

Vorwort

Das vorliegende Buch vereint mehrere Forschungsinteressen, deren Zusammenhänge sich mir erst im Zuge ihrer Verfolgung nach und nach erschlossen haben. Diese Genese hat die Form des Buches mitbestimmt: Der eher theoretische Abschnitt A befasst sich unter den Stichworten ‚Grenze‘, ‚Geheimnis‘ und ‚Esoterik-Exoterik‘ mit den strukturellen Bedingungen von Sakralisierungsdiskursen und führt auf dieser Grundlage in einige Überlegungen zur Strukturierung von Religion in der römischen Republik ein. Insbesondere die Erarbeitung eines für kulturgeschichtliche (statt doxographischer) Untersuchungen hilfreichen Begriffs von ‚Esoterik und Exoterik‘ ist ein Anliegen, das sich mit meinem in früheren Arbeiten verfolgten Interesse an der Autonomisierung von Intellektualität im Athen des 4. Jahrhundert verbindet. Da das Konzept der ‚esoterisch-exoterischen Kommunikation‘ sein Potential meines Erachtens gerade religionsgeschichtlich erweisen kann, ist es Teil dieses Buches geworden. Abschnitt B beansprucht nicht mehr zu leisten, als an zwei besonders zentralen Beispielen aus der Mittleren Republik die Perspektivveränderungen durchzuspielen, die sich mithilfe der Überlegungen von Abschnitt A ergeben – eine größere Zahl an Konfliktfällen zu analysieren, lag zu Beginn in meiner Absicht, erwies sich aber in Umfang und zeitlichem Horizont dieser Arbeit als unmöglich.

Die enge zeitliche Eingrenzung auf die Jahrzehnte zwischen Zweitem Punischem Krieg und ‚Bacchanalienskandal‘ (samt Nachwirkungen) hat eine wesentliche Ursache darin, dass sich im Laufe der Arbeit mein Interesse an der plautinischen Komödie als Quelle für die zur Debatte stehenden Phänomene vertiefte. Ausgehend von den vielzitierten plautinischen Erwähnungen der Bacchanalien zeigte die stichprobenartige Untersuchung, dass die Analyse des Religionsdiskurses bei Plautus eine eingehende Behandlung der entsprechenden Szenen vor dem Hintergrund ganzer Dramenstrukturen und Leitmotive erfordert, dass zugleich aber gerade dies für viele Stücke ein Postulat darstellt, insofern der Zugriff auf die Thematik in den meisten vorliegenden Studien nicht aus religionshistorischer Warte erfolgt. Was zunächst als Teilkapitel zum Bacchanalienskandal vorgesehen war, wuchs sich so rasch zum vorliegenden Umfang aus (Abschnitt C).

Einzelne Abschnitte der theoretischen Überlegungen in Abschnitt A sowie der Untersuchungen der Abschnitte B und C wurden im Entwurfsstadium zu verschiedenen Anlässen in Vortragsform zur Debatte gestellt. Mein Dank gilt den Kolleginnen und

Kollegen an den Universitäten in Mainz, Düsseldorf, Münster und an der Humboldt Universität in Berlin, die sich mit hilfreichen Hinweisen beteiligt haben. Unerlässliche administrative Beiträge zur Fertigstellung dieses Buches haben Stephanie Katgely und vor allem Mareike Beatrice-Stanke geleistet, die zudem – ebenso wie meine Frau Dr. Lisa Klewitz – durch akribische Lektüre erheblich zur Verbesserung des Textes und zur Klarheit manchen Gedankengangs beigetragen hat. Anna Dötsch, Vincent Hupfauer, Juliane Spallek und Anne Wolff waren eine große Unterstützung bei der Erstellung des Registers. Andreas Goltz danke ich dafür, dass er einst angesichts eines aufziehenden Tenure-Verfahrens beharrlich den Finger in die Wunden des zeitlichen Drucks gelegt hat. Marietta Horster hat mit Umsicht und Geduld dazu beigetragen, dass mir trotz aller universitärer und privater Ablenkung ausreichend Freiräume für die Fertigstellung des Manuskripts verblieben. Den aktuellen und ehemaligen Herausgebern der Reihe ‚Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge‘, besonders Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid bin ich nicht nur für hilfreiche Verbesserungsvorschläge, sondern besonders auch für die außerordentlich zügige Durchsicht des Manuskriptes zu großem Dank verpflichtet. Verlagsseitig haben Katharina Stüdemann, Nicole Runge und Amelie Schwemm die Publikation des Buches mit großer Sorgfalt und vielen hilfreichen Ratschlägen begleitet. Für die Bereitstellung von Abbildungen danke ich Patrizio Pensabene, der Soprintendenza Beni Culturali, den Vatikanischen Museen, dem Parco Archeologico di Pompeii, dem Kunsthistorischen Museum Wien und dem Martin-von-Wagner-Museum Würzburg.

Nennenswerte Teile des Buches wurden im Frühling 2019 auf der perinatologischen Intensivstation sowie der neonatologischen Station A₁ des Universitätsklinikums der Johannes Gutenberg-Universität Mainz geschrieben. Für ihre großartige tägliche Arbeit, die ich dort in mir zuvor unbekannter Intensität erlebt habe, danke ich stellvertretend für viele Andere PD Dr. Catharina Whybra-Trümpler und ganz besonders PD Dr. Dimitrios Koutzimpelas, Cathrin Klonau und Kristina Bartsch. Gewidmet sei dieses Buch meiner Frau Lisa und unseren Kindern Elina Josephine, Johann Casper und Clemens Nepomuk.

