ihm ein Verein mit topographischem Schwerpunkt nahe einer Poseidonstatue als besonders qualifiziert, ein Grabritual im Monat des Gottes (Posideon) auszuführen⁸⁸⁰.

⁸⁷⁵ Dieser Verein ist wohl nach dem Wohnviertel benannt. Beispiele hierfür finden sich u.a. auch in Side. (I.Side, 105-110).

⁸⁷⁶ Vgl. Dittmann-Schöne (2001), S. 88.

⁸⁷⁷ I.Ephesos 3216, 1.

⁸⁷⁸ Die Benennung von Vereinen nach örtlichen Gegebenheiten kommt häufiger vor, wobei es sich hier um eine Vereinigung von Handwerkern gehandelt haben dürfte, die ihre Werkstätten und Läden in einer Säulenhalle nahe einer Poseidonstatue hatten.

⁸⁷⁹ Vgl. Dittmann-Schöne (2001), S. 100; 144.

⁸⁸⁰ Vgl. Robert (1977), S. 95.

Wer sein rituelles Totengedenken gesichert wissen wollte, musste also an verschiedene Vereinigungen herantreten und sie mit Argumenten für sein Anliegen gewinnen. Da die Stifter oft den beauftragten Vereinen selbst angehörten, mag der Solidarität der Gruppe dabei eine zentrale Bedeutung zugekommen sein. Doch nach dem Tod des Stifters und seiner Zeitgenossen konnten sich solche Bindungen leicht lockern. So erschien es geraten, auch materielle Anreize zu schaffen, um die Stiftung langfristig zu sichern. Aurelius Aristeas beispielsweise vermachte ein brachliegendes Grundstück von zehn auf zehn πήχεις (ca. fünfundzwanzig Quadratmeter) nebst Gerätschaften zu seiner Bebauung. Solche Regelungen waren für den Empfänger der Stiftung deswegen reizvoll, weil sie zumindest theoretisch den Spielraum ließen, mit dem Land mehr zu erwirtschaften als für den Grabschmuck aufgewendet werden musste. Dies war prinzipiell nicht nur für die Übertragung von Grundstücken möglich, sondern auch für Geldlegate⁸⁸¹. Da es den Vereinen selbst oblag, mit dem Geld Zinsen zu erwirtschaften, konnten sie bei klugem Vorgehen und entsprechenden ökonomischen Umständen mehr verdienen als für den Ritualbetrieb ausgewiesen war. Darüber hinaus sind auch direkte Geldspenden für die Ritualakteure belegt⁸⁸².

Kaiserzeitliche Stiftungsurkunden sind jedoch nicht nur im Hinblick auf die Varianz der rituellen Handlungen und deren Aushandlung von Interesse. Sie zeigen auch, wie sich die Stifter mit unterschiedlichen Strategien gegen eine potentielle Vernachlässigung der ausgehandelten Übereinkunft zu sichern suchten. Aufschlussreich ist hier wieder einmal die Stiftung des Aurelius Aristeas. Denn hier wird im Fall einer Vernachlässigung des ausgehandelten Rituals mit der strafenden Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) einer Gottheit gedroht⁸⁸³. A. Samellas veranschlagt bei der Interpretation dieser Inschrift die Wirksamkeit von solchen Flüchen als eher gering⁸⁸⁴. Dem lässt sich jedoch entgegenhalten, dass vor allem aus Kleinasien eine Vielzahl von Fluchformeln ganz individueller Art auf uns gekommen ist. Die Zeitgenossen müssen sie also als probates Mittel angesehen haben, ihre

⁸⁸¹ Vgl. Dittmann-Schöne (2001), S. 87.

⁸⁸² Laum, *Stiftungen* 60, 15-20; 82, 10-11.

⁸⁸³ Samellas (2002), S. 236 vermutet, Aurelius Aristeas sei Angehöriger der jüdischen Gemeinde gewesen. So auch Dittmann-Schöne (2001), S. 90 Anm. 341. Ein Anhaltspunkt hierfür wäre die Verwendung des Begriffs δικαιοσύνη, der aus der Septuaginta gut bekannt ist. Wie dem auch sei, seine Strategie zum Schutz des Grabrituals unterschied sich nicht von seinen paganen Zeitgenossen.

⁸⁸⁴ Samellas (2002), S. 236-237: „The sole thing that he could do was to threaten with divine retribution those who would fail to execute their annual task.“

letzten Ruhestätten bzw. ihr rituelles Andenken zu schützen⁸⁸⁵. So setzte man auch im lykischen Tlos auf eine Fluchformel, um Kommemorationsrituale gegen Vernachlässigung zu sichern⁸⁸⁶. Wer die Opfer für einen Verstorbenen nicht darbrachte, obwohl er dazu verpflichtet war, wurde verflucht. Die verwendete Formel (ἀμαρτωλὸς ἔστω Θεοῖς καὶ ἥρωσι) findet sich im selben Kontext mit kleinen Variationen auch auf anderen lykischen Inschriften⁸⁸⁷. In der kleinasiatischen Vorstellungswelt war eine Verfehlung (ἀμαρτία) gegen die Götter unauflöslich mit einer Bestrafung durch sie verbunden⁸⁸⁸. Stellt man dies in Rechnung, versteht man erst die volle Bedeutung der Drohkulisse, die in phrygischen und lykischen Inschriften aufgebaut wurde, um rituelles Totengedenken vor säumigem Umgang zu bewahren.

Der Ideenreichtum, mit dem die Stifter Grabriten gegen Vernachlässigung zu sichern suchten, erschöpfte sich nicht in verschiedenen Fluchformeln. Verbreitet war auch das Vorgehen, mehrere Vereine in die Stiftung einzubinden. Dabei sollten Konkurrenzsituationen zwischen Vereinen zum Nutzen des Stifters geschaffen oder genutzt werden.

M. Aurelius Diodoros Koreskos beauftragte in seiner Stiftung zunächst die Purpurfärber mit der Durchführung der Rituale zu seinem Gedächtnis. Gesetzt den Fall sie sollten sich als säumig erweisen, verfügte er, dass die Vereinigung der Herdenbesitzer für sie eintrete. Man darf annehmen, dass diese schon aus Eigeninteresse ein waches Auge auf die Purpurfärber gehabt haben dürften, um gegebenenfalls die Stiftungssumme und die damit verbundenen Vorteile für sich zu reklamieren⁸⁸⁹. Leider sagt die Inschrift nichts darüber aus, wie dies geschehen sollte und wer über den Streitfall zu entscheiden hatte. Doch hat das vollständige im Archiv (ἀρχεῖον) hinterlegte Testament sicherlich Verfügungen getroffen. Deutlich konkreter ist in dieser Hinsicht die Stiftung des Pompeius Euprosdektos aus Ephesos. Für den Fall, dass die Handwerker vom Propylon am Poseidon ihrer Verpflichtung nicht nachkämen, oblag es den Getreidemessern, die Stiftung

⁸⁸⁵ Vgl. Strubbe (1991), S. 41-45.

⁸⁸⁶ TAM II 611.

⁸⁸⁷ TAM II 923, 4; zusätzlich dazu noch IGSK 52, 367, 368 und 369.

⁸⁸⁸ Zahlreiche Beichtinschriften aus dem anatolischen Raum, auf denen ἀμαρτωλοί ihre Vergehen bekennen und die göttliche Strafe beschreiben, illustrieren dies lebhaft. Vgl. dazu Strubbe (1991), S. 34 mit Anm. 12.

⁸⁸⁹ Altertümer von Hierapolis 227.

einzuklagen, das Geld einzutreiben und fortan das Ritual dem Stifter gemäß auszuführen⁸⁹⁰. Noch weiter ging Aurelius Zotikos Epikrates, der gleich drei Vereine in sein Kalkül einband. Für die säumigen Nagelschmiede sollten die Erzarbeiter eintreten. Würden auch diese ihren Verpflichtungen nicht nachkommen, waren die Purpurfärber als letzte Instanz vorgesehen. Wohl bewogen ihn die finanzielle Potenz der Purpurfärber und ihre offensichtliche Sorgfalt auf dem Gebiet des rituellen Gedenkens dazu⁸⁹¹, als letzte Instanz einen Verein außerhalb der eigenen Arbeitswelt zu wählen. Die Stiftungsurkunde des Aurelius Zipuron Diza aus Philippi belegt, dass man die Einbindung mehrerer Vereine auch mit finanziellen Sanktionen verbinden konnte. Wenn der beauftragte Kultverein des θεὸς Σουβεργέθης seiner Verpflichtung nicht nachkäme, sollte zur Strafe die Stiftungssumme in doppelter Höhe (also 300 Denare) an einen anderen Verein übergehen⁸⁹². Das Mittel der Geldstrafe war aber auch allein ein beliebtes Instrument, um einer Vernachlässigung von Ritualen entgegenzuwirken. Dies belegen Stiftungen aus Hierapolis und Ephesos⁸⁹³.

Zusätzlich zu Flüchen, Konkurrenzsituationen oder Strafzahlungen war allein schon die Aufstellung einer Inschrift im öffentlichen Raum auf längere Sicht ein Mittel gegen die Vernachlässigung von Kommemorationsritualen. Man muss dabei bedenken, dass für die unmittelbar Beteiligten keine Notwendigkeit zur Aufzeichnung bestand. Schließlich hatte man das Ritual ja zuvor ausgehandelt, und für etwaige Rechtsstreitigkeiten stand im Archiv eine Abschrift des gesamten Testaments zur Verfügung. Weswegen verwandten die Stifter also soviel Mühe darauf, Teilbestimmungen ihres letzten Willens öffentlich zu machen? Diese Vorgehensweise wird erklärlich, wenn man an die Aufstellung der Inschriften in den Nekropolen denkt. Sie befanden sich also genau an dem Ort, wo das rituelle Totengedenken stattfand. Ein Verein oder eine politische Körperschaft, die unter Bruch der Vereinbarungen das rituelle Totengedenken aufgab, musste folglich damit rechnen, dass dies auch im lokalen Umfeld wahrgenommen wurde. Mit der Inschrift und dem verwaisten Grab stand gleichzeitig auch ein Vertragsbruch für jedermann sichtbar im

⁸⁹⁰ I.Ephesos 3216, 6-7.

⁸⁹¹ Eine Zusammenstellung der Legate an die Purpurfärber findet sich bei Zimmermann (2002), S. 110. Diesem Verein war es sogar möglich, kostenträchtige Bauten wie die Front des Theaters zu finanzieren.

⁸⁹² Lemerle, *testament* 20-21.

⁸⁹³ Vgl. unten, S. 194-195.

Raum. Vor diesem Hintergrund würden es sich Bürger der Polis mehrfach überlegen, ihr Legat einem solchen Verein anzuvertrauen⁸⁹⁴. Dies träfe dann die Vereine, da ein Gutteil ihres Vermögens aus solchen Stiftungen stammte.

Lässt man all diese Strategien einmal Revue passieren, bleibt festzuhalten, dass deren ganz individuelle Ausgestaltung es sehr unwahrscheinlich machen, hierin eine erstarrte, formelhafte epigraphische Konvention zu sehen⁸⁹⁵. Liest man sie vielmehr gegen den Strich, liegt auf der Hand, dass sie einer realen Gefahr zu begegnen versuchten. Rituelles Totengedenken wurde also in der Tat von denen vernachlässigt, die kraft Stifterwillen damit betraut waren. Einen Anhaltspunkt für diese Hypothese liefert eine Inschrift aus Magnesia am Mäander, die um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts datiert wird⁸⁹⁶. Im Gegensatz zu den bisherigen Inschriften handelt es sich nicht um eine Stiftungsurkunde, sondern um ein Verzeichnis von Stiftungen. Dieses enthält die Namen der verstorbenen Mitglieder eines Mysterienvereins, ihre Funktion sowie die Höhe der hinterlassenen Legate. Der Grund für diese Aufzeichnung, die vom ἀρχιμύστης veranlasst wurde, lag darin, dass die Mysten nicht vergessen sollten, wer ihnen Legate zur Durchführung des Grabkults vermacht hatte: τοὺς μύστας μὴ ἀγνοεῖν τοὺς καταλιπόντας αὐτοῖς εἰς μνήμην χρήματα⁸⁹⁷. Aufgrund dieser magnesischen Inschrift und der einschlägigen Strafbestimmungen in Stiftungsurkunden kann die Vernachlässigung rituellen Totengedenkens als Faktum angesehen werden⁸⁹⁸, dessen Quantifizierung allerdings unmöglich ist⁸⁹⁹.

