

**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](http://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](mailto:franziska.beutler@univie.ac.at)  
Richtlinien unter [wbagon.univie.ac.at](http://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:

Armin Unfricht, *Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg*, 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-2020-2-7).



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 &amp; Drugs &amp; 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](http://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 Donaauraum 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 & Dithyrambs. 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

## Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg

### *Einleitung*

Religion und Kult stellten innerhalb der Thukydides-Forschung lange relativ wenig beachtete Themata dar. Wenn überhaupt, so konzentrierte sich die Behandlung der Religion bei Thukydides vor allem auf die Frage nach den persönlichen religiösen Ansichten des Autors und nicht auf die Relevanz des Sakralen für die von ihm beschriebenen Geschehnisse.<sup>1</sup> Erst in den 1980er Jahren begann man damit, sich intensiver mit diesem Themenkomplex auseinanderzusetzen und der religiösen Facette des Werkes vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken.<sup>2</sup>

Im vorliegenden Beitrag soll daher versucht werden, vermittels der Darlegung und Interpretation einiger Fallbeispiele der Rolle des Religiösen und Numinosen auf die im Geschichtswerk des Thukydides geschilderten Ereignisse nachzuspüren.<sup>3</sup>

Zunächst sei allerdings ein kurzer Blick auf die Methode des Thukydides geworfen, insofern diese für die Untersuchung von Kult und Religion in seinem Werk relevant ist.

Das Geschichtswerk des Thukydides unterscheidet sich in mehrfacher Weise ganz entschieden von den anderen uns überlieferten literarischen Zeugnissen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Einer der Hauptpunkte hierbei ist die auffallende Absenz der griechischen Götter, welche in den Schilderungen des Thukydides keine direkte Rolle spielen. Es gibt keinen *deus ex machina*, welcher in das Geschick der Menschen eingreift.<sup>4</sup>

Hierbei muss man allerdings eine grundsätzliche Unterscheidung treffen:

---

<sup>1</sup> W. D. Furley, *Thucydides and Religion*, in: A. Rengakos, Antonis Tsakmakis (Hrsg.), *Brill's companion to Thucydides*, Leiden, Boston 2006, 415; für eine kurze Forschungsgeschichte der Frage nach dem „Glauben des Thukydides“ siehe N. Marinatos-Kopff, *Thucydides and Traditional Religion*, Diss. University of Colorado at Boulder 1978, 1–39; N. Marinatos, *Thucydides and Religion* (Beiträge zur klassischen Philologie 129), Königstein/Ts. 1981, 1–16.

<sup>2</sup> Hierbei zu erwähnen sind vor allem folgende Werke: S. Hornblower, *The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us*, HSPh 94 (1992) 169–197; S. Hornblower, *A commentary on Thucydides I-III*, Oxford 1991–2008; B. Jordan, *Religion in Thucydides*, TAPhA 116 (1986) 119–147; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1); Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1); B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund* (Quellen und Forschungen zur antiken Welt 5), München 1990; G. Schmidt, *Fluch und Frevel als Elemente politischer Propaganda im Vor- und Umfeld des Peloponnesischen Krieges*, Rivista Storica dell'Antichità 20 (1990) 7–30.

<sup>3</sup> Die für die Behandlung einer solchen Thematik notwendige Trennung von Religion und Politik kann selbstverständlich nur unter Verwendung moderner Definitionen und Auffassungen beider Bereiche erfolgen und spiegelt nicht die antiken Vorstellungen wider.

<sup>4</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Übers. u. hrsg. von H. Vretska und W. Rinner, Ditzingen 2004, 785; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 415–417; sowohl in der Dichtung als auch in den literarischen Prosaformen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts spielen Götter eine wichtige Rolle. In der griechischen Tragödie treten sie als sprechende und handelnde Personen auf, und auch in der Geschichtsschreibung – berühmtestes Beispiel ist Herodot – üben sie Einfluss auf die Menschen und ihre Angelegenheiten aus.

Auf der einen Seite misst Thukydides zwar übernatürlichen Kräften oder göttlichen Gewalten keinen erkennbaren Einfluss auf die von ihm dargestellten Geschehnisse bei — oder er verzichtet zumindest darauf, über göttliche Intervention und den Willen der Götter zu spekulieren.

Auf der anderen Seite erkennt er aber die Religion und die praktizierten Riten — ungeachtet seiner eigenen diesbezüglichen Ansichten — durchaus als soziale Phänomene und wichtige gesellschaftliche Faktoren an. Er ist sich zweifelsohne dessen bewusst, dass der sakrale Bereich das Leben seiner Mitmenschen in vielerlei Hinsicht beeinflusst und zeigt großes Interesse daran, wie die Akteure auf der politischen Bühne angebliche göttliche Zeichen interpretieren, und wie sie ihr eigenes Handeln im Hinblick auf den Willen der Götter sehen, ausrichten und rechtfertigen. Mit anderen Worten ist vor allem der psychologische Aspekt der Religion — also Glaube und Religiosität, welche bei Thukydides als anthropologische Wirkungskonstanten erscheinen — für ihn von Relevanz. Thukydides sieht die sakrale Sphäre also sehr wohl als zentralen Aspekt der griechischen Poliswelt an, der sich in mannigfacher Weise auf die politischen Entscheidungen der Konfliktparteien auswirkt, deren Krieg er schildert.<sup>5</sup>

Zweitens will Thukydides laut seiner eigenen Diktion sein Publikum nicht unterhalten, sondern er verzichtet größtenteils auf erzählerische Elemente und setzt sich das Ziel, das Geschehene möglichst wahrheitsgetreu wiederzugeben sowie seine Leserschaft zu informieren und zu belehren. Er erwähnt nur, was ihm einerseits bedeutsam für seine Darstellung, und andererseits wahr zu sein scheint. Für unsere Thematik der Religion heißt das, dass sie bei Thukydides nur dann Erwähnung findet, wenn sie seines Erachtens nach unmittelbar im Zusammenhang mit den Ereignissen steht, über welche er berichtet.<sup>6</sup> So nimmt Thukydides, indem er nur jene religiösen Aspekte aufführt, welche für die in seiner Darstellung behandelten politischen Geschehnisse relevant sind und auf diese nach seinem Dafürhalten Einfluss hatten, in gewisser Weise das Thema des vorliegenden Aufsatzes vorweg.

Drittens handelt es sich bei dem von Thukydides angestrebten Zielpublikum um die hochgebildete und politisch einflussreiche griechische Oberschicht. Daher kann er vieles an Informationen voraussetzen, und zwar insbesondere auch im Hinblick auf religiöse Belange, da diese Aspekte des Lebens darstellten, mit denen jeder Grieche tagtäglich konfrontiert und dementsprechend gut vertraut war. Aus diesen Gründen werden verschiedene Aspekte der Religion, wie beispielsweise das griechische Pantheon oder das Vonstattengehen religiöser Bräuche und Riten, von ihm gar nicht oder nur ausgesprochen sparsam und in kurzer, prägnanter Manier angesprochen.<sup>7</sup>

Aus diesen Charakteristika der thukydideischen Methode heraus, welche der Autor selbst im sog. „Methodenkapitel“ (Thuk. 1,20–23) darlegt, ergeben sich für die Untersuchung der politischen Funktionen des Religiösen und Kultischen sowohl Schwierigkeiten wie auch Vorteile:

<sup>5</sup> F. M. Wassermann, *The Melian Dialogue*, TAPhA 78 (1947) 31; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 147; G. Crane, *Power, Prestige, and the Corcyrean Affair in Thucydides I*, *ClAnt* 11,1 (1992) 11; T. Paulsen, *Geschichte der griechischen Literatur*, Stuttgart 2004, 195–196; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 416: „For Thucydides, contemporary religion is one aspect – a vital one – of the societies he wishes to depict at war“.

<sup>6</sup> Paulsen, *Griechische Literatur* (o. Anm. 5) 195–196; P. Mauritsch, *Historiographie*, in: W. Hameter, S. Tost (Hrsg.), *Alte Geschichte. Der Vordere Orient und der mediterrane Raum vom 4. Jahrtausend v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr.* (VGS Studientexte 3), Wien 2012, 316–317; Wassermann, *Melian Dialogue* (o. Anm. 5) 31.

<sup>7</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 147: „[...] Thucydides treats religion much as he treats economics and finance, military organization, and constitutional procedures: taking much for granted as being known to his audience [...]“.

So sind es einerseits die analytische und kritische Herangehensweise des Thukydides und die — abgesehen von wenigen Ausnahmen — gewährleistete Sachlichkeit und Objektivität seiner Schilderung, denen man viele der Erkenntnisse verdankt, welche man in den letzten Jahrzehnten hinsichtlich der griechischen Religion des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gewinnen konnte, und welche das thukydideische Geschichtswerk zu einer der wichtigsten diesbezüglichen Quellen macht.<sup>8</sup> Andererseits gestaltet sich das Erkennen und Herausarbeiten religiös-politischer Zusammenhänge aber bedingt durch die oftmalige Knappheit der Schilderung, das Faktum, dass Thukydides vieles an Vorwissen voraussetzt, oder auch das Fehlen an Parallelquellen oft überaus schwierig.

Ferner bleiben manche sakral-konnotierten Ereignisse von Thukydides gänzlich unerwähnt, ungeachtet ihrer Tragweite und Bedeutung. *Simon Hornblower*, welcher sich ausgiebig mit der Thematik auseinandergesetzt hat, spricht in diesem Zusammenhang deshalb von „[...] What Thucydides does not tell us“.<sup>9</sup> Als das markanteste Beispiel für dieses „Schweigen“ des antiken Historikers nennt er die Olympischen Spiele des Jahres 432<sup>10</sup>. Angesichts dessen, dass die Wettkämpfe in Olympia auch sonst ausgiebig als Gelegenheiten für diplomatischen Austausch genutzt wurden und wir uns zum betreffenden Zeitpunkt am Vorabend des Peloponnesischen Krieges befinden, kann es als sicher gelten, dass die Spiele für Thukydides' Betrachtungen von Bedeutung gewesen wären — er berichtet aber mitnichten von ihnen.<sup>11</sup>

Trotz der Thukydides in der Vergangenheit oft unterstellten „[...] indifference to religion [...]“<sup>12</sup> findet sich in seinem Werk eine große Bandbreite der religiösen Phänomene seiner Zeit wieder. Er berichtet von Omen und Orakelsprüchen, Freveln und Reinigungsritualen, religiösen und profanen Funktionen und Nutzungen von Tempeln und Heiligtümern, Mysterienkulten, diversen Opferriten, Eidschwüren et cetera. In diesem Rahmen kann natürlich nur ein sehr begrenzter — wenngleich hoffentlich repräsentativer — Querschnitt über dahingehende Fallbeispiele aus dem thukydideischen Werk gegeben werden, welche sich in direkter oder indirekter Weise auf die politisch-militärischen Ereignisse auswirken. Zur besseren Übersicht und Anschaulichkeit habe ich mich um eine Kategorisierung der bei Thukydides zu findenden, politisch relevanten religiösen Glaubensvorstellungen, Einrichtungen und Praktiken bemüht, wobei sich aufgrund der Vielschichtigkeit und Komplexität derselben, sowie ihrer vielgestaltigen Wirkungs- und Anwendungsbereiche, naturgemäß gewisse Überschneidungen zwischen den verschiedenen Kategorien ergeben.

### *Frömmigkeit und Verhaltensnormen*

Unter dieser ersten Kategorie werden verschiedene Aspekte der griechischen Religion zusammengefasst, welche vor allem mit dem Verhältnis Mensch-Gott sowie den griechischen Vorstellungen

<sup>8</sup> R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford u.a. 1983, 277; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 416–417; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 147.

<sup>9</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 169.

<sup>10</sup> Alle in dieser Arbeit vorkommenden zeitlichen Angaben beziehen sich, sofern nichts Gegenteiliges angegeben wird, auf den Zeitraum vor Christi Geburt, sodass aus Gründen der Prägnanz und Einfachheit auf die Ergänzung „vor Christus“ – beziehungsweise das entsprechende Kürzel „v. Chr.“ – verzichtet wird.

<sup>11</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 170–171.

<sup>12</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 172.

gottgefälligen Handelns und den daraus erwachsenden Verhaltensnormen zu tun haben. In den dahingehenden Ausführungen kommen grundlegende Gesichtspunkte griechisch-religiösen Denkens und Waltens zur Sprache, welche auch für die folgenden Kategorien zu berücksichtigen sein werden.

