

p 366+23F92

Poetik des Wilden

Festschrift für Wolfgang Riedel

Herausgegeben von
Jörg Robert und
Friederike Felicitas Günther

Alls
y
Rie 9

Universität Tübingen
Brechtbau-Bibliothek

Königshausen & Neumann

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT

Wilde Skythen – weise Griechen?

Die Religion und ihre Grenzen im Skythenlogos Herodots

Im vierten Buch seiner *Historiae* behandelt der griechische Ethnograph und Historiograph Herodot Geschichte, Land, Volk und Gebräuche der Skythen im hohen Norden. Anlass zu diesem sog. ‚Skythenexkurs‘ oder Skythenlogos ist ihm der Zug des Perserkönigs Dareios gegen die Skythen 515/514 v. Chr. Dareios will sich bei den Skythen für deren Invasion und fast drei Jahrzehnte lang andauernde Besetzung persischer Gebiete im ausgehenden 7. Jh. v. Chr. revanchieren.¹ Dareios zieht also mit mehreren hunderttausend Mann gen Norden gegen die Skythen und verliert gegen dieses wilde und eigenartige Volk. Herodot rechnet die Skythen, da Nicht-Griechen, zu den Barbaren.² Das ist Herodot Anlass, Land und Leute der Skythen näher zu beschreiben: Ihr Gebiet sind etwa seit dem 8./7. Jh. v. Chr. die eurasischen Steppen um das Schwarze Meer: das heutige Südrussland und die Ukraine. Die Skythen sind zum allergrößten Teil Nomaden. Und in der Darstellung Herodots sind es nicht zuletzt ihre eigenwillige nomadische Mobilität und die daraus resultierenden Kampftechniken, welche die Perser in den unendlichen Weiten der skythischen Steppe zermürben und schließlich aufreiben. Aus griechischer bzw. aus Herodots Perspektive gehören die Skythen zu den Völkern am Rande der Welt. In der griechischen Ethnographie und Literatur finden sich zahlreiche Topoi und Stereotypen, welche die Ethnien am Weltrand mit den Grenzen des Bekannten und Vorstellbaren konnotieren und in phantastischen Bildern der Ferne mit Elementen der Verkehrung, des Wilden oder des Horrors, immer aber als eine Art Gegenwelt zur hellenischen Welt

¹ Herodot berichtet darüber in seinem ‚medischen Logos‘, Herodot I 103, 2f.; dazu Reinhold Bichler: *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2000, hier S. 105. Zur Dramaturgie des Dareios-Zuges gegen die Skythen bei Herodot siehe Janos Harmatta: *Herodotus. Historian of the Cimmerians and the Scythians*, in: Giuseppe Nenci/Olivier Reverdin (Hg.): *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, S. 115–130, hier S. 121–123.

² Zu Herodots komplexem und ambivalentem Barbaren-Begriff siehe Reinhold Bichler: *Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht*, in: Ingomar Weiler/Herbert Graßl (Hg.): *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium ‚Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik‘ in Graz* (21. bis 23. September 1987), Graz 1988, S. 117–128; allgemeiner Edith Hall: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989, hier S. 201–223.

und Kultur beschreiben.³ Aufgrund ihrer Lokalisierung am Weltrand rechnet Herodot auch die Skythen zu diesen marginalen, exotischen Völkern, die ganz anders als die Griechen sind. Tatsächlich nimmt Herodot gleich im Eingang seines großen Exkurses über die Skythen diese Ethnie als einzige von allen rund um das Schwarze Meer ausdrücklich vom Barbarenverdikt aus: Während die anderen Völker dieser Region ‚höchst ungebildet‘ seien (IV 46, 1: ἔθνεα ἀμαθέστατα), schreibt er allein den Skythen ‚Weisheit‘ (σοφία) zu und nennt allein den Skythen Anacharsis einen ‚gebildeten‘ Mann (IV 46, 1: λόγιος ἀνὴρ).⁴ Herodot rechnet Anacharsis an keiner Stelle seiner *Historien* explizit zu den später geläufigen ‚Sieben Weisen‘, denn diese formieren sich als kanonische Gruppe erst seit dem 4. Jh. v. Chr.⁵ Ausgehend von der Figur des Anacharsis, den bereits Herodot also als ‚Weisen‘ bezeichnet, soll im Folgenden die Problematik um die Zuschreibung des griechischen Konzeptes von Weisheit (Sophia) an Nicht-Griechen wie die Skythen, wie sie bei genauer Lektüre und Interpretation des Herodot-Textes deutlich wird, im Zentrum stehen. Zum einen ist es die Intention Herodots, die Besonderheit der Skythen mit Blick auf den hellenischen Weisheitsdiskurs herauszupräparieren, zum anderen wird in seinem Text ein subtiler gegenläufiger Tenor vernehmbar, nach dem die Skythen trotz aller kulturellen Überformung doch immer wilde Barbaren bleiben.⁶ Zentral ist dabei die Frage, wer für Herodot nun

³ Zur Exotik der Ferne Irmgard Männlein-Robert: Griechische Philosophen in Indien? Reisewege zur Weisheit, in: *Gymnasium* 116 (2009), S. 331–357, v.a. S. 334–340 (Kap. Indien aus griechischer Sicht). Zur Umkehrung des Normalen siehe Walter Burkert: Herodot als Historiker fremder Religionen, in: Nenci/Reverdin (Anm. 1), S. 1–32, hier S. 8f.; zum Kannibalismus der Skythen siehe Herodot IV 18, 3; 26, 1; 106.

⁴ Dem zeitgenössischen Publikum Herodots in Athen sind Skythen nur als griechische Staatssklaven bekannt, welche die Athener Polizei bilden: In den *Thesmophoriazusen* des Komödiendichters Aristophanes tritt ein griechisch radebrechender skythischer Polizist als lustige Figur auf (Thesm. 1001ff.); dazu Balbina Bähler: Fleißige Thrakerinnen und wehrhafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft, Stuttgart/Leipzig 1998, hier S. 199.

⁵ Charlotte Schubert: Anacharsis der Weise. Nomade, Skythe, Grieche, Tübingen 2010, hier S. 69–75. Herodot präfiguriert die Eingliederung des Anacharsis in den Kreis der Sieben Weisen bei den Griechen, seine feste Etablierung in den hellenischen Sophia-Diskurs des 5. Jh. v. Chr. Er übernimmt die Figur des Anacharsis nicht in allen Details, sondern präpariert das heraus, was er im griechischem Kontext für relevant und akzeptabel hält; vgl. auch Jan F. Kindstrand: Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata, Uppsala 1981, S. 33ff. und Wolfgang Rösler: Die Sieben Weisen, in: Aleida Assmann (Hg.): Weisheit. München 1991, S. 357–365, hier S. 364f. (zu Anacharsis).

⁶ Zum Barbarenbild Herodots z.B. Heinz-Günther Nesselrath: Fremde Kulturen in griechischen Augen. Herodot und die ‚Barbaren‘, in: *Gymnasium* 116 (2009), S. 307–330.

eigentlich weise ist und wer nicht. Bei Herodot wird nämlich eine eigenwillige Akzentuierung im Selbstverständnis hellenischer Identität und ihrer Abgrenzung von anderen Ethnien erkennbar. Auch wenn in der Forschungsliteratur, etwa bei Reinhold Bichler, Claudia Ungefehr-Kortus oder Charlotte Schubert, das Skythenbild Herodots uneingeschränkt als positiv gilt, wird man mit Blick auf den Text Herodots genau differenzieren müssen.⁷ Im Folgenden stehen daher drei exemplarische Textpassagen aus Buch IV und Buch II der *Historien* Herodots im Fokus, anhand derer wir einige wichtige Facetten des kulturellen Selbstverständnisses Herodots, wie es sich mit Blick auf Religion, Kult und die Praxis des Rituals artikuliert, aufzeigen können. So wird deutlicher erkennbar, welche Gesellschaften Skythen und Griechen – in der Darstellung Herodots – als ideal ansehen und wie sich das jeweilige Verhältnis zu Fremden, zu fremden Ethnien und Kulturen überhaupt ausformt.

