

Peter Eich

# Gottesbild und Wahrnehmung

Studien zu Ambivalenzen früher  
griechischer Götterdarstellungen  
(ca. 800 v. Chr. – ca. 400 v. Chr.)

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 34

Franz Steiner Verlag

Peter Eich  
Gottesbild und Wahrnehmung

POTSDAMER  
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE  
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von  
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer  
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)  
und John Scheid (Paris)

—

Band 34

Peter Eich

# Gottesbild und Wahrnehmung

Studien zu Ambivalenzen  
früher griechischer Götterdarstellungen  
(ca. 800 v. Chr. – ca. 400 v. Chr.)



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2011

The Greek fonts used in this work are available from  
[www.linguistsoftware.com/lgku.htm](http://www.linguistsoftware.com/lgku.htm), +1-425-775-1130.

Bibliografische Information der Deutschen  
Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese  
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09855-7

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen  
des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck,  
Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie  
für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.  
© 2011 Franz Steiner Verlag, Stuttgart  
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz  
Printed in Germany

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
<b>1. Die Entwicklung der Fragestellung .....</b>	<b>15</b>
1.1. Das Problem religiöser Repräsentationen als Problem der Wahrnehmung .....	15
1.2. Das Phänomen „Götterbild“ und seine Behandlung in der Forschung ..	17
1.3. Die Quellenlage .....	25
1.3.1. Die textuelle Überlieferung in diachroner Perspektive .....	25
1.3.2. Sprache und Bilder .....	33
1.4. Kontinuitätsprobleme .....	38
1.4.1. Griechische Religion? .....	38
1.4.2. Griechische Religion im Kontext einer mediterranen Koine? .....	42
1.4.3. Kultkontinuität zwischen minoisch-mykenischer Zeit und archaischem Griechenland? .....	43
1.5. Terminologische Probleme .....	48
1.5.1. Die griechische Terminologie .....	48
1.5.2. Die moderne Terminologie: Gab es „Kultstatuen“? .....	49
1.5.3. Zur Definition einiger Schlüsselbegriffe .....	50
1.5.3.a. Magie .....	50
1.5.3.b. Animismus .....	52
1.5.3.c. Fetischismus und Idolatrie .....	53
<b>2. Religion und Wahrnehmung .....</b>	<b>56</b>
2.1. Religionswissenschaftliche Grundlagen .....	56
2.1.1. Émile Durkheim .....	58
2.1.2. Sigmund Freud .....	60
2.2. Angereicherte Psychologie .....	64
2.2.1. Pascal Boyers Theorie einer spontanen Religionsfindung .....	64
2.2.2. Merlin Donalds Konzept des „external symbolic storage“ .....	69
2.2.3. Die Anfänge plastischer Repräsentationen des Göttlichen: die These Jacques Cauvins .....	73
2.2.4. Die Tradierung von kollektiven Vorstellungen in der Prähistorie .....	81
2.3. Kinder, „Wilde“, Wahrnehmung .....	84
2.4. Zur habituellen Filterung von Eindrücken im Alltag und im Ritual .....	88
2.5. Resümee .....	90

<b>3.</b>	<b>Götterbilder in archaischer und frühklassischer Zeit</b>	93
3.1.	Epos	94
3.1.1.	Die „homerischen“ Epen	94
3.1.2.	Hesiod	103
3.1.3.	Die „homerischen“ Hymnen	106
3.1.4.	Der epische Zyklus	107
3.2.	Philosophie	118
3.2.1.	Die Vorsokratiker	118
3.2.2.	Platon	126
3.3.	Poesie	131
3.3.1.	Alkaios	132
3.3.2.	Alkman	136
3.3.3.	Anakreon	136
3.3.4.	Bakchylides	138
3.3.5.	Hipponax	141
3.3.6.	Pindar	141
3.3.7.	Sappho	147
3.3.8.	Theognis	148
3.4.	Historiker und mythographische Prosaschriftsteller	151
3.4.1.	Aethlios	152
3.4.2.	Akusilaos	152
3.4.3.	Hellanikos	153
3.4.4.	Herodot	156
3.4.5.	Pherekydes	176
3.4.6.	Thukydides	177
3.4.7.	Xenophon	181
3.4.8.	Resümee	185
3.5.	Götter in der attischen Tragödie des 5. Jahrhunderts	187
3.5.1.	Aischylos	188
3.5.2.	Sophokles	204
3.5.3.	Euripides	213
3.5.4.	Gottheit und Bild in der klassischen attischen Tragödie	233
3.6.	Götter in der Alten Komödie	243
3.7.	Zwischenbilanz	273
<b>4.</b>	<b>Gottheit und Bild in öffentlichen Ritualen mit Massenbeteiligung</b>	281
4.1.	Religion und Ritual: eine kritische Einführung	285
4.2.	Attische Feste zu Ehren von Dionysos	295
4.3.	Götterbilder in anderen Ritualen: eine kurze Tour d’Horizon	313
4.4.	Alte und neue Bilder	317

<b>5.</b>	<b>Vom Hellenismus in die Kaiserzeit</b> .....	322
5.1.	Das alexandrinische Gravitationszentrum .....	323
5.2.	Plutarch von Chaironeia .....	331
5.3.	Pausanias der Periheget .....	336
5.4.	Götterbilder in Schriften der „Zweiten Sophistik“: ein Überblick .....	352
5.5.	Funktion und Entwicklung von griechischen Götterbildern in der Kaiserzeit .....	356
5.6.	Apollodoros der Mythograph .....	360
5.7.	Bilder als Gegenstand christlich-paganer Kontroversen .....	365
5.7.	Zwischenbilanz .....	369
<b>6.</b>	<b>Gefesselte Götter und kollektiver Bildzauber</b> .....	371
6.1.	Daidalos und Daidala .....	375
6.2.	Der Befund aus hellenistischer Zeit und im Werk des Pausanias .....	379
6.3.	Bindungsriten, Bildzauber und die Ambivalenz der Götter .....	384
6.3.1.	Bilder zwischen Religion und Magie in griechischen Städten .....	385
6.3.2.	Die Ambivalenz der Götter und der Charakter von Lösungsfesten .....	388
6.4.	Zusammenfassung .....	398
<b>7.</b>	<b>Reale, imaginäre, artifizielle Präsenz: ein Resümee</b> .....	400
7.1.	„Was wir sehen, blickt uns an“: die Ambivalenz des Bildlichen .....	406
7.2.	Das Gottesbild zwischen interner Schöpfung und externer Speicherung .....	408
7.3.	Bewußte, vorbewußte und unbewußte Zuschreibungen an Bilder .....	413
7.4.	Götterbilder im Alltag: die Substitution von Abwesenden .....	424
7.5.	Götterbilder im öffentlichen Ritual .....	428
7.6.	Götter als Stifter des Heils und Bringer von Unheil .....	430
7.7.	Das Sichtbare und das Unsichtbare .....	433
7.8.	Eine multiperspektivische Phänomenologie: die komparative Sicht ..	446
	Literaturverzeichnis .....	457
	Indices .....	511
	Quellen .....	511
	Personen, Orte, Sachen .....	519



## VORWORT

„I would hate to tell you what this lousy little book cost me in money and anxiety and time.“ So beginnt Kurt Vonnegut ein Vorwort zu „Slaughterhouse-5“ (Vintage 2000). Und wenig später fährt er fort: „Over the years, people I’ve met often asked me what I’m working on, and I’ve usually replied that the main thing was a book about Dresden.“ Dieses Buch aber wurde und wurde nicht fertig, und bis zu diesem Punkt gibt es Ähnlichkeiten zwischen der hier vorliegenden Studie und Vonneguts Meisterwerk (die allerdings an dieser Stelle auch zu einem abrupten Ende kommen). Begonnen an dieser Studie zu arbeiten, habe ich 2002. Sie wurde im Sommersemester 2007 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Habilitationsschrift angenommen. Die Arbeit an ihr hat mich in den folgenden Jahren aber weiter begleitet und schien nicht enden zu wollen. Aufgrund wachsender Arbeitsbelastung und anderer Aufgaben hatte ich immer weniger Zeit für das Manuskript, aber losgelassen hat mich die Beschäftigung mit der Materie nie. Und auch jetzt trenne ich mich nur ungern und mühsam von dem gerade erreichten Status quo.

Vielen Freunden und Kollegen schulde ich Dank. Den Herausgebern, Pedro Barceló, Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid, danke ich für die Aufnahme der Schrift in die Reihe Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, speziell Pedro Barceló und Jörg Rüpke auch für viele Ratschläge für die Drucklegung des Manuskripts. Für Unterstützung während des Habilitationsverfahrens in Köln danke ich Werner Eck und Karl-Joachim Hölkeskamp. Manfred Clauss und Hannah Cotton haben mich mit Rat und Tat unterstützt. Mein Bruder Armin hat nicht nur große Teile des Manuskripts korrigierend gelesen, sondern nahm sich auch die Zeit, meine Thesen und Ergebnisse ausführlich mit mir zu besprechen. Stefanie Caspar, Katharina Frings, Lucie Hähnel und Jesko Hilbrecht haben mir geholfen, das Manuskript für den Druck vorzubereiten. Andreas Faßbender und Florian Gatterdam waren mir bei der Erstellung der Druckvorlage eine große Hilfe. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Meine Dankesschuld gegenüber meinem Freund Pedro Barceló ist mit der knappen Erwähnung im vorhergehenden Paragraphen allerdings kaum angedeutet. In den Potsdamer Jahren war er Helfer in allen Situationen, Ratgeber bei zahllosen fachlichen Fragen und – vielleicht der wichtigste Punkt – stete Quelle der Inspiration. Für dies alles möchte ich ihm meinen herzlichsten Dank aussprechen.

