

Peter Funke

## **Die Perser und die griechischen Heiligtümer in der Perserkriegszeit**

Die folgenden Erwägungen zum Verhalten der Perser gegenüber griechischen Heiligtümern während der Perserkriegszeit knüpfen an Überlegungen an, die Dietmar Kienast 1995 unter dem Titel „Die Politisierung des griechischen Nationalbewusstseins und die Rolle Delphis im großen Perserkrieg“ veröffentlicht hat.<sup>1</sup> Kienast betont in dieser Studie zu Recht die Bedeutung der gemeinsamen Religion als Grundpfeiler des griechischen Gemeinschaftsbewusstseins und als ein entscheidendes Bindeglied innerhalb des Hellenenbundes. Schon die eidliche Verpflichtung der Mitglieder des Hellenenbundes, alle Griechen, die sich freiwillig den Persern ergeben würden, im Falle eines Sieges dem Gott in Delphi zu zehnten,<sup>2</sup> zeuge von dem hohen Stellenwert der Religion für den Zusammenhalt innerhalb des Hellenenbundes. In die gleiche Richtung weise auch das Bemühen der antipersischen Koalition, die Perser „offenbar schon vor der Zerstörung Athens als Feinde der Götter und Tempelschänder (hinzustellen), wozu das Schicksal der Heiligtümer in Milet, Didyma und anderen griechischen Städten Anlass genug bot. Der feierliche Schwur der ‚Hellenen‘ gegen die Perserfreunde machte aus dem Abwehrkampf gegen Xerxes fast so etwas wie einen ‚Heiligen Krieg‘.“<sup>3</sup> Und so habe die Stilisierung der Perser als Gottesfrevler zugleich der entsprechenden Stigmatisierung der des Medismos verdächtigen Griechen gedient.

Trifft diese Argumentation das Richtige, dann wird man den Bericht Herodots über das Verhalten der Perser gegenüber griechischen Tempeln und Kultstätten in der Zeit vom Ionischen Aufstand bis zur Niederlage bei Plataiai in einem anderen Licht lesen und die Vorstellung von einer gezielt gegen griechische Heiligtümer gerichteten Kriegführung überprüfen müssen, da die herodoteische Sicht der Geschehnisse dann einem ideologisierten Verdikt unterlag, das darauf ausgerichtet war, die Perser als Gottesfrevler und Tempelschänder abzustempeln. Die durch die einschlägigen antiken Zeugnisse – vor allem die entsprechenden Schilderungen Herodots – geprägte landläufige Vorstellung ist jüngst noch einmal von Pierre Briant treffend wiedergegeben worden, indem er die gemeinhin vorherrschende Auffassung damit charakterisierte, dass es das vorrangige Ziel des Dareios im Jahre 491 gewesen sei, die griechischen Heiligtümer zu zerstören, die als eigens ausgewählte Objekte der Vergeltung für die Zerstörung der

---

<sup>1</sup> Kienast (1995).

<sup>2</sup> Hdt. 7,132.

<sup>3</sup> Kienast (1995), 124.

Tempel in Sardes im Jahre 499 gedient hätten, und dass die Eroberung Griechenlands nur ein Nebeneffekt gewesen sei. Und auch Xerxes' Verhalten sei von den gleichen Beweggründen bestimmt gewesen.<sup>4</sup>

Vor dem Hintergrund der Thesen Kienasts erscheint dieses von Briant zugestandenmaßen sehr pointiert formulierte, aber in den Grundzügen doch weitgehend vorherrschende Bild also durchaus revisionsbedürftig, zumal bei genauerer Betrachtung auch schon der herodoteische Bericht hinsichtlich der Motivation der persischen Großkönige keineswegs konsistent ist. Es wird zwar von Herodot sowohl dem Dareios als auch dem Xerxes eine unbedingte Rachegegnung zugesprochen; aber schon hier wäre grundsätzlich zu fragen, ob das Rachemotiv überhaupt eine adäquate Erklärung des persischen Handelns zu bieten vermag. In der Forschung ist immer wieder Skepsis gegen eine solche Interpretation vorgebracht worden. So hat sich zuletzt noch wieder Pierre Briant vehement gegen das Rachemotiv als Deutungskategorie für das persische Verhalten ausgesprochen. Für Briant ist das Vorgehen des Dareios und des Xerxes gegen die Griechen nicht eine Racheaktion als quasi zwingende Reaktion auf zuvor erlittenes Unrecht, sondern nur die konsequente Umsetzung eines machtpolitischen Konzeptes, das von Beginn an – d.h. spätestens seit dem Skythenzug des Dareios im Jahre 513 – auf unbedingte Expansion setzte und jeden Widerstand zu brechen suchte.<sup>5</sup> So gerieten zunächst die griechischen Städte Kleinasiens und der vorgelagerten Inseln und dann vor allem auch Athen und Eretria und schließlich all' diejenigen, die sich der persischen Forderung nach Unterwerfung widersetzt hatten, in das Visier des großköniglichen Herrschaftsanspruches.

Auch wenn also durchaus Vieles es nahe zu legen scheint, dass das Rachemotiv als Handlungskategorie griechischem Denken verhaftet ist<sup>6</sup> und daher Briants Interpretationsansatz Einiges für sich hat, ist es gleichwohl nicht auszuschließen, dass nicht auch auf persischer Seite die Rachegegnung ein handlungsbestimmendes Moment gewesen war und das Talionsprinzip in den griechisch-persischen Auseinandersetzungen durchaus auf beiden Seiten Gültigkeit besaß, wie es Heinz Bellen nachzuweisen versucht hat.<sup>7</sup> Dass der Rachegedanke dann aber gleichwohl von machtpolitischem Kalkül zumindest überlagert werden konnte, zeigt Herodot selbst an der Rede, mit welcher Xerxes für den Kriegszug gegen die Griechen wirbt. Nachdem er sein Anliegen zunächst mit der Forderung nach Rache für die Zerstörung der Kultstätten in Sardes verknüpft und sodann auf die Niederlage bei Marathon verwiesen hatte, fügte er ein weiteres Argument hinzu: „Und dann finde ich ... noch weiteren Gewinn darin, nämlich: Wenn wir diese unterworfen haben und auch ihre Nachbarn, ... werden wir die persische Erde an

<sup>4</sup> Briant (2002), 158.

