

**Akten des 17. Österreichischen
Althistorikerinnen- und
Althistorikertages**



Wien, 15.–17. November 2018

herausgegeben von

Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler

**Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2
(wbagon.univie.ac.at)**

Wien 2020

Impressum

Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2

wbagon.univie.ac.at

Herausgegeben von

TYCHE – Verein zur Förderung der Alten Geschichte in Österreich
c/o Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik
Universität Wien
Universitätsring 1, 1010 Wien, Österreich

Vertreten durch

Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler

Redaktion

Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler

Zuschriften und Manuskripte erbeten an

franziska.beutler@univie.ac.at
Richtlinien unter wbagon.univie.ac.at

Titelbild: Gustav Klimt, Fakultätsbild ‚Philosophie‘
im Festsaal der Universität Wien 1900 (1945 zerstört)
Foto: René Czeitschner

ISSN 2664-1100

Wien 2020

This article should be cited as:

Rafał Matuszewski, *Kult ohne Altar? Überlegungen zur Relevanz des bomos bei griechischen Opferriten*, in: F. Beutler, N. F. Riegler (ed.), Akten des 17. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages, Wien 15.–17. November 2018, Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2, Wien 2020 (DOI: 10.25365/wbagon-2020-2-5).



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

© authors 2020

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	I
Programm.....	II
 Federico Alpi, Mattia Vitelli Casella <i>Armena natione: Investigating Traces of Armenian Presence in Ancient and Late-Antiquity Adriatic</i>	1
 Caroline Dürauer <i>Anfänge der Textilherstellung im griechischen Neolithikum</i>	13
 Karl R. Krieger <i>Briefe von Alexander Conze an Johannes Vahlen aus den Jahren 1868 bis 1877</i>	23
 Ursula Lagger <i>„Ich doch nicht!“ Bereicherung und Korruption in griechischen Gerichtsreden</i>	35
 Rafał Matuszewski <i>Kult ohne Altar? Überlegungen zur Relevanz des bomos bei griechischen Opferriten</i>	53
 Christian Spielhofer <i>Sex & Drugs & Dithyrambs? Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos</i>	67
 Armin Unfricht <i>Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg</i>	83
 Cornelius Volk <i>Krisenphänomene im nördlichen Kleinasien des 3. Jahrhunderts vor Christus. Nikaia und die Goten</i>	109

Vorwort

Nach einer inzwischen schon alten Tradition treffen die Österreichischen Althistoriker- und Althistorikerinnen einander alle zwei Jahre an einem anderen Standort ihres Faches, um ihr Wissen und ihre Erfahrungen auszutauschen. Im November 2018 fand das nunmehr 17. Treffen nach zehnjähriger Pause wieder in Wien statt, und auch dieses Mal wurde das breite Spektrum altertumskundlicher Forschung in Österreich durch rund dreißig Vorträge junger wie erfahrener Kollegen präsentiert. Das Programm wurde durch einen Festvortrag von Hilmar Klinkott aus Kiel mit dem Titel *Die griechisch-persischen ‚Staatsverträge‘. Ein Aspekt der achaimenidischen Außenpolitik* bereichert, der zu angeregten Diskussionen beim anschließenden gemeinsamen Empfang des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik sowie der der Abteilung *Documenta Antiqua* des Instituts für Kulturgeschichte der Antike der Österreichischen Akademie der Wissenschaften führte.

Zentral bei einem solchen Treffen sollte aber auch der über die wissenschaftliche Diskussion der Vorträge und Projekte hinausgehende Austausch unter den Kollegen sein, der sehr zu unserer Freude sowohl in den Kaffee-Pausen spontan entstand als auch beim traditionellen Runden Tisch in institutionalisierter Form konzise, aber in umfassender Weise stattfinden konnte. Erfahrungen, Probleme und Lösungsansätze der einzelnen Standorte der Alten Geschichte in Innsbruck, Salzburg, Klagenfurt, Graz und Wien mit Blick auf die aktuellen Anforderungen an die geisteswissenschaftlichen Fächer, curriculare Entwicklungen, Personalstrategien etc. wurden diskutiert.

Das Zustandekommen einer solchen Veranstaltung ist ohne Mithilfe nicht möglich. Wir bedanken uns beim Dekanat der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät sowie bei der Arbeitsgruppe Epigraphik der Abteilung *Documenta Antiqua* des Instituts für Kulturgeschichte der Antike der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für ihre Förderungen. Auch einige Kolleginnen und Kollegen unseres Instituts haben viel zum Gelingen dieser Veranstaltung beigetragen. Besonders bedanken möchten wir uns in diesem Zusammenhang bei unserem damaligen, inzwischen wohlverdient pensionierten Institutsvorstand Hans Taeuber, den unermüdlich im Sekretariat wirkenden Mitarbeitern Werner Niedermaier und Hertha Netuschill sowie bei unseren Masterstudierenden Julian Schneider und Kathrin Stenzel.

Die *Akten* erscheinen in der jungen Reihe *Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online*, kurz *WBAGon* (wbagon.univie.ac.at), die 2019 gegründet wurde, um höchstqualifizierten Publikationen eine rasche, unkomplizierte und frei zugängliche Plattform zu bieten. Der Open Access Service der Universität Wien trägt nicht unwesentlich zum Gelingen dieses Vorhabens bei. Wir freuen uns sehr, dass die Publikation in dieser Reihe erscheint.

Wien und Bonn, im Februar 2020

Franziska Beutler, Katharina Knäpper, Nadine Franziska Riegler

Programm

Donnerstag, 15. November 2018

- 13:15 Begrüßung
- 13:30 **Chiara Cenati** (Wien): *Von wilden Truppen zu stadtrömischen Bürgern. Integrationsprozesse der Soldaten aus dem Donauraum in Rom*
- 14:00 **Julian Degen** (Innsbruck): *Dareios I., Xerxes I. und Alexander III. an den Rändern der Welt. Altorientalisches in der Herrschaftsrepräsentation Alexanders des Großen*
- 14:30 **Armin Unfricht** (Graz): „[...] unsere Bundesgenossen wollen wir nicht preisgeben, sondern mit den Göttern gegen die Rechtsbrecher vorgehen.“ (Thuk. 1,86,5). *Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg*
- 15:00 **Guus van Loon** (Wien): *Ein gekünstelter Herzensschrei auf Papyrus*
- 15:30 Kaffee
- 16:00 **Johanna Auinger** (Wien): *Carl Humanns Beitrag zur epigraphischen Forschung in Kleinasien*
- 16:30–18.30 Runder Tisch der Institute
- 19:30 Öffentlicher Festvortrag:
Hilmar Klinkott (Kiel): *Die griechisch-persischen ‚Staatsverträge‘. Ein Aspekt der achaimenidischen Außenpolitik*
- 20:30 Gemeinsamer Empfang des Instituts für Alte Geschichte und der Abteilung *Documenta Antiqua* des IKANT (ÖAW)