Vorweg will angemerkt sein, dass man von einem hohen Grad an Religiosität bei der Mehrzahl der griechischen Bevölkerung des ausgehenden fünften Jahrhunderts auszugehen hat, da ansonsten die Religion als gesellschaftlicher und politischer Faktor, wie er bei Thukydides immer wieder zum Tragen kommt, von vornherein ausscheiden würde. Dass es nicht nur die breite Masse war, welche stark von tiefverwurzeltem Aberglauben und Furcht vor dem Göttlichen und Übernatürlichen geprägt war, sondern derartige Vorstellungen durchaus auch in der (gebildeten) Oberschicht landläufig waren, zeigen die zahlreichen religiös-kultischen Maßnahmen der Feldherren beider sich im Peloponnesischen Krieg bekriegenden Seiten. So ist der spartanische Stratege Brasidas der Meinung, er verdanke den Sieg bei der Belagerung von Torone der Athena, stiftet ihr dreißig Minen und richtet der Göttin ein Heiligtum ein (Thuk. 4,116,2).<sup>13</sup> Nachdem der spartanische König Agis 426 mit einem Heer bis zum korinthischen Isthmos vorgerückt war, entscheidet er sich angesichts mehrerer Erdbeben für die Rückkehr, weil man diese für ein schlechtes Omen hielt (Thuk. 3,89,1). Das für die griechische Antike wohl berühmteste Beispiel eines traditionsbewussten, streng auf die Einhaltung religiöser Gebräuche bedachten Feldherrn ist das des athenischen Strategen und reichen Silberbergwerksbesitzers Nikias, welcher mit katastrophalen Folgen den Auslauftermin der athenischen Flotte, welche das vor Syrakus gescheiterte Heer wieder nach Athen zurückbringen sollte, aufgrund einer Mondfinsternis um dreimal neun Tage nach hinten verschiebt (Thuk. 7,50,1–51,1).<sup>14</sup>

Trotz dieser generellen Frömmigkeit lassen sich im Umgang mit der Religion bei den hauptsächlichen Konfliktparteien — Athen und Sparta — Unterschiede feststellen.

Die Spartaner werden von mehreren antiken Historiographen als überaus fromm dargestellt und legen auch bei Thukydides die größte religiöse Observanz an den Tag.<sup>15</sup> Auch ist hierbei keine Diskrepanz zwischen dem Demos und den Führungspersonen der Polis bemerkbar.

Diese Frömmigkeit wirkt sich auf zahlreiche politische wie militärische Entscheidungen aus: Am Ende des Dritten Messenischen Krieges gewähren die Spartaner den verbliebenen Heloten freien Abzug (Thuk. 1,103). Aufgrund von Naturereignissen oder fehlgeschlagenen (Grenzüberschreitungs-)Opfern brechen sie mehrfach Militärationen ab oder vertagen diese. Auch ziehen sie aufgrund des Festes der Karneen nicht ins Feld und kommen ihren Verbündeten wegen der

<sup>13</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 136; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) II 356; W. K. Pritchett, *The Greek State at War III. Religion*, Berkeley u.a. 1979, 26, 330–331.

<sup>14</sup> Plut. Nik. 23; Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 8; D. Lateiner, *Nicias' Inadequate Encouragement* (*Thucydides* 7.69.2), CPh 80,3 (1985) 209; A. W. Saxonhouse, *Nature & Convention in Thucydides' History*, Polity 10,4 (1978) 485; Wassermann, *Melian Dialogue* (o. Anm. 5) 30–31.

<sup>15</sup> Hdt. 5,63; 9,7; Paus. 3,5,4; Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 7–8; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 125; P. Cartledge, P. Debnar, *Sparta and the Spartans in Thucydides*, in: A. Rengakos, A. Tsakmakis (Hrsg.), *Brill's companion to Thucydides*, Leiden, Boston 2006, 583; Siehe auch R. Parker, *Spartan Religion*, in: A. Powell (Hrsg.), *Classical Sparta. Techniques Behind Her Success*, London 1989, 142–172.

Gymnopaidien zu spät zu Hilfe.<sup>16</sup> Andererseits finden sich aber auch vereinzelt Fälle, bei welchen die Spartaner durchaus pragmatisch agieren: Zu Kriegsbeginn werfen sie den Athenern vor, sie hätten den Alkmeonidenfrevlel nicht ausreichend bereinigt. Dieser Vorwurf wurde sicherlich nicht aus rein religiöser Besorgnis getätigt, sondern war vor allem auch gegen Perikles, den führenden Politiker Athens, gerichtet, wie Thukydides selbst berichtet (Thuk. 1,126–127).<sup>17</sup> Als sich die Korinther im Jahre 412 weigern, während der Isthmischen Spiele Truppen zu entsenden, schlägt der Spartanerkönig Agis vor, den geplanten Feldzug einfach ohne diese zu unternehmen.<sup>18</sup>

Eine Textstelle bei Thukydides ist besonders vielsagend hinsichtlich der spartanischen Religiosität: Als ein lakedaimonisches Heer im Sommer 418 gegen die Argiver und deren Verbündete aufmarschiert, wird es von Flötenspiel begleitet. Thukydides schreibt explizit, dass dies nicht aus religiösen Gründen geschehe, sondern damit man im Takt marschiere und die Schlachtlinie nicht auseinandergerissen werde.<sup>19</sup> Angesichts Thukydides' Expertise in Militärsachen ist die Aussage, dass die musikalische Begleitung des spartanischen Heeres auf taktischen und nicht-religiösen Überlegungen basiert, vermutlich korrekt. Es finden sich auch Darstellungen, wie etwa jene auf der berühmten Chigi-Kanne aus dem siebten Jahrhundert, auf denen marschierende bzw. kämpfende Hopliten von Aulosbläsern begleitet werden. Auffällig ist hierbei, dass es Thukydides offenbar für nennenswert hielt, dass eine spartanische Handlung ausnahmsweise einmal rein profane und praktische Gründe hatte.<sup>20</sup>

Die spartanische Zuversicht — welche zu großen Teilen auf der Vorstellung der Unterstützung durch die Götter zu fußen scheint — macht im Verlauf des Peloponnesischen Krieges eine entscheidende Wende durch:

Die Rückschläge, welche Sparta in der ersten Kriegsphase erlitten hatte, werden auf den Verlust göttlichen Wohlwollens zurückgeführt. Die Spartaner glaubten sich nämlich haupt-schuldig am Kriegsausbruch, weil die mit ihnen verbündeten Thebaner die Stadt Plataia mitten im Frieden angegriffen und somit den Frieden als Erste gebrochen hatten. Auch sie selbst hatten zu den Waffen gegriffen, anstatt sich — wie von Athen angeboten — auf einen Schiedsspruch einzulassen. Damit hatte man den Zorn der Götter — der Schützer von Eiden und Verträgen — auf sich geladen (Thuk. 7,18,2).<sup>21</sup>

Später wendet sich das Blatt allerdings: Im Jahre 414/13 betreiben die Spartaner den Krieg mit neuer Zuversicht und verstärktem Eifer, da sie der Ansicht sind, dass die Athener den Nikiasfrieden (geschlossen 421) zuerst gebrochen hätten und die Götter folglich nun auf ihrer Seite stünden (Thuk. 7,18,2).<sup>22</sup>

Im Falle Athens zeigt sich — mitbedingt durch die erheblich bessere Quellenlage — im Hinblick auf die Religiosität ein differenzierteres Bild als in Sparta:

<sup>16</sup> Thuk. 3,89,1; 6,95,1; 8,6,5 (Erdbeben); 5,54,2; 55,3; 116,1 (Grenzüberschreitungsopfer); 5,54 (Die Argiver nutzen die Karneen aus); 5,81,2–82,3 (Die spartafreundliche Oligarchie in Argos wird gestürzt und die Spartaner kommen zu spät, um dies zu verhindern); Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 125.

<sup>17</sup> Schmidt, *Fluch und Frevlel* (o. Anm. 2) 16–17.

<sup>18</sup> Thuk. 8,9,1; Cartledge, Debnar, *Spartans in Thucydides* (o. Anm. 16) 583; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 125.

<sup>19</sup> Thuk. 5,70,1: Λακεδαιμόνιοι δὲ βραδέως καὶ ὑπὸ ἀλητῶν πολλῶν ὁμοῦ ἐγκαθηστώτων, οὐ τοῦ θεοῦ χάριν, ἀλλ' ἵνα ὁμαλῶς μετὰ ῥυθμοῦ βαίνοντες προσέλθοιεν καὶ μὴ διασπασθεῖν αὐτοῖς ἡ τάξις.

<sup>20</sup> Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 185–187; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 123.

<sup>21</sup> Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 427; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 124–125.

<sup>22</sup> Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 427.

Die religiösen Vorstellungen der athenischen Bevölkerung des ausgehenden fünften Jahrhunderts stellen keineswegs ein homogenes Konstrukt dar. Im Gegenteil war die athenische Öffentlichkeit jener Zeit hinsichtlich religiös-kultischer Fragen durchaus gespalten: Auf der einen Seite des Spektrums befand sich die kritische Einstellung der Sophisten und ihrer Anhänger — diese rekrutierten sich vor allem aus der gebildeten Oberschicht —, welche schon seit geraumer Zeit damit begonnen hatten, die althergebrachten Ansichten zu hinterfragen. Auf der anderen Seite standen die traditionell-konventionellen Vorstellungen, welche vor allem unter den einfacheren Bevölkerungsschichten vorherrschten, jedoch auch in führenden Kreisen ihre Exponenten hatten.<sup>23</sup>

Diese zwei Strömungen innerhalb der Gesellschaft Athens lassen sich insbesondere auch bei den im thukydideischen Werk zu findenden Vertretern der athenischen Führungsschicht feststellen:

Die markantesten Repräsentanten des „sophistischen Flügels“ sind Perikles und Alkibiades. Bei ihnen hat es den Anschein, als ob sie die Religion als „Mittel zum Zweck“ verstehen, um ihre persönlichen und politischen Ziele zu verwirklichen. Sie wissen um den politisch-propagandistischen Wert kultischer Praktiken und nutzen sie dementsprechend. Ein Beispiel dafür ist der *epitaphios* des Perikles (Thuk. 2,34–36), worin er die traditionelle Leichenrede als Bühne zur Rechtfertigung und Vermarktung seines politischen Programmes gebraucht. Ein weiteres ist der Olympiaauftritt des Alkibiades, welchen dieser ausgiebig zur Eigenwerbung nutzt. Durch seine so gesteigerte Popularität wird er von den Athenern trotz seines für diese Position unüblich jungen Alters zum Strategen gewählt (Thuk. 6,12,2; 16,1–3). Dass es Alkibiades mit der traditionellen religiösen Vorstellungswelt wohl nicht allzu ernst nahm, zeigt sich auch anhand der ihm vorgeworfenen Beteiligung am Mysterienfrevl (Thuk. 6,28,1–29,3).<sup>24</sup> Sowohl Perikles als auch Alkibiades verkehrten mit bedeutenden Philosophen ihrer Zeit und wurden wohl von diesen hinsichtlich ihrer religiösen Anschauungen geprägt.<sup>25</sup>

Auch im diplomatischen Austausch mit anderen Poleis zeigt Athen Züge dieser für die damalige Zeit neuen, kritischen Tendenzen hinsichtlich der Auffassung der Religion. Die auffälligsten Beispiele hierfür sind die gegenseitigen Vorwürfe der Thebaner und Athener nach der Schlacht von Delion (Thuk. 4,89–101) sowie der Melierdialog (Thuk. 5,85–113). Die Träger des sophistischen Gedankenguts sind hierbei die im Zuge athenischer Gesandtschaften auftretenden Redner, wobei es sich bei diesen wiederum um Leute aus der Oberschicht handelt.

Das wichtigste Gegenbeispiel ist das des bereits angesprochenen, athenischen Strategen Nikias (Thuk. 7,50,1–51,1), welcher der markanteste Repräsentant althergebrachter Glaubensvorstellungen im thukydideischen Werk ist.

Was den athenischen Demos und die einfachen Soldaten anbelangt, finden sich bei Thukydides mehrere Beispiele, aus welchen sich auf umfassende Religiosität und lebendigen Aberglauben schließen lässt: Thukydides berichtet mehrmals davon, wie in kritischen Situationen allerlei

<sup>23</sup> Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 31; M. Palmer, *Machiavellian virtù and Thucydidean aretē. Traditional Virtue and Political Wisdom in Thucydides*, *The Review of Politics* 51,3 (1989) 377; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 133–134; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 432.

<sup>24</sup> Saxonhouse, *Nature & Convention* (o. Anm. 14) 482–484.

<sup>25</sup> Perikles hatte Umgang mit dem einflussreichen Sophisten Protagoras von Abdera (Plut. Per. 36), und seine zweite Frau, Aspasia, unterhielt einen Philosophenzirkel, welchem wohl auch Sokrates angehört haben dürfte (Plut. Per. 32; Plat. Mx.). Sokrates war auch Lehrer des Alkibiades (Plat. Alk. 1 und 2; Plat. symp.).