<sup>5</sup> Briant (2002), 158f.; vgl. auch Wiesehöfer (2001), bes. 55.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu grundlegend Gehrke (1987).

<sup>7</sup> Bellen (1974).

Gottes Himmel grenzen lassen. Denn dann wird auf kein Land die Sonne herunterblicken, das da grenzte an das unsere, sondern sie alle werde ich zusammen mit euch zu einem einzigen Land zusammentun, wenn ich durch ganz Europa gezogen bin.“<sup>8</sup> Schon diese Textpassage lässt deutlich werden, dass offensichtlich auch für Herodot die Rachegegnung zwar ein notwendiger, aber eben kein hinreichender Erklärungsgrund für das persische Gebaren war. Umso erstaunlicher ist es daher, mit welchem Nachdruck – und vor allem auch mit welchem nachhaltigen Erfolg – Herodot das Rachedenken der Perser herausstellt und dabei in ganz besonderer Weise die religiös begründete Vergeltung für die Zerstörung der sardischen Kultstätten als eigentliches Handlungsmotiv in den Vordergrund stellt, während etwa die politisch begründete Rache für die Niederlage bei Marathon wenn überhaupt, dann eher beiläufig Erwähnung findet. Das von Herodot den Persern unterstellte Rachedenken wird im Verlaufe seiner Darstellung also durchaus in verschiedene Motivationszusammenhänge eingebettet, die sich zwar nicht grundsätzlich gegenseitig ausschließen, denen aber doch eine sehr unterschiedliche Gewichtung zukommt, wobei die machtpolitisch begründete gegenüber der religiös begründeten Rache entschieden in den Hintergrund tritt.

Seine Schilderung über die Zerstörung von Sardes 499 resümiert Herodot mit dem Satz: „Sardes war nun niedergebrannt und in der Stadt auch das Heiligtum der einheimischen Göttin Kybebe, und darauf haben sich die Perser später berufen, als sie ihrerseits bei den Hellenen die Tempel niederbrannten.“<sup>9</sup> Und über die Eroberung von Eretria im Jahre 490 berichtet Herodot: „Und kaum waren diese (= die Perser) in die Stadt eingedrungen, da plünderten sie zuerst die Heiligtümer und zündeten sie an als Vergeltung für die in Sardes niedergebrannten Heiligtümer, sodann machten sie auch alle Menschen zu Sklaven, gemäß des Auftrags des Dareios.“<sup>10</sup> Und als Xerxes dem persischen Adel seine Pläne zu einem Kriegszug gegen Griechenland unterbreitete, begründete er sein Vorhaben zunächst damit, dass es die Athener gewesen seien, die mit dem Unrecht begonnen hätten. „Erst sind sie nach Sardes gezogen mit Aristagoras, dem Milesier, ... und dort haben sie die heiligen Haine und die Tempel niedergebrannt.“ Erst dann verwies er auch auf die Niederlage bei Marathon, um seinen Schwur zu begründen, „nicht eher zu rasten, als bis ich Athen eingenommen und niedergebrannt habe“.<sup>11</sup>

Dem ständigen Rekurs auf die Rache für die Zerstörung der Heiligtümer in Sardes korrelieren die fast schon stereotyp anmutenden Hinweise Herodots auf die Verwüstungen griechischer Heiligtümer durch die Perser von der Niederschlagung des Ionischen Aufstandes über die Eroberung Eretrias bis hin zum

<sup>8</sup> Hdt. 7,8c (alle deutschen Übersetzungen nach W. Marg).

<sup>9</sup> Hdt. 5,102,1.

<sup>10</sup> Hdt. 6,101,3.

<sup>11</sup> Hdt. 7,8b.

Feldzug des Xerxes. Mit großem Nachdruck hebt Herodot immer wieder aufs Neue hervor, dass nicht nur die Städte, sondern auch die Heiligtümer von den Persern geplündert und niedergebrannt worden seien. Er sucht ganz offensichtlich auf diese Weise den Eindruck zu vermitteln, dass sich die Perser bei ihrem Vorgehen gegen die Griechen – sei es nun in Kleinasien, auf den Inseln oder im griechischen Mutterland – so gut wie ausschließlich von einem religiös begründeten Rachedgedanken hätten leiten lassen, der seinen Ursprung in der Zerstörung der Kultstätten in Sardes und insbesondere des dortigen Kybebe-Heiligtums durch die Griechen während des Ionischen Aufstandes hatte.

