

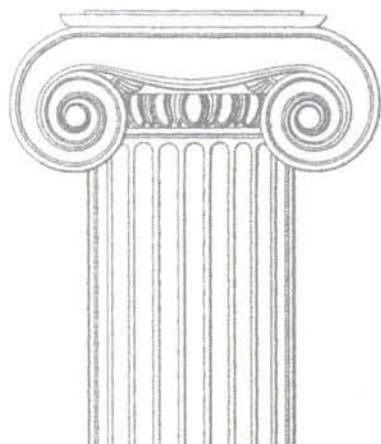
David Boehringer

Heroenkulte
in Griechenland

KLIO

Beiträge zur Alten Geschichte
Beihefte
Neue Folge Band 3

Unter Mitarbeit von
Manfred Clauss und
Hans-Joachim Gehrke
herausgegeben von
Hartwin Brandt und
Martin Jehne



David Boehringer

Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit

Attika, Argolis, Messenien



Akademie Verlag

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

D 25

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-05-003643-5

ISSN 1438-7689

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2001

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen
Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Inhalt	5
Karten- und Tabellenverzeichnis	8
Vorwort.....	9
1. Einleitung.....	11
1. 1. Arbeitsvorhaben und Fragestellung.....	11
1. 2. Überblick über die neuere Forschung	13
1. 3. Methodische Vorgehensweise: Archäologisches Fundmaterial und historische Interpretation	16
1. 4. Definitionen und Klassifikationen.....	25
1. 4. 1. Der Begriff „Heros“	25
1. 4. 2. Heroen und Heroenkulte, Möglichkeiten der Klassifizierung.....	34
1. 4. 3. Heroenkult, Götterkult und Ahnenkult/Totenkult	37
2. Attika	47
2. 1. Das archäologische Fundmaterial	47
2. 1. 1. Menidi	48
2. 1. 2. Thorikos	54
2. 1. 3. Alikí Glyphada.....	59
2. 1. 4. Eleusis	60
2. 1. 5. Sunion	64
2. 1. 6. Der Kultplatz auf dem Turkovuni	67
2. 1. 7. Athen, Südwesten der Agora.....	68
2. 1. 8. Athen, Agora am Panathenäischen Weg	72
2. 1. 9. Athen, ein rechteckiges Heroon auf der Agora	74
2. 1. 10. Das sogenannte Aiakos-Heroon	75
2. 1. 11. Das Aglaurion	76
2. 1. 12. Das Amyneion.....	76
2. 1. 13. Die sogenannten „heiligen Häuser“	77
2. 2. Analyse der archäologischen Funde.....	78
2. 2. 1. Die epigraphischen Quellen	78
2. 2. 1. 1. Festkalender.....	78
2. 2. 1. 2. Inventare	85
2. 2. 1. 3. Inschriften von Orgeonenverbänden	86
2. 2. 2. Thorikos	89
2. 2. 3. Menidi	94
2. 3. Interpretation.....	103

2. 3. 1. Der Beginn von Heroenkulten im späten 8. Jh. v. Chr.....	103
2. 3. 2. Die Entwicklung der Heroenkulte.....	115
2. 3. 3. Das Ende von Heroenkulten in klassischer Zeit.....	119
2. 4. Zusammenfassung.....	130
3. Die Argolis	132
3. 1. Das archäologische Fundmaterial	132
3. 1. 1. Argos.....	132
3. 1. 1. 1. Argos, Deiras-Friedhof.....	132
3. 1. 1. 2. Argos, Tripoli Straße 26.....	142
3. 1. 1. 3. Argos, Heroon der Sieben gegen Theben.....	142
3. 1. 2. Prosymna.....	144
3. 1. 3. Mykene.....	160
3. 1. 3. 1. Mykene, Kuppelgräber.....	160
3. 1. 3. 2. Mykene, Kalkani-Friedhof	167
3. 1. 3. 3. Mykene, Kammergrab beim Gräberrund B	170
3. 1. 3. 4. Der Perseus-Kult in Mykene	172
3. 1. 3. 5. Agamemnoneion.....	173
3. 1. 4. Tiryns	178
3. 1. 5. Berbati	183
3. 2. Analyse der archäologischen Funde.....	185
3. 2. 1. Zeitgenössische Gräber, Nachbestattungen und Steinplattformen	186
3. 2. 2. Die Kulte von Prosymna und das Heraion	193
3. 2. 3. Agamemnoneion, Epano Phournos-Grab, Tiryns und Berbati.....	200
3. 3. Interpretation.....	204
3. 3. 1. Gräber.....	204
3. 3. 2. Heiligtümer	216
3. 3. 3. Die politische Situation der Argolis in archaischer Zeit.....	225
3. 4. Zusammenfassung.....	242
4. Messenien	243
4. 1. Das archäologische Fundmaterial	243
4. 1. 1. Pylos/Koryphasion (Voïdokoilia).....	243
4. 1. 2. Tragana.....	247
4. 1. 3. Osmanaga (beim modernen Dorf Koryphasion)	248
4. 1. 4. Volimidia.....	249
4. 1. 5. Routsì (Myrsinochorion), Tholos 2	259
4. 1. 6. Papoulia.....	259
4. 1. 7. Koukounara	260
4. 1. 8. Kremmydia.....	266
4. 1. 9. Tourliditsa	267
4. 1. 10. Nichoria.....	268
4. 1. 11. Dafni-Daras	272
4. 1. 12. Antheia (Thuria).....	273
4. 1. 13. Messene.....	273
4. 1. 14. Vasiliko	282

4. 1. 15. Psari.....	283
4. 1. 16. Kopanaki (Akourthi)	284
4. 1. 17. Peristeria.....	287
4. 1. 18. Mouriatada	288
4. 2. Analyse der archäologischen Funde.....	291
4. 2. 1. Die kultischen Überreste: Tontäfelchen, Tonfigürchen und Miniaturkeramik.....	291
4. 2. 2. Die anderen Überreste: sakral oder profan?	299
4. 2. 3. Kultische Überreste und Kultpraktiken	308
4. 2. 4. Nachbestattungen	322
4. 3. Interpretation.....	326
4. 3. 1. Die topographische und zeitliche Verteilung der Heroenkulte	328
4. 3. 2. Heroenkulte und messenische Identität: die literarischen Quellen.....	341
4. 3. 3. Heroenkulte und die Identitäten der Kultgruppen: die archäologischen Quellen	360
4. 3. 4. Die Heroenkulte nach der Befreiung Messeniens	367
4. 4. Zusammenfassung.....	370
5. Ergebnis.....	372
Literaturverzeichnis	377
Index	391

Karten- und Tabellenverzeichnis

Karte 1: Heroenkulte in Attika	49
Karte 2: Heroenkulte in der Argolis	133
Karte 3: Heroenkulte in Messenien	245
Tabelle 1: Menidi, nachmykenische Keramikfunde aus dem Tholosgrab	53
Tabelle 2: Thorikos, nachmykenische Keramikfunde aus dem Kammergrab 1	56
Tabelle 3: Deiras-Friedhof, Funde des 8 und 7 Jhs aus dem nördlichen Teil der Nekropole	139
Tabelle 4: Deiras-Friedhof, Funde des 8 und 7 Jhs aus dem mittleren Teil der Nekropole	140
Tabelle 5: Prosymna, Funde des 8. und 7. Jhs.	159
Tabelle 6: Mykene, Keramikfunde aus dem Epano-Phournos Grab und dem Kammergrab 522	165
Tabelle 7: Agamemnoneion, Keramikfunde	177
Tabelle 8: Tiryns, Keramik aus dem Kuppelgrab A	182
Tabelle 9: Argolis, Gräber pro Jahr der Epochen	205
Tabelle 10: Argolis, Prozentualer Anteil der Orte an der Gräberzahl je Epoche	215
Tabelle 11: Anzahl der Siedlungsplätze in der Ebene von Argos von submykenischer bis in römische Zeit	225
Tabelle 12: Die Haus- und Wildtierreste, die im Grabungsareal des Heros- Demeterheiligtums von Alt-Messene gefunden wurden, nach Nobis 1997, S 102 und 99	275
Tabelle 13: Messenien, Tierknochenfunde aus mykenischen Gräbern nach Vorberichten	301
Tabelle 14: Messenien, Tierknochenfunde aus mykenischen Gräbern nach den Bestimmungen von G Nobis	302
Tabelle 15: Messenien, Nachmykenische Vasen in mykenischen Gräbern, im Bauernhof Kopanaki, in Gräbern (?) in Volimidia und in hellenistischen Grabfeuern	305
Tabelle 16: Messenien, nachmykenische Funde aus mykenischen Gräbern und Heroa	309

Vorwort

Am Anfang dieses Buches standen Kurzsays, die ich 1991/92 in Oxford verfaßt habe. Seitdem schritt meine Arbeit am Thema mit Unterbrechungen fort. Die interdisziplinäre Verbindung von Alter Geschichte und Archäologie faszinierte mich bis zum Schluß sowohl methodisch als auch inhaltlich.

Im Laufe der Zeit häufte sich viel Dank an, den ich an dieser Stelle bequem abstellen kann. Danken möchte ich zunächst Robin Osborne, dessen wiederholte Frage zu meinen Essays war: „Was müßte am archäologischen Material anders sein, daß ich historisch anders interpretieren würde?“ Diese Frage stellte sich als die schwierigste überhaupt heraus und bildet sozusagen ein Grundmotiv meiner Arbeit.

Ulrike Polczyk stellte mir ihre noch unveröffentlichte Doktorarbeit und unveröffentlichte Notizen zur Keramik von Tiryns zur Verfügung. Günter Nobis ließ mich unveröffentlichte Notizen zu den Tierknochenfunden in messenischen Gräbern bearbeiten, und Hermann Mussche gab mir wertvolle Hinweise zu Thorikos. Ihnen allen sei gedankt, wie auch Petros Themelis und Georgios Korres für ihre Hilfsbereitschaft bei meinen Fragen zu den Ausgrabungen in Messenien.

Erst vor kurzem kam ich in Kontakt mit Gunnel Ekroth, deren Studie über Rituale im Heroenkult parallel zu meiner Arbeit entstand und erscheinen wird. Der Austausch mit Gunnel Ekroth war ein erfreulicher Abschluß meiner Beschäftigung mit Heroenkulten.

Besonderer Dank nicht nur in fachlicher Hinsicht gilt meinem Doktorvater Hans-Joachim Gehrke, der meine Forschungen stets mit regem Interesse und großer Hilfsbereitschaft begleitete.

Gedankt sei schließlich auch den Co-Gutachtern meiner Arbeit Volker Michael Strocka und Bernhard Zimmermann sowie den Herausgebern dieser Reihe Hartwin Brandt und Martin Jehne für ihre zahlreichen Hinweise und Anregungen.

Einzelne Kapitel der Arbeit (oder sogar die ganze) lasen Christof Boehringer, Jörg Gerber, Nino Luraghi, Joachim Migl, Peter Mittag und Astrid Möller. Für ihre Korrekturen und Anregungen bin ich sehr dankbar. Und wenn sie ab und zu unter den etwas langatmigen archäologischen Beschreibungen stöhnten, möchte ich ihnen mit Heinrich Heine entgegen: „Wenn Du Dich bei dem ennuyanten Zeug, das darinnen vorkommen wird, langweilst, so tröste Dich mit mir, der all dieses Zeug sogar schreiben mußte.“

Der größte Dank gilt schließlich meiner Familie. Ihr ist das Buch gewidmet.

Offenburg, im Mai 2001

Meinen Eltern,
Gundula, Felix und Simon

1. Einleitung

1. 1. Arbeitsvorhaben und Fragestellung

Über die Heroen sagte Hermann Usener: „Der Sprachgebrauch des Altertums und die Modetheorien unserer Zeit wirken verwirrend.“¹ Diese Aussage darf zeitlose Gültigkeit für sich beanspruchen. Sie gilt für Useners eigenes Werk, für alle seine Nachfolger, für diese Dissertation sowie wohl für alle Forschungen, die in Zukunft noch zum Thema erscheinen werden. Jede Zeit schuf und schafft sich ihre eigenen Heroen. Unserer, nicht Useners Zeit ist denn auch die Fragestellung verpflichtet, die hier untersucht werden soll. Mit der Einsicht, daß Heroenkulte als zeitlich bedingtes Phänomen aufgefaßt werden müssen, nicht als zeitloses Faktum der griechischen Religion, ergibt sich der Horizont, vor dem die Heroenkulte untersucht werden.

Emily Kearns zeigte in ihrem Buch über die Heroen von Attika, wie wichtig in klassischer Zeit Heroen als Bezugspunkte für alle möglichen Gruppen innerhalb der Gesellschaft und für die Polis als ganze gewesen sind.² Trotz all der klugen Einsichten, zu denen Emily Kearns in ihrem Werk gelangt, ist doch zu kritisieren, daß sie gewissermaßen einen statischen Zustand beschreibt. Zurecht bemerkt Robin Osborne in seiner Rezension ihres Buches: „The opportunity to investigate the conjunction of the different sorts of data on Attic hero cult has been lost, something that is particularly odd given Kearns’s enthusiasm both for typological organisation of hero cults and for reconstructing the history of the evolution of hero cults, to which a close treatment both of the types of dedications made at different cult sites and of the chronology of the dedications would surely have been relevant.“³

Eben eine solche Zusammenführung aller vorhandenen Quellenarten soll in dieser Arbeit vorgenommen werden. Denn Kearns statische Beschreibung ist auch ein Quellenproblem. Die frühesten Informationen, die uns literarische Quellen geben, stammen aus klassischer Zeit, für die Archaik hingegen haben wir nur wenige, unsichere Angaben aus nacharchaischer Zeit. Die einzigen primären Quellen der Frühzeit liefert uns die Archäologie. Diese ist von den Althistorikern bisher vernachlässigt worden. Bestenfalls

¹ Usener 1948, S. 248.

² Kearns 1989. Die große Bedeutung der gemeinschaftsstiftenden Funktion ist – jedenfalls den Philosophen – sehr wohl bewußt gewesen. Plato empfiehlt in seiner Darstellung des idealen Staates die Einrichtung von Kulturen, damit die Menschen sich untereinander kennenlernen; siehe dazu Kap. I. 3.

³ JHS 112, 1992, S. 199.

wurden archäologische Standpunkte rezipiert, ohne daß eine Auseinandersetzung mit dem Material selbst stattgefunden hätte. Die Archäologen andererseits interessierten sich, sofern sie überhaupt historische Fragestellungen im Blick hatten, lediglich für die Anfänge der Heroenkulte, nicht aber für deren spätere Entwicklung und Ende. Meiner Meinung nach ergeben sich jedoch erst durch die Betrachtung der gesamten Entwicklung der Heroenkulte die wirklich interessanten historischen Fragestellungen.

Akzeptiert man die Bedeutung von Kulturen zur Integration von Gruppen aller Art in klassischer Zeit, ist man geneigt, dieselbe Bedeutung auch in früherer Zeit zu postulieren.¹ Vor dem Hintergrund des Staatswerdungsprozesses in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit wird daher die Beobachtung von Heroenkulturen bedeutsam. Die Heroenkulte sind gleichsam ein Indikator der Entwicklung der gesellschaftlichen Organisation in dieser wichtigen, prägenden Zeit. Das Thema ist für mich also nicht in erster Linie von religions-, sondern von sozialstrukturgeschichtlicher Bedeutung.

