

DAS KÖNIGSRITUAL DER ATLANTIS

Ottoni Weinreich amico
octogenario
pio gratoque animo
is qui scripsit

Unter den vielen antiquarisch wichtigen Gegebenheiten im platonischen Kritias ist die Opferzeremonie mit der anschließenden Gerichtsszene im 11. Kapitel p. 119C–120D von nicht geringem Interesse und hat auch schon mehrfach die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Vor allem hat Ch. Picard¹⁾ ihr einen Aufsatz gewidmet, aber so sehr auf einen einzigen Punkt des Rituals geachtet, daß er von dem Gesamtsinne des sakralen Vorgangs abkam. Mehrere Jahre später hat A. Vincent²⁾ das Ganze zu erklären gesucht, sich jedoch in einer Richtung bewegt, die in der modernen Religionswissenschaft nicht unbeliebt ist, aber im Bereiche des älteren Griechentums nur zu leicht in die Irre führt. Wenn er überdies bestrebt war, den Ritus der minoischen Zeit zuzuweisen, so ist ihm darin W. Brandenstein gefolgt³⁾, allerdings mit dem Unterschied, daß er damit ein Argument für die Identifikation der Atlantis mit der Insel des Minos gewinnen wollte, während sein Vorgänger nur der Meinung gewesen war, daß jener uralte Ritus in Kreta oder in der Peloponnes fortgelebt habe und Platon von dorthier bekannt gewesen sei, ohne daß ihm die wahre Bedeutung noch klar geworden wäre. Das verlockendste Beweismoment⁴⁾ für die These in dieser oder jener Form ist die hervorstechende Rolle des Stiers, die in der

1) L'Acropole VIII 1933, 3 ff.

2) Mémoires Lagrange, Par. 1940, 81 ff.

3) Atlantis, Wien 1951, 90 ff. (Archiv Orientalní XVII 1, 1949 = Symbolae F. Hrozný I 82 ff.). Die einschlägige Literatur zum Kritias s. Rh. Mus. XCII 1944, 243 f.

4) Die sonstigen Beweise für die These in dieser oder jener Form sind alle schwach: die kretische (?) Herkunft der Wörter ταύρος, στήθος, ἀναξ, κύανος, βρόχος; die Ähnlichkeit zwischen den Königen der Atlantis und Minos; die Funktion Poseidons als Partners der minoischen Fruchtbarkeitsgöttin sowie sein Charakter als Gottes des Stiers (Minotauros) und der Gerechtigkeit.

Tat an die minoische Kultur denken läßt. Aber ich möchte doch glauben, wir tun gut daran, Platon das erste und das letzte Wort zu lassen, und so präokkupiere ich wohl nichts, wenn ich an den Leser, vor allem aber an den Jubilar, dem ich diese Zeilen in inniger Dankbarkeit zueignen möchte, die Einladung richte, der Darstellung des Autors zu folgen.

Nach der Beschreibung der Hauptstadt der Atlantis und der Schilderung der Landesnatur und der Siedlungsverhältnisse in dem zum Exempel genommenen ersten der zehn Königreiche der Insel findet Platon von der militärisch-politischen Organisation einen bequemen Übergang zu den *ἀρχαὶ καὶ τιμαί*, den Machtbefugnissen und Ehrenrechten, die ganz in den Händen der Regenten liegen, wie er im weiteren wieder generell ausführen kann. Jeder herrscht innerhalb seines Gebietes in seiner Residenz unumschränkt; er steht über den Gesetzen und hat unbedingte Strafgewalt über seine Untertanen. Dieser Zustand stimmt äußerlich mit dem orientalischen Despotismus überein⁵⁾, wie ja überhaupt vor allem Persien der Atlantis viele Züge geliehen hat, aber er entspricht auch der Zuständigkeit des Idealherrschers, nur daß sie bei diesem auf der Ideenschau beruht und sich daher nicht zum Schlechten verrücken kann, während den Fürsten der Atlantis eine so feste Richtschnur fehlt. Die besondere Struktur des Inselreichs als eines Bundesstaats macht freilich von vorneherein eine Einschränkung nötig, die sich bereits im ersten Satze ankündigt, wenn es heißt, daß die einzelnen Könige nur über die „meisten“ Gesetze⁶⁾ erhaben sind; der nächste Satz belehrt uns, daß es noch eine gemeinsame Herrschaft⁷⁾ gibt, an die sie gegenseitig gebunden sind. Diese ist aber auch wieder nicht philosophisch verankert, sondern erfüllt nur die Verordnungen (*ἐπιστολαί*), mit denen Poseidon seine tatkräftige Fürsorge in den Anfängen der Besiedlung ergänzt

5) Z. B. Herodot III 31. 80. Die (willkürliche) Gewalt über Leben und Tod ist nach A. E. Taylor (Übersetzung Lond. 1929) „one of the deliberate touches by which Plato gives us to understand that there is all through something ‚Oriental‘ about the splendours of Atlantis“.

6) Richtig bereits von F. W. Wagner (Übersetzung Bresl. 1841) erklärt. Außer den von Poseidon erlassenen Bestimmungen (H. Müller, Übersetzung Leipz. 1857) kann man auch noch an die Fortbildung des Rechts durch die Könige selber denken, die durch goldene Pinakes repräsentiert war (120 C, s. u.). Die *νόμοι*, von denen 120 CD die Rede ist, fallen wohl unter die alten Verordnungen Poseidons.

7) *Ἀρχὴ καὶ κοινωνία* Hendiadyoin. Vgl. die zwölf ägyptischen Könige bei Herodot II 147.

hatte. Wenn Platon schon vor menschlichen Nomotheten, die göttlicher Inspiration teilhaftig geworden waren, große Achtung bezeugte⁸⁾, so konnte er sich um so weniger gegen eine unmittelbar von der Gottheit stammende Ordnung⁹⁾ eingenommen zeigen; aber kein Gesetz fordert von denen, die es anzuwenden und zu befolgen haben, die sittliche Autonomie, die den einzig von ihrer Einsicht abhängigen Idealherrschern zukommt. Immerhin befanden sich auch die Atlantier der Frühzeit nicht etwa – um aus der Sicht des Politikosmythos zu reden – im Stadium des Kronosregiments, sondern schon in der Ära des Zeus, als die Menschheit selbständig geworden war, aber noch göttlicher Starthilfe bedurfte¹⁰⁾.

Die Bestimmungen Poseidons hatten eine doppelte Überlieferung: einesteils waren sie auf einer Stele aufgezeichnet, andererseits durch den Nomos überkommen, den wir um des Gegensatzes willen als *ἄγραφος* zu verstehen haben. Platon achtet in seinem Konservativismus die ungeschriebene Tradition neben dem schriftlichen Gesetz nicht nur in seinem letzten Werk, sondern auch schon im Politikos, und dort behält er sie sogar unter dem Regiment des Idealherrschers bei; freilich hat sie ihren eigenen Inhalt und ist besonders für den Sakralbereich von Bedeutung, in unserem Passus dagegen ist nicht klar, ob beide Arten von *νόμοι* sich ergänzen oder decken. Jedenfalls wird im folgenden die Verpflichtung der Könige nur gegenüber den kodifizierten Verordnungen berücksichtigt. Wie entscheidend die Stele ist, wird schon aus ihrem Platz deutlich: sie steht in dem weiträumigen heiligen Bezirk des Hauptgottes in der Mitte der Binneninsel des Vorortes, *κατὰ μέσην τὴν νῆσον*, also nicht genau *ἐν μέσῳ*, wo sich nach 116C das Abaton Kleitos und Poseidons befindet¹¹⁾, aber immerhin in einer wenn auch nicht ganz präzise

8) Nom. 624 A ff.

9) Über solche mehr oder weniger direkt von Göttern stammende Gesetze s. F. Pfister, PW XI 2129f. 2156f. Burs. Suppl. CCXXIX 1930, 206. Studies D.M. Robinson II St. Louis 1953, 1118, 22.

10) Politik. 274 CD (Bonn. Jahrb. CLVIII 1958, 106ff.).

11) Hier hatte ich Bonn. Jahrb. CXXXIII 1928, 38, 24 fälschlich die Stele lokalisiert. Vincent 86 f. setzt sie richtig in das Temenos, identifiziert sie aber irrtümlich mit dem Altar des Poseidontempels (116E/7 A); es macht nichts aus, daß sie bei der Zeremonie in gewisser Weise auch die Funktion eines Altars übernimmt (s. u.). Wenig nützt Vincents 85 f. Vergleich mit „ces stèles d'or pur et d'émeraude que l'historien Hérodote place dans le temple d'Héraclès à Tyr“. F. Focke, Saeculum II 1951, 588, denkt an die Säule des Atlas, stellt sich aber die Stele nach Art der attischen *κόρβεις* vor. Natürlich ist die Stele nicht eigentlich eine „Säule“ (Picard 8. P. Guillon, Rev. arch. XXIX/XXX 1949 [Mél. Ch. Picard], 420f.).

bestimmten, so doch genügend zentralen Lage. Die Stele, der übliche Inschriftträger, war auf der Atlantis natürlich aus dem für dieses Land bezeichnenden, sonst verschollenen Bergerz gefertigt. Ihre Autorität wird noch dadurch erhärtet, daß die Inschrift schon zur Zeit der ersten unmittelbar von Poseidon abstammenden Königsgeneration eingegraben war.