Diese Darstellung Herodots konnte sich bis in die neueste Forschungsliteratur hinein überaus wirksam entfalten.<sup>12</sup> Und es hat daher nicht an Versuchen gefehlt, den sardischen Kybebe-Kult mit einem persischen Kult gleichzusetzen, um dem vermeintlichen persischen Rachemotiv eine zusätzliche Stütze zu verleihen.<sup>13</sup> Aber schon Walter W. How und Joseph Wells hatten in ihrem Herodot-Kommentar die Forschungsdiskussion über diese Frage mit einem einzigen Satz beiseite geschoben, indem sie ebenso lapidar wie zutreffend feststellten: „The Persians needed no excuse for destroying Hellenic shrines, and the accidental destruction of a Lydian temple was clearly not the reason.“<sup>14</sup> In die gleiche Richtung zielt auch Tanja Scheer, die jüngst noch einmal die Tragfähigkeit der von Herodot vorgenommenen argumentativen Verknüpfung der Zerstörung des Kybebe-Heiligtums durch die Griechen und griechischer Heiligtümer durch die Perser mit guten Gründen in Frage gestellt hat.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. dazu Briant (2002), 158. Auch Mikalson (2003) folgt teilweise der Argumentationslinie Herodots, obgleich er hervorhebt, dass die religiöse Komponente im Bericht Herodots zwar von Bedeutung ist, aber eben keineswegs die einzige oder auch nur die wichtigste Erklärung für die Geschehnisse der Perserkriegszeit darstellt: „It is one explanation among several“ (8). Darüber hinaus betont er zu Recht die Zeitgebundenheit der herodoteischen Darstellung: „Herodotus is thus a ‚late‘ source for the Persians Wars, from a time when the Greeks were ‚constructing‘ their history of these wars in various media“ (10); und an anderer Stelle (159) heißt es: „In terms of religious beliefs and practices, Herodotus makes his Persians very Greek.“ Dazu auch Mikalson (2002). Dennoch sieht auch Mikalson unter Verweis auf die Erzählung in Hdt. 5, 105, in der sich aber eben keine ausdrückliche Erwähnung der Zerstörung des Kybebe-Heiligtums findet, den Racheschwur des Dareios religiös begründet: „But the burning of Sardis, and in particular the burning of the sanctuary of Cybebe there, lived on. ... The burning of sanctuaries, as reprisals, would become a distinctive feature of the forthcoming Persian attacks on the Greek for the next eighteen years“ (24f.; s. auch 39). Vgl. auch die Mikalsons Deutung der Schonung des Heiligtums in Delos: „The Persians may here have been willing to spare Delos because this expedition was, in fact, to avenge the burning of the sanctuary of Cybebe by the Athenians and Eretrians“ (27).

<sup>13</sup> So etwa schon Perdrizet (1921), 57; s. dazu auch Scheer (2000), 202; Scheer (2003), 75f.

<sup>14</sup> How – Wells (1912), II, 59.

<sup>15</sup> Scheer (2000), bes. 201ff.; Scheer (2003), bes. 73–81.

Wenn aber der Verweis auf das Niederbrennen des Kybebe-Heiligtums als Erklärungsgrund für eine religiös motivierte Rachegesinnung der Perser auf schwachen Füßen steht, dann bleibt zumindest zu fragen, wie die von Herodot nahegelegte systematische Zerstörung griechischer Heiligtümer zu werten ist und ob diese möglicherweise doch als Indiz für zielgerichtete, aus einer religiösen Motivation heraus erfolgte Racheaktionen der Perser gelten kann. Eine Antwort auf diese Frage ist weitaus schwieriger zu finden, als es zunächst erscheinen mag. Unsere Kenntnisse über das wahre Ausmaß der in der Perserkriegszeit angerichteten Verwüstungen halten sich in Grenzen. Sieht einmal von der Schilderung des Aischylos<sup>16</sup> und den zahlreichen einschlägigen Notizen Herodots ab,<sup>17</sup> aus denen die späteren Autoren weitestgehend schöpfen, so bleiben eigentlich nur noch die archäologischen Befunde, die zwar durchaus eine große Aussagekraft besitzen können, die allerdings kaum ausreichen, um generelle Aussagen zu treffen. Es ergibt sich nämlich im Einzelfall häufig das Problem, methodisch abgesicherte Bezüge zwischen den konkreten archäologischen Befunden und einer möglichen Zerstörung im Rahmen der Perserkriege herzustellen. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass entsprechende zusammenfassende Synthesen bis heute fehlen. Denn die Spuren der persischen Zerstörungen, die sich für Athen mit Blick etwa auf den so genannten „Perserschutt“ noch klar aufzeigen lassen, sind schon in Attika – von den anderen Teile Griechenlands ganz zu schweigen – vielfach weitaus schwieriger nachzuweisen, so dass eine Einschätzung des archäologischen Gesamtbefundes nur schwer vorzunehmen ist.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Aischyl. Pers. 807–812.

<sup>17</sup> Eine Zusammenstellung der Belege findet sich etwa bei Tozzi (1977), Firpo (1986), bes. 342–350 und jüngst noch bei Scheer (2000), bes. 201–211, Mikalson (2003), passim und Trampedach (2005), bes. 145.

<sup>18</sup> Es soll damit nicht in Frage gestellt werden, dass die Perser 480 bei ihrem Kriegszug durch Mittelgriechenland eine Spur der Verwüstung hinter sich gelassen hatten, von der z. B. die archäologischen Befunde der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis beim heutigen Kalapodi ein eindrucksvolles Zeugnis geben; vgl. dazu Felsch (1980), bes. 84–99; Ellinger (1987), bes. 89–93. Inwieweit aber etwa neben der Zerstörung der Stadt Athen auch Attika von den persischen Plünderungen in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist nur schwer auszumachen. Man wird jedenfalls die bemerkenswerte Aussage Herodots (9,13,1) ernst zu nehmen haben, dass Mardonios das attische Land ausdrücklich nicht plündern und verheeren ließ, um die Athener doch noch zu einem Bündnis mit den Persern zu bewegen. Ob und in welchem Umfang dann beim eiligen Rückzug der persischen Truppen nach Boiotien neben der endgültigen Brandschatzung der Stadt Athen (Hdt. 9,13,2) doch noch auch Teile Attikas verwüstet wurden, bedarf das Nachweises im Einzelfall. Während Mikalson (2003), 74 von einer systematischen Zerstörung Athens und Attikas ausgeht, ist etwa Mersch (1996) sehr zurückhaltend in dieser Frage; zur Problematik des nur bei Paus. 8,46,3 (dazu auch Paus. 3,16,7) überlieferten Raubs der Statue der Artemis von Brauron durch die Perser vgl. zuletzt Scheer (2003); zur Frage einer „Perserzerstörung“ Sunions vgl. die Kontroverse zwischen Sinn (1992), 189, Anm. 2 und Goette (2000), 20; zu den archäologischen Befunden der Zerstörung griechischer Tempel in