„Der Bücherschrank der Kindheit ist ein Begleiter des Menschen für sein ganzes Leben“, notierte Ossip Mandelstam in seiner autobiographischen Prosa (Frankfurt a. M. 1989). Ob diese pauschale Aussage auch heute noch in gleicher Weise Gültigkeit beanspruchen kann, mag bezweifelt werden. Auf mich trifft sie jedenfalls zu. Meinem Zuhause, meinen Eltern und Ihrem Bücherschrank verdanke ich eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit gegenüber der Wissenschaft in ihren unterschiedlichen Zweigen, von der ich hoffe, daß sie dieses Buch positiv be-

einflußt hat. Meine Eltern haben mich darüber hinaus auch in schwierigen Zeiten stets unterstützt. Mein Vater hat das Manuskript in der Vorbereitung auf die Publikation mehrfach bewältigt. Allzugern hätte ich ihm daher den fertigen Band noch überreicht. Dies blieb uns leider verwehrt. Meinen Eltern ist das Buch gewidmet.

Potsdam-Eiche, im Eichenring, den 6. 5. 2010

## EINLEITUNG

Die Werke griechischer Bildhauerei üben auch heute noch eine ungebrochene Faszination aus und reizen dazu, sie unter rein ästhetischen Gesichtspunkten in den Blick zu nehmen. Die Auseinandersetzung mit ihrer Bedeutung läßt die Frage nach der Schönheit eines Einzelstücks oder einer Gattung jedoch in den Hintergrund treten. Die Feststellung von Maßen oder die Ermittlung von Harmonien können zur Klärung dieser Frage nur indirekt beitragen, indem sie Teilaspekte der Wirkung einzelner Kunstwerke mit zu bestimmen helfen. Die Tiefendimension von Kunst und besonders sakraler Kunst kann so aber nicht erfaßt werden. Die Thematisierung der Bedeutung lenkt zudem das Interesse ab von den Wirkung ausübenden oder als bedeutungsvoll angesprochenen Objekten und legt das Gewicht statt dessen auf die bedeutungssuchenden und bedeutungszuschreibenden Subjekte und ihre intersubjektive Verständigung über die Aussagekraft der je untersuchten Phänomene. Dieser Perspektivenwechsel ist für die vorliegende Studie methodisch essentiell. Mit ihm vollzieht sich die der Kunstgeschichte vertraute Ausweitung des Untersuchungsfeldes auch auf die menschliche Kognition.<sup>1</sup> Im Mittelpunkt der folgenden Analyse werden entsprechend die Fragen stehen, welches Gottesbild die Mehrheit der durchschnittlichen Griechen in archaischer und in frühklassischer Zeit hatte und was Götterbilder für sie waren. Die gewählte Terminologie bedarf dabei jedoch noch einer Erläuterung. Der Kognitionsbegriff dieser Arbeit ist einer frühen Entwicklungsstufe dieses Ausdrucks entnommen und meint Wahrnehmen, Verstehen und Beurteilen einschließlich der unbewußten Komponenten dieser Vorgänge.<sup>2</sup>

Diese Zugangsweise zu den untersuchten Phänomenen, also die Wahl der menschlichen Kognition als Ausgangspunkt, ergibt sich aus mehreren grundsätzlichen Überlegungen. Zum einen haben die diversen Disziplinen, die sich in den letzten hundert Jahren mit Götterbildern der griechischen Welt befaßt haben, ihr Augenmerk primär auf die materiellen Repräsentationen selbst gerichtet, so daß sie als sehr gut erforscht gelten können. Komplementär dazu sind neue Erkenntnisse über griechische sakrale Poiesis eher aus einer intensiveren Erforschung der menschlichen Kognition und ihrer zeitspezifischen Dimensionen zu gewinnen. Sodann gehe ich in dieser Analyse von den Prämissen aus, daß einerseits ohne vorgängige Klärung der zeitgenössischen religiösen Verstehenshorizonte und lebenspraktischen Orientierungen Detailstudien einzelner sakraler Kunstwerke selbst bei maximaler Präzision in der Erfassung des Äußerlichen enge Grenzen gesetzt sind und daß andererseits antikes Verstehen und daraus resultierendes

1 Siehe etwa die Literaturangaben bei Gombrich 2002, 3ff.; Stegmaier 1999a; Kurz 1992.

2 Die Begriffsbestimmung folgt Prinz 1976. Zu den zahlreichen späteren, oftmals sehr speziellen Definitionen von Kognition und ihren Beschränkungen siehe Roth 1997, 26ff.

Handeln weder ohne weiteres dem heutigen Forscher unmittelbar zugänglich und daher nicht untersuchungsbedürftig sind, noch *a priori* als fundamental anders und daher ebenso von vornherein unverständlich gewertet werden dürfen. Der Bestimmung des antiken Verstehens wird daher im folgenden das Prä eingeräumt, und erst in einem zweiten Schritt werden Resultate einer Analyse materieller Repräsentationen der Götter in so gewonnene Kontexte eingeordnet. Unter diesen, gerade spezifizierten Voraussetzungen interessieren dann aber nicht mehr so sehr die Differenzen zwischen den sakralen Objekten als vielmehr das Ihnen Gemeinschaftliche. Diese Hypothese lehnt sich an die prinzipielle Methodenkritik Ernst Cassirers in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ an, daß oft genug bei der Untersuchung einer Phanomenengruppe fälschlich „die gesuchte Einheit in die Elemente gelegt (wird), statt in der charakteristischen Form gesucht zu werden, die aus diesen Elementen ein neues geistiges Ganzes, eine Welt der symbolischen ‚Bedeutung‘ hervorgehen lässt.“<sup>3</sup> Der symbolische Gehalt von Götterbildern ist es, der in dieser Untersuchung aufgeschlüsselt werden soll. Eine solche Herangehensweise macht jedoch zumindest bei dem hier gewählten, konkreten Beispiel eine neue, grundsätzliche Methodenreflexion notwendig, da die einzelnen analytischen Schritte zwingend nicht mehr ganz in den traditionellen disziplinären Konsensrahmen eingelassen werden können. Es bedarf vielmehr der Hilfestellung von weiteren Disziplinen, speziell der psychologischen Wissenschaften, der Anthropologie und, jedenfalls in Ansätzen, der Neurobiologie.

Interdisziplinäres Arbeiten gehört heute zum Standardrepertoire historischer Forschung. Doch bleiben solche Ansätze in aller Regel einem engen Kanon von Disziplinen verpflichtet, die als homolog und methodisch kompatibel erachtet werden. Die Wahl von Orientierungshilfen aus der Psychologie, der Psychoanalyse, der Neurobiologie etc. greift sicher auf Ansatzpunkte außerhalb dieses Kanons zu.<sup>4</sup> Eine solche Wahl wird daher als nicht unproblematisch gelten; ein wichtiger Kritikpunkt liegt auf der Hand. Wie Sigmund Freud in ähnlichem Kontext formulierte:<sup>5</sup> „Es ist ein notwendiger Mangel der Arbeiten, welche Gesichtspunkte der Psychoanalyse auf Themen der Geisteswissenschaften anwenden wollen, daß sie dem Leser von beiden zu wenig bieten müssen.“ Dieser Mangel wird sich (und bezogen auf noch weitere Disziplinen) auch in der vorliegenden Arbeit bemerkbar machen. Er wird jedoch, wie ich hoffe, kompensiert durch die Emergenzerkenntnisse, die bei der Kombination von Ergebnissen mehrerer Disziplinen zutage treten werden. Wichtiger ist jedoch eine andere Replik auf jede generelle Kritik an der gewählten Vorgehensweise. Jede Untersuchung der kognitiven Erfassung von sakraler Poiesis (und faktisch kann kaum eine Studie religiöser Kunst diese The-

3 Cassirer 1997, 26.

4 Diese Vorgehensweise ist aber sicher nicht ohne Vorbilder. Siehe etwa Gay 1994. In der Althistorie sind als wichtige Studien mit einer ähnlichen Stoßrichtung wie die vorliegende Untersuchung zu nennen: des Bouvrie 2002; Elsner 2004 (und die anderen Beiträge in diesem Band) Frederick 2002.

5 2000, 364.

matik ganz ausklammern) schließt den Versuch mit ein, Sinnzuschreibungen zu ermitteln und Bestimmungsgründe des Beurteilens und Handelns zu erforschen.<sup>6</sup> Damit aber bewegt man sich in jedem Falle auf den Forschungsgebieten von Psychologie und Psychoanalyse, der Ethnohermeneutik, der Anthropologie und auch der Neurobiologie. Unbestreitbar birgt der Rückbezug auf solche Disziplinen oder Wissenschaften in einer primär historischen Analyse Risiken. Doch lassen sich diese Risiken nicht dadurch umgehen oder minimieren, daß die Forscher, die sich zu Fragen der Kognition äußern, die Prämissen und methodischen Prinzipien ihrer Vorgehensweise nicht explizieren. Das soll nicht heißen, daß eine Explikation die Probleme des gewählten Verfahrens vollständig beseitigen könnte. Diese Studie wird nur in Teilen im positivistischen Sinne meßbare Ergebnisse zeitigen, die wichtigsten Resultate verschließen sich aus offensichtlichen Gründen einer klinischen Erprobung. Es erscheint daher geboten, wie Sigmund Freud es in einer seiner religionstheoretischen Schriften ausgedrückt hat, das Moment des Zweifels vor die Klammer zu setzen, um es nicht „bei jedem Posten innerhalb der Klammer“ wiederholen zu müssen.<sup>7</sup> Da jedoch die traditionellen altertumswissenschaftlichen Fächer das nötige Rüstzeug zur Klärung der hier gestellten Fragen nicht zur Verfügung stellen, beinhaltet nach meinem Dafürhalten der Versuch, ganz deklariert mit einem in der angesprochenen Weise angereicherten Methodenkanon an die Untersuchung heranzugehen, jedenfalls größeres Potential, als alle Ansätze, die *a limine* auf die von der Sache her gebotenen disziplinären Zugänge verzichten oder die die Mittel und Wege dieser Disziplinen als schlicht allgemein bekannt voraussetzen.