Hier versammelten sich, wie Platon fortfährt, die Könige abwechselnd alle vier und fünf Jahre: es ergab sich also, wenn man nach dem üblichen Sprachgebrauch verstehen darf, eine neunjährige Periode; eine solche ist ja auch sonst von sakraler Bedeutung, z. B. wenn Minos sich nach einer Ennaeteris dem Urteil seines Vaters Zeus unterwirft¹²⁾. Th. G. Rosenmeyer¹³⁾ denkt an ein „Großes Jahr“ von dieser Dauer, das zu der seit dem Kriege zwischen Athen und Atlantis verflissenen Zeit von 9000 Jahren¹⁴⁾ in Beziehung stehen könnte; die Unterteilung rührt nach ihm von einem Schaltzyklus her, wie ihn das Mondjahr der Griechen erforderte, und beweist ihm zugleich die damals noch unausgeglichenen Konkurrenz des Dezimal- und Duodezimalsystems. Wenn Platon sich auf alte Kultfristen berufen konnte, à la bonheur; aber jedenfalls verrät sich seine eigene Manipulation in der ausdrücklichen Begründung, daß die Könige Gerade und Ungerade gleichmäßig berücksichtigen wollten. Mit Recht hat man hier an pythagoreischen Einfluß gedacht, denn die Kombination der ersten geraden und der ersten ungeraden Zahl ergibt ja $5 (2 + 3)$ und $6 (2 \times 3)$ ¹⁵⁾, aber nicht zu übersehen ist, daß Platon mit allem Nachdruck den zwei Arten den gleichen Raum zubilligt und die Könige damit in einen gewissen Gegensatz zu den Pythagoreern stellt. Natürlich will er sie auf diese Weise nicht etwa diskreditieren, wie R. S. Brumbaugh meinte¹⁶⁾, denn wenn er auch in der Opfervorschrift Nom.

12) Nom. 624 AB. Minos 319 E usw., s. F. Poland, PW XV 1902 f. Hier ist *δι' ἐνάτου έτους* allerdings inklusiv zu verstehen. Diese Parallele zieht Vincent 84 heran, um die Verwandtschaft der Atlantiskönige mit Minos zu belegen.

13) Class. Phil. XLIV 1949, 119 f.

14) Kritias 108 E. Tim. 23 E.

15) So H. Müller, der pythagoreischen Einfluß annimmt, aber diese und die übrigen Zahlenangaben doch auf altägyptische Überlieferung zurückführen will. E. Gegenschatz, Platons Atlantis, Zür. 1943, 24, meint, daß dieses pseudopathetische Pochen auf Gerade und Ungerade den Pythagoreern „süß und doch ironisch“ in die Ohren tönen mußte. Vgl. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg. 1962, 408. 413. 442 f.

16) Für seine Class. Phil. XLIII 1948, 40 ff. dargelegte und trotz Widerspruchs in dem Buche „Plato's mathematical Imagination“, Bloo-

717AB einen Unterschied zwischen Gerade und Ungerade macht, so rechnet er doch oft genug mit beiden, so wie es sich eben ergibt¹⁷⁾; wie hätte er eine Frist von neun Jahren auch anders unterteilen sollen!

Die Versammlung dient der Beratung der gemeinsamen Angelegenheiten und der Untersuchung etwaiger Übertretungen, über die die Teilnehmer zusammen richten mußten. Eine solche Gerichtsszene ist es denn, deren düsteren Ernst uns Platon mit wenigen, aber sicheren Strichen vor Augen führt. Ich wüßte nicht, wo man eine adäquate Parallele für das Ganze finden könnte, denn entfernte Ähnlichkeiten helfen nicht viel weiter, wie etwa Strabons XVII 811 Nachricht, daß die Vertreter der ägyptischen Nomoi sich im Labyrinth zusammenfanden *θυσίας τε και θεοδοσίας* (cod. *θεοδοσίας* corr. Aly) *και δικαιοδοσίας περι των μεγίστων χάριων*¹⁸⁾. Daß Platon eine Überlieferung, etwa eine solche aus minoischer Zeit, zur Verfügung gestanden hätte, ist ein Postulat, das seine Erfindungskraft unterschätzt.

Die Gerichtsszene muß natürlich durch einen sakralen Akt vorbereitet werden, dessen Verständnis auf verschiedenen Wegen gesucht worden ist; aber wir brauchen gar nicht zu suchen, denn Platon sagt uns selber, was wir nötig haben: „wenn sie richten wollten, versicherten sie sich gegenseitig ihrer Treue“. Behalten wir diese Worte im Sinn, so haben wir in ihnen den Schlüssel in der Hand, der uns alle folgenden Zeremonien aufschließen wird.

Zunächst gilt es, das Opfertier zu beschaffen, das für den sakralen Akt notwendig ist; es ist einer von den Stieren, die im Temenos frei umherlaufen, nicht etwa ad hoc freigelassen sind. Heilige Herden gehören zum Bild manches griechischen Tempels; man erinnere sich schon der Rinder des Helios in der Odyssee¹⁹⁾. Daß Poseidon auf der Atlantis Stiere besaß, ist nicht zu verwundern, da diese bekanntlich eine große Rolle in seinem

mington 1954, 47ff., wiederaufgenommene Vorstellung von der bei den Atlantiern herrschenden Konfusion von Gerade und Ungerade ist unsere Stelle entscheidend; s. dazu das Nötige Rhein. Mus. XCVI 1953, 14, 27.

17) Politeia 616 C/7 D. Tim. pass. Nom. 737 E. Rosenmeyer findet an unserer Stelle geradezu einen utopischen Zug.

18) W. Aly, Strabonis Geographica IV, Bonn 1957, 82ff. Picard 7 sieht darin eine alte chthonische Zeremonie, ein wenig im Geschmack der athenischen Dipolia. Ganz anders Plut. Agis 11.

19) P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, Münch. 1920, 93f. Ad. Schulten, Rhein. Mus. LXXXVIII 1939, 338f., erinnert an die Rinder des Geryones im Interesse seiner Lokalisation der Atlantis in Tartessos.

Kulte spielten; an das minoische Kreta brauchen wir nicht zu denken²⁰). Die zehn Könige bleiben allein ohne störende Begleitung und beten zu ihrem Gott²¹), daß es ihnen gelingen möge, das ihm gefällige Tier zu fangen. Die Vorbedingung des Erfolgs ist es von jeher, daß die Gabe den Ansprüchen des göttlichen Empfängers genügt; hier wird ihm selber die Wahl freigestellt²²). Eine genaue Parallele, die uns alles Weiteren überhebt, liefert das Winterfest des Dionysos in Kynaitha: nach Paus. VIII 19, 2 ergriffen Männer aus der (wohl heiligen) Herde einen Stier, auf den der Gott sie hinlenkte, und trugen ihn in den Tempel²³). Daß in dem Opfertier in ferner Vorzeit einmal der Gott selber stecken konnte²⁴), mag nicht bestritten werden; aber wenn Vincents Hypothese dahin geht, daß die Könige der Atlantis in dem Stier ihren Poseidon persönlich einfingen, so läßt uns das mit Sicherheit den Sinn des Ritus verfehlen, so wie Platon ihn erzählt und selber verstanden hat.

Die Jagd geht ohne Hilfe von Eisen vor sich, ein kultischer Archaismus, der sich von selber begreift: wir können mannigfache Fälle von Vermeidung des modernen Materials bei sakralen oder superstitiösen Handlungen aufzeigen²⁵). Vielleicht ist es am Platze darauf hinzuweisen, daß Platon ganz aus der Sicht seiner Zeit schreibt: ein Minoer hätte vielleicht Bronze ausgeschlossen. Die Könige müssen sich mit der primitivsten Waffe begnügen, dem *ξύλον*, d. h. einer Keule, die jeder Grieche in der Hand der Stierkämpfer Herakles und Theseus kannte. Natürlich spielt für die Wahl dieser Waffe ebenso wie bei den beiden be-

20) So auch Brumbaugh, *Imagination* 56.

21) Vincent nennt das unter Vergleich von Aristoph. pax 973 ff. eine *κατευχή*.

22) Richtig Vincent 87 f., der in dem Verfahren eine *κληδομιστική* sehen will. Die von ihm angeführten Platonstellen Nom. 690 C. 741 B. 757 E. 759 C gehören nicht hierher. Sonst war es ein gutes Zeichen, wenn das Tier sich mit seiner Opferung einverstanden zeigte (A. Brinkmann, *Rh. Mus.* LXXI 1916, 159 f. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heid. 1927, 124 ff. O. Weinreich, *Studien zu Martial*, Stuttg. 1928, 133 ff. 173. E. Herkenrath, *Am. Journ. Arch.* XLI 1937, 422 f. F. Cumont, *Journ. rom. stud.* XXVII 1937, 63 ff. K. Meuli, *Phyllobolia*, Basel 1946, 254 f. 264, 5. 266 ff.).

23) Der Ritus ist also nicht so „aberrant“, wie J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Thèse Genève 1958, 292, meint, der die „Kraft“ des gottgefälligen Opfertieres besonders betont.

24) Nilsson, *Gesch. der griech. Religion* I 541 f. 574.

25) Vincent 88 f. Vgl. M. Cary-A. D. Nock, *Class. Quart.* XXI 1927, 122 f. Nock, *Class. Phil.* XXXVIII 1943, 52, 7.

rühmten Helden auch die Absicht mit, daß der Stier nicht getötet, sondern höchstens betäubt und jedenfalls lebendig gefangen werden sollte. Die Stricke, die die Verfolger noch außer den Keulen verwandten, sollten wohl nicht so sehr als Lasso dienen wie vielmehr zur späteren Fesselung, so wie wir es wiederum auf vielen Vasendarstellungen des Abenteurers des Herakles und des Theseus sehen²⁶). Es ist verständlich, daß gerade die Stierfangszene die Erinnerung an bekannte minoische Bilder geweckt hat, aber die Ähnlichkeit ist offensichtlich nur partiell, und die Taurokathapsien, die noch zu Platons eigener Zeit in Griechenland vorkamen²⁷), passen erst recht nicht, wie sie übrigens auch von der altkretischen Veranstaltung abweichen, von der sie Evans mit Früheren ableiten wollte. Die Ausrüstung der Atlantiskönige hat vielmehr ihre schlagende Parallele in den Vorstellungen, die sich die Griechen und so sicherlich auch Platon mit seinen Landsleuten, wohl nicht ohne Anhalt an der Wirklichkeit, von der Stierjagd der beiden Heroen machten. Die ganze Szene hat für den Autor keine tiefere Bedeutung, die hypothetisch eruiert werden könnte, sondern dient einzig und allein dem Zweck, das dem Gotte genehme Opfer zu gewinnen.

