

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die in Teilen überarbeitete und gekürzte Version meiner Dissertation, mit der ich im Juli 2019 an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen promoviert wurde. Die Überarbeitung wurde im Winter 2019 abgeschlossen, später erschienene Literatur wurde dementsprechend nicht mehr systematisch eingearbeitet.

Im Laufe der Zeit haben mir viele Menschen zur Seite gestanden und es ist mir eine angenehme Pflicht, ihnen zu danken. Von Anfang an haben mich meine Doktorreltern unterstützt. Meiner Doktormutter Prof. Dr. Tanja S. Scheer gilt mein Dank, weil sie mich auf das Thema aufmerksam gemacht hat. Ferner hat sie mir während der Promotion ein sicheres, inspirierendes Arbeits- sowie Forschungsumfeld geboten und mir viele Freiheiten gewährt. Meinem Doktorvater Prof. Dr. Martin Dreher bin ich besonders verbunden, da er mich für die Alte Geschichte begeisterte. Nach meinem Weggang aus Magdeburg hat er mir weiterhin mit Rat und Tat zur Seite gestanden und mich auch während der Promotion in jeder Hinsicht unterstützt. Mit seiner Kritik und seinen Ratschlägen hat er die Dissertation wesentlich beeinflusst. Für die Übernahme des Drittgutachtens und die damit verbundenen wertvollen Hinweise danke ich Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath .

Hochachtung und Dank gebühren meinen geschätzten Göttinger Kolleginnen und Kollegen. Dazu gehört einerseits das Team des DFG-Graduiertenkollegs „Expertenkulturen“. Besonders dessen Sprecher Prof. Dr. Frank Rexroth verdanke ich viel, da er mir am Übergang vom Studium in die Arbeitswelt und Promotion helfend und ermunternd zur Seite stand. Andererseits zählen dazu die Mitarbeitenden am Althistorischen Seminar und die studentischen Hilfskräfte, die mich begleiteten: Ronja Dier, Pauline Ehrhardt und Lara Hitzmann. Meinen Dank und meine Verbundenheit möchte ich vor allem denen aussprechen, die das Manuskript ganz oder in Teilen gelesen haben: Balbina Bäßler, Sven-Philipp Brandt, Martin Lindner und Lisa Schneider. Außerdem bin ich Isidor Brodersen für seine Unterstützung bei den griechischen Texten verbunden.

Weitere wissenschaftliche Anregungen erhielt ich bei zahlreichen Vorträgen und Tagungen. Allen Diskussionsteilnehmerinnen und -teilnehmern danke ich für Fragen und Kritik. Ferner wurde ich bei Studienaufenthalten an den Universitäten Wien und Heidelberg herzlich empfangen und mir wurden alle denkbaren Annehmlichkeiten

ten gewährt. In dieser Zeit konnte ich meine Arbeit aufgrund der ausgezeichneten Arbeitsbedingungen erheblich voranbringen. Ermöglicht wurden diese und weitere Forschungsreisen nach Griechenland durch die großzügige Unterstützung der „Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen“.

Für die Aufnahme in die Reihe „Hermes Einzelschriften“ danke ich den Reihenherausgebern, Prof. Dr. Hans Beck, Prof. Dr. Jan-Wilhelm Beck, Prof. Dr. Karl-Joachim Hölkeskamp und Prof. Dr. Martin Hose. Außerdem danke ich Katharina Stüdemann vom Steiner Verlag für die freundliche, kompetente und geduldige Betreuung des Projektes. Die vorliegende Arbeit entstand im Kontext und in engem Austausch mit der Göttinger DFG-Forschergruppe STRATA (FOR 2064), in der ich dem althistorischen Teilprojekt "Hermes und Herakles. Formen, Strata und Funktionen mythischer Sphärenwechsler in der griechischen Kultur" als Assoziierte angehörte. Entsprechend bin ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses zu Dank verpflichtet. Des Weiteren erhielt ich aus dem finanziellen Anreizsystem zur Förderung der Gleichstellung an der Universität Regensburg dankenswerter Weise einen Beitrag zu den Druckkosten.

Abschließend seien diejenigen genannt, die mir bei der Erfüllung dieses Traums stets zur Seite stand. Mein Partner Geronimo Förster hat mich nicht nur unterstützt, sondern mir immer den Rücken freigehalten. Außerdem hat er für mich alle technischen Hürden aus dem Weg geräumt. Mein größter Dank gilt meinen Eltern, die mein Interesse an der Geschichte geweckt und meine Ausbildung ermöglicht haben. Meine Mutter hat mich während meines Studiums und der Promotionszeit durch ihren Rückhalt und ihr Vertrauen gefördert. Ihre bedingungslose Unterstützung in guten wie in schweren Zeiten lässt sich nicht in Worte fassen. Die vorliegende Studie ist ihr in tief empfundenem Dank gewidmet.

Einleitung: Hermes – ein Gott der Polis

„Zeus befürchtete nun, unser Geschlecht könnte gänzlich ausgerottet werden; deshalb schickte er Hermes zu den Menschen, er solle ihnen gegenseitige Achtung und Recht bringen, damit es in den Poleis ordnende Einrichtungen und Freundschaft stiftende Bande gebe.“¹

Laut der platonischen Version des Prometheusmythos, die im Dialog „Protagoras“ geschildert wird, sandte der Göttervater Hermes zu den Menschen, um sie gegenseitige Achtung voreinander (αἰδώς) und Gerechtigkeit (δίκη) zu lehren, da beide die Grundlagen für die Polis und ihre Institutionen seien. In dem Text wird Hermes als erster Gesetzgeber und Zivilisationsbringer beschrieben. Diese ihm zugewiesene wichtige Funktion deutet schon darauf hin, dass Hermes keine „niedere Gottheit“² war, sondern im Gegenteil eine sehr beliebte, viel verehrte und oft angerufene göttliche Instanz. Der Sohn des Götterkönigs Zeus und der Nymphe Maia gehört zu den zwölf Olympiern, zu denen nach Eudoxos von Knidos (4. Jh. v. Chr.) neben Zeus auch Hera, Poseidon, Demeter, Apollon, Artemis, Ares, Aphrodite, Athena, Hephaistos und Hestia zählen³.