Freitag, 16. November 2018

- 9:00 **Wolfgang Hameter** (Wien): *Antike im Comic*
- 9:30 **Federico Alpi, Mattia Vitelli Casella** (Bologna): *Armena natione. Investigating Traces of Armenian Presence in Late-Antiquity Adriatic*
- 10:00 **Vera Hofmann** (Wien): *Die politische Relevanz der Alten Komödie im klassischen Athen am Beispiel des Ostrakismos*
- 10:30 Kaffee
- 11:00 **Volker Grieb** (Graz): *Ein neues argivisches Theorodokie-Dekret aus Thisoa (Arkadien)*
- 11:30 **Jack Schropp** (Innsbruck): *Struktur, Datierungen und Quellen im ersten Bürgerkriegsbuch Appians*
- 12:00 **Karl Krierer** (Wien): *Alexander Conze an Johannes Vahlen. Briefe Conzes aus den Jahren 1868 bis 1877*
- 12:30 **Peter Mauritsch** (Graz): *Kriterien für Begründungen bei Thukydides*
- 13:00 Mittagspause
- 14:30 **Hubert Szemethy** (Wien): *Der Nachlass Eugen Bormanns*

- 15:00 **Clemens Steinwender** (Innsbruck): *Zur Zeitgebundenheit von Jordanes, diskutiert an ausgewählten Beispielen*
- 15:30 **Ursula Lagger** (Graz): *„Ich doch nicht!“ Bereicherung und Korruption in griechischen Gerichtsreden*
- 16:00 Kaffee
- 16:30 **Claudio Negrini** (Wien): *Die Italiker in der Romagna (Italien) vom 7. bis zum 3. Jh. v. Chr.*
- 17:00 **Christian Spielhofer** (Graz): *Sex & Drugs & Dithyramps. Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos*
- 17:30 **Cornelius Volk** (Wien): *Krisenphänomene im nördlichen Kleinasien des 3. Jh. n. Chr.*
- 18:00 **Michael Mühlberghuber** (Wien): *Das Pontifikalkollegium und die Abwesenheit des Oberpontifex in nachsullanischer Zeit*
- 18:30 Gemeinsamer Umtrunk

Samstag, 17. November 2018

- 9:00 **Caroline Dürauer** (Salzburg): *Bemerkungen zur Textilherstellung im griechischen Neolithikum*
- 9:30 **Miran Leydold** (Wien): *Die leges frumentariae zwischen C. Gracchus und Sulla*
- 10:00 **Niklas Rafetseder** (Wien): *Überlegungen zur römischen Stadtgesetzgebung im Lichte neuer Fragmentfunde*
- 10:30 **Peter Emberger** (Wien): *Neues aus der Schule. Die VWA und ihre althistorischen Themen*
- 11:00 Kaffee
- 11:30 **Rafal Matuszewski** (Salzburg): *Kult ohne Altar. Beispiele aus der griechischen Kultpraxis*
- 12:00 **Ekkehard Weber** (Wien): *Ein rätselhafter Zaubertext aus Wien*
- 12:30 **Angelika Kellner** (Innsbruck): *Die antike Chronographie und die Chronologie der griechischen Archaik*
- 13:00 **Gernot Heinrich** (Salzburg): *Zahnheilkunde bei Plinius d. Ä.*
- 13:30 Abschlussworte

Kult ohne Altar?

Überlegungen zur Relevanz des *bomos* bei griechischen Opferriten

Einleitung

Die alten Griechen waren von einer gemeinsamen Abstammung der Götter und Menschen als Kinder der Gaia überzeugt¹, doch mit dieser Vorstellung hängt eine weitere zusammen — die von der den Göttern gebührenden Ehre und der infolge der *krisis* in Mekone eingetretenen Entfernung der Götter von der menschlichen Welt². Wegen ebendieser Entfremdung war nun der Götterkult (*therapeia theon*) für die Sterblichen vonnöten; der Götterkult, dessen Vernachlässigung ehemals die Vernichtung des silbernen Menschengeschlechts zur Folge hatte³. Im Rahmen des Kultes ließ sich die Kommunikation mit der Welt der Unsterblichen primär mittels des blutigen Tieropfers (*thysia*) aufbauen, dessen Darbringung grundsätzlich der einst von Prometheus in Mekone ausgeführten Aufteilung des geschlachteten Opfertieres zu entsprechen hatte⁴. Demgemäß mussten die den Göttern dabei zufallenden Opferteile (*meria, meroi*) verbrannt werden, wofür ein Altar erforderlich zu sein schien. Diese — durch zahlreiche Vasenbilder und schriftliche Zeugnisse nahegelegte — Folgerung hat die Altertumsforscher zu einer durchaus entschiedenen, einhellig gebilligten Meinung veranlasst, wonach der Altar zur Durchführung jedweder kultischen Opferhandlung unabdingbar gewesen sei, da die Kommunikation der Menschen mit Göttern allein durch die Verbrennung der entsprechenden Opferteile *auf dem* Altar zustande kommen könne⁵. Diese

¹ Pind. N. 6,1: Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφοτέρω.

² Zur Mekone-Episode s. A. Thomsen, *Der Trug der Prometheus*, Archiv für Religionswissenschaft 12 (1909) 460–490.

³ Hes. erg. 135–139.

⁴ Hes. theolog. 535–561. Zur kommunikativen Funktion griechischer Opferhandlungen s. J. Mylonopoulos, *Griechische und römische Opferrituale als Medien der Kommunikation*, Polifemo 6 (2006) 191–208, insb. 193–201.

⁵ S. *exempli gratia* [meine Hervorhebungen]: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992, 268 („... le sacrifice θυσία soit toujours accompli sur un autel élevé du type βωμός“); M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Début du Ve siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris 1992, 117 („Le temenos peut n’enfermer rien d’autre que des autels ; c’est même un cas fréquent, car l’autel est le seul monument indispensable au culte“); J. N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Berlin 1998, 39 („Typische Zeichen eines Heiligtums waren Wasser (für den rituellen Gebrauch), ein Baum oder Hain und Stein (um den Ort als besonders zu kennzeichnen), doch allein der Altar war dabei unentbehrlich“); S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999, 47 („Temples, however, are only the most prominent component of a Greek sanctuary and must be seen as secondary to the functions of the sacrificial altar, which was indispensable, and in the context of an area of sacred space surrounding both altar and temple“); W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011, 139 („Das Temenos dient der „heiligen Handlung“, dem Opfer; sein wesentliches Element, wesentlicher noch als Kultmal, Baum und Quell, ist der Altar, *bomós*, auf dem das Feuer entzündet wird“); J. D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Oxford 2010, 5 („The altar serves to receive offerings to the deity, and since giving offerings was a fundamental worship for the Greeks, the altar was the one essential physical component of cult. An altar may, in fact, serve as the litmus test for religious cult: if a deity had one, we can be sure that he or she was worshipped and was a part of practiced Greek religion. If a deity did not have an altar, that deity was most probably a creation of the literary tradition or of folklore, not of the religious tradition, and did not receive sacrifice, prayer, or dedications“).

angeblich stets konstitutive und unverzichtbare Relevanz des Altars für die kultische Handlung wird in der althistorischen Forschung jedoch meines Erachtens inadäquat verabsolutiert. Im Folgenden wird deshalb versucht, die etablierte (auch wenn in den meisten Fällen zutreffende) Ansicht von der Unerlässlichkeit des Altars für den Kult der Griechen zu relativieren. Demgemäß wird zunächst (i) das übliche Szenario der *thysia* anhand einer aussagekräftigen Textpassage aus Aristophanes' Komödie *Der Frieden* geschildert, um darauf aufbauend (ii) auf die Fälle der davon abweichenden Opferabläufe einzugehen und die faktische (Ir)Relevanz des Altars für die Durchführung ebendieser Kulthandlungen zu erörtern. Ein abschließendes (iii) Fazit fasst die Überlegungen kurz zusammen.

