

GRIECHISCHE FESTE
VON RELIGIÖSER BEDEUTUNG
MIT AUSSCHLUSS DER ATTISCHEN

UNTERSUCHT VON
MARTIN P. NILSSON

ZWEITE AUFLAGE
NEUDRUCK DER ERSTAUFLAGE (1906)
MIT EINER EINFÜHRUNG VON
FRITZ GRAF



B. G. TEUBNER STUTTGART UND LEIPZIG 1995

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Nilsson, Martin P.:

Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen /
unters. von Martin P. Nilsson. –

2. Aufl., Neudr. der Erstauf., Leipzig, 1906 /

mit einem Vorw. von Fritz Graf. –

Stuttgart ; Leipzig : Teubner, 1995

ISBN 3-519-07254-8

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt besonders für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1995

Printed in Germany

Druck: Druckhaus Köthen GmbH

Buchbinderei: Verlagsbuchbinderei D. Mikolaj, Berlin

Anhang

Die hauptsächlichlichen Monographien zu lokalen Kulturen

(in chronologischer Reihenfolge)

- August Mommsen, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*. Gekrönte Festschrift der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Leipzig 1864
- Sam Wide, *De sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum commentatio academica*, Uppsala 1888
- Walter Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipzig 1891
- Sam Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893
- Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*, Paris 1894
- August Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*, Leipzig 1898
- Per Odelberg, *Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia*, Diss. Uppsala 1906
- Paul Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris 1910
- Johannes de Keitz, *De Aetolorum et Acarnanum sacris*, Diss. Halle 1911
- Werner Baege, *De Macedonum sacris*, Diss. Halle 1913
- Giulio Gianelli, *Culti e Miti della Magna Grecia*, Florenz 1924 (2. Aufl. 1963)
- Jules Herbillon, *Les cultes de Patras. Avec une prosopographie patréenne*, Baltimore 1929
- Severin Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Lund 1931
- Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932 (2. Aufl. 1966)
- Erwin Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg 1940
- François Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Bd. 1, Paris 1954; ders. und Françoise Dunant, Bd. 2, Paris 1958
- Robert F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962
- Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970
- Jon D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975
- Herbert W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977
- Albert Schachter, *The Cults of Boiotia* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, London. Suppl. 38: 1–4), London 1981–1994
- Fritz Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom 1985
- Madeleine Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

Vorwort.

In der religionsgeschichtlichen Forschung steht die Untersuchung der Kulte jetzt mit Recht in dem Vordergrund; denn die junge Wissenschaft muß erst festen Boden unter den Füßen gewinnen, ehe sie die weit schwierigeren und durch frühere Lösungsversuche fast nur mehr verwirrten Probleme, die Mythen und Sagen stellen, in großem Stil angreift. Die Kultbräuche bieten die zuverlässigste Grundlage, um die Vorstufen der griechischen Religion zu erfassen: in ihnen hat sich die religiöse Denkweise der Vorzeit niedergeschlagen; sie haben sich, gewöhnlich un- oder mißverstanden, aber deshalb um so wertvoller, zäh in ihrer altererbten Form durch die Umdeutungen und Wandlungen der weit mehr veränderlichen Glaubensvorstellungen und Mythen hindurch behauptet; diese sind manchmal erfunden, eben um die Gebräuche zu erklären. Nicht jeder Kultbrauch ist jedoch von dieser Art, sondern nur solche, die von Jahr zu Jahr in der durch eine nie unterbrochene Tradition geheiligten Form wiederholt werden, d. h. zu einem Festitus geworden sind. Um so zuversichtlicher kann man sich auf die Festiten berufen, da die schöpferische Kraft auf dem heortologischen Gebiet früh erloschen ist; in den in historischer Zeit neu eingerichteten Festen begegnet immer derselbe einförmige und öde Prunk. Die Heortologie ist aber nicht nur in kultischer Beziehung wichtig, sondern liefert auch Beiträge von einschneidender Bedeutung zu der Lösung der Probleme, die der griechische Polytheismus stellt. Die topographische Verbreitung der Feste ist für den Stammsitz oder Ursprung einer Gottheit wegweisend; denn wo sie zahlreiche und alte Feste hat, da muß sie auch heimisch sein. Die Art der an eine Gottheit angeschlossenen Feste zeigt an, wo der Schwerpunkt ihrer Bedeutung zu suchen ist. Diesem Gesichtspunkt sollen die beigegebenen kurzen Charakteristiken der wichtigsten Gottheiten dienen; sie werden vielleicht einseitig erscheinen, sind aber auch so gemeint, da es vor allem galt, den aus der Heortologie zu ziehenden Gewinn oder, wie es schien, ungebührlich vernachlässigte Punkte, die irgendwie mit der Rolle der Gottheit in der Heortologie zusammenhängen, scharf hervorzuheben.

Obgleich eine Durcharbeitung der griechischen Feste also nützlich erschien, mußten jedoch gewisse Einschränkungen gemacht werden — das Buch ist trotzdem allzusehr angeschwollen. Zuerst mußten die

attischen Feste ausgeschlossen werden mit Rücksicht auf die vor einigen Jahren erschienene neue Bearbeitung der Attischen Heortologie von A. Mommsen (Feste der Stadt Athen); zu bedauern ist, daß der Verfasser bei seiner antiquierten dogmatischen Auffassung der griechischen Religion verharret, und daß die Umarbeitung auch als Materialsammlung schwerer zu benutzen ist als die erste Auflage. Da die attischen Feste jedoch am besten bekannt und in der neueren Literatur wiederholt erörtert worden sind, ist eine zusammenfassende Behandlung hier am leichtesten zu entbehren. Viel schlimmer steht es um die nicht-attischen Feste. Einzelne, besonders interessante Punkte sind zwar hier und da herangezogen und besprochen worden — gerade darum droht die Gefahr, daß das Bild verzerrt wird —, sonst mußte man sich mit Meursius' *Graecia feriata* oder den betreffenden Kapiteln in den gottesdienstlichen Altertümern von K. Fr. Hermann behelfen. Der äußerst fragmentierte und versprengte, manchmal auch unsichere Zustand der Überlieferung lockte nicht zu einer zusammenfassenden Behandlung. Gerade hier war das Bedürfnis am stärksten, und deshalb mußte hier der Versuch gewagt werden, den Bestand der griechischen Kultgebräuche darzulegen und zu untersuchen. Da aber so viele klaffende Lücken durch Hypothesen zu überbrücken waren, schien es notwendig, die Quellenstellen, soweit sie nicht durch allzu großen Umfang das Buch erheblich belastet hätten, im Wortlaut anzuführen, damit der Leser den Stand der Überlieferung ersehen und sich hieraus ein eigenes Urteil bilden könne.

Die Feste ließen sich am leichtesten nach den Inhabern ordnen. Freilich mußten dadurch gleichartige Feste, die verschiedenen Göttern angeschlossen worden sind, auseinandergerissen werden, ein Übelstand, dem durch Hinweise und zusammenfassende Überblicke an geeignetem Ort leicht abzuhelfen war; in den meisten Fällen wird durch diese Anordnung auch das Verwandte zusammengestellt. Daß eine Anordnung nach den Festzyklen der verschiedenen Kultorte unmöglich war, wird jeder Kundige einsehen; einen Ersatz bietet das topographische Verzeichnis der Feste.

Auf eins möchte ich schon hier aufmerksam machen: das Überwiegen der Feste von agrarischer Bedeutung, was wohl vielen bedenklich vorkommen wird. Auch ich sträubte mich anfangs dagegen, bis ich zu der Erkenntnis gelangte, daß unter allen Beschäftigungen eines Volkes von der Kulturstufe, die die Griechen in der für die Festriten maßgebenden vorhistorischen Zeit innehatten, nur der Ackerbau streng an die Phasen des Jahres gebunden ist, daß also das Aufkommen von an einen festen Zeitpunkt gebundenen kultischen Handlungen, d. h. von Festen, durch den Ackerbau bedingt und erst nachher auf andersartige Riten übertragen worden ist; zudem ist der Ackerbau die wichtigste

Beschäftigung eines solchen Volkes. Nach dem Aufkommen des Mondkalenders sind freilich alle Feste nach diesem geregelt worden.

Aus dem Zweck dieser Untersuchungen folgt, daß Feste, die keine religiöse Bedeutung haben, unerwähnt bleiben. Solche sind die in späterer Zeit zu Ehren von Menschen eingerichteten Feste und vor allem die Agone, auch die großen panhellenischen Spiele. Jedoch sind auch solche in großem Umfange herangezogen worden, wo nur der Name den Verdacht erweckt, daß sie sich einem schon bestehenden Kult angeschlossen haben. Das Material ist auch hier der Hauptsache nach gesammelt worden; ob es je zur Verwendung kommt, beruht auf Umständen, die es mir nicht möglich ist abzusehen. Aus anderen Gründen ausgeschlossen sind die nichtstaatlichen Feste der Kultvereine, deren Bedeutung von ganz anderer Art ist als die der öffentlichen Götterfeste. Daß die Sammlung der Feste vollständig sei, wage ich kaum zu hoffen, obgleich ich es angestrebt habe; auch schon bevorstehende Veröffentlichungen von Inschriften werden viel Neues bringen. Hoffentlich werden Mitstrebende das Material noch vermehren und besser verwerten. Da das Manuskript schon im vorigen Sommer zum Druck übergeben wurde, haben die neuesten Erscheinungen nur in sehr beschränktem Maß berücksichtigt werden können durch Zusätze während der Korrektur und Nachträge; um anderes zu verschweigen, sind z. B. nicht verwertet die letzte Lieferung von Gruppens Griechischer Mythologie und die Gießener Dissertation von W. Schmidt: *De die natali quaestiones selectae*, die eine Untersuchung in Angriff nimmt, deren Notwendigkeit ich während meiner Arbeit lebhaft empfinden gelernt habe.

Indem ich das Buch, das mich viele Jahre beschäftigt hat, heraussende, ist es mir eine tief empfundene Pflicht, meine Dankbarkeit gegen alle diejenigen auszusprechen, die es auf die eine oder andere Weise gefördert haben; ganz besonders danke ich meinem Freunde LUDWIG DEUBNER in Bonn, der in aufopfernder Weise sich der unlieb-samen Mühe unterzogen hat, eine Korrektur zu lesen; außer vielen anregenden Bemerkungen verdanke ich es ihm, wenn die Sprache den Ausländer nicht allzusehr verrät.

Lund, im August 1906.

Martin P. Nilsson.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite		Seite
Zeus, Kronos und Dia	1	Hekate	394
Hera	40	Verschiedene Gottheiten	401
Poseidon	64	Herakles	445
Athena	84	Toten- und Heroenfeste	453
Apollon	97	Feste unbekannter Götter	463
Artemis	179	Nachträge und Berichtigungen	473
Dionysos	258	Indices: I. Topographisches Ver-	
Demeter	311	zeichnis der Feste	475
Kore-Persephone	354	II. Feste	481
Aphrodite, Ariadne, Adonis	362	III. Götter und Heroen	483
Hermes	388	IV. Sachregister	487

Einige Zeitschriften und Werke, die häufiger zitiert werden, sind mit Benutzung von stärkeren, vielleicht nicht allgemein verständlichen Abkürzungen angeführt:

- AM, Mitteilungen des K. deutschen archäol. Inst. zu Athen.
- BCH, Bulletin de correspondance hellénique.
- Bischoff FGA, De fastis graecis antiquioribus in Leipziger Studien VII (84) S. 313 ff.
- Farnell CGS, Cults of the Greek States.
- Frazer GB², The Golden Bough, 2. Aufl.
- „ zu Paus., Pausanias's Description of Greece translated with a commentary.
- Gruppe GM, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.
- Harrison Prol., Prolegomena to the Study of Greek Religion.
- K. Fr. Hermann GA², Gottesdienstliche Altertümer (Lehrbuch der griech. Altert. Bd. II) 2. Aufl. von Stark.
- JHS, Journal of Hellenic Studies.
- Mannhardt BK, Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme.
- „ AFWK, Antike Feld- und Waldkulte.
- „ MF, Mythologische Forschungen.
- OGI, Orientis Graeci inscriptiones selectae ed. W. Dittenberger.
- v. Prott FS, Fasti sacri (Leges graec. sacrae fasc. I).
- P.-R., Griechische Mythologie von L. Preller, Bd. I, 4. Aufl. von C. Robert.
- P.-W, Pauly-Wissowas Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft.
- SIG², Sylloge inscriptionum graecarum ed. W. Dittenberger, 2. Aufl.
- SGDI, Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften von H. Collitz u. a.
- Welcker GG, Griechische Götterlehre.
- Wide LK, Lakonische Kulte.

Zur Einführung

Fritz Graf

Martin P. Nilssons „Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen“ ist 1906 zum erstenmal erschienen, wurde 1957 nachgedruckt und erscheint nun, genau neunzig Jahre nach seinem ersten Erscheinen, zum drittenmal. Es ist noch immer unersetzt in seinem im Vorwort präzisierten Ziel, jene Lücke in der Dokumentation der griechischen Religion zu füllen, die neben der mehrfachen Behandlung der Feste Athens offen blieb und die es noch immer füllt, auch wenn sich die Monographien zu Athen und Attika nach August Mommsens „Feste der Stadt Athen im Altertum“, auf das Nilsson sich bei seinem Ausschluss des attischen Festkalenders berief, vermehrt haben¹⁾. Zwar gibt es neuere Monographien zu den Festen einzelner Regionen²⁾, gibt es mit Burkerts „Homo Necans“ auch eine exemplarische Analyse einzelner Festkomplexe³⁾ – beides aber hat die „Griechischen Feste“ noch nicht wirklich ersetzen können.

Nilssons Buch zeichnet sich durch drei Dinge aus – die klare Zielsetzung, die umfassende Art des Zugriffs und die selbstverständliche Einbeziehung der zeitgenössischen Theorie. Nilsson stellt konsequent die Feste, die Riten in das Zentrum der Überlegungen, und auch wenn er sie als ein Mittel zum evolutionären Verständnis des Polytheismus benutzen will, um zu zeigen, wie das panhellenische Pantheon aus lokalen Elementen zusammengewachsen ist⁴⁾, gibt er doch gegenüber der

¹⁾ Vgl. Paul Cartledge, „The Greek religious festivals“, in: P. E. Easterling und J. V. Muir (Hrsg.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, 98–127 (223 Anm. 2: „The standard work . . . is still M. P. Nilsson, ‚Griechische Feste‘ . . .; even those who cannot read German will find useful the indices“). – August Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum geordnet nach attischem Kalender*, Leipzig: Teubner 1898, eine nicht immer geglückte Überarbeitung der seinerzeitigen Preisschrift *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*. Gekrönte Festschrift der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen, Leipzig: Teubner 1864 (repr. Amsterdam: Grüner 1968). – Mommsens Nachfolger bei Teubner war Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin: Teubner 1932 (2. Aufl. 1966).

²⁾ S. Anhang (S. IX*).

³⁾ Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin und New York 1972. – Für die Feste mit initiatorischer Herkunft hat Angelo Brelich, *Paidés e partenoi*, Rom 1969 eine allerdings nicht systematische Arbeit vorgelegt; die entsprechenden makedonischen Kulte untersucht Miltiades B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macedoine*, Athen 1994.

⁴⁾ „Die topographische Verbreitung der Feste ist für den Stammsitz oder Ursprung einer Gottheit wegweisend; denn wo sie zahlreiche und alte Feste hat, da muss sie auch heimisch sein.“ Vorwort S. V.

Deutung der Fest- und Ritualkomplexe den Folgerungen aus dieser Analyse für die Götter nur wenig Raum: nur gerade in der Einleitung der einzelnen Kapitel erscheinen sie. Seine Interpretationen stützen sich auf alles verfügbare Material, auf Münzen, Inschriften und archäologische Befunde ebenso wie auf die literarischen Texte, und er versucht immer wieder, den Vergleich mit den Bräuchen der europäischen Bauern, nicht zuletzt derjenigen Schwedens, zur Deutung des fragmentarischen Materials fruchtbar zu machen. Diese eng auf die Zeugnisse bezogene, „positivistische“ Methode sucht dennoch den Anschluss an die Theoretiker der Zeit, an Mannhardt, den Schüler Jacob Grimms, und an die „Cambridge Ritualists“: Nilsson legt seine Abhängigkeiten bereits im knappen Abkürzungsverzeichnis offen, wo neben den Standardwerken von Welcker bis Gruppe und der Reverenz an seinen Lehrer Wide die Werke von James G. Frazer, Jane E. Harrison und Wilhelm Mannhardt erscheinen; und er setzt sich mit ihnen und mit William Robertson Smith auch immer wieder auseinander⁵⁾.

Auch wenn es um die Feste Griechenlands geht, hat Nilsson nach einigem Zögern nicht eine (naheliegendere) topographische Einteilung gewählt, sondern diejenige nach den Göttern. Das mag aus zwei Gründen nicht konsequent sein – zum einen, weil die panhellenische Einheit des Pantheons durchaus prekär ist, zum andern, weil die Bindung bestimmter Riten an bestimmte Götter nicht alt zu sein braucht, wenn man die Vorstellung vom Primat der Riten nur genügend radikalisiert. Die Folge wäre dann freilich auch nicht die topographische Anordnung, sondern die nach Ritentypen, wie dies A.-J. Reinach in seiner Besprechung denn auch forderte⁶⁾. Nilsson ist durchaus unterwegs dazu, wenn er die saturnalienartigen Feste als eine Kategorie zusammenstellt und die Jahresfeuer wenigstens aufeinander bezieht. Für eine umfassende formale Kategorisierung der Riten fehlte freilich das hermeneutische Instrumentarium: einen wichtigen Baustein erarbeitete 1909 Arnold van Gennep mit seinen „rites de passage“⁷⁾, und Nilsson selber versuchte sich wenig später an einer Typisierung der Prozessionsriten⁸⁾ – doch eine umfassende und allseits anerkannte Kategorisierung fehlt im Grunde noch heute. Und da Nilsson die Einheit des panhellenischen Pantheons noch nicht in Frage stellte (und dies auch nie tun sollte), er vielmehr neben der topographischen Bestandesaufnahme und als ihr letztes Ziel im Anschluss an Carl Robert (und, letztlich, Carl Otfried

⁵⁾ Man vermisst Nilsson im ansonsten sehr reichhaltigen Band von W. M. Calder III (Hrsg.), *The Cambridge Ritualists Reconsidered. Proceedings of the First Oldfather Conference, Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign (April 27–30, 1989)*, Atlanta, Ga. 1991.

⁶⁾ A.-J. Reinach, *Revue de l'Histoire des Religions* 55 (1907) 382 f.

⁷⁾ Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909. – Nilsson selber benutzt ihn später, *Geschichte der griechischen Religion* ³1, München 1965, 147.

⁸⁾ Martin P. Nilsson, „Die Prozessionstypen im griechischen Kult. Mit einem Anhang über die dionysischen Prozessionen in Athen“, *Archäologisches Jahrbuch* 31 (1916) 309–339, wieder in: *Opuscula Selecta* 1, Lund 1951, 166–214.

Müller) die genetische Erklärung dieses Pantheons anstrebte, war die Anordnung nach den Göttern durchaus sinnvoll. Nilsson hielt denn auch zeitlebens daran fest⁹⁾.

Die Eigenheiten der „Griechischen Feste“ werden besonders deutlich im Vergleich zu einem Werk, das wenigstens seinem Titel nach hätte dasselbe Ziel verfolgen können, Lewis R. Farnells fünfbändiges „The Cults of the Greek States“ (Oxford 1896–1909). Zudem geht Farnell von einer ähnlichen umfassenden Dokumentation aus, bekennt seinerseits seine Verpflichtungen den Arbeiten von Robertson Smith, Frazer, Andrew Lang und Mannhardt gegenüber¹⁰⁾ und teilt mit Nilsson die Grundposition, dass die Riten, nicht die Mythen die primären Zeugnisse zur Geschichte der griechischen Götter seien¹¹⁾. Und doch sind die Werke letztlich kaum vergleichbar: Farnells umfangreiches Werk ist ein Kompendium der griechischen Götter, vergleichbar weit eher Welckers „Götterlehre“ als den „Griechischen Festen“, wo trotz derselben Anordnung nach den Göttern die Ritenanalyse, nicht die Gestalt der Gottheit unangefochten im Zentrum steht.