Zuerst (1.) soll kurz die Geschichte vom weisen Skythen Anacharsis in Erinnerung gerufen werden, die Herodot in Buch IV im Rahmen des Skythenlogos erzählt. Darauf folgt (2.) unmittelbar die Parallelgeschichte vom Skythenkönig Skyles, an die Beobachtungen zu den in den Episoden verhandelten Riten und Räumen anschließen (3.). Danach wird (4.) die Erzählung vom Griechen Melampos aus dem ‚Aigyptiakos Logos‘, aus Buch II der *Historien*, als erhellende Kontrastgeschichte zu Anacharsis und Skyles dienen. Auf diesen narrativen Episoden basiert dann (5.) eine Analyse verschiedener, zu beobachtender Formen oder Modi von Grenzüberschreitung: Denn in jeder der genannten Episoden stellt das Überschreiten von Grenzen verschiedener Art eine Grundvoraussetzung für die Konfrontation mit Alteritäten dar. Eine Untersuchung der drei narrativen Modelle mit Blick auf den darin erkennbar vollzogenen oder verhinderten Kulturtransfer schließt sich an (6.). Am Ende steht die Frage nach dem Umgang mit fremden Sitten und Gebräuchen bei Griechen wie Skythen zur Diskussion. Es zeigt sich, dass die kulturelle Identität von Skythen wie von Hellenen von Herodot kunstvoll in einen politisch motivierten ethnologischen Exkurs über die Skythen und ihr Land integriert wird. Der Skythenlogos erweist sich damit als Lehrstück einer grundlegenden Rückbesinnung auf das hellenische Selbstverständnis eines Herodot.

⁷ Siehe etwa Bichler: Herodot (Anm. 1); Claudia Ungefehr-Kortus: Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung, Frankfurt a. M. u.a. 1996; Schubert (Anm. 5).

1. Der Skythe Anacharsis⁸

Anacharsis ist Herodot zufolge ein Mitglied der skythischen Königsfamilie, in etwa auf die Zeit um 600 v. Chr. zu datieren. Nach langen Reisen, auf denen er seine *sophia* bewiesen hatte, begibt er sich auf die Heimreise und gelangt dabei nach Kyzikos. Die Stadt Kyzikos ist eine um die Mitte des 8. oder im frühen 7. Jh. v. Chr. gegründete Kolonie der ionischen Handelsmetropole Milet, also eine griechische Stadt, am Südufer der Propontis (Marmarameer) gelegen. Dort lernt Anacharsis den Kult für die ‚Mutter der Götter‘, also den Kult für Kybele, kennen. Es sind prächtige Feiern, ein Nachtfest, das Anacharsis in Kyzikos erlebt. Die Kybele-Meter-Verehrung ist für Kyzikos berühmt, der griechische Mythos beschreibt den Kult der Meter dort als Einführung der Argonauten.⁹ In Kyzikos also gelobt Anacharsis dieser Göttin, im Falle seiner gesunden und glücklichen Heimkehr nach demselben Ritual wie in Kyzikos zu opfern und ein ebensolches Nachtfest (Pannychis) dort zu etablieren. Nach seiner Ankunft im Skythenland vollzieht er heimlich des Nachts die versprochenen Riten in einem küstennahen Hain, der sog. ‚Hylaia‘. Dabei hängt er sich heilige Figuren (ἁγάλματα) um und hält ein Tympanon in der Hand. Anacharsis wird jedoch von einem skythischen Landsmann bemerkt, der das dem Skythenkönig Saulios meldet. Dieser begibt sich in die Hylaia, sieht Anacharsis beim Praktizieren des fremden Rituals und erschießt ihn mit dem Bogen. Herodot betont, Anacharsis sei dann bei den Skythen der *damnatio memoriae* anheimgefallen. Als Grund für das Schicksal des Anacharsis gibt er dessen Reise nach Griechenland und seine Übernahme griechischer Sitten und Gebräuche an. Weiterhin rekonstruiert Herodot die genaue Identität dessen, der Anacharsis umgebracht hat und kommt zu dem Ergebnis, dass Saulios ein Bruder des Anacharsis gewesen sei, der das Vergehen des Bruders also aufs Strengste ahndete (IV 76, 6).

2. Der Skythe Skyles¹⁰

Herodot lässt auf diese Erzählung unmittelbar die vom Skythenkönig Skyles folgen, der viele Jahre nach Anacharsis dasselbe wie dieser erleiden muss. Skyles ist der Sohn des skythischen Königs Ariapeithes und einer Griechin aus Istria, einer milesischen Koloniegründung südlich der Mündung des Ister, der heutigen Donau. Skyles' griechische Mutter lehrt ihren

⁸ Siehe die ganze Episode bei Herodot IV 76, 1–5.

⁹ Neanthes von Kyzikos in Jacoby, FGrH 84 F 39.

¹⁰ Die ganze Episode siehe bei Herodot IV 78, 1–80, 5.

Sohn griechische Sprache und Schrift und erzieht ihn hellenisch.¹¹ Später wird Skyles König der Skythen, obwohl er einen ausgeprägten Hang zur griechischen Lebensweise hat. Wenn er nämlich mit seinem Skythenheer zur Stadt der Borystheniten zieht – gemeint ist die griechische Kolonie- und Handelsstadt Olbia, die am Fluss Borysthenes liegt,¹² lässt Skyles sein Heer vor der Stadt zurück und geht allein in die Stadt. Dort trägt er griechische Gewänder,¹³ lebt wie ein Hellene und opfert nach griechischem Brauch. In Olbia hat Skyles sogar ein eigenes Haus und nimmt sich eine griechische Frau. In der Regel bleibt er dort etwa einen Monat oder etwas länger, dann legt er wieder das skythische Gewand an und begibt sich zurück zu seinen Landsleuten außerhalb Olbias. Als sich Skyles schließlich unbedingt in den hellenischen Kult des bakchischen Dionysos einweihen lassen will und er gerade dabei ist, dies zu tun, schlägt der Blitz des Zeus in sein Haus in Olbia ein. Sein Haus geht in Flammen auf, doch Skyles vollzieht die Weihezeremonie für Dionysos Bakchos. Da die Skythen den bakchischen Kult kritisieren, verrät im Spott einer der Borystheniten einem Skythen, dass sogar der Skythenkönig dem Rasen des Dionysos verfallen sei und verspricht, das zu zeigen. Er führt die Führungselite der Skythen heimlich auf einen Turm am Stadtrand von Olbia, von dem aus sie ihren König rasend im Thiasos des Dionysos sehen können. Der Vorfall wird rasch bekannt, die Empörung bei den Skythen ist groß. An Stelle des Skyles wird sein Halbbruder Oktamasades – ein reinblütiger Skythe – zum König der Skythen gemacht. Skyles selbst flieht nach Thrakien, wird dort aber verraten. Nach einigen Verwicklungen kommt es zum Gefangenaustausch ohne Blutvergießen: Skyles wird an die Skythen herausgegeben und von seinem eigenen Bruder Oktamasades enthauptet.

¹¹ Ein Ring mit dem Namen des Skyles in griechischer Schrift, gefunden bei Istria am Schwarzen Meer, belegt nicht nur die historische Existenz des Skyles, sondern macht auch dessen griechischen Bildungshintergrund plausibel, dazu Stephanie West: Scythians, in: Egbert J. Bakker/Irene J. F. de Jong/Hans van Wees (Hg.): Brill's Companion to Herodotus, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 437–456, hier S. 455 mit weiteren Literaturangaben.

¹² Vgl. Herodot IV 78, 2. Zur Problematik eines historischen skythischen Protektorats über die griechische Kolonie Olbia siehe Victor Cojocaru: Die Beziehungen zwischen Griechen und ‚Barbaren‘ im Norden und Nordwesten des Pontos Euxeinos zwischen dem 7. und dem 1. Jh. v. Chr. Zur Geschichte ihrer Erforschung, in: ders.: Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest, Iași 2005, S. 155–166, hier S. 164–166.

¹³ Herodot IV 78, 4f. Vgl. die als Anarieis/Enarees bezeichneten skythischen Priester, die Frauenkleider tragen, dazu auch Ps.-Hippocrates: *De aeribus* 22 und Herodot I 105; IV 67; dazu Burkert: Herodot (Anm. 3), S. 29f., der mit Karl Meuli (ebd. zit.) auf den Zusammenhang zwischen skythischem Transvestitenum und Schamanismus verweist.