Usus des griechischen Tieropfers

Dass das Tieropfer das grundlegende Medium zur Stiftung einer Beziehung zu den übermenschlichen Mächten darstellte und damit das zentrale Element griechischer Religion war, wird kaum jemand bestreiten. Fragt man jedoch nach der Essenz und dem wichtigsten Element des griechischen Tieropferituals, so erweist sich die Meinung der Forscher als schon weniger einhellig. Zwei führende Deutungsansätze — der eine von Walter Burkert⁶, der andere von der Pariser Gruppe um Jean-Pierre Vernant⁷ —, wenngleich sie in jüngster Zeit rege diskutiert und immer stärker infrage gestellt werden⁸, dienen weiterhin als Ausgangspunkt jeder Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Opferrituals der Griechen. Im Vordergrund der Opferhandlung habe Burkert zufolge der Akt des Tierschlachtens gestanden, wogegen Vernant und Detienne den Akzent auf die Aufteilung und gemeinsamen Verzehr des Opferfleisches gelegt haben. Die Hervorhebung und Deutung der Gewalt und des daraus resultierenden Schuld- und Reuegefühls (im Fall der Burkertschen Theorie) bzw. der Solidarität (bei der Vernantschen Theorie) als Grundessenz der *thysia*, bilden allerdings nicht die zwei einzigen Deutungsmöglichkeiten, vielmehr überbetonen die beiden genannten Ansätze — wie zuletzt vorrangig Fred Naiden ausdrücklich feststellte — zwei Aspekte des Opfers auf Kosten anderer⁹. Denn zu Recht weisen Naiden und andere Forscher in neueren Untersuchungen auf die wortwörtliche Bedeutung des Verbs *thyein* — ‚räuchern‘ — hin und auf den Stellenwert der *knise*, des von den Göttern begehrten, zu ihnen aufsteigenden und von ihnen genüsslich aufgenommenen Fettdampfes. Das konstitutive Element der griechischen *thysia* habe demnach weder im Akt des Opfertierschlachtens selber und dem

⁶ W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1972; W. Burkert, *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht*, in: J. Rudhardt, O. Reverdin (Hrsg.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1981, 91–133; W. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1984.

⁷ M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979; J.-P. Vernant, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque*, in: Rudhardt, Reverdin (Hrsg.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (o. Anm. 6) 1–39.

⁸ Zu den großen Opfertheorien s. u.a. F. Naiden, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford 2013, 3–14, 276–316; B. Lincoln, *From Bergaigne to Meuli: How Animal Sacrifice Became a Hot Topic*, in: C. Faraone, F. Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, 13–32; F. Graf, *One Generation after Burkert and Girard: Where are the Great Theories?*, in: Faraone, Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice* (s. o.) 32–55.

⁹ F. Naiden, *Sacrifice*, in: E. Eidinow, J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 464–465.

daraus resultierenden Schuldgefühl noch im Akt der Solidaritätsstiftung durch die Verteilung und gemeinsamen Verzehr des Opferfleisches bestanden, sondern vielmehr im bloßen Akt des Verbrennens der den Göttern zufallenden Opferteile. „Sacrifice“, so neulich James Redfield, „is not so much about killing as burning“¹⁰. Dabei wird allerdings ohne Weiteres davon ausgegangen, dass die Verbrennung der *meria* beziehungsweise *meroi* auf dem Altar (*bomos*, gegebenenfalls *eschara*) habe stattfinden müssen. Denn eben eine solch folgerichtige Annahme legen die ikonographischen Zeugnisse nahe, zugleich auch zerstreute literarische Hinweise, darunter die wohl ausführlichste literarische Repräsentation der *thysia* in der aristophanischen Komödie *Der Frieden* (937–1126)¹¹.

Obwohl es in der griechischen Welt freilich unterschiedliche Arten von Opferhandlungen gab und selbst die *thysia* gewiss nicht allorts stets punktgetreu auf dieselbe Art und Weise vollzogen wurde, zeichnen sich griechische Opferhandlungen doch durch viele gemeinsame Merkmale aus und bleiben in ihren Grundelementen einheitlich¹², weswegen es durchaus möglich ist, den gewöhnlichen Opferablauf — allenfalls den der *thysia* — zu rekonstruieren¹³. Gerade ebenjene kultische Handlungen, die von Trygaios und seinem Sklaven, den Hauptfiguren des *Frieden*, für die Göttin Eirene ausgeführt werden, weisen Eigentümlichkeiten auf, die als charakteristisch für ein typisches Opferszenario gedeutet werden können. Trygaios, um mit der Kulthandlung beginnen zu können, sorgt für den Altar (*bomos*) und bereitet in Erwartung auf das Opfertier das andere nötige Zubehör vor — einen Korb voller Gerste, eine Binde, ein Messer und Feuer. Von der üblicherweise am Anfang stehenden Auswahl eines makellosen Tieres wird hier nicht berichtet¹⁴. Was darüber hinaus bei öffentlichen Ritualen nicht selten im Rahmen einer größeren Prozession vonstatten ging, in der das mit Blumengirlanden und Binden geschmückte Tier feierlich zum Altar geleitet wurde¹⁵, wird auf der Theaterbühne in einem weitaus beschränkten Maße vorgeführt: Nicht in Begleitung feierlich gekleideter und zum Klang der Musik voranschreitender Kultteilnehmer, sondern ganz allein führt der Sklave das Tier auf die Bühne. Als er nun samt einem Schaf ankommt, gibt Trygaios ihm Anweisungen zum weiteren Vorgehen: Er solle das Opfertier rechts herum um den Altar führen, woraufhin das Schaf von Trygaios mit Weihwasser besprengt und dazu verordnet wird, mit dem Haupt zu nicken bzw. sich abzuschütteln

¹⁰ J. Redfield, *Animal sacrifice in comedy. An alternative point of view*, in: C. A. Faraone, F. S. Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, 173.

¹¹ S. ferner Hom. Il. 1,447–469; 2,421–431; Hom. Od. 3,430–463.

¹² Bemerkenswerterweise erwähnt eine vor Kurzem publizierte Inschrift aus Larissa eine „griechische Art des Opfern“ (θύειν ... τῆι θεῶι ἑλληνικῶι νόμῳ): J.-Cl. Decourt, *Un règlement religieux de la région de Larissa. Cultes grecs et « orientaux »*, Kernos 28 (2015) B35–36; V. Pirenne-Delforge, *Vernant, le sacrifice et la cuisine : quarante ans après*, in: S. Georgoudi, F. de Polignac (Hrsg.), *Relire Vernant*, Paris 2018, 59.

¹³ Vgl. Rudhardt, *Notions fondamentales* (o. Anm. 5) 259–263; Mylonopoulos, *Griechische und römische Opferrituale* (o. Anm. 4) 194; J. N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, MA, Oxford 2007, 133–138; Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 5) 93–95; G. Ekroth, *Animal Sacrifice in Antiquity*, in: G. L. Campbell (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford 2014, 325–328.

¹⁴ Zur Dokimasie der Opfertiere s. Ch. Feyel, *La dokimasia des animaux sacrifiés*, RPh 80 (2006) 33–55, vgl. F. Naiden, *The Fallacy of the Willing Victim*, JHS 127 (2007) 70–73; R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, London 2011, 133.