Der schon in Linear-B-Tafeln benannte Gott Hermahās genoss fortwährende Verehrung in der gesamten Antike, wobei sich im Laufe der Zeit unverwechselbare Erkennungszeichen wie das Kerykeion, der geflügelte Hut und die geflügelten Sandalen herausbildeten⁴. Außerdem übernahm der Gott in der antiken Vorstellungswelt spezifische Aufgaben, die sich teilweise zu widersprechen scheinen. So war er Gott der Ordnung und des Chaos oder Schutzpatron der Hirten und der Rinderdiebe.

1 Plat. Prot. 322c (Übersetzung nach Bayer 2008): „Ζεὺς οὖν δέισας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.“

2 Parker 2005b, 151, Nilsson 1995, 392. Anders z. B. Reggiani 2019, 326.

3 Sch. Apoll. Rhod. 2, 532. Zu Quellenbelegen anderer, späterer Aufzählungen: Versnel 2011, 509. Zur Entstehung und Entwicklung des Dodekatheons: Rutherford 2010.

4 Zu Linear-B-Texten: Allan 2018, 5–6, Gulizio 2000. Zu Erkennungszeichen: LIMC s. v. Hermes 285–286. Siehe dazu: Allan 2018, 8–9, Vergados 2013, 31–32, Mylonopoulos 2010b, 179. Zum Nachleben von Hermes: Allan 2018, 122–186, Zunino 1997, 199/212–213.

Bereits in der Antike gab es zahlreiche Versuche, Herkunft und Namen des Gottes zu erklären⁵. Zwar konnte sich keine der Erklärungen durchsetzen, die andauernde Diskussion zeigt aber einerseits die Vielseitigkeit des Gottes und andererseits seine Omnipräsenz.

1.1 Die Zerstörung der Ordnung? Der Hermenfrevl

Die griechischen Götter waren nicht nur πολυώνυμοι (vielnamig), sondern auch πολύμορφοι (vielgestaltig) und übernahmen verschiedene Funktionen, wie auch das Beispiel des Hermes zeigt. Wegen der Multifunktionalität des Gottes muss in der vorliegenden Arbeit ein Schwerpunkt gesetzt werden, wobei die Rolle und die Funktionen, die Hermes in Bezug auf die und innerhalb der griechischen Stadtstaaten innehatte, besonders herausragt. Dafür ist die von Thukydides geschilderte Reaktion auf den sogenannten Hermenfrevl, der sich kurz vor der Sizilienexpedition im Jahr 415 v. Chr. ereignete, nur ein Beleg⁶:

„[...] Währenddessen wurde von all den steinernen Hermesfiguren in der Stadt [...] ein Großteil in einer einzigen Nacht an den Gesichtern verstümmelt. Die Täter kannte niemand, nach ihnen wurde unter Aussetzung einer hohen Belohnung von Staats wegen gefahndet, und zusätzlich fasste man den Beschluss, wenn jemand wisse, dass irgendein anderes Sakrileg vorgefallen sei, dann solle jeder, der wolle, – Bürger, Nichtbürger oder Sklave – dies ohne Furcht anzeigen. Und man nahm die Sache sehr ernst: Denn es schien ein Vorzeichen die Ausfahrt betreffend zu sein, und man glaubte, hinter dem Vorfall stecke eine Verschwörung mit dem Ziel eines Umsturzes und der Zerstörung der Demokratie.“

Innerhalb einer Nacht wurden den Hermen in Athen die Gesichter und, wie andere Quellen berichten, auch die Genitalien abgeschlagen⁷. Dass die Täter unbekannt blieben, löste eine Welle von Notfallsitzungen der Volksversammlung aus⁸. Zusätzlich

5 Vgl. z. B. Plat. *Krat.* 407e–408a.

6 Thuk. 6, 27, 1–3 (Übersetzung Weissenberger 2017): „ἐν δὲ τούτῳ, ὅσοι Ἑρμαῖ ἦσαν λιθίνοι ἐν τῇ πόλει τῇ Ἀθηναίων [...] μιᾷ νυκτὶ οἱ πλεῖστοι περιεκόπησαν τὰ πρόσωπα. καὶ τοὺς δρᾶσαντας ἦδει οὐδεὶς, ἀλλὰ μεγάλοις μὲνύτροις δημοσίᾳ οὗτοι τε ἐζητοῦντο καὶ προσέτι ἐψηφίσαντο, καὶ εἴ τις ἄλλο τι οἶδεν ἀσέβημα γεγενημένον, μὴνύειν ἀδεῶς τὸν βουλόμενον καὶ ἀστών καὶ ξένων καὶ δοῦλων. καὶ τὸ πρᾶγμα μειζόνως ἐλάμβανον. τοῦ τε γὰρ ἐκπλου οἰωνὸς ἐδόκει εἶναι καὶ ἐπὶ ξυνωμοσίᾳ ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι.“ Weitere literarische Quellen: Thuk. 6, 53/6, 60–61, *And.* 1, 8, *Aristoph. Lys.* 1094, *Aristoph. Av.* 1054, *Hellanikos FGrH* 4 F 24b, *Philoch. FGrH* 328 F 133–134, [*Lys.*] 6, *Plut. Alkibiades* 18–21, *Diod.* 13, 2, *Poll.* 10, 36, *Nep. vit. Alc.* 3, *P.Oxy.* 3, 411 (*Anon. Vita Alc.*); Inschriften: *IG I² 421–430* (415–413 v. Chr.); archäologische Zeugnisse: Pelike (Lausanne, *Arch. Mus., Inv.-Nr.* 3250, ca. 470 v. Chr., Satyr verstümmelt eine Herme mit einer Axt), rfg. *Becher (LIMC s. v. Hermes* 172, 475–425 v. Chr., Satyr beim Diebstahl einer Herme).

7 *Aristoph. Lys.* 1093–1095, *Aristoph. Av.* 1054, *Philoch. FGrH* 328 F 133–134, [*Lys.*] 6, *Plut. Alkibiades* 18–21.

8 *Parker* 1983, 168.

wurde bekannt, dass die Mysterien von Eleusis parodiert worden waren⁹. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Taten bestand im Grad ihrer Öffentlichkeit: Während der Mysterienfrevl in einem privaten Zirkel stattfand, waren die Hermen im öffentlichen Raum aufgestellt und deren Verstümmelungen für alle Bürger sichtbar¹⁰. In Folge der Verbrechen brach eine regelrechte Hysterie aus. Doch warum fiel die Reaktion der Athener so heftig aus?