3. Raum und Ritual

Bemerkenswert sind bislang die analoge Strukturierung sowie motivische Parallelen in den Erzählungen um diese beiden Skythen: Sowohl Anacharsis als auch Skyles lernen auf Reisen außerhalb des Skythenlandes oder an dessen Rand für sie fremde, von Griechen gefeierte religiöse¹⁴ Kulte kennen. Als sie diese verborgen vor den Skythen auszuüben versuchen, scheitern sie tödlich. Der Raum, in dem sie das Ritual vollziehen, ist in beiden Fällen ein von der normalen skythischen Lebenswelt abgegrenzter Raum: Anacharsis begibt sich zur Ausübung des Kultes der Göttermutter in die Hylaia, ein dicht mit Bäumen bestandenes Waldgebiet in Küstennähe im Hinterland Olbias.¹⁵ Dieses beschreibt einen Raum, der sich zur Feier gerade des Meter-Kybele-Kultes besonders gut eignet, wird doch die Große Mutter als Vegetationsgottheit von jeher mit Bäumen und Pflanzen in engster Verbindung gesehen.¹⁶ Die Hylaia stellt überdies einen markanten Kontrast zur baumlosen, kargen Steppe des skythischen Landes dar und bietet als uneinsehbarer Ort Schutz für heimliches Tun. Die Hylaia ist zugleich ein mythischer Ort: Denn Herodot beschreibt einige Kapitel vorher, dass Herakles auf seiner Suche nach den Rindern des Geryones hierher gekommen sei.¹⁷ Auch Herodots präzise Lagebeschreibung der Hylaia lokalisiert diese als zwischen den Flüssen Borysthenes und Hypanis gelegenes Waldgebiet gegenüber dem ‚Dromos des Achilleus‘, also einem weiteren mythischen, nun mit dem Helden Achilleus konnotierten Ort.¹⁸ Die Hylaia erweist sich also als ein Waldgebiet ganz am Rande Skythiens, ein Areal, das im griechischen Mythos mit bekannten Helden in Verbindung gebracht wird, als ein ‚hellenischer Ort in Skythien‘. Auch in der Skyles-Geschichte handelt es sich um einen entsprechenden Raum, in dem das nicht-skythische Ritual vollzogen wird: Hier ist es die Stadt Olbia, eine Kolonie der ionischen, also griechischen Stadt Milet, direkt an der Nordküste des Schwarzen Meeres gelegen. Innerhalb ihrer Stadtmauern führt Skyles sein zweites, sein hellenisches Leben, dort lässt er sich in den Dionysos-Kult einweihen, dort bleibt er lange den Blicken seiner sky-

¹⁴ Religion wird bei Herodot nicht theoretisch, im Sinne einer Theologie verhandelt, sondern immer mit Blick darauf, welche Götter verehrt werden und wie sich diese Verehrung artikuliert, dazu Bürkert: Herodot (Anm. 3), hier S. 4.

¹⁵ Siehe die Karten bei Aldo Corcella/Silvio M. Medaglia/Augusto Fraschetti: Erodoto. Le storie, Bd. IV: Libro IV: La Scizia e la Libia, Mailand 1993, hier S. LX–LXVII.

¹⁶ François Hartog: The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History (translated by J. Lloyd), Berkeley/Los Angeles/London 1988, hier S. 68; Anm. 24 verweist auf Apollonios Rhodios I 1053–1152 und Münzen aus der Gegend, die Kybele mit einem Pinienbaum zeigen.

¹⁷ Herodot IV 9, 1.

¹⁸ Herodot IV 18, 1.

thischen Landsleute verborgen. Auch die Stadt Olbia, die mit Mauern umgeben ist – im Text gibt es explizite Verweise auf Tore und Türme –,¹⁹ stellt einen zunächst nicht einsehbaren, abgegrenzten hellenischen Raum inmitten des skythischen Landes dar. Man kann diese griechische Kolonie wie bereits die Hylaia in der Anacharsis-Episode als eine Art ‚Enklave‘ oder als ‚liminalen Raum‘ bezeichnen. Ebenso stellt die ebenfalls griechische Kolonie Kyzikos, wo Anacharsis den Meter-Kult kennenlernt, einen besonderen Raum ganz am Rand der griechischen Welt dar.²⁰ Beide Skythen, Anacharsis und Skyles, wollen also bei der Ausübung des griechischen Kultes auf skythischem Boden nicht gesehen, nicht entdeckt werden. Sie führen heimlich, Anacharsis sogar nachts, das fremde Ritual aus und demonstrieren damit ein gewisses Bewusstsein der Problematik dessen, was sie tun. Dazu kommt, dass Anacharsis und Skyles sich die Attribute und Requisiten des hellenischen Kultes anlegen: Anacharsis hängt sich kleine Götterfigurchen um, Skyles legt griechische Gewänder an und, so dürfen wir anhand des Textes vermuten, trägt im Thiasos des Dionysos die einschlägigen Requisiten (etwa den Thyrsosstab) bei sich. Skyles etabliert sich eine umfassende griechische Parallelwelt mit Haus, Frau und Familie in der griechischen Stadt. Er gibt damit phasenweise sogar seine Identität als König der Skythen auf und vollzieht das Initiationsritual in einen von Hellenen gepflegten Kult.²¹ In seiner Figur verdichtet sich das Bemühen um eine zumindest zeitweise hellenische Identität und um das Ausüben hellenischen Kultes in besonders eindrucksvoller Weise. Weiterhin werden Anacharsis und Skyles jeweils von eigenen Landsleuten ausgespäht und verraten, beide sogar vom eigenen Bruder ermordet, das heißt, das ehrenrührige Vergehen dieser Männer wird von Angehörigen aus der Familie geahndet. Insgesamt dürfen wir mit Blick auf diese erkennbaren Analogien in den beiden von Herodot gebotenen Narrativen konstatieren, dass die skythische Ablehnung fremder, hellenischer Kulte kontinuierlich und konstant bleibt, denn Herodot datiert Anacharsis und Skyles zeitlich weit auseinander.²² Diese konservative und normative Haltung erscheint Herodot zufolge zunächst als stabilisierender Faktor, als tragender Grund dafür, dass sich eine Ethnie wie die der Skythen so erfolgreich gegen die Expansion der Perser wehren und diese abwehren konnte, wie der missglückte Skythenfeldzug des Dareios eindrucksvoll beweist.

¹⁹ Siehe z. B. Herodot IV 78, 4.

²⁰ Hartog (Anm. 16), hier S. 70 mit weiterer Literatur zu Olbia und Kyzikos.

²¹ Ebenso Hartog (Anm. 16), hier S. 62–84: Skyles und Anacharsis gehen daran zugrunde, dass sie die Grenzen zwischen den Kulturen nicht (an-)erkennen wollen.

²² Herodot IV 78, 1.

4. Der Grieche Melampos²³

Eine weitere kleine, den beiden vorangegangenen ähnliche Geschichte, die Herodot erzählt, weist aufschlussreiche Diskrepanzen im Umgang mit fremder Religion, fremden Kulturen und in der Einschätzung von Sophia durch die Griechen auf. Im Kontext seines Ägyptenbuches (Buch II) kommt Herodot auf den Griechen Melampos, den Sohn des Amythaon, zu sprechen. Melampos ist ein mehr mythischer als historischer Seher und Weiser, den der griechische Mythos wiederholt in engsten Zusammenhang mit dem dionysischen Kult setzt.²⁴ Dieser Melampos führte – Herodot zufolge – den Namen des Gottes Dionysos, dessen Kult und die dionysische Phallos-Prozession von Ägypten nach Griechenland ein. Am Rande sei darauf hingewiesen, dass diese Information Herodots nicht übereinstimmt mit dem, was wir heute über die Herkunft des Dionysos-Kultes wissen: Dieser ist bekanntlich ein wesentlich älterer Gott als man lange, auch zu Herodots Zeiten,²⁵ gedacht hatte. Wir wissen seit der Nennung des Dionysos auf Linear-B-Täfelchen in Pylos (Peloponnes) und Chania (Kreta), dass Dionysos ursprünglich ein alter Gott mykenischer, also: griechischer Herkunft ist und seit dem 15. Jh. v. Chr. an vielen Orten verehrt wurde.²⁶ Interessant sind in unserem Kontext vor allem die Bemerkungen, die Herodot nun über die Art und Weise dieses postulierten Transfers eines religiösen Kultes von Ägypten nach Griechenland macht: Melampos selbst habe die Hellenen noch nicht alle Einzelheiten dieses Kultes gelehrt – das hätten erst weise Männer nach ihm getan – Herodot spielt hier auf die Orphiker an.²⁷ Vielmehr habe Melampos den ägyptischen Dionysos-Kult ‚mit geringen Änderungen‘ bei den Griechen eingeführt. Herodot vermutet, Melampos habe über die Phönizier, genauer: durch Kadmos aus Tyros, den Dionysos-Kult kennengelernt und ihn in der griechischen Landschaft Böotien bekannt gemacht. Das fügt sich insofern gut zum griechischen Mythos, als Kadmos bekanntlich der Großvater des Dionysos ist, dessen Mutter wiederum Semele, eine Toch-

²³ Die ganze Episode siehe Herodot II 49.