Den gefangenen und wohl auch gefesselten Stier führten die Könige also zu der Stele und schlachteten ihn auf deren Spitze²⁸). Man hat hierzu verglichen, daß bei den Mysterien von

26) F. Brommer, Herakles, Münster-Köln 1953, 30ff. Vasenlisten², Marb. 1960, 146ff. 192ff. Brandenstein, Archiv 82. Vgl. Soph. fr. 25 P. Kall. fr. 260, 1 Pf. Auf der rf. Kylix in Madrid 11267 (CVA Esp. 2 III 1c Taf. 1, 3. 5, 1. J. D. Beazley, Attic red-figure Vase-painters I², Oxf. 1963, 58f., 53) hat Theseus den Strick schon in Bereitschaft, während er noch hinter dem Stier herrennt. Vgl. F. Cumont, Rev. arch. 1905 I 28f. D. M. Robinson, Am. Journ. Arch. XXXIV 1930, 177ff. Vincent 83. 89 hält *βρόχος* für ein kretisches Wort und sieht in diesem divinisierten Ordalinstrument ein Symbol für la preuve par l'intervention de Poséidon. Über *βρόχος* als Knoten H. Öhrvall, Eranos XVI 1916, 51ff.

27) O. Liermann, Diss. Phil. Hal. X 1889, 27ff. Sp. Marinatos, Arch. Anz. 1928, 105, 1. A. Evans, The Palace of Minos III Lond. 1930, 228ff. IV 1, 1935, 45. L. Ziehen, PW V A 24ff. Nilsson II 624. 2651. W. Deonna, Le symbolisme de l'acrobacie antique, Berchem-Brux. 1953, 96ff. J. Aymard, Et. Class. XXIII 1955, 260f. In Eleusis s. Ch. Picard, Rev. ét. gr. XL 1927, 351. 363f. Die verschiedenen Arten von Stierspielen sind zu scheiden, s. L. Robert, Les gladiateurs, Par. 1940, 206f. 318f. Vom Wettkampf der Boegia des didymäischen Apollon haben wir keine Vorstellung (s. J. und L. Robert, Rev. ét. gr. LIX/LX 1946/47, 349. F. W. Schehl, Am. Journ. Arch. LVIII 1954, 13ff.).

28) *Κατὰ κορυφήν ἀπ' αὐτῆς* „auf der Höhe der Stele“. Richtig die meisten Übersetzer. Vgl. Brandenstein, Archiv 82f.

Eleusis und an andern Festen Epheben das der Gottheit bestimmte Rind, sogar einen Stier, in die Höhe heben und zum Opfer an den Altar herantragen mußten²⁹⁾, und eben hörten wir ja ein Gleiches auch von den Männern in Kynaiha. Es war eine „Kraftprobe“, aber eine solche, die wie etwa die Sportagone an den Festen eine Gabe an die Gottheit darstellte. Bei Homer Il. XX 403 ff. heißt es dagegen nur, daß die Jünglinge den Stier zum Altar schleppten; man braucht in diesem Falle also bloß anzunehmen, daß sie ihn am Horn oder sonstwie zogen, so wie es auch Herakles und Theseus taten, die freilich einen weiten Weg zurückzulegen hatten. Ähnlich mag es mithin auf der Atlantis gewesen sein, wozu der Ausdruck *προσάγειν* auch am besten paßt. Aber eine besondere Anstrengung blieb den Königen doch nicht erspart: sie mußten den Stier soweit heben, daß er oben geschlachtet werden konnte. Der Terminus *ἀρεσθαι* fehlt auch jetzt wieder: auch aus sachlichen Gründen kann man ja zweifeln, ob der ganze Stier auf der Höhe der Stele Platz fand³⁰⁾; es genügt, daß der Kopf des von der Jagd erschöpften, vielleicht auch benommenen und gefesselten Tieres dort zu liegen kam. Platon gebraucht die *vox propria σφάττειν*³¹⁾, wenn er es auch unterläßt, zu bestimmen, welches Instrument angewandt wurde³²⁾. Wesentlich ist ihm nur dies, daß das Blut über die Buchstaben herabfloß³³⁾.

Das ist für Platon der rechte Augenblick, die Bedeutung der Inschrift ins Gedächtnis zu rufen und näher zu präzisieren: außer den Gesetzen, von denen später noch die Rede sein wird,

29) L. Ziehen, Herm. LXVI 1931, 227 ff. (PW XVIII 1, 610 ff.), gegen P. Stengel, Arch. Anz. 1902, 164 ff. Berl. Phil. Woch. 1903, 124 ff. Opferbräuche, Leipz. 1910, 105 ff. Kultusaltertümer 112. Vgl. Nilsson, Griech. Feste, Leipz. 1906, 235. 299. Rel. I 421, 5. 542, 1. 2449, 5. 574, 5. U. v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, Berl. 1916, 394. Zu den *κραελακείς* Liermann 31.

30) Vgl. Picard 7, 3.

31) Stengel, Kultusaltertümer besonders 97, 9. Brandenstein, Archiv 83. Natürlich gab es auch *σφάγια* für Poseidon (Vincent 90), aber das kommt hier nicht in Betracht.

32) Vincent 89 f. meint, daß ein Eisenmesser oder Schwert nicht unbedingt notwendig war, „car il se trouve employé pour les sacrifices dont le mode ne comporte pas l'égorgement (Herodot. VI 76)“.

33) Richtig Taylor und Frühere wie auch Th. Lina, De praepositionum usu Platonico, Diss. Marb. 1889, 39, dessen Latein ich freilich nicht ganz verstehe. A. Rivauds (Ausg. mit Übersetzung Par. 1925) Mißverständnis setzt sich bei Vincent 90 fort; er hält das Opfer auf der Stele, die für ihn ein Altar ist, für archaisch, da der Altar später nur noch als table d'offrande oder als Stätte der Verbrennung der Opfertiere gedient haben soll.

steht auf der Stele ein Eid mit schweren Verwünschungen gegen die Ungehorsamen. Auf diesen kommt es jetzt an, denn es ist in der Tat ein Eidopfer, um das es sich handelt³⁴). Platon nimmt für seine Person eine reservierte Haltung gegenüber der Wirksamkeit eidlicher Versicherungen ein (Nom. 948 B ff.). Den Schwur der Könige hat er daher mit einem Ritual umgeben, das eine denkbar strenge Bindung garantierte. Ein Altar ist bei dieser Art von Opfern bekanntlich nicht notwendig, aber in gewisser Weise nimmt die Stele seinen Platz ein: insoweit hat Vincent recht. Wie hier das Tier auf der Stele abgekehlt ist, so gibt es in Athen bei der Beamtenvereidigung einen λίθος, ἐφ' οὗ τὰ τόμ' ἐστίν (Aristot. Ἀθ. πολ. 55, 5). Eine besonders zugkräftige Parallele bildet der Ritus des zwischen Athenern und Argeiern beschworenen Vertrags Eur. Hik. 1196ff.: auf dem ehernen Dreifuß, den Theseus im Auftrag des Herakles bei dem pythischen Altar aufstellen soll, muß er drei Schafe schlachten, die beiderseitigen Eide in der Höhlung aufschreiben und ihn dann als μνημεῖά θ' ὀρκῶν μαρτύρημά θ' Ἑλλάδι der Obhut des delphischen Gottes anheimgeben. Es scheint, daß hier zuerst das Blut floß und dann die Formeln eingegraben wurden; auf der Atlantis ist es umgekehrt, aber der Sinn ist der gleiche: das Blut kommt in Kontakt mit den Worten des Eides und sichert damit dessen Unverbrüchlichkeit.

Platon betont, daß die Könige das Opfer nach ihren Bräuchen vollzogen, und erspart sich auf diese Weise eine genauere Beschreibung der Einzelheiten, erinnert damit aber auch daran, daß es sich um Zeremonien handelt, die nicht den griechischen zu entsprechen brauchten: das mag sich der Leser auch für das Weitere merken. Während das Verbum θύειν im allgemeinsten Sinne gebraucht ist, steht im Folgenden ὅτ' οὖν... καθαρῶς οἰεῖν πάντα τοῦ ταύρου τὰ μέλη, also der technische Ausdruck für die Verbrennung³⁵); gleich hören wir ja von dem obligaten Feuer,

34) Zum Eidopfer vgl. H. v. Fritze, De libatione veterum Graecorum, Diss. Berl. 1893, 25 ff. K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines, RGVV IX 2, Gieß. 1910, 22 f. S. Eitrem, Opferritus und Voropfer, Krist. 1915, 422 f. 472 f. Stengel, Kultusaltertümer 136 ff. (Herm. XLIX 1914, 90 ff. Opferbräuche 19 ff. u. s.). A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. XXXVII 1944, 159. K. Meuli, Phyllobolia, Basel 1946, 211. 270. Rudhardt 202 ff. 282 ff. Ein Stier als Eidopfertier Aischyl. Sept. 44.

35) Eigentlich „tabuieren“, also dem profanen Gebrauch entziehen, s. F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum II Gieß. 1912, 477. PW XI 2115. 2184. Vgl. Vincent 82. 90. Ziehen, PW XVIII 1, 597 f. Rudhardt 236 ff. 286 f. Meuli 208.

das wir uns zweifellos am Fuße der Stele denken sollen³⁶). Ausdrücklich wird gesagt, daß alle Glieder des Tieres dem Feuer übergeben wurden; wie Platon wohl wußte, schneidet nur ein schlechter Metzger aufs Geratewohl und nicht den Gliedern entsprechend³⁷): so ist es auch hier, wo das Ganze verbrannt wird. Ein Eidopfer war normalerweise ein Holokautoma; es konnte allerdings auch vergraben oder sonstwie beseitigt werden, aber erst in späteren Zeiten und nur in weniger bedeutenden Fällen wurde davon gegessen³⁸). Man darf annehmen, daß das Tier ursprünglich den Unterirdischen überantwortet wurde³⁹); aber unsere Literatur läßt von vorneherein erkennen, daß der Vollzug der Handlung unter die Aufsicht bestimmter Gottheiten gestellt wurde, die als Zeugen des Schwures und gegebenenfalls als Rächer eines Meineids fungieren sollten: so werden Il. III 103 f. Zeus, Helios und Ge angerufen (vgl. Verg. Aen. XII 176), XIX 197 Zeus und Helios und XIX 258 ff. Zeus, Helios, Ge und Erinyen. Was Poseidon angeht, so hat auch er gelegentlich diese Aufgabe⁴⁰), aber von den Königen wird er deshalb herangezogen, weil er ihr Ahne und der Gründergott der Atlantis ist. Daran liegt es auch, daß er allein bemüht wird, während meist eine Dreiheit oder jedenfalls eine Mehrheit von Schwurgottheiten in Aktion tritt.