Mainz, im April 2024
Thomas Blank

A
Grundlagen

1. Grenzen der Religion: Zum Gegenstand der Untersuchung

1.1 Ouvertüre: Ein Skandal in Ilion

Im pseudepigraphen Corpus der kaiserzeitlichen *Aischinesbriefe*¹ ist als zehnter Brief ein im äußeren Thema kaum mit der übrigen Sammlung verbundener fiktionaler Brief erhalten,² der in seiner ganzen Erzählweise und Thematik enge Bezüge zum griechischen Liebesroman aufweist.³ Erzählgegenstand des Briefes ist ein Skandal, den ein gewisser Kimon, ein Freund des Ich-Erzählers,⁴ während eines Besuchs in Ilion verursacht habe; ein übergeordnetes Thema, das in dieser burlesken Erzählung verhandelt wird, ist dabei das Problem der Differenz zwischen der Unsichtbarkeit bestimm-

- 1 Zur Frage der Authentizität der Briefe s. Schwegler (1913) 5–8; vgl. MartinV/Budé (1928) 121 f.; Puiggali (1988) 28 mit Anm. 1; Gallé Cejudo (1996) 35 f.; zur Datierung s. Puiggali (1988); Holzberg (1995) 20–22; Mignona (1996) und (2000) 85; ohne Begründung datiert Hodkinson (2013) 335 f. alle Briefe außer [Aischin.] ep. 10 in hellenistische Zeit.
- 2 Die Sonderstellung des Briefs betonen u. a. Weinreich (1911) 36 f.; Schwegler (1913) 16–19; MartinV/Budé (1928) 122; Stöcker (1980, dessen Rekonstruktionsversuch zur Geschichte der Einbindung in das Corpus jedoch ohne belastbares Fundament bleibt); Gallé Cejudo (1996) 36; vgl. außerdem Salomone (1985), die den Brief aus der Betrachtung ausschließt. Dagegen sprechen sich Teile der jüngeren Forschung für die Einheit der Sammlung als Briefroman aus; zuerst aus lexikalischen Gründen Puiggali (1988) 30 f.; 37 f. Anm. 1; mit strukturellen Argumenten Holzberg (1995) 17–22; Mignona (1996) 316 f.; (2000) 86; Glaser (2009) 64–67 und 73–78; jüngst Guo (2019); dagegen Hodkinson (2013) 333–335.
- 3 Seit Weinreich (1911) 37 f. ist insbesondere die Nähe zur sogenannten ‚milesischen Novelle‘ (*Milēsiaka*) betont worden, vgl. Weinreich (1911) 37 f.; Schwegler (1913) 17 f.; Stöcker (1980) 307; Puiggali (1988) 29 f.; Gallé Cejudo (1996) v. a. 42–44; Mignona (1996) 316; (2000) 86 f.; 91 f.; Guo (2019) 1. Die Bezüge zur Briefliteratur hat neben Holzberg (1995) 17–22 jüngst Hodkinson (2013) 328–332 unterstrichen.
- 4 Ob man diesen mit dem fiktionalen Aischines des Briefcorpus identifizieren soll oder nicht, ist hier ohne Belang; vgl. zu diesem Streit Gallé Cejudo (1996) 36 f.; Hodkinson (2013) 323, 326 f. und jetzt Guo (2019). Umstritten ist ebenso die – hier nicht minder zu vernachlässigende – Identifikation ‚Kimonos‘ mit entweder dem berühmten Politiker des 5. Jh. v. Chr. (so v. a. Stöcker [1980] 308–310) oder dem Teilnehmer an der athenischen Gesandtschaft an den makedonischen Hof 346 v. Chr. (Aischin. or. 2.21; vgl. Mignona [2000] 92; anders Puiggali [1988] 30).

ter Aspekte ritueller Handlungen und der Sichtbarkeit anderer, und damit auch die Schwierigkeit der Darstellung dessen, was im Verborgenen liegt.⁵

Dieses Grundmotiv bestimmt schon die Brieferoöffnung, in der der Erzähler auf ungewöhnliche Weise versucht, die Aufmerksamkeit des Lesers zu gewinnen:

Ὁ δὴ Κίμων οἶα κατὰ πόλιν ἐκάστην καὶ αἰγιαλὸν ἡμᾶς δέδρακεν, οὐκ ἔθους, οὐ νόμου φειδόμενος ουδενός. Κατὰ θέαν εἰς Ἴλιον ἀφικόμην τῆς τε γῆς καὶ θαλάττης. Καὶ ἃ μὲν αὐτόθι, γράφειν ἐπεὶ δοκεῖ ὕλην ἄφθονον ἔχειν, σιωπήσω· δέδοικα γάρ, μὴ ποιητικῆς λαβόμενος φλυαρίας ἀπειροκαλεῦεσθαι δόξω. Τὰ δὲ Κίμωνος ἔργα καὶ τὴν ἀκρασίαν, οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δυναίμην (ἄν) ἀρκέσαι λέγων.⁶

Was für Geschichten uns Kimon in jeder Polis und an jedem Strand gemacht hat, er, der niemandes Sitte und Gesetz verschont! Zur Besichtigung von Land und Meer bin ich in Ilion angekommen. Und was es dort gibt, zumal es hier ja reichlich zu beschreibendes Material zu geben scheint, will ich doch verschweigen. Denn ich fürchte, wenn ich in dichterische Geschwätzigkeit verfallte, könnte ich geschmacklos scheinen. Kimons Werke aber und seine Unverträglichkeit – ‚und wären zehn Zungen mir auch‘ –, ich könnte sie wohl nicht zur Genüge behandeln.

Der Erzähler kündigt zunächst gleich mehrere mögliche Themen an, die er ganz unverbunden nebeneinander wirft, wobei er von beiden erklärt, dass er sie nicht vollumfänglich behandeln werde: Was er im Zuge seines touristischen Besuchs in Ilion *zu sehen* bekam (Erinnerungsorte an den Troischen Krieg), müsse er *verschweigen*, da er sonst in dichterischen Duktus verfallte; die sitten- und gesetzwidrigen Taten seines Begleiters Kimon zur Gänze zu beschreiben, sei er dagegen – wie er ironischerweise in dichterischem Duktus (durch ein Homerzitat) zu verstehen gibt – *nicht in der Lage*. Was nach diesem Auftakt zu erwarten ist, wenn sich das Gesehene entweder nur poetisch oder gar nicht adäquat darstellen lässt, bleibt zunächst im Unklaren. Tatsächlich bleibt die Thematik von Sehen und Sagen auch im übrigen Brief bestimmend:⁷ Den Skandal, von dem der anonyme Erzähler berichten wird, beschreibt er aus der distanzierten Warte des Zuschauers, und dieser Skandal betrifft das Wechselspiel zwischen von außen sichtbarem Schein und dem von den Handelnden erlebten, erfahrenen Sein.

5 Zurecht betont Hodkinson (2013) 337 f., dass sich dies auch als metaliterarischer Kommentar zum Problem des Verhältnisses zwischen aktivem Erleben/Handeln, passivem Erfahren/Betrachten und aktiver Weitergabe/Darstellung lesen lässt.