¹⁵ Vgl. F. T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, New York, Köln 1995, 13–31; J. Gebauer, *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen*, Münster 2002, 17–217 (speziell zum Geleit der geschmückten Opfertiere s. S. 179–189).

(σειού σὸν)¹⁶. Anschließend werden die an der Opferhandlung Teilnehmenden — die Komödienprotagonisten mittels Weihwasser, das Theaterpublikum wiederum mit Gerstensamen — gereinigt¹⁷. Nachdem dergestalt die Befleckung beseitigt wurde, kann das Gebet ausgerichtet werden. In einer längeren Passage beten Trygaios und sein Sklave zu Eirene und bitten die Göttin, das zu opfernde Schaf anzunehmen und ihnen im Gegenzug bestimmte Segnungen zu gewähren¹⁸. Auf das Gebet folgt sodann die Schlachtung des Tieres, wobei sie allerdings in diesem Fall nicht wie gewöhnlich am Altar im Freien vollzogen wird, sondern im Hausinneren, da die Friedensgöttin Eirene — wie der Sklave auf Trygaios' Aufforderung zur unverzüglichen Abschachtung des Schafes erwidert — kein Blutvergießen an ihrem Altar möge¹⁹. Dementsprechend hatte der Sklave das Schaf im Hausinneren zu schlachten, zu häuten und auszuschlachten, und derweil er damit beschäftigt war, schichtete Trygaios die Scheite auf dem Altar auf und holte zudem einen Opfertisch (*trapeza*), auf dem normalerweise das Fleisch geteilt und die rohen Fleischteile gelegt werden sollten, bisweilen aber auch *trapezomata* — zusätzliche unblutige Opfergaben für die Gottheit — deponiert werden konnten²⁰. Als der Sklave des Trygaios schließlich mit dem Fleisch wiederkommt, kann nun die nächste Etappe des Opferrituals beginnen — die Verbrennung der der Gottheit zufallenden Opferanteile, wobei der sich dabei im Feuer nach oben krümmende Schwanz (*osphys*) als Zeichen der Akzeptanz des Opfers durch die Gottheit gedeutet wird. Daraufhin folgen die Libation sowie das Rösten des Opferfleisches und der Innereien — der sogenannten *splanchna* — für die Menschen.

Die im aristophanischen *Frieden* geschilderte Opferszene entspricht wohl — von leichten komischen Verzerrungen abgesehen — dem gewöhnlichen Hergang eines griechischen Tieropfers für die olympischen Götter, wenngleich nicht nur Verbrennung der *meria/meroi*, sondern ebenfalls der Akt des Tierschlachtens selbst — anders als bei Aristophanes — meist direkt bei dem Altar vollzogen und der Altar dabei mit dem Blut des geschlachteten Tieres besprengt werden sollte. Der vom Tierblut getränkte Altar galt geradezu als Inbegriff des Tieropfers²¹, wovon nicht nur einzelne direkte Aussagen wie jene des Empedokles (fr. 128,8 Diels-Kranz) zeugen, sondern darüber hinaus zahlreiche Vasendarstellungen²². Ebendiese werden in der Forschung allerdings

¹⁶ Entgegen der oft gehegten Burkertschen Annahme, wonach das Nicken die Bereitwilligkeit und Zustimmung des Tieres, geopfert zu werden, ausgedrückt hätte, plädieren neuerdings die Forscher eher dafür, dass die Gebärde des Tieres von den Griechen vielmehr als Zeichen seiner Vitalität und damit der Tauglichkeit des Tieres zum Opfer verstanden und gedeutet wurde, vgl. dazu Naiden, *The Fallacy of the Willing Victim* (o. Anm. 14) 61–73; S. Georgoudi, *Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte*, in: V. Mehl, P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 139–153; Parker, *On Greek Religion* (o. Anm. 14) 130.

¹⁷ Zu den Reinigungen der Opfernden s. Naiden, *Smoke Signals for the Gods* (o. Anm. 8) 17.

¹⁸ Die Bitten um Annahme der Opfer: Naiden, *Smoke Signals for the Gods* (o. Anm. 8) 54–56.

¹⁹ Aristoph. Pax 1019–1020.

²⁰ Vgl. D. Gill, *Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, HThR 67 (1974) 117–137; D. Gill, *Greek Cult Tables*, New York, London 1991; L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001, 42–44; G. Ekroth, *Meat for the gods*, in: V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (Hrsg.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liège 2011, 15–41.

²¹ A. Henrichs, *Blutvergießen am Altar: Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult*, in: B. Seidensticker, M. Vöhler (Hrsg.), *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*, Berlin, New York 2009, 59–87, insb. 66.

²² Dazu s. vor allem D. Aktseli, *Altäre in der archaischen und klassischen Kunst. Untersuchungen zu Typologie und Ikonographie*, Espelkamp 1996; van Straten, *Hiera Kala* (o. Anm. 15) 165–167; Gebauer, *Pompe und Thysia* (o. Anm. 15) 515–524; G. Ekroth, *Altars on Attic vases: the identification of bomos and eschara*, in: Ch. Scheffer (Hrsg.), *Ceramics in context. Proceedings of the Internordic Colloquium on Ancient Pottery held at Stockholm, 13-15 June 1997*,

stets mithilfe und durch Bezug auf literarische Zeugnisse „gelesen“ und gedeutet, und werden dann ihrerseits dazu verwendet, um den schriftlichen Aussagen mehr Gewicht zu verleihen bzw. diese zu bestätigen. So entsteht ein Teufelskreis, der u.a. für die Verabsolutierung der kultischen Rolle des Altars verantwortlich ist. Denn gerade ein Altar (*bomos* bzw. *eschara*) ist ein fester Bestandteil — zuweilen sogar der einzige Bestandteil — der bildlichen Opferdarstellungen der Griechen. Als heiligster Ort, Kernpunkt des bedeutendsten rituellen Aktes und Medium der direkten kommunikativen Interaktion der Menschen mit den Göttern, wird der Altar von griechischen Vasenmalern — wie neuerdings Gunnel Ekroth feststellte — als Raumindikator (*spatial indicator*) angewandt, als ein bedeutungsträchtiges Objekt, welches den Bild-Betrachtern ermöglichte, den Kontext und Gegenstand jener bildlichen Darstellung problemlos zu erkennen²³. Die Annahme, das Vorkommen von Altären in den Bilddarstellungen setzte ihren *faktischen* Gebrauch bei kultischen Handlungen voraus, scheint demgemäß allzu gewagt zu sein. Die Allgegenwärtigkeit des Altars in griechischen Bildern lässt sich folglich nicht damit erklären, dass er für die Vollziehung der kultischen Handlung unabdingbar gewesen sei, sondern vielmehr damit, dass er schlicht als ikonographischer Marker des heiligen Raumes in der Vasenmalerei diente²⁴.

Es steht freilich außer Zweifel, dass der Altar den Brennpunkt des sakralen Raumes bildete und dass der üblicherweise vorkommende Ablauf der *thysia* dem oben skizzierten Szenario des rituellen Tieropfers weitgehend entsprach. Doch belegt sind auch einige von dem Usus deutlich abweichenden Tieropferpraktiken, die von der bisherigen Forschung kaum beachtet wurden und auf die nun eingegangen werden soll.

