Ares

Studien zur Bedeutung und historischen Entwicklung eines Gottes im antiken Griechenland

Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation

vorgelegt von

Patrick Bergmans

Berichter: Universitätsprofessor Prof. Dr. Klaus Freitag
Universitätsprofessor Prof. Dr. Klaus Scherberich

Tag der mündlichen Prüfung: 06. März 2019

„Diese Dissertation ist auf den Internetseiten der Universitätsbibliothek online verfügbar.“

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung....7
1. Das epische Vorbild – Ares bei Homer und Hesiod....21
1.1 Ares bei Homer....22
1.1.1 Ilias....22
a. Zweiter Gesang – Ares als Vorbild und Metonymie....22
b. Dritter Gesang – Die Präsenz des Krieges....29
c. Vierter Gesang – Schrecken, Furcht und Streit....31
d. Fünfter Gesang – Ares in Aktion....33
e. Siebter Gesang – Nahkampf als Kult?....52
f. Fünfzehnter Gesang – Wut und Zorn als Aspekte des Ares....54
g. Siebzehnter Gesang – Der Geist des Ares....56
h. Achtzehnter Gesang – Der „ideale“ Ares....57
i. Zwanzigster Gesang – Ares als Abbild der Krieger....58
j. Einundzwanzigster Gesang – Die Theomachie....59
k. Ares in der Ilias....61
1.1.2 Odyssee....62
a. Achter Gesang – Aphrodite und Thrakien....62
b. Vierzehnter Gesang – Ares als Helfer in der Schlacht....64
1.2 Ares bei Hesiod....65
1.2.1 Theogonie....65
1.2.2 Erga....66
1.2.3 Aspis....67
1.3 Ares bei Homer und Hesiod – ein Resümee....69
2. Geographischer Teil....71
2.1 Ares in Athen und Attika....71
2.1.1 Von der Vasenmalerei bis zum Parthenon – Ares in der Ikonographie....71
a. Keramik....72
b. Plastiken....75
c. Der Fries des Parthenon....76
d. Ares in der Ikonographie – Zwischenfazit....78
2.1.2 Ares in den athenischen Tragödien....78
a. Aischylos....79
b. Sophokles....92
c. Euripides....98
d. Ambiguität und Ambivalenz des Ares bei den Tragödiendichtern....104
2.1.3 Ares in der Sepulkraldichtung....106
2.1.4 Ares in den Weihinschriften....114
2.1.5 Kult(-inschriften)....117
a. Der Eid der Epheben....118
b. Demendekret für Ares und Athena Areia....122
c. Ehrendekrete für Aglaurospriesterinnen....126
d. Dankopfer an Ares und Augustus....129
e. Der Tempel des Ares in Athen....132
f. Kult des Ares in Athen und Attika – Zwischenfazit....142
2.1.6 Staatsverträge in Athen....142
a. Bündnis Athens mit mehreren Fürsten....143
b. Bündnisvertrag zwischen Athen und Sikyon....145
c. Bündnis von Athen mit Sparta....146

2.1.7 Der Areshügel – Ἄρειος παγος.....147
2.1.8 Ares in Attika – Zwischenfazit.....150
2.2 Ares auf der Peloponnes.....153
2.2.1 Argolis.....153
a. Argos.....154
b. Troizen 158
c. Hermione.....160
d. Epidauros.....162
2.2.2 Lakonien.....163
a. Sparta.....163
b. Geronthrai.....170
2.2.3 Elis – Olympia.....172
2.2.4 Achaia.....176
a. Patrai – Patrae.....176
b. Triteia.....177
2.2.5 Arkadien.....178
a. Megalopolis.....178
b. Lykosoura.....180
c. Tegea.....181
d. Orchomenos.....190
2.2.6 Korinth.....192
2.2.7 Ares auf der Peloponnes – Zwischenfazit.....195
2.3 Ares in Süditalien, auf Sizilien und in Mittelgriechenland.....197
2.3.1 Magna Graecia und Sizilien.....197
2.3.2 Ionische Inseln.....199
a. Kerkyra.....200
b. Ithaka.....201
2.3.3 Aitolien.....202
2.3.4 Akarnanien – Thyrreion.....202
2.3.5 Phokis.....205
a. Delphi.....205
b. Panopeus.....208
2.3.6 Boiotien.....209
a. Koroneia.....209
b. Akraiphia.....211
c. Theben.....213
d. Orchomenos 222
2.3.7 Euboia.....222
a. Histiaia.....222
b. Eretria.....223
2.3.8 Thessalien.....224
a. Pyrasos.....224
b. Grabinschrift für einen Namenlosen.....225
c. Gonnoi.....226
2.3.9 Ares in Süditalien, auf Sizilien und in Mittelgriechenland – Zwischenfazit.....227
2.4 Ares in Makedonien und Thrakien.....229
2.4.1 Thrakien.....230
a. Abdera 230
b. Maroneia.....231
c. Thrakien – Ein Kult des Ares?.....233

2.4.2 Makedonien....234
a. Philippi....234
b. Makedonische Schwurformeln....235
2.4.3 Ares in Makedonien und Thrakien – Zwischenfazit....238
2.5 Ares auf Kreta, in der Ägäis und der Dodekanes....239
2.5.1 Kreta....239
a. Die ältesten Spuren....239
b. Knosos....242
c. Dreros....246
d. Biannos....248
e. Lato/Olous....250
f. Lato....254
g. Itanos....255
h. Gortyna....256
i. Ein Sonderfall – Kretische Schwurformeln....259
2.5.2 Ägäische Inseln....260
a. Paros....260
b. Naxos....263
c. Keos....263
d. Sikinos....265
e. Delos....266
f. Astypalaia....267
2.5.3 Die Dodekanes und die Kleinasien vorgelagerten Inseln....269
a. Syme....269
b. Rhodos....270
c. Samos....270
d. Telos....271
e. Chios....272
f. Tenos....274
g. Nisyros....275
2.5.4 Ares auf Kreta, in der Ägäis und der Dodekanes — Zwischenfazit....276
2.6 Ares in Kleinasien....278
2.6.1 Kolchis....278
2.6.2 Pontos....279
2.6.3 Mysien....280
2.6.4 Ionien....284
a. Milet 284
b. Erythrai....286
c. Ephesos....288
d. Metropolis....289
2.6.5 Karien....293
a. Halikarnassos....294
b. Aphrodisias....295
c. Hyllarima....297
d. Tymnos....298
e. Opfer....300
2.6.6 Lykien....301
2.6.7 Kilikien....303
2.6.8 Vertragstradition....305
2.6.9 Ares in Kleinasien – Zwischenfazit....306

3. Syntheseteil – Die Bedeutung des Ares in der griechischen Welt....308
3.1 Ares als Terminus....308
3.1.1 Metonymie....308
3.1.2 Personifikation – Epitheta und Adjektive....310
3.1.3 Die Ambiguität des Terminus „Ares“....316
3.2 Die Bedeutung des Ares in den Grabinschriften....317
3.2.1 Zum gesellschaftlichen Kontext der Toten....318
3.2.2 Art und Weise der Erwähnung....321
3.2.3 Zeitliche Entwicklung....323
3.2.4 Fazit – Bedeutung des Ares in den Grabinschriften....324
3.3 Die Bedeutung des Ares in den Weih- und Ehreninschriften....326
3.3.1 Zum gesellschaftlichen Kontext der erwähnten Personen....327
3.3.2 Zum terminologischen Profil des Ares....328
3.3.3 Fazit – Bedeutung des Ares in den Weih- und Ehreninschriften....329
3.4 Die Bedeutung des Ares im Kult....330
3.4.1 Ares als Gott....331
3.4.2 Kultbedeutungen....333
a. Ares als Gott der Agone....333
b. Ares als Wächter der Grenze, der Polis und des Wohlstands....334
c. Ares als Eidwächter und Schwurgott....336
d. Ares als Kriegsgott und Vorbild der Krieger....338
3.4.3 Epitheta....341
a. Ares Aphneios....341
b. Ares Gynaikothoinas....341
c. Ares Hippios....342
d. Ares Theritas....342
3.4.4 Regionale Besonderheiten – Ares auf Kreta, in Arkadien und in Boiotien....343
3.4.5 Verehrung und Teilnehmer am Areskult....344
3.4.6 Kultriten und Opfer....347
3.4.7 Feste....348
a. Fest für Ares in Geronthrai....348
b. Fest für Ares Gynaikothoinas in Tegea....349
c. Fest Moleia in Tegea....349
d. Hekatomphonia-Fest in Biannos....349
3.4.8 Die Bedeutung des Ares als verehrte Gottheit – Fazit....350
3.5 Die Bedeutung der Genealogie, Götter und Gefährten....353
3.5.1 Ares, Zeus und Hera....353
3.5.2 Ares, Enyalios und Enyo....356
3.5.3 Ares, Phobos, Deimos und Eris....358
3.5.4 Ares und Athena....359
3.5.5 Ares und Aphrodite....361
3.5.6 Ares und Dionysos....363
3.5.7 Ares und die Amazonen....364
3.6 Ares – eine thrakische Gottheit?....366
3.6.1 Eine thrakische Herkunft?....366
3.6.2 Ein Ursprung Im Vorderen Orient?....370
3.6.3 Die Herkunft des Ares – Fazit....371
Schlussbetrachtungen....372
Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis....379

EINLEITUNG

Formulierung der Fragestellung

Hom. Il. 5.889 –5.891	μή τί μοι, ἀλλοπρόσαλλε, παρεζόμενος μινύριζε. ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν· αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.[1]	„Hüte dich, du Malsoundmalso, mir wie ein Weib zu wimmern! / Ganz verhasst bist du [Ares] mir vor allen olympischen Göttern! / Immer doch hast du den Konflikt geliebt und die Kriege und Schlachten!“

Unverhohlene Abscheu mag dem Leser Homers zuallererst entgegenschlagen, wenn er in diesem Vers die ungeschönte Meinung äußert, die Zeus von seinem missratenen Sohn hat, den er abschätzig als „Liebhaber des Krieges“, „verhassten Sohn“ und „Unbeständigen“ tituliert. Angesichts von Ares’ Stellung als Sohn des Zeus und der Hera mag diese Abwertung überraschen, doch zeichnet diese Abneigung beispielhaft ein weitgehend negatives Bild des Ares, das ihn seit der frühgriechischen Lyrik, vor allem in den Epen des Homer geprägt hat; ein Bild, das überraschenderweise bislang kaum angefochten wird.

Symptomatisch für diese Situation ist wohl der erdrückende Einfluss der frühgriechischen Dichtung, welcher das Bild der Götter in einem bestimmten literarischen Diskurs geformt hat und dessen langfristige Wirkung in einer sehr bekannten Ausdeutung des Herodot deutlich wird, der betont, dass es Hesiod und Homer[2] waren, „die den Hellenen Entstehung und Stammbaum der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben […] haben“.[3] Durch ihre maßgebliche Autorität verfestigte sich die Sicht auf Ares in einer bestimmten Weise, dessen göttliches Wesen zwar nicht ernsthaft angezweifelt wird,[4] sich aber in einer durchaus kanonischen Weise besonders im literarischen Diskurs zu dem unbeliebten, unberechenbaren und Gefahr bringenden Störenfried entwickelte. Wir werden zudem sehen, dass sich diese einseitige Sichtweise auch in der althistorischen und religionswissenschaftlichen Forschung oftmals durchgesetzt und den Blick auf den Gott sehr nachhaltig geprägt hat.

---

1 Übers.: H. Rupé. Änderungen: „du MalsoundMalso“ statt „Unbeständiger“, „mir wie ein Weib zu wimmern“ statt „hier zur Seite zu winseln“, „Ganz verhasst bist du [Ares] mir“ statt „Wahrlich, du bist mir verhaßt“, „Konflikt“ statt „Zank“, „Kriege und Schlachten“ statt „Kampf und Befehdung“.
Nachdem Athenes Favorit Diomedes Ares verwundet hat, flieht der Gott auf den Olymp und beklagt sich bitterlich bei Zeus über das Verhalten der Göttin ihm gegenüber. Darauf antwortet Zeus mit der besagten, hier nur in gekürzter Form wiedergegebenen Strafpredigt: Eine Analyse dieser Episode findet sich im folgenden Kapitel: siehe S. 51.

2 Aus praktischen Gründen wird der Verfasser der Ilias und der Odyssee als „Homer“ bezeichnet: vgl. Erbse, H., Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 24] (Berlin/New York 1986), S. 2.

3 Hdt. 2.53. Übers.: W. Marg.

4 Die Göttlichkeit des Ares bezweifeln insbesondere Otto und Séchan/Lévêque, die ihn nur als Verkörperung kriegerischer Gewalt werten: Otto, W. F., Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (Bonn 1947[3]), S. 47f.; Séchan, L.; Lévêque, P., Les Grandes Divinités de la grèce (zweite erweiterte Auflage, Paris 1990), S. 246–252, insbesondere 249. Dass Ares eine vollwertige Gottheit ist, lässt sich nach verschiedenen theoretischen Ansätzen belegen, da er unsterblich war, eine anthropomorphe Gestalt und eine eigene Funktion besaß, kultisch verehrt wurde und in die religiöse Vorstellungswelt eingebunden war: siehe S. 331f.

Bislang unbeachtet geblieben ist jedoch die Frage, ob die bereits angesprochene Unbeständigkeit, die weitestgehend als Ausdruck wechselnden Kriegsglücks gewertet wird, nicht Ausdruck eines tieferen und vielschichtigeren Phänomens ist. Was verbirgt sich hinter der Figur, die Homer so vordergründig einseitig als ἀλλοπρόσαλλος bezeichnet hat?

An Interpretationsversuchen für den Terminus hat es nicht gefehlt: Der althistorischen Forschung bereitet es jedoch seit jeher Probleme herauszuarbeiten, was denn genau unter dem Begriff ἀλλοπρόσαλλος bei Homer und anderen Autoren zu verstehen ist.[5] Bezeichnungen wie „Unbeständiger", „Abtrünniger" oder „Launischer" stellen erste Annäherungsversuche dar,[6] die sich jedoch stark auf den Charakter und die Gefühlswelt des Gottes fixieren und die Interpretation vornehmlich auf die literarische Perspektive konzentrieren. Dass Homer sich mit diesem Terminus ausschließlich auf einen Aspekt des Ares fokussiert, ist, wenn man andere Diskurse über Ares betrachtet, jedenfalls nur ein Ausschnitt der Sichtweise, mit der man Ares begegnen kann.

Das überkommene Bild des Ares bei Homer muss im Wesentlichen ergänzt werden. Sollte Homer nämlich mit dem Terminus ἀλλοπρόσαλλος eine Ambiguität des Ares angedeutet haben und damit die Gottheit vielschichtiger sein, als bislang behauptet wird, dann ergeben sich weitere, abweichende Interpretation und somit wäre das beinahe kanonische Bild des Störenfrieds zu revidieren. Denn welche Bedeutung hatte Ares für Homer und die frühgriechische Dichtung, wenn bereits der Begriff ἀλλοπρόσαλλος eine weitgehende Mehrdeutigkeit des Phänomens Ares beinhaltet? Aus dem bereits thematisierten Einfluss von Homer und Hesiod auf nachfolgende Generationen von Lyrikern ergeben sich folgende Fragen: Welchen Einfluss hatte das von Homer und Hesiod gezeichnete Bild des Ares auf die nachfolgende Epik und Lyrik? Inwiefern gleichen oder unterscheiden sich die Vorgaben von den nachfolgenden Vorstellungen? Und daran schließt sich natürlich die Frage nach den nicht-literarischen Diskursen, vor allem der Epigraphik, an, die in der althistorischen Forschung bislang weitgehend ausgeklammert werden. Damit erweitert sich auch der Blick auf die religiöse Vorstellungswelt. Wo weicht das kanonische Bild in der Lyrik von den anderen religiösen Vorstellungswelten in der altgriechischen Welt ab? Welche anderen Interpretationen des Phänomens verbergen sich hinter Ares, den Homer so vielsagend als ἀλλοπρόσαλλος bezeichnet hat? Oder um es auf eine zielführende Kernfrage zu reduzieren: Inwiefern bildet der Begriff ἀλλοπρόσαλλος die gesamte Bandbreite der mit Ares verbundenen religiösen Vorstellungswelt ab?

5 Hom. Il. 5.831, 5.889; Tryphiod. 565; Nonn. Dion. 46.004.
6 Hans Rupé übersetzt den Begriff als „Unbeständiger", Murray als „renegade".

Um diese bislang ungelösten Fragen zu beantworten, ist zweifellos ein neuer, komplementärer Ansatz erforderlich, der nicht nur die oft beanspruchten literarischen Quellen berücksichtigt, sondern sich der Herausforderung stellt, Ares aus lokaler und regionaler Perspektive zu betrachten. Denn um die ganze Bandbreite der mit Ares verbundenen religiösen Vorstellungswelt erfassen zu können, ist zu berücksichtigen, dass die griechische Welt aus einem komplexen und heterogenen Konglomerat vieler Poleis besteht, die sich von Süditalien bis Kleinasien erstreckten und jeweils über eigene lokale Merkmale wie Dialekte, Mythen und ein eigenes religiöses Pantheon verfügten.[7]

Hier kann man beispielhaft erwähnen, dass Ares starke regionale, mythologische Bindungen zu Boiotien, Thrakien und Arkadien aufweist, die auf eine besondere Stellung in der lokalen Götterhierarchie hinzuweisen scheinen. Darüber hinaus zeichnet sich im epigraphischen und archäologischen Befund eine (kultische) Präsenz des Gottes in der gesamten Ägäis ab. Zugleich existiert aber auch eine panhellenische Perspektive auf Ares. Die Bewohner der unterschiedlichen Poleis fühlten sich als Hellenen, die ihre Gottheiten und viele religiöse Tradition teilten, und, wie bereits erwähnt, auch über ein gemeinsames, einflussreiches literarisches Erbe verfügten.[8]

Methodische Überlegungen

Es stellt sich in diesem Zusammenhang des Weiteren die Frage nach der Gliederung und der Methode der Arbeit, die lokale, regionale und panhellenische Perspektiven zu berücksichtigen hat.

In dieser Angelegenheit sind mehrere althistorische und religionsgeschichtliche Arbeiten richtungsweisend. Zu Recht hat Vinciane Pirenne-Delforge, Autorin einer umfangreichen Aphrodite-Abhandlung, die These aufgestellt, dass grundsätzlich zwei Möglichkeiten bestehen, sich methodisch mit einer Gottheit auseinanderzusetzen: Erstens durch eine räumlich

7 Zentral sind die Begriffe „lokal“, „regional“ und „panhellenisch“. „Lokal“ beschreibt einen Ort und seine nähere Umgebung, „regional“ einen größeren geographischen Raum wie Attika, Achaia oder Kreta. „Panhellenisch“ bezieht sich auf die griechische (Kern)Welt.

8 Sourvinou-Inwood, C., What is the Polis Religion? In: Murray, O.; Price, S. (Hgg.), The Greek City. From Homer to Alexander (Oxford 1990), S. 295–322, hier: 300; Rosenberger, V., Religion in der Antike (Darmstadt 2012), S. 3–10. Das Modell der *Polisreligion*, welches vor allem auf der Arbeit von Sourvinou-Inwood beruht und das in der Wissenschaft stark vertreten ist, soll hier nur eine terminologische Rolle spielen. Es ist wohl unzweifelhaft, dass religiöse Traditionen sich auch im öffentlichen Raum abspielen und durch Gemeinschaften geformt werden und diese auch selber formen. Zwischen Polis und Religion besteht eine grundlegende Wechselbeziehung. Vgl. Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (2. erweiterte und überarbeitete Auflage, Stuttgart 2011²), S. 203.
An dieser Stelle soll auch kurz auf die verwendete Terminologie hingewiesen werden. Das erste wie auch zweite Kapitel erfordert unterschiedliche Begrifflichkeiten, weil sie eine unterschiedliche Zielsetzung verfolgen und mit verschiedenen Quellen arbeiten. Wo die religiöse Vorstellung von Ares und seine kultische Bedeutung behandelt werden, werden zentrale Begriffe *en passant* erklärt.

(eng) begrenzte Untersuchung, deren Vorteil darin liegt, dass sich regionale Dynamiken und die Entwicklungen dortiger Kulte anhand eines ethnisch homogenen Kultverbands verfolgen und analysieren lassen.[9] Dadurch wird ihr aber die Möglichkeit verwehrt, andere Regionen in den Blick zu nehmen und gleichzeitig überregionale Aussagen über eine Gottheit zu treffen. Oder zweitens durch eine panhellenische Perspektive, die den Vorzug hat, dass Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Gottheiten ersichtlich werden.[10] Diese Betrachtungsweise weist im Gegenzug den Nachteil auf, dass lokale und regionale Dynamiken in einem weiten Umfeld unberücksichtigt bleiben. Da diese Untersuchung danach strebt, dem Profil des Ares möglichst umfassend gerecht zu werden, ist eine Gesamtbewertung wohl nur durch eine Kombination der lokalen und regionalen Analyse sowie einer gesamtgriechischen Synthese zu erreichen.[11]

Erreicht wird dieses Ziel auch durch einen ergänzenden Ansatz. Dieser orientiert sich in seinen Grundzügen an der Arbeit des Theologen Ulrich Berges, der eine Methode entwickelt hat, um die Mehrfachbedeutungen des Gottes Jahwe zu analysieren. Deren Grundprämisse setzt für die meisten antiken Gottheiten oder Gottesvorstellungen eine solche Mehrdeutigkeit voraus.[12] Die Ausdeutungen der Gottheiten beruhen dabei auf verschiedenen Faktoren wie Ort oder Zeit. Innerhalb dieser Deutungen bilden sich dann unterschiedliche Vorstellungen oder Wahrnehmungen heraus. Die Mehrdeutigkeiten und wie sie wahrgenommen werden, definiert Berges als Ambiguität und Ambivalenz. Eine Gottheit mag mehrere Funktionen auf sich vereinen, wie die Kontrolle des Wetters oder den Krieg, zugleich kann ihre Stellung lokal ebenfalls völlig abweichen. Einen solchen Zustand bezeichnet Berges als Ambiguität. Diese Ambiguitäten in den Gottesvorstellungen divergieren allerdings nicht nur, sondern können sich in der Wahrnehmung der Menschen sogar zu Polaritäten ausbilden. Ein Wettergott kann bei-

9 Bruneau, P., Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale [Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 217] (Paris 1970); Graf, F., Nordionische Kulte: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia (Rom 1985); Antonetti, C., Les Étoliens. Image et religion (Paris 1990).

10 Pirenne-Delforge diskutiert die verschiedenen Möglichkeiten eine religionsgeschichtliche Untersuchung methodisch anzugehen: Pirenne-Delforge, V., L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique [Kernos Suppl. 4] (Athen/Liège 1994), S. 10-12.

11 Diese Vorgehensweise hat Konsequenzen auf die Vorstellungen von Göttern. Im Rahmen dieser Untersuchung wird davon ausgegangen, dass die Götter lokale und regionale Ausformungen aufweisen, die nicht panhellenisch sind. „Panhellenisch" sind in diesem Zusammenhang die Aspekte oder Charakteristika einer Gottheit, die sich in nahezu allen betrachteten Räumen antreffen lassen und die sich womöglich auch erst durch einen einenden Einfluss, beispielsweise die homerischen Epen, entwickelt haben: vgl. Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte II (Berlin 1900[5]), S. 22, 26–34.

12 Ambivalenzen sind für die Götter in polytheistischen Systemen nicht ungewöhnlich und werden zumeist durch Epitheta angedeutet. Dies zeigt, dass die Gottheit sich innerhalb von Gesellschaften von ihrer ursprünglich mythologischen Rolle entfernt und andere Aspekte annimmt, die wiederum eine Untersuchung notwendig machen: Gladigow, B., Strukturprobleme polytheistischer Religionen. Saeculum 34 (1983), S. 292–304, hier: 301f.

spielsweise mit einem Regenschauer entweder die Ernte sichern oder sie durch Überschwemmungen zerstören und somit dessen Bedeutung in der Wahrnehmung der Menschen verändern. Diese Polaritäten werden als Ambivalenzen bezeichnet.[13]

Durch die Wechselwirkung der Termini Ambiguität und Ambivalenz mag sich folglich das Profil einer Gottheit analysieren lassen, da nicht nur ihre Stellung innerhalb des Pantheons ersichtlich wird, sondern auch deren Rezeption.[14] Dank dieser Methode arbeitet Berges heraus, dass vor allem die dunklen Seiten Jahwes dazu beitragen, das Profil des Gottes zu schärfen und seine unterschiedlichen Aspekte hervorzuheben.[15] Diese Methodik lässt sich generell auch auf griechische Gottheiten und damit auf Ares übertragen, da deren Mehrdeutigkeit vielfach offensichtlich ist. Gottheiten wie Zeus oder Athena zeichnen sich beispielsweise durch ihre Mehrfachbedeutung aus, die ebenfalls unter lokalen und zeitlichen Einflüssen abweichen. Zeus war nicht nur der höchste Gott, sondern wird ebenso als Eidwahrer und Kriegsgott anerkannt.[16] Athena wurde hingegen als Kriegsgöttin und ortsabhängig – hier denkt man an Athen – auch als Schutzgöttin verehrt.[17] Ausgehend von der Facettendichte der anderen Götter mag es folglich auch plausibel erscheinen, anhand von Ambiguität und Ambivalenz das Profil des Ares näher zu beleuchten.

Als Voraussetzung für den Erfolg dieser Methode ist allerdings der Rückgriff auf eine breite Quellenbasis erforderlich, da, wie Berges betont, die Vielfalt der Quellen eine höhere Chance bietet, den Vorstellungen von einer Gottheit gerecht zu werden.[18]

Überhaupt – um an dieser Stelle die Quellenproblematik anzuschneiden – beschäftigt sich die Forschung mit Ares hauptsächlich über den literarischen Diskurs, besonders den homerischen Epen, einzelnen Tragödien oder Mythen und den Berichten des Reiseschriftstellers Pausanias. Abseits davon bietet sich allerdings ein reiches und zum Teil noch überwiegend unbeachtetes Spektrum mit Werken verschiedener Lyriker und Epiker wie Tyrtaios, Archilochos, Pindar oder Bakchylides, deren Werke ebenfalls aufschlussreich sind und neue Aussage über Ares erlauben.[19]

13 Berges, U., Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive (Paderborn 2013), S. 3f., 15f., 18ff., 24–38.

14 Dahinter steht der Gedanke, dass die Wahrnehmung von einer Gottheit schwerlich nur aus dem Kult abzuleiten ist, weil Rituale und das Vorhandensein eines Kults wenig über die Gottheit aussagt: vgl. Millington, A. T., War and the Warrior: Functions of Ares in Literature and Cult (London 2013), S. 15–16. Deshalb ist es fast unumgänglich, sich bei den Quellen zu bedienen, welche es ermöglichen, die Vorstellungen von einer Gottheit zu eruieren, weil die Wahrnehmungen auch Rückschlüsse auf die Funktionen zulassen. Ohne eine Funktion oder Bedeutung kann ein Gott schwerlich wahrgenommen werden.

15 Berges (2013) 24–38.

16 Dowden, K., Zeus (New York 2006).

17 Pötscher, W., Athene. Gymnasium 70 (1963), S. 394–418, 527–544.

18 Berges (2013) 15f.

19 Da Homers Werke bedeutend waren und Ares häufig in ihnen erwähnt wird, bilden sie den Kern der meisten Arbeiten zu Ares. Allerdings finden sich in keine oder kaum Verweise auf epigraphische Quellen: Pötscher,

Ferner tendiert man inzwischen dazu, bislang wenig beachtete Quellen – vor allem aus dem epigraphischen Befund – heranzuziehen.[20] Bisher sind insbesondere die Grabinschriften mit Bezug zu Ares vernachlässigt worden. Mehr als 30 von ihnen tragen durch unterschiedliche Perspektiven zu einem präziseren Aresbild bei, da in der Sepulkraldichtung nicht nur der homerische Einfluss, sondern ebenfalls unbeachtete Ausdeutungen ersichtlich werden. Einen wesentlichen Beitrag liefern auch die anderen Inschriftenkategorien, indem sie den Gott insbesondere aus einer kultischen oder formalen Perspektive zeigen, wie die jüngsten Arbeiten von Gonzales und Scharff angedeutet haben.[21]

Präsent ist Ares ebenfalls in der archaischen und klassischen Ikonographie. In diesem Bereich hat die Forschung seit den späten 80ern des letzten Jahrhunderts kaum Anstrengungen unternommen, die Relevanz des Ares monographisch aufzuarbeiten,[22] obschon eine Vielzahl neuer Befunde in der Keramik für Ares vorliegen.[23] Diesen Mangel vermag die Arbeit nicht zu kompensieren, sie bemüht sich allerdings um ein zeitgemäßes Resümee, da die Ikonographie wichtige Indizien für Ares liefert. Insgesamt soll durch die Kombination aus bestehendem Material und kaum beachteten Quellen eine Schärfung von Ares' Profil erreicht werden.

W., Ares. Gymnasium 66 (1959), S. 5–14; Lonis, R., Guerre et religion en Grèce à l' époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'ideologie de la victoire (Paris 1979), S. 120f.; Jouan, F., Le dieu Arès. Figure rituelle et image littéraire. In: Canivet, P.; Caquot, A. (Hgg.), Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques 1985 et 1987 (Paris 1989), S. 125–140; Burkert (2011²) 259–262; Eck, B., La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne [Collection d'Études Anciennes – Série grecque 145] (Paris 2012), S. 166–173. Andere konzentrieren sich auf Ares in den homerischen Epen: Wathelet, P., Arès chez Homère ou le dieu mal aimé. LEC 60 (1992), S. 113–128; Luz Prieto, M., Ares en homero: función del dios de la guerra en la Ilíada y la Odisea [Classical and Byzantine monographs 35] (Amsterdam 1996), S. 2–26.

20 Gonzales umfangreiche Arbeit zu Ares beschäftigt sich insbesondere mit den Kultinschriften: Gonzales, M. P., Cults and Sanctuaries of Ares and Enyalios. A Survey of the Literary, Epigraphic and Archaeological evidence (Berkeley 2004), S. 526–530. Andere Arbeiten fokussieren sich nicht auf Ares, betrachten aber interessante Grab- oder Ehreninschriften: Martínez Fernández, Á, Epigramas Helenísticos de Creta (Madrid 2006); Tsagalis, C. C., Inscribing Sorrow. Fourth-Century Attic Funerary Epigrams (Berlin 2008); Cairon, E., Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie (Budapest 2009). Barbantani, S., "Déjà la pierre pense ou votre nom s'inscrit." Identity in context in verse epitaphs for Hellenistic soldiers. In: Hunter, R.; Rengakos, A.; Sistakou, E. (Hgg.), Hellenistic Studies at a Crossroads. Exploring Texts, Contexts and Metatexts [Trends in Classics - Supplementary Volumes 25]. (Berlin 2014), S. 301–330.
Ich berücksichtige nur die epigraphischen Zeugnisse, deren Zustand und Kontext mehr als die simple Feststellung des Namens „Ares" zulassen, weil sich sonst keine Informationen über den Einfluss der Epik, der Ambiguität oder Ambivalenz treffen lassen.

21 Gonzales (2004), S. 526–530; Scharff, S., Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland [Historia Einzelschriften 216] (Stuttgart 2016), S. 11–27. Auch die Masterthesis von Tremblay geht diesen Weg: Tremblay, J.-P., Ares dans le quotidien des Grecs a travers l'epigraphie (Montréal 2012) URL: http://hdl.handle.net/1866/8901 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

22 Beck, I., Ares in Vasenmalerei, Relief und Rundplastik [Archäologische Studien 7] (Frankfurt am Main 1984), S. 182; Bruneau, P., LIMC 2.1. (1984) 479–492 s.v. Ares; Simon, E., Die Götter der Griechen (4. überarbeitete Auflage, München 1998), S. 222–232.

23 So zählt das Beazley–Archiv mindestens 212 Darstellungen des Ares auf griechischer Keramik. Die Motive stammen insbesondere aus der griechischen Mythologie. Eine Übersicht bieten neben den erwähnten Standardwerken auch das Kapitel über Ares in der (attischen) Keramik: siehe S. 71–76.

Die vorliegende Arbeit stellt sich bei den Quellen dementsprechend, auch in Hinsicht auf die Kombination aus lokaler, regionaler und panhellenischer Perspektive, breit auf. Damit vermeidet sie die Vorgehensweise früherer Untersuchungen, die sich zumeist auf eine bestimmte Quellengattung konzentriert haben.

Zur räumlichen und zeitlichen Dimension

Wie kann man nun die regionale Ordnung, die in Griechenland von Bedeutung ist, zum Ausdruck bringen? Es empfiehlt sich, die griechischen Gebiete mit homogenen Ethnien, Dialekten und politischen Organisationen, die auch räumlich eng miteinander verbunden sich, zusammenzufassen.[24]

Süditalien und Sizilien sollen weitestgehend ausgeklammert werden, da Ares dort nur in einzelnen Quellen belegt und eher eine spezifische Bindung an den sehr ähnlichen Enyalios .zu erkennen ist.[25] Die entsprechenden Kernregionen der griechischen Welt sind vertreten: Die Analyse gliedert sich in die Regionen Attika, der Peloponnes, Mittelgriechenland und den Ionischen Inseln, den Ägäischen Inseln, Kleinasien sowie Nordgriechenland mit Makedonien und Thrakien.

Die Synthese, die auf die regionale Analyse folgt, ermöglicht es dann, Parallelen und Unterschiede des Ares auf einer Metaebene zu betrachten und entsprechend zu bewerten. Auf diese Weise vermag die Untersuchung regionale Dynamiken und Interpretation des Ares ebenso zu berücksichtigen wie auch eine panhellenische Perspektive und somit letztendlich zu klären, wie der prägende Terminus ἀλλοπρόσαλλος in Bezug auf Ares zu verstehen ist.

An dieser Stelle mag man einwenden, dass viele Quellen berücksichtigt werden müssen. Auch wenn hier ein vergleichsweise disparates Quellenmaterial bearbeitet werden muss, ist es dennoch Ziel dieser Untersuchung eine möglichst umfassende Darstellung zu Ares vorzulegen.

Untersuchungen zu griechischen Göttern beschränken sich nicht nur auf eine einzige Epoche, sondern umfassen meist mehrere Jahrhunderte.[26] Die Gründe dafür sich einleuchtend, denn sie basieren auf der Überlegung, Kultkontinuitäten in einer engen räumlichen Einordnung über die Zeit hinweg zu untersuchen. In dieser Arbeit möchte ich die Quellen zu Ares bearbeiten, die sich in der griechischen Antike mit Ares beschäftigen und das ist im Wesentlichen die Zeit von der Archaik bis in das 1. Jh. v. Chr. Mitunter wird die Perspektive erweitert,

24 Daneben sollen auch Poleis und Orte mit wenigen Befunden größeren Kapiteln zugeordnet werden.

25 Stattdessen ordne ich sie als Bestandteil des Kapitels über West- und Mittelgriechenland ein.

26 Zwei Beispiele dafür sind die Arbeiten von Gonzales über Ares und die Arbeit von Jost über die Heiligtümer und Kulte Arkadiens: Gonzales (2004) 1ff.; Jost, M., Sanctuaries et cultes d'Arcadie [Études péloponnésiennes 9] (Paris 1985), S. 1–7.

wenn wir die Schriftzeugnisse der mykenischen Epoche, die Linear-B-Täfelchen, mit einbeziehen, in denen die ersten Anzeichen einer religiösen Vorstellung der schwer fassbaren Figur des *A-re* erkennbar werden, aus der sich womöglich die spätere Gottheit Ares entwickelt hat.[27] Man wird hier nicht ohne Weiteres von Kultkontinuitäten ausgehen können, zumal auf die Linear-B-Täfelchen eine Phase von 400 Jahren ohne Quellenzeugnisse folgt. Einen sichern Ansatzpunkt für die Bewertung des Ares bieten wohl die frühen Inschriften sowie die Lyriker und Epiker des 8/7. Jh. v. Chr.

Als einen geeigneten Endpunkt dieser Untersuchung möchte ich das 1. Jh. v. Chr. ins Auge fassen, da sich besonders durch den Einfluss der Römer die griechische Kultlandschaft in dieser Zeit maßgeblich verändert hat. Für Ares ist diese Umbruchzeit von Bedeutung, weil der Gott durch den Einfluss des Mars maßgeblich verändert wird. Darauf verweist zum Beispiel die Umsetzung des Arestempels auf die Athener Agora, die womöglich von Augustus initiiert wurde, und das Engagement römischer Bürger im Areskult des kleinasiatischen Metropolis, das man ebenfalls als Beispiel für einen Transformationsprozess betrachten kann. Auch im übrigen Befund finden sich Anzeichen, dass die Vorstellungen und Wahrnehmungen von Ares und von Mars im östlichen Mittelmeerraum zunehmend miteinander verschmolzen werden, sodass es sinnvoll erscheint, in dieser Übergangsphase von Hellenismus zum Beginn des Prinzipats die Grenze zu ziehen.

Vorstellungen von Ares

Um die Bandbreiten der Vorstellungen des Ares abdecken können, müssen einige Facetten seiner Figur thematisiert werden. So wird Ares seit früher Zeit selbstverständlich als Kriegsgott angesehen, der als Sohn von Zeus und Hera in die Gemeinschaft der zwölf olympischen Gottheiten gehört.[28] Daneben sind im forschungsgeschichtlichen Diskurs zunehmend weitere Vorstellungen von Ares in den Blick geraten:

a) Ares als Gott

Dieser Aspekt ist ein wichtiges Kennzeichen in der langen Forschungsgeschichte zu Ares. Er lässt sich in drei große Strömungen einteilen:

27 Das setzt natürlich voraus, dass *A-re* die Frühform des Ares repräsentiert: Gonzales (2004) 3–8; Gulizio, J., «A-re» in the Linear-B tablets and the continuity of the cult of Ares in the historical period. JPR 15 (2001), S. 32–38.

28 Gerhard, E., Griechische Mythologie (Berlin 1854), S. 367f. (§ 347ff.). Mezzadri argumentiert, dass die Götter nicht isoliert, sondern im Zusammenspiel als Pantheon zu betrachten sind. Das Spannungsfeld und die Wechselwirkung zwischen den Gottheiten verrate mehr, als eine isolierte Betrachtung der Gottheiten: Mezzadri, B., Autour d'Arès. Quelques aspects du dieu de la guerre et de son domaine en Grèce ancienne (Paris 1993), S. ii.

1. Ares als thrakischer Gott: Die Genese und Herkunft des Ares ist äußerst umstritten: In einigen Quellen wird Ares ursprünglich als höchster Gott thrakischer Stämme betrachtet. Damit steht Ares von seiner Herkunft besehen außerhalb der griechischen Welt. Dieser kontroverse Ansatz, den vor allem die ältere Forschung vertritt,[29] wird mittlerweile weitestgehend als poetisches Mittel abgetan, dass den Gegensatz des (homerischen) Ares zur geordneten Poliswelt und deren Vertreterin Athena betonen soll.

2. Ares als griechischer (Kriegs-)Gott: Seit Homer steht Ares vor allem für den Krieg, der als griechischer Gott von Homer vorgestellt wird. Die Aufnahme in das Pantheon als Kriegsgott ist demnach allein vor dem Hintergrund der Omnipräsenz des Krieges in der Lebenswelt der griechischen Welt zu erklären.[30] Er wird also vor allem als Kriegsgott in den Vordergrund gestellt. Epigraphische und archäologische Befunde haben ferner die Möglichkeit eröffnet, Ares als protektive und rächende Kraft wahrzunehmen, deren Einfluss der Polis zugutekommt und sich in offiziellen Ritualen manifestiert.[31]

3. Ares als Daimon: Eine andere These zur Genese argumentiert, Ares habe sich von einem Erddaimon zu einem eigenständigen, kriegerischen Gott entwickelt, dessen göttliches Profil aufgrund der grundsätzlichen Form aber schwach ausgeprägt war. Darüber hinaus wird Ares in einigen Quellen als erdverbundene Gottheit charakterisiert, deren chthonischer Aspekt vor allem durch den Einfluss der homerischen Epen negiert wird.[32] Selten hingegen äußern sich Stimmen, die Ares den göttlichen Status aberkennen. Vielmehr reduzieren sie ihn aufgrund seiner starken kriegerischen Stellung als Daimon, der zwar kultisch verehrt wurde, aber es „nicht zu der vollen Würde einer Gottheit gebracht hat".[33] Die unterschiedlichen Ansätze demonstrieren eindrucksvoll die bislang ungeklärte Frage zur Genese des Ares. Die vorliegende Untersuchung soll dazu beitragen, die Herkunft des Ares neu zu bewerten.[34]

29 Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff.); Nilsson, M., Geschichte der Griechischen Religion I (München 1967), S. 519, hier: S. 517–519; Séchan/Lévêque (1990) 248f. Herkunft unsicher: Mezzadri (1993) ii.

30 Ares kamen angeblich lokal unterschiedliche Bedeutungen als Sturm-, Erd- oder Vegetationsgottheit (oder -daimon) zu, bevor ihn die homerischen Epen zum Kriegsgott transformiert hätten: Müller, H. D., Ares: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der griechischen Religion (Braunschweig 1848), S. 56–71; Stoll, H. W., Die ursprüngliche Bedeutung des Ares (Weilburg 1855), S. 48–50; Welcker, F. G., Griechische Götterlehre I (Göttingen 1857), S. 419; Kern, O., Die Religion der Griechen I. Von den Anfängen bis Hesiod (Berlin 1963²). S. 118–120. In der neueren Forschung wird dieser Ansatz wohl nicht mehr ernsthaft vertreten: Gonzales (2004) 526–530; Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares. Andrieu hält es für möglich, dass Ares der Prototyp sinnloser Gewalt ist: Andrieu, G., Arès, le dieu mal aimé (Paris 2017), S. 5f.

31 Gonzales (2004) 526–530.

32 Kern (1963) 118–120.

33 Otto (1947) 244ff.; Séchan/Lévêque (1990) 248f.

34 Aktualisiert wurde das Bild des Gottes in den Arbeiten von Matthew Gonzales, der eine umfangreiche Sammlung der archäologischen sowie epigraphischen Zeugnisse angelegt und eine Analyse der Kultplätze verfasst hat. Insbesondere mit Ares in der epischen Tradition und in Athen hat sich hingegen einige Jahre später Alexander Millington beschäftigt. Zwar haben sie das stark angestaubte Bild von Ares aufgefrischt, aber beiden zentralen Arbeiten mangelt es an einer umfassenden Gesamtperspektive. Die Arbeit von Gonzales grenzt alle nicht auf Kulte bezogenen Zeugnisse weitestgehend aus, während Millington sich auf die frühe

b) Enyalios

Der Daimon Enyalios, den man öfters mit Ares gleichsetzt, wird man nicht als homerische Gleichsetzung des Ares betrachten können, wie schon Gonzales betont hat. Von daher wird Enyalios im Folgenden nur in einigen lokal bedingten Fällen thematisiert werden. Zwar teilen beide Gottheiten eine Affinität für den Nahkampf, doch während Enyalios beinahe auf diesen Aspekt beschränkt ist, repräsentiert Ares den Krieg in allen Facetten.[35] Auch diese Frage soll im Folgenden diskutiert werden.

c) Das Verhältnis des zu Aphrodite und Athena

1. Aphrodite: Nur wenige Geschichten des Ares sind so verbreitet wie das heimliche Liebesspiel des Gottes mit der reizvollen Aphrodite, dem aber vom listigen Ehemann Hephaistos ein frühzeitiges und für die Ehebrecher überraschendes Ende gesetzt wird. Dieser Mythos zeigt die Vertrautheit beider Gottheiten und ist Kennzeichen für eine weitere Diskussion, in dem Ares der Status als πάρεδρος der Aphrodite zugewiesen wird. Hervorgehoben wird ihre keineswegs immer ehebrecherische Verbindung insbesondere in den Epen Homers und in dem thebanischen Gründungsmythos.[36] Einige Forscher halten Ares deshalb für den ständigen Partner einer Göttin, die in lokalen Bereichen in wechselnden Identitäten, vor allem aber in Gestalt der Aphrodite auftritt.[37] Ihre Nahbeziehung kann als Ausdruck einer langen Kultgemeinschaft definiert werden, die vornehmlich in Theben zur Geltung gelangt sei.[38] Die Tiefe und

Literatur und Athen beschränkt. Die ältere Arbeit von Bernard Mezzadri fokussiert sich insbesondere auf die Verbindungen zu den anderen Göttern. Die jüngste Arbeit von Gilbert Andrieu reflektiert über Ares Bedeutung in Homers Werken: Mezzadri, B., Autour d'Arès. Quelques aspects du dieu de la guerre et de son domaine en Grèce ancienne (Paris 1993); Gonzales (2004) 526–530; Millington (2013) 258–265; Andrieu, G., Arès, le dieu mal aimé (Paris 2017). Mir ist es nicht gelungen, eine Kopie von Morris' Dissertation aufzutreiben: Morris, S.A., Hera & Ares: the making and breaking of the divine mother and son relationship in ancient Greece (Macquarie 2010).

35 Die ursprüngliche Gleichsetzung von Ares und Enyalios beruht wahrscheinlich auf ihrer Austauschbarkeit in der Ilias. Dort erscheint Enyalios als Epitheton des Ares, wird wie Ares als Vater des Askalaphos bezeichnet und mit denselben epischen Formeln umschrieben. Deshalb wurde gefolgert, dass es sich um dieselbe Gottheit handeln muss: Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff.); Nilsson (1967) 519; in jüngerer Zeit wird diese Gleichsetzung zunehmend gezweifelt, weil Enyalios im minoisch-mykenischen Knossos als eigenständige Gottheit in Linear-B-Tafeln genannt und darüber hinaus unabhängig von Ares als Enyalios vor allem auf der Peloponnes und auf den Ägäischen Inseln verehrt wird: Gonzales (2004) 526–530. Eine kurze Besprechung findet sich auch in dieser Arbeit: Siehe S. 28, 356.

36 Die Epen Homers zeigen insbesondere die Beziehung als Geschwister, die sich gegenseitig unterstützen, und Liebhaber: Hom. Il. 5.355–59, 21.416–7; Od. 8.266–366. Aischylos, Euripides, Pausanias und Apollodor fokussieren sich hingegen auf den Gründungsmythos von Theben, in dem Ares und seine Tochter mit Aphrodite, Harmonia, eine wichtige Rolle spielen: Aischyl. Sept. 103–107, 135; Eur. Suppl. 663–666; Paus. 9.5.1-3; Apollod. bibl. 3.22–5.

37 Es handelt sich vor allem um die ältere Forschung. Sie vermutet eine ständige Partnerschaft des Ares zu einer weiblichen Gottheit, die zwar häufig durch Aphrodite, bisweilen aber auch durch Enyo, Eris oder Aglauros repräsentiert wurde. Eine gute Übersicht über diese Diskussion bietet der immer noch lesenswerte Artikel aus der RE über Ares: Tümpel, K., RE II,1 (Stuttgart 1895) 642–667 s.v. Ares.

38 Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares; Sporn, K., Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit [Studien zu antiken Heiligtümern 3] (Heidelberg 2002), S. 331f.; Gonza-

Beschaffenheit ihrer Beziehung wird innerhalb der Untersuchung immer wieder thematisiert und aufgrund neuer Erkenntnisse zu aktualisieren sein.

2. Athena: Kontrovers diskutiert wird ferner der Konflikt des Ares mit der Göttin Athena. Da sich ihre kriegerischen Funktionen überschneiden, werde eine Konkurrenzsituation innerhalb des Pantheons geschaffen, die zusätzlich durch den oftmals beschworenen Gegensatz zwischen Ares und Athena in der Ilias befeuert wird. Eine lange einseitig geführte Debatte hat der Göttin eine hervorgehobene Position in der Götterhierarchie gegenüber Ares zuerkannt, weil ihre Kultbedeutung und positive Darstellung im literarischen Diskurs die seine in jeder Hinsicht überstrahlt. Der Altphilologe Walter Burkert fasst ihre Gegensätzlichkeit folgendermaßen zusammen: „Ares ist die Verkörperung alles dessen, was am Krieg hassenswert ist; der Glanz des Sieges, Nike, bleibt der Athena“.[39] Aufgrund der neuen epigraphischen Befunde regen sich hier allerdings vermehrt Zweifel an dieser Auslegung. Diese Befunde weisen eher auf eine Kooperation zwischen beiden Göttern innerhalb der griechischen Polis.[40] Ob diese These zutreffend ist, wird in dieser Untersuchung ausführlich diskutiert.

d) Zur Bedeutung des Ares in der griechischen Poleiswelt

Einstimmig wurde ebenso lange Zeit die geringe Verbreitung der Areskulte in den griechischen Poleis hervorgehoben. Dies hat Nilsson in seinem prägenden Standardwerk zur griechischen Religionsgeschichte beispielhaft verdeutlicht: „Kultgott war Ares nur in sehr beschränktem Maß; es gibt keine ihm gewidmeten Inschriften oder Weihgeschenke. Bei einem Gott, der zu den zwölf großen gerechnet wird, ist dies auffällig. […]“.[41] Diesem Bild wird in der Forschung mittlerweile zunehmend widersprochen, weil insbesondere der epigraphische Befund belegt, dass Ares in nahezu allen griechischen Siedlungsgebieten verehrt wurde, wie jüngst Gonzales in seiner richtungsweisenden Arbeit klarstellt: „In the light of […] evidence for the worship of Ares, the frequent claim that he held a negligible place in its religious life of ancient Greeks simply cannot stand.“[42]

Zentral ist in der althistorischen Forschung aber vor allem die Frage, welche Bedeutung Ares in den Poleis beigemessen wird. Die Bedeutung der Gottheit erweist sich in jedem dieser Streitpunkte als schwer fassbar und manifestiert sich vor allem im Terminus ἀλλοπρόσαλλος,

les (2004) 526–530.

39 Burkert (2011) 260.

40 Gonzales (2004) 526–530; Deacy, S., Athena and Ares. War, Violence and warlike deities. In: Van Wees, H. (Hg.), War and Violence in ancient Greece (London 2000), S. 285–298, hier: 285f., 293.

41 Nilsson (1967) 517–519; ähnlich: Farnell, L. R., The Cults of the Greek States V (Oxford 1909)., S. 396–414, hier: 407.

42 Gonzales (2004) 526–530.

der – so meine These – als deutliches Kennzeichen einer Ambiguität dienen mag. Der Terminus ἀλλοπρόσαλλος bezöge sich, sofern die These zu verifizieren ist, keineswegs auf einen vordergründigen und peripheren Charakterzug, sondern würde im Gegenteil eine grundlegende Eigenschaft, seine Ambiguität, repräsentieren. In der althistorischen Forschung wird diese mögliche Bedeutungsvielfalt des Ares unverständlicherweise bisher viel zu wenig beachtet.[43]

Stattdessen führt Ares ein regelrechtes Schattendasein. Er wird – wenn überhaupt und nur abgesehen von den genannten Arbeiten – nur am Rande in kurzen Beiträgen oder in den einschlägigen Lexika behandelt.[44] Die Frage, welche Stellung Ares im Pantheon der griechischen Poleis zukam, wird bislang von dem vorher skizzierten Bild häufig vollkommen überlagert. Das angesprochene multivalente Wesen des Ares ist folglich immer noch weitgehend ohne Erklärung geblieben, zumal ein Teil der Quellen, wie bereits erörtert, nicht berücksichtigt wurde. Ares erweist sich somit als geeigneter Untersuchungsgegenstand, indem die Arbeit die bestehende Lücke im Profil des Ares schließt und damit ein Desiderat der Forschung erfüllt.

Zu den Zielen der Arbeit

An dieser Stelle ist es sinnvoll, die Ziele dieser Arbeit zusammenzufassen. Zentrale Aufgabe ist es, die Wirkung der epischen Tradition auf die Vorstellungswelten von Ares zu untersuchen und damit zu klären, ob und inwieweit der Einfluss der frühgriechischen Epik in sämtlichen Vorstellungswelten zu Ares auffindbar ist. Da die Forschung bislang nur ansatzweise nach dem Umfang des epischen Einflusses auf Ares gefragt hat, erscheint dieser Ansatz gewinnbringend. Insgesamt wird die Arbeit drei Ziele verfolgen:

1) Sie erarbeitet die frühgriechischen Vorstellungswelten zu Ares, um deren Einfluss in der nachhomerischen Zeit einzuschätzen.
2) Sie analysiert die Vorstellungswelten im nachhomerischen literarischen und nicht-literarischen Diskurs, unterscheidet diese und prüft sie auf epische Einflüsse.
3) Sie untersucht die Unterschiede, Gemeinsamkeiten und Entwicklungen der Vorstellungswelten auf lokaler, regionaler und panhellenischer Ebene, um Abweichungen auch zwischen den Ebenen festzustellen.