6 [Aischin.] ep. 10.1 [Übersetzungen antiker Texte stammen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verfasser]. Im kaum übersetzbaren, doppeldeutigen Stichwort der *akrasia* (hier: ‚Unverträglichkeit‘) spielt das literarische Ich gleichermaßen auf die charakterliche ‚Untragbarkeit‘ Kimons wie auf deren Ursachen an – Kimon agiert, als hätte er ‚unvermischten Wein‘, also ein vor allem im rituellen Kontext übliches Rauschmittel, getrunken. Damit rückt sein Handeln an das ekstatischer Kulturteilnehmer heran. Zum hier enthaltenen Zitat aus Hom. Il. 2.489 vgl. Puiggali (2003) Anm. 5.

7 Dazu Puiggali (1988) 33 f.; Mignona (1996) 316, 322; Hodkinson (2013) 342.

Es geht um einen Vorfall im Zuge eines lokalen Ritus, der in der Anwesenheit der Gäste stattgefunden habe. Am Tag der ‚Vermählungsprobe‘⁸ der örtlichen ‚Jungfrauen‘ vollziehen diese einen *rite de passage*, im Zuge dessen die zur Hochzeit vorgesehenen Mädchen vom Status des Kindes in jenen der Heiratskandidatin (*nymphē*) versetzt werden.⁹ Die fremden Gäste nehmen an der Feier gemeinsam mit den Verwandten der Mädchen und weiteren Zuschauern als Beobachter teil, wobei der Erzähler betont, dass diese Beobachtung aus sakralrechtlichen Gründen nur aus der Ferne zu erfolgen hatte und auch nicht alle rituellen Handlungen betreffen durfte (πόρρωθεν τὴν ἑορτὴν καὶ τὰ λουτρὰ τῶν παρθένων, ἢ θέμις αὐτὰ ἐξωτέρω ὄραν, ἐθεώμεθα).¹⁰ Was also im Folgenden von den Vorgängen im Ritus berichtet wird, war dem Erzähler nur eingeschränkt sichtbar.

Soweit der Brief das rituelle Geschehen schildert, ziehen die Mädchen in einer Prozession hinab zum Ufer des Skamander und steigen zum rituellen Bad (*loutron*) in den Fluss, wobei sie die Formel singen: λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν – also: ‚Skamander, nimm mir die Jungfräulichkeit!‘¹¹ Der Ritus inszeniert insofern eine ‚Heilige Hochzeit‘ (*hieros gamos*)¹² zwischen Flussgott und Mädchen, die im rituellen Ge-

8 [Aischin.] ep. 10.2: ἡ ἡμέρα ἐν ἣ περῶνται τοὺς γάμους οἱ πλείστοι τῶν θυγατέρων; zur Übersetzung als ‚Probe‘ s. Puiggali (1988) 28; 31; vgl. Schwegler (1913) 54 f.

9 Ähnliche Riten kennt Paus. 6.22.8 f.; vgl. dazu Onians (1951) 229 f.; Gallé Cejudo (1996) 37 f.; Mignona (2000) 93 Anm. 7; Håland (2009) 122 f.; 132–138; Sissa (2013) 70 f.; vgl. auch die bei BaudyG (1999) 148–158 diskutierten Motive im Isis/Osiris-, Aphrodite/Adonis- und Iuno Sospita-Kult. Mit Dowden (1999) v. a. 231–236 und Lalanne (2006) 101–153, 205–222 v. a. 149–153 könnte man die Erzählung insgesamt als ins Komische gewendete *rite de passage*-Adaption im Sinne etwa des griechischen Romans bezeichnen; anders Leitao (1999) 263–271, der solchen Erzählungen eine Symbolik der Freund-Feind-Distinktion zuweisen will. Vgl. allgemein zu initiatorischen ‚Keuschheitsprüfungen‘ in der griechischen Literatur: Hdt. 4.180; schol. Eur. Phoin. 347; Ach. Tat. Leuk. 8.6.11–15; 8.12.8 f.; 8.13.1–14.4; Heliod. Aith. 10.7.7–9; 10.8.2; 10.9.1–4; dazu Sissa (1987) 106–109; Puiggali (1988) 32; Goldhill (1995) 115–118; Mignona (2000) 93 Anm. 7; Hodkinson (2013) 340.

10 [Aischin.] ep. 10.4: „[...] von Ferne betrachteten wir das Fest und die Waschung der Jungfrauen, soweit es rechtens war, das als Außenstehender zu sehen“; vgl. Schwegler (1913) 43; Mignona (1996) 323–325; (2000) 93 f. Anm. 10. Zur Teilnahme/Anwesenheit Fremder in Initiationsriten in der griechischen Welt s. die Bemerkungen bei Leitao (1999) 269–271; vgl. zur Esoterik-Exoterik von Initiationsriten Burkert (1998c) 94–96. Zur Funktion theatraler Motive des Zuschauens in fiktionaler Literatur der Antike vgl. Bartsch (1989) 109–143; Morales (2004) 60–77; Hodkinson (2013) 342.

11 [Aischin.] ep. 10.3. Vgl. zum Zusammenhang zwischen sakralen Reinigungsriten und *rites de passage* Ginouvès (1962) 235–298; 375–428.

12 S. dazu Weinreich (1911) 18; 28–34; zu altorientalischen Ursprüngen und hellenischen Verarbeitungen des Motivs ab der archaischen Zeit Cremer (1982); vgl. auch Stärk (1982) 279–289; SchmidtE (2003). Besonders hervorzuheben ist jedoch, dass *hieros gamos*-Motive in der griechischen Mythologie allortend existieren, prominent besonders im Umfeld iovinischer und dionysischer Religion (zu Dionysos s. Heinemann [2016] 442–452; s. außerdem u. Kap. 5.3, v. a. S. 339). Zur Prominenz des Motivs in römischen Gründungsmythen: Beard/North/Price (1998) I/31 f.

schehen die Rolle von Nymphen¹³ spielen. Die mythische Erzählung hinter dem Ritus mag dabei, wie jüngst vorgeschlagen, ein in der griechischen Welt vielerorts in ritueller Form verarbeitetes Motiv widerspiegeln: jenes von der Gefahr der Vergewaltigung an der Wasserstelle, der sich junge Mädchen aussetzten, wenn sie zum Wasserholen den Schutz des *oikos* verließen.¹⁴ Der aus der Warte solcher Erfahrungswelt stets gefährdete Status der Jungfrau, Voraussetzung für die Heiratsfähigkeit der Mädchen, wird im Ritus dadurch bestätigt und im Zweifel ‚geheilt‘, dass etwaige Verletzungen der Jungfräulichkeit durch die Vorstellung einer äußeren Blicken entzogenen ‚Heiligen Hochzeit‘ im rituellen Bad sakralisiert¹⁵ und damit dem Bereich der weltlichen Realität entzogen werden. Der sakrale Vollzug des symbolisch-rituellen Geschlechtsakts definiert den Zustand der Mädchen im profanen Bereich als ‚jungfräulich.‘¹⁶