Wahrsager, Orakeldeuter und Seher auftreten, welche das athenische Volk mit ihren Sprüchen aufwiegeln und so beträchtlichen — wenn auch zeitlich sehr beschränkten — Einfluss gewinnen können (Thuk. 2,8,2; 21,3; 8,1,1). Im Zuge der Hermen- und Mysterienfrevel ist die athenische Bevölkerung von Panik erfüllt und macht sich mit Übereifer auf die Suche nach den Tätern — oder zumindest Sündenböcken, welche man als Täter ausgibt (Thuk. 6,53,2–3). Ebenfalls zeugt die Reaktion der Soldaten auf die Unwetter und Mondfinsternis in Sizilien von großer Sensibilität gegenüber Omen und anderen „göttlichen Zeichen“ (Thuk. 6,70,1; 7,50,4; 79,3).

Es lässt sich in jedem Fall konstatieren, dass Überlegungen, ob die Götter eine Handlung oder Vorgehensweise billigen bzw. missbilligen und/oder dass die Götter auf der eigenen Seite stehen, oder eben nicht, wichtige Handlungsimpulse und Motivationsfaktoren auf beiden Seiten darstellen.

### *Heiligtümer und Tempel*

Ein zweiter Punkt, welcher bei Thukydides immer wieder offenbar wird, ist die politische Bedeutung griechischer Heiligtümer und Tempel. Hierbei stechen vor allem folgende fünf Aspekte heraus:

Heiligtümer als ...

- (1) öffentliche Plätze, Versammlungsorte und Austragungsorte von Ritualen und Festen
- (2) Orakelstätten
- (3) Quellen und Lagerstätten beträchtlicher Reichtümer
- (4) strategisch wie militärisch wichtige Punkte und Ziele
- (5) Zufluchtsorte

Ad (1): Heiligtümer boten sich einerseits wegen ihrer Lage als Orte der Zusammenkunft, der Begegnung und der Diplomatie an: Die bedeutendsten griechischen Heiligtümer waren entweder an zentralen Plätzen innerhalb von Städten gelegen und eigneten sich somit für innerstaatliche Treffen (z. B. die Akropolis von Athen), oder aber etwas abseits von städtischen Zentren (z. B. Olympia, Delphi), was sie wiederum — weil ihnen, obwohl sie von nahen Stadtstaaten oder Amphiktyonien verwaltet und kontrolliert wurden, eine gewisse „Aura der Neutralität“ anhaftete — zu vorteilhaften Lokalitäten für zwischenstaatliche Interaktion machte.<sup>26</sup>

Andererseits boten die in den Heiligtümern begangenen Kulthandlungen und religiösen Feste ideale Anlässe und Gelegenheiten für Zusammentreffen jeglicher Art.

Bei Thukydides werden Heiligtümer und die dortigen Festivitäten auf mehrfache Weise als diplomatische resp. politische Plattformen genutzt:

So werden die regelmäßig stattfindenden religiösen Feiern, bei welchen Gesandtschaften einer Vielzahl griechischer Poleis zusammenkommen, als Gelegenheiten genutzt, um Verträge zu schließen sowie bestehende Bündnisse zu erneuern. Als Exempel soll hier der Nikiasfriede dienen, welcher im Jahre 421, direkt im Anschluss an die Städtischen Dionysien, in Athen geschlossen wurde (Thuk. 5,20,1). Zur jährlichen Erneuerung des Friedensvertrages sollten dann

<sup>26</sup> N. Marinatos, *What were Greek sanctuaries? A synthesis*, in: N. Marinatos, R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New approaches*, London, New York 1993, 180.

die Spartaner wiederum eine Abordnung zu den Städtischen Dionysien entsenden, die Athener im Gegenzug eine zu den Hyakinthien nach Sparta (Thuk. 5,23,4).

Auch werden Heiligtümer dazu verwandt, Absprachen und Verträge publik zu machen, sei es vermittels Mundpropaganda oder durch (in)schriftliches Festhalten des Vertragsinhaltes auf Stelen oder Säulen, welche man in heiligen Stätten aufstellte. Auch hier kann auf den Nikiasfrieden verwiesen werden, bei welchem die Vertragspartner beschließen, in Olympia, Delphi, auf der Athener Akropolis, auf dem Isthmos von Korinth sowie im Amyklaion nahe Sparta Stelen zu errichten, welche den Vertragstext bekunden sollen (Thuk. 5,18,10; 23,5).

Zudem boten Spiele — speziell jene in Olympia — eine Möglichkeit, sich als Individuum vor breiter Öffentlichkeit zu profilieren und daraus im Anschluss politisches Kapital zu schlagen. Es gibt zahlreiche Fälle erfolgreicher Olympioniken, welche ihre Popularität und den damit einhergehenden Einfluss dazu nutzten, als Politiker oder Feldherrn Karriere zu machen. Thukydidische Beispiele hierfür sind Kylon (Thuk. 1,126,3–5), Alkibiades (Thuk. 6,16,2–3) und Dorieus von Rhodos (Thuk. 3,8,1; 8,35,1; 84,2).<sup>27</sup>

Ad (2): Einige Heiligtümer erlangten wegen der dort ansässigen Orakel große Wichtigkeit. Diese fragte man von öffentlicher Seite — vermittels spezieller Gesandtschaften — hinsichtlich wichtiger außen- wie innenpolitischer Belange um Rat. Einflussreiche Orakelstätten waren beispielsweise das Orakel des Zeus-Ammon in der Oase Siwa,<sup>28</sup> das Zeusorakel von Dodona sowie das Orakel des Apollon in Delphi.

Letzteres war das mit Abstand wichtigste Orakel für die Griechen, und die Bedeutung Delphis als primäre griechische Orakelstätte wird auch im Werk des Thukydidides immer wieder unterstrichen. So bemüht man sich bei den Verhandlungen sowohl des Waffenstillstandsvertrages von 423 (Thuk. 4,118,1), als auch des Nikiasfriedens (Thuk. 5,18,2) darum, für alle Parteien freien Zugang zum delphischen Heiligtum zu gewährleisten, um das Orakel auch im Kriegszustand ungehindert befragen zu können. Zudem berichtet Thukydidides von zahlreichen Orakelanfragen, welche weiter unten behandelt werden.

Ad (3): Heiligtümer und alles in ihnen Befindliche wurde im antiken Griechenland als sakrosankt — und somit für den Menschen tabu — erachtet. Sie hatten den Status eines unantastbaren Bezirkes (gr. *asylon hieron*). Jegliche Vergehen, bei welchen sich jemand am Besitz eines Heiligtums vergriff, wurden mit harten Strafen geahndet.<sup>29</sup> Diese Unantastbarkeit heiliger Stätten wurde von vielen Poleis dazu benutzt, in ihren jeweiligen Tempeln neben Weihgaben auch Kassen einzulagern, welche teils über beträchtliche Gelder verfügten.<sup>30</sup> Die in diesen Tempelkassen befindlichen Finanzreserven waren während des Peloponnesischen Krieges von immenser Wichtigkeit.

<sup>27</sup> Marinatos, *Greek sanctuaries* (o. Anm. 26) 181.

<sup>28</sup> P. Scholz, *Der Hellenismus. Der Hof und die Welt*, München 2015, 60; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 2011, 178; Die Oase Siwa lag in der libyschen Wüste und beherbergte ein altes Orakel des Amun-Re, welcher von den Griechen mit Zeus-Ammon gleichgesetzt wurde. Den Griechen war das Orakel wohl bald nach der Gründung der Kolonie Kyrene an der libyschen Küste um 630 bekannt geworden.

<sup>29</sup> U. Sinn, *Greek sanctuaries as places of refuge*, in: N. Marinatos, R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New approaches*, London, New York 1993, 72; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 170; Tempelräuber wurden mit dem Tode bestraft, und nach ihrem Hinscheiden wurde ihnen auch die Beerdigung in ihrer Heimat verwehrt.

<sup>30</sup> Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 72.

Bei Thukydides wird mehrfach auf die Bedeutung finanzieller Mittel — speziell auch auf jene griechischer Heiligtümer — für die Kriegsführung hingewiesen: So betont Perikles in seiner Rede anlässlich des Kriegsbeginnes immer wieder die kriegsentscheidende Rolle des Geldes, und dass Athen über die größten Finanzreserven von Hellas verfüge und somit im Vorteil sei. Bei seiner Aufzählung der Geldmittel Athens verweist er dabei explizit auf die auf der Akropolis von Athen befindlichen Reichtümer (Thuk. 2,13,2–6).<sup>31</sup>

Auch auf Seiten der Gegner Athens ist man sich über die Wichtigkeit des Geldes im Krieg im Klaren und bringt das Finanzpotential griechischer Tempelkassen zur Sprache: Vor Kriegsbeginn schlagen die Korinther ihren Verbündeten vor, sich von Delphi und Olympia Geld zu „leihen“<sup>32</sup>, um damit die athenischen Schiffsmannschaften abzuwerben (Thuk. 1,121,3).<sup>33</sup>

Ad (4): Heilige Stätten boten sich aus mehreren Gründen als Stationen oder Destinationen militärischer Unternehmungen an. Erstens wegen ihrer strategisch vorteilhaften Lage. Heiligtümer befanden sich oft in der Nähe wichtiger Verkehrswege wie Straßen oder der See, oder an Punkten, von welchen man die Umgebung gut überblicken konnte, wie Vorgebirgen oder Hügeln. Zweitens wegen der vorhandenen Infrastruktur. Die örtlichen Gebäude konnten als Schutz und Unterstände bei Schlechtwetter dienen. Trinkwasser und in vielen Fällen auch Holz war ausreichend vorhanden. Oft gab es zudem ebenes Areal, welches zur Errichtung von Zeltlagern genutzt werden konnte, sowie Weideflächen für Pferde und andere Nutztiere. Drittens verfügten viele Heiligtümer über reiche Weihgaben und andere Wertobjekte, welche man sich zu Eigen machen konnte. All dies machte Heiligtümer zu idealen Sammel- oder Lagerplätzen sowie zu attraktiven Zielen von Militäroperationen.<sup>34</sup>

Thukydides liefert mehrere Beispiele der dahingehenden Nutzung heiliger Orte: Im Jahr 426 übernachtet der athenische Stratege Demosthenes mit seinem Heer im heiligen Bezirk des nemeischen Zeus in Lokris (Thuk. 3,96,1).<sup>35</sup> Im selben Jahr wird das Heiligtum von Delphi von den Spartanern und ihren Verbündeten als Sammel- und Ausgangspunkt für Militäroperationen in Zentralgriechenland genutzt (Thuk. 3,101).<sup>36</sup> Im Zuge ihres Einfalls in Boiotien (424/23) erobern die Athener das Apollon-Heiligtum von Delion und bauen es zur Festung aus, wobei sie sich die infrastrukturellen Vorzüge des sakralen Ortes zu Nutze machen (Thuk. 4,90,1–4).<sup>37</sup>

Ad (5): Wenn sich eine Person im antiken griechischen Raum in einer Notlage befand, so hatte sie die Möglichkeit, sich als Schutzsuchender an ein Heiligtum zu wenden. Es gibt zahlreiche Fälle, bei welchen sich Individuen — meist ehemalige Potentaten, Politiker oder Personen des öffentlichen Lebens — aufgrund politischer Verfolgung in heilige Stätten begaben. Auch Opfer von Kriegen oder Staseis taten dasselbe.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> L. Kallet-Marx, *Money Talks. Rhetor, Demos, and the Resources of the Athenian Empire*, in: R. Osborne, S. Hornblower (Hrsg.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented To David Lewis*, Oxford 1994, 233–238.

<sup>32</sup> Thukydides spricht von einem δάνεισμα, also einer Leihgabe oder einem Darlehen.

<sup>33</sup> Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 173; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 127.

<sup>34</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 126–127.

<sup>35</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 127.

<sup>36</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 190.

<sup>37</sup> Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 162; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 129–130.

<sup>38</sup> Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 70; Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 374.

