

Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik

von Angelos Chaniotis

1. Ritualdynamik I: Murphy's law für Krönungsrituale

Im Jahr 365 n. Chr. nutzte der hohe Amtsträger des römischen Reiches Prokopius die Abwesenheit von Kaiser Valens und versuchte, mit Hilfe weniger Soldaten in Konstantinopel die Herrschaft an sich zu reißen. Sein Staatsstreich war erfolgreich, so schien es zumindest am Anfang, und so dachte auch der Usurpator. Ammianus Marcellinus beschreibt die in großer Eile vorbereitete Inthronisation (26,6,15-18):¹ „So stand er nun totenbleich da, und man hätte denken können, er sei aus der Unterwelt auferstanden. Da man nirgends einen Kaisermantel fand, zog man ihm ein goldgesticktes Unterkleid an, wie es ein kaiserlicher Diener trägt; von den Füßen bis zum Leib war er wie ein Page angezogen, die Füße in purpurnen Schuhen. Man hatte ihm eine Lanze gegeben, und er trug in der linken Hand ein ebenfalls purpurnes Fähnlein. So hätte man meinen können, in einer Theateraufführung sei irgendein glänzendes Schaustück plötzlich hinter dem Vorhang oder durch mimische Täuschung aufgetaucht. Zu dieser Entehrung aller Ehren wie zum Gespött erhoben, redete Prokop die Urheber dieser Gnade mit schmeichelnden Worten nach der Art niedriger Mägde an und versprach ihnen hohe Belohnung und Würden als erste Gaben seiner Regierung. Dann trat er in die Öffentlichkeit heraus. Umgeben von einer großen Schar von Bewaffneten und mit hochoberhobenen Feldzeichen schritt er hoch aufgerichtet einher. Furchtbares Dröhnen der Schilde erhob sich ringsum, doch schlugen sie traurig aneinander, da die Soldaten sie dicht über ihre Helmspitzen hoben, aus Furcht, sie könnten von der Höhe der Dächer mit Felsbrocken und Bruchstücken von Dachziegeln hart mitgenommen werden. Als er etwas weniger furchtsam weiter zog, leistete ihm das Volk keinen Widerstand, spendete aber auch keinen Beifall. Doch ließ es sich von dem plötzlichen Reiz der Neuheit begeistern, wie es den meisten gewöhnlichen Menschen angeboren ist. (...) Als Prokop nun die Rednerbühne bestiegen hatte und das betretene Schweigen ihm Furcht einflößte, da alle von Stumpsinn gebannt waren, glaubte er, die Stunde des Todes sei rasch gekommen, wie er erwartete, und ein Zittern überlief seine Glieder. Da er nicht wußte, was er sagen sollte, stand er lange schweigend da. Dann begann er dennoch stotternd und mit ersterbender Stimme wenige Worte zu sagen, mit denen er seinen Anspruch auf Verwandtschaft mit dem Kaiserhaus geltend machte. Mit leichtem

1 Diesen Quellenhinweis auf ein mißlungenes Ritual und seine literarische Darstellung verdanke ich Dr. Torsten Beigel.

Beifallsgemurmel Vereinzelter, die durch Geld bestochen waren, und darauf unter hastigen Zurufen des Volks wurde er ohne jede Ordnung zum Kaiser ausgerufen und eilte schleunigst in die Kurie. Hier fand er niemand aus dem Hochadel, sondern nur eine kleine Anzahl von niederem Rang vor und betrat danach mit unheilvollem Fuß, aber schnellen Schritts den Palast“ (Übers. Wolfgang Seyfarth).

Was hier vorliegt, ist ein Bericht über die Anwendung von Murphys Gesetz auf ein Krönungsritual: Alles was schief gehen kann, geht in der Tat schief. Der neue Kaiser kann weder das passende Kostüm noch die richtigen Worte noch die Zuschauer finden, die ihm applaudieren, statt ihn mit Steinen zu bewerfen. Das mißlungene Ritual, das Ammianus Marcellinus beschreibt, gehört zur römischen Welt, mit der ich mich nicht befassen werde. Doch zeigt diese Parodie eines Krönungsrituals zugleich, was ein antikes Inthronisationsritual ausmacht: die Übernahme besonderer Kleider sowie von Insignien der Herrschaft (Waffen) und bestimmte Sprechakte – in diesem Falle die erhofften, aber ausgebliebenen Akklamationen –, die die Akzeptanz der Herrschaft zum Ausdruck bringen. Rituale, die einer Person einen neuen, gehobenen Status geben, sind in einer sehr konkreten Form auf den Körper dieser Person sowie auf Gegenstände (Kleid, Kette, Ring, Kopfschmuck) fixiert. Auf Gegenstände (Thron, Kleid, Krone) weisen auch die Begriffe der Krönung, der Investitur und der Inthronisation hin.

Dieser Beitrag ist der griechischen Welt gewidmet, für die die Begriffe der Inthronisations-, Investitur- oder Krönungsrituale fehl am Platz sind – sieht man von einigen hellenistischen Monarchien ab. In einer nicht monarchisch regierten Gemeinde können als Pendant hierzu am ehesten die Rituale der Amtseinführung gelten. Die wenigen Informationen, über die wir verfügen, verbinden Rituale der Amtseinführung in Form und Anlaß mit zwei anderen Gruppen von Ritualen, die ich unter dem Begriff „öffentliche Rituale der Statusänderung“ zusammenfassen möchte. Gemeint sind einerseits die Bekränzungsrituale, durch welche einer Person der Status des Wohltäters (*euergetes*) verliehen wurde,² andererseits Rituale der Aufnahme neuer Bürger, d.h. öffentliche, von der Gemeinde organisierte Übergangsrituale junger Männer, in denen alle Angehörigen eines Jahrgangs an einem bestimmten Tag in die Bürgerschaft aufgenommen wurden.³

-
- 2 Die Anerkennung einer Person als *euergetes* ist mehr als die Verleihung eines Ehrentitels; sie bedeutet die Anerkennung eines gehobenen sozialen, und z.T. rechtlichen Status. Zu diesem Phänomen s. Philippe Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (IVe-Ier siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions, de Boccard: Paris 1985, insbesondere 16–39; Friedemann Quass, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*, Steiner: Stuttgart 1993.
 - 3 Allgemein zu den griechischen lebenszyklischen Ritualen für junge Männer s. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Bibliothèque universitaire: Lille 1939; Angelo Brelich, *Paides e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo: Rom 1969; Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, Maspero: Paris 1981; Miltiadis B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Kentron Hellenikes kai Rhomaikes Archaiotetos: Athen 1993; Barry S. Strauss, *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, Routledge: London 1993, 118–122; H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal*

2. Ritualdynamik II: Die zeitliche Überlappung von Ritualen

Über die griechischen Rituale der Amtseinführung gibt es kaum Informationen. Und dies erscheint auf den ersten Blick erstaunlich, da fast alle Magistrate nur für ein einziges Jahr amtierten und demnach Amtseinführungen regelmäßig, und zwar zu Beginn eines jeden Jahres, stattfanden. Die Regelmäßigkeit ist aber vielleicht auch die Erklärung für das Fehlen von Informationen; je seltener ein Ritual durchgeführt wird, desto detaillierter sind seine Beschreibungen, desto präziser die Anweisungen. Zudem waren die im Zusammenhang mit der Amtseinführung durchgeführten Handlungen nur ein eher unbedeutender Bestandteil des Programms der Neujahrszeremonien und haben keine besondere Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Ein Beispiel: Über kein anderes griechisches Gemeinwesen haben wir einen derartigen Reichtum an Informationen wie über Athen im 5. und 4. Jh. v. Chr. Und doch wissen wir dort kaum mehr über die Amtseinführung neuer Magistrate als den Namen der Zeremonie: *Eisiteteria* (wortwörtlich Eingangsoffer).⁴ Am ersten Tag des Jahres wurden von verschiedenen Priestern, Priesterinnen und Beamten sowie vom Rat verschiedenen Gottheiten Opfer dargebracht. So heißt es z.B. in einer Ehreninschrift der attischen Bürger auf der Insel Delos für Ophellas, den von Athen entsandten Aufseher (*epimeletes*) der Insel im Jahr 146 v. Chr.:⁵ „Ophelas, Sohn des Habron aus Batai, ist schon früher wohlwollend gegenüber den Athenern, die in Delos wohnhaft sind, gewesen, sowohl öffentlich als auch privat, und hat stets mit großem Eifer versucht, nach besten Kräften Gutes für alle zu bewirken. Er ist nun zum Aufseher der Insel für das Amtsjahr des Epikrates ernannt worden; als er zur Amtseinführung der Magistrate anreiste (*eis ten ton archonton katastasin*), handelte er gemäß der Gesetze und bot die Eingangsoffer dar (*ta eisiteteria ethyse*)“. Welche Vorschriften enthielten die Gesetze, die Ophelas befolgt hat? Der Text setzt dies als bekannt voraus und verrät keine Details. Wir können nur vermuten, daß es sich um Opfervorschriften handelte. Ein attisches Ehrendekret (ca. 250 v. Chr.) erwähnt ein Opfer für Zeus Soter und Athena Soteira (den rettenden Zeus und die rettende Athena).⁶ Ein anderer Beschluß, diesmal zu Ehren Timokrites, Priesterin der Kriegsgöttin Aglauros

in Myth and Ritual, Brill: Leiden 1994, 48–74; Gérard Capdeville, Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain, de Boccard: Paris 1995, 155–288; Katharina Waldner, Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis, de Gruyter: Berlin 2000.