Diese latente Gefährdung des Status der *parthenos* wird in unserem Brief von Kimon verkörpert, der vom Verfasser schon zu Beginn als Person beschrieben wird, die notorisch zu sitten- und rechtswidrigem Verhalten neige. Den Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘, an dem Fremde bestenfalls aus der Ferne als Beobachter teilhaben dürfen, vollzieht er als Protagonist:¹⁷

Ὁ δὲ καλὸς κἀγαθὸς ἐγκρύπτεται εἰς θάμνον τοῦ Σκαμάνδρου, καὶ στέφει ἑαυτὸν δὸναξίν· ἦν δὲ αὐτῷ δηλαδὴ τὸ στρατήγημα τοῦτο καὶ ὁ λόχος ἐξ ἡμέρας ἐπὶ τὴν Καλλιρόην εὐτρεπῆς. (5) Λουομένης δὲ καὶ τὸ εἰωθὸς ἔπος, ὡς μετὰ ταῦτα ἐπυθόμεν, λεγομένης „λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν“, ἐκθορῶν ἐκ τῶν θάμνων ὁ Σκάμανδρος Κίμων „ἠδέως“ ἔφη „δέχομαι καὶ

- 13 Genaugenommen treten sie, wie [Aischin.] ep. 10.6 zeigt, im Ritual in den Status der *nymphē* über, da mit diesem Begriff die in rituellem Sinne heiratsfähigen Jungfrauen bezeichnet wurden; s. Sissa (1987) 116 f.; Lalanne (2006) 219 f.; Håland (2009) 122 f.; 132 f.
- 14 Z. B. Hdt. 6.137.7; Dio Prus. or. 7.141–147; zur Ikonographie: Heinemann (2016) 284–293; vgl. im römischen Mythos: Lic. Mac. FRH 17 F1 (= Origo gent. Rom. 19.5–7); Ov. fast. 3.11–24; Håland (2009) 131 f. Zum Zusammenhang zwischen Mythos und Initiationsritual in der sogenannten ‚Mädchentragedie‘ Burkert (1979) 6 f.; (1998c) 89–100 mit dem Kommentar bei Bremmer (2010) 77 f.; Krummen (2010) 191 f.; NeumannM (2010) v. a. 328–331; 336–338; s. auch die aufschlussreiche (wenngleich in der konkreten Rückführung auf bronzezeitliche Siedlungen problematische) Sammlung zu mythologischen Gewalterzählungen bei Dowden (1989); vgl. aber Leitao (1999). Zum Ideal des ganz auf den *oikos* beschränkten Mädchens s. z. B. Hes. erg. 519–525; Loraux in Sissa (1987) 7 f.; Sissa (2013) 70; vgl. Gallé Cejudo (1996) 39.
- 15 Dazu Håland (2009) 133, Sissa (2013) 86; vgl. Paus. 2.28.2.
- 16 Vgl. Calame (1977) I/65; Sissa (1987) 97–109; 127–145 (dazu aber Goldhill [1995] 38) und dies. (2013) zur nicht-anatomischen Konstruktion von Jungfräulichkeit (*παρθενία*), s. auch ebd. 73 f.; 81–89 zur Symbolik ‚heimlicher‘ (die Jungfräulichkeit erhaltender oder gar verlorene Jungfräulichkeit sakralrechtlich ‚heilender‘) Geschlechtsakte im griechischen Mythos und Ritus. Vergleichbare Vorstellungen finden sich auch im römischen Denken, so etwa in der plautinischen Komödie (s. dazu u. S. 376; vgl. Weinreich [1911] 38) und im Mythos: Val. Ant. FRH 15 F13 (= Plut. fort. Rom. 323a–d); Lic. Mac. FRH 17 F1 (= Origo gent. Rom. 19.5–7); F26 (= Malal. chron. 7.7); vgl. auch Mignonas Hinweis (2000) 7 auf Parallelen zur Motivik der menandrischen Komödie.
- 17 Damit ist die topische Verwandlung von Göttern in Menschengestalt invertiert; vgl. Weinreich (1911) 18–27 (mit vergleichbaren Beispielen); Puiggali (1988) 31–35; Gallé Cejudo (1996) 37; Mignona (1996) 315 Anm. 2.

λαμβάνω Καλλιρόην Σκάμανδρος ὦν, καὶ πολλ' ἀγαθὰ ποιήσω σοί. Ταῦτα ἅμα λέγων καὶ ἀρπάσας τὴν παῖδα ἀφανῆς γίνεται.¹⁸

Der feine Herr aber verbarg sich in der Böschung des Skamander und bekränzte sich mit Schilf. Offensichtlich richteten sich diese seine List und sein Hinterhalt am helllichten Tage gegen Kallirhoe. (5) Als sie sich nun wusch und den üblichen Spruch: „Nimm mir, Skamander, die Jungfräulichkeit!“ sagte, sprang Skamanderkimon aus der Böschung hervor und sprach: „Mit Vergnügen nehme ich an, und ich nehme mir Kallirhoe, da ich Skamander bin, und werde dir viel Gutes tun.“ Und dass er zugleich mit diesen Worten das Kind raubte, entzog sich den Blicken

Die Vergewaltigungsszene ist voller Doppeldeutigkeiten und Ambiguitäten, die das Geschehen eher andeuten (das jedoch auf unmissverständliche Weise), als dass es klar benannt wäre. Kallirhoe, das Mädchen mit dem Nymphenamen,¹⁹ begegnet dem als Gott verkleideten Lüstling, dessen für alle anderen Beteiligten unklare Identität in seiner Bezeichnung als ‚Skamanderkimon‘ deutlich wird. Beide an der umschriebenen Handlung Beteiligten befinden sich mithin auf uneindeutige Weise zwischen mythisch-ritueller und bürgerlich-realer Rolle. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Kimon ausdrücklich betont, dass er so handele, wie er es tue, ‚weil er Skamander sei‘. Wenn die rituelle Situation und die Kimon dabei zugesprochene (bzw. von ihm usurpierte) Rolle derart betont werden, bedeutet dies, dass der Kimon dieser Szene sich des Umstandes sehr wohl bewusst ist, dass sein Handeln – jedenfalls für einen Kimon – eigentlich unangemessen ist. Für Skamander dagegen scheint die Sache anders zu liegen – er wird ja im Ritus sogar ausdrücklich dazu aufgefordert, zu tun, was Kimon dann vollzieht.²⁰

Die Ambivalenz des Handelns von Skamanderkimon zwischen ritueller Symbolhandlung und realem Akt wird auf zynisch-witzig zu nennende Weise in dem Ausspruch Kimons (πολλ' ἀγαθὰ ποιήσω σοί / ‚viel Gutes werde ich dir tun‘) zum Ausdruck gebracht, ein Ausspruch, in dem zunächst wohl eine weitere sakrale Formel zu sehen ist, die Kimon als rituelle Antwort extemporiert.²¹ Nun ist diese Formel aber auf an-

18 [Aischin.] ep. 10.4 f.