²⁴ Siehe Herodot II 49, 2. Satz. Insgesamt dazu Martin P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Welt-herrschaft. 3., durchges. und erg. Aufl. München 1967 (ND 1992), hier S. 615f.

²⁵ Herodot nennt Dionysos in II 145f. einen der drei jüngsten Götter der Griechen.

²⁶ Damit bestätigte sich der von Walter F. Otto bereits 1933 (Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt a. M.) gehegte Verdacht, dazu Albert Henrichs: Göttliche Präsenz als Differenz. Dionysos als epiphanischer Gott, in: Renate Schlesier (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin/Boston 2011, S. 105–116; zur Evidenz des Dionysos in Linear-B-Texten siehe Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und der klassischen Epoche, 2., überarb. und erw. Aufl. Stuttgart 2011, hier S. 250.

²⁷ Er beruft sich auf diese auch in II 81 und 123: Dionysos als Gott der Unterwelt.

ter des Kadmos, ist. Als faktischen Hintergrund für die uns merkwürdig erscheinende Herleitung des Dionysos aus Ägypten vermuten wir, dass Herodot hier implizit die für den ägyptischen Gott Osiris abgehaltene Phallos-Prozession beschreibt, wenn er Melampos den Dionysos-Kult in Griechenland einführen lässt. Die Analogien zwischen den göttlichen Figuren Osiris und Dionysos sind hinreichend bekannt. Erinnert sei hier nur an beider Bezug zur Unterwelt, wenn Dionysos Zagreus mit dem von seinem Bruder Seth zerstückelten Osiris identifiziert wird.²⁸ Zu Herodots Bericht passt allerdings, dass wir seit dem 7. Jh. v. Chr. eine zunehmende Überformung des griechischen Dionysos durch die ägyptische Osiris-Religion feststellen können – also in eben der Zeit, in der sich die Osiris-Religion von Ägypten her auch in Phönizien ausbreitet.²⁹ Herodot führt dann weiter aus, dass die Griechen bei auffälligen Übereinstimmungen und Parallelen im religiös-kulturellen Bereich, etwa bei Götternamen oder Kulturen, immer der Meinung waren, ihre eigenen Götter oder Kulte seien jünger als die der anderen und ganz besonders im Vergleich zu denen der uralten und bewunderten ägyptischen Kultur.³⁰ Bemerkenswert ist in unserem Kontext Herodots Schilderung des Modus, wie Melampos Dionysos und seinen Kult in Griechenland etabliert haben soll; denn dieser darf allem Anschein nach als charakteristisch hellenischer Modus im Umgang mit neuen religiösen Phänomenen gelten (s. u.).

5. Grenzüberschreitungen

Ein zentrales und verbindendes Element dieser drei Episoden ist meines Erachtens das Phänomen der Grenzüberschreitung, dessen Untersuchung eine subtilere Ausdifferenzierung zwischen Barbaren und Griechen ermöglicht. Das Phänomen der Grenzüberschreitung ist dabei auf mehreren unterschiedlichen Ebenen erkennbar:

²⁸ Siehe Herodot II 123, dazu Karl Kerényi: Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten, Zürich 1951, hier S. 245. Dionysos wird bereits bei Heraklit mit Hades gleichgesetzt: frg. 15; zur Identifizierung von Dionysos und Osiris siehe Herodot II 42. 48. 61. 132. 144. 170 und Nesselrath (Anm. 6), hier S. 313f.

²⁹ Burkert: Griechische Religion (Anm. 26), hier S. 250f.; auch ders.: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 2003, hier S. 79–106; zur Verbreitung des Osiris-Kultes in Phönizien: Sergio Ribichini: Saggi Fenici I, Rom 1975, hier S. 13f.

³⁰ Herodot nimmt an der genannten Stelle seiner *Historien* eine offensichtliche *interpretatio Graeca* vor, wenn er griechische und ägyptische Göttergestalten und Kulte miteinander identifiziert; vgl. Herodot II 146: Selbst wenn die Erscheinungsformen eines Gottes oder eines Kultes längst bekannt sind, geht für die Griechen mit der Aneignung fremder Namen auch die Übernahme des jeweiligen Gottes oder Kultes einher. Die interethnische Alterität von Kulturen wird so im Grunde nivelliert. Siehe Burkert: Herodot (Anm. 3), hier S. 5f.

a) Räumliche Grenzüberschreitung:³¹ Die Grenzüberschreitungen der Skythen Anacharsis und Skyles werden empfindlich geahndet. Beide überschreiten ihre *räumlichen Grenzen* in einer Skythen nicht erlaubten, zumindest nicht üblichen Weise, wenn sie den gewohnten skythischen Lebensraum verlassen: Anacharsis reist durch Griechenland, Skyles lebt (zeitweise) nach griechischer Art in einer griechischen Stadt. Die Skythen sind als Nomaden zwar ein ‚mobiles‘ Volk, verlassen ihr eigenes Land in der Regel aber nicht, es sei denn zu Zwecken militärischer Expansion. Skythen unternehmen jedoch keine Bildungs- und Erkundungsreisen, wie wir das z.B. vom griechischen Weisen Solon kennen. Diesem dienen Reisen der Erweiterung des eigenen Wissens, was bei den Griechen durchaus positiv gewertet wird.³² Freilich bleibt das (friedliche) Reisen lange Zeit nur wenigen Griechen vorbehalten, etwa Geographen, Philosophen oder Handelsreisenden. Ein Mann wie Anacharsis hingegen weicht durch seine ausgedehnten Reisen außerhalb des skythischen Gebietes von der Gesamtheit der Skythen, wie Herodot sie beschreibt, doch erheblich ab. Abgesehen von der problematischen Überschreitung räumlicher Grenzen registrieren wir im Falle des Anacharsis ein weiteres, entsprechendes Problem: Wenn er bei seiner Rückkehr nach Skythien den griechischen Kult der Göttermutter heimlich und nachts feiert und sich dazu in die Hylaia begibt, wird diese als Bereich kenntlich, der offenbar außerhalb der üblichen skythischen Lebenssphäre liegt. Für die skythischen, in der kargen Steppe umherziehenden Nomaden ist der Raum der Hylaia als dichter, dunkler Wald ein Raum der Alterität, das ganz Andere, und somit ein befremdlicher Raum. Überdies wird dieser Waldbereich mit Figuren des hellenischen Mythos assoziiert (s. o.), ist also ein hellenisch kontaminierter Ausnahmehereich, zudem ganz am Rande des skythischen Landes gelegen.³³

Die Grenzüberschreitung des Skythenkönigs Skyles manifestiert sich in mehrfacher Hinsicht: Auch Skyles überschreitet in konkreter, räumlicher Hinsicht Grenzen: Indem er nämlich in regelmäßigen Abständen in die Stadt der Borystheniten, Olbia, geht, dort durch das Tor in der Stadtmauer schreitet, tritt er nicht nur in eine griechische Stadt ein, sondern auch in eine Sphäre, die sich als Zivilisationsraum von der skythischen Steppe und der daraus resultierenden Lebensweise der skythischen Nomaden diametral unterscheidet. Mit der Stadtgrenze überschreitet Skyles die

³¹ Zur Vorstellung von der Grenze als räumlichem Marker siehe auch Hans-Joachim Gehrke: Artificielle und natürliche Grenzen in der Perspektive der Geschichtswissenschaft, in: Monika Fludernik/Hans-Joachim Gehrke (Hg.): Grenzgänger zwischen Kulturen, Würzburg 1999, S. 27–33, hier S. 28.

³² Solons Reisen sind durch seine ‚Theoria‘ motiviert, dazu Herodot I 29f.

³³ Relativ ähnlich äußert sich Hartog (Anm. 16), hier S. 67f.