Bei der Einschätzung der persischen Zerstörungen in Griechenland bleiben wir daher letztlich doch auf die erwähnten Darlegungen Herodots angewiesen, in denen er nicht müde wird, die Verwüstungen vor allem der griechischen Heiligtümer durch die Perser hervorzuheben. Herodot weiß jedoch bekanntlich aber auch von Ausnahmen zu berichten, die an der vermeintlichen Stringenz einer religiös begründeten, bedingungslosen Rachepolitik der Perser Zweifel aufkommen lassen. So konnten die Samier während des Ionischen Aufstandes – unmittelbar vor der Schlacht bei Lade – „ihre eigenen Heiligtümer und ihre Wohnungen retten“, indem sie auf ein persisches Verhandlungsangebot eingingen und aus dem ionischen Kampfverband aussicherten.<sup>19</sup> Und Xerxes ließ 480/79 zwar Athen zerstören, schonte aber nach Aussagen Herodots Attika, um die Athener doch noch zu einem Bündnis zu bewegen und sie aus der antipersischen Front herauszubrechen.<sup>20</sup> Schon 490 hatten die Perser zwar in Naxos – offenbar auch als Revanche für die Geschehnisse während des Ionischen Aufstandes – die Heiligtümer und die Stadt niedergebrannt, das zentrale ionische Heiligtum in Delos aber geschont. Ausdrücklich hatte Datis sogar verkünden lassen, dass er vom Großkönig beauftragt worden sei, „weder dem Land, in dem die beiden Götter (Apollon und Artemis) geboren sind, weder dem Lande selber noch seinen Bewohnern“ Schaden zuzufügen; und um diese Haltung zu unterstreichen, brachte er 300 Talente Weihrauch als Rauchopfer dar.<sup>21</sup>

Von einer blinden, von religiösem Eiferertum getriebenen Zerstörungswut der Perser gegen griechische Heiligtümer wird man also auch innerhalb der herodoteischen Darstellung nicht generell sprechen können. Das wird besonders deutlich am Fall des Apollonorakels im phokischen Abai. Eingehend berichtet Herodot über die Verheerung von Phokis und die Brandschatzung der dortigen Städte und Heiligtümer durch die Truppen des Xerxes und hebt in diesem Zusammenhang die Zerstörung des Heiligtums in Abai besonders hervor.<sup>22</sup> Wäre die Verwüstung dieser Orakelstätte primär religiös motiviert gewesen, bliebe es unverständlich, warum Mardonios wenige Monate später einen seiner Männer, Mys aus Europos, zu verschiedenen Orakeln – darunter eben auch das Apollonorakel in Abai – entsandte, um diese zu konsultieren.<sup>23</sup> Schon angesichts der vorangegangenen Plünderungen erstaunt dieses Vorgehen, das aber gänzlich widersinnig wäre, wenn diese Plünderungen aus einem religiösen Impetus erfolgt wären. Gleiches gilt für den wohl bekanntesten Fall einer Tempelzerstörung

---

Kleinasien vgl. schon Tozzi (1977), bes. 22–26. Eine systematische Analyse der einschlägigen Befunde unter dieser Fragestellung ist daher ein dringendes Desiderat.

<sup>19</sup> Hdt. 6,13,2.

<sup>20</sup> Hdt. 9,13,2; vgl. dazu Anm. 18.

<sup>21</sup> Hdt. 6,96–97.

<sup>22</sup> Hdt. 8,32–33.

<sup>23</sup> Hdt. 8,133–134,1.

durch die Perser, die Verwüstung der Akropolis in Athen. Nur wenige Tage danach wies Xerxes die athenischen Verbannten, die sich in seinem Gefolge befanden, an, „auf die Burg zu steigen und das Opfer nach ihrer Weise darzubringen“.<sup>24</sup> Es bleiben also erhebliche Zweifel an der These von den vorrangig religiös motivierten Rachefeldzügen der Perser, wie sie – zumindest stellenweise – von Herodot nahe gelegt zu werden scheinen und wie sie dann später bis in die moderne Forschungsliteratur hinein vielfach in einer allzu vergrößerten und simplifizierten Form rezipiert worden sind.

Es geht mir wohlgemerkt nicht darum, das Ausmaß der Verwüstungen in der Perserkriegszeit zu minimieren oder gar die Tempelzerstörungen grundsätzlich in Abrede zu stellen. Die Frage richtet sich hier vielmehr auf die konkreten Beweggründe für die Zerstörungen. Diesbezüglich hat Kienast zu Recht daraufhin gewiesen, dass die Perser schon allein aus rein praktischen Gründen, „selbst wenn sie es gewollt hätten, nicht alle griechischen Heiligtümer verschonen konnten. Die oft an strategisch günstigen Stellen errichteten Steintempel konnten leicht zu Widerstandsnestern ausgebaut werden. Außerdem war nennenswerte Beute wohl nur in den Tempeln zu erwarten.“<sup>25</sup> Auch Reinhold Bichler und Kai Trampedach haben zuletzt noch wieder auf die häufige Nähe griechischer Heiligtümer zu Schlachtfeldern und Kampfplätzen hingewiesen, so dass sich oft schon von daher deren Zerstörung erkläre – sei es nun der strategischen Lage oder auch nur der Beute wegen.<sup>26</sup> Jedenfalls wird man davon Abstand nehmen müssen, die militärische Strategie der Perser auf eine religiöse Motivation zurückzuführen. Was zählte, das waren der Herrschaftsanspruch des Großkönigs und das politische Verhalten der Gegner. Nur wer sich fügte und den geforderten Loyalitätsbeweis erbrachte, der wurde verschont. Briant hat von den zwei komplementären Seiten der persischen Strategie gesprochen. Grundsätzlich sei den Heiligtümern durchaus Schutz gewährt worden; zu einer erbarmungslosen Unterdrückung sei es nur dann gekommen, wenn man sich einer Unterwerfung widersetzt habe. „Patronage granted to the sanctuaries but pitiless repression in case of refusal to submit. Only recalcitrant cities saw their sanctuaries destroyed.“<sup>27</sup>