Zum Ausgangspunkt der Untersuchung mache ich die Heroenkulte an mykenischen Gräbern, da diese das meiste analysierbare Material bieten.² In drei Regionen treten solche Heroenkulte wiederholt auf: in Attika, in der Argolis und in Messenien. In diesen Regionen können wir davon ausgehen, daß die Heroenkulte an mykenischen Gräbern eine soziale Relevanz besitzen und daher für den Historiker von besonderem Interesse sind. Isolierte Erscheinungen hingegen können mehr bestaunt als befriedigend erklärt werden. Für die genannten drei Regionen habe ich das gesamte mir bekannt gewordene archäologische Material erfaßt und zur Grundlage der Interpretation gemacht.

Am Anfang des einleitenden Kapitels steht eine kurze Übersicht über die jüngere auf die Archäologie gestützte Forschung zu Heroenkulturen (1. 2), sofern sie sich um allgemeine Erklärungen bemüht und nicht nur einzelne Aspekte untersucht. Es betrifft dies fast ausschließlich die Interpretation nachmykenischer Kultreste an mykenischen Gräbern. Im darauffolgenden Kapitel (1. 3.) wird noch einmal ausführlicher auf meine Fragestellung und vor allem auf die methodische Vorgehensweise, die sich gegenseitig bedingen, eingegangen. Das Kapitel 1. 4. schließlich behandelt eingehender die zentralen Begriffe, um die es in dieser Arbeit geht: Heros, Heroenkult und ihre Abgrenzung von anderen Kultempfängern und Kulturen.

¹ Hierbei handelt es sich um ein grundsätzliches Problem des Althistorikers in Hinsicht auf die griechische Geschichte. Während er sich sein Bild der klassischen Zeit noch durch relativ viele schriftliche Quellen – besonders für Attika – konstruieren kann, ist er für die archaische Zeit weitgehend auf Hypothesen angewiesen. An diese Hypothesen ist nicht nur die selbstverständliche Forderung gebunden, in sich möglichst schlüssig zu sein, sondern auch, alles zur Verfügung stehende Quellenmaterial zu integrieren.

² Von *Heroenkulturen* an mykenischen Gräbern spreche ich entgegen einer gewissen Tendenz in der derzeitigen Forschung (siehe insbesondere die Arbeiten von Carla Antonaccio), die lieber von „Grabkulturen“ ausgeht, welche hypothetisch mit Ahnenkulturen in Verbindung gebracht werden. Da die Kulte an mykenischen Gräbern im 5. Jh. vermutlich als Heroenkulte bezeichnet worden wären (siehe Kapitel 1. 4. 1.), der Sprachgebrauch des 8. Jhs. unbekannt ist und die Assoziation mit Ahnenkulturen unpassend erscheint (siehe Kapitel 1. 4. 3.), bleibe ich bei der herkömmlichen Bezeichnung „Heroenkulte an mykenischen Gräbern“.

1. 2. Überblick über die neuere Forschung

Die neuere Diskussion um Heroenkulte wurde 1976 durch einen Aufsatz von Nicolas Coldstream eingeleitet.¹ Coldstream beschrieb darin das Phänomen geometrischer und späterer Weihgaben an mykenischen Gräbern und von Kulturen homerischer Heroen seit dem späten 8. Jh. Als Erklärung des Phänomens nahm er im Anschluß an Farnell und Cook die Ausbreitung des homerischen Epos an.² Von den Epen inspiriert hätten die Menschen der spätgeometrischen Zeit nach Überresten des heroischen Zeitalters Ausschau gehalten, seien von der Größe der mykenischen Gräber beeindruckt gewesen, die so viel gewaltiger waren als die Gräber ihrer eigenen Zeit, und hätten die Gräber als diejenigen epischer Helden verehrt. Coldstream glaubt, es handele sich um private Weihgaben einfacher Leute. Als Ausnahmen seiner allgemeinen Theorie sieht er einige wenige Kulte an, die aufgrund archäologischer Zeugnisse älter als Homer sein müssen (zum Beispiel Akademos in Athen und Odysseus auf Ithaka) und unabhängig vom Epos eine Erinnerung an Lokalheroen in Gebieten ethnischer Kontinuität darstellten. Die geographische Ausbreitung des Phänomens erklärt er mit der jeweils herrschenden Begräbnispraxis in homerischer Zeit. Kulte an mykenischen Gräbern habe es nur dort gegeben, wo die Praxis, Tote in Kammergräbern und Tholoi zu begraben, nicht mehr üblich gewesen sei: also vor allem in Attika, der Argolis und Messenien, aber vereinzelt auch auf den Inseln und in Böotien; nicht dagegen auf Kreta und Rhodos, in Thessalien, Lakonien³ und Achaia.

Diese Theorien sind vor allem von Anthony Snodgrass und seiner Schule angegriffen worden. Snodgrass⁴ hält von vornherein eine Identifizierung der mykenischen Gräber mit den Gräbern homerischer Helden wegen der verschiedenen Begräbnispraktiken für ausgeschlossen. In mykenischer Zeit war Erdbestattung die universelle Bestattungsart, während bei Homer nur Verbrennungen beschrieben werden. Der Widerspruch hätte den Menschen auffallen müssen. Auch sei archäologisch kein einziger Kult eines homerischen Helden an einem Grab bezeugt. Statt der Ausbreitung des Epos sieht Snodgrass den Heroenkult als Phänomen der Landnahme des späten 8. Jhs. durch ein unabhängiges Bauerntum. Im Zuge der Landnahme habe es Probleme bei der Etablierung und Rechtfertigung der neuen Besitzverhältnisse gegeben. Der Kult sei nicht-offiziell und lokal gewesen auf die Initiative derjenigen Leute hin, auf deren Land das Grab lag. So sei die Verbindung mit einem sichtbar alten Bewohner des Landes hergestellt worden, der als Heros das Land beschützt habe. Später seien die Kulte zum Teil in den Staatskulte der klassischen Zeit übernommen worden. Entsprechend seiner Theorie erklärt Snodgrass die Ausbreitung des Heroenkultes mit der Ausbreitung eines freien, grundbesitzenden Bauerntums, außer im Fall von Messenien, den er unerklärt läßt.

¹ Coldstream 1976.

² Farnell 1921 und Cook 1953a und 1953b.

³ Coldstream 1976, S. 14 schränkt ein, daß man für Lakonien nichts über Begräbnispraktiken des 8. Jhs. weiß.

⁴ Vor allem Snodgrass 1982a und 1988.

Der Ausgangspunkt James Whitleys war die Untersuchung des Heroenkults im Zusammenhang der Staatsentstehung.¹ Er modifizierte Snodgrass' Argumentation dahingehend, daß er den Kult an mykenischen Gräbern in Attika als von älteren ländlichen Gemeinden vollzogen sah, die sich angesichts eines zunehmenden Bevölkerungsdrucks mit dem ideologischen Anspruch älter zu sein gegen Neusiedler abheben wollten. Der Kult sollte, laut Whitley, außerdem ein Ausdruck des Widerstandes der ländlichen Kommunen gegen die Dominanz des Zentrums Athen über Attika sein. In der Argolis hingegen sieht er den Heroenkult zentral von den verschiedenen Poleis (Argos und Mykene) initiiert, die sich einander zu erwehren hatten. Die grundsätzliche Verbindung von Kult an mykenischen Gräbern und Gebietsanspruch bleibt bei ihm erhalten, und genau wie Snodgrass läßt er den Fall Messenien auf sich beruhen. Als Ergebnis ist festzuhalten, daß verschiedene Wege der Staatsentstehung auch verschiedene Arten von Heroenkulten mit sich bringen konnten.

Andere Schwerpunkte setzte Ian Morris, der in erster Linie den Bezug verschiedener gesellschaftlicher Gruppen auf den Heroenkult betrachtete.² Im Grabkult sieht er einen Krisenkult in einer Zeit sozialen Wandels. Die Heroen einer fernen Vergangenheit hätten in Epos, Zeichnung (auf Vasen) und Grab eine Bedeutung in der Gegenwart bekommen, da man durch die Berufung auf sie Autorität gewinnen konnte. Verschiedene Gruppen der Gesellschaft hätten versucht, die Heroen für sich zu beanspruchen. So sei der Grabkult zum Ort des im Ritual ausgetragenen Konflikts zwischen aufstrebender Polis und niedergehendem Adel gewesen. Der Kult habe gleichzeitig dem Zusammenhalt der Gesamtgemeinschaft und der Propaganda der Aristokraten gedient, welche sich in Genealogien zum heroischen Zeitalter und zu den Göttern zurückgeführt hätten, und denen der Heroenkult zur Unterstützung dieser Propaganda diene.

Ganz ähnlich argumentiert Peter Calligas,³ für den es offensichtlich ist, daß jede Familie ihre Existenz und Macht auf die Verwandtschaft zurückführte und deren Großtaten nicht in Vergessenheit geraten lassen wollte, welche sie aus diesem Grund in mündlicher Tradition lebendig hielten. In diesem Zusammenhang liege die Bedeutung des Heroenkults an alten Gräbern in der Verbindung mit Genealogien, historischem Gedächtnis und ökonomischen Implikationen.⁴

Zuletzt hat sich Carla Antonaccio in einem Buch und mehreren Artikeln des Themas angenommen.⁵ Sie unterscheidet Grabkult und Heroenkult als zwei grundsätzlich ver-

¹ Whitley 1988; in seinen Artikeln von 1994a und 1995 bemüht sich Whitley vor allem um eine Differenzierung der Begrifflichkeit und der archäologisch zu beobachtenden Phänomene. Durch diese Differenzierung kommt Whitley zum Teil zu ähnlichen Beobachtungen, wie sie in dieser Arbeit gemacht werden. Die historischen Implikationen, die diese Beobachtungen haben, hat Whitley nicht behandelt.

² Morris 1988.

³ Calligas 1988.

⁴ Ökonomische Implikationen meint die von Snodgrass favorisierte Verbindung von Landbesitz und Grabkult.

⁵ Antonaccio 1995 und 1993, 1994a. In 1992 und 1994b wird das Thema ebenfalls angesprochen. Zur Kritik an Antonaccios Begrifflichkeit siehe G. Ekroth, *Rez. Antonaccio 1995*, in: *OpAth* 22–23, 1997–8, S. 162; zu meiner Kritik an Antonaccios Thesen siehe vor allem den Schluß von Kapitel

schiedene Phänomene und meint, daß Grabkult an mykenischen Gräbern und Nachbestattungen in mykenischen Gräbern Ausdruck eines identischen Bedürfnisses nach Ahnen seien, die als unregelmäßige, vereinzelte Praktiken das gesamte Dunkle Zeitalter hindurch bestanden hätten. Heroenkult ist für sie hingegen ein regelmäßiger, von der Polis betriebener Kult, der nicht an Gräbern stattgefunden habe. Grabkult ist in ihren Augen ein Übergangsphänomen des Dunklen Zeitalters, das an dessen Ende vom Heroenkult der Polis abgelöst worden sei.

Keine dieser Interpretationen halte ich für befriedigend. Sie nehmen nicht genügend Bezug auf das archäologische Material, weder auf seine Art noch auf seine Dauer. Nur die Datierung des frühesten Materials (spätes 8. Jh.) wurde in der Diskussion um den Beginn der Kulte berücksichtigt. Für die Diskussion war das Phänomen nachmykenischer Kultreste an mykenischen Gräbern als solches ausreichend. Aus diesem Grund lassen sich sämtliche vorgetragene Thesen durch das Fundmaterial widerlegen; sei es durch seine Art oder durch seine zeitliche und räumliche Verteilung. Die bisher vorgebrachten Theorien sind einerseits in ihrem Gültigkeitsanspruch zu allgemein und andererseits in ihren historischen Behauptungen zu konkret, um überzeugend anwendbar zu sein.¹

Meine eigene historische Grundbehauptung ist daher ganz allgemein: Kulte besaßen eine identitätsstiftende und integrative Funktion für die jeweiligen Kultgruppen. Diese Aussage dürfte auf wenig Widerspruch stoßen. Parker schreibt beispielsweise: „A[n]...uncontroverial proposition is that, since heroes, unlike gods, are commonly specific to a particular group, their cult is a fundamental mechanism by which a group's sense of shared identity may be forged.“² Sucht man nun im archäologischen Material Hinweise auf die Art der Kultgruppen und betrachtet die Dauer der Kulte als Indizien für deren Bildung und Auflösung, kommt man bereits zu sehr interessanten historischen Aussagen, ohne die archäologischen Funde in der Interpretation durch weitergehende Behauptungen zu sonstigen sozialen Funktionen der Kulte überzustrapazieren. Mein Erkenntnisinteresse, meine Fragestellung und meine methodische Vorgehensweise werden im folgenden Kapitel noch genauer vorgestellt.

3. 2. 1.; implizit auch Kapitel 1. 4. Die Arbeit von Maria Deoudi, *Heroenkulte in homerischer Zeit*, Oxford 1999 gelangte zu spät zu meiner Kenntnis, um noch im Text berücksichtigt zu werden.

¹ Immerhin bemüht sich Whitley um eine Differenzierung der Argumentation anhand der archäologischen Funde. Die Interpretation von Morris andererseits wäre geeignet, von den einzelnen Kultplätzen ausgehend differenziert zu werden. Ich teile jedoch Morris' axiomatische Annahme nicht, die Heroenkulte hätten in erster Linie der Herrschaftslegitimation – darauf läuft seine Argumentation hinaus – gedient. Antonaccio geht (allerdings nicht so weit wie sie könnte) auf das archäologische Material ein; die von ihr angewandte Begrifflichkeit halte ich jedoch für ungeeignet für die Beschreibung des Phänomens.

² Parker 1996, S. 38.

1. 3. Methodische Vorgehensweise: Archäologisches Fundmaterial und historische Interpretation

In dieser Arbeit wird versucht, das Fundmaterial archäologischer Grabungen für die historische Interpretation des frühen Griechenlands nutzbar zu machen. Nun lassen sich materielle und schriftliche Quellen nicht ohne weiteres kombinieren. Die Archäologen finden die Überreste menschlicher Tätigkeit. Die Historiker finden in der Literatur Auffassungen über menschliche Handlungen und Vorstellungen, die sich die Autoren von der Welt machten. Der Heroenkult kann dazu ein gutes Beispiel liefern. Nach der Erwartung aus der literarischen Überlieferung müßten viele oder die meisten Heroenkulte an Gräbern liegen. Die archäologische Praxis zeigt jedoch, daß Heroa häufig nicht an Gräbern lagen. Das Grab des Heros ist lediglich ein wichtiger Topos in Heroenlegenden, ist ein wichtiger Bestandteil von der Vorstellung, was ein Heros sei, aber keine exakte Beschreibung der Wirklichkeit.

Ein besonderes Problem stellt die „archäologische Geschichtsschreibung“ des 7. Jhs. in Attika und der Argolis dar. In dieser Zeit ist archäologisch ein markanter Bruch feststellbar. Zur Problematik der historischen Interpretation führt Osborne aus: „If the archaeologist cannot account for his data, when that data is rich and displays not subtle and disputable changes but marked breaks and discontinuities, then his claims to be able to produce history of any sort must seem exceedingly thin. If the historian cannot produce a history which accounts for such major changes in the material world then he must seriously face up to the question of just what it is that his history purports to describe and account for: is the history gleaned from written sources not after all the history of a world but the history of a fiction of the world.“¹

Wegen dieser Verschiedenartigkeit archäologischer und schriftlicher Quellen besteht bei einer Studie, wie sie hier versucht wird, die Gefahr, daß am Ende die archäologischen und historischen Teile isoliert einander gegenüber stehen, und die historische Interpretation nur vagen und oberflächlichen Bezug auf die archäologischen Überreste nimmt. In der Tat ist das der Hauptvorwurf, den ich der bisherigen Forschung zum Thema der Heroenkulte mache. Das Phänomen nachmykenischer Kultreste an mykenischen Gräbern war als solches ausreichend, um weitreichende Spekulationen zur frühgriechischen Geschichte anzustellen. Auf das archäologische Material selbst und seine Unterschiede wurde dabei gar nicht mehr Bezug genommen.² Zu fragen ist stets: was müßte an den archäologischen Überresten anders sein, damit man historisch anders interpretieren würde?