Um diese Ziele zu erreichen, geht die Arbeit von mehreren Vorannahmen aus:

43 Mezzadri (1993) I–VI; Gonzales (2004) 526–530; Tremblay (2012) 2; Millington (2013) 258–265; Andrieu (2017) 5–27.

44 Tümpel, K., RE II,1 (Stuttgart 1895) 642–667 s.v. Ares; Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares; Purves, A. C., HomEnc I (2011), Sp. 82 s. v. Ares.

1) Erstens ist der Einfluss der homerisch-hesiodischen Tradition hervorzuheben und anzunehmen, dass er, wie Herodot es angedeutet hat, tatsächlich dazu beigetragen hat, die Vorstellungen von Ares im panhellenischen Maßstab anzugleichen.

2) In Anlehnung an neuere Arbeiten ist anzunehmen, dass die lokale sowie regionale Vorstellungswelt und die religiösen Traditionen eine signifikante Bedeutung für das Verständnis der Götterwelt haben. In einzelnen Orten lässt sich die diachrone Entwicklung einer Gottheit leichter und zielführender nachverfolgen, da sie Werte, Geschichte und religiöse Traditionen teilen. Zugleich sind auch im überregionalen oder im panhellenischen Maßstab Gemeinsamkeiten und Angleichungen zu finden, die wiederum auf ein geteiltes Verständnis der Funktion und der Vorstellung zurückgehen.

3) Darüber hinaus ist anzunehmen, dass zwischen den Funktionen der Götter und der Wahrnehmung von den Göttern zu unterscheiden ist. Um die Funktionen und Wahrnehmung derselben in den verschiedenen Diskursen zu identifizieren und zu klassifizieren sowie Mehrdeutigkeiten zu unterscheiden, sollten sie terminologisch in Ambiguitäten und Ambivalenzen differenziert werden.

Zur Ordnung der Arbeit

Um diese Ziele zu erreichen, gliedert sich die Arbeit an der zentralen regionalen Analyse aus und folgt einem Raster anhand der Regionen von Athen bis Kleinasien. Daraus ergibt sich der Vorteil, dass regionale Ausdeutungen des Ares und Einflüsse der frühgriechischen Epik und Lyrik leichter zu erkennen sind. Innerhalb dieses Kapitels folgt die Analyse dann einer Ordnung anhand der Ortschaften und der chronologischen Einordnung der Quellen. Dort steht also die spannende Frage im Vordergrund, in welchen Formen Ares nicht nur lokal verehrt wurde, sondern auch epigraphisch oder literarisch in der Wahrnehmung der Menschen ausgedeutet wurde.

In der darauffolgenden Synthese werden dann die gewonnenen Erkenntnisse zum Einfluss der Epen, zur religiösen Vorstellungswelt sowie der Ambiguitäten und der Ambivalenzen auf eine panhellenische Perspektive übertragen. In diesem Fall ist eine Struktur sinnvoll, die sich nach den Aspekten des Ares richtet, die in der Analyse evident werden oder von der Forschung stark betont worden sind, insbesondere die (thrakische) Herkunft, der Kult, die Verbindungen zu den anderen Göttern, der besondere Fokus auf den Krieg und die terminologische Flexibilität des Terminus Ares. An dieser Stelle stehen also die Streitpunkte und deren Auflösung im Vordergrund.

Vor der regionalen Analyse ist es allerdings nötig, sich die bereits angesprochene Bedeutung des Ares in den homerischen Epen und bei Hesiod begreiflich zu machen, da ihr Einfluss das Profil des Ares Jahrhunderte lang prägte. Die viel beschworene Wirkung der Autoritäten führt dazu, dass sie außerhalb der regionalen Analyse und somit für sich selbst betrachtet werden müssen, um ihren Einfluss auf nachfolgende Jahrhunderte abschätzen zu können. Deshalb wird die Bedeutung des Ares in den Werken beider Autoren in einem folgenden, der regionalen Analyse vorangehenden Kapitel behandelt.

1. Das epische Vorbild – Ares bei Homer und Hesiod

Hdt. 2.53 Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.[45]

Denn Hesiod und Homer haben, wie ich meine, etwa vierhundert Jahre vor mir gelebt und nicht mehr. Und sie sind es, die den Hellenen Entstehung und Stammbaum der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben und ihre Ämter und Fertigkeiten gesondert und ihre Gestalten deutlich gemacht haben.

So konsequent urteilt der Historiker Herodot über Genealogie und Genese der griechischen Götterwelt, denen Homer und Hesiod Gestalt gaben und deren Bedeutung sie definierten. Dieser Einfluss der Epik auf die Göttervorstellung der Griechen ist weitgehend akzeptiert, weil beide Autoren, insbesondere aber der Iliasdichter, das Fundament für die Bildung der Griechen legten.[46] Ihre Sprache prägte nämlich die Textgestaltung früher Weihinschriften und ihre Geschichten die Vorstellung von den Göttern in den Tragödien und somit des Ares. Damit bewirkten sie deren einheitliche Ausdeutung und glichen die bis dahin lokalen und regionalen Bedeutungen einander an.[47]

Auch wenn umstritten ist, inwiefern sich bildliche und literarische Zeugnisse auf die Gottesvorstellungen der Griechen ausgewirkt haben, macht es der Einfluss der Epen unumgänglich,[48] nach der Darstellung des Ares bei Homer und Hesiod zu fragen. Nur auf diese Weise ist ein Urteil über deren Wirkung auf spätere Werke möglich, die in einem „näheren Verhältnis“ zu lokalen, regionalen oder panhellenischen religiösen Traditionen stehen.[49]

Die traditionellen Epen nutzen Ares als Akteur, als Vergleichsobjekt und als Metonymie. Deshalb analysiert dieses grundlegende Kapitel diejenigen Verse, die das charakterliche und terminologische Profil des Gottes besonders pointieren. Um seine Bedeutung innerhalb der Epen, insbesondere der Ilias, besser nachzuvollziehen, folgt die Analyse der Handlung. Denn Ares’ Aktionen und seine Verbindungen zu anderen Figuren lassen sich nur im Kontext der Gesamthandlung erfassen, weil bisweilen auf frühere Handlungsstränge rekurriert wird.[50]

45 Übers.: W. Marg.

46 Ilias und Theogonie prägten wohl ebenso das Profil der Aphrodite. Ob sie die Kultpraxis beeinflussten, ist aber fraglich, weil sich die Göttin nicht ausschließlich über die Werke der Hochzeit definiert. Die Ambiguität der Aphrodite deutet die Ilias sogar an: Pironti, G., Aphrodite dans le domaine d'Arès. Éléments pour un dialogue entre mythe et culte. Kernos 18 (2005), S. 167–184, hier: 169, 183f.

47 Hirschberger, M., Götter. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 278–292, hier: 279; Gonzales (2004) 8; Zimmermann, B., Homer in der griechischen Literatur der Antike. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 293–307, hier: 295ff.; Linke, B., Antike Religion [Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 13] (München 2014), S. 4f. Andrieu merkt an, dass einige Mythen Homer und Hesiod vorausgehen und deshalb in einem anderen Kontext betrachtet werden müssen: Andrieu (2017) 91–94.

48 Welcker (1857) 419; Kern (1963²) 118–120. Mezzadri hält den Einfluss für übertrieben, welchen Herodot Homer und Hesiod zuspricht, auch wenn sie das kanonische Bild widerspiegeln: Mezzadri (1993) 2–3.

49 Millington hebt die Aussagekraft der Epitheta, der Verbindungen zu anderen Göttern wie auch Helden und generell der Terminologie hervor: Millington (2013) 21f.

50 Der Kampf zwischen Ares und Athena in der Theomachie rekurriert beispielsweise inhaltlich und sprachlich auf die Aristie des Diomedes im 5. Gesang: Hom. Il. 5.840–863, 21.391–416.

Deshalb entwickele ich die Aspekte des Gottes erst im Laufe des Kapitels und führe sie im Kapitelende zusammen. Dieses Vorgehen erlaubt es, Verbindungen zwischen Ares und Schlüsselfiguren kontinuierlich zu erweitern, Termini hingegen nur einmal aufzugreifen.[51]

1.1 Ares bei Homer

1.1.1 Ilias

Die Handlung beginnt im zehnten Jahr des Krieges. Wut und der Wunsch nach Vergeltung beherrschen nicht nur die ungeduldigen Heerführer der Achaier, sondern auch die streitsüchtigen Götter, deren Loyalität entweder den Belagerern oder den Belagerten gehört. Weil die Olympier sich immer wieder in die Angelegenheiten der Menschen einmischen, gerät auch Ares in den Fokus der Handlung.

a. Zweiter Gesang – Ares als Vorbild und Metonymie

Im 1. Gesang eskaliert der schwelende Konflikt zwischen König Agamemnon und dem Helden Achilles, der dem Anführer die Gefolgschaft verweigert.[52] Entmutigt drohen die Krieger mit dem Abbruch des Feldzugs gegen Troja. Indem der Herrscher aber listig erklärt, ein Traum habe ihm den bevorstehenden Sieg verkündet, prüft er die Kampfbereitschaft des demoralisierten Heeres und entfacht letztlich wieder deren Kampfgeist. Bestandteil dieses Winkelzuges ist auch eine Rede des Agamemnon, der zu den versammelten Kämpfern spricht:

Hom. Il. 2.110	ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος, […].[53]	Freunde und Helden des Danaerstammes, Gefährten des Ares,[…].

Hervorzuheben ist die Bezeichnung der Achaier, hier umschrieben mit dem Ethnikon Δαναοὶ[54], als θεράποντες Ἄρηος. Allgemein beschreibt der Begriff θεράπων nämlich Krieger im Dienst eines Anführers.[55]

In diesem Vers etabliert er eine Hierarchie zwischen Ares und den Δαναοὶ,[56] sodass sie sowohl Gefolgsleute ihrer Herrscher als auch des Gottes sind. Da der Gott aber kein Anführer

51 Epitheta sind relevant, wenn sie die Figur treffend beschreiben: Millington (2013) 25, Anm. 41 und 42.

52 Achilles muss dem König von Mykene seine bevorzugte Sklavin Briseïs überlassen und zürnt ihm deswegen. Er bittet seine Mutter Thetis, sie solle Zeus davon überzeugen, dass er nun die Troer unterstützen möge. Dann zieht er sich beleidigt vom Kampf zurück: Hom. Il. 1.172–187, 1.321–3.

53 Für Homers Ilias richten sich Text und Übersetzung nach Hans Rupé. Abweichungen werden durch eine Fußnote mit der Angabe der Änderung gekennzeichnet. Änderung: θεράποντες: „Gefährten“ statt „Genossen“.

54 Danaoi, Argeioi und Achhaioi sind Synonyme für die Griechen vor Troja. Eine Nuancierung zwischen den einzelnen Termini liegt wohl nicht vor: Fowler, R. L., HomEnc I (Chichester 2011), Sp. 2–4 s.v. Achaens; ebenso: Lopez-Ruiz, C., HomEnc I (Chichester 2011), Sp. 192 s.v. Danaans.

55 LSJ s.v. Θεράπων. Grundsätzlich sind die θεράπων (freie) Männer mit unterschiedlichem sozialem Rang, die in der Hierarchie unter ihrem Fürsten stehen: vgl. Brügger, C. et al., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band II. Zweiter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (München/Leipzig 2003), S. 41.

56 Burkert (2011) 260; Hirschberger (2011) 281; Luz Prieto (1996), S. 166–169, 180f. Es handelt sich womöglich sich um ein Synonym für den Begriff ἑταῖροι: Stagakis, G., »Etes« in the Iliad. Historia 17.4 (1968), S. 385–399, hier: 388.

oder Herrscher ist, sind die Gefolgsleute Ares wohl aus religiösen oder kultischen Gründen hier untergeordnet. Ares repräsentiert in den Epen vorrangig den Krieg.[57] Wenn wir diese Wechselbeziehung so interpretieren, dass er die Gruppe symbolisch führt und dafür kultische Verehrung erwartet, dann fungiert als deren „Schutzherr". Ares unterstützt beispielsweise den Heroen Hektor und die Troer bei ihrem Vorstoß auf das Lager der Achaier;[58] einzelne Inschriften etablieren ebenfalls eine solche Nahbeziehung.[59] Millington wertet diesen Begriff sogar als Kultbeziehung, in welcher die Krieger durch das Kämpfen den kriegerischen Ares verehren. Ein Kultdienst ist in diesem Kontext jedoch nicht zu erkennen, da keine Kulthandlung oder -umgebung angedeutet werden.[60]

Dass sich die Formel θεράποντες Ἄρηος auf die Achaier beschränkt,[61] verwundert, denn der Iliasdichter verweist mehrfach auf Ares' Parteinahme für Troja.[62] Dieser Widerspruch verdeutlicht den ambivalenten Charakter des Gottes, lässt er sich doch keiner Seite zuweisen. Diese Kerncharakteristik greift der folgende Vers auf:

Hom. Il. 2.381	νῦν δ' ἔρχεσθ' ἐπὶ δεῖπνον, ἵνα ξυνάγωμεν Ἄρηα.[63]	Jetzt aber gehet zum Mahle, damit wir uns für den Ares sammeln.

Nachdem die Anführer um Agamemnon die Achaier überzeugt haben, den Krieg gegen Troja fortzusetzen, bereitet das gemeinsame Mahl den sogenannten Ἄρηα (Kampf) vor. Schon das Verb ξυνάγωμεν (sich sammeln) impliziert, dass nicht vorrangig der Gott gemeint ist, zumal die Achaier sich für die Schlacht gegen die Troer rüsten. Deshalb ist der Name Ares in diesem Kontext prioritär ein abstraktes Substantiv oder eine Metonymie für Begriffe wie „Kampf", „Krieg" oder „Schlacht".[64]

57 Graf, F., Zum Figurenbestand der Ilias: Götter. In: Latacz, J. (Hg.), Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena. (München/Leipzig 2002²), S. 115–132, hier: 118; Wathelet (1992) 127f. Siehe S. 308ff.

58 Hom. Il. 5.506–10, 592–595, 699–702. Siehe S. 43–44.

59 Siehe S. 339ff.

60 Vgl. Millington (2013) 41, 45, 222–224.

61 Die beiden Aias erhalten als Einzige der Achaier diese Bezeichnung: Hom. Il. 8.079, 10.228; *Danaoi* - Δαναοὶ θεράποντες Ἄρηος: Hom. Il. 6.067, 7.382, 15.733, 19.047. Diese Formel findet sich auch in einer Grabinschrift von Zypern (GVI 324): Peres, I., Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157] (Tübingen 2003), S. 35; Nicolaou, I., Cypriot inscribed stones 6 (Nicosia 1971), S. 13.

62 Hom. Il. 4.439–441.

63 Ich habe die zweite Satzhälfte angepasst, damit das Wort „Ares" statt „Angriff" zur Geltung gelangt. Identisch: Hom. Il. 19.275. Auch μῶλον Ἄρηος beschreibt metaphorisch eine Schlacht: Hom. Il. 16.245.

64 Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary I: books 1–4 (Cambridge 1985), S. 155; Burkert (2011) 259; Brügger (2003) 116. Damit gleicht der Terminus dem Begriff πόλεμος, der ebenfalls „Krieg", „Kampf" oder „Schlacht" bedeutet. Eine Abgrenzung zu Ἄρης ist schwierig, doch zeigt die quantitative Verteilung beider Begriffe, dass πόλεμος der primäre Begriff für „Krieg" ist, weil er mit 503 Nennungen häufiger erscheint als Ares mit 122 Nennungen. Autoren nach Homer nutzen *Polemos* mehr als den Eigennamen des Gottes. Thukydides nutzt ihn über 600-mal, wohingegen er Ares nur einmal nennt. Ähnliches gilt für Herodot (178 zu 21) oder Platon (*Nomoi*: 145 zu 9). Die selektive Auswahl des Terminus Ares verdeutlicht, dass der Autoren den Eigennamen des Gottes zielgerichtet einsetzten. Da der Name überdies zumeist in der frühgriechischen Dichtung genannt wird, ist anzunehmen, dass in der nachhomerischen Dichtung insbesondere die bewusste Nachahmung Homers einen erheblichen Einfluss auf den Einsatz hatte.

Speziell das rhetorische Mittel der Metonymie ist für Ares in der Ilias mehrfach zu beobachten.[65] Gleiches gilt für den hinkenden Gott Hephaistos, dessen Eigenname metonymisch das (Schmiede-)Feuer ersetzt.[66] Wie ich noch aufweisen werde, blieb insbesondere der Begriff Ares in den nachfolgenden Jahrhunderten in dieser Form im griechischen Sprachgebrauch präsent.[67] Die Mehrdeutigkeit seines Namens mag dazu beigetragen haben.

Diese Ambiguität lässt sich partiell mit seiner Etymologie erklären. Der Begriff Ἄρης beruht wohl auf einer nahe liegenden Relation zu den Termini *aré* (Zerstörung) und *áros* (Schaden). Sie weisen auf die typischen Begleiterscheinungen der Gewalt und des Krieges.[68] Infolgedessen harmonieren die Etymologie und die metonymische Bedeutung des Ares miteinander, verbinden sie den kriegerischen Gott doch mit zentralen Elementen der Kriegsführung: Kampf und Zerstörung.

Ob die Metonymie bereits ursprünglich im Terminus Ἄρης angelegt war oder sich erst später entwickelt hat, bleibt wegen der ungeklärten Genese des Gottes offen.[69] Gleichwohl ist sich die Forschung weitgehend einig, dass der Name *a-re* und entsprechende Theonyme in mykenischer Zeit auf Linear-B Tafeln zu finden sind und auf den Ares rekurrieren, wie in Kapitel 2 dargelegt wird.[70] Demnach wäre er im 13/12. Jh. v. Chr. als eine Gottheit im mykenisch-minoischen Pantheon präsent gewesen. Wenn dies zutrifft, dann darf man wohl annehmen, dass der metonymische Aspekt schon Teil seiner ursprünglichen Bedeutung war.[71]

Ares' Affinität zur Gewalt manifestiert sich auch im Physischen: Als das Heer der Achaier in die Schlacht zieht, werden zahlreiche Anführer des Feldzugs vorgestellt, speziell aber Agamemnon. Der Iliasdichter beschreibt dessen äußere Erscheinung, indem er Parallelen zu Zeus, Ares und Poseidon zieht:

Hom. Il. 2.477–479	[…] μετὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων, ὄμματα καὶ κεφαλὴν ἴκελος Διὶ τερπικεραύνῳ, Ἄρεϊ δὲ ζώνην, στέρνον δὲ Ποσειδάωνι.[72]	[…] voran der Held Agamemnon, Gleich an Augen und Haupt dem donnerfrohen Zeus, Gleich dem Ares an Gurt, an mächtiger Brust dem Poseidon.

65 Hom. Il. 2.385: ὥς κε πανημέριοι στυγερῷ κρινώμεθ' Ἄρηϊ (Daß wir den ganzen Tag in tobender Schlacht uns versuchen); Hom. Il. 3.132-3: οἳ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι φέρον πολύδακρυν Ἄρηα (Sie, die bisher im jammervollen Kampf miteinander stürmten); Hom. Il. 9.532: Κουρῆτες δὲ διαπραθέειν μεμαῶτες Ἄρηϊ (Weil das Volk der Kureten sie [im Krieg] auszurotten verlangte).

66 Wathelet (1992) 114 und Anm. 8.

67 Insbesondere Tragödien- und Sepulkraldichter nutzten ihn. Eine Zusammenfassung bietet S. 308ff.

68 Hirschberger (2011) 281; Pötscher (1963) 198; LfrgE I 1246, 1248 s.v. Ares.

69 Die Namen der Götter Ares, Hera und Poseidon beruhen womöglich auf indigenen Wortstämmen. Demnach wären diese Götter einheimisch: Burkert (2011) 35. Ob die Personifikation vor der Metonymie existierte, bleibt ungeklärt: Wathelet (1992) 113f. Zu Recht weist Erbse jedoch darauf hin, dass Ares nie völlig metonymisch oder als Gott zu verstehen ist, denn bei jedem Gebrauch stecke immer etwas von beidem in dem Terminus: Erbse (1986) 167.

70 An dieser Stelle verweise ich auf die Diskussion in Kapitel 2.5: siehe S. 239ff.

71 Pötscher (1959) 11–13; Luz Prieto (1996) 28–30; Wathelet (1992) 113f.; Burkert (2011) 259; siehe S. 308.

72 Änderung: „Zeus" statt „Kronion".

Die Aussage, Ares gleiche (ἴκελος) dem Fürsten an Gurt (δὲ ζώνην), verwirrt. Ursprünglich bezeichnete der Begriff ζώνην nämlich die weibliche Taille, bezieht sich in diesem Kontext aber auf das männliche Pendant.[73] Da Homer hier einen positiven Vergleich zieht, besitzt der kriegerische Ares, und damit auch Agamemnon, einen Körperbau, der für den Kampf vorteilhaft ist.

Gleichwohl deutet Pausanias die homerischen Verse anders. Der Reiseschriftsteller überliefert eine Interpretation, in welcher der Begriff statt der Taille die Rüstung des Agamemnon beschreibt:

Paus. 9.17.3	τὸ δὲ ἐνδῦναι τὰ ὅπλα ἐκάλουν ἄρα οἱ παλαιοὶ ζώσασθαι: καὶ δὴ Ὅμηρον, Ἄρει τὸν Ἀγαμέμνονα ποιήσαντα ἐοικέναι τὴν ζώνην, τῶν ὅπλων τὴν σκευήν φασιν εἰκάζειν.[74]	Das Anlegen der Waffen nannten die Alten nämlich «sich gürten», und auch wenn Homer gedichtet habe, daß Agamemnon dem Ares an Gurt gliche, sagen sie, habe er seine Waffenrüstung verglichen.

Warum aber sollte Homer plötzlich statt physischer Merkmale Rüstungen vergleichen? Mit dem Kopf des Zeus und der Brust Poseidons hat er zuvor zweimal Parallelen zu körperlichen Charakteristika gezogen. Entgegen der Erklärung bei Pausanias weist ζώνην deshalb auf den Körperbau des Agamemnon, der insbesondere im Vergleich mit Ares, des gut aussehenden und vitalen Kriegers, für den Krieg geeignet ist.[75]

Vorgestellt werden im sogenannten Schiffskatalog Agamemnon und weitere Heerführer der Achaier, darunter die Minyer Askalaphos und Ialmenos. Sie gelten als υἷες Ἄρηος und damit als direkte Nachkommen des Gottes:

Hom. Il. 2.511–515	οἳ δ' Ἀσπληδόνα ναῖον ἰδ' Ὀρχομενὸν Μινύειον, τῶν ἦρχ᾽ Ἀσκάλαφος καὶ Ἰάλμενος, υἷες Ἄρηος, οὓς τέκεν Ἀστυόχη δόμῳ Ἄκτορος Ἀζεΐδαο, παρθένος αἰδοίη, ὑπερώιον εἰσαναβᾶσ, Ἄρηϊ κρατερῷ·[76]	Die in Orchomenos wohnten, der Minyer Stadt, und Aspledon, führte Askalaphos an und Ialmenos, Söhne des Ares, aus der Astyoche Schoß: in der Burg des azidischen Aktor stieg sie einst zum Söller empor, die züchtige Jungfrau, wo sie heimlich der Liebe genoß beim starken Ares:

Ares zeugte beide Söhne mit Astyoche, einer Königstochter aus der reichen und mächtigen boiotischen Polis Orchomenos.[77] Darin stimmen ebenfalls die jüngeren Autoren Apollodor und Pausanias überein.[78]

Bemerkenswerterweise werden damit zwei Krieger und zugleich Herrscher über wichtige mittelgriechische Orte als Söhne des Ares bezeichnet. Wie sein Vater Zeus hat er diverse

73 LSJ 759 s.v. Zώνη; LfrgE I 1246–1265 s.v. Ἄρης; Kirk (1985) 166.
74 Übers.: E. Meyer.
75 LSJ s.v. ζώνη; Brügger (2003) 138. Physisch verglichen werden auch Ares, die Gorgo und Pferde wegen ihrer Wildheit: Hom. Il. 8.348–349, Millington (2013) 44.
76 Änderungen: Ἰάλμενος: „Ialmenos“ statt „Jalmenos“, Ἄρηϊ κρατερῷ: „starken Ares“ statt „rüstigen Ares“.
77 Orchomenos war in mykenischer Zeit regional bedeutend, der Status von Aspledon hingegen unklar. Beide Orte und ihre Vertreter zählen aber zum boiotischen Kontingent: Brügger (2003) 163f.
78 Hom. Il. 2.511–515, 9.082; Paus. 9.37.7; Apollod. bibl. 1.113; Kullmann, W., Poesie, Mythos und Realität im Schiffskatalog der Ilias. Hermes 137 (2009), S. 1–20, hier: 7.

sterbliche Nachkommen.[79] Dass diese königliche Nachkommenschaft Ares mit Mittelgriechenland und speziell Orchomenos verbindet, unterstreicht seine Verbindung zu Boiotien. Dort nimmt er nämlich eine wichtige Rolle im thebanischen Gründungsmythos ein.[80] Als Vater der Herrscher mag er in Orchomenos kultisch verehrt worden sein, wie es in Theben und in Tritaia der Fall war, doch ist ein solcher Kult bislang nicht belegt.

Überdies wird für Ares erstmals ein Adjektivattribut eingeführt. Grundsätzlich kann man an dieser Stelle festhalten, dass viele Götter und Helden der Ilias, weniger der Odyssee oder der Theogonie des Hesiod, aus literarischen Gründen mithilfe von Adjektivattributen oder Nomen-Epitheton-Formeln (Eigennamen-Beiname) beschrieben werden.[81] Auch Ares erhält diverse Attribute oder Epitheta, welche generisch oder distinktiv sind, also für mehrere oder nur eine Figur(en) eingesetzt werden. Sie umreißen körperliche und charakterliche Attribute oder aber Fähigkeiten und Tätigkeiten, wie sich später anhand von Fallbeispielen zeigen lässt.[82]

Das hier eingeführte Adjektivattribut κρατερος beschreibt eine starke Figur und damit ein physisches Merkmal, welches eine Kämpfernatur wie Ares in der Schlacht begünstigt.[83] Das Adjektiv würdigt seine Physis und ist ein Grund dafür, dass einige der Heroen in der Ilias mit Ares verglichen werden. Bemerkenswerterweise taucht dieses Adjektiv später nicht mehr mit Ares auf. Körperliche Stärke mag man bei einem kriegerischen Gott wie Ares ohnehin voraussetzen und dementsprechend eine Wiederholung überflüssig gewesen sein.

Neben seinen Söhnen und den bereits erwähnten *Therapontes* umgeben Ares weitere Charaktere, wie der Anführer Elephenor von Euboia:

Hom. Il. 2.540	[…] τῶν αὖθ᾽ ἡγεμόνευ᾽ Ἐλεφήνωρ, ὄζος Ἄρηος, […].[84]	[…] diese führte Elephenor zum Kampf, der Diener des Ares, […].

Er ist kein Sohn des Gottes, sondern ein sogenannter ὄζος Ἄρηος. Im gesamten Werk werden auf diese Weise (10-mal in der Ilias) insgesamt 6 weitere Krieger gekennzeichnet: Likymnios aus Mykene, Podarkes und Pylaios aus Thessalien, Leonteus von Euboia, Hiketaon aus Troja und Alkimos.[85]

79 In Troja sind vor allem Enkel des Zeus vertreten, aber auch einer seiner Söhne, Sarpedon: Strauss Clay, J., HomEnc III (Chichester 2011), Sp. 952–954 s.v. Zeus. Eine große Nachkommenschaft hat Millington sowohl bei Zeus als auch Ares konstatiert. Sie ist eine der wenigen Übereinstimmungen zwischen beiden Göttern: Millington (2013) 42.

80 Wathelet (1992) 124; Kirk (1985) 198.

81 Ich orientiere mich für die homerischen Epen an der Terminologie folgender Arbeit: Friederich, R., Formelsprache. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 45– 63, hier: 45–49.

82 Die Wirkung der homerischen Epitheta bespreche ich eingehend im Synthesekapitel (Kap. 3.1.2): siehe S. 310ff.

83 Es ähnelt dem Adjektivattribut πελώριος: Hom. Il. 7.208.

84 Änderungen: „Diener“ statt „Sprosse“ und ὄζος Ἄρηος am Satzende.

85 Elephenor: Hom. Il. 2.540; Likymnios: 2.663; Podarkes: 2.704; Leonteus: 2.745, 12.188, 23.841; Pylaios: 2.842; Hiketaon: 3.147; Alkimos: 24.474. Unklar ist, ob Alkimos und der Hauptmann der Myrmidonen, Alkmidon, identisch sind: Finkelberg, M., HomEnc (Chichester 2013), Sp. 33 s.v. Alkimedon.

Verwirrend ist allerdings die Feststellung, dass keine einheitliche Interpretation der Formel ὄζος Ἄρηος existiert: Authenrieth interpretiert sie zum Beispiel als „scion of Ares“, Rupé als „Sproß des Ares“ oder Kirk als „companion“.[86] Weil in der Ilias keine genealogischen Beziehungen zwischen den ὄζοι und Ares ersichtlich werden, erweisen sich diese Übersetzungen mitunter als problematisch. Der Lidell-Scott und andere legen den Begriff hingegen neutral als „servant“ (des Ares) aus.[87] Mangels Informationen zu den Verwandtschaftsverhältnissen ist diese Übersetzung eine plausible Lösung, sofern man das Dienen als Nachahmung und Würdigung der kämpferischen Fähigkeiten des Gottes wie auch in der Ausübung des Kriegsdienstes versteht.

Daneben lässt dieses Phänomens räumlich eingrenzen, denn alle ὄζοι, mit Ausnahme des Hiketaon, sind im süd-, mittel- und nordgriechischen Raum beheimatet. Ares ist über die ὄζοι folglich mit den griechischen Kernsiedlungsgebieten verbunden; ein Hinweis, den es später noch zu untersuchen gilt.[88] Darüber hinaus weist Brügger darauf hin, dass keiner der großen Helden der Ilias als ὄζος Ἄρηος bezeichnet wird, sondern nur „Kämpfer von zweitrangiger Bedeutung“.[89] Bezieht man die *Therapontes* mit ein, unter denen ebenfalls keine der großen Helden zu finden sind, dann impliziert dieser Sachverhalt, dass Ares weniger von den Heroen als vielmehr von den einfachen Kriegern als Vorbild oder Archetyp wahrgenommen wurde.[90]

Dass häufig ein Bezug zwischen den Streitern und deren Vorbild Ares hergestellt wird, verdeutlicht der folgende Vers, in dem der Anführer Meges mit dem Gott verglichen wird:

Hom. Il. 2.627	[…] τῶν αὖθ' ἡγεμόνευε Μέγης ἀτάλαντος Ἄρηϊ, […].	[…] diese ordnete Meges zur Schlacht, dem Ares vergleichbar, […].

Ohne Vergleichsattribut ist nicht ersichtlich, inwiefern er dem Gott ähnelt. Folglich scheint es sich um einen allgemeinen Vergleich zwischen Ares und Meges zu handeln.

Um Parallelen zwischen Ares und Helden zu ziehen, greift die Ilias generell auf eine Reihe von Formeln zurück: ἀτάλαντος Ἄρηϊ (den gleichen Wert wie Ares, mit Ares vergleichbar, 11-mal in der Ilias) oder ἶσος Ἄρηϊ (dem Ares gleich, 5-mal in der Ilias). Beide Formeln differenzieren in ihrer Bedeutung kaum voneinander und dienen vorrangig dazu, die kämpferischen Qualitäten der Heroen zu betonen, die Ares als kriegerische Gottheit repräsentiert.[91]

86 Kirk (1985) 204; Luz Prieto (1996) 173–177, 180f.; Gonzales (2004) 17.
87 LSJ s.v. Ἄρης; LfgrE s.v. ὄζος; Brügger (2003) 173f.
88 Die Bedeutung des Ares in Mittelgriechenland wird in Kapitel 2.3 und 3.4 besprochen: siehe S. 197ff., 343ff.
89 Brügger (2003) 173.
90 Millington hält Ares für einen oder den Archetypus eines Kriegers: Millington (2013) 70, 72–74, 90–96, 261.
91 ἀτάλαντος: Hom. Il. 2.627, 15.302 (Meges), 5.576 (Pylamenes), 8.215, 17.072 (Hektor), 13.295, 13.328, 13.528 (Merion), 13.500 (Idomeneus), 16.784 (Patroklos), 17.536 (Automedon); ἶσος: Hom. Il. 11.295, 13.802 (Hektor), 11.604 (Patroklos), 12.130 (Leonteus), 20.046 (Achilles). Ähnliche Vergleiche ohne Formel: Hom. Od. 8.517; Luz Prieto (1996) 238–245; ἶσος Ἄρηϊ erscheint auch bei Sappho. Die Lyrikerin beschreibt mit der Formel die Physis eines Bräutigams. Indem sie ihn körperlich mit Ares vergleicht, hebt sie die körperlichen Vorzüge des Ehemannes hervor und weist somit dem Gott in physischer Hinsicht eine Vor-

In geringerem Umfang werden auch Vergleiche mit der Formel οἷός τε vorgenommen. Beispielsweise wird die Kampfbereitschaft des Ajax betont, indem ihn der Geist des Ares „erfüllt“, sobald er seine Rüstung anlegt. Diese Vergleiche haben zu Recht gemeinsam, dass sie überwiegend die kämpferischen Fähigkeiten und physischen Merkmale hervorheben.[92]

Die angeführten Vergleiche und die Bezeichnung vieler Krieger als Diener oder Gefährten des Gottes weisen auf seine hervorgehobene Position in der homerischen Kriegergesellschaft hin. Da der Kampf für die Polis ein zentrales Element der wehrhaften Männer war, nahmen „Kriegsgötter“ wie Ares und Athena damals wohl einen wichtigen Platz in der Götterwelt ein.[93] Diese Annahme wird dadurch abgeschwächt, dass zu den Gefährten des Ares keiner der großen Heroen gehört, sondern nur die untergeordneten Anführer, was wiederum die Stellung des Gottes als „Kriegsgott“ reduziert.

Ebenfalls verglichen werden die Heroen mit Enyalios, einer göttlichen oder zumindest gottähnlichen Figur. Der folgende Vers zeigt eindrucksvoll, dass der vergleichende Begriff ἀτάλαντος sowohl für Ares als auch für Enyalios eingesetzt wird:

Hom. Il. 2.651	[…] Μηριόνης τ᾽ ἀτάλαντος Ἐνυαλίῳ ἀνδρειφόντῃ·[94]	[…] Meriones, gleich dem männermordenden Enyalios.

Dieser Vers zeigt, dass Ares und Enyalios sich ähneln. So erscheint Enyalios in analogen oder identischen Zusammenhängen und sogar mit den gleichen Epitheta wie Ares.[95] Ebenso wird der bereits erwähnte Askalaphos aus Orchomenos erst als Sohn des Ares und dann später als Sohn des Enyalios bezeichnet,[96] sodass sie scheinbar miteinander austauschbar sind. Demnach sind Ares und Enyalios in der Ilias zu Recht gleichzusetzen.[97]

Außerhalb der homerischen Epik ist die Gleichsetzung beider Gottheiten aber berechtigterweise angezweifelt worden. Stattdessen werden im jüngeren Forschungsdiskurs Ares und Enyalios getrennt. Wichtige Indizien dafür sind die separate Nennung von Ares wie auch Enyalios in den Linear-B-Tafeln und nachweislich getrennte Kulte in Griechenland. Zwar wa-

bildrolle zu: Sappho fr. 111.5 (Voigt). Marcovich, M., Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration? Alexandro Turyn Septuagenario. CQ 22.1 (1972), S. 19–32, hier: 29; Hainsworth, B., The Iliad: A Commentary III: Books 9–12 (Cambridge 1993), S. 208. Tremblay nimmt diese Vergleiche in seiner Masterthesis als Ansatz für eine positivere Bewertung des Ares, belässt es aber bei dieser Feststellung: Tremblay (2012) 27f.

92 Hom. Il. 7.207–210, 13.298; Luz Prieto (1996) 240ff.

93 Erbse (1986) 163f.

94 Änderung: „Enyalios“ statt „Ares“.

95 Formelsprache: Hom. Il. 2.651, 7.166, 8.262, 17.259. Enyalios als Epitheton des Ares: Hom. Il. 17.210-11. Enyalios kämpft gegen Athena: Hom. Il. 20.069. Erst später wird klar, dass sie gegen Ares kämpft: Hom. Il. 21.391.

96 Hom. Il. 2.512, 13.519.

97 Hirschberger (2011) 281; Purves, A. C., HomEnc I (2011), Sp. 82 s. v. Ares; Davidson, J. F., Sophocles 172–179. AJPh 104.2 (1983), S. 192–198, hier: 192; Brügger, C., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band VIII. Vierundzwanzigster Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin 2009), S. 211; Brügger (2003) 211. Mezzadri (1993) 131.

ren beide in lokalen Kultgemeinschaften miteinander verbunden, doch deutet der Befund darauf hin, dass dies im panhellenischen Maßstab grundsätzlich nicht der Fall war.[98]

Aus der Gesamtperspektive betrachtet, legt der 2. Gesang die Grundlagen für die Bedeutung des Ares in der Ilias. Erstens verbindet Homer ihn mit den Kriegern, indem er sie mit dem Gott vergleicht und insbesondere die positiven physischen Aspekte des Gottes hervorhebt. Die terminologische Hierarchisierung zwischen Ares und den Kriegern unterstreicht diese Verbindung, ordnet es doch die Krieger dem Gott unter. Zweitens erscheint erstmals die Doppelbedeutung des Ares als Metonymie, die den Eigennamen des Gottes synonym für auf den Krieg bezogene Begriffe verwendet.

b. Dritter Gesang – Die Präsenz des Krieges

Inhaltlich fokussiert sich der dritte Gesang auf den Zweikampf zwischen Menelaos und Paris, der ausgetragen wird, um den Krieg zu beenden. Während der Vorbereitungen wird Menelaos, Agamemnons Bruder und König von Sparta, vorgestellt und im folgenden Vers markant ἀρηΐφιλος genannt:

Hom. Il. 3.021	τὸν δ' ὡς οὖν ἐνόησεν ἀρηΐφιλος Μενέλαος […].[99]	Aber sobald ihn Menelaos, von Ares geliebt, erblickte […].

Das generische Epitheton ἀρηΐφιλος (25-mal in der Ilias) wird sowohl für Menelaos als auch die gesamte Gruppe der Achaier verwendet. Eine verwirrende Vielzahl von Interpretationen existiert für diesen Begriff,[100] worauf die unterschiedlichen Übersetzungen als „warloving" (Slater), „von Ares geliebt" (Motzkus), „streitbar" (Rupé) unzweifelhaft hinweisen.

Bevorzugt wird ἀρηΐφιλος (25-mal) auf Menelaos bezogen, sodass Folgendes für die Bedeutung des Terminus zu bedenken ist: Auch wenn Menelaos nicht als der beste Kämpfer im Heer der Achaier gilt, werden seine kämpferischen Fähigkeiten und sein Mut nachweislich durchaus betont, wie im Kampf gegen Paris und Aeneas. Beide bezwingt er nur deshalb nicht, weil die Götter sie in letzter Sekunde vor ihrem Schicksal bewahren. Selbst dem ihm überlegenen Hektor stellt er sich.[101] Außerdem wird dieser Krieg gegen Troja – zumindest vorgeb-

98 Brügger (Berlin 2009) 211; Gonzales (2004) 527.

99 Änderung: „von Ares geliebt" statt „streitbare".

100 Menelaos: Hom. Il. 3.021, 3.052, 3.069, 3.090, 3.136, 3.206, 3.232, 3.253, 3.307, 3.430, 3.432, 3.452, 3.457, 4.013, 4.150, 5.561, 9.550, 11.463, 17.001, 17.011, 17.138, 17.336, 17.346, Hom. Od. 15.169; Achaier: Hom. Il. 6.073, 16.303, 17.336.

101 Vgl. Boisman, H., HomEnc (2011), Sp. 506f. s.v. Menelaos. Krieter-Spiro merkt an, dass Menelaos nicht der Tapferste ist, und impliziert dementsprechend, dass die Gunst des Ares deplatziert wirkt: Krieter-Spiro, M., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band III. 3. Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin 2009), S. 22. Dies mag zutreffen, doch ist die Erfolgsbilanz des Menelaos mager, weil die Götter Paris und Aeneas retten, bevor er sie töten kann. Mut zeigt er ebenso im Kampf gegen Hektor, dem er entgegentritt, obwohl er sich dessen Überlegenheit bewusst ist. Allerdings ist ἀρηΐφιλος eine zwiespältige Auszeichnung, denn obwohl Menelaos dieses Epitheton trägt, erhält er von Ares nur einmal im Kampf einen Kraftschub. Und in diesem Kontext ist fraglich, ob der Gott Menelaos nicht in einen Kampf gegen Aeneas lockt, damit dieser den Bruder des Agamemnon ausschaltet und die Achaier einen Anführer verlieren (Hom. Il. 5.561–564): Millington (2013) 37.

lich – geführt, um seine Interessen durchzusetzen.[102] Demnach begünstigt Ares den König von Sparta, sodass für ἀρηΐφιλος eine Übersetzung als „von Ares protegiert“ oder „von Ares geliebt“ angemessen ist.[103] Einen besonderen Schutz im Kampf gewährt dieses Wohlwollen dem Kämpfer allerdings nicht: Weder Menelaos, der im Kampf Hektor unterliegt, noch Achilles, die beide das Epitheton ἀρηΐφιλος tragen, werden von Ares deswegen vor Schaden bewahrt.[104]

Überhaupt ähnelt ἀρηΐφιλος dem bereits diskutierten θεράποντες Ἄρηος in zweierlei Hinsicht. Erstens stellen beide Termini einen Bezug zu Ares her und zweitens werden sie nur für Achaier verwendet. Die Termini unterstreichen die besondere Ambivalenz des Ares, denn eigentlich kämpft er für die Troer und ist somit auf beiden Seiten präsent.[105] Diese Doppeldeutigkeit dominiert ebenfalls die folgende Episode, in der Helena ein Gewand webt:

Hom. Il. 3.125–128	[…]· ἣ δὲ μέγαν ἱστὸν ὕφαινε, δίπλακα πορφυρέην, πολέας δ' ἐνέπασσεν ἀέθλους Τρώων θ' ἱπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων, οὕς ἑθεν εἵνεκ' ἔπασχον ὑπ' Ἄρηος παλαμάων.[106]	[…]; sie [Helena] wob ein purpurnes, großes Doppelgewand und wirkte hinein die zahllosen Kämpfe pferdezähmender Troer und erzumschirmter Achaier, welche sie ihretwegen von Ares’ Händen erduldet.

Dargestellt werden auf dem Gewand die Kämpfe zwischen den Troern und den Achaiern. Beinahe nebensächlich erscheint die Bemerkung, dass Ares nur wegen Helena wüte. Ihr „Raub“ durch Paris diente nämlich als Vorwand, um Troja anzugreifen.[107]

Die Feststellung, dass Ares auf beiden Seiten wirkt, zeigt vor allem die Omnipräsenz des Gottes, der als Personifikation des Krieges oder der Schlacht die Auseinandersetzung maßgeblich beeinflusst hat.[108] Gleichermaßen versinnbildlicht diese Episode die Ambivalenz des Ares: Beide Kriegsparteien leiden unter seinem Handeln.

Der dritte Gesang, so ist zu konstatieren, vertieft terminologisch die im vorherigen Gesang angesprochene Relation zwischen Ares und den Kriegern, sodass ihre Verbindung wohl noch weiter reicht. Ferner hebt Homer die Bedeutung des Ares als omnipräsenter Krieg hervor, der keine feste Seite kennt und alle Menschen zugleich trifft.

102 Millington (2013) 39.

103 Motzkus, D., LfrgE s.v. Ἀρηΐφιλος. Womöglich leitet sich auch der Terminus ἄρειος von Ares ab. Er wird eingesetzt, um einen Kampf zu beschreiben (Hom. Il. 4.195): Millington (2013) 38f. Andrieu (2017) 18.

104 Zu Recht weist Millington darauf hin, dass ἀρηΐφιλος dem Terminus διίφιλος ähnelt, was auf eine ähnliche Beziehung zwischen Zeus und einzelnen Helden schließen lässt. Doch sie bewahrt das Wohlwollen des Gottes ebenso wenig vor ihrem Schicksal. Hier besteht eine weitere Ähnlichkeit zwischen Ares und Zeus: Millington (2013) 40.

105 Hom. Il. 5.506–10, 592–595, 699–702.

106 Änderung: „pferdezähmend“ statt „rossezähmend“.

107 Hom. Od. 4.261–264.

108 Kirk (1985) 280. Ares hier in erster Linie als Personifikation, als Herr des Krieges, zu verstehen und nicht metonymisch: Krieter-Spiro (2009) 57.

Nachdem der Zweikampf letztlich doch nicht das Schicksal entschieden hat, da Aphrodite Paris vor dem sicheren Tod rettet, hält sich Troja unter dem Einfluss der Götter nicht an die getroffenen Vereinbarungen. Sie brechen nämlich in verräterischer Weise den vorher geschlossenen Waffenstillstand. Daraufhin rüsten beide Seiten erneut zur Schlacht. In den beginnenden Kampftag greifen einige Götter ein, insbesondere Ares, und streben für ihre Seite einen entscheidenden Vorteil an:

Hom. Il. 4.439–441	ὦρσε δὲ τοὺς μὲν Ἄρης, τοὺς δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη Δεῖμός τ᾽ ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαυῖα, Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε, […].[109]	Ares spornte die einen, die anderen die strahlenäugige Athene, auch Deimos, Phobos und die ständig wütende Eris, des männermordenden Ares Schwester und Gefährtin, […].

In dieser Situation treten Ares und Athena erstmals als Helfer in der Ilias auf, die ihre jeweilige Seite energisch für den Kampf anspornen.[110] In ihrem Umfeld werden Deimos und Phobos, die Personifikationen von Furcht und Schrecken, sowie Eris genannt, die Schwester und Gefährtin des als ἀνδροφόνοιο bezeichneten Ares. Drei Aspekte dieser Episode sind besonders hervorzuheben:

(1) Ares wird ebenso wie Athena die Fähigkeit zugeschrieben, Krieger zu motivieren.[111] Weil beide folglich dieselbe Handlung ausüben, überschneiden sich ihre Rollen in der Domäne des Krieges. Dadurch entsteht eine Konfliktsituation in der Götterhierarchie, die hier zusätzlich durch den Fakt befeuert wird, dass Ares und Athena unterschiedliche Seiten unterstützen.[112]

109 Änderungen: „strahlenäugig“ statt „eulenäugig“; „Deimos“ statt „Schrecken“; „Phobos“ statt „Furcht“; „ständig wütend“ statt „lechzend“; „männermordend“ statt „mordend“; „Gefährtin“ statt „Freundin“.

110 Indem sich Ares und der Athena an den Kampfvorbereitungen und an der Schlacht beteiligen, weichen sie nicht vom Verhalten der anderen Götter ab. Apollon und Aphrodite sind ebenfalls auf dem Schlachtfeld präsent: Kirk (1985) 380f.; Schäfer, M., Götterstreit in der Ilias (Stuttgart 1990), S. 18. Da sie als stärkste Kämpfer unter den Göttern gelten, setzt der Iliasdichter voraus, dass beide die geeigneten Figuren sind, um die Kämpfer anzuspornen (Hom. Il. 13.125–129, 17.397–9, 20.354–359): Millington (2013) 36. Ares’ Fähigkeit, Männer zum Kampf anzuspornen, umschreibt das Epitheton λαοσσόος. Es definiert den Gott nämlich als Anführer und unterstreicht dementsprechend die Ähnlichkeit zwischen Athena und Ares, weil beide über dieses Epitheton der Domäne des Krieges zugeordnet werden: LSJ s. v. λαοσσόος. Millington sieht Ares und Athena als „agents of strife“ und weniger als Helfer beider Seiten: Millington (2013) 57. Allerdings werden beide erst durch ihre Arbeit auf beiden Seiten zu Helfern im Konflikt, sodass das die Motivation eine Voraussetzung ist, damit sich der Streit entwickeln kann.

111 Eine weitere Szene des 13. Gesangs beschreibt die Stärke und Tapferkeit der Soldaten als derart herausragend, dass weder Ares noch Athena etwas an ihnen auszusetzen hätten. Dies unterstreicht wiederum die Ähnlichkeit beider Götter, weil es impliziert, dass beide den Maßstab kämpferischer Tugenden verkörpern. Hom. Il. 13.126-9: ἀμφὶ δ᾽ ἄρ᾽ Αἴαντας δοιοὺς ἵσταντο φάλαγγες καρτεραί, ἃς οὔτ᾽ ἄν κεν Ἄρης ὀνόσαιτο μετελθὼν οὔτε κ᾽ Ἀθηναίη λαοσσόος· οἳ γὰρ ἄριστοι κρινθέντες Τρῶάς τε καὶ Ἕκτορα δῖον ἔμιμνον, […]. (Um die Aias beide nun traten die Männer in Reihen voller Kraft, die Ares selbst nicht hätte getadelt, noch Athene, die Völkerentflammende, denn die erwählten Tapfersten harrten der Troer und des göttlichen Hektor […].).

112 Ein Blick auf die Ilias offenbart, dass sich insgesamt fünf Götterpaare feindlich gegenüberstehen: Poseidon – Apollon, Hera – Artemis, Hermes – Leto, Hephaistos – Skamander; Athena – Ares: Erbse (1986) 156.

Diese Polarität – vergleichbare Rollen, getrennte Loyalitäten – zwischen beiden Göttern wird später noch erweitert und diskutiert, nimmt aber hier ihren Anfang.[113]

Doch im Gegensatz zu Athena ermutigt Ares vereinzelt Kämpfer der Gegenseite. Beispielsweise beeinflusst der Gott Menelaos derart, dass dieser mutig die Konfrontation mit dem trojanischen Helden Aeneas sucht.[114] Es handelt es sich gegebenenfalls nur um eine List, um Menelaos zu einem unbedachten Angriff gegen den trojanischen Helden Aeneas zu verleiten. Diese Unterstützung für Menelaos, der zudem bekanntlich ein Liebling des Ares ist,[115] zeigt jedoch eine ambivalente Wirkung des Gottes. An einer List des Ares darf man indes zweifeln, weil es eine für ihn untypische Verhaltensweise ist und der Gott ansonsten eine direkte Herangehensweise bevorzugt.[116]

(2) Die Ilias etabliert drei Figuren im Umfeld des Ares: Deimos (Schrecken), Phobos (Furcht) und Eris (Streit). Sie erscheinen in anderen Kontexten ebenfalls an Ares' Seite: Deimos und Phobos legen ihm vor der Schlacht die Rüstung an und bereiten sein Gespann vor, sodass man sie durchaus als seine Diener bezeichnen könnte.[117] Je nach Überlieferung gelten sie sogar als dessen Söhne, doch hat diese Genealogie keinen Eingang in die allgemeine Vorstellungswelt der Griechen gefunden.[118]

Auch Eris begleitet ihn auf dem Schlachtfeld und facht in ihrer Rolle als Personifikation des Streits die Schlacht weiter an.[119] Der Iliasdichter nennt sie seine Schwester (κασιγνήτη)[120], doch spielt diese Beziehung in der nachhomerischen Überlieferung keine Rolle. So gilt Eris in Hesiods Theogonie als Tochter der Nyx.[121]

Zwischen Ares und seinen drei Begleitern besteht aber eine Nahbeziehung. Diese wird bereits dadurch evoziert, dass Schrecken, Furcht und Streit typischerweise als Elemente des

113 Siehe S. 359ff.

114 Hom. Il. 5.561–4: τὼ δὲ πεσόντ᾽ ἐλέησεν ἀρηΐφιλος Μενέλαος, βῆ δὲ διὰ προμάχων κεκορυθμένος αἴθοπι χαλκῷ σείων ἐγχείην· τοῦ δ' ὤτρυνεν μένος Ἄρης, τὰ φρονέων ἵνα χερσὶν ὑπ' Αἰνείαο δαμείη. (Um die Gefallenen klagte der Held Menelaos, von Ares geliebt. Rasch durchs Vordergewühl, mit strahlendem Erze gewappnet, schritt er, die Lanze geschwungen, das Herz von Ares ermutigt, welcher ihn unter Aineias' Händen zu töten gedachte; Änderung – ἀρηΐφιλος: „von Ares geliebt" statt „streitbare").