In seltsamem Kontrast zur Wirkung von Nilssons Buch steht das geringe Echo, das sein Erscheinen hervorrief: in nur drei Fachzeitschriften erschienen selbständige Rezensionen, eine davon war zudem sehr kritisch¹²⁾. Dies mag man damit erklären wollen, dass der zweiunddreissig Jahre junge Gelehrte aus Schweden noch kaum bekannt war: es war nach der Dissertation seine erste Monographie. Doch genügt dies als Erklärung nicht, erklärt auch die anderen Eigenheiten des Buchs ebensowenig.

Das Buch erschien zu einer Zeit, die nicht nur für die persönliche Biographie des Autors eine Umbruchszeit war. Martin Persson Nilsson¹³⁾ (12. Juli 1874 – 7. April

⁹⁾ Vgl. Geschichte ³1 (oben Anm. 7) 385.

¹⁰⁾ L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Bd. 1, Oxford 1896, VIII.

¹¹⁾ Farnell, *op. cit.* 9: „it is ritual that is chiefly the conservative part of religion“ – *Griechische Feste* S. V: „Die Kultbräuche ... haben sich ... zäh in ihrer altererbten Form durch die Umdeutungen und Wandlungen der weit mehr veränderlichen Glaubensvorstellungen und Mythen hindurch behauptet.“

¹²⁾ Ada Thomsen, *Nordisk Tidsskrift for Filologi* 15 (1906/07) 156–161; E. F. Bischoff, *Berliner Philologische Wochenschrift* 27 (1907) 948–951; A.-J. Reinach, *Revue de l'Histoire des Religions* 55 (1907) 379–385 (kritisch). – Eine weitere Besprechung an abgelegenen Orte: M. Höfler, *Mitt. zur Geschichte der Medizin und der Nat.wiss.* 6 (1907) 449–450; zwei weitere in einem grösseren Rahmen: Clifford H. Moore, *Classical Philology* 4 (1909) 101 f. (besprochen zusammen mit Prott-Ziehen, *Leges Sacrae* I, 1906).; Richard Wunsch, „Griechische und römische Religion 1906–1910“, *Archiv für Religionswissenschaft* 14 (1911) 557 f.

¹³⁾ Vgl. Erik J. Knudtzon, „Beiträge zu einer Bibliographie Martin P. Nilsson 1897–1939“, in: *Regia Societas Humaniorum Litterarum Lundensis. Scripta Minora* 1967–1968: 1, Lund 1968, 29–116 (nachgedruckt aus: *ΔΡΑΓΜΑ Martino P. Nilsson dedicatum*, Lund 1939, 571–656) und Christian Callmer, „The published writings of Professor Martin P. Nilsson

1967) hatte meistens in Lund bei Sam Wide, je ein Semester in Basel bei Wackernagel und in Berlin bei Diels und Wilamowitz studiert; mit Wilamowitz wie mit dem Berliner Studienfreund Ludwig Deubner verband ihn eine lebenslange Freundschaft; „meinem Freunde Ludwig Deubner“ dankt er schon im Vorwort zu den „Festen“¹⁴). Im Jahre 1900 hatte er in Lund bei Wide mit einer Arbeit über die attischen Dionysien promoviert¹⁵), war dann ein Jahr lang in Griechenland gereist, wovon auch eine lange Reihe von „Reisebriefen“ in einer schwedischen Tageszeitung Zeugnis ablegte¹⁶) – erster Hinweis auf die lebenslange Bemühung, seine wissenschaftlichen Interessen auch einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Im Jahre 1905 nahm er an der dänischen Expedition in Lindos teil und reiste nach Syrien und der Türkei, von wo wiederum „Reisebriefe“ nach Schweden gelangten¹⁷); nach einer weiteren Kampagne (1907) publizierte er 1909 die als Objekte wenig aufregenden, aber wirtschaftshistorisch bedeutsamen Amphorenstempel aus der Lindos-Grabung¹⁸). Im selben Jahr, in dem er sich als Archäologe profilierte, erschienen auch die althistorischen „Studien zur Geschichte des alten Epeiros“¹⁹). Im Jahre 1907 war ausserdem eine Monographie zu den Kausalsätzen in der griechischen Dichtung vor dem späten 4. Jahrhundert gedruckt worden, Zeugnis jenes Interesses für die Sprachgeschichte, das ihn 1897 zu Wackernagel nach Basel geführt hatte, das er aber als Sondergebiet nach 1907 nicht mehr

1939–1967“, *ibid.* 117–139; im Folgenden wird auf die Nummern dieser beiden Bibliographien verwiesen. – Zum Leben Nilssons vgl. den Nachruf von Einar Gjerstad, „Martin P. Nilsson in memoriam“, *ibid.* 17–28, und Nilssons Autobiographie von 1948, in: *Opuscula Selecta* 3, Lund 1960, IX–XI, den Artikel von Jørgen Mejer, „Martin P. Nilsson“, in: Ward M. Briggs und William M. Calder III (Hrsgg.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopaedia*, New York und London 1990, 335–340 sowie, für den Briefwechsel mit Wilamowitz, Anton Bierl und W. M. Calder III, „Instinct against proof. The correspondence between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Martin P. Nilsson on Religionsgeschichte (1920–1930)“, *Eranos* 89 (1991) 73–99, wieder in: W. M. Calder III (Hrsg.), *Further Letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, Hildesheim 1994, 151–178.

¹⁴) Zu Nilsson und Wilamowitz vgl. die Briefausgabe von Calder und Bierl (vorige Anm.). – Deubner hat er später zu einer Vorlesungsreihe über römische Religion nach Lund geholt, Christian Callmer, *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1918–1968* (Regia Societas Humaniorum Litterarum Lundensis. Scripta Minora 1967–1968: 2), Lund 1968, 58. 153 (8.–10. Oktober 1923); die gleiche Ehre verschaffte Nilsson seinen Lehrern Diels (8. Mai 1923, *ibid.* 153), Wackernagel (*ibid.* 58. 147. 153: April 1925; auswärtiges Mitglied seit 1928, *ibid.* 141) und Wilamowitz (*ibid.* 55. 146, 28. September 1920; als Mitglied gewählt wurde Wilamowitz nicht, die Ehre wäre zu gering gewesen, *ibid.* 33). – Ebenso schrieb Nilsson den Nachruf auf Deubner (25. März 1946) im *Gnomon* 21 (1949) 87f.

¹⁵) *Studia de Dionysiis Atticis*, Lund 1900 (Bibl. Nr. 3).

¹⁶) In *Sydsenska dagbladet Snällposten*, Bibl. Nrn. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 14–18.

¹⁷) Bibl. Nr. 42–45.

¹⁸) *Timbres amphoriques de Lindos. publiés avec une étude sur les timbres amphoriques rhodiens*, Kopenhagen 1909 (Bibl. Nr. 70).

¹⁹) Bibliogr. 69.

weiterverfolgte²⁰). Denn die Religion, und zwar nicht bloss die griechische, nahm ihn immer stärker in Beschlag: ausser einer steigenden Zahl von Artikeln, die sich (seit „Das Ei im Totenkultus der Griechen“ von 1901²¹) immer mehr religiösen Themen zuwandten, verfasste er eine populäre Abhandlung zur „Primitiven Religion“, die 1911 gleichzeitig auf schwedisch und deutsch erschien²²), und zu den „Volkstümlichen Festen des Jahres“, die 1914 deutsch, im folgenden Jahr schwedisch herauskam und den zeitgenössischen schwedischen Festen galt²³).

Die Breite des Œuvres ist eindrucklich: bis 1916, als er vierzig Jahre alt wurde, hatte Nilsson Monographien zur Sprachgeschichte, zur Alten Geschichte, zur Archäologie, zur allgemeinen Religionswissenschaft, zur Volkskunde und zur Religion der Griechen vorzuweisen – jene Gebiete, deren geometrischer Ort eben die „Griechischen Feste“ sind. Diese für den Erfolg dieses Buchs mitverantwortliche Breite ist nicht nur Folge der (unbestrittenen) hohen Begabung; sie hat ihren Grund auch in der akademischen Situation der Altertumswissenschaften und ihres Nachwuchses in Schweden. Als Nilsson studierte, war das Altertum in Lund (wie in Uppsala) durch je einen Lehrstuhl für Griechisch und Latein vertreten; Archäologie und Alte Geschichte waren nicht als Disziplinen etabliert, so wenig wie antike oder allgemeine Religionsgeschichte. In dieser Situation war ein junger Gelehrter gehalten, sich möglichst breit und unter Einschluss der Philologie zu profilieren. Erst im Jahre 1909 schufen Lund und Uppsala gleichzeitig neben den traditionellen, philologisch ausgerichteten Lehrstühlen je einen Lehrstuhl, welcher Klassische Archäologie und Alte Geschichte miteinander verband. Diese Lehrstühle wurden nun der Ort der antiken Religionswissenschaft in Schweden: denjenigen von Lund erhielt Nilsson, denjenigen von Uppsala sein neun Jahre älterer Lehrer, Sam Wide, der bis dahin lediglich „docent“ gewesen war, erst in Lund, ab 1899 in Uppsala, wo er seinerzeit bei Einar Löfstedt promoviert hatte.

Die Situation in Schweden war allerdings nicht grundlegend verschieden von derjenigen im restlichen Europa, wo erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Altertumswissenschaften sich ausdifferenzieren begonnen hatten und wo nach wie vor traditionelle philologische Themen zentraler waren als etwa die Religion: symptomatisch ist, dass Nilssons (fast vergessene) Abhandlung zum griechi-

²⁰) *Die Kausalsätze im Griechischen bis Aristoteles*. 1: *Die Poesie* (Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache), Würzburg 1907 (Bibliogr. 54). – Vgl. auch die kleine Abhandlung *Quomodo pronomina, quae cum substantivis coniunguntur, apud Plautum et Terentium collocentur*, Lund 1901 (Bibliogr. 13); Wackernagel rezensierte sie im *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 13 (1904) 141.

²¹) Bibliogr. Nr 6.

²²) Bibliogr. 95 (Stockholm). 96 (Tübingen: Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart 3: 13/14); die dänische Ausgabe erschien 1912, die schwedische wurde 1923 und 1934 wieder aufgelegt.

²³) *Die volkstümlichen Feste des Jahres* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart 3: 17–18), Tübingen 1914 (Bibliogr. 143); *Årets folkliga fester*, Stockholm 1915 (Bibliogr. 150), eine zweite, stark vermehrte Auflage 1936 (Bibliogr. 639).

schen Kausalsatz wesentlich intensiver rezensiert wurde als die „Griechischen Feste“²⁴). Antike Religionswissenschaft war dagegen nirgends institutionell verankert, auch wenn sie sich durch den Kreis um William Robertson Smith in Cambridge und durch die Schule von Hermann Usener in Bonn immer stärker profilierte und von einer traditionellen mythologischen Forschung zu einer eigenständigen Wertung und Beurteilung antiker Religion zu gelangen vermochte – eine Bewegung, an der Nilsson selber in der Folge entscheidenden Anteil hatte.

Denn für das 18. und für weite Teile des 19. Jahrhunderts war antike Religion weitestgehend antike Mythologie gewesen; die Suche nach den Ursprüngen, aus denen die Phänomene zu verstehen waren, hatte sich seit Fontenelle und Heyne auf die Mythen als die ältesten Belege menschlichen Denkens über Gott und die Welt konzentriert. Erst im Lauf des 19. Jahrhunderts waren die Bräuche, die Riten in den Blick gerückt. In Cambridge war es William Robertson Smith gewesen, der anhand der Opferriten zeigte, dass Riten die unveränderlichen Bestandteile der religiösen Tradition waren, während die Mythen als Deutung der Riten sich immer neu veränderten: das wurde radikal von Jane Ellen Harrison, mit weniger Schärfe, aber umso mehr Sammlerfleiss von Frazer übernommen und war um die Jahrhundertwende zur neuen Orthodoxie geworden: ihr hatten sich Farnell wie Nilsson angeschlossen. In Deutschland hatte besonders Wilhelm Mannhardt in einer Reihe von Arbeiten seit 1865 das Interesse der Forschung auf die Bräuche der ländlichen Bevölkerung gelenkt und mit ihnen antike Riten zusammengestellt: der Pionier Mannhardt, der in seiner eigenen Disziplin wenig Nachhall hatte²⁵), beeinflusste sowohl Usener und Dieterich wie Frazer, der im Vorwort zum „Golden Bough“ ein eindrückliches Bekenntnis zu seinem deutschen Anreger ablegt²⁶).

Eine Folge dieses Interesses am Ritual war die Bedeutung, welche die Feste als Dokumente der Religion erhielten. An sich war die Heortologie schon immer ein Teil des antiquarischen Interesses gewesen, seit Meursius' „Graecia feriatā“ von 1619; noch die „Heortologie“ August Mommsens von 1864 stand in dieser Tradition. Jetzt aber verstand man die Sammlung der lokalen Riten als Voraussetzung einer Geschichte der griechischen Religion – sei es, dass man diese Geschichte evolutionär als rekonstruierte Urgeschichte verstand, sei es, dass man die historische Religion in ihrer Komplexität verstehen wollte, wie dies ausdrücklich Farnell als sein Ziel formulierte²⁷). Carl Robert hatte schon lange auf der Notwendigkeit einer sol-

²⁴) Die Bibliographie verzeichnet für die *Kausalsätze* 8 Rezensionen in allen führenden Zeitschriften (unter anderem Gildersleeve im *American Journal of Philology* und Kretschmer in der *Glotta*); zu den „Festen“ oben Anm. 12.

²⁵) Tore Tyberg, „Wilhelm Mannhardt – a pioneer in the study of rituals“, in: Tore Ahlbäck (Hrsg.), *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held in Åbo, Finland, Åbo und Stockholm 1993*, 27 – 37.

²⁶) „I have made great use of the works of the late W. Mannhardt, without which, indeed, my book could scarcely have been written“ J. G. Frazer, *The Golden Bough*. London 1890, IX; vgl. Robert Ackerman, *J. G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987, 81 f.; Robert Fraser, *The Making of the Golden Bough. The Origins and Growth of an Argument*, London 1990, 58 f.

²⁷) *Cults* (oben Anm. 10) Bd. 1, 1.

chen Sammlung lokaler Kulte — einer „Kultstatistik“ — insistiert²⁸). Unter seinem Einfluss hatten W. Immerwahr und vor allem Sam Wide, der sich als Schüler Roberts verstand, dann auch Wides Schüler Per Odelberg einzelne Landschaften der Peloponnes, wo man besonders altertümliche Reste vermutete, untersucht²⁹).

Mit seiner Aufarbeitung der griechischen Feste folgt Nilsson mithin der Anregung, die Wide von Carl Robert empfangen und an ihn, seinen „Enkelschüler“, weitergegeben hat; als solchen bezeichnet sich Nilsson denn auch einmal gegenüber Wilamowitz³⁰). Doch anders als der rein historisch arbeitende Wide analysiert er das Material im Lichte der neuen Einsichten Mannhardts, Harrisons und Frazers; schon die Besprechung des Buchs durch A.-J. Reinach merkte diese Abhängigkeit an³¹). Nun ist dies freilich keine unkritische Beziehung. Auch wenn Nilsson ausser den evolutionistischen Grundannahmen auch wichtige Einzelkonzepte — wie dasjenige der saturnalienartigen Feste (35 f.) oder des Jahresfeuers (54) — von Mannhardt und Frazer übernimmt, versucht er doch, weiter zu kommen, indem er (anders als Frazer) nicht in Dogmatismus verfällt, sondern sich den Zeugnissen anvertraut. Die saturnalienartigen Feste etwa löst er aus dem agrarischen Zusammenhang, in den sie Frazer gestellt hatte, weil sie auch Göttern zugehörten, die mit Ackerbau nichts zu tun hätten: entscheidend wird so für Nilsson das Grundgefühl der temporären Befreiung und Entlastung, dessen, was später „Ventilsitte“ heissen sollte. Für die delphischen Stepteria, die A. Mommsen wie Frazer und Jane Harrison als Sühneritual verstanden, betont er die geographische Bindung an das Tempetal und liest sie mit Karl Otfried Müller historisch so, dass Apollon von dorthier gekommen, der Zug ins Tempetal diese alte Beziehung in Erinnerung halte — und hält als methodischen Leitsatz durchaus richtig fest, dass nicht die Bedeutung, sondern die Form eines Rituals konstant sei: Bedeutungen können sich verändern (154).

Einen zweiten charakteristischen Zug Nilssons hat Wilamowitz angesprochen (er hat ihn zwar an Carl Robert gerügt, Nilsson hat es aber gleich auf sich bezogen): „Wer an einen Gott nicht glauben kann, wird ihn nie verstehen“³²). Nilsson hielt dem entgegen, dass er eben nur diskursiv und analytisch vorgehen könne. Das hindert eine emotionale Verbindung nicht, die er selber über seine Biographie sucht:

²⁸) Carl Robert, in: Ludwig Preller, *Griechische Mythologie*. 4. Aufl., Bd. 1, Berlin 1894, XIV: „Dass eine genaue Statistik der Lokalculte ein dringends Erforderniss für die griechische Religionsgeschichte ist, habe ich seit Jahren in meinen mythologischen Vorlesungen gelehrt“.

²⁹) Vgl. den Anhang.

³⁰) „... der ich durch Wide ein ‚Enkelschüler‘ Roberts bin“ im wichtigen Brief vom 3. 1. 1922, Calder, *Further Letters* (oben Anm. 13) 170.

³¹) A.-J. Reinach (oben Anm. 12) 384.

³²) Calder, *Further Letters* (oben Anm. 13) S. 165 Nr. 10 (Wilamowitz an Nilsson, 31. Dezember 1921).

„Als ich meine Doktorarbeit machte, kamen die Schriften Mannhardts in meine Hände. Ich kehrte auf diesem Umweg zu den Göttern meiner Kindheit zurück. Das prägte meine Arbeit an der griechischen Religion. Ich kam dazu, mich mit der Volkskunde meines eigenen Landes zu beschäftigen ... Volkskunde habe ich im weitesten Sinne gefasst, also was gewöhnlich Ethnologie genannt wird³³).“ Da versteht Nilsson sein Interesse an den agrarischen Grundlagen der griechischen Religion auf dem Hintergrund der eigenen Kindheit auf dem Hof in Schonen³⁴). Doch dass der Anschluss an „die Götter der Kindheit“ über Mannhardt geht und dass Nilsson sein Tun, in Schweden wie in Griechenland, als Ethnologie ansieht, verweist auf die reflektierende Distanz, die mit der emotionalen Beziehung zusammengeht. Es beschreibt auch, was Nilsson bereits in den „Festen“ macht.

Doch aus der Distanz kommt Offenheit, aus der Bindung Behutsamkeit: es ist nicht zuletzt diese Offenheit und der behutsame und doch präzise Blick des Ethnologen jenseits von dogmatischer oder emotionaler Befangenheit, die macht, dass die „Feste“ noch immer lesenswert sind. Nilssons Blick lenkt die Aufmerksamkeit auch auf sperrige Einzelheiten des Materials, er schleift die Zeugnisse nicht ab, bis sie in eine Theorie passen; das macht, dass die Analyse lesenswert bleibt, auch wenn man ihr nicht folgt. Das heisst nicht, dass manches überholt ist, nicht bloss die methodologischen Grundpositionen in ihrer evolutionären Ausrichtung; doch die Aufmerksamkeit für die Einzelheiten bewahrt die Dinge, die auch für eine strukturelle Deutung, eine die Synchronitäten suchende Analyse wichtig sind. Für die Auswahl der Zeugnisse problematischer ist, dass aus dieser Ausrichtung die nicht mehr haltbare Unterscheidung in religiöse und nichtreligiöse Feste folgt; das Kriterium der Trennung folgt aus dem Evolutionismus: religiös sind traditionelle Feste, nichtreligiös sind alle neueren Feste, in denen „immer derselbe einförmige und öde Prunk ... begegnet“. Damit werden Veränderungen, gar Neuschöpfungen von Traditionen nicht mehr denkbar; die Vielzahl der hellenistischen und kaiserzeitlichen Polisfeste bleibt jenseits des Interesses³⁵). Das hatten schon die Zeitgenossen als Mangel empfunden: mehr als ein Rezensent wünschte einen zweiten Band, der diese nichtreligiösen Feste hätte vorlegen sollen. Dass Nilsson angesichts seiner Bewertung dieser Feste ihn, trotz der fortgeschrittenen Materialsammlung, nicht schrieb, erstaunt nicht; ein zukünftiges Nachfolgewerk hätte dies freilich mitzuliefern.