Die Untersuchung wird in folgender Weise fortschreiten. In Kapitel 1 werden grundsätzliche Probleme der Überlieferung zu der Rahmenthematik „griechische Religion“ und zu dem spezifischen Untersuchungsgegenstand dieser Studie, „Götterbilder in der griechischen Welt“, behandelt. Dazu tritt eine Skizze der wichtigsten Ansätze in der Forschung, welche Bedeutungen Simulakren in der griechischen Welt zugeschrieben worden seien. In Kapitel 2 werden die epistemologischen Grenzen dieser Ansätze aufgezeigt und wird zugleich aus den Ergebnissen inhaltlich einschlägiger Disziplinen (Soziologie, Psychologie und Psychoanalyse, Anthropologie und Neurobiologie neben den Geschichts- und Religionswissenschaften) ein neues, feinfühligere Diagnoseinstrument kreiert, das helfen soll, diese Grenzen wenigstens ein Stück weit zu transzendieren. Kapitel 3 ist das Zentrum der Arbeit, in dem die Nachrichten über Götterbilder in der Schrifttradition von den „homerischen“ Epen bis in das frühe vierte Jahrhundert v. Chr. *per genera* geordnet auf ihr Aussagepotential hin untersucht werden. Kapitel 4 bietet hierzu einen Nachtrag, insofern die von der Forschung oftmals privilegierten Informationen über materielle Repräsentationen in öffentlichen Ritualen mit Massenpartizipation separat analysiert werden. Kapitel 5 bildet das Komplement zu diesem chronologischen Block: In diesem Kapitel wird die weitaus dichtere Überliefe-

6 Langlitz 2005, 18ff.; Rösen/Straub 1998.

7 2000b, 481.

rung zu Götterbildern aus hellenistischer und römischer Zeit in den Blick genommen. Da zumindest aus der imperialen Phase griechischer Religionsgeschichte nicht mehr nur verstreute Nachrichten über Simulakren tradiert sind, sondern Belege für dieses Phänomen eher schon massiert begegnen, treten in diesem Kapitel Detailproben hinter die Erforschung genereller Tendenzen zurück. Kapitel 6 ist vor allem einem speziellen Phänomen, der Fesselung von Götterbildern in der griechischen Welt, gewidmet. Kapitel 7 bietet eine fortschreibende Zusammenfassung: Dieses Kapitel greift die Fragen aus Kapitel 1 wieder auf, um sie unter Einbeziehung der erkenntnistheoretischen Ausführungen in Kapitel 2 und auf der Basis der Quellenstudien in den folgenden Kapiteln, vor allem in Kap. 3, einer Beantwortung zuzuführen. Insofern ist das Buch im Aufbau um seine Achse, die Detaildeutungen im 3. Kapitel, geklappt. Die anderen Kapitel dienen wesentlich dazu, für die im Zentrum der Untersuchung stehende Quellendeutung ein analysefreundliches Milieu zu schaffen.

# 1. DIE ENTWICKLUNG DER FRAGESTELLUNG

## 1.1. DAS PROBLEM RELIGIÖSER REPRÄSENTATIONEN ALS PROBLEM DER WAHRNEHMUNG

Die Beziehung zwischen Menschen, den von ihnen verehrten übersinnlichen Wesen und den materiellen Repräsentationen dieser Wesen hat sich in der Vergangenheit immer wieder als eine problematische erwiesen. Ikonoklastische Bestrebungen sind der klarste Beleg für diese These,<sup>1</sup> doch konnte das gesellschaftliche Bemühen, das Phänomen Gottesbild adäquat zu erfassen, auch spannungsreich verlaufen, ohne in einem gewaltsamen Konflikt zu enden, wie unter anderem das griechische Beispiel zeigt. In der für uns deutlicher hervortretenden griechischen Welt seit der Archaik nahmen bildliche Darstellungen von Gottheiten unbestreitbar einen wichtigen Platz im religiösen und kultischen Leben der überwiegenden Bevölkerungsmehrheit ein. Die Frage, inwieweit von Menschen geschaffenen Bildern die Potenz eignete, das Abgebildete wirklich zu visualisieren oder gar seinem Wesen nach darzustellen, hat antike Denker seit dieser Zeit denn auch immer wieder beschäftigt. Griechischsprachige Autoren mit ganz unterschiedlichem Hintergrund waren fasziniert von Funktion, Aussagepotential und -beschränkungen sowie künstlerischer Qualität der Bilder, die sie umgaben; der Bedeutung der Religion für das gesellschaftliche Leben angemessen stand die sakrale Poiesis im Fokus solcher Diskussionen. Die real erhaltenen, nachempfundenen, indirekt wie etwa durch Münzdarstellungen bekannten oder literarisch bezeugten Bilder von Gottheiten vermitteln zudem einen guten Eindruck von den Objekten dieser gesellschaftlichen Debatten. Diese Faktoren zusammengenommen, der ikonographische Befund, die dichte Behandlung der Thematik in den literarischen Quellen und die weite Verbreitung materialisierter Repräsentationen von Gottheiten, die komparative Einsichten ermöglicht, machen Götterbilder zu einem besonders geeigneten Studienobjekt in einer Analyse griechischer religiöser Vorstellungen. Diesem Studienobjekt gelten die folgenden Untersuchungen: Im Mittelpunkt wird die Frage nach der Bedeutung griechischer Götterbilder für die Betrachter dieser Werke in archaischer und klassischer Zeit stehen. Alan B. Lloyd hat eine der wichtigsten Sammlungen von Studien zur griechischen Religion 1997 „What is a God?“ überschrieben. Analog dazu könnte man das in dieser Analyse behandelte Problem mit „Was war ein griechisches Götterbild?“ wiedergeben.

Angesichts der Natur des Untersuchungsgegenstandes ist die folgende Studie in wesentlichen Punkten phänomenologisch ausgerichtet. Phänomenologie ist die Beschäftigung mit Phänomenen, die Religionsphänomenologie die Beschäftigung mit den religiösen Phänomenen und deren Bedeutung, speziell für die Gläubigen

1 Belting 2004.

des je untersuchten Zeitraums.<sup>2</sup> Der eigentliche Begründer der Religionsphänomenologie, Gerardus Van der Leeuw, schreibt an zentraler Stelle: „Die Phänomenologie sucht das Phänomen. Das Phänomen aber ist dasjenige, was sich zeigt.“<sup>3</sup> Damit werden die Wahrnehmung und ihre Erforschung als zentrale Komponenten einer phänomenologischen Herangehensweise herausgestellt. In dieser ganz allgemeinen Formulierung werden jedoch weder der Nutzen noch die Problematik dieser Methode oder Disziplin deutlich. Van der Leeuw und andere Vertreter der älteren Religionsphänomenologie zielten ganz wesentlich auf Strukturfindung ab, die die Konstruktion von Idealtypen religiöser Erscheinungen ermöglichen sollte. Insofern das einzelne Phänomen in Relation zu anderen Erscheinungen analysiert werden sollte, ist das wichtigste heuristische Instrument hier im Grunde der Vergleich.<sup>4</sup> Die in einem zweiten Schritt angestrebte Wesensschau der idealtypischen Phänomene hatte ihr Fundament in der Selbstzuschreibung der Forscher, über eine besonders ausgeprägte Empathie zu verfügen. Dieses Postulat entzieht sich selbstredend der Verifizierung. Die Kritik an der Religionsphänomenologie beschränkte sich jedoch nicht auf diesen Aspekt, sondern brachte auch eine Reihe von anderen, immer wieder gegen die Idealtypik erhobene Einwände vor, insbesondere den Vorwurf der Ahistorizität der mittels dieser Methodik erzielten Ergebnisse. Die Forschungen der Phänomenologen, so die Gegenposition, erinnerten eher an Ideengeschichte als an konkrete Auswertungen von erarbeiteten Befunden und seien zudem durch Willkür (die vorgebliche Empathie) charakterisiert.<sup>5</sup> Diese Vorwürfe konnten die Phänomenologen der ersten Generation nicht entkräften.<sup>6</sup> War damit die klassische Religionsphänomenologie in einer Aporie angelangt, haben neuere Studien variable Wege aus diesem Engpaß aufgezeigt.<sup>7</sup> Der m. E. entscheidende Schritt aus der bezeichneten Sackgasse betrifft die Frage, wie der der Phänomenologie wesenhafte Antireduktionismus sichergestellt werden kann. Dies sollte gerade nicht in Abwehr von anderen Disziplinen, also durch deren Überwindung in einer Wesensschau, sondern durch gründliche Einbettung in diese Disziplinen und unter Wahrung von deren Methodologie geschehen.<sup>8</sup> Willkür in der Herangehensweise und Ahistorizität der Ergebnisse können so vermieden werden.

Eine so verstandene Phänomenologie wird im Laufe der Untersuchung dort zum Einsatz kommen, wo die Studie über die engere historisch-philologische Arbeit hinausgreift. Neben einem in dieser Form definierten Antireduktionismus wird es eine wesentliche methodische Prämisse dieser Studie sein, daß sie – darin

2 Bleeker 1974, 227; Pettazzani 1954, 3; Waardenburg 2000, 451ff.

3 1956, 768.

4 Van der Leeuw 1956, 770ff.; Widengren 1963; Michaels 2001, 490f.

5 Rudolph 1984, 56; Michaels 2001, 489.

6 Waardenburg 1997.

7 Vgl. etwa Gantke 1998; Becke 1999; Nielen 2005.

8 Sharma 2001, 180. Hier gilt also speziell, was Waardenburg 1986, 38f. generell über die Notwendigkeit von Kontextualisierung schreibt.