Die Stiftungsurkunden lassen aber nicht nur *e contrario* den Schluss zu, dass rituelles Totengedenken vernachlässigt wurde. Bisweilen ist es auch möglich, aus dem epigraphischen Material Rückschlüsse auf die Ursachen dieses Verhaltens zu ziehen. Was diese Gründe anbelangt, vermittelt eine Inschrift aus Hierapolis einen ersten Eindruck⁹⁰⁰.

⁸⁹⁴ Vgl. Dittmann-Schöne (2001), S. 87.

⁸⁹⁵ Gegen Dittmann-Schöne (2001), S. 87.

⁸⁹⁶ I.Magnesia 117.

⁸⁹⁷ I.Magnesia 117, 4.

⁸⁹⁸ Eine Inschrift aus Akmonia (Laum, *Stiftungen* 175) bezeugt, dass Stifter mit einem mehrfachen Versämen von Grabriten rechneten.

⁸⁹⁹ Vgl. Dittmann-Schöne (2001), S. 88.

⁹⁰⁰ Altertümer von Hierapolis 278.

Die Gerusie der phrygischen Stadt bestand aus älteren Bürgern unter dem Vorsitz von jährlich wechselnden Gymnasiarchen⁹⁰¹. Aufgrund des reichen Inschriftenmaterials ist ersichtlich, dass jeder Gerusiast einer bestimmten durchnummerierten Untereinheit (πυξίον) zugeteilt war⁹⁰². Was ihre Funktion anbelangt, so wachten die Gerusiasten über Grabstätten, um sie vor Verwüstung und Missbrauch zu schützen. Häufig beteiligten sie sich auch an rituellem Totengedenken. Zu diesem Zweck hinterließ ein Mann namens Apollonios dem achten Pyxion 300 Denare⁹⁰³. Der Zinsertrag dieser Summe sollte von den Gymnasiarchen als στεφανωτικόν an diejenigen Gerusiasten verteilt werden, die sich am 20. Tag des 8. Monats daran beteiligten, das Grab zu schmücken. Falls einer der Gymnasiarchen das Geld unterschlagen sollte, verfügte die Urkunde eine Strafzahlung, deren Höhe im Archiv, nicht aber auf der Inschrift verzeichnet war⁹⁰⁴. Nach Apollonios' letztem Willen sollte der Gott Apollon (sprich seine Tempelkasse) diese Summe erhalten⁹⁰⁵. Der Erblasser rechnete also potentiell mit einer Unterschlagung des Kranzgeldes.

Dass es nicht nur das Streben nach persönlicher Bereicherung war, das Stifter rituellen Totengedenkens beunruhigte, zeigt die Urkunde des Akmoniers T. Flavius Praxias aus dem Jahr 92 n. Chr.⁹⁰⁶. Abgesehen von Vorkehrungen zum Schutz seiner detailliert beschriebenen Grabstätte verfügte er im Rahmen einer Stiftung die Abhaltung von Ritualen an seiner letzten Ruhestätte. Für diese Stiftung erwirkte Praxias die Zustimmung seiner Heimatgemeinde in Gestalt eines ψήφισμα. Aufgrund dessen kann man annehmen, dass er eine politische Körperschaft Akmonias als Empfängerin des Stiftungsvermögens eingesetzt hat. Diese Hypothese wird auch noch dadurch gestützt, dass er u.a. den γραμματεὺς τῆς βουλῆς damit betraute, über die Einhaltung seines Willens zu wachen⁹⁰⁷. Wodurch sah nun der Erblasser seinen Willen bedroht? Die Stiftungsurkunde wird in dieser Hinsicht ganz konkret. Praxias untersagte, seine Hinterlassenschaft einem anderen als dem rituellen Zweck zuzuführen: Μηδενὸς ἐξουσίαν ἔχοντος ... εἰς ἑτέραν τιὰ

⁹⁰¹ Altertümer von Hierapolis 336.

⁹⁰² Vgl. Judeich, S. 134-138 zu Altertümer von Hierapolis 209.

⁹⁰³ Altertümer von Hierapolis 278.

⁹⁰⁴ Altertümer von Hierapolis 278, 6.

⁹⁰⁵ Altertümer von Hierapolis 278, 6.

⁹⁰⁶ Laum, *Stiftungen* 173.

⁹⁰⁷ Laum, *Stiftungen* 173, 25.

χρείαν μετενεγκεῖν κατὰ μηδένα τρόπον⁹⁰⁸. Derartige Verbote können als Indiz dafür gewertet werden, dass eine Zweckentfremdung des Stiftungskapitals von Erblässern als mögliche Bedrohung der eigenen Kommemorationsrituale angesehen wurde⁹⁰⁹.

Ähnliche Befürchtungen trieben wohl auch einen reichen Ephesier namens Peplos um, als er im 1. Jh. n. Chr. ein Familiengrab (Heroon) im Flußtal des Kaystros errichtete und einen Verein von Herostai mit der Durchführung von Gedenkritualen betraute⁹¹⁰. Der fragmentarischen Stiftungsurkunde auf diesem Grab zufolge sah Peplos in Beschlüssen zur Zweckentfremdung des hierzu hinterlassenen Kapitals eine Gefahr für sein rituelles Andenken⁹¹¹. Denn er verfügte, dass ein Urheber solcher Beschlüsse die stolze Summe von 20 000 Denaren⁹¹² Strafe zahlen sollte, die zur Hälfte für die Tempelkasse der Artemis und die ephesische Gerusie bestimmt war. Zum Verständnis dieser Stiftung bleibt die Frage zu klären, gegen wessen Beschlüsse sich diese Strafzahlung richtete. Hier plädierte C. P. Jones im Rahmen einer Neurekonstruktion der Inschrift für ψήφισματα ephesischer Magistrate⁹¹³.

Jede Beschlussfassung setzt eine Diskussion voraus. Somit kann als sicher gelten, dass in politischen Körperschaften und wohl auch in Handwerker- oder Kultvereinen als Trägern des Totengedenkens die Zweckentfremdung von Stiftungsvermögen erörtert wurde. Da man verständlicherweise nicht daran interessiert war, den Bruch von Übereinkünften zusätzlich inschriftlich zu dokumentieren, wird das Fehlen einer epigraphischen Evidenz auf diesem Gebiet erklärlich. Will man dennoch den Argumenten

⁹⁰⁸ Laum, *Stiftungen* 173, 14-15.

⁹⁰⁹ In diese Reihe fügt sich auch eine Grabinschrift aus Hierapolis ein (Altertümer von Hierapolis 234). Der Archiereus Tiberius Claudius Kleon hinterließ der νεωκόρος βουλῆς und der Gerusie 2500 bzw. 1200 Denare als Grundkapital für das Kranzgeld, der erstgenannten Körperschaft freilich nur unter einer besonderen Auflage. Die Wendung εἰς ἀπαράιτητον könnte darauf hindeuten, dass der Erblasser potentiellen Beschlüssen der Bouleuten vorbeugen wollte, durch welche die Vereinbarungen aufgekündigt würden.

⁹¹⁰ I.Ephesos 3214, 3-4.

⁹¹¹ Den Inhalt dieser Beschlüsse spezifiziert die Inschrift nicht näher. Doch ein Dekret des Prokonsuls Paullus Fabius Persicus u.a. gegen die Zweckentfremdung von Stiftungen in Ephesos legt die Vermutung nahe, dass Peplos genau diesen Umgang mit seiner Stiftung befürchtete. Vgl. dazu Jones (1983), S. 117.

⁹¹² Naturgemäß ist es schwer, die Strafsumme von 20 000 Denaren einzuordnen, da regionale und zeitliche Unterschiede berücksichtigt werden müssen. Deshalb bietet sich ein Vergleich mit der zeit- und ortsnahen Stiftung des Vibius Salutaris an (I.Ephesos 27). In dieser Stiftung wurden 50 000 Denare als Strafe bei Nichtbeachtung festgelegt. Also müssen auch bereits die 20 000 Denare einen substantiellen Geldbetrag dargestellt haben.

⁹¹³ Vgl. Jones (1983), S. 121-123.

dieser Diskussion nachgehen, ist man auf Parallelfälle angewiesen. Wenn etwa im Kontext von Festen beschlossen wurde, Stiftungskapital zum Ankauf von Öl zu benutzen⁹¹⁴, liegt die Vermutung nahe, dass im Diskurs über das Totengedenken dasselbe Konkurrenzverhältnis von Ritual und anderen Bedürfnissen eine Rolle spielte. Es war demnach ein situatives materielles Kalkül, das die Diskussion von politischen Gremien und Vereinen in diesen Angelegenheiten leitete.

II. 4. 5. Zusammenfassung

Sofern es sich um individuelle Kritik an Bestattungs- und Kommemorationsritualen und nicht um Trosttopoi handelt, lassen sich innerhalb der kaiserzeitlichen Kritik zahlreiche Übereinstimmungen, aber auch signifikante Unterschiede zwischen Literatur und Inschriften ausmachen. Eine grundlegende Koinzidenz besteht darin, dass alle Kritiker, soweit die Quellen Aussagen darüber zulassen, derselben Gesellschaftsschicht der städtischen Honoratioren angehören. Romana von Side war etwa Gattin eines Kaiserpriesters. Was den ideengeschichtlichen Hintergrund und die inhaltlichen Schwerpunkte der Kritik angeht, sind zwei Kategorien zu unterscheiden. Die eine beinhaltet vor dem Hintergrund kritisch reflektierter Jenseitsvorstellungen eine Absage an die Wirksamkeit ritueller Handlungen für die Toten. Zu dieser Gruppe gehört Lukian, der bewusst negiert, dass Bestattungsrituale eigentlich den Lebenden zum Schutz vor Wiedergängern oder als Voraussetzung für eine Erbschaft dienen, um diese Riten dann als wirkungslos verspotten zu können. Wenn Tote weder Durst noch Hunger haben, wozu dann Opfer und Libationen? Solche Vorstellungen finden ihr inhaltliches Pendant in Grabinschriften aus Side, Astypalaia und Rom, die sich kritisch zum landläufigen Unterweltsglauben und zur Effizienz ritueller Handlungen äußern. In einer zweiten Kategorie können verschiedene performanzkritische Aussagen zusammengefasst werden, deren Exponenten in der Literatur Plutarch und Dion von Prusa sind. Indem sie

⁹¹⁴ Vgl. oben, S. 65.

überzogenen Luxus und die dort von Männern und Frauen *coram publico* gezeigten exzessiven Trauerhandlungen verwerfen, greifen sie Problemfelder auf, die bereits in früheren Epochen von bestimmten Poleis diskutiert und dann normativ geregelt wurden. Sich gegen bestimmte Einzelemente der rituellen Performanz auszusprechen, ist nicht alleiniges Vorrecht literarischer Werke, wie einige Inschriften deutlich machen. Man rufe sich nur die Ablehnung altertümlicher Klagelieder (Teos), langatmiger Elegien (Thyateira) sowie professioneller Klageweiber und ägyptischer Einbalsamierung (Hermoupolis Magna) in Erinnerung.

Bei aller Konvergenz auf der inhaltlichen Seite darf man nicht übersehen, dass literarische Werke einerseits und Inschriften andererseits zwei unterschiedliche Medien der Kommunikation darstellen, die sich in differierenden Kontexten an eine andere Öffentlichkeit richteten. Ritualkritische Grabinschriften sind Texte von relativ knappem Umfang, die in den städtischen Nekropolen Bestandteile von Grabmonumenten waren. Infolgedessen konfrontierten sie die Mitbürger, die sich an diesem Ort zum Vollzug von Bestattungen oder des rituellen Totengedenkens versammelten, *in actu* mit ihrer Meinung. Neben den eigenen Mitbürgern konnten aber auch Fremde mit diesen Gedanken konfrontiert werden. Schließlich gruppierten sich Nekropolen am Saum von Ausfallstraßen, wo Händler, Athleten, Soldaten oder andere mobile Personengruppen vorbeizogen. In literarischer Form geäußerte Kritik an der Wirksamkeit oder der Performanz von Totenritualen richtete sich dagegen an eine qualitativ andere Leserschaft. Künstlerische Form und sprachliche Elaboriertheit sollten von einem gebildeten Publikum aus der Honoratiorenschicht kaiserzeitlicher Poleis wahrgenommen und gewürdigt werden.

Wenn sich Kritik in Literatur und Inschriften in divergierenden Kontexten artikulierte und an eine unterschiedliche Öffentlichkeit wandte, sei die Frage erlaubt, ob diese negative Evaluation in ihren spezifischen Kontexten Veränderungen bewirkte. Diese ritualdynamisch relevante Fragestellung lässt sich für die Literatur dahingehend beantworten, dass es einem Lukian gar nicht daran gelegen war, Anstoß für Veränderungen zu geben. Ähnlich wie bei seiner Kritik an Opfern geht es ihm darum, ein gebildetes Publikum, das sich ohnehin schon von diesen Handlungen verabschiedet hat, mit Satire zu unterhalten. Plutarch dagegen hätte es zweifelsohne gern gesehen, wenn überzogener Aufwand und exzessive Trauerbekundungen bei Bestattungen beschnitten worden wären.