³³) Ibid. S. 166 ff. Nr. 11 (Nilsson an Wilamowitz, 3. Januar 1922); das Zitat S. 168.

³⁴) „Ich, Nils Martin Persson Nilsson, entstamme einem alten Bauerngeschlecht, das seit den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts auf einem Hof in Ballingslöv im nördlichen Schonen gesessen hat“ – so beginnt die Autobiographie, die 1948 für die österreichische Akademie der Wissenschaften geschrieben worden war, *Opuscula Selecta* 3, Lund 1960, IX; von der gewaltigen Esche im Hof des Guts erzählt Einar Gjerstad, *Scripta Minora* (oben Anm. 13) 17.

³⁵) Dazu Angelos Chaniotis, „Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik“, in: Michael Wörle und Paul Zanker (Hrsgg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium, München, 24. bis 26. Juni 1993*, München 1995, 147–172.

Zeus,

Kronos und Dia.

Das physische und also das ursprünglichste Gebiet des höchsten Gottes ist seine Wirksamkeit als Wettergott. *Ζεὺς ὕει, νίφει, ἀστράπτει, συννέφει, τὸ ἐκ Διὸς ὕδωρ* usw. sind Ausdrücke, die alten Sprachgebrauch widerspiegeln, in dem sich die Bedeutung des Zeus lebendig erhalten hat.¹⁾ Als Wettergott wohnt er auf dem höchsten Gipfel in der Nähe; denn um diesen fangen die Wolken an sich zu sammeln und von diesem bricht das Gewitter und der Regen los. Daher sind Zeuskulte auf vielen Bergen bekannt, wo er entweder als Berggott im allgemeinen oder als Herr eines besonderen Gipfels benannt wird²⁾, und daher ziehen Bittgänge bei Regenmangel auf einen Berg hinauf wie auf den Arachnaion u. a. Dieser Kult des auf einem Berge wohnenden Wettergottes ist durch das ganze griechische Gebiet so verbreitet und trägt in der primitiven Regenzauberei, die sich nur an Zeus angeschlossen hat, und in den hierher gehörigen Festen, die mehr ursprüngliche Züge bewahrt haben als seine sonstigen Kulte, einen so ursprünglichen Charakter, daß es unbegreiflich erscheint, wie man leugnen kann, daß dies die primitivste und älteste für uns erreichbare Vorstellungsform des Zeus ist.³⁾ Daß er den glänzenden

1) Daß sie nur eine aus Homer stammende Metapher sind, kann Gruppe, G. M. 1102 nicht zugestanden werden. Abhängigkeit von homerischem Sprachgebrauche ist undenkbar z. B. bei dem drastischen Witz Aristoph. Nub. 367 ff. *οὐδ' ἔστι Ζεὺς. — ἀλλὰ τίς ὕει; — — — — καίτοι πρότερον τὸν Δι' ἀληθῶς ἔμην διὰ κοσκίνου οὐρεῖν.* Das ist verzerrter Volksglauben; lebendig ist er in dem Gebet der Athener bei Regenmangel M. Anton. *εἰς ἑαυτὸν 5, 7 ὕσον, ὕσον ᾧ φίλε Ζεῦ κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων,* das rhythmisch, also echt-rituell ist (Norden, Kunstprosa 1, 46).

2) *Ἐψιστος, ἀκρατος* usw. Lange Listen solcher Namen bei Gruppe, G. M. 1103 A. 2, 1104 A. 1; P-R. 116 A. 11.

3) Der Versuch von M. H. Morgan, Greek and Roman rain-gods and rain-charms, Transact. of the Amer. Philolog. Assoc. 32 (01) 83 ff., den Regenzauber als eine späte Neuerung darzustellen, weil er erst in nachalexandrinischer Zeit erwähnt wird, kann nicht verfangen. Vgl. die treffliche Rezension von Knaack, B. Ph. W. 1904, 463 ff. Daß der Regenzauber so zäh festgewurzelt war, daß das

Himmel, den leuchtenden Himmelsglanz bedeute, ist dem etymologischen Zusammenhang entnommen und sehr unsicher. Jene Bedeutungsnuance ist unverbindlich, wenn das Wort sie auch wirklich einmal gehabt hat. Bedeutungsverschiebungen kommen sehr früh vor, und auch der bewölkte Himmel sendet das Tageslicht herab.

Gegen diese allgemeine Verehrung tritt alles andere zurück; vor allem haben die kretischen Kulte mit ihrem Hang zum Mystizismus nur lokale Geltung, ebenso wie der vielbesprochene Gott des Eichenhaines zu Dodona. Daher ist es müßig, nach einem lokalen Ausgangspunkt des Zeuskultes zu suchen. Zeus wurde verehrt in Griechenland, soweit die Worte *Ζεὺς ὕει* usw. gesprochen wurden, und er darf mit Sicherheit als ein Gott beansprucht werden, den die Griechen aus der Zeit vor der Ausbildung ihres Volkstums und ihrer Sprache ererbt haben, wie die Sprachvergleiche außer Zweifel stellt.¹⁾ Daß Zeus als König der anderen Götter aufgefaßt wurde, ist dagegen Ergebnis einer lokal-griechischen Entwicklung.

Der König des griechischen Götterstaates ist eine Schöpfung der Ritterzeit und spiegelt die Zustände dieser Zeit wider. Wie der Ritter auf seiner hochgelegenen festen Burg, so wohnte Zeus auf seinem Berge, und dies nebst der mächtigen, furchterregenden Erscheinung des Gewitters ist völlig ausreichend, um zu erklären, warum gerade er als der Oberherr angesehen wurde. Zwar ist es der Zeus des Olymp, dem das Zepter zugefallen ist, und Kern hat völlig recht²⁾, wenn er behauptet, daß der Olymp unmöglich etwas anderes sein kann als der mächtige Berg an der Nordgrenze Thessaliens. Er hat auch die Frage beantwortet, warum der Zeus vom Olymp der griechische Götterkönig geworden ist. „In Thessalien zuerst hatten sich mächtige Fürstengeschlechter aufgeschwungen. Diese in Thessalien entstandenen Heldengestalten sind geschaffen nach dem Muster der

Christentum ihn samt seinem heiligen Stein übernehmen mußte, zeigt der von Usener, Rh. M. 50 (95) 148 hervorgezogene Bericht aus dem Leben des heiligen Paulus d. j. (aus Milet). Bei dem christlichen Schriftsteller ist es natürlich nicht ersichtlich, welchem heidnischen Gotte der Bittgang einmal gegolten hat, aber für Zeus paßt alles: Höhenkult, Bittgang wegen Regens, lapis manalis wie die *Μόλιδος πέτρα* in Elis (Lykophron, Alex. 159 nebst dem Kommentar des Tzetzes). — Eine interessante Darstellung des Zeus als Regengott bietet die ephesische Münze bei Overbeck, Gr. Kunstmyth. 2, 226f., Tf. 3, 22; Head, Greek coins of Ionia, S. 79, Tf. 13, 9.

1) Der germanische Ziu kommt in Wegfall. S. über die ganze Frage die besonnene Behandlung von Kretschmer, Einl. in die Gesch. der gr. Sprache 78ff.

2) O. Kern, Anfänge der hell. Religion 23f.

Fürsten, die die Herrscher der Burgen in der Phthiotis und in Thessalien waren. Diese Fürsten schufen den alten Berggott auf dem Olymp nach ihrem Bilde um: Zeus ist der Gott der hellenischen Ritterzeit und nach dem Bilde dieser Fürsten und Ritter mit jedem Zeichen königlicher Macht ausgestattet worden. Vor allem hat aber dann zu seinem Siege in der bunten griechischen Götterwelt der Genius der Dichter geholfen, denen wir das Ritterepos der Ilias verdanken. Durch Homer, dessen Lieder in allen griechischen Landen ihren Nachhall fanden, ist Zeus der offizielle Gott aller Hellenen geworden, und in seiner Gestalt sind all die verschiedenen Berggötter der einzelnen Landschaften zusammengefloßen“ (a. a. O. S. 24).

Dagegen bin ich mit den letzten Worten nicht einverstanden, wenn Kern meint, daß jene Berggötter nicht Zeusgestalten gewesen sind; denn wie oben ausgeführt, scheinen die Tatsachen unbedingt darauf hinzuweisen, daß der Berg- und Wettergott Zeus, solange griechisch in Griechenland geredet worden ist, an den verschiedensten Orten bestanden hat und überall verehrt worden ist.

Zeus hat wenig Feste, die Züge eines höheren Alters aufweisen, was nur natürlich, da er der alte Wettergott ist. Denn Regenzauber und Bittgänge wurden vorgenommen jedesmal, wenn Dürre und Regenmangel drohten; daraus konnten regelmäßig wiederkehrende Feste sich nur schwer entwickeln. Als Götterkönig hat er dagegen fast in jeder Stadt Feste, die oft mit großem Prunke gefeiert wurden. Als solcher wurde Zeus der göttliche Schirmherr des politischen Lebens (Zeus Basileus). Ihm verdanken die Städte ihr Gedeihen, ihm die Rettung ihrer Freiheit aus Gefahren und Kriegsnot (Zeus Eleutherios und Soter); ihm die Einigkeit, die zu politischen Bündnissen führt; an seinen Kult werden die Feiern angegliedert, die in Wirklichkeit den heroisierten großen Männern oder politischen Machthabern gelten. Der religiöse Gehalt jener Feste ist ziemlich gleich Null, bei vielen liegt der Schwerpunkt in den Agonen; sie verdienen vor allem eine geschichtliche und kulturgeschichtliche Würdigung. Einige sind an andersartige Feste angeschlossen. Da man sie aber hier vielleicht sucht, wird anhangsweise eine kurze Aufzählung gegeben.

Zug zu Zeus Hyetios.

Wie oben angedeutet, konnten sich regelmäßige Gebräuche für den Wettergott Zeus nur mit Schwierigkeit entwickeln; unregelmäßige kommen vor: z. B. bei der Quelle Hagno auf dem Lykaion. Wenn

große Dürre herrschte, verrichtete der Priester des Zeus Lykaios Gebet und Opfer in die Quelle hinein und berührte ihre Oberfläche mit einem Eichenzweig, worauf gleich Dampf aufstieg, der sich zu einer Wolke verdichtete, aus der der Regen niederströmte (Paus. 8, 38, 4).

In Antimachia auf Kos gab es ein *κοινὸν τῶν συμπορευόντων παρὰ Διὸς Ἰέτιον*, das ein Ehrendekret ausgestellt hat.¹⁾ Man zog also in feierlichem Zuge zu Zeus; sein Heiligtum lag nach der Sitte auf irgend einer Höhe. Es war ein Fest, denn das *κοινόν* lobt Nikagoras und Lykaithos, weil sie die Charge der *ἐπιμήνιοι* freiwillig auf sich genommen, das Opfer an Zeus erneuert — es sollte also regelmäßig wiederkehren — und bei diesem Anlaß die Demoten bewirtet hatten. Der Kult ist also ein Demen- und kein Vereinskult. Dittenberger z. St. meint richtig, daß er dem Demos gehörte, daß aber jeder, der wollte, teilnehmen durfte.²⁾ *κοινόν* bezeichnet somit hier keinen Verein, sondern die Festversammlung, die die Festleiter ehrt.³⁾

Fest des Zeus Klarios und Keraunobolos.

Zeus Klarios hatte ein jährliches Fest bei Tegea auf einer Anhöhe, die nach ihm benannt war.⁴⁾ Nun spricht das Präskript einer aus Tegea stammenden Siegerliste von einem olympischen Feste des Zeus *μέγιστος καὶ κεραυνοβόλος*⁵⁾; das Fest muß tegeatisch sein, da die meisten Sieger ausdrücklich als Bürger bezeichnet werden. Böckh hat z. St. die Schwierigkeit hervorgehoben, daß Pausanias den Zeus Klarios nennt, die Inschrift aber andere Beinamen gibt, und scheint an der Identität zu zweifeln. Ich glaube, daß die Schwierigkeit nur scheinbar ist. Was Klarios bedeutet, ist unbekannt; Pausanias erzählt aber a. a. O., daß die Lakedämonier einmal an diesem Feste einen Überfall auf die Tegeaten geplant hatten, diese aber dadurch gerettet wurden,

1) Paton and Hicks Inscr. of Cos Nr. 382 = SIG² 735 — — — ἔδοξε τῶι κοινῶ[ι] τῶν συμπορευόντων παρὰ Δ[ι]α Ἰέτιον — — — (8 ff.) γενό[με]νοι ἐπιμήνιοι ἀντεπάγγελτοι, τὰ τε ἱερὰ ἐξέθυσαν τῶ[ι] Διὶ καὶ ἀνεπέωσαντο τὰν θυσίαν τοῦ Διὸς, καὶ τὰν ὑποδοχά[ν] ἐ[π]οήσαντο τῶν δαμοτῶν καὶ [τ]ῶν ἄλλων πάντων ἀξίως τῶ[ν] θ[ε]ῶν κτλ.

2) S. Z. 13 τῶν ἄλλων πάντων.

3) Vgl. das *κοινὸν συνέδριον τῶν Ἑλλήνων τῶν εἰς Πλατηῆς συνιόντων* IG VII. 2509.

4) Paus. 8, 53, 9 Τὸ δὲ χωρίον τὸ ὑψηλόν, ἐφ' οὗ καὶ οἱ βωμοὶ Τεγεάταις εἰσὶν οἱ πολλοί, καλεῖται μὲν Διὸς Κλαρίου. — — — ἄγουσι δὲ ἑορτὴν ἀπόθι Τεγεᾶται κατὰ ἔτος.

5) CIG, 1513. Ἐν ἀγ[ῶ]σι τοῖς Ὀλυμπιακοῖς τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ ἀνατεθειμένοις ἐκομίσαντο τοῦ[ς] στεφάν[ο]υς. Namen folgen.

daß Schneefall und Kälte eintrat, von der die Lakedämonier hart mitgenommen wurden; die Tegeaten schützten sich dagegen durch das Anzünden eines Feuers. Das Geschichtchen knüpft an Kult und Fest des Zeus Klarios an, der sein Volk errettete, und zeigt, daß er Wettergott war. Vielleicht wurde bei dem Fest ein Feuer angezündet. Ein solcher ist auch der in der Inschrift erwähnte blitzschleudernde Zeus. Der Beinamen hat poetischen Klang; die Tegeaten oder der Verfasser der Inschrift haben ihren alten Zeus mit dem volltönenden neuen Beinamen ausgestattet, um ihn und sein Fest aufzuputzen. Das Beiwort *Ὀλυμπιακοῖς* zeigt wie gewöhnlich an, daß die Spielregeln den olympischen gleich waren.

Fest des Zeus Astrapaïos.

Als Gewittergott hat Zeus ein mehrtägiges Fest in Antandros, über das wir nichts Näheres wissen.¹⁾ Ob ein Zusammenhang mit dem im Inneren von Kleinasien heimischen Zeus *Βροντῶν*, auch Zeus *Βροντῶν καὶ ἀστράπτων*²⁾ genannt, vorliegt, ist nicht zu entscheiden, aber möglich.

Zug zu Zeus Akraios³⁾ auf den Pelion.

Bei Naturerscheinungen, die regelmäßig eintraten, lag die Möglichkeit vor, daß ein regelmäßig wiederkehrender Festgebrauch entstand. So zieht man auf den Pelion und in Keos auf den Berg des Zeus, um

1) Rev. Arch. 1854, 2 S. 49: ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ Ἀντανδρῶν στεφανῶσαι Πολυκράτην — — — τῇ πρώτῃ τῆς ἑορτῆς Διὸς Ἀστραπαίου.

2) So in einer lykaonischen Inschrift A. M. 13 (88) 235 Nr. 1; bes. viele Votivinschriften aus Phrygien A. M. 25 (00) u. a.

3) Mss. ἀκραίος bei Heraklides = Ps. Dikaiarchos 2, 8 (Geogr. min. ed. Müller 1, 107; F. H. G. 1, 98) ἐπ' ἀκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους (Pelion) κορυφῆς σπηλαίων ἐστὶ καλούμενον Χειρῶνιον καὶ Διὸς ἀκραίου ἱερόν, ἐφ' ὃ κατὰ κυνὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιότατον καῦμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεξωσμένοι κώδια τρίποκα καινὰ τοιοῦτον συμβαίνει ἐπὶ τοῦ ὄρους τὸ ψῆχος εἶναι; in ἀκραίος geändert von Mézières, Archives des missions scientifiques 3 (54) 266 (so auch Osann und Fuhr) nach zwei in einer Kirche in Makrinitza auf dem Pelion gefundenen Inschriften. Nr. 4 a. a. O. ist eine Opferverordnung, wovon nur übrig ist Z. 1 — — — — τὰ λευκὰ ὀλόκληρα — — — — — θύ]εσθαι τῶι θεῶι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐθιζόμενα καθὼς [πρότερον ἐ]γίνετο; darauf folgt eine Vorschrift über den Verkauf der Häute am 16. Artemision im Beisein des Archonten und des Priesters des Zeus Akraios; aus den folgenden zwei lückenhaften Zeilen scheint wenigstens hervorzugehen, daß der Ertrag an Zeus Akraios fiel. (Diese Inschrift ist auch abgedruckt A. M. 7 (82) 72 f. Ia von Lolling, der sie irrtümlich mit der Orakelinschrift des Apollon Koropaios vereinigen wollte.) Nr. 3 S. 265 ist ein Ehrendekret, in dem der Priester des Zeus Akraios unter den Antragstellern auftritt.

Kühlung zu erleben in der Zeit der größten Hitze bei dem Aufgang des Hundssternes. Für den Zug auf den Pelion ist dieser Zweck nicht ausdrücklich bezeugt, aber aus dem Zeitpunkt und dem damit schon im Altertum zusammengestellten keischen Gebrauche zu erschließen. Die Teilnehmer an dem Zuge nach dem Heiligtume des Zeus Akraios auf dem Pelion sind in frische Widderfelle gehüllt. Es liegt nahe, hier an das vielbesprochene *Διὸς κάρδιον* zu denken, das in verschiedenen Sühnriten zur Verwendung kam.¹⁾ In diesem Zusammenhang ist jedoch eine andere Analogie wichtiger, die Verwendung von Tierfellen im Wetterzauber. Die landwirtschaftlichen Schriftsteller erwähnen öfters, daß Felle verschiedener Tiere gegen Blitz und Hagel schützen. Ebenso ist das Schaffell im Dienst des stürmenden Zeus (*Μαιμάκτης*), der seinen Namen dem stürmischen Wintermonat Maimakterion gegeben hat, ursprünglich nichts als Wetterzauber; da es aber als ein kathartisches *Διὸς κάρδιον* aufgefaßt wurde, erhielt auch Zeus Maimaktes kathartische Bedeutung und wurde der Antipode des Zeus Meilichios.²⁾ Besonders deutlich tritt dieser Zweck hervor in einer Erzählung von Empedokles³⁾, obgleich sie durch Unverstand getrübt und rationalistisch ausgelegt ist. Als die Etesien einmal allzu heftig bliesen, soll er Eselshäute auf den Berggipfeln oder um die Stadt Akragas ausgespannt haben, die Winde einzufangen. Der alte Wetterzauber mit Tierfellen war also auch auf Sizilien heimisch und hat sich hier an den Wundermann Empedokles geheftet. Er läßt sich auch bei vielen fremden Völkern nachweisen.⁴⁾ Da also die Leute zur Zeit der größten Hitze, in Widderfelle gekleidet, zu Zeus auf den Berg Pelion ziehen, dienen die Felle dem alten Windzauber, den wir bei derselben Gelegenheit auf Sizilien ausgeübt finden.