Der Hermenfrevl ereignete sich in einer Phase allerhöchster Alarmbereitschaft und Unsicherheit, die von religiösem Traditionalismus geprägt war. Dieser zeigte sich beispielsweise im Bauprogramm, in den zahlreichen Prozessen wegen religiöser Verfehlungen oder der Überarbeitung des städtischen Festkalenders¹¹. Daher verwundert es nicht, dass die Polis keine Kosten scheute, um den Vorfall aufzuklären: Die Belohnung für sachdienliche Hinweise betrug zunächst 1000 Drachmen und wurde sogar auf 10000 Drachmen erhöht¹². Der Vorfall barg auf der religiösen, politischen und sozialen Ebene Konfliktpotential, weil die Hermen in Athen allgegenwärtig waren. Die Götterbilder begegneten einem einerseits in großer Zahl vor Türen privater Wohnstätten, andererseits übernahmen sie Schutzfunktionen an den Eingängen der Stadt oder von Heiligtümern¹³. Darüber hinaus waren Hermen an wichtigen Orten des öffentlichen Lebens, wie der Agora oder dem Gymnasion, aufgestellt.

Aus den Quellen können drei Erklärungsversuche für die Tat herausgefiltert werden, die nicht immer eindeutig voneinander zu trennen sind. Nach einer Variante, die vor allem auf die erfolgreiche Strategie des vor Gericht angeklagten Andokides zurückgeht, handelte es sich um eine gedankenlose Tat junger Männer¹⁴. In der Forschung wird diese These vor allem von Oswyn Murray unterstützt¹⁵. Alexander Rubel bezieht sich zwar auch auf Andokides, hält es aber für plausibler, dass Mechanismen innerhalb der Hetairie des Euphiletos zu der Tat führten¹⁶. Durch die gemeinsam begangene Straftat sollten die Mitglieder der Hetairie enger zusammenwachsen und sich ihrer gegenseitigen Treue (πίστις) versichern. Damit wäre auch zu erklären, dass Andokides sein eigenes Fehlen bei der nächtlichen Aktion mit Krankheit und Missbilligung der Unternehmung entschuldigte¹⁷. Als zweite, ebenfalls zeitgenössische Erklärung diente die bevorstehende Sizilienexpedition. Die Zerstörung der Götterbilder galt als schlechtes Omen für die Ausfahrt der Flotte und wurde als letzter Versuch,

9 Thuk. 6, 27, 2, And. 1, 40, 36/1, 27–28, 40, Plut. Alkibiades 18, 4. Zur Chronologie der Ereignisse: Osborne 2010, 366–367 mit älterer englischsprachiger Literatur, Rubel 2000, 183 bes. Anm. 15/188 mit älterer Literatur.

10 Rubel 2000, 188.

11 Lys. 30. Dazu: Rubel 2000 mit älterer Literatur.

12 And. 1, 27.

13 Vgl. Versnel 2011, 335–337.

14 And. 1, 67. Siehe auch: Thuk. 6, 28, 1, Plut. Alkibiades 18, 3–4. Dazu: Hornblower 2008, 378.

15 Vgl. Murray 1990.

16 Rubel 2000, 184/214–215. Zu Namen der Verurteilten: HCT 4 (Dover), 1970, 277–280.

17 And. 1, 61–64. Siehe auch: Thuk. 6, 60, 2. Zur Frage der Schuld: Furley 1996, 52–69.

das umstrittene Eingreifen in Sizilien zu verhindern, gewertet¹⁸. In diesem Zusammenhang wurden auch die Korinther beschuldigt, die Freveltat beauftragt zu haben, um das Auslaufen der athenischen Flotte zu vereiteln¹⁹.

Zeitlich nach den Ereignissen und auf der Grundlage der Aussagen des Thukydides wurde eine dritte Erklärung gefunden, wonach es sich um einen Angriff auf die Demokratie und eine Verschwörung aus oligarchischen Kreisen gehandelt habe²⁰. Dem Bericht des Kratippos von Athen (5./4. Jh. v. Chr.) zufolge wurden vor allem die Hermen auf und bei der Agora beschädigt²¹. Sowohl Thukydides als auch die archäologischen Zeugnisse belegen jedoch, dass Götterbilder in der ganzen Stadt betroffen waren²². Den Aussagen des Kratippos ist trotzdem zu entnehmen, dass die Hermen bereits aufs Engste mit der Agora und der Polisordnung verknüpft waren²³. Die These von den Machtkämpfen der Oligarchen in Athen dagegen wird von den mit Kalkül durchgeführten Denunziationen, die auf die Tat folgten, scheinbar noch bestätigt²⁴. Dominique Lenfant kann jedoch mit ihrer Analyse der Komödien des Aristophanes zeigen, dass in den Vorfällen des Jahres 415 v. Chr. von den Zeitgenossen kein oligarchischer Umsturz erkannt oder befürchtet wurde²⁵. Demnach wurden die Hermen von den Verursachern nicht zum Zwecke eines politischen Umsturzes verstümmelt, sehr wohl wurde die Tat jedoch später als Angriff auf die demokratische Ordnung Athens interpretiert²⁶. Birgit Rückert hat herausgearbeitet, dass die Hermen in Athen nicht nur Götterbilder waren, sondern auch ein „Sinnbild der Macht des Staates und der demokratischen Ordnung“²⁷. Eine Zerstörung jener Statuen war besonders für die Polisordnung und deren Magistrate eine Bedrohung sowie Beleidigung, denn Hermen wurden bevorzugt als Repräsentanten magistratischer Verdienste aufgestellt, wie im weiteren Verlauf gezeigt werden wird²⁸.