Doch lassen sich aus der Kaiserzeit literarische wie epigraphische Zeugnisse dafür beibringen, dass das Gegenteil an der Tagesordnung war. So sei auf einen Beschluss aus Kyzikos (1. Jh. n. Chr.) verwiesen, durch den der Euergetin Apollonis ein prunkvolles Begräbnis zugestanden wurde (ἐν τοῖς κάλλεσιν ἐκκομιδή)⁹¹⁵, und auch die Bekundung exzessiver Trauer von Männern und Frauen findet sich belegt. Was nun die ritualkritischen Grabinschriften anbelangt, ist überaus wahrscheinlich, dass die Familie hinter der Meinung des Verstorbenen stand bzw. diesen als Sprachrohr benutzte und infolgedessen am Grab die entsprechenden Rituale unterblieben. Doch muss man die wenigen diesbezüglichen Beispiele ins rechte Verhältnis zu Tausenden anderer Grabinschriften setzen, die diese Riten entweder einforderten oder kein Wort über sie verloren, sie also als selbstverständlich voraussetzten. Demzufolge hatten ritualkritische Äußerungen auf Grabinschriften über den konkreten Fall hinaus keine Auswirkung auf den Vollzug von Bestattungsritualen oder rituellem Totengedenken. Im Gegenteil drückt sich deren große Beharrungstendenz nicht zuletzt darin aus, dass die Christen sie insbesondere für ihren Märtyrerkult übernahmen⁹¹⁶.

Dass in Einzelfällen das rituelle Totengedenken unterblieb, ist nicht ausschließlich auf Skepsis oder gar Kritik einzelner Individuen aus der Poliselite zurückzuführen, sondern hatte seine Ursachen auch in der Diskussion von Handwerks- oder Kultvereinen. Wie einleitend in diesem Kapitel beschrieben worden ist, versuchten manche Menschen über den familiären Rahmen hinaus eine „ewige“ Fortführung ihres rituellen Andenkens zu sichern, indem sie Vereine im Rahmen von Stiftungen mit der Durchführung dieser Riten beauftragten. Ähnlich wie bei den Festen auf Polisebene gab es auch hier einen Aushandlungsprozess zwischen Stiftungswilligen und dem Verein, bei dem die Solidarität der Gruppe ebenso eine Rolle spielte wie materielle Anreize, und dessen Ergebnis als Stiftungsurkunde inschriftlich fixiert wurde. Solche Stiftungsurkunden sind gleichwohl nicht nur ein weiterer Beleg für die Aushandlung ritueller Handlungen; sie zeugen zugleich von der Vernachlässigung des rituellen Totengedenkens. Grundlage für diese Behauptung

⁹¹⁵ SEG XXVIII 953, 48. Schwertheim (1978), S. 221 bezieht diese Wendung nicht nur auf die schöne Kleidung der Toten, sondern auf die ganze Feier.

⁹¹⁶ Vgl. Nilsson (1967), S. 523-524.

sind verschiedene Strategien, mit denen die Stifter einem eventuellen säumigen Umgang entgegenzutreten gedachten. So finden sich in diesen Urkunden keinesfalls erstarrte stereotype Wendungen, sondern individuelle Strategien von Fluchformeln im ländlichen Anatolien bis zu elaborierten Rechtskonstruktionen in urbanen Zentren, wo mehrere Vereine als Kontroll- und Sicherungsinstanzen in die Stiftung eingebunden wurden und säumigen Beauftragten Strafzahlungen drohten. *E contrario* ist aus diesen zahlreichen Strategien zu folgern, dass die Vernachlässigung von Kommemorationsritualen in der Lebenswelt der Stifter als reale Gefahr betrachtet wurde, wobei dieses Phänomen allerdings nicht zu quantifizieren ist. Die einschlägigen urkundlichen Verfügungen erlauben indes nicht nur, das Faktum eines säumigen Umgangs festzustellen, sondern auch dessen Ursachen zu erhellen. Diese waren offenbar persönliche Bereicherung am Stiftungskapital oder dessen Zweckentfremdung auf der Basis formaler Beschlüsse. Solche Beschlüsse sind als eindeutiger Hinweis auf eine Erörterung dieser Thematik in politischen Körperschaften oder Vereinen zu werten, wobei die Konkurrenz zwischen rituellen Pflichten und anderen Bedürfnissen den Hintergrund der Diskussion bildete. Dies kann freilich nur hypothetisch mittels Parallelen aus dem Festbetrieb erschlossen werden. Denn die politischen Gremien und Vereine verzichteten aus allzu verständlichen Gründen darauf, Beschlüsse über Zweckentfremdung von anvertrautem Vermögen inschriftlich aufzuzeichnen.

Zum Schluss lässt sich folgendes Resümee ziehen: Bestattungs- und Gedenkrituale waren während der Kaiserzeit sowohl Gegenstand individueller Kritik als auch einer situativen Diskussion in Handwerksvereinen, Kultgemeinschaften oder politischen Gremien. Beide Formen des Diskurses führten auch dazu, dass entsprechende Rituale in Einzelfällen tatsächlich nicht praktiziert wurden. Gleichwohl hat dies auf die griechische Kultur von Bestattung und rituellem Totengedenken keinen Einfluss ausgeübt. Bestanden doch diese Traditionen nachweislich fort und wurden zum Teil auch in die christliche Tradition inkorporiert.

III. Eine strukturelle Bilanz: Diskurs und Ritualdynamik

Die historische Entwicklung von Ritualen für das Volk, die Götter, lokale Wohltäter und Verstorbene im griechischen Osten zwischen dem Prinzipat des Augustus und der Herrschaft Konstantins I. nachzuzeichnen und dabei ein spezielles Augenmerk auf die Bedeutung des jeweiligen Diskurses zu richten, war Zielsetzung der Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels. Um Redundanzen zu vermeiden, soll die abschließende Bilanz nicht nochmals einen historischen Überblick darüber bieten, wie sich die Festkultur, die rituelle Götterverehrung, Ehrenrituale sowie Bestattungs- und Kommemorationsrituale in dieser Epoche entwickelten. Stattdessen rückt nun eine strukturelle, theoretische Überlegungen miteinbeziehende Analyse zentraler Phänomene des Diskurses über Rituale und der Veränderung von Ritualen in den Mittelpunkt, wobei es vordringlich darum geht, pointiert die komplexen Zusammenhänge zwischen Diskurs und Ritualdynamik herauszustellen.

Im untersuchten Material fand sich eine Fülle ritualkritischer Quellen sowohl literarischer als auch epigraphischer Natur⁹¹⁷. Dies ist insofern erklärlich, als man von einer Multifunktionalität der Ritualkritik ausgehen muss. Sie konnte als Satire der Unterhaltung eines Publikums dienen (Lukian) oder als Mittel der ethnischen, sozialen bzw. intellektuellen Distinktion, was besonders angesichts der multikulturellen Welt des *imperium Romanum* von Bedeutung war. Auch als „Kampfmittel“ in Auseinandersetzungen konnte die Kritik Verwendung finden. Man denke nur an die Kontroverse zwischen verschiedenen Zweigen einer milesischen Prophetenfamilie⁹¹⁸. Aufgrund dieser Vielzahl einschlägiger Zeugnisse ist die Ritualkritik ein ebenso zentrales wie facettenreiches Phänomen des kaiserzeitlichen Diskurses, das im Folgenden ausdifferenziert werden soll.

⁹¹⁷ In dieser Dissertation wurde verbale Kritik an Ritualen untersucht. Daneben gibt es in den Quellen aber auch Hinweise auf eine performative Kritik. Darunter fällt etwa ein wiederholtes Fernbleiben bei rituellen Anlässen (Petzl, *Beichtinschriften* 108) oder Obstruktion während der rituellen Handlung (Paus. III 16, 9-11).

⁹¹⁸ Vgl. oben, S. 140-141.

Die fundamentalste Form von Kritik ist dabei diejenige an der Wirksamkeit ritueller Handlungen. Wie in anderen antiken Kulturen der Mittelmeerwelt und des Vorderen Orients war in der griechischen Antike die Vorstellung von der Wirksamkeit ritueller Handlungen die Grundlage für die Durchführung dieser Praktiken. Mit der Durchführung von Ritualen verbanden die Akteure demnach bestimmte Intentionen. So opferte man entweder, um die Götter auf der Basis des *do-ut-des*-Prinzips um eine Gunst zu bitten oder man vollzog apotropäische Opfer zur Abwendung von Unheil (Sündenbockrituale). Begleitet wurde diese grundlegende Vorstellung ritueller Effizienz⁹¹⁹ stets von einer gewissen Skepsis, die sich in der Kritik an Ritualen als ineffizientem Mittel der Lebensbewältigung niederschlug. Für den Bereich des Alten Orients ist dafür namentlich die Kutha-Legende ein einzigartiges Beispiel. Hier wird berichtet, wie der König Naram-Sîn (ca. 2254-2218 v. Chr.) Opferriten und Divinationen verworfen und dies damit begründet habe, dass die Raubtiere der Steppe ihr Leben auch ohne solche Handlungen meistern würden⁹²⁰. In der römischen Überlieferung finden sich ebenfalls kritische Reflexionen. Senecas Spott über die seiner Ansicht nach dummen Opfer in Kleonai ist bereits zur Sprache gekommen⁹²¹. In dieselbe Richtung geht auch das Verdikt des Universalgelehrten Varro (116-27 v. Chr.) über die Nutzlosigkeit von Opfern: *Dii veri neque desiderant ea neque deposcunt*⁹²². Es handelt sich folglich um kein kulturspezifisches, nur auf den Osten des römischen Kaiserreiches reduzierbares Phänomen, wenn sich Lukian, Oinomaos, Babrios sowie die Inschriften einiger Grabsteine kritisch mit der Wirksamkeit von Opfern und Totenriten auseinander setzen und sie deshalb fundamental ablehnen.

Vergleichbar mit dem Theater können Rituale als Inszenierungen⁹²³ oder mit einem anderen Terminus als Performanzen aufgefasst werden, die aus bestimmten

⁹¹⁹ Vgl. Chaniotis (2005), S. 144-145. Versnel (1985), S. 247-269 untersuchte verschiedene Fluchformeln, durch die das Opfer eines Verfluchten wirkungslos gemacht werden sollte. Dies setzt einen Glauben an die Effizienz von Opferhandlungen voraus.

⁹²⁰ Vgl. Ambos (2005), S. 233-238.

⁹²¹ Vgl. oben, S. 130 Anm. 653.

⁹²² Der christliche Rhetor Arnobius (Arnob. VII 1) überliefert diese kritische Stellungnahme Varros: *Varronis vestri sententia respondeamus*.

⁹²³ Vgl. Michaels (2003), S. 3.

Handlungssequenzen bestehen und zu denen eine Fülle von Einzelaspekten gehören⁹²⁴. Um sich nicht in Einzelheiten zu verlieren, seien nur einige dieser Aspekte genannt: Zeitpunkt und Örtlichkeit des Rituals, das nach Inszenierungsanweisungen festgelegte Verhalten der rituellen Akteure, das Inventar des Rituals (Kleidung, Schmuck, Opfertiere usw.) sowie die Verwendung operativer Ritualtexte⁹²⁵ und musikalischer Elemente (Gebete, Hymnen). Angesichts dieser Vielzahl von Aspekten, die eine rituelle Performanz ausmachen, bot sich immer wieder eine Angriffsfläche für Kritik, ohne dass damit die Wirksamkeit ritueller Handlungen grundsätzlich zur Disposition gestellt worden wäre. Auf diese Kategorie der Performanzkritik entfällt die Mehrzahl der aus der Kaiserzeit überlieferten kritischen Stellungnahmen. So wurde etwa die Übernahme neuer Handlungssequenzen in die Performanz traditioneller Ritualkomplexe mitunter negativ evaluiert. Dies geschah beispielsweise, wenn Plutarch Geldverteilungen aus Anlass von Festen oder Aelius Aristides neumodische pantomimische Agone ablehnten. Dion von Prusa sowie Philostrat gingen unisono mit Gladiatorenkämpfen und Tierhetzen ins Gericht. Insbesondere im Zusammenhang mit der Festkultur fand auch das Verhalten der Akteure seine Kritiker, wenn etwa Pseudoheraklit und Libanios das unmoralische Treiben der Menge verwarfen. Plutarch wiederum kritisierte den allzu großen Aufwand, der nach seinem Dafürhalten bei üppigen Opfern, prunkvollen Prozessionen und pompösen Bestattungen zu beobachten war.