Opfer an Zeus Ikmaios.

Die Zeremonien, mit denen die Keer von Zeus Ikmaios das Eintreten der Etesien erflehten, sind öfters ausführlich er-

1) So u. a. Harrison, Prol. 27.

2) Diese Auffassung kommt zum Ausdruck in der Hesychglosse *Μαιμάκτης*. *μειλίχιος, καθάρσιος*.

3) Diog. La. 8, 2, 60 *ἐτησίῳ ποτὲ σφοδρῶς πνευσάντων ὡς τοὺς καρποὺς λυμῆνασθαι, κλεύσας ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἄσκοὺς ποιῆσαι περὶ τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα· λήξαντος δὲ Κωλυσανέμαν κληθῆναι*. Vgl. Suidas s. v. *Ἐμπεδοκλῆς* und Clem. Alex. Strom. 6, p. 753 f. P.

4) S. u. a. Wide, LK, 27, A. 2.

wähnt.¹⁾ Hyginus verbindet die Sage mit derjenigen von Ikarios, was vermutlich eine äußerliche, aus Eratosthenes stammende Verknüpfung ist²⁾, Varro mit dem Tod Aktaions; sonst stimmen alle Berichte in dem Aition überein: als die Etesien einmal aufgehört hatten oder noch nicht wehten, hat Aristaios, um die Gluthitze der Hundstage abzuwehren, das Opfer eingerichtet. Ob von Anfang an der Stern Sirius auch Opfer empfangen hat, wie Apollonios und nach ihm seine Scholien berichten, mag dahingestellt bleiben³⁾; jedenfalls ist Zeus Ikmaios ein rechter Wettergott. Sein Altar liegt auf einem Berge (Apollonios 2, 525 *ἐν οὐρεσιν*), von einem Tempel ist hier ebensowenig wie auf anderen Gipfeln die Rede. Sein Name zeigt, daß er vor allem der Regen- bzw. Tauspender war, wie schon der Scholiast erklärt.⁴⁾

Eine merkwürdige Nachricht haben ferner die Scholien⁵⁾ bewahrt: daß die Feiernden den Aufgang des Sirius bewaffnet abwarteten und ihm opferten. Sirius scheint an Stelle des Zeus eingedrungen zu sein. Wenn Nonnus wirklich aus Kenntnis der Kultsitte schöpft, be-

1) Apollon. Rh., Argon. 2, 518 ff.

*ἦμος δ' οὐρανόθεν Μινωίδας ἔφλεγε νήσους
Σειρίος, οὐ δ' ἐπι δηρὸν ἔην ἄκος ἐνναέτησιν,
τῆμος τόνγ' ἐκάλεσαν ἐφημοσύνης Ἐκάτοιο
λοιμοῦ ἀλεξητήρα. λίπεν δ' ὄγε πατρὸς ἐφετιῆ
Φθίην, ἐν δὲ Κέω κατενάσσατο, λαὸν ἀγείρας
Παρράσιον, τοίπερ τε Λυκάονός εἰσι γενέθλης·
καὶ βωμὸν ποίησε μέγαν Διὸς Ἰκμαίοιο,
ἱερά τ' εὖ ἔρρεξεν ἐν οὐρεσιν ἀστέρι κείνῳ
Σειρίῳ, ἀντὶ τε Κρονίδη Διί. τοιοῦ δ' ἔκητι
γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιαί ἐκ Διὸς ἀδραι
ἦματα τεσσαράκοντα. Κέω δ' ἔτι νῦν ἱερεῖς
ἀντολέων προπάροιθε Κυνὸς ῥέζουσι θνηλάς,*

mit Schol. zu 500, z. T. wiederholt zu 528; vgl. Nonnus, Dion. 5, 269 ff., Hygin. astr. 2, 7; kurz erwähnt von Theophr. de ventis 14 und Clem. Alex. Strom. 6, p. 753 P. Diod. 4, 82 und Varro bei Probus zu Verg. Georg. 1, 14 lassen Aristaios zur Abwehr einer Pest opfern.

2) Maass, Anal. Eratosth. (= Philolog. Untersuchungen, herausgeg. von Kießling und v. Wilamowitz 6) S. 122.

3) Heraklides Ponticus bei Cic. de div. 1, 57, 130⁴ erzählt, daß die Keer in dem Aussehen des Hundsternes bei seinem Aufgang ein Vorzeichen für die Gesundheitszustände des kommenden Jahres erblickten.

4) Schol. zu Apollon. Arg. 2, 524 *Διὸς Ἰκμαίοιο· ἕνεκα τῆς Ἰκμάδος. ἐν τῇ Κέω δὲ ἐστὶν ἱερὸν Διὸς Ἰκμαίου, τουτέστι διώγρον.*

5) A. a. O. zu 500 = 528 *ἐνομοτέθησε γὰρ τοῖς Κείοις κατ' ἐνιαυτὸν μετ' ὀπλων ἐπιτηρεῖν τὴν ἐπιτολὴν τοῦ Κυνὸς καὶ θύειν αὐτῷ.* Die Scholien schreiben beharrlich *Κῶ* und *Κῶις* statt *Κέω* und *Κείοις*.

stand das Opfer aus einem Stier und dem Mischtrank Kykeon, in den besonders Honig hineingetan wurde¹⁾, die eigentliche Gabe des Aristaios.

Der Kultstifter ist Aristaios; interessant sind seine Beziehungen zu anderen Orten. Einer seiner ältesten Sitze ist Phthia²⁾; er wird hier nach Apollonios 2, 512 in der Grotte des Cheiron erzogen, der auch im Kult des Wettergottes Zeus Akraios eine große Rolle spielt. Weil der Kult auch in der arkadischen Landschaft Parrhasia vorkam, muß Aristaios auf der Fahrt nach Keos den Umweg über Parrhasia nehmen 2, 522f., und es wird hervorgehoben, daß die Leute, die er dorthin brachte, Nachkommen des Lykaon waren. Gewöhnlich verknüpft man den Aristaios hier mit dem parrhasischen Apoll, von dem wir nur den Namen kennen.³⁾ Da aber sowohl auf dem Pelion wie auf Keos Aristaios zu einem Höhenkult des Zeus in Beziehung steht, möchte man vielmehr dasselbe in Parrhasia gelten lassen und also Zeus Lykaios heranziehen. Daß der Wettergott Zeus und der Ackerbau-gott Aristaios in engem Zusammenhang stehen, ist selbstverständlich.

Lykaion.

Das Zeusfest und die Spiele auf dem Lykaion wurden zu den ältesten Griechenlands gerechnet.⁴⁾ Das Menschenopfer, das anscheinend bis tief in die spätere Zeit bewahrt worden ist, hat für den Kult immer ein besonderes Interesse erregt, und in neuerer Zeit ist er von Hypothesen so stark überwuchert worden, daß man eher darauf hinweisen muß, wie wenig wir eigentlich wissen. Das Menschenopfer erwähnen direkt der pseudoplatonische Minos, Theophrast und Pausanias⁵⁾; Platon erwähnt den Glauben, daß, wer das mit dem übrigen Opferfleisch gemischte Menschenfleisch koste, in einen Wolf verwandelt werde, und dies spiegelt sich in der Sage von der Ver-

1) Nonnos, Dion. 5, 270 ff.

*καὶ Λιὸς Ἰκαίαιο θνώδεα βωμὸν ἀνάψας
αἵματι ταυρείῳ γλυκερὴν ἐπεχέυατο λοιβὴν
ποικίλα φοιταλέης ἐπιβώμια δῶρα μελίσσης
πλήσας ἄβρὰ κύπελλα μελικρήτου κυκεῶνος.*

2) Studniczka, Kyrene 133 f.

3) Nach dem Vorgange K. O. Müllers, Dorier 1, 281; Paus. 8, 38, 2.

4) Vollständige Sammlung der Belegstellen bei Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens 1 ff.; ich führe nur die bedeutungsvolleren Nachrichten an.

5) Platon, Minos p. 315 C; Theophrast bei Porphy., de abst. 2, 27; Paus. 8, 38, 7.

wandlung Lykaons wider.¹⁾ Pausanias 8, 2, 6 fügt hinzu, daß, wenn der in einen Wolf Verwandelte sich zehn Jahre des Menschenfleisches enthielt, er die menschliche Gestalt wiedererlangte, was nach 6, 8, 2 mit dem Parrhasier Damarchos geschehen sein sollte. Plinius 8, 34 erzählt dieselbe Geschichte (aus Agriopas), obgleich der Name bei ihm Demaenetus lautet; offenbar ist irgendwie eine Korruptel untergelaufen. Aus einem anderen Schriftsteller, Euanthes, berichtet Plinius eine zweite arkadische Werwolfsgeschichte: aus dem Geschlechte des Anthos wurde einer ausgelost, der, nachdem er seine Kleider an einer Eiche aufgehängt hatte, zum Wolf wurde und unter den Wölfen neun Jahre lebte.²⁾ Diese Erzählung darf nicht mit der lykäischen zusammengeworfen werden, wie es z. B. von Mannhardt geschehen ist.

Das ist der Tatbestand, der für die Bedeutung des Opfers keinen Fingerzeig gibt; man ist daher von der Verwandlungssage und dem Beinamen des Zeus Lykaios ausgegangen. So K. O. Müller, Dorier 1, 305f., der Zeus Lykaios als Lichtgott und den Wolf als das ihm heilige Tier betrachtet, H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme 2, 78ff., der Zeus in zwei Gestalten auftreten läßt: als den segensbringenden, „olympischen“ der fruchtbaren Jahreszeit, der von dem anderen, „chthonischen“ und zerstörenden, dessen Symbol der gefräßige Wolf ist, vernichtet wird; also ein mythischer und heortologischer Ausdruck dafür, daß die Frühlingsvegetation der Sommerhitze erliegt. Mannhardt, AFWK S. 336f. sieht in der Flucht des Wolfes den Umlauf der Getreidewölfe und erklärt die Lykaiien für eine Sonnenwendfeier; Robertson Smith, s. v. Sacrifice in der Encyclop. Brit., deutet das Opfer totemistisch und betrachtet Zeus Lykaios als Gott eines Wolfklans. Für alle diese Auslegungen bietet die Überlieferung nur schwache Anhaltspunkte. Es muß doch betont werden, daß der Gott von dem Gipfel des Lykaion den Regen sendet; sein Priester ist es, der in Zeiten der Dürre die magischen Riten an der Quelle Hagno verrichtet. Ob die Übereinstimmung zufällig ist, daß in Elis aus Anlaß einer großen Dürre ein Menschenopfer dargebracht worden ist³⁾, wage ich nicht zu entscheiden. In diesen Zusammenhang scheint der Wolfsgott nicht hineinzupassen; vielleicht liegt hier eine Kultmischung vor:

1) Platon, rep. p. 565D ταύτων ἀρξεται δρᾶν ὁ προστάτης τῶ ἐν τῷ μύθῳ, δς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Λιδὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται; — τις, ἔφη. — ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρώπινου σπλάγγνου ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερῶν ἐνὸς ἐγκατατετημημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι. Vgl. Polyb. 8, 13, 7 u. a.

2) Beide Erzählungen auch bei Augustin, Civ. Dei 18, 17 aus Varro.

3) Lykophron, Alex. 159f. und Tzetzes z. St.

einerseits der Zeus Lykaios mit dem Menschenopfer, anderseits der Höhen- und Regengott.

Es liegt doch die Möglichkeit vor, die Werwolfsgeschichte an den Wettergott, dem Menschenopfer gebracht werden, anzuschließen, eine Stütze bietet die treffliche und gelehrte Behandlung der Lykanthropie durch Roscher.¹⁾ Er weist nach, daß der Glauben an die tatsächliche Verwandlung in einen Hund oder Wolf eine Art Irrsinn ist, der in den verschiedensten Ländern eine große Rolle spielt. Da nun Hund und Wolf als böse Totengeister aufgefaßt werden, liegt es nahe, anzunehmen, daß man bei beginnendem Abscheu gegen das Menschenopfer zu dem Glauben gelangt sei, daß, wer Menschenfleisch koste, als böser Geist in Wolfsgestalt umherirren müsse. Das berührt sich, aber nur äußerlich, mit der Meinung H. D. Müllers, der nach nordischer Analogie den Wolf als Bezeichnung des Flüchtlings faßt. Dies ist nur eine Vermutung neben den älteren; etwas Sicheres läßt sich mit dem zu Gebote stehenden Material nicht ermitteln.

Fest des Zeus Laphystios.

Ebensosehr von antiken Sagen und modernen Hypothesen umwoben ist ein anderer Zeuskult, in dem Menschenopfer vorkamen, der des Zeus Laphystios zu Alos in Thessalien und auf dem Berg Laphystion bei Koroneia.²⁾ Für den Kultgebrauch ist unser Hauptzeuge Herodot.³⁾ Er berichtet, daß, wenn das älteste Mitglied von dem Geschlecht der Athamantiden in das Prytaneion der Stadt eintrat, es dieses nicht wieder verließ, bis es mit Binden bedeckt in feierlicher Prozession zum Opfertod hinausgeleitet wurde. Ob das Opfer, sobald der Athamantide ertappt wurde, stattfand, oder ob er aufbewahrt wurde, bis das Fest des Gottes wiederkehrte, und an diesem geopfert wurde, wie Stein z. St. will, muß dahingestellt bleiben. Der pseudoplatonische Minos S. 315 C spricht von dem Opfer als einem noch bestehenden.

In zweiter Linie kommen als Zeugnisse in Betracht die Sagen von den Athamantiden, die in vielen Versionen vor-

1) Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. der philolog.-hist. Cl. der sächs. Ges. der Wiss. 17 (96) III.

2) Paus. 9,34, 5; die Opferung des Phrixos wurde hier lokalisiert.

3) Herodot 7, 197 *ὅς ἂν ἢ τοῦ γένους τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργασθαι τοῦ ληίτου ἀτόλ φυλακὰς ἔχουσι* — — —, *ἣν δὲ ἐσέλθῃ, οὐκ ἔστι ὅπως ἔξεισι πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ* — — — — *ὡς θύεται τε ἐξήγοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς καὶ ὡς σὺν πομπῇ ἐξαχθεὶς.*

liegen.¹⁾ Der feste Punkt ist der Opfertod eines Athamantiden; der Kern der Sage, an den sich andersartige Bestandteile angesetzt haben, ist das Aition, das ein auf dem Geschlechte des Athamas lastendes Menschenopfer erklären soll. Die gewöhnliche Version erzählt, daß Phrixos, der Sohn des Athamas und der Nephele, geopfert werden sollte, aber Herodot a. a. O. läßt Athamas selbst zum Opfer werden, der dann von seinem aus Aia zurückkehrenden Enkel Kytissoros gerettet wird. Da aber die Rückkehr des Kytissoros aus Aia die Flucht des Phrixos voraussetzt, liegt hinter dem herodoteischen Bericht die Form, die Sophokles in seinem Athamas der Sage gab. Er läßt Athamas geopfert werden, weil Phrixos dem Opfertod entflohen war, setzt aber Herakles an die Stelle des Enkels.²⁾ Ein anderer fester Punkt der Sage ist der Anlaß des Opfers: Dürre, Mißwachs, Hungersnot. Herodot sagt, daß die Achäer sich einer Sühnung (*καθαρός*) unterzogen; das läuft aber auf dasselbe hinaus, denn eine außerordentliche, besonders mit Menschenopfer verbundene Sühnung wurde gerade in der größten Landesnot vorgenommen. Die einfachste und älteste Version hat Pherekydes³⁾: daß Phrixos bei einem Mißwachs sich freiwillig zum Opfertod angeboten hatte; so auch Hygin., fab. 2, der zuerst den Athamas sich weigern läßt, aber diese Version mit der gewöhnlichen gedankenlos zusammenwirft.

Dieses einfache Motiv ist dann verschieden ausgestattet worden. Die landläufige Sage ist die von der bösen Stiefmutter, die den Mißwachs und die Opferung dadurch herbeiführte, daß sie die Frauen das Saatkorn zu rösten veranlaßte. Hygin., astr. 2, 20 läßt Phrixos gegenüber der Frau seines Oheims den keuschen Joseph spielen. Eine einfachere Version ist, daß die verstoßene Nephele aus Rache die Dürre sendet.⁴⁾ Es erhellt, daß alle diese Varianten nicht zu dem alten Bestand der Sage gehören.

Wenn Phrixos das Opfer ist, wird er immer nebst seiner Schwester Helle durch den Widder mit dem goldenen Vlies gerettet. Man sieht in ihm einen Ersatz für das Menschenopfer⁵⁾; jene Sage

1) Vgl. K. O. Müller, Orchomenos 161 ff.; Frazer G. B.² 2, 34 ff.; Seeliger in R. L. s. v. u. a.

2) In der Tragödie Athamas, s. Schol. zu Aristoph. Nub. 257.

3) In Schol. zu Pind. P. 4, 288.

4) Schol. Aristoph. Nub. 257 aus Sophokles' Athamas.

5) Z. B. K. O. Müller, Orchomenos 171 u. a. Das Schol. zu Apollon. Argon. 2, 653 τὸν Φρίξον ὑπεδέδεται ὁ Λιψακὸς εἰς Κόλχους πορευόμενον· φασὶ δὲ ἐκεῖ σφαγιασθῆναι τῷ Λαφυστίῳ Διί, καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἕνα τῶν Φρίξου

ist aber entstanden, bevor das Menschenopfer abgeschafft wurde. Einen wichtigen Fingerzeig scheint Seeliger R. L. 1, 674 zu geben, indem er den Zug zu Zeus Akraios auf den Pelion vergleicht, bei dem die Teilnehmer mit Widderfellen bekleidet waren. Hierdurch läßt sich erklären, daß das Vlies eine so große Rolle spielt; doch kann der Mythos nur durch Ausstattung mit anderen Sagenelementen seine jetzige Gestalt erhalten haben.

Das Verständnis des Opfergebrauchs hat am energischsten Frazer a. a. O. angestrebt. Er reiht ihn teils an die semitische Sitte an, alles Erstgeborene dem Gott zu opfern¹⁾, teils an die von ihm so stark hervorgehobenen Gebräuche, den Priesterkönig nach dem Verlauf einer gewissen Zeit zu töten; er erinnert daran, daß der Priesterkönig oft für Wetter und Mißwachs verantwortlich gemacht wird. Es scheint fast, daß gerade dieses letzte der springende Punkt ist; denn das Aition bezeichnet in allen Varianten einstimmig Dürre und Mißwachs als Anlaß des Opfers. Wenn dem so ist, kann das Menschenopfer mit Herodot als Sühnritus wie das Töten des Pharmakos angesehen werden, es kann aber auch in Verbindung mit dem Wettergott Zeus gebracht werden, und das ist wahrscheinlicher. Wo Zeus Laphystios in Alos wohnte, ist unbekannt, bei Koroneia wohnte er auf dem Berge Laphystion. So wird auch der redende Name Nephele verständlich. Wenn das *Διὸς κάρδιον* verwendet wurde, kann das nicht nur als Sühnritus, sondern auch als Wetterzauber aufgefaßt werden (s. o. S. 6). Aber hier wie in dem lykäischen Kult hindert uns die Unzulänglichkeit des Materials, gesicherte Resultate zu erlangen.

Homoloien.