Zugleich mit der Verbrennung der Glieder des Stiers⁴¹) erfolgte die Spende, die in vielen Fällen allein genügte; das Tieropfer wirkte verstärkend⁴²), war aber früher notwendig und sogar das Ursprüngliche gewesen, wenn v. Fritze 28⁴³) mit der Vermutung recht haben sollte, daß in jener alten Phase, als der Eid den Unterirdischen galt, nur Blut ausgegossen wurde und erst später, nachdem die Überirdischen beigezogen waren, der Wein hinzukam und sogar meist das Blut verdrängte⁴⁴). Auf der

36) Nicht auf der Stele, wie Vincent 90 meint.

37) Phaidr. 265 E. Das Gegenbild s. Meuli 208f.

38) v. Fritze 25 ff. Stengel, Kultusaltertümer 137f.

39) J. H. Waszink, RAC II 461. Das Opfer gilt nicht den Schwurgöttern selber (Rudhardt 284).

40) G. Busolt, Griechische Staatskunde, Münch. 1920/6, 1168f., 5. Auf der Atlantis hat Poseidon natürlich sein universales Recht und nicht die besondere Funktion eines „*dieu de la justice*“, die Vincent 85 ihm zuschreibt.

41) Man beachte das Präsens *καθαίρειεν*.

42) Stengel, Kultusaltertümer 138, vgl. Opferbräuche 20. 186.

43) Ähnlich Kircher 86 und Eitrem 455 ff.; auch P. Haupt, Am. Journ. Phil. XLV 1924, 48 ff.

44) Nach v. Fritze 28 werden die Götter durch Wein und Blut angelockt.

Atlantis erscheint jedenfalls beides miteinander: die Könige machen in einem Krater eine Mischung; der eine Bestandteil ist eben das Blut, das ausdrücklich erwähnt wird, der andere kann nur Wein sein, nicht etwa Wasser, denn bei Eidopfern ist der Wein nie gewässert⁴⁵). Dieselbe Mischung begegnet uns in der Mysterieninschrift von Andania, nach der der messenische Beamte die gewählten Hieroi vereidigte *ιερω̄ν καιομένων αίμα και οἶνον σπένδοντας*⁴⁶). Man könnte sich den Ritus dort genau so vorstellen, wie ihn Platon hier beschreibt: für jeden einzelnen der Könige⁴⁷) wurde ein Klumpen des Blutes, das nach der Berührung mit der Luft geronnen war⁴⁸), in den Mischkrug geworfen und nur der Rest ins Feuer geschüttet, in dem die Glieder noch immer verbrannten⁴⁹). Es kann gar nicht deutlicher werden, daß jeder einzelne der Zehn durch die Zeremonie verpflichtet werden sollte. Während man sonst den Altar ließ, wie er war⁵⁰), reinigten hier die Beteiligten die Stele von dem herabgeflossenen Blute, wohl damit die Inschrift leserlich blieb.

Nun folgte die Libation: sie wurde, wie üblich, aus Phialen dargebracht, hier je einer für jeden; natürlich bestanden sie in einer so prunkvollen und metallreichen Umgebung aus Gold, was freilich selbst in Griechenland nicht ganz unerhört gewesen wäre⁵¹). Die Könige gossen die Flüssigkeit aus – zum Teil, wie das Folgende zeigt – und schwuren nun, nach den auf der Stele aufgezeichneten Gesetzen zu richten und jeden aus ihrer Mitte, der in der Vergangenheit – also von Rechts wegen seit der letzten

45) Kircher 11f. 22f. 86. Stengel a.O. K. Hanell, PW s.v. Trankopfer 2134f. Anders v. Fritze 25 ff.

46) Ditt. Syll. 2653 (3736), 2.

47) *Ὑπὲρ ἐκάστου* sc. *τῶν βασιλέων* (natürlich nicht *μέλους*, wie Müller übersetzt). Rivaud (mit Früheren) und in seinem Gefolge Vincent 90f. wie auch L. Moulinier, *Le pur et l'impur*, Paris 1952, 388f., der den Passus nicht genau gelesen zu haben scheint, sind dem Mißverständnis zum Opfer gefallen, daß man jeden der Könige mit einem Klumpen Blut besprengt hätte (vgl. Anm. 48f.). Nicht ganz richtig auch Brandenstein, Archiv 83.

48) Insoweit richtig Vincent 90; *θρόμβος* (zu *τρέφεσθαι* eigentlich „dick werden, gerinnen“) ein geronnener Klumpen, der sich zum Besprengen allerdings wenig geeignet hätte.

49) Vincent 90f. faßt die vermeintliche Besprengung der Könige mit Blut nach Exod. 24, 6–8 als Ritus der Kommunion mit der Gottheit auf, da der Altar (er meint die Stele) diese vertrete und das ins Feuer geworfene Blut so zu ihr gelange, wobei er den Stier obendrein als Inkarnation Poseidons nimmt.

50) Eitrem 433 ff.

51) H. Miltner, PW XIX 2059ff. H. Luschey, PW Suppl. VII 1026ff.

Sitzung – eine bewußte Übertretung begangen haben sollte⁵²⁾, zu bestrafen, sodann fürderhin keiner der schriftlichen Bestimmungen zuwiderzuhandeln und nur nach den Gesetzen ihres Vaters⁵³⁾ sowohl selber zu herrschen⁵⁴⁾ als auch von einem Herrscher Anordnungen entgegenzunehmen. Der Eid ist, wie man sieht, promissorisch, da er sich auf die nähere und fernere Zukunft bezieht, nicht aber auf die früheren Handlungen, die jetzt dem gerichtlichen Verfahren unterliegen sollen. Der Inhalt ist dem vorausgesetzten politischen Verhältnissen angemessen, hat aber im übrigen viele mehr oder weniger passende Parallelen⁵⁵⁾. So schwuren die attischen Archonten *δικαίως ἄρξαι καὶ κατὰ τοὺς νόμους*⁵⁶⁾ und die Heliasten *ψηφιεῖσθαι κατὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ ψηφίσματα τὰ τοῦ δήμου καὶ τῆς βουλῆς τῶν πεντακοσίων*⁵⁷⁾.

Durch das Opfer ist der Eid unter die Obhut Poseidons gestellt, und es hätte nun mit dem Weiheguß genug sein können: *ὁμόσαντες καθ' ἱερῶν τελείων* heißt es bei Aristot. *Ἀθ. πολ.* 29, 5⁵⁸⁾. Aber es geschieht etwas Weiteres und, wie gleich gesagt werden soll, etwas Außerordentliches, worin der Haupttakt der ganzen Handlung besteht, wie Taylor mit Recht betont hat: die Könige trinken von dem Blut und Wein. Sie tun das *ἐπευξάμενος ἕκαστος αὐτῶν αὐτῷ καὶ τῷ ἀπ' αὐτοῦ γένει*. Das Wort *ἐπεύχεσθαι* kann hier nicht wie vorher 119 DE „bitten“ bedeuten, aber auch nicht „geloben“, denn dazu würde zwar *ταῦτα* als Akkusativ des Inhalts (nämlich des vorhergegangenen Eides) passen, aber der Dativ würde trotz Aischyl. Sept. 276 f. (?) ungewöhnlich sein, jedenfalls für Platons Sprachgebrauch. Es kann also nur „anwünschen“ heißen und steht als *vox propria*⁵⁹⁾ für die *ἀρά*, wie sie sich ganz besonders einstellt, wenn der Schwörende die Ver-

52) Es erscheint auch der Terminus der Gerichtssprache *ἐκῶν*, der für Platon im Einzelfalle anwendbar bleibt, obwohl grundsätzlich niemand sich freiwillig vergeht, s. eine kommende Arbeit von K. A. Neuhausen.

53) Picard 8, 2 nimmt *Πατήρ* als Kultepiklese, wie sie Poseidon beispielsweise in Eleusis zukam. Aber Platon denkt hier wie sonst unwillkürlich an die erste Generation der Könige.

54) Zu *μηδὲ ἄρξαι* ist natürlich aus dem Folgenden *πλὴν κατὰ τοὺς τοῦ πατρὸς νόμους* mitzuhören (G. Stallbaum, Komm. Gotha u. Erf. 1838).

55) Stengel, Kultusaltertümer 87. Busolt 472. 512. 1154, 2.

56) Aristot. *Ἀθ. πολ.* 55, 5 (von Vincent 91 verglichen).

57) Aischin. or. III 6. Demosth. or. XIX 179.

58) Von den Buleuten in Erythrai heißt es IG I² 10, 16f. *τὸν δὲ ὄρκον ὁμνῶναι κατὰ ἱερῶν καιομένων* (sie schwören *οὔτε τῶν φευγόντων καταδέξομαι οὐδὲ ἓνα οὔτ' αὐτὸς ἐγὼ οὔτ' ἄλλω πείσομαι* Z. 25f.). Vgl. Stengel, Herm. a. O. 95 ff.