- 4 Gabriele Bevilacqua, *Eisiteteria* – *eisagogeia*: Considerazioni sul decreto onorario per Timokrite, sacerdotessa di Aglauro, Rendiconti dell'Accademia dei Lincei Ser. 9.6, 1995, 757–766 (mit den Korrekturen von Philippe Gauthier, Bulletin épigraphique, Revue des Études Grecques 109, 1996, Nr. 175, der auf den Unterschied zwischen den *Eisiteteria* zu Beginn des Jahres und dem Fest für die Aufnahme der neuen Epeben im 3. Monat des Jahres hinweist); Angelos Matthaiou, Νέο θραῦσμα τῆς IG II² 689, *Horos* 10–12, 1992–98, 39–45 (mit Liste der antiken Quellen, die das Opfer *Eisiteteria* erwähnen).
- 5 Supplementum Epigraphicum Graecum XLVIII 1040.
- 6 Inscriptiones Graecae II² 689; vgl. Matthaiou, a.O. (Anm. 4), 29–48.

im Jahr 246 v. Chr., fügt weitere Empfänger von Opfern hinzu.⁷ Da die Priesterin selbst – als Frau – keinen Zugang zum Rat hatte, stattete ihr Sohn einen Bericht im Rat ab: „Bezüglich des Berichtes des Aristophanes, Sohnes der Priesterin von Aglauros, über die Opfer, die sie anlässlich des Eingangsfestes (*ethyen tois eisiteteriois*) Aglauros, Ares, Helios, den Horai, Apollon und den anderen Göttern gemäß des väterlichen Brauchs darbrachte ...“. Vermutlich bestimmten diese väterlichen Gesetze unterschiedliche Opfer für unterschiedliche Gottheiten durch unterschiedliche Amtsträger.

Solche Opfer zu Beginn der Amtszeit, also zu Beginn des Jahres, sind auch außerhalb Athens belegt. In Sestos z.B. (*OGIS* 339) beschreibt ein Ehrendekret für Menas, einen großen Wohltäter der Stadt, die Handlungen, die er zu Beginn seiner Amtszeit als Leiter des Gymnasiums vollzog:⁸ „Als er das Amt am Neumond (d.h. am ersten Tag des ersten Monats des Jahres) antrat (*eiselthon eis ten archen*), brachte er den im Gymnasium aufgestellten Göttern Hermes und Herakles Opfer dar für die Rettung des Volkes und der jungen Männer“. So auch in der kleinasiatischen Stadt Teos (204 v. Chr.).⁹ Dort sollte man im Rathaus eine möglichst schöne Kultstatue Königs Antiochos III. aufstellen, dem die Stadt die Freiheit verdankte. „Die Beamtenkollegien, der Strategoi [Generäle], der Timouchoi [der höchsten zivilen Behörde] und der Tamiai [Schatzmeister] sollen jedes Jahr, am ersten Tag des Monats Leukatheon, zusammen mit dem Priester [d.h. des Antiochos] und dem Prytanis [dem Vorsitzenden des Rates] auf dem gemeinsamen Altar der Stadt im Rathaus dem König, den Chariten [Personifikationen der Gunst und der Dankbarkeit] und der Mneme [Personifikation des Gedächtnisses] ein Amtsantrittsopfer (*eisiteteria tes arches*) darbringen, damit sie ihr Amt mit einem guten Beginn einleiten; sie sollen ein ausgewachsenes Opfertier schlachten“. Die Feier anlässlich des Amtsantritts bedeutet also an erster Stelle Kommunikation mit den Göttern und Bitte um ihr Wohlwollen während des Amtsjahres.

In einer ersten Zwischenbilanz können wir einen ersten Faktor der Ritualdynamik festhalten: die zeitliche Überlappung von Ritualen. Rituale unterschiedlicher Funktion finden gelegentlich am gleichen Tag statt. Eine derartige zeitliche Überlappung von Ritualen läßt sich oft bei der Feier historischer Gedenktage feststellen. Manche historische Ereignisse geschahen am Tag eines bereits existierenden Festes: die Schlacht von Marathon (490 v. Chr.) fand z.B. am Tag des Festes der Artemis Agrotera (6. Boedromion) statt und der entsprechende histori-

7 Supplementum Epigraphicum Graecum XXXIII 115.

8 Johannes Krauss, *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones* (Inschriften griechischer Städte in Kleinasien 19), Habelt: Bonn 1980, Nr. 1.

9 Supplementum Epigraphicum Graecum XLI 1003 II; zum historischen Kontext s. Peter Herrmann, *Antiochos der Große und Teos, Anadolu* 9, 1965, 29–159; zu den Ritualen s. John Ma, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford University Press: Oxford 2002 (zweite Auflage), 308–321; Angelos Chaniotis, *Akzeptanz von Herrschaft durch ritualisierte Dankbarkeit und Erinnerung*, in Claus Ambos – Stephan Hotz – Gerald Schwedler (Hgg.), *Die Welt der Rituale*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005 (im Druck).

sche Gedenktag wurde seitdem am Tag dieses Festes gefeiert.¹⁰ So wurden die Rituale eines religiösen Festes auf die Feier eines historischen Gedenktages übertragen. Diese zeitliche Überlappung konnte zuweilen dazu führen, daß das alte Ritual vom neuen überschattet oder aber daß die Signifikanz eines Rituals auf ein anderes übertragen wurde.¹¹ Im hier vorgestellten Fall der Rituale der Amtseinführung wurde ein traditionelles Opferritual, das vermutlich auf die Zeit vor der Einführung von Jahresbeamten zurückreicht und das Segen für das neue Jahr bewirken sollte, auf die Amtsträger der demokratischen Verfassung übertragen. Im Vordergrund stand nicht die Übergabe von Macht und Kompetenz, sondern der Segenswunsch.

Die Zeremonie zu Beginn des Jahres betonte zugleich die zeitliche Beschränkung der Machtausübung. Zum Jahresbeginn gehört auch das Jahresende, das Ritual der Amtseinführung (*eisiteteria*) setzt bereits das Ritual des Austrittes aus dem Amt voraus. Für die griechischen Gemeinden ist die Amtseinführung an sich weniger wichtig als die Rechenschaft am Ende des Amtsjahres. Auch das Ende der Amtszeit wurde durch Opfer besiegelt, die *exiteria*. Diese Opfer galten in der Regel der Göttin Aphrodite, nicht als Göttin der Liebe, sondern als Beschützerin der Eintracht.¹² Nach erfolgreicher Entlassung aus dem Amt ließen die Magistrate ihren Namen auf die Liste der gewesenen Magistrate aufzeichnen, in manchen Fällen mit chronikartigen Notizen (z.B. „während der Amtszeit des NN gab es Frieden, Gesundheit, Nahrungsüberfluß“ u.ä.).¹³

Die Überlappung von Ritualen wird noch deutlicher, wenn wir im vorhin zitierten Text aus Teos weiterlesen: „Die ausscheidenden Epheben sollen zusammen mit dem Leiter des Gymnasions am selben Tag ein Opfer darbringen, wie es geschrieben steht, damit sie keine öffentlichen Handlungen beginnen, ohne vorher den Wohltätern Dank abgestattet zu haben, und damit wir unsere Nach-

10 Angelos Chaniotis, Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis, in Jan Assmann (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Güterloher Verlagshaus: Gütersloh 1991, 123–145, mit weiteren Beispielen.