Schon in der Antike wurde als wesentlicher Grund für die Empörung der Athener die religiöse Verfehlung angeführt, denn der Respekt vor den Göttern war im klassischen Athen gleichzusetzen mit dem Respekt vor den Gesetzen²⁹. Entsprechend lautete der Vorwurf auch nicht Hochverrat, sondern Asebie³⁰. In der modernen Forschung kommen Alexander Rubel und Fritz Graf unabhängig voneinander zu der Einschät-

18 Thuk. 6, 27, 3. Dazu: Allan 2018, 59, Osborne 2010, 364, Rubel 2000, 184.

19 Plut. Alkibiades 18, 3–4.

20 Thuk. 6, 27, 3/6, 28, 2/6, 53, 3/6, 60, 1/6, 61, 1. Zur Tyrannis bei Thukydides: Dreher 2016.

21 Kratippos FGrH 64 F 3. Siehe auch: Wrede 1986, 12.

22 Thuk. 6, 27, 1. Dazu: Kousser 2015.

23 Quinn 2007, 92.

24 And. 1, 36. Zum Vorwurf, dass jedem Glauben geschenkt worden sei: Thuk. 6, 53, 2, And. 1, 36. Hauptvertreter für die Oligarchiethese: Lehmann 1987, zuletzt: Flashar/Schubert 2018, 33.

25 Vgl. Lenfant 1997, 185–200.

26 Allan 2018, 16, Rubel 2000, 205.

27 Rückert 1998, 95. Siehe auch: Crawley Quinn 2007, 82–105

28 Hierzu: 2.1.1.3.1 Strategen und Phylarchen.

29 Lys. frg. 53 (Carey).

30 Rubel 2000, 190.

zung, dass die religiöse Komponente der Tat stärker zu gewichten sei als die innenpolitischen Machtkämpfe³¹. Nicht nur hatten Hermes und seine Götterbilder eine „strong political association“³², sondern er war auch der Gott der Reisenden sowie Vermittler zwischen Menschen und Göttern³³. Allein eine Freveltat gegen Hermes war schwerwiegend, und wenn möglicherweise der Flottenkommandant einer umstrittenen und kostenintensiven Expedition beteiligt war, musste dies zu Irritationen führen³⁴. Laut Alexander Rubel erklärt demnach „nicht nur Tyrannenfurcht, sondern in erster Linie Gottesfurcht“³⁵ das Verhalten der Athener.

Es bleibt festzuhalten, dass sich die Athener eng mit Hermes verbunden fühlten und ein Frevel an seinen Götterbildern zu Angst und Verunsicherung führte. Davon besonders betroffen waren die Athener als Polisbürger, da die Hermen mit politischer Bedeutung aufgeladen waren. Nur so lässt sich erklären, warum die Straftat im Nachhinein als Angriff auf die Demokratie bezeichnet wurde. Entsprechend führte das Zusammenspiel aus religiöser Furcht und politischer Betroffenheit zu der Hysterie in Athen, die sich erst nach Abschluss der Prozesse legte³⁶.

1.2 Stand der Forschung

Seit einigen Jahren wird die griechische Religion in der althistorischen Forschung wieder verstärkt untersucht. Dabei stehen zahlreiche Einzelstudien neben konzeptuellen Arbeiten, welche sowohl die Methodik als auch die Quellenbasis neu bewerten. Breite Zustimmung fanden die Studien von Robert Parker³⁷. In seiner Monographie „On Greek Religion“ fasst er die Probleme und Zugangsweisen zusammen, mit denen er sich in jahrzehntelanger Arbeit mit der Materie beschäftigt hat³⁸. Er geht von Akteuren aus, um das religiöse Selbstverständnis der Griechen zu rekonstruieren. Parker thematisiert verschiedene Formen der religiösen Erfahrung und stellt dabei die Besonderheiten der griechischen Religion heraus, wie beispielsweise das Fehlen heiliger Texte³⁹. Gleichzeitig bezieht er Zeugnisse aus anderen Kulturkreisen ein, um übergreifende Strukturen und Prozesse zu erklären⁴⁰. Außerdem betont er in mehreren Arbei-

31 Rubel 2000, 189 bes. Anm. 36 mit älterer Literatur, Graf 2000.

32 Parker 1996, 81.

33 Furley 1996, 25–27. Zu seiner Rolle als Vermittler zwischen Menschen und Göttern: Meyer 2017, 401, Stocking 2017, 92, Larson 2005, 1–16, Clay 1989, III, Kahn 1978, 66.

34 Parker 1986, 169.

35 Rubel 2000, 197.

36 Rubel 2000, 187. Thukydides bezweifelt die angebotene Klärung der Schuldfrage (Thuk. 6, 60, 2/6, 60, 4–5). Zur Versteigerung der konfiszierten Güter: Rohde 2019b.

37 Vgl. Parker 2017/2011/2005/1996/1983.

38 Parker 2011, x.

39 Vgl. Parker 2011, 13–20.

40 Vgl. Parker 2017.

ten, dass bei der historischen Erforschung der griechischen Religion literarische und epigraphische Zeugnisse gleichberechtigt nebeneinander stehen sollen⁴¹.

In ihrer Monographie „Rethinking Greek Religion“ stellt auch Julia Kindt Konzepte und Tendenzen in der Religionsgeschichte auf den Prüfstand, indem sie nachzeichnet, auf welche Weise das Verständnis der Antike von Vorannahmen geprägt ist und wie durch den Einbezug von Methoden und Theorien der Nachbarfächer ein neuer Blick auf altbekannte Quellen gelingen kann⁴². Für Kindt ist die Religion ein Medium der Macht, das nicht nur von der Polis instrumentalisiert worden sei⁴³. Vielmehr sei Religion auf verschiedenen Ebenen des öffentlichen und privaten Lebens, die sich nicht gegenseitig ausgeschlossen, sondern nebeneinander existiert hätten und ineinander übergegangen seien, wirkmächtig gewesen und habe die Gesellschaft mitgestaltet. Jede Auseinandersetzung mit der griechischen Religion sollte ihren Ratschlag berücksichtigen, nicht nach einer verbindlichen Theologie zu suchen, sondern die Lücken und Ungereimtheiten als vitalen Teil der griechischen Religion anzuerkennen⁴⁴.