Maurice Merleau-Ponty folgend – der Wahrnehmung bei der Untersuchung einen Primat einräumt.<sup>9</sup> Sie setzt sodann auf die Methode der Komparation. Einerseits wird eine vorsichtige Kontextualisierung griechischer Bildervorstellungen im kulturellen Umfeld der östlichen Mittelmeerwelt vorgenommen werden (1.4.; 7.8.). Zum anderen werden in dieser Studie Konstanten sowie kulturelle Variablen der menschlichen Kognition mit in die Analyse einbezogen: Auch dieser Teil der Arbeit ist notwendig komparativ. Wie bei allen komparativen Studien ist das Ziel dieser Vorgehensweise, einerseits verbreitet gültige Muster und andererseits singuläre Dispositionen zu ermitteln.<sup>10</sup> Im Zentrum der Studie wird jedoch stets die griechische Welt stehen, die mit der traditionellen altertumskundlichen Methodik untersucht werden wird.

## 1.2. DAS PHÄNOMEN „GÖTTERBILD“ UND SEINE BEHANDLUNG IN DER FORSCHUNG

Bilder und andere materielle Verweise auf Gottheiten stellten ein zentrales Element in der entwickelten griechischen Religiosität dar. Entsprechend groß ist die Zahl der modernen Behandlungen dieses Sujets. Vor dem Einstieg in die Doxographie muß jedoch der Untersuchungszeitraum umrissen werden. Die „Dunkle Zeit“ (dazu 2.2.3.) ist weitgehend ohne plastische Darstellungen ausgekommen. Diese Interpretationsmittel fanden erst seit dem späten neunten, stärker aber wohl seit dem achten Jahrhundert wieder Verwendung. Letzteres gilt auch für Götterbilder, die Figurinenmaß überschritten, oft aber noch „unterlebensgroß“ blieben.<sup>11</sup> Die Bilder aus Deros (Apollon, Artemis, Leto) und Keos (Dionysos?) stammen nicht aus dem griechischen Kernbereich, sind aber aufgrund der verwandten Kontexte wohl aussagekräftige Zeugnisse.<sup>12</sup> Den übrigen Befund früher, heute noch erhaltener Bilder hat etwa Irene Bald Romano zusammengestellt; in spärlichem Umfang wird er durch Vasenbilder und vergleichbare indirekte Zeugnisse ergänzt.<sup>13</sup> Die Ilias gibt einen klaren Hinweis auf die Existenz und Bedeutung von Götterbildern, wie auch spätere literarische Quellen auf sehr alte Bilder verweisen, die zwar kaum zu datieren sind, aber jedenfalls auf den Glauben hindeuten, diese Simulakren gehörten in eine sehr frühe Periode griechischen Kunstschaffens. Solche Textstellen werden im Anschluß diskutiert werden. Sichereren Boden betritt man bei der Analyse griechischer materieller Repräsentationen der Götter aber erst im sechsten Jahrhundert, und auch die Monumentalisierung im eigentlichen Sinne des Wortes setzt frühestens im siebten, sicher erst im sechsten Jahrhundert ein.<sup>14</sup> Damit ist das (Wieder-)Einsetzen des untersuchten Phänomens in

9 Merleau-Ponty 2003.

10 Kehnscherper 1998, 13.

11 Für eine Typologie siehe Stewart 1990, 131ff. Cf. Simon 2007; Bald Romano 1980, 382ff.

12 Burkert 1997; Bettinetti 2001, 9ff.; Keesling 2003, 9ff.

13 Bald Romano 1980, speziell 455ff. App. B zu Vasenbildern; Mattusch 1994; Martini 1990.

14 Martini 1990; Boardman 1991, 24ff.; Keesling 2003, 101; Lapatin 2001.

etwa umrissen. Kombiniert scheinen die angesprochenen Zeugnisse die Existenz und die kultische Wichtigkeit von Götterbildern für die Gläubigen seit dem achten Jahrhundert zu belegen. Dennoch gilt es – gerade vor der Folie der Ergebnisse dieser Studie – festzuhalten, daß sich die Bilder und die Sinnzuschreibungen an sie vor dem sechsten Jahrhundert nur schemenhaft in unseren Quellen abzeichnen.

Der untere Abschluß des gewählten Untersuchungszeitraums ergibt sich nicht in gleicher Weise natürlich. Im Mittelpunkt der Analyse steht die frühe, durch Schriftzeugnisse dokumentierte Religion, in archaischer und frühklassischer Zeit. Die spätere Klassik zeichnet sich nun zwar durch eine dichte Schriftüberlieferung aus. Die Quellen bieten aber nur wenige Hinweise auf die Konzeptualisierung von Götterbildern. Diese Hinweise würden die erzielten Resultate nicht wesentlich verändern, müßten aber ausführlich kontextualisiert werden. Darauf wurde hier verzichtet, um der Studie einen kompakteren Rahmen geben zu können. Die detaillierte Analyse wurde deswegen auf die voraristotelische Zeit beschränkt.

Eine ausführliche Schilderung der erhaltenen Götterbilder würde zur Klärung ihrer Bedeutung für die Menschen der Zeit nichts beitragen; dies wird im Verlauf der Studie deutlich werden. Die Sinnzuschreibungen an die Repräsentationen in der Forschung divergieren denn auch erheblich, obwohl fast alle Autoren von präzisen Beschreibungen ausgehen. Der folgende Abschnitt dient dazu, einen Überblick über die wichtigsten Positionen zu geben: Vollständigkeit ist dabei nicht intendiert, wäre in der Praxis auch kaum erreichbar. Die einzelnen Studien sind in dieser Einleitung auf markante Kernthesen reduziert worden. Auseinandersetzungen mit Details bleiben späteren Kapiteln vorbehalten.

Die ältere Forschung hatte zum Teil griechischen Wunderglauben im Zusammenhang mit Bildern schlicht negiert, häufiger aber noch einen allmählichen Übergang von einem mythischen zu einem logischen Weltbild, also eine Rationalisierung mentaler Prozesse und damit auch der Bilderwahrnehmung angenommen.<sup>15</sup> Insofern der Fokus der erstgenannten Richtung meist auf der Klassik lag, können beide Ansätze durch das angedeutete zeitliche Abfolgeschema in Korrespondenz stehen, müssen dies aber nicht. Solche eher simplen Erklärungen werden seit etwa zwei Jahrzehnten von z. T. methodisch merklich komplexeren, vor allem aber detailreicheren Deutungen in Frage gestellt und abgelöst. Nur diese neueren Interpretationsmuster werden im folgenden exemplarisch skizziert, um die Forschungsdiskussion nicht ausufern zu lassen.

Seit den späten achtziger Jahren publizierte Michael Faraone eine Serie von einschlägigen Arbeiten, die zu den einflußreichsten Studien griechischer religiöser Repräsentationen gehören;<sup>16</sup> einflußreich sind sie vor allem aus zwei Gründen geworden: Faraone läßt keinen Zweifel an seiner Position aufkommen, daß in der griechischen Welt vielen Bildern eine „magisch“-präskriptive<sup>17</sup> und nicht bloß

15 Vgl. den Überblick bei Donohue 1988; dies. 1997; Buxton 1999b.

16 Siehe speziell seine Monographie Faraone 1992.

17 Die Verwendung dieses Terminus folgt hier Faraones Gebrauch; siehe 1.5.3.a für eine Problematisierung.

eine memorierend-deskriptive Bedeutung zugeschrieben worden sei. Sodann formuliert er seine Thesen in ungewöhnlicher sprachlicher und konzeptueller Klarheit. Mit der gleichen Luzidität deckt Faraone auch die eigentliche Basis der von ihm vertretenen magisch-funktionalen Interpretation von Bildern in der griechischen Welt auf: Im Grunde nicht aussagekräftige griechische Texte müssen seiner Ansicht nach im Licht von nahöstlichem, römischem und spätantikem Vergleichsmaterial (bzw. seinen Auslegungen dieses Materials) gedeutet werden: „In doing so I am operating on the assumption that these similarities (sc.: die von ihm postulierten Ähnlichkeiten von griechischer und nahöstlicher Bildkultur) either evolve from a common Neolithic source, or that they are the result of transmission from one culture to another. (...) By using Greek evidence from the Roman and late antique periods as my second body of comparative data, I assume that ritual in general is a hardy growth, and that in traditional societies it is most resistant to change.“<sup>18</sup> Diese Annahmen werden zu überprüfen sein. Faraones Augenmerk liegt allerdings auf apotropäischen Darstellungen variabelster Art, doch überträgt er selbst die von ihm entwickelten Interpretationsmodelle mehrfach auch auf Götterbilder jedweder Art,<sup>19</sup> die er nicht als eine prinzipiell von den erwähnten Typen von Bildern geschiedene Kategorie ansieht; allerdings erscheinen Götterbilder im engeren Sinne kaum in Detailanalysen.

Faraones Ansatz in gewisser Hinsicht eng verwandt sind die Thesen Hans Georg Niemeyers, der speziell die archaische Sepulkralkunst analysiert hat.<sup>20</sup> Auch Niemeyer behandelt Abbilder göttlicher Wesen nur am Rande, auch er transferiert anhand eines anderen Segmentes der darstellenden Kunst erarbeitete Resultate auf religiöse Repräsentationen im engeren Sinne, ohne den Versuch zu unternehmen, mit einer intensiven Quellenanalyse diesen Transpositionsakt zu rechtfertigen. Niemeyer deutet die der Memorierung von Toten dienenden Gesten und Handlungen wie das Einölen von Stelen oder Erinnerungssteinen oder das Darbringen von Opfern als Belege für eine noch ungebrochen „animistische“ Geisteshaltung der archaischen Griechen, die zum Teil aus der Vergangenheit stamme, aber vor allem von den dominanten Kulturen des Nahen Ostens an die Griechen übermittelt worden sei; Götterbilder seien analog zu den diversen sepulkralen Malen als belebt gedacht worden.<sup>21</sup> Von den hier behandelten Thesen schreibt sich Niemeyers Position am deutlichsten in das alte Erklärungsmuster einer Entwicklung vom Mythos zum Logos ein.<sup>22</sup>

Den „statue di culto“ in der griechischen Religion widmete vor kurzem auch Simona Bettinetti eine Monographie.<sup>23</sup> Obwohl sie „statue miracolose“ nicht zu

18 1992, 12. Cf. schon die Kritik von Graf 2007, 117.

