

**Rezension zu:**

**N. Robertson, Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene. APA American classical studies 54 (Oxford/New York 2010)**

Krešimir Matijević

Die zu Beginn der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts bekannt gewordene und 1993 mustergültig von M. H. Jameson, D. R. Jordan und R. D. Kotansky<sup>1</sup> (fortan JJK) edierte *lex sacra* von Selinunt belegt einmal mehr, dass wir jederzeit mit neuen Erkenntnissen im Bereich der griechischen Religion rechnen dürfen. Nach Ansicht der genannten Forscher handelt es sich bei dem Zeugnis um eine Anleitung zur Reinigung von metaphysischer Befleckung, die durch Blutvergießen hervorgerufen wurde, und zur Befreiung von Totengeistern oder Dämonen, die einen aufgrund dieser Befleckung verfolgten. In vielen weiteren Detailstudien zu dieser auf einer Bleitafel notierten Inschrift aus frühklassischer Zeit wurden größere oder auch kleinere Verbesserungsvorschläge unterbreitet, ohne dass man am grundsätzlichen Ansatz der Erstherausgeber gezweifelt hätte. N. Robertson legt mit seiner Monographie nun eine gänzlich neue Interpretation vor. Seiner Deutung nach handelt es sich um eine Auflistung verschiedener Fruchtbarkeitsrituale, die über das ganze Jahr verteilt den Feldertrag sichern sollten. Die These entwickelt Robertson in insgesamt 23 Kapiteln, wobei die letzten sieben Abschnitte der *lex sacra* aus Kyrene gewidmet sind, einer bereits länger bekannten Inschrift,<sup>2</sup> welche immer wieder als Parallele zum Zeugnis aus Selinunt diskutiert wird.<sup>3</sup> Angehängt an die Untersuchung sind ein Literaturverzeichnis (374-395), ein Sachindex (397-408) und ein Quellenindex (409-414); letzterer enthält leider nur eine Auswahl der behandelten Stellen.

In seiner „Introduction“ (3-11) führt Robertson den Leser ein in die Bedeutung von *leges sacrae* im Allgemeinen und die beiden untersuchten Inschriften aus Selinunt und Kyrene im Speziellen, wobei für beide Zeugnisse seiner Ansicht nach bislang keine überzeugenden Deutungen vorgebracht worden seien. In den folgenden 16 Kapiteln widmet sich Robertson dann jeweils verschiedenen Aspekten des Dokuments aus Selinunt, wobei den einzelnen Abschnitten kurze Zusammenfassungen vorausgeschickt werden.

Das erste Kapitel „The Lead Tablet“ (15-30) enthält den griechischen Text, eine Übersetzung und textkritische Bemerkungen. Robertsons Textwiedergabe basiert auf der *editio princeps*,<sup>4</sup> wobei er zu Recht bemerkt, dass sich in dieser die zeichneri-

<sup>1</sup> M. H. Jameson/D. R. Jordan/R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous, Greek, Roman, and Byzantine Monographs 11*, Durham 1993 = SEG 43 (1993) Nr. 630.

<sup>2</sup> Die Erstpublikation erfolgte durch S. Ferri, *La „lex cathartica“ di Cirene, Documenti di rituale e di diritto delfici*, *Notiziario archeologico* 4, 1927, 91-145 = SEG 9 (1938) Nr. 72 = LSSupp. 115.

<sup>3</sup> Siehe bereits JJK, 54f., 58f., 76-78, 119.

<sup>4</sup> Zu beachten sind kleinere Versehen im griechischen Text von Robertson: Spalte A, Zeile 8: εὐμενῆι θύ[ε]ν καὶ statt εὐμενῆι θύ[ε]ν [καὶ]; Zeile 13: καθαροῖς statt κ<a>θαροῖς; Zeile 19: προθέμεν statt προθέμεν; Spalte B, Zeile 10: δαμασίοι statt δαμοσίοι. Auch die weitere Untersuchung enthält einige Fehler: lies S. 31 Anm. 1 „always has been registered“ statt „always registered“, 33 Anm. 11 „Monganaro (1997, 562)“ statt „Monganaro (1966, 562)“, 49 „celebrates“ statt „celebrate“, 57 „customs“ statt „custom“, 70 Anm. 2 „Bengtson (1988, 396)“ statt „Bengston (1988, 396)“ (der Titel fehlt im Literaturverzeichnis; vielleicht handelt es sich um H. Bengtsons Buch „Die hellenistische Weltkultur“), 191 „was built as well“ statt „was built was as well“, 222 „as the *autorektas*. After one