11 Für dieses Phänomen s. z.B. Angelos Chaniotis, Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala, in H.F.J. Horstmanshoff – H.W. Singor – F.T. van Straten – J.H.M. Strubbe (Hgg.), Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel, Brill: Leiden-Boston-Köln 2002, 23–48.

12 Vinciane Pirenne-Delforge, L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique (Kernos, Suppl. 4), Liège 1994, 285; Gabriele Bevilacqua, Exitèria per Afrodite Hegemone da Ramnunte, in Miscellanea Graeca e Romana 20, 1996, 55–67; Denis Knoepfler, La loi de Daitōndas, les femmes de Thèbes et le collègue des béotarques au IVe et au IIIe siècle avant J.-C., in Paola Angeli Bernardini (Hg.), Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca, Istituti ed. e Poligrafici Internazionali: Pisa-Roma 2000, 350f.

13 Zu solchen chronikartigen Notizen s. Adolf Wilhelm, Inschrift aus Tenos, in Epitymbion H. Swoboda dargebracht, Reichenberg 1927, 342–345; Angelos Chaniotis, Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie, Steiner: Stuttgart 1988, 188f.; z.B. Inscriptiones Graecae XL2, 105, 108–111, 113–116, 120, 122, 124, 126, 128, 132f.; Supplementum Epigraphicum Graecum L 724.

kommen daran gewöhnen, alles andere gegenüber der Abstattung des Dankes hintanzustellen und für geringer zu halten, und damit wir ihren ersten Auftritt auf dem Markt ebenso möglichst schön gestalten“. Der erste Tag des Jahres ist nicht nur der Tag des Amtseintrittes, sondern auch des Austritts einer Altersklasse aus der Ephebie – aus der öffentlichen militärischen Ausbildung der Jugend.¹⁴ Auch ihre feierliche Aufnahme in die Bürgerschaft, der erste Einzug in die Agora, den Marktplatz und zugleich den Ort des politischen und wirtschaftlichen Handelns, wird mit Opfern besiegelt, auch diese Handlung bedeutet Neubeginn.

Das Opfer gibt den Menschen die Gelegenheit, mit den Göttern zu kommunizieren. Die Menschen beten, bitten, danken und versprechen. Es ist davon auszugehen, daß die in diesen Zeugnissen erwähnten Opferhandlungen die Vereidigung der Magistrate begleiteten. Eide von Amtsträgern sind direkt überliefert ebenso wie Eide von Epheben zu Beginn der zweijährigen Periode der Ephebie.¹⁵ Die Vereidigung der jedes Jahr aus der Ephebie ausscheidenden Jungmannschaft ist am besten aus dem hellenistischen Kreta bekannt.¹⁶ An dem Tag, da die jungen Männer in die Bürgerschaft aufgenommen wurden und die Kriegertracht anlegten (s.u.), leisteten sie unter Verantwortung der amtierenden Beamten nicht nur den vorgesehenen Bürgereid, sondern auch die Eide für alle Verträge, durch die ihre Stadt zu jenem Zeitpunkt mit anderen Staaten verbunden war. So etwa im Vertrag zwischen Lato und Olous (110 v. Chr.):¹⁷ „Und die Kosmoi sollen in jeder Stadt noch während ihrer Amtszeit die sich jeweils ausziehenden Jungmannschaften vereidigen, indem in Lato eine Gesandtschaft der Olountier anwesend ist und in Olous eine Gesandtschaft der Latier“. Diese Zeremonie fand während unterschiedlicher Feste in den verschiedenen Städten statt, z.B. während des

14 Zur militärischen Institution der Ephebeia s. Chrysis Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, de Boccard: Paris 1962; O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.*, Brill: Leiden 1971; Bernard Legras, *Néotês. Recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Droz: Genf 1999, 18–29, 65–95, 109–49, 195–236; Andrzej S. Chankowski, *L'entraînement militaire des éphébes dans les cités grecques d'Asie Mineure à l'époque hellénistique: nécessité pratique ou tradition atrophée?* in Jean-Christophe Couvenhes – Henri-Louis Fernoux (Hgg.), *Les cités grecques et la guerre en Asie Mineure à l'époque hellénistique*, Presses univ. François-Rabelais: Tours 2004, 55–76.

15 Beamteneid: Angelos Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Städten in der hellenistischen Zeit*, Steiner: Stuttgart 1996, Nr. 64. Ephebeneide: Marcus N. Tod, *Greek Historical Inscriptions II*, Clarendon Press: Oxford 1948, Nr. 204; Lykourgos, *Gegen Leokrates 77*; Kai Brodersen – Wolfgang Günther – Hatto H. Schmitt, *Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Band III. Der griechische Osten und Rom (250–1 v. Chr.)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1999, Nr. 449. Bürgereide: ebenda Nr. 429 und 439; Kai Brodersen – Wolfgang Günther – Hatto H. Schmitt, *Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Band I. Die archaische und klassische Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1992, Nr. 47; Wilhelm Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Hirzel: Leipzig 1915–24 (dritte Auflage), Nr. 360. Eide von Richern: ebenda Nr. 279 Z. 31; 665 Z. 36; *Supplementum Epigraphicum Graecum XXIX 1130 bis B 28–37*.

16 Chaniotis, a.O. (Anm. 15), 124f.

17 Chaniotis, a.O. (Anm. 15), Nr. 61.

Festes Ekdysia (das Fest des „Ausziehens“ nach einer Interpretation, das Fest des „Austritts“ nach einer anderen) in Phaistos oder während des Festes Periblemaia (das Fest des „Kleides“, *periblema*, möglicherweise das Fest der Kriegstracht) in Lyttos, am ersten Tag des Jahres in Dreros.

Fassen wir zusammen: Rituale der Amtseinführung finden zu Neujahr statt, und zwar oft zusammen mit einem weiteren wichtigen Ritual der Statusänderung, der Aufnahme der neuen Bürger. Eben dieses Ritual wurde interessanterweise irgendwann in Athen, möglicherweise im Gefolge einer Reform des Kalenders und der damit zusammenhängenden Verschiebung des Jahresbeginns, von den Neujahrszeremonien getrennt und fand seither zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich im dritten Monat des Jahres, statt.¹⁸ Durch die Abspaltung gewann diese Zeremonie eine besondere Würde.

3. Ritualdynamik III: Kleider machen Leute, Insignien definieren Status

Sind die direkten Informationen über die zeremonielle Aufnahme einer Person in einen neuen politischen oder rechtlichen Status (Amtsträger, Bürger) mangelhaft, so haben wir einige Kenntnis über die Gegenstände, welche den neuen Status kennzeichneten und vermutlich beim Ritual der Statusänderung überreicht wurden.

Erkennungsmerkmal der Priesterin öffentlicher Kulte in der antiken Ikonographie ist ein Schlüssel, der Schlüssel des Heiligtums, das sie betreute.¹⁹ *Kleidouchos* (Schlüsselinhaber) ist fast ein Synonym für Priester.²⁰ Ähnliche Gerätschaften mit praktischer Bedeutung (Schlüssel und Staatssiegel) wurden vermutlich auch anderen Amtsträgern überreicht. Ein fragmentarischer Beschluß von Iasos in Kleinasien schreibt vor, daß die aus dem Amt scheidenden Generäle die Schlüssel – wohl des Amtslokals – an ihre Nachfolger übergeben.²¹ Der Beschluß führt weiter aus, daß „alle, die ein Amt antreten, dem König und seinen Vorfahren sowie den gemeinsamen Göttern auf dem Altar opfern sollen“; nach einer Lücke ist

18 S.o. Anm. 4; Pélékidis, a.O. (Anm. 14), 217–219. Eine ähnliche Entwicklung kennt man auch aus Milet, wo im frühen 3. Jh. v. Chr. der Beginn des Jahres vom Monat Taureon auf den Monat Boedromion verlegt wurde; trotz dieser Änderung begann das ephebische Jahr weiterhin im Taureon; s. Pélékidis, a.O., 217 Anm. 1.

19 A.G. Mantis, Προβλήματα τῆς εἰκονογραφίας τῶν ἱερείων καὶ τῶν ἱερέων στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ τέχνη, Athen 1990.