19 Cf. bspw. 1992, 10; 118.

20 Niemeyer 1996.

21 Cf. etwa 34; 37f.

22 Im gleichen Denkraum bewegen sich auch Pritchett 1998, 295ff.; Birge 1986; Spivey 1995, 43ff.

23 Bettinetti 2001.

den Untersuchungsobjekten rechnet,<sup>24</sup> kommt sie im Laufe ihrer Arbeit immer wieder auf die unheilvolle Aura einzelner Statuen zu sprechen und diskutiert die bezeugte oder von ihr erschlossene Wundertätigkeit mancher Bilder. Dabei läßt sie keinen Zweifel daran, daß solche Eigenschaften ihrer Ansicht nach in der Vorstellung der Griechen charakteristisch für Götterbilder gewesen seien.<sup>25</sup> Allerdings belegt sie diese These nur mit einer kleinen, chronologisch nicht differenzierenden Exempelsammlung und verzichtet zudem ganz auf eine theoretische Unterfütterung.

Die wichtigste Studie der letzten Jahre zu dem Thema griechische Götterbilder hat Tanja Scheer vorgelegt.<sup>26</sup> Scheers Ansatz trägt der komplexen Quellenlage wesentlich stärker Rechnung als die zuerst besprochenen Studien, da sie nicht ohne weiteres von einer quasi-universellen, einheitlichen Konzeptualisierung von Götterbildern in der griechischsprachigen Welt ausgeht, sondern mit der Möglichkeit einer größeren Varianz in den Rezeptionen rechnet. In dem für diese Studie entscheidenden Punkt sieht sie jedoch Kohärenz und Kontinuität der Vorstellungen gegeben: Ausgehend von ihrer Interpretation der Semantik des Begriffs ἕδος vermutet sie, daß das Götterbild in der Vorstellung der Griechen der „bevorzugte Sitz“<sup>27</sup> der Gottheiten gewesen sei. Der konstitutive Akt, der die Verbindung zwischen Gottheit und Bild erst begründet habe, sei dabei die Wendung des Gläubigen an das Bild gewesen, das damit zuerst Medium gewesen, dann aber zum Sitz einer präsent empfundenen Gottheit geworden sei.<sup>28</sup> Diese Annahme einer tempo-

24 2001, 7.

25 Vgl. etwa 2001, 89; 97.

26 2000.

27 2000, 115ff. Scheers Deutung des Wortes ἕδος kann allerdings keinen Anspruch auf Verbindlichkeit erheben. Walter Burkert hat eine alternative Erklärung des Begriffs entwickelt, die, dies sei hier schon antizipierend vermerkt, weit eher mit den Ergebnissen dieser Studie korrespondiert. Burkert sieht in dem Terminus einen Beleg dafür, daß die Götter in der Vorstellung der Zeitgenossen in der Entstehungsphase der religiösen Plastik vom achten bis zum sechsten Jahrhundert mittels ihrer Bilder „festen Sitz“ in der Gemeinde und ihrem Territorium erhielten oder sich nahmen. Cf. etwa Burkert 1992 und die Diskussion in 7.2.

28 Scheers Ansatz stellt dabei eine Art Fortschreibung einer öfter in der Forschung vertretenen These (siehe etwa Piettre 2001, 222ff. mit Literaturangaben) dar, der zufolge die Götter während eines ihnen geltenden Opfers als präsent empfunden worden seien, ja das Geschehen partiell selbst dirigiert hätten. Basis dieser Annahme sind vor allem einige Kraterdarstellungen (siehe besonders Neapel MN 2411 Inv. 82922 [410–380 v. Chr.]; CVA: Gotha 2, Deutschland 29, 1968, Taf. 56ff. [450–425 v. Chr.]). Doch gingen erstens zumindest nicht alle Griechen davon aus, daß die Götter während des Opfers präsent waren: Gerade in den Epen können die Götter während Opferhandlungen noch als weit entfernt dargestellt werden: Burkert 1988b, 30; Flueckiger-Guggenheim 1983. Zweitens sollte man bei der Deutung der Kratere auch die Darstellungs- und Konzeptionsprobleme der Künstler mitbedenken. Sollte auf dem begrenzten Raum vermittelt werden, daß eine Gottheit ein Opfer wirklich „rezipierte“, so war das nur durch die Wiedergabe der Gottheit auf dem gleichen Bild möglich. Ob mit diesem Wiedergabemodus auch die Idee einer zeitweiligen Präsenz transportiert werden sollte, ist kaum mehr zu ermitteln. Siehe etwa die komplexen, mehrere gedankliche Schritte verblendenden Bilder, die Thöne 1999, 36ff., bespricht; cf. auch Himmelmann 1998, 125. Aber

rären Einwohnung könne die unterschiedlichen Wertungen, aber auch Aktionen und Reaktionen von Gläubigen, die mit Götterbildern konfrontiert waren, in ein in sich geschlossenes Modell integrieren.

Fritz Graf hat sich in seinen Studien immer wieder mit dem Verhältnis von Gottheit und Bild befaßt; die intensivste Beschäftigung mit dieser Thematik ist eine ganz dem ontologischen Status von Götterbildern gewidmete Analyse aus dem Jahr 2001. Graf versucht zunächst, wie oft in seinen Werken, mit einer an strukturalistische Methoden und Ideen angelehnten Interpretation zu operieren und das Bild als Signifikant, die Gottheit als Signifikat im Sinne des frühen Ferdinand de Saussure zu deuten. Doch ist, wie Graf im Anschluß betont, die Materie offenbar zu komplex für dieses eher simple Erklärungsschema. Eine klare Antwort auf die gestellte Frage nach der Konzeptualisierung von Götterbildern bietet Graf – unzweifelhaft einer der besten Kenner der griechischen Religion – jedenfalls nicht. Er betont aber in besonderem Maße die Ambivalenz der Bilder; darauf werde ich noch zurückkommen.

Deborah Steiners Studie zielt primär darauf ab zu zeigen, daß „the real and much more frequently notional images that appear in works of poetry and prose are above all rhetorical and illustrative devices, designed to cohere with the themes and arguments of the surrounding piece.“<sup>29</sup> Zu diesem Zweck nimmt sie zunächst eine ausführliche Kontextualisierung einer Reihe von Stellen in der literarischen Überlieferung vor, in denen Statuen erwähnt werden. Steiner ist offensichtlich von Michael Faraone beeinflusst; sie zitiert bei ihrer Behandlung von Götterbildern im wesentlichen die gleichen Stellen, die auch Faraone anführt. Doch kommt sie gerade in dem für diese Studie entscheidenden Aspekt zu einem von der Gedankenwelt Faraones etwas abweichenden Resultat, das eher Scheers Argumentation nahesteht: Götterbilder seien für die Griechen eine Art von Gefäßen gewesen, die von der numinosen Kraft der Gottheit gefüllt gewesen seien oder zumindest hätten angefüllt sein können.<sup>30</sup>

Zwei weitere viel zitierte Beiträge zu der Thematik griechischer religiöser Repräsentationen hat Alain Schnapp vorgelegt; speziell die spätere der beiden Arbeiten ist dem Problem gewidmet, ob Götterdarstellungen von der Mehrheit der

auch wenn man der zuerst skizzierten Position folgen will, so lassen die Bilder, die Gottheit und Statue separat darstellen, nicht den Schluß zu, beide Entitäten seien identifiziert worden oder die Gottheit habe nach der Vorstellung der Künstler dem Bild eingewohnt. Analoge Beobachtungen gelten für die These Niemeyers (1996), der aus Darstellungen von εἶδωλα neben Grabmälern auf den Glauben an eine „animistische“ Belebung des Grabs oder der Stele schließen will: Der gegenteilige Schluß ist mindestens ebenso statthaft, da gerade im entscheidenden Moment einer Spende oder eines Opfers die Trennung beider Phänomene, also von Seele und Erinnerungsmal, gezeigt wird; im übrigen müssen natürlich auch bei der Deutung dieser Bilder die gerade angesprochenen Beschränkungen der Darstellungsmöglichkeiten bedacht werden. Die literarische Überlieferung gibt keine Anhaltspunkte für Niemeyers gerade skizzierte These: Bremmer 1983, 70ff.

29 D. Steiner 2001, XIII.

30 2001, 78.

Griechen belebt gedacht wurden.<sup>31</sup> Schnapp spricht sich eindeutig gegen die These aus, griechische Simulakren seien in der Vorstellung der antiken Menschen Sitz der Gottheit oder mit einer göttlichen Energie geladen gewesen. Allerdings führt Schnapp diesen Gedanken nicht aus; zitiert werden im wesentlichen einige Platonpassagen, die diesbezüglich zwar eindeutig sind (3.2.2.), die jedoch meines Erachtens nicht ohne weiteres (etwa ohne Kontextualisierung) einen Absolutheitsanspruch zugeschrieben erhalten sollten.<sup>32</sup> Platon kann kaum als Repräsentant der Mehrheitsmeinung auch nur in Athen gelten.<sup>33</sup> Schnapps Argumentation bleibt daher zunächst etwas abstrakt und bedürfte, um ihre Tragfähigkeit unter Beweis zu stellen, einer breiteren und intensiveren Quellenanalyse.