59) Z. B. Andok. or. I 98.

fluchung gegen sich selber und sein Geschlecht ausspricht⁶⁰). Eine solche ist bei einem Eidopfer kaum zu entbehren und war ja vorher 119 E angekündigt. Nun freilich kann ταῦτα nicht mehr innerer Akkusativ sein, denn die ἐπευχή hat ja einen andern Inhalt als der Schwur selber, der vorher wiedergegeben war. Das Wort muß also absolut stehen in einer aus dem Akkusativ des Inhalts erstarrten Verwendung, so daß es „deswegen“ oder besser „dementsprechend“ bedeutet. Dieser Gebrauch läßt sich mehrfach belegen⁶¹) und so auch bei Platon während seiner ganzen Schriftstellerei beobachten. Um von Fällen, in denen man noch an den Akkusativ des Inhalts denken könnte, abzusehen, zitiere ich: Lach. 179 C ταῦτα δὴ ὑπαισχυνόμεθ' ἅ τε τούσδε καὶ αἰτιώμεθα τοὺς πατέρας ἡμῶν, ὅτι ἡμᾶς μὲν εἶων τρυφᾶν usw. Prot. 310 E ἀλλ' αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἤκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῷ. Symp. 174 A ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμεν, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω. Nom. 714 D ταῦτ' ἄρ' αἰεὶ καὶ οὕτω καὶ ταύτῃ τὸ δίκαιον ἂν ἔχοι. Ein ähnliches und ebenfalls durch platonische Parallelen zu erhärtendes Beispiel eines erstarrten Akkusativs bietet unser Kritias noch 113 A mit τὸ δέ, was ich jetzt nicht weiter verfolgen möchte.

Und nun aber der Trunk! Kein Wunder, daß Rivaud 245 hier an die tödliche Kraft gedacht hat, die eine verbreitete Überlieferung des Altertums dem Stierblut zugeschrieben hat⁶²). Die

60) Daß es sich nicht nur um die direkte Nachkommenschaft handelt, wird hier durch ἀπό deutlicher als Nom. 949 B (ἐπαρώμενον ἐαντῷ καὶ γένει); noch extensiver Liv. X 38, 10. Der Fluch kann auch von andern dazu bestellten Personen ausgesprochen werden (Cauer-Schwyzers³ Nr. 632, 26 ff.): ποιῆσασθαι δὲ καὶ ἐπαρὰν ἐν τῷ ἐκκλησίᾳ αὐτίκα, τῷ μὲν διαζῶντι καὶ βαθόνετι τὰ πόλει καὶ τὰ δίκαια εἰς ἔμμεναι, τοῖς δὲ παρὰ τὸ δίκαιον τὰν ψᾶφον φερόντεσσι τὰ ἐναντία τούτων. Vgl. im allg. E. Ziebarth, Herm. XXX 1895, 57 ff. E. J. Bickerman, Am. Journ. Phil. LXXIII 1952, 1 ff. F. Pfister, RAC IV 326 (mit Lit.). H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene, Gött. 1964, 117 ff. R. Kassel, Rh. Mus. CIX 1966, 1 f.

61) Z. B. Xen. An. IV 1, 21. symp. 4, 28. Kyr. I 4, 27. Ed. Schwyzers, Griechische Grammatik II, München 1940, 77 f. Anders natürlich das resümierende „abrupte“ ταῦτα (W. Havers, Ind. Forsch. XXXII 1913, 150 ff.).

62) W. H. Roscher, Fleckeis. Jahrb. CXXVII 1883, 158 ff. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipz. 1890, 184 Anm. F. Dümmler, Delphika, Basel 1894, 5 ff. = Kleine Schriften II Leipz. 1901, 126 ff. R. Hürzel, Der Eid, Leipz. 1902, 183, 3. O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, Münch. 1906, 877, 11. B. Apostolides, Bulletins et Mémoires de la Société Khédiviale de médecine du Caire V. Sér. Févr. 1909. Eitrem 450 f. G. L. Arvanitaki, Le sang du taureau chez les anciens, Athen 1931 (von St. G. Korres mir freundlichst vermittelt). H. Fühner, Rhein. Mus. XCI 1942, 193 ff. J. H. Waszink, RAC s. v. Blut 462. R. Goossens, Nouv.

Sache ist am bekanntesten durch den angeblichen Selbstmord des Themistokles, eine Version, die schon Thukydides I 138, 4 abgelehnt hat, wenn auch mit wenig Erfolg⁶³); eine alte Tradition berichtet aber auch schon von dem Phrygerkönig Midas II., daß er sich mit diesem Mittel das Leben genommen habe⁶⁴). In andern Fällen handelt es sich um gewaltsame Vergiftung, so wahrscheinlich bei Psammenitos (Herodot III 15) und deutlich bei Tanyoxarkes-Smerdis (Ktes. fr. 13, 12); im Mythos findet sich die Todesart in zwei entsprechenden Varianten bei Aison⁶⁵). Eine besonders interessante Nachricht haben wir bei Paus. VII 25, 13, wonach in dem altertümlichen Heiligtum der Ge im achaischen Aigai die Priesterin sich einer Keuschheitsprobe auf solche Weise unterziehen mußte; leider wird diese Nachricht durch Plin. n. h. XXVIII 147, der sich wohl auf das gleiche Heiligtum bezieht, in Frage gestellt, da er die Prozedur als Mittel der prophetischen Inspiration auffaßt, wie wir ein solches gerade durch Paus. II 24, 1 in dem Lammbhuttrank der Priesterin des korinthischen Apollon Deiradiotes kennen⁶⁶). Schon im Altertum hat man jedenfalls die tödliche Wirkung des Stierbluts als eine unhaltbare Vorstellung bezeichnet oder wenigstens auf seinen ganz frischen Zustand beschränkt (Plin. a. O.). Die Medizin erklärte sich seine Gefährlichkeit, soweit sie überhaupt daran glaubte, mit Hilfe der schon von Aristot. hist. an. III 19, 520b 26f. und part. an. II 4, 651a 3f. vertretenen Ansicht,

Clio V 1953, 213. Nach W. R. Halliday, Greek Divination, Lond. 1913, 106, 3, gab es auch eine schottische Tradition dieser Art. Zur persica vgl. P. Fournier, Rev. Phil. LXXV 1949, 53 ff.

63) Kleitarch fr. 34 J. Plut. Them. 31. Diod. XI 58, 3. Ptol. Chenn. III 26 Ch. (bei Phot. bibl. 148 b 34f.) u. a., vgl. U. Kahrstedt, PWV A 1696. Hiermit wurde das Sprichwort *βέλτιστον αἷμα ταύρειον πίνειν* (Aristoph. eq. 83f. nach Soph. fr. 178 P., vgl. J. van Leeuwen zu Aristoph. a. O. M. Pohlenz, GGN 1952, 109, 27. H. H. Bacon, Barbarians in greek Tragedy, New Haven 1961, 84) verknüpft, an das Picard 9 (mit Lit.) in unserm Zusammenhang erinnert. Daß die Tradition das Ergebnis einer Mißdeutung der Statue des offernden Themistokles auf dem Marktplatze von Magnesia sei (C. Wachsmuth, Rhein. Mus. LII 1897, 140ff. P. Gardner, Class. Rev. XII 1898, 21 ff. Corolla Numismatica, Oxf. 1906, 109 ff. O. Rubensohn nach van Leeuwen a. O.), ist unwahrscheinlich; die Magneten mußten doch wissen, was das dargestellte Opfer zu bedeuten hatte.

64) Eitrem, PW XV 1534f. Vgl. M. Duncker, Gesch. d. Alt. II, Berl. 1853, 493, 1.

65) Apollod. bibl. I 143. Diod. IV 50, 1.

66) Nilsson, Rel. I 159, 4, 513. ²171, 8, 545. Halliday, Divination 106 (vgl. 102, 126), hält – wie auch J. G. Frazer (Golden Bough I 1³, Lond. 1911, 381f., und zu Paus. a. O.) – beide Traditionen für richtig; ihm kommt es auf den Mana-Charakter des Blutes schlechthin an.

daß es besonders schnell gerinne, und vermutete, daß es so im Magen einen lebensgefährlichen Krampf verursache⁶⁷⁾, eine Vorstellung, die Apostolides völlig ausgeschlossen hat. In neuerer Zeit sind fortgeschrittenere Erklärungsversuche gemacht worden⁶⁸⁾. Apostolides selber schloß sich der Hypothese des Wiener Chemikers Retembacher an, daß Stierblut in Ägypten auf dem Erdboden mit Natron vermischt sich unter der Einwirkung der Sonnenglut in eine matière cyanogène verwandelte, aber diese Lösung der Frage erfaßt die auswärtigen Fälle nicht. Der Pariser Toxikologe Ogier nahm an, daß die ägyptischen Priester acide cyanhydrique aus Pfirsichkernen zogen, und so hält auch Apostolides für möglich, daß dies oder ein anderes Gift dem Stierblut beigemischt worden sein könnte. Dahin geht denn auch die Erklärung, auf die neuerdings H. Fühner spontan gekommen ist⁶⁹⁾: er denkt an die persischen Priester und glaubt, daß sie Blausäure, die sie aus Pfirsichkernen oder bitteren Mandeln gewonnen hatten, dem Stierblut zugesetzt und auf diese Weise einen Ordaltod inszeniert hätten, und das gerade bei Themistokles⁷⁰⁾. Aber die Tradition weiß eben nichts von einer besonderen Herrichtung der unschuldigen Substanz; die volkstümliche Vorstellung heftete sich an das Blut, wie es von dem geschlachteten Tiere kam. Vielleicht dürfen wir uns also wenigstens für manche Fälle mit der Deutung zufriedengeben, daß der bloße Glaube an die gegebenenfalls verderblichen Folgen des Trankes psychologisch und physiologisch zu einem tödlichen Schock führen konnte, wie Dümmler und später auch wieder Brandenstein 95 gemeint haben. Jedenfalls darf die Einsicht in die Unschädlichkeit des puren Stierblutes nicht dazu verführen, sämtliche Berichte über seine letale Wirkung ohne weiteres für schlechthin erfunden zu erklären, wie Apostolides für den Fall des Psammenitos mit Recht gegen Maspero bemerkt hat. Aber sei dem nun, wie ihm wolle, Platons Zeremonie hat gar nichts mit der Sache zu tun und stellt überhaupt kein Ordal

67) Nikand. Al. 312 ff. und dazu Schol., der sich auf Praxagoras (fr. 118 Steckerl) beruft. Vgl. Plin. n. h. XI 222. Sudh. Arch. XXXVIII 1954, 96.

68) H. Johnson, Class. Rev. XXV 1911, 171 f., bezog die Nachrichten auf Menstrualblut (vgl. Eitrem 451, 1), ebenso Arvanitaki, der selber andere Erklärungen richtig zurückweist; beide stützen sich auf den Gebrauch von *ταύρος* = membrum muliebre u. ä.