Sich in den Schutz eines Heiligtums zu begeben unterschied sich von der griechischen Institution der Asylie. Die Asylie stellte ein Netzwerk zwischenstaatlicher Abmachungen und Verträge dar, welches freies Geleit für all jene garantierte, welche im Interesse und im Auftrag ihrer Heimatpolis die Staatsgrenze überschritten und sich deshalb außerhalb der lokalen Jurisdiktion befanden. Betroffen hiervon waren jene Berufsgruppen, deren Profession das Reisen erforderte, also Gesandte und Diplomaten, Händler, Athleten oder auch Künstler. Der von der Asylie garantierte Schutz war nur gültig, wenn er im Vorfeld vereinbart oder wenn er als Ehre an ein Individuum verliehen worden war.<sup>39</sup>

Heiligtümer waren nur insofern von der Asylie betroffen, als dass die dahingehenden Dokumente und Verträge in den meisten Fällen in ihnen ausgestellt wurden, damit die Autorität des Heiligtums auch auf diese überging. Auch waren heilige Bezirke selbst von der Asylie geschützt, weil alle Objekte in ihnen sowie ihr gesamter Besitz der Vorstellung nach der in dem jeweiligen Heiligtum verehrten Gottheit gehörten und somit für Menschen als unantastbar galten. Diese Unantastbarkeit garantierte umgekehrt auch den Besuchern eines Heiligtums — Pilgern, Festgesandten, Athleten oder einfachen Touristen — Schutz.<sup>40</sup>

Wenn eine Person also ein Heiligtum betrat, war sie fürs Erste unter dem Schutz der Asylie. Wenn sie allerdings vor Verfolgung zu einer heiligen Stätte geflüchtet war, bedeutete dies nicht automatisch eine dauerhafte Lösung ihrer Probleme. Wenn jemand beispielsweise aufgrund einer Straftat verfolgt wurde, so konnte er sich zwar kurzzeitig in einen heiligen Ort flüchten, jedoch gab es Regelungen, welche einen längeren Aufenthalt von Personen, welche kein religiöses Amt in dem betreffenden Heiligtum innehatten, verboten. Wenn sich jemand für längere Dauer unter den Schutz eines Heiligtums stellen wollte, so musste man den Grund seines Kommens bekannt geben. Nach einer solchen Offenlegung war das Heiligtum, oder vielmehr die zuständigen Priester, dazu verpflichtet, nach einer Lösung des Problems zu suchen und als Vermittler zu fungieren. Diese Hilfestellung wurde durch ein klar geregeltes Ritual ins Rollen gebracht, nämlich jenes der Hikesie (gr. *hikesía/hiketείa*). Dabei musste sich der Bittsteller an den Altar oder an die Kultstatue der in dem Heiligtum verehrten Gottheit setzen und ein Symbol — einen frisch abgebrochenen Ast und/oder ein Stück Wolle — tragen, welches ihn als Schutzsuchenden auswies. Von diesem Moment an war er kein normaler Besucher mehr, sondern hatte den Status eines Schutzsuchenden (gr. *hikētēs*) inne. Ab diesem Zeitpunkt musste das Heiligtum sich für den *hikētēs* einsetzen und sich darum bemühen, dessen Probleme zu bereinigen. Dieses Ritual findet sich in den Quellen oft abgekürzt durch die Phrase „er/sie setzte/n sich an das/den Heiligtum/Altar“ oder eine ähnliche Variante und wird auch bei Thukydides mehrfach auf diese Weise erwähnt.<sup>41</sup>

Wie auch andere griechische Historiographen berichtet auch Thukydides nur selten von der Einhaltung der Hikesie, sondern meist von Fällen, in welchen die Immunität ignoriert oder verletzt wurde — also die Bittsteller durch ihre Feinde vertrieben, getötet oder ausgehungert

<sup>39</sup> Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 72; siehe auch M. Dreher, *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 15), Köln, Wien 2003; J. Derlien, *Asyl. Die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike*, Marburg 2003.

<sup>40</sup> Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 72.

<sup>41</sup> Thuk. 1,126,10: [...] καθίζουσιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἰκέται [...]; 3,70,5: [...] καὶ πρὸς τὰ ἱερά ἰκετῶν καθεζομένων [...]; Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 72.

wurden.<sup>42</sup> Ausnahmen bilden beispielsweise die Behandlung der Heloten am Berg Ithome (Thuk. 1,103,1–3) oder der Fall des spartanischen Strategen Astyochos, welcher durch die Flucht an einen Altar sein Leben retten kann (Thuk. 8,83,3).

Weil der Glaube an die Schutzfunktion von Heiligtümern tief im Glauben der Bevölkerung verwurzelt war, ist es auch nachvollziehbar, dass man sich diesen für politische Zwecke zunutze machte. Das Thema bot sich dazu an, positive oder negative Meinungen und Emotionen gegenüber einer Person, Partei oder Polis hervorzurufen — beziehungsweise diese zu verstärken — und war somit ein ideales Propagandainstrument. Auf diese Art wird es zum Beispiel im Vorfeld des Peloponnesischen Krieges eingesetzt, als sich Sparta und Athen gegenseitige Frevel vorwerfen, bei welchen es vor allem um das Ignorieren der *hikesia* und die daraus resultierenden Tempelschändungen geht (Thuk. 1,126–134).<sup>43</sup>

Anhand der dargelegten Charakteristika griechischer Heiligtümer lässt sich folgende Bilanz ziehen: Die griechische Religion war zwar nicht im modernen Sinne institutionalisiert, jedoch kann man beobachten, dass es sich bei diversen Kultstätten durchaus um Institutionen mit großem politischen Einfluss — und großer politischer Einflussnahme — handelt. Besonders die Heiligtümer von Delphi und Olympia sind hierbei hervorzuheben.

Es ist daher verständlich, warum die Kontrolle beziehungsweise der Besitz von Heiligtümern ein derart wichtiger Macht- und Prestigefaktor war.<sup>44</sup> Wer wichtige Heiligtümer oder den Zugang zu Selbigen kontrollierte, verfügte über ein bedeutendes Druck- und Machtmittel, wie sich anhand der Schirmherrschaft von Elis über das Zeus-Heiligtum von Olympia beobachten lässt (Thuk. 5,49).<sup>45</sup>

Überhaupt ist die Frage des Zugangs zu heiligen Stätten von entscheidender Bedeutung während des Peloponnesischen Krieges: Es finden sich sowohl im einjährigen Waffenstillstandsvertrag von 423 (Thuk. 4,117–118), wie auch im Nikiasfrieden (Thuk. 5,18), Klauseln, welche freien Zugang zu den gemeinsamen Heiligtümern, vor allem Delphi, gewährleisten sollen. Dies zeigt, dass der Krieg den Besuch von Selbigen und damit das Einholen von Orakeln sowie die Teilnahme an Festen und Opfern für manche Poleis erschwert hatte. Sparta wurde im Zuge eines Streits mit Elis — dessen Stadtverwaltung mit der Administration des Heiligtums von Olympia aufs Engste verbunden war — von den Olympischen Spielen des Jahres 420 ausgeschlossen (Thuk. 5,49,1). Was die Athener angeht, so waren diese während des Peloponnesischen Krieges bei den panhellenischen Heiligtümern von Olympia, Delphi, Nemea und Isthmia vermutlich nicht gern gesehen, da alle vier unter dorischer Kontrolle standen. Sie wurden jedoch offenbar nicht

<sup>42</sup> Thuk. 1,126,3–11 (Die Athener ermorden die Anhänger Kylons auf der Akropolis); 1,128–134 (Die Spartaner töten Heloten, welche sich in das Poseidon-Heiligtum am Kap Tainaron geflüchtet hatten; Pausanias wird im Heiligtum der Athena Chalkioikos in Sparta ausgehungert und stirbt auf dem Tempelvorplatz); 3,70,4–6 (Vertreter der oligarchischen Partei Kerkyras setzen sich an die Altäre, um eine Milderung der Geldstrafe zu erlangen, zu welcher sie verurteilt wurden. Der erwünschte Erfolg bleibt jedoch aus); 3,81,2–5 (Das Volk von Kerkyra verfolgt und tötet Anhänger der Oligarchie im örtlichen Hera-Heiligtum); Siehe auch Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 73.

<sup>43</sup> Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 9–13; Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 74.

<sup>44</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 127; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 140.

<sup>45</sup> W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1997, 108–111; Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 179.

gänzlich von den dortigen Festen ausgesperrt — Thukydides erwähnt die Anwesenheit einer athenischen Festgesandtschaft bei den Isthmischen Spielen des Jahres 412 (Thuk. 8,10,1).<sup>46</sup>

Aufgrund der obengenannten Faktoren wurde während des Peloponnesischen Krieges erbittert um diverse griechische Heiligtümer gekämpft. Den markantesten Fall im thukydideischen Werk bildet das Apollon-Heiligtum von Delion in Böotien (Thuk. 4,90,1–4).<sup>47</sup> Am Kriegsschauplatz Sizilien findet sich anhand des heftig umkämpften Olympieions ebenfalls ein herausragendes Beispiel (Thuk. 6,64,1; 70,4; 71,1; 75,1).<sup>48</sup>

Ebenfalls zu erwähnen ist noch, dass Vorwürfe bezüglich der profanen Nutzung geheiligten Bodens probate Mittel darstellten, um Konflikte vom Zaun zu brechen oder jemanden — beziehungsweise eine Partei — zu brandmarken. Ein dahingehendes Beispiel ist der Vorwurf der Athener an die Megarer, sie hätten Teile des heiligen eleusinischen Landes regelwidrigerweise landwirtschaftlich genutzt (Thuk. 1,139,2).<sup>49</sup> Ein zweiter Fall findet sich auf Kerkyra, wo man Führer der oligarchischen Gruppierung beschuldigt, Pfähle für den Weinbau im Heiligtum des Zeus und des Alkinoos geschnitten zu haben (Thuk. 3,70,4).

### *Opfer und Eid*

Dem Opfer als dem zentralen Ritual der griechischen Religion und dem — gemeinsam mit dem Gebet — gebräuchlichsten Mittel, sich göttlicher Unterstützung zu versichern, kamen natürlich auch wichtige politisch-militärische Funktionen zu. Im Opferritual wurden die bestehenden sozialen Hierarchien bzw. Herrschafts- und Machtstrukturen widergespiegelt und bestätigt, wodurch das Opfer einen machtsymbolisch enorm aufgeladenen Ritus darstellte.<sup>50</sup>

In der Opfergemeinschaft fanden sich gesellschaftliche Gruppierungen jeder Größenordnung im gemeinsamen Fest zusammen, angefangen vom Familienverband, über die Polisebene bis hin zu überstaatlichen Einrichtungen wie dem Peloponnesischen Bund oder dem Attisch-Delischen Seebund.<sup>51</sup> Auch der Kult in Olympia vollzog sich primär durch das Opfer, sei es durch private Gelegenheitsopfer oder regelmäßig durchgeführte staatliche Opferungen. Der enorme Stellenwert der olympischen Opferrituale lässt sich anhand des Verhaltens der Spartaner erahnen, nachdem ein Teilnahmeverbot an den Olympischen Spielen des Jahres 420 über sie verhängt wurde. Trotz ihres Ausschlusses von Olympia halten sie es nämlich für unabdingbar, dem Zeus Olympios zumindest daheim Opfer darzubringen (Thuk. 5,49–50).<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 192–194; Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 108–111; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 426.

<sup>47</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 129–130; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 162.

<sup>48</sup> Plut. Nik. 16,6; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 129; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 171.

<sup>49</sup> A. W. Gomme, A. Andrewes, K. J. Dover, *A historical commentary on Thucydides I–V*, Oxford 1945–1981, I 449; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 165–166; Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 21–22; dieses Stück Land, welches *ἱερὰ ὄρυγας* genannt wurde, befand sich an der Grenze der Megaris und Attika und war den Göttinnen von Eleusis, Demeter und Persephone (bzw. Kore), geweiht. Es führte mehrmals zum Streit zwischen Athen und Megara und bot auch Mitte des vierten Jahrhunderts den Anlass für einen Krieg beider Poleis.

<sup>50</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 395–396; 401; Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 47–48, 248.

<sup>51</sup> Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 46.

<sup>52</sup> Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 426; Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 108–111.

Opferrituale und deren Rollenverteilung hatten immense allegorische Aussagekraft und wurden als Ausdruck weltlicher Macht angesehen. Dieser Umstand zeigt sich anhand des Konfliktes zwischen Korinth und Kerkyra noch vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges. Die Rivalität beider Poleis eskaliert unter anderem deshalb, weil die Kerkyraier den Korinthern nicht — wie von der Tradition gefordert — den ersten Opferteil überlassen (Thuk. 1,25,3–4).<sup>53</sup> Nicht nur der religiöse Kult, sondern die Ordnung der Gesellschaft überhaupt gestaltet und spiegelt sich im Opferritual.<sup>54</sup>

Da (Opfer-)Rituale den sozialen Status akzentuierten, haftete auch der Stellung eines Herrschers immer eine priesterlich-religiöse Komponente an. Die spartanischen Könige waren beispielsweise für das Darbringen von Opfern an bestimmten Anlässen zuständig. So opferten sie vor dem Auszug eines Heeres dem Zeus Agetor (dt. „Zeus dem Führer“) oder brachten vor der Überschreitung der lakonischen Landesgrenze dem Zeus und der Athena ein Opfer dar. Im Verlauf des Peloponnesischen Krieges fallen den Spartanern diese Grenzüberschreitungsopfer (gr. *diabateria*) mehrfach negativ aus, woraufhin man die jeweiligen Militäroperationen abbricht und wieder umkehrt (Thuk. 2,74,2; 5,54,1–2; 5,55,3; 5,116,1).<sup>55</sup>

Allgemein waren Opferriten bei griechischen Kriegszügen allgegenwärtig. Vor jeder Schlacht wird — sozusagen als „blutiges Vorspiel“ — geopfert, und ebenso danach. Die Opfer, welche vor einer militärischen Auseinandersetzung durchgeführt wurden, dienten mehrfachen Zwecken: Einerseits wollte man die Götter für die bevorstehende Schlacht auf seine Seite ziehen. Zweitens brachten Seher Blutopfer dar und veranstalteten eine Eingeweideschau, um damit Prophezeiungen hinsichtlich des Ausgangs der kommenden Auseinandersetzung anzustellen. Drittens — zusammenhängend mit den ersten beiden Punkten — dienten diese Opfer dazu, der eigenen Partei Mut und Zuversicht einzuflößen, beziehungsweise diese dazu zu bewegen, sich überhaupt eine Schlacht zu liefern. Der Thebaner Pagondas schafft es beispielsweise, die Boioter unter Hinweis auf positiv ausgefallene Schlachtopfer zu überzeugen, den Kampf gegen die Athener zu suchen (Thuk. 4,92,7).<sup>56</sup> Ferner markieren Opferrituale den Anfang beziehungsweise das Ende eines Konfliktes. Speziell Trankopfer (Libationen) werden dazu herangezogen, die Beendigung von Feindseligkeiten zu besiegeln. Auf diese Weise wird der Nikiasfrieden geschlossen, wobei die Trankopfer von einem Eid begleitet werden (Thuk. 5,17,2). Es gab weder einen auf religiöser Ebene unerklärten, noch einen unbeendeten Krieg.<sup>57</sup> Dass man mit Opferriten die Gültigkeit von Absprachen besiegelte, ist allerdings keineswegs auf den militärischen Bereich beschränkt zu denken, sondern stellt ein gesamtgesellschaftliches Phänomen dar, welchem *Walter Burkert* mit den Worten „keine Abmachung, kein Vertrag, kein Bündnis kommt ohne Opfer zustande“<sup>58</sup>, treffend Ausdruck verlieh.