sche Umsetzung der Inschrift und der gedruckte Text in einiger Hinsicht unterscheiden (10).<sup>5</sup> Die großen Lücken in den Zeilen 1-3 von Spalte A werden von Robertson mutig mit Text gefüllt, der dort gestanden haben könnte. Im dritten Kapitel „A Household Offering“ (41-51) wird dann viel in den von ihm ergänzten Text hineininterpretiert und in dem wenig Erhaltenen werden zudem sogar Verschreiber angenommen. Der Weg, den die Herausgeber in der *editio princeps* beschritten haben, die erkennbaren Buchstaben(reste) anzuzeigen, auf eine Ergänzung zu verzichten und zu diesem Abschnitt lediglich verschiedene Ideen zu äußern, ist zweifellos ratsamer gewesen.

Ebenso wenig nachvollziehbar ist die Feststellung von Robertson (18), dass die Zeilen 1-3 und 14 von einer anderen Hand geschrieben worden seien als der Rest der Inschrift in Spalte A. JJK haben dies nur für die ersten drei Zeilen festgestellt, und auch hier ist ihnen zuzustimmen. Wichtig ist ferner für die gesamte folgende Untersuchung Robertsons Deutung der Rasur in den Zeilen 4-6: Er nimmt an, dass der von ihm ergänzte Text in den Zeilen 1-3 inhaltlich das (gekürzt) umfasse, was ursprünglich in den ersten sechs Zeilen gestanden habe. Tatsächlich ist es wahrscheinlicher, dass es sich um unterschiedliche Anweisungen handelt, die von verschiedenen Händen notiert wurden, da ansonsten unklar bleibt, warum diese drei übriggebliebenen Zeilen nicht dem folgenden Text direkt vorangestellt wurden, statt drei Zeilen frei zu lassen.

Im folgenden Kapitel „Displaying the Tablet“ (31-39) geht Robertson auf die äußeren Merkmale des Dokuments ein. Hier muss er angesichts seiner Interpretation und der vorgeblichen inhaltlichen Zusammengehörigkeit des Textes in Spalte A die Auffassung vertreten, dass die Bleitafel beinahe vollständig erhalten ist. Dass er JJK für seine Sicht anführt, weil bei diesen nur einmal<sup>6</sup> statt mehrmals die Meinung geäußert wird, dass Teile der Platte fehlen könnten, spricht bereits für sich. Die Tafel ist rundherum, die Befestigungsstange an beiden Enden gebrochen.<sup>7</sup> Da von der Inschrift mehrfach das Zeilenende erhalten ist, wird zumindest in der Breite nicht viel fehlen. Hinsichtlich der ursprünglichen Höhe der Tafel können wir dagegen nur schlussfolgern: Wir kennen sie nicht. Folglich können auch Teile des Textes fehlen.

Mysteriös und ungeklärt ist bislang, weshalb die beiden Textspalten der Inschrift zueinander seitenverkehrt angeordnet sind. Hierfür wurden verschiedene Erklärungen angeboten: JJK (4) sind davon ausgegangen, dass die Tafel mittels Stange auf einer flachen Oberfläche befestigt war, die man drehen konnte. Andere haben die Meinung geäußert, dass die *tabula* in der Mitte um eine Holzplanke herum gefaltet war und dass man diese Planke wie *kyrbeis/axones* horizontal über eine

---

has been“ statt „as the *elasteros*. After one has been“, 354 „forms are *ἰκέτης*“ statt „forms are *ἰκέτας*“, 368 „since there is no room“ statt „since there is not room“. Im Literaturverzeichnis sind zu korrigieren (Korrekturen sind fett gedruckt): Der Beitrag von R. Arena aus dem Jahre 1999 heißt „Interferenze linguistiche e grafiche nell’epigrafia greca di Sicilia“ und ist Teil des Sammelbandes „Sicilia epigraphica: Atti del convegno internazionale“; die Monographie von C. Dobias-Lalou aus dem Jahre 2000 heißt „Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène“; A. Maffis Artikel heißt „La *lex sacra* di Selinunte e la purificazione dell’omicida“ und beginnt im genannten Sammelband auf Seite „209“; der Beitrag von A. L. Prodocimi erschien im Sammelband „Sicilia epigraphica: Atti del convegno internazionale“; M. Rausch verfasste den Aufsatz „*Damos*, gruppi e individui in una *lex sacra* di Selinunte“; P. Siewerts Aufsatz heißt „Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung der Bronzeurkunden aus Olympia“; H. J. Stueky publizierte seine Untersuchung „The Cyrenean Hikesioi“ in der Zeitschrift *Classical Philology*, nicht im *Classical Journal*.