Um diesem Problem zu entgehen, bemühe ich mich, zuerst das archäologische Material möglichst genau zu beschreiben und für sich zu analysieren und erst dann vorsichtig, stets vom archäologischen Material ausgehend, historische Deutungen zu wagen. Bei der Beschreibung und erst recht bei der Analyse des archäologischen Materials hat man ständig schon historische Deutungen im Hinterkopf, die natürlich auch den Blick

¹ Osborne 1989, S. 318.

² Hägg 1987 andererseits behandelte nur das archäologische Material und verzichtete auf historische Interpretationen.

auf die materiellen Überreste als Ganzes beeinflussen. Sie lassen sich a priori weder bei den Schwerpunkten der Befundbeschreibung noch bei den Maßstäben und Kategorien der Analyse ausschalten. Weder Beschreibung noch Analyse des archäologischen Materials sind daher „objektiv“; beide sind vom Erkenntnisinteresse geprägt. Dennoch habe ich mich um möglichst große „Objektivität“ bemüht, um anderen Forschern die Möglichkeit zu geben, das hier dargestellte und aufbereitete Material anders zu deuten als ich es getan habe. Die Kapitel haben daher jeweils die Einteilung in einen beschreibenden, einen analysierenden und einen interpretierenden Teil.

Wegen der beschriebenen Schwierigkeit der historischen Interpretation materieller Überreste muß noch einmal deutlich gemacht werden, auf welche Fragen des Historikers man überhaupt eine auf dem archäologischen Material basierende Antwort erwarten kann. Die archäologischen Funde sind nicht nur Zeugnisse einer ‚anderen Geschichte‘ als die Schriftquellen. Aus sich heraus geben die materiellen Überreste gar keine Antworten auf historische Fragen. „Sie sind stumm und können deshalb nicht lügen, aber wir können sie falsch deuten, wenn wir ihre Unvollständigkeit unberücksichtigt lassen“.¹ Deshalb hängt die Qualität der auf der Archäologie basierenden Antwort von der richtig gestellten Frage ab. Viele Fragen sind interessant, aber nur auf wenige von ihnen erhält man auch eine Antwort. Das ist zu beachten, sonst bleibt es beim spötelnden Kommentar John Boardmans über die ‚New Archaeology‘: „Neue Fragen wurden gestellt, aber Antworten wurden meistens nicht gefunden.“²

Aus diesem Grund möchte ich klar herausstellen, auf welche Fragen die Archäologie meines Erachtens keine Antworten gibt. Gut läßt sich das an der Diskussion erläutern, mit der Colin Renfrew seine Publikation des bronzezeitlichen Heiligtums von Phylakopi einleitet. Renfrew kritisiert Hawkes „ladder of reliability in archaeological inference“, die er folgendermaßen zitiert:

1. To infer from the archaeological phenomena to the techniques producing them
I take to be relatively easy...

¹ J. Boardman, *Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.*, München 1981, S. 11. Das Zitat geht weiter: „...oder wenn wir unfähig oder nicht willens sind, sie gemäß ihren eigenen Bedingungen zu behandeln statt unter den Bedingungen, die uns von modernen Typologien und Modellen diktiert werden. (Nur allzuleicht wird diesen eine fast göttliche Unfehlbarkeit zugebilligt, während sie doch in Wirklichkeit nicht mehr sind als Hilfen zu systematischem Denken – ein bißchen nützlicher als eine Schreibmaschine, aber bei Mißbrauch unter Umständen weit gefährlicher.)“ Hilfen zu systematischem Denken können wir alle brauchen, auf Modelle kann daher nicht verzichtet werden. Gerade dem Historiker der schriftquellenarmen frühgriechischen Geschichte (wenn nicht jedem Historiker) befiehlt die Ehrlichkeit zuzugeben, daß er mit Modellen arbeitet und nicht die „Wirklichkeit“ beschreibt. Mit dieser haben seine Modelle von Fall zu Fall mehr oder weniger zu tun.

² J. Boardman, *Classical Archaeology: Whence and Whither?*, in: *Antiquity* 62, 1988, S. 795: „The Angst experienced by archaeologists of non-historic periods (which is largely where the pain [*daß die Archäologie am Ende ihrer Erklärungsmöglichkeiten sei*] is felt) has passed by the classicists. Some would say, because the classicists have quietly ignored all new developments in archaeology, aware that new questions were being asked, but that answers were generally not being found (whence the current *crise de nerfs*), and because they have thought that their methods and approach were adequate to their task. Both the criticism and the complacency are unjustified“.

2. To infer to the subsistence-economies of the human groups concerned is fairly easy...
3. To infer to the socio/political institutions of the groups, however, is considerably harder.
4. To infer to the religious institutions and spiritual life...is the hardest inference of all.¹

Renfrew findet „nothing inherently obscure or problematic about the fourth category“. Das Ziel seiner Ausgrabung ist deshalb, „to gain insight into the rituals and religious acts practised at Phylakopi, and into the structure of beliefs which motivated them.“ Sehr entgegengesetzt zu seiner Überzeugung, eine „structure of beliefs“ aus dem archäologischen Material rekonstruieren zu können, sind die Einwände, die er gegen eben diese Möglichkeit erhebt. „The archaeologist has no direct access to the cult practices of early times: his knowledge of them must come, by a process of inference, from the study of the material remains. Still less does he have direct access to the meaning which these cult practices held for their practitioners, or to the religious beliefs of the time. These too, to the extent that they can validly be reconstructed at all, must be elucidated by the modern worker through a process of inference.“ Und: „The archaeologist, it should be remembered, cannot observe beliefs: one can only work with material remains, the consequences of actions. In favourable cases, such as we are discussing in this volume, these remains are the results of actions which we can plausibly interpret as arising *from* religious belief.“²

Hier gibt es jedoch meines Erachtens zwei grundsätzliche Probleme, die eine Rekonstruktion des „religiösen Glaubens“ ohne mündliche oder schriftliche Quellen unmöglich machen.³ Erstens sind die religiösen Vorstellungen nicht losgelöst von den Menschen der Gesellschaft, in der sie verbreitet sind, und von deren Struktur. Noch viel weniger sind die Bedeutung und die Verbindlichkeit der Vorstellungen für das Handeln (auch das rituelle) unabhängig von dieser Gesellschaftsstruktur. Es scheint zweifelhaft, die religiösen Vorstellungen als den alles erklärenden Auslöser eines Kultes hinzustellen. Der Beginn des Kultes der kleisthenischen Phylenheroen als Phylenheroen zum Beispiel ist kaum sinnvoll mit religiösen Vorstellungen erklärbar. Und zweitens dürfte es selbst in den Fällen, in denen die Vorstellungen bestimmend für das religiöse Handeln sind, kaum möglich sein, von diesem Handeln gültige Rückschlüsse auf die Vorstellungen zu ziehen.⁴ Denn von diesen Rückschlüssen hängt Renfrew ab, wenn er den „Glauben“ aus den Ritualen heraus erklären will. Es ist beruhigend zu sehen, daß angesichts eines halbseitigen, allgemein gehaltenen Textes mit vagen Aussagen zum „Glaub-

¹ Renfrew 1985, S. 1.

² Zitate aus Renfrew 1985, S. 4, 11 und 12.

³ Zur Problematik des Begriffs des „Glaubens“ im antiken Griechenland siehe unten. Wegen seiner christlichen Konnotationen ziehe ich es vor, auf den Begriff ganz zu verzichten, und spreche lieber allgemein von „religiösen Vorstellungen“.

⁴ In welchem Maße griechische Kultrituale für sich betrachtet werden sollten und nur in recht seltenen Fällen auf die Besonderheit des Kultempfängers eingehen, hat für die Heroenkulte Ekroth 1999a gezeigt.

ben“ der Menschen von Phylakopi die Klugheit des empirischen Rationalisten Renfrew über den Wunsch des Theoretikers Renfrew gesiegt hat.¹

Auf die Fragen nach den religiösen Vorstellungen sollte man demnach besser verzichten. Wichtig ist jedoch Renfrews Feststellung, daß sich die Handlungen der Menschen aus der materiellen Überlieferung rekonstruieren lassen. Hier kommen dem klassischen Archäologen die Schriftquellen entgegen und ermöglichen ihm ganz andere Interpretationen, als sie dem Prähistoriker zur Verfügung stehen. Aus den archäologischen Überresten lassen sich zum Teil durchaus glaubhaft Rituale rekonstruieren, und diese Ergebnisse kann man versuchen, direkt mit der literarischen Überlieferung zu konfrontieren. In gegenseitiger Beeinflussung der materiellen und immateriellen Quellen kommt man zu einer Benennung und Beschreibung der Rituale, und durch die literarische Überlieferung erfahren wir zum Teil sogar etwas über die Bedeutung, die man den Ritualen zumaß, und über die Vorstellungen, die man mit ihnen verband. Die Zusammenführung erlangt im Fall der klassischen Antike jedoch in der Regel keine historische Perspektive und verbleibt antiquarischer Selbstzweck. Genau um diesen Bereich der Religion geht es in meiner Arbeit nicht. Trotzdem versuche ich öfters, archäologische Überreste und aus Schriftquellen bekannte Rituale zusammenzuführen. Das tue ich vor allem, um mir über den Charakter der archäologischen Überreste klar zu werden. Für meine Interpretationen ist es zum Beispiel sehr wichtig zu wissen, ob die gefundene Keramik als Weihgabe oder eher als Kultgerät zu interpretieren ist.² Darüber hinaus unternehme ich nur seltene Ausflüge in das Reich der antiken Vorstellungen. Diese gehören nicht zu meinem Erkenntnisinteresse.³

Wenn, wie in dieser Arbeit, die Handlungen in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden, geht es um die Frage, wer handelt, und um die Frage der sozialen Funktion der Handlungen. Am nützlichsten ist noch immer Durkheims Unterscheidung des von den Handelnden intendierten Ziels von der tatsächlichen sozialen Funktion dieses Handelns. In den „Regeln der soziologischen Methode“ schreibt er: „Wird also die Erklärung eines sozialen Phänomens in Angriff genommen, so muß die wirkende Ursache, von der es erzeugt wird, und die Funktion, die es erfüllt, gesondert untersucht werden. Wir wählen den Ausdruck Funktion und nicht Zweck oder Ziel, gerade weil die sozialen Phänomene im allgemeinen nicht im Hinblick auf die nützlichen Ergebnisse, die sie hervorbringen, existieren. Es muß also festgestellt werden, ob zwischen dem betrachteten Tatbestand und den allgemeinen Bedürfnissen des sozialen Organismus eine Korre-

¹ Renfrew 1985, S. 389 f.; siehe auch den halbseitigen Text S. 433 f.

² Es geht dabei vor allem um die Frage nach der einmaligen oder längeren Nutzung der Gegenstände. Das in der Praxis vorkommende *geweihte Kultgerät* betrachte ich wegen der längeren Nutzung als Kultgerät und nicht als Weihgabe, die ich als einmaligen Akt verstehe. Die Frage nach dem ‚Status‘ der Gegenstände ist vor allem wegen der Quantität des gefundenen Materials wichtig: auch bei einer nicht so großen Menge von gefundenem Kultgerät kann man von einer längeren Kultdauer ausgehen.

³ Ich gebe zu, daß ich diesen Bereich nicht bis in den letzten Winkel ausgeleuchtet habe, und leugne nicht, daß prinzipiell das von mir dargebotene Material in dieser Hinsicht genutzt werden könnte.

spondenz besteht und worin diese Korrespondenz besteht, ohne darauf einzugehen, ob sie geplant ist oder nicht.“¹

Diese Feststellung gilt für Durkheim auch in Hinsicht auf rituelle Handlungen, deren beobachtbare gesellschaftliche und psychologische Wirkungen oft nicht mit den bewußt intendierten Zielen der Handelnden übereinstimmen.² Nach diesem Standpunkt „wird die Intention des Rituals theologisch, die Funktion aber soziologisch bestimmt“.³ Die wesentliche Funktion des Kultes liegt für Durkheim im Erneuern und Veranschaulichen von sozialer Solidarität von Gemeinschaft. Er schreibt: „Es kann keine Gesellschaft geben, die nicht das Bedürfnis fühlt, die gemeinschaftlichen Gefühle und Gedanken, die ihre Einheit und ihren Charakter ausmachen, in regelmäßigen Abständen zu erneuern und zu festigen. Diese moralische Erneuerung kann nur mit Hilfe von Treffen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Einzelnen eng miteinander vereinigt sind und gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle bestärken. Daher gibt es Zeremonien, die sich durch ihren Gegenstand, durch die Ergebnisse, die sie erzielen, und durch die Verfahren, die dort angewendet werden, ihrer Natur nach nicht von den eigentlichen religiösen Zeremonien unterscheiden.“⁴ Durkheim geht sogar so weit zu sagen, daß in Australien der Klan im Totem sich selbst, die eigene Gemeinschaft verehrt.⁵ In diesem letzten Punkt und manchen zu globalen Verallgemeinerungen braucht man Durkheim nicht zu folgen, wenn man die generelle Fruchtbarkeit seines Ansatzes würdigt.

Durkheims Betrachtungsweise ist nicht die einzig mögliche Interpretation von Kult; andere Ansätze betonen die Bedeutung des Kultes für die Manipulation des Bewußtseins, wodurch Herrschaft legitimiert wird, oder einfach den Unterhaltungs- und Spielcharakter des Kultes, dessen Rituale zum Selbstzweck geworden sind, ohne ihren ursprünglich eventuell vorhandenen Zweck noch zu erfüllen.⁶ Durkheims Ansatz halte ich jedoch zur Analyse der griechischen Religion für besonders geeignet, da er einen zen-

¹ E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin ²1965, S. 181.

² Siehe zum Beispiel die Ausführungen in Durkheim 1981, S. 504 f.

³ B. Lang, *Kult*, in: H. Cancik, u.a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 483.

⁴ Durkheim 1981, S. 571; die deutsche Übersetzung, die in dieser Passage etwas unglücklich ist, habe ich verändert. Im französischen Text, E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris ⁴1960, S. 610 heißt es: „Il ne peut pas y avoir société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. Or, cette réfection morale ne peut être obtenue qu'au moyen de réunion, d'assemblées, de congrégations où les individus, étroitement rapprochés les uns des autres, réaffirment en commun leurs communs sentiments; de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu'elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses.“

⁵ Durkheim 1981, S. 284: „Der Gott des Klans, das Totemprinzip kann also nichts anderes als der Klan selber sein, allerdings vergegenständlicht und geistig vorgestellt unter der sinnhaften Form von Pflanzen- oder Tiergattungen, die als Totem dienen.“

⁶ B. Lang, *Kult*, in: H. Cancik, u.a. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 484–486.

tralen Punkt des griechischen Umgangs mit der Religion anspricht und der griechischen Auffassung von Religion sehr nahekommt.