19 Vgl. Stöcker (1980) 311; Puiggali (1988) 39 Anm. 16 (= [2003] Anm. 9); Mignona (1996) 320; (2000) 93 Anm. 8 zur doppelten Anspielung auf die Nymphe Kallirhoe, Tochter des Skamander (Dion. Hal. ant. 1.62.2), und die Prominenz des Namens im griechischen Erosroman.

20 Vgl. Gallé Cejudo (1996) 40 f.

21 Formelhaft taucht Ähnliches ab dem 5. Jh. v. Chr. immer wieder auf, z. B. in gebetsartigen Wunschformeln und rhetorischen Selbstverfluchungen, z. B. Aristoph. pax 416–424; And. or. 1.98; Eup. fr. 85 PCG; Demosth. or. 54.41; or. 55.24; or. 57.57; Men. epit. 358; kol. F3; Lib. epist. 231.1; ep. 369.7; ep. 1384.1; or. 4.5.

zügliche Weise doppeldeutig, denn was im rituellen Sinne als Heilsversprechen gelten kann, lässt sich auch als sexuelle Anzüglichkeit, ja als Ankündigung der Tat, verstehen.²²

Im Ungefähren bleibt auch die Beschreibung des Mädchens: Was ist darunter zu verstehen, wenn diese als ‚große Jungfrau‘ (πάρθενος μεγάλη) erscheint?²³ Und was deutet der Hinweis auf ihre unbedeutende Herkunft (πατρός [...] οὐ τῶν ἐπιφανῶν / ‚Tochter keines illustren Vaters‘) in diesem Zusammenhang an? Bezogen auf ihre soziale Herkunft lässt sich vermuten, dass ihre Größe – das einzige, was der Beobachter aus der Ferne zu ihrer Beschreibung wahrnehmen kann – Zeichen dafür ist, dass ihr Vater ihr keine attraktive Mitgift verschaffen konnte: Kallirhoe wäre in diesem Sinne ganz einfach älter, daher physisch größer als die übrigen Mädchen – Kimon selbst nennt sie in § 9 ‚überreif‘ (παίδι ὑπερώρω).²⁴ Belegbar ist daneben vor allem eine Bedeutung, die die ‚Größe‘ einer Jungfrau mit ihrer sexuellen Attraktivität verbindet.²⁵ Möglich ist jedoch theoretisch auch eine noch konkretere Deutung (wenngleich sich hierzu keine Parallelen finden lassen): Könnte das Mädchen bereits schwanger gewesen sein?²⁶ Die Bezeichnung des Vaters als οὐκ ἐπιφανῆς spielt jedenfalls neben dem sozialen Rang des Vaters womöglich implizit auf das Problem vor- bzw. außerehelicher Kindszeugung an, indem es unmittelbar auf das Thema der ‚Heiligen Hochzeit‘ verweist: Das Mädchen

- 22 Etwa im Sinne: ‚Ich werd’s dir ordentlich besorgen!‘ In erotischem Kontext ist die Formel verwendet vom reziproken Austausch von Gefälligkeiten zwischen Liebhaber und Geliebtem in Plat. Phaidr. 233e2–5 sowie vermutlich in anzüglischem Doppelsinn bei Aristoph. eccl. 1066–1068 (der junge Mann wünscht der alten Frau alles Gute – nichtsahnend, dass das bedeuten wird, dass er mit ihr zu schlafen hat); vgl. auch Men. dysk. 299–300. In auffälliger Weise spiegeln die Repräsentationen der Formel in der Literatur fast durchweg ein Machtgefälle zwischen dem aktiven (mächtigen) Täter (ποιεῖν) und dem passiven (machtlosen) Empfänger (πάσχειν) der Wohltaten (z. B. in Plat. Gorg. 519b6–8; Xen. an. 6.4.8; 7.30.6).
- 23 Am häufigsten taucht diese Wendung als Epitheton der Göttin Athene auf, so bei Eud. rhet. lex. p. 171.6 f. = Phot. lex. p. 374.16 f. = Suid. s. v. Πάλλας; Him. or. 28.39 f. Die Lexikographen erklären den Beinamen entweder mit der Bewaffnung der Athene bzw. (Suda) mit ihrem Sieg über den Giganten Pallas.
- 24 Die einzige Parallele zu einer solchen Verwendung findet sich bei [Zachar. rhet.] Ios. et As. 1.4.1 (hier wird ein 18jähriges Mädchen als παρθένος μεγάλη bezeichnet), einem Text, der allerdings nur als griechische Retroversion aus dem Syrischen vorliegt. Vielleicht ist auch bei Cass. Dio 73.13.3 f. (= Xiphil. p. 275.1–3) die Körpergröße gemeint; vgl. die Interpretation bei Puiggali (2003) 98 Anm. 9; anders deuten dies Mignona (1996) 319 f.; Hodkinson (2013) 339. Im Widerspruch zum Text steht Schwegler (1913) 17, der das Mädchen für besonders vornehm hält.
- 25 Xen. an. 3.2.25; Plut. Rom. 15.1 f.; Lukian. Tox. 44.7–9. Eine solche Valenz ist außerdem auch für ὑέρωρος belegt, s. Themist. erot. 165b10–c5.
- 26 Das wäre jedenfalls auch angesichts des nachfolgenden Skandals anzunehmen, da, wie Sissa (1987) und (2013) zeigt, die ‚Probe‘ der Heiratsfähigkeit junger Frauen in der griechischen Kultur der Antike angesichts griechischer Konstruktionen weiblicher ‚Jungfräulichkeit‘ sich vor allem auf die Frage einer möglichen Schwangerschaft, weniger auf andere anatomische Indizien gestützt haben dürfte. Direkte Parallelen gibt es, wie erwähnt, für diese Verwendung der Phrase nicht; immerhin aber erscheint – wohl in Übernahme des Epithetons von Athene – die Jungfrau Maria als jungfräuliche θεοτόκος in manchen christlichen Texten auch mit dem Beinamen πάρθενος μεγάλη, so Epiph. panar. p. 376.1–3 Holl; Didym. Alex. in Zacch. 4.233. Bei [Ioh. Chrys.] jej. p. 1062.29 Migné; eleem. p. 436.9 Migné wird schließlich die Jungfräulichkeit selbst als ‚groß‘ bezeichnet.