<sup>5</sup> Siehe schon die Besprechung von JJK durch A. Graham, *Phoenix* 49, 1995, 366f.

<sup>6</sup> JJK, 4.

<sup>7</sup> Robertson meint, aus der Anordnung der Nägel in der Stange schließen zu können, dass Tafel und Stange „nearly whole“ seien. Siehe dagegen JJK, 4.

Mittelachse kippen konnte, was ein Lesen beider Seiten ermöglicht hätte.<sup>8</sup> Letzteres lehnt Robertson zu Recht ab mit dem Hinweis darauf, dass die Tafel keinerlei Knick in der Mitte zeigt. Auch den Vorschlag von JJK will er ausschließen, da dieser bislang beispiellos wäre. Robertson selbst spricht sich dafür aus, dass die Tafel an einer vertikalen Fläche angebracht war und je nach Jahreszeit (was auf seine inhaltliche Interpretation zurückgeht) mal die eine mal die andere Spalte zu lesen war: „To be on the right is opportune, and to be on the left is not, and to be upside down is incapacitating. These are magical beliefs. [...] What is done in one column, at one season, conflicts with what is done in the other at another season“ (34). Somit seien jedes Mal die Nägel gezogen, die Tafel gedreht und die Nägel wieder eingeschlagen worden, wofür meines Wissens aber ebenfalls keine Parallele existiert. Robertson denkt, dass jede Spalte etwa ein halbes Jahr lang zu lesen war. Dies macht er an den Gottheiten in Spalte A und den Festen für sie fest. Die Riten in Spalte B, die in Bezug zum Elasteros stehen, nach Robertson ein „striker“ bzw. „lightning god“, setzt er in die zweite Jahreshälfte, da die sonst bekannten „lightning gods“ ebenfalls vordergründig in dieser Zeit eine Rolle spielten und da „lightning is conspicuous in the sky from June to November“ (39).

Alle folgenden Kapitel dienen dazu, diese Ansicht zu begründen und auszubauen.<sup>9</sup> Abschnitt 4 behandelt „The *Kotytia* and the Olympic Truce“ (52-68). Diese in Spalte A erwähnten Termine bilden nach Robertson die Grenze, vor denen alle folgenden Anweisungen durchzuführen waren. Die alternative Deutung, dass die Riten alle vier Jahre stattfinden sollten, dann aber vor den *Kotytia* und dem olympischen Waffenstillstand,<sup>10</sup> kann er nicht erwägen, da es seiner Theorie der Fruchtbarkeitsriten, bei denen von einer jährlichen Durchführung ausgegangen werden muss, widersprechen würde. Darüber hinaus schließt Robertson, dass sich das Ritual in Spalte A vom Frühlingsanfang bis zum frühen Sommer hinzieht (53, 85). Dies basiert indes ganz auf seiner Interpretation der Inschrift als Fruchtbarkeitsritual. Aus dem Text würde man auf den ersten Blick schließen, dass das Ritual kurz vor den *Kotytia* und dem olympischen Waffenstillstand beginnen sollte (ob nun alle vier Jahre oder jährlich), zumal keine weiteren zeitlichen Fixpunkte genannt werden. Robertson begründet seine Interpretation im sechsten Kapitel „Zeus *Eumenês* and the *Eumenides*“ (85-104). Während Zeus Eumenes bisher unbekannt sei – Robertson vermutet in ihm eine „father figure“ –, vertritt er hinsichtlich der Eumeniden die Auffassung, dass es sich um „agrarian deities“ (85) handelt. Die von ihm vertretene Chronologie der Rituale in Spalte A stützt er mit den überlieferten Festen und Opfern für die genannten Gottheiten: „The *Eumenides* are worshipped in early spring at several places and, at nearby Entella, give their name to such a month. Zeus *milichios* is known for his festival of *Anthestêrion* = February. The *Tritopatreis* are firmly tied to late spring and early summer in Attic calendars. Zeus *milichios* is also known for a sacrifice at Athens in *Hekatombaiôn* = July. So the chronological evidence that lies to hand agrees remarkably with the order of column A“ (86). Dies ist allerdings aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend: Wir wissen nichts über Zeus Eumenes, und für Zeus *Milichios* erhalten wir zwei Daten. Ferner ist es keineswegs so, dass die in