Nichtstandardmäßige Tieropferabläufe

Sucht man im athenischen Quellenfundus nach Fällen der von dem oben skizzierten Usus des griechischen Tieropfers abweichenden Kulthandlungen, so wird sich eine in Piräus gefundene und in die 2. Hälfte des 4. Jh. v. Chr. datierte *lex sacra* hinsichtlich der Rolle des Altars bei der Opferdarbietung als besonders aufschlussreich erweisen²⁵. In diesem Beschluss der Orgeonen der Bendis wurden neben den kultischen Angelegenheiten diverse finanzielle Belange des Vereins

Stockholm 2001, 115–126; G. Ekroth, *Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence*, *Antike Kunst* 48 (2005) 9–29; G. Ekroth, *Why (not) Paint an Altar? A study of Where, When and Why Altars appear on Attic Red-figure Vases*, in: N. Nørskov, L. Hannestad, C. Isler-Kerényi, S. Lewis (Hrsg.), *The World of Greek Vases*, Rom 2009, 89–114.

²³ Ekroth, *Why (not) Paint an Altar?* (o. Anm. 22). Vgl. ferner Ch. Sourvinou-Inwood, *Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: Fragments of a discourse*, in: N. Marinatos, R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London 1993, 11.

²⁴ Vgl. dazu Ekroth, *Why (not) Paint an Altar?* (o. Anm. 22), die die im Titel ihres Beitrags gestellte Frage folgendermaßen beantwortet: „To depict animal sacrifice cannot be said to have been the principal incentive, nor to show the execution of religious rituals. What seems to have attracted the vase-painters was rather the notions which the altar carried with it“ (S. 110).

²⁵ IG II² 1361; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, Nr. 45. Zu den Orgeonen der Bendis und gegebenenfalls zum besagten Beschluss s. S. M. Wijma, *Embracing the Immigrant. The participation of metics in Athenian polis religion (5th–4th century BC)*, Stuttgart 2014, 145–155; I. Arnaoutoglou, *Cult Associations and Politics: Worshipping Bendis in Classical and Hellenistic Athens*, in: V. Gabrielsen, Ch. A. Thomsen (Hrsg.), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9–11 September 2010*, Copenhagen 2015, 25–56, insb. 43–44.

geregelt, darunter enthält der Beschluss Anweisungen bezüglich der Verwendung von Pachteinnahmen für die sich im Vereinsbesitz befindlichen Wasseranlagen und Mietshäuser, aber interessanterweise auch Anordnungen bezüglich der Höhe der Abgaben an die Priester und Priesterinnen, die von Privatpersonen (Nicht-Orgeonen) fürs Opfern im Kultbezirk zu entrichten sind, sowie bezüglich der Geldbußen für Verstöße gegen die Regeln des Vereins. Im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse sind die Zeilen 7–8 ebendieses Kultgesetzes, in denen παραβώμια [θύ]ειν ausdrücklich untersagt wurde, worunter private, innerhalb des Kultbezirks neben dem Altar dargebrachte Tieropfer gemeint sind²⁶. Das Verbot der Opferdarbringung *neben* dem Altar — und damit die Anordnung der Opferdarreichungen *auf* dem Altar — zeigt eindeutig, dass die Praxis der individuellen Opferdarbringung neben dem *bomos* offensichtlich so sehr verbreitet war, dass der Erlass einer entsprechenden Verordnung als dringend erforderlich erschien. Seither dürften jedwede Versuche, im *hieron* neben dem Altar zu opfern, mit einer Geldstrafe von 50 Drachmen geahndet worden sein, wobei auch die durchaus beträchtliche Höhe der Geldbuße²⁷ als ein weiterer Hinweis darauf gedeutet werden könnte, dass die Praxis des „wildern“ Opfern nahe des Altars so beliebt war und notorisch praktiziert wurde, sodass sich geringere Geldbußen in diesem Fall als durchaus wirkungslos erweisen würden. Ungeachtet der Gründe für eine so große Popularität des „wildern“ Opfern neben dem *bomos* im Kultbezirk der Bendis im Piräus — einer davon könnte darin liegen, dass man solche *thysiai* ohne Vermittlung der Priesterschaft darzubringen und dadurch die angeordneten Abgaben an die Priester bzw. Priesterinnen zu vermeiden suchte²⁸ — lässt sich Folgendes konstatieren: Der Fakt der Opferdarbringung von Tieren nicht wie gewöhnlich auf dem Altar, sondern daneben, zeugt davon, dass der Altar von dem Standpunkt der Kultteilnehmer allemal kein unentbehrliches Element für die Durchführung der Kulthandlung darstellte. Denn die Kommunikation mit der Gottheit ließe sich offenkundig genauso gut durch die Verbrennung der göttlichen Opferteile am beliebigen Ort des sakralen Bezirkes aufbauen.

Der Begriff παραβώμια begegnet uns des Weiteren in einem inschriftlich aufgezeichneten kaiserzeitlichen Ehrenepigramm von der milesischen Insel Patmos, das von der vorbildlichen Durchführung der Kulturaufgaben für die patmische Artemis durch die Hydrophore Vera handelt²⁹. Vera, die Tochter des Arztes Glaukias, wurde zu einem nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt von der Göttin selbst, worunter wahrscheinlich die Auswahl durch Los zwischen verschiedenen Kandidatinnen zu verstehen ist, zu einer Hydrophoros („Wasserträgerin“) genannten Priesterin erwählt. Ihre Aufgabe im Rahmen der Feierlichkeiten zu Ehren der patmischen Artemis, welche man nun auf der Insel nach altem Brauch zu begehen beschlossen hatte, bestand darin, „bei dem Altar der patmischen Göttin die Leibesfrüchte der schön geopferten zappelnden Ziegen zu opfern“

²⁶ W. Peek, *Die Hydrophore Vera von Patmos*, RhM 107 (1964) 319–320.

²⁷ Zu den 50 Drachmen als einer nicht beträchtlichen und für einen Durchschnittsathener schmerzhaften Geldstrafe: K. A. Kapparis, *Athenian Law and Society*, London, New York 2019, 26.

²⁸ Allerdings sei darauf verwiesen, dass diese Erklärung nur bedingt zutreffen kann, da zu den Abgaben an die Priesterschaft ausschließlich die Nicht-Orgeonen verpflichtet waren, wogegen das Verbot des Opfern neben dem Altar sowohl Nicht-Orgeonen als auch Orgeonen betraf.

²⁹ IG XII 4,4, 3913; G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878, 358–359 (Nr. 872); G. Manganaro, *Le iscrizioni delle isole Milesie*, ASAA 46–47 (1963–1964) 336–338 (Nr. 34); R. Merkelbach, J. Stauber, *Stein-epigramme aus dem griechischen Osten. I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart, Leipzig 1998, 169–170 (Nr. 01/21/01). Vgl. ferner Peek, *Die Hydrophore Vera* (o. Anm. 26) 315–325.