115 Siehe S. 29f.

116 Beispielhaft ist hier an sein unbeherrschtes Verhalten in den Kämpfen gegen Diomedes und Athena zu denken, in denen er direkt zum Angriff übergeht. List, Tücke oder Pläne gehören offensichtlich nicht zu seinem Repertoire: Hom. Il. 5.841–63, 21.391-433; siehe S. 47f., 59f.

117 Hom. Il. 15.119–120: ὣς φάτο, καί ῥ᾽ ἵππους κέλετο Δεῖμόν τε Φόβον τε ζευγνύμεν, αὐτὸς δ᾽ ἔντε᾽ ἐδύσετο παμφανόωντα (Also sprach er und hieß Deimos und Phobos, die Rosse, / Schirren ins Joch und hüllte sich selbst in die strahlende Rüstung; Änderung: „Deimos und Phobos" statt „Furcht und Schrecken").

118 Phobos als Sohn: Hom. Il. 13.298–300. Deimos als Sohn: Hes. Theog. 933–937; schol. Hom. Il. 4.440. Deimos und Phobos ähneln wohl den Begleitern des ugaritischen Baal, der bisweilen mit Ares in Verbindung gesetzt wird: Louden, B., HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 200 s.v. Deimos; siehe S. 358f.

119 Hom. Il. 5.518.

120 Der Begriff κασιγνήτη bezeichnet eine (leibliche) Schwester: LSJ s.v. κασιγνήτη.

121 Hes. Theog. 223–225. Hesiod deutet in der *Erga* an, dass sie in guter und böser Form existiert: Ebbott, M., HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 263f. s.v. Eris.

Krieges wiederzufinden sind und die ohnehin schon bedrohliche Ausstrahlung des Ares verstärken:[122] Streit (Eris) verursacht einen Konflikt und heizt ihn an, während Schrecken (Deimos) und Furcht (Phobos) aus dem Krieg heraus erwachsen, ihn geradezu umgeben und seine schädliche Wirkung potenzieren. Obwohl diese drei Figuren in den traditionellen Epen gemeinsam mit Ares wirken, werden sie danach nur noch selten als Begleiter des Ares aufgeführt.[123] Kultische Verbindungen zwischen Ares und diesen drei Gefährten sind im nachhomerischen Befund hingegen nicht festzustellen.

(3) Erweitert wird das Profil des Ares um das Epitheton ἀνδροφόνοιο.[124] Es beschreibt einen Mörder von Männern und unterstreicht die tödliche Gefahr, die von Ares ausgeht. Zudem verdeutlicht es, dass das gegenseitige Töten ein wesentlicher Bestandteil des Krieges ist.

Indem das Epitheton auch mit den herausragenden Helden Achilles und Hektor verwendet wird, schlägt es eine Brücke zwischen ihnen und Ares als geschickte wie auch gefährliche Kämpfer. Als Akteure auf dem Schlachtfeld ähneln sich also Ares und die Heroen.[125] Eine Entsprechung findet sich in der archaisch-klassischen Ikonographie, in der Ares und andere Kämpfer sich in ihrer Darstellung selten unterscheiden.[126]

Der 4. Gesang bindet Ares erstmals als Unterstützer der Krieger ein, zusammen mit Athena. Dass sich die Rolle beider Götter in der militärischen Sphäre überschneidet, wirft ein erstes Licht auf ihre ambivalente Beziehung, die es aufgrund ihres Konfliktpotenzials weiter zu untersuchen gilt. Letztlich unterstreicht Homer durch die Beziehung des Gottes zu Eris, Deimos und Phobos sowie die Epitheta zunehmend die Gefahr des Gottes und des Krieges.

D. Fünfter Gesang – Ares in Aktion

Den fünften Gesang dominiert die sogenannte „Aristie des Diomedes“,[127] die ihn zeigt, wie er mithilfe der Göttin Athena etliche Gegner überwindet. Währenddessen tobt weiterhin die Schlacht, die durch das Wirken verschiedener Götter beeinflusst wird und sich dadurch ur-

122 Kirk (1985) 380; Rutherford, R., Homer [=New Surveys in Classics 49] (erweiterte und überarbeitete Ausgabe, Oxford 2013), S. 68f. Die Personifikationen der Figuren vermitteln zwischen den Menschen und den Göttern, indem sie Kräften Gestalt geben: Burkert (2011) 284. Die Beziehung wird vor allem wegen ihres kriegerischen Profils, das ihnen gemeinsam ist, etabliert: Schäfer (1990) 19; Graf (2002) 118.

123 Hom. Il. 15.119; Hes. Theog. 933–935; Hes. asp. 192, 195; Aischyl. Sept. 45.

124 ἀνδροφόνος: Hom. Il. 4.441, Hes. Asp. 98. Bei Demosthenes und Lysias steht der Terminus für den rechtlichen Tatbestand des Mordes: Lys. 10.7; Demosth. or. 23.29; LSJ s.v. ἀνδροφόνος.

125 Hektor: Hom. Il.1.242, 6.498, 9.351, 16.077, 16.840, 17.428, 17.616, 17.638, 18.149, 24.509; Lykurgos: 6.134, Achilles: 18.317, 23.018; ebenso: Millington (2013) 49.

126 Siehe S. 71–78.

127 Im narrativen Element der „Aristeia“ bezwingt ein Kämpfer mehrere (überlegene) Gegner. Die Aristie endet häufig mit der Verwundung oder dem Tod des Kämpfers: Mueller, M., HomEnc I (Chichester 2011), Sp. 89–90 s.v. Aristeia. Etliche Inschriften stellen die Niederlage eines Verstorbenen gegen Ares dar, nachdem ihre exzellenten Leistungen auf dem Schlachtfeld beschrieben oder impliziert wurden. Auf diese Weise wurde die Bedeutung der Verstorbenen unterstrichen: Siehe S. 317–324.

plötzlich völlig wendet. In diesem Kontext tritt Ares vermehrt in den Vordergrund. Ironischerweise beginnt der Gesang, der den nummerisch größten Anteil an Auftritten des Gottes aufweist, mit seiner Demission:

Hom. Il. 5.029–036	[…]· ἀτὰρ γλαυκῶπις Ἀθήνη χειρὸς ἑλοῦσ' ἐπέεσσι προσηύδα θοῦρον Ἄρηα· „Ἄρες, Ἄρες βροτολοιγὲ, μιαιφόνε, τειχεσιπλῆτα, οὐκ ἂν δὴ Τρῶας μὲν ἐάσαιμεν καὶ Ἀχαιοὺς μάρνασθ', ὁπποτέροισι πατὴρ Ζεὺς κῦδος ὀρέξῃ; νῶϊ δὲ χαζώμεσθα, Διὸς δ' ἀλεώμεθα μῆνιν.“ ὣς εἰποῦσα μάχης ἐξήγαγε θοῦρον Ἄρηα· τὸν μὲν ἔπειτα καθεῖσεν ἐπ' ἠϊόεντι Σκαμάνδρῳ, […].	[…] Allein die Göttin Athene griff an der Hand und ermahnte den ungebärdigen Ares: Ares, mordender Ares, du blutiger Mauerzertrümmerer! Lassen wir jetzt nicht allein die Troer und Männer Achaias kämpfen, und schauen, wem Vater Zeus zu siegen bestimmte? Wir aber weichen zurück und meiden den Zorn des Gebieters! Also sprach sie und führte den tobenden Gott aus dem Kampfe, hieß ihn sich setzen darauf am hügligen Strand des Skamandros […].

Ares' Beteiligung an der Schlacht führt zum Eingreifen der Athena. Sie überzeugt ihn, seinen Kampf einzustellen. Der anschließende Tadel dient dazu, die alleinige Entscheidungsgewalt des Zeus über den Ausgang der Schlacht zu betonen: Ares ist folglich nicht für den Ausgang einer Schlacht zuständig.[128] Um seine Bestrafung zu vermeiden, führt die Göttin Ares zum Fluss Skamandros, an dessen Ufer der Gott sich gezwungenermaßen niederlassen muss und so zum stillen Beobachter degradiert wird. Diese Episode, die wohl als durch die Handlung bedingte Demütigung zu verstehen ist, verdeutlicht einige wichtige Aspekte:

(1) Bizarr ist, dass die Göttin Ares wie einen Schuljungen zurechtweist und in die „Strafecke“ am Ufer des Skamandros verbannt.[129] Ebenso verwunderlich ist der ausbleibende Widerstand des Gottes.[130] Ares fügt sich seinem Schicksal widerspruchslos. Dies lässt Athenas starken Einfluss auf ihn und sein Vertrauen in sie oder seinen Respekt vor ihr erkennen. Indem sie auf eine drohende Bestrafung durch Zeus verweist, gelingt es ihr mühelos, den Kriegsbegeisterten von seinem Vorhaben abzubringen.[131] Dadurch bewahrt sie ihn zu diesem Zeitpunkt vor dem Zorn seines Vaters, der sich dann später dennoch mit voller Wucht entlädt, als Ares sich wiederum unerlaubt in den Kampf einmischt.[132] Athena verhält sich hier also gegenüber Ares kooperativ, selbst wenn man ihr den wahrscheinlichen Hintergedanken unterstellt, dass sie die Waage des Krieges zugunsten der Achaier beeinflussen will. Indem sie Ares aus dem Gefecht entfernt, um danach die Achaier und speziell Diomedes zu unterstützen,

128 Ares repräsentiert bei Homer bisweilen den Krieg, bestimmt aber nicht dessen Sieger. Diesen wählt Zeus: Millington (2013) 45f., 57.

129 Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary II: books 5–8 (Cambridge 1990), S. 57.

130 Schäfer (1990) 20.

131 Die Rolle des Zeus ist dichotom, tritt er doch sowohl als anthropomorphe Gottheit in Erscheinung, deren Handeln den Weg der Handlung beeinflusst, als auch in Form eines eigenständigen Willens, fast wie das Schicksal, das alles entscheidet und veränderlich ist. In diesem Fall wählt er beispielsweise den Sieger des Kampfes, sodass die Entscheidung über den Sieger nicht den „Kriegsgöttern“ Athena oder Ares obliegt: Millington (2013) 33f.

132 Hom. Il. 5.889–898.; 5.897–8.

zeigt sich das Geschick der Athena, Ares zu beeinflussen und vielleicht sogar zu narren.[133] Diese Episode konstruiert demnach eine Nahbeziehung zwischen beiden Gottheiten, die sowohl von der vielfach betonten Feindseligkeit als auch von Kooperation geprägt ist.[134]

(2) Im Rahmen dieser Episode erhält Ares ferner vier neue Epitheta: βροτολοιγὲ, μιαιφόνε, τειχεσιπλῆτα, θοῦρον. Diese tragen erheblich dazu bei, seine verheerenden Fähigkeiten und seine Wirkung zu erläutern.

So definiert das Epitheton βροτολοιγός (12-mal in der Ilias) Ares als denjenigen, dessen Wirken die Menschen vernichtet. Damit bezieht es sich sowohl auf das Töten als auch die zerstörerischen Konsequenzen des Krieges, die immer dann einsetzen, wenn Menschen den Werken des Ares folgen.[135] Dass es dermaßen häufig und nur mit ihm verwendet wird, hebt den destruktiven Charakter des Gottes hervor.

Ebenso negativ konnotiert ist das Epitheton μιαιφόνός (3-mal in der Ilias). Es kennzeichnet Ares nämlich als Figur, die sich bei ihren Handlungen mit Blut befleckt.[136] Auf diese Weise wird dem Leser ebenso zu verstehen gegeben, dass Ares selber im Nahkampf aktiv wird und nicht wie andere Götter nur aus der Ferne agiert. Das Blutvergießen ist damit ein wichtiger Bestandteil seines Profils,[137] zumal das Epitheton in den homerischen Epen ausschließlich mit Ares genutzt wird.

Stärker auf die militärische Domäne ausgerichtet ist hingegen der Terminus τειχεσιπλῆτα. Der Beiname nennt den Gott „Stürmer von Mauern“, die im archaischen Griechenland für viele Feinde unüberwindbare Befestigungsanlagen darstellen.[138] Wenn Ares folglich fähig ist, Mauern zu überwinden, dann kommt ihm eine wichtige Bedeutung in der Kriegsführung zu, denn als Mauerüberwinder besiegelt er den Fall einer Stadt. Aus dem Kontext der Ilias betrachtet, überrascht indes der Einsatz von τειχεσιπλῆτα mit Ares, da er aufseiten der Troer

133 Kurz bevor Athena Ares vom Schlachtfeld entfernt, ermutigt sie ihren Favoriten Diomedes, damit sich dieser daraufhin mutig in die Schlacht stürzt. Die „Aristie des Diomedes“ zieht sich durch den ganzen fünften Gesang: Hom. Il. 5.1–8. Erbse spricht von einer Kriegslist, die der hier tölpelhaft und unbedacht auftretende Ares nicht erkennt: Erbse (1986) 159f. Das trifft zu, doch gilt noch immer das Gebot des Zeus: Kein Gott darf sich einmischen. Athena verhält sich demnach in täuschender Absicht kooperativ zu Ares, doch geht sie bei ihrer Unterstützung der Achaier auch weniger offen und damit geschickter vor als Ares. Sie unterstützt Diomedes, ist dabei durch die Kappe des Hades getarnt und umgeht somit selbst das Gebot des Zeus.

134 Die Feindschaft zwischen Ares und Athena wird vielfach hervorgehoben und der Gott zudem gegenüber seiner Widersacherin herabgesetzt: vgl. Deacy (2000) 285f.; Deacy, S., Athena (London 2008), S. 6, 55; Tremblay (2012) 14. Millington beurteilt diese Szene dahingehend, dass Athena ein Medium zwischen Menschen und Ares ist: Millington (2013) 57; siehe S. 359ff.

135 βροτολοιγος: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.518, 5.846, 5.909, 8.349, 11.295, 12.130, 13.298, 13.802, 20.046, 21.421; Od. 8. 115; Hes. asp. 333, 425; vgl. Millington (2013) 51.

136 μιαιφόνος: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.844.

137 Millington bezieht den Begriff stärker auf die Bedeutung des Tötens (ohne moralische Wertung): Millington (2013) 54.

138 τειχεσιπλήτης: Hom. Il. 5.031, 5.455. Vgl. Brouwers, J., Henchmen of Ares. Warriors and Warfare in Early Greece [Ancient Warfare Special 4] (Rotterdam 2013), S. 55.

kämpft, sodass er die Mauern verteidigen und nicht stürmen sollte. Wahrscheinlich zählt es deshalb zu den Fähigkeiten, die ihm allgemein und nicht nur innerhalb der Handlung zugesprochen werden.

Darüber hinaus etabliert θοῦρον Ἄρηα eine weitere wichtige Nomen-Epitheta-Formel, die den Gott als stürmisch oder angriffslustig charakterisiert.[139] Millington stellt hingegen die These auf, dass θοῦρον eher den protektiven Aspekt des Gottes betont, da der Terminus häufig mit Schilden verbunden ist. Dementsprechend bedeute er „unbeugsam" und bezeichne eine Figur, die sich standhaft verteidige und nicht nur angreife.[140] Tatsächlich scheint ein Sieg im Kampf eine Balance aus defensiven und offensiven Aktionen zu erfordern. Der Beiname, der immerhin 11-mal in der Ilias eingesetzt wird, hebt somit die Aggressivität und Gefährlichkeit der Gottheit hervor.[141] Wichtigstes Kennzeichen für den Einfluss des Epithetons ist zweifellos die klassisch-hellenistische Sepulkraldichtung, in der es häufig erscheint.[142]

Diese vier Beinamen schärfen also das Profil des Ares. Dessen Einfluss wird als ebenso kriegerisch wie zerstörerisch charakterisiert:

Hom. Il. 5.287–289	„[…]· ἀτὰρ οὐ μὲν σφῶί γ' ὀίω πρίν γ' ἀποπαύσασθαι, πρίν γ' ἢ ἕτερόν γε πεσόντα αἵματος ἆσαι Ἄρηα, ταλαύρινον πολεμιστήν."	[…] Doch schwerlich werdet ihr früher Ruhen, glaub' ich, vom Werk, bis wenigstens einer gefallen und mit Blut den schildgewappneten Ares gesättigt!

Während der Schlacht entbrennt ein Wortgefecht zwischen Diomedes und Pandoros, Sohn des Lykaon. Entscheidend für den Sieg sei, welcher Kontrahent zuerst Ares mit Blut gesättigt und seinen Feind bezwungen hat.

Wie beim bereits diskutierten Epitheton μιαιφόνος (blutbefleckt) wird Ares mit Blut verbunden, das ihm auf den ersten Blick als Nahrung dient (αἵματος ἆσαι). Wenn man aber die Aussage in der Ilias bedenkt, dass die Götter mit Ausnahme von Ambrosia und Nektar nichts essen, erscheint es schwer vorstellbar, dass ein Gott sich von Blut ernährt.[143] Deshalb wird wohl zu Recht eine metonymische Bedeutung angenommen. Er sei als beseelte Waffe aufzufassen, weil der Kampf erst endet, wenn Ares, also die Waffe, mit dem Blut des Verlierers be-

139 LSJ s.v. Θοῦρος.

140 Millington (2013) 53f.

141 Θοῦρος: Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498. Mit Ausnahme von Hom. Il. 24.498 nimmt Brügger zu Recht an, dass die Nomen-Epitheton-Formel θοῦρος Ἄρης in der Ilias den Gott in persona bezeichnet: Brügger (2009) 178. Man sollte ebenfalls bedenken, dass die ältesten Grabinschriften mit θοῦρος einen offensiven Aspekt haben, da θοῦρος Ἄρης dort der offensive agierende Kämpfer ist: siehe S. 317–324.

142 Siehe S. 317f.

143 Hom. Il. 5.341–2: οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον, τοὔνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται (Denn sie essen kein Brot, noch trinken sie funkelnden Weines; Blutlos sind sie daher und heißen unsterbliche Götter); Finkelberg, M., HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 41 s.v. Ambrosia; Mackie, C. J., HomEnc II (Chichester 2013), Sp. 563f. s.v. Nectar; Wilkins, J. M., HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 293–295 s. v. Food.

deckt ist.[144] Die Vorstellung von lebendigen oder beseelten Waffen besteht sowohl in der homerischen Epik als auch in der nachhomerischen Lyrik. Demnach wäre eine solche metonymische Konstruktion, in der Ares eine lebendige Waffe repräsentiert, nachvollziehbar.[145] Aus dem Kontext der Handlung heraus ist diese Annahme plausibel: Ares befindet sich zu diesem Zeitpunkt nämlich nicht auf dem Schlachtfeld, sondern am Ufer des Skamandros. Von dort aus beobachtet er die Schlacht.[146]

Die Wendung αἵματος ἆσαι Ἄρηα drückt ebenfalls aus, wie eng Ares mit dem blutigen Nahkampf verflochten ist.[147] Deshalb mag dieser Aspekt einer der Gründe für die überspitzte Sichtweise der älteren Forschung sein, Ares sei ausschließlich ein blutrünstiger „Schlächter".[148] Doch zählt das Blutvergießen nur zum realen Ablauf eines Kampfes und beschränkt sich demnach keineswegs auf diesen einen Gott. Zudem mangelt es an einer überzeugenden Erklärung, warum man einen Gott verehren sollte, dessen Bedeutung oder auch Kultdienst die Gier nach Blut umfasst. Die Blutgier ist demnach wohl nur um ein literarisches Konstrukt, das die Brutalität des Kriegs veranschaulicht.

Überdies wird er als ταλαύρινον πολεμιστήν (schildgewappneter Krieger) beschrieben.[149] Das Epitheton weist auf die damals vorherrschende Kampftechnik mit Speer und Schild hin, sodass Ares über Technik und Ausrüstung wiederum äußerlich den Kriegern angeglichen wird.[150] Da er sich weiterhin am Skamandros aufhält, handelt es sich um eine Metonymie. In dieser Form partizipiert Ares als Waffe oder als Sinnbild eines Kriegers immer am Kampf, auch wenn er physisch nicht anwesend ist.

Seine Rückkehr auf das Schlachtfeld bahnt sich an, als er in seinem erzwungenen Exil am Skamandros unerwarteten Besuch erhält:

144 Zugleich kennzeichnet es einen beginnenden Kampf: Coray, M., Homer's Ilias. The Basel Commentary. Book XIX (New York 2016), S. 143.

145 Vgl. Brügger, C., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band IX. 16. Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin/Boston 2016), S. 266; Christian, T., Gebildete Steine. Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus (Göttingen 2015), S. 89.

146 Hom. Il. 5.026–36; siehe S. 34.

147 αἵματος ἆσαι: Hom. Il. 5.289: αἵματος ἆσαι Ἄρηα, ταλαύρινον πολεμιστήν (Und mit Blut den schildgewappneten Ares gesättigt!); Hom. Il. 20.077–8: τοῦ γάρ ῥα μάλιστά ἑ θυμὸς ἀνώγει / αἵματος ἆσαι Ἄρηα ταλαύρινον πολεμιστήν (mit dessen Blut ihn am meisten verlangte / Ares zu sättigen gleich, den schildgewappneten Krieger); Hom. Il. 22.267; vgl. Neal, T., Blood and Hunger in the Iliad. CP 101.1 (2006), S. 15–33.

148 Siehe die Diskussion in der Einleitung.

149 ταλαύρινον πολεμιστήν: Hom. Il. 5.289, 20.078, 22.267.

150 Siehe S. 361f. Dass der Beiname auf den Schild abzielt, macht der Kampf zwischen Achilles und Hektor deutlich, in welchem Ersterer verkündet, er werde ταλαύρινον πολεμιστήν Ares mit Blut benetzen (Hom. Il. 20.078, 22.267): Bershadsky, N., The Unbreakable Shield: Thematics of *Sakos* and *Aspis*. CP 105.1 (2010), S. 1–24, hier: 4 Anm. 21.

Hom. Il. 5.355–358, 362	εὗρεν ἔπειτα μάχης ἐπ' ἀριστερ θοῦρον Ἄρηα ἥμενον, ἠέρι δ' ἔγχος ἐκέκλιτο καὶ ταχέ' ἵππω· ἣ δὲ γνὺξ ἐριποῦσα κασιγνήτοιο φίλοιο πολλὰ λισσομένη χρυσάμπυκας ἤτεεν ἵππους· „φίλε κασίγνητε κόμισαί τέ με, δός τέ μοι ἵππους, ὄφρ᾽ ἐς Ὄλυμπον ἵκωμαι ἵν᾽ ἀθανάτων ἕδος ἐστίν. […]“ ὣς φάτο, τῇ δ᾽ ἄρ᾽ Ἄρης δῶκε χρυσάμπυκας ἵππους·[...][151]	Jetzt erblickte sie [Aphrodite] links von der Schlacht den stürmischen Ares sitzend, in Nebel die Lanze gehüllt und die hurtigen Pferde. Niedersinkend ins Knie, beschwor sie den teuersten Bruder, flehte und bat um die Pferde, geschmückt mit goldenem Stirnband: Teuerster Bruder, leite mich fort und gib mir die Pferde, Daß ich bald zum Olympos, dem Sitz der Götter gelange. […] Ares gab ihr darauf die Pferde mit goldenem Stirnband:

Geschildert wird an dieser Stelle die erste Begegnung der Aphrodite und des weiterhin untätigen Ares.[152] Er wird von der Göttin, die der Heros Diomedes zuvor verwundet hat, um Hilfe gebeten und von ihr als φίλε κασίγνητε bezeichnet.

Infolge der vertrauten Anrede als „teuerster Bruder“, die sie unschwer als Geschwister identifiziert, und der bedingungslosen Hilfe, besteht offenkundig eine familiäre Nahbeziehung zwischen Ares und Aphrodite.[153] Diese Verbindung entwickelt sich im Verlauf der Handlung weiter und wird deshalb noch ausführlich diskutiert werden.[154]

Nachdem Aphrodite mit dem Streitwagen ihres liebsten Bruders auf den Olymp geflohen ist, wird der Göttin als Lehre eine wahrscheinlich metaphorische Geschichte über Ares erzählt:

Hom. Il. 5.385–391	τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὦτος κρατερός τ' Ἐφιάλτης, παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ· χαλκέῳ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρισκαίδεκα μῆνας. καί νύ κεν ἔνθ' ἀπόλοιτο Ἄρης ἆτος πολέμοιο, εἰ μὴ μητρυιὴ, περικαλλὴς Ἠερίβοια, Ἑρμέᾳ ἐξήγγειλεν: ὃ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα ἤδη τειρόμενον, χαλεπὸς δέ ἑ δεσμὸς ἐδάμνα.	Ares ertrug es, als Otos und, mächtig an Kraft, Ephialtes, beide Aloeus' Söhne, mit mächtiger Fessel ihn banden. Dreizehn Monde lag er, umschränkt vom ehernen Kerker; sicherlich wär' er gestorben, der unersättliche Krieger, hätte die Stiefmutter nicht, die reizende Eēriboia, jetzt es dem Hermes gesagt; der erlöste heimlich den Ares, als ihn die Kraft schon verließ; die grausame Fessel bezwang ihn.

Die Anekdote thematisiert die Gefangennahme des Ares durch die Aloaden. Ares schmachtete 13 Monate am Rand des Todes in einem Fass, bevor Hermes ihn befreit hat.[155] Obwohl die Geschichte rein fiktiv ist, enthält sie vier bemerkenswerte Aspekte:

(1) Markant ist der Umstand, dass Sterbliche Ares – einen Gott! – einsperren. Das gleiche Schicksal ereilt ebenso andere Götter, auch wenn die Ausgangslage variiert: Beispielsweise wird Hera von Hephaistos an einen Thron gebunden.[156] Die Gefangennahme des Ares betont,

151 Änderungen: [Aphrodite] eingefügt, „Pferde“ statt „Rosse“.

152 Nebel oder Wolken hüllen (flüchtende) Götter oder Helden zum Schutz ein: Krieter-Spiro, M., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band X. Vierzehnter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin/Boston 2015), S. 156.

153 In den homerischen Epen scheint sich die Genealogie der Aphrodite von der späteren Überlieferung zu unterscheiden. Hier gilt sie als Tochter des Zeus und der Dione (Hom. Il. 5.370–372), wohingegen Aphrodite später dadurch „gezeugt“ wird, dass Kronos seinem Vater Uranos mit einer Sichel die Geschlechtsteile abschnitt, diese ins Meer fielen und „aus dem Meer“ Aphrodite geboren wurde (Hes. Theog. 176–202); vgl. Currie, B., HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 63 s. v. Aphrodite. Mezzadri (1993) 94f.

154 Siehe S. 361f.

155 Eine vergleichbare Geschichte schildert auch Apollodor: Apollod. bibl. 1.55.

156 Zeus bindet Kronos (Hes. erga 173a) oder Hephaistos Hera (Plat. pol. 378d). Viele Mythen schildern die Bindung von Göttern oder Kräften, nicht nur Ares: Brügger (2016) 188. Womöglich orientieren sich diese

dass die Götter, selbst kriegerische, verletzt und bezwungen werden können. Dass Ares überhaupt gefangen wird, zeigt klar seine Unbesonnenheit, die ihn in der Ilias mehrfach in verhängnisvolle Situationen manövriert.[157] Zugleich ist Ares möglicherweise aus literarischen Gründen bewusst als Opfer der Aloaden gewählt worden, weil es für einen „Kriegsgott" eine Schande ist, gefangen zu werden.[158]

(2) Die lange Gefangenschaft hätte, so wird in der Episode dargelegt, beinahe zum Tod (ἀπόλοιτο) des Ares geführt. Allerdings lässt sich die Todesgefahr schwer mit dem Konzept der Unsterblichkeit der Götter in Einklang bringen. Wenn dieser Unsterblichkeitstopos zutreffend ist, können Götter zwar verletzt werden, geschlagene Wunden bedrohen aber keinesfalls ihr Leben.[159] Deshalb betont der drohende Tod berechtigterweise die Unsterblichkeit: Ein Mensch wäre nämlich angesichts des psychischen oder physischen Drucks wohl verzweifelt und dann gestorben.[160] Dagegen unterstreichen Leid und Gefangenschaft des Ares nur dessen Verwundbarkeit und durch das Leiden besteht eine Ähnlichkeit zwischen Ares und den Menschen.[161]

(3) Das Bild des gefesselten Ares hat in der Forschung zu einer Sichtweise geführt, welche die Fesselung als literarische Adaption eines alten Kultritus interpretiert.[162] Dazu werden weitere Belege für dieses Ritual angeführt: So bindet Zeus seinen Vater Kronos, Hephaistos seine Mutter Hera und die Aloaden Ares.[163] Zudem berichtet Pausanias, er habe in Sparta er eine gefesselte Statue des Gottes Enyalios gesehen.[164] Einer These zufolge werden im Kult Göttersta-

---

Geschichten an altorientalischen Vorbildern: Wolkow, B. M., The mind of a bitch: Pandora's Motive and Intent in the Erga. Hermes 135.3 (2007), S. 247–262, hier: 258 Anm. 55; West, M. L, The east face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth (Oxford 1997), S. 310ff., 362f.; Millington (2013) 69.

157 Ares wird von Zeus bestraft, von Athena einmal problemlos entwaffnet und ein weiteres Mal bezwungen. Diese Niederlagen waren sicherlich auch möglich, weil der Gott in der Ilias ein volatiles Gemüt besitzt, das ihn unvorsichtig macht und dazu führt, dass er sich ohne Überlegung und Planung ins Gefecht stürzt: siehe S. 60f. Andrieu (2017) 15, 61.

158 Bedenkt man das Verhalten des Ares, hat er seine Gefangennahme begünstigt, indem er unbedacht in die Falle der Aloaden tappte. Die Geschichte erinnert zudem an die Gefangennahme des Ares durch Hephaistos: Mezzadri (1993) 26–30.

159 Neal (2006) 156, 162. Fraglich ist, ob es ein grundlegendes und einheitliches Konzept der Unsterblichkeit der Götter in der Ilias gibt: Zellner, H. M., Sappho's Proof that Death is an Evil. GRBS 46 (2006), S. 333–337, hier: 334 und Anm. 6; vgl. Andersen, Ø., A note on the 'Mortality' of Gods in Homer. GRBS 22.4 (1981), S. 323–327, hier: 326.

160 Kirk (1990) 101; Neal (2006) 163.

161 Purves, A. C., Homer-Encyclopedia I (2011), Sp. 81–2 s.v. Ares; Kirk (1990) 101.

162 Faraone, C. A., Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece. CA 10.2 (1991), S. 165–205, hier: 166–172.

163 Faraone (1991) 167.

164 Paus. 3.15.7: τοῦ ναοῦ δὲ ἀπαντικρὺ πέδας ἐστὶν ἔχων Ἐνυάλιος, ἄγαλμα ἀρχαῖον. γνώμη δὲ Λακεδαιμονίων τε ἐς τοῦτό ἐστιν ἄγαλμα καὶ Ἀθηναίων ἐς τὴν Ἄπτερον καλουμένην Νίκην, τῶν μὲν οὔποτε τὸν Ἐνυάλιον φεύγοντα οἰχήσεσθαί σφισιν ἐνεχόμενον ταῖς πέδαις, Ἀθηναίων δὲ τὴν Νίκην αὐτόθι ἀεὶ μενεῖν οὐκ ὄντων πτερῶν. (Gegenüber dem Tempel [des Hipposthenes] steht eine alte Statue des gefesselten Enyalios; die Meinung der Lakedaimonier in bezug auf diese Statue ist dieselbe wie die der Athener in bezug auf Apteros genannte Nike, bei den einen nämlich, daß Enyalios sie, durch die Fesseln gehindert, niemals verlassen werde, bei den Athenern, daß Nike immer dort bleiben müsse, da sie keine Flügel habe; Übers.: E. Meyer).

tuen rituell gefesselt. Auf diese Weise sollten in der griechischen Vorstellungswelt wohl die Kräfte einer Gottheit zum Vorteil der Gemeinschaft nutzbar gemacht oder, sofern die Gottheit eine Gefahr darstellt, unterbunden werden.[165] Beispielhaft für dieses Phänomen ist die Bindung einer Aresstatue im kleinasiatischen Syedra, mit der die temporär bestehende Bedrohung durch Piraten bezwungen werden sollte. Dementsprechend wird dieses Phänomen noch ausführlich diskutiert.[166]

(4) Die Rettung des Ares durch Hermes etabliert eine Verbindung zwischen ihnen. Weitere Indizien erweitern diese: In der Odyssee unterstützt Hermes Ares nach dessen Gefangennahme und spricht sich für dessen Freilassung aus.[167] Zudem führen beide zusammen einen (Kampf-)Tanz im Hymnos für Apollo auf.[168] Diese Hinweise deuten an, dass beide Gottheiten in den Bereichen Konflikt und Wettkampf miteinander verbunden waren.[169] Allerdings wird die Beziehung, die in den besagten Quellen konstruiert wird, vom übrigen Befund nicht reflektiert. Deshalb ist die Tiefe ihrer Verbindung schwer einzuschätzen, doch hat sie, insoweit es aus dem Quellenbefund ersichtlich wird, keine Bedeutung in der religiösen Vorstellungswelt erlangt. An dieser Stelle mag sie zu Recht allegorisch gedeutet werden: Hermes entfesselt als Botengott den Krieg, der bis zu diesem Zeitpunkt in Ketten lag.[170] Während die Beziehung zwischen Ares und Hermes in den homerischen Epen kein Thema mehr ist, wird dagegen das Verhältnis zu Athena weiter ausgebaut:

Hom. Il. 5.428–430	οὔ τοι, τέκνον ἐμὸν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα, ἀλλὰ σύ γ' ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο, ταῦτα δ' Ἄρηϊ θοῷ καὶ Ἀθήνῃ πάντα μελήσει.[171]	Töchterchen, dein Geschäft sind nicht die Werke des Krieges. Ordne du lieber hinfort die lieblichen Werke der Hochzeit. Jene besorgt Athene schon und der kriegstüchtige Ares.

Als Aphrodite sich über ihre Verwundung bei Zeus beschwert, stellt die Antwort des höchsten Gottes klar, dass nicht sie für die πολεμήϊα ἔργα verantwortlich sei, sondern Athena und Ares. Dieser erhält hier zudem das Epitheton θοῷ.[172]

Der Beiname θοός steht mit der Bedeutung des Gottes in einer Wechselbeziehung: Fungiert der Terminus Ἄρης metonymisch als Waffe, dann wird die Bedeutung „spitz“ oder „scharf“

165 Faraone (1991) 166ff.; Mezzadri (1993) 32. An einem bestimmten (Fest-)Tag wurden die Götter entfesselt und später in einer Kultzeremonie neu gebunden. Dadurch wurde die Ordnung wiederhergestellt: Burkert (2011) 146.

166 Siehe S. 303f. In der hethitischen Kultpraxis waren derartige Bindungsrituale wohl Praxis. Ihre Rituale und Mythen mögen die Griechen also beeinflusst haben: Riemschneider, M., Der Gott im Fass. AAntHung 8 (1960), S. 7–34, hier. 7f.

167 Hom. Il. 8.266–366.

168 Hom. h. 3.200.

169 Allan, A., From Agonistes to Agonios: Hermes, Chaos and Conflict in Competitive Games and Festivals. In: Bell, S.; Davies, G. (Hgg.); Games and Festivals in Classical Antiquity. Proceedings of the Conference held in Edinburgh 10-12 July 2000 (Oxford 2004), S. 45–54.

170 Millington (2013) 70.

171 Änderung: „kriegstüchtig“ statt „rüstig“.

172 Das Gespräch mag sich an nahöstliche Vorbilder der Ishtar/Inu-Geschichten anlehnen, in denen sich eine ähnliche Belehrung findet: Burkert (2011) 47.

verwendet; tritt Ares hingegen als Gott auf, dann „schnell“ oder „flink“.[173] Das Epitheton betont also die bedrohliche Aura, die von ihm ausgeht und die auf seiner überlegenen Schnelligkeit im Kampf beruht.[174] Womöglich wird θοός deshalb auch in Verbindung mit ἀτάλαντος Ἄρηϊ zum Vergleich mit Helden wie Hektor oder Achilles genutzt, um diesen Aspekt zu unterstreichen.[175]

Zudem überschneiden sich hier erneut die Rollen von Athena und Ares in der Domäne des Krieges. Die Bestätigung dieses gemeinsamen Aspekts spiegelt womöglich eine reale Kultbeziehung wider.[176] In einigen Kulten und im Vertragswesen werden dieser Aspekt und die daraus resultierende Gemeinschaft nämlich noch wesentlich an Bedeutung gewinnen.[177] In der Handlung droht hingegen eine Konfrontation mit der Göttin:

Hom. Il. 5.454–463	δὴ τότε θοῦρον Ἄρηα προσηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων· „Ἄρες, Ἄρες βροτολοιγὲ, μιαιφόνε, τειχεσιπλῆτα, οὐκ ἂν δὴ τόνδ' ἄνδρα μάχης ἐρύσαιο μετελθὼν, Τυδεΐδην, ὃς νῦν γε καὶ ἂν Διῒ πατρὶ μάχοιτο; Κύπριδα μὲν πρῶτον σχεδὸν οὔτασε χεῖρ' ἐπὶ καρπῷ, αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος.“ ὣς εἰπὼν αὐτὸς μὲν ἐφέζετο Περγάμῳ ἄκρῃ, Τρῳὰς δὲ στίχας οὖλος Ἄρης ὤτρυνε μετελθὼν εἰδόμενος Ἀκάμαντι θοῷ, ἡγήτορι Θρῃκῶν. υἱάσι δὲ Πριάμοιο διοτρεφέεσσι κέλευεν·	Jetzt aber sprach zum tobenden Ares Phoibos Apollon: Ares, mordender Ares, du blutiger Mauernzertrümmerer! Könntest du nicht den Mann da verfolgen und scheuchen vom Felde, Tydeus' Sohn, der Zeus, den Vater, selbst würde bekämpfen? Kypris hat er an der Hand beim Knöchel verwundet; Dann bestürmte er mich, von Ansehn gleich einem Dämon! Also sprach er und setzte sich hin auf Pergamos' Höhe. Aber die Troer spornte zum Kampf der verderbliche Ares, Akamas gleich an Gestalt, dem rüstigen Führer der Thraker; also trieb er des Priamos Söhne von göttlichem Stamme:

In Umkehrung der bekannten Wegführung durch Athena wird Ares in diesem Vers von Apollo in den Kampf zurückgeholt. Denn der Held Diomedes, der Aphrodite verletzt und Apollon in die Flucht geschlagen hat, bedroht die trojanische Schlachtordnung. Daraufhin stürzt Ares sich entgegen der Weisung des Zeus wieder in den Kampf und spornt die Troer in der Gestalt des thrakischen Fürsten Akamas an. Indem er ihnen als Akamas den vermeintlichen Tod des Helden Aeneas verkündet, entfacht er ihre Wut und treibt sie somit in die Schlacht gegen die Achaier.[178]

173 Θοος: Hom. Il. 5.430, 8.215, 13.295, 13.328, 13.528, 16.784, 17.072, 17.536; Christian (2015) 89 und Anm. 214; Brügger (2009) 195. Ähnliches lässt sich über das Adjektiv ὀξὺς (scharf) sagen (Hom. Il. 7.329–31). In einer Rede weist Nestor dem sogenannten ὀξὺς Ἄρης die Schuld am Blutvergießen zu. Da sich Ares zu diesem Zeitpunkt schmollend auf dem Olymp aufhält, ist er nicht *in persona* verantwortlich. Deshalb handelt es sich um eine Metonymie, wahrscheinlich als Chiffre für eine Waffe. Demnach wäre die „scharfe Waffe“ für das Blutvergießen verantwortlich, was wiederum die Gefährlichkeit des Ares unterstreicht.

174 Hom. Od. 8.330–332.

175 Hirschberger (2011) 281.

176 Hom. Il. 4.439–441.

177 Siehe S. 336–338, 339f.

178 Getötet wurde nur eine Illusion des Aeneas, denn ihn rettet eine göttliche Intervention und bringt ihn an einen sicheren Ort. Diese Information ist Ares, der bis zu diesem Zeitpunkt am Ufer des Skamandros gewartet hat, entweder unbekannt oder er nutzt den scheinbaren Tod des Aeneas, um den Zorn und damit die Kampfbereitschaft der Kämpfer zu wecken: Hom. Il. 5.460–470.

Bemerkenswerterweise wird Ares mit denselben Epitheta angesprochen, die schon Athena zuvor verwendet hat.[179] Dadurch wird das Formelhafte in den homerischen Epen noch einmal deutlich. Darüber hinaus sind für Ares anhand dieser Episode drei Aspekte evident:

(1) Diese Episode ergänzt die Beinamen des Ares um das Epitheton οὖλος. Der Terminus definiert ihn als Figur, deren Handeln Verderben verursacht. Er schärft also, wie das bereits diskutierte βροτολοιγος, den zerstörerischen Charakter des Gottes.[180]

(2) Überraschenderweise nimmt Ares die Gestalt des Thrakers Akamas an, um die Troer zu motivieren.[181] Dass Götter ihre Gestalt verändern, ist ein bekannter Topos: So erscheint Aphrodite Helena in Gestalt einer Dienerin.[182] Ares verwandelt sich allerdings nur in diesem Fall. Dieses Verhalten entspricht auch nicht seiner üblichen Vorgehensweise, denn List und Täuschung sind ihm fremd.[183]

(3) Auffällig ist insbesondere, dass Ares einen Thraker verkörpert. Dadurch verbindet die Ilias ihn nämlich mit Thrakien, dem wilden Barbarenland. Einer Sichtweise zufolge unterstreiche diese Erwähnung, dass Ares keine griechische, sondern eine thrakische Gottheit sei.[184] Diese These wird später diskutiert, wenn zwei weitere und für die These zentrale Verse analysiert wurden.[185]

Nach der Ansprache des Akamas-Ares beschreibt die Ilias das Gefecht, in dem Ares die Troer tatkräftig unterstützt. Indem er das Schlachtfeld verdunkelt und sie zum Kampf ermutigt, wie Apollon es von ihm verlangt hat, wird Ares als wichtiger Faktor beim Gegenangriff der Troer hervorgehoben.

Hom. Il. 5.506–510	οἳ δὲ μένος χειρῶν ἰθὺς φέρον· ἀμφὶ δὲ νύκτα θοῦρος Ἄρης ἐκάλυψε μάχῃ Τρώεσσιν ἀρήγων, πάντοσ' ἐποιχόμενος· τοῦ δ' ἐκραίαινεν ἐφετμὰς Φοίβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου, ὅς μιν ἀνώγει Τρωσὶν θυμὸν ἐγεῖραι, […].	Vorwärts drangen jene mit kräftigen Armes; in Dunkel hüllte der tobende Ares die Schlacht, zum Schirme den Troern, trat zu allen heran und richtete aus die Ermahnung Phoibos', des Gotts mit dem goldenen Schwerte, der ihm geboten, Trojas Volke den Mut zu erhöhn, […].

Diese Verse verdeutlichen die Parteinahme und Unterstützung des Gottes für die Troer im Kampf gegen die Achaier und veranschaulichen die Wirkung, die dem Gott auf dem Schlachtfeld zugeschrieben wird. Er beeinflusst Menschen und Umgebung gleichermaßen und ist im fünften Gesang wie kein anderer Gott in die Schlacht involviert. Parallel dazu versinnbildli-

179 Hom. Il. 5.029–036.
180 LSJ s.v. οὖλος.
181 Hom. Il. 5.460–63.
182 Hom. Il. 3.383–394.
183 Dies lässt sich besonders an den Kämpfen gegen Diomedes und Athena demonstrieren, in denen Ares direkt auf den Gegner zustürmt, statt überlegt vorzugehen: Hom. Il. 5.840–63, 21.391–433.
184 Vgl. Gerhard (1854) 367f.; Tümpel (1895) 642–667; Nilsson (1967) 517ff.; Kirk, G. S., Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion (Reinbek bei Hamburg 1987), S. 247; Séchan/Lévêque (1990) 19; Burkert (2011) 260.
185 Siehe S. 62f., 366f.

chen seine Anwesenheit und insbesondere das von ihm ins Dunkel getauchte Schlachtfeld, welches Leid und Sterben durch seine Beteiligung über Troer und Achaier hereinbricht.[186] Dermaßen durch den Gott gestärkt, wendet sich das Blatt zugunsten der Troer:

Hom. Il. 5.592–595	[…]· ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἄρης καὶ πότνι' Ἐνυώ, ἡ μὲν ἔχουσα κυδοιμὸν ἀναιδέα δηιοτῆτος, Ἄρης δ' ἐν παλάμῃσι πελώριον ἔγχος ἐνώμα, φοίτα δ' ἄλλοτε μὲν πρόσθ' Ἕκτορος, ἄλλοτ' ὄπισθε.	[…] Voran schritt Ares, der Gott und Enyo: Sie mit dem tückischen Geiste des wilden Schlachtgetöses, Ares, mit Macht in den Händen die riesige Lanze bewegend, wandelte bald vor Hektor einher, bald hinter dem Helden.

Im Weiteren wird ihr Vormarsch illustriert, an dem Ares und Enyo, die Personifikation des Nahkampfs, als tragende Figuren teilnehmen. Ares begünstigt hier Priamos ältesten Sohn, Hektor. Beide schreiten nämlich gemeinsam über das Schlachtfeld. In dieser Rolle ähnelt Ares wiederum Athena,[187] denn auch sie steht ihrem Favoriten in der Schlacht bei und so hält es im begrenzten Rahmen Ares mit Hektor. Der grundlegende Unterschied besteht also im Umfang der Unterstützung: Athena steht ihrem Schützling, wie Millington berechtigterweise herausstellt, nicht nur in der Aristie und damit im Kampf zur Seite, sondern berät ihn auch abseits des Schlachtfelds und verleiht ihm Stärke. Ares handelt nicht so. Ihre Beziehung zu Diomedes reicht demnach tiefer als die zwischen Ares und Hektor.[188]

Der hier ebenfalls verwendete Ausdruck πελώριον ἔγχος erweckt den Eindruck einer gewaltigen, geradezu überdimensionierten Waffe. In der epischen Tradition unterstreichen Waffen die Bedeutung und die physischen Charakteristika ihrer Träger.[189] Wenn also Helden wie Hektor und Achilles solche Waffen führen, werden damit die physischen Merkmale betont, die sie aufweisen müssen, um die Kampfwerkzeuge tragen zu können.[190] Gleiches darf man also in Bezug auf Ares annehmen.

Die Schlacht tobt und Ares begleitet weiterhin den Heroen Hektor auf dem Schlachtfeld. Doch steht hier die äußerliche Ähnlichkeit zwischen Ares und den Menschen im Vordergrund.

Hom. Il. 5.603–604	τῷ δ᾽ αἰεὶ πάρα εἷς γε θεῶν, ὃς λοιγὸν ἀμύνει· καὶ νῦν οἱ πάρα κεῖνος Ἄρης βροτῷ ἀνδρὶ ἐοικώς.	Steht bei ihm doch immer ein Gott und wehrt dem Verderben! Jetzt auch nahte ihm [Diomedes] Ares, der ganz einem Sterblichen ähnelt!

Dass Ares und die sterblichen Kämpfer sich gleichen, ist wahrscheinlich auf zwei Aspekte zurückzuführen: Erstens beschreibt die Ilias Ares häufig als Krieger, sodass man ihn sich wohl mit der üblichen Ausrüstung eines Kämpfers vorstellen darf. Dies mag zweitens mit der Dar-

186 Brügger (2016) Anm. 556.

187 Hom. Il. 5.835–840; siehe S. 60f., 359f.

188 Die Gründe für die umfangreiche Hilfe der Athena sieht Millington in der Ilias. Die Göttin sei nicht nur Diomedes (Hom. Il. 5.001–002, 10.552–553) zugetan, sondern bereits seinem Vater (Hom. Il. 4.387–390). Dafür revanchiert sich der Held mit Gebeten und Opfern (Hom. Il. 5.114–21, 10.570–579) und zu Recht weist er darauf hin, dass andere Helden Athena ebenfalls in hohen Ehren halten (Odysseus, Menelaos), zugleich aber auch andere Götter als Protektoren von Helden auftreten (Apollo, Aphrodite). Allerdings scheint diese göttliche Protektion im Vergleich zu Athena weitestgehend oberflächlich zu sein: Millington (2013) 27, 37.

189 Schwartz, A., HomEnc III (Chichester 2013), Sp. 931–933 s. v. Weapons and Armor.

190 Hom. Il. 15.676–8; 16.140–144.

stellung des Gottes in der Ikonographie zusammenhängen, in der er überwiegend in Rüstung, mit Helm und Speer abgebildet ist. Dadurch kann man ihn von sterblichen Kämpfern kaum unterscheiden.[191] Die Verbindung zwischen Ares und Hektor wird weiterhin thematisiert:

Hom. Il. 5.699–704	Ἀργεῖοι δ' ὑπ' Ἄρηϊ καὶ Ἕκτορι χαλκοκορυστῇ οὔτε ποτὲ προτρέποντο μελαινάων ἐπὶ νηῶν οὔτε ποτ' ἀντεφέροντο μάχῃ, ἀλλ' αἰὲν ὀπίσσω χάζονθ', ὡς ἐπύθοντο μετὰ Τρώεσσιν Ἄρηα. ἔνθα τίνα πρῶτον τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξαν Ἕκτωρ τε Πριάμοιο πάις καὶ χάλκεος Ἄρης;	Nun vor Ares' Gewalt und dem erzgepanzerten Hektor drängten die Danaer weder zum Lager der dunkelen Schiffe, noch versuchten sie weiter den Gegner, sondern allmählich wichen sie, als sie vernahmen, daß Ares inmitten der Troer. Wen beraubten zuerst und wen als letzten der Waffen Hektor, Priamos' Sohn, und der erzumgürtete Ares?

Während die Troer ins Lager vordringen, weichen ihre Gegner angsterfüllt zurück, sobald sie Ares und Hektor erblicken. Die Intervention Hektors und des χάλκεος Ares wird an dieser Stelle als entscheidend beschrieben, um die Achaier in die Flucht zu schlagen.

Hier setzt sich der maßgebliche Einfluss des Ares und seines Protegés Hektor fort, der dazu führt, dass die feindlichen Linien zusammenbrechen. Dabei sind es wohl weniger ihre Kampffähigkeiten, welche die Achaier zum schrittweisen Rückzug veranlasst, sondern vielmehr die furchterregende Präsenz beider.[192] Impliziert wird daher, dass bereits die Anwesenheit des Gottes Furcht auslöst. Dies hängt womöglich mit Phobos und Deimos zusammen, die hier zwar nicht erwähnt werden, aber in der Ilias zum Umfeld des Ares zählen.[193]

Ferner erhält der Gott hier erstmals das Adjektivattribut χάλκεος, das als Terminus und als griffige Metapher Waffen und Rüstungen der Krieger umschreibt. In Verbindung mit Ares drückt χάλκεος deshalb wohl zweierlei aus: Erstens deutet es die Bedrohung an, die von ihm und den Kriegern ausgeht, da sie mit ihren Waffen und in ihren Rüstungen einen Eindruck der Gefahr hinterlassen.[194] Zweitens umschreibt der Terminus χάλκεος, wenn er mit Ares verbunden ist, ebenfalls häufig eine Waffe. Das Adjektiv unterstreicht insbesondere die Gefahr, die von dem Gott ausgeht, weil er von den Achaiern als wichtiges Element erkannt wird, um die Schlacht zugunsten der Troer zu wenden. Diese Aura der Bedrohung, die Ares zu umgeben scheint, wird auch im folgenden Vers aufgegriffen:[195]

Hom. Il. 5.715–717	ἦ ῥ᾽ ἄλιον τὸν μῦθον ὑπέστημεν Μενελάῳ, Ἴλιον ἐκπέρσαντ᾽ εὐτείχεον ἀπονέεσθαι, εἰ οὕτω μαίνεσθαι ἐάσομεν οὖλον Ἄρηα.	Wahrlich, mit eitelem Worte verhießen wir einst Menelaos heimzukehren, nachdem er Ilios' Feste zertrümmert, wenn wir also zu wüten dem tobenden Ares vergönnen!