<sup>8</sup> Z.B. C. Grotta, Zeus *Meilichios* a *Selinunte*, *Historica* 9, Rom 2010, 189.

<sup>9</sup> Einen Exkurs bildet Kapitel 5 „The Solstice Festival at Olympia“ (69-83). Hier geht Robertson auf die Suche nach den *Kronia* (= *Kotytia*) in Olympia. Zwar sei das Fest dort nicht belegt, sowohl Kronos als auch seine Mutter, *Meter*, würden aber in den Quellen erwähnt. Ferner würden auch archäologische Funde darauf hinweisen, dass das Sommersonnenwende-Fest auch in Olympia gefeiert wurde.

<sup>10</sup> So beispielsweise K. Clinton, *A New Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi*, *CPh* 91, 1996, 159-179, hier: 161.

*leges sacrae* niedergelegten Opfervorgaben sich immer auf die Feste der genannten Gottheiten beziehen müssen. Man vergleiche allein, was Robertson selbst zu Zeus Milichios feststellt: Ein Fest ihm zu Ehren fand in Athen im Februar statt, Opfer in derselben Polis im Juli. Dazu kommt, dass Feste für bestimmte Gottheiten gar nicht überall zur gleichen Zeit stattfanden, weshalb man die für andere, insbesondere ioni-sche Poleis belegten Daten nicht einfach auf Selinunt übertragen kann.

Schwierigkeiten empfindet man deshalb auch dabei, Robertsons Argumentation im siebenten Kapitel „*The Semnai Theai*“ (105-127) zu folgen. Die athenischen *Semnai Theai* seien „in truth agrarian deities very similar to the *Eumenides* of the Peloponesus [sic]“, so dass „the fuller information that we possess for the Athenian instance can be brought to bear on Dorian custom“ (105). Dies vertritt er insbesondere hinsichtlich der kalendarischen Details, wonach das Fest für die Eumenides in die letzten Tage des Anthesterion zu datieren sei, in unmittelbarer Nähe zum Fest für Zeus Milichios, was sich in der *lex sacra* von Selinunt widerspiegle. Die Datierung des Festes der *Semnai Theai* werde zwar nirgendwo ausdrücklich überlie-fert, allerdings spielen die aitiologischen Mythen nach Robertson ausschließlich im Frühling.

Ähnlich ist sein Vorgehen im achten Kapitel „*Zeus Milichios in Spring*“ (129-141). Hier werden Belege aus Attika für die Deutung der selinuntinischen Tafel zum einen herangezogen, zum anderen aber auch abgelehnt. Im Zentrum des Abschnitts steht die Deutung der elliptischen Phrasen „in Myskos“ und „in Euthydamos“, wo nach Spalte A jeweils Opfer für Zeus Milichios darzubringen waren. Man hat in Myskos und Euthydamos bislang insbesondere Personen erkennen wollen, da der Name Myskos auf einem frühen selinuntinischen Grabstein erwähnt wird. JJK vermuteten (28f., 93), dass es sich um bekannte historische Persönlichkeiten von Selinunt handelte, nach denen zwei gentilizisch organisierte Gruppen benannt waren, die wiederum ihre eigenen sakralen Bereiche für Zeus Milichios hatten. Hiergegen führt Robertson an, dass Zeus Milichios (im Gegensatz zu anderen Göttern) keine gentilizische Verehrung genoss: „The only recorded instance [drei weitere bei JJK, 92 erkennt er nicht an] is far away and of a special kind“ (131). Interessanterweise stammt das angesprochene Beispiel aus Attika, welches Robertson nun unter anderem auf Grund der Entfernung nicht berücksichtigen zu können meint, während er bei den oben bereits erwähnten Fällen keine derartige Scheu zeigt. Seiner Ansicht nach muss es sich bei Myskos und Euthydamos nicht um Namen handeln. Auch „states or conditions“ könnten vorliegen (132). Myskos bedeute „pollution, anxiety/grief“, Euthydamos „ordinary member of the *dêmos*“ (132). Nach Robertson, der sich auf die Bedeutung „pollution“ fixiert, ohne auf „anxiety/grief“ weiter einzugehen, markieren die Wörter einen Gegensatz: „„Pollution“ belongs to early spring, „ordinary member of the *dêmos*“ to early summer“ (132). Zeus Milichios habe mit beidem zu tun: mit Befleckung und mit einem allgemeinen Erntedankfest nach der Ernte. Letztlich möchte Robertson in Myskos „a city district known for the ritual there conducted“ (132) erkennen. „It [Myskos] would be very puzzling as a personal name“ (132). Als Parallele für seine Deutung wird nun wieder die in Athen belegte Form „in [the Land] of Agra“<sup>11</sup> (ἐν Ἄγρας) bemüht (134-138). Tatsächlich ist Myskos als Name aber nicht nur in Selinunt selbst belegt, sondern auch in Gela und Syrakus.<sup>12</sup>