In einer berühmt gewordenen Textstelle legt Herodot den Athenern eine Antwort in den Mund zur Beruhigung der Spartaner, die fürchteten, daß die Athener mit den Persern kollaborieren könnten. Nachdem die Athener klar gemacht hatten, daß für sie eine Aussöhnung mit den Persern wegen der Schändung ihrer Heiligtümer nicht möglich sei, beschworen sie das gemeinsame Griechentum, das zu verraten ihnen fernliege. Dieses gemeinsame Griechentum wird folgendermaßen beschrieben: „Dazu haben wir gleiches Blut (ῥμαῖμον) und gleiche Sprache (ὁμόγλωσσον) mit den Griechen, die gleichen Heiligtümer¹ und Opfer (θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι), die gleichgearteten Sitten (ἡθεὰ τε ὁμότροπα).“² Neben Sprache und Sitten werden hier ausdrücklich Verwandtschaftsvorstellungen und gemeinsame Kulte herausgehoben, welche Identität und Gemeinsamkeit stiften.

Noch deutlicher wird eine solche Auffassung an zwei Stellen in Platons „Nomoi“. Dem Gesetzgeber eines neuen Staates empfiehlt er: Er „muß jeder einzelnen Bürgerabteilung einen Gott, einen Dämon oder auch einen Heros zuweisen, und bei der Landverteilung muß er diesen als ersten heilige Bezirke und alles, was dazu gehört, zuweisen, damit die Versammlungen der einzelnen Abteilungen, wenn sie zu den festgesetzten Zeiten stattfinden, eine gute Gelegenheit zur Befriedigung aller Bedürfnisse bieten und die Leute sich bei den Opfern miteinander befreunden und miteinander vertraut und bekannt werden; denn ein größeres Gut gibt es für einen Staat nicht als dies, daß die Bürger miteinander bekannt sind. Wo nämlich nicht gegenseitig Klarheit über die Gesinnungen des anderen herrscht, sondern Dunkel, da wird wohl niemand richtig zu der verdienten Ehre oder den Ämtern gelangen oder sein Recht finden, das ihm zukommt.“³ Und an anderer Stelle: „Für jetzt wollen wir also der eben gemachten Andeutung und Behauptung glauben und diese Teilung vornehmen, und wenn wir jedem Teil einen Gott oder einen Göttersohn zuerkannt und ihm Altäre und was sonst dazu gehört, zugeteilt haben, wollen wir zur Darbringung von Opfern an diesen Altären monatlich zwei Versammlungen veranstalten, zwölf gemäß der Unterteilung einer jeden Phyle und zwölf gemäß der Gliederung des ganzen Staates selbst, erstens um die Gunst der Götter und der göttlichen Mächte willen, zweitens aber unserer eigenen gegenseitigen Freundschaft und Bekanntschaft wegen, wie wir sagen möchten, und um des gesamten Zusammenlebens willen.“⁴

Ohne die nötige Aufmerksamkeit könnte man die Zitate von Durkheim und Plato verwechseln. Natürlich hat man zuzugestehen, daß Platons Überlegungen theoretisch sind und die Funktion des Kultes den Kultteilnehmern und weniger scharf denkenden Zeitgenossen nicht bewußt gewesen sein muß. Worauf es mir ankommt, ist, daß Plato bei der Analyse seiner Gesellschaft auf die oben zitierten Aussagen kommen konnte.

¹ Wörtlich: gemeinsame Tempel für Götter.

² Herodot 8, 144, 2 (Übersetzung J. Feix).

³ Plato, Nomoi 738 d–e (Übersetzung K. Schöpsdau).

⁴ Plato, Nomoi 771 c–e (Übersetzung K. Schöpsdau).

Einem Plato der Sherpa wären solche Überlegungen zum Kult nicht möglich gewesen.¹ Man ist also berechtigt zu sagen, daß Durkheims Ansatz der griechischen Religion gerecht wird. Im übrigen müssen Platos Gedanken zum Einrichten von Kulturen schon früher bewußt gewesen sein, denn Kleisthenes setzte ja ganz bewußt Archegeten, denen kultische Verehrung zuteil wurde, an die Spitze seiner neuen, künstlich zusammengesetzten Phylen. In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal besonders darauf hinweisen, daß es vor allem die Heroenkulte waren, die aufgrund ihrer lokalen Begrenztheit jeder Polis, ja sogar jedem einzelnen attischen Demos oder einer anderen kleineren sozialen Gruppierung Individualität gaben, ein Identitätsgefühl, das Gefühl von Besonderheit.

Eine Konsequenz, die unweigerlich eintritt, wenn man die Untersuchung religiöser Rituale auf ihre soziale Funktion beschränkt, sei an dieser Stelle nicht verschwiegen. Das Konzept der sozialen Funktion ist so hintergründig beziehungsweise abstrakt, daß es profane und religiöse Rituale gleich behandelt und den religiösen Ritualen alle Heiligkeit nehmen kann. Ein Ethnologe, der uns im Jahr 1998 besuchen und in beobachtender Teilnahme begleiten würde, könnte zur Kranzniederlegung am Grab des unbekannten Soldaten und seinen Beobachtungen an Allerseelen feststellen: „Die Eingeborenen pflegen einen ausgeprägten Totenkult. Einmal im Jahr verehren sie das sogenannte ‚Grab des unbekannten Soldaten‘, das, wie ein alter Mann mir erklärte, in Wirklichkeit gar kein echtes Grab ist. Sie versammeln sich dort, legen einen Kranz nieder, und manchmal hält der Bürgermeister oder eine andere Persönlichkeit des öffentlichen Lebens eine Gedenkrede. An Allerseelen besuchen sie die Gräber ihrer verstorbenen Familienangehörigen und schmücken sie mit Blumen, Kränzen und Lichtern. Manchmal finden auch Prozessionen zu den Friedhöfen statt. In ihrer sozialen Funktion dienen diese kultischen Handlungen dem Zusammenhalt der Gesamtgemeinschaft und der Familien.“ In Hinsicht auf die soziale Funktion hätte unser Ethnologe gar nicht so unrecht. Aber keiner der Eingeborenen hätte diese Handlungen als Kult bezeichnet. In dieser Ethnie verehrt man nur den dreieinigen Gott, und eine umfangreiche Literatur religiöser Spezialisten erklärt, was man darunter zu verstehen hat. Diese Glaubenssätze sind verbindlich, und die Eingeborenen kennen daher einen strengen Unterschied zwischen profaner Ehrung und kultischer Verehrung. In dieser Kultur sind die Religion und die Politik autonome Bereiche.

Lassen sich dieser Einwand und diese Problematik auf Griechenland übertragen? Meines Erachtens sind sie nicht übertragbar, oder zumindest nur eingeschränkt. Die zuletzt aufgezählten Punkte sind entscheidende Unterschiede zwischen unserer und der griechischen Kultur. Das macht für uns das Verständnis der griechischen Religion so schwierig. Bei „Religion“ handelt es sich sogar um eine Sache, für die es in Griechenland gar keinen eigenen Begriff gab. Sehr plastisch beschreibt Sourvinou-Inwood die Andersartigkeit griechischer Religion: „In a religion without a canonical body of belief,

¹ B. Lang, Kult, in: H. Cancik, u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 484 nimmt die Sherpa als typisches Beispiel einer Gesellschaft, in der der Kult dazu dient, gemäß der buddhistischen Orthodoxie den einzelnen aus der gesellschaftlichen Verstrickung herauszulösen. Bei den Sherpa handelt es sich um eine Gesellschaft, in der eine Durkheimsche Interpretation von Kult fehl am Platz wäre.

without revelation, without scriptural texts..., without a professional divinely anointed clergy claiming special knowledge or authority, without a church, it was the ordered community, the polis, which assumed the role played in Christianity by the church“.¹

Unsere begriffliche Unterscheidung von profaner Ehrung und kultischer Verehrung gab es in Griechenland nicht; τιμή bezeichnete beides. Der Heroisierung verstorbener und der Vergöttlichung lebender historischer Persönlichkeiten ist mit unserer Begrifflichkeit deshalb beispielsweise nicht leicht beizukommen. Der Glaube als häufiger Mittelpunkt moderner Untersuchungen ist ein der christlichen Tradition entwachsenes Erkenntnisinteresse. Das in der Religion empfundene Gefühl wird von uns als eine Art Test für die Authentizität von Ritualen und Religion angesehen, und der Glaube als der realste und bedeutendste Bewußtseinszustand, von dem man annimmt, er würde die wichtigste Auskunft über die griechische Religion geben.²

Ich möchte den alten Griechen damit nicht ihre religiösen Vorstellungen oder ihre individuellen Gefühle, die sie bei ihren Kulte empfunden haben mögen, absprechen. Aber von den rituellen Handlungen und ihrer sozialen Funktion her läßt sich nicht auf religiöse Vorstellungen schließen. Damit entgleitet uns genau derjenige Aspekt, über den wir vom archäologischen Material her ohnehin nichts sagen können. Wenn ich das rituelle Handeln der Menschen mit dessen sozialer Funktion in den Mittelpunkt der Untersuchung rücke, bleibe ich gegenüber dem „Glauben“ der Menschen über ihr rituelles Handeln weitgehend gleichgültig.³ Die vorliegende Arbeit behandelt also nur einen bestimmten Aspekt der Heroenkulte, und zwar einen, der prinzipiell von den erhaltenen Quellen her untersuchbar ist.

Bei der Untersuchung des archäologischen Materials interessieren mich Hinweise auf die Art der Kultgruppen und auf die Kultdauer. Um zu diesen Fragen Antworten zu erhalten, muß das Material in einer bestimmten Art und Weise aufbereitet und arrangiert werden. Dafür werden Statistiken erstellt. Wichtig ist aber nicht nur die Bestimmung und Differenzierung der Funde, sondern auch ihr Bezug zur sonstigen materiellen Hinterlassenschaft. Um das Fundmaterial in dieser Art und Weise bearbeiten zu können, sind möglichst detaillierte Ausgrabungsberichte eine wichtige Voraussetzung. Hierin liegt ein großes Problem, da viele der in dieser Arbeit untersuchten Kultplätze schlecht oder gar nicht publiziert sind.⁴ Dazu kommt das Problem, daß bei den frühen Grabungen die Grabungsmethoden noch wenig entwickelt waren. Zum Teil verhinderten die

¹ Sourvinou-Inwood 1990, S. 302.

² Zu dieser Problematik der modernen Forschung Price 1984, S. 7–15.

³ Wie wenig der Begriff des „Glaubens“ in der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung eine gültige Kategorie ist, zeigt Albert Henrichs, „Der Glaube der Hellenen“: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik, in: W. M. Calder III, H. Flashar, T. Lindken (Hgg.), Wilamowitz nach 50 Jahren, Darmstadt 1985, S. 263–305; insb. S. 274 und 289–298.

⁴ J. Boardman, Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr., München 1981, S. 11 f. bemerkt zu diesem Problem: „Durch Ausgrabungen im Interesse der Forschung geht mehr gelehrte Erkenntnis verloren als durch die Ausplünderung von Gräbern für Sammler und Museen, und trotzdem genießen die nicht-publizierenden Ausgräber weiterhin Ansehen wegen ihrer Entdeckungen (ein Ansehen, das eher den antiken Schöpfern der ausgegrabenen Funde gebührte), statt daß sie als akademische Verbrecher gebrandmarkt würden.“

Wirren der Weltkriege die Publikation der Funde durch die Ausgräber selbst; viele wertvolle und unersetzliche Informationen gingen damit verloren. Schließlich muß auf das Erkenntnisinteresse der Ausgräber hingewiesen werden. Bei der Ausgrabung mykenischer Gräber lag das Interesse beim Mykenischen, spätere Funde wurden kaum registriert und oft (ob zu Recht oder Unrecht) als eingedrungener Siedlungsmüll geringgeschätzt. Andererseits muß man einen daran anschließenden Skeptizismus gegenüber der Aussagekraft der Funde nicht übertreiben. Das Lamentieren über unpräzise Ausgrabungsberichte gehört nun einmal zum Geschäft jedes Archäologen. Und schließlich soll nicht verschwiegen werden, daß sich meine Arbeit zum Teil auf sehr gewissenhafte Ausgrabungspublikationen, auch solche frühen Datums, berufen kann. Die materiellen Quellen verdienen also durchaus interpretiert, ernst- und zur Kenntnis genommen zu werden.

Bei der Durchsicht und Ordnung der archäologischen Funde fallen immer wieder Regelmäßigkeiten auf. Diese Regelmäßigkeiten sind nicht zufällig zustande gekommen, sondern das Resultat wiederholter menschlicher (in unserem Fall kultisch-ritueller) Handlungen. Die archäologischen Reste sind stumm. Man kann sie jedoch in einer Art und Weise sortieren und anordnen, daß sie sozusagen zu gestikulieren beginnen. Ein historischer Zugriff wird dann möglich. Dieser erfolgt anhand historischer Modelle, die aus den Schriftquellen und in einer komparativen Wissenschaft gewonnen wurden.

Umgekehrt kann man auch Verhaltensmuster in Bezug auf Heroenkulte, wie man sie nach den Schriftquellen beschreiben kann, in Beziehung setzen zu den Verhaltensmustern, die sich aus den archäologischen Überresten rekonstruieren lassen. Wenn die Muster übereinstimmen, können Schriftquellen zur Erklärung der archäologischen Überreste herangezogen werden, ohne daß eine konkrete Identifikation einzelner Fundplätze vorgenommen werden muß. Wenn die Muster hingegen nicht zur Deckung gebracht werden können, sollte auf Schriftquellen zur Erklärung der betreffenden Kulte verzichtet werden. Die Abschnitte über die schriftliche Überlieferung bieten daher zum Teil eher ein ergänzendes und kontrastierendes Bild zur Archäologie, da ein ganz enger Bezug ohne ungerechtfertigte Überstrapazierung und Überinterpretation des archäologischen Materials nicht zu leisten ist. Zu einem gewissen Maße bleiben diese Teile Fremdkörper, die jedoch gerade als Kontrast den Ort der archäologisch nachgewiesenen Heroenkulte genauer festlegen und zeigen, daß diese eben nur ein Teil des Gesamtbildes aller Heroenkulte sind.

Die unten vorgelegten Interpretationen sind also Verbindungen von archäologischem Material und historischem Modell. Da das archäologische Material bestenfalls ‚gestikulieren‘ kann, kann es nur bis zu einem gewissen Grad für sich selbst sprechen. Andererseits wird der Historiker von vornherein nur ein Modell wählen, das in der Lage ist, die Gestikulation des archäologischen Materials sinnvoll zu erklären, und gegebenenfalls wird er das Modell dahingehend ändern, daß es ihm gerecht wird. Damit beginnt ein Wechselspiel zwischen archäologischen Überresten und historischem Modell, das notwendigerweise ab einem gewissen Moment zirkelschlüssig wird. Das braucht uns aber weiter nicht zu beunruhigen, denn wenn es gelingt, zwischen beiden ein sinnhaftes Netz zu weben, beruht diese Interpretation auf einer breiteren Quellengrundlage als alle anderen bisher vorgelegten.