Grenzen von Sprache, Kultur und Lebensform (ἔθρα; δίαίτια). Das drückt sich augenfällig auch darin aus, das Skyles jedes Mal vor dem Eintritt in die Stadt Olbia seine skythische Kleidung ab- und griechische Kleidung anlegt. Skyles hat genealogisch klare griechische Wurzeln, seine Mutter ist Griechin, ‚sie lehrte ihn Griechisch sprechen und schreiben‘, wie Herodot anmerkt. Skyles ist also zweisprachig.³⁴ Durch seine Beherrschung der griechischen Sprache überschreitet er ebenfalls Grenzen, nun die der eigenen – skythischen – Sprache, kann ohne Probleme in Olbia kommunizieren und sich dort akkulturieren. Der skythische König Skyles wird also aufgrund seiner griechischen Herkunft mütterlicherseits, vor allem aber durch seine Beherrschung der griechischen Sprache und Schrift zum kulturellen Grenzgänger und pflegt innerhalb der Stadtmauern von Olbia regelmäßig griechische, zudem städtische Lebensweise und griechische Kulte. Sowohl Anacharsis als auch Skyles überschreiten also die ihnen gesetzten räumlichen und kulturellen Grenzen, was sie den Skythen verdächtig, angreifbar macht und sie schließlich auch umbringt. Beide agieren wie Griechen vor einem denkbar ungriechischen, restriktiven Hintergrund: ihrer skythischen Lebenswelt und Kultur.

b) Religiöse Grenzüberschreitungen:³⁵ Der Grieche Melampos und die Skythen Anacharsis und Skyles wollen neue Kulte in ihrer Heimat etablieren oder zumindest selbst ausüben. In allen drei Fällen handelt es sich nicht um beliebige Kulte, sondern um Kulte des Dionysos und der Göttermutter. Diese Gottheiten gibt es in der skythischen Religion nicht, auch nicht unter anderem Namen. Abgesehen vom Tempel für den skythischen Kriegsgott, den Herodot als Ares identifiziert,³⁶ gibt es bei den Skythen keine Tempel, Altäre, Götterbilder oder Opfer. Wenn Anacharsis sich also Götterbilder (Agalmata) umhängt oder wenn Skyles in der Stadt nach griechischem Brauch den Göttern opfert,³⁷ sind das aus skythischer Perspektive schwere Verstöße gegen die eigene religiöse Tradition und Norm. Die Städte Olbia und Kyzikos, also die Orte, an denen nach griechischer Manier Dionysos Bakchos und die Göttermutter von den dort lebenden Griechen verehrt werden, sind zwar griechische Städte, aber ganz am Rande der griechischen Welt, an der Grenze zu barbarischen Völkern gelegen. Herodot erwähnt den Kult für Kybele/Meter nur für die Griechen in Kyzikos; freilich wird Kybele (meist als Meter resp. Rhea)

³⁴ Hartog (Anm. 16), hier S. 64.

³⁵ Die religiöse Grenzüberschreitung ist der Kategorie ‚Grenzziehung als Praxis‘ zuzuordnen, wie sie Gehrke (Anm. 28), hier S. 27f. beschreibt.

³⁶ Herodot IV 59, 2: „Götterbilder und Altäre und Tempel zu errichten ist bei ihnen nicht Brauch, außer für Ares, für den es diesen Brauch gibt.“ (ἀγάλματα δὲ καὶ βωμοὺς καὶ νηοὺς οὐ νομίζουσι ποιεῖν πλὴν Ἀρεί· τοῦτ' δὲ νομίζουσι); vgl. Herodot IV 62.

³⁷ Herodot IV 78, 4f.

auch im Mutterland verehrt: Der Mythos um die Einführung des Kybele-Kultes in Athen (durch Metragyrtes) wird durch sachliche antike Berichte sowie durch archäologische Nachweise eines Metroons auf der athenischen Agora gestützt.³⁸ Dagegen ist der Kult für Dionysos Bakchos überall im griechischen Kulturraum, auch rund um das Schwarze Meer gut bezeugt, das an griechischen Kolonien reich ist, und kann dort geradezu als Inbegriff griechischer Kultur und Religion gelten.³⁹ Die bei Herodot so stark akzentuierte religiöse Intoleranz und restriktive Abwehr neuer oder griechischer Gottheiten und Kulte im Skythenland wird durch archäologische Evidenz in neuerer Zeit gesichert: Ein griechischer Text, erhalten auf einer archaischen Scherbe, die im Gebiet der Hylaiä gefunden wurde, dokumentiert die Inspektion von Altären für verschiedene lokale Götter, aber auch die Göttermutter (Meter). Aus diesem Text geht hervor, dass die Altäre für diese Gottheiten immer wieder beschädigt und zerstört worden waren und wieder aufgebaut werden mussten. Herodots Bericht von der religiösen Intoleranz der Skythen wird hier klar bestätigt.⁴⁰ Überdies erweisen Münzfunde aus Olbia die dortige Etabliertheit und Verbreitung des Dionysos-Kultes.⁴¹

Doch was sind das nun für Kulte: der für Meter-Kybele und Dionysos Bakchos?⁴² Die Kultrituale der Kybele und des Dionysos sind jeweils mit ekstatischen Ritualen, mit wilder Raserei, Phallosprozession oder Nachtfest verbunden. Es handelt sich dabei um rauschhafte, psychologisch wirkungsvolle, da emotional entlastende, ekstatische Rituale der Grenzüberschreitung: Denn beim Ausüben solcher Kultrituale werden die Grenzen der Normalität eines Menschen in seiner Wahrnehmung, seinem Benehmen oder Gebaren, in seiner Bewegung oder Artikulation aufgehoben, auch die üblichen gesellschaftlichen Verhaltenscodes gelten nicht mehr.⁴³ Eben diese Kulte, der ursprünglich phrygische Meter-Kybele-Kult

³⁸ Quellen bei Hartog (Anm. 16), S. 81. Die wohl erste literarische Referenz auf das seit dem 5. Jh. v. Chr. existente Metroon findet sich bei Chamaileon von Pontos (zitiert bei Athenaios IX 407c; frg. 44 Wehrli).

³⁹ Hartog (Anm. 16), hier S. 78–81.

⁴⁰ Siehe Anna S. Rusjaeva/Jurij G. Vinogradov: Der ‚Brief des Priesters‘ aus Hylaiä, in: Renate Rolle/Michael Müller-Wille/Kurt Schietzel (Hg.): Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine, Neumünster/Schleswig 1991, S. 201f., bes. Abb. c–d Zeile 7f.

⁴¹ Vgl. jedoch die Übernahme und Adaptation griechischen Kunsthandwerks durch die Skythen, dazu Bichler: Herodot (Anm. 1), hier S. 71 mit Anm. 38; auch Heinz Heinen: Griechische Geschichte und Kultur am Nordufer des Schwarzen Meeres, in: *Academiae Analecta*, Brüssel 1995, S. 63–78, hier S. 67ff.

⁴² Dionysos und Kybele gehören eng zusammen, siehe z.B. Euripides: *Bakchen* 72–87.

⁴³ Zur ‚normgerechten‘ Transgression im Kontext des Dionysos-Kultes siehe Susanne Gödde: ‚Fremde Nähe‘. Zur mythologischen Differenz des Dionysos, in: Renate Schlesier (Hg.): *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston 2011, S. 85–104, hier S. 103. Siehe auch die erweiterte, an Herodot angelehnte Versi-

und vor allem der des bakchischen Dionysos, stießen jedoch bekanntlich gerade bei ihrer Einführung oder besser Etablierung und Verbreitung auch in Griechenland zunächst auf heftigen Widerstand. Aus dem Kreise der Widersachermythen um die sog. ‚Theomáchoi‘ im griechischen Mythos ist das Beispiel des jungen thebanischen Königs Pentheus besonders bekannt: Als dieser nämlich den neuen Kult des Dionysos in Theben zu verhindern, die Göttlichkeit dieses Gottes in Abrede zu stellen versucht und sich schlussendlich verbotenerweise Einblick in das bakchische Treiben der Mänaden verschafft, wird er von der eigenen Mutter Agaue, die der Gott mit Wahnsinn geschlagen hat, zerrissen und getötet. Wie auch im Falle der Skythen Anacharsis und Skyles spielen in der Narrative des Dionysos-Gegners Pentheus Heimlichkeit und Sich-Verstecken sowie die Ermordung durch einen nahen Blutsverwandten eine strukturell wichtige Rolle. Allerdings findet im Falle des Pentheus alles in Umkehrung statt: Bei den Griechen wird nämlich nicht der bestraft und getötet, der den neuen ekstatischen Kult einführt oder ausübt, sondern derjenige, der sich ihm widersetzt: Pentheus. Herodot kritisiert mit der Skyles-Episode also wohl nicht, wie etwa Walter Burkert und Reinhold Bichler vermuten,⁴⁴ ekstatisch-orgiastische Kulte der Griechen an sich, sondern vielmehr deren falsche Beurteilung und das Misstrauen der Skythen gegenüber fremdartig und bizarr anmutenden Ritualen. Überdies registrieren wir mit Blick auf die skythische Reserviertheit gegenüber den genannten ekstatischen Kulturen eine subtile Umkehrung der Erwartungshaltung, wie sie wohl Herodots zeitgenössische Rezipienten gehabt haben dürften: Denn wie die Thraker gelten auch die Skythen den Griechen seit der archaischen Zeit gerade als die Ethnien, in denen ekstatische Seher, meist als Schamanen bezeichnet, eine prominente uralte Kultur religiöser Spiritualität verkörpern.⁴⁵ Für die Skythen, wie Herodot sie in seinen *Historiae* schildert, scheint also nicht grundsätzlich wilde religiöse Ekstase an sich problema-

on der Anacharsis-Episode bei Clemens von Alexandria: *Protreptikos Logos* II 24, 1: Dort wird Anacharsis vom König getötet, weil er einer ‚Frauenkrankheit‘, d.h. dem Kybele-Kult verfallen sei, in Griechenland seine Männlichkeit verloren habe. Hier wird die Transgression auch auf den sexuellen Bereich ausgedehnt.