Die von mir nur sehr kurz erwähnten Beispiele aus den Berichten Herodots, die sich im Einzelnen noch näher erläutern ließen, haben gezeigt, dass bei einer genaueren Betrachtung die herodoteische Darstellung keineswegs im Widerspruch zu dem von Briant beschriebenen Verhaltensmuster der Perser steht. Und dennoch bleibt eine auffällig starke Betonung eines vor allem religiös motivierten Rachedenkens, das Herodot den Persern unterstellt, für das sich aber keine anderweitigen Indizien anführen lassen. Diese – also durchaus auch wirkmima-

---

<sup>24</sup> Hdt. 8,54.

<sup>25</sup> Kienast (1995), 124, Anm. 49.

<sup>26</sup> Bichler (2000), 336; Trampedach (2005), 148; vgl. auch Scheer (2000), 204.

<sup>27</sup> Briant (2002), 159.

nente – Inkonsistenz bedarf der Erklärung. Und damit komme ich zum Ausgangspunkt meiner Ausführungen und zu den eingangs skizzierten Überlegungen Kienasts zurück. Für Kienast ist die bei Herodot handgreiflich zu fassende Stilisierung der Perser als Tempelschänder und Gottesfrevler ein Ideologem griechischer Propaganda, das er mit den griechisch-persischen Auseinandersetzungen im frühen 5. Jahrhundert zu verbinden sucht. Prinzipiell möchte ich dieser Einschätzung nachdrücklich beipflichten. Fraglich erscheint mir allerdings die genauere Bestimmung des zeitlichen Kontextes, in dem dieses ideologische Denkmuster entstanden ist. Kienast setzt den Zeitpunkt bereits vor Marathon an: „Den Persern war die Propaganda der Griechen schon 490 bekannt, wie die betont rücksichtsvolle Behandlung von Delos und die Restituierung des Apollonbildes von Delion zeigen.“<sup>28</sup> Der Vorwurf des Gottesfrevels sei dann 481 auch zu einer wichtigen Klammer für den Zusammenschluss des Hellenenbundes geworden. In der eidlichen Verpflichtung der Mitglieder dieses Bundes zur Zehntung der Perserfreunde sieht Kienast eine inhaltliche Nähe zu den Strafbestimmungen des delphischen Amphiktyoneneides,<sup>29</sup> mit denen diejenigen, die das delphische Heiligtum oder die Satzungen des Amphiktyonenbundes verletzt, belegt wurden. Hieraus leitet Kienast die Folgerung ab, dass die mit einer ähnlichen Strafe bedrohten Perserfreunde „offenbar auch als Gottesfrevler hingestellt werden“<sup>30</sup> sollten. Darüber hinaus verweist Kienast auf ein wohl noch vor der Seeschlacht bei Salamis zu datierendes Fragment aus der Theognissammlung, in dem der Dichter die Götter bittet, „das frevelhafte Heer der Meder (στρατὸν βρωσῆν Μήδων)“ von der Stadt fernzuhalten.<sup>31</sup> Daran sei ersichtlich, dass der Hellenenbund seinen Kampf „von Anfang an auch als Kampf für die Hellenischen Götter propagiert (habe) ... (und die) Perser offenbar schon vor der Zerstörung Athens als Feinde der Götter und Tempelschänder hingestellt (worden seien), wozu das Schicksal der Heiligtümer in Milet, Didyma und anderen griechischen Städten Anlass genug bot“.<sup>32</sup> Der Gedanke, den griechischen Abwehrkampf generell als Freiheitskampf zu feiern, habe sich dann erst allmählich in der Folgezeit herausgebildet.

Kienasts Beobachtungen treffen hinsichtlich der religiösen Grundierung des Hellenenbundes zweifellos das Richtige. Ob allerdings die Brandmarkung der Perser als Gottesfrevler in der ideologischen Ausprägung, wie sie in den späteren Quellen zu greifen ist, bereits in den 80er Jahren existent war, erscheint mir eher unwahrscheinlich. Zwar hatte der Zusammenbruch des Ionischen Aufstandes

<sup>28</sup> Kienast (1995), 124, Anm. 49.

<sup>29</sup> Vgl. Aischin. leg. (II) 115.

<sup>30</sup> Kienast (1995), 123.

<sup>31</sup> Theognis 775; zur Datierung dieses Teils der Theognissammlung in die Perserkriegszeit (wohl noch vor der Seeschlacht bei Salamis) vgl. Kienast (1995), 121, Anm. 32 (mit weiterer Literatur); s. auch van Groningen (1966), 301f.