Daneben wurden zuletzt häufiger Einzelbetrachtungen von Gottheiten oder Gruppen göttlicher Wesen angefertigt. So erschienen unter anderem Untersuchungen zu Aphrodite, Apollon, Artemis, Athena, Dionysos, den Heroen, den Nymphen, Pan oder Zeus⁴⁵. Unter diesen sticht besonders die Arbeit von Jenny Wallensten zu Aphrodite hervor, in der sie auf der Grundlage des epigraphischen Materials zeigt, dass Aphrodite, entgegen der bisher vorherrschenden Meinung, auch eine politische Gottheit war, die besonders von Amtsträgern verehrt wurde⁴⁶. Dabei geht sie bereits kurz auf die Kultverbindung mit Hermes ein, die sich hauptsächlich in Magistratenweihungen widerspiegelt. Schon Jean-Pierre Vernant stellte heraus, dass Gottheiten nicht isoliert, sondern in ihrem Wechselspiel mit anderen göttlichen Wesen und den Menschen betrachtet werden sollten⁴⁷.

Einzelbetrachtungen zu dem Gott Hermes haben zwar eine lange Forschungstradition, die in das 19. Jh. zurückreicht, aber im Vergleich zu anderen Gottheiten wurde ihm eher wenig Aufmerksamkeit zuteil⁴⁸. Die Mehrzahl der bisherigen Arbeiten konzentrierte sich auf die literarischen Zeugnisse, wobei den frühen Quellen wie Hesiod, Homer und den homerischen Hymnen wegen ihres literarischen Wertes und humanistischer Bildungstraditionen überdurchschnittlich viel Raum eingeräumt wurde. Daraus

41 Vgl. z. B. Parker 2012.

42 Kindt 2012, 7.

43 Kindt 2012, 190.

44 Kindt 2012, 194, Versnel 1993. Zu religiösem Wissen: Scheer 2018.

45 Zu Aphrodite (Cyrino 2010, Wallensten 2003), zu Apollo (Graf 2009), zu Artemis (Budin 2016), zu Athena (Deacy 2008), zu Dionysos (Seaford 2006), zu Heroen (Ekroth 2002), zu Nymphen (Larson 2001), zu Pan (Borgeaud 1998), zu Zeus (Dowden 2006, Vonderstein 2006).

46 Vgl. Wallensten 2003. Siehe auch: Wallensten 2019.

47 Vernant 1980, 99.

48 Erstmals einen größeren Abschnitt widmete Farnell dem Gott in seinem „The cults of the Greek states“ (Farnell 1909).

resultierten mythologische Arbeiten, die eine bestimmte Facette des Gottes betonen⁴⁹. Auf der Grundlage der Epen Homers wurde Hermes beispielsweise wiederholt als Seelengeleiter oder Trickster bezeichnet⁵⁰. Außerdem interpretierte Laurence Kahn den Götterboten, unter Zuhilfenahme anthropologischer Beobachtungen, als einen Gott der Kommunikation⁵¹. Darauf aufbauend und die Quellenbasis um weitere literarische Zeugnisse erweiternd, entwirft Dominique Jaillard eine Theogonie des Hermes, wobei dieser als Experte der Rede und der Erfindung charakterisiert wird⁵². Ebenfalls in die Tradition von Kahn lässt sich Anna van den Kerchove einordnen, in derer Sicht die Stimme als Zeichen der Kommunikation grundlegend ist, um die Wirkung von Hermes Τρισημίγιστος (der dreimal Größte) in der antiken Philosophie zu erklären⁵³. Die jüngste systematische und kritische Zusammenstellung der frühen mythischen Überlieferungen zu Hermes ist Carmine Pisano zu verdanken⁵⁴. Der Autor arbeitet auf dieser Grundlage die Rolle von Hermes in der Legitimationspraxis antiker Herrscher heraus und dekonstruiert dabei die veraltete Wahrnehmung von Hermes als einem Gott der „kleinen Leute“⁵⁵.

Die beiden homerischen „Hymnen an Hermes“ haben ihre eigene Forschungstradition. Diese wurde in mehreren, im Laufe der letzten Jahre erschienenen Übersetzungen und Kommentaren aufgearbeitet⁵⁶. Darunter sticht die Arbeit von Athanassios Vergados hervor⁵⁷. Für die vorliegende Abhandlung wurden sowohl seine Datierung in das 6. Jh. v. Chr. als auch seine Interpretation des Textes als in den Kontext der Komik und des Symposions gehörig übernommen⁵⁸. Ebenfalls mit einem deutlichen Fokus auf die homerischen „Hymnen an Hermes“ ist die neue Monographie „Hermes“ von Arlene Allan gestaltet⁵⁹. Zwar wird eine Zusammenschau der Mythen, der Ikonogra-

49 Zu Hermes und Zeus (Curtius 1931), Hermes als Mondgott (Siecke 1908), Hermes als Windgott (Roscher 1878). Siehe auch: Briquel 1985.

50 Zu Götterboten (Bettini 2011, Johnston/Mulroy 2009, Reece 2009, Johnston 2002a, Bettini 2000, Bader 1992), Trickster (Allan 2018, Fletcher 2008, Hynes/Doty 1997, McNeely 1996, Brown 1947), Seelengeleiter (Kerényi 1944, Raingeard 1934, Eitrem 1909b).

51 Vgl. Kahn 1979/1978. Siehe auch: Bettini 2011, Fletcher 2008, Parker 2005a, 391, Bettini 2000.

52 Vgl. Jaillard 2007a.

53 Vgl. Kerchove 2012.

54 Vgl. Pisano 2014.

55 Vgl. z. B. bei Athanassakis 1989, Chittenden 1947b.

56 Vgl. Schenk zu Schweinsberg 2017, Vergados 2013, Adorjányi 2012, Cursaru 2012b, Nobili 2011, Allan 2002, Shelmerdine 1986/1984/1981, Radermacher 1931.

57 Vgl. Vergados 2013/2011b.

58 Eine andere Datierung schlug Julia-Maria Schenk zu Schweinsberg vor. Sie argumentiert auf sprachlicher und historischer Ebene, dass der Hymnos ein Produkt des Hellenismus sei (Schenk zu Schweinsberg 2017, 34–49), was nicht überzeugt. Die skizzierten Parallelen bei Apollonios, Apollodor und Theokrit sind Erzählstränge, die sich in der gesamten antiken Literatur finden und auch als Rezeption des Hymnos verstanden werden können.

59 Vgl. Allan 2018. Leider fehlen die deutsch-, französisch- und aktuellere italienischsprachige Forschungsliteratur und vor allem die neueren Publikationen zu den Hermen nahezu vollständig. Siehe auch: Zusanek 2003.

phie, der Formen der Verehrung und der Rezeption des Gottes in Antike und Moderne versprochen, eine systematische Untersuchung bleibt aber aufgrund der überblicksartigen Darstellung und der Konzentration auf die frühen Texte aus.