191 Zur grundlegenden Ikonographie des Ares: siehe S. 71–78.

192 Ares ist als anthropomorphe Gestalt im Kampf, mit Ausnahme des 5. Gesangs, wenig präsent, doch erscheint sein Name trotzdem häufig in der Ilias: Millington (2013) 38. Dies erklärt sich einerseits durch die Metonymie, andererseits dadurch, dass Athena ihn zweimal aus der Schlacht drängt.

193 Hom. Il. 4.439–441; siehe S. 358f.

194 LSJ s.v. xalkeos; Moulton, C., Homeric Metaphor. CPh 74.4 (1979), S. 279–293, hier: 283; Brügger (2009) 178.

195 Luz Prieto (1996) 147–149. Diese Ähnlichkeit zwischen den Heroen und Ares sei auch ein Zeichen dafür, dass Ares der Archetyp eines Kriegers ist: Millington (2013) 50; siehe S. 339f.

Unterbrochen wird die Handlung, in der Hektor und Ares von Erfolg zu Erfolg eilen, durch eine Unterhaltung zwischen Athena und Hera. Sie enthüllt den bemerkenswerten Fakt, dass Hera einst Menelaos versprochen hatte, Troja zu zerstören, indem sie Ares auf die Stadt loslasse.

Das Gespräch zwischen den Göttinnen rekurriert auf das besagte Versprechen gegenüber König Menelaos, dass Ares Troja zerstören und der Fürst seine Ehefrau Helena und seine Rache bekommen werde, sobald der Gott entfesselt sei. Weil Ares jedoch vor Beginn des Angriffs auf Troja die Seiten gewechselt hatte, erwies sich ihr Versprechen als übereilt. Dieser Seiten- und Gesinnungswechsel des Ares lässt sich in dem später verwendeten und zentralen Begriff des *allosprosalle* zusammenfassen,[196] der zudem den Wankelmut der Gottheit unterstreicht und demnach seinen „Verrat" mit einer unentschlossenen Gesinnung erklärt.

Den Plan, Ares für den Kampf gegen Troja zu entfesseln, wird hier durch das Verb μαίνεσθαι ausgedrückt. Allgemein definiert es von extremen Emotionen gesteuerte Aktionen, die unter dem Einfluss von Wut und Wahn begangen werden. Dementsprechend verwendet man μαίνεσθαι für Charaktere, die (temporär) die psychische Kontrolle verloren haben. Bezieht man den Terminus auf die versprochene Zerstörung Trojas, dann lässt es sich als eine Art Raserei definieren, die erst mit der Vernichtung des Feindes endet. Darin ist eine deutliche Parallele zum Kampf zu erkennen.[197] Um diese Geisteshaltung und die Zerstörungskraft des Ares zusätzlich zu unterstreichen, wird der schon besprochene Terminus οὖλον eingesetzt. Dieses fast wahnhafte Verhalten des Ares wird später in der Ilias und in den Tragödien wieder aufgegriffen.[198]

Hom. Il. 5.757–766	„Ζεῦ πάτερ, οὐ νεμεσίζῃ Ἄρῃ τάδε καρτερὰ ἔργα, ὁσσάτιόν τε καὶ οἷον ἀπώλεσε λαὸν Ἀχαιῶν μὰψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐμοὶ δ' ἄχος, οἳ δὲ ἔκηλοι τέρπονται Κύπρίς τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων ἄφρονα τοῦτον ἀνέντες, ὃς οὔ τινα οἶδε θέμιστα; Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τί μοι κεχολώσεαι, αἴ κεν Ἄρηα λυγρῶς πεπληγυῖα μάχης ἐξαποδίωμαι;" τὴν δ᾽ ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς· „ἄγρει μάν οἱ ἔπορσον Ἀθηναίην ἀγελείην, ἥ ἑ μάλιστ᾽ εἴωθε κακῇς ὀδύνῃσι πελάζειν."	Zürnst du nicht, Vater Zeus, dem Ares ob der Gewalttat, wie er verderbt ein so großes und herrliches Volk der Achaier, frevlerisch, wider Gebühr? Mich kränkt es! Aber in Ruhe freuen sich dessen Apoll mit dem silbernen Bogen und Kypris, welche den Wüterich reizten, der keine Gerechtigkeit achtet! Vater Zeus, ob du wohl dich ereifertest, wenn ich den Ares träfe mit schmählichem Schlag und aus dem Getümmel verscheuchte? Ihr entgegnete Zeus, der Wolkenversammler, und sagte: Frisch nur, treib' ihm Athene zu, die beutegewohnte; ist sie doch stets vor allem bestrebt, ihm Qualen zu schaffen!.

Nach ihrem Gespräch mit Athena manipuliert Hera Zeus, um gegen Ares zu intervenieren. Sie argumentiert, Aphrodite und Apollon hätten Ares gegen den ausdrücklichen Willen des Zeus

196 Hom. Il. 5.831, 5.889.
197 Brügger (2016) 61.
198 μαίνομαι: Hom. Il. 15.128: μαινόμενε (Rasender), Hom. Od. 11.537: ἐπιμὶξ δέ τε μαίνεται Ἄρης (denn blindlings wütet Ares).

in den Kampf zurückgebracht.[199] Deshalb erlaubt er Hera, Athena gegen Ares zu schicken, die ihm anscheinend gerne Qualen verschafft und seine καρτερὰ ἔργα beenden soll.

Dass Hera indirekt in den Kampf eingreift, deutet die verheerende Wirkung des Ares auf dem Schlachtfeld an, denn, wie sich gezeigt hat, haben er und Hektor das archaische Heer fast vollständig in die Flucht geschlagen.[200] Eine Niederlage hätte für Hera und Athena, die Menelaos ein Versprechen gegeben hatten, fatale Folgen. Deswegen hebt die Göttin gegenüber ihrem Gemahl die Gewalttaten ihres gemeinsamen Sohnes hervor und zeichnet ein abstoßendes Bild, um Zeus zum Handeln zu drängen. Dazu zählt der Vorwurf, Ares habe die Weisung seines Vaters missachtet, indem er sich vor allem von Apollon leichtfertig zum Kampf drängen ließ. Ares wird hier zielgerichtet als äußerst rücksichtslos und gewalttätig charakterisiert. Aufgrund seiner bisher geschilderten Handlungen trifft diese Beschreibung zwar zu,[201] doch versucht Hera vorrangig, die Niederlage der Achaier zu verhindern und das Versprechen gegenüber Menelaos zu erfüllen.

Als Reaktion erlaubt Zeus seiner Gemahlin Hera, dass sie Athena gegen Ares schickt, um diesen zu bestrafen. Dadurch wird Athena zur Gegenspielerin des Ares und ihrer Beziehung eine weitere Ebene hinzugefügt: Bestand ihr Gegensatz vorher aus überlappenden Funktionen in der Domäne des Krieges und der Unterstützung unterschiedlicher Seiten im Kampf um Troja, erhält ihre Auseinandersetzung eine persönliche Note. Diese scheint aus der Abneigung der Göttin gegen ihren Halbbruder hervorzugehen. Da die Göttin Ares aber auch vor Schaden bewahrt hat und dies wiederum tun wird,[202] übertreibt Hera möglicherweise gezielt, um Ares zusätzlich vor Zeus zu diskreditieren. Die Feindseligkeit unterstreicht dennoch die ambivalente Haltung der Halbgeschwister zueinander: Einerseits schützt Athena ihren Bruder vor einer Bestrafung, andererseits führt sie eine solche mit Freuden aus.

Hom. Il. 5.824 – 834	γινώσκω γὰρ Ἄρηα μάχην ἀνὰ κοιρανέοντα. τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη· „Τυδεΐδη Διόμηδες, ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ, μήτε σύ γ' Ἄρηα τό γε δείδιθι μήτε τιν' ἄλλον ἀθανάτων· τοίη τοι ἐγὼν ἐπιτάρροθός εἰμι. ἀλλ' ἄγ' ἐπ' Ἄρηϊ πρώτῳ ἔχε μώνυχας ἵππους, τύψον δὲ σχεδίην μηδ' ἄζεο θοῦρον Ἄρηα, τοῦτον μαινόμενον, τυκτὸν κακόν, ἀλλοπρόσαλλον, ὃς πρώην μὲν ἐμοί τε καὶ Ἥρῃ στεῦτ' ἀγορεύων Τρωσὶ μαχήσεσθαι, ἀτὰρ Ἀργείοισιν ἀρήξειν, νῦν δὲ μετὰ Τρώεσσιν ὁμιλεῖ, τῶν δὲ λέλασται.“	Denn ich erkenne den Ares, der dort das Treffen durchwaltet. Ihm erwiderte drauf die strahlende Göttin Athene: Tydeus' Sohn, Diomedes, du meines Herzens Geliebter, fürchte du weder den Ares hinfort, noch einen der andern ewigen sonst; so mächtig als Helferin nah' ich dir selber! Auf nun, lenke auf Ares die stampfenden Pferde! Triff ihn ganz aus der Näh' und scheue nicht Ares, den rasenden Störenfried, der wechselt von einem zum andern! Ihm der neulich mir selbst und der Hera prahlend gelobt hat, Trojas Volk zu bekämpfen und beizustehen den Argeiern, jetzt jedoch mit den Troern es hält, der Achaier vergessend.

199 Hom. Il. 5.454–58; siehe S. 41f.
200 Hom. Il. 5.699–702.
201 Siehe S. 38f., 41f.
202 Hom. Il. 15.113–142; siehe S. 34f., S. 54f.

Um Ares vom Schlachtfeld zu entfernen, bedient sich Athena der Hilfe ihres noch zögerlichen Schützlings Diomedes. Damit sie aber überhaupt dessen Unterstützung erhält, verunglimpft sie Ares als unsteten Charakter und Wortbrecher.

Die abwertende Darstellung zielt wohl vor allem darauf ab, den unentschlossenen Helden Diomedes zum Kampf zu motivieren.[203] Hervorgehoben wird neben dem kriegerischen Charakter des Ares (θοῦρον)[204] deshalb besonders sein unstetes und verlogenes Wesen.[205] Wie Athena es schildert, repräsentiert Ares hier womöglich das wechselhafte Naturell des Krieges, welches das Kriegsglück mal in diese und mal in jene Richtung wendet. Ausgedrückt wird diese Haltung im Terminus ἀλλοπρόσαλλον – der es mal so und mal so hält.[206] Der Begriff betont insbesondere den ambivalenten Charakter der Gottheit: Ares ist zwar aufseiten der Troer aktiv, doch kämpfen auf der Gegenseite von ihm bevorzugte Krieger (Menelaos) und sogar Söhne.[207]

Aufgehetzt durch Athenas Brandrede gegen Ares, greift Diomedes den Gott letztlich an. Die Göttin begleitet ihn auf seinem Streitwagen, wie im Folgenden beschrieben wird:

Hom. Il. 5.841–863	αὐτίκ' ἐπ' Ἄρηϊ πρώτῳ ἔχε μώνυχας ἵππους. ἤτοι ὁ μὲν Περίφαντα πελώριον ἐξενάριξεν, Αἰτωλῶν ὄχ' ἄριστον, Ὀχησίου ἀγλαὸν υἱόν· τὸν μὲν Ἄρης ἐνάριζε μιαιφόνος· αὐτὰρ Ἀθήνη δῦν' Ἄϊδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης. ὡς δὲ ἴδε βροτολοιγὸς Ἄρης Διομήδεα δῖον, ἤτοι ὁ μὲν Περίφαντα πελώριον αὐτόθ' ἔασε κεῖσθαι, ὅθι πρῶτον κτείνων ἐξαίνυτο θυμόν, αὐτὰρ ὁ βῆ ῥ' ἰθὺς Διομήδεος ἱπποδάμοιο. οἳ δ' ὅτε δὴ σχεδὸν ἦσαν ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντες, πρόσθεν Ἄρης ὠρέξαθ' ὑπὲρ ζυγὸν ἡνία θ' ἵππων ἔγχεϊ χαλκείῳ, μεμαὼς ἀπὸ θυμὸν ἑλέσθαι· καὶ τό γε χειρὶ λαβοῦσα θεὰ, γλαυκῶπις Ἀθήνη, ὦσεν ὑπὲκ δίφροιο ἐτώσιον ἀϊχθῆναι. δεύτερος αὖθ' ὡρμᾶτο βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης ἔγχεϊ χαλκείῳ· ἐπέρεισε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη νείατον ἐς κενεῶνα, ὅθι ζωννύσκετο μίτρην· τῇ ῥά μιν οὖτα τυχών, διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψεν, ἐκ δὲ δόρυ σπάσεν αὖτις. ὃ δ' ἔβραχε χάλκεος Ἄρης, ὅσσόν τ' ἐννεάχιλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχιλοι ἀνέρες ἐν πολέμῳ ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος. τοὺς δ' ἄρ' ὑπὸ τρόμος εἷλεν Ἀχαιούς τε Τρῶάς τε δείσαντας· τόσον ἔβραχ' Ἄρης ἆτος πολέμοιο.[208]	Eilend hielt sie auf Ares zuerst die stampfenden Rosse. Der entwaffnete grade den ungeheuren Periphas, wohl den besten Aitoler, Ochesios' glänzenden Sprossen: Diesen erlegte der blutige Ares. Aber Athene barg sich in Hades' Helm vor dem Blick des gewaltigen Ares. Als nun der mordende Ares den edlen Tydiden gewahrte, ließ er den ungeheuren Periphas gleich an der Stelle liegen, wo er zuerst ihm gewaltsam das Leben entrissen, eilte dann auf Diomedes zu, den riesigen Helden. Als die Gegeneinadereilenden jetzt sich genährt, streckte sich Ares über das Joch hinweg und die Zügel mit der Lanze von Erz, in Begier, ihm das Leben zu rauben. Doch es ergriff sie Athene, die strahlenäugige Göttin, stieß sie vom Sessel hinweg, daß ganz umsonst sie vorbeifuhr. Jetzt erhob sich als zweiter der Rufer im Streit Diomedes mit der Lanze von Erz, und es drängte sie Pallas Athene gegen die Weiche des Bauchs, wo die eherne Binde sich anschloß: Dorthin traf er den Gott und zerfleischte die blühende Haut ihm. Zog dann die Lanze zurück. Da brüllte der eherne Ares laut, als schrieen zugleich neuntausend oder zehntausend Männer im Kriege, sobald sie das Toben des Ares erregten. Und es erzitterten alle die Troer umher und Achaier, voller Entsetzen: so brüllte der unersättliche Ares.

203 Millington (2013) 59–62.
204 Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498.
205 Hom. Il. 5.832–4.
206 Brügger (2009) 163; Hom. Il. 5.889. Mezzadri vergleicht Ares mit einem Fluss: mobil, fluktuierend und inkonsistent: Mezzadri (1993) 38.
207 Hom. Il. 2.511–515, 3.021.
208 Änderung: „riesigen“ statt „reisigen“.

Während der Gott gerade die Rüstung des getöteten aitolischen Helden Periphas als Kriegstrophäe erbeutet, greift ihn Diomedes an. Ares versucht rasch, den Favoriten der Göttin auszuschalten, doch wird sein Angriff von Athena abgewehrt. Daraufhin lenkt sie den Speer ihres Favoriten erfolgreich gegen den Unterleib des Gottes. Die Flucht des nun verwundeten Gottes begleitet ein markerschütternder Schrei. Die tragische Szene unterstreicht vor allem vier Aspekte:

(1) Die Szene belegt, dass Ares sich am Gefecht gegen sterbliche Kämpfer beteiligt.[209] Er handelt also anders als die anderen Götter, die entweder aus der Ferne oder nur gegen andere Götter kämpfen. Da er zudem eine Rüstung als Kriegsbeute nimmt, entsprechen seine Handlungen eher denen menschlicher Krieger. Bei Ares verschwimmen also die Grenzen zwischen göttlichem und menschlichem Handeln.[210]

(2) Neben bereits erwähnten Epitheta und Adjektivattributen wie βροτολοιγὸς oder χάλκεος wird Ares hier und später in der Ilias als ἦτος πολέμοιο bezeichnet.[211] Die Formel betont seine unersättliche Lust nach Krieg und fixiert sein Profil auf den Kampf. Dies geschieht ebenso durch das Attribut ὄβριμος, das wie κρατερῷ unterstreicht, über welch große körperliche Kraft Ares verfügt.[212]

(3) Wie bereits erörtert, gerät das Konzept der Unsterblichkeit mit der hier zu beobachtenden Verwundung des Ares in Konflikt. „Unsterblich" bedeutet in diesem Kontext allerdings nicht notwendigerweise „unverwundbar". Aphrodite wird als erste Gottheit in der Ilias verwundet, auf dem Olymp aber problemlos geheilt.[213] Die Verwundung des Ares ist also nicht außergewöhnlich, zumal Athena Diomedes geholfen hat. Interessanterweise erleiden ausschließlich Götter aufseiten der Troer derartige Verletzungen. Da die Verletzung keine Konsequenzen hat, verdeutlichen diese Verse berechtigterweise den Unterschied zwischen Menschen und Göttern: Letztere sterben offensichtlich nicht an Blutverlust.

Dass ein Gott blutet, befremdet im ersten Moment, weil Menschen zwar Blut – das Zeichen des Lebens – besitzen, Götter aber nicht, wie es allgemein in der Ilias geschildert wird.[214] Die Götter haben allerdings ein Pendant mit dem Namen ἰχώρ (ichor = Saft) oder ἄμβροτον

209 Ares hat auch Isandros, den Sohn des Bellorophon, getötet: Hom. Il. 6.203. Dieses Bild diente als Vorbild für spätere Darstellungen in der Sepulkraldichtung, in dem „menschliches Handeln" und „göttliches Wirken" zusammenfallen: Brügger (2016) 242.

210 Ares und die Heroen ähneln einander in den körperlichen Attributen, im Erscheinungsbild, in ihrem Leiden und ihrer Verwundbarkeit: vgl. Millington (2013) 50.

211 ἦτος πολέμοιο: Hom. Il. 5.388, 6.203.

212 Hom. Il. 2.515; Brügger (2016) 266. Weil der Kampf als Tanz zu Ehre des Ares bezeichnet wird (Hom. Il. 7.241), ist er eine Kulthandlung für Ares. Da der Gott unersättliches Gefallen am Krieg findet, ehren die Krieger durch den Kampf Ares: Millington (2013) 44f.

213 Hom. Il. 5.334–343.

214 Hom. Il. 5.341–342.

αἷμα (unsterbliches Blut), das ein Zeichen ihrer Unsterblichkeit ist. Sie vermögen also zu bluten und Wunden zu erleiden, aber sie sterben nicht an ihnen; sie leiden nur.[215] Nirgends wird angedeutet, dass Ares (oder Aphrodite) durch ihre Wunden ernsthaft in Gefahr gerieten. Ihre Wunden werden nämlich problemlos behandelt, auch wenn bei Ares der Heiler Paieon Hand anlegt, um die Schmerzen des Gottes schneller zu stillen.[216] Gefährdet ist der Gott also zu Recht nicht.[217] Die Tatsache, dass Ares verwundet wird und blutet, unterstreicht erneut, wie sehr er in der Darstellung den Heroen ähnelt. Zugleich bedeutet das Schlagen von Wunden und Vergießen von Blut für die Helden der Ilias auch den Sieg über einen Widersacher, sei er göttlich oder sterblich.[218]

(4) Die demütigende Niederlage des Ares ist ein Exempel für die Aristie des Diomedes, der mit der Hilfe Athenas diesen Gott besiegt hat. Ares wird dadurch gegenüber Athena in der Götterhierarchie herabgesetzt, denn ihr ist es gelungen, die Personifikation des Kampfes zu bezwingen. Welche Konsequenzen diese schmachvolle Niederlage des Ares auf die Vorstellungswelt ausgeübt hat, werde ich im Rahmen der Theomachie erörtern.[219] An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Ares als Personifikation des Krieges, bezwungen wurde, was Zweifel an seiner Macht hervorruft.

Hom. Il. 5.864–887	οἵη δ᾽ ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀὴρ καύματος ἐξ ἀνέμοιο δυσαέος ὀρνυμένοιο, τοῖος Τυδεΐδη Διομήδεϊ χάλκεος Ἄρης φαίνεθ᾽ ὁμοῦ νεφέεσσιν ἰὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν. καρπαλίμως δ᾽ ἵκανε θεῶν ἕδος, αἰπὺν Ὄλυμπον, πὰρ δὲ Διὶ Κρονίωνι καθέζετο θυμὸν ἀχεύων, δεῖξεν δ᾽ ἄμβροτον αἷμα καταρρέον ἐξ ὠτειλῆς, καί ῥ᾽ ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· „‘Ζεῦ πάτερ, οὐ νεμεσίζῃ ὁρῶν τάδε καρτερὰ ἔργα; αἰεί τοι ῥίγιστα θεοὶ τετληότες εἰμὲν ἀλλήλων ἰότητι, χάριν ἄνδρεσσι φέροντες. σοὶ πάντες μαχόμεσθα· σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην οὐλομένην, ᾗ τ᾽ αἰὲν ἀήσυλα ἔργα μέμηλεν. ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες, ὅσοι θεοί εἰσ᾽ ἐν Ὀλύμπῳ, σοί τ᾽ ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἕκαστος·	Wie aus Wolken geballt, ein finsterer Nebel sich bildet, wenn nach drückender Schwüle der Wind mit Brausen emporfährt: Also erschien dem Tydeussohne der eherne Ares, als er, in Wolken gehüllt, zum weiten Himmel hinanstieg. Rasch erreicht’ er den ragenden Göttersitz des Olympos, setzte sich, Trauer im Herzen, zu Zeus, dem Sohne des Kronos, zeigte das göttliche Blut, das niedertroff aus der Wunde, und mit Klagen begann er und sprach die geflügelten Worte: Zürnst du nicht, Vater Zeus, beim Anblick solcher Gewalttat? Stets doch haben wir Götter die bitterste Qual zu erdulden, einer vom Willen des andern, den Menschen allein zu gefallen! Dir sind alle wir feind, denn du erzeugtest die Törin, welche verderblich immer nur trachtet und frevelen Taten! Alle die anderen Götter, so viel den Olympos be-

215 Neal (2006) 156, 162; Andersen (1981) 323f.

216 Hom. Il. 5.398–402 (Aphrodite); Hom. Il. 5.899–901, 904 (Ares). Paion ist ein Heilergott, der mit *pharmaka* heilt. Das Theonym ist bereits in mykenischer Zeit zu finden: Ford, A. L., HomEnc II (Chichester 2013), Sp. 616 s. v. Paean.

217 Andersen deutet berechtigterweise darauf hin, dass Ares und (im geringen Ausmaß) Aphrodite zwar verletzt werden, ihrer Unsterblichkeit aber nicht widersprochen wird. So äußert sich Ares nach seiner schwerwiegenden Verwundung gegenüber Zeus, dass er entweder lange unter den Leichen gelegen hätte oder als Krüppel leben müsste, wenn man ihn nicht heilt. Sterben können Götter demnach nicht. Allenfalls ist eine längere Rekonvaleszenz für Götter nötig: Andersen (1981) 325f.

218 Neal (2006) 11, 151; McCoy, M., Wounded heroes: Vulnerability as a virtue in ancient Greek literature and philosophy (Oxford 2013), S. 10.

219 Hom. Il. 21.391-433; siehe S. 59ff. Athena stellt die göttliche Ordnung wieder her: Mezzadri (1993) 70.

ταύτην δ᾽ οὔτ᾽ ἔπεϊ προτιβάλλεαι οὔτέ τι ἔργῳ,
ἀλλ᾽ ἀνιεῖς, ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖδ᾽ ἀΐδηλον·
ἣ νῦν Τυδέος υἱὸν, ὑπερφίαλον Διομήδεα,
μαργαίνειν ἀνέηκεν ἐπ᾽ ἀθανάτοισι θεοῖσι.
Κύπριδα μὲν πρῶτον σχεδὸν οὔτασε χεῖρ᾽ ἐπὶ καρπῷ,
αὐτὰρ ἔπειτ᾽ αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος·
ἀλλά μ᾽ ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν
αὐτοῦ πήματ᾽ ἔπασχον ἐν αἰνῇσιν νεκάδεσσιν,
ἤ κε ζὼς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπῇσι.“

wohnen, folgen dir untertänig, wir fügen uns, jeder, gehorsam. Dieser allein begegnest du weder mit Worten noch Taten, sondern lässest sie tun, da du selbst die Verhaßte gezeugt hast. Sie hat jetzt Diomedes, den trotzigen Sprossen des Tydeus, angespornt zu wütendem Kampf mit unsterblichen Göttern! Kypris hat er zuerst an der Hand beim Knöchel verwundet; drauf bestürmt’ er mich selbst, von Ansehn gleich einem Dämon! Aber mit eilenden Füßten entrann ich ihm! Lange vielleicht noch ränge ich dort mit Qualen im gräßlichen Haufen der Leichen; Oder ich lebte, ein Krüppel, gelähmt vom Schlage des Erzes!

Nach der schmerzlichen Niederlage flieht Ares auf den Olymp. Dort prangert er gegenüber Zeus zornig Athenas Verhalten an. Seine Vorwürfe gegenüber dem Göttervater, der Hera erlaubt hatte, Athena gegen Ares zu senden, verdeutlichen das angespannte Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Zugleich versucht er, Mitleid zu erregen und seine Schnelligkeit zu betonen, ohne die er von Diomedes verkrüppelt worden wäre.

Diese Episode unterstreicht erneut den Konflikt zwischen Ares und Athena, weil sie Diomedes geholfen hat, Ares zu bezwingen. Berücksichtigt man die Schmähungen der Göttin gegen Ares,[220] dann beruht die hier gegenüber Zeus geäußerte Abneigung auf Gegenseitigkeit.

Wenig überraschend ist die offensichtliche Missgunst des Ares.[221] Während Zeus ihn umgehend bestraft, darf sich seine Halbschwester scheinbar alles erlauben. Diese emotionale Auseinandersetzung macht evident, dass ihr Konflikt in den Epen auf zwei Ebenen ausgetragen wird: Erstens überschneiden sich in der religiösen Vorstellungswelt ihre kriegerischen Rollen, in denen sich Athena in der Ilias gegenüber Ares als überlegen erweist. Zweitens geraten beide durch ihre unterschiedliche Loyalität in der Handlung zwangsweise aneinander. In der epischen Götterhierarchie wird Ares demnach hinter Athena zurückgesetzt und das nicht nur wegen der Niederlage, sondern auch wegen der ungleichen Behandlung durch ihren Vater. Ob sich diese Zurücksetzung in der religiösen Vorstellungswelt niedergeschlagen hat, wird in der Ilias nicht ersichtlich. Es liefert aber einen Hinweis, der im Rahmen der regionalen Analyse und der Synthese diskutiert wird.[222]

Darüber hinaus betont die Schnelligkeit, die Ares die Flucht ermöglicht hat, einen weiteren körperlichen und im Kampf wichtigen Aspekt, auch wenn Ares’ Gewandtheit bereits durch das bekannte Epitheton θοος angedeutet worden ist. Man darf aber annehmen, dass sich die ταχέες πόδες auf die Laufgeschwindigkeit oder, wenn der Vers ironisch zu verstehen ist, sogar

220 Hom. Il. 5.824–45.
221 Vgl. Allan, W., Divine Justice an cosmic order in early Greek Epic. JHS 126 (2006), S. 1–35, hier: S. 21 Anm. 98.
222 Siehe S. 359f.

die Fluchtgeschwindigkeit bezieht. In der Odyssee wird er von Hermes sogar als „Schnellster“ der Götter bezeichnet.[223]

Hom. Il. 5.888–909	τὸν δ᾽ ἄρ᾽ ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς· „μή τί μοι, ἀλλοπρόσαλλε, παρεζόμενος μινύριζε. ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν· αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε. μητρός τοι μένος ἐστὶν ἀάσχετον, οὐκ ἐπιεικτὸν, Ἥρης· τὴν μὲν ἐγὼ σπουδῇ δάμνημ᾽ ἐπέεσσι· τώ σ᾽ ὀΐω κείνης τάδε πάσχειν ἐννεσίῃσιν. ἀλλ᾽ οὐ μάν σ᾽ ἔτι δηρὸν ἀνέξομαι ἄλγε᾽ ἔχοντα· ἐκ γὰρ ἐμεῦ γένος ἐσσί, ἐμοὶ δέ σε γείνατο μήτηρ. εἰ δέ τευ ἐξ ἄλλου γε θεῶν γένευ ὧδ᾽ ἀΐδηλος, καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων.“ ὣς φάτο, καὶ Παιήον᾽ ἀνώγειν ἰήσασθαι.[224]	Finsteren Blicks entgegnete ihm der Wolkenversammler:„Hüte dich, du Malsoundmalso, mir wie ein Weib zu wimmern! Ganz verhasst bist du [Ares] mir vor allen olympischen Göttern! Immer doch hast du den Konflikt geliebt und die Kriege und Schlachten!“ Gleich der Mutter an Trotz und unerträglichem Starrsinn, Heren, welche ich, mühsam nur, durch Worte bezwinge! Auch ihr Rat, wie ich meine, hat dieses Weh dir bereitet! Aber ich kann nicht länger es ansehn, daß du dich quälest. Bist du doch meines Geschlechts, und mir gebar dich die Mutter. Hätte ein anderer Gott dich erzeugt zu solchem Verderben, sicherlich lägest du längst schon tiefer als Uranos’ Kinder. Er gebot dem Paieon, jenen zu heilen.

Die drastische Antwort des Zeus verdeutlicht das angespannte Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Den Göttervater stößt das unbeständige, gewalttätige und starrsinnige Verhalten seines Sohnes ab, auch weil dieser ihn charakterlich an seine Gemahlin erinnert. Dennoch gewährt er ihm Hilfe, da Ares immerhin sein Fleisch und Blut ist.

Aus der Sicht des Zeus steht Ares folglich am Ende der Götterhierarchie: Sein Sohn ist ihm sogar geradezu verhasst. Er begründet diese deutliche Herabsetzung mit Ares’ Liebe zu Krieg und Gewalt sowie seiner großen charakterlichen Ähnlichkeit mit seiner Mutter Hera.[225] Der Iliasdichter betont dies sogar, bereite Hera doch Zeus beinahe so viel Ärger wie ihr gemeinsamer Sohn.

Die Merkmale Trotz und Starrsinn, welche die Ilias sowohl Hera als auch Ares zuspricht, werden überaus deutlich. So unterstützt Hera die Achaier und zürnt ihrem Sohn besonders, weil er zwar gelobt hatte, den Achaiern beizustehen, sein Versprechen aber letztlich brach. In ihrem Starrsinn sendet sie deshalb zweimal Athena gegen ihren Sohn Ares aus.[226]

Wie Hera zeigt Ares sich vernünftigen Gründen wenig zugänglich, wirft sich überstürzt in die Schlacht, erleidet deswegen Niederlagen und verursacht ständig Ärger.[227] Dementsprechend ist der Vorwurf des Zeus, der Sohn gleiche der Mutter, durchaus zutreffend. Dass sich seine Eltern von ihrem Sohn derart abgrenzen, macht die problematische Beziehung zwischen ihnen überaus deutlich. Jedoch hat, soweit ersichtlich ist, dieser Konflikt in der Vorstellungs-

223 Hom. Od. 8.330–332.

224 Änderungen: „du MalsoundMalso“ statt „Unbeständiger“, „mir wie ein Weib zu wimmern“ statt „hier zur Seite zu winseln“, „Ganz verhasst bist du [Ares] mir“ statt „Wahrlich, du bist mir verhaßt“, „Konflikt“ statt „Zank“, „Kriege und Schlachten“ statt „Kampf und Befehdung“.

225 Ares als Sohn des Zeus und der Hera: Hom. Il. 5.893; Hes. Theog. 920–3; Apollod. bibl. 1.13.

226 Erst hetzt Heras Beauftragte, Athena, Ares den Heroen Diomedes auf den Hals, dann schlägt sie den Gott und Aphrodite bei der Flucht nieder (Hom. Il. 5.832–3; Hom. Il. 21.418–422).

227 Siehe S. 34f., 47f., 51f., 59f.

welt der Griechen allerdings keine Spuren hinterlassen. Demnach gründen sich Hass und Herabsetzung gegenüber Ares nur auf den Erfordernissen der Handlung.[228] Die hier gezeichnete Genealogie hat dagegen nachweislich Eingang in die Vorstellung der Götter gefunden.[229]

Resümierend ist zu konstatieren, dass zweifellos kein anderer Gesang Ares so geprägt hat. Er definiert die Beziehung zu Athena als zwiespältig, weil sie Ares sowohl unterstützt als auch bekämpft. Letzteres ist allerdings auf die Erfordernisse der Handlung zurückzuführen, die Athena zum ausführenden Arm der Hera macht. Sie und Zeus missachten Ares, doch ist diese Geringschätzung insbesondere durch die Handlung bedingt, da keine weitere Interaktion zwischen Ares und seinen Eltern stattfindet. Dies deutet auf einen Mangel an literarischen oder sogar kultischen Verbindungen zwischen ihnen hin, die Homer als Grundlage für die Gestaltung hätte nutzen können. Eine enge und positive Bindung stellt das Epos zweifellos zwischen Ares und Aphrodite her, worauf die vertraute Anrede und die bedingungslose Hilfe weisen. Ferner erweitern die zahlreichen Epitheta die Bedeutung des Ares als kriegerische Gottheit, definieren sie ihn doch als starke und geschickte, aber auch gefährliche und zerstörerische Gottheit, die sich auf dem Schlachtfeld manifestiert und mit den Kriegern verbunden ist.

e. Siebter Gesang – Nahkampf als Kult?

Dem fehlgeschlagenen Angriff auf das Lager der Achaier folgt im siebten Gesang der Vorschlag eines Zweikampfs, um den Kampftag abzuschließen. Als Hektor die Achaier herausfordert und diese sich für keinen Kämpfer entscheiden, setzt Nestor, der weise Ratgeber, zu einer Rede an, um sie zu einer Entscheidung zu bewegen:

Hom. Il. 7.144–147	[…]· πρὶν γὰρ Λυκόοργος ὑποφθὰς δουρὶ μέσον περόνησεν, ὁ δ᾽ ὕπτιος οὔδει ἐρείσθη· τεύχεα δ᾽ ἐξενάριξε, τά οἱ πόρε χάλκεος Ἄρης. καὶ τὰ μὲν αὐτὸς ἔπειτα φόρει μετὰ μῶλον Ἄρηος·	[…]; Lykurgos, welcher zuvorkam, rannt’ ihm [Areithoos] den Speer in den Leib, daß er rücklings fiel auf den Boden, und entriß ihm die Rüstung, die Gabe des ehernen Ares. Diese trug er selber hinfort im Getümmel des Ares.

Darin wird aus Nestors Perspektive der Sieg des Königs Lykurgos von Tegea über seinen Kontrahenten Areithoos geschildert. Letzter besaß eine Rüstung des Ares,[230] die Lykurgos erbeutete und von diesem Zeitpunkt an im sogenannten μῶλον Ἄρηος trug.

228 Homer mag Ares oder vielmehr seinen Charakter gezielt als Sohn des Zeus und der Hera ausgewählt und angepasst haben, weil sich die Charakterunterschiede der Eltern und des Sohnes für die Handlung verwenden ließen. Ares mag trotzdem schon früher mit Zeus verbunden gewesen sein, wie Erbse berechtigterweise mit Verweis auf Simon erklärt: Erbse (1986) 158f. Dennoch kann man hier zumindest anführen, dass die Verbindung zwischen Ares und seinen Eltern im Befund beinahe nicht existent ist. Wenn also eine auf die Frühzeit zurückgehende Verbindung existiert, dann hat sie in der Vorstellungswelt der Griechen in nachhomerischer Zeit keine Bedeutung erlangt: siehe S. 353f. Ähnlich: Millington (2013) 62f.

229 Apollod. bibl. 1.13: Ζεὺς δὲ γαμεῖ μὲν Ἥραν, καὶ τεκνοῖ Ἥβην Εἰλείθυιαν Ἄρην (Zeus aber heiratet Hera und zeugt als Kinder Hebe, Eileithyia und Ares; Übers.: P. Dräger). Es ist anzunehmen, dass Ares mit dieser Herabsetzung auch als Gegenbegriff zur Polisgemeinschaft präsentiert wurde: Graf (2002) 118.

230 Auch wenn die Rüstung Ares gehört hat, hat Hephaistos sie wohl ursprünglich gefertigt: Cook, E. F., On the „Importance“ of Iliad Book 8. CPh 104.2 (2009), S. 133–161, hier: S. 151 Anm. 58.

Vordergründig erläutern diese Verse, wie eine Rüstung des Ares in Ereuthalions Hände gelangt ist. Dahinter verbirgt sich wohl ein literarisches Stilmittel, welches die Kampffähigkeiten der Träger und damit des Ares betont. Areithoos und Ereuthalion ragen demnach als Kämpfer heraus, weil sie der Rüstung eines Gottes würdig waren.

Eingesetzt wurde diese Rüstung im sogenannten μῶλον Ἄρηος. Diese Formel verbindet das Genitivattribut Ἄρηος mit μῶλον und umschreibt einen Kampf, sodass dem Begriff Ares wiederum eine kriegerische Bedeutung zukommt.[231] Der Zweikampf zwischen Areithoos und Ereuthalion ist womöglich später im Rahmen eines Festes, Moleia genannt, in Arkadien gefeiert worden.[232]

Ein solcher Kampf wird in der Ilias bisweilen durch ein hitziges Wortgefecht eingeleitet. In einem derartigen Wortwechsel zwischen Ajax und Hektor betont Letzterer sein Wissen um die sogenannte μέλπεσθαι Ἄρηϊ:

Hom. Il. 7.241	[…], οἶδα δ᾽ ἐνὶ σταδίῃ δηΐῳ μέλπεσθαι Ἄρηϊ.	[…], Weiß im Nahkampf auch den verderblichen Ares zu ehren!

Erklärungsbedürftig ist das Verb μέλπω, welches das Feiern mit Gesang und Tanz umschreibt. Da es in diesem speziellen Kontext mit Ares assoziiert wird, bezieht sich wohl auf die Kunst des Kampfes, in der Hektor als Sprecher wohl bewandert ist. Damit unterstreicht der Vers zugleich die kämpferischen Fähigkeiten des Helden und subtil die Verehrung des Ares durch die Anwendung der Kampffähigkeiten. Der Kampf selbst wäre folglich ein Kultdienst für Ares.[233] Dass diese Praxis aber als Kulthandlung vollzogen wurde, ist im gegenwärtigen Befund nicht nachzuweisen. Es zeigt jedoch, dass Ares eng mit den Kampffähigkeiten und somit auch mit den Kämpfern verbunden war.

Dies verdeutlicht eine interessante These von Millington: Krieg sei als eine Art „Anti-cult" aufzufassen. Bewegung und Tanz werden ausgeführt, um das Böse, das der Krieg darstellt, zu vertreiben und den Gott zu beruhigen.[234] Mehrfach finden sich in der Epik und Lyrik Anspielungen, die den Kampf als Tanz und als Bedrohung beschreiben, die man mit Musik besänftigt.[235] Daher erkläre sich die Abwesenheit von bedeutenden Festen für Ares, da man den Krieg selbst als einen korrumpierten Kultdienst für den Gott auffasst.[236] Millington gesteht al-

231 Es handelt sich womöglich um eine Wortgruppe mit hethitischen Wurzeln: Purves, A. C, HomEnc I (Chichester 2013), Sp. 81 s.v. Ares; vgl. Millington (2013) 44.

232 Siehe S. 187f.

233 Vgl. Millington (2013) 45.

234 Der Tanz und der Gesang des Chorus werden dementsprechend als Dienst und Ehrung für die Götter vorausgesetzt: Millington (2013) 215 verweist u. a. auf Soph. Oid. T. 896 und Eur. Alk. 1155–1156.

235 Daneben sind auch die sogenannten „Kampftänze" bekannt, welche Kampf und Tanz direkt miteinander verbinden: Millington (2013) 219. Er führt eine Reihe von Beispielen an: Hom. Il. 7.241, 13.730–731, 15.508, 24.261; Heph. 8.4; Musik zur Besänftigung: Pind. P. 1.10–11.

236 Millington (2013) 215–230.

lerdings ein, dass seine These sehr spekulativ ist. Als Problem erweist sich unsere mangelnde Kenntnis, was die Feste für Ares betrifft, wie er auch selbst einräumt. Nur wenige Zeugnisse erwähnen überhaupt ein Fest des Ares und wenn, dann entbehren die Berichte jeglicher Inhalte über die Beschaffenheit der Feste. Dass Kampftänze durchaus als Kultdienst für den Gott gelten, werden wir später noch sehen, doch weist bereits Ares deutliche Neigung zum Kampf darauf hin. Den Krieg selbst aber als Anti-Kult zu betrachten, scheint aufgrund der zahlreichen Ausprägungen der Götter, die mit Krieg in Verbindung stehen,[237] und der paradoxen Vorstellung, Krieg sei durch Krieg zu bändigen, schwer vorstellbar. Dagegen scheint es nicht ausgeschlossen, dass Kampfspiele oder Schaukämpfe zu Ehren des Gottes ausgetragen wurden und der Krieg eine Pervertierung dieses Kultdienstes darstellt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Gesang die Verbindung zwischen Ares und dem Krieg durch eine weitere prägnante Formel erweitert. Die spekulative These, der Krieg stelle einen Kriegsdienst für Ares dar, ist spekulativ, doch ist zu konstatieren, dass der Kampf, vielleicht als Form des Wettbewerbs, mit dem Kult des Ares verbunden war.

f. Fünfzehnter Gesang – Wut und Zorn als Aspekte des Ares

Im 15. Gesang tobt noch immer der Kampf bei den Schiffen. Währenddessen erfährt Ares – ausgerechnet von Athena – verspätet vom Tod seines Sohnes Askalaphos. Geschildert wird diese aufschlussreiche Situation folgendermaßen:

Hom. Il. 15.113–142	[…] αὐτὰρ Ἄρης θαλερὼ πεπλήγετο μηρὼ χερσὶ καταπρηνέσσ᾽, ὀλοφυρόμενος δ᾽ ἔπος ηὔδα· „μὴ νῦν μοι νεμεσήσετ᾽, Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες, τείσασθαι φόνον υἷος ἰόντ᾽ ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν, εἴ πέρ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ᾽ αἵματι καὶ κονίῃσιν.“ ᾽ὣς φάτο, καί ῥ᾽ ἵππους κέλετο Δεῖμόν τε Φόβον τε ζευγνύμεν, αὐτὸς δ᾽ ἕντε᾽ ἐδύσετο παμφανόωντα. ἔνθά κ᾽ ἔτι μείζων τε καὶ ἀργαλεώτερος ἄλλος πὰρ Διὸς ἀθανάτοισι χόλος καὶ μῆνις ἐτύχθη, εἰ μὴ Ἀθήνη πᾶσι περιδείσασα θεοῖσιν ὦρτο διὲκ προθύρου, λίπε δὲ θρόνον, ἔνθα θάασσε· τοῦ δ᾽ ἀπὸ μὲν κεφαλῆς κόρυθ᾽ εἵλετο καὶ σάκος ὤμων, ἔγχος δ᾽ ἔστησε στιβαρῆς ἀπὸ χειρὸς ἑλοῦσα χάλκεον· ἡ δ᾽ ἐπέεσσι καθάπτετο θοῦρον Ἄρηα· „μαινόμενε, φρένας ἠλὲ, διέφθορας· ἦ νύ τοι αὖτως οὔατ᾽ ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ᾽ ἀπόλωλε καὶ αἰδώς.	Da schlug sich Ares die kräftigen Schenkel gleich mit gebreiteten Händen, und jammernd rief er die Worte: Jetzt verarget mir's nicht, ihr Götter im Haus des Olympos, wenn ich, den Mord meines Sohnes zu rächen, hinab zu den Schiffen eile, und wäre mein Los auch, zerschmettert vom Blitze Kronions, dort mit den Toten vereint in Blut und Staube zu liegen! Also sprach er und hieß die Furcht und den Schrecken, die Rosse, Schirren ins Joch, und hüllte sich selbst in die strahlende Rüstung. Jetzt aber wäre noch stärker und schrecklicher über die Götter ausgebrochen der Zorn und die Rache von Zeus, dem Kroniden, wäre Athene nicht, aus Furcht um alle die Götter gleich aus dem Tore gestürzt, den Thron, da sie ruhte, verlassend. Und sie riß ihm vom Kopfe den Helm und den Schild von den Schultern, nahm ihm

237 Darauf weist die gesellschaftliche Bedeutung des Krieges, die bereits Heraklit feststellt: Herakl. Fragm. B 53. Des Weiteren definiert sich die gesellschaftliche Bedeutung der Männer auch durch den Kriegsdienst: Reuter, H. u.a, Art. Krieg. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, <http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_12321> (zuletzt abgerufen am 05.05.2020). Den Krieg als „Anti-Kult“ zu bezeichnen, würde demnach wohl eine grundlegende Abneigung gegenüber dem Krieg voraussetzen. Betrachtet man aber die wenigen Friedensperioden der griechischen Geschichte, ist eine solche Haltung schwer nachvollziehbar.

οὐκ ἀίεις, ἅ τέ φησι θεά, λευκώλενος Ἥρη,
ἦ δὴ νῦν πὰρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου εἰλήλουθεν;
ἦ ἐθέλεις αὐτὸς μὲν ἀναπλήσας κακὰ πολλὰ
ἆψ ἴμεν Οὐλυμπόνδὲ, καὶ ἀχνύμενός περ, ἀνάγκῃ,
αὐτὰρ τοῖς ἄλλοισι κακὸν μέγα πᾶσι φυτεῦσαι;
αὐτίκα γὰρ Τρῶας μὲν ὑπερθύμους καὶ Ἀχαιοὺς
λείψει, ὃ δ᾽ ἡμέας εἶσι κυδοιμήσων ἐς Ὄλυμπον,
μάρψει δ᾽ ἐξείης ὅς τ᾽ αἴτιος ὅς τε καὶ οὐκί.
τώ σ᾽ αὖ νῦν κέλομαι μεθέμεν χόλον υἷος ἑῆος·
ἤδη γάρ τις τοῦ γε βίην καὶ χεῖρας ἀμείνων
ἢ πέφατ᾽ ἢ καὶ ἔπειτα πεφήσεται· ἀργαλέον δὲ
πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε.“
᾽ὣς εἰποῦσ᾽ ἵδρυσε θρόνῳ ἔνι θοῦρον Ἄρηα.

den Speer aus der wuchtigen Rechten und stellt' ihn zur Seite, schalt den stürmenden Ares und fuhr ihn an mit den Worten:
Rasender, Sinnesverwirrter, du rennst ins Verderben! Vergeblich hast du wohl Ohren zu hören, es fehlen dir Scham und Besinnung? Hörtest du nicht, was eben die schimmernde Here gesagt hat, die gerade zurück von Zeus, dem Olympier, kehrte? Oder willst du vielleicht nach vielen erduldeten Qualen erst zum Olympos zurück, wie sehr du dich grämst, gezwungen, und uns anderen allen noch Jammer die Fülle bereiten? Zeus wird nämlich sogleich die Achaier und mutigen Troer jetzt verlassen und kommt voll Wut auf uns zum Olympos, packt dann, gleich, ob er schuld oder nicht, der Reihe nach jeden. Darum rat' ich dir, wegen des Sohnes nicht länger zu zürnen; denn schon mancher, der diesem an Armen und Kraft überlegen, ward oder wird hinfort noch getötet; es wäre wohl schwierig, aller Menschen Stamm und Geschlecht vom Tode zu retten.
Also sprach sie und zwang zum Sitzen des stürmenden Ares.

Ares reagiert heftig auf den Tod seines Sohnes Askalaphos:[238] Das Hauptaugenmerk liegt auf seiner Wut, die ihn dazu verleitet, die Gebote des Zeus erneut zu missachten und Rache zu üben. Und wie im fünften Gesang hindert ihn Athena an der Ausführung seiner Pläne. In einer demütigenden Aktion reißt sie ihm sogar die Rüstung vom Leib und drängt ihn erfolgreich dazu, auf seine Rache zu verzichten und den Olymp nicht zu verlassen.

Die Verse greifen das komplizierte Verhältnis zwischen Ares und Athena auf, das seit seiner Niederlage im fünften Gesang nicht mehr thematisiert wurde. Wiederum widersetzt sich ihm Athena, um zu verhindern, dass er sich in die Schlacht einmischt und Zeus ihn bestraft.[239] Diesmal ergreift sie eine drastische und demütigende Maßnahme, welche die Verhältnisse in der Götterhierarchie verdeutlichen: Athena ist Ares als kriegerische Gottheit überlegen.[240]

Dennoch schwingt in dieser Handlung wiederum Kooperation mit, denn Ares akzeptiert wie zuvor Athenas Anweisung, bleibt auf dem Olymp und entgeht somit einer drohenden Bestrafung durch Zeus. Wenn Athena ihm feindlich gesonnen wäre, dann hätte sie ihn gewähren lassen und dem Zorn seines Vaters ausgeliefert. Auf die aggressive Grundeinstellung des Ares, die sich anhand seiner Reaktion zeigt, nehmen auch die folgenden Verse Bezug:

Hom. Il. 15.605–606	μαίνετο δ᾽ ὡς ὅτ᾽ Ἄρης ἐγχέσπαλος ἢ ὁλοὸν πῦρ οὔρεσι μαίνηται βαθέης ἐν τάρφεσιν ὕλης·	Dieser wütete wild wie der lanzengewaltige Ares oder wie Feuer, das über den Bergen im waldigen Dickicht grausam wütet.

238 Dessen Tod wird in Hom. Il. 13.518–525 erwähnt, Ares aber erst hier mitgeteilt.
239 Athena hält auf diese Weise auch die göttliche Ordnung des Zeus aufrecht: Allan (2006) 21.
240 Lardinois, A., Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's Iliad. CPh 92.3 (1997), S.213–234, hier: 227.

Diese Zeilen verdeutlichen die Kampfeswut Hektors in der Schlacht um die Schiffe. Sein Verhalten wird mit dem des Ares und einem Feuer verglichen, sodass wohl eine extreme Haltung ausgedrückt werden soll. Wahrscheinlich spielt die Ilias auf das bereits mehrfach gewalttätige und beinahe wahnhafte Verhalten des Gottes an, das ihn zu einer außergewöhnlichen Gefahr auf dem Schlachtfeld macht. Da der Nahkampf kaum Zeit für überlegte Handlungen lässt, mag es das Instinktverhalten der Kämpfer andeuten.[241] Zugleich verweist das Epitheton ἐγχέσπαλος wiederum auf das Waffengeschick des Ares, insbesondere mit dem Speer.

Rekapitulieren wir die Ergebnisse des 15. Gesangs, dann vertieft er das komplizierte Verhältnis zwischen Ares und Athena, aber auch die Kooperation zwischen beiden. Das erneute Entgegenkommen der Athena mag auf eine Zusammenarbeit beider außerhalb der Epen hindeuten. Die charakterliche Nähe zu den Kämpfern unterstreicht die erwähnte Kampfeswut, die das instinktive Verhalten im Nahkampf repräsentiert, in dem alles auf das nackte Überleben reduziert wird. Dieser Aspekt unterstreicht die Vergleichbarkeit zwischen Ares und den Kriegern.

g. Siebzehnter Gesang – Der Geist des Ares

Unter Führung des Patroklos, der dank Achilles' Rüstung als selbiger auftritt, gelingt es den Achaiern, die Troer zurückzudrängen. Daraufhin greift Patroklos eigenmächtig Troja an, wird jedoch von Hektor getötet. Daraufhin nimmt dieser die Rüstung des Achilles an sich und legt sie an:

Hom. Il. 17.209–211	ἦ, καὶ κυανέῃσιν ἐπ᾽ ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων. Ἕκτορι δ᾽ ἥρμοσε τεύχε᾽ ἐπὶ χροΐ, δῦ δέ μιν Ἄρης δεινὸς Ἐνυάλιος,[…].	Also sprach er und winkte mit finsteren Brauen, Kronion, ließ dem Hektor am Leibe die Rüstung passen, und Ares' wilder und furchtbarer Geist durchdrang ihn […];

Hektor „befällt" eine Art Besessenheit, als er die Rüstung anlegt. Ausgedrückt wird dieser Zustand durch die Wortgruppe Ἄρης δεινὸς ἐνυάλιος, die Ares als schrecklich und kampfeslustig charakterisiert. Es handelt sich wohl nicht um eine tatsächliche Besessenheit, sondern um eine Verhaltensänderung, wenn man eine neue Rolle annimmt. Das Anlegen einer Rüstung markiert den Übergang in den Kampf, in dem ein anderes Verhalten gefordert ist als außerhalb.