Weitaus facettenreicher ist die Position, die Jean-Pierre Vernant über die Jahre entwickelt hat; Vernants Thesen sind aufgrund ihrer Vielschichtigkeit kaum in knappen Sentenzen wiederzugeben. Wegen der Komplexität der Materie ist er bemüht, ein Untersuchungsfeld nicht vorab abzustecken, sondern durch Tangentenanlegung erst zu konstituieren. Diese Vorgehensweise führt zu einer Vielzahl variabler Näherungsversuche, deren Ergebnisse nicht immer konzinn wirken. Vernant hält dabei prinzipiell an dem traditionellen Evolutionsschema fest, nach dem es in Hellas einen mentalen Rationalisierungsprozeß gegeben habe, und zwar auch in der Bildrezeption. Im fünften Jahrhundert sei es zu einer „mutation mentale“ gekommen, im Zuge derer sich die „image au sens propre“ etabliert hätte: „de l’eidolon, double fantomatique, présence ici-bas d’une réalité surnaturelle, on est passé à l’eidolon, artifice imitatif, faux-semblant au sens où l’entend Platon.“<sup>34</sup> Schlüsselbegriff der veränderten Konzeptualisierung von Bildern ist für Vernant die Mimesis in platonischem Sinne.<sup>35</sup> Die klare Scheidung in eine ältere und eine neuere Bedeutung von Simulakren wird allerdings im folgenden nicht immer aufrechterhalten; den Charakter eines magischen „double fantomatique“ weist Vernant auch noch Bildern späterer Zeit zu,<sup>36</sup> wenn auch dieses expressive Potential nun auf den „sortilèges de l’apparence, l’illusionisme de la ressemblance“ beruht hätte. Im Zusammenhang mit Göttermasken betont Vernant jedoch stärker eine andere Funktion religiöser Repräsentationen: Sie hätten die Ambivalenz von An- und Abwesenheit der jeweiligen Gottheit prägnant zum Ausdruck gebracht.<sup>37</sup> Für den ergriffenen Betrachter in der Trance eines emotional aufrührenden Rituals seien die Gottheiten der Maske beides zugleich gewesen, An- und Abwesenheit

31 Schnapp 1988; 1994.

32 Siehe den folgenden Abschnitt.

33 Dover 1974; Dodds 1950, etwa 42; 185.

34 Vernant 1990, 12. Vgl. die Ausführungen 187ff.

35 Cf. 65.

36 Vgl. 37: „Persistence“.

37 36. 72 schreibt Vernant, er verstünde die Bilder als Substitute, die zwischen „double“ und „image“ angesiedelt gewesen seien. Schon dieser stark reduzierende Abriss seiner Thesen gibt einen Eindruck von deren Spannbreite, die sich einer knappen Wiedergabe entzieht; in ihrer Polyvalenz sind Vernants Positionen der komplexen Materie durchaus angemessen, in ihren jeweils klarsten Ausprägungen aber von den Resultaten dieser Studie auch scharf geschieden.

sein also entweder in Vermischung wahrgenommen worden oder hätten in rascher Abfolge alterniert.<sup>38</sup>

Ein offensichtliches Problem aller Positionen, die den Griechen die Vorstellung einer „Belebtheit“ der Götterbilder in Analogie zu ägyptischen und mesopotamischen Traditionen zuschreiben, besteht darin, daß in diesen Kulturkreisen förmliche Animationszeremonien gut dokumentiert sind, während in griechischen Texten nichts Vergleichbares erscheint. Einen interessanten Ansatz, wie dieses Dilemma aufgehoben werden kann, bietet Burkhard Gladigow in zwei sehr gut dokumentierten Studien zu griechischen Götterbildern, die allerdings eher der Präsentation des Materials als dessen Auswertung dienen.<sup>39</sup> Gladigow schlägt vor, der Akt der Bekleidung einer Statue sei zugleich für eine rituelle Epiphanie konstitutiv gewesen.<sup>40</sup> Doch lassen sich gegen diese Deutung schon *a limine* gewichtige Argumente anführen. Denn es gibt in der Schriftüberlieferung keine tragfähigen Belege für eine derartige Verblendung zweier an sich getrennter Vorgänge, der bildgesteuerten Epiphanie und der Bekleidung, wie sie Gladigow vermutet; der einzige potentiell relevante Quellenkomplex ist meines Erachtens anders zu deuten.<sup>41</sup> Sodann ist weder in Ägypten noch im Großraum Mesopotamien die Bekleidung der Statue entscheidend für deren Animation gewesen;<sup>42</sup> dieser von Gladigow hergestellte Konnex wäre also ein ausschließlich griechisches singuläres Phänomen gewesen. Gladigow versucht nicht, etwaigen Einwänden zu begegnen; in dieser Form ist sein Vorschlag rein spekulativ und kann meines Erachtens nicht als plausibel gelten.<sup>43</sup>

38 212ff.; vgl. Foley 1980. Dieser Gedanke ist von anderen Forschern auf weitere Symbole ausgedehnt worden, nicht immer überzeugend. Vgl. etwa Cusumano 2006 zu *argoi lithoi*.

39 Gladigow 1985/6; ders. 1990, 100ff.; 104ff. Noch entschiedener Partei für die These einer Belebtheit der Bilder ergreift Gladigow 1998, 9, wo er von einer zumindest partiellen Identifizierung von Gottheit und Kultbild spricht.

40 Die Position Gladigows wird von Pietre 2001, 212f. übernommen, die diese These jedoch nicht durchgängig vertritt, sondern auch gegenteilige Positionen beziehen kann. Cf. auch Bald Romano 1980, 208 und Bettinetti 2001, 9f.; vgl. 142f. Ihr Versuch, IKos 8 III B, 5ff. oder Sokolowski 1969, 154 B, 265ff. (zum Erhaltungszustand siehe Lupu 2005, 42; 77) im Sinne einer „animazione“ zu deuten, schlägt jedoch evident fehl.

41 Vgl. Kap. 3.4.7.

42 Assmann 1991, 50ff.; Berlejung 1998; dies. 1997; Weiershäuser 2007.

43 Die hier zitierten Stellungnahmen bieten natürlich nur ein sehr knappes Florilegium aus einer reicher angelegten Forschungslandschaft. Wenn etwa R. Osborne 1996, 89ff. mit Emphase den Tempel als Wohnung der Gottheit, das heißt der Statue, beschreibt und die Behausung des Bildes entsprechend als primäre Funktion eines Tempels interpretiert, ist man nicht weit von der These einer Identifizierung von Gottheit und Repräsentation entfernt. Vgl. auch Jost 1992, 118f.; Barasch 1992. Siehe dazu jedoch auch die wesentlich nuanciertere Stellungnahme von Rudhardt 2001, 183. Alternative Konzepte von Tempel, Haus und Statuenaufstellung diskutiert Mazarakis Ainián 1997. Auch Jaś Elsner (cf. etwa 2007a) betont die kontraintuitiven Eigenschaften von Götterbildern, wählt aber seine Beispiele fast stets ausschließlich aus der Kaiserzeit: Mit dieser Position korrespondieren die Ergebnisse dieser Studie weit eher. Vgl. noch Estienne 2001, 190.

Einen wirklichen Gegenentwurf zu den Thesen, Götterbilder seien jedenfalls von einer großen Mehrheit der Gläubigen als stets oder doch bisweilen belebt oder als Träger numinoser Qualitäten aufgefaßt worden, gibt es aus den letzten zwei Jahrzehnten nicht. Die ältere Position, die griechisch-europäische Rationalität ägyptisch-vorderasiatischem Aberglauben gegenüberstellte, ist im wesentlichen aufgegeben worden. Subtilere Thesen, die unteleologisch und entsprechend wertfrei mit den Repräsentationen der Götter nur eine sinnbildliche Evozierung von deren Existenz und Macht verbinden, sind eher angedeutet als ausgeführt worden. Dies gilt etwa für mehrere Beiträge Walter Burkerts.<sup>44</sup> Alice Donohue hat 1988 eine Untersuchung der als ξόανα bezeichneten Götterbilder sowie der Semantik des Begriffs ξόανον vorgelegt.<sup>45</sup> In ihrer Studie berührt Donohue die hier untersuchten Fragen nur am Rande; doch ist ihr wichtigstes Ergebnis durchaus von Relevanz für die vorliegende Arbeit: Donohue bezweifelt, daß ξόανον bereits in archaischer oder klassischer Zeit jenen (kleinformatigen und hölzernen) Typus eines Bildes denotierte, den hellenistische und vor allem kaiserzeitliche Autoren mit diesem Begriff bezeichneten. Diese Feststellung hätte, wenn sie zutreffend wäre, Folgen nicht nur für das Feld der Semantik: Falls die bei den späteren Autoren geläufige These, die Frühphase griechischen Kults in historischer Zeit sei von einem besonders ehrwürdigen Repräsentationstyp mit einer speziellen Bezeichnung geprägt gewesen, sich in einem wesentlichen Punkt als Konstrukt oder Projektion erweist, können auch die Zuschreibungen von Merkmalen an solche Statuen und die Verknüpfung der Bilder mit Mythen durch die gleichen Autoren nicht mehr vorbehaltlos als Bewahrung alter Vorstellungen akzeptiert werden. Viel hängt bei der Einschätzung von Donohues Position davon ab, ob man ihre Annahme als Hypothese zulassen will, daß kaiserzeitliche Autoren bei der Wiedergabe von Testimonien, die von einem großen Teil der Forschung als wortwörtliche Zitate angesehen werden, sprachliche Adaptionen an zu ihrer Zeit bestehende Konventionen vorzunehmen bereit waren. Weist man dieses Postulat zurück, kollabieren wichtige Pfeiler in Donohues Konstrukt.<sup>46</sup> Das Problem bei dieser Kontroverse besteht in der Unmöglichkeit einer Verifizierung einer von beiden Positionen; im letzten Kapitel wird jedoch deutlich werden, daß Donohues Vermutung und die hier erzielten Ergebnisse prinzipiell vereinbar sind.