Fragen zum Kult des Gottes Hermes wurden bisher wenig und eher in allgemeinen Untersuchungen zur griechischen Religion thematisiert⁶⁰. Die bisher einzige systematische Zusammenstellung der Zeugnisse publizierte Pierre Raingeard⁶¹. Der regional gegliederte Katalog, welcher viele der zum Abfassungszeitpunkt bekannten epigraphischen, archäologischen und literarischen Zeugnisse enthält, bildet die Grundlage für seine Ausführungen zu den Anfängen des Kults. Für Raingeard liegen diese in Hermes' Rolle als Ψυχαγωγός (der Seelenführer). Seitdem widmeten sich Forschende vor allem in Aufsätzen spezifischen Formen des Hermes Kults. Zu den einflussreichsten Untersuchungen gehört der Beitrag von Jean-Pierre Vernant, in dem er die Gottheiten Hestia und Hermes kontrastiert⁶². Während Hestia innerhalb des Oikos eine wichtige Ansprechpartnerin war, übernahm Hermes diese Aufgabe außerhalb des Hauses. Somit verdankt die Forschung Vernant den Hinweis, dass Hermes neben anderem auch ein Gott der Polis und ihrer Magistrate war⁶³. In der Folge bezeichnete auch Laurence Kahn Hermes als Patron der gemeinsamen sozialen und kollektiven Aktivitäten, blieb dabei aber eine vertiefte Untersuchung schuldig⁶⁴.

Eine erste Untersuchung des Hermes Kults auf der Grundlage der Inschriften wurde von Gabriella Bevilacqua vorgelegt⁶⁵. Gleichzeitig ist sie die Erste, welche die Aussagekraft der Beinamen für die Wahrnehmung des Gottes und seine Kultpraxis explizit herausstellt⁶⁶. Sie hält fest, dass es sowohl öffentliche als auch private Weihungen an Hermes im gesamten griechischen Raum gab, in denen sich seine Multifunktionalität ausdrückte. Wegen der zahlreichen Weihungen von Amtsträgern bezeichnet die Autorin Hermes als Gott der „istituzioni cittadine“⁶⁷. Neuerdings widmen John F. Miller und Jenny Strauss Clay den interdisziplinären Sammelband „Tracking Hermes, Pursuing Mercury“ der Erforschung des Gottes von seiner Geburt über verschiedene Einflussgebiete als Mediator oder im Handel bis hin zu seiner Rolle in den spätantiken magischen Texten⁶⁸. Die Beiträge zum griechischen Hermes lassen, von einigen Ausnahmen abgesehen, wieder eine Überbetonung der frühen Texte erkennen. Dem-

60 Vgl. z. B. Farnell 1909, 62–84.

61 Vgl. Raingeard 1934. Siehe auch: Herter 1967.

62 Vgl. Vernant 1963.

63 Vernant 1965, 150–151. Bereits Jules Toutain hebt kurz die Bedeutung von Hermes für die Gemeinschaft und die politischen Institutionen hervor (Toutain 1932).

64 Kahn 1978, 15.

65 Vgl. Bevilacqua 2009 mit lückenhafter Belegführung. Für den Kult von Hermes Ἀγοραῖος auf der Agora von Athen stellte Massimo Osanna erstmals systematisch die literarischen und epigraphischen Zeugnisse zusammen (Osanna 1992).

66 Bevilacqua 2009, 227.

67 Bevilacqua 2009, 231.

68 Vgl. Miller/Clay 2019.

gegenüber hebt sich der Aufsatz von Jenny Wallensten ab: Sie stellt erstmals die Votivinschriften an Hermes aus den gängigen Editionen übersichtlich in einem Appendix zusammen und kommt auf deren Grundlage zu allgemeinen Aussagen bezüglich der Weihenden und der Kultverbindungen⁶⁹.

Nicht unerwähnt bleiben sollen zudem die archäologischen Arbeiten, welche die bildlichen Zeugnisse des Hermes-kults zusammenstellen⁷⁰. Zum einen widmete sich Paul Zanker der Sammlung und Deutung der Hermesdarstellungen auf Vasen⁷¹. Zum anderen wurde den Hermen, der häufigsten Repräsentationsform des Gottes, eine Reihe von Untersuchungen zuteil, unter denen besonders die Monographie von Birgit Rückert hervorgehoben werden muss⁷². Rückert arbeitet heraus, dass die Herme in Athen im öffentlichen und privaten Leben mehrere Funktionen übernahm, die sich auf drei grundlegende Rollen fokussieren lassen: als Grenzmal, als Trägerin von Inschriften und als Sinnbild der funktionierenden Polis. Außerdem beweist sie, dass Hermen stets als Kultbilder des Gottes wahrgenommen wurden⁷³.

Neben der religionshistorischen Forschung sind auch die Arbeiten zur Polis, zum Bürgerstatus und zur Verbindung von Polis und Religion grundlegend⁷⁴. Die daraus resultierenden Ergebnisse können anhand des Beispiels des Hermes-kults überprüft und verifiziert oder falsifiziert werden. Weiterhin sei auf Autoren wie Karl-Joachim Hölkeskamp und Gunnar Seelentag verwiesen, die das Konzept der Institutionalisierung für die Alte Geschichte fruchtbar machten, wodurch nicht mehr nur einzelne Ereignisse in den Blick genommen, sondern Entwicklungsprozesse untersucht werden können⁷⁵. Auf dieses Konzept wird im Abschnitt zur Methode näher eingegangen werden.

Gewichtig für die vorliegende Arbeit ist auch die Analyse der Polis als politische und territoriale Einheit, wodurch Kultstätten außerhalb der städtischen Zentren in ihrer Bedeutung für die Polis und deren Bürger neu bewertet werden können⁷⁶. In der Vergangenheit wurden die sogenannten ländlichen Heiligtümer mit dem Hinweis auf die vergleichsweise schlechte Quellenlage häufig vernachlässigt⁷⁷. Jedoch umfasste das Herrschaftsgebiet eines Stadtstaates mitnichten nur die innerhalb des Mauerrings ge-

69 Wallensten 2019.

70 Grundlegend ist ebenfalls der Beitrag im LIMC von Gérard Siebert, der nicht nur die Ikonographie beschreibt, sondern aus dieser auch Ergebnisse für die Wahrnehmung des Gottes und seinen Kult ableitet (LIMC s. v. Hermes).