Kapitel 9 „*Before the Harvest*“ (143-153) unternimmt nun die geographische Verortung des nach Robertson „Myskos“ genannten Gebietes. Nach einer Diskussion

<sup>11</sup> Die eckige Klammer setzt Robertson.

<sup>12</sup> Siehe JJK, 28 mit den Nachweisen.

verschiedener „stories about some terrible pollution of the past in which Zeus *milichios* was concerned – and was finally appeased“ (143) richtet Robertson zuletzt den Blick auf Selinunt selbst (152f.). Diogenes Laertius (8,70) erzählt, dass die Einwohner von einer Seuche befallen wurden, da der hiesige Fluss verschmutzt war. Empedokles habe diesen gereinigt, indem er zwei weitere Flüsse in diesen geleitet habe, wofür er als Gott verehrt wurde. Robertson denkt nun ohne jeden Hinweis in den Quellen, dass der Sumpf im Tal ‚Gorgo di Cottone‘ für die Verschmutzung verantwortlich gewesen sei. Dies leitet er einzig daraus ab, dass hier der Fluss Cottone durch den Zusammenfluss zweier Gebirgsflüsse entsteht: „In spring the stream flows with fresh water, and the festival of Zeus *milichios* is celebrated beside it. Empedocles is given credit for making the stream flow and for being Zeus *milichios*. Here then is the land of *Myskos* ‚Pollution“ (152). Zu bemerken ist hierzu, dass weder die Jahreszeit (Frühling), noch die Anbetung als Zeus *Milichios*, noch die Verschmutzung durch den Sumpf, noch die Identifizierung des bei Diogenes genannten Flusses mit dem Cottone durch die Quellen gesichert sind. Beachtet werden muss ferner, dass weitere Flüsse in der Nähe von Selinunt fließen, u.a. der Modione (Selinus) unmittelbar beim Heiligtum des Zeus *Milichios*.

In den beiden folgenden Abschnitten, „*Tritopatreis* Foul and Pure“ (155-165) sowie „*Tritopatreis* as Wind Gods“ (167-184), geht Robertson näher auf die in der Inschrift spezifizierten Opfer für die *Tritopatreis* und die Charakterisierung dieser Gruppe ein. Die Reihenfolge der Nennung in der *lex sacra* macht seines Erachtens sicher, dass die Riten für beide Arten von *Tritopatreis* zwar hintereinander durchgeführt werden, „but otherwise the time is according to need and discretion“ (155). Allerdings mussten die Opfer nach denjenigen für die Eumeniden und Zeus *Milichios* im Frühling und vor demjenigen für Zeus *Milichios* im Frühsommer dargebracht werden. Festkalender andernorts führten die *Tritopatreis* ebenfalls genau für die Zeit zwischen April und Juni auf. Während eine Reihe von Forschern davon ausgeht, dass die *Tritopatreis* in Selinunt zuerst befleckt und nach dem ersten Opfer für sie nochmals in ‚gereinigter‘ Manifestation bedacht werden,<sup>13</sup> möchte Robertson zwei verschiedene Gruppen übernatürlicher Wesen erkennen,<sup>14</sup> was er mit verschiedenen Argumenten zu stützen versucht. Wenig überzeugend ist sein anschließender Versuch, die übliche Identifizierung der *Tritopatreis* als heroisierte bzw. divinisierte Ahnen zu widerlegen. Robertson übersetzt *Tritopatreis* als „having-second-fathers“ oder „having-third-fathers“, wobei er ersteres bevorzugt und die Ordinalzahl „third“ als „second‘ by inclusive reckoning“ (176 Anm. 33; vgl. S. 196) ansieht. Da Windgötter als „Schwiegersöhne“ bezeichnet worden seien – so Boreas als derjenige der Athener! – und die Athener kein „regular word for son-in-law, *gambros*“ (184), besessen hätten, habe *Tritopatreis* unter den Athenern Schwiegersöhne und damit die Winde bezeichnet.