gehört nicht zu jenen ‚Bastarden‘, denen man nachsagte, sie seien Kind einer göttlichen Epiphanie, die sich der Mutter genähert hätte.²⁷ Im Sinne der oben angedeuteten Interpretation des Übergangsritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ am Fluss ist diese Wortwahl doppelt pikant: Sie deutet einerseits implizit an, dass derartige handfeste ‚Epiphanien‘ reale Kinder in die Welt zu setzen vermögen,²⁸ andererseits verweist sie voraus auf das, was Kallirhoe im Skamanderritus selbst widerfahren wird.

Wie dem auch sei: Der Vorfall bleibt zunächst ohne sichtbare Folgen, was erneut dem Umstand zu verdanken ist, dass bestimmte Elemente der rituellen Handlung von den nicht unmittelbar am Ritus Beteiligten nicht gesehen werden können: Es ist neben der Aufhebung üblicher sozialer Identitäten und Grenzen²⁹ auch die Verborgenheit des heiligsten rituellen Vorgangs, die das Verbrechen ermöglicht. Zum Skandal wird Kimons Tat erst vier Tage später im Zuge einer Prozession der ‚Nymphen‘ durch die Straßen Iliions:

Οὐ μὴν καὶ τὸ πρᾶγμα ἀφανὲς γίνεται, ἀλλὰ τέτταρσιν ὕστερον ἡμεραῖς πομπὴ μὲν ἦν Ἀφροδίτης, ἐπόμπευον δὲ αἱ νεωστὶ γεγαμημέναι καὶ ἡμεῖς τὴν πόμπην ἐθεώμεθα. Ἡ δὲ νύμφη ἰδοῦσα τὸν Κίμωνα ὡς μηδὲν αὐτῷ κακὸν συνειδότα ἅμα ἔμοι θεώμενον, προσεκύνησε, καὶ ἀποβλέψασα εἰς τὴν τροφόν, „ὄρα“ εἶπε „τίτθη, τὸν Σκάμαδρον, ὃ τὴν παρθενίαν ἔδωκα;“ καὶ ἡ τίτθη ἀκούσασα ἀνέκραγε, καὶ τὸ πρᾶγμα ἔκπτυστον γίνεται.³⁰

Nicht unentdeckt blieb dagegen die Tat; sondern vier Tage später gab es einen Festzug der Aphrodite: Die Neuvermählten nahmen am Zuge teil, und wir schauten beim Festzug zu. Als die Braut aber den Kimon sah, der zusammen mit mir zuschaute, als hätte er nichts Schlechtes auf dem Gewissen, da fiel sie auf die Knie, blickte zu ihrer Erzieherin auf und

27 Berühmt ist der Verdacht über seine Herkunft, den der Ion der euripideischen Komödie diesbezüglich äußert, s. Eur. Ion 1469–1500, 1523–1548; s. dazu SchmidtE (2003) 100–103. Vergleichbare Motive finden sich aber auch im römischen Mythos, so zur Abstammung des Servius Tullius vom ‚Herdphallus‘ bzw. von Vulcan/Hephaistos (Val. Ant. FRH 15 F13 [= Plut. fort. Rom. 323a–d]; Cic. div. 1.121; Dion. Hal. ant. 4.2.1–4; Liv. 1.39.1; Ov. fast. 6.629–636; Plin. nat. hist. 2.241; 36.204; Auct. de vir. ill. 7.1; s. dazu Beard/North/Price (1998) I/53 f.; Wiseman (1998) 25–34; Briquel (2007); Bettini (2012) 183 f.; Bätz (2012) 35 f.; Flower (2017) 20 f. Die Beständigkeit dieses Topos belegt zudem – vermutlich auch in Anspielung auf den Mythos – Augustin. civ. 6.10 (Römische Mädchen erklären ihre Schwangerschaft mit Iuppiter-Epiphaniien); vgl. dazu Weinreich (1911) 1 f., 40 f. Zur Bedeutung von τῶν ἐπιφανῶν s. Hodgkinson (2013) 339 Anm. 41.

28 Vgl. die Bezeichnung außerehelich gezeugter Kinder (v. a. in Sparta) als *parthenioi*: Aristot. fr. 8.45.611.57 Rose; Dion. Hal. ant. fr. 19.1/17.1, zu der Dio Prus. or. 7.146–148 bemerkt, man attestiere solchen Kindern gerne göttliche Abstammung; vgl. Apollon. lex. Hom. 128 s. v. παρθένιος; Vidal-Naquet (1991) 278–281; Sissa (1987) 101–105; vgl. dies. (2013) 75 f.; 115 f.

29 Leitao (1999) 269–271 zu dieser Eigenheit des festlichen Ritus. Ich verwende den Begriff der Identität im intersubjektiven Sinne einer *sozialen* bzw. *kulturellen* Identität, s. etwa (in Anwendung auf – hier freilich ganz im Sinne des totalen Monotheismus aufgefasste – religiöse Identitätsangebote) bei Knoblauch (2004); vgl. ähnlich zu antiken Identitätsdiskursen Orlin (2010) 12–25. Zum Begriff der Grenze s. grundlegend Simmel (1992/1908) 698–702; AssmannA/AssmanJ (1997) 8–10.

30 [Aischin.] ep. 10.6.

sprach: ‚Siehst du, Amme, den Skamander, dem ich meine Jungfräulichkeit gab?‘ Und als die Amme dies hörte, kreischte sie auf, und die Tat wurde offen bekannt.