20 Z.B. Euripides, Iphigenia in Tauris 1463; Inscriptiones Graecae II² 4841 Z. 7; Wilhelm Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae, Hirzel: Leipzig 1903–1905, Nr. 170; Supplementum Epigraphicum Graecum XXXVI 740. Zur Funktion des Schlüssels beim Öffnen des Opferstocks s. Robert Parker – Dirk Obbink, Aus der Arbeit der „Inscriptiones Graecae“ VI. Sales of Priesthoods on Cos I, Chiron 30, 2000, 439.

21 Wolfgang Blümel, Die Inschriften von Iasos. Teil I (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 28,1), Habelt: Bonn 1985, Nr. 4 Z. 68–71.

dann im fragmentarischen Kontext wiederum von Schlüsseln die Rede (Z. 73–76).

Konnte man aber auch auf der Strasse einen Amtsträger als solchen erkennen – wie etwa in Rom mit Hilfe der Liktores? Wir müssen uns auch in diesem Zusammenhang mit fragmentarischen Informationen begnügen. So lesen wir z.B. in kretischen Staatsverträgen, daß Beamte eines Staates, die einen verbündeten anderen Staat besuchten, am Tragen eines Amtskleides erkennbar waren.²² Diese Klausel ist im Vertrag zwischen Hierapytna und Lato am besten erhalten (ca. 111 v. Chr.) – aber dennoch nicht eindeutig zu erklären:²³ „Und wenn ein amtierender hierapytnischer Kosmos (Jahresbeamter) nach Lato kommt, soll er zum Prytaneion (Rathaus) in Lato kommen, indem er sein Amtskleid offen (oder sichtbar?) trägt (*himation amphano echein*), auch der latische Kosmos soll zum Prytaneion in Hierapytna kommen, indem er sein Amtskleid offen (?) trägt, so wie die latischen bzw. hierapytnischen Kosmoi zu einem Fest bzw. zu einer Prozession kommen“. Auch in Athen sollen die obersten Amtsträger, die Archonten, ein Amtskleid getragen haben, das der spätere Lexikograph Pollux *Kretikon himation* (kretisches Kleid) nennt.²⁴ Der Vertrag aus Kreta impliziert, daß dieses Amtskleid in der Regel bei festlichen Anlässen (Festen und Prozessionen) getragen wurde sowie – offenbar als eine besondere Ehre – bei Besuchen in der verbündeten Stadt. Auch in Plataia erfahren wir, wieder im Kontext der Beschreibung eines Festes für die Gefallenen einer Schlacht, daß es dem Archon zu anderer Zeit nicht gestattet war, Eisen zu berühren oder ein anderes als ein weißes Kleid zu tragen; nur an diesem Tag legte er ein Purpurgewand an und trug ein Schwert.²⁵

Andere Auskünfte über Insignien, die vermutlich bei der Amtseinführung überreicht wurden, beziehen sich auf priesterliche Ämter, doch ist dies wohl eher auf einen Zufall der Überlieferung zurückzuführen; wir haben nämlich eine sehr große Anzahl von Kultvorschriften, die zugleich Aussagen über priesterliche Ämter machen; auch diese Texte verdeutlichen, daß das Amtskleid nur an Festtagen getragen wurde. Ich zitiere stellvertretend für solche Texte die Kultregelung über den Verkauf des Priesteramtes des Dionysos in Priene:²⁶ „Er darf einen Ehrenplatz im Theater innehaben und das Festgewand (*stole*) seiner Wahl tragen sowie einen goldenen Efeukranz (...). In den Monaten Lenaion und Anthesterion darf er das Gewand seiner Wahl tragen und einen Kranz; am Fest Katagogia soll er die Prozession jener anführen, die Dionysos zurückbringen, und er darf das Gewand seiner Wahl tragen und einen goldenen Kranz“. Ähnlich heißt es im Kultgesetz über den Kult von Nike in Kos:²⁷ „Der Priester soll an der Prozession teilnehmen, die das Volk am 20. Tag des Monats Metageitnion veranstaltet, zusammen mit dem

22 Chaniotis, a.O. (Anm. 15), 131f.

23 Chaniotis, a.O. (Anm. 15), Nr. 59.

24 Pollux, *Onomasticon* 7,83 = II 75,13–18 ed. Bethé.

25 Plutarch, *Aristeides* 21; vgl. Chaniotis, a.O. (Anm. 10), 131–133.

26 Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, de Boccard: Paris 1955, Nr. 37.

27 Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, de Boccard: Paris 1969, Nr. 163.

Monarchos und den Hieropoioi und den Siegern der Wettkämpfe, bei denen Kränze als Preise vergeben werden, indem er einen purpurnen Mantel und goldene Ringe und einen Kranz aus frischen Ölzweigen trägt. Er soll das gleiche Kleid auch im Heiligtum tragen sowie bei allen anderen Opfern. Er soll sein ganzes Leben lang weiß tragen (...)“²⁸. Dem Priester des Dionysos in Skepsis waren ein goldener Kranz, ein purpurnes Gewand und die zum Gewand passenden Schuhe vorgeschrieben,²⁹ dem Priester des heroisierten Staatsmannes Aratos in Sikyon eine purpurne Kopfbinde.²⁹

Das Anlegen eines besonderen Kleides bei der Amtseinführung ist auch für die Aufnahme rituale junger Männer in die Bürgerschaft belegt, so etwa auf Kreta. Ein junger Mann wurde nach strengen Regeln von einem reifen Mann gleichen Ranges entführt. Nachdem man zwei Monate gemeinsam in den Bergen gelebt und gejagt hatte, erhielt der neue Bürger symbolträchtige Geschenke: einen Becher, eine Tracht und ein Opfertier, das während eines Opferfestes für Zeus geschlachtet wurde.³⁰ Funde aus einem Bergheligtum dokumentieren diese Praxis:³¹ Dargestellt werden nackte, bartlose Männer mit langem Haar, also Epheben. Der Bogen charakterisiert sie als Jäger. In einigen Darstellungen werden die jungen Männer mit bunt verzierten, offenbar kostbaren Gewändern dargestellt, wahrscheinlich mit der neuen, vom Liebhaber geschenkten Tracht.³² Informationen über das Übergangsritual geben uns auch einige Statuetten vom 11. bis zum 9. Jh. v. Chr. In einem Fall werden zwei nackte Männer mit Helm, also zwei Krieger, dargestellt; der größere – d.h. den Konventionen antiker Ikonographie zufolge – ältere Mann greift dem jüngeren unter den Arm (10. Jh. v. Chr.).³³ Eine andere bronzene

28 Supplementum Epigraphicum Graecum XXVI 1334 Z. 11–12.

29 Plutarch, Aratos 53,6.

30 Zum Ritual der Männerweihe auf Kreta s. Angeliki Lebessi, *Τὸ ἱερό τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου*. I.1. *Χάλκινα κρητικά τορευμάτια*, *Archaïologikē Hetaireia*: Athen 1985; dies., *Flagellation ou autoflagellation. Données iconographiques pour une tentative d'interprétation*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 115, 1991, 103–123; dies., *Τὸ ἱερό τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου*. III. *Τὰ χάλκινα ἀνθρωπόμορφα εἰδώλια*, *Archaïologikē Hetaireia*: Athen 2002; Angelos Chaniotis, *Von Hirten, Kräutersammlern, Epheben und Pilgern: Leben auf den Bergen im antiken Kreta*, *Ktema* 16, 1991, 103f.; Monique Bile, *Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises (VIIe–Ier siècles av. J.-C.)*, in Alain Moreau (Hg.), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11–14 avril 1991*, Univ. Paul Valéry: Montpellier 1992, 11–18; Capdeville, a.O. (Anm. 3), 202–214; David D. Leitao, *The Perils of Leukippos: Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdusia of Phaistos*, *Classical Antiquity* 14, 1995, 130–163; Chaniotis, a.O. (Anm. 15), 124f., 129; Hans-Joachim Gehrke, *Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit*, *Klio* 79, 1997, 31–35; R. Vattuone, *Eros cretese (ad Ephor. FGrHist 70 F 149)*, *Rivista Storica dell'Antichità* 28, 1998, 7–51; Waldner, a.O. (Anm. 3), 222–242; Angelos Chaniotis, *Heiligtümer überregionaler Bedeutung auf Kreta*, in Peter Funke (Hg.), *Kult-Politik-Ethnos*, Steiner: Stuttgart (im Druck).