1. 4. Definitionen und Klassifikationen

1. 4. 1. Der Begriff „Heros“

Der Versuch, den Begriff „Heros“ klar und eindeutig zu definieren, gleicht demjenigen, einen Pudding an eine Wand zu nageln – es funktioniert nicht. Zu verschiedenartig waren die Vorstellungen und Wesen, die unter diesem Begriff gefaßt werden konnten. „Wenn Begriff und Kultform erst relativ spät, gegen Ende des 8. Jhs., im Kraftfeld von adligem Totenkult, Polis-Anspruch und homerischem Epos fixiert worden sind, so schließt dies die Aufnahme sehr altertümlicher Traditionen in diesem Komplex nicht aus“, schrieb Walter Burkert.¹ Martin Nilsson bezeichnete die Heroen daher als „eine sehr bunte und gemischte Gesellschaft“.² Ein solches Bild geben die Heroen seit dem 5. Jh. v. Chr. tatsächlich ab.

Jede Untersuchung des Begriffs „Heros“ muß jedoch bei Homer beginnen.³ Bei Homer hat „Heros“ mehr oder weniger die allgemeine Bedeutung von Krieger, sie kann aber auch auf andere Personen, wie den Sänger Demodokos oder den Diener Moullos, einen ehemaligen Herold, verwendet werden. Rohde bezeichnet Heros als „ehrenvolle Benennung der Fürsten, auch freier Männer überhaupt“.⁴ Eine religiöse Bedeutung des Begriffs ist bei Homer nirgends sichtbar, und ein Heroenkult wird nirgends erwähnt. Bei Homer sind die Heroen Menschen der fernen Vergangenheit, die nach ihrem Tode im Hades ein kraftloses Schattendasein fristen. Rohde stellte den Gegensatz dieser homerischen Bedeutung des Begriffs gegenüber dem späteren Gebrauch klar heraus. Im 5. Jh. meint „Heros“, wenn nicht von mythischen und epischen Heroen die Rede ist, eine tote, mit Macht versehene Person, die kultisch verehrt wird. Eindeutig bekommen wir diese Bedeutung jedoch nicht vor dem 5. Jh. zu fassen, wo sie bereits voll ausgeprägt zu sein scheint.⁵

¹ Burkert 1977, S. 314.

² Nilsson 1967, S. 185.

³ Und jede Untersuchung des Begriffs „Heros“ muß bei Rohde 1898 beginnen. Da er als Erster eng an den Schriftquellen ein sehr tragfähiges Gesamtmodell vorgestellt hat, werde ich mich im folgenden vorwiegend auf ihn beziehen. Theorien anderer Forscher werde ich, soweit das nötig erscheint, erst sekundär heranziehen. Rohde zeichnet freilich ein zu ideales, klares Bild der homerischen Seelenvorstellungen. Hacks Vorwurf, daß alle nicht in die Klarheit passenden Belege als spätere Interpolationen oder ältere „survivals“ abgetan worden seien, läßt sich nicht von der Hand weisen; Hack 1929, S. 65 f. Ich möchte daher betonen, daß ich Rohdes evolutionistische Perspektive ablehne, der Heroenkult sei aus einem bei Homer nicht reflektierten Ahnenkult hervorgegangen. Ein solches evolutionistisches Schema ist aber auch gar nicht notwendig, da in Gesellschaften, in denen keine kanonischen religiösen Texte die Glaubensvorstellungen systematisiert und verbindlich gemacht haben (wie im Christentum), Jenseitsvorstellungen oft nicht kohärent sind und bei ein und demselben Volk sich widersprechend nebeneinander existieren können.

⁴ Rohde 1898, S. 154.

⁵ Die frühesten Erwähnungen kultisch verehrter Heroen sind Inschriften des 6. Jhs.: vom Kultplatz der Sieben gegen Theben in Argos (siehe Kapitel 3. 1. 1. 3.) und ein Gesetz in Sizilien; L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile: contribution à l'étude de vocabulaire grec colonial*,

Nun steht Homer mit der säkularen Verwendung des Begriffs nicht allein; vielmehr scheint es sich um die gängige und unter Umständen einzige Verwendung des Begriffs im späten 8. und frühen 7. Jh. zu handeln. Deutlich wird das aus Hesiod. Hesiod erwähnt an einer wichtigen Stelle ebenfalls Heroen, nämlich als Heroengeschlecht in seiner Abfolge der Geschlechter, die auf der Erde wohnten. Martin West vermutet, daß das Schema der an Güte abnehmenden „metallenen Geschlechter“ aus dem Osten stammt. Zwar gibt es kein sicheres Beispiel aus dem Osten, das älter als Hesiod wäre, aber die Annahme, daß es nicht griechisch ist, ist äußerst wahrscheinlich. Denn das urgriechische Heroengeschlecht ist in der Abfolge der Geschlechter ein Fremdkörper ohne Bezeichnung eines Metalls und ohne moralische Verfallserscheinung gegenüber dem vorhergehenden Geschlecht.¹ Über das Heroengeschlecht berichtet Hesiod (Erga 156–173) folgendes:²

Aber nachdem auch dieses [*nämlich das eherne*] Geschlecht die Erde umfassen,
 Hat noch ein anderes dann auf der nährenden Erde, ein viertes
 Zeus der Kronide geschaffen, gerechter und besser geartet,
 Das der Heroen, ein göttlich Geschlecht (ἄνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος), man
 nennet mit Namen
 Halbgötter (ἡμίθεοι) sie, das Geschlecht vor uns auf der endlosen Erde.
 Nun hat auch diese der böse, der Krieg und der grausige Schlachtruf
 Teils im kadmeischen Land, vorm siebentorigen Theben,
 Hingemäht, wie sie kämpften im Streit um des Ödipus Herden,
 Teils vor Troja, wohin über dunkle Tiefen des Meeres
 Er sie auf Schiffen geführt, der haarschönen Helena wegen.
 Dort hat die einen denn also umhüllt das Ende des Todes,
 Andern verlieh, weit fern von den Menschen, Nahrung und Wohnstatt
 Zeus der Kronide, und hat sie gesetzt ans Ende der Erde.
 Und die haben nun Wohnstatt, ein Herz ohne Sorgen im Busen,
 Dort auf der Seligen Inseln (ἐν μακάρων νήσοισι), an strudelnden Tiefen des
 Weltstroms,
 Glückliche Heroengeschlecht (ὄλβιοι ἥρωες), dem süß wie Honig die Früchte
 Dreimal im Jahre gereift darbringt kornspendender Acker.

Nur die Kämpfer vor Troja und Theben bezeichnet Hesiod als Heroen. Sie genießen keinerlei kultische Verehrung, aber es ist von zwei Aufenthaltsorten nach ihrem Tode die Rede, nämlich dem Hades und den Inseln der Seligen.

Wie ist die Diskrepanz zwischen der homerisch-hesiodischen und der späteren Verwendung des Begriffs zu erklären? Darüber gibt es verschiedene Theorien. Nach Wests Theorie überlebte der mykenische Begriff Heros und entwickelte im Dunklen Zeitalter

Rom 1989. Die früheste Nachricht über Heroenkulte in Attika ist vielleicht ein bei Porphyrios, de abstin. 4, 22 überliefertes Gesetz Drakons, welches besagt, daß die Götter und die heimischen Heroen gemeinsam zu verehren seien nach dem Brauch der Väter. Ob hier die Begrifflichkeit des 7. Jhs. überliefert ist, ist allerdings zweifelhaft. Die Kultkalender des 5. und 4. Jhs. berichten uns ausführlich über die Vielfalt attischer Heroen in klassischer Zeit; dazu siehe Kapitel 2. 2. 1. 1.

¹ West 1978, S. 174–177.

² Übers. Marg (mit Änderungen).

unabhängig von einander eine kultische und eine säkulare Bedeutung; in seiner säkularen Bedeutung habe sich der Begriff nur im Epos gehalten, als religiöser Begriff hingegen unabhängig vom Epos im Zusammenhang mit den verehrten Toten überlebt. Im späten 8. Jh. mit der Ausbreitung des Homerischen Epos hätten sich beide Begriffsbedeutungen wieder verbunden. West deutet dabei auch eine räumliche Trennung an mit dem epischen Kriegerheros in Ionien und einem Kultheros im griechischen Mutterland.

Solch eine räumliche Trennung ist nicht ganz einzusehen. Erstens spricht nichts dafür, daß es in Ionien keinen Kultheros gegeben hat, und zweitens spricht nichts dafür, daß es im griechischen Mutterland keine Epen gab. Aber auch der Begriff des Kultheros generell ist in dieser frühen Zeit problematisch. Denn Hesiod kennt durchaus eine kultische Verehrung früherer Geschlechter. Über das silberne Geschlecht sagt er (Erga 140–142):¹

αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν,
τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται,
δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

Die Formulierung in Vers 142 impliziert eine kultische Verehrung auch des vorhergehenden Geschlechts. Vom goldenen Geschlecht heißt es (Erga 121–126):²

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν,
τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς
ἑσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
{οἱ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἥερα ἑσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,}
πλουτοδότηι; καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον μετόπισθεν.

Die auf der Erde wandelnden Daimones, die δαίμονες ἐπιχθόνιοι, waren ursprünglich den θεοὶ ἐπουράνιοι gegenübergestellt; erst nachträglich konstruiert Hesiod hier einen Gegensatz zu den ὑποχθόνιοι. Rohde bemerkt zum goldenen und silbernen Geschlecht knapp und präzise: „Man nannte später solche *gewordene* Unsterbliche ‚Heroen‘.“³ Rohde meint, diese Wesen seien dem Kultus entnommen worden, da die Vorstellung, sie könnten auf die Welt der Lebenden einwirken, homerischem Seelenglauben widerspreche. Aus Homer könne ihre Existenz nur mühsam erschlossen werden, und bei den wenigen Stellen, wo dies möglich ist, tauche der Begriff „Heros“ nicht auf. West scheint weitgehend auf einer Linie mit Rohde zu liegen, nur mit dem Unterschied, daß

¹ Übers. Marg:

Aber nachdem nun auch dieses Geschlecht die Erde umfassen,
Nennt man diese mit Namen die sterblichen Seligen drunten,
Minderen Rangs, aber dennoch erweist man Ehre auch ihnen.

² Übers. Marg (mit Änderungen):

Aber nachdem nun dieses Geschlecht die Erde umfassen,
Sind sie Geister genannt, auf Erden wirkende, reine,
Gute, Beschützer vor Bösem, der sterblichen Menschen Bewacher;
Die geben acht aufs Sprechen des Rechts und frevelnde Taten,
Wandeln in Nebel gekleidet umher aller Orten auf Erden,
Segenspender; sie haben dies Königsvorrecht zu eigen.

³ Rohde 1898, S. 91–110; Zitat S. 101.

Rohde der Auffassung ist, diese verehrten Wesen seien im frühen 7. Jh. noch nicht als Heroen bezeichnet worden.

Rohdes Theorie folgt exakt dem Sprachgebrauch der antiken Autoren, Wests These ist hingegen hypothetisch und hat zu postulieren, der Begriff des kultischen Heros sei aus dubiosen Gründen nicht überliefert worden. Das ist wenig wahrscheinlich, denn es ist nicht einzusehen, warum Hesiod bei der Beschreibung des angeblichen „kultischen Heros“ auf den homerischen Sprachgebrauch angewiesen gewesen sein soll.¹ Hesiod scheint einige Probleme zu haben, seine Wesen des goldenen und silbernen Geschlechts mit Namen zu belegen. Sowohl Daimones als auch Makares sind sonst Bezeichnungen für die Götter. Da Hesiod beim silbernen Geschlecht ausdrücklich auf ihre sterbliche Natur und gleichzeitig ihr Dasein als ewige Geister hinweisen will, kommt er gar auf das seltsame Oxymoron der sterblichen Seligen, der *μάκαρες θνητοί*. Da Hesiod für die Sache keinen eigenen Namen kennt, halte ich sie im Gegensatz zu Rohde für neu und nicht für einen „Ahnenkult aus grauer Vorzeit“.²

Daß sich für diese Kulte im Laufe der Zeit der Begriff Heros durchgesetzt hat, ist wahrscheinlich auf die weite Verbreitung und Popularität des homerischen Epos zurückzuführen. Sämtliche mächtigen Toten einer fernen Vergangenheit identifizierte man jetzt begrifflich allgemein mit den Heroen der Epen. Rohde schreibt: „Wie sie einst im Leben „Heroen“ hießen, die Menschen der Vergangenheit, so nennt man sie jetzt auch nach ihrem Tode. Aber der Begriff des Wortes „Heros“ ist geändert, die Vorstellung unvergänglichen, erhöhten Lebens hineingelegt. Als etwas Neues, als eine Form des Glaubens und Kultus, von der wenigstens die homerischen Gedichte keine Ahnung geben, tritt die Heroenverehrung hervor“.³

¹ Aus diesem Grund wird auch die einfache Alternativthese unwahrscheinlich, daß Homer den Heroenkult als Sache und Begriff gekannt, letzteren aber vermieden habe, da die Heroen dann einander beziehungsweise ihresgleichen hätten verehren müssen; Hack 1929, S. 71 f. Hesiod war an solche sprachlichen Zwänge, falls sie vorhanden waren, sicher nicht gebunden. Dieser Vorschlag von Hack 1929 kann daher nur eine homerimmanente Gültigkeit für sich beanspruchen und erweist sich meines Erachtens in der Konfrontation mit Hesiod als falsch.

² Genau diese Argumentation verwendet Rohde 1898, S. 155 f., um deutlich zu machen, daß die Vorstellung des kultischen Heros etwas Neues sei: „es muß wohl die Vorstellung solcher zu höherem Dasein verklärten Ahnenseelen etwas Neues an sich gehabt haben, wenn man doch zu ihrer Bezeichnung kein eigenes Wort alter Prägung vorfand, sondern ein längst vorhandenes Wort epischen Sprachschatzes in einem neuen Sinne verwenden mußte“.