Mit der Offenbarung des Mädchens, zumal in aller Öffentlichkeit vor zahlreichen Zuschauern, wird die Tat Kimons ruchbar – und hier, in der Öffentlichkeit, hat sie ihre Konsequenzen: Für Kimon und seinen Begleiter als Gäste in der Stadt führt die Publizität der vorhochzeitlichen Entjungferung der Braut zum Verlust des Gastrechts und dazu, dass sie Hals über Kopf aus Ilion fliehen müssen.³¹ Ihr sozialer Status, der Schutz, den sie als Fremde genießen, ist aufgehoben. Ähnliches gilt mit gravierenderen Konsequenzen für das Mädchen: Der Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ hat sie *de facto* der Heiratsfähigkeit beraubt, statt sie rituell-symbolisch zur heiratsfähigen Frau zu machen.³² Auch weitere gesellschaftliche Wirkungen sind vor dem Horizont der Erzählung denkbar – insbesondere die Infragestellung der moralischen Integrität des Hochzeitsrituals: Sollte Kallirhoe die einzige *parthenos* sein, der ein solcher Missbrauch widerfuhr?³³

Entscheidend ist aber in allen diesen Fällen, dass die schädliche soziale Wirkung der Vorgänge am Skamander sich allein durch die bei der Prozession hergestellte Öffentlichkeit ergibt:³⁴ Immerhin nimmt Kallirhoe ja an der Prozession zunächst teil – sie gilt also in der Logik der Erzählung zunächst weiterhin als integre ‚Nymphe‘. Die Art und Weise, wie das Mädchen die Erzieherin (damit ist die dem Ritus vorstehende Priesterin gemeint) anspricht, legt es indes dennoch nahe, hier eine Situation beschrieben zu sehen, in der Kallirhoe dieser intern bereits von der Vergewaltigung berichtet hat oder jedenfalls diese auf den Vollzug des Geschlechtsaktes aufmerksam geworden ist.³⁵ Im nichtöffentlichen Kontext scheint der Verlust der Jungfräulichkeit der Kallirhoe also bereits Thema gewesen zu sein;³⁶ das Mädchen sieht offenbar, als sie Kimon unter den

31 [Aischin.] ep. 10.10.

32 Mignona (1996) 322.

33 Eben diesen Effekt eines allgemeinen Vertrauensverlustes als Folge der öffentlichen Sichtbarwerdung von Verstößen gegen sexuelle Normen und Moralvorstellungen beschreibt, wenn auch in polemisch überspitzter Form, Dio Prus. or. 7.139–145; vgl. Goldhill (1995) 124–126.

34 Vgl. Sissa (1987) 111–116, bes. 111 (zur Gesetzgebung in Plut. Sol. 23): „[...] la sexualité d'une *parthenos* se heurte à une limite infranchissable: la découverte de son existence“.

35 Eine Art physischer Jungferprobe, wie sie von Puiggali (1988) 31 (vgl. dazu Mignona [1996] 321 f.; Glaser [2009] Anm. 197) als literarische Fiktion ins Spiel gebracht worden ist, wird man hier nicht annehmen haben, da die Jungfräulichkeit im griechischen Denken bis weit in die hohe Kaiserzeit hinein wohl nicht als anatomische Kategorie konstruiert war; s. dazu Sissa (1987) 106–109; (2013). Dazu passt auch Kimons Hinweis, dass sein Vergehen nicht gravierend sei, da er das Mädchen nicht geschwängert habe ([Aischin.] ep. 10.9). Wie Aristain. ep. 1.6 zeigt, lässt sich noch im 5. Jh. n. Chr. die Jungfräulichkeit der Braut als eine leicht vorzutäuschende (also nicht präzise zu bestimmende) Eigenschaft beschreiben, die vor allem durch öffentliches Geständnis ihrer Verletzung in Gefahr geraten kann.

36 Interessanterweise eröffnet ein Kommentar Kimons im Dialog mit dem Erzähler eine weitere Deutungsmöglichkeit im Sinne der oben angesprochenen ‚Bastard‘-Thematik, s. [Aischin.] ep. 10.9: [...] Ἐγὼ δὲ οὐκ ἐπαυδοποιήσάμην, ἔφη, ἀπαξ δὲ διελέχθην παιδί ὑπερώρω τε ἦδη, καὶ λοουμένην αὐτήν μετὰ μιᾶς γραδὸς ἰδών. Καὶ ἄλλως δ' ἐδόκει μοι, ἔφη, ὡς μὴ παντάπασι τὰ ἐν Ἰλίῳ τραγικὰ τε καὶ φοβερὰ ἦ, παίζειν δεῖν τι καὶ ἡμᾶς καὶ οἶον ἐν κωμῳδίαις περὶ τὸν Σκαμανδρον ἐργάσασθαι. („Ich aber

Zuschauern entdeckt, die Gelegenheit, ihre dadurch prekär gewordene Lage zu erklären und wenigstens ihre Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen.

Dass Kallirhoe nun die Vergewaltigung während des Prozessionszuges, also in unmittelbarer Gegenwart der nicht am Ritus beteiligten Öffentlichkeit, offenbar macht, löst den eigentlichen Skandal aus. Was zuvor in der Abschottung des Ritus verborgen oder nur schemenhaft erkennbar war, ist nun ins Herz der Polis getragen. Damit ist öffentlich ausgesprochen, was nicht ausgesprochen werden darf, und was in anderen Fällen eben dadurch aussprechbar gemacht wird, dass man es im Bild des Mythisch-Rituellen verklärt: Wo Andere voreheliche Kindszeugung durch das Wirken des Gottes erklären (Kimon selbst nennt im Zwiegespräch am Ende des Briefes gegenüber dem Erzähler konkrete Fälle in Magnesia am Mäander und im epirotischen Epidamnos, die ihm bekannt seien),³⁷ legt Kallirhoe offen, dass in ihrem Fall der vermeintliche Gott ein sehr menschlicher Fremder gewesen ist. Diese Profanation macht es unmöglich zu ignorieren, dass eine so durchgeführte ‚rituelle Handlung‘ letztlich nicht von Göttern und Nymphen, sondern von in der Gesellschaft lebenden Menschen vollzogen wird – und dass diese realen Handlungen ihre realen Wirkungen auf reale Teilnehmer, mithin auf im sozialen Raum der Polis agierende Menschen ausüben. Für diese aber gilt die Norm, dass unverheiratete Jungfrauen und fremde Männer (zuma, wenn sie das Gastrecht genießen) keine noch so ‚heilige‘ Hochzeit miteinander vollziehen sollten.