69) Zustimmend Waszink 462 u. a.

70) Dies Motiv benutzt E. Bickel in seinem Drama „Themistokles“ (Bonn 1946).

dar, auch nicht wie es sich Vincent 90ff. aufgrund der vermeintlich göttlichen Natur des Stiers vorstellt⁷¹⁾. Platon denkt nicht an den plötzlichen Tod, der allen Berichten gemäß nach dem Genusse eintrat; er darf es auch gar nicht, da sich der Inhalt des Eides auf die Zukunft bezieht und damit die Selbstverwünschung frühestens im Verlauf der Gerichtssitzung in der nächsten Nacht akut werden könnte.

In etwas anderer Weise hat Picard die Zeremonie gedeutet. Ihm kommt es ebenfalls auf den Fluch an, den die Könige gegen sich selber richteten, und er glaubt nun, daß in dem Blut, das von der Stele herabgeflossen oder durch die Libation ins Feuer gelangt ist, „die Kraft der – geschriebenen oder gesprochenen – Verwünschung inkorporiert“⁷²⁾ gedacht sei. Weiterhin vergleicht er die steinerne (*λυγδῖνα*) Stele von Kyrene aus dem Anfang des 4. Jhdts., die das angebliche *δρομιον τῶν οἰκιστῆρων* enthielt⁷³⁾: alle Beteiligten warfen danach Wachsfiguren ins Feuer und drohten sich an, im Falle des Meineids so zu zergehen wie diese, während sie andernfalls viel Glück erwarteten. Diesen Eid, so meint Picard, habe Platon bei seinem Besuche in Kyrene kennen gelernt und habe sich daran im Kritias inspiriert. Als Analogie führt der Gelehrte auch noch Theokrit id. 2, 28f. an und dann einen Brauch der Molosser Paroem. Gr. I 225f. Anm. (Zenob. II 83): *τὸν μὲν βοῦν κατακόπτοντες εἰς μικρὰ ἐπαρῶνται τοῖς παραβησομένοις οὕτως κατακοπήναι, τοὺς δὲ κώθωνας ἐκχέοντες οὕτως ἐκχυνθῆναι τὸ αἷμα τῶν παραβησομένων*. Diese Parallele kommt dem Vorgang auf der Atlantis noch am nächsten⁷⁴⁾; man müßte sich also die Sache in der Weise vorstellen, daß die Könige wie das Blut im Feuer zu verbrennen sich anwünschten. Aber der Autor bringt das nun einmal nicht zum Ausdruck, und mit dem Moment des Trunks, in dem das Ganze kulminiert, geht er entscheidend über den Rahmen des Analogiezaubers hinaus⁷⁴⁾.

71) Vincent kombiniert diese Erklärung mit seiner Kommunionstheorie; er erkennt in dem Opfer nicht einfach „un sacrifice de communion, mais un sacrifice de communion en vue d'une ordalie“: das Blut wirke als Blut des Gottes.

72) Suppl. Epigr. IX 3, 44ff. Auf die komplizierte Frage der Authentizität (vgl. F. Chamoux, *Cyrène*, Paris 1953, 104ff. A. J. Graham, *Journ. hell. stud.* LXXX 1960, 94ff.) brauchen wir hier nicht einzugehen. Vgl. H. Schaefer, *Charites*, Bonn 1957, 228. Nock, *Arch. Rel.* XXIV 1926, 172f. J. und L. Robert, *Rev. ét. gr.* LXXIV 1961, 261f., 839.

73) Vgl. weiter Liv. XXI 45, 8. Etwas anders Rudhardt 282.

74) Waszink 465f. faßt auch diesen ins Auge.

Übte nämlich nach den beiden besprochenen Erklärungen das Blut seine Kraft negativ aus, indem es durch sein Tabu oder wenigstens durch sein Schwinden den Eidbrüchigen zum Tode brachte, so müssen wir nun die Möglichkeit seiner Wirkung in positivem Sinne ins Auge fassen. Unter den vier Zwecksetzungen kultischer Mahlzeiten, die F. Pfister unterscheidet⁷⁵⁾, haben wir die analogische bereits abgetan. In der euergetischen Spielart läßt der Genuß Kraft zuströmen, aber daß die Atlantiskönige durch den Trunk gestärkt würden⁷⁶⁾, ist nicht abzusehen. Auch eine kathartisch-apotropäische Wirkung ist nicht deutlich, und so bleibt nur noch die sakramentale Kategorie übrig⁷⁷⁾. Es ist also jetzt zunächst auf Vincents Theorie⁷⁸⁾ einzugehen, die auch Brandenstein und Moulinier im wesentlichen teilen. Danach hat sich Poseidon das eine Tier ausgesucht, um in ihm mit seinen Söhnen in momentane Verbindung zu treten. Diese sind schon durch ihre Geburt in gewisser Weise der Natur ihres göttlichen Vaters teilhaftig und erneuern und bekräftigen nun ihre Verbindung mit ihm durch ihre (irrtümlich angenommene) Besprengung mit dem Blute des Gottstiers, ja schließlich vereinigen sie sich dadurch, daß sie dieses heilige Blut zu sich nehmen, mit Poseidon, der auf diese Art von ihnen Besitz ergreift, eine Kommunion, die sich in der nächtlichen Szene noch weiter fortsetzt. Wieder will ich nicht darüber streiten, daß man in der Frühzeit einen Gott verzehren konnte, um sich seine Kraft anzueignen, aber das war den Griechen längst nicht mehr bewußt, und Vincent selber gibt ja auch zu, daß Platon den Ritus nicht mehr so verstanden habe. Ein gewisser Kontakt mit Poseidon würde höchstens dann zustandekommen, wenn Mensch und Gott gemeinsam von dem Blute genossen, aber auch darauf weist im Texte nicht das mindeste hin. Was wir hingegen deutlich und ohne Umstände erkennen und was Platon offenbar selber erkannt wissen will, ist einzig dies, daß der gemeinsame Trunk die Könige in Verbindung miteinander bringt; jeder Einzelne von ihnen ist durch das Blut, das über die Buchstaben der Inschrift geströmt ist, an deren Inhalt gebunden, und der Gott wird nur als Zeuge dafür angerufen. Auch sonst kommt es ja

75) DLZ LI 1930, 2402 ff. Studies D. M. Robinson II St. Louis 1953, 1121 ff.; vgl. PW XI 2171 ff. Burs. Suppl. CCXXIX 1930, 181 f. Danach Waszink, RAC s.v. Blut.

76) Vgl. Waszink 465.

77) „Hierophagie, Theophagie, Speisesakrament“.

78) Zusammenfassend S. 96.

bei Eidopfern darauf an, daß die Beteiligten alle den gleichen Kontakt mit dem Opfertier haben, oft durch Berührung der *ρόμα* mit der Hand während der Dauer der Pronunziation; auch können sie auf die *ρόμα* geradezu treten, oder es mag, wie es II. III 267ff. der Fall ist, jeder ein Stück Wolle des Tieres in die Hand nehmen⁷⁹⁾.

Wenn man sich das Blut aber sogar einverleibt, ergibt sich ein viel stärkeres Engagement: wir haben hier also eine Variante der sakramentalen Verwendung, die Bündnismahlzeit oder vielmehr den Bündnistrunk. Der Blutbund im besonderen ist mehrfach bearbeitet worden⁸⁰⁾; Kircher und Eitrem glauben, daß er auch bei den Griechen ursprünglich heimisch war, aber mit unsern Belegen läßt sich das nicht erhärten. Wenn der *περιστάρχος* vor der athenischen Ekklesie die Sitze mit dem Blute des geopfertem Ferkels besprengt⁸¹⁾, so ist das eine ganz entfernte Parallele, falls man diese Zeremonie überhaupt so deuten will⁸²⁾. Am nächsten mag es kommen, wenn Krieger beim Eidopfer Hand oder Waffe in das in einem Schilde aufgefangene Blut des geschlachteten Tieres tauchen⁸³⁾. Aber es wirkt ungriechisch, wenn das Blut getrunken wird, mag es mit Wein versetzt oder ungemischt sein und mag es von einem tierischen oder einem menschlichen Schlachtopfer kommen oder auch vom eigenen Arme abgezapft werden⁸⁴⁾. Die Belege führen uns zu Karern, Lydern, Armeniern, Medern, Persern, Skythen, Hibernern vom Kaukasos⁸⁵⁾. Die Szene Orph. Arg. 310ff. soll offenbar als ein Klang aus grauser Vorzeit wirken, der man ja überhaupt das Barbarische auch in den Grenzen von Hellas zutraute; über

79) Stengel, Kultusaltertümer 136f. mit A. 14, vgl. Opferbräuche 77ff. Ziehen, PW XVIII 1, 593. Auch die gewöhnliche Libation verbindet durch den gemeinsamen Trunk (Rudhardt 245).

80) Kircher 79ff. 83ff. Eitrem, Opferritus 422f. (mit neuem Material). F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV XV 3, Gieß. 1915, 32. 89f. 99 (dort Lit.; Schwenn nimmt auch Verbindung mit der Gottheit an). Bickerman 4f.

81) C. A. Brandis, PW V 2173. F. Orth, PW II A 812.

82) Apotropäisch nach Waszink 464.

83) Aisch. Sept. 44. Xen. Anab. II 2, 9, vgl. Aristoph. Lys. 185ff. Stengel, Kultusaltertümer 137. Etwas anders Diktys I 15.

84) Richtig Kircher 80; anders Eitrem 422, 2.