Neben Wirksamkeits- und Performanzkritik lässt sich noch eine weitere Kategorie kritischer Stellungnahmen zu Ritualen ausmachen. Die Weigerung des L. Vaccius Labeo, einen eignen Kult anzunehmen, und das pergamenische Asklepiosorakel gegen göttergleiche Ehren für den Euergeten L. Flavius Hermokrates konvergierten in einer Kritik, die sich weder gegen die Effizienz noch gegen einzelne Aspekte der Performanz richtete. Vielmehr wurde die Tatsache abgelehnt, dass sogenannte ἰσόθεοι τιμαί, die im Herrscherkult angesiedelt waren, nun auf die Gesellschaftsschicht lokaler Wohltäter übertragen werden sollten. Somit kann man als dritte Kategorie ritualekritischer Meinungsäußerungen die Kritik am Ritualtransfer konstatieren.

⁹²⁴ Harth / Michaels (2003), S. 18: „Die rituelle Performanz zu untersuchen, heißt zunächst einmal: den Ablauf einer vorher als solche bestimmten Ritualhandlung mit all ihren sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungsformen und in allen sequenziellen Phasen phänomenologisch zu beschreiben.“

⁹²⁵ Vgl. Dücker / Roeder (2004), S. 15.

Ritualkritische Äußerungen auf der inhaltlichen Ebene zu unterscheiden, stellt nur eine Möglichkeit der Differenzierung dieses Phänomens dar. Wie schon R. Grimes formulierte, äußert sich Kritik an Ritualen in verschiedenen Modi: „Ritual criticism may be ... overt or covert.“⁹²⁶ Diesem Ansatz folgend kann im untersuchten Material zwischen expliziter und impliziter Kritik unterschieden werden. Während die erste Kategorie keine weitere Erläuterung benötigt, bedarf der Terminus der impliziten Ritualkritik einer Erklärung. Gemeint sind damit etwa Reformforderungen für den Ritualvollzug, bei denen immer implizit eine Kritik an bestehenden Zuständen mitschwingt. Beispiele hierfür sind kaiserzeitliche Inschriften, die Anordnungen für einen unblutigen Gottesdienst treffen, was als implizite Kritik an der noch verbreiteten Praxis des Tieropfers verstanden werden kann.

Eine weitere Ebene für die differenzierte Analyse des Phänomens Ritualkritik stellen die verschiedenen Textsorten dar. In den Quellen finden sich diesbezüglich zwei Kategorien. Unter deskriptiver Ritualkritik werden negative Reflexionen über bereits vollzogene rituelle Handlungen subsumiert, die von Beobachtern stammen⁹²⁷. Was diese Personen anbelangt, reicht die Bandbreite von Satirikern, die jeder rituellen Tradition von hause aus fern stehen (Lukian), bis hin zu Priestern und ausgewiesenen Ritualexperten wie Plutarch von Chaironeia. Ein wichtiges Charakteristikum deskriptiver Kritik ist mitunter eine deutlich zum Ausdruck gebrachte Trennung zwischen dem Beobachter „ich“ bzw. „wir“ und den rituellen Akteuren „ihnen“⁹²⁸. Besonders augenfällig ist diese Tendenz in Lukians Diphthychon *περὶ πένθους* und *περὶ θυσιῶν* sowie in einigen Äußerungen Plutarchs⁹²⁹.

Während deskriptive Kritik eine negative Evaluation bereits durchgeführter Rituale darstellt, gibt die präskriptive Ritualkritik Anweisungen mit normativem Anspruch für noch zu vollziehende Handlungen⁹³⁰. Solcherlei Texte finden sich epigraphisch überliefert in Orakelsprüchen, die sich gegen blutige Opfer wenden, und Grabsteinen, die den Vollzug traditioneller Totenriten ablehnen.

⁹²⁶ Vgl. Grimes (1990), S. 15.

⁹²⁷ Vgl. Dücker / Roeder (2004), S. 10; 19, Grimes (1990), S. 16.

⁹²⁸ Vgl. Dücker / Roeder (2004), S. 19.

⁹²⁹ Vgl. oben, S. 122; 171; 55.

⁹³⁰ Vgl. Dücker / Roeder (2004), S. 9.

Über eine inhaltliche, modale oder textsortenbezogene Analyse von Ritualkritik hinaus ist es von entscheidender Bedeutung, wo diese geäußert wurde und mit welchen Medien sie sich an welche Rezipienten richtete. Daher soll nun der kommunikative Kontext ritualkritischer Aussagen in den Blick genommen werden. Ein Gutteil des zusammengetragenen Materials entfällt auf Kritik in literarischen Werken. Zu dieser Kategorie gehören pagane Autoren wie Lukian, Plutarch oder Philostrat, aber auch Kirchenväter wie Eusebios von Cäsarea, sofern sie pagane Kritik an Ritualen zitatweise für ihre eigene Polemik gegen die Heiden nutzbar machten. Diese literarische Kritik verteilt sich auf verschiedene Genres vom Traktat ritualkritischen Inhalts (Lukian, Porphyrios usw.) über Lebensbeschreibungen (Philostrats Apollonios-Vita) bis hin zu pseudepigraphischen Briefen (Pseudoheraklit, Apollonios-Briefe). Was die von dieser Literatur angesprochene Öffentlichkeit angeht, weist die kunstvolle Gestaltung und der Gebrauch von Zitaten bzw. Reminiszenzen auf eine gebildete Leserschaft als Zielgruppe, wie sie in der Honoratiorenschicht kaiserzeitlicher Poleis zu finden war. Obwohl ebenfalls literarisch überliefert, sind Reden von Traktaten, Viten oder Briefen zu unterscheiden. Aus der Kaiserzeit erhalten sind vor allem die Prunkreden eines Dion von Prusa, Aelius Aristides oder Libanios. Da die Rede bisweilen darüber Auskunft gibt oder entsprechende Informationen überliefert wurden, kann man in diesen Fällen auf die Öffentlichkeit schließen, vor der sie gehalten wurde. Es zeigt sich, dass Reden einerseits häufig vor der Volksversammlung gehalten wurden, wo potentiell über Veränderungen im Ritualbetrieb befunden wurde, andererseits aus Anlass großer überregionaler Feste, wo die Anwesenheit eines großen Publikums gewährleistet war (Dions Olympische Rede, Aelius Aristides' Rede zu den Dionysien von Smyrna). Besonders im zweiten Fall hatten kritische Äußerungen einen unmittelbaren Bezug zur rituellen Praxis.

Gleiches lässt sich auch für die Kritik behaupten, die sich des Kommunikationsmittels Inschrift bediente⁹³¹. Man rufe sich dazu nur die Grabinschriften in Erinnerung, die in den Nekropolen Bürger beim Vollzug von Bestattungs- und Kommemorationsritualen mit kritischen Stellungnahmen konfrontierten, zumal wenn entsprechende Inschriften Teil eines veritablen Grabmonuments waren (Romana von Side). Auch die Kritiker blutiger

⁹³¹ Zum Kommunikationsmittel „Inscription“ in der griechischen Antike vgl. Robert (1989), S. 67-72.

Tieropfer setzten auf das Medium Inschrift. Volksbeschlüsse, durch die unblutige Formen des Gottesdienstes neben traditionellen Tieropfern verankert wurden, zeugen nicht nur von einer Erörterung dieser Problematik vor dem Demos. Sie wurden auch an zentralen Orten des öffentlichen Lebens aufgestellt, wie etwa im Bouleuterion von Stratonikeia. Des öfteren fanden sich opferkritische Inschriften nachweislich im kultischen Raum (Tempel), ja sogar in unmittelbarer Nähe zum rituellen Vollzug. So stand das Postulat eines „reinen“ Gottesdienstes als implizite Kritik am Tieropfer sogar auf einem Altar (Appia und Soa)⁹³². Zusammenfassend lässt sich feststellen: Auch wenn quantitative Aussagen naturgemäß schwierig sind, kann doch von einer Verbreitung ritualkritischen Gedankenguts über die städtische Elite hinaus in breitere Gesellschaftsschichten und deren Ritualpraxis nicht in Abrede gestellt werden.

Allein die Tatsache, dass Ritualkritik in verschiedenen ganz spezifischen Kontexten, die oftmals einen unmittelbaren Bezug zur Durchführung von Ritualen hatten, öffentlich vorgebracht wurde, macht es aus ritualdynamischem Blickwinkel unabdingbar, den Zusammenhang von kritischer Diskussion und der Veränderung von Ritualen zu thematisieren. Betrachtet man unter diesem Vorzeichen etwa, wie das blutige Tieropfer als ehemaliges Kernritual des paganen Götterkults in der Kaiserzeit tendenziell mehr und mehr verschwand und unblutige Formen des Gottesdienstes wachsende Bedeutung gewannen, so ist diese Entwicklung zumindest teilweise auf einen kritischen Diskurs zu dieser Thematik zurückzuführen. Im Rahmen dieser Diskussion wurden auch unblutige Alternativen wie das Singen von Hymnen, das Entzünden von Kerzen und dergleichen erörtert. Eine Schlüsselrolle bei der Umsetzung dieser Kritik kam den Orakelstätten zu. An dieser Schnittstelle übernahmen Orakelpriester Kritikpunkte ebenso wie Alternativkonzepte aus einem breit geführten Diskurs und setzten sie in Präskripte für den Kultvollzug um. Auf lokaler Ebene führte dies zum einen zu einer Verdrängung dieses blutigen Rituals, zum anderen wurde das Konzept eines unblutigen Gottesdienstes durch Inschriften weiter verbreitet. Es lässt sich sogar der Nachweis führen, dass Orakelstätten in dieser Sache kooperierten. So forderte ein Orakelspruch aus Siwa für den Kultverein der Ammons-Diener von Kyzikos die Mitglieder nicht nur zu einem unblutigen Gottesdienst

⁹³² Vgl. oben, S. 135-136.

auf, sondern verwies sie sogar an das Orakel des klarischen Apollon zur Bestätigung des Spruchs⁹³³. Mithin konnte Ritualkritik eine Triebfeder für die Veränderung lang geübter Praktiken sein.

Dies ist jedoch nur eine Seite des komplexen Verhältnisses von Ritualkritik und Ritualdynamik. Rückblickend auf die kaiserzeitliche Festkultur im griechischen Osten konnte mittels epigraphischer und archäologischer Befunde nachgewiesen werden, dass moralistische Kritik an der pompösen Inszenierung solcher Ereignisse wie auch an der zunehmenden Bedeutung profaner und oft brutaler Unterhaltungselemente die Entwicklung hin zu einer Säkularisierung der Festkultur eben nicht aufzuhalten oder umzukehren vermochte. Gleichwohl ist diese „erfolglose“ Kritik in methodologischer Hinsicht für die Erforschung ritueller Dynamik nicht minder bedeutsam. Denn gerade erst der Umstand, dass eine Entwicklung negativ wahrgenommen und infolgedessen kritisiert wurde, macht Veränderungen besonders vor dem Hintergrund oftmals fehlender normativer Texte erst greifbar. Aufs Ganze gesehen kann man das Verhältnis von Ritualdiskurs und Ritualdynamik folgendermaßen bilanzieren: Einerseits war Ritualkritik eine Triebfeder für Veränderungen im rituellen Bereich, andererseits spiegelt sie solche dynamischen Prozesse wider und macht sie dadurch manifest.