(Πατνὴ παραβώμια ῥέξαι σπαιρόντων αἰγῶν ἔμβρυα καλλιθύτων)³⁰. Wenngleich die Ziege als ein der Artemis besonders genehmes Opfertier allgemein galt³¹ und damit die Wahl der Tierpezies selbst in diesem Fall nicht wundert, so fällt die Tatsache auf, dass der patmischen Artemis eigens αἰγῶν ἔμβρυα, unreife Föten der trächtigen Ziegen, geopfert werden sollten. Hierbei hatte man die Leibesfrüchte *neben* dem Altar zu opfern (παραβώμια ῥέξαι)³², obwohl bei der nicht selten bezeugten Darbringung trächtiger Opfertiere³³ die ἔμβρυα des Opfertieres, genauso wie alle den Göttern zufallende Opferteile, den Göttern auf dem Altar zu verbrennen waren³⁴. Die Inschrift von Patmos bezeugt demnach eine angeordnete Abweichung von den üblichen Regeln des griechischen Tieropfers.

Unsere Überlegungen werden darüber hinaus möglicherweise durch einen weiteren in das ausgehende 5. Jh. bzw. den Anfang des 4. Jh. v. Chr. datierten Befund unterstützt, der aus dem Fundus der Orakeltäfelchen von Dodona stammt. Die Veröffentlichung von mehr als 4200 Täfelchen aus dem Zeus-Heiligtum im Jahre 2013 hat uns ein umfangreiches und wertvolles Material geliefert³⁵, welches die Orakelstätte von Dodona unter anderem in ihrer Rolle als normative Autorität in Fragen der religiösen Praktiken besser erfassen lässt³⁶. In ebendiesem Zusammenhang lässt sich das angesprochene Befundstück einordnen, das zuerst in den 50er Jahren des 20. Jh. von Dimitrios Evangelidis publiziert wurde und heute leider verschollen ist³⁷. Auf diesem Täfelchen erteilt das Orakel Anweisungen darüber, welcher Gottheit welche Opfer zu bringen sind, wobei die zweite Textzeile, die für unsere Überlegungen von Interesse ist, wegen Beschädigung für Evangelidis nicht klar zu erkennen war. Seine Lesart, die in allen Untersuchungen wiedergegeben wird, lautet wie folgt:

Θεός	Gott
Δὲ Πατρόιοι ΠΕΡΙ... ΙΟ	Dem Zeus Patroios (...);
Τύχαι λοιβάν	Der Tyche, ein Trankopfer
Ἑρακλεῖ, Ἐρεχθε<ι>	Dem Herakles, dem Erechtheus
Ἀθάναι Πατρία<ι>	Der Athena Patroia (dasselbe?).

³⁰ IG XII 4, 4, 3913, 4–5; Übersetzung nach Merkelbach, Stauber, *Steinepigramme* (o. Anm. 29), leicht geändert.

³¹ Vgl. G. P. Viscardi, *Constructing Humans, Symbolising the Gods: The Cultural Value of the Goat in Greek Religion*, in: P. A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (Hrsg.), *Animals in Greek Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5-7 June 2013*, Newcastle upon Tyne 2016, 115–140.

³² So auch S. Georgoudi, *Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals*, in: R. Schlesier (Hrsg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston 2011, 55 Anm. 47; *contra* Peek, *Die Hydrophore Vera* (o. Anm. 26) 320.

³³ Dazu s. J. N. Bremmer, *The Sacrifice of Pregnant Animals*, in: R. Hägg, B. Alroth (Hrsg.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997*, Stockholm 2005, 155–165.

³⁴ Peek, *Die Hydrophore Vera* (o. Anm. 26) 320.

³⁵ S. Dakaris, I. Vokotopoulou, A.-Ph. Christidis, *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Εὐαγγελίδη*, I–II, Athen 2013.

³⁶ Ansatzweise dazu vgl. J.-M. Carbon, *Five Answers Prescribing Rituals in the Oracular Tablets from Dodona*, *Grammateion* 4 (2015) 73–87.

³⁷ D. Evangelidis, *Ἡ Ἀνασκαφή τοῦ ἱεροῦ τῆς Δωδώνης*, PAAH (1952) 305 (Nr. 22); É. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006, 291–294 (Nr. 141.Ba). Vgl. ferner E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007, 108 (Nr. 2); Carbon, *Five Answers* (o. Anm. 36) 78–79 (Nr. 2).

In einem vor Kurzem erschienenen Aufsatz hat Jan-Mathieu Carbon vorsichtig vorgeschlagen, das letzte Wort in der 2. Zeile mit ἱερεῖο<v> im Sinne eines Opfertieres zu emendieren, was inhaltlich durchaus sinnvoll wäre, obgleich mir die Ergänzung περι[βώμ]ιο<v>, die er dabei ebenfalls in Erwägung zieht, wahrscheinlicher erscheint³⁸. Nimmt man die Lesart περι[βώμ]ιο<v> an, so würde es sich bei dieser Anordnung des Orakels womöglich entweder um Gesänge und Tänze zu Ehren des Zeus Patroios handeln, die um den Altar herum aufgeführt werden sollten, oder um die Opfer, die dem Zeus Patroios nicht wie gewöhnlich auf dem Altar, sondern vor dem Altar dargebracht werden sollten³⁹. Angesichts der in der 3. Zeile erwähnten Trankspende (λοιβή) erscheint die zweitgenannte Alternative plausibel.

Eine durchaus ungewöhnliche Opferpraxis ist darüber hinaus für auf der nordwestlichen Peloponnes gelegene Titane bezeugt⁴⁰. Archäologische Untersuchungen in dieser Gegend haben viele Überreste von Baustrukturen ans Licht gebracht, die dank der Beschreibung Pausanias' identifiziert werden konnten, darunter die Tempel des Asklepios und der Athena sowie der Altar der Winde. Auch die Verehrung weiterer Gottheiten und Heroen ist für Titane belegt, wovon Alexanor, Euamerion, Koronis, Dionysos, Herakles, Nike, Aphrodite, Göttermutter, Hekate und Tyche ihre *xoana* im Normalfall im Asklepieion aufgestellt hatten⁴¹. Neben den Ausführungen zu den Kultbildern liefert der Perieget interessanterweise auch Hinweise zu den dortigen Kult-handlungen zu Ehren des Asklepios. Dem Gott opfert man in Titane einen Stier, ein Lamm, ein Schwein und die Vögel, wobei von besonderer Bedeutung ist, wie die Opferhandlung in diesem Fall vollzogen wird: „Was davon zum Geopferten gehört“, so schreibt Pausanias, „verbrennen sie, und es genügt ihnen nicht, die Schenkel auszuschneiden. Sie verbrennen alles auf der Erde (χαμαὶ δὲ καίουσι) — außer den Vögeln. Diese verbrennen sie auf dem Altar (ἐπὶ τοῦ βωμοῦ)“⁴². Bedauerlicherweise bietet der Perieget keine Erklärung dafür, warum in Titane gerade die Vögel auf dem Altar geopfert, andere Tiere dagegen auf der Erde verbrannt werden⁴³. Ungeachtet der Gründe für diese wohl merkwürdige Kultpraxis ist für sich genommen bemerkenswert, dass der Altar in diesem Falle für das Verbrennen der göttlichen Teile von großen Opfertieren nicht notwendig war.

Ein nicht weniger aufschlussreicher Fall ungewöhnlichen Tieropferablaufs ist für die im mittelgriechischen Spercheiostal wohnenden Ainianen überliefert. In seinen *Quaestiones graecae*

³⁸ Carbon, *Five Answers* (o. Anm. 36) 78.

³⁹ Bezüglich der Sphagia vgl. Schol. vet. Soph. Ant. 1301 (ὡς ἱερεῖον περὶ τὸν βωμὸν ἐσφάγη).