71 Vgl. Zanker 1965. Siehe auch: Wegner 1996.

72 Vgl. Schubert 2018, Flashar/Schubert 2018, Kousser 2015, Quinn 2007, Krämer 2001, Rückert 1998, Pritchett 1998, 121–137, Brahm 1994, Wrede 1986, Seiler 1969, Lullies 1931, Curtius 1903.

73 So auch: Collard 2019, 237–239. Anders argumentiert Henning Wrede, der die Herme als „Ausstattungs-kulptur“ bezeichnet (Wrede 1986, 2).

74 Zur Polis: Hansen 2007a/2007b/2006, Hansen/Nielsen 2004; zu den Bürgern: Blok 2017; zu Polis und Religion: Kindt 2015, Eidinow 2015 jeweils mit älterer Literatur.

75 Besonders einschlägig: Seelentag 2015, Hölkeskamp 2003.

76 Vgl. Grote 2016, Bultrighini 2015a/2015b, Hölscher 2013, Conwell 2008, Baumer 2004, Henrichs 1990, Osborne 1987.

77 Baumer 2004, 4 mit älterer Literatur.

legene städtische Siedlung, sondern das gesamte Land von einer Grenze zur anderen. Diese Sichtweise spiegelt sich vor allem in den erkenntnisreichen Untersuchungen einzelner Städte oder Landschaften wider, welche unter anderem die Verbindung der ländlichen Heiligtümer mit dem städtischen Zentrum untersuchen⁷⁸.

Die systematische Untersuchung der Kultpraxis für den Gott Hermes ist bis heute ein Desiderat der Forschung. Weiterhin wurde bisher die Rolle von Hermes als Gott der Polis und ihrer Bürger zu wenig und nur in Bezug auf Athen beachtet. Ebenfalls unhinterfragt ist, weshalb Hermes diese Rollen von den antiken Zeitgenossen zugewiesen wurde. Diese Lücken sollen durch die vorliegende Arbeit geschlossen werden.

1.3 Polis und Religion

Die Begriffe Polis und Religion wurden und werden in der althistorischen und kulturwissenschaftlichen Forschung viel diskutiert. Durch eine neue Akzentuierung der Begriffe sucht die vorliegende Studie eine Positionierung in diesem Diskurs und setzt deswegen mit einer begriffsgeschichtlichen Erläuterung ein. In einem ersten Schritt wird die Polis in ihrem antiken Verständnis untersucht. Im Zentrum des zweiten Abschnitts steht der Komplex Religion. Die Verbindung beider zueinander wird im letzten Teil erläutert.

Trotz vieler Bedeutungsvarianten in den antiken Texten lässt sich konstatieren, dass *πόλις* die Burg, die Stadt oder den Staat umfassen konnte⁷⁹. Somit schließt der Begriff sowohl die Stadt als Personengemeinschaft als auch als territoriale Einheit ein, denn die griechische Polis bestand aus einer urbanen Siedlung und der Chora⁸⁰. Polis als Staat lässt sich am besten als Gemeinschaft von Bürgern (*πολιται*) übersetzen⁸¹. Das Bürgersein bedeutete wiederum die Zugehörigkeit zu der politischen Gemeinschaft

78 Für diese Arbeit verwendete Werke: Ainos (May 1950), Argolis (Serra 2015, Tausend 2006, Jameson/u. a. 1994, Foley 1988, Tomlinson 1972), Arkadien (Nielsen 2002, Tausend 1999, Jost 1992/1985, Immerwahr 1891), Athen/Attika (Meyer 2017, Bultrighini 2015, Solders 1931), Boiotien (Kühr 2006, Schachter 1986), Korinth (Reichert-Südbeck 2000), Kreta (Seelentag 2015, Chaniotis 2014/2006/2005/2003/2001/1996/1995/1991/1988, Sporn 2002, Gehrke 1997, Haft 1996, Link 1994, Lebesi 1985/1976, Willetts 1962), Kyaneai (Kolb 2008), Megara (Hanell 1934), Nordionien (Graf 1985), Odessos (Minchev 2011/2003), Peloponnes (Hägg 2002), Thessalien (Mili 2015, Moustaka 1983, Biesantz 1965, Philippson 1944, Stählin 1924), Thrakien (Valeva/Nankov/Graninger 2015, Archibald 1999/1998, Wiesner 1963, Tomaschek 1893), mehrere Landschaften (Baumer 2004, Farnell 1909).

79 Aristot. pol. 1276a 25–27. Dazu: Seelentag 2015, 233 mit älterer Literatur, Hansen 2007a, 10 mit Quellenbelegen.

80 Hansen 2007a, 11 mit Quellenbelegen. Siehe auch: Die Arbeiten des Copenhagen Polis Centers [CPCActs (1993–2005), CPCPapers (1994–2007), bes. CPCPapers 8, Hansen/Nielsen 2004], Hansen 2006. Zur Diskussion über den Gebrauch des Begriffs „Staat“ zur Bezeichnung vormoderner Gemeinwesen: Dreher (im Druck), 7–10/13–17 mit älterer Literatur.

81 Aristot. pol. 1275a 22–24. Dazu: Strauss 2013, 23, Hartmann 2002, 49–51.

der Polis mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten⁸². Dabei bildete die Polis eine übergeordnete Identifikationsebene, die durch Strukturen wie die Phylen, Demen und Phratrien untergliedert war⁸³. Die Wichtigkeit des einzelnen Bürgers für das Funktionieren der Polis Athen betonte jüngst Martin Dreher: „Die athenische Gesellschaft war also, so können wir sagen, eine Bürgergesellschaft, deren Angehörige schon in der archaischen Zeit in der politischen Praxis als das auftraten und angesehen wurden, was erst die moderne Rechts- und Staatstheorie (seit Hegel) mit der Kategorie der Person definiert hat: als eigenständig und eigenverantwortlich handelnde Rechtssubjekte“⁸⁴. Diese Beobachtung gilt auch für die griechische Polis an sich.