Inschriftlich festgehaltene Volksbeschlüsse religiös-rituellen Inhalts (*leges sacrae*) aus der Kaiserzeit belegen, dass der Diskurs über Rituale in dieser Epoche nicht nur aus Kritik bestand. Eine weitere Form des öffentlichen Diskurses war die Diskussion normativer Eingriffe in Ritualkomplexe. Darunter ist eine Diskussion im kommunikativen Kontext des Gesetzgebungsverfahrens zu verstehen, an dem mehrere Gremien (Boule, Gerusie, Ekklesia) beteiligt waren. An dessen Ende stand eine Beschlussfassung, durch die zumindest dem Anspruch nach dauerhaft verbindliche Normen für den Ritualvollzug geschaffen wurden, die für einen größeren Personenkreis Relevanz besaßen. Allerdings verbindet sich mit der Untersuchung dieser Erscheinung ein Problem, das in der Charakteristik der Quellen begründet liegt. Denn die *leges sacrae* sind - wie alle anderen Psephismata - keine Protokolle. Den Gang der Erörterung in Volksversammlung und Rat

⁹³³ Vgl. oben, S. 143.

festzuhalten, war nicht ihre Aufgabe, sondern sie dokumentierten nur den Abschluss dieses Diskussionsprozesses. Aus diesem Grund vermitteln sie vordergründig den Eindruck eines einhelligen Konsenses. Bisweilen ist es jedoch möglich, diesen Diskussionsprozess mit all seinen Kontroversen zu rekonstruieren. So liegen bei entsprechender Quellenlage nicht nur der Beschluss, sondern auch *Probouleumata* oder die Ankündigung einer Stiftung in einem Inschriftendossier vor, so dass man aus den Differenzen zwischen diesen Dokumenten auf strittige Punkte in der Diskussion schließen kann. Im Fall des Demosthenes von Oinoanda dauerte dieser Diskussionsprozess etwa ein Jahr und bewirkte, dass Demosthenes' Festkonzept, das er in einer Stiftung angekündigt hatte, nicht unwesentlich modifiziert wurde⁹³⁴. Weitere Hinweise auf kontroverse Erörterungen finden sich mitunter in den Beschlussfassungen selbst. Eine attische *lex sacra*, die um die Zeitenwende datiert wird, ist diesbezüglich von einzigartigem Quellenwert. Verzeichnet sie doch die Anzahl der Gegenstimmen gegen einen Beschluss des Demos, eine große Anzahl von Heiligtümern und damit auch von Kulten auf dem Territorium Attikas zu restituieren. Es muss demnach, als die Volksversammlung diese Angelegenheit verhandelte, kontroverse Positionen gegeben haben. Solche Widerstände gegen Beschlussfassungen lassen sich im übrigen auch indirekt nachweisen. Wenn etwa in Milet auf einen knappen Beschluss über die Wiedereinführung eines Mahles für Kultpersonal ein sehr umfangreicher Strafenkatalog gegen potentielle Zuwiderhandlungen folgt, ist dies ein Indikator dafür, dass dem Initiator des Beschlusses (Tib. Claudius Damas) im Diskurs gegenteilige Meinungen entgegenschlugen. Achtet man also auf Differenzen und Details, können aus den „dürren“ Angaben kaiserzeitlicher *leges sacrae* mehr oder minder umfangreiche und kontroverse Diskussionen über normative Eingriffe herausgearbeitet werden. Eine Untersuchung dieses Prozesses kann sich sowohl mit den involvierten Personengruppen als auch mit den verwendeten Argumentationsmustern beschäftigen.

Soweit das Quellenmaterial hier gesicherte Aussagen erlaubt, gehörten die Initiatoren normativer Eingriffe der Poliselite an, wobei meist offen bleibt, ob sie aufgrund von persönlicher Devotion zu einer Gottheit, antiquarischem Interesse oder Prestigedenken von sich aus handelten oder ob sie nur die Exponenten von Strömungen waren, die auf

⁹³⁴ Vgl. oben, S. 23-24.

Änderungen drängten. Dass der Anstoß von der Elite ausging, impliziert jedoch nicht, dass der gesamte Diskussionsprozess eine Angelegenheit dieser Gesellschaftsschicht war. Schließlich setzte eine entsprechende Beschlussfassung Konsultationen des Demos im Rahmen der Volksversammlung voraus.

Nach dem von A. Michaels entwickelten Modell der Kulturökonomie geht jeder Veränderung des rituellen *status quo* eine Kosten-Nutzen-Rechnung voraus, in der sich Änderungen gegen starke Beharrungstendenzen durchsetzen müssen⁹³⁵. Mit welchen Argumenten, sprich mit welchem Nutzen, versuchten die Initiatoren, in der Volksversammlung oder anderen Gremien Mehrheiten für eine normative Neuregelung von Ritualen zu gewinnen? Rückblickend auf die untersuchten *leges sacrae* und Stiftungsurkunden lassen sich immer wiederkehrende Argumentationsmuster ausmachen, bei denen der Appell an Traditionsbewusstsein und Frömmigkeit eine wichtige Rolle spielte. Die Forderung, an Traditionen im rituellen Bereich festzuhalten bzw. sie wiederzubeleben, ist nicht auf ein „blutleeres“, undifferenziertes Interesse an der Vergangenheit zurückzuführen. Die Beispiele zeigen vielmehr, dass man selektiv auf solche Traditionen rekurrierte, die in der kaiserzeitlichen Gegenwart immer noch präsent und von großer Bedeutung für die jeweilige Polis waren (z.B. die Perserkriege in Athen). Es ging somit um nichts anderes, als die eigene Polisidentität in der multikulturellen Welt des römischen Kaiserreichs zu stärken. Die Verfechter normativer Eingriffe beschränkten sich jedoch nicht nur darauf, ideelle Werte lediglich zu propagieren. Sie sollten gerade durch Rituale auch weitergegeben werden. Als Nutzen dieser Eingriffe wurde mitunter auch deren erzieherischer Effekt angeführt. In rituellen Handlungen kamen Jugendliche mit zentralen Werten und Traditionen der Polisgemeinschaft in Berührung und trugen diese von Generation zu Generation weiter. Für manche Beschlüsse ist es charakteristisch, dass ein Appell an ideelle Werte, der im Rahmen der eigenen Polis blieb, nicht ausreichte, um einen normativen Eingriff mehrheitsfähig zu machen. Deshalb wurden etwa die Einführung eines neuen Festes oder die Modifikation eines bestehenden damit begründet, dass die Polis sich durch diese Veranstaltung eine Vorrangstellung gegenüber konkurrierenden Städten verschaffen konnte. Dieses Argument gewann besonders

⁹³⁵ Vgl. Michaels (2003), S. 6-10.

deswegen an Gewicht, weil in der Kaiserzeit Krieg und Kolonisation als Felder der Austragung zwischenstädtischer Rivalitäten schon längst der Vergangenheit angehörten.

Tradition, Frömmigkeit, Erziehung und Konkurrenzdenken sind allesamt ideelle Werte, die argumentativ ins Feld geführt wurden. Doch soll dies nicht den Blick darauf verstellen, dass noch andere Argumentationsmuster die Diskussion um die Änderung des rituellen *status quo* bestimmten. Zahlreiche *narrationes* einschlägiger Beschlüsse verdeutlichen, welch großer Wert auf Kleidung und Schmuck der Akteure sowie die Inszenierung des Rituals gelegt wurde; wieder andere Psephismata mit normativen Regelungen betonen etwa im Rahmen eines Festes die Fülle an Programmpunkten. Daraus lässt sich schließen, dass normative Veränderungen im Ritualbetrieb der Polis nicht nur durch ideelle Werte legitimiert wurden, sondern auch durch die Anziehungskraft prächtiger Inszenierungen und ein umfangreiches Unterhaltungsprogramm. Schließlich war der Demos in erster Linie auch das Publikum ritueller Performanzen. Über die genannten Argumente hinaus stellten die Initiatoren auch in Aussicht, dass ein neuformiertes Ritual materielle Vorteile mit sich bringe. Hierzu sind im engeren Sinne Geldspenden, das Verteilen von Geschenken, Speisungen oder der Ausschank von Wein zu zählen; im weiteren Sinne sorgten neue Rituale (insbesondere Feste) für einen Zustrom von Besuchern mit einem Bedarf an Übernachtung, Essen und sonstigen Dienstleistungen.

Da die Diskussion normativer Eingriffe keinesfalls immer einhellig verlief, erscheint es notwendig, in eine Analyse der Argumente nicht nur diejenigen der Befürworter einzubeziehen, sondern auch konträre Meinungen. Wenn beispielsweise in Athen vier Prozent des Demos die Restitution von Kulten ablehnten⁹³⁶, argumentierten diese Personen wohl mit den finanziellen Belastungen, die Opfertiere, Weihrauch usw. für die Polis mit sich bringen würden. Materielle Überlegungen spielten auch in einer anderen Hinsicht eine Rolle. So kann man aus den Strafbestimmungen einiger *leges sacrae* die begründete Vermutung ableiten, dass sich manche Kräfte in der Diskussion wünschten, das Geld für Rituale einem anderen Zweck zuzuweisen.

⁹³⁶ Vgl. oben, S. 97.

Gerade dieser letzte Gedanke verweist darauf, dass neben der Diskussion normativer Eingriffe eine weitere Form des öffentlichen Diskurses bestand. Bei dieser ging es nicht darum, Rituale für größere Personengruppen dauerhaft verbindlich zu reglementieren; stattdessen zeichnet sich diese Form durch ihren situativen und individuellen Charakter aus. Den Hintergrund dieser Diskussion, die sich aus Bauinschriften, Beichtinschriften, epigraphisch festgehaltenen Briefwechseln und Grabinschriften herauslesen lässt, bilden zumeist ökonomische Engpässe und bedürfnisorientierte Erwägungen.

Ein besonders prägnantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die Inschrift auf einer Wasserleitung, die der Apollon-Priester Dionysios auf Bitten der Tempsianoï anstelle eines rituellen Banketts finanzierte⁹³⁷. Die Quelle liefert keine Anhaltspunkte dafür, dass damit ein normativer Eingriff im Sinne einer dauerhaften Abschaffung des Mahls verbunden gewesen wäre. Es lässt sich lediglich entnehmen, dass in dieser konkreten Situation wahrscheinlich unter dem Eindruck begrenzter Ressourcen zwischen dem Ritual und einer Investition in die lokale Infrastruktur abgewogen wurde, wobei man sich für letztere entschied. Gleiches gilt auch für die Diskussion über die Zweckentfremdung von Stiftungen für Kommemorationsrituale, die sich *e contrario* aus diesbezüglichen Strafbestimmungen herauslesen lässt. Den Handwerker- oder Kultvereinen als Verwaltern des Stiftungskapitals und Beauftragten des rituellen Totengedenkens ging es nicht darum, normativ den Umgang mit Stiftungen und damit letztendlich mit Ritualen auf Vereins- oder gar auf Polisebene zu reglementieren. Sie erörterten lediglich im Licht konkreter ökonomischer Bedürfnisse die Fortführung des Rituals für eine bestimmte, vielleicht schon lange verstorbene Person. Ebenso situativ und dazu noch individuell ist der Fall der Lyderin Tatiane, die von der Priesterschaft des Men die Zustimmung erwirkte, anstelle eines ursprünglich gelobten, aber dann nicht finanzierbaren Stieropfers eine Weihestele im Heiligtum aufstellen zu dürfen⁹³⁸. Keinesfalls war damit der Anspruch verbunden, das Ersetzen des Stieropfers durch eine Stele normativ festzuschreiben. Solches wäre nur dann möglich gewesen, wenn sich mehrere dieser Einzelfälle an diesem Ort verdichtet hätten. Doch dies war nach dem vorliegenden Befund nicht der Fall, Tatiane bleibt ein singuläres Beispiel. Neben Bauinschriften, Stiftungsurkunden und anatolischen Beichtinschriften

⁹³⁷ Vgl. oben, S. 63-64.

⁹³⁸ Vgl. oben, S. 108.

bilden Briefkorrespondenzen weitere inschriftliche Quellen für eine situative Diskussion über Rituale im Licht ökonomischer Überlegungen. Man denke an den Beschwerdebrief des Neokoros Hermogenes an den Statthalter Arrius Antoninus, in dem die Kontroverse zwischen Hermogenes und dem Archon Aurelius Ktesippos geschildert wird⁹³⁹. Demnach habe der Magistrat städtische Zuschüsse für die Opfer an Men verweigert. Der Brief gibt mit keinem Wort einen Hinweis, dass Ktesippos auf der Basis eines normativen Beschlusses handelte, der die Einstellung der Zahlungen dauerhaft verfügt hätte. Viel eher zahlte er aufgrund akuter finanzieller Engpässe in der Stadtkasse nicht. Wie aus einem Schreiben Kaiser Hadrians an die Polis Aphrodisias zu entnehmen ist, beabsichtigte man in der karischen Stadt keineswegs, Gladiatorenkämpfe als Bestandteil des Kaiserkults dauerhaft abzuschaffen, als man 125 n. Chr. die Kaiserpriester dazu aufforderte, die ihnen obliegenden finanziellen Verpflichtungen dieses Mal nicht in die Abhaltung von Gladiatorenspielen, sondern in den Bau eines Aquädukts zu investieren⁹⁴⁰. Dies war nicht als normativer Eingriff ins Programm des Kaiserfestes gedacht, sondern eine situative Maßnahme zugunsten eines ganz konkreten Bedürfnisses der lokalen Infrastruktur. Aus dieser keinesfalls auf Vollständigkeit angelegten Zusammenstellung von Einzelfällen ergibt sich das vielschichtige Bild einer Diskussion, deren kommunikativer Kontext die Dorfgemeinschaft, Vereine, ländliche Heiligtümer in Anatolien oder die Poleis waren und an der sich in soziokultureller Hinsicht von der Landbevölkerung Kleinasiens über städtische Magistrate und Priester bis hin zum Kaiser zahlreiche Personen beteiligten. Dass es sich stets nur um einen situativ-individuellen Diskurs vor ökonomischem Hintergrund handelte, bildet die Klammer für all diese Fälle.