31 S. die in Anm. 30 zitierten Arbeiten von A. Lebessi.

32 Z.B. Lebessi 1985, a.O. (Anm. 30), 145–146 mit Taf. 51.

33 Lebessi, *Flagellation* (Anm. 30), 163 mit Abb. 5.

Statuette aus dem 9. Jh. stellt einen nackten Epheben dar, der in seiner rechten Hand einen Becher hält; es handelt sich wohl um das Geschenk des älteren Mannes an den Epheben, Symbol der feierlichen Aufnahme des jungen Bürgers in die Speisegemeinschaft des Männerhauses.³⁴ Im übrigen bedeutet die Amtseinführung auch eine Aufnahme in die Speisegemeinschaft der Magistrate, die stets gemeinsam im Amtlokal speisten.

Athenaios berichtet im Zusammenhang mit Philosophen, die an die Herrschaft gelangten, auch vom epikureischen Philosophen Lysias, der in hellenistischer Zeit zum Alleinherrscher der Stadt Tarsos in Kilikien wurde:³⁵ „Dieser war von seinem Vaterland zum „Kranzträger“ (Stephanephoros, s.u. § 4) gewählt worden, das heißt zum Priester des Herakles, und er legte die Herrschaft nicht nieder, sondern *war König aufgrund seiner Gewandung*, indem er eine purpurne Tunika mit weißen Streifen anlegte, einen prächtigen Umhang darüber zog, weiße lakonische Schuhe trug und sich einen goldenen Kranz aus Efeu aufsetzte“. Der Tag des legalen Amtsaustrittes von Lysias wurde durch seine Weigerung, das Amt niederzulegen, der Tag des Beginns seiner illegalen Alleinherrschaft. Von seiner Herrschaft wissen wir fast nichts, außer ihren äußeren Insignien: Lysias war König aufgrund seiner Kleider, und dazu gehörten Tunika und Kranz. Diese Symbole übernahm er teils aus zivilen, teils aus priesterlichen Ämtern sowie auch aus dem Repertoire der monarchischen Selbstdarstellung.

Daß auch für die Griechen die Änderung des Status durch die zeremonielle Übernahme von Kleidern und Insignien markiert wurde, ist nicht überraschend. Die hier vorgestellten Fälle betreffen vor allem Ämter (insbesondere Priesterämter), die in relativ später Zeit eingeführt wurden. Man kann dabei die Bemühung konstatieren, für neu eingeführte Funktionen vertraute Insignien und Kostüme zu verwenden; dies ist im Falle des Lysias besonders deutlich. Insofern handelt es sich hier um das oft beobachtete Phänomen des Ritualtransfers, d.h. der Übertragung von Elementen von einem alten und vertrauten Ritual auf ein neues.

4. Ritualdynamik IV: Der Kranz und seine Transformationen

Bei aller Vielfalt von Insignien gibt es ein fast universelles Merkmal von Ritualen der Statusänderung, nämlich die Fokussierung auf den Kopf. Es war schon von den Kränzen und Kopfbinden der Priester die Rede. *Stephanephoros* („Kranzträger“) ist eine verbreitete Bezeichnung für eponyme Beamte (Jahresbeamte, nach denen das Jahr benannt wird), und in einigen Texten begegnen wir dem Ausdruck „den Kranz annehmen“ in der Bedeutung von „ein Amt übernehmen“, so

34 Ebenda 164 mit Abb. 7.

35 Athenaios, *Deipnosophistai* V 215 b–c.

z.B. in einem Ehrenbeschluss von Istros für Aristagoras:³⁶ „Er ehrte die Götter, indem er den Kranz des Zeus Polieus annahm und führte das Amt des Priesters in einer angenehmen Art, so daß er von allen gelobt wurde“ (s. auch oben § 3). Die Bekränzung von Amtsträgern bei ihrer Amtseinführung ist vor allem durch Papyri aus dem römischen Ägypten belegt. Ein fragmentarischer Text berichtet z.B. von der Bekränzung des neuen Leiters des Gymnasiums durch den Strategen (hohen administrativen Beamten) am ersten Tag des Monats Thoth, d.h. am ersten Tag des Jahres; auf die Bekränzung folgte dann ein Opfer im Gymnasium und im Tempel des Kaiserkultes (232 n. Chr.).³⁷ Ein anderes Dokument betrifft die Einladung eines Ratsherren (Prytanis), der eine unbekannte Person auffordert, seiner Bekränzung (*stepsis*) beizuwohnen.³⁸

Generell ist der Kranz in griechischen Ritualen der Gegenstand, der die Unterscheidung zwischen Normalem und Besonderem in sichtbarer Weise unterstreicht.³⁹ Das bekränzte Tier ist kein gewöhnliches Tier, sondern das Opfertier; die Bekränzung von Menschen markiert das Ende des Alltags und den Beginn der Festlichkeit. In den Bestattungsritualen ist der Tote der einzige Bekränzte, im Wettkampf der Sieger, in der Armee der für Tapferkeit ausgezeichnete Krieger.⁴⁰ Wie eng das Aufsetzen eines Kranzes mit der Statusänderung einer Person verbunden ist, zeigt in parodistischer Weise der Roman „Der Goldene Esel“ des Apuleius – ein auf Einweihungsrituale anspielender Text des 2. Jh. n. Chr. Lucius war in einen Esel verwandelt worden. Ihm erschien die Göttin Isis und sagte ihm seine Erlösung voraus: Während einer Festprozession würde ein Priester einen Rosenkranz tragen; Lucius müsse sich durch die Menge drängen, um den Kranz zu erhalten, und dann würde er wieder seine menschliche Gestalt erlangen. So

36 Dionisie M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae. Volumen primum. Inscriptiones Histriae et viciniae*, Academia Scientiarum Dacoromana: Bukarest 1983, Nr. 54 Z. 18–21.

37 Ulrich Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. 12. Chrestomathie, Leipzig-Berlin 1912, Nr. 41 ii.

38 *The Oxyrhynchus Papyri*. Volume XLIV, London 1976, Nr. 3202.

39 Michael Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, de Gruyter: Berlin 1982.

40 Bekränzung der Teilnehmer bei Festen: Louis Robert, *Sur des inscriptions de Chios*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 57, 1933, 522–524; ders., *Notes d'épigraphie hellénistique*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 59, 1935, 435f.; Angelos Chaniotis, *Sich selbst feiern? Die städtischen Feste des Hellenismus im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik*, in Paul Zanker – Michael Wörle (Hgg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, Beck: München 1995, 148 Anm. 9, 157 Anm. 79. Bekränzung des Toten: Donna C. Kurtz – John Bordman, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen*, von Zabern: Mainz 1985, 130, 156, 168, 171, 189f., 192, 243, 246f., 316f.; Peter Herrmann, *Epigraphische Notizen 4–9*, *Epigraphica Anatolica* 20, 1992, 60f.; Kranz als Auszeichnung des Siegers: E. Kefalidou, *Ceremonies of Athletic Victory in Ancient Greece: an Interpretation*, *Nikephoros* 12, 1999, 95–119; Jutta Rumscheid, *Kranz und Krone. Zu Insignien, Siegespreisen und Ehrenzeichen der römischen Kaiserzeit*, Wasmuth: Tübingen 2000, 62–75, 79–89. Tapferkeitskranz (*stephanos aristeias*): Angelos Chaniotis, *New Inscriptions from Aphrodisias (1995–2001)*, *American Journal of Archaeology*, 108, 2004, 386.

geschieht es auch, nur mit dem kleinen Schönheitsfehler, daß, als der Priester seine Hand mit dem Blumenkranz ausstreckt, der begeisterte Esel den Kranz frißt.⁴¹

Die Annahme des Amtskranzes ist jenes Ritual, das einer Krönung am nächsten kommt. Wie dies durchgeführt wurde, wissen wir nicht; es gibt keine Beschreibungen, sondern nur Anspielungen. So etwa in der Grabinschrift einer gewissen Romana in Side (Kleinasien), Gemahlin des hohen Priesters des Kaiserkultes Zosimion. Als Frau des hohen Priesters bekleidete auch sie das Amt der hohen Priesterin; der einschlägige Abschnitt des Grabepigramms lautet: „Nicht nur aufs eheliche Lager führte er mich, die Mutter seiner Kinder, sondern auch zu den gerühmten Altären des Theaters geleitete er mich, die Priesterin, in purpurnem Gewand. Auf mein Haupt aber setzte er Gold (d.h. eine Goldkrone), ein Geschenk meiner ehelichen Treue wert“ (Übers. Johannes Nollé, modifiziert).⁴² Es läßt sich vermuten, daß die „Krönung“ der hohen Priesterin im Theater von Side stattfand.