85) Herodot. I 74. III 11 (vgl. 8). IV 70 (vgl. Tert. apol. 9, 9). Poseidon. fr. 72 J. (Ath. II 24 p. 45 F/6 A). Tac. ann. XII 47, 2. Val. Max. IX 11 ext. 3. Lukian. Tox. 37. Pomp. Mela II 1, 12. Barbarisch ist auch das Trinken von Pferdeblut (H.H.Huxley, Class. Phil. LI 1956, 173. E. A. Hahn, ebd. LIII 1958, 34f. Huxley, ebd. LIV 1959, 122).

zeitgenössische Vorkommnisse im eigenen Kreise ist das Urteil der Griechen jedenfalls nicht zweifelhaft gewesen⁸⁶). Bei den Römern steht es nicht anders. Zwar gibt es das altlateinische Wort *assaratum* für einen aus Wein und Blut bestehenden Trunk⁸⁷), aber wir wissen leider nichts Näheres darüber. Eine berüchtigte Szene, die uns Sallust entrollt⁸⁸), hat eindeutigen Abscheu erregt; sie konnte ja auch nur unter der Voraussetzung als eine zur Verunglimpfung Catilinas und seiner Genossen aufgebraachte Erfindung angesehen werden, wenn sie ein ungewohntes *facinus* war⁸⁹).

Solche Bilder gehören in denselben Rahmen wie die Vorwürfe gegen die Christen, daß sie *cibi noxii* verzehrten⁹⁰). Schon gewissen gnostischen Sekten war dergleichen zugeschrieben worden, und später erhoben die Rechtgläubigen ähnliche Verdächtigungen gegen Häretiker: von einer Gruppe der thrakischen Euchaiten berichtet Michael Psellos⁹¹), daß diese Leute bei einem gewissen Fest kleine Kinder töteten und, während sie noch atmeten, ins Feuer warfen; das Blut, das sie in Phialen aufgefangen hatten, mischten sie in die Asche und gaben diese Substanz den Speisen und Getränken bei, die bei dieser Gelegenheit verzehrt wurden. Auch Psellos sieht an dem Brauche nur Verbrecherisches und schiebt im Munde seiner thrakischen Sprecher die Schuld auf Dämonen, die sich in den Seelen der teils wissend, teils unwissend Beteiligten festsetzen wollten. M. Wellnhöfer⁹²) bringt dazu Ähnliches aus dem Kreise der von

86) Diod. XXII 5, 1 (Apollodor im J. 279 v. Chr.).

87) Paul. ex Festo p. 15 L., s. Thes. l. Lat. s. v.

88) Sall. Cat. 22, vgl. Flor. II 12, 4. Joh. Ant. fr. 71 FHG IV 563. Tert. apol. 9, 9. Min. Fel. 30, 5. Verschiedenartiges und Problematisches bei E. Pais, Rend. Acc. Lincei 1922, 5 ff.

89) S. Reinach, Cultes, mythes et religions V 1923, 126 f. J. Heurgon, Rev. arch. XXIX/XXX (Mél. Ch. Picard I) 1949, 438 ff. Beide Gelehrte beziehen *facinus* auf den Ritus Catilinas, dessen Wirkung Sallust psychologisch erkläre. Unter den *sollemnia sacra* versteht Reinach einen Initiationsritus von Mysterien, Heurgon die *Vinalia* und *Meditrinalia*; jedenfalls beruht die Ähnlichkeit nur auf der gemeinsamen *degustatio*. Ein abgeschwächter Fall, wo das Blut nicht getrunken wird, Plut. Publ. 4, 1.

90) F. J. Dölger, Ant. u. Christ. IV 1934, 207 ff. Wilh. Nestle, Arch. Rel. XXXVII 1941/2, 57. R. Hanslik, Wien. Stud. LXXXVI 1963, 101. Anhaltspunkte gab es bei syrisch-ägyptischen Gnostikern (W. Speyer, Jahrb. Ant. Christ. VI 1963, 129 ff.).

91) De daem. op. 6 (PG CXXII 832 f.).

92) Byz. Ztschr. XXX 1929/30, 477 ff. Zu den Bogomilen s. H.-Ch. Puech (und A. Vaillant), Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre, Par. 1945, 260, 2.

dem armenischen Patriarchen Johannes von Ozun zu Beginn des 8. Jhdts. scharf bekämpften Paulikianer bei und führt ihren Ritus, dessen Charakter als Blutsbrüderschaft er nicht recht durchschaut, auf Armenien zurück. Auch D. Obolensky⁹³⁾ stimmt damit insofern überein, als er in der Euchaitengruppe (neumanichäische) Massalianer sieht, Angehörige einer Sekte also, die aus Syrien und Armenien stammte. Damit wären wir in einer Gegend angelangt, aus der uns der Brauch schon im Altertum bezeugt ist; wieviel an der byzantinischen Überlieferung richtig ist, soll uns hier nicht kümmern, da es uns nur darauf ankommt, was man noch damals für möglich hielt. Nimmt man endlich die vielen ethnologischen Parallelen hinzu, wie sie vor allem R. Basset gesammelt hat⁹⁴⁾, so ist der Sinn der platonischen Zeremonie vollends klar, und es wird zudem deutlich, daß der Bluttrunk der Könige auf der fernen Insel als etwas Fremdartiges erscheinen soll. Obwohl Gründung eines Gottes wie Poseidon und ursprünglich in gesunden Verhältnissen, behält der Atlantisstaat also etwas Barbarisches, das Platon einmal (116 D) auch wirklich ausdrücklich hervorhebt.

Alles in allem: wenn Stengel⁹⁵⁾ die Alternative aufstellt, daß es sich in der Beschreibung Platons um „erfundene oder verschollene Bräuche“ handle, so drängt mich alles zu der ersten Eventualität, mit der Maßgabe freilich, daß Platon eine eigene Konzeption mit vielen Anleihen an der Wirklichkeit seiner Zeit bestritten hat – ganz ebenso wie die Verfassung seines Gesetzestaates. Mag man also einzelne Bestandteile der rituellen Handlung, soweit sie faktisch nachweisbaren Verhältnissen entsprechen, religionshistorisch ausdeuten, die Zeremonie im ganzen darf nur so verstanden werden, wie es ihr Urheber selber intendiert und, was das entscheidende Prinzip angeht, auch ausdrücklich gefordert hat.

Aber noch sind wir nicht ganz am Ende. Die Phialen waren tabu geworden (wie nachher die Gewänder) und für weiteren Gebrauch unverwendbar⁹⁶⁾; jeder stellte also die seinige im Poseidonheiligtum auf und wandte sich der Mahlzeit⁹⁷⁾ und seinen Geschäften zu. Die Zeremonie wird also morgens begonnen

93) Actes VI^e Congr. internat. d'ét. byz. Par. 1948, I (Par. 1950), 295 f.

94) Rev. des tradit. pop. XI 1896, 465–XXIV 1909, 469.

95) Kultusaltertümer 138, 11.

96) Vincent 93. 95 vergleicht alttestamentliche Stellen.

97) Natürlich nicht einer Opfermahlzeit, da der Stier ja ganz verbrannt war (Taylor).

haben, wofür es mannigfache Parallelen im Kulte gibt⁹⁸). Hätte es sich um ein eigentliches Opfer an die Unterirdischen gehandelt, so hätte es frühestens gegen Sonnenuntergang stattfinden sollen⁹⁹). Das ist aber erst für den zweiten Akt die gegebene Zeit: beim Anbruch der Dunkelheit versammelten sich die Könige wieder, anders als der Nächtliche Rat des Gesetzesstaates¹⁰⁰), der sich in den allerersten Morgenstunden, den einzigen zur Verfügung stehenden, zusammenfinden sollte. Für das düstere Gericht war die Nacht passender als der helle Tag, den das Rechtswesen sonst nicht scheute: selbst das Opferfeuer war niedergebrannt, und wo noch ein Licht sich zeigte, ward es gelöscht. Alle hatten *κτανήν στολήν* angelegt. Es ist hier nicht in erster Linie an die Farbe des Meeres zu denken, die Poseidon zum *κνανοχαίτης* gemacht hat¹⁰¹). Dunkelblau gilt vielmehr wie Schwarz auch als düster und dämonisch¹⁰²), so z. B. wenn auf Polygnots Unterweltsgemälde Eurynomos so gemalt war (Paus. X 28, 7) und in der Gerichtsszene von San Apollinare Nuovo in Ravenna (ca. 520) neben dem roten „rechten“ ein blauer „linker“ Engel erscheint¹⁰³). Die dunkle Tönung drückt also die Unterwerfung unter die religiös bestimmte Macht der Vergeltung aus.

Die Könige setzten sich *ἐπὶ τὰ τῶν ὄρκωμοσίων κάμματα χαμαί*: das Wort *κάμα* geht wie sonst in andern Zusammen-

98) Vgl. Vincent 93f.

99) B. Haussoullier, Rev. Phil. XXXIV 1910, 135ff. Freilich war die Regel nicht obligat (Nilsson, Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders, Lund 1918, 17ff. Nock 148. 159).

100) Von F. Kluge, De Platonis Critia, Diss. Halle 1909, 15 (Diss. Phil. Hal. XIX 3, 1911, 259) verglichen; vgl. Gegenschatz 57.

101) An die Farbe Poseidons denkt unter gleichzeitigem Zitat von Dio Cass. XLVIII 48, 5 auch G. Radke, Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe, Diss. Berl. 1936, 52 Anm. Vincent 94f. meint, daß die Könige zum Zeichen der Kommunion die heilige Farbe Poseidons anlegen (ebenso Brandenstein, Archiv 83f.), führt aber andererseits auch Fälle an, wo das Purpurgewand beim Eide Auslieferung an die Unterirdischen bedeutet. Gegenschatz 57 vergleicht Hypoth. Pind. Nem. de.

102) Kleidung der Dämonen des Jenseits (Picard 8). Vgl. G. Widengren, Orientalia Suecana II 1953, 51ff. Auch Hades kann *κνανοχαίτης* sein (Hom. hymn. Dem. 347) wie andere Todesmächte, aber auch *κνάνεος* schlechthin (Marc. Sid. 84, dazu U. v. Wilamowitz, SB Berl. 1928, 18. F. Altheim, Römische Religionsgeschichte I Berl. 1931, 42). *Κτανῶν λυμένων* Andromach. 4 (62, 4 Heitsch). Weiteres bei Radke a. O. passim.