Auffällig ist die Verschmelzung von Ares und Enyalios in dieser Wortgruppe. Enyalios wird hier nämlich auf einen Beinamen des Ares reduziert, was die Thesen jener befeuert hat, die eine Gleichsetzung beider Gottheiten befürworten.[242] Wie aber bereits diskutiert wurde, beschränkt sie sich auf die homerischen Epen und einige lokale Kultgemeinschaften.[243]

241 Siehe S. 45f.
242 Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff.); Nilsson (1967) 517–519.
243 Gonzales (2004) 526–530; siehe S. 356f.

H. Achtzehnter Gesang – Der „ideale“ Ares

Den 18. Gesang kennzeichnet die Klage des Achilles um Patroklos und das Verlangen danach, seinen Gefährten zu rächen. Währenddessen entbrennt ein heftiger Disput zwischen den Troern, ob sie dem Feind am nächsten Tag auf dem Feld oder auf den Mauern entgegentreten. Polydamos, ein Jugendfreund Hektors, spricht sich für Letzteres aus und erinnert daran, dass beide Parteien von der Wut des Ares betroffen sind:

Hom. Il. 18.262–264	[…], οὐκ ἐθελήσει μίμνειν ἐν πεδίῳ, ὅθι περ Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐν μέσῳ ἀμφότεροι μένος Ἄρηος δατέονται, […].	[…] Nicht wird er noch länger bleiben wollen im Feld, wo bisher die Achaier und Troer beide mit gleicher Gewalt in die Wut des Ares sich teilen […]

Die Rede hebt hervor, dass Ares, obgleich er für die Troer kämpft, eine ambivalente Figur ist, da beide Seiten gleichermaßen seinen μένος teilen. Bislang hat es sich häufig als schwierig erwiesen, diesen wichtigen Terminus hinreichend zu definieren, weil er eine Vielzahl von Bedeutungen und Anwendungsmöglichkeiten abdeckt. Allgemein darf man allerdings festhalten, dass *ménos* eine Kraft oder eine Energie umschreibt, die Figuren zu bestimmten Aktionen antreibt und auch von Göttern in Menschen hervorgerufen werden kann.[244]

Da im vorliegenden Kontext Ares' kriegerisches Profil dominiert, ist anzunehmen, dass der *ménos* des Gottes die Krieger beider Seiten zum Kampf aufstachelt. Dementsprechend erscheint Ares als ambivalente Kraft, die sich auf alle Teilnehmer des Krieges auswirkt. Es ist ferner ein deutlicher Hinweis auf die Omnipräsenz des Krieges.

Hom. Il. 18.516–519	[…]· ἦρχε δ᾽ ἄρά σφιν Ἄρης καὶ Παλλὰς Ἀθήνη, ἄμφω χρυσείω, χρύσεια δὲ εἵματα ἕσθην, καλὼ καὶ μεγάλω σὺν τεύχεσιν, ὥς τε θεώ περ ἀμφὶς ἀριζήλω·	[…] Es führte sie Ares und Pallas Athena; Beide waren aus Gold und in goldene Gewänder gekleidet, schön und groß mit den Waffen, wie unsterbliche Götter, allüberragend;

Ein zentrales Motiv des 18. Gesangs ist die Fertigung einer neuen Kampfausrüstung für Achilles durch Hephaistos. Auf Bitten von Achilles' Mutter Thetis schmiedet der Gott einen Schild, auf dem eine Polis im Frieden und im Krieg idealisiert dargestellt wird. Anwesend sind in dieser abgebildeten Idealwelt Ares und Athena, die in Gold gekleidet ein Heer führen.

Die Beschreibung des Schildes vermittelt den deutlichen Eindruck einer Zusammenarbeit zwischen Ares und Athena. Diese hat sich schon mehrfach angedeutet, wird aber üblicherweise von ihrem Konflikt überlagert. Hier sind beide als beispielhafte Führer im Krieg dargestellt, die nicht gegeneinander, sondern miteinander agieren und einander ebenbürtig sind.[245] Diese idealisierende Situation wird durch die goldene Farbe betont, da sie die hervorgehobene

244 Vgl. O'Brien, J., Homer's Savage Hera. CJ 86.2 (1990-1991), S. 105–125, hier: 107ff.; Beck, W., HomEnc II (Chichester 2013) 509 s.v. menos; LSJ s.v. menos.

245 Vgl. Millington (2013) 65.

Bedeutung der Götter in der auf dem Schild dargestellten Szene erklärt.[246] Wie sich zeigen wird, finden sich Beispiele dieser Kooperation zwischen Ares und Athena auch im kultisch-religiösen Umfeld der Polis Athen und in diversen Staatsverträgen.[247]

Der 18. Gesang erhellt die Bedeutung des Ares, denn er beschreibt ihn als omnipräsente Gewalt und bietet eine Erklärung für die Verbindung zwischen Ares und Athena. Deren gemeinsame Darstellung im Krieg weist auf eine kultische Kooperation in den Werken des Krieges hin.

I. Zwanzigster Gesang – Ares als Abbild der Krieger

Kurz vor dem Gefecht am vierten Schlachttag wird geschildert, dass die Götter sich nahe Troja versammeln, um den Kampf zu beobachten:

Hom. Il. 20.038–040	ἐς δὲ Τρῶας Ἄρης κορυθαίολος, αὐτὰρ ἅμ᾽ αὐτῷ Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἠδ᾽ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα Λητώ τε Ξάνθός τε φιλομμειδής τ᾽ Ἀφροδίτη.	Ares kam zu den Troern mit blitzenden Helm, und ihm folgten Phoibos mit lockigem Haupt und Artemis, Herrin der Pfeile, Aphrodite, die freundlich lächelnde, Xanthos und Leto.

Ares erscheint zusammen mit den Göttern, die Troja zur Seite stehen. In diesem Kontext erhält er den Beinamen κορυθαίολος. Er beschreibt als markantes Merkmal der Ausrüstung einen Helm mit einem Kamm aus Pferdehaaren. Da es auch ein Beiname Hektors ist,[248] handelt es sich um einen weiteren Hinweis, dass Ares' Erscheinungsbild dem Aussehen anderer Kämpfer, insbesondere Hektors, ähnelt.

Danach lässt sich Ares mit Apollon am Hang des Hügels Kallikolone nieder und erhält ein weiteres Epitheton:

Hom. Il. 20.151–152	οἳ δ᾽ ἑτέρωσε καθῖζον ἐπ᾽ ὀφρύσι Καλλικολώνης ἀμφὶ σὲ, ἶϊε Φοῖβε, καὶ Ἄρηα πτολίπορθον.	Drüben saßen die andern am Hang der Kallikolone, um dich, pfeilschießender Phoibos, und Ares, den Städtezerstörer.

Der Beiname πτολίπορθον, der Ares hier zugeordnet wird, erscheint in der Ilias nur einmal, ist allerdings auch in Hesiods Theogonie belegt.[249] Seine Bedeutung fixiert sich auf die Kraft des Gottes, eine Stadt zu zerstören. Wie im Fall des Epithetons τειχεσιπλῆτα wird der Sinn des Beinamens aus dem Kontext nicht ersichtlich, da Ares auf Seiten der Troer steht und die einzige Stadt in Reichweite demnach verteidigt und nicht vernichtet werden muss. Womöglich handelt es sich um ein generisches Epitheton, das aus literarischen Gründen eingesetzt wurde, zumal es auch für andere Charaktere in der Ilias verwendet wird.[250]

246 Vor allem in den homerischen Epen tragen hauptsächlich Götter goldene Kleidungsstücke oder Rüstungsteile und verfügen zudem über eine Vielzahl goldener Gegenstände, um ihren (überlegenen) Status zu unterstreichen: Avery, H. C., Glaucus, a God? Ilias Z 128 – 143. Hermes 122.4 (1994), S. 498 – 502, hier: 501f. und Anm. 18.

247 Siehe S. 60f., 117ff., 142ff., 359f.

248 Hom. Il. 2.816, 3.083.

249 Hes. Theog. 936.

250 Beispielsweise tragen Hektor und Achilles dieses Epitheton: Hom. Il. 2.278, 15.077; Millington (2013) 49.

Die Darstellung des Ares als Kämpfer resümiert seine Bedeutung im 20. Gesang, denn sie deutet zweifach auf wichtige Aspekte des Kriegertums. Erstens ähnelt er physisch den Kriegern und zweitens hebt das Epitheton die Kernaufgabe dieser Männer hervor.

J. Einundzwanzigster Gesang – Die Theomachie

Der Kampf der Achaier gegen die Troer provoziert ein Gefecht zwischen den Göttern. Die sogenannte Theomachie entbrennt:

Hom. Il. 21.391–427

[…]· ἦρχε γὰρ Ἄρης
ῥινοτόρος, καὶ πρῶτος Ἀθηναίῃ ἐπόρουσε
χάλκεον ἔγχος ἔχων, καὶ ὀνείδειον φάτο μῦθον· [...]
ἦ οὐ μέμνῃ, ὅτε Τυδεΐδην Διομήδε᾽ ἀνῆκας
οὐτάμεναι, αὐτὴ δὲ πανόψιον ἔγχος ἐλοῦσα
ἰθὺς ἐμεῦ ὦσας, διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψας;
τώ σ᾽ αὖ νῦν ὀΐω ἀποτισέμεν, ὅσσα μ᾽ ἔοργας.“
ὣς εἰπὼν οὔτησε κατ᾽ αἰγίδα θυσσανόεσσαν
σμερδαλέην, ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός·
τῇ μιν Ἄρης οὔτησε μιαιφόνος ἔγχεϊ μακρῷ.
ἡ δ᾽ ἀναχασσαμένη λίθον εἵλετο χειρὶ παχείῃ
κείμενον ἐν πεδίῳ μέλανα, τρηχύν τε μέγαν τε,
τόν ῥ᾽ ἄνδρες πρότεροι θέσαν ἔμμεναι οὖρον
ἀρούρης·
τῷ βάλε θοῦρον Ἄρηα κατ᾽ αὐχένα, λῦσε δὲ γυῖα.
ἑπτὰ δ᾽ ἐπέσχε πέλεθρα πεσών, ἐκόνισε δὲ χαίτας,
τεύχεά τ᾽ ἀμφαράβησε· γέλασσε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη,
καί οἱ ἐπευχομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
„νηπύτι᾽, οὐδέ νύ πώ περ ἐπεφράσω, ὅσσον ἀρείων
εὔχομ᾽ ἐγὼν ἔμεναι, ὅτι μοι μένος ἰσοφαρίζεις.
οὕτω κεν τῆς μητρὸς ἐρινύας ἐξαποτίνοις,
ἥ τοι χωομένη κακὰ μήδεται, οὕνεκ᾽ Ἀχαιοὺς
κάλλιπες, αὐτὰρ Τρωσὶν ὑπερφιάλοισιν ἀμύνεις.“
ὣς ἄρα φωνήσασα πάλιν τρέπεν ὅσσε φαεινώ·
τὸν δ᾽ ἄγε χειρὸς ἑλοῦσα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη
πυκνὰ μάλα στενάχοντα· μόγις δ᾽ ἐσαγείρετο θυμόν.
τὴν δ᾽ ὡς οὖν ἐνόησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
αὐτίκ᾽ Ἀθηναίην ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
„ὢ πόποι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη,
καὶ δὴ αὖθ᾽ ἡ κυνάμυια ἄγει βροτολοιγὸν Ἄρηα
δηίου ἐκ πολέμοιο κατὰ κλόνον· ἀλλὰ μέτελθε.“
ὣς φάτ᾽, Ἀθηναίη δὲ μετέσσυτο, χαῖρε δὲ θυμῷ,
καί ῥ᾽ ἐπιεισαμένη πρὸς στήθεα χειρὶ παχείῃ
ἤλασε· τῆς δ᾽ αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ.
τὼ μὲν ἄρ᾽ ἄμφω κεῖντο ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ,
ἡ δ᾽ ἄρ᾽ ἐπευχομένη ἔπεα πτερόεντ᾽ ἀγόρευε·

Es führte Ares, der Schilddurchbohrer, und warf sich zuerst auf Athene, schwang den ehernen Speer und rief die schmähenden Worte: [...]
Weißt du nicht mehr, wie du Tydeus' Sohn Diomedes zum Stoße reiztest und selber, den allsichtbaren Speer in den Händen, gegen mich stießest und gleich den blühenden Leib mir zerrissest? Büßen sollst du mir jetzt darum für das, was du tatest.
Also sprach er und traf die schreckliche quastenverzierte Aigis, die selbst der Blitz des Zeus nicht könnte zerstören. Danach stieß mit dem ragenden Speer der blutige Ares. Sie aber wich und ergriff einen Stein mit der kräftigen Rechten, der im Felde da lag, einen schwarzen gezackten und großen, welchen frühere Menschen als Mark für die Fluren errichtet, traf den wütenden Ares am Hals und lähmt ihm die Glieder. Sieben Hufen bedeckt er im Fall und bestaubte die Haare, und ihn umklirrten die Waffen. Da lächelte Pallas Athena und frohlockend rief sie zu ihm die geflügelten Worte:
Narr, du hast noch nie denn bedacht, wie sehr ich an Stärke dir überlegen mich rühme, daß du dich an Kraft mir vergleichest. Also magst du nun ganz mir büßen die Flüche der Mutter, die dir grollend nur Böses ersinnt, weil du so die Achaier ließest im Stich und die übermütigen Troer begünstigt.
Also sprach sie und wandte hinweg die strahlenden Augen. Ihn aber nahm bei der Hand die Tochter des Zeus, Aphrodite, führte den heftig Stöhnenden fort, der kaum sich erholte. Als nun Here sie sah, die Göttin mit glänzenden Armen, sprach sie gleich, zu Athene gewandt, die geflügelten Worte:
Wehe mir, Tochter des wetternden Zeus, du niemals besiegte; sieh, wie die hündische Fliege da wieder den mordenden Ares führt aus dem tobenden Kampf durchs Gewühl. Drum auf zur Verfolgung.
Also sprach sie; da stürmte Athene mit freudigem Herzen nach und fuhr auf sie los und schlug sie mit kräftigem Arme gegen die Brust, daß gleich die Knie und das Herz ihr erschlafften. Beide nun lagen sie dort auf der fruchtgesegneten Erde, und Athene frohlockte [...]

Weil er sich für die zurückliegende Niederlage rächen will, attackiert Ares umgehend Athena. Sie setzt ihn aber rasch durch einen gezielten Schlag mit einem Stein außer Gefecht. Das erneute Fiasko und der anschließende Spott der Göttin verschärfen ihren durch die Handlung bedingten Konflikt. Zugleich wird die Nahbeziehung zu Aphrodite unterstrichen: Unbedacht eilt sie Ares auf dem Schlachtfeld zur Hilfe, doch bezwingt Athena sie mühelos.

Dieser zentrale Abschnitt vereint die beiden wesentlichen Beziehungen des Ares in der Ilias – die mit Athena und die mit Aphrodite:

(1) In der Theomachie polarisiert sich erneut die ambivalente Beziehung zwischen Ares und Athena. Sie wird geradezu zur Erzfeindin des Ares stilisiert, zumal er sich aus Rachsucht zu Beginn des Kampfes, ohne zu zögern, auf sie stürzt.[251] Dass sie ihn nach seiner Niederlage wortreich demütigt, verschärft ihren Konflikt und betont zugleich ihren Sieg. Zum Bild der siegreichen Athena haben sich in der althistorischen Forschung zwei besondere Sichtweisen herausgebildet, die eine tiefer gehende Bedeutung hinter der Niederlage des Ares vermuten:[252]

Ein erster Standpunkt versteht Ares' Niederlage mentalitätsgeschichtlich und begründet sie mit substanziellen Veränderungen im Kriegswesen. Ares sei demzufolge als Sinnbild der primitiven Gewalt durch die fortschrittliche und strategisch agierende Athena abgelöst worden.[253] Die andere Perspektive interpretiert die Niederlage hingegen politisch. Sie stehe als Metapher für den Antagonismus zwischen Theben und Mykene im Bronzezeitalter: Athena symbolisiere die mykenische Kriegsgöttin Potnia und Ares Theben.[254]

Beide Sichtweisen sind zu Recht als radikal kritisiert worden und vermögen berechtigterweise die Handlungen von Ares und Athena in der Ilias nicht vollständig zu erklären.[255] Und selbst wenn in beiden Thesen zutreffende Elemente enthalten sind, gibt es gegenwärtig nicht genügend Hinweise, um sie zu belegen.

Deshalb ist der finale Sieg der Athena gleichzeitig End- und Höhepunkt eines höchst handlungsbezogenen Konflikts. Er entsteht durch überlappende Rollen und durch die Unterstützung unterschiedlicher Kriegsteilnehmer. Dieses auf die Handlung bezogene Argument mag dadurch gestützt werden, dass sich im Verlauf der Ilias immer wieder Situationen ergeben ha-

251 Die wortreiche Herausforderung Athenas gegenüber Ares ist wiederum situationsabhängig: Millington (2013) 64.

252 Eine umfangreiche Auflistung der betreffenden Arbeiten bietet: Millington (2013) 36 Anm. 122. Mitunter wird die Niederlage in der Theomachie als humoristisches Zwischenspiel gewertet, welches die Handlung ein wenig auflockert: Millington (2013) 66.

253 Vernant, J.-P., Problèmes de la guerre en Grèce ancienne (Mouton 1968), S. 55ff. Andrieu (2017) 30. Mezzadri vermutet, dass Ares einst eine wichtigere Gottheit gewesen sei: Mezzadri (1993) 25.

254 Wathelet (1992) 128.

255 Gonzales (2004) 17.

ben, in denen Ares und Athena miteinander kooperierten oder sich zumindest nicht feindlich gesonnen waren.[256]

(2) Als Gegensatz zu Athena fungiert in diesen Versen Aphrodite. Ihre Beziehung zu Ares wird hier weiter ausgebaut, indem sie ihm nach seiner Niederlage umgehend zu Hilfe eilt. Damit erwidert sie die Unterstützung ihres Bruders Ares, der ihr sein Gespann als Fluchtfahrzeug geliehen hatte. Ihre Verbindung wird in der Odyssee vertieft, deutet aber eine Beziehung außerhalb der epischen Tradition und somit in der religiösen Vorstellungswelt an.[257]

In erster Linie schließt die Theomachie den handlungsbezogenen Konflikt zwischen Ares und Athena ab, der wegen seiner Absurdität kaum als Vorbild für religiöse Vorstellungen der Griechen gedient hat. Darüber hinaus wird die Beziehung zu Aphrodite ausgebaut.

K. Ares in der Ilias

Sieger und Besiegter, Bruder und Rivale, Person und Metonymie – Ares' Bedeutung in der Ilias erweist sich als ambivalent. Seine *Therapontes*, *Ozoi* und Söhne kämpfen aufseiten der Achaier, er selbst unterstützt hingegen aktiv die Troer. Zwiespältig ist das Verhalten der Götterfamilie: Ares pflegt zu Aphrodite ein besonders enges, fast liebevolles Verhältnis, wogegen seinen Eltern ihn missachten. Eine außergewöhnliche, polarisierte Beziehung pflegt Ares mit Athena, die beide sowohl als Partner wie auch als unversöhnliche Feinde zeigt. Die Figur des Ares präsentiert darüber hinaus beinahe schizophrene Züge, in denen die Grenzen zwischen Person und Metonymie immer wieder miteinander verschwimmen und kaum klar zu trennen sind.

Dagegen wirkt Ares' Kernidentität unveränderlich. Seine Beschreibung zeichnet das Bild eines Kriegers, der physisch wie psychisch seinen menschlichen Pendants ähnelt: Er ist kraftvoll und schnell, aggressiv und gewalttätig, kämpferisch und verwundbar. Seine Physis, seine körperliche Stärke und seine charakterlichen Schwächen formen ihn wahrscheinlich zu der Gottheit, die den Menschen am meisten ähnelt. Zugleich weisen insbesondere die zahlreichen Epitheta auf einen vielseitigen Kämpfer, beinahe ein Vorbild, dessen Handlungen aber Leid und Zerstörung über die Menschen bringen.

In der Ilias verschmelzen reale Aspekte und dichterische Komposition. So ist der Hass des Zeus womöglich auch einem älteren literarischen Vorbild geschuldet, das die Gestaltung der Szene zum Ende des fünften Buches entscheidend beeinflusst hat. Die Rivalität mit Athena ist ebenfalls schwerlich als Abbild eines realen Konflikts im kultischen Bereich aufzufassen, zumal sie dort sogar bisweilen eng miteinander verflochten waren oder doch zumindest neben-

256 Hom. Il. 5.029–36, 5.428–30, 13.126–129, 15.113–142.
257 Hom. Od. 8.266–366; siehe S. 62f.

einander existierten. Deshalb sind der Kampf mit Diomedes und die Theomachie zwar als Vorbilder für spätere literarische Werke von Bedeutung, jedoch nicht für seinen Kult.

1.1.2 Odyssee

Die Odyssee erzählt die Geschichte des Odysseus von Ithaka. Als der Trojanische Krieg endet, will er in seine Heimat zurückkehren, erlebt stattdessen jedoch eine Irrfahrt und besteht viele Abenteuer, bevor er Ithaka erreicht. Ares, wie fast alle Götter, nimmt in der Handlung eine bescheidenere Stellung ein als in der Ilias. Doch wenn er auch kaum erwähnt wird, existieren zwei zentrale Episoden, die das Profil des Gottes über die Ilias hinaus nachhaltig beeinflussen.

a. Achter Gesang – Aphrodite und Thrakien

Die wahrscheinlich bekannteste Geschichte zu Ares findet sich im sogenannten zweiten Lied des Demodokos, das dieser in Anwesenheit des Heroen am Hof von Scheria vorträgt:

Hom. Od. 8.266–270	αὐτὰρ ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν ἀμφ' Ἄρεος φιλότητος ἐϋστεφάνου τ' Ἀφροδίτης, ὡς τὰ πρῶτ' ἐμίγησαν ἐν Ἡφαίστοιο δόμοισι λάθρῃ· πολλὰ δὲ δῶκε, λέχος δ' ἤσχυνε καὶ εὐνὴν Ἡφαίστοιο ἄνακτος.[258]	Aber der andere begann nun zur Leier die schönen Gesänge, wie sich Ares und Aphrodite, die herrlich Bekränzte, liebend zuerst und heimlich im Haus des Hephaistos vereinten. Gaben brachte er viel, doch des Herrschers Hephaistos Bettstatt machte er gründlich zuschanden.

Der Aoide besingt das Stelldichein des Ares mit Aphrodite, welche die Abwesenheit ihres Mannes Hephaistos schamlos ausnutzt. Offensichtlich überzeugte Ares Aphrodite auch mit vielen Geschenken davon (πολλὰ δ' ἔδωκε), sich auf diese heimliche Beziehung einzulassen.

Millington stellt die interessante These auf, dass dieser Liebesbeziehung ein weiteres Bild unterliegt: das Bild des jungen Kriegers und der hübschen Frau, die an einen hässlichen Ehepartner gekettet ist. Sie sehnt sich nach einem anderen Mann – wohlhabend und schön. Dazu trägt sicherlich bei, dass Ares als schnell und im Gegensatz zu Hephaistos als körperlich makellos beschrieben wird.[259] Dementsprechend mag die Geschichte einigen Lesern als ein Beispiel für einen solchen Fall erschienen sein. Es wäre jedoch eine grobe und unpassende Verallgemeinerung, alle Krieger als reich und schön zu bezeichnen oder alle Ehepaare als unglücklich.

Die burleske Geschichte knüpft an ein bestehendes literarisches Konstrukt an, in dem Ares, Aphrodite und Hephaistos miteinander verbunden sind. Es hat sich bereits gezeigt, wie eng die Bindung zwischen Ares und Aphrodite in der Ilias ist.[260] Ihre Kultsymbiose dient als weiterer Fingerzeig auf eine tiefe Beziehung, während die Verbindung zwischen Hephaistos und

258 Text und Übersetzung für Homers Odyssee: A. Weiher.
259 Millington (2013) 94f.; Hom. Od. 8.310, 8.331.
260 Siehe S. 38, 59ff.

Aphrodite weder im Kult noch in den Mythen im panhellenischen Maßstab greifbar ist.[261] Möglicherweise beruht die Episode sogar auf einem älteren Vorbild. Darauf deutet insbesondere die ungewöhnliche Darstellung einer Ehe zwischen Hephaistos und Aphrodite hin.[262] Die Beziehung zwischen Ares und Aphrodite hat sich allerdings von der geschwisterlichen Zuneigung zur (romantischen) Liebe gewandelt.

Dieses Lied fügt der Beziehung zwischen Ares und Aphrodite in der Ilias eine markante Episode hinzu.[263] Im Lied des Demodokos besteht eine Liebesbeziehung, auch wenn diese Darstellung vorrangig der amüsanten Geschichte zu verdanken ist.[264] Womöglich reflektiert sie eine engere Gemeinschaft in der religiösen Vorstellungswelt, also außerhalb des literarischen Diskurses, wie von einigen Forschern behauptet wird und im Weiteren noch zu untersuchen ist.[265]

Für die Liebenden folgt allerdings eine böse Überraschung. Durch den aufmerksamen Helios informiert, schmiedet Hephaistos im wahrsten Sinne des Wortes eine Falle, ein unzerreißbares Netz, welches er an seinem Bett befestigt. Als das Paar sich erneut zum Liebesspiel trifft, werden sie gefangen gesetzt und den männlichen Göttern zum Gespött preisgegeben. Erst als Poseidon Ares auslöst, werden beide letztlich von den Fesseln erlöst. Zutiefst gedemütigt flieht das Pärchen – sie nach Paros, er nach Thrakien:

Hom. Od. 8.361–363	[...], αὐτίκ' ἀναΐξαντε ὁ μὲν Θρῄκηνδε βεβήκει, ἡ δ' ἄρα Κύπρον ἵκανε φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη, ἐς Πάφον, ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.	Eiligst stürmten sie auf und der eine ging zu den Thrakern; Sie doch, die lieblich lächelnde Aphrodite nach Kypros, dort dann nach Paphos zum duftenden Altar im heiligen Haine, [...]

Ein weiteres wichtiges Element ist die angedeutete Verbindung des Ares zu Thrakien. Dorthin flieht der Gott nach seiner Freilassung: ὁ μὲν (Ares) Θρῄκηνδε βεβήκει (der eine ging zu den

261 Siehe S. 361ff.

262 Vgl. Millington (2013) 94.

263 Das zweite Lied des Demodokos stand lange in dem Ruf, kein authentischer Bestandteil der Ilias zu sein. Wie Forschungsarbeiten in jüngerer Vergangenheit wohl treffend nachgewiesen haben, ist das Lied ein zentraler Bestandteil der Metahandlung, da es diese in vielerlei Hinsicht reflektiert: Burkert, W., Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias. RhM 103 (1960), S. 130–144, hier: 133; Newton, R. M., Odysseus and Hephaestus in the "Odyssey". CJ 83.1 (1987), S.12–20, hier 12f.; Alden, M. J., The resonances of the Song of Ares and Aphrodite. Mnemosyne 50 (1997), S. 513–529; Beck, D., Odysseus: Narrator, Storyteller, Poet? CP 100.3 (2005), S. 213–227. hier: 216; Bierl, A., Demodokos' Song of Ares and Aphrodite in Homer's Odyssey (8.266–366): An Epyllion? Agonistic Performativity and Cultural Metapoetics. In: Baumbach, M.; Bär, S. (Hgg.), Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception (Leiden/Boston 2012), S. 111–134. hier: 133.

264 Die Geschichte mag, wie Millington behauptet, eine weitere Bedeutungsebene haben. In dieser sei Ares der attraktive und junge Krieger, der eine sexuelle Bedrohung für den Handwerker-Ehemann einer schönen Frau ist: Millington (2013) 94f.

265 Millington hält die Kultbeziehung zwischen Ares und Aphrodite für ein weitestgehend lokales Phänomen. Ihre Kultsymbiose sei auf Argos und Kreta beschränkt: Millington (2013) 93. Tatsächlich gibt es Hinweise auf weitere Kultverbindungen in Athen oder Aphrodisias: Siehe S.132f., 295f., 361ff.

Thrakern).[266] Schon die Ilias assoziiert Ares mit Thrakien, weil er von dort aus (ἐκ Θρῄκης) gemeinsam mit Phobos in die Schlacht zieht.[267]

Aufgrund dieser beiden Verse hat sich eine Sichtweise entwickelt, die Thrakien als „wahre" Heimat und geographischen Ursprung des Gottes vermutet. Argumentativ untermauert wird ihre These durch Herodot, weil er berichtet, Ares werde als eine der zentralen Gottheiten in Thrakien verehrt.[268] Eine alternative Sichtweise führt dagegen an, dass die Griechen über dieses literarische Stilmittel versucht hätten, gewalttätige Emotionen, die Ares *par excellence* verkörpert, in das „Ausland" zu verlagern.[269]

Berechtigterweise wird die Richtigkeit der Herkunftsthese angezweifelt. Denn insbesondere ist zu beachten, dass in den Versen niemals von seiner „Heimat" gesprochen wird, sondern ausschließlich von seinem Kommen „von dort" (ἐκ Θρῄκης) und „Gehen dorthin" (Θρῄκηνδε βεβήκει).[270] Deshalb sind beide Verse schwerlich als Beweis für die Heimat des Ares in Thrakien zu werten, sondern bestenfalls für einen zeitweiligen Aufenthalt. Dennoch beeinflusste die Bindung an Thrakien nachfolgende Generationen von Epikern, Lyrikern und Wissenschaftlern, welche die Genese des Gottes nach Thrakien verorten. Der epigraphische wie archäologische Befund wird verdeutlichen, dass nur wenige greifbare Argumente für eine solche These existieren.[271] Vielmehr dient diese Verortung wohl als literarisches Stilmittel, damit „der Thraker" Ares das Gegenbild zur geordneten Poliswelt, und vor allem Athena, betont.[272]

b. Vierzehnter Gesang – Ares als Helfer in der Schlacht

Im 14. Gesang der Odyssee wird beschrieben, was Odysseus von Ares und Athena erhalten hat: die Kraft, die Reihen des Feindes zu durchbrechen, und die Lust an Abenteuern.

Hom. Od. 14.216-7	ἦ μὲν δὴ θάρσος μοι Ἄρης τ' ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη καὶ ῥηξηνορίην·	Aber Athene und Ares hatten mir einst doch die Kräfte feindliche Reihn zu durchbrechen und Lust zum Wagnis verliehen.

Diese Verse bieten eine neue und eine bekannte Perspektive. Erstens werden sowohl Ares als auch Athena als Beschützer des Odysseus genannt, da beide ihm im Kampf die nötige Kraft verliehen. Diese Hilfe zeigt zweitens Ares deutlich als Helfer eines bestimmten Helden, so wie er bereits Hektor im Kampf gegen die Achaier beigestanden hat.

266 Hom. Od. 8.361.
267 Hom. Il. 13.298–302.
268 Gerhard (1854) 367f.; Tümpel (1895) 642–667; Nilsson (1967) 517ff.; Kirk (1987) 247; Séchan/Lévêque (1990) 19; Burkert (2011) 260; Hdt. 4.62. Unsicher dagegen: Mezzadri (1993) ii.
269 Janko, R., The Iliad: A Commentary IV: books 13–16 (Cambridge 1992), S. 84.
270 Kern (1963) 118; Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares; Gonzales (2004) 12f.; Hirschberger (2011) 281.
271 Siehe S. 229–239, 366ff.
272 Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares.

Odysseus äußert diese Worte allerdings im Rahmen einer Lügengeschichte, sodass man den Inhalt der Aussage bezweifeln kann. Ares wäre in diesem Sinne nämlich nur ein fiktiver Protektor und kein realer.[273] Dagegen ist einzuwenden, dass auch in einer Lügengeschichte zutreffende Bestandteile enthalten sind, denn sonst würde das Gegenüber sie nicht als wahr akzeptieren. Wenn Ares also kein anerkannter Protektor wäre, dann hätte Odysseus' Gesprächspartner die Lüge sofort als solche entlarvt. Zudem ist die Rolle der Athena als Beschützerin von Kriegern und Helden unzweifelhaft und beide Götter wirken in der kriegerischen Domäne. Demnach darf man annehmen, dass Ares tatsächlich auch als Kraft angesehen wurde, die Kämpfern hilft, die Linien des Feindes zu durchbrechen.

1.2 Ares bei Hesiod

1.2.1 Theogonie

Ein zentrales Werk für die Vorstellung von der griechischen Götterwelt ist Hesiods Theogonie. Dort legt er dar, wie die Welt entstanden sei und wie die Götter unter Führung des Zeus die Herrschaft erlangten. Ebenfalls schildert er die genealogischen Verbindungen der Götter, was Aufschluss über die Vorstellung von Ares' Position in der Götterhierarchie gibt:

Hes. theog. 921–923	λοισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν· ἣ δ' Ἥβην καὶ Ἄρηα καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτε μειχθεῖσ' ἐν φιλότητι θεῶν βασιλῆι καὶ ἀνδρῶν.[274]	Als allerletzte erkor er [Zeus] die prangende Hera zur Gattin, und die gebar Hebe und Ares und Eileithyia, in Liebe vereint mit dem König der Götter und Menschen.

Hesiod präsentiert dem Leser eine Göttergenealogie, zu der neben Zeus und Hera als Eltern des Ares auch Hebe und Eileithyia als direkte Geschwister zählen. Als Sohn des Göttervaters Zeus erwartet man beinahe eine hervorgehobene Stellung des Ares in der Götterhierarchie. Dieser Aspekt war in der antiken Mythologie irrelevant und ist folglich nicht reflektiert worden. Gleiches gilt für das problematische Verhältnis zu seinen Eltern, welches in der Ilias in den feindseligen Äußerungen des Zeus und der Hera ersichtlich wird.[275] Nur die Genealogie scheint in der Vorstellungswelt größere Relevanz entfaltet zu haben.[276]

Der Trias aus Eileithyia, Hebe und Ares mag hingegen eine tiefer gehende Bewandtnis zukommen: Sie symbolisieren und personifizieren womöglich den menschlichen Lebenszyklus von der Geburt über die Jugend bis hin zum – gewaltsamen – Tod.[277] Über die Theogonie hin-

273 Millington (2013) 77.
274 Text für Hesiods Theogonie nach: A. von Schirnding; Übers.: W. Marg.
275 Hom. Il. 5.888–898.
276 Dagegen bleibt die von Hesiod aufgestellte Genealogie des Ares scheinbar dominant, wie beispielhaft an Apollodor deutlich wird: Apollod. bibl. 1.13: Ζεὺς δὲ γαμεῖ μὲν Ἥραν, καὶ τεκνοῖ Ἥβην Εἰλείθυιαν Ἄρην (Zeus heiratet Hera und zeugte Hebe, Eileithyia und Ares).
277 Schwabl, H., Vom Wandel des Gottesbildes im alten Griechenland. Wiener Studien 95 (1985), S. 41–61.

aus ist Ares mit seinen Geschwistern nur unwesentlich verbunden. So fällt Hebe in der Ilias die Aufgabe zu, Ares nach seiner Verwundung zu baden und zu pflegen.[278]

Hes. theog. 933–937	[…] αὐτὰρ Ἄρηι ῥινοτόρῳ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε δεινούς, οἵ τ᾽ ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ, Ἁρμονίην θ᾽, ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ᾽ ἄκοιτιν.	[…] Aber dem Ares, dem Schildzerschmetterer, gebar Kythereia Phobos und Deimos, die Schrecklichen, die der Männer dichtgeschlossene Reihen durcheinander wirbeln blutiger Schlacht, in Verein mit Ares, dem Städtezerstörer, und gebar Harmonia; die machte der hochherzige Kadmos zur Gattin.

Hesiod ergänzt die Familiensituation des Ares um dessen Gemahlin Kythereia, ein Epitheton der Aphrodite. Das Paar hat drei gemeinsame Kinder: Phobos und Deimos, die uns schon in der Ilias begegnet sind,[279] sowie Harmonia. In diesem Kontext unterstreicht die Theogonie insbesondere, dass die Söhne den zerstörerischen Charakter des Vaters geerbt haben.

Ferner unterscheiden sich die homerischen Epen und die Theogonie auffällig im Verhältnis zwischen Aphrodite und Ares. In der Ilias als treue Geschwister charakterisiert,[280] haben beide in der Odyssee eine Affäre und sind in der Theogonie verheiratet. Dort werden drei gemeinsame Kinder genannt, wohingegen in den homerischen Epen keine zu finden sind.

Im weiteren Verlauf wird deutlich werden, dass Ares und Aphrodite an verschiedenen Orten gemeinsam verehrt wurden, während andernorts eine solche Kultgemeinschaft nicht nachgewiesen ist.[281] Eine wesentliche Rolle spielt ihre Tochter Harmonia, die der mythische Stadtgründer Thebens, Kadmos, zur Frau erhielt. Diese auffällige Verbindung hat wiederum die These befeuert, dass Ares und Aphrodite als (Schwieger-)Eltern des Kadmos in dieser Stadt besonders verehrt wurden. Dementsprechend wird diese Wechselbeziehung zu Theben später ausführlich untersucht.[282]

1.2.2 Erga

Hesiods *Erga* schildert eine Vielzahl von alltagsbezogenen wie mythologischen Aspekten. In seiner Aufzählung der fünf Zeitalter lösen sich das goldene, silberne, bronzene, heroische und eherne Zeitalter nacheinander ab. Das dritte Volk verbindet er mit Ares:

Hes. erga 143–155	Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων χάλκειον ποίησ᾽, οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον, ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον: οἷσιν Ἄρηος ἔργ᾽ ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες: οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον, ἀλλ᾽ ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν, ἄπλαστοι: μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι	Nun erschuf ein andres Geschlecht von sprechenden Menschen Zeus der Vater, ein drittes, aus Erz, dem silbernen ungleich, eschenentsprossen und wild und strotzend von Kraft. Sie betrieben grausige Werke des Ares, vermessen, und keinerlei Feldfrucht aßen sie, und aus Stein war das Herz der Trotziggesinnten, Ungeschlachteten, gewalti-

278 Hom. Il. 5.888–909.
279 Siehe S. 31, 358f.
280 Hom. Il. 5.355–362; siehe S. 38. Andrieu bezeichnet die Ehe zwischen Ares und Aphrodite für symbolisch: Andrieu (2017) 68.
281 Siehe S. 361ff.
282 Siehe S. 219ff.

ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
Τῶν δ᾽ ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἶκοι
χαλκῷ δ᾽ εἰργάζοντο: μέλας δ᾽ οὐκ ἔσκε σίδηρος.
καὶ τοὶ μὲν χείρεσσιν ὕπο σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αίδαο
νώνυμνοι: θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας
εἷλε μέλας, λαμπρὸν δ᾽ ἔλιπον φάος ἠελίοιο.[283]

ge Stärke und Hände unnahbar hingen von ihren Schultern herab an klobigen Gliedern. Und ihre Waffen waren aus Erz, aus Erz ihre Häuser, ehern ihr Arbeitsgerät, noch gab es kein schwärzliches Eisen. Aber auch diese zuletzt, von den eigenen Händen bezwungen, stiegen hinab in das dumpfe Haus des eisigen Hades namenlos, und der schwarze Tod, so entsetzlich sie waren, raffte sie fort, und sie ließen das Licht der leuchtenden Sonne.

Das dritte Zeitalter dominiert ein eiserner oder bronzener (χάλκειον) *Genos*. Im Zentrum steht die Aussage, dieses Geschlecht sei auf die sogenannte Ἄρηος ἔργ᾽ fixiert. Diese Werke des Ares besiegeln schließlich auch ihren Untergang. Sie schaffen nämlich weder beständige Werke noch neues Leben und löschen sich letztlich gegenseitig aus.

Dementsprechend repräsentiert die bronzene Rasse den Krieg und die Kriegsführung,[284] folgen sie doch den Werken des Ares, der als Gott untrennbar mit dem Krieg verbunden ist. Auf die Gewalttätigkeit weist ebenfalls der Umstand, dass dieses *Genos* aus χάλκειον geschaffen ist. Dieser Terminus ist eng mit Ares verflochten und steht häufig metonymisch für eine Waffe.

Die Ἄρηος ἔργ᾽ sind wohl zu Recht nicht positiv konnotiert. Sie sind vielmehr eine ironische Anspielung darauf, warum Zeus diese Wesen erschaffen hat. Sein Versuch, eine lebensfähige Rasse zu schaffen, scheitert immer wieder; eine Rasse nach der anderen verendet. Die Werke des Ares sind diesem Ziel allerdings besonders abträglich und führten dazu, dass eine weitere von Zeus geschaffene Rasse vernichtet wird.[285] Dahinter mag auch Hesiods eigenes Weltbild stehen, in dem die kriegerische Elite des archaischen Griechenland, selbstzerstörerisch ist. Er hingegen präferiert das Leben als Handwerker oder Landbesitzer.[286]

1.2.3 Aspis

Auch wenn die Aspis wohl kein Werk des Hesiod ist,[287] knüpfen seine Handlung und seine Terminologie an die homerischen Epen an. Das Werk schildert den Kampf des Kyknos gegen Herakles, in dem sie jeweils von Ares und Athena unterstützt werden. Weil Kyknos Reisende auf dem Weg zum Apollonheiligtum in Delphi überfällt, stellt sich ihm Herakles entgegen.[288]

283 Text und Übersetzung: A. v. Schirnding.
284 Purves, A. C., HomEnc I (2011) 82 s. v. Ares; Falkner, T. M., Slouching toward Boeotia: Age and Age-Grading in the Hesiodic Myth of the Five Races. ClAnt 8.1 (1989), S. 42–60, hier. 54.
285 Fontenrose, J., Work, Justice and Hesiod's Five Ages. CP 69.1 (1974), S. 1–16, hier: 8. Andrieu (2017) 8.
286 Millington (2013) 79; Tremblay (2012) 5.
287 Scully, S., HomEnc II (Chichester 2013) 353–355 s.v. Hesiod. Trotzdem wurde es wohl zwischen dem späten 7. und Mitte des 6. Jh. v. Chr. in Boiotien geschaffen: Millington (2013) 80 und Anm. 420.
288 Die Geschichte übte eine starke Faszination auf die Lyrik und Vasenmalerei aus. Insbesondere in der bemalten Keramik existieren diverse Motive, die den Kampf zeigen: siehe S. 71–78; Millington (2013) 84–87.

Die Darstellung von Ares entspricht weitestgehend dem homerischen Vorbild, denn sie enthält bekannte Elemente: Er fährt mit einem Gespann in die Schlacht,[289] gerät erneut mit Athena in Konflikt und wird wiederum von einem Günstling der Göttin, Herakles, bezwungen.[290] Diese Topoi sind bereits in der Ilias lebendig und weisen auffällige Parallelen auf, sodass die Aspis dem Profil des Ares keine neuen Aspekte hinzufügt. Auch die Terminologie lehnt sich klar an Ilias und Odyssee an.[291] Mit Ausnahme von βλοσυροῖο sind die folgenden Begriffe bereits in der Ilias mit Ares verbunden: ἄατον πολέμοιο und ἀκόρητος[292], ἀνδροφόνοιο[293], ὄζον Ἄρηος[294], Ἄρεος βλοσυροῖο[295], οὔλιος Ἄρης[296] und βροτολοιγὸν Ἄρην[297]. Sie unterscheiden sich inhaltlich nicht von ihren Pendants in der Ilias. Alle umschreiben Ares als kriegerischen Charakter, dessen gefährliche und mörderische Kraft in der Aspis gleichfalls Kyknos erfüllt und sich gegen Herakles richtet.[298] Der Begriff βλοσυρος wird in der Ilias für das Gesicht des Ajax verwendet und unterstreicht zu Recht die Entschlossenheit, aber auch die Furcht erregende Miene des Bezeichneten;[299] in diesem Fall des Ares. Er ähnelt hier wiederum den Kriegern, was Millington wohl zu Recht zu dem Schluss führt, dass der Gott das Vorbild eines (göttlichen) Kriegers ist.[300]

289 Hes. Asp. 109.

290 Athena hält Ares vergeblich davon ab, Herakles anzugreifen, woraufhin der Gott aber trotzdem – unbelehrbar und unbeherrscht wie in der Ilias – zum Angriff übergeht. Einen geworfenen Speer wehrt Athena ab, dann stößt Herakles seine Waffe Ares in den Oberschenkel: Hes. Asp. 435–457. Dies unterstreicht, so Tremblay, die zivilisierte oder geordnete Natur der Athena gegenüber der chaotischen des Ares: Tremblay (2012) 7. Herakles ist bereits ohne die Hilfe der Göttin ein respektabler Gegner: Millington (2013) 82. Herakles behauptet (Hes. asp. 356–364), er habe Ares vor Pylos schon einmal mit vier gezielten Schlägen bezwungen. Ob diese Behauptung nur eine Finte des Herakles ist, um Kyknos einzuschüchtern, oder die „Wahrheit", lässt sich aufgrund fehlender Vergleichsquellen nicht feststellen. Allerdings wäre die Niederlage gegen einen Sterblichen nichts Neues, da Ares auch schon in der Ilias von Diomedes bezwungen wurde: vgl. Tremblay (2012) 5–7.

291 Vgl. Millington (2013) 82.

292 Hes. Asp. 59, 346; als ἆτος πολέμοιο in der Ilias: Hom. Il. 5.388, 5.863, 6.203.

293 Hes. Asp. 98; Hom. Il. 4.441.

294 Hes. Asp. 181; Hom. Il. 2.540.

295 Hes. Asp. 191.

296 Hes. Asp. 192, 441; Hom. Il. 5.461, 5.715.

297 Hes. Asp. 333, 425; Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.518, 5.846, 5.909, 8.349, 11.295, 12.130, 13.298, 13.802, 20.046, 21.421; Od. 8. 115.

298 Vgl. Millington (2013) 82.

299 LSJ. s.v. βλοσυρος.

300 Millington weist ebenfalls auf Ähnlichkeiten mit den Mythen der mesopotamischen Göttervorstellungen hin, in denen die Kräfte der Götter mit denen des Ares in Einzelaspekten vergleichbar sind, so beispielsweise die bedrohliche Aura: Millington (2013) 83.

1.3 Ares bei Homer und Hesiod – ein Resümee

Die homerische Epik und die Dichtung Hesiods schaffen Voraussetzungen für die weitere Betrachtung des Ares. Dazu zählen insbesondere terminologische, mythologische und andeutungsweise auch kultische Aspekte. Die Analyse hat nicht nur viele Vorbilder für die Vorstellung von Ares in den nachfolgenden Jahrhunderten enthüllt, sondern auch bekannte Aspekte bestätigt und neue aufgezeigt:

(1) Terminologie: Die epische Terminologie offeriert eine ganze Bandbreite von Formeln, Epitheta und Wortgruppen, die auf Ares rekurrieren. Im Wesentlichen beschreiben und definieren sie ihn bekanntermaßen als Akteur im Kampf, als personifizierter Krieg oder als Metonymie für Begriffe wie „Krieg", „Schlacht" oder eine Waffe. Auffällig ist die Ambiguität des Terminus Ares, die eine Vielzahl von Bedeutungen abdeckt, auch wenn sie alle der Kategorie „Krieg" untergeordnet sind: Er ist Gott und Metonymie, Helfer und Vernichter, Anführer und Krieger zugleich – destilliert im Begriff Ἄρης.

(2) Aktion: Ares ist in der Ilias vor allem in Kampfsituation eingebunden. Er beteiligt sich am Nahkampf gegen die Achaier, spornt die Krieger Trojas auf dem Schlachtfeld an, vergießt Blut und plündert sogar die Leichen auf der Suche nach Beutegut. Dennoch zeigt sich immer wieder eine starke Ambivalenz in seinem Verhalten: Er kämpft aufseiten der Troer, protegiert indes zugleich die Achaier, aber als einer seiner Söhne von den Troern getötet wird, will er an ihnen Rache üben. Beide Seiten leiden unter seinem Wirken auf dem Schlachtfeld, sodass der Gott notwendigerweise beiderseits des Konflikts zu finden ist. Es wird sich erweisen, wie einflussreich dieses Bild des Ares in Lyrik und Epigraphik der folgenden Jahrhunderte als Akteur noch sein wird.

(3) Athena: Die Dichotomie in der Verbindung zwischen Ares und Athena ist eines der tragenden Elemente beider Figuren in der Ilias. Der Forschungsdiskurs betont ihren Konflikt, doch zeichnen sich auch Verbundenheit und sogar der Kooperation ab. Der Konflikt existiert hauptsächlich, weil die Handlung ihn erfordert, aber auch wegen ihrer überlappenden Rollen in der Domäne des Krieges. Diese wiederum begründet ebenfalls ihre Kooperation und ihre Ähnlichkeit, wie insbesondere das Idealbild der Polis auf dem sogenannten „Schild des Achilles" verdeutlicht. Demnach ähnelten sie sich religiösen Vorstellungen, in denen Ares und Athena im Kult kooperieren.

(4) Aphrodite: Die Beziehung zu Aphrodite ist äußerst positiv. Beide kooperieren in freundschaftlicher-familiärer Weise, eilen einander (selbstlos) zur Hilfe und haben in der Theogonie eine eheliche Verbindung mit Nachkommen. Ihre Nahbeziehung deutet, wie bei

Athena, auf eine tatsächliche, kultische Verbindung beider Gottheiten in der Vorstellungswelt hin.

(5) Thrakien: Vielfach diskutiert und problematisiert wurde die Relation zwischen Ares und Thrakien, die ihren Ursprung in den homerischen Epen hat. Kernargumente sind Ares' Zug von und Flucht nach Thrakien. Jedoch steht in den betreffenden Versen nirgends, dass Ares dort seine Heimstatt hatte. Deshalb hat sich diese mehrfach kultivierte Bindung in den homerischen Epen nicht von solcher Bedeutung erwiesen, bleibt aber einer der auffälligen Topoi der Ilias.

(6) Krieger: Erkennen lässt sich in der Ilias ebenfalls eine Nahbeziehung zwischen Ares und den Kriegern. Diese besteht hauptsächlich aus drei Elementen: Erstens wird Ares terminologisch eng mit den Kämpfern verbunden. Sie sind seine Diener und Begleiter, genießen seine Aufmerksamkeit (Menelaos) und tragen häufig ähnliche Epitheta. Zweitens trägt die Beschreibung des Ares als Krieger mit der typischen Ausrüstung viel zu seiner Ähnlichkeit mit den Kämpfern bei. Drittens ist Ares insbesondere durch seine Handlungen mit den Kriegern vergleichbar. Wie kein anderer Gott agiert er auf dem Schlachtfeld, stürzt sich in den Nahkampf und befleckt sich dabei mit dem Blut seiner Feinde. Die Ilias schafft also eine markante Verbindung zwischen Ares und einer ganzen Gesellschaftsgruppe.

Ares ist demnach bei Homer und Hesiod ein mehrdeutiger wie auch zwiespältiger Charakter – ein ἀλλοπρόσαλλος. Zugleich bietet er mit seinen Figurationen Ansatzpunkte für die weitere Analyse, in welcher sich der Umfang des Einflusses der traditionellen Epen und Hesiod auf die Vorstellung von Ares erweisen wird.