<sup>32</sup> Kienast (1995), 124.

auch im griechischen Mutterland tiefe emotionale Spuren hinterlassen, wie die Folgewirkungen der Aufführung der Tragödie des Phrynichos über die persische Eroberung Milets (Μιλῆτου ἄλωσις) 492 in Athen gezeigt hatten,<sup>33</sup> und ebenso dürfte die Zerstörung Eretrias im Jahre 490 ihre Wirkung nicht verfehlt haben. Gleichwohl bleibt zu konstatieren, dass sich in dem – zugestandenermaßen kargen – zeitgenössischen Quellenmaterial noch keine Spuren ausmachen lassen, die auf eine Ideologisierung der antipersischen Propaganda im religiösen Sinne hindeuten. So finden sich beispielsweise weder in den so genannten „Perserkriegsepigrammen“ aus Athen noch in den neuen Simonidestexten irgendwelche Hinweise, die eine solche Annahme stützen könnten.<sup>34</sup> Auch die dem persischen Heer in dem genannten Theognisfragment unterstellte Hybris ist nicht zwingend religiös konnotiert. Man denke nur an das Epigramm für den Sieg der Athener über die Boioter und Chalkidier im Jahre 506, in dem davon die Rede ist, dass die Söhne der Athener die Hybris ihrer Gegner durch ihre Kriegstaten ersticken.<sup>35</sup> Hier dürfte Hybris – selbst wenn auch ein religiöses Moment mitschwingen mag – doch zunächst einmal die Überschätzung eines herrschaftspolitischen Anspruches meinen. In diesem Zusammenhang erscheint mir auch der Hinweis von Jon Mikalson bemerkenswert, dass sich der Begriff Hybris eben nicht in Herodots Berichten über das religiöse Verhalten derjenigen Perser findet, die für ihre gottlosen Taten bekannt waren.<sup>36</sup> So besehen wird man das Theognisfragment nicht allzu eng auslegen dürfen.<sup>37</sup>

In den genannten frühesten Textzeugnissen – wie etwa den „Perserkriegsepigrammen“ und dem „Neuen Simonides“ – dominiert eben nicht ein vornehmlich religiöses Argument, sondern der Freiheitsgedanke,<sup>38</sup> während der Vorwurf des religiösen Frevels erst in den 472 aufgeführten „Persern“ des Aischylos erstmals zu greifen ist, wenn der Geist des Dareios Unheil verkündet für diejenigen, die „sich auf Hellas' Boden Götterbilder zu rauben nicht gescheut haben noch Brand zu legen an ihr Haus: Altäre – spurlos fort, der Gottheit Bilder – ganz entwurzelt, um und um gestürzt aus Sockels Grund!“<sup>39</sup> Möglicherweise enthielten aber auch schon die 476 aufgeführten „Phoinikerinnen“ des Phrynichos, in denen die Niederlage der persischen Flotte bei Salamis thematisiert wurde, vergleichbare Äu-

<sup>33</sup> Hdt. 6,21,2. Das Aufführungsdatum bleibt jedoch umstritten; vgl. Roisman (1988).

<sup>34</sup> Perserkriegsepigramme: IG I<sup>3</sup> 503/504; zum „neuen Simonides“ vgl. Boedeker – Sider (2001).

<sup>35</sup> IG I<sup>3</sup> 501; vgl. auch Hdt. 5,77,4; Diod. 10,24,3; Anth. Pal. 6,343.

<sup>36</sup> Mikalson (2003), 153.

<sup>37</sup> Vgl. auch Hutzfeldt (1999), 14f.; s. darüber hinaus grundsätzlich zum Wandel des Hybris-Begriffs: Hooker (1975).

<sup>38</sup> Dazu grundlegend Raaflaub (2004), bes. 58–89 (mit der älteren Literatur).

<sup>39</sup> Aischyl. Pers. 809–812.

ßerungen, da Glaukos von Rhegion in der Hypothese zu den „Persern“ schreibt, dass Aischylos sein Stück den „Phoinikerinnen“ nachgebildet habe.<sup>40</sup>

Jedenfalls scheint mir Alles darauf hinzudeuten, dass die Erfahrungen der Brandschatzungen und Verwüstungen in den Jahre 480/79 nicht schon der Bestätigung eines bereits zuvor voll ausgeprägten Feindbildes der Perser als Tempelschänder und Gottesfrevler gleichkamen, sondern dass diese Erfahrungen eigentlich erst die Voraussetzung für die Genese dieses Feindbildes waren. Das persische Zerstörungswerk dieser Jahre, das seinen Höhepunkt mit dem Niederbrennen der Tempel auf der Athener Akropolis erreichte, markierte einen entscheidenden Wendepunkte in der griechischen Wahrnehmung der Perser, die ihre Offensive bis in den Kern des griechischen Mutterlandes hatten vorantreiben können. Erst danach dürfte es zur ideologischen Ausgestaltung eines Feindbildes gekommen sein, das dann – durch die weiteren politischen Entwicklungen bedingt – eine anfangs wohl noch gar nicht absehbare, nachhaltige Wirkung entfalten sollte, zu der nicht zuletzt auch das herodoteische Geschichtswerk mit beigetragen hat.<sup>41</sup> Zu einem wichtigen Bestandteil dieses Feindbildes, das bekanntlich auf einen grundlegenden Wandel der griechischen Wahrnehmung des „Barbaren“ ins Negative hinauslief, wurde der Vorwurf der Hierosylyia. Auch wenn die Griechen selbst – wie jüngst Kai Trampedach noch einmal eindrücklich aufgezeigt hat – sich immer wieder der Hierosylyia schuldig machten, gehörte die Asylyia – die Unverletzlichkeit der Heiligtümer – „zu den unbestrittenen Normen der griechischen Polisgesellschaft“, zu den νόμια τῶν Ἑλλήνων,<sup>42</sup> gegen die zu verstoßen zu den denkbar größten Vergehen zählte und daher unerbittliche Vergeltung durch die Götter und auch die Menschen nach sich ziehen musste.<sup>43</sup> Kaum ein anderer Vorwurf als der der Hierosylyia war daher besser geeignet, dem griechischen Diskurs über die persischen Barbaren polemische Schärfe zu verleihen. So wurde das unabweisbare Faktum der Tempelzerstörungen während der Perserkriege schon bald nach deren Ende ideologisch umgemünzt und dazu verwandt, die Perser mit dem Verdikt der Tempelschändung und des Gottesfrevels zu belegen und ihnen grundsätzlich eine primär religiös motiviertes Rachedenken zu unterstellen.