Ein Kult, der einmal große Bedeutung gehabt haben muß, ist der des Zeus Homoloios; sehr wenig aber ist übrig. Der Monatsname Homoloios in Thessalien, Böotien²⁾ und Ätolien zeigt, daß er

ἀπογόνων εἰσιέναι εἰς τὸ πρυτανεῖον ἐπελθόντα τινὰ ἐκουσίως τῷ εἰρημένῳ Διὶ hat man auf den Ersatz des Menschenopfers durch ein von einem Athamantiden verrichtetes Opfer bezogen; es liegt aber die gewöhnliche Erzählung vor, nur war die Vulgata bes. durch die Einschwärzung von *τὸν κριόν* arg entstellt. Die Erklärung Frazers, G. B.² 2, 37 A. 3, daß dieses Opfer von einem jüngeren Sohne, nicht von dem ältesten, dem Opfertod anheimgefallenen, verrichtet wurde, ist also auch hinfällig.

1) Einigung ist hier noch lange nicht erreicht, doch ist Frazers Polemik gegen Robertson Smith, Rel. der Semiten 276 ff. u. a. überzeugend.

2) Vgl. auch Steph. Byz. s. v. *Ὁμόλη* — *Ζεὺς Ὁμολόιος τιμᾶται ἐν Βοιωτίᾳ.*

in diesen Landschaften heimisch war. Sein Fest hatte Aristodemos der Thebaner behandelt¹⁾; es wird auch in einigen Siegerlisten erwähnt.²⁾ Da Aristodemos sich ganz besonders mit thebanischen Altertümern beschäftigte, darf man annehmen, daß die Homoloien in Theben gefeiert wurden, wo der Kult bestand und ein Tor das Homoloische hieß. Der Beiname ist am besten mit demselben Autor von dem Berge Homole oder Homolion herzuleiten, der zu Ossa gehört.³⁾ Der Kult hat einmal weit um sich gegriffen — Perrhaebien ist der nördlichste, Theben der südlichste Punkt — wurde aber später durch den thessalischen Berggott vom Olympos völlig in den Schatten gestellt.⁴⁾

Opfer an Zeus Chthonios und Ge Chthonia und an Zeus Buleus.

Dem Wettergott scheint der Übergang zum Gott des Ackerbaues sehr leicht zu fallen, er ist aber viel seltener eingetreten, als man glauben möchte. Zeus heißt als Gott des Ackerbaues Chthonios schon in den berühmten Hesiodversen op. 465 f.:

*εὐχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ, Δημήτερι δ' ἄγνη
ἐκτελέα βριθεῖν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν.*

Als solcher erhält er zusammen mit Ge Chthonia, die neben ihm wie eine Abstraktion aussieht, Opfer am 12. Lenaion auf Mykonos.⁵⁾ Daß die unterirdischen Mächte hier nicht als Totengötter oder Seelenbeherrscher empfunden sind, erhellt daraus, daß das Opfer verspeist wird.⁶⁾

Über das zwei Tage vorher stattfindende Opfer an Zeus Buleus, Demeter und Kore s. unter Demeter.

1) Ursprünglich aus Alexandrien. Man nimmt an, daß seine Bearbeitung thebanischer Altertümer ihm das thebanische Bürgerrecht verschaffte, und daß er sich in Theben aufgehalten hat, Susemihl, Gesch. der alex. Litt. 2, 158. Vgl. Schol. Theokr. 7, 103 *Ὁμόλας δὲ Θετταλίας δρος ὡς Ἐφορος καὶ Ἀριστόδημος ὁ Θεβαῖος ἐν οἷς ἱστορεῖ περὶ τῆς ἐορτῆς τῶν Ὁμολωίων, καὶ Πίνδαρος ἐν τοῖς Ἐποικίαισι.* 2) S. Index zu IG VII.

3) Strabon 9 p. 443; Paus. 9, 8, 6; Steph. Byz. s. v., Foucart B. C. H. 3 (79) 131 f.

4) Daß auch Demeter an den Homoloien teilhabe (zuletzt P.-R. 783 A. 4), ist eine willkürliche Annahme; vgl. Welcker, G. G. I, 391.

5) S. I. G.² 615, v. Protz, F. S. Nr. 4 Z. 24 f. [δ]ωδεκάτει Διονύσῳ Ἀγνῆι ἐτήσιον. — ἐπέ[ρ] κα(ρ)πῶν Διὶ Χθονίῳ, Γῆι Χθονίῃ δερτὰ μέλανα ἐτήσι[α]. ξένῳ οὐ θέμις, δαινύσθων αὐτοῦ.

6) Über die Bedeutung von δερτὰ, hostia pelle spolianda, s. Stengel, Herm. 39 (04) 611 ff.

Buphonien.

Die Legenden von der Entstehung der Buphonien hat H. v. Protts einer Analyse unterzogen.¹⁾ Die Folgerung, die er für den Kult zieht, daß das Stieropfer Ersatz für ein Menschenopfer sei, bekämpft Stengel erfolgreich. Dagegen billigt er mit Recht die Annahme v. Protts, daß die von der gewöhnlichen abweichende, nach dem Opferer sog. Sopatroslegende sich ursprünglich nicht auf den attischen, sondern auf irgend einen ionischen Kult bezieht.²⁾ Die Abweichungen von den anderwärts bekannten athenischen Gebräuchen, besonders in der Sühne des Mordes, den alle von sich schieben und zuletzt dem Opfermesser zuschreiben, das ins Meer gesenkt wird, sind so groß, daß ein anderer Kult gemeint sein muß. Es muß aber eine leichtverständliche Kontamination stattgefunden haben, wodurch Athen in die ionische Legende hineingebracht worden ist; sie verrät sich besonders durch die doppelte Benennung des Opferers, Diomos oder Sopatros. Über andere Versuche, die Diskrepanzen zu erklären, vergleiche man den Aufsatz v. Protts. Nun kennen wir auf Delos und Tenos einen Monat Buphonion, der doch nicht dem Skirophorion, in dem die Dipolien gefeiert wurden, sondern dem Boëdromion gleich ist. Man muß eine zeitliche Verschiebung des Festes annehmen, was ein paarmal gerade im ionischen Gebiet nachweisbar ist. Den Versuch, den Bukatios anzuknüpfen, hat Stengel richtig zurückgewiesen.

Die ionische Legende von der Tat und der Flucht des Sopatros ist die am weitesten ausgespinnene und betont das Motiv des Schuldbewußtseins am stärksten. Für den Kult lehrt sie nichts wesentlich Neues; daß der getötete Ochse von Sopatros einfach eingescharrt wird, woraus v. Protts z. T. weitgehende Folgerungen zieht, gründet sich wahrlich nicht auf den Kult, sondern ist nur das gewöhnliche Mittel des Übeltäters, die Tat zu verbergen. C. 30 schildert die Gebräuche genau. Ochsen werden um den Altar, auf dem Opferkuchen liegen, von den *κεντριάδαι* herumgetrieben. Das Tier, das von dem Opfer kostet, wird durch einen von Sopatros abstammenden *βουτύπος* totgeschlagen. Die *δαιτροί* schlachten es ab. An dem folgenden Opfermahl nehmen alle teil. Darauf wird die Haut des Tieres mit Heu ausgestopft, die Puppe an

1) Rh. M. 52 (97) 187 ff.

2) A. a. O. 399 ff. Er hat seine Zustimmung zurückgezogen in dem (an einen falschen Ort geratenen) Artikel Dipolieia in P.-W. Der Grund, daß von Dipolien in anderen Staaten nichts berichtet wird, ist nicht zwingend. Die Geschichte steht bei Porphy. de abst. 2, 29 f.

einen Pflug angejocht und Gericht über den Totschlag gehalten, in dem die Wasserträgerinnen die Schuld auf die Schleifer schieben, diese auf den, der das Beil gereicht hat, dieser auf den Schlächter und dieser auf das Opfermesser, das verurteilt und in das Meer gesenkt wird. Der eigentliche Täter, der *βουτύπος*, fehlt in der Reihe; daraus wie aus der Flucht des Sopatros kann man entnehmen, daß er nach der Tat entfloh.¹⁾

Der attische Kultgebrauch stimmt in allem Wesentlichen überein; daß hier nur ein Stier um den Altar herumgeführt wird, ist wohl nur spätere Verkümmern; ursprünglich wird auch hier einer aus einer größeren Zahl durch das Fressen von den Opfertieren (hier Getreidekörner) sich als das Opfer bezeichnet haben.

Durch die Zurückführung der Sopatroslegende auf einen ionischen Kult sind wir von widerspruchsvollen Zügen in dem Kultgebrauch befreit, rücken aber der lebhaft umstrittenen Bedeutung des Kultes nicht näher. Sowohl v. Prott wie Stengel erkennen die Wahrheit des Aition insofern an, als sie annehmen, daß die Buphonien aus irgend einem anderen Ritus entstanden oder ihm hinzugefügt sind (Menschenopfer v. Prott, unblutiges Opfer Stengel). Das muß aber irrig sein, schon weil die Modernen wie die Alten in den Buphonien etwas sehr Altertümliches erkennen; von den Kultgebräuchen, die vor der Einführung der Stiertötung liegen, kann sich also keine Kunde erhalten haben. Das Aition weicht etwas von dem herkömmlichen Schema ab, indem es nicht das Aufkommen des Opfers schildert, sondern es durch Veränderung eines älteren Gebrauchs erklärt.²⁾ Das ist aber verständlich, ohne daß man zu der wenig glaubwürdigen Anerkennung solcher 'Protobuphonien' zu greifen brauchte. Der Ausgangspunkt eines Aition ist immer der auffälligste Kultgebrauch. Dies ist hier die Flucht des Opferpriesters und die Verurteilung des Beiles oder des Messers nebst der Art, wie das Opfertier ausgewählt wird. Dadurch wurde es natürlich, als Aition einen ersten Totschlag des Stieres aus Rache wegen des angefressenen Opfers anzugeben und wegen der folgenden Zeremonien die Tötung als Mord aufzufassen. Daß die auf dem Tisch, in Athen auf dem Altar, liegende Gerste oder die Kuchen als Opfer angesehen wurden, ist selbstverständlich. Eine spätere Zeit, d. h. wohl Theophrast, aus dem Porphyri geschöpft hat, legte das in ihrem Sinne aus, indem sie hieraus ein Argument gegen das Tieropfer holte; sie

1) So Stengel a. a. O. 704 f. gegen v. Prott S. 200.

2) Es gibt auch andere Beispiele von diesem Typus, so die Pelorien, die Daphnephorien in Theben u. a.

bekämpfte es eben, indem sie ihr Alter verneinte; unter Kekrops noch nicht vorhanden, sollte es gerade bei den Dipolien unter Erechtheus eingeführt worden sein.¹⁾ In dem goldenen Zeitalter waren die Menschen Vegetarianer. Das beliebige Opfer, das der Stier störte, wurde also zu den älteren, unblutigen Dipolien, eine sehr leichte Umänderung.

Die Kultgebräuche sind also mit Recht als ursprünglich betrachtet worden von denjenigen, die eine Erklärung versucht haben. Die Buphonien sind einer der umstrittensten Punkte in dem Streit des Totemismus gegen die Wachstumsgeister²⁾, und eine Entscheidung ist sehr schwierig. Farnells Erörterungen, C. G. S. I, 88 ff., zeigen, wie aussichtslos die Diskussion ist, wenn nicht verwandte Gebräuche herangezogen werden; s. u. S. 26.

Nachdrücklicher, als zu geschehen pflegt, möchte ich hier noch auf einen Punkt hinweisen, der diesem und den folgenden zwei Zeusopfern gemeinsam ist: daß das Tier sich selbst als das Opfer bezeichnen soll. Es galt als glückverheißend, wenn das Opfertier willig zum Altar ging und den Kopf, gleichsam um den Schlag entgegenzunehmen, senkte; noch mehr mußte es dem Gott genehm sein, wenn es sich selbst anbot. Analoges kommt auch sonst vor. Jedenfalls ist es nicht rätlich, mit Mannhardt a. a. O. daraus, daß der Stier von den Getreidekörnern kostet, Schlüsse auf seine Natur als Wachstumsdämon zu ziehen.

Opfer an Zeus Askraios.

Dieses halikarnassische Opfer ist das eine von den beiden oben erwähnten. Eine Ziege geht aus der Herde hervor nach dem Altar zu, wird ergriffen und geopfert. Die Wahl geht hier auf die einfachste Art vor sich.³⁾ Dieser Zeus Akraios ist als Vegetationsgott bezeugt,

1) Die Menschen sind unter Kronos Vegetarianer, Varro, de re rust. 3, 15, in dem goldenen Zeitalter, Ovid, Met. I, 103 ff.; vgl. R. L. 2, 1459.

2) Die Meinung, daß der Ochse Repräsentant der Wachstumsgeister sei, ist von Mannhardt vorgetragen M. F. 58 ff., und unter Anführung neuer Analogien aufrechterhalten von Frazer, G. B.² 2, 294 ff. Als Tötung des Totemtieres und rituelles Mahl wird der Brauch erklärt von Robertson Smith, Rel. der Semiten, 233 f. und Encyc. Brit. s. v. Sacrifice.

3) Apollonios der Paradoxograph c. 13 p. 107 Westerm. *ἐν Ἀλικαρνασσῶν θυσίας τινὸς τῷ Διὶ τῷ Ἀσκραίῳ συντελουμένης ἀγέλην αἰγῶν ἄγεσθαι πρὸ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἴστασθαι τῶν δὲ κατευχῶν συντελεσθεισῶν προβαίνειν μίαν αἶγα ὑπὸ μηθενὸς ἀγομένην καὶ προσέρχεσθαι τῷ βωμῷ, τὸν δὲ ἱερέα λαβόμενον αὐτῆς καλλιερεῖν.*

vielleicht lydischen Ursprungs.¹⁾ Derselbe Gott wurde in dem benachbarten Pedasa verehrt. Das Epitheton ist nicht direkt überliefert; die Einzelheiten schließen aber jeden Zweifel aus.²⁾ Die Ziege tritt hier nicht von selbst zum Altar hin; daß sie das vom Gott erlesene Opfertier ist, zeigt sie hier dadurch, daß sie den siebzig Stadien weiten Weg nach dem Heiligtum ruhig und von der umgebenden Menge ungestört zurücklegt. In dem Heiligtum gab es zwei dem Zeus heilige Raben; auf Münzen von Halikarnaß sehen wir einen bärtigen Gott mit Strahlenkrone zwischen zwei Bäumen, auf denen je ein Vogel sitzt; die Darstellung ist mit Recht auf Zeus Askraios bezogen worden³⁾ und gibt genau dasselbe, was Pseudo-Aristoteles aus Pedasa erzählt. Die nach dem Aussehen nicht zu bestimmenden Vögel auf der Münze sind also Raben. Da der Rabe ein Sturm- und Regenvogel ist⁴⁾, geht hieraus hervor, daß Zeus Askraios auch ein Wettergott ist.

Fest des Zeus Polieus auf Kos.

Ein koisches Fastenfragment⁵⁾ enthält ausführliche Ritualvorschriften für ein Fest des Zeus Polieus, das in den Monat Batromios fiel.⁶⁾ Den Vergleich des koischen Opfers mit dem athenischen an denselben Gott, d. h. den Dipolien, haben schon die Herausgeber durchgeführt; Vorsicht ist aber geboten, da das koische Ritual den Geist einer späteren Zeit zeigt. Wo die Inschrift einsetzt,

1) Plut., *animine an corp. aff. pei.* p. 501 F *Ἀσκραίῳ Διὶ Λυδίων καρπῶν ἀπαρχὰς φέροντες* in einem Zusammenhang, der auf einen lärmenden und orgiastischen Kult deutet. Hes. *ἄσκρα· θρῦς ἄκαρπος* läßt vielleicht eine intime Verbindung mit einem Baumkultus ahnen. Auf Münzen der Kaiserzeit aus Halikarnaß erscheint der Gott zwischen zwei Eichen; auf jeder sitzt ein Vogel, s. u.

2) [Aristot.] *mirab.* 137 *ἐν τῇ Πηδάσεια τῆς Καρίας θυσία τῷ Διὶ συντελεῖται, ἐν ἣ πέμπουσιν αἰγὰ τινα, περὶ ἣν θαυμαστόν τί φασὶ γίνεσθαι. βαδίζουσα γὰρ ἐκ Πηδάσεων σταδίους ἑβδομήκοντα δι' ὄχλον πολλοῦ τοῦ θεωροῦντος οὔτε διαταραττεται κατὰ τὴν πορείαν οὐτ' ἐκτρέπεται τῆς ὁδοῦ, δεδεμένη δὲ σχοινίῳ προπορεύεται τοῦ τὴν ἱερωσύνην ἔχοντος. θαυμαστόν δ' ἐστὶ καὶ τὸ δύο κόρακας εἶναι διὰ τέλους περὶ τὸ τοῦ Διὸς ἱερόν, ἄλλον δὲ μηδένα προσιέναι πρὸς τὸν τόπον καὶ τὸν ἕτερον αὐτῶν ἔχειν τὸ πρόσθεν τοῦ τραχήλου λευκόν.*

3) *Cat. of Greek Coins in Brit. Mus., Caria usw.* S. 111 Nr. 88. Vgl. *Class. Rev.* 17 (03) 416. Auch abgeb. bei Head-Sworonos, *Ἰστ. νομισμ. Tf. AA, 7.* — Aus der Kaiserzeit.

4) Gruppe, *G. M.* 820; Otto, *Philol.* 64 (05) 183 f. u. 191.

5) Paton and Hicks, *Inscr. of Cos* Nr. 37; v. Prott S. 7 Nr. 5; SIG³ 616; die Inschrift ist zu lang, um *in extenso* angeführt zu werden.

6) Nach dem S. 22 A. 1 angeführten Fastenfragment Z. 12.

handelt es sich um die Prozession, aber die ersten Zeilen sind sehr verstümmelt. Darauf folgen Bestimmungen von dem Auserwählen des Opfertieres für Zeus Polieus. Jede *ἐνάτα*, d. h. jedes Neuntel der drei dorischen Tribus, stellt einen Stier, im ganzen also sind es 27. Zuerst werden drei Tiere von den Pamphyloi auf den Markt getrieben, dann drei von den Hylleis und zuletzt drei von den Dymanen. Wenn von diesen keines erwählt wird, werden drei neue für jede Tribus, und wenn es auch jetzt nicht gelingt, die letzten hineingeführt. Wenn der dritte Versuch auch kein Resultat ergeben sollte, werden neue Tiere ausersehen für jedes Drittel (*χλιαστύς*) der Tribus; diese werden unter die früheren gemischt, und jetzt wird die Wahl gleich getroffen.¹⁾ Auf dem Markte saßen der Priester des Zeus Polieus in seiner Amtstracht²⁾ und die Hieropoien an jeder Seite eines Tisches. Wie die Wahl getroffen wird, ist nicht gesagt. v. Protz in seinem Kommentar (F. S. S. 21) meint, daß der Priester sie getroffen habe; das ist aber kaum glaublich, denn wozu sollte denn das wiederholte Hin- und Hertreiben der Tiere und das Vorsehen von Ersatztieren dienen? Der Priester mochte dazu angehalten werden, aus den zuerst vorgeführten 27 Stieren einen herauszuheben. Der ganze weitläufige Apparat ist nur verständlich, wenn ein Tier sich auf irgend eine Weise selbst als Opfer bezeichnen sollte, denn dann hatte man zu befürchten, daß das erwünschte Zeichen nicht sogleich erfolgte, und für diesen Fall Maßregeln zu treffen.

Die Festbehörden sitzen an einem heiligen Tisch; bei den in der Sopatroslegende geschilderten Buphonien werden die Opferkuchen, von denen der Stier frißt, auf einem ehernen Tisch niedergelegt; der Tisch auf Kos diente wahrscheinlich demselben Zwecke, wie Hicks schon geschlossen hat. Wenn dies ein richtiger Schluß ist, liegt die Ähnlichkeit mit den Buphonien besonders in der Art, wie das Tier erwählt wurde. Eine Bestätigung liefert das Folgende. Nachdem der dem Zeus Polieus zu opfernde Stier auserwählt war, wurden die Tiere wieder auf dieselbe Weise vorbeigetrieben, um ein zweites Opfer, das der Hestia zukam, auszuheben. Die Vorschriften für das

1) So nach der trefflichen Ergänzung von Bechtel Z. 18 f. *εὐθὺς κριν[ο]ντι*. Freilich möchte man gern wissen, welche *ultima ratio* man ergriffen hat, wenn die Tiere eigensinnig waren.