Die Amtskrone des hohen Priesters und der hohen Priesterin des Kaiserkultes ist für die Dynamik von Ritualen von Bedeutung. Denn das Amt des hohen Priesters des Kaiserkultes wird erst im späten 1. Jh. v. Chr. neu geschaffen.⁴³ Statt jedoch neue Rituale für die Amtseinführung und die Insignien des hohen Priesters zu erfinden, hat man die Bräuche der existierenden Priestertümer kopiert und unter anderem auch die Priesterkrone übernommen. Ein für die Veranstalter von Wettkämpfen (*agonothetai*), aber auch für hohe Priester und Priesterinnen belegter Typus von Krone ist die mit Portraitbüsten der Kaiser dekorierte Krone.⁴⁴ Dieser Typus leitet sich von spätestens seit dem frühen 2. Jh. v. Chr. belegten Kronen bzw. Kränzen von Priestern ab, die mit Darstellungen jener Götter versehen waren, in deren Dienst der Priester stand. Aus der hellenistischen Zeit gibt es nur ein einziges direktes Zeugnis, nämlich die Krone mit Porträts der Könige, die die hohen Priester des seleukidischen Herrscherkultes tragen sollten (frühes 2. Jh. v.

41 Apuleius, *Metamorphoses* 11,6 und 12; vgl. den Kommentar von John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros, the Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Brill: Leiden 1975, 159–161.

42 Johannes Nollé, *Side im Altertum. Geschichte und Zeugnisse*. Band II (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 44.2), Habelt: Bonn 2001, Nr. 226; Reinhold Merkelbach – Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*. Band 4. Die Südküste Kleasiens, Syrien und Palaestina, Teubner: Leipzig 2002, 158f.

43 Zum Amt, seinen Insignien und seinen Ritualen im griechischen Osten s. S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press: Cambridge 1984; Rumscheid, a.O. (Anm. 40); Angelos Chaniotis, *Der Kaiserkult im Osten des Römischen Reiches im Kontext der zeitgenössischen Ritualpraxis*, in Hubert Cancik – Konrad Hitzl (Hgg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Akten der Tagung in Blaubeuren vom 4. bis zum 6. April 2002*, Mohr Siebeck: Tübingen 2003, 3–28.

44 Die grundlegende Arbeit hat Rumscheid, a.O. (Anm. 40) vorgelegt. Ich kann aber ihrer Meinung nicht zustimmen, daß solche Kronen ausschließlich von Agonotheten getragen wurden.

Chr.).⁴⁵ Es ist jedoch denkbar, daß der „Kranz des Gottes“ (*stephanos tou theou*), der als Bezeichnung des von Priestern getragenen Kranzes seit dem 3. Jh. belegt ist,⁴⁶ und der „Priesterkranz“ (*stephanos hieratikos*)⁴⁷ mit einer Darstellung des entsprechenden Gottes versehen waren. Eine solche Krone, dekoriert mit der Darstellung des sitzenden Sarapis, ist aus dem kaiserzeitlichen Ägypten bekannt.⁴⁸

Ein zweites Zwischenergebnis läßt sich formulieren: Unterschiedliche Handlungen, wie die Aufnahme junger Männer in die Bürgerschaft oder die Amtseinführung von Beamten, werden von ähnlichen Ritualen begleitet, wenn sie eine gemeinsame Grundkomponente (hier: Statusänderung) aufweisen. Eine weitere Form der Angleichung von Ritualen unterschiedlicher Bereiche ist der Ritualstransfer: Neue Institutionen (z.B. der Kaiserkult) übernehmen bestehende Rituale analoger Institutionen (Kult der Götter). Diese Beobachtung leitet schon zu einer weiteren über: Die Übernahme eines bestehenden Rituals (Priesterweihe) durch eine neue Institution (Kaiserkult) bedeutet eine Aufwertung dieser Institution: Indem der Priester des Kaisers die Merkmale des Priesters eines „normalen“ Gottes übernimmt, wird auch der Kaiser dem Gott angeglichen.

5. Ritualdynamik V: Die Bekrönung des Wohltäters als Ritual der Statusänderung

Die Bedeutung solcher Anspielungen und Konnotationen kann man vielleicht am ehesten in der Bekrönung (oder „Krönung“) eines Wohltäters erkennen. Die Bekrönung ist eine sehr verbreitete Ehrung. Unter den Hunderten von Belegen präsentiere ich ein zufällig ausgesuchtes Beispiel aus Amorgos (spätes 3. Jh. v. Chr.):⁴⁹ „Man soll Hegesippos und Antipappos mit je einem Kranz aus Ölzweigen bekrönen wegen ihrer Tüchtigkeit und ihrer Einsatzbereitschaft, die sie für die in Gefangenschaft geratenen Mitbürger bewiesen haben. Bekanntmachen soll man diesen Beschluß am Fest der Dionysien beim Wettkampf der Tragödien; der Herold soll verkünden: Das Volk bekrönt Hegesippos und Antipappos wegen ihrer Tüchtigkeit und Einsatzbereitschaft für diejenigen, die mit ihnen in Gefangenschaft geraten waren“. Liest man solche standardisierten Beschlüsse, gewinnt man bald den durchaus falschen Eindruck, daß es sich hier um ein banales Ritual handeln würde. So ist es keineswegs. Wenn man sich das einschlägige Material etwas genauer ansieht, entdeckt man viele kleine Unterschiede, die auf Hierarchie

45 Ma, a.O. (Anm. 9), 354f. Nr. 37 Z. 24–26.

46 Z.B. Supplementum Epigraphicum Graecum XLIII 773 Z. 23f.; XLIX 1753 Z. 13f.

47 Z.B. Corpus Inscriptionum Graecarum 2782 (Aphrodisias, Kaiserzeit).

48 M. Reddé, Le trésor de Douch, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1989, 431–433, 440f.

49 Inscriptiones Graecae XII 7, 386; Anne Bielman, Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne, de Boccard: Paris 1994, 141–144 Nr. 38.

und Differenzierung hinweisen.⁵⁰ Kranz ist nicht gleich Kranz. Die Formulierung „der größte Kranz, den das Gesetz vorsieht“ (*hō megistos stephanos ek tou nomou*) in Kombination mit Angaben über den Preis oder das Material des Kranzes zeigt, daß je nach Leistung unterschiedliche Kränze verliehen wurden.⁵¹ So hören wir bald vom „Kranz der Tapferkeit“ (*stephanos aristeios*), bald vom „Kranz des guten bürgerlichen Verhaltens“ (*stephanos aristopoliteias*), bald vom „Kranz der Tugend“ (*aretēs stephanos*).⁵² Strenge Regeln bestimmten, wann der Geehrte den Kranz tragen durfte. Nur als besondere Ehre war z.B. einem Geehrten in Aphrodisias erlaubt, „die Kränze, mit denen er bekränzt worden ist, zu tragen, wann er will“;⁵³ diese Ausnahme bedurfte aber der Zustimmung des Volkes.

Wichtiger noch: Unterschiede bestanden nicht allein in Preis, Form und Material des Kranzes, sondern auch im Hinblick auf das Zeremoniell der Verleihung. Wenn es etwa in einem Beschluß heißt, daß die Verleihung im Theater stattfinden soll, so nur deswegen, weil dies nicht selbstverständlich war und nur in wenigen Fällen geschah. Manchmal fand die Verleihung zum nächst möglichen Termin statt, manchmal mußte der Geehrte vier Jahre warten. Auch der Anlaß variierte. Wichtige Personen wurden bei wichtigen Wettkämpfen, d.h. vor vielen Zuschauern, bekränzt, z.B. beim Wettkampf der Tragödien. Manchmal wurde der Geehrte vom Herold eingeladen, seinen Ehrenplatz einzunehmen, manchmal nicht; manchmal wurden die Verdienste detailliert ausgeführt, manchmal nicht; manchmal wurde ein Thron für den Geehrten bereitgestellt, manchmal nicht. In einigen wenigen Fällen wiederholte sich die Bekränzung Jahr für Jahr.⁵⁴ Einen Eindruck von den Zeremonien der Bekränzung geben uns die griechischen Urkundenreliefs, auf denen zu erkennen ist, wie den Geehrten Kränze überreicht oder auf das Haupt gesetzt werden.⁵⁵ Von einer aufwendigen Zeremonie zu Ehren von König Mithridates VI. in Pergamon berichtet Plutarch.⁵⁶ Im Theater, vor den versammelten Bürgern, sollte eine mit Hilfe einer Maschine bewegte Statue der Nike (der Personifikation des Sieges) den Ehrenkranz auf das Haupt des Königs setzen; im entscheidenden Moment stürzte jedoch die Statue um – ein weiterer Fall eines mißlungenen Rituals.