⁴⁴ Burkert: *Griechische Religion* (Anm. 26), hier S. 433f. und Bichler: Herodot (Anm. 1), hier S. 92f., ebenso Reinhold Bichler/Robert Rollinger: Herodot, Darmstadt 2001, hier S. 56.

⁴⁵ Dazu v.a. maßgeblich (ausgehend von Herodot) Karl Meuli: *Scythica*, in: *Hermes* 70 (1935), S. 121–176; kritischer zu Meulis komparatistischer Schamanentheorie ist z.B. West (Anm. 11), hier S. 449f. Zur ‚schamanischen‘ Seelenreise als Ekstasis siehe z.B. Eric R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1951, hier S. 135–178; Walter Burkert: *Γόνος*. Zum griechischen ‚Schamanismus‘, in: *RhM* 105 (1962), S. 36–55, und zuletzt Irmgard Männlein-Robert: Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia*, in: *Gymnasium* 119 (2012) (im Erscheinen).

tisch zu sein, sondern der Umstand, dass es sich um *hellenische* oder von Hellenen gepflegte, also fremde Kulte mit ekstatischen Ritualen handelt. Eine wichtige Diskrepanz liegt auch darin, dass bei den Skythen Ekstasen und die damit verbundenen mantischen und spirituellen Fähigkeiten nur *einzelnen* Weisen, einzelnen Charismatikern, also schamanischen Priestern vorbehalten sind. Nur diese verfallen in Ekstase oder Trance, wenn sie etwa Kontakt zu ihren Göttern aufnehmen oder die Seelen von Verstorbenen in das Reich der Toten geleiten. Dagegen erfasst der griechische ekstatische Kult etwa eines Dionysos im Ritual *alle*, sogar Frauen, und ist nicht auf einzelne herausragende Persönlichkeiten, wie etwa Priester oder ‚göttliche Männer‘, beschränkt.⁴⁶ Die kultische dionysische Ekstase ist jedem möglich, der sich einweihen lässt, der nach der Initiation das Ritual entsprechend mitvollzieht. Die griechischen ekstatischen Kulte haben im Unterschied zu den skythischen Kulturen also *kollektive*, ekstatische religiöse Rituale. Werfen wir an dieser Stelle noch einen Blick auf Skyles: Die kulturelle Transgression des Skyles, seine regelmäßigen Aufenthalte in der griechischen Stadt, sein Leben nach griechischem Usus wird von den Skythen und seiner engsten Umgebung zunächst toleriert: Er benimmt sich ja nur in der griechischen Stadt griechisch. Zurück im skythischen Raum kleidet er sich wieder skythisch, spricht die Sprache der Skythen und geht seinen Regierungsgeschäften als König der Skythen nach. Von dem Moment an, als Skyles jedoch die Initiation in den Kult des Dionysos Bakchos unbedingt wünscht und diese trotz klarer warnender Vorzeichen (Blitz)⁴⁷ vollzieht, ist es um ihn geschehen: Durch die Einweihung in den Kult des Dionysos Bakchos verschreibt sich der Initiand, in diesem Fall Skyles, dieser – hellenischen – Gottheit ganz, und zwar ganzheitlich. Eine solche Einweihung in einen Kult stellt aus der religiösen Sicht der Griechen einen irreversiblen Zustand dar, der sich auf das weitere Leben wie auch auf das Fortleben im Jenseits auswirkt.⁴⁸ Skyles ist also vom Moment der Initiation an unaufhebbar dem – griechischen – Gott Dionysos Bak-

⁴⁶ Zur dionysischen resp. bakchischen Ekstase – als spezifisch griechisches Phänomen – siehe Renate Schlesier: Der bakchische Gott, in: dies. (Hg.): A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism, Berlin/Boston 2011, S. 173–202, hier v.a. S. 179 und 193, zur bakchischen Raserei von Männern (mit Blick auf Skyles) ebd., S. 186f.

⁴⁷ Hartog (Anm. 16), hier S. 73f.: Der Blitz des Zeus beseitigt die Mauern des Hauses von Skyles in Olbia, nicht das ganze Gebäude. Das heißt: Zeus reißt die Mauern ein und hebt die Diskrepanz von innen und außen, von skythischer und hellenischer Lebensweise und Religion – im Falle des Skyles – auf. Freilich kann Skyles dieses Zeichen nicht deuten und fährt fort in den Vorbereitungen zur Einweihungszeremonie.

⁴⁸ Zu erinnern ist hier an die orphischen Goldplättchen, die im Kontext bakchischer Mysterien Wegbeschreibungen durch das Jenseits für die Eingeweihten im Sinne einer Jenseitshoffnung bieten, dazu Fritz Graf/Sarah I. Johnston: Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets, London/New York 2007, hier z.B. S. 4f. und S. 34f.

chos geweiht. Damit ist aber eine religiöse Grenze überschritten, die den Skythen Skyles, den Wandler zwischen den Kulturen, nun Mysten des Dionysos, das Leben kosten wird.

6. Kulturtransfer

In allen drei exemplarischen Episoden um Anacharsis, Skyles und Melampos wird die Reaktion auf die Einführung oder besser: Ausübung eines neuen Kultes thematisiert. Die Reaktion der jeweils heimischen Ethnie auf die neuen Kulte ist unterschiedlich: Die Griechen lassen den neuen, ekstatischen Dionysos-Kult zu. Sie haben, Herodot zufolge, großen Respekt vor allem, was aus Ägypten kommt, nicht zuletzt aufgrund des hohen Alters und der damit verbundenen Würde und Autorität dieser Hochkultur. Alter ist für die Griechen gleichbedeutend mit Respekt und Anerkennung, in menschlichen wie in kultischen Angelegenheiten. Herodot weist innerhalb der Melampos-Geschichte *zweimal* darauf hin, dass Melampos den neuen, seiner Auffassung nach ägyptischen⁴⁹ Dionysos-Kult *anpasst*, also den Griechen annehmbar macht.⁵⁰ Vermutlich lässt er fremde, wilde und anstößige oder auch einfach unverständliche Elemente weg und macht so den neuen Kult seinen griechischen Zeitgenossen akzeptabel. In unserem Kontext ist der grundsätzliche Tenor der Melampos-Episode entscheidend: Hier zeigt Herodot exemplarisch, dass bei den Griechen das Fremde Zugang finden kann, dass die Griechen Fremdeinflüsse zulassen und kulturellen Transfer gestatten. Dagegen lehnen die Skythen, das ist mit Blick auf Anacharsis und Skyles zu sehen, jede Form fremden Einflusses ab. Die Skythen bleiben räumlich in ihren Grenzen (das sagt Herodot immer wieder), sie bleiben aber auch kulturell auf sich selbst beschränkt, lehnen jede Form der Veränderung ab, akzeptieren auch neue Götter nicht, sind also auch in religiöser Hinsicht restriktiv. Herodot wird nicht müde, das im Kontext seines Skythenlogos in Buch IV immer wieder herauszustellen.⁵¹ An dieser Stelle sei nachdrücklich auf einen signifikanten Unterschied hingewiesen, der in den *Modi* der Einfüh-

⁴⁹ Walter Burkert bezeichnet das als „religionsgeschichtlichen Diffusionismus“, Burkert: Herodot (Anm. 3), S. 26f.

⁵⁰ Herodot II 49, 1: „dabei übernahm er nicht alles“ (οὐ πάντα συλλαβὼν) und vgl. ebd. 49, 2: „einige wenige Änderungen [sc. am Kult des Dionysos] nahm er vor“ (οὐ λίγα αὐτῶν παραλλάξαντα).