2) Z. 9 f. *ὁ δὲ ἱερεὺς κα[θ]ήσθω [πὰρ] τ[ὰν] τραπέζαν ἔχων τὰ[ν] στολ[ὰ]ν τὰν ἱερῶν, τοὶ δὲ ἱερ[ο]ποιοὶ ἐκατ[έ]ρω τὰς τραπέζας*. Die Ergänzung *στολ[ὰ]ν* von Wilamowitz, Rh. M. 52 (97) 188 A. 3, ist wahrscheinlicher als die von Hicks *φιλ[α]λ[α]ν*.

Opfer an sie sind daher gleich nach den jetzt erwähnten eingeschoben Z. 19—23. Das entscheidende Wort ist leider nicht ganz leserlich: *θύεται δέ, αὐ μὲν καὶ ΥΠΟ . . . ΕΙ*; gewöhnlich ergänzt man *ὑποκύψει*, und Hicks meint, das auf dem Abklatsch gelesen zu haben; es dürfte richtig sein, eine andere Ergänzung wird sich schwerlich finden lassen. Da der ganze Ritus hier wiederholt wird, kann durch *ὑποκύψει* nur kurz das Zeichen angegeben sein, wodurch das zu opfernde Tier erkannt wurde¹⁾; es bestand also darin, daß das Tier den Kopf senkte. *ὑποκύπτειν* wird z. B. von einem trinkenden Rind gesagt. Es war also nicht notwendig, daß das Tier wirklich von den auf dem Tisch liegenden Opfergaben kostete, es genügte schon, daß es sie anschnüffelte; also eine der gewöhnlichen Erleichterungen des Ritus.

Z. 23 wird zu den Riten des Zeusopfers zurückgekehrt — das eigentliche Opfer wird nicht an diesem Tag verrichtet. Der Eigentümer des Stieres bietet ihn selbst oder durch Stellvertreter den Koern an, der Preis wird von den Prostaten der Volksversammlung festgesetzt, das Geld fällt der Hestia zu; also war das Stellen des Opfertieres wohl eine Leiturgie. Bei Hestia scheint ein heiliger Schatz aufbewahrt gewesen zu sein, daher heißt sie *ταυλά* Z. 29; ihr Kult war mit dem des Zeus Polieus aufs engste verbunden. Ihr wurde gleichzeitig ein Stier ausgehoben, und auch der Stier des Zeus wird von dem Markt zu ihr geführt, wo der Priester des Zeus ihn mit den Opferbinden schmückt und eine Weinspende vor ihm ausgießt. Die Verbindung leitet sich wohl aus einer politischen Idee her: die Göttin des Staatsherdes und der Stadtgott berühren sich auf das engste. Von dort wird der Stier vermutlich nach dem Tempel des Zeus Polieus geführt und in demselben Zug ein Ferkel, sieben Opferkuchen, Honig und Binden. Hier wird jetzt ein Voropfer verrichtet, das völlig den Charakter eines Reinigungs- und Sühnopfers trägt.²⁾ Der Stier selbst wird mit Zweigen gereinigt; das Ferkel, das Z. 31 *καυτός* heißt, wird auf dem Altar, mit Honigspenden begossen, verbrannt, die Eingeweide aber neben dem Altar; danach noch eine Honigspende, und erst jetzt verkündet der Herold, daß das Fest des Zeus Polieus gefeiert wird; zuletzt werden den Eingeweiden die unblutigen

1) v. Prott F. S. S. 22 „*si bos electus caput demittit, non Iovi sed Vestae immolatur*“ ist unmöglich; das dem Zeus zu opfernde Tier ist ja schon ausgewählt.

2) Daher ist die Ergänzung v. Prott's Z. 33 *τὸν βοῦν κα[θαίρ]ονται θαλάσσι καὶ [κλ]α(θ)ί (?)* die beste; das letzte Wort sehr zweifelhaft.

Opfergaben beigegeben, Weihrauch, die Opferkuchen, Spenden und Binden.¹⁾

Das Tier wird weggeführt, und jetzt geht man zu einem Festmahl in dem Gemeindehaus, bei dem die Hieropoien den Priester und die Herolde bewirten. Das Mahl findet nachts, d. h. vom Abend an, statt. Der Priester befiehlt hier den Beteiligten, sich diese Nacht des geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten, ein Verbot, das von den Herolden dem Flötenspieler mitgeteilt wird. Auch werden die Vollstrecker des Opfers ausersehen. Die Herolde sollen einen aus ihrer Mitte zum *σφαγεύς* erwählen, der den tödlichen Streich zu führen hat. *αἰρεῖσθω ὁ λαρεύς* κτλ. Z. 41 steht *τοὶ δὲ κάρυκες αἰρεῖσθω* Z. 44 völlig parallel; in dem nach *λαρεύς* bis auf die Reste . . I . . H verschwundenen Wort ist also ein anderer Kultbeamter zu suchen, den der Priester aus den Hieropoien erwählt. Auch wenn die Buphonien nicht den *δαιτρός* neben dem *βουτύπος* böten, würde man kaum einen anderen Kultbeamten namhaft machen können als denjenigen, der nach der Tötung des Opfertieres es zu zerlegen und das Opfermahl zu besorgen hat. *δαιτρός* stimmt aber zu der erhaltenen Endung *η* nicht. Die Form *δαιτρεύς* ist möglich; das stimmt zu dem erhaltenen *ι*. Hiernach wird ein Opfer an Dionysos Skyllitas zu demselben Tag verzeichnet.

An dem 20. Tag des Monats (Batromios) wird der Stier dem Zeus Polieus geopfert. Die oben beschriebenen vorbereitenden Zeremonien fanden sicher an dem vorhergehenden Tage statt wie bei dem diesem nachgebildeten Opfer an Zeus Machaneus. Sie werden den größten Teil des Tages beansprucht haben, und es ist wahrscheinlich, daß, als der Herold nach dem Voropfer das Fest des Zeus Polieus ankündigte, der Abend anbrach — man geht ja gleich zum Mahl —, und mit ihm kam der neue Tag, der 20., der der eigentliche Opfertag war; so wird es verständlich, daß die Ankündigung an diese sonst befremdliche Stelle gerückt ist. Der Schmaus und die Auswahl der Opferbeamten würde so auch auf den eigentlichen Opfertag fallen, da beides nachts stattfindet.

Von dem eigentlichen Opfer ist weit weniger zu sagen. Auf den Opferherd werden gelegt Gerstenschrot, zwei Brote und die

1) Z. 38 *σπονδὰς [ν ἄοινον] καὶ κεκραμμένα καὶ στέ[μματα]*. Die Herausgeber ergänzen *ἄκρατον* und *στέ[αρον]*; s. die Anm. Dittenbergers z. St. Ungemischter Wein kommt doch nicht nur in Eidesopfern vor, s. die Satzungen der milesischen Sängergilde Z. 26 (S. B. der Berliner Ak. 1904. S. 627).

ἔνδορα.¹⁾ Zuletzt kam eine Spende von drei Bechern Wein. Das Opfer und die folgenden Vorschriften über die Verteilung des Fleisches kehren in einer anderen sehr verstümmelten Inschrift wieder.²⁾ Aus dieser ist ersichtlich, daß der Schreiber der großen Inschrift in den Angaben von den Anteilberechtigten Verwirrung gestiftet hat, indem zwei Bezeichnungen von solchen fehlen. Schon der Text zeigt Spuren davon, dem läßt sich aber nicht abhelfen. Ebensovienig wissen wir, was für eine Rolle diese gespielt haben: *θναφόρος*, *ἀύλητής*, *χαλκείς*, *κεραμείς*; besonders reizt das Geschlecht der *Νεστορίδαι* unsere Neugierde; die *λατροί* zeigen, daß wir auf Kos sind. Betreffs der Schmiede darf man vielleicht an die Beilschleifer in dem Buphonienritual erinnern; was die Töpfer zu tun haben, ist rätselhaft. An demselben Tage erhält die Genossin des Zeus Polieus, Athene Polias, ein Opfer.

Ich habe oben mit Hicks die Ähnlichkeit mit den Buphonien betont. Die Gründe, die v. Prott F. S. S. 21 dagegen anführt, wiegen nicht schwer; daß dem Zeus Machaneus ein Opfertier auf dieselbe Weise ausersehen wurde, läßt sich jedenfalls nur durch spätere Übertragung erklären, und daß in Athen ursprünglich eine Wahl stattfand, ist oben vermutet worden. Das koische Ritual ist augenscheinlich stark reformiert worden; die Wahl ist die Hauptsache geworden, wogegen die eigentümlichsten Zeremonien bei dem Opfer in Wegfall gekommen zu sein scheinen — vielleicht ist ein Rest erhalten in den Namen einiger Kultbeamten: *σφαγεύς*, *δαιτρεύς*, wenn die Vermutung richtig ist, und *χαλκείς*. Das Gefühl von Schuld aber, das sich innerhalb des Buphonienrituals ausbildete, ist lebendig in den vielen Sühnungen, die das Opfer begleiten, und dazu wird auch die für die Nacht gebotene Enthaltensamkeit gehören.³⁾

Fest des Zeus Machaneus auf Kos.

An dem elften (Karneios), doch nur jedes zweite Jahr, erwählten die Koer dem Zeus Machaneus einen Opfertier auf dieselbe Weise

1) Die *ἔνδορα* sind nach Stengel, Kultusaltert. ² 102, vielleicht die nicht abgehäuteten Köpfe und Füße; v. Prott, F. S. S. 23 zieht die Hesychglosse *ἔνδορατα*: τὰ ἐνδερόμενα σὺν τῇ κεφαλῇ καὶ τοῖς ποσὶ heran.

2) Paton and Hicks, Inscr. of Cos Nr. 38; v. Prott, F. S. Nr. 8, B.

3) In den koischen Gymnasialfesten Paton and Hicks a. a. O. Nr. 43; v. Prott F. S. Nr. 13; SIG² 619, Z. 1f. — — — *ἰον* [θυσία] *Διὶ καὶ [Ἀθῶ]ναι* *Πο[λιᾶδι] Νίκαι* finden wir ein Opfer (?) an Zeus und Athene Polias, hier Nike zubenannt. Es liegt nahe, hier nicht an ein selbständiges Opfer zu denken, sondern zu vermuten, daß die Epheben, wie so oft, an dem großen Staatsfeste teilgenommen haben. In diesem Falle wäre Z. 1 *Βατρομ]ἰον* zu ergänzen.

wie dem Zeus Polieus, und ebenso wurde vorher ein Ferkel holo-kaustisch geopfert und erfolgte eine Ankündigung. Der Stier wurde zugleich mit drei Widdern am folgenden Tage geopfert; jedes zweite Jahr, wenn kein Stier erwählt wurde, nur die Widder. Das Opfer wird von dem Priester der Zwölfgötter verrichtet. Voran geht ein Voropfer von Gerstenschrot und Wein an dem gemeinsamen Altar der Zwölfgötter; es wird von dem Geschlecht der Phyleomachidai gebracht.¹⁾

Eigentümlich ist, daß das Stieropfer in Beziehung zu den trieterischen *Καρνεΐαι* steht, so daß es nur jedes zweite Jahr, in dem auch diese vorkamen, gefeiert wurde.²⁾ Hieraus hat Paton geschlossen, daß das Fest in den Karneenmonat fiel. Die *Καρνεΐαι* waren nur Agone (s. u.); das Fest selbst muß jährlich gewesen sein. Wenn das Fest des Zeus Machaneus mit Beziehung auf sie reguliert ist, kann diese Anordnung erst spät sein, besonders da Spiele, vor allem trieterische, bei den Karneen neu sind. Das jährliche Opfer sind die Widder; das ist also das Alte, das Stieropfer ist eine spätere Zutat, durch die man den Glanz des Festzyklus in dem Karneenmonat erhöhen wollte. Man hat vom Zeus Polieus einfach dessen Zeremonien kopiert, auf die die Koer als etwas Besonderes stolz gewesen zu sein scheinen.

Neben Zeus Machaneus stand eine Athene Machanis wie Athene Polias neben Zeus Polieus; auch ihr Fest war eine durch das Polieusopfer herbeigeführte Neuerung, da es trieterisch war.

1) Paton and Hicks a. a. O. Nr. 38; v. Prott F. S. Nr. 6; SIG² 617. Z. 10 ff. ἐνδεκάται· Ζηνὶ Μαχ[αν]ῆϊ βοῦς κρίνεται τὸ ἄτερον ἔτος ἐφ' οὗ καὶ ἔων[τι] Κ[α]ρνεΐαι, κα[θ]ά[π]ερ τοῦ Βατρομίον τῶι Ζηνὶ τῶι Πολιῆϊ κρίνεται, [καὶ χ]ο[ε]ρος προκαντεύεται, καὶ προκαρύσσεται καθάπερ τῶι Πολιῆϊ. δυωδε[κ]άται· Ζηνὶ Μαχανῆϊ οἷες τρεῖς τέλει καὶ βοῦς ὁ κριθεὶς τὸ ἄτερον ἔτος ἐφ' οὗ καὶ ἔωντι Καρνεΐαι, τὸ δὲ ἄτερον ἔτος οἷες [τ]ρεῖς τέλει· ταῦτα θύει ἱερὸς ὁ τῶν δωδεκαθεῶν καὶ ἰερὰ [π]αρέχει· τούτοις προθύεται πὰρ τὸν κο[ιν]ὸν (sc. βωμόν) ἂ φέροντι Φυλομα[χ]ίδαί ἀλφίτων ἡμίεκτον, οἶνον τετάρταν· γέρη δὲ Φυλομαχίδαίς δίδονται τοῦ βοῦς ὀπλά, τα[ρ]σός, τῶν δὲ οἶων τὸ ὠμόν ἐξ οὗ ἂ θεομοιρία τάμνεται κα[ὶ] τὸ στήθος· γέρη λαμβάνει ὁ ἰ[α]ρεὺς σκέλη καὶ δέματα. Darauf folgt das Opfer an Athene Machanis.

2) Wechsel zwischen Jahren mit vollen und kleineren Opfern kommt auch sonst vor, s. die Satzungen der milesischen Sängergilde (S. B. der Berliner Ak. 1904, S. 628) Z. 30 f. ἔρδεται δὲ τῶι πανθύωι ἔθει — — — — — θύεται παντ' ἔτρα u. s. 95 A. 1.

Fest des Zeus Sosipolis.

Die Festordnung ist durch eine umfangreiche, im Tempel des Zeus Sosipolis in Magnesia am Mäander gefundene Inschrift erhalten.¹⁾ Das Fest zerfällt in zwei Teile, einen herbstlichen und einen im folgenden Sommer; der erste ist die *ἀνάδειξις ταύρου*, der zweite das Opfer des Stieres. Der schon vorher auf dem Jahrmarkt im Monat Heraion gekaufte Stier wird am Neumond des Monats Kronion am Anfang der Saatzeit in feierlichem Zug für Zeus Sosipolis vorgeführt. An dem Zug nehmen teil der Priester und die Priesterin der Hauptgöttin der Stadt, Artemis Leukophryene, der eponyme Beamte, der Stephanephoros heißt, nebst anderen Behörden, die bei der Erwähnung des Gebets genannt werden sollen, der Hierokeryx, der Thytes (Opferschlächter) und zwei Chöre von je neun Jünglingen und Mädchen, deren Eltern noch leben. Ein feierliches Gebet wird von dem Hierokeryx hergesagt, unterstützt von dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, den Chören, die ein Lied vorgetragen haben dürften, den Polemarchen, Hipparchen, Oikonomon, dem Rats- und dem Kontrollschreiber und dem Strategen, „für das Wohlergehen der Stadt und des Landes und der Bürger und Frauen und Kinder und aller, die in der Stadt und in dem Lande wohnen, und für Frieden und Reichtum und Fruchtbarkeit der Saaten und anderer Früchte und des Viehes“. Der Stier wird darauf den ganzen Winter hindurch bewahrt und gefüttert. Die Fütterung wird verdungen, der Unternehmer darf aber Gaben für das Tier von den Kornhändlern und den anderen Händlern auf dem Markte einsammeln.²⁾ Mit einem neuen Ingreß heben die Bestimmungen von dem Opfer an, Z. 31—53. Es findet am 12. Artemision statt. Zug und Opfer werden wieder von dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene geleitet; die Gerusia, Priester, Beamten, gewählte und ausgeloste Epheben, Jünglinge, Knaben, Sieger in den Leukophryenen und anderen Kranzagonen ziehen mit, an der Spitze geht der Stephanephoros mit den Xoana der Zwölfgötter, die möglichst schön gekleidet sind. Bei dem Altar der Zwölfgötter auf dem Markt wird eine hölzerne Hütte aufgeschlagen (*θόλος*)³⁾ und drei Betten (*στρωμναί*) bereitet, also ein Göttermahl abgehalten, bei dem auch Musik von Flöten,

1) Kern, Inschr. von Magnesia Nr. 98, SIG³ 553.

2) In der Inschrift sind diese Bestimmungen nachgetragen Z. 60 ff.

3) Mehr s. bei Kern, Archäol. Anz. 1897, 81 f. Sie war sicher für die Zwölfgötter bestimmt, schon weil sie neben ihrem Altar errichtet wurde.

Syrinx und Kithara vorgetragen wird. Dazu werden drei Tiere geopfert, dem Zeus Sosipolis ein Widder, der Artemis Leukophryene eine Ziege, dem Apoll ein Bock, eine leicht verständliche Zutat, da Artemis Leukophryene als die Stadtgöttin ihren Priester und ihre Priesterin schon in die Anadeixis und den Festzug eingeführt hatte; um ihretwillen kam ihr Bruder mit; sein Opfer wird auf ihrem Altar dargebracht. Dann folgen Vorschriften über die Verteilung des Opferfleisches, Z. 53—59.

Es gibt in diesem Feste einige Fäden, die zu dem Feste des Zeus Polieus auf Kos und damit zu den Buphonien hinüberleiten. Das Tier wird zuerst dem Gott geweiht und erst später geopfert, obgleich mehrere Monate inzwischen verstreichen. Von dem Fleische sollen alle an dem Zug Teilnehmende ein Stück erhalten¹⁾, wie alle von dem Buphonienopfer kosten. Damit das Fleisch ausreiche, werden die Ehrenanteile der Behörden von den anderen Opfertieren genommen. Die Zeremonien sind aber so stark abgeändert, daß aus ihnen allein der Zusammenhang nicht erweislich ist; vor allem fehlt in Magnesia das Essen von dem Opferkuchen bzw. Gerste, wodurch das Tier sich als Opfer kundgibt. Der Gott Zeus Sosipolis kann aber viel weniger von Zeus Polieus getrennt werden als von Zeus Soter, mit dem er längst verglichen worden ist. Alle drei Namen bezeichnen ihn als den höchsten Schirmherrn der Stadt. Robert hat den einzigen sonst bekannten Sosipolis, das Kind zu Elis, das sich bei einer Schlacht in eine Schlange verwandelte, mit dem kretischen Zeuskind, das auch in Schlangengestalt erscheint, in Zusammenhang gebracht, und diesen Gedanken hat Kern für den Zeus Sosipolis in Magnesia ausgeführt und ihn sogar aus Kreta herleiten wollen.²⁾ Das Kultbild in Magnesia stellte aber den Gott nicht als Kind dar.³⁾ Dagegen sind die Ausführungen Kerns über den Zusammenhang mit Zeus Chthonios evident; als chthonischer Gott hat er den Tempel gegen Westen geöffnet. Dieser Zeus Chthonios hauste in der Erde, war aber ein Ackerbau-, kein Todesgott, wie er am deutlichsten auf Mykonos neben Ge Chthonia auftritt (S. 13); das Opfer an ihn wird verspeist, wie das Opferfleisch bei dem Fest des Sosipolis unter den Teilnehmern verteilt wird. Zeus Sosipolis in Magnesia ist vor allem ein Ackerbaugott, wie das Gebet beweist. Über den Dämon zu Elis sind wir wenig unterrichtet:

1) Z. 54 f. τὸν δὲ βοῦν ὅταν θύσωσιν [δ]ιανεμέτωσαν τοῖς συμπομπεύουσιν.