<sup>53</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 142; Crane, *Corcyrean Affair* (o. Anm. 5) 5.

<sup>54</sup> Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 98.

<sup>55</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 386; Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 50; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 428–429; Parker, *Spartan Religion* (o. Anm. 15) 155–156; Cartledge, Debnar, *Spartans in Thucydides* (o. Anm. 16) 583.

<sup>56</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 176–177.

<sup>57</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 399–400; Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 59–60.

<sup>58</sup> Burkert, *Homo Necans* (o. Anm. 45) 46.

Auf das Engste mit dem Opferritus verbunden ist das Phänomen des Eides. Die eidliche Bindung der Vertragspartner erfolgt mittels eines Rituals, welches sich aus folgenden Komponenten zusammensetzt: Es erfolgt eine Anrufung nicht-menschlicher Zeugen, zumeist von Göttern, in manchen Fällen auch Heroen, Ahnen, Örtlichkeiten oder Gegenständen. In vielen Fällen wird Zeus in seiner Funktion als Eidschützer (Zeus Horkios) angerufen. Die adressierten Zeugen sollen sowohl als Garanten für die Erfüllung eines Vertrages fungieren, als auch als Rächer im Falle von dessen Nichterfüllung. Auch wird geopfert — meist handelt es sich dabei um ein Tieropfer mit Libation. Teil des Opferritus beim Eid ist das Aufsagen einer Spruchformel, welche eine Selbstverfluchung enthält, die im Falle der Eidbrüchigkeit zum Tragen kommen soll. Der Eid soll durch das Ritual den Charakter von etwas „nicht Zurücknehmbaren“, „ewig Bindenden“ bekommen. Opfer und Eid zeigen sich also bei der Ratifizierung jedweder Abmachung als untrennbar verkettet.<sup>59</sup>

Bei Thukydides finden sich zahlreiche Beispiele für den Eid im politisch-militärischen Bereich:

Diverse Schwüre und Bündniseide treten hierbei vornehmlich als argumentative Elemente im zwischenstaatlichen resp. diplomatischen Verkehr in Erscheinung. Meist werden sie dazu verwandt, um die eigene Politik als gerechtfertigt und richtig erscheinen zu lassen, und gleichzeitig, um politische Maßnahmen und Entscheidungen der Gegenpartei anzuschwärzen und dieser die Schuld an verschiedenen Auseinandersetzungen zuzuweisen.

Auch der Kontext, in welchem Eide bei Thukydides erscheinen, spricht für ihre Wichtigkeit als diplomatisches Instrument. In vielen Fällen finden sich Verweise auf Eide nämlich in Reden wieder, welche im Zuge politischer Treffen von Gesandten verschiedener Poleis gehalten werden. Das beste dahingehende Beispiel ist die Versammlung in Sparta im Jahre 432, also kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges, bei welcher Vertreter der verschiedenen Poleis des Peloponnesischen Bundes sowie eine athenische Abordnung zugegen sind. Die Wortführer der drei Hauptakteure der Versammlung — Korinth, Athen und Sparta — bringen in ihren jeweiligen Reden Bündniseide zur Sprache: Die Korinther fordern entschlossenes militärisches Vorgehen gegen Athen und drohen im Falle weiteren Zögerns von Seiten der Spartaner damit, ihnen die Bündniseide aufzukündigen. Dem fügen sie bei, dass sie damit weder in den Augen der Götter noch der Menschen einen Eidbruch begingen (Thuk. 1,71,4–5). Die athenischen Gesandten appellieren ihrerseits an die Spartaner, die bestehenden Eide — gemeint ist der 446 geschlossene Friedensvertrag zwischen Sparta und Athen — nicht zu brechen (Thuk. 1,78,4).<sup>60</sup> Der Spartaner Sthenelaidas bezeichnet die Athener wiederum als Rechtsbrecher — sprich Eidbrecher — und ruft dazu auf, mit Unterstützung der Götter gegen diese vorzugehen (Thuk. 1,86,5).

Wie schon in obigem Beispiel anhand der korinthischen Gesandtschaft zu beobachten ist, erscheinen Eide in einigen der bei Thukydides überlieferten Reden als eine Art „prophylaktischer Zusatz“ eines geplanten politischen oder militärischen Schrittes. Man fügt an, dass man mit der Umsetzung einer bestimmten Aktion keine bestehenden Eide bräche und in den Augen der Götter,

<sup>59</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 205, 377.

<sup>60</sup> S. Schmidt-Hofner, *Das klassische Griechenland. Der Krieg und die Freiheit*, München 2016, 164–167.

die die Eide schützten, kein Unrecht begehe.<sup>61</sup> Die Rede des Spartaners Sthenelaidas zeigt ferner, dass sich der Vorwurf der Eidbrüchigkeit dazu eignete, Konflikte zu generieren.

Umgekehrt wurden Schwüre aber auch dazu herangezogen, um Auseinandersetzungen möglichst zu vermeiden oder abzuwenden. So berufen sich die Plataier, als ein spartanisches Heer im Sommer 429 vor ihren Toren steht und ihre Stadt bedroht, auf einen vom Spartanerkönig Pausanias geleisteten Eid, mit welchem er ihnen Freiheit und Unabhängigkeit zugestanden hätte. Sie hoffen, damit den Abzug der feindlichen Truppen unter Führung des Archidamos zu erreichen und der Belagerung ihrer Stadt durch das spartanische Heer zu entgehen (Thuk. 2,71).

Obwohl die schlechte Quellensituation keinerlei definitive Aussagen erlaubt, geht man bei den meisten der bei Thukydides erwähnten Eide davon aus, dass es sich bei ihnen um historische Tatsachen handelt. Dennoch stellt sich die Frage, ob man sich teils auch auf fiktive Eide berief, da es für die antiken Griechen — wie auch für die moderne Forschung — ausgesprochen schwierig war, einen vorgeblichen Eid als künstliches Konstrukt zu entlarven. Auszuschließen ist es nicht, da sich beim Umgang mit Eiden auch sonst ein Pragmatismus feststellen lässt, wie er bei anderen sakral konnotierten Praktiken nicht so offensichtlich ist. Tradition und religiöse Observanz treten teils völlig in den Hintergrund und müssen dem Zweck weichen, welchen der vorgebliche Eid befördern soll.<sup>62</sup>

Vor allem ein Beispiel zeigt dies sehr klar: Gemeint ist die Zerstörung der attisch-boiotischen Grenzfestung Panakton durch boiotische Truppen im Frühjahr 421, kurz nach Abschluss des Niciasfriedens, in welchem unter anderem die Rückgabe der Festungsanlage an Athen vereinbart worden war. Als Rechtfertigung dient den Boiotern ein angeblicher Eid, wonach mit den Athenern abgemacht worden sei, dass weder sie noch die Boioter selbst den Ort besiedeln sollten, sondern dieser lediglich auf gemeinsamer Basis landwirtschaftlich genutzt werden dürfe. Zwischen der Besetzung der Festung durch boiotische Soldaten und deren Zerstörung liegt allerdings ein Zeitraum von rund einem halben Jahr. Während dieser Zeitspanne hatten die Boioter sich dort aufgehalten und hatten somit selbst gegen die eidliche Abmachung, welche eine Besiedelung des Ortes verbot, verstoßen (Thuk. 5,3,5; 39,3; 42).<sup>63</sup>

Einen besonders eindrucksvollen Erfolg, was die politisch-diplomatische Nutzung von Eiden anbelangt, kann der spartanische Feldherr Brasidas im Jahre 424 in Thrakien verbuchen: Es gelingt ihm, die chalkidische Stadt Akanthos — und später noch weitere — auf seine Seite zu ziehen. Das ausschlaggebende Argument, mit welchem er die Akanthier überzeugen kann, sich von Athen abzuwenden und zu Sparta überzulaufen, stellen Eide dar: In seiner Rede vor der akanthischen Volksversammlung behauptet er nämlich, er habe die spartanischen Behörden mit heiligsten Eiden dazu verpflichtet, den von ihm gewonnenen Städten weiterhin Autonomie zu gewähren und sie nicht in ein Bündnis mit Sparta zu drängen (Thuk. 4,86,1).

---

<sup>61</sup> Für weitere Beispiele hierfür siehe Thuk. 2,74,2; 4,87,2.

<sup>62</sup> Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 98–99; T. Rood, *Thucydides. Narrative and Explanation*, Oxford 1998 101.

<sup>63</sup> Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 98–99.

*Orakel und Omen*

Gemäß der Vorstellung der antiken Griechen kommunizierten die Götter auf zweifache Weise mit den Menschen und gaben ihnen so Weisung und Leitung. Einerseits über Orakel. Sie wurden als Nachrichten einer Gottheit gesehen, welche durch Mittelsmänner wie Priester oder Orakeldeuter (gr. *chresmologoi*)<sup>64</sup> empfangen, ausgesprochen und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Andererseits teilten sich die Götter den Menschen über diverse „Zeichen“ mit, welche in der Regel unter dem Begriff „Omen“ subsumiert werden. Die Bandbreite dieser Zeichen war schier unerschöpflich und umfasste alles, was nicht selbstverständlich, außerhalb der Norm und nicht manipulierbar war.<sup>65</sup> Für das Erkennen und Interpretieren von Omina waren Seher (gr. *manteis*) zuständig. Sowohl Orakeln als auch Omen wurde aufgrund des ihnen attestierten göttlichen Ursprungs großer Respekt entgegengebracht.<sup>66</sup>

Die wichtigste Quelle für Orakel im antiken Griechenland war das Apollon-Heiligtum von Delphi. In den Perserkriegen hatte es die Hellenen zur Unterwerfung gemahnt. Dieser Fehlgriff hatte der Stellung des Orakels nachhaltig geschadet, und in der Folgezeit wurde vermehrt ohne das Heiligtum von Delphi Politik gemacht.<sup>67</sup> Dass es jedoch auch während der Pentekontaëtie und insbesondere dem Peloponnesischen Krieg noch über großen Einfluss verfügte, zeigen die zahlreichen Orakelanfragen aus dieser Zeit, von denen viele bei Thukydides überliefert sind:

Beim Konflikt zwischen Epidamnos, Kerkyra und Korinth tritt Delphi als Vermittler und Schiedsrichter bei zwischenstaatlichen Streitfragen in Erscheinung (Thuk. 1,25,1; 28,2). Am Ende des Dritten Messenischen Krieges lassen die Spartaner die verbliebenen Heloten ziehen — unter anderem aufgrund eines Orakelspruchs (Thuk. 1,103,2). Die Spartaner fragen beim delphischen Orakel an, wie man im Falle eines Krieges gegen Athen abschneiden würde (Thuk. 1,118,3).<sup>68</sup> Die Spartaner verlegen das Grab des Pausanias aufgrund eines Orakels zurück an den Ort seines Dahinscheidens (Thuk. 1,134,4). Sparta schickt eine Gesandtschaft nach Delphi, um die geplante Gründung von Herakleia Trachinia abzusegnen (Thuk. 3,92,5). Die Gegner des Spartanerkönigs Pleistoanax behaupten, er habe das delphische Orakel bestochen, seinen Landsleuten mehrmals ein Orakel zu erteilen, welches seine Rückkehr forderte (Thuk. 5,16,2). Im Jahr 421 verlangt Delphi die Rückführung der zuvor von Athen umgesiedelten Bewohner von Delos (Thuk. 5,32,1).