In diesem Sinne also scheitert Kimons Verwandlung des Tragischen in eine Komödie (ep. 10.9),³⁸ durch die das gesellschaftliche Problem der vorehelichen Schwangerschaft rituell geheilt werden sollte.³⁹ Sie scheitert daran, dass sich das ‚Geheimnis‘

habe ihr kein Kind gemacht!‘, sagte er, ‚Ich habe mich nur einmal mit dem schon überreifen Kind ausgetauscht, zumal als ich sah, wie sie sich zusammen mit einer Greisin wusch. Und ohnehin schien mir‘, sagte er, ‚solle doch nicht alles in Ilion durchweg tragisch und furchteinflößend sein, und es gäbe Bedarf, dass wir ein wenig Spaß machen und wie in der Komödie den Skamander ins Werk setzen.“). Wenn Kimon darauf hinweist, dass er kein Kind gezeugt habe, und wenn er Kallirhoe als ‚überreif‘ bezeichnet, dann könnte das ‚große‘ Mädchen der Szene in der Logik der Erzählung auch bereits schwanger gewesen sein, als sie zum Fluss schritt. Die Verwandlung des ‚Tragischen‘ in einen ‚Scherz‘ nach Komödienart durch Kimon bestände dann darin, dass er die Gelegenheit zum sexuellen Abenteuer deshalb nutzen kann, weil er so ungestraft daran teilnehmen kann, den prekären Status des Mädchens rituell zu ‚heilen‘.

37 [Aischin.] ep. 10.7–10. Auch von Apollon und Dionysos will Kimon Ähnliches berichten, worin ihn aber der anrückende troische Mob hindert. Vgl. dazu Puiggali (1988) 32 f. Vergleichbare rationalisierende Interpretationen bietet auch Dio Prus. or. 7.146 f.; 15.11 f. (vgl. dazu Sissa [1987] 101–105; [2013] Goldhill [1995] 125), der die vielen mythischen Geschichten von gottgezeugten Kindern (die in der menschlichen Welt entweder zu Außenseitern oder zu Heroen werden) mit einer solchen Vorstellung verbindet.

38 Hier liegt möglicherweise eine Referenz an die menandrisch-plautinische Komödie vor, vor allem an Plautus’ *Amphitruo* (auf die Parallele verweist Puiggali [1988] 32 f.), ein Stück, das in fast identischem Sinne das Problem der Glaubwürdigkeit ‚göttlicher Kindszeugung‘ unter dem Stichwort der *tragicomoedia* verhandelt (ph 50–64); s. aber dazu u. Kap. 7.2

39 So könnte diese Bemerkung Kimons ebenso wie seine Feststellung, dass *er* das Mädchen nicht geschwängert habe ([Aischin.] ep. 10.9), als Indiz verstanden werden, dass die *παρθένος μεγάλη*

dessen, was im Ritus vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen geschieht, nicht geheimhalten lässt und die Beteiligten deshalb auch in ihren außerrituellen Rollen betrifft.

1.2 Thema: Sakrale Grenzziehung im Konflikt

Im vorliegenden Buch geht es um restringierte Kommunikation und ihre Effekte. Es geht um die Autonomisierung religiöser Teilsysteme in der römischen Gesellschaft, um den Konflikt zwischen dem als ‚religiös‘ markierten Handlungsraum autonomer religiöser Gruppen und dem Anspruch einerseits der politischen, andererseits der familiären Sphäre, Grundlage aller Sozialität zu sein und mithin die Normen sozialen Handelns in allen Bereichen der Gesellschaft zu definieren.

Die Unvereinbarkeit der rituellen und der bürgerlichen Rollen Kallirhoes und Kimons stellt ein anschauliches literarisches Beispiel dar für jenen Konflikt, der eintritt, wenn sich, um mit Georg Simmel zu sprechen, ‚soziale Kreise miteinander kreuzen‘.⁴⁰ Wenn, wie im Aischinesbrief, beim Vollzug ‚heiliger Handlungen‘ (*ιερά, sacra*) besondere, von den üblichen gesellschaftlichen Regeln der Moral, des Rechts oder der Politik abweichende, bisweilen gar dazu gegensätzliche, Normen gelten (oder beansprucht werden), so birgt dies Konfliktpotential zwischen Gesellschafts- und Religionsnorm: Der im Privaten rituell Handelnde ist zugleich (im Rahmen oder außerhalb dieses Ritus) ein politisch, rechtlich, wirtschaftlich usw. Handelnder und unterliegt in diesen Rollen den dafür jeweils geltenden Regeln. Aktualisiert wird dieses Konfliktpotential vor allem dann, wenn das Handeln mehrere Felder zugleich betrifft und beeinflusst, mithin die Trennung verschiedener sozialer Rollen als Konstruktion sichtbar gemacht wird:⁴¹ Im obigen Beispiel konfigrieren auf diese Weise die Felder von Religion und Bürgerstaatlichkeit (‚zivische Welt‘).⁴²

Wenn hier in diesem Zusammenhang von ‚Religion‘ die Rede ist, so ist damit nicht in erster Linie ein bestimmtes Glaubenssystem (in Abgrenzung von anderen) gemeint,

tatsächlich schon vor der Waschung im Fluss als schwanger anzusehen wäre (s. o. S. 21 Anm. 36): Die tragische Situation wird – so die zynische Intention Kimons – im Ritus der ‚Heiligen Hochzeit‘ in doppelter Weise geheilt – dem Mädchen verschafft der Ritus die Heiratsfähigkeit, und dem zügellosen Jüngling Lustgewinn.

40 Simmel (1992/1908) 456–511 (= Kap. 6: Die Kreuzung sozialer Kreise).

41 Simmel (1992/1908) 464–468; 592 f.

42 Im Folgenden wird für die besonderen soziopolitischen Konstellationen antiker Gemeinwesen der Begriff des ‚Zivischen‘ verwendet. Dieser soll gesellschaftliche Phänomene bezeichnen, die sich (im privaten wie im öffentlichen Raum, im politischen ebenso wie im familiären oder militärischen Handeln) innerhalb des Definitions- und Wirkungsbereichs antiker Bürgerstaatlichkeit bewegen. Er grenzt sich damit von jenen Phänomenen ab, die hier als ‚separat‘ bezeichnet werden (s. dazu sowie zur Problematisierung des Begriffspaares öffentlich/privat u. Kap. 3.1) und unterscheidet sich insofern vom Begriff des ‚Zivilen‘, als er das unmittelbar politische Handeln miteinschließt.