2) Robert, AM. 18(93) 37 ff. Sosipolis in Elis, Paus. 6, 20, 4. Kreta, Schol. Arat. 46. Kern, Archäol. Anz. 1894, S. 81.

3) Kern, a. a. O. S. 80.

Schlangengestalt paßt aber für den Reichtum spendenden Ackerbaugott sehr wohl. Der 'mildtätige Zeus' (*Μελλίχιος*), der ebensogut Reichtumspender als Sühngott ist, wird als Schlange abgebildet auf den Reliefs aus Piräus, die Kern heranzieht¹⁾; noch näher kommt eine unedierte Stele aus Thespiiai mit der Inschrift *Διὸς Κτησίλου* über einer großen Schlange. Daß jener chthonische Reichtumspender und Ackerbaugott zum Schirmherrn der Stadt wurde, besonders in der Zeit, wo der wichtigste Erwerb Ackerbau war, ist nur selbstverständlich.

Noch ein Anzeichen knüpft an den koischen Ritus an, obgleich indirekt. Das Opfer an Zeus Machaneus war demjenigen an Zeus Polieus nachgebildet; jenes wird aber von dem Priester der Zwölfgötter dargebracht, und an ihrem Altar wird ein Voropfer verrichtet; in Magnesia wurde den Zwölfgöttern bei dem Feste des Zeus Sosipolis ein Göttermahl vorgesetzt. Die Anklänge an das koische Fest und die Buphonien sind also nicht stark, aber die Berechtigung, das magnetische Fest mit ihnen zusammenzubringen, wird durch die Spärlichkeit der Zeusfeste erhöht.

Das religionsgeschichtlich Wichtigste und einzig Dastehende ist die Art, das Opfertier zu behandeln. Es wird am Anfang der Aussaat (*ἀρχομένου σπόρου*) dem Gott unter feierlichem Gebet geweiht; in der Angabe des Zeitpunktes spricht sich noch deutlicher als im Gebet die Eigenschaft des Gottes als Beschützer des Ackerbaues aus. Der Stier wird dann auf öffentliche Kosten unterhalten, und diejenigen, die durch freiwillige Gaben dazu beitragen, tun ein dem Gott gefälliges Werk. Am zwölften Tage des Monats Artemision wird er geopfert. Leider können wir den Monat nicht bestimmt festlegen; hinsichtlich des ganzen Sinnes der Kultgebräuche muß die Forderung aufgestellt werden, daß er mit einem Epochezeitpunkte des Ackerbaues zusammenfällt. Der Monatsname Artemision kommt im allgemeinen einem von den beiden Frühlingsmonaten zu, Elaphebolion oder Munychion²⁾; also würde man zunächst auch für Magnesia einen von diesen erwarten. Da aber das Stiftungsfest der Artemis Leukophryene auf den 6. Artemision verlegt wurde, hat Dittenberger geschlossen, daß dieser Tag dem Geburtstag der Göttin nach delischer Sage, d. h. dem 6. Thargelion entsprach und der Artemision in Magnesia

1) Zusammengestellt von Harrison, Prol. 18 ff. Sie hebt die Sühnbedeutung des Zeus Meilichios hervor.

2) Dem Munychion entspricht er auf Delos und (wahrscheinlich) im dorischen Gebiet, dem Elaphebolion in Kyzikos und Tyra; über die letzte Stadt s. meine *Studia de Dionysiis atticis* (Lund 1900) 27 A. 1.

folglich dem Thargelion gleich ist. Dieser Ansatz gewinnt durch das Opfer an Zeus Sosipolis eine erwünschte Bestätigung, denn es ist eigentlich selbstverständlich, daß der Stier, der bei der Aussaat wegen des Ackersegens geweiht wird, bei der Ernte, die im Thargelion anfängt, geopfert wird. Dadurch fällt ein helles Licht auf die Bedeutung des Opfertieres.

Die Inschrift stammt aus hellenistischer Zeit, mutmaßlich dem Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr.; da sie so spät ist und dazu einer Kolonie angehört, war es nur zu erwarten, daß die Kultgebräuche abgeschliffen sind. Man tut aber dem Gebrauch unrecht, wenn man ihn nur als eine besondere Art von Gelübde auffaßt; dazu brauchte man nicht das feierliche Einweihen des Opfertieres. Der Stier, der während der ganzen Wachstumsperiode aufbewahrt wird, und dessen Fütterung ein frommes Werk ist, muß eine tiefere Beziehung zu der Saat haben, mit deren Niederlegung in die Erde er geweiht wird, und mit deren Einheimen er geopfert wird. Aus diesem Parallelismus erhellt, daß wir hier, wenn irgendwo in dem griechischen Altertum, ein Beispiel haben von einem Tier, das den Wachstumsgeist der Saat verkörpert. In Griechenland ist der Stier oft ein Repräsentant der Fruchtbarkeit, und in anderen Ländern tritt der Vegetationsdämon oft als Stier auf.¹⁾ Repräsentanten der Vegetationsdämonen werden oft längere Zeit aufbewahrt. Der Erntemai, auch der antike, die Eiresione, wird von einer Ernte bis zu der anderen aufbewahrt; der zu Pfingsten oder am ersten Mai aufgesteckte Maibaum mitunter bis St. Johannis; die menschlichen Liebesbünde, die in Nachahmung der Maibrautschaft geschlossen werden, wie die Valentins und das Mailehen, dauern gewöhnlich ein Jahr.²⁾ Im Grunde viel deutlicher und leichtverständlicher ist der magnetische Gebrauch, wenn wir in dem zu opfernden Stier den Korngeist sehen. Er wird gepflegt gerade während der Zeit, da das Getreide wächst und seiner Hilfe bedürftig ist; seine Wohltäter und Verehrer werden seine Gunst erfahren, sie werden das bekommen, was in dem Gebet erfleht wird, Reichtum, gute Ernten von Getreide und allen Früchten und Gedeihen des Viehstandes, ebenso wie die Stadt sich dasselbe zu sichern sucht. Bei der Ernte wird der Korngeist getötet, was auch eine weitverbreitete, von den genannten Forschern dargelegte Sitte ist; hier hat die Tötung der geläufigen Auffassung gemäß die Form eines Opfers an den

1) Nachweise bei Mannhardt, MF 58 ff., Frazer, GB² 2, 277 ff.

2) Nachweise bei Mannhardt, BK 161 ff., 190 ff., 449 ff.

Ackerbaugott Zeus Sosipolis angenommen. Für Erntefeste sind rituelle Mahle und das Aufschlagen von Lauben bzw. Hütten charakteristisch; vielleicht sind diese Sitten in die Göttermahlzeit der Zwölfgötter verwandelt worden.

Wenn nun das Stieropfer an Zeus Sosipolis mit Recht durch das koische Opfer an Zeus Polieus mit dem Stieropfer der Buphonien in Verbindung gebracht worden ist, kann man sich doch zuletzt gegenüber den widerstreitenden Meinungen über dieses Fest entscheiden; denn wenn der Stier des Zeus Sosipolis ein Korngeist ist, muß der des Zeus Polieus es auch sein.

Stier des Zeus in Milet.

Durch den eben untersuchten magnetischen Gebrauch wird auch die magere Hesychglosse *Διὸς βοῦς*¹⁾ verständlich. Der Stier ist *ἀνετός*, von der üblichen Benutzung freigegeben und dem Zeus geweiht. An eins der gewöhnlichen, frei umhergehenden heiligen Tiere ist nicht zu denken, da das Wort zugleich ein Fest bezeichnet, an dem das vorher geweihte Tier geopfert wird. Vielleicht ist der Zeus der dem Polieus und Sosipolis eng verwandte Soter, der aus Milet bekannt ist.²⁾

K. Fr. Hermann zieht die aus einer Inschrift bekannte *βοηγία* hierher mit größerem Recht, als andere darin eine Bezeichnung für Taurokathapsien sehen, denn für den Stierkampf ist es ein wenig angemessener Ausdruck.³⁾ Aus dem oben behandelten Festkreis läßt sich vermutungsweise eine Erklärung holen. *βοηγία* entspricht sachlich völlig dem *βοῦς ἐλαύνειν* auf Kos. Man kann sich also denken, daß in Milet bei dem Vorfest eine Anzahl Stiere, die von reichen Leuten gestellt waren, vorbeigetrieben wurden; aus ihnen wurde auf irgend eine Weise das künftige Opfertier auserwählt. Der glückliche Sieger in diesem Wettstreit fühlt das als ein Glück und eine Gunst des Gottes und weihet daher dem Apoll eine Schale.

Panamareia, Komyria und Heraia.

Die Herren Deschamps und Cousin haben die Stelle des alten Tempels des karischen Gottes Zeus Panamaros in dem heutigen Dorfe Baiaka wiedergefunden und eine lange Reihe daher stammender

1) Hes. *Διὸς βοῦς· ὁ τῷ Διὶ ἀνετός βοῦς· ὁ ἱερός· ἔστι δὲ ἑορτὴ Μιλησίων.*
Ein Zusammenhang mit den Buphonien hat Larcher vorgeschwebt, als er unnötig änderte *Διόμου βοῦς*, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* 48 (1808) 255.

2) *Διὸς Σωτήρος* auf einer Säule A M. 5 (80) 335. 3) GA² § 66, 12 aus CIG 2858.

Inschriften in BCH 11 (87), 12 (88) und 15 (91) herausgegeben; noch andere sind neuerdings von Cousin in BCH 28 (04) veröffentlicht, aber viele von den 400 gefundenen sind noch unbekannt. Die meisten sind Ehreninschriften für Priester und Priesterinnen des Zeus Panamaros; daneben finden sich Haarweihinschriften an Zeus.

Drei Festnamen kommen vor: Komyria, Heraia und Panamareia.¹⁾ Alle drei Feste werden von Priestern und Priesterinnen des Zeus Panamaros geleitet²⁾; in dem Präskript nennen sie sich Priester bzw. Priesterinnen *ἐν Κομυροῖς* (-ῶ) oder *ἐν Ἡραλοῖς* (-ῶ). Die Gattin des Zeus Panamaros heißt Hera *Τελεία*; ihr gelten die Heräen. Weil oft der Ausdruck vorkommt *ἱερεὺς* (bzw. *ἱερατεύσας, -αντες*) *ἐν Ἡραλοῖς κατὰ πενταετηρίδα*, meint man, daß die Heräen penteterisch gewesen sind. Das ist richtig, insofern jedes vierte Jahr ein glanzvolleres Fest gefeiert wurde; daß daneben ein jährliches bestand, lehrt der Umstand, daß neben jenem Ausdruck der gewöhnlichere einfach ist *ἱερεὺς ἐν Ἡραλοῖς* ohne das zugefügte *κατὰ πενταετηρίδα*.³⁾ Die Heräen waren ein Weiberfest, bei dem der Priester die Weiberschar empfängt.⁴⁾ Es war mit Mysterien verbunden.⁵⁾ Durch die Freigebigkeit des Priesters wurde mitunter Geld unter die Frauen verteilt⁶⁾; sowohl Bürgerinnen wie Fremde und Sklavinnen wurden von ihm zum Schmaus eingeladen⁷⁾; daneben bewirbt das Priesterpaar noch besonders die Männer.⁸⁾ Das Fest fand wohl in dem Tempel

1) Das Zeusfest der Komyrien hat seinen Namen von dem Epitheton des Gottes *Κόμυρος*, das aus Halikarnaß bekannt ist (Lykophron, Alex. 459 und Tzetzes z. St.). Vielleicht tritt derselbe in Bargylia unter der Namensform *Κυμώριος* auf, BCH 13 (89) 39, Nr. 62. Von diesem Beinamen gibt es aber in Panamara keine Spur. *Κομύριον* (sg.) bezeichnet das Fest, BCH 11, 379, Nr. 2, Z. 16 *ἐπιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον*; 383, Nr. 3, Z. 26 *τὰ μυστήρια τοῦ Κ.*; 15, 185, Nr. 130 A, Z. 12. Ebenso *Ἡραίων* BCH 15, 190, Nr. 135, Z. 6 *ἐποίησαν τὸ Ἡραίων φιλοτείμως*; 28, 24, Nr. 3 *ἱερεὺς Ἡραίων*.

2) BCH 11, 376 *ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Πανημερίου ἐν Ἡραλοῖς*; 28, 44 Nr. 28 Z. 7 *ἱερατεύσαντες καὶ τοῦ κτλ.*; 12, 85 Nr. 10 Z. 9 *ἱερατευκότα τοῦ Παναμάρου τετράκις, τὸ δις ἐν Ἡραλοῖς κατὰ πενταετηρίδα*, vgl. 87 Nr. 11.

3) Vgl. auch BCH 28, 27 Nr. 7 *ἱερεὺς ἐξ ἐπανγγελίας ἐν Ἡραλοῖς πενταετηρίδος οὐσης*, was nur in diesem Sinne gedeutet werden kann.

4) BCH 15, 204 Nr. 145 Z. 3 *δεξιόμενος δὲ καὶ τὸ πολίτευμα τῶν γυναικῶν ἐν τοῖς Ἡραλοῖς*.

5) BCH 15, 174 *ἐν τοῖς μυστηρίοις δὲ καὶ ἑορτῇ τῶν Ἡραίων*; *Mystagog* 28, 241 Nr. 48 *ἱερεὺς ἐξ ἱερῶν [ἐν Ἡρ]α[λοῖς] — — — Μυωνίδου μυσταγωγ[όντος]*.

6) BCH 15, 198 Nr. 140 Z. 24; 200 Nr. 141 Z. 6 f.; 28, 40 Nr. 23 B.

7) BCH 12, 375 f. Nr. 1 Z. 30 ff.

8) BCH 15, 174 *ἐστιάσαντες ἐν τοῖς Ἡραλοῖς πάντας βουλευτὰς καὶ πολίτας*.

der Hera statt¹⁾) und dauerte zwei Tage.²⁾ Es fanden auch Schau-
stellungen statt.³⁾

Die Komyrien sind auch Mysterien⁴⁾); ihr Lokal ist das mit dem
Fest gleichnamige Komyrion, in dem die Männer bewirtet werden,
während die Frauen in dem Heiligtum (*ἐν τῷ ἱερῷ*) essen.⁵⁾ Sie
waren unstreitig jährlich⁶⁾ und dauerten wie die Heräen zwei Tage.
Man zog in feierlichem Zug dahin, in dem der Priester Wein aus-
teilte; ebenso schlägt er Bretterbuden für die Feiernden und die
Geräte auf⁷⁾, schenkt sogar den Teilnehmern die Opfer.⁸⁾

Den Zug nach Panamara bei Anlaß der Komyrien finden die
Herausgeber wieder in der *ἄνοδος τοῦ θεοῦ* der Inschriften.⁹⁾ Diese
fand aber in dem Heiligtum statt (*ἐν τῷ ἱερῷ*); bemerkenswert ist,
daß die Frauen ebendort bewirtet werden, während die Männer im
Komyrion speisen; denn die *ἄνοδος* scheint eine besondere Beziehung
zu den Frauen zu haben; nur sie erhalten die dabei verteilten Geld-
spenden. Wenn eine Vermutung gestattet ist, macht es den Eindruck,
als ob Zeus seiner Gemahlin einen Besuch abstattet.

Da die Komyrien das Fest der Männer und die Heräen das der
Frauen sind, würde man erwarten, daß jenes von dem Priester, dieses
von der Priesterin geleitet wurde. Es gibt aber ein Priesterpaar in

1) Erwähnt (Reparaturen) BCH 15, 209 Nr. 151 Z. 6; 28, 45 Nr. 30.

2) BCH 12, 383 ff. Nr. 3 Z. 35.

3) BCH 11, 204 Nr. 145 Z. 4.

4) BCH 11, 380 Nr. 2 Z. 16 *ἐπιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυστήρια*;
385 Nr. 3 Z. 26 *τὰ μυστήρια τοῦ Κομυρίου*; 28, 240 Nr. 46 Z. 3 *μυστηρίοις τοῦ*
θεοῦ. *Mystagog* 15, 186 Nr. 130 B Z. 11.

5) BCH 11, 385 Nr. 3 Z. 27; 28, 24 Nr. 2 Z. 6; 15, 186 Nr. 130 A Z. 12.

6) BCH 11, 387 Nr. 4 Z. 5 *Ἐπτὰ ἔτη φιλότιμα Κομύρια θύματα* *ἔρεξεν*
λαίτας ἴσας παρέχων.

7) BCH 11, 380 Nr. 2 Z. 16 ff. *ἐπιτελέσας δὲ καὶ τὸ Κομύριον καὶ τὰ μυστήρια*
εὐσεβῶς καὶ πᾶσιν καὶ ἐν τῷ Κομυρίῳ πολείταις καὶ ξένοις καὶ δοῦλοις ἀφθόνως
οἶνον παρασχὼν ταῖς θυσίαις ἡμέραις, ποιήσας δὲ καὶ σκηνας ἰς τὸν τόπον [π]ρὸς
καταγωγὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν, θεῖς δὲ καὶ ἐν τῇ ὁδῷ
πάσῃ ἡλικίᾳ γλυκὸν τε καὶ οἶνον.

8) BCH 28, 247 Nr. 57 Z. 10.

9) BCH 15, 186 Nr. 130 Z. 15 *δόντες καὶ ἐν τῇ ἀνόδῳ τῇ ἐν τῷ ἱερῷ ἐκάστη*
*τῶν γυναικῶν * α*; 188 Nr. 131 Z. 5 dasselbe; 203 Nr. 144 Z. 9 *ἔδοσαν τ[ε] καὶ*
*[ἐν] τῇ ἀναβάσει τ[οῦ] θεοῦ πάσ[αις] τ[αῖς] γυν[αιξίν] ἀνὰ * β*; 11, 384 Nr. 3 Z. 9
ἤλειψαν δὲ καὶ τῇ ἀνόδῳ τοῦ θεοῦ πανδημεὶ τὴν πόλιν ἐν τῷ ἄστυ πρώτοι ist so
zu erklären, daß das Priesterpaar seine Freigebigkeit auch auf die in der Stadt
Zurückgebliebenen erstreckt hatte; sie waren die ersten, die das getan hatten.
Vgl. BCH 27 (03) 297 B (von den Ptoien) *ἀλείψαντα δὲ πάσας ἑορτὰς ἐν τε πόλει*
καὶ ἐν Πτωίῳ.

jedem Fest. Daß die Chargen getrennt sind, zeigt die Inschrift des Ti. Klaudios Lainas, der zweimal in den Komyrien und dreimal in den Heräen Priester gewesen war.¹⁾ Bei jedem Fest finden wir Priester, Priesterin und Mystagog (s. o.).

Die Panamarien dauerten zehn Tage, später einen ganzen Monat²⁾; es war wohl ein heiliger Monat wie in Ephesos (s. unter Artemis), wo jeden Tag des Monats einige Spenden ausgeteilt wurden. Das Fest wurde in der Stadt Stratonikeia gefeiert, wo Zeus Panamaros und Hekate in dem Buleuterion eine Kultstätte hatten³⁾, und mit dem Herausgeber BCH 15, 178 ist anzunehmen, daß das Bild des Zeus Panamaros für die Feier von dem Tempel nach der Stadt geführt wurde und während des Festes dort blieb. Aus zwei Inschriften⁴⁾ und Münzen von Stratonikeia, wo eine Gestalt, die als Zeus Panamaros gedeutet wird, zu Pferd erscheint, schließt Höfer, R. L. 3, 1494 vielleicht mit Recht, daß der Gott zu Pferd seinen Einzug hielt. Der Zug endete bei dem Buleuterion, wo Opfer verrichtet wurden; einmal ereignete es sich, daß ein heiliger Stier einem frommen Priester den Weg zeigte.⁵⁾ Auf den Aufenthalt des Gottes in der Stadt zielt seine öfter erwähnte

1) BCH 28, 24 Nr. 2. Zwei Chargen in jedem Fest: öfter der Plural, z. B. a. a. O. *ἐπετέλεσαν δὲ καὶ τὰ μυστήρια τοῦ Κομυρίου*; BCH 15, 186 Nr. 130 A Z. 12; *ἱερεὺς (ἱερεῖα ἐν) Ἡραίοις* bzw. *Κομυριοῖς* öfter. Die Priesterin *προιερατευκυῖα [ἐν] Ἡραίοις καὶ ἐν Κομυριοῖς*, 15, 204 Nr. 145 Z. 7 u. a.; der Priester empfängt die Weiberschar bei den Heräen, s. o.