An den obigen Beispielen lässt sich die Diversität der Anfragen, welche man an den delphischen Apoll richtete, erkennen, sowie die verschiedenen Auswirkungen der getätigten Weissagungen. Der Grund, warum man das delphische Orakel auch nach seiner eklatanten Fehlentscheidung hinsichtlich der Perserbedrohung regelmäßig konsultierte, liegt in der Natur der gegebenen Orakelsprüche:

<sup>64</sup> Wörtlich heißt *chresmologos* „Orakelsammler“ beziehungsweise „Orakelsprecher“. Gewöhnlich übersetzt man den Terminus aber wie hier mit „Orakeldeuter“. Siehe R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, New York 2005, 111.

<sup>65</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 175–177, 178–181.

<sup>66</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 175–176; Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 418–419.

<sup>67</sup> Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 182; siehe G. Zeilhofer, *Sparta, Delphi und die Amphiktyonen im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Erlangen 1959.

<sup>68</sup> Siehe auch Thuk. 1,123,1, wo die Korinther unter Hinweis auf ebendieses Orakel zum Krieg gegen Athen aufrufen; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 110.

Die Äußerungen der delphischen Pythia waren bewusst kryptisch gehalten und wurden von den Priestern in homerischen Hexametern an die jeweiligen Gesandten weitergegeben. Dadurch waren sie zumeist mehrdeutig und unklar. Man sah die Verantwortung des korrekten Interpretierens allerdings bei demjenigen, der die Weissagungen erhielt, und nicht bei der Orakelstätte selbst. Dementsprechend resultierten falsche Orakeldeutungen nicht in einer Zurückweisung der Institution der Orakel. Im Gegenteil, diese lösten eher einen Wunsch nach zutreffenden Orakeln aus. Die Mehrdeutigkeit von Orakelsprüchen wurde also von den antiken Griechen nicht kritisch beäugt, sondern akzeptiert, und man bemühte sich, den Rätseln positive Lösungen und Bedeutungen zuzuweisen. Die Ambiguität vieler Orakelsprüche führte zudem dazu, dass Orakel sich in vielen Fällen nicht erfüllten, oder zumindest Raum für Spekulationen hinsichtlich ihrer Nichterfüllung boten. Dies ermöglichte eine Reinterpretation zu einem späteren Zeitpunkt und unter anderen Umständen, auf welche der Orakelbescheid scheinbar besser zu passen schien. Damit blieb die Glaubwürdigkeit des Götterspruches gewahrt.<sup>69</sup>

Bei Thukydides finden sich zahlreiche Beispiele solch zweideutiger Orakelsprüche:<sup>70</sup> Ein berühmter Fall ist jener Kylons, welchem das Orakel zu Delphi weissagt, er solle am höchsten Fest des Zeus die Akropolis von Athen besetzen. Die Pythia lässt dabei offen, ob es sich um ein lokales, attisches Fest handelt oder nicht, mit dem Resultat, das Kylon den Orakelspruch falsch auffasst (Thuk. 1,126,5–6). Ein weiterer Fall findet sich während der Pest in Athen (430): Die Athener erinnern sich eines alten Orakels, welches besagt, dass ein dorischer Krieg kommen werde und mit ihm die Seuche. Der athenische Demos ist hinsichtlich der Auslegung des Orakelspruchs geteilter Meinung, da man sich nicht sicher ist, ob der Spruch eine „Seuche“ (gr. *λοίμος*)<sup>71</sup> weissagte oder „Hunger“ (gr. *λιμός*). Angesichts der eigenen Lage entscheidet man sich aber für Ersteres — wie es nicht anders zu erwarten war, weil die Menschen ihre Erinnerung immer nach dem selbst Erlebten bzw. Erlittenen lenken, wie Thukydides an dieser Stelle anmerkt.<sup>72</sup>

Die meisten kriegführenden Parteien des Peloponnesischen Krieges fragen Delphi hinsichtlich wichtiger Angelegenheiten um Rat. Eine Ausnahme diesbezüglich stellt die athenische Polis dar. Bei Thukydides handeln die Athener nur einmal gemäß eines delphischen Orakelspruches, und zwar bei der Rückholung der Delier (Thuk. 5,32,1).<sup>73</sup> Selbst bei Unternehmungen größter

<sup>69</sup> R. Brock, *Thucydides and the Athenian Purification of Delos*, *Mnemosyne* 49,3 (1996) 323; C. A. Powell, *Religion and the Sicilian Expedition*, *Historia* 28,1 (1979) 18; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 114; Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 181; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 47; N. Marinatos, *Thucydides and Oracles*, *JHS* 101 (1981) 138; J. E. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley u.a. 1978, 236; Herodot, *Historien*, Übers., hrsg. und erl. von H.-G. Nesselrath, Stuttgart 2017, 752: Die Ambivalenz von Orakelsprüchen könnte auch durch einem Beinamen des Apollon – des wichtigsten griechischen Orakelgottes – ausgedrückt worden sein. Das betreffende Epitheton ist *Loxias*, was sich laut einer Interpretation aus dem Wort *loxós* (dt. „schief“, „schräg“) herleitet und sinngemäß als „Geber zweideutiger Orakel“ übersetzt werden könnte.

<sup>70</sup> Thuk. 1,126,5–6; 2,17,1–2; 54,3–4; 102,5; 3,96; 5,26,3; Marinatos, *Thucydides and Oracles* (o. Anm. 69) 139–140.

<sup>71</sup> Andere Übersetzungen des Terminus wären „Pest“ oder schlicht „Plage“.

<sup>72</sup> Thuk 2,54,3–4: οἱ γὰρ ἄνθρωποι πρὸς ἃ ἐπασχον τὴν μνήμην ἐπιποιῶντο; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 48–49.

<sup>73</sup> Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 193; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 110; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 126; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 48–49.

Tragweite, wie etwa der Sizilienexpedition (415-13), wurden anscheinend keine formellen Anfragen an Apollon Pythios gerichtet.<sup>74</sup>

Dass die Athener dem Orakel von Delphi während des Peloponnesischen Krieges kritisch gegenüberstanden und dieses offenbar nur in Ausnahmefällen konsultierten, hatte wohl mehrere Gründe: Erstens gestaltete sich der Zugang nach Delphi für Athen als schwierig. Zweitens vermutete man zurecht, dass das Orakel parteiisch war und mit Sparta sympathisierte.<sup>75</sup> Drittens war man sich — nicht zuletzt aufgrund eigener Praxis — der Möglichkeit bewusst, das delphische Orakel zu bestechen.<sup>76</sup>

Neben dem Kultpersonal „offizieller“ Orakelstätten gab es noch die freiberuflichen Orakeldeuter und Seher. Diese waren nicht Teil der öffentlichen Religion oder des Staatskultes und entstammten nicht den althergebrachten Geschlechtern, welche traditionell die hohen Priesterämter besetzten. *Borimir Jordan* bezeichnet sie daher — unter Verwendung moderner Terminologie — als „religiöse Subkultur“ des antiken Hellas.<sup>77</sup> Obwohl oftmals synonym oder im gleichen Zusammenhang verwendet, handelt es sich bei *chresmologoi* und *manteis* um separate Betätigungsfelder mit unterschiedlichen Funktionen.<sup>78</sup> Die *chresmologoi* sammelten, verbreiteten und interpretierten Versorakel, welche nicht direkt von einem Orakelheiligtum stammten.<sup>79</sup> Bei den *manteis* handelt es sich wiederum um religiöse Fachleute, welche die Natur auf Omina untersuchten und aus ihnen Schlüsse für zukünftige Ereignisse zogen. Beide Gruppen waren gesellschaftlich anerkannt und wurden oftmals dazu herangezogen, bei politischen Zusammenkünften als religiöse Berater zu fungieren. Allerdings oblag es der jeweiligen Versammlung, ob sie ihnen Gehör schenkte oder nicht. Seher begleiteten die Heere auf Kriegszügen und standen den Feldherrn als Ratgeber zur Seite.<sup>80</sup>

Das hohe Ansehen, welches manche Seher genossen, zeigt sich auch bei Thukydides: Im Winter 428/27, gegen Ende der Belagerung von Plataia, entwirft der Seher Theainetos gemeinsam mit einem Feldherrn einen Ausbruchplan (Thuk. 3,20,1).<sup>81</sup> Beim Leisten der Eide anlässlich der Schließung des Nikiasfriedens wird auf athenischer Seite der Name des Sehers Lampon als Erster unter den Schwörenden genannt (Thuk. 5,19,2). Anlässlich der Mondfinsternis auf Sizilien (413) raten die beim athenischen Heer befindlichen Seher zum Aufschub der Rückfahrt um siebenundzwanzig Tage — einem Ansinnen, welchem der Stratege Nikias nachkommt (Thuk. 7,50,4).<sup>82</sup>

<sup>74</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 109–111; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 314–315.

<sup>75</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 110–111.

<sup>76</sup> Hdt. 5,62,2–63,2 (Das athenische Adelsgeschlecht der Alkmeoniden baut dem Apollon von Delphi einen prächtigen Tempel aus parischem Marmor. Damit bringen sie die Pythia dazu, spartanischen Gesandten ein Orakel zu erteilen, welches besagt, dass die Spartaner Athen befreien sollen. Die Alkmeoniden wollen damit erreichen, dass die Spartaner gegen die Peisistratiden, das athenische Tyrannengeschlecht, vorgehen und haben mit dieser Taktik schließlich Erfolg); Thuk. 5,16.

<sup>77</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 135.

<sup>78</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 111; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 51–52; Thukydides (8,1,1) nennt *chresmologoi* und *manteis* gemeinsam.

<sup>79</sup> Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 64; Marinatos, *Thucydides and Oracles* (o. Anm. 69) 140; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 111; antike Autoren legten großen Wert auf die Unterscheidung, ob ein Orakelspruch von einer Orakelstätte – und folglich direkt vom dort verehrten Gott – herrührte oder nicht (siehe Thuk. 2,8,2; 21,3; 8,1; Soph. OT. 711–714; Hdt. 7,142–143; Plat. pol. 4,427).

<sup>80</sup> Thuk. 6,69,2; 7,50,4; Burkert, *Griechische Religion* (o. Anm. 28) 98–99; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 112.

<sup>81</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 141.

<sup>82</sup> Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 63–64; Powell, *Sicilian Expedition* (o. Anm. 69) 16.

Der Einfluss der *chresmologoi* und *manteis* scheint vor allem auf der Religiosität und dem Aberglauben der breiten Masse beruhen zu haben. Während des Peloponnesischen Krieges lassen sich drei Fälle beobachten, wo sie die einfache Bevölkerung manipulieren:<sup>83</sup> Am Beginn des Krieges (431) treiben sie in verschiedenen Poleis ihr Unwesen und peitschen das Volk auf (Thuk. 2,8,2). Als die Spartaner im Begriff sind, das erste Mal während des Krieges in Attika einzufallen, es zu verwüsten und zu plündern (Sommer 431), finden Orakeldeuter bei der athenischen Bevölkerung offene Ohren — speziell bei den Acharnern<sup>84</sup> — und bringen selbst Perikles damit unter Druck (Thuk. 2,21,3).<sup>85</sup> Nach der totalen Niederlage auf Sizilien (413) zürnen die Athener den *chresmologoi* und *manteis* aufgrund ihrer Prophezeiungen, welche sie glauben gemacht hatten, dass sie die Insel erobern würden (Thuk. 8,1,1).<sup>86</sup> Danach verschwinden die Orakeldeuter und Seher aus dem Blickfeld, vielleicht weil sie infolge ihrer falschen Angaben bezüglich der Sizilienexpedition ihren Ruf ruiniert hatten.<sup>87</sup>

Auffällig ist an diesen Beispielen, dass *chresmologoi* und *manteis* bei Thukydides vor allem im Kontext Athens auftauchen, und dass sie offenbar während kritischer Zeiten Hochkonjunktur hatten und Massenhysterien zu ihrem Vorteil nutzten. Auch *Robert Parker* vertritt die Meinung, dass sie nur zu Zeiten chaotischer und unsicherer Zustände einen größeren Einfluss generieren konnten, für die Tagespolitik aber größtenteils irrelevant waren.<sup>88</sup>

Ein Grund, warum die Athener eher selten offizielle Orakel wie jenes von Delphi befragten, den *chresmologoi* aber durchaus eine Stimme in öffentlichen Debatten einräumten, liegt wohl darin, dass sie in politischen Angelegenheiten ihre Autonomie wahren wollten. Die Ratschläge und Warnungen der Orakeldeuter wurden — wie bereits erwähnt — zwar angehört, beeinflussten aber nicht die Unabhängigkeit der Entscheidungsfindung. Bei formellen Anfragen an Orakelstätten sah die Sache anders aus. Hier lag die Entscheidungsgewalt bei dem befragten Orakel, also Delphi, Dodona oder einer anderen Kultstätte, sofern der gegebene Orakelspruch keine Interpretationen zuließ. Traditionell befragte man Orakel vermutlich, um die Richtigkeit einer Entscheidung, welche eine Gruppe betraf, zu erfragen und somit einen Konsens zu finden. Im Falle Athens aber wurden jene Entscheidungen als richtig empfunden, welche auf demokratischen Wege getroffen wurden. Auch widerstrebte es den führenden athenischen Politikern wohl zunehmend,

<sup>83</sup> Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 7; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 113.