⁵¹ Herodot IV 76: „Fremde Gebräuche auszuüben vermeiden auch sie [sc. die Skythen] ganz besonders“ (ξενικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὗτοι αἰνῶς χρᾶσθαι φεύγουσι); ders. IV 80, 5: „So sehr bewahren die Skythen ihre Bräuche, denen aber, die fremde Bräuche übernehmen, erlegen sie derartige Strafen auf [sc. wie dem Skyles]“ (οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμια Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξενικὸς νόμος τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι).

rung neuer Kulte durch die Akteure Melampos und Anacharsis liegt: Während der Grieche Melampos den ägyptischen Dionysoskult offenbar in einer gemäßigten Variante in Griechenland etabliert, ihn also *nicht* unverändert überträgt oder ausübt, versucht der Skythe Anacharsis eben genau dieses: Er feiert das Opferfest der Göttermutter im Skythenland genau so, wie er es in Kyzikos gesehen hatte. Aber nicht nur das dürfte für die Skythen problematisch sein, sondern auch das Faktum, dass Anacharsis dieses Fest heimlich, in der Abgeschlossenheit eines für Skythien untypischen Ortes, in der dunkelwaldigen Hylaia, feiert und das auch noch im Schutze der Nacht.⁵² Das kann zum einen mit der entsprechenden Ausübung des Kultes in Kyzikos zusammenhängen; so, wie Herodot diese Szene beschreibt, scheint jedoch auch die private Heimlichkeit, das Individuelle dieser Kybelefeier die Skythen zu verstören und zu verärgern. Vergleichen wir dieses Moment der Heimlichkeit, wie es sich in der Anacharsis-Episode besonders deutlich ausformt, mit der Erzählung vom Griechen Melampos, so stellen wir dort genau das Gegenteil fest: Melampos ist bei Herodot ausdrücklich als Erklärer, als Exeget oder Interpret des aus Ägypten importierten fremden Kultes benannt.⁵³ Melampos erklärt seinen Landsleuten alles, was mit dem fremden, neuen Kult um Dionysos zu tun hat. Der griechische, an Melampos beschriebene Usus des Erklärens und Bekanntmachens steht damit in diametralem Gegensatz zur offensichtlich begründeten Heimlichkeit rituellen Tuns, wie das bei Anacharsis zu sehen ist.

Worin liegt aber nun das Scheitern des Anacharsis im eigentlichen Sinne? Herodot sagt ausdrücklich (IV 77, 1f.), dass Anacharsis deshalb ums Leben gekommen sei, weil er fremde Bräuche angenommen und mit den Griechen Umgang gepflegt habe.⁵⁴ Das Scheitern des Anacharsis, des einzigen Weisen unter den Skythen, erhält eine tragische Note, wenn dieser nicht nur von einem Landsmann, sondern sogar von seinem Bruder getötet wird und der *damnatio memoriae* bei den Skythen anheimfällt. Zuletzt wurde das Scheitern des Anacharsis etwas pauschal als seine Fehleinschätzung der Situation bewertet:⁵⁵ Anacharsis habe die skythischen Nomoi verletzt und musste daher sterben. Bei differenzierterer Betrachtung zeigt sich freilich, dass zum einen natürlich die ausgeprägte Fremdenfeindlichkeit der Skythen zum Tod des Anacharsis beiträgt – und zwar ge-

⁵² Das ‚Abtauchen‘ des Anacharsis in die Hylaia ist zweimal genannt: Herodot IV 76, 4, Z. 1 und Z. 3 (καταδύς).

⁵³ Herodot II 49, 1: „Denn den Griechen ist doch Melampos derjenige, der sowohl den Namen des Dionysos als auch sein (Opfer-)Fest sowie die Phallosprozession erklärt hat“ (Ἑλλησιν γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τὸ τε οὖνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ).

⁵⁴ Dazu Schubert (Anm. 5), hier S. 155.

⁵⁵ Schubert (Anm. 5), hier S. 178.

rade in dem Moment, als dieser noch weiser als zuvor von seinen Reisen durch Griechenland in seine skythische Heimat zurückkehrt. Zum anderen ist es tatsächlich ein Fehler des Anacharsis, der die eigenen skythischen Nomoi natürlich kennt, aber nach geraumer Zeit in Griechenland, nach offenbar weitgehender Hellenisierung, die heimischen Gepflogenheiten entweder nicht mehr präsent hat oder hintergehen zu können glaubt. Der Begriff des ‚Nomos‘, des geregelten Brauches, der auch normativen Gesetzescharakter annehmen kann, erweist sich in diesem Kontext einmal mehr als grundlegender religiöser, zugleich auch relativer Begriff: Denn jede Ethnie hat ihren eigenen gültigen Nomos.⁵⁶ Wenn wir streng urteilen, dann respektiert Anacharsis die Nomoi des eigenen Volkes nicht mehr, und überschreitet deren Grenzen. Die Sophia des Anacharsis scheitert also genau hier.⁵⁷ Bereits im Eingang des Skythenlogos (IV 46) und im Eingang der Anacharsis-Episode wird Sophia als grundlegendes Konzept der Distinktion von Barbaren und Griechen in der Darstellung Herodots erkennbar. Von den Völkern am Pontos Euxeinos hatte Herodot allein den Skythen und hier allein Anacharsis Sophia attestiert. Sophia ist bei Herodot stets sehr konkret aufgefasst, sie artikuliert sich, wie auch in den post-herodoteischen Texten über die Sieben Weisen, stets als praktische Lebensklugheit, als Rat-geben-Können in konkreten Situationen, im Schlichten von Irritationen und Streitfällen. Sophia ist immer eine im jeweiligen lokal-kulturellen Kontext verankerte, anwendungs- und situationsbezogene Klugheit. Mit Blick auf die Figur des ungewöhnlichen Skythen Anacharsis bedeutet das, dass die ursprünglich skythisch rückgebundene Sophia des Anacharsis auf seinen Reisen in Griechenland offenbar griechisch transformiert wurde. In offener Verkennung oder in offenbarem Vergessen oder unter offensichtlicher Hintansetzung der heimischen skythischen Nomoi, die er vor seiner Hellenisierung kannte, versucht Anacharsis, einen neuen – griechischen – religiösen Kult auszuüben. Nicht zu unterschätzen ist hier die Relevanz seines vor der letzten Etappe der Heimfahrt in Kyzikos getätigten Versprechens an Kybele, bei glücklicher Heimkehr diese Göttin mit einem entsprechenden Kult zu verehren: Anacharsis' Verpflichtung dieser Gottheit gegenüber wiegt dann schwerer als alle skythischen Vorbehalte gegen neue, noch dazu griechische Götter, er erweist sich damit als umfassend religiöser Weiser.

Ein insgesamt ambivalenter Tenor durchzieht Herodots Anacharsis-Erzählung: Er schreibt Anacharsis, wie auch herausragenden griechischen Persönlichkeiten, etwa Solon, aus griechischer Sicht ausdrücklich Sophia, praktische Weisheit, zu und widmet diesem weisen Skythen in seinen *His-*

⁵⁶ Albrecht Dihle: Die Griechen und die Fremden, München 1994, hier S. 46; Burkert: Herodot (Anm. 3), hier S. 22f. mit Literatur zu Nomos.

⁵⁷ Vgl. Herodot IV 76, 2.

torien einigen Raum. Das tödliche Scheitern des weisen Anacharsis erweist sich freilich allein aus griechischer Perspektive als tragisch, scheitert der Skythe Anacharsis doch aufgrund des *hellenischen* Einflusses in der eigenen Heimat. Ist die Botschaft Herodots also die, dass selbst ein weiser Barbar, der sich hellenisiert, scheitern muss? Trotz aller positiven Züge, die Herodot seiner Anacharsis-Figur verleiht, liegt ein Moment der Kritik zwischen seinen Zeilen: Dessen Problem ist, aus Herodots Perspektive, nicht seine Hellenisierung an sich, seine in Griechenland selbst offenbar unproblematische Assimilierung und Akkulturation, ein schönes Beispiel für die geistige Offenheit der Griechen in spätarchaischer resp. frühklassischer Zeit. Das Problem des Anacharsis ist für Herodot vielmehr das Vergessen oder Missachten der heimischen Gebräuche (Nomoi), wenn er *ohne jede Adaptation* oder *Modifikation* oder *Entschärfung* einen neuen kollektiv-ekstatischen Kult auszuüben, einzuführen versucht. Möglicherweise deutet Herodot mit dieser Missachtung skythischer Mentalität ein letztes verbliebenes barbarisches ‚Substrat‘ in der Figur des Anacharsis an. Die in der Sophia liegende praktische Sensibilität für schwierige Situationen ist dem hellenisierten Skythen Anacharsis bei der Rückkehr in die Heimat offensichtlich abhandengekommen – Kulturtransfer muss, besonders in religiösen Fragen, sensibel vorbereitet und gehandhabt werden. Darin unterscheidet er sich maßgeblich vom Griechen Melampos: An dessen Figurierung kann man gut sehen, was der Grieche Herodot für einen gelungenen Völkerkontakt oder Kulturtransfer hält und inwiefern der Grieche hier dezidiert als kluger, ja weiser Mann beschrieben und inszeniert ist:⁵⁸ Macht man es so sensibel wie Melampos, eliminiert man anstößige Elemente eines neuen, fremden Kultes, erklärt man dessen Rituale und Praktiken offen und praktiziert sie nicht heimlich und im Verborgenen. Dann wird auch die Kontaktaufnahme mit anderen Ethnien und anderen Ländern begrüßt, dann werden fremde Götter und religiöse Kulte wie Praktiken mit Interesse zur Kenntnis genommen und können, heimischen Mentalitäten angepasst, in das eigene religiös-kulturelle Spektrum integriert werden.