Im zwölften Kapitel „Zeus *Milichios* in Summer“ (185-197) werden die Opfer für Zeus *Milichios* und die weiteren Anweisungen in den Zeilen 17-24 der Inschrift thematisiert. Robertson betrachtet die beschriebenen Opfer – öffentlich/privat – als Alternativen, insgesamt drei an der Zahl: Das öffentliche könne jährlich (a) oder alle zwei Jahre (b) stattfinden, das private alle zwei Jahre (c). Etwas anders dann weiter unten auf derselben Seite (186), wo es heißt: „Sacrifice *a* is for each year. Sacrifices *b* and *c* are alternatives, both for every second year“. JJK (37f.) sahen dagegen b und c als weitere Möglichkeiten, nicht Alternativen an.

<sup>13</sup> Beispielsweise JJK, 29f., 53, 111.

<sup>14</sup> So bereits Clinton (wie Anm. 9) 172f.

Kapitel 13 „After the Harvest“ (199-212) dient der Lokalisierung der Ortsangabe „in [the land] of *Euthydamos*“. Robertson identifiziert „Euthydamos“ auf dem langgestreckten Hügel Gaggera; gemeint seien hier zwei Heiligtümer: dasjenige des Zeus Milichios und dasjenige der Demeter Malophoros. Als Argumente hierfür dienen ihm die direkte Nachbarschaft der Heiligtümer und Demeters Fest, die Malophoria, welche ebenfalls im Herbst stattfinden, „at the same season as our private sacrifice“ (200). Wie im Falle von „Myskos“ sucht Robertson für die Wendung „in [the land] of *Euthydamos*“ auch in Athen nach Parallelen und findet in dem „locative term“ *demiasi*, „at *dēmos*-rites“ (209, 212), seiner Ansicht nach eine Entsprechung. In Selinunt ebenso wie in Athen erkennt Robertson somit geographisch entgegengesetzte Orte, wo im Frühling bzw. Herbst Opfer stattfanden: in Athen das Gebiet Agra und eben *demiasi*, in Selinunt „Myskos“ und „Euthydamos“.