Soweit dieser Überblick über markante Forschungspositionen der letzten Jahrzehnte bezüglich der Natur griechischer Götterbilder. Bei allen Unterschieden ist vielen zitierten Werken eines gemeinsam: Im Zentrum ihrer Analysen steht die Wahrnehmung der Griechen des jeweiligen Untersuchungszeitraumes. Denn obwohl es in Hellas keine sozial abgesonderte, sehr prominente Priesterkaste gab, die durch elaborierte, in ihrer Wirkung allgemein akzeptierte Riten den Bildern

44 Vgl. die Einleitung zu Kap. 7.

45 Donohue 1988; vgl. dies. 1997.

46 Pritchett 1998, 208ff. Andererseits korrespondiert Spiveys These (1995), daß „der geniale, individuelle Skulptor“ erst eine späte Erfindung gewesen sei, die erst bei der Spurensuche der Kaiserzeit kreierte worden sei, mit Donohues Ergebnissen.

der Götter einen anderen ontologischen Status hätten verleihen können, geht die Mehrzahl der modernen Beobachter davon aus, daß antike Betrachter den Simulakren Eigenschaften zugeschrieben hätten, die jedenfalls heute der Intuition eindeutig widersprechen. Zu dieser Auffassung seien die Hellenen, so wird man verstehen müssen, nicht durch eine gemeinsame kulturelle Neubestimmung der sakralen Repräsentationen gekommen, sondern mehr oder minder automatisch. Die Forschung schreibt also den antiken Griechen in diesem Punkt eine von der modernen stark abweichende, de facto: eingeschränkte Kognition zu, und zwar allgemein in religiösen Kontexten und im Umgang mit Bildern und speziell bei der Perzeption und Apperzeption sakraler Bilder. Allerdings expliziert keine der zitierten Arbeiten ihre diesbezüglichen methodologischen Grundlagen, die anscheinend als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Und tatsächlich beruhen diese Thesen auf wahrnehmungstheoretischen Denkfiguren, die in den einschlägigen Disziplinen früher weitverbreitet waren; ich werde im folgenden Kapitel näher auf solche Ansätze eingehen. Hier ist mir die Feststellung wichtig, daß die bisherige Forschung und die vorliegende Studie in ihrem methodischen Gesamtansatz also keineswegs grundlegend differieren: Neu ist im folgenden vor allem die Explikation der erkenntnistheoretischen Annahmen und die größere Aktualität der wahrnehmungstheoretischen Prämissen im Vergleich zu denen der oben zitierten Arbeiten. Die folgenden Abschnitte sind der Überlieferungssituation und ihren Problemen gewidmet.

### 1.3. DIE QUELLENLAGE

#### 1.3.1. Die textuelle Überlieferung in diachroner Perspektive

Ein Blick in die einschlägigen Schriftquellen läßt zunächst Zweifel aufkommen, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Verankerung der Vorstellung, Götterbilder hätten eine im weitesten Sinne numinose Qualität besessen, in den griechischen Verstehenshorizonten noch in Frage zu stellen. So soll der Priester der Orthia in Sparta während einer mit Auspeitschungen verknüpften Mutprobe von Knaben das Bild der Gottheit gehalten haben, das dann, wenn die Schläge nicht fest genug gewesen seien, immer schwerer geworden sei. Eurypylos brachte als Beute aus Troia in einem verschlossenen Behälter ein Dionysosbild mit, das bei Ansicht Wahnsinn hervorrief; die Einwohner von Patrai erkannten bei der Ankunft des Eurypylos auch ohne den Deckel der Truhe zu heben, daß ein Gott in ihr sein müsse. Auch eine Statuette des Pan erscheint in der Überlieferung, die die Bitten der Menschen erfüllen konnte. In einer Höhle in der Nähe des Thessalischen Magnesia stand ein altes Apollon-Bildnis, das Stärke verliehen haben soll, die für jedes noch so wagemutige Unternehmen ausgereicht habe.

Dies ist natürlich nur eine kleine Auswahl der tradierten Statuenwunder. Ganz unbestreitbar gibt es in unserer Überlieferung Belege für den Glauben an die Numinosität von Bildern. Dennoch ist der gerade dargelegte Befund weniger aussagekräftig, als es zunächst den Eindruck macht. Denn die angeführten Beispiele

weisen neben der Thematik noch eine Gemeinsamkeit auf: Sie sind alle dem Werk des Perihegeten Pausanias entnommen.<sup>47</sup> Pausanias ist in seinen Berichten in fast schon manischer Weise auf Bilder und speziell Götterbilder aller Art fokussiert.<sup>48</sup> In keinem anderen Werk gibt es mehr Hinweise auf Abbildungen des Göttlichen, bei keinem anderen Autor sind mehr Statuenwunder zu finden. Neben dem Perihegeten sind es andere Schriftsteller der Kaiserzeit, Plutarch und Lukian<sup>49</sup> etwa, die besonders viele Beispiele für den (nicht ihren!) Glauben an numinose Bilder tradieren. Diese Massierung der Belege in der Kaiserzeit, lange nach dem Untersuchungszeitraum, sollte Anlaß geben, bei dem Versuch, frühe Konzeptualisierungen des Göttlichen mit Hilfe solchen Materials zu rekonstruieren, einige Kautelen einzubauen.<sup>50</sup> Dies gilt um so mehr, als Studien der letzten zwei Jahrzehnte die Zweifel an dem alten Dogma, es gehöre zum Wesen von Ritualen, daß sie über viele Jahrhunderte unverändert blieben, immer mehr genährt haben.<sup>51</sup> Pausanias und andere Intellektuelle seiner Zeit konnten bei ihrer antiquarischen Zwecken dienenden Suche nach Ritualen und Mythen, die im Zusammenhang mit Götterbildern standen, zwar auf eine breite literarische Überlieferung zurückgreifen. Doch daß sie bei ihrer Behandlung von Simulakren speziell auf uns unbekannt archaische und klassische Quellen zurückgriffen und diese, falls ja, auch akkurat reproduzierten, ist damit noch nicht ausgesagt; diesen Fragen wird in den Kap. 4–6 nachgegangen werden. Zudem scheinen Autoren der Kaiserzeit oftmals lokale Führer konsultiert zu haben, um unmittelbar auf Traditionsgut zugreifen zu können (5.3.). Solche Führer könnten sehr wohl geneigt gewesen sein, ihren Erzählungen ein pilgernde Touristen ansprechendes, archaisierendes Kolorit zu verleihen und sie mit Wunderberichten auszuschnücken. Mit diesen Anmerkungen soll nicht suggeriert werden, die Schriftsteller der imperialen Epoche hätten wissentlich erfundene Statuenwunder in ihre Werke aufgenommen. Auch das mag vorgekommen sein; es ist beispielsweise auffällig, daß die meisten Textstellen aus frühen Philosophen, die sich gegen aus ihrer Sicht abergläubische oder einfach falsche Gottesvorstellungen wandten, in polemischen Ausführungen von Kirchenvätern überliefert sind, so daß bei ganz ausgefallenen Erzählungen bisweilen sich auch Skepsis einstellt.<sup>52</sup> Doch werden sich gerade christliche Autoren im Regel-

47 3, 7f.; 6, 11, 2f.; 7, 19, 6; 8, 37, 11; 10, 32, 6.

48 Pritchett 1998, 61; cf. die Liste der ξόανα (also nicht der anderen Bildnistypen) bei Vincent 2003. Demgegenüber ist die Zahl der Erwähnungen von Tempeln oder Schreinen deutlich geringer: Jacob 1993.

49 Cf. Kap. 5.2.; 5.4.

50 Schließlich wird heute auch die „Rekonstruktion“ griechischer Porträts anhand römischer Nachbildungen mit Skepsis betrachtet. Siehe die Literatur bei Dillon 2007 (die selbst diesbezüglich eher zu optimistisch ist).

51 Vgl. Kap. 4.1.

52 Vgl. Estienne 2001, 191ff. Siehe besonders Augustin. Civ. 6, 10, 3, der als Beleg für besonders expressive römische Riten (etwas das Kämmen von Götterbildern) ein Senecafragment (36 Haase) zitiert, für das es keine Parallelen gibt und das sich nicht gut in das Werk des Phi-

fall nicht dem Risiko ausgesetzt haben, bei einer für sie so zentralen Angelegenheit der Lüge überführt zu werden. Für pagane Intellektuelle gab es keine übergeordneten, in der Weltanschauung verankerten Gründe, Fälschungen vorzunehmen; sie mochten allerdings sehr wohl bereit sein, in spezifischen Fällen die Tradition umzugestalten oder umgestaltete Traditionen zu akzeptieren. Hatte sich jedoch der Denkhorizont nicht einzelner Autoren, sondern breiter Bevölkerungsschichten seit der Archaik<sup>53</sup> gewandelt, so muß es für Beobachter der Kaiserzeit in vielen Fällen schwer gewesen sein, das tatsächlich Alte von dem bloß als alt Dargestellten (und in jeder traditionellen Gesellschaft besteht der Hang zur Kreation eines Fundamentes in der Vergangenheit)<sup>54</sup> zu unterscheiden.

Die Quellen sind also mit vielfältigen Problemen behaftet. Zu den konventionellen Interpretationsschwierigkeiten aufgrund des fraktalen Charakters der Überlieferung, des Fehlens von Kontexten, absichtlicher Verfälschungen oder unklarer Ausdrucksweisen kommt auch noch das Problem einer sehr ungleichen zeitlichen Verteilung der relevanten Zeugnisse. Daß solche Probleme nicht nur theoretische Vorbehalte begründen, sondern auch ganz praktische Auswirkungen haben, soll im folgenden anhand einiger besonders aussagekräftiger Beispiele illustriert werden, deren Besprechung auch erste Hinweise erbringen wird, mit welcher Methodik der Frage nach der Konzeptualisierung griechischer Götterstatuen gerade in der Frühzeit griechischer Geschichte erfolversprechend nachgegangen werden kann.

Thukydides schildert im Zusammenhang mit dem Austausch von vorgeschobenen Beschuldigungen, die den Peloponnesischen Krieg rechtfertigen sollten, den Frevel des Alkmaioniden Megakles bei der Vertreibung der Verschwörergruppe um Kylon von der Akropolis.<sup>55</sup> Der Archon habe den Anhängern Kylons (der selbst entkommen sei) freies Geleit zugesichert, wenn sie ihr Asyl am Altar der Göttin verlassen würden, und sie dann dennoch töten lassen. Soweit der Bericht des Thukydides. Auch Herodot kommt auf diese Episode zu sprechen; er stellt den Vorgang im wesentlichen ebenso dar wie Thukydides, nur daß Kylon in seiner Schilderung auch zu Tode gebracht worden ist und daß er explizit ver-

losophen einfügt; vgl. Manning 1996. Siehe auch Clem. Al. Strom. 5, 14, 113 = Soph. Fr. 1126 Radt, vermutlich eine Fälschung. Cf. noch Edwards 1991.