³ Zitat Rohde 1898, S. 155. Wests Exkurs 1978, S. 370–373 wirkt wie eine implizite Auseinandersetzung mit Rohde, den West hier nirgendwo zitiert. Die Gründe, die er gegen Rohdes Position anführt, sind schwach. West schreibt S. 370 gegen eine Bedeutungsausweitung des Begriffs durch die Popularität der homerischen Epen: „But it would be hard to parallel such an artificial and widely successful revival of a word which, to judge from its indiscriminate use in the *Odyssey*, had ceased to be part of the living language, at least in its epic sense. This is to say nothing of the difficulties of the transfer to the religious sphere and extension to men and women of historical times.“ Solche Skrupel hat Burkert 1992, S. 547 f. (zurecht) nicht. Er schreibt: „If *ἥρωες* came to prevail, this is still most easily explained by the influence of ‚Homeric‘ *aidoi*“. Ansonsten liegt West, wie gesagt, auf einer Linie mit Rohde, und auch seine topographischen Unterscheidung des Heroenbegriffs beziehungsweise der Vorstellungswelt steht bereits bei Rohde 1898, S. 107–110 (folgendes Zitat

Ein paar Hinweise auf den später so genannten Heroenkult sind in den homerischen Epen durchaus vorhanden, sie sind nur nicht mit dem Begriff des Heros versehen. Der von der Erde geborene Erechtheus wurde von Athena aufgezogen und in ihrem Tempel in Athen eingesetzt. Dort wurden ihm alljährlich Stiere und Widder geopfert von den Jünglingen der Athener, den κοῦροι Ἀθηναίων. Rohde legt Wert auf die Bemerkung, daß vom Tod und einem Grab des Erechtheus bei Homer nicht die Rede ist. Erst später im Rahmen der üblichen Heroenvorstellungen dichtete man ihm ein Grab an. Auch die auf die Inseln der Seligen beziehungsweise in Elysische Gefilde Entrückten sind nicht gestorben, sondern mit Leib und Seele an das Ende der Welt versetzt. So erfährt zum Beispiel Menelaos im 4. Buch der Odyssee (561–9) von seiner Entrückung (Übers. Schadewaldt): „Dir aber ist es nicht bestimmt, o zeusgenährter Menelaos! daß du in dem rossenährenden Argos sterben und deinem Schicksal folgen sollst, sondern dich werden die Unsterblichen in das Elysische Gefilde und zu den Grenzen der Erde schicken, wo der blonde Rhadamanthys ist. Dort ist das leichteste Leben für die Menschen: kein Schneefall ist dort noch auch viel Winterwetter noch jemals Regen, sondern immer schickt der Okeanos die Hauche des schrillblasenden Wests herauf, um die Menschen zu kühlen – darum daß du die Helena hast und bist ihnen der Eidam des Zeus.“

Im elften Buch der Odyssee geht Odysseus in die Unterwelt, um sich Hinweise für die Heimfahrt zu holen von der „Seele (ψυχή) des Thebaners Teiresias, des blinden Sehers (μάντιος), dem die Sinne (φρένες) beständig geblieben sind. Ihm hat Persephoneia auch im Tode Einsicht (νόον) gegeben, daß er allein bei Verstand ist, die anderen aber schwirren umher als Schatten“.¹ Odysseus fährt an den Eingang zur Unterwelt und erzählt dann ganz genau, was er tat (Odyssee 11, 24–50). Wir hören, daß Teiresias in der Lage ist, Untrügliches (νημερτέα) zu künden, nachdem er von dem Blut des Opfertieres getrunken hat. Danach erfahren wir noch Genaueres, nämlich daß auch andere Tote Untrügliches (νημερτέα) künden, wenn sie von dem Blut trinken, aber nur Teiresias verkündet Göttersprüche (θέσφατα). Wegen seiner auch im Jenseits gut erhaltenen Sinne und seiner mantischen Fähigkeiten zusammen mit den berichteten Ritualen (vor allem dem Tieropfer) kann man die Befragung des Teiresias als Handlung des Heroenkults bezeichnen.² Im höchsten Maße merkwürdig ist nun aber, was Homer von den gewöhnlichen Toten zu berichten weiß. Odysseus fleht am Anfang der Kult-handlung die kraftlosen Häupter der Toten an und verspricht ihnen Opfer, wenn er nach Ithaka zurückkehren würde. Wie die Toten ganz gegen sonstige homerische Vorstellun-

S. 109 f.), der meint, daß es sich bei der Verehrung des goldenen und silbernen Geschlechts um einen uralten Ahnenkult und Ahnenglauben handele, wie er sich nur bei den binnenländischen, abgelegenen böotischen Bauern erhalten habe: „Wir sind im alten, im festländischen Griechenland, im Lande der böotischen Bauern und Ackerbürger, in abgeschlossenen Lebenskreisen, die von der Seefahrt, die in die Fremde lockt und Fremdes heranbringt, wenig wissen und wissen wollen. Hier im Binnenlande hatten sich Reste von Brauch und Glauben erhalten, die in den Seestädten der neuen Griechenländer an Asiens Küsten vergessen waren.“

¹ Odyssee 10, 492–495 (Übers. W. Schadewaldt).

² In den Zusammenhang des gewöhnlichen Totenkultes gehören diese Opfer jedenfalls nicht; Ekroth 1999a, S. 218–221, insb. S. 219: „Odysseus' slaughter of a black ram and a black ewe ... can hardly be considered as reflecting any contemporaneous rituals performed to the dead“.

gen von diesen Opfern genießen sollen, oder ob gar daran gedacht ist, daß sie einen Einfluß auf die Welt der Lebenden haben, bleibt völlig unklar.

Als letztes ist noch das Grabmal (das σῆμα) des Ilos vor Troja zu erwähnen. Dieses Grab liegt außerhalb der Stadt mitten in der Ebene (Ilias 11, 166–168; vgl. 24, 349). Bei ihm versammelt sich der Rat um Hektor, um fernab des sonstigen Lärms zu beratschlagen (Ilias 10, 414–416). An einer anderen Stelle beschreibt Homer das Grab als mitten im Kampfgetümmel liegend (11, 371 f.); Alexandros schießt an die Säule (στήλη) des Grabhügels (ἀνδροκμήτω ἐπὶ τύμβῳ) gelehnt Pfeile ab. Von irgendwelchen Opfern am Grab ist allerdings nicht die Rede. Das Grab war als „land-mark“ in der Ebene offensichtlich ein naheliegender Treffpunkt für eine Beratschlagung außerhalb der Stadt. Daß Ahnenvorstellungen hier von Bedeutung waren, wird nicht erwähnt.

Bei Homer finden sich also Andeutungen auf den späteren Heroenkult, aber der Begriff selbst fehlt. Homer formt den Heros ganz konsequent als Gestalt ohne religiöse Bedeutung. Später übertrug man den Begriff „Heros“ auf andere Gestalten der fernen Vergangenheit, auch solche, die kultisch verehrt wurden. Wenn auch Hadzisteliou-Price feststellt: „Even if the word [*Heros*] meant only ‚nobleman‘ in Homer, this does not preclude the existence of hero-cult under a different name, say hemitheos-cult or noble-warrior-king’s cult.“, kann ich den Unterschied ihres Standpunktes gegenüber Rohde nicht mehr deutlich sehen.¹

Homer benutzt in seiner Dichtung (wenigstens zum Teil) die Namen kultisch verehrter Wesen. Sie werden von ihm als Heroen bezeichnet und damit zu Menschen der fernen Vergangenheit, die nach ihrem Tode im Hades ein kraftloses Schattendasein fristen. Mit welcher Bezeichnung die kultischen Vorbilder in Homers Zeit benannt wurden, wissen wir nicht. Sollten sie als Heroen bezeichnet worden sein, läßt sich jedenfalls in der archaischen Überlieferung davon keine Spur mehr finden, und Homer hätte jeden kultischen Beigeschmack vom Begriff entfernt. Wahrscheinlicher scheint zu sein, daß man diese Kultwesen auf lokaler Ebene parallel zu Homer immer anders benannt hat, wie zum Beispiel Helena in Amyklai als Göttin.²

Wie dem auch sei, ich habe Erwin Rohde folgend die These vertreten, daß die Bezeichnung der Kultwesen als Heroen auf die Popularität der Epen zurückzuführen sei. Ganz sicher ließe sich das dann über die Heroenvorstellungen sagen. Den Heros stellte man sich als einen Menschen früherer Zeiten vor. Diese Vorstellung wurde so bestimmend, daß man sogar Gestalten wie Helena ein Grab andichtete. Auch Erechtheus, der zum Teil mit Erechthonios identifiziert wurde, bekam ein Grab im Athenatempel auf der Akropolis von Athen.³

¹ Hadzisteliou-Price 1973, S. 133; glaubhafter ist laut Burkert 1992, S. 548 eine Bezeichnung als Totenkult. Ein Hemitheos ist bei Hesiod jedenfalls kein kultisch verehrtes Wesen (bei Homer, Ilias 12, 23 und Hom. Hymn. 31, 19 und 32, 19 auch nicht); welches griechische Wort Hadzisteliou-Price bei „noble-warrior-king“ vorschwebt, ist mir unklar. Sämtliche archäologischen Belege kultischer Funde jedenfalls, die Hadzisteliou-Price 1979 für die vorhomerische Zeit anführt, beweisen selbstverständlich nicht die Existenz eines Heroenkults.

² Hdt. 6, 61, 3.

³ Paus. 3, 19, 9 und Clem. Al. Protr. 3, 39. Wie kam nun Homer selbst zum Begriff „Heros“? Wir wissen von einem Linear-B Täfelchen aus Pylos (Tn 316) von der Existenz eines gewissen Trishe-

Wenn man sich nun die Überlieferung seit dem 5. Jh. ansieht, wird das Bild des Heros sehr viel komplexer und uneinheitlicher. Sowohl „kleine Götter“ als auch heroisierte Menschen fielen unter den Begriff „Heros“. Unter „kleinen Göttern“ versteht Nock „little deities who never rose to wider regional or universal greatness, or again supernatural beings subordinate or subordinated to gods“.¹ Diese Heroen müssen nicht unbedingt „herabgesunkene Götter“ gewesen sein, womit Usener Wesen bezeichnet, die in einer unbekannten Vorzeit Götter gewesen und im Laufe der Ausprägung einer olympischen Götterwelt auf den Status eines Heros herabgesunken seien.² Soweit es sich um mythische Gestalten handelt, hat Rohde sicherlich Recht, daß dieser Vorgang über eine Vermenschlichung des Gottes und eine nach dem Tod anschließende „Heroisierung“ verlief.³ Wirkliche Menschen hingegen wurden nach ihrem Tod, soweit wir wissen, stets in einer bestimmten Rolle, oft der eines Gründers verehrt.⁴ Besonders bei den „kleinen Göttern“ brauchen wir nicht anzunehmen, daß der Kult an einem Grab durchgeführt wurde. Es ist daher falsch zu behaupten, alle Heroenkulte hätten sich auf ein Grab konzentriert. Das Grab erscheint vielmehr als zuverlässiger Bestandteil der Heroenlegenden. Nock vergleicht diese Art von Heroen mit den Nymphen, und fügt hinzu, daß sie besonders zahlreich in Attika gewesen seien.⁵

Wie kommt es, daß der Begriff Heros auf derartig verschiedene Wesen angewendet wurde? An der Popularität der Epen allein kann das kaum gelegen haben. Hier scheint es bedeutsam zu sein, daß wir im 5. Jh. als grobe Systematisierung ein mehr oder weniger etabliertes Dreierschema fassen können von Gott-Heros-Mensch. So leitet zum Beispiel Pindar seine zweite Olympische Ode mit den Worten ein: „Harfenbeherrschende Hymnen, welchen Gott, welchen Heros, welchen Mann sollen wir singen?“ und Antiphon gibt die stereotyp anmutende Formulierung „sich schämend weder vor den Göt-

ros, der kultische Verehrung genoß. Ein Heros allein ist im mykenischen Griechisch bisher nicht belegt, aber er wird meist als männliches Pendant zur Göttin Hera gesehen und, sofern die Endung -ος eine Abhängigkeit ausdrückt, als abhängiges männliches Pendant der Hera. Man gelangt hier jedoch in einen Bereich der (fast) völligen Beliebigkeit, in dem jeder jedes behaupten kann und damit Recht hat, da ihm das Gegenteil nicht nachgewiesen werden kann. Auf die hypothetische Stellung eines vielleicht im mykenischen Griechenland vorhandenen Heros möchte ich daher nicht eingehen. Wichtig ist jedoch festzustellen, wie stark sich offensichtlich der Charakter der Götterwelt zwischen der mykenischen Zeit und Homer geändert hat. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß Stellung und Rolle des mykenischen Heros nicht mehr bekannt gewesen sind und nicht mehr verstanden wurden, und daß Homer ein eigenes, vom mykenischen Gebrauch unabhängiges Bild des Heros geschaffen hat. Zu Hypothesen über den mykenischen Heros siehe zum Beispiel Hemberg 1954, Pötscher 1961 und West 1978, S. 371–373.

¹ Nock 1944, S. 593.

² Usener 1948, S. 254 f. und 272 f.; problematisch an der Theorie der „herabgesunkenen Götter“ ist die Tatsache, daß die Quellengrundlage sehr dünn und das zu Grunde gelegte evolutionistische Schema nicht beweisbar sind. Vertreten wird die Theorie der „herabgesunkenen Götter“ jetzt wieder von Lorenz 1996, S. 47–50.

³ Rohde 1898, S. 148.

⁴ Dazu Boehringer 1996.

⁵ Nock 1944, S. 595 f.

tern noch vor den Heroen noch vor den Menschen“.¹ Als mittlerer Bestandteil dieses Schemas konnte Heros als Sammelbegriff für sämtliche zwischen Menschen und Göttern befindlichen Wesen benutzt werden.

Bei Plato finden wir statt des Dreierschemas ein Viererschema mit Göttern, Dämonen, Heroen und Menschen. Daimon erscheint hier also als alternativer Begriff zum Heros für die Mittelwesen zwischen Mensch und Gott. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden ist, daß Dämonen in der Regel keinen Kult genießen. Eine Ausnahme bildet nur der Agathos Daimon, dem beim Weintrinken die erste Spende zukam. Aber auch die Verwendung des Begriffs Daimon ist keineswegs einheitlich. „Daimon bezeichnet nicht eine bestimmte Klasse göttlicher Wesen, sondern eine eigentümliche Wirkungsweise.“ Bei Homer können die Götter ganz allgemein als Daimones bezeichnet werden. Hesiod macht sie, wie gehört, zu guten Geistern, die über die Ordnung wachen. Erst bei Plato bekommt Daimon die Bedeutung eines niederen Geisterwesens mit gefährlichem und bösem Charakter.² Prinzipiell wäre Daimon ein alternativer Begriff für die Mittelwesen. Er hat sich jedoch gegen den „Heros“ nicht durchgesetzt.

Eine exakte Kategorisierung der übermenschlichen Wesen brauchen wir selbst im 5. Jh. nicht zu erwarten. Es gab in Griechenland bekanntlich keine spezialisierte Priesterschaft, welche die religiösen Vorstellungen systematisiert und als verbindlich durchgesetzt hätte. Mangelnde Systematisierung und mangelnde Verbindlichkeit der Glaubenssätze sind ein Hauptcharakteristikum der griechischen Religion.

Im Extremfall haben wir im 5. Jh. auf der einen Seite Heroen, die nur im Mythos existierten und keinerlei Kult besaßen, und auf der anderen Seite reine Kultheroen, zum Beispiel die sogenannten Funktionsheroen,³ die keinerlei Mythen besaßen. Das Fehlen des jeweiligen Pendants ist dabei nicht auf die lückenhafte Quellensituation zurückzuführen. Zwar dürften in der Regel Kult und Mythos zusammengefallen sein, bei der praktischen Untersuchung von Heroenkulten darf man jedoch nicht automatisch auf einen Kult schließen, wenn ein Mythos überliefert ist, oder automatisch auf einen Mythos, wenn ein Kult gefunden wurde.

In Bezug auf die attischen Gene hat Emily Kearns die Bedeutung dieses Sachverhaltes sehr gut klargemacht.⁴ Mit Bourriots⁵ Unterscheidung von Priestergene und Gene als lokalen Kultgemeinschaften verband Kearns verschiedene Arten von Heroen; vor allem funktionale Heroen bei ersteren und vor allem lokale Archegetai bei letzteren. Mit den beiden Arten von Gene sind ihr zufolge drei Faktoren der Identitätsstiftung verbunden, die zusammenhängen, ohne sich gegenseitig notwendigerweise zu bedingen: der eponyme Heros, eine mythische Genealogie mit Abstammungsvorstellungen und ein Heroenkult, der oft, aber nicht immer, an einem Grab vollzogen wurde. Dadurch, daß die Variablen nicht bei jedem Genos anzutreffen sind, ergibt sich ein verwirrendes Bild, das sich nicht vereinheitlichen läßt.

¹ Antiphon 1, 27; zum Dreierschema Rohde 1898, S. 153 mit Anm. 2 und Kearns 1989, S. 1 f.

² Burkert 1977, S. 278–282, Zitat S. 279.

³ Zu diesem Begriff siehe unten Kapitel 1. 4. 2.

⁴ Kearns 1989, S. 65–72.