Unter Umständen konnten sich solche situationsbezogenen Diskussionen bis zu einem Punkt verdichten, an dem eine normative Regelung nötig wurde. Vergleichbar mit dem Fall des Hermogenes und Aurelius Ktesippos hatten in Lindos die Zuschüsse der Stadt für Opfer die dortigen Archonten wiederholt in Schwierigkeiten gebracht und wohl auch zu einem Konflikt mit der Priesterschaft geführt. Schließlich dekretierte man 22 n. Chr. in einer *lex sacra*, neue Geldquellen erschließen zu wollen, um den Kultbetrieb ohne

⁹³⁹ Vgl. oben, S. 103.

⁹⁴⁰ Vgl. oben, S. 68-69.

Abstriche fortführen zu können⁹⁴¹. Auch wenn die situativ-individuelle Erörterung von Ritualen längst nicht immer in normative Beschlussfassungen einmündete, besitzen die Zeugnisse dieser Diskussion dennoch einen unschätzbaren Quellenwert für die kaiserzeitliche Ritualpraxis mit ihren zahlreichen zeitlich und lokal begrenzten Veränderungen. Vor allem können sie als Korrektiv zu der in den *leges sacrae* postulierten Theorie dienen.

Dass zwischen dem Diskurs über Rituale und der Ritualdynamik ein enger Zusammenhang besteht, kann nunmehr als unstrittig gelten. Ließ sich doch zeigen, wie Ritualkritik einerseits eine Triebkraft, andererseits ein Spiegel für Veränderungen im rituellen Bereich war. Des Weiteren konnten Veränderungen das Ergebnis eines zuvor ausgehandelten normativen Eingriffs sein oder aufgrund einer situativ-individuellen Erörterung zustande kommen. Ausgeklammert blieb bislang die Frage, in welchen Formen sich die Veränderung von Ritualen in den kaiserzeitlichen Poleis vollzog. Wie für den Diskurs, so ergibt sich auch für die Ritualdynamik ein komplexes Bild verschiedener Phänomene struktureller Veränderungen von Ritualen, die nun zusammengestellt werden sollen.

Dass Rituale längerfristig oder gar dauerhaft entfielen, stellt ein wichtiges Phänomen der Ritualdynamik dar, das sich zunächst bei Bestattungs- und Gedenkritualen beobachten lässt. Diese konnten in Einzelfällen entweder wegen individueller Kritik unterbleiben oder weil man in den Vereinen als Träger dieser Rituale übereingekommen war, das testamentarisch hierfür vorgesehene Geld anderweitig zu verwenden. Diese Erscheinung beschränkt sich freilich nicht nur auf Rituale für die Toten; auch Opfer und Mysterienfeiern für die Götter waren hiervon betroffen, wobei die Ursachen in finanziellen Notlagen, unruhigen Zeitumständen (Kriegen) oder schlicht im Vergessen solcher Handlungen lagen. Im Rahmen der kaiserzeitlichen Festkultur waren jedoch nicht nur Rituale der Götterverehrung immer wieder vom Ausfall bedroht, sondern auch Geldverteilungen, Bewirtungen und Agone, sprich die Rituale für das Volk. Wie nachgewiesen werden konnte, hat moralistische Kritik wenig zu dieser Entwicklung

⁹⁴¹ Vgl. oben, S. 106.

beigetragen. Viel eher sind dieselben Ursachen wie bei Opfern und Mysterien für das Entfallen mancher Programmpunkte des Festes verantwortlich zu machen.

Von einem längerfristigen oder gar dauerhaften Ausfall von Ritualen ist ein anderes Phänomen ritueller Dynamik zu trennen, das auf einen situativen Diskurs zurückzuführen ist und sich in allen Untersuchungskontexten häufig findet. Die Rede ist von einem zeitweiligen Aussetzen von Ritualen. Den Hintergrund hierfür bildeten die Bedürfnishierarchien der Polis, in denen Rituale mit anderen Notwendigkeiten der Städte in Konkurrenz standen. Hatte man sich in der öffentlichen Meinungsbildung darauf verständigt, nutzte man gegebenenfalls finanzielle Mittel, die durch das zeitweilige Aussetzen von Ritualen frei geworden waren, zur Investition in die lokale Infrastruktur (Wasserleitungen, Aquädukte, öffentliche Gebäude). Bisweilen kaufte man von diesem Geld auch dringend benötigte Waren wie Öl.

Dem Entfallen oder Aussetzen standen Versuche gegenüber, Rituale zu restituieren. Diese Wiederbelebung, die sich vor allem in Bezug auf den Götterkult nachweisen lässt, war besonders in Kleinasien unter dem Eindruck augusteischer Restaurationspolitik oder der zweiten Sophistik verbreitet. Doch sollte man nicht aus dem Umstand, dass diese Wiederbelebung normativ festgeschrieben wurde, vorschnell auf einen dauerhaften Erfolg dieser Maßnahmen schließen. Sobald die Quellenlage eine Kontrolle des „Erfolgs“ erlaubt, zeichnet sich ab, dass mitunter das genaue Gegenteil der Fall war. Mancher Wiederbelebungsversuch erwies sich als recht kurzfristig.

Gerade eine Analyse des Phänomens der Restitution machte deutlich, dass es nicht immer darum ging, Traditionen eins zu eins wiedereinzuführen. Statt dessen ließ sich mehrfach aufzeigen, dass solche Restitutionen mit Neuerungen im Ritual einhergingen. Diese Feststellung schlägt eine Brücke zu verschiedenen Arten der Umgestaltung von Ritualen. Aufgrund einer darauf abzielenden Kritik und einschlägiger normativer Regelungen kann als gesichert gelten, dass die Ästhetisierung von Ritualen während der Kaiserzeit in Fortsetzung hellenistischer Entwicklungen im Götterkult eine ebenso wichtige Rolle spielte wie in der Festkultur und bei Bestattungen. Ablesbar ist diese Tendenz zum einen am großen Bemühen um die Schönheit der Ritualakteure (Kleidung, Schmuck) und des Inventars (Opfertiere, prächtige Weihegaben), zum anderen in exakten Inszenierungsanweisungen, die wenig Raum für Improvisationen ließen.

Besonders im Rahmen der kaiserzeitlichen Festkultur konnte außer der Ästhetisierung bereits bestehender Festbestandteile eine weitere dynamische Entwicklung in Form der Integration neuer Elemente in dieses komplexe Ritual ausgemacht werden. Im Wesentlichen dienten diese Elemente zur Unterhaltung des Volkes, das sich sehr zahlreich zu solchen Veranstaltungen einfand. Beispielhaft für zahlreiche neue Agone im Festprogramm sind die Darbietungen von Pantomimen. Obwohl sie von manchen moralistischen Kritikern als weibisch verschrien wurden, erfreuten sie sich großer Popularität. Wie aus entsprechenden Baumaßnahmen in der Kaiserzeit gefolgert werden kann, ergänzten auch Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen den Rahmen des Festes vor allem in Verbindung mit dem Kaiserkult.

Letzteres ist vor allem deshalb von Interesse, weil die Übernahme von Gladiatorenkämpfen aus dem lateinischen Westen als Ritualtransfer ein weiteres Phänomen ritueller Dynamik darstellt⁹⁴². Hierbei wurde ein Handlungstyp aus seinem ursprünglichen geographischen Kontext in den hellenistischen Osten transferiert. Das Phänomen des Ritualtransfers kam jedoch nicht nur in einer räumlichen Dimension vor, sondern auch bei der Übertragung göttergleicher Ehren, die ursprünglich im Herrscherkult angesiedelt waren, auf lokale Euergeten, also von einer Personengruppe auf eine andere.

Eine wichtige Erscheinung, die im Laufe der Untersuchung im Kontext der rituellen Götterverehrung evident geworden ist, stellt die Interritualität⁹⁴³ dar, d.h. das Ersetzen einer rituellen Handlung durch eine andere. Vor dem Hintergrund verinnerlichter Frömmigkeit postulierten in der Kaiserzeit philosophisch gebildete Kreise Alternativen zum blutigen Tieropfer, was mancherorts dazu führte, dass dieses Kernritual des paganen Götterkults durch unblutige Formen des Gottesdienstes ersetzt wurde. Bezeichnenderweise schöpften die „Reformatoren“ dabei aus dem Repertoire ritueller Handlungen, die seit jeher das Opfer begleiteten. Die Rede ist von Hymnen, Gebeten und frugalen Opfergaben. Dass dagegen das Opfer eines Stieres durch eine Weihestele abgegolten werden konnte, ist ein singuläres Zeugnis für Interritualität (Tatiane).

⁹⁴² Chaniotis (2003), S. 4: „Der Begriff des Ritualtransfers bezeichnet die Übertragung altrადierter Rituale in einen neuen kultischen, ideologischen, sozialen und z. T. auch räumlichen Kontext.“

⁹⁴³ Gladigow (2004), S. 63-64 verwendet diesen Terminus auf eine andere Weise. Parallel zur Intertextualität spricht er von der Wiedererkennbarkeit bestimmter Ritualsequenzen in unterschiedlichen rituellen Kontexten.

Diese Übersicht der unterschiedlichen Formen ritueller Veränderungen ist ein überzeugender Nachweis, wie die Geschichte von Ritualen im griechischen Osten während der Kaiserzeit von der Ritualdynamik geprägt war. Dies betraf in besonderem Maße die Festkultur, wo sowohl die rituelle Götterverehrung von tief greifenden Veränderungen betroffen war (Interritualität) als auch die Unterhaltungselemente für das Volk eine große Varianz und Variabilität aufwiesen. Freilich darf eine einseitige Betonung der Dynamik nicht zu einem unausgewogenen Urteil über die Geschichte von Ritualen in dieser Epoche führen. Was die Ersetzung von Tieropfern anbelangt, ist dies zweifelsohne eine über den Einzelfall hinausgehende Tendenz. Doch darf diese Tatsache nicht zu vergrößernden Verallgemeinerungen führen. Fallen doch immer wieder Zeugnisse ins Auge, die tendenzwidrig von der Beharrung blutiger Tieropfer zeugen. Dabei ist zusätzlich noch in Rechnung zu stellen, dass religiöse Neuerungen sich in urbanen Zentren schneller durchsetzten als auf dem Lande. In gleicher Weise wie eine Verallgemeinerung von Tendenzen verbietet sich eine Überbewertung vereinzelter Quellen. Dass an Grabstätten mit entsprechenden ritualkritischen Inschriften bestimmte Bestattungs- und Gedenkrituale entfielen, kann mit einiger Sicherheit vorausgesetzt werden. Doch stehen weniger als zehn Belege in dieser Richtung Tausenden von Grabinschriften gegenüber, die solche Riten einfordern oder sie stillschweigend voraussetzen. Folglich steht ein ganz überwiegender Prozentsatz für die Statik und eben nicht für die Dynamik von Ritualen. Diese Statik kennzeichnet auch die profanen Ehrenrituale wie das Aufstellen von Statuen, Ausrufungen und öffentliche Beifallsbekundungen. Notwendig ist demnach ein nach lokalen Besonderheiten und rituellen Kontexten differenziertes Bild, das der Dynamik von Ritualen ebenso gerecht wird wie deren Statik und Invarianz⁹⁴⁴. Denn beide Erscheinungen sind charakteristisch für die Geschichte von Ritualen im griechischen Osten der Kaiserzeit.

Verfällt man also nicht auf einseitige Schlussfolgerungen und bemüht man sich um eine möglichst kontextnahe Mikronalyse, kann ein Interpretationsmodell, das auf dem reziproken Verhältnis von Diskurs und Ritualdynamik basiert, auch über die Kaiserzeit hinaus für die Untersuchung ritueller Phänomene in anderen Epochen der griechischen Geschichte nutzbar gemacht werden.

⁹⁴⁴ Vgl. Harth / Michaels (2003), S. 13, Michaels (2003), S. 6: „Rituale ... haben die Tendenz, sich nicht oder nur wenig zu verändern. Nur deshalb sind sie überhaupt als distinkte Handlungsformen erkennbar.“

Literaturverzeichnis

Für epigraphische Publikationen siehe die „Abbreviations“ im Supplementum Epigraphicum Graecum. Consolidated Index for Volumes XXXVI-XLV (1986-1995), Strubbe, J.H.M (Hg.), Amsterdam 1999, S. 677-688 sowie die Ergänzungen in den folgenden Bänden.

Die literarischen Quellen werden nach dem Abkürzungsverzeichnis „3. Antike Autoren und Werktitel“ des Neuen Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 1, Cancik, H. / Schneider, H. (Hg.), Stuttgart-Weimar 1996, S. XXXIX-XLVII abgekürzt.