2. Geographischer Teil

2.1 Ares in Athen und Attika

Wenn man im solonischen Athen mit einer bestimmten Poliseinrichtung konfrontiert wird, dann handelt es sich um den Areopag, dessen Name sich von seinem Tagungsort ableitet: dem *Areios Pagos* oder „Hügel des Ares“.[301] Dank dieses topographischen Merkmals war Ares im Stadtbild für die Athener stets gegenwärtig. Seine Präsenz erstreckte sich aber über diesen charakteristischen Ort in der *asty* hinaus bis in die *chora*, wie ein breites Quellenspektrum offenbart. Bislang hat die althistorische Forschung aus diesem reichhaltigen Befund überwiegend die Bildquellen (Vasen, Plastiken, Reliefs) und die attischen Tragödien für analytische Studien zu Ares herangezogen. Dagegen haben viele Inschriften zu Ares, abgesehen von jenen mit Bezug zu einem Kult, erst in jüngerer Zeit größere Aufmerksamkeit erfahren, obschon er ebenso in Grabepigrammen und Weihinschriften sowie Staatsverträgen thematisiert wird. Schwierig einzuordnen sind hingegen die numismatischen Befunde, da nach Kenntnis des Verfassers keine sicheren Zuschreibungen zu Ares in Athen existieren. Ausgehend von dieser Quellenlage wird im Folgenden in chronologischer Reihenfolge die Stellung des Gottes Ares in Athen und dessen Umland untersucht.[302] Hier wird ebenfalls offensichtlich werden, welchen Vorbildcharakter die traditionellen Epen für Ares hatten.

2.1.1 Von der Vasenmalerei bis zum Parthenon – Ares in der Ikonographie

Im ikonographischen Befund wird Ares vorrangig über die Vasenmalerei definiert. Das LIMC, trotz seines Alters weiterhin ein Standardwerk, zählt beinahe 40 sichere Abbildungen des Ares auf vorrömischer Keramik. Der Großteil stammt aus athenischer Fertigung. Die Zahl ist anhand neuer Sammlungen und Datenbanken mittlerweile überholt,[303] doch dient das LIMC noch als solider Indikator für die bevorzugten Motive. Hingegen ist in der Plastik und der Frieskunst nur jeweils ein einzelner Befund zu Ares festzustellen.

301 Paus. 1.28.5–6.

302 Im Gegensatz zu den folgenden Unterkapiteln wird hier die Aufteilung der Quellen explizit nach Kategorien vollzogen, weil Athen/Attika bei Weitem die meisten Zeugnisse zu Ares aufweist. Demnach schadet es der Übersicht, wenn sie ungetrennt aufeinandertreffen. In den folgenden Kapiteln (Peloponnes bis Kleinasien) werden die Quellen hingegen geordnet nach den Fundorten oder den in den Quellen genannten Kontexten analysiert.

303 Im Beazley-Archiv lassen sich 213 sichere Darstellungen des Ares auf Keramik zählen: http://www.beazley.ox.ac.uk/xdb/ASP/testSearch.asp?searchBy=Subject&txtValue=Ares&exact=true [zuletzt abgerufen am: 05.05.2020]. Ein Teil der Funde mag sich aber auch auf Mars beziehen, sodass die Gesamtzahl der Motive mit Ares nicht exakt einzuschätzen ist.

Vasen im Stil der schwarz- (bis 520 v. Chr.) und rotfigurigen Vasenmalerei (bis 3. Jh. v. Chr.) galten zu ihrer Zeit als begehrte Handelsware und wurden dementsprechend in den gesamten Mittelmeerraum exportiert. Ein bedeutender Anteil der bemalten Keramik stammt also aus athenischen Werkstätten, doch wurden Scherben vor allem außerhalb von Athen oder sogar von Griechenland entdeckt. Dennoch subsumiert man sie aufgrund ihrer Form unter der Terminologie „Attische Vasen“.[304]

Beliebt waren in der schwarzfigurigen Vasenmalerei Szenen aus den Mythen. Diese boten den Malern durch das Medium der epischen Dichtung eine Vielzahl möglicher Motive. Insbesondere thematisierten sie in verschiedenen Varianzen die olympischen Götter.[305] Um diese Motive zu kategorisieren, hat sich eine Ordnung nach ihren Protagonisten oder nach den mythologischen Kontexten durchgesetzt, sodass dieses Schema hier übernommen wird.[306] Sicher identifiziert ist Ares auf beinahe 40 (LIMC) oder 112 (Beazley) attischen Vasen in mindestens sieben unterschiedlichen thematischen Kontexten:[307]

(1) Ares mit Kyknos und Herakles[308]

Die Mehrzahl der Vasen (LIMC: 10, Beazley: 61) bildet Ares im Kontext des Kampfes zwischen Herakles und Kyknos ab. Ares unterstützt darin seinen Sohn Kyknos, Athena hingegen den Helden Herakles. Das gleiche Motiv wird grundsätzlich in vier Ausführungen verarbeitet: (i) Ares beobachtet den Kampf vom Rand aus, (ii) Ares interveniert zugunsten von Kyknos, (iii) Athena interveniert zugunsten des Herakles, (iv) Zeus schlichtet den Streit zwischen den Parteien.[309] Alle Varianten zeigen Ares, Herakles und Kyknos mit Helm, Brustpanzer und Speer. Deshalb unterscheidet man Ares von den beiden anderen nur durch die Beschriftung. Auf den Vasentypen (i) bis (iii) wird Ares kampfbereit dargestellt, mit erhobenem Speer und bereit zum Angriff auf Herakles oder Athena.[310]

304 Boardman, J., Schwarzfigurige Vasen aus Athen. Ein Handbuch [Kulturgeschichte der antiken Welt 1] (Mainz 1977), S. 7f.
305 Boardman (1977) 236.
306 Bruneau, P., LIMC 2/1 (1984), 479–498 s.v. Ares.
307 Für die Aufteilung und Vasen: Bruneau, P., LIMC 2/1 (1984), 479–498 s.v. Ares.
308 LIMC s.v. Ares n° 33–44; siehe S. 67f.
309 Den Kampf zwischen Herakles und Kyknos mit der Intervention von Ares und Athena schildern Ps.-Hesiod und Euripides: Hes. Asp. 57, 441–2, 450–466; Eur. Herak. 389–391.
310 Die Konfrontation mit Athena erinnert sehr an die Theomachie in der Ilias, in welcher sich diese beiden Götter ebenfalls bekämpften und Athena Ares nach einem kurzen Gefecht bezwang: Hom. Il. 21.390–416; siehe S. 59ff.

(2) Ares und Aphrodite[311]

Beide Götter sind zusammen auf vier Vasen zu sehen: auf dem Weg zur (i) Hochzeit des Helden Peleus und der Nereide Thetis,[312] (ii) bei der Geburt der Aphrodite und (iii) gefangen im Netz des Hephaistos.[313] In der Geburtsszene erscheint Ares als Einziger gerüstet und bewaffnet, wohingegen er auf dem Weg zur Hochzeit im Festgewand und im Netz nackt zu sehen ist. Allerdings sind die beiden letzten Darstellungen dem Kontext geschuldet: Bei der Hochzeit tragen alle Anwesenden festliche Gewänder und im Netz sind Ares und Aphrodite aufgrund ihres Liebesspiels unbekleidet.[314]

(3) Ares bei der Geburt der Athena[315]

Etliche Vasen (LIMC: 4, Beazley: 22) aus dem 6. Jh. v. Chr. zeigen den gerüsteten Ares bei der Geburt Athenas. Zwar blickt Ares auf den Abbildungen in Richtung der Handlung, wo Athena Zeus' Kopf entspringt, wirkt indessen durch seine Platzierung am Rand der Szene wie ein Außenseiter.

(4) Ares und Herakles[316]

Als Krieger mit Brustpanzer und Speer wird Ares auf fünf Vasen gemeinsam mit Herakles dargestellt. Einmal steht der Gott Herakles bei seinem Kampf gegen den Nemeischen Löwen bei, den der Held im Rahmen seiner zwölf Prüfungen erlegt.[317] In den übrigen Szenen ist Ares bei der Aufnahme des Herakles in den Olymp zu sehen. Dort befindet er sich wie bei der Geburt der Athena am Rand der Szene.

(5) Ares in der Gigantomachie[318]

Kämpferisch wirkt der Gott auch in den Darstellungen der Gigantomachie (LIMC: 8, Beazley: 29), in der Ares gemeinsam mit den anderen Göttern gegen die Giganten um die Weltherrschaft ringt. Während des Kampfes erschlägt er einen der Giganten.[319]

311 LIMC s.v. Ares n° 46, 60, 61.

312 Der Begriff Nereide leitet sich von Nereus, dem Namen des Meeresgottes, ab, dessen Tochter Thetis war. Ihr späterer Ehemann Peleus regierte als König von Phthia in Thessalien und ihrer Verbindung entsprang der berühmte Held Achilles: Hom. Il. 18.032–51, 24.060–63, Hes. Theog. 1006–1007.

313 Meines Wissens ist Ares in keinem Mythos bei der Geburt des Gottes anwesend: Hes. Theog. 176–202; Cic. nat. 3.59–60; Netz: Od. 8.266–366.

314 Williams, D., Sophilos in the British Museum. GMusJ 1 (1983), S. 9–34, hier: 25 fig. 31, 28f.; Beck (1984) 20.

315 LIMC, Ares, 68–72.

316 LIMC, Ares, 75, 78, 80–83.

317 Hes. Theog. 327–333, Apollod. bibl. 2.74–76.

318 LIMC, Ares, 99–105.

319 Apollonios Rhodios hingegen nennt Mimon als Ares' Widersacher: Apoll. Rhod. 3.1225–1227: καὶ τότ᾽ ἄρ᾽ Αἰήτης περὶ μὲν στήθεσσιν ἕεστο / θώρηκα στάδιον, τόν οἱ πόρεν ἐξεναρίξας / σφωιτέραις Φλεγραῖον Ἄρης ὑπὸ χερσὶ Μίμαντα (Da schnallte auch Aietes um seine Brust den starren Panzer, den ihm Ares geschenkt hatte, nachdem er eigenhändig den Phlegraiischen Mimas erschlagen und der Rüstung beraubt hatte; Text und Übers.: R. Glei; S. Natzel-Glei).

(6) Ares in Götterversammlungen[320]

Seltener (LIMC: 4, Beazley: 6) ist Ares im Kreis der olympischen Götter (Zeus, Hera, Poseidon, Aphrodite, Athena) abgebildet. In diesem Kontext trägt er zwar einen Speer, allerdings keine Rüstung und ist wie die anderen Götter im Festgewand dargestellt. Im Gegensatz zur Aufnahme des Herakles auf den Olymp und der Geburt der Athena hält er sich nicht am Rand der Szene, sondern zwischen den anderen Göttern auf: Er ist also in die Götterwelt integriert.

(7) Einzelmotive

Darüber hinaus existieren Einzelmotive wie die Rückführung des Hephaistos, die Bestrafung des Ixion, die Erschaffung der Pandora und der Sieg des Kadmos über den Drachen des Ares. Bei ihnen handelt es sich ausschließlich um einzelne Wiedergaben und sie zeigen Ares als Krieger am Rand der Szenen.[321]

Für die Stellung des Ares in der Vasenmalerei ergeben sich aus dieser Übersicht drei wesentliche Aspekte:

Erstens wird Ares überwiegend als Krieger dargestellt, bewaffnet mit einer Lanze, gerüstet mit Helm, Brustpanzer, Beinschienen sowie Schild. Seine Darstellung erinnert an die Ilias.[322] Aus dieser Darstellung ergibt sich ein viel diskutiertes Problem.[323] Viele Kämpfer – Helden wie Götter – werden in der Vasenmalerei nämlich nahezu identisch abgebildet. Diese Übereinstimmung erschwert es, Ares zu identifizieren, zumal nur auf einem Bruchteil der Vasen eine (rekonstruierte) Beischrift die Protagonisten nennt. Weiterhin mangelt es dem Gott an einem individuellen Attribut, welches ihn universell kennzeichnet. Andere Götter verfügen hingegen über ein solches Markenzeichen. Eine Ausnahme bildet wohl ausschließlich Apollon, bei dem in der archaischen, schwarzfigurigen Vasenmalerei eine konstante Verwechslungsgefahr mit Ares besteht.[324] Diese Problematik beruht wahrscheinlich auf der Reminiszenz zwischen Ares

320 LIMC, Ares, 111–114.

321 Hephaistos: LIMC, Ares, 74; Ixion: LIMC, Ares, 86; Pandora: 87; Kadmos: LIMC, Ares, 88. Dieser Mythos etabliert eine tiefe Verbindung zwischen Ares und der Stadt Theben, die wiederum von verschiedenen Autoren aufgegriffen wird: Aischyl. Sept. 135; Apollod. bibl. 3.22–28; Eur. Bakch. 1030–1039, Paus. 9.5.1–3.

322 In der Szene, in der Ares aufbrechen will, um auf das Schlachtfeld zurückzukehren, wird sein Aussehen ausführlich beschrieben: Hom. Il. 15.119–121; Siehe S.54f.

323 Dieses Grundproblem führt zu unterschiedlichen Angaben bei den Ares zugewiesenen Vasen. Ich habe mich auf die sicher identifizierten Bilder beschränkt. Eine Übersicht über die Diskussion: vgl. Bruneau, P., LIMC, 479–498 s.v. Ares, hier: 488; 491f.; Beck (1984) 182.

324 In der Gigantomachie werden die meisten Götter und die Giganten gerüstet dargestellt. Gerade Apollon wurde in sieben bekannten Motiven in kriegerischer Aufmachung abgebildet, was zur erhöhten Verwechslungsgefahr mit Ares geführt hat. Dagegen kann in der Kyknossage häufig nicht gesagt werden, ob es sich bei dem Gerüsteten nicht um Herakles' Begleiter Iolaos statt Ares handelt: vgl. Bruneau, P., LIMC, 479–498 s.v. Ares, hier: 488, 491f.; Beck (1984) 182.

und anderen Kriegern sowie auf dem Einfluss der Ilias, in der Ares ebenfalls den sterblichen Kämpfern äußerlich ähnelt.[325]

Zweitens wird Ares bei der Geburt der Athena (3), der Aufnahme des Herakles auf den Olymp (4) und anderen Motiven (7) am Rand der Szenen positioniert. So drängt sich der Eindruck auf, er sei ein Einzelgänger unter den olympischen Göttern.[326] Diese Außenseiterrolle wird schon in der Ilias evident, wo Zeus ihn abwertend als den Schlimmsten aller olympischen Götter bezeichnet.[327] Im Gegensatz dazu wird er in die Götterversammlung einbezogen, sodass er in einer ambivalenten Beziehung zu den anderen Göttern steht: Er ist unter ihnen zugleich isoliert und integriert. Diese Zwiespältigkeit deutet erneut die Ilias an, weil Ares dort einerseits mit anderen Gottheiten kooperiert und sich „in die Kampflinie einreiht", andererseits aber eigenmächtig handelt und deshalb von seinen Mitgöttern gemieden oder sogar bekämpft wird.[328]

Drittens bestätigen die Abbildungen die Nahbeziehungen zu Athena (1, 7) und Aphrodite (3), mit denen er in eigenen Kontexten zu sehen ist. Ihre Anwesenheit in anderen Szenen bedingt allerdings zu Recht nicht eine Abbildung des Ares und ist somit kein Identifizierungsmerkmal.[329] Auffällig ist jedoch die Häufigkeit der Darstellungen, in denen sich Ares im direkten oder indirekten Konflikt mit Athena findet.[330] Dieser Umstand ist jedoch vor allem dem Thema der Kyknossage und den Kampf gegen Herakles geschuldet, da sie dort wie in der Ilias jeweils andere Konfliktparteien unterstützen.

B. Plastiken

Antike Plastiken des Ares sind nicht erhalten geblieben. Allerdings sind zwei mutmaßliche Repliken weltweit bekannt: Sowohl der Ares Borghese im Pariser Louvre als auch der Ares Ludiovisi im Römischen Nationalmuseum gelten als Kopien antiker Plastiken. Von diesen beiden orientiert sich der Ares Borghese angeblich an einer Aresstatue aus dem klassischen Athen.[331] Gesehen hat das besagte Vorbild Pausanias im 2. Jh. n. Chr. im noch zu diskutierenden Arestempel in Athen:

325 Hom. Il. 5.603–4.
326 Vgl. Bremmer, J.N., Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland (Darmstadt 1996), S. 28.
327 Hom. Il. 5.889–890.
328 Ares kämpft mit den Troern und hilft anderen Göttern: Hom. Il. 5.454–8, 5.506–508, 5.591–5, 5.699–702, 18.516–519, 21.416–7. Ebenso existieren diverse Beispiele für ein unabhängiges Handeln des Ares: Hom. Il. 21.391–399, 21.423–433; siehe S. 51f.
329 Bruneau, P., LIMC 2/1 (1984), 479–498 s.v. Ares; Boardman (1977) 235ff.
330 Beck (1984) 1.
331 Die Kopie des Ares Ludiovisi und das Originalwerk werden später aufgegriffen: siehe S. 260–263.

Paus. 1.8.4	τῆς δὲ τοῦ Δημοσθένους εἰκόνος πλησίον Ἄρεώς ἐστιν ἱερόν, ἔνθα ἀγάλματα δύο μὲν Ἀφροδίτης κεῖται, τὸ δὲ τοῦ Ἄρεως ἐποίησεν Ἀλκαμένης, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν ἀνὴρ Πάριος, ὄνομα δὲ αὐτῷ Λόκρος.[332]	In der Nähe der Demosthenesstatue befindet sich ein Heiligtum des Ares. Dort stehen zwei Agalmata der Aphrodite, dasjenige des Ares machte Alkamenes, das der Athena ein Parier namens Lokros.

Der Reiseschriftsteller schreibt das *agalma* des Ares dem Handwerker Alkamenes zu, der als der Schüler des renommierten Bildhauers Phidias identifiziert wird.[333] Wenn wir Pausanias folgen und Alkamenes das *agalma* schuf, dann entstand es in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. und war zu Lebzeiten des Pausanias mindestens 500 Jahre alt.[334]

Allerdings mangelt es an einer Beschreibung des ἀγάλμα und so war eine Kontroverse um die Aresstatue unausweichlich: Die einen halten den *Ares Borghese* für eine Replik des Ares von Alkamenes, andere bestreiten diese Möglichkeit vehement.[335] Falls sie Ares zeigt, dann handelt es sich um einen stehenden, jungen Mann, glattrasiert, nackt und mit einem Helm. Ein Speer ist in der Rechten angedeutet, jedoch nicht mehr vorhanden.

Auch wenn die Ausstattung zu Ares passt, haben sich doch die Zweifel an der Zuschreibung der Replik zur Werkstatt des Alkamenes in jüngerer Zeit deutlich verstärkt. Vergleiche mit der von Alkamenes erhaltenen Prokne-Statue zeigen wohl keinerlei gemeinsame Stilmerkmale. Auf dieser Grundlage ist eine Zuweisung der Replik zum Werk des Alkamenes daher zu Recht unwahrscheinlich.[336]

c. Der Fries des Parthenon

Neben der Keramik und den Plastiken ist Ares in einer Götterversammlung auf dem östlichen Fries des Tempels der Athena Parthenon auf der Athener Akropolis abgebildet.[337] Der klas-

332 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „Agalmata“ statt „Standbilder“.

333 Plinius berichtet auch, dass Alkamenes ein Schüler (oder Nacheiferer) des Phidias war. Zur Herkunft des Alkamenes: Suda 1269; Plin. Nat. 36.16; Alkamenes als Schüler des Phidias: Plin. Nat. 34.49.

334 Die von Pausanias angegeben Eckpunkte von Alkamenes' Schaffen – um 460 soll er die westliche Giebelgruppe des Zeustempels in Olympia (Paus. 5.10.8) und um 403/2 eine Statuengruppe nach dem Sturz der Dreißig geschaffen haben (Paus. 9.11.6) – sind nämlich aufgrund der zeitlichen Distanz von über einem halben Jahrhundert nicht miteinander zu vereinbaren. Deshalb wird heute angenommen, dass er den Giebel von 460 nicht fertigte und seine Schaffenszeit damit in der zweiten Hälfte des 5. Jh. fällt. Wahrscheinlich ist, dass er den Giebel, der 460 gefertigt worden ist, nur restaurierte: Lehmann, Lauri., DNO II (2014) s.v. Alkamenes [DNO 1106–1136]; Hallof, K. et al., Alkamenes. In: Kansteiner, S. et al. (Hgg.): Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild. Ausstellung in der Abguss-Sammlung Antiker Plastik Berlin (Berlin 2007), S. 53–56, hier: 55. Olympia: Paus. 5.10.8; Statuengruppe: Paus. 9.11.6.

335 Vgl. Diskussion bei: Hallof (2007) 56.

336 Hallof (2007) 56.

337 Ein weiterer, aber nur rekonstruierter Fries (Nr. 3) der östlichen Metope mag Ares im Kampf gegen einen Giganten zeigen. Damit knüpft die Darstellung an die Gigantomachie an: Schwab, K. A., Parthenon East Metope 3. A new reconstruction for Ares and the opposing giants. In: Mattusch, C. C. (Hg.), Common Ground: archaeology, art, science and humanities: proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology, Boston, 23. – 26. August 2003 (Oxford 2006), S. 428–431.

sisch-dorische Säulenbau entstand zwischen 447 und 432 v. Chr., nachdem der ursprüngliche Bau in den Perserkriegen der Zerstörung anheimfiel.[338]

Die Götterversammlung zeigt die olympischen Götter, in deren Mitte Zeus steht.[339] Ares sitzt mit dem Gesicht nach links zum Zentrum gewandt auf einem Schemel, das linke Bein ausgestreckt, das rechte angewinkelt und durch die verschränkten Hände auf dem Knie in Position gehalten. Ein Tuch, das die Oberschenkel und die Hüfte bedeckt, ist Ares' einzige Bekleidung; eine Rüstung fehlt. Ein Stab oder womöglich ein Speer, der über die rechte Schulter gelehnt ist, verläuft zwischen seinen Beinen in Richtung Boden. Vor ihm sitzt die Göttin Demeter, hinter ihm Nike, die Personifikation des Sieges.

Vergleicht man diese Abbildungen mit denen auf der Keramik, dann lassen sich aus dieser Abbildung drei wesentliche Aspekte herausarbeiten:

(1) Die Sitzhaltung und Gestik des Ares wird als Ausdruck der Entspannung und inneren Ablehnung gegenüber der Götterversammlung gedeutet. Er ignoriere damit die illustre Versammlung und definiert sich somit als Außenseiter gegenüber seinen Mitgöttern.[340] Trotz seiner abweisenden Sitzhaltung darf nicht die Tatsache übersehen werden, dass Ares dennoch als Teil der Götterordnung etabliert und eingebunden ist. Darauf deutet berechtigterweise auch seine Position nahe Zeus und Hera und damit im Zentrum hin. Ares wird hier also nicht gegenüber den anderen Göttern herabgesetzt, tatsächlich ist er sogar Athena, seiner Erzfeindin aus der Ilias, gleichgestellt.[341]

(2) Überraschend fehlen Ares' kriegerische Attribute, die in der Vasenmalerei beinahe ein fester Bestandteil seiner Darstellung sind. Diese einschneidende Änderung beruht auf einem Paradigmenwechsel in der Ikonographie, der erst im 5. und dann im 4. Jh. v. Chr. zu einer schrittweisen Reduktion von markanten Attributen führte.[342] Letztlich kündet nur noch der oftmals präsente Speer vom kriegerischen Charakter des Ares.

(3) Der ungewöhnliche Platz zwischen Demeter und Nike positioniert Ares zwar inmitten der griechischen Götter, isoliert ihn allerdings zugleich, weil er in Athen zu den beiden in keiner Beziehung steht.[343] Dadurch befindet er sich in einer ambivalenten Doppelfunktion, da er einerseits zu den Göttern gehört, anderseits durch seine Haltung ausgeschlossen ist.

338 Nicgorski, A., Interlaced Fingers and Knotted Limbs: The Hostile Posture of Quarrelsome Ares on the Parthenon Frieze. ΧΑΡΙΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr [= Hesperia Suppl. 33] (Oxford 2004), S. 291–303, hier: 291.

339 Es fehlen allerdings die Götter Hestia und Hades. Eine überzeugende Erklärung dafür fehlt bislang: Bruneau (1984) Nr. 116, S. 490.

340 Nicgorski (2004) 291; Beck (1984) 72.

341 Beck (1984) 72.

342 Bruneau (1984) S. 490f.; Beck (1984) 72.

343 Simon (1998) 230.

D. Ares in der Ikonographie – Zwischenfazit

Die ikonographische Darstellung des Ares konzentriert sich zweifellos auf die schwarz- und rotfigurige Vasenmalerei, sodass sich seine Stellung zum Großteil über die Keramik definiert. Allerdings ergänzen eine Plastik und ein Fries das Profil des Gottes und stehen zudem nicht grundsätzlich im Widerspruch zu seiner Darstellung in der Vasenmalerei. Dadurch ergibt sich ein weitestgehend einheitliches und harmonisches Bild.

Erstens zeigen die Abbildungen Ares aus einer überwiegend kriegerischen Perspektive, vor allem da er als Plastik und im Fries, in der er nur wenige Attribute aufweist, stets bewaffnet erscheint. Dass Ares äußerlich vielen Kriegern ähnelt, erweist sich als problematisch: Es erschwert seine Identifizierung, nähert ihn aber den menschlichen Kämpfern an.

Zweitens zeigt Ares sich vor allem in den Götterversammlungen als ambivalent. Da er nämlich entweder am Szenenrand oder inmitten der Götter gezeigt wird, ergibt sich daraus seine zwiespältige Stellung in der Götterhierarchie. Besonders deutlich wird sie an einer aggressiven oder ablehnenden Haltung, die ihn bereits optisch zum Außenseiter stilisiert.

Demzufolge ist Ares in der Ikonographie eine kriegerische und ambivalente Figur. Sie definiert sich hauptsächlich über Motive der Mythologie. Nach der griechischen Klassik erscheint Ares kaum noch in den ikonographischen Zeugnissen.

2.1.2 Ares in den athenischen Tragödien

Die attischen Tragödien bilden neben den homerischen Epen die größte Sammlung an Quellen zu Ares: 6 Tragödien des Aischylos, 14 des Euripides und 6 des Sophokles thematisieren Ares mindestens einmal, manche sogar mehrfach *(Agamemnon, Elektra, Phoenissai).* Unter den Tragödien kommt insbesondere der *Heptá epi Thébas* des Aischylos eine Sonderrolle zu: Weil Ares dort besonders häufig erwähnt wird (13-mal!), bezeichnete Aristophanes die Tragödie sogar prägnant als δρᾶμα Ἄρεως μεστόν (Drama voll des Ares).[344]

Bemerkenswert ist nach Erkenntnis des Autors das Fehlen einer umfangreichen Aufstellung zu Ares in den attischen Tragödien. Einige Arbeiten konzentrieren sich auf einzelne Verszeilen und deren Interpretation, aber einem eigenständigen Werk mangelt es der Forschung bislang.[345] Auch die wichtige Arbeit von Gonzales fokussiert sich vor allem auf Aischylos' *Heptá* und einzelne Passagen, bietet aber keinen vollständigen Überblick über Ares' Darstellung in den Tragödien. Dieser Umstand ist der Perspektive geschuldet, die sich auf die Kulte

344 Aristoph. Ran. 1021.
345 Siehe die Diskussion in der Einleitung.

konzentriert, und somit nachvollziehbar. Einzig die Arbeit von Millington bietet einen umfangreichen Einblick in die Dichtung, doch fokussiert er sich auf Einzelaspekte des Ares.[346]

Deshalb wird in alphabetischer Reihenfolge der Autoren und ihrer Werke ein grundlegender Überblick über das vielseitige Profil des Ares in den Tragödien vermittelt.[347] Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf den (formalen) Anleihen bei den traditionellen Epen sowie auf neuen Figurationen des Ares bei den drei Tragödiendichtern. Allerdings wird nicht jede einzelne Quelle referiert, da viele Erwähnungen nur geringfügig voneinander abweichen oder bereits im vorangehenden Kapitel ausführlich behandelt wurden.[348]

A. Aischylos

Agamemnon

Der Mord an Agamemnon, Herrscher über Mykene, dient als der zentrale Handlungsfaden der Tragödie. Agamemnon kehrt mit der erbeuteten Kassandra, Tochter des trojanischen Königs Priamos, heim. Damit erregt er den Zorn seiner Gemahlin Klytaimnestra, die sich mittlerweile den Vetter ihres Mannes, Aigisthos, als Geliebten genommen hat. Getrieben von Hass töten sie Agamemnon und Kassandra wie Opfertiere. Das Stück endet mit der Erinnerung, dass Orestes, Sohn des Agamemnon und der Klytaimnestra, zurückkehren wird, um sich zu rächen. Die Geschichte setzt allerdings vor der Rückkehr des Agamemnon ein, als die Ratsherren auf Kunde aus Troja warten:

Aischyl.	μίμνομεν ἰσχὺν	Wir verweilen daheim,
Ag. 74–82	ἰσόπαιδα νέμοντες ἐπὶ σκήπτροις·	die kindische Kraft mit dem Stabe gestützt;
Chor	ὅ τε γὰρ νεαρὸς μυελὸς στέρνων	Denn das quellende Mark aufsprossender Kraft
	ἐντὸς ἀνᾴσσων	In dem Körper des Kindes, dem Greis ist es gleich:
	ἰσόπρεσβυς, Ἄρης δ᾽ οὐκ ἐνί χώρᾳ;	In dem Frühgrün weilet noch Ares nicht;
	τό θ᾽ ὑπέργηρων φυλλάδος ἤδη	Und wer schon Greis, wem herbstlich die Stirn
	κατακαρφομένης τρίποδας μὲν ὁδοὺς	sich entlaubet, er wankt dreifüßigen Gangs.
	στείχει, παιδὸς δ᾽ οὐδὲν ἀρείων	Nicht kräftiger mehr denn ein kraftloses Kind,
	ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει.[349]	ein tagumwandelndes Traumbild.

Zu Beginn der Tragödie schätzt sich der Chor der argivischen Ratsherren als zu alt für den Kriegsdienst in Troja ein. Deshalb hatten sie Agamemnon nicht dorthin begleitet. Gekleidet wird diese Einschätzung in die Metapher vom verwelkenden Blatt (φυλλάδος). Weder als Kind noch als Greis sind die Menschen stark genug für den Krieg, weil sie als Kinder klein

346 Gonzales (2004) 20–32; Millington (2013) 108–135.

347 Auch wenn hier keine umfassende Analyse aller Quellenstellen zu Ares in den Tragödien geleistet werden kann, werden doch die zentralen Stellen berücksichtigt.

348 Ein besonders auffälliges Beispiel ist die Erwähnung des Areopags und seiner Entstehung. Sie wird häufig geschildert, allerdings ohne neue Informationen einzuflechten, sodass es unnötig scheint, sie jedes Mal zu erwähnen: Aischyl. Eum. 685–690; Eur. El. 1249–1263; Eur. Iph. T. 939–986; Eur. Or. 1643–1659. Daneben ist auffällig, wie Millington auch herausgearbeitet hat, dass Euripides Ares weitaus seltener und in weniger kriegerischen Kontexten erwähnt als seine Vorgänger Aischylos und Sophokles: Millington (2013) 200.

349 Text für Aischylos' Agamemnon: O. Werner/B. Zimmermann; Übersetzung: J. G. Droysen/W. Steffen.

und schwach oder als Greise auf den Stab (σκήπτροις; τρίποδας) angewiesen sind: In ihnen ist für Ares kein Platz (Ἄρης δ᾽ οὐκ ἔνι χώρᾳ). Da der Begriff Ἄρης bereits in den homerischen Epen mehrdeutig ist, ergibt sich folgende Deutung: Der Name des Gottes steht in diesem Kontext metonymisch für den Krieg oder für den Kampfgeist, denn in Kindern und Alten ist der Drang zum Krieg noch nicht oder nicht mehr präsent. Dementsprechend sind im Umkehrschluss die (jungen) Erwachsenen als potenzielle Kämpfer für Ares interessant, sind sie doch ausreichend kräftig und willig, um in die Schlacht zu ziehen.[350] Unterstützt wird diese Einschätzung durch die allgegenwärtige Ilias und noch zu untersuchende Grabepigramme, in denen Ares vor allem mit jungen, kampffähigen Männern verbunden ist.[351] Nachricht über das mykenische Aufgebot erreicht schließlich die Polis:

Aischyl.	ὁ χρυσαμοιβὸς δ᾽ Ἄρης σωμάτων	Goldwechsler Ares, der Leichname tauscht,
Ag.	καὶ ταλαντοῦχος ἐν μάχαι δορὸς	Der die Wagschalen hebt im Speergewühl:
438–444	πυρωθὲν ἐξ Ἰλίου	Verbrannt, aus Burg Ilion,
Chor	φίλοισι πέμπει βαρὺ	Den Freunden schickt er ein Gran
	ψῆγμα δυσδάκρυτον, ἀντ-	Staubes, tränenschweren, an
	ήνορος σποδοῦ γεμί-	Mannes Statt, mit Asche fül-
	ζων λέβητας εὐθέτου.[352]	lend der Urnen schöne Zier.

Ein Herold teilt den Einwohnern mit, der Trojanische Krieg sei beendet, habe aber viele Opfer gefordert. Der Chor beschreibt Ares daraufhin als einen Händler des Krieges, der die Männer, die Krieg gezogen sind, den trauernden (δυσδάκρυτον) Angehörigen als Asche zurückgibt, abgefüllt in Urnen. Das Schicksal jener Kämpfer entschied Ares nämlich im Kampf (439), dessen ungewisser Ausgang durch den Topos der Waage (ταλαντοῦχος) ausgedrückt wird.[353]

In diesem Kontext führt Aischylos mit *ὁ χρυσαμοιβὸς δ᾽ Ἄρης* ein außergewöhnliches Epitheton ein, das sich in seiner Bedeutung eng an den Terminus *χρυσαμοιβὸς* (Geldwechsler) anlehnt.[354] Es reduziert den Krieg auf ein Geschäft, in dem Ares die Rolle des skrupellosen Händlers übernimmt. Der Gott erhält Männer für den Krieg und die Familien nehmen statt der erhofften Beute ihre Angehörigen als Leichen (σωμάτων) entgegen. Die Entscheidung, wie die Männer heimkehren, wird durch die Waage symbolisiert, die sich in die eine oder andere Richtung neigt. Da Ares die Waage, Symbol des Handels, hält, entscheidet er über Leben und Tod im Kampf.[355] Diese Urteilssymbolik wiederholt sich in der *Heptá*, in der Ares als διαλλακτῆρ (Streitschlichter) im Kampf bezeichnet wird.[356]

350 Raeburn, D.; Thomas, O., The Agamemnon of Aeschylus. A commentary for Students (Oxford 2013), S. 76; Hogan, J. C., A commentary on the complete Greek Tragedies: Aeschylus (Chicago 1984), S. 35.
351 Siehe S. 317–324; CEG 489 (Glaukiades), Cairon 40 (Androsthenes), IG XII 9 1195 (Neon), Cairon 64 (Sopolis).
352 Übers.: O. Werner/B. Zimmermann.
353 Raeburn/Thomas (2013) 117; Hogan (1984) 45, 56.
354 LSJ s.v. ἀργυρογνώμων.
355 Hogan (1984) 45, 56.
356 Aischyl. Sept. 908–910.

Das Epitheton *χρυσαμοιβὸς* charakterisiert Ares demnach abwertend als einen raffgierigen Geschäftemacher, weil er aus dem Tod der Männer und dem darauf folgenden Leid der Familien seinen Gewinn zieht: für ihn Kämpfer, für die Familien nur Asche und Trauer.[357] Einer weiteren Sichtweise zufolge spiegelt dieser Beiname ebenso die athenische Politik im 5. Jh. v. Chr. wider, den Familien von gefallenen athenischen Soldaten und Kriegswaisen einen finanziellen Ausgleich für den Tod ihrer Familienmitglieder zukommen zu lassen.[358] Trifft diese Annahme zu, dann unterstützt sie sogar die „ursprüngliche“ Sichtweise, denn der Krieg reduziert sich auf ein Geschäft, in welchem Menschen gegen Geld oder Asche eingetauscht werden. Welche Schrecken Ares noch über die Menschen bringt, wird in den weiteren Ausführungen ersichtlich:

Aischyl. Ag. 638–645 Herold	ὅταν δ᾽ ἀπευκτὰ πήματ᾽ ἄγγελος πόλει στυγνῶι προσώπῶι πτωσίμου στρατοῦ φέρῃ, πόλει μὲν ἕλκος ἓν τὸ δήμιον τυχεῖν, πολλοὺς δὲ πολλῶν ἐξαγισθέντας δόμων ἄνδρας διπλῆι μάστιγι, τὴν Ἄρης φιλεῖ, δίλογχον ἄτην, φοινίαν ξυνωρίδα· τοιῶνδε μέντοι πημάτων σεσαγμένον πρέπει λέγειν παιᾶνα τόνδ᾽ Ἐρινύων.[359]	Doch wenn fluchwürdges Leid ein Bote seiner Stadt mit düstrem Antlitz ob geschlagner Heerschar bringt – Der Stadt zwar eine Wunde nur fürs ganze Volk, Zugleich doch, da viel aus viel Häusern fortgepeitscht Der Männer durch die Doppelgeißel, die Ares führt: Zweischneidges Unheil, blutgen Grams Doppelgespann – Ist alsmo man mit solches Leides Last bepackt, Ziemt sich’s, man stimmt sein Lied an im Erinyenton.

Die Aussage des Herolds versinnbildlicht den Krieg und seine Folgen, indem Ares die (unwilligen) Krieger mit der Doppelgeißel – einer Peitsche – in den Krieg zwingt, um dort kämpfend ihr Leben zu lassen. Infolgedessen trauern die Angehörigen und dürsten nach Rache, personifiziert durch die erwähnten Erinyen (645).

Bemerkenswert sind die drei Doppelbegriffe:[360] Erstens die διπλῇ μάστιγι (dt. Doppelgeißel),[361] mit der Ares die Unwilligen vor sich hertreibt. Zweitens das folgende zweischneidige Unheil (δίλογχον ἄτην), welches die Krieger, die Angehörigen und damit durch den Verlust von Bürgern zugleich die Polis trifft. Drittens das Doppelgespann, welches schon in der Ilias das Gefährt des Ares ist und die zweischneidige Zerstörung des Krieges repräsentiert.[362]

Ares plagt die Menschen somit auf dreifache Weise: Sein Wirken zwingt sie in den Krieg, quält alle Menschen und er stellt dies sicher, indem er sich persönlich an den Schlachten beteiligt.

357 Vgl. Bakewell, G., Agamemnon 437: Chrysamoibos Ares, Athens and empire. JHS 127 (2007), S. 123–132, hier: 124f.; Thiel, R., Chor und tragische Handlung im "Agamemnon" des Aischylos (Stuttgart/Mainz 1993), S. 163. Ein ähnliches Bild zeichnet später auch der Tragödiendichter Euripides, denn er erklärt, dass diejenigen, die durch Ares im Krieg gefallen sind, nicht zu ihren Angehörigen heimkehren: Eur. Tro. 376–9.

358 Vgl. Bakewell (2007) 127.

359 Übers.: O. Werner/B. Zimmermann.

360 Hogan (1984) 64.

361 Die Geißel ist ein Sinnbild für einen Zwang oder eine Bestrafung durch eine Gottheit. So bestraft Zeus in der Ilias die Argiver mit einer „Geißel“: Hom. Il. 12.037; Hogan (1984) 260.

362 Vgl. Raeburn/Thomas (2013) 135f.

Zugleich ist er auch ein Sinnbild für das aufziehende Unheil, das den heimkehrenden Agamemnon und seine Beute, die Priamostochter Kassandra, erwartet und dann mit voller Härte trifft. Der kaltblütige Mord an beiden bleibt jedoch auch für die Mörder nicht ohne Konsequenzen:

Aischyl. Ag.	βιάζεται δ᾽ ὁμοσπόροις	Und mächtig herrscht in gleichen Samens Strömen
1510–1512	ἐπιρροαῖσιν αἱμάτων |	von vergoßnem Blut
Chor	μέλας Ἄρης· ὅποι δὲ καὶ προβαίνοι,	Der düstre Mordgott, bringt, wo er auch vorstürmt
	πάχναν κουροβόρον παρέξει.[363]	Blut-Tau – Kindfraßes halb – zum Strömen.

Der Rat (Chor) warnt Klytaimnestra, die Witwe des gerade ermordeten Agamemnon, dass sie für das Blut, das mit Hilfe des Ares (μέλας Ἄρης) vergossen wurde, eines Tages sühnen wird.[364] Der Ausdruck μέλας Ἄρης lehnt sich dabei zu Recht an den homerischen Ares an, der sich dort im Kampf als einzige Gottheit mit dem Blut seiner Feinde beschmutzt.[365]

Aischylos hält Ares hier also für eine gefährliche wie ambivalente Kraft, die Klytaimnestra zwar dienlich war, sich jedoch eines Tages unweigerlich gegen sie richtet. Damit nimmt er die Handlung der *Choephoroi* vorweg, in der Orestes für dieses heimtückische Verbrechen Vergeltung übt, wenn Ares sich gegen Klytaimnestra wendet (*Choephoroi* 461).[366]

Choephoroi

Choephoroi setzt die Handlung der Tragödie *Agamemnon* fort: Klytaimnestra herrscht gemeinsam mit ihrem Geliebten in Mykene. Doch ihr Sohn Orestes und dessen Schwester Elektra planen, den heimtückischen Mord an ihrem Vater zu rächen. Auf Geheiß des Apollon tötet der rachsüchtige Orestes erst Aigisthos und dann seine Mutter. In Folge seiner Tat suchen ihn allerdings die Erinyen, unbarmherzige Rachegeister, heim und er verfällt dem Wahn.

Aischyl.	ἰώ, τίς δορυσθενὴς εἶσ᾽ἀνήρ ἀναλυτὴρ	O oh! Welcher Mann, welch speerstarker, wird Befreuer
Choeph.	δόμων,	unserem Haus, der Skythenbogens Pfeile losschnellt
159–163	Σκυθικά τ᾽ ἐν χεροῖν παλίντον᾽	im Streit starker Hand dem Ares gleich
Chor	ἐν ἔργῳ βέλη 'πιπάλλων Ἄρης	im Nahkampf, am Knauf die Faust, schwingt das
	σχέδιά τ᾽ αὐτόκωπα νωμῶν ξίφη;[367]	Schwert?

Der Chor ruft stellvertretend für Elektra, Tochter des Agamemnon, nach einem Helden. Geschickt im Umgang mit den drei Waffenarten – Speer, Bogen, Schwert – soll er den Tod ihres Vaters rächen, nicht ahnend, dass Orestes bereits unterwegs ist.

363 Übers.: O. Werner/B. Zimmermann.

364 Vgl. Flashar, H., Sophokles. Dichter im demokratischen Athen (München 2000), S. 53; Hogan (1984) 101. Die Beteiligung des Ares an internen Konflikten (*Stasis*) hebt Millington hervor. In Agamemnon, den Choephoroi, den Eumenides und der Hepta werden jeweils interne Konflikte, sprich Familienkonflikte, thematisiert, die ebenfalls Einfluss auf andere Personen nehmen: Millington (2013) 150–153.

365 Vgl. Raeburn/Thomas (2013) 177.

366 Ebd.

367 Text und Übersetzung für Aischylos' Choephoroi: O. Werner und B. Zimmermann.

In dieser philologisch viel diskutierten Passage wird durch die Erwähnung des Ares womöglich auf die kriegerischen Fähigkeiten des Gottes hingewiesen. Es wird angenommen, dass Aischylos die Skythen nicht auf Ares, sondern auf deren nachgewiesene Fähigkeiten als Bogenschützen bezieht.[368] Der Gott fungiert als Metonymie für diesen Helden, zumal der Gott als Kämpfer über diese Fähigkeiten verfügt.[369] Damit zieht Aischylos eine Verbindung zur Ilias, wo die Kampffähigkeiten und körperlichen Attribute einiger Helden, vor allem aber von Achilles, mit denen von Ares verglichen werden.[370] Insofern versinnbildlicht Ares an dieser Stelle einen geschickten Kämpfer, was sein kriegerisches Profil unterstreicht. Eine andere Facette des Gottes entwickelt Aischylos kurz darauf:

Aischyl. Choeph. 461; Orestes	Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκαι Δίκα.[371] So messe sich Ares mit Ares, Recht mit Recht!

An dieser Stelle rechtfertigt Aischylos' Orestes den geplanten Mord der Geschwister an ihrer Mutter Klytaimnestra. Um die Tat (moralisch) zu entschuldigen, erklärt Orestes seiner Schwester, sie hätten genauso Grund ihre Mutter und deren Liebhaber zu beseitigen, wie sie Anlass hatte, sich an Agamemnon wegen des Ehebruchs mit Kassandra zu rächen.[372] Ares gerät folglich mit Ares und Dike auf Dike in Konflikt, da sich beide Handlungen – die vergangene wie auch die geplante – und ihre Rechtfertigung gegenüberstehen.

Der Kontext indiziert, dass Ares hier metonymisch nicht Krieg bedeutet, sondern Rache. Dafür spricht der geplante Mord, welchen Orestes und Elektra. Der Vergeltungsakt der Geschwister soll nämlich Dike (Gerechtigkeit) herstellen, sodass Rache und Gerechtigkeit hier zusammenwirken. Als Helfer der Dike und als Figuration der Rache nutzt Ares seine Kräfte zudem vermutlich im Rahmen der Polisordnung, auch wenn Rache als eine frühe Form der Gerechtigkeit gilt.[373]

368 Garvie, A.F., Aeschylus. Choephoroi (Oxford 1986), S. 169; Hogan (1984) 112. Dagegen bezieht sich Aischyl. Pers. 86 auf Ares als Bogenschützen (τοξόδαμνον Ἄρη). Da Ares in den Epen nie als Bogenschütze in Erscheinung tritt, ist fraglich, ob es sich tatsächlich um die Gottheit handelt oder Ἄρη metonymisch für die Kämpfer oder die Einheit des persischen Heeres steht, die mit dem Bogen kämpft. Auffällig ist jedenfalls, dass Ares hier mit einer Einheit eines Feindes in Verbindung gebracht wird. Damit wird der Gott selbst nach außen verortet und zum Feind stilisiert. Diese Verlagerung wird in diversen Inschriften aufgegriffen: siehe S. 317–324.

369 Siehe S. 308ff.

370 Siehe S. 24, 339f.

371 Übers.: J. G. Droysen/W. Steffen; Änderung: „Ares" statt „Macht".

372 Ehebruch und Mord waren schon in der Antike Kapitalverbrechen, die juristisch streng bestraft wurden. Der Grundsatz, nach dem Klytaimnestra, Elektra und Orestes handeln, ist jedoch Blutrache, deren Ausführung dem nächsten männlichen Verwandten des oder der Ermordeten zufiel. Allgemein konnte sie wohl juristisch durch eine Bußzahlung abgewendet oder beglichen werden: Thür, G., DNP 8 (2000), Sp. 394–5 s.v. Mord [II].

373 Higgins, W. E., Double-Dealing Ares in the Oresteia. CP 73.1 (1978), S. 24–35, hier: 35; Gonzales (2004) 29; vgl. Gehrke, H.-J., DNP 10 (Stuttgart 2007), Sp. 745–747 s.v. Rache; Hahn, J., DNP 4 (Stuttgart 1995), Sp. 1043– 1045 s.v. Gewalt.

Aischylos führt also mit der Rache (*Ag.* 1511) und der gemeinsamen Wirkung mit Dike neue Elemente in das Profil des Ares ein. Es wird sich ferner zeigen, dass Sophokles diesen Topos fortführt und die Vergeltung als Element in den Eidesformeln der Staatsverträge wie auch im Kult existiert.[374]

Eumenides[375]

Die Eumeniden, der letzte Teil der sogenannten Orestie, endet mit der Verhandlung, die über Orestes' Schuld oder Unschuld wegen des Mordes an seiner Mutter entscheidet. Die Erinyen und die verstorbene Klytaimnestra verlangen Rache für den sittenwidrigen Muttermord. Orestes, der unter dem Schutz des Apollon steht, bittet nun darum, freigesprochen zu werden. Auf dem Hügel des Ares im Zentrum Athens wird der Prozess zugunsten von Orestes entschieden, da Athena in seinem Sinn abstimmt. Als Ausgleich für den verlorenen Prozess werden die Erinyen zukünftig als Eumeniden in Athen verehrt:

Aischyl.	δέξομαι Παλλάδος ξυνοικίαν,	Ich erwähl Pallas mir als Nachbarin
Eum.	οὐδ' ἀτιμάσω πόλιν	Und verschmähe nicht die Stadt
916–921	τὰν καὶ Ζεὺς ὁ παγκρατὴς Ἄρης τε	Die auch Zeus voll Allgewalt wie Ares
Chor	φρούριον θεῶν νέμει,	Sich als Burg der Götter wählt;
	ῥυσίβωμον Ἑλλάνων ἄγαλμα δαιμόνων·[376]	Schützt den Altar sie doch, Hellas' Kleinod, jeden Gotts;

Der Chor, der die Bürger Athens repräsentiert, bestimmt Pallas als ξυνοικίαν (Nachbarin). Gemeint ist die Göttin Athena, auf deren führende Rolle im kultischen Leben der Polis Aischylos hier verweist. Daneben sind ebenfalls Zeus, der Παγκρατὴς (Allgewaltige) und „Erste" unter den Göttern, und Ares in Athen vertreten, die sich Athen nicht nur als φρούριον (Burg), sondern auch – als überaus dezentes Selbstlob der Athener – bevorzugte Stadt nehmen. Diese Zeilen deuten eine kultische Präsenz des Ares an, zumal epigraphische Befunde eine solche in Athen belegen.[377]

Heptá epi Thébas

Die *Heptá* thematisiert den erbarmungslosen Kampf zwischen den Brüdern Eteokles und Polyneikes um die Herrschaft in Theben.[378] Mit argivischer Hilfe will Polyneikes die „Stadt der sieben Tore" erobern, was sein Bruder zu verhindern sucht. Die Söhne des Ödipus ahnen derweil nicht, dass der tödliche Fluch ihres Vaters im Hintergrund wirkt. Durch dessen

374 Siehe S. 336–338.

375 Ein weiterer Abschnitt aus den Eumeniden (Aischyl. Eum. 685–695) wird im Unterkapitel über den Ares-Hügel behandelt: Siehe S. 147f.

376 Text und Übersetzung für Aischylos' Eumenides: O. Werner/B. Zimmermann.

377 Siehe S. 117–142.

378 Der Konflikt betrifft sowohl das Äußere (Angriff) wie auch das Innere der Polis (Kampf um die Herrschaft): Millington (2013) 148f. und Anm.762.

Einfluss treffen die Geschwister am letzten Tor aufeinander und töten sich gegenseitig, sodass sich der Fluch am Ende erfüllt.

Aischyl. Sept. 39–48 Späher	Ἐτεόκλεες, φέριστε Καδμείων ἄναξ, ἥκω σαφῆ τἀκεῖθεν ἐκ στρατοῦ φέρων, αὐτὸς κατόπτης δ᾽ εἶμ᾽ ἐγὼ τῶν πραγμάτων· ἄνδρες γὰρ ἑπτά, θούριοι λοχαγέται, ταυροσφαγοῦντες ἐς μελάνδετον σάκος καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου, Ἄρη τ᾽, Ἐνυώ, καὶ φιλαίματον Φόβον ὠρκωμότησαν ἢ πόλει κατασκαφὰς θέντες λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ, ἢ γῆν θανόντες τήνδε φυράσειν φόνῳ·[379]	Eteokles, o edelster Kadmeierfürst, Ich komm mit sicherer Kunde drüben vom Heer, Bin selber Augenzeuge der Vorgänge dort, Wie sieben Feldherren, mutge Führer ihrer Schar, Stieropfer schlachtend auf den schwarzgebundnen Schild Und tauchend dann die Hände in des Stieres Blut, Bei Ares, bei Enyo, dem blutgierigen Phobos Der Furcht die Stadt zu schleifen schworen, Kadmos' Burg Ganz auszuplündern mit Gewalt; sonst wollten sie Die Erde fallend tränken hier mit ihrem Blut.