50 Angelos Chaniotis, *Theatre Rituals*, in Peter Wilson (Hg.), *The Epigraphy of Greek Theatre*, Oxford University Press: Oxford 2005 (im Druck).

51 Z.B. *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXIX 752.

52 Z.B. Friedrich Hiller von Gaertringen, *Inscriben von Priene*, Georg Reimer: Berlin 1906, Nr. 108, 109, 113, 132, 133; Wilhelm Dittenberger – Karl Purgold, *Die Inscripten von Olympia*, Asher Verlag: Berlin 1896, Nr. 465; *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXVII 962; XLVII 402.

53 *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII 406.

54 Z.B. Hiller, a.O. (Anm. 52), Nr. 108; *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXVIII 60; XXIX 1072; XXXIII 1039; XXXV 912; XXXVIII 143; XXXIX 1243 col. V 27–43; XXXIX 1244 col. III 21–34. Weitere Beispiele in Chaniotis, a.O. (Anm. 50).

55 Marion Meyer, *Die griechischen Urkundenreliefs*, Gebr. Mann: Berlin 1989, 132–140.

56 Plutarch, *Sulla* 11; vgl. Tonio Hölscher, *Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jh. n. Chr.*, von Zabern: Mainz 1967, 39 Anm. 202, 62, 143 Anm. 898.

Auch die Bekrönung des Wohltäters ist ein Ritual der Statusänderung. Die einmalige Bekrönung war mit Privilegien verbunden. Wichtiger noch: der bekrönte Wohltäter wurde auf gleiche Stufe mit der politischen Führung gestellt; er speiste z.B. mit den Ratsherren. So wie die Amtsträger hatte er einen Sonderplatz im Theater und im Stadium; er hatte Zugang zum Rat vor den anderen Bürgern.⁵⁷ Die Bekrönung wurde zu einem Ritual, das den gehobenen Status einer aus reichen Männern (und einiger Frauen) bestehenden Elite sichtbar machte.

Ein weiteres Zwischenergebnis ist damit schon angedeutet: Ein in einen neuen Kontext eingeführtes Ritual überträgt nicht nur Handlungen, sondern auch Aussagen auf den neuen Kontext. Die Wohltäter kommen Amtsträgern und Königen gleich. Ebenso wie diese werden sie aufgrund ihrer Leistungen (Geldgeschenke) zu Rettern der Stadt, und entsprechend erlangen sie durch die ihnen bezugeten Ehrungsrituale einen gehobenen Status.

6. Ritualdynamik VI: Verschmelzung und Verkürzung von Ritualen

Spricht man von Krönungsritualen in der griechischen Welt, so denkt man natürlich an erster Stelle an Alexander den Großen und an die (selektive) Übernahme von Teilen der persischen Königstracht sowie der pharaonischen Krönungsrituale – ein Paradebeispiel von Ritualtransfer.⁵⁸ Das Diadem, die Kopfbinde, wird seither zum wichtigsten Merkmal der Krönung eines hellenistischen Königs, und zwar bereits bei der ersten Akklamation eines der Nachfolger Alexanders zum König. Antigonos Monophthalmos erhielt 306 v. Chr. die Nachricht vom Sieg seines Sohnes in einer entscheidenden Schlacht bei Salamis in Zypern. Der Bote näherte sich dem Palast, ohne den Ausgang der Schlacht zu verraten: „Als er endlich nahe herangekommen war, streckte er die rechte Hand aus und rief mit lauter Stimme: ‚Heil dir, König Antigonos. Wir haben Ptolemaios in einer Seeschlacht besiegt.‘ (...) Nunmehr rief die Menge zum erstenmal Antigonos und Demetrios zu Königen aus. Dem Antigonos banden die Freunde ein Diadem um, dem Demetrios schickte der Vater eine Königsbinde und redete ihn in dem Brief, den er dazu schrieb, als König an“.⁵⁹

57 Zu den Ehren für die Wohltäter s. A.S. Henry, *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Olms: Hildesheim 1983; Gauthier, a.O. (Anm. 2), 77–176.

58 Hans-Werner Ritter, *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus*, Beck: München-Berlin 1965, 6–62; vgl. E. A. Fredricksmeyer, *Alexander the Great and the Macedonian Kausia*, *Transactions of the American Philological Association* 116, 1986, 215–227.

59 Plutarch, *Demetrios* 17; vgl. Ritter, a.O. (Anm. 57), 79–89; Pierre Briant, *Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'assemblée Macédonienne*, *Les Belles Lettres*: Paris 1973, 303–315.

Dieser Bericht, der auf eine zeitgenössische Quelle zurückgeht, zeigt die Verschmelzung zweier unterschiedlicher Traditionen: der persischen Tradition der Übernahme des Diadems und der makedonischen Tradition der Akklamation des Königs durch die Heeresversammlung. In der makedonischen Monarchie wurde der Thronfolger – oft der einzige Überlebende des Blutbades, das auf den Tod des Königs folgte – der Armee präsentiert und von den Soldaten per Akklamation als Herrscher anerkannt.⁶⁰ Auch wenn die Quellen manchmal von spontanen Zurufen reden, handelte es sich wohl um inszenierte Bekundungen von Begeisterung.⁶¹ Dieses Ritual wurde nun um die Übernahme des Diadems erweitert.⁶² Da es seit früher Zeit ein fester Bestandteil der Siegerehrung war, dem siegreichen Athleten eines Agons eine Kopfbinde anzulegen,⁶³ kam dieses „Krönungsritual“ den Griechen alles andere als befremdlich vor; ein Sieg war letzten Endes die Grundlage monarchischer Herrschaft, und sieghaft zu sein, war ein wichtiges Element ihrer Ideologie, vor allem seit Alexander.

Eine interessante Quelle für die weitere Entwicklung des Rituals der Akklamation ist der Bericht von Polybios (16, 26) über die Thronbesteigung des vierjährigen Ptolemaios IV., Königs des Ptolemäerreiches (20 v. Chr.). Agathokles, einer der Höflinge, „rief zuerst die Makedonen zusammen und erschien vor ihnen mit dem König und Agathokleia [seiner Schwester und Geliebte des verstorbenen Königs]. Anfangs spielte er Theater, als könne er vor Tränen kein Wort herausbringen. Nachdem er sie dann aber mehrmals mit dem Mantel abgewischt hatte und des Weinkrampfs Herr geworden war, hob er das Kind auf den Arm und sagte: Nehmt dieses Kind, das sein Vater auf dem Totenbett dieser Frau – dabei zeigte er auf seine Schwester – in die Hände gelegt, zugleich aber euch, Makedonen, anvertraut hat“. Sodann informierte Agathokles das Heer über die Vorbereitungen eines Usurpators, Tlepolemos, die Herrschaft an sich zu reißen: „Jetzt hat er Tag und Stunde festgesetzt, zu der er das Diadem anzulegen beabsichtigt. (...) Und damit führte er Kritolaos herein, der versicherte, er habe selbst gesehen, wie die Altäre errichtet und die Opfertiere bei den Truppen zurechtgemacht wurden, die für die Feierlichkeiten der Thronbesteigung bestimmt waren“. Wir begegnen hier einem Triptychon von Ritualen: Akklamation, Übernahme des Diadems, Opfer.

60 Dies wird aufgrund späterer Quellen für die makedonische Monarchie vor der Zeit Alexanders vermutet; s. Miltiadis B. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Study*, Kentron Hellenikes kai Rhomaikes Archaïotetos: Athens 1996, I 276–279; A.B. Bosworth, *The Legacy of Alexander: Politics, Warfare and Propaganda under the Successors*, Oxford University Press: Oxford 2002, 29–63; s. auch Briant, a.O. (Anm. 58), 303–322; Edmond Lévy, *La monarchie macédonienne et le mythe d'une royauté démocratique*, *Ktēma* 3, 1978, 201–225; R.M. Errington, *The Nature of the Macedonian State under the Monarchy*, *Chiron* 8, 1978, 105–131.