<sup>84</sup> N. Holzberg, *Aristophanes. Sex und Spott und Politik*, München 2010, 29–34; Als Acharner bezeichnete man die Bewohner der attischen Phyle Oineis. Die dort ansässige, ländliche Einwohnerschaft verdingte sich vor allem als Bauern und Köhler. Dass vor allem die Landbevölkerung Attikas besonders unter der perikleischen Kriegstaktik, welche die Verwüstung des Umlands von Athen durch spartanische Truppen zuließ, litt und dieser kritisch gegenüberstand, zeigt auch die 425 uraufgeführte Komödie „Die Acharner“ (gr. *Acharnês*) des Aristophanes.

<sup>85</sup> S. I. Oost, *Thucydides and the Irrational. Sundry Passages*, CPh 70,3 (1975) 188; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 63–64.

<sup>86</sup> Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 8.

<sup>87</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 113; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 63–64; Powell, *Sicilian Expedition* (o. Anm. 69) 16.

<sup>88</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 114–115; siehe auch Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 51–52, 63–64; Brock, *Athenian Purification* (o. Anm. 69) 325; Wassermann, *Melian Dialogue* (o. Anm. 5) 34; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 135–136.

die Autorität der Entscheidungsfindung in eine Sphäre zu verlegen, auf welche sie keinen Einfluss hatten.<sup>89</sup>

Ab der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts begannen intellektuelle Kreise der athenischen Oberschicht — unter dem Eindruck des neu aufkommenden, sophistischen Rationalismus — zunehmend damit, an Orakeldeutern, aber auch Sehern, Kritik zu üben und sich über diese lustig zu machen. Man warf ihnen unter anderem vor, dass sie alte Orakel sammelten und diese immer wieder hervorholten und reinterpretierten, dass sie teils improvisierten und ihre Eigenkreationen als Sprüche göttlichen Ursprungs verkauften, und dass sie ihre Sprüche der jeweiligen Situation und ihrem eigenen Interesse anpassten.<sup>90</sup> Berühmtestes Beispiel hierfür ist wohl Aristophanes, in dessen Komödien die *chresmologoi* und *manteis* immer wieder als notorische Scharlatane und habgierige Demagogen dargestellt und humoristisch verarbeitet werden.<sup>91</sup> Die große Präsenz von Themen wie Orakeldeutern, Sehern und deren Praktiken in den Werken des Aristophanes macht aber auch deutlich, dass es sich bei ihnen um zeitgenössisch bedeutsame Phänomene handelte, welche die Menschen beschäftigten und bewegten.

Ebenso wie der Einfluss der *chresmologoi* und *manteis* in Zeiten des Umbruchs oder in kritischen oder chaotischen Situationen zunahm, so stieg auch die Beachtung, welchen man angeblichen Omen entgegenbrachte. Dadurch, dass man in Krisenzeiten vermehrt nach Omina Ausschau hielt, stieg naturgemäß auch deren Auftreten, da man in Allem einen göttlichen Fingerzeig zu sehen glaubte:

Diese Entwicklung zeigt sich bei Thukydides sehr deutlich: Zu Beginn des Peloponnesischen Krieges holt das Volk alles hervor, was als Vorzeichen für den Konflikt gelten konnte (Thuk. 2,8,3). Der Hermenfrevl sowie der Mysterienfrevl versetzen Athen in Aufruhr, und sie werden als schlechte Omen für die Sizilienexpedition interpretiert (Thuk. 6,27,3). Zu Beginn des Sizilienfeldzugs (415/14), als die Moral des athenischen Kontingents noch gut ist, schenken die erfahrenen Kämpfer einem Unwetter, welches während der Schlacht beim Olympieion aufzieht, noch keine Beachtung (Thuk. 6,70,1). Rund zwei Jahre später wird ein Gewitter allerdings angesichts der immer aussichtsloseren Lage, in welcher sich die Athener befinden, als ein weiteres Omen des eigenen Untergangs interpretiert (Thuk. 7,79,3). Auch eine Mondfinsternis wird als schlechtes Omen für die bereits geplante Rückfahrt nach Athen ausgelegt, woraufhin diese um 27 Tage nach hinten verschoben wird, was die Katastrophe schließlich besiegelt (Thuk. 7,50,4).<sup>92</sup>

Interessanterweise erweisen sich Erdbeben als häufig auftretende schlechte Omina bei Thukydides: Im Sommer 426 ist ein spartanisches Heer im Begriff, in Attika einzufallen, jedoch

<sup>89</sup> Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 115, 109: „There was an uncontrollability about oracular consultation which meant that the barrier between religious and political concerns was never unbreakable. Religion was itself political, in a certain sense“.

<sup>90</sup> Hdt. 1,62,4; 8,96,2; Plat. apol. 22c; Thuk. 2,8,2; 21,3; Kratin. F 6; 14; 57–58; 62; Eup. F 212; Parker, *Polytheism* (o. Anm. 64) 112; H. W. Parke, D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle II. The oracular responses*, Oxford 1956, XX; Fontenrose, *Delphic Oracle* (o. Anm. 69) 145; Marinatos, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 64; Marinatos, *Thucydides and Oracles* (o. Anm. 69) 140; J. A. Notopoulos, *Thucydides' πρόγνωσις and the Oracles*, *The Classical Weekly* 39,4 (1945) 29–30.

<sup>91</sup> Aristoph. hipp. 118–144; 197–201; 997–1099; Aristoph. ornith. 959–991; Aristoph. eir. 1043–1126; Brock, *Athenian Purification* (o. Anm. 69) 323–325; Marinatos, *Thucydides and Oracles* (o. Anm. 69) 140; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 135; Schmidt, *Fluch und Frevl* (o. Anm. 2) 7.

<sup>92</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 145–146; Powell, *Sicilian Expedition* (o. Anm. 69) 22.

beschließt man angesichts mehrerer Erdbeben die Umkehr (Thuk. 3,89,1). 420 kommt es auf der Peloponnes erneut zu Erdstößen, woraufhin eine Versammlung in Korinth abgebrochen wird (Thuk. 5,50,5). Im selben Jahr wird auch in Athen aus demselben Grund ein politisches Treffen aufgelöst (Thuk. 5,45,4).<sup>93</sup> Im Jahr 414 ziehen die Lakedaimonier gegen Argos, kehren allerdings auf halbem Wege aufgrund eines Erdbebens unverrichteter Dinge nachhause zurück (Thuk. 6,95,1). Als die Spartaner im Winter 413/12 eine Flotte nach Chios entsenden wollen, um die Inselbewohner beim Abfall von Athen zu unterstützen, kommt es zu einem Erdbeben in Lakonien, woraufhin man die Feldzugspläne dahingehend ändert, dass man nur die Hälfte der ursprünglich vorgesehenen Schiffe schickt und den befehlshabenden Strategen ersetzt (Thuk. 8,6,4–5).

Als Fazit lässt sich konstatieren, dass Omina wichtige Faktoren im Hinblick auf die Stimmung des Volkes wie des Heeres darstellen. Sowohl Korinth und Sparta, als auch Athen, zeigen sich von ihnen beeinflusst. Zudem ist der Umgang mit Omen ein Indikator für die Moral und Zuversicht der unterschiedlichen Kriegsparteien.

### *Frevel und Reinigung*

Als letzter Punkt soll ein kurzer Überblick über die politische Wirkung von religiös-kultischen Verfehlungen — die zentralen Begriffe hierbei sind *μίασμα* (dt. Frevel/Befleckung/Verunreinigung) und *ἄγος* (dt. Fluch/Unreinheit/Schuld) — und deren Bereinigung im thukydideischen Werk gegeben werden.<sup>94</sup> Prinzipiell konnte jeder Verstoß gegen die religiöse Konvention als Frevel aufgefasst werden — d. h. Nichteinhaltung beziehungsweise Missachtung traditioneller Regeln im Umgang mit Heiligtümern und deren Besitz oder der Missbrauch religiöser Riten oder Praktiken.<sup>95</sup>

Frevel wurden aus zweierlei Gründen als öffentliche Angelegenheiten aufgefasst: Erstens galten sie als übertragbar, weshalb sie, auch wenn sich nur eine Einzelperson mittels einer frevelhaften Tat befleckt hatte, eine Gefahr für die — und somit Sache der — Allgemeinheit darstellten. Zweitens verstand man Freveltaten als von den Göttern verachtete Handlungsweisen. Die Folge war, dass sich die Götter der Vorstellung nach unter Umständen nicht nur von den Verursachern, sondern von der gesamten Gemeinschaft, in welcher die Verfehlung aufgetreten war, abwandten oder diese strafen. Im Grunde genommen gibt es hierbei jedoch zwischen Abwenden und Strafen keinen wesentlichen Unterschied: Einerseits war die Abkehr bereits eine Strafe in sich selbst, und andererseits folgte auf die Abwesenheit göttlicher Gunst ebenso wie auf göttlichen Zorn zukünftiges Unglück. Um das drohende Unheil abzuwenden, mussten die Täter

<sup>93</sup> B. Jordan, *The Ceremony of the Helots in Thucydides, IV, 80*, AC 59 (1990) 50–51.

<sup>94</sup> Für einen ausführlichen Beitrag zu dieser Thematik siehe Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2); Fluch (*ἄγος*) und Frevel (*μίασμα*) werden in der Forschung oft synonym übersetzt bzw. verwendet – so spricht man beim *Κυλώνειον ἄγος* vom „Kylonischen Frevel“ bzw. „Alkmeonidenfrevel“. In diesem Beitrag sei aus Gründen der Kürze und Prägnanz dem Terminus Frevel bzw. Miasma der Vorzug gewährt, da ein Frevel in aller Regel einem Fluch vorangeht und folglich die Eventualität eines auf eine begangene Freveltat hin folgenden Fluches ohne explizite Erwähnung mitgedacht werden kann. Zudem sind die griechischen Begriffe im betreffenden Fall viel breiter zu verstehen als ihre deutschen Entsprechungen, wie schon die oben angeführten Übersetzungsvarianten zeigen, was wiederum eine synonyme Verwendung relativ unproblematisch erscheinen lässt.

<sup>95</sup> Sinn, *Places of refuge* (o. Anm. 29) 72; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 170–171; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) III 140.

gefasst und bestraft werden, und man musste die Götter mittels Gnadenerweisen und Reinigungsritualen besänftigten beziehungsweise deren Gunst zurückgewinnen. Wegen der potenziellen Folgen für die gesamte Polis haftete Freveln immer der Hauch der Verschwörung gegen die Allgemeinheit oder die politische Ordnung an.<sup>96</sup>

Dementsprechend hart gestalteten sich die Strafen, die im Falle dahingehender Vergehen drohten, da sie abschreckende Wirkung haben sollten. Die Palette reicht von horrenden Geldstrafen, über Verbannung bis hin zur der Todesstrafe. Aufgrund der Schwere des potenziellen Strafmaßes, sowie ihrer Brisanz, eigneten sich Sakrilegien und Miasmen außerordentlich gut als politische Instrumente. Auch bei Thukydides wird an mehreren Stellen offenbar, dass der Vorwurf eines Frevels ein probates Mittel darstellte, um seine Gegner zu verunglimpfen, zu schwächen oder sich dieser zu entledigen.<sup>97</sup>

Zwei Beispiele, bei welchen derartige Vorwürfe bei innenpolitischen Auseinandersetzungen beziehungsweise Konkurrenzkämpfen zum Zuge kommen, sind die Stasis auf Kerkyra sowie die Anklage des Alkibiades im Zuge des Mysterienfrevels (415):

Im Jahr 427 geht der Anführer der demokratischen Partei Kerkyras, Peithias, gegen die oligarchisch gesinnte Opposition vor, indem er die fünf reichsten Anhänger derselben vor Gericht eines Frevels bezichtigt. Die Anklage lautet, dass sie Pfähle für den Weinbau verwendeten, welche sie unrechtmäßig im heiligen Bezirk des Zeus und des Alkinoos geschnitten hätten. Als Strafe fordert er einen Statér für jeden abgetrennten Pfahl.<sup>98</sup> Die Angeklagten werden schuldig gesprochen und wissen sich daraufhin nicht anders zu helfen, als dass sie mit ihren Mitstreitern die Ratsversammlung stürmen und Peithias sowie zahlreiche weitere Ratsmitglieder ermorden, was den Auslöser für den darauffolgenden Bürgerkrieg darstellt (Thuk. 3,70).