⁴⁰ Zu Titane als ein wichtiges Grenzheiligtum der Sikyonia s. Y. A. Lolos, *The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon*, *ABSA* 100 (2005) 275–298.

⁴¹ Paus. 2,11,6–8. Das *xoanon* der Koronis wird am Fest des Asklepios beim Opfer aus dem Asklepieion in den Tempel der Athena verlegt und dort geehrt (Paus. 2,11,7); F. Hölscher, *Die Macht der Gottheit im Bild. Archäologische Studien zur griechischen Götterstatue*, Heidelberg 2017, 127.

⁴² Paus. 2,11,7 (ὅποσα δὲ τῶν θυομένων καθάγίζουσιν, οὐδὲ ἀποχρᾶ σφισιν ἐκτέμνειν τοὺς μηρούς: χαμαὶ δὲ καίουσι πλὴν τοὺς ὄρνιθας, τούτους δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ). Vgl. E. Stafford, *Cocks to Asklepios: sacrificial practice and healing cult*, in: V. Mehl, P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique: Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 217–218.

⁴³ Da Pausanias nahelegt, dass größere Opferteile als üblich dem Gott in Titane zu opfern seien, hat man die Differenz im Umgang mit Opfertieren durch Hinweis auf den praktischen Aspekt der Opferdarbringung zu erklären versucht, vgl. G. Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège 2002, 308–309 Anm. 1 und Stafford, *Cocks to Asklepios* (o. Anm. 42) 218 („The different treatment of the animals might simply be due to the practicalities of burning: the birds would be small enough to be easily burnt on the altar, while the portions of the larger animals would need a more substantial bonfire on the ground“).

berichtet Plutarch von vielen kultischen Merkwürdigkeiten, darunter auch von einem Stein, der bei den Ainianen nicht nur bloß als heilig galt, sondern sogar einen Kult empfing⁴⁴. Denn diesem Stein wurde geopfert (θύουσιν αὐτῷ) und dabei wurde er selbst mit dem Fett des Opfertieres umhüllt, also mit jenem Teil des Opfers, den man üblicherweise den Göttern auf dem Altar verbrannte. Mangels Details in der Plutarchischen Darlegung der kultischen Praktiken der Ainianen ist man allenfalls auf Spekulationen angewiesen. Es ist etwa nicht auszuschließen, dass die Ainianen die Knochen des Opfertieres auf einem Altar verbrennen ließen, aber die modellhafte auf den Helden Prometheus zurückgehende Tieropferdarbringung bestand doch darin, die Knochen mit Fett umhüllt den Flammen zu übergeben⁴⁵. Fest steht immerhin, dass der Altar zum Aufbauen der Kommunikation mit dem Göttlichen in diesem Fall wohl keine oder allenfalls eine geringe Rolle spielte.

Fazit

All die Versuche, der Theologie des griechischen Tieropfers, seinem Bedeutungsgehalt und seiner Grundessenz auf den Grund zu gehen, berufen sich auf einen disparaten schriftlichen und archäologischen Quellenfundus, dessen Auswertung den Forschern ermöglicht hat, die These von der mutmaßlichen Unentbehrlichkeit des Altars für die Durchführung des Tieropferrituals und dem damit hängenden reinen Ritualismus der griechischen Religion aufzustellen und *unisono* zu verbreiten. Kennzeichnend für die Religion der Griechen sei nach dieser weitverbreiteten Annahme der reine Ritualismus gewesen, der sich in der Orthopraxis manifestiert habe: Eine regelrechte Ausführung von Riten, welche die Verbrennung der *meria/meroi* am Altar impliziert, sei dabei das Wichtigste gewesen, nicht aber individuelle Erlebnisse und Bedürfnisse der Kultteilnehmer. Auch wenn es geringe lokale Variationen im Ablauf der *thysia* oder im Ritualverhalten der daran teilnehmenden Akteure gegeben hat, so sei ein Element des Opferrituals nach der *opinio communis* der Forschung stets fest und beständig gewesen: die Verwendung eines Altars zwecks Verbrennung der den Göttern zufallenden Opferteile⁴⁶. Anders formuliert, ohne Altäre gäbe es keinen Kult⁴⁷.

Die oben angestellten Überlegungen zu ausgewählten Befunden haben indessen gezeigt, dass der faktische Einsatz des gesamten „Opfer-Instrumentariums“ nicht immer unerlässlich war, um mit den Göttern Kontakt aufzunehmen, die ihnen zustehenden Opferanteile abzuliefern und dadurch die ihnen gebührende Ehre zu erweisen⁴⁸. Eine Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen

⁴⁴ Plut. Quest. Gr. 13 (mor. 293f-294c): ... τὸν μὲν λίθον ἐκεῖνον ὡς ἱερὸν σέβονται καὶ θύουσιν αὐτῷ καὶ τοῦ ἱερείου τῷ δημῷ περικαλύπτουσιν. Zu dieser Passage vgl. W. Lengauer, *Piety and Sacrifice in Greek Religion*, in: K. Bielawski (Hrsg.), *Animal Sacrifice in Ancient Greece. Proceedings of the First International Workshop in Kraków*, Warszawa 2017, 34–35. Zu weiteren Aspekten der Kulte der Ainianen vgl. ferner Heliod. Aith. 2,34 mit L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality: The Gifford lectures delivered in the University of St. Andrews in the year 1920*, Oxford 1921, 315–316.

⁴⁵ S. o. Anm. 4; vgl. Bruit Zaidman (o. Anm. 20) 32.

⁴⁶ Vgl. o. Anm. 5.

⁴⁷ So bereits P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München ³1920, 10–17.

⁴⁸ An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, dass auch bei der Darbringung von anderen speziellen Opfertypen der Altar nicht verwendet wurde, so vor allem im Fall der *sphagia* (Vernichtungsoffer von Tieren), dazu s. M. H. Jameson, *Sacrifice before Battle*, in: V. D. Hanson (Hrsg.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London 1991, 197–227; M. P. J. Dillon, „Xenophon sacrificed on account of an expedition“: *divination and the sphagia before*

muss darüber hinaus nicht unbedingt stets im Rahmen einer regelrechten, mithilfe der Priesterschaft vollzogenen Opferhandlung stattgefunden haben. In besonderer Weise bezeugt die *lex sacra* der Orgeonen der Bendis die Privatinitiative von Menschen, die selbst — ohne die Vermittlung von Priestern — Opfer an die Gottheit nahe des Altars darzubringen suchten. Jene Initiative der Privatpersonen folgte wohl aus ihrer Überzeugung, dass es durchaus möglich ist, die Gottheit auch jenseits des streng regulierten Kultrahmens zu erreichen.

Burkert, Vernant, Detienne und nach ihnen andere Gelehrten haben sich in ihren Auseinandersetzungen mit der griechischen *thysia* vornehmlich auf den Tod, die Tiere bzw. Gemeinschaft konzentriert, anders als die alten Griechen⁴⁹. Denn beim Opfer ging es nach der griechischen Auffassung wohl einzig darum, den Göttern die ihnen gebührende Ehre zu erweisen, sie dadurch gnädig zu stimmen und zufriedenzustellen. Ob dies nun mithilfe des Altars oder aber ohne geschah, spielte indes nicht immer eine entscheidende Rolle.