Die Abkürzung von Zeitschriften und Reihen erfolgt nach der Année Philologique LXXIII (2002), hrsg. v. der Société internationale de bibliographie classique, Paris 2004, S. XXI-XLIX.

Alcock, S. E., *Graecia capta. The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1993.

Ambos, C., „Welcher Löwe hat jemals eine Opferschau veranstaltet?“ - Kritik an Ritual und Divination in Mesopotamien, in: Ambos, C. / Hotz, St. / Schwedler, G. / Weinfurter, St. (Hg.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, S. 233-238.

Ameling, W., ΦΑΓΩΜΕΝ ΚΑΙ ΠΙΩΜΕΝ. Griechische Parallelen zu zwei Stellen aus dem Neuen Testament, *ZPE* 60 (1985), S. 35-43.

Anderson, G., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London - New York 1993.

Attridge, H. W., *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Introduction, Greek Text and Translation (Harvard Theological Studies 29)*, Ann Arbor 1976.

Attridge, H. W., *The Philosophical Critique of Religion under the Early Roman Empire*, ANRW 16.1. (1978), S. 45-78.

Auffarth, Ch., *Fest, Festkultur III. Griechenland*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 4 (1998), Sp. 486-493.

Bendlin, A., *Opfer I. Religionswissenschaftlich*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 8 (2000), Sp. 1228-1232.

Birley, A. R., *L. Claudius C. Dio Cocceianus*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 2 (1997), Sp. 1014-1015.

Bourdieu, P., *The Rites of Institution*, in: Peristiany, J. G. / Pitt-Rivers, J. (Hg.), *Honour and Grace*, Cambridge 1992, S. 79-89.

Bowie, E.L., *The Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in: Finley, M.I. (Hg.), *Studies in Ancient Society*, London 1974, S. 166-209.

Bradbury, S., *Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice*, *Phoenix* 49 (1995), S. 331-356.

Brandt, H., *Geschichte der römischen Kaiserzeit von Diokletian und Konstantin bis zum Ende der konstantinischen Dynastie (284-363 n. Chr.)*, Berlin 1998.

van Bremen, R., G. M. Rogers, *The Sacred Identity Of Ephesos: Foundation Myths Of A Roman City*, *JRS* 83 (1993), S. 245-246.

Bremmer, J. N., *Greek Hymns*, in: Versnel, H.S. (Hg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, S. 193-215.

Bremmer, J. N. / den Boeft, J., *Noticulae Martyriologiae IV*, *VChr* 45 (1991), S. 105-122.

Bremmer, J. N., Opfer III. Griechenland, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 8 (2000), Sp. 1240-1246.

Brenk, F. E., An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, ANRW 36.1. (1987), S. 248-349.

Bruit Zaidman, L. / Schmitt Pantel, P., La religion grecque, Paris 1989.

Buckler, H. W., A Charitable Foundation of A.D. 237, JHS 57 (1937), S. 1-10.

Burkert, W., *Homo necans*. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Vorarbeiten und Versuche 32), Berlin 1972.

Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart-Berlin-Köln 1977.

Burkert, W., Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

Burkert, W., Die orientalische Epoche in der griechischen Religion und Literatur (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1984, Bericht 1), Heidelberg 1984.

Burkert, W., Ancient Mystery Cults, Cambridge Mass.-London 1987.

Burkert, W., Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München 1987².

Burkert, W., The Problem of Ritual Killing, in: Hamerton-Kelly, R. G. (Hg.), Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, S. 149-176.

Burkert, W., Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990.

Burkert, W., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998.

Burton, G. P., The Roman Imperial State, Provincial Governors and the Public Finances of the Provincial Cities, 27 B.C.-A.D. 235, *Historia* 53 (2004), S. 311-342.

Buschmann, G. (Hg.), Das Martyrium des Polykarp (Kommentar zu den apostolischen Vätern 6), Göttingen 1998.

Calame, C., Indigenous and Modern Perspectives on Tribal Initiation Rites: Education According to Plato, in: Padilla, M. W. (Hg.), Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society, London-Toronto 2000, S. 278-312.

Carter, M., Gladiatorial Ranking and the *SC DE PRETIIS GLADIATORUM MINUENDIS* (CIL II 6278 = ILS 5163), *Phoenix* 57 (2003), S. 83-114.

Cartledge, P. / Spawforth, A., Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of two Cities, London-New York 1989.

Chanotis, A., Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie (Habes 4), Stuttgart 1988.

Chanotis, A., Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Bewusstsein griechischer Poleis, in: Assmann, J. (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Gütersloh 1991, S. 123-145.

Chanotis, A., Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik. in: Wörrle, M. / Zanker, P. (Hg.), Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus, München 1995, S. 147-172.

Chaniotis, A., Reinheit des Körpers - Reinheit der Seele in griechischen Kultgesetzen, in Assmann, J. / Sundermeier Th. (Hg.), Schuld, Gewissen und Person, Gütersloh 1997, S. 142-179.

Chaniotis, A. / Mylonopoulos, J., Epigraphic Bulletin for Greek Religion 1999, Kernos 15 (2002), S. 331-414.

Chaniotis, A., Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala, in: Horstmannshoff, H. F. J. / Singor, H. W. / van Straten, F. T. / Strubbe, J. H. M. (Hg.), Kykeon. Studies in Honor of H.S. Versnel, Leiden-Boston-Köln 2002, S. 23-48.

Chaniotis, A., Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire, Kernos 16 (2003), 177-190.

Chaniotis, A., The Perception of Imperial Power in Aphrodisias: the Epigraphical Evidence. in: de Blois, L. (Hg.), The Representation and Perception of Roman Imperial Power, Amsterdam 2003, 250-260.

Chaniotis, A., Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis, in: Cancik, H. / Hitzl, K. (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003, S. 3-28.

Chaniotis, A., Under the Watchful Eyes of the Gods: Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor, in: Colvin, S. (Hg.), The Graeco-Roman East (Yale Classical Studies 31), Cambridge 2004, 1-43.

Chaniotis, A., Das Bankett des Damas und die Hymnen des Sosandros. Öffentlicher Diskurs über Rituale in den griechischen Städten der Kaiserzeit, in: Harth, D. / Schenk, G. (Hg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, S. 291-304.

Chaniotis, A., *Das antike Kreta*, München 2004.

Chaniotis, A., *Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean. Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor*, in: Harris, W. W. (Hg.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford 2005, S. 141-166.

Chaniotis, A. / Mylonopoulos, J., *Epigraphic Bulletin for Greek Religion*, *Kernos* 18 (2005), S. 425-474.

Chaniotis, A., *Akzeptanz von Herrschaft durch ritualisierte Dankbarkeit und Erinnerung*, in: Ambos, C. / Hotz, St. / Schwedler, G. / Weinfurter, St. (Hg.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, S. 188-204.

Chaniotis, A., *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Malden 2005.

Chaniotis, A., *Familiensache. Demonstration von Zusammengehörigkeit in altgriechischen Grabinschriften*, in: Reichman, R. (Hg.), *„Der Odem des Menschen ist ein Leuchter des Herrn“*, Heidelberg 2006, S. 205-209.

Charlesworth, M. P., *The Refusal of Divine Honors*, *PBSR*15 (1939), S. 1-10.

Christ, C., *Geschichte der römischen Kaiserzeit von Augustus bis Konstantin*, München 1995³.

Clauss, M., *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig 1999.

Coulton, J.J. / Milner, N.P. / Reyes, A.T., *Balboura Survey: Onesimos and Meleager*, *AS* 29 (1989), S. 41-62.

Culley, G. R., *The Restoration of Sanctuaries in Attica*, *Hesperia* 44 (1975), S. 207-223.

Culley, G. R., The Restoration of Sanctuaries in Attica II, *Hesperia* 46 (1977), S. 282-298.

Day, J. W., Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments, *JHS* 109 (1989), S. 16-28.

Debord, P., Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 88), Leiden 1982.

Deubner, L., *Attische Feste*, Darmstadt 1956².

Dignas, B., *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford 2002.

Dittmann-Schöne, I., *Die Berufsvereine in den Städten des kaiserzeitlichen Kleinasien* (Theorie und Forschung 690), Regensburg 2001.

Dowden, K., *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London - New York 1989.

Dücker, B. / Roeder, H., *Rituelle Texthandlungsklassen. Interdisziplinäre Betrachtungen zum Verhältnis von Text und Ritual* (Forum Ritualdynamik 8), Heidelberg 2004.

Edson, Ch., *Cults of Thessalonica*, *Harvard Theological Review* 41 (1948), S. 153-204.

Eitrem, S. *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Oslo 1915. [ND Hildesheim-New York 1977]

Ekroth, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic Periods* (Kernos Supplément 12), Leiden 2002.

Engels, J., *Funerum Sepulcrorumque Magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der Griechisch-Römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepukralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes Einzelschriften 78), Stuttgart 1998.

Follet, S. / Peppas-Delmouzou, D., La légende de Thésée sous l'empereur Commode d'après le discours d'un éphèbe athenien (IG II² 2291a+1125 complétés), in: Duval, Y. (Hg.), *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I^{er} au IV^e siècle*, Paris 2000, S. 11-17.

Frazer, J., *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London 1890.

Frede, M., Apollonios von Tyana, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 1* (1996), Sp. 887.

Frisone, F., *Leggi regolamenti funerari nel mondo greco*, Lecce 2000.

Furley, W., *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, New York 1981.

Furley, W., Types of Greek Hymns, *Eos* 81 (1993), S. 21-41.

Furley, W., Praise and Persuasion in Greek Hymns, *JHS* 115 (1995), S. 29-46.

Garland, R. S. J., *The Greek Way of Death*, London 1985.

Gauthier, Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (BCH Suppl. 12), Paris 1985.

van Gennep, A., *Les rites de passage. Études systématiques des rites*. Paris 1908.

Gladigow, B., Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale, in: Stausberg, M. (Hg.), *Zoroastrian Rituals in Context (Studies in the History of Religions 102)*, Leiden-Boston 2004, S. 57-76.

Graf, F., *Nordionische Kulte*, Rom 1985.

Graf, F., *La magie dans l' antiquité greco-romaine: idéologie et pratique*, Paris 1994.

Graf, F., *Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek polis*, in: Hägg, R. (Hg.), *The Role of Religion in the early Greek Polis*, Stockholm 1996, S. 55-65.

Graf, F., *Mysterien*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 8 (2000), Sp. 615-626.

Graf, F., *What is new about Greek Sacrifice?*, in: Horstmannshoff, H. F. J. / Singor, H. W. / van Straten, F. T. / Strubbe, J. H. M. (Hg.), *Kykeon. Studies in Honor of H.S. Versnel*, Leiden-Boston-Köln 2002, S. 113-125.

Grimes, R., *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays in its Theory*, Columbia 1990.

Habicht, Ch., *Gottmenschentum und griechische Städte (Zetemata 14)*, München 1970².

Hahn, J., *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit (Habes 7)*, Stuttgart 1989.

Hall, A. / Milner, N., *Education and Athletics. Documents illustrating the festivals of Oenoanda*, in: French, D. (Hg.), *Studies in the History and Topography of Lycia and Pisidia (BIAA 19)* 1994, S. 7-48. [zitiert: Hall-Milner, *Documents*]

Harrison, J. E., *Themis. A Study in the Social Origins of Greek Religion*, London 1912 [ND New York 1962].

Harth, D. / Michaels, A., *Grundlagen des SFB 619 Ritualdynamik Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive (Forum Ritualdynamik 1)*, Heidelberg 2003.

Herrmann, P., *Eine Kaiserurkunde der Zeit Marc Aurels aus Milet*, *Istanbuler Mitteilungen* 25 (1975), S. 149-166.

Hotz, St., *Bigger, better, more - die Kleinstadt Bargyilia im Bann eines Festes*, in: Ambos, C. / Hotz, St. / Schwedler, G. / Weinfurter, St. (Hg.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, S. 59-65.

Hotz, St., *Eine „grenzüberschreitende“ Prozession in Athen*, in: Ambos, C. / Hotz, St. / Schwedler, G. / Weinfurter, St. (Hg.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, S.133-136.

de Hoz, M. P., *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften (Asia Minor Studien 36)*, Bonn 1999.

Hupfloher, A., *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta. Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin 2000.

Jones, A. H. M., *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940.

Jones, C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford 1971.

Jones, C. P., *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass.-London 1978.

Jones, C. P., *A Deed of Foundation in the Territory of Ephesos*, *JRS* 73 (1983), S. 116-125.

Jones, C. P., *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. - London 1986.

Kahrstedt, U., *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit. Kleinstadt, Villa und Domäne*, Bern 1954.