Nach der Abfahrt der athenischen Sizilienflotte im Jahre 415 machen sich die Gegner des Alkibiades dessen Abwesenheit zunutze und bedienen sich des kurz zuvor geschehenen Mysterienfrevels, um seinen Ruf in Athen zu ruinieren und ihn als Schuldigen hinzustellen, mit dem Resultat, dass man ihn anklagt und nach Athen zurückbeordert (Thuk. 6,27–29; 53; 60–61; 91–93).

Die Bezichtigung eines Frevels oder eines bestehenden Miasma zu politischen Zwecken wird nicht nur von und gegen Einzelpersonen oder Gruppierungen betrieben, sondern war auch auf Polisebene durchaus Usus, wie sich anhand des „diplomatischen Fechtspiels“<sup>99</sup> im Vorfeld des Peloponnesischen Krieges erweist:

So beschuldigen die Spartaner die Athener, dass sie noch immer Angehörige des durch den Kylonischen Frevel befleckten Geschlechts der Alkmeoniden — gemeint ist speziell Perikles — in ihrer Stadt beherbergen würden. Die Athener entgegnen wiederum, dass die Spartaner selbst noch zweierlei Tempelschändungen auszumerzen hätten. Damit meinen sie einerseits den durch

<sup>96</sup> Thuk. 6,27,1–3; Hes. *erga*. 238–240; Antiph. *Tetral.* I 1,10; Antiph. *de caede Herod.* 82–83; Soph. *OT.* 11,95–97; Xen. *Hier.* 4,4; Powell, *Sicilian Expedition* (o. Anm. 69) 21; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 175; Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 145.

<sup>97</sup> Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 165.

<sup>98</sup> Der genaue Geldwert der Strafe ist in der Forschung umstritten. In Anbetracht der Folgeereignisse steht aber außer Zweifel, dass es sich um eine existenzbedrohende Summe gehandelt haben muss. Siehe Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) I 469–470; Gomme, Andrewes, Dover, *Historical Commentary* (o. Anm. 49) II 360–361.

<sup>99</sup> K. v. Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis Thukydides I*, Berlin 1967, 651; Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 10.

den Tod des Pausanias befleckten Tempel der Athena Chalkioikos in Sparta sowie den Poseidon-Tempel vom Kap Tainaron, von welchem die Spartaner schutzfliehende Heloten fortgezerrt und ermordet hatten (Thuk. 1,126–128).<sup>100</sup> Sowohl Athener als auch Spartaner waren sich der Existenz dieser Miasmen durchaus bewusst und hatten bereits mehrfach Maßnahmen unternommen, um diese zu beseitigen (Thuk. 1,126,12; 134,4). Dies hindert sie aber offenbar nicht daran, sich gegenseitig vorzuwerfen, dass man die betreffenden Befleckungen nicht richtiggehend bereinigt hätte.

Laut Borimir Jordan verfolgen Sparta und Athen mit obigen Vorwürfen dreierlei Ziele: Erstens will man Zeit für die Rüstung gewinnen, zweitens den Gegner durch die Anschuldigungen in Verruf bringen, und drittens einen weiteren Kriegsgrund auf religiöser Basis schaffen.<sup>101</sup> Griechische Staaten gaben sich nicht die Blöße, ohne einen scheinbar guten Grund einen Streit anzufangen beziehungsweise in den Krieg zu ziehen, wodurch man notfalls auch künstlich einen solchen kreieren musste. Religiöse Differenzen — besonders wenn es um geweihtes Land ging — boten sich hierfür besonders an.<sup>102</sup> Ob dieser gänzlich auf realpolitischem Nutzen fokussierten Erklärungsversuche darf man jedoch nicht den potenziellen Einfluss genuin religiöser Besorgnis vergessen, welche wohl ebenfalls eine — wenngleich nicht mehr nachzuvollziehende — Rolle gespielt haben wird.<sup>103</sup>

Auch konnten etwaige Miasmen als Vorwand dienen, um sich in die Angelegenheiten anderer Poleis einzumischen oder militärisch gegen diese vorzugehen.<sup>104</sup> So vertreiben die Athener im Jahre 422 die Delier von ihrer Insel, weil sie angeblich aufgrund eines alten Frevels befleckt waren (Thuk. 5,1). Die Argumentationslinie der Athener könnte gelautet haben, dass die Delier aufgrund dieses Miasma nicht länger würdig waren, die Obhut über das auf Delos befindliche Apollon-Heiligtum weiterhin innezuhaben.<sup>105</sup>

Auch hier macht man es sich allerdings zu einfach, wenn man den Vorwurf eines Frevels gegen die Delier und deren daraus resultierende Vertreibung als rein politisches Ränkeziehen Athens interpretiert. Bei den athenischen Aktivitäten auf Delos handelt es sich um äußerst komplexe Sachverhalte, bei welchen politische und religiöse Überlegungen nahtlos ineinandergreifen. Eine Evaluation, wo politische und wo religiöse Motive überwiegen, ist daher faktisch unmöglich vorzunehmen. Anhand der Ereignisse lässt sich lediglich feststellen, dass sowohl die religiöse, als auch die politische Sphäre präsent sind: Die Athener vollziehen bereits im Winter

<sup>100</sup> Furley, *Thucydides and Religion* (o. Anm. 1) 425.

<sup>101</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 144.

<sup>102</sup> Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 8–9; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 165–166: „A Greek state would not admit to going to war without just cause, and none could be juster than ‘coming to the god’s aid’ in defence of sacred land.“; Ein herausragendes Beispiel für dieses Phänomen ist das bereits angesprochene *Megarische Psephisma*, bei welchem es den Athenern unter anderem um eine Grenzverletzung sowie unerlaubte Bebauung geweihten Landes durch die Megarer geht (Thuk. 1,139,2; Plut. Per. 30).

<sup>103</sup> Schmidt, *Fluch und Frevel* (o. Anm. 2) 9–12; K.-H. Ziegler, *Völkerrecht in den antiken Welten*, in: M. Lang et al. (Hrsg.), *Staatsverträge, Völkerrecht und Diplomatie im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike*, Wiesbaden 2010, 32–35.

<sup>104</sup> Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 1: „States intervened in the internal affairs of others to ‘drive out the pollution’, or made war on account of it; pollution was usually a pretext [...]“.

<sup>105</sup> Jordan, *Religion in Thucydides* (o. Anm. 2) 138; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) II 422; R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, 225; Parker, *Miasma* (o. Anm. 8) 203; Smarczyk, *Religionspolitik* (o. Anm. 2) 190–193; Gomme, Andrewes, Dover, *Historical Commentary* (o. Anm. 49) III 629–630.

426/25 — also rund vier Jahre vor der Aussiedelung der Delier — ein aufwendiges Reinigungsritual auf Delos. Sie entfernen alle Gräber, verbieten Geburten und Tode auf der Insel und Gründen die Delien — ein althergebrachtes Fest zu Ehren des Apollon, der Artemis und der Leto — neu (Thuk. 1,8,1; 3,104). Dies geschieht vermutlich aus mehreren Gründen: Erstens, weil kurz zuvor die Seuche in Athen wiederaufgeflammt war und man den Seuchen- und Heilgott Apollon besänftigen beziehungsweise gnädig stimmen wollte.<sup>106</sup> Zweitens, weil der Zugang nach Delphi, dem bedeutendsten Kultort Apollons, sich für Athen zu dieser Zeit schwierig gestaltete und Delphi ohnehin mit den Dorern sympathisierte. Man wollte sich mit Delos daher wohl in gewisser Weise ein alternatives Zentrum der Apollon-Verehrung schaffen.<sup>107</sup> Drittens wollte man damit dem Attisch-Delischen Seebund vermehrt den Anschein eines ionischen Zusammenschlusses geben. Apollon — neben Poseidon der wichtigste ionische Stammesgott — wurde im Mythos einerseits mit Delos, andererseits aber auch über seinen Sohn Ion mit Athen assoziiert, weshalb sich die Reinigung der Insel und vermehrte Kultaktivität vor Ort dazu anboten, den pan-ionischen Gedanken des Seebundes, sowie die Führungrolle Athens innerhalb desselben, auf propagandistische Weise herauszustreichen.<sup>108</sup>

### Résumé

Als Fazit bleibt festzuhalten, dass dem aufmerksamen Leser im thukydidischen Werk eine breite Palette an religiösen Phänomenen und Praktiken entgegentritt, welche sich auf mannigfache und oft komplexe Weise auf die geschilderten Ereignisse auswirken.

So werden Religion und Kult zuweilen mit viel Geschick und voller Intention als politische Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes eingesetzt. Obwohl man die religiös motivierten Verhaltensnormen größtenteils anerkannte und befolgte, setzte man sich in der Praxis bisweilen über diese hinweg und nahm Brüche der Tradition in Kauf, ja provozierte sie bisweilen sogar angesichts der Verfolgung eines spezifischen politischen Zieles.<sup>109</sup> In anderen Fällen hat die Religion wiederum nur deswegen Auswirkungen auf die Politik, weil man an religiösen Traditionen und Verhaltensregeln festhält.<sup>110</sup>

Ferner finden sich religiös-kultische Erscheinungen als wichtige Faktoren auf jeder politischen Ebene wieder. Das Spektrum reicht hierbei von innerstaatlichen Angelegenheiten, in deren Zentrum Einzelpersonen oder kleinere Personengruppen stehen, bis zu zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen größter Tragweite. Diese Bandbreite lässt sich anhand zweier Extrembeispiele illustrieren: Einerseits die Selbstinszenierung des Alkibiades bei der Olympiade des Jahres 416

<sup>106</sup> Siehe Thuk. 2,54,4–5.

<sup>107</sup> Thuk. 1,118,3; 2,54,4–5; 3,92,5; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) I 521; Smarczyk, *Religionspolitik* (o. Anm. 2) 464–466, 504–506; Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 182.

<sup>108</sup> J. M. Hurwit, *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge 1999, 38; Hornblower, *Commentary* (o. Anm. 2) I 520–521; Schmidt-Hofner, *Klassisches Griechenland* (o. Anm. 60) 94.

<sup>109</sup> Ziegler, *Völkerrecht* (o. Anm. 103) 32–35; Ein Beispiel hierfür ist das Vorgehen der Boioter gegenüber der attischen Grenzfestung Panakton im Zuge des Nikiasfriedens (Thuk. 5,42).

<sup>110</sup> So bei den misslungenen spartanischen Grenzüberschreitungsopfern (Thuk. 5,54,1–2; 55,3; 116,1) oder der Mondfinsternis, aufgrund welcher der Feldherr Nikias die athenische Abreise aus Sizilien verzögert (Thuk. 7,50,1–51,1).

(Thuk. 6,16,1–3), andererseits der Niciasfrieden, an welchem der Großteil der damaligen griechischen Poliswelt beteiligt war (Thuk. 5,17,2–20,1).

In manchen Fällen dominieren Einzelpersonen und deren persönlicher Glaube die politisch-militärische Entscheidungsfindung, in anderen Fällen übt wiederum die Öffentlichkeit großen Einfluss und Druck aus. Weiters fungiert der Demos einer Polis als Adressat, und einflussreiche Persönlichkeiten (Politiker, Demagogen, Seher und Orakeldeuter etc.) bedienen sich der Religion zur Beeinflussung der Bürger, um daraus politischen Nutzen zu schlagen. Man baut dabei auf den Aberglauben und die Religiosität der breiten Masse und richtet seinen Umgang mit Religion und Kult danach aus, um damit die erhofften resp. erwarteten Reaktionen hervorzurufen. Beispiele hierfür sind der *epitaphios* des Perikles (Thuk. 2,34–46) oder die *chresmologoi* und *manteis*, welche die athenische Bevölkerung mehrfach aufwiegeln und in Hysterie versetzen (Thuk. 2,8,2; 21,3; 8,1,1).

Des Weiteren lassen sich gewisse Tendenzen und Verhaltensmuster im Umgang mit der Religion im politischen Kontext erkennen: Einerseits lassen sich hierbei Differenzen zwischen den verschiedenen Konfliktparteien konstatieren — Sparta erweist sich beispielsweise als „besonders religiöse“ Polis. Andererseits werden religiöse Vorstellungen und Praktiken häufig für gewisse politische Zwecke verwandt: So dienen Anschuldigungen hinsichtlich Eidbrüchen oder Freveln mehrfach als probate Mittel, um seine Gegner anzuschwärzen und sich selbst einen moralischen Vorteil zu verschaffen.

Die griechische Religion entpuppt sich somit als zentrales Politikum in Thukydides' Schilderung von Vorgeschichte und Verlauf des Peloponnesischen Krieges.<sup>111</sup>

Armin Unfricht  
armin.unfricht@edu.uni-graz.at

---

<sup>111</sup> Mit Recht schreibt Hornblower, *Religious Dimension* (o. Anm. 2) 197: „[...] alongside the military and political struggle of the Peloponnesian War there was a religious war for the hearts and minds.“