Bibliographie

- D. Aktseli, *Altäre in der archaischen und klassischen Kunst. Untersuchungen zu Typologie und Ikonographie*, Espelkamp 1996.
- I. Arnaoutoglou, *Cult Associations and Politics: Worshipping Bendis in Classical and Hellenistic Athens*, in: V. Gabrielsen, Ch. A. Thomsen (Hrsg.), *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9–11 September 2010*, Copenhagen 2015, 25–56.
- J. N. Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Berlin 1998.
- J. N. Bremmer, *The Sacrifice of Pregnant Animals*, in: R. Hägg, B. Alroth (Hrsg.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian: Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997*, Stockholm 2005, 155–165.
- J. N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, MA–Oxford 2007, 132–144.
- L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.
- W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1972.
- W. Burkert, *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht*, in: J. Rudhardt, O. Reverdin (Hrsg.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1981, 91–133.
- W. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1984.
- W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart² 2011.

ancient Greek battles, in: Mehl, Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique* (o. Anm. 16) 235–251. Es ist leider nicht eindeutig klar, ob bei den spartanischen *diabateria* – Opfern, die einer der Könige bei Überquerung von Staatsgrenzen abzuhalten hatte – ein (schnell an der Stelle errichteter?) Altar genutzt wurde oder eben nicht; vgl. N. Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris 2012, 209–212.

⁴⁹ So betont neuerdings zu Recht Naiden, *Smoke Signals for the Gods* (o. Anm. 8) 35.

- J.-M. Carbon, *Five Answers Prescribing Rituals in the Oracular Tablets from Dodona*, *Grammateion 4* (2015) 73–87.
- S. Dakaris, I. Vokotopoulou, A.-Ph. Christidis, *Τὰ χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Εὐαγγελίδη*, I–II, Athen 2013.
- J.-Cl. Decourt, *Un règlement religieux de la région de Larissa. Cultes grecs et « orientaux »*, *Kernos 28* (2015) 13–51.
- M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.
- M.P.J. Dillon, „*Xenophon sacrificed on account of an expedition*“: *divination and the sphagia before ancient Greek battles*, in: V. Mehl, P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 235–251.
- E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- G. Ekroth, *Altars on Attic vases: the identification of bomos and eschara*, in: Ch. Scheffer (Hrsg.), *Ceramics in context. Proceedings of the Internordic Colloquium on Ancient Pottery held at Stockholm, 13–15 June 1997*, Stockholm 2001, 115–126.
- G. Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège 2002.
- G. Ekroth, *Blood on the altars? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence*, *Antike Kunst 48* (2005) 9–29.
- G. Ekroth, *Why (not) Paint an Altar? A study of Where, When and Why Altars appear on Attic Red-figure Vases*, in: N. Nørskov, L. Hannestad, C. Isler-Kerényi, S. Lewis (Hrsg.), *The World of Greek Vases*, Rom 2009, 89–114.
- G. Ekroth, *Meat for the gods*, in: V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (Hrsg.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, Liège 2011, 15–41.
- G. Ekroth, *Animal Sacrifice in Antiquity*, in: G. L. Campbell (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford 2014, 324–354.
- D. Evangelidis, *Ἡ Ἀνασκαφή τοῦ ἱεροῦ τῆς Δωδώνης*, PAAH (1952) 279–306.
- L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality: The Gifford lectures delivered in the University of St. Andrews in the year 1920*, Oxford 1921.
- Ch. Feyel, *La dokimasia des animaux sacrifiés*, *RPh 80* (2006) 33–55.
- J. Gebauer, *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen*, Münster 2002.
- S. Georgoudi, *Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte*, in: V. Mehl, P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 139–153.
- S. Georgoudi, *Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals*, in: R. Schliesier (Hrsg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston 2011, 47–60.
- D. Gill, *Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, *HThR 67* (1974) 117–137.
- D. Gill, *Greek Cult Tables*, New York, London 1991.
- F. Graf, *One Generation after Burkert and Girard: Where are the Great Theories?*, in: C. Faraone, F. Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, 32–55.

- A. Henrichs, *Blutvergießen am Altar: Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult*, in: B. Seidensticker and M. Vöhler (Hrsg.), *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*, Berlin, New York 2009, 59–87.
- F. Hölscher, *Die Macht der Gottheit im Bild. Archäologische Studien zur griechischen Götterstatue*, Heidelberg 2017.
- M. H. Jameson, *Sacrifice before Battle*, in: V. D. Hanson (Hrsg.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London 1991, 197–227.
- M. Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris 1992.
- G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878.
- K. A. Kapparis, *Athenian Law and Society*, London, New York 2019.
- W. Lengauer, *Piety and Sacrifice in Greek Religion*, in: K. Bielawski (Hrsg.), *Animal Sacrifice in Ancient Greece. Proceedings of the First International Workshop in Kraków*, Warszawa 2017, 27–43.
- É. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006.
- B. Lincoln, *From Bergaigne to Meuli: How Animal Sacrifice Became a Hot Topic*, in: C. Faraone, F. Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, 13–32.
- Y. A. Lolos, *The Sanctuary of Titane and the City of Sikyon*, *ABSA* 100 (2005) 275–298.
- G. Manganaro, *Le iscrizioni delle isole Milesie*, *ASAA* 46–47 (1963–1964) 293–349.
- R. Merkelbach, J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart, Leipzig 1998.
- J. D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Oxford 2010.
- J. Mylonopoulos, *Griechische und römische Opferrituale als Medien der Kommunikation*, *Polifemo* 6 (2006) 191–208.
- F. Naiden, *The Fallacy of the Willing Victim*, *JHS* 127 (2007) 61–73.
- F. Naiden, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford 2013.
- F. Naiden, *Sacrifice*, in: E. Eidinow, J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 463–475.
- R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, London 2011.
- W. Peek, *Die Hydrophore Vera von Patmos*, *RhM* 107 (1964) 315–325.
- V. Pirenne-Delforge, *Vernant, le sacrifice et la cuisine : quarante ans après*, in: S. Georgoudi, F. de Polignac (Hrsg.), *Relire Vernant*, Paris 2018, 54–81.
- S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999.
- J. Redfield, *Animal sacrifice in comedy. An alternative point of view*, in: C. A. Faraone, F. S. Naiden (Hrsg.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge 2012, 167–179.
- N. Richer, *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris 2012.
- J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992.

- F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- Ch. Sourvinou-Inwood, *Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: Fragments of a discourse*, in: N. Marinatos, R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, London 1993, 1–17.
- E. Stafford, *Cocks to Asklepios: sacrificial practice and healing cult*, in: V. Mehl, P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique: Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, 205–221.
- P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920³.
- F. T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, New York, Köln 1995.
- A. Thomsen, *Der Trug der Prometheus*, Archiv für Religionswissenschaft 12 (1909) 460–490.
- J.-P. Vernant, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque*, in: J. Rudhardt, O. Reverdin (Hrsg.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève 1981, 1–39.
- G. P. Viscardi, *Constructing Humans, Symbolising the Gods: The Cultural Value of the Goat in Greek Religion*, in: P. A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou (Hrsg.), *Animals in Greek Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013*, Newcastle upon Tyne 2016, 115–140.
- S. M. Wijma, *Embracing the Immigrant. The participation of metics in Athenian polis religion (5th–4th century BC)*, Stuttgart 2014.

Rafał Matuszewski
rafal.matuszewski@sbg.ac.at