Allein die letzten beiden Kapitel des ersten (der Inschrift aus Selinunt gewidmeten) Teils behandeln Seite B der *lex sacra*: „Hospitality for an *Elasteros*“ (213-228) und „Zeus *Elasteros* and Other Lightning Gods“ (229-251). Bislang wurde hierin eine Reinigungszeremonie erkannt, die dem Bannen von Elasteroi dient. Die Forschung erwägt zum einen, dass Elasteroi im Auftrag und als Rächer von Toten agieren, denen Unrecht angetan wurde und die es nach Vergeltung dürstet,<sup>15</sup> zum anderen, dass es sich um die Toten selbst handelt, die ihre Mörder heimsuchen.<sup>16</sup> Im autorektas, der in Zeile 9 erwähnt wird, erkennt man in Anlehnung an JJK (44f.) in aller Regel einen Mörder oder Totschläger oder, allgemeiner, einen Schuldigen. JJK und Robertson ergänzen dieses Wort auch in Zeile 1 von Seite B (auf Grundlage der beiden Buchstabenreste τᾱ!), letzterer hält einen autorektas aber wenig plausibel für jemanden, der eigenhändig das Opfertier tötet (214, 227). Gleichwohl merkt Robertson selbstkritisch an, dass dies „an unusual punctilio in the light of normal Greek sacrifice“ darstellt (214). Den erwähnten *Elasteros* deutet er ebenfalls anders als der Rest der Forschung. Er erkennt in ihm einen namenlosen Stellvertreter des Zeus *Elasteros*. Letzterer werde zwischen Spätsommer und Winteranfang verehrt mit einem großen Fest im November. Blitze und Stürme sind in dieser Zeit eine Sorge für die Landwirtschaft, so dass man durch Opfer Zeus *Elasteros* gnädig stimmen wollte. Der Grund dafür, dass nicht Zeus *Elasteros* selbst, sondern nur „a nameless ‚striker‘“ genannt wird, liegt nach Robertson darin begründet, dass „the ritual has been kept to very modest proportions, conformably with the purpose of the tablet“ (230), das heißt, die eher bescheidenen Opfer von Menschen weniger privilegierter Gruppen sprächen nur geringere „striker“ an, da man sich ein Opfer für Zeus *Elasteros* nicht leisten konnte: „the whole purpose is to enlist persons of lesser means in ritual that they could not manage otherwise“ (245). Dies ist allein schon deshalb abzulehnen, weil nach den Anweisungen in Spalte B Zeus ja Empfänger des Opfers ist. Gegen die übergeordnete Deutung Robertsons spricht ferner, dass in den Zeilen 2 und 3 von Spalte B deutlich gemacht wird, dass das Ritual jederzeit durchgeführt werden darf: „whenever in the year [a person] wishes and in whatever month he wishes and on whatever day he wishes“ (Robertsons Übersetzung auf S. 249), Spalte B kann sich also nicht allein auf die zweite Jahreshälfte beziehen. Robertsons Hinweis: „But a person will be prompted thus for only half a year, from July to December. Most of it, from August to November, is the lightning season“ (249), lässt sich mit dem Text nur schwer vereinbaren.

<sup>15</sup> Beispielsweise JJK, 116; Clinton (wie Anm. 9) 179.

<sup>16</sup> So z.B. S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London 1999, 48: „angry soul“.

Zum Abschluss des ersten Teils gibt Robertson in Kapitel 16 „Selinus, c. 450 B.C.“ (253-255) einen knappen historischen Überblick über die Geschichte von Selinunt im 5. Jh., um zu schließen, dass keine politischen oder sozialen Unruhen bekannt sind, welche die Interpretation der Tafel, wie sie durch JJK geboten wird, rechtfertigen würden.

Der zweite Teil behandelt die *lex sacra* aus Kyrene, die zwei Seiten eines großen Marmorblocks einnimmt. In Kapitel 17 „The Inscription“ (259-277) gibt Robertson den Text wieder, der sich an den Abbildungen von G. Oliverio<sup>17</sup> orientiert. Es folgt eine Übersetzung und textkritische Diskussion der einzelnen Zeilen, wobei insbesondere Anfang und Ende derselben von der Forschung strittig ergänzt werden. Neben der Aufzählung und Diskussion der bisherigen Lesungen, schlägt Robertson für einzelne Abschnitte auch mehrere neue vor.

Kapitel 18 „Some General Rules“ (279-286) unterteilt die Inschrift in verschiedene Sinnabschnitte: 1. Apollos Orakel (Zeilen 1-3), 2. Verschiedene allgemeine Regeln (Zeilen 4-20), 3. Akamantes und Tritopateres (Zeilen 21-31), 4. Mit dem Zehnt belegte Personen und Besitzungen (Zeilen 32-82), 5. Vorgaben für Frauen in den verschiedenen Stadien ihres Lebens (als unverheiratete Jungfrau, als Braut, als Schwangere bzw. Mutter; Zeilen 83-109), 6. Drei verschiedene Reinigungsrituale (Zeilen 110-142). Letztgenannter Abschnitt wird zumeist mit dem Zeugnis aus Selinunt in Verbindung gebracht, und allein auf diesen wollen wir uns an dieser Stelle beschränken.<sup>18</sup>