⁵ Bourriot 1976, S. 526–547 und 570–694.

Ein paar Beispiele mögen die Situation verdeutlichen. Wenn bei einem Priestergenos der Name des Eponym die Priesterfunktion ausdrückt, leiteten sich Heros und Genos von dieser priesterlichen Funktion ab. Eine Genealogie braucht man genausowenig zu erwarten wie einen Heroenkult, eines von beiden oder beide mag es aber dennoch gegeben haben. In manchen Fällen bezog sich der Name des Priestergenos im Patronymikon auf die Funktion, ohne daß ein Eponym überhaupt vorhanden war. Als logische Konsequenz hält Kearns die Erwerbung eines Heros für geradezu zufällig und oft erst aitiologisch im Laufe der Zeit gebildet. Sie bestreitet dabei nicht, daß der Heros als Identifikationsfigur eines Genos, wie auch der Kult des Eponymen als Ahn, sehr wichtig sein konnte. Sie sagt nur, daß der Eponym nicht Ausgangspunkt des Genos gewesen sein muß. Im Gegensatz dazu sei bei den lokalen Gene der Heros meist primär gewesen und das jeweilige Genos habe sich um dessen Kult gebildet. Der Eponym bezeichnete dabei keine priesterliche Funktion, sondern war ein Heros-Archegetes. Genealogien mit Ahnenvorstellungen können sich dabei ausgebildet haben, sind aber auch hier nicht vorzusetzen.¹

Aufgrund von Kearns' Beobachtungen haben wir also für eine Interpretation von Heroenkulten zu beherzigen, daß diese nicht unbedingt etwas mit Ahnenvorstellungen des Heros oder Verwandtschaftsvorstellungen der betreffenden Kultgruppe zu tun hatten. Umgekehrt konnten bei gesellschaftlichen Gruppen Genealogien existieren, ohne daß ein exklusiver Heroenkult vorhanden gewesen sein mußte.

Die Entwicklung und Veränderung des Begriffs „Heros“ hat Konsequenzen für die Bezeichnung der Empfänger der Kulte an mykenischen Gräbern. Denn schließlich fällt zum Beispiel der Kult in Menidi genau in den Zeitraum dieser Veränderungen. Snodgrass hat als erster darauf hingewiesen, daß es sich bei den Kultempfängern in mykenischen Gräbern vielleicht gar nicht um Heroen, sondern um Angehörige von Hesiods silbernem Geschlecht gehandelt habe.² Wie auch immer man den Kultempfänger in Menidi in spätgeometrischer Zeit genannt hat, klar scheint, daß er in klassischer Zeit als Heros bezeichnet wurde oder zumindest bezeichnet werden konnte. Hesiods Terminologie jedenfalls ist ungewöhnlich und bleibt vereinzelt. Im 5. Jh. dürfte sie kaum angewendet worden sein.

Die begrifflichen Unklarheiten haben zur Folge, daß auch in der heutigen Wissenschaft „Heros“ nicht einheitlich benutzt wird.³ Besonders deutlich wird die Problematik

¹ Die kleisthenischen Eponymen zeigen ja die Möglichkeit, daß sich Gruppen auch ohne ausgeprägte Abstammungsvorstellungen einem Heros zugehörig fühlen konnten.

² Snodgrass 1987, S. 163–5.

³ Nach der Definition von Ekroth 1999a, S. 9 ist ein Heros gestorben und „receives worship locally on a more official level than the ordinary dead“. Diese Definition schließt „mythological and epic characters, famous historical persons, the more anonymous war dead and characters known only from cult contexts“ mit ein. In der Tat wird man in der Regel davon ausgehen können, daß ein Heros als ein gestorbener Mensch gedacht wurde. Aber es gibt Ausnahmen von dieser Regel; siehe dazu zum Beispiel Nock 1944, S. 593 und Kearns 1989, S. 1. Ekroths Definition hat den Vorzug, daß sie den Heroenkult durch Hinweis auf die größere Kultgruppe vom Totenkult trennt und gleichzeitig erlaubt, von einem direkt an die Bestattung anschließenden Heroenkult (wie im Fall der Oikisten) zu sprechen.

im Zusammenhang der Heroisierung, vor allem der Heroisierung der Kriegstoten. Für die frühe Zeit hilft der griechische Sprachgebrauch nicht weiter. Das Wort ἀφ'ηρωίζειν ist erst für das 2. Jh. v. Chr. belegt.¹ So verwundert es nicht, daß die Vorgänge, die in der jetzigen Forschung mit dem Begriff „Heroisierung“ bezeichnet werden, sehr verschieden sind: die Bezeichnung einer Person als Heros in den Quellen, die Bestattung eines Toten nach homerischem Vorbild oder die an die Bestattung anschließende kultische Verehrung des Toten. Den Akt der Heroisierung möchte ich nur für den letzten Fall gelten lassen. Dabei ist zu beachten, daß der Heroenkult sich vom gewöhnlichen Totenkult erstens dadurch unterscheidet, daß eine größere Kultgruppe als der für die Bestattung zuständige Oikos beteiligt ist. Zweitens fehlen im gewöhnlichen Totenkult Tieropfer, und die gebrachten Speiseopfer werden nicht verzehrt.²

Im Fall von Gründern und Rettern entspricht die Bezeichnung der Kultempfänger als Heroen durchaus antikem Sprachgebrauch. Bei den Kriegstoten ist das hingegen weit weniger klar, denn sie werden in klassischer Zeit niemals ausdrücklich als Heroen bezeichnet. Nach meiner Definition wären sie dennoch „heroisiert“, denn ihr Kultritual unterscheidet sich nicht von dem anderer Heroenkulte. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Als Lösung würde ich vorschlagen, daß hier zwei verschiedene Vorgänge im Spiel sind: erstens der Ehrungsbeschluß der Volksversammlung und zweitens die Statusfeststellung eines Kultempfängers durch Delphi.³ Die politische Gemeinschaft konnte durch Beschluß Ehren zuweisen. Dabei bestanden im antiken Griechenland keine so scharfen Trennlinien zwischen kultischer Verehrung und profaner Ehrung wie heute. Der Begriff τιμή bezeichnete beides. Eine solche Ehrung konnte nach meiner Definition eine Heroisierung bedeuten. Ekroth machte die interessante Beobachtung, daß sich die meisten Textstellen, in denen von einer Verehrung ὡς ἥρωι die Rede ist, auf die Einrichtung eines Kultes, – meist unter Beteiligung von Delphi – beziehen. Der Begriff bezeichnet also nicht eine spezifische Form des Rituals, sondern den religiösen Status des Verehrten.⁴ Delphi stellte den – oft von einer Polis nicht erkannten – Heroenstatus eines Verstorbenen fest. Da dies bei den Kriegstoten nicht der Fall war, wurden sie von den klassischen Autoren nicht als Heroen bezeichnet, obwohl sie von der Polis wie Heroen verehrt wurden.

1. 4. 2. Heroen und Heroenkulte, Möglichkeiten der Klassifizierung

Da die so verschiedenartigen Heroen fast alle kultische Verehrung genossen, sind die Kulte der Heroen genauso verschieden wie ihre Empfänger. Die Art und Weise ihrer Erfassung drängt sich daher nicht vom Material her auf, sondern ist abhängig vom Er-

¹ C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956, S. 179, Anm. 62.

² Ekroth 1999a, S. 83 f. und 199–205. Als weiteres Kriterium bietet sich in der praktischen Beobachtung die Kultdauer an, die beim gewöhnlichen Totenkult zwei Generationen selten überschritten haben dürfte.

³ Boehringer 1996, S. 50 f.

⁴ Ekroth 1999a, S. 180–185; insb. S. 183 f.

kenntnisinteresse des Historikers. Entsprechend verschieden sind die Vorschläge zur Kategorisierung der Heroenkulte.

Der erste große Versuch einer solchen Kategorisierung stammt von Lewis R. Farnell. Für ihn standen die Gefühle der Menschen hinter den Ritualen und ihr damit verbundener Glaube zu verschiedenen Zeiten im Vordergrund des Interesses. Er schreibt: „It has been said that all study of popular religion is a study of popular psychology; and this is true so far as our main object is to discover the feelings or ideas that underlie the ritual or external act of worship, the early and often prehistoric thought that inspired it, as well as the later thought of any given historic period.“¹ Die logische Konsequenz eines solchen Erkenntnisinteresses war die möglichst vollständige Sammlung aller nur faßbaren Quellen aus verschiedenen Zeiten und eine Einteilung der Heroen in Typen, denen man einen bestimmten Charakter zuschreiben konnte. Farnell kam auf sieben solcher Typen, die sich, wie er selbst zugibt, überschneiden² und sicherlich bis zu einem gewissen Maße willkürlich sind. Dennoch besitzt seine Vorgehensweise bei der Kategorisierung ihren eigenen Wert, der durch keine der anderen möglichen Einteilungen ersetzt wurde, auch wenn sich über den Sinn manchen Heroentyps bei Farnell streiten läßt. Daher sei kurz auf die sieben Typen im einzelnen eingegangen.

Farnells erster Typ umfaßt Heroen-Götter und Heroinnen-Göttinnen, deren Namen oder Legenden einen kultischen Ursprung nahelegen und die in manchen Gegenden als Götter, in anderen als Heroen verehrt wurden. Bei diesen Personen kann es sich sowohl um „herabgesunkene Götter“ als auch um „aufgestiegene Menschen“ handeln, wobei letztere in der Legende als Menschen beschrieben werden. Oft sind es Vegetationsgottheiten mit etymologisch durchsichtigen Namen wie Trophonios in Lebadeia. In der zweiten Gruppe finden sich sakrale Heroen und Heroinnen, die in Verbindung mit verschiedenen Gottheiten, meist als deren Priester, erwähnt werden. Nach ihrem Tod erhielten sie heroische Ehren als „erste Priester“ und lagen oft im Heiligtum begraben. Die Erinnerung an sie bewahrte sich lokal in Verbindung mit bestimmten Kulturen; für Attika ist das bekannteste Beispiel wohl Iphigenie. In der dritten Gruppe faßt Farnell Heroen zusammen, die auch Götter sind, aber eine weltliche Legende besitzen; namentlich Herakles, die Dioskuren und Asklepios. Deren Kulte sind auch in Attika zahlreich nachgewiesen.³

Die vierte Gruppe umfaßt die Funktions- und Kulturheroen. Das typische Erkennungsmerkmal dieser Heroen ist ihr Name, der in Bezug zu ihrem besonderen Wirkungsbereich steht. Charakteristisch ist dabei das Fehlen von Mythen und Genealogien.

¹ Farnell 1921, S. 1 und S. 71 (Zitat).

² Ebenda, S. 19.

³ Zu Herakles siehe Woodford 1971; Nachweise zu den Dioskuren (in Attika Anakes genannt) bei Kearns 1989, S. 148, zu ihrer Liste hinzuzufügen ist das im Kalender von Erchia erwähnte Schafopfer für die Anakes am 4. Thargelion; zu Asklepios Kutsch 1913 und zuletzt S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam 1989. Zu dem Ergebnis, daß Herakles in Attika ausschließlich als Gott verehrt worden sei, kommt A. Verbanck-Pierard, *Le double culte d'Héraklès: légende ou réalité?*, in: Laurens 1989, S. 43–65. Auf die Kulte dieses Heroentyps werde ich nicht näher eingehen, da ihr Charakter eindeutig göttlich ist.

Sie wurden indifferent als Götter, Dämonen und Heroen bezeichnet. Ihre häufigste Funktion waren Schutz und Fruchtbarkeit von Mensch und Flur. Useners evolutionäres Modell, daß diese Funktionsheroen (bei Usener heißen sie Sondergötter) vom höher stehenden Polytheismus abgelöst worden seien, lehnt Farnell mit guten Gründen ab.¹ In der fünften Gruppe zählt Farnell die Heroen des Epos auf und wendet sich gegen die zu seiner Zeit weit verbreitete These, auch bei diesen habe es sich ausschließlich um herabgesunkene Götter gehandelt. Im Gegenzug kommt er zu der erstaunlichen Einsicht, der trojanische Krieg sei ein historisches Ereignis gewesen und bei den homerischen Helden handle es sich um mythisch verklarte, historische Personen. Dem Epos schreibt er eine große Bedeutung für die Verbreitung von Heroenkulten zu. Alte Gräber seien, vom Epos inspiriert, als letzte Ruhestätten der homerischen Helden gedeutet worden und hätten einen Kult angezogen. Dabei schließt Farnell jedoch Kulte homerischer Helden vor der Ausbreitung des Epos nicht aus. Die sechste Gruppe bilden die eponymen Heroen von Verbänden, Städten und Landschaften. Diese überschneiden sich in Farnells Verständnis oft mit Ahnenkulten.

In der siebten und letzten Gruppe schließlich sind Kulte realer Personen in historischer Zeit zusammengefaßt. Zurecht betont Farnell, daß es bei den meisten dieser Kulte um die offizielle Position der Verstorbenen ging und weniger um ihre besonderen, individuellen Verdienste.² Am wichtigsten ist dabei die Rolle als Stadtgründer, Gesetzgeber oder Kultgründer. Insgesamt war man aber mit der Heroisierung realer Personen sehr zurückhaltend. In denjenigen Fällen, in denen es zu einer Heroisierung kam, trat sofort eine Zurückdrängung der individuellen Persönlichkeit des Heroisierten ein, und es wurde dem Verstorbenen durch topische Legenden die jeweilige Rolle zugewiesen, in der er verehrt wurde.³

Einen völlig anderen Ansatzpunkt als Farnell hatte Brelich.⁴ Für ihn waren die Fragen nach den Ursprüngen der Heroen und der eindeutigen Kategorisierung des einzelnen Heros weniger wichtig als die Frage nach den sozialen Zuständigkeitsbereichen der Heroen und ihrer Kulte. So teilte er sie ein in die Rubriken Heroen und Tod, Heroen und Krieg, Heroen und Agone, Heroen und Mantik, Heroen und Heilkunde, Heroen und Mysterien, Heroen und Initiation, Heroen und Stadt, Heroen und Verwandtschaftsgruppen, Heroen und menschliche Aktivitäten. Diese Aspekte fand er in *häufigen* Formen des Kultes und der Mythen, nicht in *konstanten* Formen, die für ihn gar nicht existierten. Manche Aspekte, vor allem in der Rubrik „Heroen und menschliche Aktivitäten“, hatte bereits Farnell mit seinen Funktionsheroen angesprochen. Für diesen, hierin Usener folgend, war das jedoch ein Problem von Namen gewesen, die eindeutig auf die Funktion des jeweiligen Heros hinwiesen. Brelich weitete diese Kategorie aus, denn

¹ Zum Begriff Usener 1948, S. 73–79; zu attischen „Sondergöttern“ S. 122–146.

² Die folgenden, kaum noch auf Farnell beruhenden Ausführungen nach Boehringer 1996. Eine Veränderung ist im Hellenismus festzustellen. Hier fand nicht nur eine Ausweitung der traditionellen Heroisierungskategorien statt, sondern kam es in den Rollen des Soter und Euergetes auch zu Vergöttlichungen lebender Herrscher, die für ihre Verdienste um eine Stadt ge- und verehrt wurden; dazu Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München ²1970.

³ Walter 1953; Körte 1896, S. 310–313.

⁴ Brelich 1958.

ohne Zweifel konnten auch Heroen mit Eigennamen die Aufgaben von Funktionsheroen erfüllen.