Der einmal in Gang gesetzte Diskurs über den Gottesfrevl der Perser führte aber zu weiterreichenden Folgerungen, zumal die Schändung der griechischen Heiligtümer durch die Perser – griechischem Denken entsprechend geradezu notwendig – aufs engste mit dem Rachedenken verbunden wurde, so dass sich Argumentationszwänge ergaben. Der Aspekt von Rache und Vergeltung provo-

<sup>40</sup> Aischyl. Pers. hypoth.

<sup>41</sup> Zur Entwicklung des Perser-Bildes im 5. Jh. v. Chr. vgl. jetzt Hutzfeldt (1999) (mit der älteren Literatur).

<sup>42</sup> Thuk. 4,97,2.

<sup>43</sup> Trampedach (2005) (Zitat: S. 143).

zierte konsequenterweise die Frage nach den Anfängen und dem ursprünglichen Verschulden. Wie der Diskurs sich vor allem unter diesem Blickwinkel im Einzelnen entwickelte, ist kaum noch nachvollziehbar. Während bei Aischylos (und eventuell auch schon bei Phrynichos) die Anfänge der Debatte in den 70er Jahren zu greifen sind, findet sie sich bei Herodot bereits in ihrer vollen Ausprägung. Hier erscheinen die persischen Verwüstungen griechischer Heiligtümer als Vergeltung der Zerstörung des Kybebe-Heiligtums und anderer Kultstätten in Sardes durch die Griechen während des Ionischen Aufstandes. Wenn Herodot im Rahmen seiner Schilderung der Vorgänge in Sardes ausdrücklich erwähnt, dass sich die Perser später auf die Zerstörung der sardischen Heiligtümer berufen hätten, „als sie ihrerseits bei den Hellenen die Tempel niederbrannten“,<sup>44</sup> dann mag sich hinter dieser Äußerung schon eine Bezugnahme auf eben eine solche Auseinandersetzung um die Begründung der Zerstörung griechischer Heiligtümer durch die Perser verbergen.

In die gleiche Richtung scheint mir auch die so nachdrückliche Beteuerung der Griechen zu weisen, dass das Kybebe-Heiligtum in Sardes unbeabsichtigt und nur aufgrund einer Verkettung unglücklicher Umstände dem Feuer zum Opfer gefallen sei.<sup>45</sup> Das Argument der unbeabsichtigten Zerstörung der sardischen Kultstätte scheint allerdings nicht bei allen verfangen zu haben. Die Anmerkung Diodors, dass die Perser von den Griechen das Zerstören von Heiligtümern erlernt hätten,<sup>46</sup> ist wohl ein später Reflex divergierender Meinungen in der bezeichneten Debatte, der auch noch eine dritte Argumentationslinie zugeordnet werden kann, die sich in Cicero's *De re publica* findet. Hier heißt es: (In Griechenland gibt es) „in großartigen Heiligtümern Götterbilder in Menschgestalt, welche die Perser für gottlos gehalten haben; und einzig aus dem Grunde, heißt es, habe Xerxes befohlen, die Tempel der Athener zu verbrennen, weil er es für sündhaft hielt, die Götter, deren Haus dieses ganze Weltall sei, zwischen Mauern eingeschlossen zu halten.“<sup>47</sup> Hier wird das ansonsten stets anzutreffende, religiös motivierte Rachedenken abgekoppelt und völlig außer Betracht gelassen; stattdessen werden die Beweggründe der Perser auf fast schon theologische Weise erklärt. Xerxes ist nicht mehr der rächende Großkönig, sondern erscheint wie ein fundamentalistischer Fanatiker, dem es allein um die unbedingte und gewaltsame Durchsetzung eigener religiöser Überzeugungen geht. Dieses Argumentationsmuster entsprach zwar nicht den historischen Gegebenheiten,<sup>48</sup> löste aber doch

---

<sup>44</sup> Hdt. 5, 102,1.

<sup>45</sup> Hdt. 5,101.

<sup>46</sup> Diod. 10,25,1.

<sup>47</sup> Cic. rep. 3,14 (Übersetzung nach K. Ziegler); s. auch Cic. leg. 2,26; Cic. nat. deor. 1,115.

<sup>48</sup> Vgl. dazu zuletzt Scheer (2003), 73–78; s. aber u. a. auch Tozzi (1977); Firpo (1986); im übrigen zur Religionspolitik der Achaimeniden die bei Weber – Wiesehöfer (1996), 462–464 zusammengestellte Literatur.

zumindest das Dilemma gegenseitiger Schuldzuweisungen, indem es einen Weg wies, den Persern die alleinige Verantwortung für den ersten Akt der Zerstörungen zuzuschieben.

Mit dem Verweis auf Diodor und Cicero habe ich aber bereits weit in die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ausgegriffen, zu der auch – ungeachtet seiner Historizität – der Eid von Plataiai und die mit ihm verbundene – uns heute oft allzu modern anmutende – Monumentalisierung des Gedenkens eben dieses persischen Gottesfrevels zählen.<sup>49</sup> Auf die erstaunlich nachhaltige Wirkmächtigkeit, die der einmal formulierte Vorwurf der Tempelschändung und des Gottesfrevels in der Folgezeit – vor allem auch in *politicis* – zu entfalten vermochte, soll hier allerdings nicht mehr eingegangen werden. Mir ging es nur darum, die Genese der Vorstellung von einer primär religiös begründeten Rache als treibende Kraft der persischen Angriffe gegen die Griechen in ihrem historischen Kontext zu verorten und ihren griechischen Ursprung herauszuarbeiten. Auch wenn sich nicht mit Sicherheit entscheiden lässt, ob nicht auch schon ein vom bloßen Rachegedanken getragenes Handeln der persischen Großkönige eine *interpretatio graeca* war, so dürfte es aber doch kaum in Frage zu stellen sein, dass eine religiös motivierte Vergeltung als eigentlicher Beweggrund der Perser auf eine griechische Argumentation zurückzuführen ist, die offensichtlich Teil einer Barbarisierungsstrategie gegenüber den Persern war, die ihre langfristige Wirksamkeit nicht verfehlt hat.