Kalinowski, A., *The Vedii Antonini: Aspects of Patronage and Benefactions in Second-Century Ephesus*, *Phoenix* 56 (2002), S. 109-149.

Kennell, N. M., *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill-London 1995.

Kierdorf, W., *Bestattung C. Griechenland*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 2 (1997), Sp. 589-590.

Kirk, G. S., *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1971.

Knibbe, D., *Der Staatsmarkt, die Inschriften des Prytaneions, die Kureteninschriften und sonstige religiöse Texte (Forschungen in Ephesos IX/1/1)*, Wien 1981.

Köhler, J., *Pompei. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*, Frankfurt 1996.

Kokkinia, Ch., *Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue =odismÒw-Inschrift aus Bithynien*, *MH* 56 (1999), S. 204-221.

Kokkinia, Ch., *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis. Euergetismus und soziale Elite in Lykien (Antiquitas 40)*, Bonn 2000. [zitiert: Kokkinia, *Opramoas-Inschrift*]

Kokkinia, Ch., *Letters of Roman Authorities on Local Dignitaries. The Case of Vedius Antoninus*, *ZPE* 142 (2003), S. 197-213.

Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1986.

Lattimore, R., *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Baltimore 1942.

Lauenstein, D., *Die Mysterien von Eleusis*, Stuttgart 1987.

Laumonier, A., *Les Cultes Indigènes en Carie*, Paris 1958.

Lemerle, P., *Le testament d'un thrace a Philippos*, BCH 60 (1936), S. 336-343. [zitiert: Lemerle, *testament*]

Lepelley, C., *Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v. Chr. - 260 n. Chr., Bd. 2: Die Regionen des Reiches*, München - Leipzig 2001.

Ligt, L. de, *Fairs and Markets in the Roman Empire. Economic and Social Aspects of Periodic Trade in a Pre-Industrial Society*, Amsterdam 1993.

Ligt, L. de / Neeve, P. W. de, *Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs*, Athenaeum N.S. 66 (1988), S. 392-416.

Lindner, R., *Mythos und Identität. Studien zur Selbstdarstellung kleinasiatischer Städte in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 1994.

Löhr, G., *Religionskritik in der griechisch-römischen Antike*. Saeculum 49 (1998), S. 1-21.

Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the third Century after Christ*, Princeton 1950.

Mauss, M. / Hubert, H., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (Oeuvres I. Les fonctions sociales de sacré)*, Paris 1899, S. 191-307 [ND Paris 1968].

McLean, B. H., *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C.-A.D. 337)*, Ann Arbor 2002.

Merkelbach, R., *Ein Ehrenbeschluss der Kymäer für den Prytanis Kleanax*, EA 1 (1983), S. 33-37.

Merkelbach, R., / Schwertheim, E., *Das Orakel des Ammon für Kyzikos*, EA 2 (1983), S. 147-154.

Merkelbach, R. / Stauber, J., *Das Orakel des Apollon von Klaros*, EA 27 (1996), S. 1-54.

Mesk, J., *Des Aelius Aristides Rede gegen die Tänzer*, WS 30 (1908), S. 59-74.

Meuli, K., *Griechische Opferbräuche*, in: Gelzer, Th. (Hg.), *Karl Meuli. Gesammelte Schriften Bd. 2*, Basel 1975, S. 907-1021.

Michaels, A., *Zur Dynamik von Ritualkomplexen (Forum Ritualdynamik 3)*, Heidelberg 2003.

Mikalson, J. M., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.

Mitchell, St., *Festivals, Games and Civic Life in Roman Asia Minor*, JRS 80 (1990), S. 183-193.

Mitchell, St., *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor, Bd. 2: The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993.

Morris, I., *Death-Ritual and the Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.

Mylonopoulos, J., Das Heiligtum von Dodona: Zwischen Orakel und *venatio*, in: Mylonopoulos, J. / Roeder, H. (Hg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands, Wien 2006, S. 185-214.

Müller, Ch., Epaminondas et les euergetes de la cité d'Akraiphia au 1^{er} s. de n. ère, in: Christopoulou, A. X. (Hg.), Epeteris tes Hetaireias Boiotikon Meleton Bd. 2, Athen 1995, S. 455-467.

Nilsson, M. P., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen, Leipzig 1906.

Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit, München 1967³.

Nollé, J., Grabepigramme und Reliefdarstellungen aus Kleinasien, ZPE 60 (1985), S. 117-135.

Oliver, J. H., The Sacred Gerusia (Hesperia Supplement 7), Baltimore 1941.

Oliver, J. H., Epaminondas of Acraephia, GRBS 12 (1971), S. 221-237.

Olshausen, E., Olympia I. Geschichte, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 8 (2000), Sp. 1169-1172.

Parke, H. W., Festivals of the Athenians, London 1977.

Parker, R., Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983.

Parker, R., Athenian Religion. A History, Oxford 1996.

Peek, W., Griechische Versinschriften aus Kleinasien (Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris 8), Wien 1980.

Pekáry, T., Statuen in kleinasiatischen Inschriften, in: Sahin, S. / Schwertheim, E. / Wagner, H. (Hg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Bd. 2 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 66, 2), Leiden 1978, S. 727-744.

Pekáry, T., *Imago res mortua est*. Untersuchungen zur Ablehnung der bildenden Künste in der Antike (Habes 38), Stuttgart 2002.

Pettersson, M., Cults of Apollo at Sparta: The Hyakinthia, the Gymnopaïdai, and the Karneia, Stockholm 1992.

Petzl, G., Die Beichtinschriften Westkleinasiens, EA 22 (1994), S. 1-174.

Petzl, G., Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott, Opladen-Wiesbaden 1998.

Price, S., Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.

Price, S., Religions of the Ancient Greeks, Cambridge 1999.

Pritchett, W. K., Pausanias Periegetes II (ARXAIA ELLAS Monographs on Ancient History and Archaeology 7), Amsterdam 1999.

Quaß, F., Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchung zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit, Stuttgart 1993.

Quet, M.-H., Remarques sur la place de la fête dans le discours de moralistes grecs dans l'éloge des cités et des évergètes aux premiers siècles de l'empire, in: Dunand, F. (Hg.), La fête. Pratiques et discours (Centre de recherches d'histoire ancienne 42), Besançon 1981, S. 41-65.

Reynolds, J., Aphrodisias and Rome (Society for the Promotion of Roman, Studies Journal of Roman Studies, Monographs 1), London 1982.

Reynolds, J., New Letters from Hadrian to Aphrodisias: Trials, Taxes, Gladiators and an Aquaeduct, JRA 13 (2000), S. 5-20.

Robert, L., Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure, Paris 1937.

Robert, L., Les gladiateurs dans l'Orient grec, Paris 1940.

Robert, L., Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques Bd I-XIII, Paris 1940-1965.

Robert, L., Notes et discussions. Voyages épigraphiques en Asie Mineure, RPh 69 (1943), S. 170-201.

Robert, L., Trois oracles de la théosophie et un prophète d'Apollon, CRAI (1968), S. 568-599.

Robert, L., Opera Minora Selecta. Épigraphie et antiquités grecques Bd. I-VII, Amsterdam 1969-1990.

Robert, L., Documents d'Asie Mineure, BCH 101 (1977), S. 43-132.

Robert, L., Deux inscriptions de l'époque impériale en Attique, *AJPh* 100 (1979), S. 153-165.

Robert, L., Le martyre de Pionios prêtre de Smyrne, édité, traduit et commenté, *Dumbarton Oaks* 1994.

Robertson, N., A Point of Precedence at Plataia. The Dispute between Athens and Sparta over Leading the Procession, *Hesperia* 55 (1986), S. 88-102.

Robertson, N., *Festivals and Legends: The Formation of Greek Cities in the Light of Ritual*, Toronto 1992.

Rogers, G. M., Demosthenes of Oinoanda and the Models of Euergetism. *JRS* 81 (1991), S. 91-100.

Rogers, G. M., *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London-New York 1991.

Rosenberger, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt 2001.

Rostad, A., Confession or Reconciliation? The Narrative Structure of the Lycian and Phrygian „Confession Inscriptions“, *SO* 77 (2002), S. 145-164.

Rüpke, J., *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2001.

Samellas, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)*, Tübingen 2002.

Schmitt Pantel, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris 1992.

Schmitz, Th., *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (Zetemata 97), München 1997.

Schwarz, H., *Soll oder Haben? Die Finanzwirtschaft kleinasiatischer Städte in der römischen Kaiserzeit am Beispiel von Bithynien, Lykien und Ephesos (29 v. Chr.-284 n. Chr.)*, Bonn 2001.

Schwertheim, E., *Ein posthumer Ehrenbeschluss für Apollonis von Kyzikos*, ZPE 29 (1978), S. 213-228.

Schwertheim, E., *Kleinasien in der Antike von den Hethitern bis Konstantin*, München 2005.

Scullion, S., *Olympian and Chthonian*, ClAnt 13 (1994), S. 75-119.

Sherk, R. K., *The Eponymous Officials of Greek Cities IV*, ZPE 93 (1992), S. 219-272.

Sherk, R. K., *The Eponymous Officials of Greek Cities V*, ZPE 96 (1993), S. 267-295.

Simon, E., *Festivals of Attica. An Archeological Commentary*, London 1983.

Smith, J. Z., *The Domestication of Sacrifice*, in: Hamerton-Kelly, R. G. (Hg.), *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987, S. 191-205.

Sourvinou-Inwood, C., *Studies in Girl's Transitions*, Athen 1988.

Spawforth, A., *Symbol of Unity? The Persian-Wars Tradition in the Roman Empire*, in: Hornblower, S. (Hg.), *Greek Historiography*, Oxford 1994, S. 233-247.

Stengel, P., *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig-Berlin 1910.

Steskal, M., Zu den Stiftungen des M. Claudius P. Vedius Antoninus Phaedrus Sabinianus und ihrem Echo in Ephesus, *Tyche* 16 (2001), S. 177-188.

Straten, F. T. van, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.

Strauss, B. S., Ritual, Social Drama and Politics in Classical Athens, *AJAH* 10 (1985), S. 67-83.

Strubbe, J. H. M., „Cursed be he that move my bones“, in: Faraone, Ch. A / Obbink, D. (Hg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford-New York 1991, S. 33-59.

Strubbe, J. H. M., Bürger, Nicht-Bürger und Polis-Ideologie, in: Demoen, K., (Hg.), *The Greek City from Antiquity to the Present*, Löwen-Paris 2001, S. 27-39.

Tambiah, St. J., Eine performative Theorie des Rituals, in: Belliger, A. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998, S. 227-250.

Tomaschitz, K., Unpublizierte Inschriften Westkilikiens aus dem Nachlass Terence B. Mitfords (Ergänzungsbände zu den *Tituli Asiae Minoris* 21), Wien 1998. [zitiert: Tomaschitz, *Unpublizierte Inschriften Westkilikiens*]

Vernant, J.-P., Sacrificial and Alimentary Codes in Hesiod's Myth of Prometheus, in: Gordon, R. L. (Hg.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge 1981, S. 57-79.

Versnel, H.S., *May he not be able to sacrifice ... concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses*, *ZPE* 58 (1985), S. 247-269.

Versnel, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, Bd. 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden 1994.

Waldner, K., *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, Berlin-New York 2000.

Weiss, P., *Lebendiger Mythos. Gründerheroen und städtische Gründungstraditionen im griechisch-römischen Osten*, *WJA* 10 (1984), S. 179-208.

Weißberger, M., *Libanios*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 7 (1999), Sp. 129-132.

Welch, K., *Negotiating Roman Spectacle Architecture in the Greek World. Athens and Corinth*, in: Bergmann, B. / Kondoleon, Ch. (Hg.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington 1999, S. 125-145.

Wilhelm, A., *Zu den Inschriften aus Rhodos und Kos*, *Athenische Mitteilungen* 51 (1926), S. 1-13.

Wörrle, M., *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda (Vestigia 39)*, München 1988.

Wörrle, M. / Wurster, W.W., *Dereköy: Eine befestigte Siedlung im nordwestlichen Lykien und die Reform eines dörflichen Zeuskultes*, *Chiron* 27 (1997), S. 393-469.

Ziegler, R., *Städtisches Prestige und kaiserliche Politik. Studien zum Festwesen in Ostkilikien im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. (Kultur und Erkenntnis 2)*, Düsseldorf 1985.

Zimmermann, C., *Handwerkervereine im Griechischen Osten des imperium Romanum*, Mainz 2002.

Zimmermann, K., *Späthellenistische Kultpraxis in einer karischen Kleinstadt. Eine neue lex sacra aus Bargyilia*, *Chiron* 30 (2000), S. 451-485.