Wiederum anders ist die Einteilung, welche Kearns vorgenommen hat. Wie Brelich die soziale Aufgabe des Heros zum Ausgangspunkt nehmend, sortierte sie die Kulte nach der Beziehung des Heros zu seinen menschlichen Verehrern, ob als Individuum oder als Gruppe. So behandelt sie in ihrem Buch das Verhältnis von Heroen zum Individuum und zur Stadt, zu Gene und Orgeones, zu Phylen und Demen. Mit einer solchen Einteilung stellt sie den Heros als Identifikationsmittelpunkt verschiedener Gruppen in den Vordergrund. Das Verhältnis des Individuums zum Heros wird dabei unwichtig, und in der Tat spielt diese Kategorie in ihrer Interpretation von Heroenkulten kaum eine Rolle.

Keines dieser drei wichtigsten Einteilungsschemata ist richtig oder falsch; jedes von ihnen zeigt Aspekte des Heroenkults auf, die in den anderen unerkannt bleiben. Meine eigene Arbeit orientiert sich aufgrund meines Erkenntnisinteresses an der Einteilung von Kearns.

1. 4. 3. Heroenkult, Götterkult und Ahnenkult/Totenkult

Die Definition, was unter „Kult“ verstanden werden soll, ist weniger kompliziert, da beim gegebenen Erkenntnisinteresse die griechischen Vorstellungen nicht berücksichtigt werden müssen. Der Begriff „Kult“ wird im Sprachgebrauch der modernen Wissenschaft durchaus nicht einheitlich verwendet. Durkheim definierte den Begriff „Kult“ eher nebenbei. Er schreibt: „Ein Kult ist nämlich nicht einfach eine Summe von ritualen Vorsichtsmaßnahmen, die der Mensch unter bestimmten Umständen einhalten muß; er ist ein System von Riten, von Festen, von verschiedenen Zeremonien, denen *allen gemeinsam ist, daß sie periodisch wiederkehren*.“¹ Wenn rein archäologisches Material untersucht wird, erweist sich diese Kultdefinition als nicht anwendbar. Den materiellen Funden ist nicht anzusehen, ob sie in periodisch wiederkehrenden Festen oder in einer Summe von Einzelhandlungen deponiert worden sind. Durkheims Definition von Kult impliziert in jedem Fall eine zeitliche Dauer. Zeitliche Dauer kann an archäologischem Material festgestellt werden. Wenn sie nachgewiesen werden kann, spreche ich von „Kult“. Davon abzugrenzen ist die einmalige Opferhandlung, die in manchen Fällen, etwa bei einem vollständig gefundenen Tierskelett, archäologisch sichtbar ist. „Sakral“ beziehungsweise „sakrale Überreste“ benutze ich als zusammenfassenden Oberbegriff von „kultisch“ und „eine einmalige Opferhandlung betreffend“.²

Aber nicht nur in Hinsicht auf die *periodische* Wiederholung unterscheidet sich ein in der Archäologie benutzbarer Kultbegriff von demjenigen Durkheims, sondern auch in Hinsicht auf die von Durkheim implizit geforderte Kultgemeinschaft. Den archäolo-

¹ Durkheim 1981, S. 95.

² Den Begriff „Heroenkulte“ verwende ich allerdings zum Teil allgemeiner, wenn genau genommen „Heroenkulte und auf Heroen bezogene einmalige Opferrituale“ gemeint sind. Sprachliche Verrenkungen sollen dadurch vermieden werden. Darüber hinaus spreche ich von „Heroen“, wenn es genau genommen „Heroen und Heroinen“ heißen müßte.

gischen Funden ist nicht anzusehen, ob sie von einer Gruppe oder einem Individuum deponiert worden sind. Besonders deutlich wird das Problem bei Heilgottheiten und Heilheroen, denen wegen persönlicher Anliegen geopfert wurde. In Durkheims Sinne besaßen diese Gottheiten keinen Kult, wenn nicht zusätzlich periodische Gemeinschaftsfeste vorhanden gewesen sind. Theoretisch stellte diese Einschränkung ein großes Problem für meine intendierte Interpretation dar. Tatsächlich gab es jedoch wohl nur wenige (oder überhaupt?) Heroen (und Gottheiten), die ausschließlich mit den Anliegen von Individuen befaßt waren. Vielmehr gab es Aspekte von Heroenkulten, die Individuen betrafen. Man könnte den Sachverhalt auch anders herum formulieren: es gab Aspekte im Leben von Individuen, in die Heroen involviert waren, oder noch genauer: es gab individuelle und Gemeinschaftsaspekte im Leben, in die Heroen involviert waren. Wie stark in Griechenland Heroen mit Gruppen assoziiert wurden und Gruppen mit Heroen, wurde im Kapitel 1. 3. betont. Ich verbinde daher die archäologischen *Kultreste* in der Interpretation in der Regel mit Kultgruppen und nicht mit Individuen.¹ Hier handelt es sich um eine axiomatische Annahme meiner Interpretation. Wer sie nicht teilt und die archäologischen Funde lieber ausschließlich als Überreste von Opferhandlungen von Individuen sehen will, wird bei der Interpretation vielleicht zu anderen Ergebnissen kommen, denn eine Summe von Individuen, die den Opferplatz benutzt, konstituiert im Gegensatz zur Kultgemeinschaft keine soziale Gruppe.

Unter Ritual verstehe ich einen kultischen Handlungskomplex, der aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt wird. Ritus soll im Gegensatz dazu den kleinsten Baustein eines Rituals bezeichnen; zum Beispiel der Ritus des dreimaligen Übergießens des Täuflings mit Wasser im Ritual der Taufe.²

Bei der Untersuchung von Kult hat man, wie oben ausgeführt, zwischen den bewußt intendierten Zielen der durchgeführten Rituale und der sozialen Funktion der Kulte zu unterscheiden. Beide Aspekte sollen bei der Abgrenzung von Heroenkulten gegenüber Götterkulten und Ahnen- beziehungsweise Totenkulten berücksichtigt werden, soweit eine solche Abgrenzung jeweils möglich ist.

Genauso wie Heroen zwischen Göttern und Menschen standen, stand ihr Kult zwischen Götterkulten und dem Totenkult. In ihrem Ritual wurden sie häufig dem Kult „chthonischer Gottheiten“ zugerechnet, nur mit dem Unterschied, daß ihr Kult oft an das Grab des Heros gebunden war.³ Damit würden sie sich im Ritual von olympischen Gottheiten unterscheiden. Bei der Unterscheidung zwischen olympischem und chthonischem Kult handelt es sich jedoch um eine idealtypische Konstruktion der modernen Religionswissenschaft;⁴ die vor allem auf Texten beruht, die jünger sind als 300 v. Chr.⁵

Gemäß dieser Vorstellung wurde den chthonischen Gottheiten abends oder nachts geopfert, den Olympiern aber am Tag. Der Begriff „den Heroen opfern“ wurde mit

¹ Bei den einmaligen Opferhandlungen hingegen mag die Frage offen bleiben.

² Zur Abgrenzung von Ritual und Ritus siehe B. Lang, Kult, in: H. Cancik, u.a. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1993, S. 475; ich folge ihm bei der Definition von Ritual und Ritus.

³ Stengel 1910, S. 126–144.

⁴ Zur wissenschaftsgeschichtlichen Entstehung dieser Konstruktion siehe Schlesier 1994, S. 21–32.

⁵ Ekroth 1999a, S. 5.

ἐναγίζειν ausgedrückt, im Götterkult sprach man von θύειν; dem chthonischen Kult diente ein Bothros (Opfergrube) oder eine Eschara (ein niedriger Altar),¹ dem olympischen Kult ein Bomos (ein hoher Altar). Im chthonischen Kult wurde dem oft schwarzen, männlichen Opfertier beim Schlachten der Kopf zu Boden gedrückt, im olympischen Kult wurde der Kopf der Opfertiere zum Himmel erhoben; chthonische Gottheiten erhielten Holokauste, die Opfer für olympische Gottheiten wurden gemeinsam verspeist.² Die Teilnehmer von Heroenkulten galten als verunreinigt und durften ohne Reinigung nicht das Heiligtum eines Olympiers betreten.³

Falls solche Vorstellungen im hier behandelten Zeitraum überhaupt vorhanden waren, waren die genannten Unterscheidungen in der rituellen Praxis keineswegs so strikt, wie Arthur Darby Nock in einer Untersuchung von Ritualbestimmungen in Inschriftentexten sehr schön gezeigt hat.⁴ Insbesondere Holokauste blieben die Ausnahme. Nock stellt in seiner Studie keinen Unterschied zwischen dem Götter- und dem Heroenkult fest. Vom Ritual her läßt sich demnach der Heroenkult nicht eindeutig vom Götterkult abgrenzen.⁵

Zu ähnlichen Ergebnissen wie Nock gelangte jetzt Gunnel Ekroth in einer Studie über Rituale im Heroenkult.⁶ Entgegen der religionswissenschaftlichen Praxis, Quellen sämtlicher Zeitstufen gleich zu behandeln, konzentrierte sich Ekroth auf epigraphische und literarische Belege bis zum Jahr 300 v. Chr. und kam zu sehr wichtigen Resultaten. Demnach war auch im Heroenkult das Tieropfer mit anschließendem gemeinsamem Mahl der Normalfall. Denn in aller Regel richtete sich das vollzogene Ritual nach der Situation der Kultheilnehmer und nicht nach dem Charakter Kultempfängers.

Dennoch kann man mit gewisser Berechtigung davon sprechen, daß der Heroenkult zwischen dem Götterkult und Totenkult stand. Das ergibt sich aus Ekroths genauen Untersuchung des Begriffs ἐναγίζειν. Sie schreibt: „At an *enagizein* sacrifice, the offerings were completely consecrated, usually by burning them, and nothing was left for those who brought them. Even though the same terms were used for both hero-cults and

¹ Nach Pfister 1909–12, S. 475 ist der Unterschied zwischen beiden nicht fest; er meint, der Bothros habe der Aufnahme des Opferblutes gedient und die Eschara sei für Brandopfer bestimmt gewesen. Im modernen archäologischen Sprachgebrauch bezeichnet Bothros eine Opfergrube, und zwar meist für Votivopfer.

² Zu den Unterschieden am ausführlichsten Pfister 1909–12, S. 466–480.

³ Belege bei Parker 1983, S. 39.

⁴ Nock 1944.

⁵ Am besten läßt sich die besprochene Gegensatzbildung bei Kultfesten zeigen, in denen der Heroenkult das Gegenbild des olympischen Kultes darstellt. Ein gutes Beispiel ist dafür Pausanias' (5, 13) Beschreibung des Pelops- und Zeuskultes in Olympia, wo sich Heroenkult und Götterkult in ihrer Gegensätzlichkeit innerhalb eines Festes zu einem sinnvollen Ganzen zu vereinen scheinen; siehe dazu die eindrucklichen Ausführungen bei Burkert 1997, S. 108–119. Ein anderes Standardbeispiel sind Herodots (2, 44; Übers. J. Feix) Ausführungen über den Herakleskult: „Ich glaube die Griechen handeln am richtigsten, die zwei Heraklestempel gebaut haben; in dem einen opfern sie ihm als dem unsterblichen Olympier (ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ...θύουσιν), in dem anderen bringen sie dem Heros Herakles Totenopfer dar (ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι).“

⁶ Ekroth 1999a. Auch bei Altären trifft die gängige Unterscheidung zwischen einer Eschara im Heroen- und einem Bomos im Götterkult nicht zu; Ekroth 1998.

the cult of the dead, the contents of the offerings differed, depending on whether the recipient was a hero or an ordinary mortal. The contents of the *enagizein* sacrifices in hero-cults are rarely specified, but the ritual usually seems to have comprised animal sacrifice. The offering in the cult of the dead, on the other hand, consisted of cakes, fruit, prepared food, flowers and wreaths, as well as libations. The common denominator in the use of *enagizein* in hero-cults and the cult of the dead was not the contents of the offerings, but the dead status of the recipients and the absence of dining, since the offerings were destroyed.“ Im Götterkult wurde der Begriff hingegen vor der römischen Kaiserzeit niemals verwendet.¹ Der Begriff θύειν andererseits war keineswegs auf den Götterkult beschränkt. Auch im Heroenkult wurde damit das normale Tieropfer mit anschließendem Verzehr bezeichnet.² Im Totenkult taucht er hingegen niemals auf. Nur im Heroenkult in seiner Mittelstellung zwischen dem Götter- und Totenkult konnte auf beide Weisen geopfert werden.³

Verschiedene im Heroenkult nachgewiesene Riten und Rituale finden sich auch bei Bestattungsritualen. Deshalb konnte man vom Heroenkult als einem gesteigerten Totenkult sprechen. Die aufwendigsten dieser Rituale sind zweifelsohne Prozessionen und Agone. Pausanias betrachtet letztere in Korinth und Arkadien als Wiederholungen von Leichenspielen für Heroen.⁴ Inwiefern diese Herleitung richtig ist, bleibe dahingestellt. Festzustellen ist jedenfalls die Tatsache, daß Agone und Prozessionen auch bei Götterkulten üblich waren, genauso wie Reinigungsriten, Libationen und Speiseopfer sowohl zu Totenkulten als auch zu Heroenkulten und Götterkulten gehörten.

Das Bestattungsritual unterscheidet sich als Übergangsritual vom Heroenkult durch die Tatsache, daß es *einmalig mit einem bestimmten Begräbnis* verbunden ist. Auch die Riten am neunten und dreißigsten Tag nach der Bestattung zählen noch dazu.⁵ Der dreißigste Tag bezeichnete das Ende der Trauerzeit.⁶ In der modernen Sekundärliteratur meint der Begriff Totenkult oft dasjenige, was ich mit Bestattungsritual meine. Ein weiterer Unterschied zwischen dem Bestattungsritual und dem Heroenkult betrifft die beteiligte Gruppe; die Bestattung war Aufgabe des einzelnen Oikos, während der Heroenkult sich auf größere Gruppen oder die ganze Polis bezog.

Im folgenden will ich das Phänomen des Heroenkults in seiner Funktion und seinem gesellschaftlichen Kontext vom Totenkult, Ahnenkult und Götterkult abgrenzen. Den

¹ Ekroth 1999a, S. 57–107; Zitat S. 204. Im ersten Jahrhundert n. Chr. vollzog sich anscheinend ein Bedeutungswandel des Begriffs, der jetzt allgemein ein Vernichtungsoffer bezeichnete und auch im Götterkult angewendet werden konnte; Ekroth 1999a, S. 86–89.

² Siehe zum Beispiel Hdt. 5, 114 (Ὀνησίφω δὲ θύειν ὡς ἥρωι ἀνὰ πᾶν ἔτος) und 7, 117 (τῷ Ἀρταχάτῃ θύουσι Ἀκαῦθιοι ἐκ θεοπροπίου ὡς ἥρωι). Auch die Salaminioi opferten (θύειν) den Göttern und den Heroen.

³ Ekroth 1999a, insb. S. 252–258 und 270–274.

⁴ Pausanias 2, 1, 3 und 8, 4, 5.

⁵ Nach Kurtz, Boardman 1985, S. 174 bezieht sich „τα τρίτα“ auf die Bestattung am dritten Tag nach dem Tod und nicht auf eine zusätzliche Feier am dritten Tag nach der Bestattung, wie z.B. Nilsson 1967, S. 179 annimmt.

⁶ Kurtz, Boardman 1985, S. 176; die Quellen dafür sind allerdings spät. An verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten mag die Länge der Trauerzeit variiert haben.