53 Der hier gewählte Begriff der Archaik bedarf einer Erläuterung, da er konzidertermaßen etwas idiosynkratisch ist. Die aus der Kunstgeschichte übernommenen zeitlichen Kategorien, mittels derer die postmykenische Welt in Phasen eingeteilt werden, reflektieren meines Erachtens jedenfalls nicht die religiösen Entwicklungsstufen und sind auch aus der Perspektive der politischen Geschichte bisweilen eher irreführend. Die Abgrenzung der spätgeometrischen von der orientalisierenden Phase ist etwa ein notorisches Problem. Als „archaisch“ wird im weiteren daher in extensiver Form die Zeitspanne bezeichnet, die von der der Verschriftlichung der uns bekannten Epen vorhergehenden Zeit (also ab etwa 800 v. Chr.) bis zu dem weit eher konsentierten Beginn der Klassik reicht, eine Zeitspanne, die eine Reihe von gemeinsamen Merkmalen als eine Formierungsphase ausweist.

54 Cf. Connerton 1989, 51; 57; Hobsbawm/Ranger 1984.

55 1, 126.

merkt, der Putschist habe sich zu der Statue Athenas geflüchtet.<sup>56</sup> Bei Plutarch in der Solon-Vita wird die gleiche Episode erzählt, jedoch mit einigen Zusätzen.<sup>57</sup>

Der Kylonische Frevel hatte für eine lange Zeit die Stadt in Unruhe gehalten, seit der Archon Megakles Kylon und seine Mitverschwörer, die Zuflucht bei der Göttin gesucht hatten, überredet hatte, herabzukommen und sich einem Prozeß zu stellen. Sie befestigten nun einen gesponnenen Faden an dem Götterbild und hielten diesen in der Hand, doch als sie beim Abstieg das Heiligtum der Erinyen erreicht hatten, riß der Faden von alleine. Daraufhin verhafteten Megakles und die anderen Archonten sie eilig mit der Begründung, daß die Göttin ihr Flehen um Schutz zurückgewiesen habe. Die Verschwörer, die sich außerhalb des heiligen Bezirks befanden, wurden gesteinigt, diejenigen, die sich zu den Altären geflüchtet hatten, wurden dort hingeschlachtet. (...) Seitdem wurden die Täter als Frevler gehaßt.

Plutarch schreibt in dieser Passage dem unmittelbaren und dann auch noch mittelbaren Kontakt zu dem Götterbild eine viel größere Bedeutung für die schutzflehenden Putschisten und die städtischen Amtsträger zu als Herodot oder Thukydides. Der zunächst physische und dann noch symbolisch konkretisierte Kontakt<sup>58</sup> zu dem Bild ist für beide, Asylsuchende wie Vertreter der Gemeinde, Zeichen des göttlichen Schutzes, seine Aufhebung sodann Signal für den Zugriff der Archonten. Weder Thukydides noch Herodot geben einen Hinweis auf diese dramatische Zuspitzung des Geschehens mit unmittelbarem Bezug zu der Statue. Nun kann Plutarch selbstverständlich einen separaten Überlieferungsstrang aufgegriffen und wiedergegeben haben. Doch muß diese Interpretationsvariante zumindest überprüft oder doch diskutiert werden, sie kann nicht schon *a limine* als die richtige Erläuterung vorausgesetzt werden. Christopher Pelling hat darauf hingewiesen, daß Plutarch dort, wo er von den großen uns bekannten Überlieferungssträngen abweicht, wohl sehr oft nicht auf andere, bessere oder auch sekundäre, Quellen rekurrierte, sondern immer wieder die Tradition einfach nach seinen Vorstellungen oder im Sinne allgemeiner zeitgenössischen Tendenzen veränderte und ausgestaltete.<sup>59</sup> Eine solche Vorgehensweise kann bezüglich der zitierten Passage aus der Solon-Vita nicht nachgewiesen werden, sie ist jedoch sicher eine denkbare Erklärung für die Abweichung von den älteren Quellen, deren dramatisches Crescendo, wie noch zu zeigen sein wird,<sup>60</sup> für Plutarchs Zeit typisch ist.<sup>61</sup>

56 Hdt. 5, 71f.

57 12.

58 Allgemein wird in frühen Darstellungen von Schutzsuchenden nicht so sehr die Nähe zum Götterbild als eher die zum Altar gesucht: Mehl 2002; Alroth 1998, 120.

59 Pelling 2002, speziell 117ff. Vgl. etwa 121: „sensibly imaginative reading of Thucydides“; 122: „That makes it natural to think that, here again, Plutarch is heavily at work; and, very probably, heavily at work on Thucydides alone, with no extraneous material beyond his active imagination.“ Vgl. auch Parker 1997a, 214 zu Plu. Per. 35, 2 und zu Plu. Dem. 20, 2. Siehe noch die Beobachtungen von Barker 2006, speziell 16, daß die Deutungen von Orakelsprüchen auch immer von den jeweiligen „interpretative communities“ abhingen.

60 Vgl. Kap. 5.

61 Einen scheinbar parallelen Fall zu Plutarchs Variante der Kylonierzählung bietet die Überlieferung zur Belagerung von Ephesos durch Kroisos. Die Ephesier suchten dadurch Schutz, daß sie das freie Feld vor der Stadt der Göttin Artemis weihten. Nach Herodot (1, 26; cf. Ael. Var.

Einen vergleichbaren Zuwachs an dramatischen Elementen in einer kaiserzeitlichen Darstellung bildet die Überlieferung zum Tod des spartanischen Königsvormunds Pausanias ab. Thukydides berichtet von dessen Ende im Anschluß an die Darstellung des Kylonischen Frevels.<sup>62</sup> Pausanias' geplanter Verrat habe nach der Aufdeckung seiner Machenschaften zu seiner Flucht in den heiligen Bezirk der Athena Chalkioikos geführt, wo ihn die Spartiaten ausgehungert hätten; kurz vor seinem Tode sei er herausgebracht worden. Irgendwo in der Nähe sei er begraben worden. Später jedoch habe der delphische Apollon von den Spartiaten gefordert, Pausanias an dem Ort seines Todes zu begraben und als Sühne für den Frevel an der Göttin (der nicht genau spezifiziert wird) Athena zwei σώματα anstelle des einen zu geben, den sie ihr genommen hätten.<sup>63</sup> Diese Stelle gibt einen faszinierenden Einblick in die Funktion von Statuen – wenn auch in diesem Fall nicht Götterbildern; auf die Funktion der sogenannten σώματα wird später noch einzugehen sein.<sup>64</sup> Hier interessiert im Augenblick nur der Vergleich zwischen Thukydides und seinen Parallelquellen, das heißt speziell einem Paralleltext. Thukydides' Bericht läßt ohne weiteres die Deutung zu, die sogenannten σώματα seien Weihgeschenke für die erzürnte Gottheit; die mit den Gaben verbundenen Auffassungen werden nicht explizit gemacht. Jedenfalls gibt er keinerlei Hinweis auf magische Vorstellungen, die mit der Weihung verbunden gewesen sein sollen.<sup>65</sup> Ganz anders wird diese Episode jedoch von Plutarch<sup>66</sup> überliefert. Hier trieb

Hist. 3, 26) verbanden sie zu diesem Zweck die Stadt und das Heiligtum mit einer Schnur, die die Weihung herbeiführen oder symbolisch repräsentieren sollte. Herodot war also ganz offensichtlich bereit, vergleichbare Erzählungen in seine Darstellung einzubauen. Einen Hinweis auf ein Bild der Artemis beinhaltet aber keine einschlägige Quelle. Vgl. auch Thuk. 3, 104 und dazu den Kommentar von Rudhardt 2001, 187.

62 1, 128ff.

63 1, 134.

64 3.4.6.

65 Contra Niemeyer 1996, 37, der in dem Begriff σῶμα einen Schlüsselterminus für die Vorstellungen der Zeit sieht, der aus dem pythagoräischen Wortschatz stamme, wie aus Plat. Krat. 400 b–c hervorgehe. Es handele sich bei den Bildern um als belebt konzipierte, vollwertige Stellvertreter. Doch wissen wir erstens nicht, ob Thukydides dem Wort eine so komplexe Bedeutung zuschrieb. Der Terminus könnte schon in dem Orakelspruch der Pythia gestanden haben und kann dann wohl kaum als Pythagoras-Reminiszenz gedeutet werden; zu bedenken ist auch, daß Orakel oftmals zu einer Verrätselung ihrer Antwort neigten. Möglich ist sodann auch, daß bereits Thukydides eine religiös verbrämte Erklärung für einen *a posteriori* als problematisch empfundenen Umstand erhalten hatte: Pausanias könnte von verbliebenen Anhängern mit Standbildern geehrt worden sein: Gomme 1, 1945, 437. Es ist schließlich immer ein schwieriges Unterfangen, gerade archaische Vorstellungen mit Hilfe von Platon rekonstruieren zu wollen, der eben doch in wesentlichen Punkten Neues schuf; daß der Körper Grabmal der Seele ist, wie es an der zitierten Stelle heißt, ist zudem eine These, die von der Annahme Niemeyers, daß das Grabmal in den Vorstellungen der Zeit wiederum als Körper der Seele fungierte, durchaus noch geschieden ist. Auch die Herodot-Stelle 6, 58 kann Niemeyers Konstrukt nicht stützen. Herodot berichtet, von und für spartanische Könige, die im Krieg gefallen waren und, so wird man hinzufügen dürfen, nicht hatten überführt werden können, seien Bilder geschaffen worden, die dann bestattet worden wären. Sicher gab es im griechischen