2) Öfter *τὰς τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρέων ἡμέρας δέκα*, von dem 20. bis zum 30. S. 31. A. 1. BCH 15, 204 Nr. 144 Z. 16 *ἠῆξῆ[σαν] πρῶτοι πὰς [τῶν] [Παν]αμα[ρίων] τῆς ἐ[ο]ρτῆς ἡμέρας [δέκα ἕως] τ[ε]ράκοντα*; vgl. 15, 191 Nr. 135 u. S. 31. A. 3.

3) BCH 12, 85 Nr. 9 Z. 10 *ναὸν κατασκευάσας ἐν τῷ βουλευτηρίῳ καὶ κοσμήσας ἀξιοπρεπῶς καθιέρωκεν ἀγάλματα θεῶν Παναμάρου, Ἐκά[της], Ἀρτέμιδος, Ἀσκληπιοῦ, Ὑγείας*; es gab auch eine Priesterin der Artemis in Panamara, BCH 28, 41 Nr. 26 Z. 5. CIG 2715 A = Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie min. 519 *καθιδρυνται δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ σεβαστῷ βουλευτηρίῳ τῶν προειρημένω[ν] θεῶν*, d. h. Zeus Panamaros und Hekate.

4) BCH 15, 204 Nr. 144 Z. 15 *ἐγν[μνα]σιάρχῃσαν καὶ ἐν τῇ τοῦ ἵππου εἰσό[δ]ῳ*, zwischen Dionysien und Panamerien aufgeführt; 28, 247 Nr. 57 Z. 11 *ἀνέθηκαν δὲ καὶ τὸν ἵππον τῷ θεῷ τὸν ὀπηρε[οῦντα]*. Die Münzen in dem Katal. des Brit. Mus., Caria etc. S. 151 ff., Tf. 24.

5) BCH 28, 22 Nr. 1 Z. 16 *ἐ[πι]δεξαμένου τοῦ θεοῦ ἐνεργίαν φαν[ε]ρωτάτην καὶ διὰ τοῦ ἀνιμένου βοῦς πρὸς εὐσεβίαν τοῦ ἱερέως, ὅστις πρῶτον ἐλθὼν τότε ἐς τὴν πόλιν ἐν τῇ ἀγομένῃ πομπῇ ὠδήγησεν τὸν ἱερέα ἐς τὸ βουλευτήριον καὶ μετὰ τὰς θυσίας εὐθὺς ἐχωρίσθη*.

Epidemie.¹⁾ Der Festleiter zeigt während der Festtage seine Freigebigkeit durch Geld- und Ölspenden.

Von diesen Festen zu trennen sind die Leistungen der Priester bei dem Amtsantritt, *παράληψις τοῦ στεφάνου*, der Kranz war das Abzeichen der Priesterwürde²⁾; dasselbe bedeutet *παράληψις τοῦ θεοῦ*.³⁾ Dieses Fest dauerte vier Tage und bestand in gymnasiarchalen Leistungen. Auch der Rücktritt von dem Amte wurde auf dieselbe Weise festlich begangen, wenigstens in der Zeit des Maximinus Daza.⁴⁾ Außerdem bewirten die Priester jeden, der den Tempel des Zeus besucht.⁵⁾

Über die Natur des Gottes und seiner Gattin wissen wir nichts. Es ist die allgemeine Ansicht, daß er ein hellenisierter Karier sei; man sollte glauben, daß er Komyros heiße (vgl. S. 28 A. 1), da sein Fest Komyria genannt ist; davon gibt es aber keine Spur. Panamaros steht einmal allein als sein Name (S. 30 A. 3).⁶⁾ Mit Zeus ist er identifiziert worden, weil er wie dieser auf einem Berge wohnte und Schutzgott seiner Gemeinde war. Noch weniger bekannt ist seine Genossin Hera Teleia.

Die übrigen Zeusfeste sind teils politisch oder agonistisch, teils wenig bekannt. Dieses gilt auch z. T. von Festen, die sehr bedeutenden Kulturen angehören.

1) BCH 15, 198 Nr. 140 Z. 13 *γ[υμ]νασιαρχήσαντες δὲ καὶ τῇ ἑορτῇ καὶ πανηγύρει τοῦ θεοῦ ἐπιρρότω ἐλαίω ἀπὸ τῆ[ς] εἰκάδος μέχρι τῆς τριακάδος ἐν τοῖς δυο[ν] βαλανείοις παντὶ τῶ χρόνῳ τῆς ἐπιδημίας τοῦ θεοῦ. 28, 238 Nr. 42 Z. 7 *γυμνασιαρχή[σαντες πρώτο]ι καὶ μόνοι τῆς ἐπιδημίας οὖσης ἡμέρα[ς — — —]ίς νόκτα*. Andere Inschriften mit Beziehung auf Ölspenden 11, 375 Nr. 1 Z. 5; 379 Nr. 2 Z. 12; 383 Nr. 3 Z. 12; 12, 102 Nr. 22 Z. 12; Geldverteilung 15, 186 Nr. 130 Z. 25 *ὑπὲρ τῶν τρικλιναρχιῶν*; 28, 24 Nr. 2 Z. 12 u. a.*

2) BCH 15, 186 Nr. 130A Z. 18; 198 Nr. 140 Z. 11; 28, 37 Nr. 21 Z. 9 vermutlich 10 Tage, wie der Herausgeber ergänzt.

3) BCH 15, 191 Nr. 135 Z. 4 *ἐγυμνασιάρχησαν τῇ τε παραλήψει τοῦ θεοῦ καὶ τὰς τῆς ἱερομηνείας το[ῦ] θεοῦ ἡμέρας πάσας*; 192 Nr. 136 Z. 5 *γυμνασιάρχης τὰς τε τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρίων ἡμέρας δέκα καὶ τὴν μετὰ παραλήψιν τοῦ θεοῦ τετράδα*; 28, 243 Nr. 51 also von den Panamariern verschieden.

4) BCH 12, 102 Nr. 22 Z. 15 *ἐλαιοτεθήσαντες — — — καὶ τῇ ἀποθέσει τῶν στεφανῶν*.

5) BCH 11, 385 Nr. 3 Z. 20 *ἐστίασαν δὲ πάντας τοὺς ἀνιόντας ἰς τὸ ἱερόν διὰ παντὸς τοῦ ἔτους* u. ö.

6) Panamaros ist doch ein epichorischer Name. Höfer, R.L. 3, 1493, wo auch andere Deutungen angeführt sind.

So die *Naia* des Zeus *Naios* in Dodona, die nur inschriftlich als Spiele bekannt sind¹⁾, und die

Urania in Sparta. Priester des Zeus *Uranios* waren die Könige nach Herodot 6, 56; in der Kaiserzeit finden wir in den Inschriften Priester, Agonothet und Panegyriarch.²⁾

Ein Opfer an Zeus *Ταλειττας* kommt vor in dem mutmaßlichen Fastenfragment aus Sparta, v. Prott, F. S. Nr. 14 Z. 1.

Die *Ithomaien*, das Fest des Gottes von Ithome, waren das Hauptfest des wieder selbständigen Messeniens, Paus. 4, 33, 2. Listen mit Priester, Agonothet, Hierothytai, Schreiber und *χαλειδοφόρος*, Le Bas-Foucart 314, 314a; BCH 5 (81) 155; die älteste von 38 v. Chr. Eine Spur von Menschenopfer darf vielleicht gesehen werden in der Erzählung bei Clem. Alex., Protrep. S. 36P, wonach Aristomenes dem Zeus *Ithomaios* 300 spartanische Gefangene nebst dem König abgeschlachtet hat. Von der Quelle unter dem Gipfel wurde jeden Tag Wasser in den Tempel des Zeus gebracht. Beides erinnert an die Menschenopfer und den Quellkult des Zeus *Lykaios*, ist aber zu unsicher, um Schlüsse zu erlauben. Jedenfalls ist dieser Zeus ein echter Berggott. Das Fest hieß auch *Ithomais*, nach Steph. Byz. s. v. *Ἰθώμη*.

Die *Sthenien* waren ein argivischer Agon, den Hesych s. v. und Plutarch, de mus. p. 1140C, bezeugen; er hat wohl einmal größere Bedeutung gehabt, da er einem speziellen Gott gewidmet ist; Zeus *Sthenios* hatte einen Altar zwischen Troizen und Hermione, Paus. 2, 32, 7.

Von dem Opfer an Zeus *Didymaios* überliefert Macrobius eine Einzelheit.³⁾

Kreta ist wegen seiner Zeusmysterien berühmt, die öffentlich gefeiert und als Vorbilder aller anderen Mysterien ausgegeben wurden (Diod. 5, 77), sie sind aber im einzelnen gar zu wenig bekannt. Die ausführliche Schilderung des Porphyrios, V. Pythag. c. 17, beschreibt nicht eine jährliche Feier, sondern eine allezeit vorzunehmende Einweihung; denn diese ist geschieden von der jährlichen Zeremonie in

1) SIG³ 700 (vgl. BCH 24 (00) 286 f.); CIG 2908; IG II 318 f.; VII 428; BCH 1 (76) 294 *ἀγωνοθέτης Διὸς να(ί)ου καὶ Διδύνης*; vgl. A. B. Cook, Class. Rev. 17 (03) 181 f., der mittelst weitgehender Kombinationen die *Naia* den kleinen *Daidala* gleichstellt.

2) CIG 1258, 1276; 1240 f., 1424.

3) Macrob. Sat. 5, 21, 12 *et Nicander quidem Colophonius in primo Αἰτωλικῶν sic ait ἐν τῇ ἱεροποιῇ τοῦ Διδυμαίου Διὸς κισσῶ σπονδοποιεῖνται· ὄθεν τὰ ἀρχαῖα ἐκπώματα κισσύβια φωνέεται.*

der idäischen Höhle, bei welcher dem Zeus ein Thronstz gebreitet, d. h. ein Göttermahl bereitet wurde.¹⁾

Dem Zeus *Ἑλχανός* wurden in Lyttos die *Ἑλχάνια* gefeiert, nach der Inschrift BCH 13 (1889) 61.²⁾

Lactanz, Instit. I, 21, behauptet, daß Teukros auf *Cypern* dem Zeus ein Menschenopfer eingerichtet habe, das erst unter Hadrian abgeschafft worden sei; es gehört also nach Salamis. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß noch ein Menschenopfer aus Salamis bekannt ist, welches früher Agraulos, später dem Diomedes dargebracht und von dem König Diphilos abgeschafft wurde.³⁾ Sollte vielleicht trotz der abweichenden Einzelheiten dasselbe Opfer gemeint sein? Der Kult war wahrscheinlich semitisch und wurde auf verschiedene Weise mit griechischen Gottheiten verknüpft.

Ein Zeusfest scheint in der Stadt *Kasossos* südlich von Mylasa gefeiert worden zu sein, nach einer von Hula und Szanto in der Nähe des Dorfes Ulash gefundenen, sehr verstümmelten Inschrift, die sich auf Zeus zu beziehen scheint⁴⁾: denn Z. 14 ist *κανηφόρον* zu lesen.

Das *Dia* genannte Fest, bei dem der Fluch der Teer verkündet werden soll nach der alten Inschrift CIG 3044, IGA 497 Z. 34, ist sicher alt, aber nicht weiter bekannt.⁵⁾

Denselben Namen führen Agone in *Pellene*, Schol. Pind. N. 10, 82, und

Laodikeia, Gr. Inscr. Brit. Mus. Nr. 605 Z. 5. 11 u. 615, Z. 14; JHS 17 (1897) 409 ff. Nr. 12 Z. 7, und an unbekanntem Ort IG. IV, 1136 Z. 7.

Ganz unbekannt ist *Ἀμμαλῶν ἑορτὴ ἀγομένη Διὶ*, Hesych s. v.

Feste politischer Art sind außer den schon behandelten noch folgende.

1) A. a. O. *εἰς δὲ τὸ Ἰδαῖον καλούμενον ἄντρον καταβὰς ἔρια ἔχων μέλινα τὰς νομιζόμενας τρεῖς ἐννέα ἡμέρας ἐκεῖ διέτριψεν καὶ καθήγισεν τῷ Διί, τὸν τε στορνύμενον ἀπὸ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.* Vgl. Rohde, *Psyche*² I, 129.

2) Geschrieben *Βελχάνια*; bei Hesych s. v. *Ἑλχανός*. Zeus *Ἑλχανός* auf Münzen von Phaistos, Overbeck, *Kunstmythol.* I, 197 Tf. 3, 3; *Cat. of Gr. Coins* in *Brit. Mus.*, Crete Tf. 15, 10. Monat *Ἑλχάνιος*, BCH 29 (05) 204 Nr. 67.

3) Lactanz, Instit. I, 21, 1 *apud Cyprios humanam hostiam Iovi Teucrus immolavit idque sacrificium posteris tradidit, quod est nuper Hadriano imperante sublatum.* Vgl. Porphy., *de abst.* 2, 54.

4) S. B. der Wiener Ak., phil.-hist. Kl. 132 (95) II Nr. 3 Z. 6 wird ergänzt *ἄλλους Διός*.

5) „Festival of imprecation like the Diasia“ (?) Harrison *Prol.* 143.

Aitnaia, Staatsfest der von Hieron neugegründeten Stadt Aetna, dem Zeus Aitnaios gewidmet, Schol. Pind. Ol. 6, 162.

Basileia in *Lebadeia*.¹⁾ Spiele als Gedächtnisfeier der Schlacht bei Leuktra gestiftet, Diod. 15, 53. Viele Inschriften. Kanephore [Plut.] narr. am. S. 771 F, also (wie wohl immer) feierliche Prozession. Zeus Basileus steht ursprünglich neben Trophonios, der allmählich zu einem Beinamen des Zeus Basileus herabzusinken anfängt, vgl. Rohde, *Psyche*² 1, 125, A. 1. Die *Basileia* sind vielleicht den (älteren?) Trophonien angegliedert; Böckh CIG I, S. 704 hat die Identität behauptet, beweisen läßt sie sich nicht.

Basileia, nach dem Götterkönig genannt, sind überliefert für *Euböia*, Schol. Pind. Isthm. 1, 11, in *Alexandrien* und *Makedonien* durch IG II, 1367.

Eleutherien zu *Plataiai*, penteterische Spiele nach der dortigen Entscheidungsschlacht durch gemeinsamen Beschluß gestiftet, Plut. Arist. c. 21, Strabon 9, S. 412, danach Eustath zu B 504, Paus. 9, 2, 5, Schol. Pind. Ol. 7, 153. Sie sind nach Strabon Zeus Eleutherios gewidmet. Über das jährliche Totenfest s. u.

Eleutherien zu *Larissa* in Thessalien, nur durch Inschriften bekannt, IG VII, 48; dem Zeus gewidmet nach BCH 10 (86) 444 — AM. 7 (82) 237; sein Tempel in Larissa BCH a. a. O. 432 ff.

Opfer und jährlicher Agon des Zeus Eleutherios in *Syrakusa* nach dem Sturz des Thrasybul eingerichtet, Diod. 11, 71.

Die *Hetäridien* in *Makedonien* und dem thessalischen *Magnesia*²⁾ haben auch einen politischen, wenn auch beschränkteren Sinn. Die makedonischen sind von dem König dargebrachte Opfer, die sicher auf seine Leibwache, die *ἑταῖροι*, Bezug nahmen. Vermutlich ist das thessalische Fest ähnlicher Art; darauf deutet der Bericht, daß Iason es für seine Gefolgschaft gestiftet habe.³⁾

Soterien des *ätolischen Bundes*, dem Zeus Soter und Apollon Pythios wegen des Sieges über die Kelten gestiftet, IG II, 323.

1) Vgl. Maybaum, *Der Zeuskult in Bötien*, Progr. Doberau 1901, S. 24.

2) Athen. 13 p. 572 D *Ἡγήσανδρος ἐν Ἱπομνήμασι γραφῶν ὡς τὴν τῶν Ἐταιριδίων ἑορτὴν συντελοῦσι Μάγνητες. ἱστοροῦσι δὲ πρῶτον Ἰάσονα τὸν Αἰσονος συναγαγόντα τοὺς Ἀργοναύτας Ἐταιρίῳ Διὶ θῦσαι καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐταιριδία προσαγορεύσαι. θύουσι δὲ καὶ οἱ Μακεδόνων βασιλεῖς τὰ Ἐταιριδία.*

3) Vgl. II 269 ff. *Μυρμιδόνες, ἑταροὶ Πηληϊάδεω Ἀχιλλῆος — — — μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς — — — ὡς ἂν Πηλεΐδην τιμήσομεν.* Gilbert, *Gr. Staatsaltert.* 2, 266 u. A. 2.

Soterien zu *Sikyon* an dem 5. Daisios, dem Tage, an dem der Tyrann Nikokles gestürzt worden war, mit einem von dem Priester des Zeus Soter für Arat verrichteten Opfer verbunden, Plut. Arat. c. 53.

An den Soterien zu *Megalopolis* wurden göttliche Ehren dem verstorbenen Philopoimen zuteil nach der sehr zerstörten Inschrift SIG² 289, vgl. Diod. 29, 18.

Opfer an Poseidon und Zeus Soter auf *Aegina* s. unter Poseidon.

Opfer an Apollon, Artemis, Leto, Zeus Soter und Athena Soteira im Lenaion auf *Delos* nach den Rechnungen vom Jahre 180 (BCH 6 (82) Z. 181), 201, 225.

Stieropfer an Zeus Soter in *Methymna* IG XII, 2, 498 = OGI 78 Z. 18.

Σωτηρικαί (sc. *θυσταί*) in *Milet* für Hadrian A.M. 5 (80) 335 Nr. 3.

Dem Zeus Soter wird zu *Telmessos* ein Altar auf dem Markte gestiftet und ein jährliches Opfer eines dreijährigen Rindes am 11. Dystros unter Teilnahme aller Bürger und Fremden eingerichtet wegen der Verdienste des Ptolemaios, des Sohnes des Lysimachos und Statthalters des Ptolemaios Euergetes, BCH 14 (90) 162 ff. Nr. 1¹⁾ = OGI 55.

Lampadarchie für Zeus Soter, Apollon, Artemis, Asklepios und *Μήτηρ Θεῶν* in *Eumenia* in Phrygien CIG 3886.

(Fest des Zeus Soter, nach dem Stifter *Pythokleia* genannt, in den Fasten eines koischen Gymnasiums, SIG² 619, v. Protz, FS. Nr. 13.)

Ein Bundesfest fand statt in dem Tempel des Zeus *Chrysaor* nahe *Stratonikeia*, Versammlungsort des karischen Bundes, mit gemeinsamem Opfer, Strabon 14 S. 660. Vgl. Zeus *δμαγύριος*, *δμολάιος* usw. (P.-R. 148 A. 1) und besonders *δμόριος*, dessen Tempel Bundesheiligtum und Versammlungsstätte der Krotoniaten, Sybariten und Kauloniaten war; von einem Fest wird jedoch nicht ausdrücklich gesprochen, obgleich es vorauszusetzen ist, Polyb. 2, 39, 6.

Die vielen Olympien genannten Agone finden hier keinen Platz.

Saturnalienartige Feste.

Die alten Antiquare haben eine ganze Reihe Feste, und zwar besonders die Kronien, mit den römischen Saturnalien verglichen. Diese

1) Über den Mann zuletzt Holleaux, BCH 28 (04) 408 ff.