Robertson diskutiert diese Passage in Kapitel 22 „Suppliant Purifications“ (353-369). Sie besteht aus drei Paragraphen, die mit dem Wort Hikesion (Genitiv Plural) in einer eigenen Zeile eingeleitet werden. Jeder einzelne der drei Textteile hat dann nochmals eine Unterüberschrift, die mit dem Wort Hikesios beginnt, wobei dann jeweils erläuternde Adjektive folgen. Die Form Hikesios ist an und für sich ebenfalls als Adjektiv anzusehen. Die bisherige Forschung hat insbesondere seit Entdeckung der *lex sacra* von Selinunt angenommen, dass Hikesios anstelle des Substantivs Hiketes stehe, Hikesios dementsprechend als übernatürlichen „Besucher“ angesehen und Ähnlichkeiten mit dem Elasteros erkannt. Tatsächlich ist das Wort auch andernorts belegt, als Beiname des Zeus wie auch allein.<sup>19</sup> Folglich ist es wenig verwunderlich, dass Hikesios, so wie Milichios auch, selbstständig erscheint. Robertson sieht dies dennoch anders. Weder handle es sich um ein Substantiv, noch könne man an der Bedeutung „(schutz)flehend“ bzw. „(Schutz)Flehender“ rütteln. Dass Hikesios als Name belegt ist, spielt seiner Ansicht nach keine Rolle. Er selbst bietet die Lösung an, dass man sich zum Adjektiv das zugehörige Substantiv ergänzen müsse. Dieses sei ohne Zweifel *katharmos* (= Reinigung), also „flehend um Reinigung“: „In Greek literature, forms of these two words go together like a horse and carriage, or like two boxes of *Advanced Search* in *TLG*“ (356). Außerdem behandelten alle drei Rituale Reinigungsprozeduren: Im ersten werde ein Haus durch Exorzismus gereinigt, im zweiten eine Person nach Anweisung des Orakels und das dritte sei eine typische Reinigung durch einen Mittelsmann. Mit Ausnahme des im dritten Ritual genannten Wortes *autophonos*, welches Robertson als Synonym für *autorektas* ansieht, erkennt er also keinerlei Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Inschriften aus Selinunt und

---

<sup>17</sup> G. Oliverio, *La stele dei nuovi comandamenti e dei cereali*, *Documenti antichi dell’Africa Italiana II: Cirenaica*, Fasc. I, Bergamo 1933.

<sup>18</sup> Die übrigen Bestimmungen der *lex sacra* werden in den drei Kapitel „Akamantes and Tritopateres“ (287-297), „The Tithing Rules“ (299-317) und „Rites of Artemis“ (319-351) von Robertson besprochen.

<sup>19</sup> Belege bei JJK, 115.

Kyrene. Im letzten Kapitel „Cyrene, c. 335-324 B.C.“ (371-374) vertritt Robertson eine Datierung des Kyrener Dokuments in die Zeit zwischen 335 und 324 v.Chr., wobei er zur unteren Grenze neigt.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse fehlt. Bedauerlicherweise wurden dem Buch keine Abbildungen der Inschriften beigegeben, so dass der Leser zur Überprüfung der zahlreichen Neulesungen von Robertson auf die ursprünglichen Publikationen angewiesen ist.

Der Autor besitzt ohne Zweifel eine sehr gute Kenntnis der bisherigen Forschungen zu den beiden epigraphischen Zeugnissen, auch wenn er Ansichten der bisherigen Bearbeiter nicht immer korrekt wiedergibt.<sup>20</sup> Irritierend wirkt die Argumentationsweise, mittels welcher die Robertson widersprechenden Deutungen – und an diesen besteht gerade in Bezug auf die *lex sacra* aus Selinunt kein Mangel! – samt und sonders als unbrauchbar abgewiesen und seine eigenen Thesen als einzig plausibel herausgestellt werden. Das gilt auch für seine in Teilen äußerst optimistischen Textergänzungen auf Grundlage weniger, kaum lesbarer Buchstabenreste. Dieses bisweilen auch von einem polemischen Ton begleitete methodische Vorgehen führt beim Leser zwangsläufig dazu, die überzeugenden Teile der Monographie, wie zum Beispiel die Diskussion der Länge des olympischen Waffenstillstandes (64-68), ebenfalls mit Skepsis zu betrachten. Insgesamt gesehen, kann man Robertsons Studie somit allen empfehlen, die sich mit den bisherigen Interpretationen der beiden wichtigen *leges sacrae* befassen wollen und hierfür einen schnellen Überblick über die umfangreiche Forschung gewinnen möchten. Robertsons eigene Analysen der beiden Zeugnisse sind jedoch durchgängig zu überprüfen und, gerade was seine Gesamtaussagen angeht, mit Skepsis zu betrachten.

---

<sup>20</sup> Kurioserweise wurden alle Zitate nichtenglischer Beiträge ins Englische übersetzt.