103) E. Kirschbaum, Riv. arch. crist. XVII 1940, 209ff. Vgl. A. Recheis, Engel, Tod und Seelenreise, Rom 1958, 131, 20. Auch Charun hat manchmal dieses Inkarnat (O. Waser, Charon, Charun, Charos, Berl. 1898, 128, 3. 131, 8).

hängen so auch hier in die konkrete Bedeutung über, bezeichnet also die von dem Eidopfer (*δοκωμόσια*) verbliebene Asche, die offenbar noch glühte, also lebendig und wirksam war; man ließ sie ja gewohnheitsgemäß nach einem Opfer als tabu liegen¹⁰⁴). Daß die Könige sich geradezu hineinsetzten, wie neben Picard 8 auch Vincent 94. 95 f. meint¹⁰⁵), ist schon aus physiologischen Gründen nicht sehr wahrscheinlich; jedenfalls steht nicht *εις*, sondern *ἐπί* da, und tatsächlich genügt es ja, daß sie in der Nähe der Aschenglut blieben, um auch so noch eine Verbindung mit dem obligierenden Opfer zu wahren. Andererseits kam es gerade darauf an, daß sie die bloße Erde berührten, deren Gewalten sie verfielen, wenn sie sich schuldig machten, und eben das will wohl *χαμαί* ausdrücken¹⁰⁶).

Und nun begann das Gericht, dessen unausweichliche Gegenseitigkeit durch das alte Schema *ἐδικάζοντό τε καὶ ἐδίκαζον* eindringlich gekennzeichnet wird¹⁰⁷), bemerkenswert ist aber, daß nicht das Aktiv das Passiv nach sich zieht wie sonst, wenn der Ausgleich des Tuns durch das Leiden ausgedrückt werden soll¹⁰⁸); hier war es ja auch nicht so, daß das Richten das Gerichtetwerden unbedingt herausgefordert hätte und daher, wie

104) Nilsson, Relig. I 77f. 286 ff.

105) Vincent meint, daß die Opferasche mit furchtbaren Einflüssen geladen war, und führt dafür außer semitischen Parallelen die Gewohnheit der Griechen, sie zu vergraben, und ihre Aschenaltäre an. Das hört sich nach einem Ordal an, aber er deutet es doch wieder so, daß die Kommunion mit dem Stiergott möglichst eng gestaltet werden sollte.

106) Zum Contactus terrae vgl. H. Wagenvoort, Roman Dynamism, Oxf. 1947, 28f. 178 ff., vgl. 128 ff. (RAC s.v. Contactus). Offenbarungsempfang im Sitzen bespricht E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freib.-Wien 1959, 271 ff. „Bodenopfer“ G. Radke, Rhein. Mus. CVI 1963, 318, 15.

107) Dies Schema hebt mit *δλλύντων τε καὶ δλλυμένων* (II. IV 451 = VIII 65, dazu XI 83, vgl. auch XVIII 309 *κτανέοντα κατέκτα*) an und tritt in Prosa zuerst bei Gorg. Hel. 16. Pal. 12 auf (ferner Herodot IX 48 und Corp. Hipp., s. W. Schonack, Phil. LXIX 1910, 430, 4), s. W. Schwering, Rh. Mus. LXIX 1914, 233 ff. Schwyzer, Gramm. II 700bβ. W. Bühler, Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen, Gött. 1964, 120f. Oft bei Platon (Kriton 48 D. Krat. 387 A–D. 407 A. Symp. 196 B. Politeia 358 E ff. 412 B. 417 AB. 444 D. Phaidr. 255 D. Tim. 34 C. 36 A. 38 D. 39 A. 43 A. 44 A. 89 D. Kritias 118 A). Über Antithesen aktiver und passiver Verbalformen überhaupt Ed. Wölfflin, Arch. lat. Lex. XII 1902, 345 ff. Ed. Norden, Kunstprosa I^{2/3} 341 mit Nachtrag S. 20. H. Heubner zu Tac. hist. I 81, 1. Zu Hipp. prisc. med. 2 zuletzt A. Dihle, Mus. Helv. XX 1963, 135 f.

108) Gorg. Hel. 16 und einige andere der Anm. 107 angeführten Stellen. Philostr. gymn. 11 *τρωθήσεται καὶ τρώσει*. Vgl. noch Plat. epist. 2 p. 312 BC.

es ein bekannter Bibelspruch nahelegt, besser unterblieben wäre, sondern es dominierte das Gefühl, einer unentrinnbaren Instanz ausgeliefert zu sein, die eine aktive Rolle erst in zweiter Linie erlaubte. Nach dem oder den Urteilsprüchen – aufs neue erscheint eine Formel alter Erzählkunst¹⁰⁹) – wurden die Entscheidungen bei Tagesanbruch auf einem Pinax aufgezeichnet, der dem Metallreichtum der Insel entsprechend wiederum golden war. Ob die Könige die Buchstaben selber eintrugen oder von anderer Hand eintragen ließen, bleibe dahingestellt; jedenfalls weihten sie die Tafel samt ihren Gewändern, die nunmehr wie die Phialen tabu geworden waren, im Heiligtum als Erinnerungsmale, bildeten also damit das Recht fort.

Jetzt ist es an der Zeit, daß wir etwas über die Gesetze erfahren, offenbar diejenigen, die auf der Stele verzeichnet waren. Sie bezogen sich auf die Rechte der Könige und bestimmten vor allem, daß diese sich nicht gegenseitig bekriegen durften und einander zu Hilfe kommen mußten, wenn jemand in irgend einer Stadt das Königshaus zu entthronen versuchen sollte¹¹⁰), und schrieben gemeinsame Beratungen über Krieg und sonstige Angelegenheiten vor¹¹¹). Wir sind in der Lage, mancherlei Vereinbarungen aus dem geschichtlichen Raume zu vergleichen, teils innenpolitischer Natur wie etwa den athenischen Eid auf die Verfassung¹¹²), teils zwischenstaatliche Verträge, die eine Verpflichtung zu gegenseitiger Hilfeleistung nicht nur bei äußeren, sondern auch bei inneren Schwierigkeiten enthalten konnten¹¹³). Auf der Atlantis haben wir eine mittlere Situation. Platon mag an ein historisches Phänomen gedacht haben, das er später Nom. 684 AB herangezogen hat, den Vertrag zwischen den drei Heraklidenkönigen und ihren Städten: aufgrund der gemeinsamen Gesetze über Herrscher- und Untertanenpflicht, die sie sich gegeben hatten, schwuren die Könige, ihre Herrschaft im Laufe der Jahre und der Geschlechter nicht zu verschärfen, und die andern, sofern jene daran festhielten, ihrerseits deren Herrschaft nicht zu stürzen oder stürzen zu lassen, vielmehr ver-

109) Ältestes Beispiel II. I 595 f. Im Kritias allein sechsmal (106 B. 109 B. 116 AB. 119 D. 120 C. 121 C). Vgl. u. a. F. Pfister, Festg. Ad. Deissmann, Tüb. 1927, 71f. Ich kann hierauf diesmal nicht näher eingehen.

110) Das Pronomen *αὐτῶν* ist nicht zu *τις* zu ziehen, wie es gewöhnlich geschieht, sondern zu *γένος* (vgl. Politik. 285 E); richtig Ast: „regium eorum genus“.

111) Zum Satzbau Rh. Mus. XCII 1944, 253, 25.

112) Andok. I 97.

113) Thuk. V 23, 3. Vgl. Busolt 1255 f. Bickerman 12.

sprachen die Könige, Königen oder Völkern, denen Unrecht geschah, zu Hilfe zu kommen, und die Völker wiederum, Völkern und Königen im gleichen Falle Hilfe zu erweisen. Die Kategorien sind hier dieselben wie auf der Atlantis, aber der Unterschied ist auch nicht zu verkennen: im Falle der drei dorischen Staaten werden die Untertanen herangezogen, auf der Atlantis spielen diese dagegen keine politische Rolle, sofern nicht gerade „jemand“ einen Aufstand versuchen sollte; Rechtsgleichheit gibt es nur unter den Herrschern. Kein Zweifel, daß Platon, wie schon oben angedeutet, den orientalischen Despotismus kennzeichnen wollte, wenn er auch die Macht der einzelnen Könige durch das Synedrion beschränkte: wir könnten hierzu vielleicht – mutatis mutandis – das Kollegium der Boiotarchen vergleichen. Der König des Südtails, in der Generation der Poseidonsöhne also der Erstgeborene, war der primus inter pares und fungierte als Vollzugsorgan, aber es wird ausdrücklich gesagt, daß sein Recht nicht bis zum Todesurteil über seinesgleichen ging¹¹⁴).

Dies Herrschaftssystem war gottgeordnet wie ihre Träger gottentstammt. So verhielten sich die Könige viele Generationen lang untadelig, auch ohne die Einsicht der Philosophenregenten zu besitzen; das barbarische Moment hinderte durchaus nicht, daß die Staatsordnung sich bewährte¹¹⁵). Als aber der Anteil des Gottes in ihnen schwand, da er sich mit viel Sterblichem und vielfach mischte, und das menschliche Ethos überwog (121 AB), da brach die Pleonexie ein und führte einen Zusammenbruch herbei, der um so vernichtender war, als er einen jähen Sturz vom Gipfel der Macht bedeutete. Aber das will ich hier nicht weiter verfolgen, sondern zufrieden sein, wenn das Bild des Rituals, das Platon entworfen hat, verständlich geworden ist und darüber nicht etwa den Schauer des Tremendum eingeüßt hat, den Platon ihm mit künstlerischer Meisterschaft verliehen hat.

Bonn

Hans Herter

¹¹⁴) Nach Vincent 85 galten die Beschlüsse der Könige gleich den Anordnungen Poseidons, und so glaubt er, daß die Könige Götter gewesen seien. Die entscheidende Sechszahl der Stimmen 120 D stellt die absolute Mehrheit dar und gibt zu Brumbaughs 42 (50) Spekulationen keinen Anlaß (richtig Rosenmeyer 119). Allerdings nimmt Brumbaugh dem atlantischen Poseidon übel, daß er bei seiner bedauerlichen Schwäche in der Mathematik fünf Paare von Söhnen zeugte; wie er sich bei besserer Kenntnis hätte verhalten sollen, erfahren wir nicht.

¹¹⁵) Zum Gegensatz von Hellenen- und Barbarentum s. zuletzt meine Rezension im Gnom. 1966 (mit Lit.).