In seinen *Historiae* präfiguriert Herodot mit dem überraschenden Sieg der Skythen gegen den Perserkönig Dareios den nur wenige Jahrzehnte späteren, ebenfalls überraschenden, analogen Sieg der Griechen gegen die Perser unter Führung des Xerxes. Auch die Griechen sind den Persern in militärischer Hinsicht unterlegen, können aber, wie die Skythen, aufgrund spezifischer Mentalitäten der persischen Übermacht trotzen. Gerade in der Analogie der beiden ‚kleinen‘, anfangs von den Persern unterschätzten Gegner, den Skythen und den Griechen, werden die Differenzen zwischen diesen beiden Ethnien und ihren spezifischen No-

⁵⁸ Melampos wird II 49, 2 explizit als „weiser Mann“ (ἀνὴρ σοφός) bezeichnet.

moi besonders augenfällig. In den genannten Episoden wird dem Leser und Rezipienten Herodots nachhaltig vermittelt, dass die Skythen nicht nur die persische, sondern durchaus auch die *griechische* Kultur als diejenige betrachten, die ihnen als schädlich, gefährlich und daher als fernzuhaltende gilt. Nachdrücklich stellt Herodot immer wieder eine kausale Verbindung her zwischen dem abwehrenden, restriktiven Verhalten der Skythen in religiös-kulturellen Angelegenheiten, ihrer strengen Bewahrung der eigenen Sitten und ihrer letztlich Überlegenheit über die Perser. Damit benennt Herodot klar eine positive Seite des konservativen Beharrens der Skythen auf ihren Nomoi, Sitten und Gesetzen der eigenen Kultur.⁵⁹ Diese Mentalität hat sie charakteristisch geprägt, gestärkt und sogar gegen die Perser siegen lassen. Doch wie steht es nun mit den Griechen und ihrem kulturellen Selbstverständnis, wie wir es der literarischen Darstellung Herodots entnehmen können? Wir lernen, dass auch die Griechen gegen die persische Großmacht zu siegen vermochten, *obwohl* sie sich auf fremde Götter und Kulte einließen, obwohl sie Fremde in ihrem Land umherreisen ließen, obwohl sie den Kulturkontakt mit barbarischen Völkern nicht scheuten. Zur spezifisch griechischen Sophia gehört also eine lebenspraktisch orientierte, entspannte Assimilation des Fremden – auch in religiöser und kultureller Hinsicht. Der hellenische Weise Melampos stimmt die Integration eines fremden Kultes auf die griechischen Verhältnisse ab und vermittelt diesen sensibel seinen Landsleuten. Und den hellenischen Weisen Solon aus Athen beschreibt Herodot nicht nur mit Blick auf sein Wirken im griechischen Mutterland, sondern auch in seinem Tun außerhalb Griechenlands, etwa in Lydien, unmissverständlich als Weisen, im Besitz von Sophia.⁶⁰ Im Kontext von Kulturtransfer und den stets damit verbundenen Abgrenzungs- und Definitionsproblemen um eigene und fremde Identitäten verkörpern Gestalten wie Melampos oder Solon eindrucksvoll eine charakteristisch griechische Offenheit und Mentalität. Diese erweist sich in der Darstellung Herodots im Vergleich zur restriktiven Abwehr des Fremden bei den Skythen als konträr, aber als nicht weniger erfolgreich, wie der Sieg der Griechen gegen Xerxes beweist. Das Phänomen der spezifisch griechischen Sophia hat im späten 4. Jh. v. Chr. der Verfasser der pseudoplatonischen *Epinomis*, vermutlich Platons Schüler Philippos von Opus, beschrieben: Demnach haben ‚die Griechen das, was sie von den Barbaren übernommen haben, erst vollen-

⁵⁹ Z.B. Herodot IV 76. 127. Entsprechend den naturgeographischen Gegebenheiten des skythischen Landes und der nomadischen Lebensweise haben die Skythen entsprechende Kampfpraktiken ausgebildet, dazu bereits Hans-Joachim Diesner: Skythische Religion und Geschichte bei Herodot, in: RhM 104 (1961), S. 202–212, hier S. 210.

⁶⁰ Siehe den berühmten Solon-Kroisos-Dialog bei Herodot I 29–33.

det und überhöht, es ‚schöner‘ gemacht‘.⁶¹ Hier stellen wir noch deutlicher als bei Herodot einen durchaus selbstbewussten griechischen Gestus fest, dem es wesentlich auf charakteristische Transformierung und elegante Akkulturation des Fremden ankommt – auch wenn es wild ist.

ARBOGAST SCHMITT

Große Gefühle

Zwei Grundformen der Darstellung und Deutung in antiker Literatur und Philosophie

Leidenschaft ist ein stürmisches, oft überbordendes Begehren In ihren stärksten Formen gleicht sie dem Laster oder auch der Sucht, zumindest ist sie aber ein verwirrendes Gefühl, gemischt aus Hoffnung, Euphorie und Gier, gespickt mit Wut, seelischem Schmerz und Angst. Das bedeutet, dass sie in der Regel nicht durch den Verstand beherrscht werden kann – und vor allem auch nicht beherrscht werden *will* –, sondern sich ihrerseits die Schärfe des Verstandes für ihre Zwecke unterwirft.¹

Mit dieser Beschreibung der Leidenschaft beginnt Eugen Maria Schulak seine philosophischen Überlegungen zum Seitensprung. Er trifft damit eine verbreitete Auffassung von dem, was große Gefühle sind. Eine solche Auffassung gibt es auch in der Antike, vor allem bei den Stoikern. Die größte und zugleich verhängnisvollste Leidenschaft ist für Seneca der Zorn, den er so charakterisiert:

(Der Zorn) ist nichts als Erregung. [...] Es hat Philosophen gegeben, die ihn einen zeitweiligen Wahnsinn nannten; denn ähnlich wie dieser ist er nicht Herr über sich selbst, setzt sich über allen Anstand hinweg, [...] verschließt sich jeder Vernunft und Überlegung, lässt sich durch Nichtiges aufreizen, hat kein Auge für Billigkeit und Wahrheit.²

Mit dieser Auffassung vom Zorn, der bei ihm exemplarisch für die große Leidenschaft, den großen Affekt steht, stellt sich Seneca einer anderen entgegen, die in der Antike vor allem die Aristoteliker vertreten haben. Auch Aristoteles ist kein Verteidiger des Zorns, aber er hält nicht den Zorn überhaupt für schrecklich, sondern nur den, der blind und exzessiv zugleich ist. Einen Zorn gegenüber einem Gegenstand, der ihn verdient, in der Weise und dem Ausmaß, in dem er ihn verdient, hält er nicht nur nicht für verwerflich, er hält ihn sogar für moralisch geboten. Einen solchen Zorn sollte man haben.

Das scheint Seneca eine geradezu lächerliche Lehre. Ein Zorn, der sich vom Verstand sagen lässt, ‚jetzt darfst du dich empören‘, der sich

¹ Eugen Maria Schulak: Wenn Eros uns den Kopf verdreht. Philosophisches zum Seitensprung, Wien 2005, S. 52.

² L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim, ed. L.D.Reynolds, Oxford 2008 (Ndr. d. Ausg. Oxford 1977), S. 39 (I, 1, 2).

⁶¹ Ps.-Platon: *Epinomis* 987d9f.: laßbvmen de? vÖw oÄtiper aün /Ellhnew barbaßrvn paralafßvsi, kaßllion touqto eiöw tefslow aöpergaßzontai.