Zu Beginn meldet ein Späher Eteokles, dass die argivischen Belagerer Thebens, nachdem sie ein Stieropfer vollzogen hatten, auf dessen Blut bei drei Kriegsgöttern – Ares, Enyo und Phobos – geschworen haben, die Polis zu erobern. Diese drei Götter werden sicherlich nicht zufällig genannt: Bereits in der Ilias wirken sie als zerstörerische Kräfte zusammen.[380] Eine Synergie zwischen ihnen ist auch im ephebischen Eid der Athener und in einer Weihinschrift der Rhodier nachgewiesen.[381] Der gemeinsame Schwur auf diese Gottheiten unterstreicht die Ernsthaftigkeit, mit welcher die Angreifer ihr Ziel verfolgen, zumal sie ihn mit Blut besiegeln und sich die Beteiligten auf diese Weise rituell „beschmutzen".[382]

Ein derartiges Opfer vor einem Kampf findet in früheren und späteren Quellen keine Entsprechung. Der Schriftsteller Plutarch berichtet zwar von einem Opfer der Spartaner für Ares, doch sei ein solches immer erst nach einer erfolgreichen Schlacht vollzogen worden. Zudem variierte das Opfer: Gewannen die Spartaner durch eine List des Feldherrn (*strategam*) opferten sie dem Gott einen Bullen, siegten sie aber wegen ihrer Stärke einen Hahn.[383] Ein anderes Beispiel überliefert Pausanias. Er berichtet, in Tegea hätten die Frauen als Erinnerung an Sieg über die Spartaner Ares geopfert.[384] Es handelt um einen noch zu diskutierenden Einzelfall, in dem auch erst nach der Schlacht geopfert wird. Opfer für Ares im Kontext einer Schlacht sind aufgrund seiner Funktion als „Kriegsgott" nachvollziehbar, aber aufgrund des disparaten Quellenmaterials nur in den genannten Fällen auch belegt.

379 Text und Übersetzung der Hepta: O. Werner/B. Zimmermann; Änderung: „Phobos" statt „Gott".

380 Städtezerstörer: Hom. Il. 20.152, Hes. Theog. 936 (Ares); Hom. Il. 5.333; siehe S. 310ff.; Enyo und Ares: Hom. Il. 5.592; Ares und Phobos: Hom. Il. 13.298–300. Tremblay äußert die These, dass die Sieben die schrecklichen Seiten des Krieges und damit Ares abbilden, während Eteokles die geordnete Kriegsführung und Athena repräsentiere: Tremblay (2012) 7.

381 Eid der Epheben: RO 88; Siegesmonument für rhodische Admiralität: IG XII 5 913; Aeschylus. Septem contra Thebes. Ed., Eingl. und komm. von G.O. Hutchinson (Oxford 1985) Commentary, S. 48f.

382 Das Bild des blutbeschmierten Kriegers dient dabei als Metapher für die Bereitschaft sich in den Kampf zu stürzen, sich mit dem Blut der Feinde (rituell) zu beschmutzen und damit indirekt auch Ares zu ehren: Hom. Il. 20.077–78; Neal (2006) 33; Janko (1992) 421; Hogan (1984) 160, 249. Mezzadri (1993) 259.

383 Plut. Mor. 238f.; Plut. Marc. 22.5., Plut. Ages. 33.4; siehe S. 347f.

384 Paus. 8.48.4–5, siehe S. 184ff.

Die bedrohliche Situation in Theben wird mit einer Seefahrtmetapher umschrieben:

Aischyl.	σὺ δ᾽ ὥστε ναὸς κεδνὸς οἰακοστρόφος	Doch du, gleichwie des Schiffs sorgsamer Steuermann,
Sept.	φράξαι πόλισμα, πρὶν καταιγίσαι πνοὰς	Mach fest die Stadt, bevor sich auf sie stürzt der Sturm
62–68	Ἄρεως· βοᾷ γὰρ κῦμα χερσαῖον στρατοῦ·	Des Ares; brüllt doch durchs Lands der Wogenbraus des
Späher	καὶ τῶνδε καιρὸν ὅστις ὤκιστος λαβέ·	Heers.
	κἀγὼ τὰ λοιπὰ πιστὸν ἡμεροσκόπον	Und hierfür nimm den rechten Zeitpunkt schnellstens
	ὀφθαλμὸν ἕξω, καὶ σαφηνείᾳ λόγου	wahr!
	εἰδὼς τὰ τῶν θύραθεν ἀβλαβὴς ἔσῃ. [385]	Und ich laß weiter treulich in des Tages Lichts
		Mein Aufe spähn; durch sichre Botschaft weißt du dann,
		Was vor dem Tor geschieht, und bleibst von Schaden
		frei.

Theben ist das Schiff, welches der Steuermann Eteokles sicher durch den unheilvollen Sturm „Ares“ leitet, während der Späher den Ausguck besetzt. Konstruktionen mit πνοή (Sturm, Wind), hier mit dem Genitiv Ἄρεως (Ares) verknüpft, implizieren häufig das Herannahen einer großen Gefahr.[386] Weil der Stadt ein Angriff droht und Ares schon in den Epen metonymisch stellvertretend für ein Heer oder eine Schlacht steht, wird das Unheil von der Gottheit wie Wellen vom Wind „herangetrieben“.[387] Aischylos wiederholt diese prägnante Formel im weiteren Verlauf noch einmal. Davon abgesehen ist sie im Zusammenhang mit Ares nicht belegt, unterstreicht hier aber seinen bedrohlichen Charakter.[388] Dieses Bild des Gottes verkehrt Aischylos schon bald darauf ins Gegenteil:

Aischyl.	τί ῥέξεις; προδώσεις, παλαίχθων	Was tust du? Gibst du preis, o Ares,
Sept.	Ἄρης τὰν τεάν;	altheimischer, dein Land?
105–107	ὦ χρυσοπήληξ δαῖμον, ἔπιδ᾽ ἔπιδε πόλιν	O goldbehelmter Gott, blick her, blick her auf die Stadt,
Chor	ἄν ποτ᾽ εὐφιλήταν ἔθου.	Die du einst voll Huld dir erkorst!

Die panische Angst vor dem Angriff treibt den Chor der thebanischen Jungfrauen dazu, den Schutz der Götter zu erflehen – auch den des Ares.[389] Indem sie ihn als παλαίχθων Ἄρης und χρυσοπήληξ δαῖμον bezeichnen, appellieren sie an die alte Bindung zwischen Ares und Theben. Denn Theben ist durch seine Gründungsgeschichte eng mit dem Gott verflochten, sodass sie hoffen, die Kräfte dieses Gottes mögen die Polis beschirmen. Insbesondere das für ihn einzigartige Epitheta παλαίχθων (alteinheimisch) weist womöglich auf eine für ihn heilige Quelle, die sich schon vor der Gründung von Theben an diesem Ort befunden habe. Dass Theben für Ares eine hervorgehobene und wegen der Statue auch kultische Bedeutung besitzt, unterstreicht der Chor auch mit τὰν τεάν: Theben ist sein Land und seine Heimat.[390] Daran schließt

385 Änderung: „Ares“ statt „Schlacht“.

386 Wogen, Böen und Wind, die durch den Atem einer Gottheit aufgewühlt werden, sind Metaphern für ein drohendes Unheil: Louis, P., Les métaphores de Platon (Rennes 1945), S. 51 und Anm. 41; LSJ s.v. Πνοή.

387 Hutchinson (1985) 52.

388 Aischyl. Sept. 114–115.

389 Ares ist als Ahn- und Schutzherr von Theben durch eine Statue vertreten, wie auch andere Götter wie Zeus oder Aphrodite. Der Chor ruft nacheinander zu ihnen und bittet um Hilfe: Aischyl. Sept. 135–136.

390 Später von Pausanias noch in Theben gesehen: Paus. 9.10.5; vgl. Hutchinson (1985) 63; siehe S. 219f. Die Verbindung zu Theben scheint sehr alt zu sein und wurde selbst in der Spätantike noch literarisch gepflegt: Eur. Herak. 1–12, 252–7, Apollod. bibl. 3.22–28, Nonn. Dion. 5.001–026, 5.060–92; Mezzadri (1993) 266f.

die bekannte Geschichte des Stadtgründers Kadmos an, der nicht nur eine Wächterkreatur des Ares vor Ort bezwang, sondern später Harmonia, Ares' Tochter, heiratete und mit ihr das Herrschergeschlecht Thebens begründete.[391]

Die Bezeichnung des Ares χρυσοπήληξ δαῖμον (goldbehelmter Daimon) ist für Ares nicht anderweitig bezeugt. Es erweitert sein Profil allerdings um eine interessante Perspektive. Der Terminus δαῖμον definiert nämlich eine göttliche und zugleich ambivalente Kraft, weil sie sich entweder als hilfreich oder als gefährlich erweist.[392] *Daīmon* wird im literarischen Diskurs zudem mehrfach als Synonym für θεός (Gott) verwendet, sodass der Begriff auch auf Ares zutrifft.[393]

Das Adjektivattribut χρυσοπήληξ (goldbehelmt) kennzeichnet hingegen den Träger eines goldenen Helms.[394] Goldene Gewänder und Utensilien tragen viele Götter, auch Ares und Athena, die die Ilias als in Gold gewandte Idealkrieger beschreibt.[395] Indem Aischylos den Begriff χρυσοπήληξ im Kontext des Hilferufs der Jungfrauen verwendet, versucht er demnach eine Idealvorstellung der Gottheit zu konstruieren. Kombiniert man nun beide Begriffe miteinander, evoziert χρυσοπήληξ δαῖμον das Bild eines ideellen und ambivalenten Ares, von dem sich die Thebaner Hilfe versprechen. Wie wichtig diese Verbindung zwischen dem Gott und der Polis ist, wird dadurch ersichtlich, dass der Chor seine flehentliche Bitte im weiteren Verlauf der Handlung intensiviert:

Aischyl. Sept. 135–136 Chor	σύ τ᾽ Ἄρης, φεῦ φεῦ, πόλιν ἐπώνυμον Κάδμου φύλαξον κήδεσαί τ᾽ ἐναργῶς.	Du, Ares, oh, die Stadt, schütze, die Kadmos' Namen trägt, nimm sie in Obhut, zeig dich als ihr Schutzherr!

Statt den Gott nur an seine alten Bindungen zu erinnern und ihn damit indirekt um Hilfe anzuflehen, bitten die thebanischen Jungfrauen konkret um Schutz für Theben.[396]

391 Kadmos stammte wohl aus Tyros (Hdt. 2.49.3; Eur. Phoen. 638-9) oder Sidon (Eur. Bakch. 1024-1027) in Phönizien. Er erhielt nach der erfolglosen Suche nach Europe vom delphischen Orakel den Rat, einer bestimmten Kuh zu folgen, und an der Stelle, wo sie sich niederlasse, eine Stadt zu gründen. Nachdem er einen Drachen des Ares erschlägt und dem Gott dafür als Kompensation acht Jahre lang dient, erhält er Harmonia zu Frau (Paus. 9.5.1–3, Apollod. bibl. 3.25, Nonn. Dion. 5.122–157). Die Hälfte der Zähne des Drachen hatte Kadmos verstreut und aus ihnen waren die Spartoi entsprungen, deren fünf Überlebende die Adelshäuser von Theben begründeten (Pherekyd. FGrH BNJ 3 F 22a, Apollod. bibl. 3.24).

392 Über die Ambivalenz des Ares als Unterstützer der Verteidiger und Angreifer Thebens: Millington (2013) 165.

393 Johnston, S.I., DNP 3 (1997), Sp. 261–4 s.v. Dämonen [V]. Das übliche Wort für eine Gottheit *theos* kennt keinen Vokativ im Singular, weshalb häufig *Daimon* für den Vokativ (wie hier) herangezogen wird: LSJ s.v. Δαῖμον. Sofern ein *Daimon* nicht namentlich genannt wird, handelt es sich häufig um einen bösen. Da Ares aber in der Zeile vorher erwähnt wird, kann eine negative Kraft ausgeschlossen werden: Geisser, F., Götter, Geister und Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos – Zwischen Aberglauben und Theatralik (München/Leipzig 2002), S. 27f. Anm. 66.

394 Das Epitheton erscheint nur zweimal: einmal hier und einmal im wahrscheinlich spätantiken Ares-Hymnos: Hom. h. 8.1; Hogan (1984) 247.

395 Hom. Il.18.516–7.

396 In der Ilias bitten die Troer (vergeblich) die Göttin Athena um Hilfe bei der Verteidigung der Stadt. Die Erwähnung des Vorgangs ist demnach nicht neu, sondern nur, dass Ares um Beistand ersucht wird: Hom. Il. 6.305–310.

Ironischerweise bitten folglich sowohl die Angreifer (41–46) als auch die Verteidiger um die Unterstützung des Gottes. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Polyneikes wie auch Eteokles als Söhne des Ödipus Theben beanspruchen.[397] Die positive Inanspruchnahme des Ares durch beide Seiten zeigt, dass der Gott in der Vorstellungswelt des Aischylos für die Bewohner Thebens eine wichtige Bedeutung einnahm.

Der Hilferuf illustriert ebenso die zwiespältige und ambivalente Rolle des Ares in der *Heptá*: Ares ist für die Angreifer eine zerstörerische Kraft, der Chor und damit Theben fassen ihn hingegen als wirkmächtigen Beschützer auf. Aischylos weist dem Gott eine bis dahin nicht thematisierte Rolle zu und stellt dem häufig als destruktiv charakterisierten Profil ambivalent ein schützendes gegenüber.

Aischyl.	μή νυν, ἐὰν θνήσκοντας ἢ τετρωμένους	Daß ihr, hört von den Gefallnen ihr, Verwundeten,
Sept. 242–4	πύθησθε, κωκυτοῖσιν ἀρπαλίζετε·	Dies nicht mit Klagen, Jammerschreien entgegen-
Eteokles	τούτῳ γὰρ Ἄρης βόσκεται, φόνῳ βροτῶν.	nehmt! Das ist nun einmal Ares' Weide: Männermord!

Eteokles weist die Thebaner harsch für ihr Flehen zurecht. Dadurch demonstriert Aischylos wiederum die Wahrnehmung des Krieges: Tote und Verwundete sind Bestandteil jeder Schlacht. Da bereits die Ilias Ares als Verderber und Mörder der Menschen charakterisiert hat, verkörpert er auch hier metonymisch den Kampf, in dem stets Menschen sterben.[398] Dieses eindrucksvolle Bild der Zerstörung steigert Aischylos in der folgenden Strophe sogar:

Aischyl.	ἄλλος δ' ἄλλον ἄγει, φονεύ-	Den führt fort man, schlägt jenen tot,
Sept.	ει· τὰ δὲ πυρφορεῖ· καπνῷ	Schleudert den Feuerbrand; der Rauch
340–344	χραίνεται πόλισμ' ἅπαν·	deckt und schwärzt die ganze Stadt.
Chor	μαινόμενος δ' ἐπιπνεῖ λαοδάμας	Rasend hinein bläst der Völker Verderb,
	μιαίνων εὐσέβειαν Ἄρης.	des Fromm-Ehrwürdigen Schänder: Ares!

Der Chor beschreibt drastisch das Schicksal einer eroberten Stadt: Raub, Mord und Zerstörung (Brand). Aischylos charakterisiert Ares in diesen Versen als eine destruktive Kraft (μαινόμενος δ' ἐπιπνεῖ λαοδάμας) ohne moralische Prinzipien (μιαίνων εὐσέβειαν). Damit stützt er sich wohl auf das homerische Vorbild.[399] Diese Anspielung unterstreicht das kriegerische und zerstörerische Potenzial des Ares, den Aischylos wenig später mit der Gründungsgeschichte der Polis verknüpft:

Aischyl.	σπαρτῶν δ' ἀπ' ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης	Von erdgesäten Männern, die Ares verschont,
Sept.	ἐφείσατο, ῥίζωμ' ἀνεῖται, κάρτα δ' ἔστ'	stammt er als Sprößling, ist in Wahrheit „Landes-
412–414	ἐγχώριος, Μελάνιππος· ἔργον δ' ἐν κύβοις	kind": Melanippos. Den Erfolg bestimmt Ares im
Eteokles	Ἄρης κρινεῖ·	Spiel.

Nachdem der Angriff auf Theben begonnen hat, greift Aischylos die Entstehungsgeschichte der *Spartoi* auf. Sie entstanden angeblich aus den Zähnen des Drachen, den Kadmos erschla-

397 Vgl. Bruit Zaidman, L./Schmitt Pantel, P. (Hgg.), Die Religion der Griechen. Kult und Mythos (München 1994), S. 176; Simon (1990) 225.

398 Vgl. Hutchison (1985) 84.

399 Zerstörung und Raserei: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.760–2, 5.831, 5.844; Eck (2012) 120f.; Sturm: Hom. Il. 20.051; Hutchinson (1985) 99.

gen hatte. Die Überlebenden der *Spartoi* zählten zu den Gründerfamilien von Theben und auf diese Gruppe führt Melanippos, einer der Verteidiger, seinen Stammbaum zurück. Ares galt als Erschaffer der Drachen, sodass die *Spartoi* und ihre Nachkommen genealogisch mit ihm in Verbindung stehen. Sie bindet den Gott stärker an Theben.

Ferner wird Ares als Richter (κρινεῖ) im sich anbahnenden Kampf charakterisiert. Eine Entscheidung durch Würfel symbolisiert das unvorhersehbare Schicksal,[400] gleichwohl auch Gerechtigkeit, weil Ares niemanden bevorzugt.[401] Damit wird der Gott zu einem „Schiedsrichter", der den Ausgang des Kampfes entscheidet. Aischylos hat bereits in der Tragödie *Agamemnon* die Vorstellung von Ares als Richter in der Schlacht durch den Topos der Waage angedeutet,[402] stellt sie aber hier anders dar und greift sie später erneut auf.[403]

Die Einnahme eines Turms durch einen Angreifer wird mit dessen Herausforderung unterstrichen, dass selbst der „Kriegsgott" Ares ihn nicht bezwingen könne. Daraufhin wird Eteokles aufgefordert, diesem Feind einen fähigen Kämpfer entgegenzusetzen:

Aischyl.	βοᾷ δὲ χοὗτος γραμμάτων ἐν ξυλλαβαῖς,	Es ruft auch er - der Inschrift Zeichen künden es:
Sept.	ὡς οὐδ᾽ ἂν Ἄρης σφ᾽ ἐκβάλοι	Nicht Ares selber stürze ihn herab vom Turm!
468–471	πυργωμάτων.	Auch diesem schicke einen zuverlässigen Mann,
Späher	καὶ τῷδε φωτὶ πέμπε τὸν φερέγγυον	Der unsrer Stadt der Knechtschaft Joch abwehren
	πόλεως ἀπείργειν τῆσδε δούλιον ζυγόν.	kann!

Im vorausgehenden Wortgefecht hebt sich der Angreifer gegenüber dem Verteidiger hervor. Indem er sich mit Ares, der selbst ein geübter Krieger ist, zumindest gleichsetzt, wenn er sich nicht sogar überlegen wähnt, überhöht er seine kämpferischen Fähigkeiten.[404] Ein Vergleich mit Ares dient also dazu, die Kampfkraft einzuschätzen. Damit ähnelt die Aussage den epischen Formeln, mit denen Helden wie Hektor mit der Gottheit verglichen werden.[405]

Aischyl.	αὐτὸς δ᾽ ἐπηλάλαξεν, ἔνθεος δ᾽ Ἄρει	Er selbst erhebt den Schlachtruf und, beseelt von
Sept. 497–	βακχᾷ πρὸς ἀλκὴν θυιὰς ὣς φόβον	Ares, Stürmt er zum Kampf, gleich der Thyias,
498, Späher	βλέπων.[406]	Mord im Blick.

Diese Verse beschreiben, dass Hippomedon sich wie im Kampfrausch in die Schlacht stürzt – inspiriert von Ares. Sein Verhalten löst daraufhin Furcht beim Gegner aus. Für die Darstellung dieser Kampfeswut bedient sich Aischylos terminologisch beim Kult des Dionysos. Θυιὰς ὣς bezeichnet nämlich eine Frau, deren überkochende Emotionen ein wahnhaftes Verhalten her-

400 Hutchinson (1985) 112.

401 Millington beurteilt die Aussage, Ares urteile durch den Einsatz eines Würfels, wörtlich und hält Ares deshalb für einen „bitter and wicked adjudicator": Millington (2013) 154f., 156.

402 Siehe S. 80.

403 Aischyl. Sept. 908–910.

404 Die Beschreibung ähnelt derjenigen des Kriegers Kapaneos in Euripides' Phoenissai. Er ist wie ein zweiter Ares: Eur. Phoen. 1128–1129: ὁ δ᾽ οὐκ ἔλασσον Ἄρεος ἐς μάχην φρονῶν / Καπανεὺς προσῆγε λόχον ἐπ᾽ Ἠλέκτραις πύλαις (Ein zweiter wilder Ares, Kápaneús, trieb seine Mannen zum Elektra-Tor; Text und Übers. E. Buschor/G. A. Seeck); vgl. Hutchinson (1985) 120.

405 Kirk (1990) 269.

406 Änderungen: „von Ares beseelt" statt „aresberauscht"; „Thyias" statt „Mänade".

vorrufen. Indem Aischylos diesen Ausdruck umdeutet, kennzeichnet er die Kampfeswut des Hippomedon somit als Instinkt oder sogar als Wahn.[407]

Ebenso auffällig ist der Terminus *entheos.* Er definiert die Beeinflussung einer Person durch eine Gottheit.[408] Im Verbund mit Θυιὰς charakterisiert ἔνθεος δ᾽ Ἄρει das Verhalten des Kämpfers, der wie der homerische Ares im Kampf agiert: Da der Gott ihn inspiriert, wirft er sich wie im Rausch in den Nahkampf, kennt weder Freund noch Feind und erschreckt durch diese „Raserei" die Feinde.[409] Ares inspiriert also Krieger, versetzt sie dadurch aber auch in eine Art Wahn, welcher den betreffenden Kämpfer zu einer Gefahr macht.[410]

Aischyl. Sept.	διαλλακτῆρι δ᾽ οὐκ	Des Streits Schiedsrichter ward,
908–910	ἀμεμφεία φίλοις,	Den lobt kein Freundesmund,
Chorus	οὐδ᾽ ἐπίχαρις Ἄρης.	Der Huld nicht kennt: Ares!

Hier übernimmt Ares die undankbare Aufgabe des Streitschlichters (διαλλακτῆρ), dessen Entscheidung unvorhersehbar, aber gerecht ist. Aischylos knüpft damit an die bekannte Darstellung des Gottes als „Richter" an.[411] Mit διαλλακτῆρ führt der Tragödiendichter zudem einen Begriff zu Ares ein, der auch in anderen Kontexten belegt ist.[412] Der Terminus verbindet ihn nämlich mit den „Mediatoren", doch ist diesbezüglich unklar, ob Aischylos an die später in Inschriften gelobten Richter anknüpft.[413] Assoziiert man die beiden Passagen aus der *Heptá* mit der aus *Agamemnon* (76ff.), dann ist offensichtlich, dass Ares als derjenige charakterisiert wird, der im Kampf über Sieger und Verlierer entscheidet. Ein auffälliger Unterschied zur Ilias, in der Zeus allein den Ausgang einer Schlacht bestimmt.[414] Dennoch spielt Ares in diesen Kämpfen eine wichtige Rolle, wie sich am folgenden Beispiel konstatieren lässt:

Aischyl. Sept.	πικρὸς δὲ χρημάτων	Bittrer Erbgutsteiler ward
943–945	ἴσος δατητὰς Ἄρης	Gleich hart, den zwein: Ares, der
Chor	ἀρὰν πατρῴαν τιθεὶς ἀλαθῆ.	Des Vaters Fluchwort ließ werden Wahrheit!

Nachdem sich Eteokles und Polyneikes im Zweikampf gegenseitig getötet haben, wird ihr Schicksal vom Chor als gerechte Entscheidung des Ares dargestellt: Das Urteil verwehrte beiden die sehnsüchtig erhoffte Herrschaft über Theben. Als Richter in dem Streit hat der Gott sie gleichermaßen mit dem Tod bestraft und somit auch den Fluch des Ödipus erfüllt.

Bisweilen wurde die Bedeutung des Ares in diesen Versen metonymisch als „Schwert" aufgefasst, das hier als Mittel zur Streitschlichtung fungiert habe.[415] Angelehnt an das ambigue

407 Θυιὰς oder Θυὰς bezeichnet eine wahnhafte oder inspirierte Frau: LSJ s.v. θυιάς.
408 LSJ s.v. ἔνθεος; Burkert (2011) 406; Graf, F., DNP 3 (Stuttgart 1997), Sp. 951–952 s.v. Ekstase [II].
409 Siehe S. 45.
410 Vgl. Millington (2013) 163.
411 Aischyl. Sept. 412–414. Mezzadri (1993) 269–270.
412 LSJ s.v. Διαλλακτῆρ.
413 Διαλλακτῆρ ist epigraphisch erst seit dem 3. Jh. v. Chr. belegt, weshalb unklar ist, ob Aischylos auf ein bestehendes „Amt" anspielt: vgl. Hutchinson (1985) 197.
414 Hom. Il. 5.031–34.
415 Vgl. Hutchinson (1985) 200.

Profil des Ares als Personifikation und Metonymie, die schon in der Ilias ein besonderes Kennzeichen des Gottes ist, mag dies zutreffen. Da Ares aber zuvor als Richter des Kampfes aufgetreten ist, spielt er auch als Akteur eine Rolle: Er entschied den Kampf und legte somit den Erbstreit bei. Aischylos greift hier also wiederum auf Ares' Rolle als Richter zurück, die er vor allem in der *Heptá* entwickelt hat.[416] Ares' Entscheidung ist zugleich willkürlich und gerecht: Die Kontrahenten trifft dasselbe Schicksal, auch wenn es πικρὸς (bitter) ist.

Ein weiterer, nicht unerheblicher Aspekt in Aischylos' Werken ist die *Stasis*. Ares wird mit diesen internen Konflikten innerhalb einer Gemeinschaft, sei es eine Familie oder eine Polis, verbunden. Wie Millington zutreffend anmerkt, verknüpft Aischylos allerdings Ares nicht zwingend mit der *Stasis*, sondern setzt ihn als Abbild eines internen Konflikts mit einem Angriff von außen gleich.[417] Eine solche Bedrohung zeigt insbesondere die *Hepta*, in der aus einer *Stasis*, dem Konflikt um die Herrschaft, ein Krieg erwächst, der die Polis von außen bedroht.

Hikétides

Die Tragödie schildert eine tragische Geschichte von Flucht, Verfolgung und einem Dilemma: Danaos und seine fünfzig Töchter sind aus Ägypten nach Argos geflüchtet, damit sie nicht ihre Vettern, die fünfzig Söhne des Aigyptos, heiraten müssen. König Pelasgos steht in der Tragödie vor der schwierigen Entscheidung, entweder das heilige Asylrecht zu ehren oder einen zerstörerischen Krieg zu riskieren. Letztendlich gewährt er den Flüchtlingen in Argos Asyl und erfüllt so das göttliche Recht, auch wenn er damit einen Krieg zwischen Argos und den Aigyptern riskiert:

Aischyl.	μήποτε πυρίφατον τάνδε Πελασγίαν	Nimmer dem Feuer gebe Preis Pelasgias Land,
Hik.	τὸν ἄχορον βοὰν κτίσαι μάχλον Ἄρη,	der tanzfeindlich brüllt, der gierige Ares, der
632–642	τὸν ἀρότοις θερίζοντα βροτοὺς ἐν ἄλλοις,	Auf fremden Äckern mäht
Chor	οὕνεκ᾽ ᾤκτισαν ἡμᾶς,	Menschen als Frucht der Ernte!
	ψῆφον δ᾽ εὔφρον᾽ ἔθεντο,	Denn Sie erbarmten sich unser,
	αἰδοῦνται δ᾽ ἱκέτας Διός,	Stimmten für uns ja huldvoll,
	ποίμναν τάνδ᾽ ἀμέγαρτον·[418]	Scheun, die Schutz sich erfleht bei Zeus:
		Unsere Schar, wert des Mitleids.

Die Töchter des Danaos (Chor) sind nach Argos geflohen. Als sie dort vorläufig aufgenommen werden, bittet König Pelasgos die Götter darum, die Polis niemals dem schrecklichen Schicksal eines Krieges auszusetzen. Dann litte sie nämlich unter Ares' Zerstörungs- und Mordlust.

416 Aischyl. Ag. 76–78, Sept. 412–414, 908–910; Burnett, A., Curse and Dream in Aeschylus 'Septem'. GRBS 14 (1973), S. 343–368, hier: 354. Mezzadri (1993) 270–272.
417 Millington (2013) 150–153.
418 Text und Übersetzung der Hiketides: B. Zimmermann/O. Werner.

Aischylos charakterisiert Ares hier zusätzlich als lüstern, tobend und mordend. Damit knüpft er, wenn auch nicht terminologisch, an die homerischen Epen an, in denen der Gott mit Aphrodite Ehebruch begeht und auf dem Schlachtfeld ohne Rücksicht Tod und Vernichtung sät.[419] Damit rekurriert er auf die Konsequenzen, unter denen eine gerade eroberte Stadt häufig leidet. Aischylos entwirft also, wie in der *Heptá,* Ares als Personifikation des Krieges.[420] Diese Darstellung setzt sich im folgenden Vers fort, wird jedoch konkreter:

Aischyl.	μήποτε λοιμὸς ἀνδρῶν	Nimmer gescheh's, daß Pest euch
Hik.	τάνδε πόλιν κενώσαι·	Mache die Stadt vom Volk leer;
659–666	μηδ᾽ ἐπιχωρίοις στάσις	Nie durch den Fall einheimischen Volks
Chor	πτώμασιν αἱματίσαι πέδον γᾶς.	Färbe die Zwietracht mit Blut das Erdreich!
	ἥβας δ᾽ ἄνθος ἄδρεπτον	Jugendblüte, sie bleibe
	ἔστω, μηδ᾽ Ἀφροδίτας	ungepflückt; Aphrodites
	εὐνάτωρ βροτολοιγὸς Ἄ-	Völkermordender Bettgenoß, Ares,
	ρης κέρσειεν ἄωτον.[421]	Mög die Knospen nie abmähn!

Wiederum bittet der Chor die Götter um Frieden für Argos und darum, von Ares' Wirken verschont zu bleiben. Die Terminologie der Schilderung variiert, bleibt aber inhaltlich identisch. Auffällig ist jedoch, dass Aischylos nun auch formal und in Bezug auf die Handlung an die homerischen Epen anknüpft, indem er den Terminus βροτολοιγὸς verwendet und Aphrodite als Gespielin des Ares erwähnt.[422]

B. Sophokles

Aias

Sophokles versetzt die Handlung der *Aias* an den Moment des Trojanischen Krieges, als der Heroe Achilles gerade gefallen ist. Nachdem Achilles' Leiche vom Schlachtfeld geborgen wurde, bricht ein Streit zwischen Ajax und Odysseus um die Waffen des Achilles aus, die von Hephaistos gefertigt wurden. Als Odysseus sie schließlich erfolgreich beansprucht, plant der rachsüchtige Aias, die Heerführer zu ermorden. Athena hindert ihn jedoch daran. Er erkennt schamvoll seine Schuld und stürzt sich, seine Ehrlosigkeit erkennend, als Strafe in sein Schwert. Trotzdem wird ihm auf Fürsprache des Odysseus ein würdiges Begräbnis gewährt.

Soph. Ai.	ἔλυσεν αἰνὸν ἄχος ἀπ᾽ ὀμμάτων Ἄρης.	Nun nahm die Last des Grams von den Augen Ares ab.
706–711	ἰὼ ἰώ, νῦν αὖ,	Hoiho, hoiho! Nun, Zeus,
Chor	νῦν, ὦ Ζεῦ, πάρα λευκὸν εὐ-	nun darf wieder mit hellem Glanz
	άμερον πελάσαι φάος	glückverheißenden Tages Licht
	θοᾶν ὠκυάλων νεῶν, ὅτ᾽ Αἴας	den schnellfahrenden Schiffen nahn, da Aias
	λαθίπονος πάλιν, […][423]	endlich sind Leid verwand […]

419 Hogan (1984) 206; siehe S. 45, 62ff.
420 Aischyl. Sept. 340–344.
421 Ergänzung: Ares.
422 Βροτολοιγος: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.518, 5.846, 5.909,8.349, 11.295, 12.130, 13.298, 13.802, 20.046, 21.421; Od. 8. 115; Hes. asp. 333, 425.
423 Text und Übersetzung für Sophokles' Aias: W. Willige/K. Bayer/B. Zimmermann.

Nach seinem Angriff auf die griechischen Heerführer wird beschrieben, wie Ajax aus seinem Wahn erwacht und erstmals die große Schande seiner Taten erfasst. Indem er ehrfürchtig und reumütig Opfer bringt, versöhnt er sich mit den Göttern und der Chor, seine Untergebenen, hofft, dass er seine Sorgen nun (scheinbar) vergisst.

Ares und Ajax, die bereits im Proömium der Handlung zuvor als mächtige Krieger miteinander assoziiert werden,[424] steigern sich in der Schlacht in einen Kampfrausch, der sich wie ein Schleier vor ihre Augen legt. Dann agieren sie wie im Wahn. Erst nach der Schlacht klärt sich ihr umnebelter Geist und sie sind wieder fähig, ihre Aktionen zu begreifen.[425] In einem solchen Zustand der unkontrollierbaren Wut hat Ajax die Heerführer der Griechen angegriffen und sich damit entehrt. Ares erweckt ihn nun aus diesem Zustand, sodass Ajax in der Lage ist, über seine Taten zu urteilen. Der Kampfrausch, den Ares selbst erlebt und auch bei anderen auslöst, scheint zu Recht von den homerischen Epen inspiriert worden zu sein, ist aber auch schon in der *Heptá* beschrieben worden.[426] Er unterstreicht die Gefahr, die von Ares und allen am Krieg beteiligten Kämpfern ausgeht, sobald die Schlacht begonnen hat: Die Kriegswut, die Ares gewährt, macht es dem Kämpfer unmöglich, Freund von Feind zu unterscheiden.

Soph. Ai. 1193– 1198 Chor	ὄφελε πρότερον αἰθέρα δῦ- ναι μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον Ἅιδαν κεῖνος ἀνήρ, ὃς στυγερῶν ἔδειξεν ὅ- πλων Ἕλλασιν κοινὸν Ἄρη. ὦ πόνοι πρόγονοι πόνων· κεῖνος γὰρ ἔπερσεν ἀνθρώπους.[427]	Wär' er doch eher verweht in die Luft Oder im allbergenden Hades drunten, jener Mann, der alle Hellenen lehrte furcht- barster Wehr gemeinsamen Ares! Kämpfe zeugen nur neuen Kampf. Denn er hat der Menschen viel vertilgt.

Während der Bestattung des Ajax wird ein bekannter literarischer Topos geschildert. Man verflucht den Erfinder einer negativen Entwicklung: Hier ist es der Krieg. Er verursacht großes Leid und jeder Krieg legt die Grundlage für den nächsten Konflikt. Deshalb wünschen sich die Anwesenden, dass der Erfinder in Himmel oder Unterwelt verschwunden wäre.

Sophokles setzt damit die übliche Vorgehensweise fort, den „Erfinder" menschlicher Fehler zu verdammen.[428] Wie seine Vorgänger greift Sophokles zudem auf die Metonymie zurück, Ares als Terminus für den Krieg aufzufassen, weil seine zerstörerische Kraft viel Unheil über die Menschen gebracht hat. Darauf weisen schon in der Ilias eine Reihe von Epitheta wie βροτολοιγος, die Ares als Verderber der Menschen charakterisieren: Der Krieg hat die Menschen verdorben und nur Unheil gebracht.[429]

424 Soph. Ai. 254f.
425 Ares soll Ajax in diesen Kampfrausch versetzt haben (Soph. Ai. 179–81). Dort steht jedoch „Enyalios". Sophokles scheint also beide Gottheiten gleichzusetzen: vgl. Sophocles. Ajax. Eingl, übers. und kommentiert v. A.F. Garvie (Warminster 1998), Commentary, S. 194.
426 Siehe S.45, 88f.; Aischyl. Sept. 340–344, 497–498.
427 Änderung: „Ares" statt „Krieg".
428 Vgl. Garvie (1998) 233 (1192–5).
429 Garvie (1998) 233; siehe S.34f, 310f.

Antigone

Die Tragödie knüpft an die aus der *Heptá* bekannten Geschichte an: Nach dem tödlichen Kampf zwischen Eteokles und Polyneikes verbietet der neue König Kleon ausdrücklich, den Aggressor zu bestatten. Dessen mutige Schwester Antigone trotzt dem Gebot, wird jedoch entdeckt. Sie erhängt sich, bevor ein Todesurteil gegen sie vollstreckt wird. Enttäuscht über die unverhältnismäßige Strafe, begehen Haimon, Antigones' Verlobter und Sohn des Kleon, sowie dessen Mutter Selbstmord.

Zu Beginn der Handlung rekapituliert der Chor der Ältesten Thebens das jüngste Schicksal der Stadt, die Polyneikes um ein Haar erobert hätte.[430] Für die unerwartete Rettung der Stadt wird überraschenderweise Ares gedankt:

Soph. Ant. 134–140 Chor	ἀντιτύπᾳ δ᾽ ἐπὶ γᾷ πέσε τανταλωθεὶς πυρφόρος, ὃς τότε μαινομένᾳ ξὺν ὁρμᾷ βακχεύων ἐπέπνει ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων. εἶχε δ᾽ ἄλλᾳ τὰ μέν, ἄλλα δ᾽ ἐπ᾽ ἄλλοις ἐπενώ- μα στυφελίζων μέγας Ἄρης δεξιόσειρος.[431]	Taumelnd hinunter zur hallenden Erde stürzte Er, der in rasendem Sturme den Brand getragen: trunken schnob er heruaf Mit der Macht des widrigsten Winds. Doch es kam anderes bald: andren beschied anderes Los, der sie vertrieb, Ares, der starke sichere Helfer

Um diese Unterstützung zu beschreiben, verwendet Sophokles eine Metapher aus der Terminologie der Wagenrennen. Der Begriff δεξιόσειρος bezeichnet nämlich das rechts außen laufende Pferd eines Vierergespanns. Es wird im Rennen vorrangig belastet, sodass Ares, als starker Verbündeter Thebens, metaphorisch mit seinem Gespann das Rennen gegenüber den Argivern macht und so die Eroberung verhindert.[432] Diese Hilfe erklärt sich mit der engen Bindung des Ares an die Stadt Theben, die insbesondere die *Hepta* hervorhebt.[433]

Dagegen wird der Gott in Sophokles *Oidípous epì Kolōnôi* für dieselbe Schlacht und ihre schrecklichen Folgen verwünscht. Ein Dank für die Rettung findet sich dort nicht.[434] Indem Ares den prekären Streit zwischen Eteokles und Polyneikes entschieden hat, rettete er Theben zwar vor der Eroberung durch die Argiver (*Antigone*), brachte sie jedoch durch die verheerenden Konsequenzen eines Bürgerkrieges an den Rand des Untergangs (*Oidípous epì Kolōnôi*). Sophokles präsentiert Ares somit als ambivalentes Wesen, dessen kriegerische Kräfte sich sowohl als nützlich wie auch verheerend für Theben und seine Bewohner erwiesen haben.[435]

430 Siehe S. 90f.

431 Text und Übersetzung für Sophokles᾽ Antigone: W. Willige/K. Bayer/B. Zimmermann.

432 LSJ s.v. Δεξιόσειρος; vgl. Sophocles. The Plays and Fragments III: Antigone. Eingel., übers. und kommentiert v. Sir Richard C. Jebb (Cambridge 1900) 138.

433 Siehe S. 86f.

434 Soph. Oid. K. 1391–2: καλῶ δ᾽ Ἄρη / τὸν σφῷν τὸ δεινὸν μῖσος ἐμβεβληκότα (Rufe Ares an, der zwischen euch den furchtbarn Haß geworfen hat).

435 Sophokles' Ares entwickelt sich in dieser Hinsicht nicht über die Figur des Aischylos hinaus. Ähnlich: Tremblay: Tremblay (2012) 7.

Soph. Ant. 968–976 Chor	παρὰ δὲ κυανέαιν σπιλάδοιν διδύμας ἁλὸς ἀκταὶ Βοσπόριαι ἰδ᾽ ὁ Θρηκῶν <ἠιὼν> Σαλμυδησσός, ἵν᾽ ἀγχίπτολις Ἄρης δισσοῖσι Φινείδαις εἶδεν ἀρατὸν ἕλκος τυφλωθὲν ἐξ ἀγρίας δάμαρτος, ἀλαὸν ἀλαστόροισιν ὀμμάτων κύκλοις, ἀραχθέντων ὑφ᾽ αἱματηραῖς χείρεσσι καὶ κερκίδων ἀκμαῖσιν.	Nah aber neben den stahlblauen Klippen des Zwillingsmeers Liegt an Bosporos' Strande der Thraker Küstenland Salmydessos, wo Ares, Schützer der Stadt, an Phineus' Söhnen, den zwei'n Sah die verruchte Wunde, geblendet von der verrohten Gattin, des Lichtes beraubt die Augenhöhlen jammervoll, gestochen von den Händen, blutig Bespritzten, mit spitzen Weberschiffchen.

Nachdem Antigone bestraft wurde, zählt der Chor im vierten Stasimon grausame Strafen auf. Darunter fällt die Blendung der Kinder des Phineus, König der thrakischen Stadt Salmydessos,[436] in deren Nähe sich Ares aufgehalten und die Bestrafung von dort beobachtet haben soll.

Schon in der Ilias wird der Gott in Thrakien lokalisiert,[437] sodass Sophokles mit Salmydessos an diese epische Vorgabe anknüpft. Da er sich auf einen konkreten Ort bezieht, wird bisweilen angenommen, dass es dort einen Aresschrein gegeben habe. Dieser wiederum sei Sophokles bekannt gewesen. Jedoch ist ein solches Heiligtum weder durch literarische noch archäologische Befunde belegt.[438]

Elektra

Vergeltung ist wie in Aischylos' Agamemnon ein zentrales Thema der Tragödie *Elektra*. Die gleichnamige Tochter des ermordeten Herrschers von Mykene fühlt sich von allen verlassen und hofft auf Orestes' Rückkehr, damit er Vergeltung übt. Als sie dann vom vermeintlichen Tod ihres Bruders erfährt, treibt sie ihre Rache voran. Bevor sie zuschlägt, kehrt Orestes zurück, ermordet erst seine Mutter und dann deren Geliebten Aigisthos.

Soph. El. 94–99 Elektra	ὅσα τὸν δύστηνον ἐμὸν θρηνῶ πατέρ᾽, ὃν κατὰ μὲν βάρβαρον αἶαν φοίνιος Ἄρης οὐκ ἐξένισεν, μήτηρ δ᾽ ἡμὴ χὠ κοινολεχὴς Αἴγισθος ὅπως δρῦν ὑλοτόμοι σχίζουσι κάρα φονίῳ πελέκει.[439]	Wie wein' ich um meinen Vater dann, Den ärmsten, den nicht im Barbarenland der blutige Ares aufnahm, dem meine Mutter jedoch und ihr Bettgenoß Aigisthos, wie Holzfäller Eichenholz, das Haupt mit dem Mordbeil spalteten.

Beschrieben wird die Trauer der Elektra um ihren Vater Agamemnon. Er fiel nicht heldenhaft in Troja im sogenannten Ares, sondern wurde schändlich von ihrer Mutter und deren Liebhaber Aigisthos ermordet. Das Epitheton φοίνιος findet sich nicht in den homerischen Epen, knüpft aber inhaltlich an die Ilias an, in der Ares sich im Nahkampf mit dem Blut seiner Gegner befleckt.[440] Diese Darstellung des Ares greift Sophokles später erneut auf, indem er den

436 Bei Xenophon wird diese thrakische Stadt erwähnt, aber kein Aresheiligtum: Xen. an. 7.5.12–14.
437 Hom. Il. 13.298–302; Hom. Od. 8.361.
438 Vgl. Diskussion bei: Winnington-Ingram, R. P., Sophocles: An Interpretation (Cambridge 1998[4]), S. 108.
439 Text und Übersetzung für Sophokles' Elektra: Text und Übers.: W. Willige/K. Bayer/B. Zimmermann.
440 Siehe S. 36f. Sie gleicht auch Aischylos' Choephoroi, in denen Pylades und Orestes den blutigen Ares nach Mykene bringen: Millington (2013) 187.

Gott beschreibt, wie dieser voller Blutlust voranschreitet. Damit rekurriert er auf den sich rächenden Orestes, der Gerechtigkeit durch blutige Vergeltung erreichen will:[441]

Soph. El. 1243–1244 Orestes	ὅρα γε μὲν δὴ κἀν γυναιξὶν ὡς Ἄρης ἔνεστιν· εὖ δ᾽ ἔξοισθα πειραθεῖσά που.[442]	Bedenke nur, daß Ares auch in Frauen wohnt! Du weißt es nur zu gut: Erfahrung lehrt es dich.

Auf der Suche nach Vergeltung überzeugt Orestes seine Schwester Elektra davon, die Mörder ihres Vaters zu töten. Dazu erinnert er sie daran, dass Ares auch Frauen innewohnt. Weil die Geschwister nach Rache an der Mutter streben, mag Ἄρης hier metonymisch als „Rachsucht" oder „Vergeltung" zu verstehen und in beiden Geschlechtern präsent sein.

Dafür spricht ebenfalls, dass Ares schon in der Ilias eine rachsüchtige Gottheit ist.[443] Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass der Aspekt der Vergeltung auch Bestandteil der Eidesformeln diverser Staatsverträge ist: In dieser Rolle übt Ares Rache an Eidbrechern.[444]

Besonders auffällig ist Orestes' Bemerkung, dass Ares auch in Frauen wohnt. Aischylos' *Agamemnon* hat bereits verdeutlicht, dass Frauen zu Gewalt und Mord fähig sind. Auf eben diese Taten spielt Orestes hier auch an, indem er seiner Schwester erklärt, Ares und somit der Drang zu Gewaltverbrechen stecke auch in Frauen. Dass Frauen in diesen Zeilen explizit hervorgehoben werden, mag wohl auch damit zusammenhängen, dass sie wohl weniger Gelegenheiten und Mittel besaßen, ein derartiges Verbrechen zu begehen. Fähig dazu sind aber auch sie.[445]

Nach der erfolgreichen Tat beschreibt der Chor der mykenischen Frauen die Rückkehr der Geschwister. Sie haben sich gerächt und ihre Mutter wie ein Opfer getötet:

Soph. El. 1422–1424 Chor	καὶ μὴν πάρεισιν οἵδε· φοινία δὲ χεὶρ στάζει θυηλῆς Ἄρεος, οὐδ᾽ ἔχω ψέγειν.	Führwahr, da sind sie wieder: doch die blutige Hand Trieft von dem Ares-Opfer. Tadeln kann ich's nicht.

Dass Sophokles die Morde als Opfer für Ares charakterisiert, betont besonders der Begriff θυηλῆς.[446] Er bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch ein Teil eines Opfers. Damit dankt Orestes Ares für die vollzogene Rache und die Reinigung der Familie der Atriden. Zu dieser extremen Variante eines Reinigungsrituals hatte Orestes allerdings nicht Ares, sondern Apollon geraten.[447] Dass dieses „Opfer" aber Ares zugesprochen wird, ergibt sich erstens aus seiner

441 Soph. El. 1384–1385: ἴδεθ᾽, ὅποι προνέμεται τὸ δυσέριστον αἷμα φυσῶν Ἄρης (Seht nun, wie weit Ares voranstürmt: unaufhaltsam drängend schnaubt er nach Blut).
442 Änderung: „Ares" statt „Kampfgeist".
443 Athena hatte Diomedes geholfen, Ares zu besiegen. Deshalb stürzt Ares sich in der Theomachie direkt auf sie: Hom. Il. 5.856–861, 21.391–399. Als einer seiner Söhne getötet wird, will er sich direkt an dessen Mörder rächen: Hom. Il. 15.110–3. Beide Vorfälle weisen deutlich auf sein ungestümes Wesen hin.
444 Siehe S. 142ff., 336ff.
445 Millington (2013) 189.
446 Der Begriff θυηλῆς bezeichnet ein Opfer für einen Gott: LSJ s.v. θυηλή.
447 Soph. El. 1424–6.

Bedeutung als personifizierte Rache, die von Sophokles wie auch Aischylos angedeutet wird.[448] Zweitens wird Ares im epischen Diskurs häufig mit Blut assoziiert, insbesondere da er als einziger Gott bereit ist, sich mit diesem zu beschmutzen.[449] Zugleich pervertiert Sophokles mit seinem dramatischen Ende den üblichen Opfervorgang antiker Kulte,[450] weil statt einem Tier zwei Menschen getötet werden. Dadurch wird zwar das Ziel der Rache erreicht, aber auch die Schändlichkeit der Tat unterstrichen, führt sie doch dazu, dass Orestes sich selber verdammt und fortan von den Erinyen gejagt wird. Dass das Vergehen dennoch geahndet wird, mag zu Recht durch die ungewöhnliche Situation gegeben sein. Orestes rächt den Mord an seinem Vater, wird dafür allerdings wegen Muttermords von den Rachegeistern verfolgt.[451]

Oidipus Tyrannos

Ausgangspunkt der bekannten Handlung ist die Feststellung, dass Theben unter Katastrophen leidet. Daraufhin bitten die Einwohner das Orakel von Delphi um Rat. Es verkündet, Theben werde leiden, bis der Mörder von König Laios gefunden wurde. Nach einer erfolglosen Suche nach dem Schuldigen überzeugt der einflussreiche Seher Teiresias König Ödipus davon, dass der Herrscher selbst der gesuchte Mörder ist. Versehentlich hatte er einst seinen (ihm unbekannten) Vater getötet und dann dessen Gemahlin Iokaste zur Frau genommen. Als Folge blendet Ödipus sich, während Iokaste, seine Mutter und Frau, Selbstmord begeht.

Soph.	Ἄρεά τε τὸν μαλερόν, ὃς	Den Ares, der gierigen Grimms
Oid. T.	νῦν ἄχαλκος ἀσπίδων	ohne Wehr und Waffen jetzt
190–194	φλέγει με περιβόατον ἀντιάζων,	mich brennt, vom Wehgeschrei umgellt im Nah-
Chor	παλίσσυτον δράμημα νωτίσαι πάτρας	kampf
	ἄπουρον, […][452]	laß rückgewandten Laufe sich kehren aus dem Land [...];

Aus der Perspektive des Chores wird geschildert, dass ein tödliches Fieber die Stadt Theben im Griff hat. Dieses ungewöhnliche Mittel nutzt Ares, um Leid und Tod zu verursachen, wohingegen er üblicherweise mit Waffengewalt vorgeht, um seine Ziele zu erreichen.

Zu Recht wird angenommen, dass Sophokles hier Metaphern verwendet: das Brennen für Fieber und Schreie für Leid. Auf diese Weise umschreibt er die Seuche, die von Ares (Ἄρεά) repräsentiert wird. Der Gott führt diesmal einen Krieg ohne Schilde (ἄχαλκος ἀσπίδων) und handelt folglich nicht auf die übliche Weise.[453] Einzigartig ist, dass Ares nicht mit Waffengewalt tötet, sondern als Mittel ein Fieber wählt. Dadurch erweitert Sophokles Ares um einen

448 Soph. El. 1384–5; Aischyl. Choeph. 461.
449 Siehe S.36f., 85f.
450 Linke (2014) 22–24.
451 Millington (2013) 188f.
452 Text und Übersetzung für Sophokles' Oidipus Tyrannos: W. Willige/K. Bayer/B. Zimmermann.
453 Vgl. Sophocles. Oedipus Rex. Ed. und kommentiert v. R. D. Dawe (Oxford 1982, ND 2006), S. 93.

völlig neuen Aspekt.[454] Weil Ares nirgendwo sonst mit Seuchen in Verbindung steht, sucht man einem Vorbild für diese ungewöhnliche Darstellung. Eine mögliche Inspiration des Sophokles mag die Mythologie der östlichen Hochkulturen gewesen sein, in denen einzelne Kriegsgötter die Menschen auch durch Seuchen zugrunde richten.[455]

Oidípous epì Kolōnôi

Ödipus sucht nach den schockierenden Enthüllungen in seiner Heimat Zuflucht im Heiligtum von Kolonos nahe Athen. Allerdings bitten ihn Polyneikes und Kleon, der als Gesandter des Eteokles auftritt, um seine Hilfe. Das delphische Orakel hatte nämlich prophezeit, sein Einfluss werde den Streit entscheiden. Letztlich erwehrt sich Ödipus der Gesuche und stirbt.