61 Sammlung der Zeugnisse für die hellenistische Zeit bei Ritter, a.O. (Anm. 57), 79–94, 108–13, 121–4, cf. 129–32, 136, 139–40, 151–3, 160.

62 Ritter, a.O. (Anm. 57), 31–55.

63 E. Kefalidou, Νικητής. Εικονογραφική μελέτη του αρχαίου ελληνικού αθλητισμού, *Thessalonike* 1996 und dies., a.O. (Anm. 40).

An diesem Punkt, so hoffte Agathokles, sollten die Soldaten mit Akklamationen den neuen König begrüßen. Dazu kam es nicht: „Bei den Makedonen erweckte dieser jedoch nicht nur kein Mitleid, sondern sie hörten einfach nicht zu, zischelten untereinander, brummten und trieben ihre Possen, so daß Agathokles selbst nicht wußte, wie er überhaupt aus der Versammlung wieder herauskam“. Statt Akklamation und Jubel, Zischen und Brummen. Diese Szene, die stark an Ammianus Marcellinus und den Usurpator Prokop erinnert, ist nicht nur Darstellung eines mißlungenen Rituals, sondern zeigt auch ein verkürztes Ritual. Die versammelten Makedonen sind nicht die Versammlung des makedonischen Heeres, sondern die Nachkommen einer kleinen Abteilung; der König ist ein Kind; er wird nicht von den hohen Offizieren präsentiert, sondern vom Bruder der Geliebten des verstorbenen Königs.

7. Ritualdynamik VII: Rituale der Statusänderung als Hintergrund literarischer Darstellungen

Der oben präsentierte Bericht des Historikers Polybios ist eine literarische Darstellung. Polybios war bei der Zeremonie nicht zugegen; nicht nur, was er berichtet, sondern auch, wie er berichtet, ist das Ergebnis eines Auswahlverfahrens – getroffen vom Historiker oder von seiner Quelle. Polybios beschreibt keine Rituale, er erklärt sie auch nicht; er setzt sie voraus und spielt auf sie an. Und dies bringt uns zu einer letzten, diesmal einer literarischen Funktion von Ritualen: Rituale der Statusänderung – aber auch Rituale allgemein – bilden den Hintergrund literarischer Erzählungen. Zwei Berichte, beide aus einer konservativen Region Griechenlands, Boiotien, und beide Anspielungen auf Rituale von Epheben, mögen dies verdeutlichen.

Plutarch berichtet von den Abenteuern des jungen Damon:⁶⁴ „Damon mit dem Beinamen Peripoltas (= der Patrouillierende) überragte alle seinen Altersgenossen an körperlicher Schönheit und an Mut und Stolz bei weitem, war aber ungebildet und von hartem Sinn. In ihn verliebte sich ein Römer, der Kommandant einer in Chaironeia überwinternden Kohorte, als er eben ins Jünglingsalter getreten war, und als er ihn durch Worte und Gaben nicht gewinnen konnte, ließ er merken, daß er nicht vor Gewalt zurückscheuen würde, zumal es unserer Vaterstadt damals schlecht ging und sie wegen ihrer Kleinheit und Armut gering geachtet wurde. In der Furcht hiervor und allein schon wegen der Zumutung erbittert, trachtete Damon dem Manne nach dem Leben und stiftete eine Verschwörung unter einigen seiner Altersgenossen an, nicht vielen, damit die Sache geheim bliebe, sondern insgesamt sechzehn. Sie beschmierten sich eines Nachts die Gesichter mit Ruß, betranken sich mit ungemischtem Wein, überfielen bei Tagesanbruch den Römer auf dem Markte, während er opferte, töteten ihn und

64 Plutarch, Kimon 1-2.

einige seiner Umgebung und entwichen aus der Stadt. In dem darüber entstandenen Tumult trat der Rat von Chaironeia zusammen und verurteilte die Mörder zum Tode, und dies diente der Stadt zur Rechtfertigung gegenüber den Römern. Als aber am Abend die Beamten der Sitte gemäß gemeinsam speisten, brachen Damon und seine Spießgesellen in das Rathaus ein, erschlugen sie und entflohen wieder aus der Stadt“. Es ist längst erkannt worden, daß diese Geschichte auf Übergangsrituale junger Männer anspielt.⁶⁵ Der junge Mann trägt einen Spitznamen, der auf die typische Tätigkeit der Epheben hinweist, den Schutz der gebirgigen Grenze; er wird zum Objekt der sexuellen Begierde eines Mannes – interessanterweise eines Römers –, d.h. er übernimmt die sexuelle Rolle des anderen Geschlechtes. Wie ein schwarzer Jäger dringt er mit seinen Gefährten in die Stadt ein, gelangt ins Zentrum der Stadt, auf den Marktplatz, den Lebens- und Handlungsraum der Bürger. Dort wird der Römer am Altar getötet; auch dieses Detail unterstreicht den rituellen Hintergrund: Der Opfernde wird zum Opfertier, und dieses Opfer verwandelt die jungen Männer in Erwachsene. Am nächsten Tag übernehmen sie mit Gewalt das politische Zentrum, das Rathaus, und töten die Beamten.

Die zweite Geschichte ist ähnlich in ihrer Struktur und ihrem rituellen Hintergrund. Im Zusammenhang mit der Befreiung Thebens von einer fremden Herrschaft berichtet Xenophon von einem Opfer, das die obersten Beamten (Polemarchoi) in Theben anlässlich ihres Austritts aus dem Amt (*ep' exodoi tes arches*) Aphrodite (*Aphrodisia*) darbrachten.⁶⁶ Dieses Fest, am letzten Tag des Jahres, gab einer Gruppe von jungen Männern die Gelegenheit, die Beamten zu ermorden. Der Beginn des neuen Jahres wurde somit zum Beginn der Freiheit Thebens; der Exitus aus dem Amt war für die Beamten der Exitus aus dem Leben. Es kann kaum Zweifel daran bestehen, daß Xenophons Bericht kunstvoll gestaltet wurde, um auf existierende Rituale anzuspieren. Die Befreier sind sieben junge Männer, die aus dem Exil zurückkommen – eine Anspielung auf die Sieben gegen Theben.⁶⁷ Als junge Mädchen verkleidet, schaffen sie sich Eintritt ins Haus der Polemarchen – eine Anspielung auf den rituellen Transvestismus in den Übergangsritualen der griechischen Epheben,⁶⁸ sie vollbringen eine Heldentat und übernehmen nun als freie Bürger eine neue politische Aufgabe.

65 John Ma, *Black Hunter Variations*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40, 1994, 49–80.

66 Xenophon, *Hellenika* 5,4,2–8.

67 Vgl. Ulrich Schmitzer, *Sieben Thebaner gegen Theben. Bemerkungen zur Darstellungsform in Xenophon*, *hell.* 5,4,1–12, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* NF 22, 1998, 123–139.

68 Zum rituellen Transvestismus s. vor allem Leitao, a.O. (Anm. 30); vgl. Waldner, a.O. (Anm. 3).

8. Ergebnisse

Die hier besprochene Auswahl griechischer Rituale der Statusänderung eignet sich für einige allgemeine Feststellungen zur Dynamik von Ritualen. Gerade weil die Rituale der Statusänderung weit verbreitet und vielfältig waren, lassen sich die dynamischen Prozesse ihrer Entwicklung gut beobachten. Erstens führt die zeitliche Überlappung von Ritualen zu Spannungen und Austausch zwischen den Ritualen. Die Folgen reichen von der Überschattung eines Rituals durch ein anderes bis zur Veränderung der Funktion eines Rituals durch eine am gleichen Tag stattfindende Zeremonie (§ 2). Zweitens beeinflussen sich Rituale ähnlichen Charakters gegenseitig; vertraute Symbole alttradiierter Rituale werden auf neue übertragen und verleihen ihnen durch diese Angleichung eine besondere Würde (§ 3–5). Drittens beobachtet man eine Flexibilität bezüglich der Durchführung von Ritualen; sie können unter besonderen Bedingungen verkürzt oder mit anderen Ritualen verschmolzen werden (§ 6). Schließlich eignen sich Rituale der Statusänderung, gerade wegen ihrer Verbreitung und Omnipräsenz, für Anspielungen und bilden oft den Hintergrund literarischer Darstellungen (§ 8; vgl. § 1).