## Bibliographie

- Bellen (1974): Bellen, H., Der Rachegedanke in der griechisch-persischen Auseinandersetzung, in: *Chiron* 4, 1974, 43–67.
- Boedeker – Sider (2001): Boedeker, D. – Sider, D. (Hgg.), *The new Simonides: contexts of praise and desire*, Oxford etc. 2001.
- Bichler (2000): Bichler, R., *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2005.
- Briant (2002): Briant, P., *From Cyrus to Alexander. A history of the Persian empire*, Winona Lake, Ind. 2002.
- Ellinger (1987): Ellinger, P., *Hyampolis et le sanctuaire d'Artémis Elaphébolos dans l'histoire, la légende et l'espace de la Phocide*, in: *AA* 1987, 88–99.
- Felsch (1980): Felsch, R. C. S., *Apollon und Artemis oder Artemis und Apollon? Bericht von den Grabungen im neu entdeckten Heiligtum bei Kalapodi 1973–1977*, in: *AA* 1980, 38–123.

<sup>49</sup> Zum Eid von Plataiai immer noch grundlegend: Siewert (1972); die von Siewert verteidigte Historizität des Eides bleibt umstritten; vgl. zuletzt Scheer (2000), bes. 209–211.

- Firpo (1986): Firpo, G., Impero universale e politica religiosa. Ancora sulle distruzioni dei templi greci ad opera dei Persiani, in: *ASNP* III, 16,2, 1986, 331–393.
- Gehrke (1987): Gehrke, H.-J., Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie, *Saeculum* 38, 1987, 121–149.
- Goette (2000): Goette, H. R., 'Ο ἀξιόλογος δῆμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika (= Internationale Archäologie 59), Rahden 2000.
- Hooker (1975): Hooker, J. T., The original meaning of YBΠΣ in: *ABG* 19, 1975, 125–131.
- How – Wells (1912): How, W. W. – Wells, J., A commentary on Herodotus with introduction and appendixes in two volumes, Oxford 1912.
- Hutzfeldt (1999): Hutzfeldt, B., Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (= *Serta Graeca* 8), Wiesbaden 1999.
- Kienast (1995): Kienast, D., Die Politisierung des griechischen Nationalbewusstseins und die Rolle Delphis im großen Perserkrieg, in: Rom und der griechische Osten. Festschrift für Hatto H. Schmitt zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Münchener Kollegen. Hrsg. von Ch. Schubert und K. Brodersen unter Mitarbeit von U. Huttner, Stuttgart 1995, 117–133.
- Mersch (1996): Mersch, A., Studien zur Siedlungsgeschichte Attikas von 950 bis 400 v. Chr. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 38, Archäologie 58), Frankfurt etc. 1996.
- Mikalson (2002): Mikalson, J. D., Religion in Herodotus, in: Bakker, E. J. – de Jong, I. J. F. – van Wees, H. (Hgg.), *H., Brill's companion to Herodotus*, Leiden etc. 2002, 187–198.
- Mikalson (2003): Mikalson, J. D., *Herodotus and religion in the Persian Wars*, Chapel Hill – London 2003.
- Perdrizet (1921): Perdrizet, P., Le témoignage d'Eschyle sur le sac d'Athènes par les Perses, in: *REG* 34, 1921, 57–79.
- Raaflaub (2004): Raaflaub, K., *The discovery of freedom in Ancient Greece*, Chicago–London 2004.
- Roisman (1988): Roisman, J., On Phrynichos' Sack of Miletos and Phoinissai, in: *Eranos* 86, 1988, 15–23.
- Scheer (2000): Scheer, T. S., Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (= *Zetemata* 105), München 2000.
- Scheer (2003): Scheer, T. S., Die geraubte Artemis. Griechen, Perser und die Kultbilder der Götter, in: Witte, M. – Alkier, S. (Hgg.), *Die Griechen und der Vordere Orient. Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vordern Orient im 1. Jahrtausend v. Chr.* (= *Orbis Biblicus et Orientalis* 191), Freiburg/Schweiz – Göttingen 2003, 59–85.
- Sinn (1992): Sinn, U., Sunion. Das befestigte Heiligtum der Athena und des Poseidon an der „Heiligen Landspitze Attikas“, in: *AW* 23,3, 1992, 175–190.

- Tozzi (1977): Tozzi, P., Per la storia della politica religiosa degli Achemenidi: Distruzioni persiane di templi greci agli inizi del V secolo, in: RSI 89, 1977, 18–32.
- Trampedach (2005): Trampedach, K., Hierosylia: Gewalt in Heiligtümern, in: Fischer, G. – Moraw, S. (Hgg.), Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2005, 143–165.
- Van Groningen (1966): Van Groningen, B. A., Theognis. Le premier livre, Amsterdam 1966.
- Weber – Wiesehöfer (1996): Weber, U. – Wiesehöfer, J., Das Reich der Achämeniden. Eine Bibliographie (= Archäologische Mitteilungen aus Iran. Ergänzungsband 15), Berlin 1996.
- Wiesehöfer (2001): Wiesehöfer, J., Ancient Persia from 550 BC to 650 AD, London–New York 2001<sup>2</sup>.