Für den Komplex „Religion“ bietet sich der Religionsbegriff von Martin Riesebrodt an, mit dem die Rolle der einzelnen Akteure hervorgehoben wird. Riesebrodt versteht die religiösen Handlungen als institutionalisierte Akte und schlägt folgende Definition vor: Religion sei ein „Komplex [von] Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen“⁸⁵. Formen und Inhalte der Praktiken würden durch subjektive Aneignung und Ausdeutung erlernt⁸⁶. Daher sollten, so Riesebrodt weiter, nicht mehr nur Weltbilder oder Deutungen religiöser Experten, sondern die tatsächlichen religiösen Akte betrachtet werden.

Diese Definition lässt sich weitestgehend auf die griechische Antike übertragen. So stand laut Fritz Graf „die Existenz und Relevanz der Götter [...] nicht zur Debatte, sie sind ein objektiv Gegebenes für die politischen Institutionen, die den rituellen Kontakt zu pflegen haben“⁸⁷. Außerdem umfasste das religiöse System verschiedene Optionen der Verehrung, die trotz Widersprüchen nebeneinander stehen konnten⁸⁸. Demnach gab es ein Spektrum von angemessenen bis hin zu nicht akzeptablen religiösen Aktivitäten, die das Ergebnis von Aushandlungsprozessen in einer eng vernetzten Welt des Mittelmeerraums waren⁸⁹. Ein Beispiel für unangemessenes Verhalten war der oben besprochene Hermenfrevl.

Offen ist noch, inwiefern Polis und Religion zusammenhängen. Beide können in der griechischen Antike nicht losgelöst voneinander betrachtet werden. So zählt schon Aristoteles in seiner Schrift „Politika“ die Verehrung der Götter zu den wichtigsten Aufgaben des Staates⁹⁰. Die Religion war Ausdruck sozialer Wechselwirkungen und wurde als Integrationsmechanismus von der Polisgemeinschaft genutzt, denn

82 Blok 2017, 43.

83 Graf 1995, 104, Parker 1987, 138.

84 Dreher (im Druck), 4–5 mit älterer Literatur. Siehe auch: Seelentag 2015, 233, Dreher 1983, 9/55–95.

85 Riesebrodt 2007, 109, Zitat: 113. Zusammenstellung der Begriffsdiskussion bei: Hock 2002, 10–21.

86 Riesebrodt 2007, 115/129.

87 Graf 1995, 104.

88 Burkert 1990, 11/21.

89 Eidinow 2015, 64, Malkin 2011, Bowden 2010, 10.

90 Aristot. pol. 1328b 11.

die Bürger waren gleichzeitig Teil der Kultgemeinschaft ihrer Stadt⁹¹. Zwar konnten auch Nichtbürger an manchen Ritualen teilnehmen, die Kontrolle und Durchführung derselben oblag aber der Bürgerschaft⁹². Uneingeschränkte Deutungshoheit hatte die Polis jedoch nicht⁹³. Eine solche unterstellt das von Christiane Sourvinou-Inwood vorgeschlagene Konzept der „Polis-Religion“, nach dem die Polis das Gerüst jeglichen religiösen Denkens und Handelns vorgegeben hat⁹⁴. Zwar ist dieses in seiner Absolutheit nicht mehr tragbar, berechtigt ist aber Sourvinou-Inwoods Hinweis auf die bedeutende Rolle der Polis und ihrer Institutionen im religiösen Gefüge der Antike. Stattdessen wurden von der neueren Forschung zwei Erklärungsmuster zum besseren Verständnis der griechischen Religion ausgearbeitet: die Konzepte der „embedded religion“ und der „personal religion“.

Für den Entwurf der „embedded religion“ tritt Esther Eidinow ein⁹⁵. Der Begriff „embeddedness“ (Eingebettetsein) wurde ursprünglich in Bezug auf die antike Wirtschaft verwendet, um zu verdeutlichen, warum eine antike Wirtschaftstheorie im modernen Sinne fehlen würde⁹⁶. Für die antike Religionsgeschichte wird dieser erstmals von Robert Parker verwendet, ohne dass er die Implikationen genauer erläutert⁹⁷. Neue Aufmerksamkeit erhält das Konzept durch die eben beschriebene Diskussion über die „Polis-Religion“. Die Religion war in die Gesellschaft eingebettet, das heißt, sie stellte kein übergesellschaftliches Konstrukt dar, sondern durchdrang im Gegenteil alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens.

Dagegen wird das Konzept der „personal religion“ ausführlich von Julia Kindt dargelegt⁹⁸. Der Autorin gelingt es, auf einer breiten Quellenbasis zu zeigen, dass die von der Polis organisierten und dominierten Kulte nur eine Möglichkeit neben anderen waren, um religiöse Praktiken durchzuführen, und dass die griechische Antike unterschiedliche Formen der Götterverehrung kannte. Da die religiösen Praktiken den entsprechenden Kontexten angepasst wurden, könne, so Kindt, nicht von ausschließlich öffentlichen oder persönlichen Kulturen gesprochen werden⁹⁹. Dieses Konzept erweist sich für die Erforschung des Hermes Kults als besonders ergiebig, da unzählige Beispiele zeigen, dass der Gott zwar als Polisgottheit wahrgenommen und verehrt wurde, dabei aber persönliche Interessen sowie Wünsche durchaus eine Rolle spielten und deutlich geäußert wurden. Kombiniert man diesen Befund mit dem am Anfang des Abschnitts besprochenen Verständnis der Polis als eines Staates von Bürgern, erklärt

91 Blok 2017, Cosmopoulos 2015, 1, Hartmann 2002, 51, Rubel 2000, 25, Aleshire 1994.

92 Parker 2011, 57–61, Bleicken 1986, 167.

93 Aristot. pol. 1328b 11.

94 Vgl. Sourvinou-Inwood 2000a/2000b, Sourvinou-Inwood 1990.

95 Vgl. Eidinow 2015, 55–63 mit älterer Literatur, Kindt 2012, 16–25. Kritik an dem Konzept: Nongbri 2008.

96 Polanyi 1957, 71. Siehe auch: Carlà/Gori 2014.

97 Parker 1986, 265–266. Siehe auch: Bremmer 1994.

98 Vgl. Kindt 2015 mit älterer Literatur zum Konzept der „Polis-Religion“, Kindt 2009.

99 Kindt 2015, 38/44.