Soph.	εἴην ὅθι δαΐων	O wär' ich, wo mörderisch
Oid. K.	ἀνδρῶν τάχ' ἐπιστροφαὶ	die Männer sich Aug in Aug'
1044–	τὸν χαλκοβόαν Ἄρη	im dröhnenden Ares
1047	μείξουσιν, […].[456]	begegnen […].
Chor		

Hier wird der Wunsch der Ältesten von Kolonos beschrieben, dass sie König Theseus von Athen in seinem Kampf gegen die Entführer von Ödipus' Töchtern unterstützen könnten. Den Kampf um die Mädchen kennzeichnet Sophokles als χαλκοβόαν Ἄρη und knüpft damit an die Metonymie des Ares als Schlacht an.[457] Das Epitheton χαλκοβόαν bezeichnet den Lärm, der entsteht, wenn Schilder und Waffen aufeinander schlagen.[458]

c. Euripides

Bakchai

Dionysos kehrt in seine Geburtsstadt Theben zurück und stellt dort bestürzt fest, dass sich König Pentheus weigert, ihn zu verehren. Deshalb straft der Gott die Frauen der Polis mit „Wahnsinn". Als sie dann außerhalb der Stadt ein Fest zu Ehren des Gottes feiern, beobachtet Pentheus heimlich die Geschehnisse. Er wird aber entdeckt und von den Frauen unter Führung von Agaue, Pentheus' eigener Mutter, zerrissen. Die Mörder werden verbannt und diejenigen, die Dionysos nicht verehren, bestraft. Damit präsentiert sich Dionysos als ambivalente Gottheit, die Ähnlichkeit mit Ares besitzt:

454 Vgl. Eck (2012) 123; Jouan (Paris 1989) 138f.; Tremblay (2012) 8.
455 Ebd.; siehe auch S. 370ff.
456 Text und Übersetzung für Sophokles' Oidipus epi Kolono: W. Willige/K. Bayer/B. Zimmermann; Änderung: „Ares" statt „Schwerterkampf".
457 Ähnlich: Soph. Ant. 125: πάταγος Ἄρεος (das Klappern/der Lärm des Ares).
458 Sophocles. The Plays and Fragments II: The Oedipus Coloneus. Eingl., übers. und kommentiert v. Sir Richard C. Jebb (Cambridge 1899) 1046; siehe S. 308ff.

Eur. Bakch.	Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά·	Und selbst an Ares hat er [Dionysos] seinen Teil:
302–304	στρατὸν γὰρ ἐν ὅπλοις ὄντα κἀπὶ τάξεσιν	Ein Heer in Waffen und in Reih und Glied
Chor	φόβος διεπτόησε πρὶν λόγχης θιγεῖν.[459]	Hat oft längst vor der Schlacht die Angst gepackt

Aufgelistet werden die Merkmale des Dionysos, darunter die Fähigkeit, eine Streitmacht in Furcht zu versetzen. Diese Macht teilt der Gott mit Ares, dem Großvater des Dionysos.[460] Beide Götter sind durch ihre Verwandtschaft und Geschichte eng miteinander und mit Theben verflochten. Als Erklärung für die gemeinsame Fähigkeit, Furcht zu erzeugen, wird aber insbesondere ihre gemeinsame Genealogie herangezogen.[461] Denn Ares gilt bereits in der Ilias als Furcht erregende Gottheit, vor der Feinde panikartig fliehen, zumal Phobos und Deimos, die Personifikationen von Angst und Schrecken, Ares in die Schlacht begleiten.[462]

Charakterlich überschneiden sich die Götter ebenfalls: Ares ist nämlich für seine ungestüme und unerbittliche Natur bekannt.[463] Auch in Dionysos kommt dieser Charakterzug zum Vorschein, wie seine grausame Rache an König Pentheus von Theben verdeutlicht. Dionysos hatte die Frauen von Theben, darunter auch die Familie des Königs, in den Wahn getrieben und in diesem Zustand, unfähig ihn zu erkennen, töteten sie den Herrscher. Beide Götter repräsentieren durch ihre Handlungen zu Recht einen ungestümen und gefährlichen Charakterzug.[464] Jedoch spiegelt sich dieses Verhältnis nicht außerhalb der Tragödien und Mythen wider. Befunde für einen gemeinsamen Kult von Dionysos und Ares existieren bislang nicht.

Elektra

In Euripides' Elektra heiratet Agamemnons Tochter auf Befehl ihrer Mutter einen einfachen Bauern. Sie sehnt die Rückkehr ihres Bruders Orestes herbei. Als er dann heimlich heimkehrt, planen sie ihre Rache. Erst ermordet Orestes Aigisthos während eines Opferrituals, dann die eigene Mutter, obwohl Orestes zuerst zögert und Elektra ihn energisch überzeugen muss. Die Tragödie endet damit, dass Orestes nach Athen geht, um sich dort einem Gericht zu stellen.

Eur. El.	ἔστιν δ' Ἄρεώς τις ὄχθος, οὗ πρῶτον θεοὶ	Dort ist ein Areshügel, wo die Götter einst
1258–	ἕζοντ' ἐπὶ ψήφοισιν αἵματος πέρι,	Zuerst zum Blutgerichte sich versammelten,
1263	Ἁλιρρόθιον ὅτ' ἔκταν' ὠμόφρων Ἄρης,	Als, um der Tochter frevle Liebe in Zorn entbrannt,
Dioskur	μῆνιν θυγατρὸς ἀνοσίων νυμφευμάτων,	Ares den Halirrhothios grausam mordete,
	πόντου κρέοντος παῖδ', ἵν' εὐσεβεστάτη	Den Sohn des Meerbeherrschers. Seitdem sprechen dort
	ψῆφου βεβαία τ' ἐστὶν. ἔκ τούτου θεοῖς.[465]	Untrüglich, heilig, unverrückbar Götter Recht

459 Text nach und Übersetzung für Euripides Bakchai: E. Buschor/G.A. Seeck.
460 Hes. theog. 940–2; Apollod. bibl. 3.26–37, Nonn. Dion. 8.397–418.
461 Euripides. Bacchae. Ed., Eingl. und komm. v. E.R. Dodds (Oxford 1960) 109.
462 Hom. Il. 4.439–41; Hom. Il. 5.699–703; siehe S. 358.
463 In den Kämpfen gegen Diomedes und Athena stürzt sich Ares unbedacht auf seine Kontrahenten: Hom. Il. 5.840–63, 21.391–433. Zugleich ist Ares stets bereit, Blut zu vergießen: Hom. Il 5.031, 5.287.
464 Lonnoy, M.-G., Arès et Dionysos dans la tragédie grecque. Le rapprochement des contraires. REG 98 (1985), S. 65–71. Dionysos verwandelt Harmonia und Kadmos in Schlangen: Eur. Bakch. 1330–1339.
465 Text nach: M. J. Cropp. Übers.: J. J. Donner/ R. Kannicht.

Nach dem Mord an seiner Mutter plagen Orestes die erbarmungslosen Erinyen. Deshalb raten ihm die berühmten und verehrten Dioskuren[466], sich an dem Ort, wo einst die Götter über Ares wegen des Mords an Halirrhotios zu Gericht saßen, ebenfalls einem Prozess zu unterziehen. Auf diese Weise soll er Erlösung finden.

Euripides schildert hier eine alternative Geschichte der Namensgebung des *Areios Pagos*.[467] Diese Version greift er zwar noch in zwei seiner Tragödien auf,[468] doch wird die Relevanz des „Hügel des Ares" in einem eigenen Unterkapitel erörtert.[469]

Hekabe

Die Tragödie versetzt die Handlung an das Ende des Trojanischen Krieges: Von den Kindern Hekabes, der Gemahlin des Priamos, leben nach der Zerstörung Trojas nur noch drei: die Töchter Kassandra und Polyxena sowie der Sohn Polydoros. Der Geist des verstorbenen Achilles fordert zu Beginn der Handlung den Tod der Polyxena, welche die Achaier prompt opfern. Kurz Zeit später wird Polydoros' Leiche an den Strand gespült, obwohl er sich als Gast des thrakischen Fürsten Polymestor eigentlich in Sicherheit befand. Mit der Hilfe von Agamemnon werden Polymestor und seine Getreuen, die Mörder des Polydoros, in das Lager der gefangenen Trojanerinnen gelockt, wo sie von Hekabe und den anderen Frauen ermordet werden, weil sie das Gastrecht verletzten.

Eur. Hek. 1089–1090 Polymestor	αἰαῖ, ἰὼ Θρῄκης λογχοφόρον ἔνο- πλον εὔιππον Ἄρει κάτοχον γένος.[470]	Ach ach! O Thrakerstamm, der Lanzen, Waffen, Pferde alter Stamm! Du Land des Ares!

Als Polymestor auftritt, bezeichnet er die Thraker als ein von Ares bevorzugtes *Genos*. Die Verbindung zwischen Ares und den Thrakern erinnert an die homerischen Epen,[471] doch wird sie hier auf das ganze Volk übertragen.

Weil die Thraker überdies Krieger sind, wird die Beziehung zu Ares über zwei Wege hergestellt: Ares ist Patron der Thraker und, parallel dazu, der Krieger.[472] Dadurch besitzen die Thraker das Wohlwollen des Ares. Der Gott wird auf diese Weise, wie in der Ilias, nach außen verlagert, was die Argumentation derjenigen zu stützen scheint, die in Ares einen thrakischen Gott sehen.[473] Allerdings hat sich im Rahmen der Ilias bestätigt, dass Thrakien keineswegs die

466 Kastor und Pollux sind *Dios kouroi* (Söhne des Zeus): LSJ s. v. κόρος.
467 Die andere Version überliefert Aischylos: Aischyl. Eum. 685–690.
468 Vgl. Roisman, H. M.; Luschnig, C. A. E., Euripides Electra: a commentary (Oklahoma 2011), S. 228; Eur. Iph. T.: 939–946; Eur. Or. 1648–1652; Millington (2013) 206.
469 Siehe S. 147f.
470 Text nach: D. J. Mastronarde. Übers.: J. J. Donner/ R. Kannicht.
471 Hom. Il. 13.298–302; Hom. Od. 8.361; siehe S. 62f.
472 In Euripides *Alkestis* gibt es ebenfalls einen thrakischen Fürsten, Diomedes, der ein Sohn des Ares ist – wie alle Thraker: Eur. Alk. 494–506; Apollod. bibl. 2.96.
473 Vgl. Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff.); Nilsson (1967) 517–519.

Heimat des Ares war. Somit darf man auch hier in erster Linie von einem literarischen Stilmittel ausgehen, um die Freude an Ares (Krieg) nach außen zu verlagern.[474]

Phoenissai[475]

In einer weiteren Adaption des Konflikts um Theben führt Polyneikes sein Heer nach Theben und will um die Herrschaft kämpfen. Weil der einflussreiche Seher Teiresias prophezeit, dass Theben gerettet wird, wenn die Einwohner Kleons Sohn Menoikeus opfern, begeht dieser Selbstmord. Eteokles und Polyneikes liefern sich danach einen Zweikampf, bei dem sie sich gegenseitig töten. Anschließend fallen die Thebaner über das führerlose Heer des Polyneikes her, metzeln es nieder und retten somit Theben.

Der Chor der (namensgebenden) phönizischen Mädchen schildert seine Reise nach Theben, welches gegenwärtig belagert wird:

Eur. Phoen. 250–255 Chor	ἀμφὶ δὲ πτόλιν νέφος ἀσπίδων πυκνὸν φλέγει σχῆμα φοινίου μάχης, ἂν Ἄρης τάχ᾽ εἴσεται παισὶν Οἰδίπου φέρων πημονὰν Ἐρινύων.[476]	Der Schilde dicht Gewölk blitzt um den Mauerring, kündet die blutige Schlacht: Ares bringt des Oidipus Sohnespaar nun ungesäumt der Erinyen Strafgericht.

Der zerstörerische Sturm auf die Polis droht, der über Polyneikes und Eteokles gleichermaßen Leid bringen wird. Das Unwetter prophezeit zudem den drohenden Tod der Brüder, der sie durch den Einfluss der Erinyen ereilen soll.

Euripides schafft die Vision (σχῆμα) einer blutigen Schlacht um Theben, welche durch den Konflikt zwischen Eteokles und Polyneikes droht. Ares hat den Konflikt angestoßen, indem er den Brüdern gemäß dem Fluch des Ödipus die Erinyen als Rachegeister sandte.[477] Es reflektiert ihn daher als gewalttätigen und rächenden Charakter, dessen Kooperation mit den rächenden Erinyen diesen Umstand sogar unterstreicht. Ausgangspunkt dieses Leids ist allerdings ein Fluch, der auf dem Geschlecht des Ödipus liegt und den schon Aischylos' Heptá thematisiert. Folglich üben Ares und die Erinyen wohl zu Recht eine Art primitiver Justiz aus, um dem Fluch als Ausgleich für das erlittene Unrecht Geltung zu verschaffen.[478]

474 Siehe S. 322.

475 Euripides scheint alle seine Stücke auf jeweils einen Gott auszurichten: Millington (2013) 202 und Anm. 1073.

476 Text nach und Übersetzung für Euripides' Phoenissai: E. Buschor/ G.A. Seeck.

477 Vgl. Euripides. Phoenissae. Eingl. und komm. v. D. J. Mastronarde (Berkeley 1994) 224.

478 Athur, M.B.: The curse of civilization: The choral of the Phoenissae. In: HSPh 81 (1977), S. 163–185, hier: 165, 169. Ares erscheint auch als drohende Gefahr für Theben in der *Hepta*: Millington (2013) 207.

Als die Verhandlungen zwischen Eteokles und Polyneikes scheitern und sich beide auf den Kampf vorbereiten, wird die von Gewalt geprägte Gründungsgeschichte Thebens wiedergegeben. Sie deutet das drohende Unheil an:[479]

Eur. Phoen.	ἔνθα φόνιος ἦν δράκων	Dort hielt des Ares Drache Wacht,
657–675	Ἄρεος ὠμόφρων φύλαξ	von Mordgier schnaubend, blutigrot
Chor	νάματ᾽ ἔνυδρα καὶ ῥέεθρα	im grünen Laub des kühlen Quells
	χλοερὰ δεργμάτων κόραισι	Verdreht sie die Augen,
	πολυπλάνοις ἐπισκοπῶν·	Späht sie nach hier und nach dort,
	ὃν ἐπὶ χέρνιβας μολὼν	bis der Fremde, der kam mit den Krügen,
	Κάδμος ὅλεσε μαρμάρῳ,	sie traf mit dem Steinblock
	κρᾶτα φόνιον ὀλεσίθηρος	und mit kräftigen Schwüngen der Arme,
	ὠλένας δικὼν βολαῖς,	aus dem Haupte des Untiers
	δίας ἀμάτορος	die Zähne verstreute
	Παλλάδος φραδαῖσιν	in tiefe Furchen des Feldes,
	γαπετεῖς δικών ὀδόντας	gehorsam der Pallas Gebot,
	ες βαθυσπόρους γύας·	der Mutterlosen.
	ἔνθεν ἐξανῆκε γᾶ	Erde entsandte hinauf
	πάνοπλον ὄψιν ὑπὲρ ἄκρων	gewappnete Männer
	ὅρων χθονός· σιδαρόφρων	Über den Rand ihres Reichs,
	δέ νιν φόνος πάλιν ξυνῆψε γᾷ φίλᾳ.	aber Härte der Mordlust
	αἵματος δ᾽ ἔδευσε γαῖαν,	warf sie wieder zurück.
	ἅ νιν εὐηλίοισι	Bluttriefenden Boden
	δεῖξεν αἰθέρος πνοαῖς.[480]	zeigte sie klagend
		den Lüften des Äthers,
		den Strahlen der Sonne.

Der Gründungsmythos von Theben schildert, wie Kadmos den Drachen des Ares erschlug und dessen Zähne danach auf Anweisung Athenas verstreute. Daraufhin entsprangen Krieger der Erde, die sich bis auf fünf Männer gegenseitig töteten.[481] Während die Überlebenden dann die Adelsfamilien Thebens gründeten, erhielt Kadmos später Ares' Tochter Harmonia zur Frau und wurde Herrscher der Stadt. Trotz des „glücklichen" Ausgangs überschattet ein zweifaches Blutvergießen die Gründung Thebens, das erst den Drachen und dann die Erdgeborenen traf. Dementsprechend kündet die Geschichte das drohende Unheil an und etabliert eine noch zu diskutierende Nahbeziehung zwischen Ares und Theben.[482]

Eur. Phoen.	ὦ πολύμοχθος Ἄρης, τί ποθ᾽ αἵματι	Ares, du mühsamer Gott, dich erfreuen
784–785	καὶ θανάτῳ κατέχηι Βρομίου παράμουσος	Mord nur und Tod und störst nur des Bromios lieb-
Chor	ἑορταῖς;	liche Weisen!

Der Chor wendet sich in dieser Strophe direkt an Ares und fragt, warum er den Thebanern (und auch den Argivern) den Tod bringt, statt Feste zu feiern.

479 Mastronarde (1994) 330f.

480 Änderung: „Drache" statt „Schlange".

481 Diese Geschichte wird von Euripides kurz aufgegriffen, ohne jedoch der Geschichte neue Elemente hinzuzufügen: Eur. Phoen. 1006–8: μὰ τὸν μετ᾽ ἄστρων Ζῆν᾽ Ἄρη τε φοίνιον, / ὃς τοὺς ὑπερτείλαντας ἐκ γαίας ποτὲ / Σπαρτοὺς ἄνακτας τῆσδε γῆς ἱδρύσατο (Nein, bei dem Zeus der Sterne, bei blutigen Ares, / der einst die Drachensöhne, die der Erde Schoß / gebar, zu Herrschern des Landes eingesetzt!).

482 Mastronarde (1994) 330f.;siehe S. 219ff.

Gegenübergestellt werden Ares und Βρομίος, der zutreffend als Dionysos identifiziert worden ist. Er nahm eine wichtige Bedeutung in Thebens religiösen Traditionen ein.[483] Ares ist hier der Ursprung für Leid, Blut und Tod. Dieses negative Bild verstärkt die Bemerkung, dass er sich nicht an den Feiern erfreut, an denen sich Dionysos im Gegensatz zu ihm friedlich delektiert.[484] Dieser Kontrast zwischen dem kriegerischen Ares und dem friedlichen Dionysos unterstreicht der Begriff πολύμοχθος, der schon in der Ilias Leid und Tod umschreibt.[485] Euripides verbindet das Epitheton auch mit Polyneikes und Eteokles. Das deutet an, dass sie ihm ähneln oder er durch sie wirkt, um das Unheil über Theben zu bringen.[486] Ares ist hier also die Verkörperung des Krieges und der Gegensatz zu Frieden und Feiern.

Eur.	ὀρθῶς μ᾽ ἐρωτᾷς κεἰς ἀγῶν᾽ ἔρχῃ λόγων.	Gut, daß du fragst und mich zur Rede stellst!
Phoen.	δεῖ τόνδε θαλάμαις, οὗ δράκων ὁ γηγενὴς	Menoikeus muß im Felsspalt, wo Ges Sohn,
930–941	ἐγένετο Δίρκης ναμάτων ἐπίσκοπος,	der Drache, Dirkes Quell behütet hat,
Teiresias	σφαγέντα φόνιον αἷμα γῇ δοῦναι χοὰς	Sein Blut der Erde weihn als Opfertrank,
	Κάδμου, παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων,	Schon lang hat Ares solches Blut verlangt
	ὃς γηγενεῖ δράκοντι τιμωρεῖ φόνον.	als Sühne für den Mord der Erdenbrut.
	καὶ ταῦτα δρῶντες σύμμαχον κτήσεσθ᾽ Ἄρη·	Wenn ihrs vollzieht, steht Ares treu zu euch.
	χθὼν δ᾽ ἀντὶ καρποῦ καρπὸν ἀντί θ᾽ αἵματος	Empfängt die Erde Frucht für Frucht und Blut
	αἷμ᾽ ἣν λάβῃ βρότειον, ἕξετ᾽ εὐμενῆ	für Blut, wird Ge euch gnädig sein, der einst
	γῆν, ἥ ποθ᾽ ἡμῖν χρυσοπήληκα στάχυν	als Fruchtsaat goldbehelmtes Kriegervolk
	σπαρτῶν ἀνῆκεν· ἐκ γένους δὲ δεῖ θανεῖν	entsprang, und Opfer kann nur einer sein,
	τοῦδ᾽, ὃς δράκοντος γένυος ἐκπέφυκε παῖς.	der selber aus der Drachen Kiefer stammt.

Teiresias,[487] hochgeschätzter Seher und Berater Thebens, rät Kreon, Onkel des Eteokles, zu einer drastischen Lösung für das Problem der sich streitenden Geschwister. Kreon müsse seinen Sohn dem tobenden Ares bereitwillig als Opfer darbieten, damit sich dieser beruhigt und Theben verschont.

Der Grund dafür liegt in der bereits angesprochenen Geschichte der *Spartoi*, die aus den Zähnen des Ares-Drachen entstanden sind.[488] Da Kadmos ihn erschlagen habe, hege Ares nun einen tiefen Groll gegen Theben und unterstützt deshalb die Argiver in ihrem Kampf gegen die Polis. Um diese Blutschuld zu vergelten, soll nun Kreons Sohn geopfert werden, der ein Nachkomme der besagten *Spartoi* ist. Ein Menschenopfer soll also das drohende Schicksal abwenden. Ares repräsentiert folglich das düstere Unheil, dessen zerstörerischer Einfluss durch extreme Maßnahmen verhindert wird. Allerdings ist ein Menschenopfer für Ares anderweitig nicht belegt. Dieses radikale Mittel der Rettung ist aber ein gängiger literarischer Topos

483 Bromios ist ein seltener Name für Dionysos: LSJ s.v. Βρόμιος.
484 Millington vermutet hinter diesen Zeilen die Implikation, dass Ares besänftigt werden könne, wenn man ihn kultisch verehre: Millington (2013) 209.
485 Mastronarde (1984) 377f.; Arthur, M. B., The curse of civilization: The choral odes of the Phoenissae. HSPh 81 (1977) S. 163–185, hier: 168.
486 Millington (2013) 208.
487 Teiresias ist ein berühmter, blinder Seher, der in vielen Werken in Erscheinung tritt: Hom. Od. 10.490–5; Eur. Bakch. 170–177; Paus. 7.3.1.
488 Mastronarde (1984) 414f.

und wird ebenso mit anderen Göttern in Verbindung gebracht.[489] Der blutige Kampf um Theben endet, als Eteokles und Polyneikes sich letztendlich gegenseitig erschlagen. Ihr Blut bedeckt das Schlachtfeld und dieses Blut „sammelt" Ares und opfert es seinerseits Hades:

Eur. Phoen. 1570–1576 Antigone	ηὗρε δ' ἐν Ἠλέκτραισι πύλαις τέκνα λωτοτρόφον κατὰ λείμακα λόγχαις, κοινὸν ἐνυάλιον, μάτηρ, ὥστε λέοντας ἐναύλους, μαρναμένους ἐπὶ τραύμασιν, αἵματος ἤδη ψυχρὰν λοιβὰν φονίαν, ἃν ἔλαχ' Ἅιδας, ὤπασε δ' Ἄρης·	So fand sie, die Mutter, am Tor der Elektra auf der Lotoswiese die Kämpfer, Rufer gemeinsamen Schlachtrufs, Grimmige Löwen der Höhlen, schon zum Tode verwundet sah kaltgewordene Spende vergossenen Mordbluts, Die Hades empfängt und Ares bereitet.

Diese Verse implizieren, dass Ares das Blut im Kampf und durch den Kampf als eine Art Opfergabe erhalten hat.[490] Zugleich weckt die Szene den Eindruck, dass Euripides ihn damit wie die Ilias als tödliche und blutgierige Gottheit charakterisiert.[491] Hades und Ares erfüllen zwar ähnliche Rollen, weil sie beide in Grabinschriften mit dem Tod assoziiert werden, treten aber in den Tragödien und im Kult nicht zusammen auf.[492]

D. Ambiguität und Ambivalenz des Ares bei den Tragödiendichtern

Die Übersicht über die Tragödien des Aischylos, Sophokles und Euripides hat gezeigt, dass sich die drei Autoren auf die kriegerischen Aspekte des Ares fokussieren. Sie pflegen folglich das Vorbild der traditionellen Epen.

Deutlich wird dies insbesondere durch die metonymische Verwendung des Terminus Ἄρης für eine Reihe von Begriffen, die alle auf den Krieg rekurrieren: Kampf, Schlacht oder eine Waffe. Seine Darstellung als Akteur knüpfen die Tragödiendichter an Topoi der Epen an: Ares ist auch in den Tragödien mehrheitlich eine zerstörerische Personifikation des Krieges, die Bürger in die Schlacht treibt und mit dem sich Kämpfer vergleichen, um ihre Kampffertigkeiten zu demonstrieren. Desgleichen werden mit Thrakien und der Beziehung zu Aphrodite bekannte homerische Topoi aufgegriffen. Insofern haben die Epen, vor allem aber die Ilias, die Terminologie und Stellung des Ares in Tragödien beeinflusst.

Allerdings werden in den Tragödien zugleich Aspekte ersichtlich, die in den traditionellen Epen noch nicht im Profil des Ares erscheinen. Als Metonymie wird der Begriff Ares um Bedeutungen wie Rache und Inspiration erweitert. Er fungiert vor allem in der Orestie, deren Adaptionen sowie im Sagenkreis um Theben als Synonym für Vergeltung. Auch die Inspiration der Krieger, die sich als Beseelung der Betreffenden äußert, ist markant: Statt nur selbst ein

489 Eur. Iph. A. 1368–1401; vgl. Cancik-Lindemaier, H., DNP 7 (1999), Sp. 1253f. s.v. Menschenopfer.
490 Vgl. Mastronarde (1994) 586, 589.
491 Siehe S. 36f.
492 Siehe S. 317–324.

beinahe wahnhaft Kämpfer zu sein wie in der Ilias, ruft der Gott diesen Effekt nun bei anderen auf dem Schlachtfeld hervor.

Als Gottheit werden Ares ebenso neue Aspekte zugesprochen: Er ist Schutzherr und Helfer Thebens, Schiedsrichter, Schwurgott bei einem Angriff und Gott der Seuche, der nicht mit Waffen, sondern mit Fieber die Menschen dahinrafft. Um diese Bedeutungen mit Leben zu füllen, erhält Ares weitere neue Epitheta (παλαίχθων, χρυσαμοιβὸς, χρυσοπήληξ δαῖμον, χαλκοβόαν).

Auch seine Beziehungen sind unterschiedlich zu bewerten. Verbindungen zu Dionysos und Hades werden nur angedeutet. Die ambivalente Beziehung zwischen Ares und Athena, mit Ausnahme des Mythos vom *Areios Pagos*, wird in den Tragödien hingegen nicht thematisiert. Dagegen unterstreichen die Tragödiendichter insbesondere die Assoziation mit Theben durch die Gründungsgeschichte (Drache, Spartoi, Kadmos) und den Kampf um die Polis. Dies betont die Notwendigkeit, die Verbindung des Gottes zu dieser Stadt über die Tragödien hinaus zu beleuchten.

Die Ambiguität des Ares wird in den Tragödien erweitert, selbst wenn die meisten Varianzen wie in der Ilias auf eine kriegerische Rolle rekurrieren. Dagegen ist seine Ambivalenz weniger ausgeprägt, wie sich in den folgenden Aspekten gezeigt hat:

(1) Metonymie/Charakter: Alle Autoren greifen auf die Metonymie(n) des Terminus Ἄρης zurück. Jedoch setzen sie ihn häufig in einen destruktiven Kontext, insbesondere um den mörderischen und verderblichen Effekt des Kriegs zu betonen. Auch als Gottheit charakterisieren sie Ares zumeist als Angreifer (das argivische Heer) oder Unheilsbringer (Seuche), dessen Wirken großes Leid verursacht. Nur in Einzelfällen werden seine positiven Aspekte als Schutzherr, Helfer oder Inspiration der Krieger hervorgehoben (Schiedsrichter, Kampfentscheider). Demnach ist insbesondere die negative Bedeutung des Ares betont worden.

(2) Mythologie: Die Tragödien verknüpfen Ares vor allem mit zwei zentralen Mythen: dem thebanischen Sagenkreis und dem des Areios Pagos. Der Sagenkreis deutet eine enge Verbindung mit der herrschenden Kaste (Spartoi, Kadmos und Harmonia) und der Stadt an. Jedoch wird diese Verbindung nicht immer als Vorteil aufgefasst. Besonders der Kampf um Theben versetzt Ares in die ambivalente Lage, gleichzeitig Schutzherr und Patron der Angreifer zu sein. Auch die Geschichte des Areshügels hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck, denn einerseits trägt eine wichtige Poliseinrichtung (indirekt) seinen Namen und andererseits ist diese Relation durch den Einfall der Amazonen, durch den Mord an Halirrhotios und die Selbstjustiz negativ konnotiert.

(3) Rache: Mit der Bedeutung als Vergeltung oder Rache erhält Ares einen neuen oder zumindest erweiterten Aspekt. Zwar waltet diese Kraft in zerstörerischer Absicht, doch durch das Zusammenwirken des Ares mit Dike, der Gerechtigkeit, gewinnt sie an Ambivalenz, weil Ares (Rache) als primitive Justiz im Dienst der Polis wirkt.

Diese drei Punkte unterstreichen die ambivalente Bedeutung des Ares in den Tragödien. Letztlich werden insbesondere die zerstörerischen Kräfte des Gottes hervorgehoben. Dementsprechend erweitern die Tragödien die Ambiguität des Ares, indem weitere Funktionen und Charakteristika angesprochen werden. Die Ambivalenz bleibt hingegen wenig ausgeprägt.

2.1.3 Ares in der Sepulkraldichtung

Eine bislang weitestgehend unbeachtete Bedeutung des Ares reflektiert die Sepulkraldichtung. So sind für Athen[493] drei Grabepigramme nachzuweisen, in denen Ares eine relevante Stellung einnimmt.[494] Die erste dieser drei Inschriften beschreibt den Tod eines jungen Kriegers:

IG I³ 1240	στε͂θι : καὶ οἴκτιρον : Κροίσο| παρὰ σε͂μα θανόντος : *h*όν | ποτ᾽ ἐνὶ προμάχοις : ὄλεσε | θο͂ρος : Ἄρες.[495]	Bleib stehen und klage am Grabmal des toten Kroisos, den unter den Vorkämpfern der stürmische Ares einst fällte.

Der hier betrauerte Kroisos (Z.1: Κροίσο) kam offensichtlich in einer Schlacht ums Leben. Für seinen Tod wird Ares (Z.4: Ἄρες) verantwortlich gemacht, der als Akteur der beschriebenen Tötungsszene den Verstorbenen bezwungen hat. Ein Kontext wird aus dem Epigramm nicht direkt ersichtlich, doch betonen die Todesumstände insbesondere die Aristie des Verstorbenen.[496]

Der Fundkontext trägt dazu bei, die ungewisse Identität des Kroisos aufzuklären: Gefunden wurde die Marmorbasis mit der Inschrift in der Begräbnisstätte eines wahrscheinlich adligen Guts. In dessen Umgebung entdeckte man ebenfalls den sogenannten Anavyssos-Kouros, das Standbild eines jungen Mannes, und befestigte die Plastik auf besagter Marmorbasis. Wenn diese Zuweisung von Plastik und Sockel zutrifft, dann wurden beide zwischen 540 und 510 v. Chr. geschaffen, wie anhand der Typologie des Kouros, die den Plastiken des delphischen

493 Die erste Inschrift stammt aus dem Demos Aigilia, doch weist ihr Kontext auf Athen, sodass ich sie nicht getrennt aufführe.

494 Ein fragmentiertes Epigramm für die Megarer mag Ares ebenfalls erwähnen, doch ist dies nicht sicher, zumal der Name des Gottes nur rekonstruiert ist (SEG XXX 190): [τοίδε π]οτ᾽ εὐρυχόρων κή[πων τραφερὴν χθόν᾽ ἔναιον] \| [Νισαῖοι Με]γαρῆς, ο[ὓς κατέπεφνεν Ἄρης]. Vgl. Peek, W., Attische Versinschriften (Berlin 1980), S. 49.

495 Übers.: W. Peek. Peek, W., Griechische Grabgedichte (Berlin 1960), S. 65 (n° 46). Von der Komposition ist IG II² 10780 sehr ähnlich: [κ]τ<ώμ>ενον εὔκλεα<ν> [δ]ορὶ καὶ χερὶ τόνδε πρὸς ἀ[νδ]ρὸς \| [ἐχθροῦ Ἀρι]σ[τ]όκρ[ι]<τ>ον ὤλεσε θοῦρος Ἄρ<ης>. (Dies ist [das Grab] des Aristokritos, den der stürmische Ares durch einen Feind bezwang, nachdem er Ruhm durch Speer und Hand erworben hatte); vgl. Lattimore, R., Themes in greek and latin epitaphs [Illinois studies in language and literature 28] (Urbana 1962), S. 239.

496 Quinn, J. C., Herms, Kouroi and the political anatomy of Athens. G & R 54.1 (2007), S. 82–105, hier: 96 und. Anm. 56; Carey, C.; Swift, L., Iambus and Elegy. New Approches (Oxford 2016), S. 282f.

Siphnierschatzhauses ähnelt,[497] und der Schriftform berechtigterweise vermutet wird.[498] Daneben weisen auch das Material (Marmor) und der Fundort darauf hin, dass Kroisos zweifellos der athenischen Oberschicht angehörte.[499]

Zeitraum und Fundort veranlassen einige Forscher zu dem Urteil, dass die Schlacht von Pallene im Jahr 546 v. Chr. den historischen Kontext für das Ableben des Kroisos bildet. Der Sieg in dieser Schlacht sicherte dem athenischen Adligen Peisistratos die Herrschaft über die Polis.[500] Ferner soll Kroisos Mitglied der konkurrierenden Familie der Alkmeoniden gewesen sein, die sich der Tyrannis der Peisistratiden widersetzte. Deshalb sei dieses Grabmal auch erst nach ihrer Rückkehr aus dem Exil für ihr gefallenes Familienmitglied als Kenotaph errichtet worden.[501]

Eine andere Sichtweise kritisiert diese Darstellung: Kroisos hätte 18 Jahre alt sein müssen, um als Ephebe an der Schlacht teilzunehmen. Wenn man zudem davon ausgeht, dass sich Kroisos' Name vom gleichnamigen lydischen König ableitet, der, so schildert es Herodot, die Familie der Alkmeoniden einst reich beschenkt hatte, dann wäre Kroios vor den von Herodot geschilderten Ereignissen geboren worden. Damit entfiele der Grund für die Namensgebung. Stattdessen sei Kroisos ein Adliger unbekannter Provenienz, der in einem der zahlreichen innergriechischen Konflikte des 6. Jh. v. Chr. fiel.[502]

Dieser Argumentation ist zweifelhaft: Erstens entstand die Ephebeia erst in der Zeit nach den Peisistratiden.[503] Zweitens ist der Eigenname Kroisos mindestens seit dem 5. Jh. im ionisch-attischen Sprachraum belegt und muss auch nicht zwingend auf den Lydierkönig Kroisos zurückgehen.[504] Drittens ist die Beschenkung des Alkmeon, die Herodot beschreibt, nicht mehr als eine Anekdote. Auch am besonderen Widerstand der Alkmeoniden gegen Peisistratos

497 540–510 v. Chr.: Kaltsas, N., Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens (Athens 2002), S. 58–59; Robinson, D. M.; Stevens, G. P.; Vanderpool, E., A inscribed Kouros base. In: Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear [Hesperia Suppl. 8] (Princeton 1949), S. 361–363 und 484, hier: 362. Um 530: Martini, W., Zu den Epigrammen von Kroisos aus Anavyssos und Phrasikleia aus Merenda. In: La Rocca, E. et al. (Hgg.). Le due patrie acquisite. Studi di archilogia dedicati a Walter Trillmich [Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma. Suppl. 18] (Roma 2008), S. 269–276, hier: 270.

498 Das Gesamtwerk steht heute im Nationalmuseum in Athen. Fraglich bleibt weiterhin die Zugehörigkeit der Statue zum Sockel: Martini (2008) 270; Evans, J. A. S., What happened to Croesus? CJ 74.1 (1978), S. 34–44, hier: 34.

499 Die Anschaffungskosten für Marmor und eine Statue werden sich die Geldmittel „normaler" Bürger überstiegen haben: Arrington, N. T., Ashes, images and memories. The presence of the war dead in fifth-century Athens (Oxford 2015), S. 27.

500 Evans (1978) 34; Eliot, C.W. T., Where did the Alkmaionidai live? Historia 16 (1967), S. 279–286.

501 Die Familie kehrte angeblich frühestens nach dem Tod des Peisistratos zurück, spätestens mit dem Sturz der peisistratischen Tyrannis: Eliot (1967) 279–86; Anderson, G., Alkmeonid "homelands," political exile, and the unification of Attika. Historia 49.4 (2000), S. 387–412, hier: 389.

502 Martini (2008) 272.

503 Die Ephebeia ist sicherlich älter als der sie betreffende epigraphische Befund, denn die Inschrift, die neben dem attischen Ephebeneid auch den Eid von Plataia beinhaltet, ist eine Wiederaufzeichnung aus dem 4. Jh. v. Chr., enthält aber weitaus ältere Sprachelemente: vgl. Scharff (2016) 311f.; siehe S. 117f.

504 LGPN s.v. Κροίσος.

wurden viertens berechtigte Zweifel geäußert, weil Familienmitglieder unter der Tyrannis nachweislich kollaborierten.[505] Die Familie hätte also das Grabmal zu jeder Zeit und nicht erst nach dem Exil errichten können, zumal mit keinem Wort die Schlacht von Pallene erwähnt wird und sonstige Hinweise auf dieses Ereignis fehlen. Als möglicherweise zutreffend erweist sich die Annahme, dass Kroisos nicht zwingend der Familie der Alkmeoniden angehört hat.[506]

Er entstammte sicherlich der Oberschicht und starb in einem innergriechischen Konflikt, zumal der Kampf gegen „äußere Feinde“ erst mit dem Ionischen Aufstand und den Perserkriegen ab 500 v. Chr. einsetzte.[507] Plastik und Epigramm verdeutlichen zusammen vorrangig die Aristie und die Bildung des Verstorbenen und konstruieren demnach sein Idealbild. Darauf deutet ebenso die homerische Arete, die insbesondere anhand der ebenso homerischen Terminologie ἐνὶ προμάχοις evident wird: Wie die Helden aus der Ilias starb Kroisos in der ersten Reihe der Schlacht.[508]

Entlehnt ist aus den homerischen Epen die Formel θοῦρος Ἄρης (Z.4), das dort 11-mal für einen schnellen Krieger oder metonymisch für eine Waffe (Speer oder Schwert) oder einen Schild verwendet wird. Weil jede Waffe aber einen Träger benötigt, um ihren Zweck zu erfüllen, sind die Bedeutungen häufig austauschbar, sodass Ares Waffe und Kämpfer zugleich ist.[509] Der Gott wird demnach im Epigramm zum Akteur, weil er Kroisos bezwungen hat, so wie er auch in der Ilias als einziger Gott persönlich im Nahkampf tötet. Ein weiterer Bezug zur Ilias besteht darin, dass Ares eine große Ähnlichkeit – äußerlich und in seinen Handlungen – mit Kämpfern aufweist und wie Kroisos (Z.3: ἐνὶ προμάχοις) an vorderster Front agiert.[510] Deshalb ist das Profil des Ares in diesem Epigramm insbesondere von der Ilias beeinflusst worden.

Darüber hinaus kann man die Stellung des Gottes in der Inschrift als Ersatz für einen beliebigen Krieger verstehen, der Kroisos bezwungen hat. Weil es praktisch unmöglich war, den „wahren“ Bezwinger des Verstorbenen zu ermitteln, ist es denkbar, dass Ares als Gegner eingesetzt wurde: Demnach wäre die Verwendung des Ares ein literarisches Stilmittel mit zwei

505 Stein-Hölkeskamp, E., DNP 1 (Stuttgart 1990), Sp. 509–511 s. v. Alkmaionidai.
506 Martini (2008) 272.
507 Auch nach der Schlacht von Pallene und während der Herrschaft der Peisistratiden gab es eine Reihe von Feldzügen Athens gegen andere griechische Städte. Man denke an die Eroberung von Naxos oder die Eroberung des Hafenplatzes von Sigeion: Welwei, K.–W., Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis (Darmstadt 1992), S. 243ff.
508 Durch die Verwendung homerischer Terminologie wirken derartige Inschriften wie ein Epos oder wie aus einem Epos herausgeschnitten. Diese Sprache war universell bekannt und verständlich: Derderian, K., Leaving words to remember. Greek mourning and the advent of literacy (Leiden/Boston/Köln 2001), S. 100f.; Day, J. W., Rituals in stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments. JHS 109 (1989), S. 16–28. hier: 19.
509 Zumindest in den homerischen Epen weisen Waffen bisweilen ein Eigenleben auf, eine „Seele“. Trotzdem benötigten sie immer noch einen Mann, der sie führt: vgl. Christian (2015) 154ff.
510 Siehe S. 317–324.

Vorzügen: Erstens erhöht es den Ruhm des Verstorbenen, weil ein Gott ihn getötet hat, und zweitens betont es zusätzlich die Aristie des Kroisos.

Eine letzte mögliche Bedeutung ergibt sich aus dem Kontext: Wenn die Annahme eines innergriechischen Konflikts korrekt ist, vielleicht sogar sein Tod in der Schlacht von Pallene, war der betreffende Krieger ein Grieche oder stand zumindest im Dienst eines Griechen. Indem der Verfasser Ares nutzt, hat er also möglicherweise die Tatsache verhüllt, dass Kroisos im Bruderkrieg gefallen ist, zumal Ares nachweislich auch in anderen Epigrammen als Feindbild verwendet wird. Allerdings mögen die Anonymität der Schlacht und die Erinnerung an ein glorreiches Ende als Erklärungen naheliegender sein. [511]

Letztlich darf man wohl eine besondere Ambiguität des Ares in diesem Epigramm festhalten. Der Gott steht erstens parallel als Personifikation und Metonymie für den Bezwinger des Kroisos, unterstreicht zweitens durch seine Nennung als Gegner die Aristie des Kroisos und verhüllt drittens vielleicht sogar, dass Kroisos in einem Bruderkrieg gefallen ist. Für diese Darstellung und Rolle des Ares stützt sich der Verfasser deutlich auf die einflussreiche Ilias. Eine derartige Verbundenheit mit der Ilias lässt sich auch noch in weiteren Epigrammen, die Ares thematisieren, wiederfinden.[512]

Schwieriger zu eruieren ist die folgende Inschrift aus Athen, die in der Mitte des letzten Jahrhunderts gefunden wurde. Sie hilft dabei, einen wichtigen Bestandteil von Ares' Bedeutung, der bislang nicht beachtet wurde, zu identifizieren und aufzulösen:

IG I³ 1288	[χαίρετε(?) ἀριστεύσαντε(?) Μακάρτατε] καὶ Μελάνωπε | [— — — 30?— — —]ος | [— — — 32?— — —]α τότ᾽Ἄρη- —4 *vel minus*— [513]	Lebt wohl, die ihr euch beide durch Tapferkeit ausgezeichnet habt, Makartatos und Melanopos, | – – – | – – – als damals Ares – – – | – – –

Sofern die Rekonstruktion korrekt ist, beschreibt das Epigramm den Mut von Makartatos und Melanopos,[514] die mit dem Begriff χαίρετε aus dem Leben verabschiedet werden. Sie starben wohl in einer Schlacht. Darauf deuten weiterhin die Erwähnung des Ares und der Verweis auf eine vergangene Situation durch τότ᾽ (Z.3), der wegen des fragmentarischen Charakters nicht aufzulösen ist.

Weil der Name Melanopos inhaltlich identisch ist, wird die Inschrift mit einem von Pausanias beschriebenen Grabstein auf dem Kerameikos assoziiert. Von diesem berichtet der Reiseschriftsteller Folgendes:

511 Ausführlicher: Siehe S. 322f.

512 CEG 145 (Arniadas), Cairon 48 (Athanichos), SEG XXXV 503 (Namenlos); I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon)I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon), SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer)SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer), SGO 08.01.46; siehe S. 317–324.

513 Übersetzung orientiert sich an: K. Hallof, URL: http://telota.bbaw.de/ig/digitale-edition/inschrift/IG%20I%C2%B3%201288 (zuletzt abgerufen am 05.012021).

514 PA 9658 (Makartatos); PA 9781 (Melanopos).

Paus. 1.29.6	[6] ἔστι δὲ ἔμπροσθεν τοῦ μνήματος στήλη μαχομένους ἔχουσα ἱππεῖς: Μελάνωπός σφισίν ἐστι καὶ Μακάρτατος ὀνόματα, οὓς κατέλαβεν ἀποθανεῖν ἐναντία Λακεδαιμονίων καὶ Βοιωτῶν τεταγμένους, ἔνθα τῆς Ἐλεωνίας εἰσὶ χώρας πρὸς Ταναγραίους ὅροι.[515]	Vor dem Grabmal steht ein Grabstein mit kämpfenden Reitern; Melanopos und Makartatos heißen sie, und sie fielen gegen die Spartaner und Boioter an der Grenze der Gebiete von Eleon und Tanagra.

Auf der Grabstele der beiden Männer, vielleicht sogar Brüder, war ein Relief kämpfender Reiter angebracht. Ferner nennt Pausanias ein Gefecht der Athener mit Spartanern und Boiotern an der athenisch-boiotischen Grenze als ihren Todesort.[516]

Weil Spartaner und Boioter erwähnt werden, hat man angenommen, dass diese Passage auf die erste Schlacht von Tanagra (458/7 v. Chr.) verweist. Dort siegte eine Koalition aus Thebanern und Spartanern über die Athener. Denkbar wäre aber auch die zweite Schlacht von Tanagra (426 v. Chr.), bei der die Athener die Oberhand behielten.[517] Andere sehen in der Schlacht von Dekeleia (410 v. Chr.) den zutreffenden historischen Kontext, da dort dieselben Gegner gekämpft haben. Der fragmentierte Zustand der Inschrift und die wenigen Informationen, die Pausanias anbietet, erschweren eine exakte Eingrenzung.[518]

Die erhaltenen Wörter der Inschrift – τότ᾽Ἄρη- – beziehen sich wohl auf Ares. Weil indes die untere rechte (und komplette linke) Hälfte der marmornen Basis abgebrochen ist, fehlen zentrale Bestandteile, um die inhaltliche Bedeutung der Inschrift zu ergründen. Die Buchstaben (᾽Ἄρη) deuten auf einen Nominativ oder Akkusativ, zumal der Genitiv Ἄρεος (oder: Ἄρεως) und der Dativ Ἄρει wohl wegen des dritten Buchstabens Eta (η) in Ἄρη- nicht in Frage kommen.[519] Die Assoziation mit der zeitlichen Konjunktion τότ᾽ (als/damals) ermöglicht

515 Übers.: E. Meyer.

516 Strabo erwähnt beide Ortschaften in Boiotien: Strab. Geogr. 9.2.2 (Tanagra); 9.2.26 (Eleon).

517 Zur Schlacht von Tanagra: Thuk. 1.107–8; Bugh, G. R., The Horsemen of Athens (Princeton 1988) 43. Wahrscheinlich handelt es sich zudem um ein privates und nicht um ein öffentlich-staatliches Grabmal: Arrington (2015) 227.

518 Der bisherigen Auffassung widersprach Meritt in dem Aufsatz „Greek Inscriptions" aufgrund der ionischen Form der Buchstaben und dem Aussehen der Stele. Die Datierung weise nämlich auf die Jahre um 414, als die Spartaner Dekeleia besetzt hatten, und beide Männer seien in einem nicht näher beschriebenen Scharmützel dieser Zeit gefallen. Mit Verweis auf die Textstelle bei Pausanias ergänzte er auch das Μακάρτατε in der Inschrift, auf dem bis zu diesem Zeitpunkt nur Melanopos deutlich zu entziffern war: vgl. Meritt, B. D., Greek Inscriptions. Hesperia 16.3 (1947), S. 147–183.
Bugh deutet jedoch zu Recht drei Probleme der Interpretation an: Erstens sei nur Melanopos zu lesen, bei „Makartatos" handele es sich nur eine Restauration. Zweitens nennt Pausanias einen Kampf gegen Spartaner und Boioter, der zu der Schlacht von Tanagra passt. Meritts These eines Scharmützels im dekeleischen Krieg beschreibe diese Situation aber nicht, weshalb er annehmen muss, dass der Führer des Pausanias sich (möglicherweise) geirrt habe. Drittens ist es unklar, ob der Melanopos der gleiche Mann wie der Melanopos der Inschrift sei. Auffällig sei zumindest, dass Pausanias die Namen in der Inschrift spiegelverkehrt wiedergebe und so Melanopos bei ihm zu Beginn stehe. Meritt behauptet hingegen standhaft, die Namen stehen „the order in which they appear in the epitaph", was nach einem vergleichenden Blick auf Inschrift wie Text schlicht falsch ist. Bugh fragt deshalb, ob Pausanias sie denn nicht metrisch korrekt angegeben hätte, weil das Wort Μελάνωπε einen Hexameter abschließe? Er bestreitet damit nicht explizit die Richtigkeit von Meritts These, zeigt aber deren Schwierigkeiten treffend auf: Bugh (1988) 43ff.

519 Ausgenommen ist die Form Ἄρηος in der epischen Sprache, wo der Genitiv mit Eta gebildet wird. Sofern aus dem fragmentierten Epigramm erkennbar ist, handelt es sich hier aber nicht um die epische Sprache: vgl. LSJ s. v. Ἄρης.

eine Beteiligung des Gottes als Akteur im Nominativ oder als Metonymie für Krieg, die häufig durch den Dativ oder den Akkusativ ausgedrückt werden.[520] Wie in der Inschrift des Kroisos mag Ares hier also der Akteur sein oder als Chiffre („als Ares losbrach“) für die Schlacht stehen.[521] Wenn der Verfasser Ares erwähnt und meine Interpretation zutrifft, dann hatte er wohl einen nachvollziehbaren Grund: Der Gott war eng mit den Kriegern verbunden und wird in anderen derartigen Grabinschriften erwähnt.[522]

Als lohnend erweist sich auch ein Blick auf das von Pausanias erwähnte Relief: Es zeige kämpfende Reiter und, da eine komplementäre Aussage von Inschrift und Relief angenommen wird, gilt die Zugehörigkeit der beiden Gefallenen zu der athenischen Reiterei Athens als sicher.[523] Damit gehörten sie zur (Zensus-)Klasse der *Hippeís*, also denjenigen Bürgern mit den finanziellen Mitteln, um ein Pferd zu erwerben und zu unterhalten. Dementsprechend gehörten sie (theoretisch) zur Reiterei der Polis.[524]

Generell wird Ares besonders mit Pferden assoziiert: So schildert die Ilias, dass Ares der verwundeten Aphrodite sein Gespann als Fluchtgefährt leiht.[525] Seinem Sohn Oinomaos schenkte er Waffen und vor allem Pferde, wodurch Oinomaos bei Rennen jedem Freier um die Hand seiner Tochter (bis auf Pelops) überlegen war.[526] Die Amazonen opferten ihm einer Sage zufolge Pferde.[527] In Elis opferte man ihm als *Ares Hippios*.[528] Pindar erwähnt in seinen Oden auf die Isthmischen Spiele das Interesse des Ares für die Pferdezucht. Auch in einer Grabinschrift von Sikinos wird Ares' Zuneigung für die *Hippeís* ausgedrückt.[529] Deshalb ist eine Verbindung zwischen dem Relief mit den kämpfenden Reitern und der Erwähnung des Gottes in der Inschrift zumindest naheliegend.[530]

Ein außergewöhnliches Epigramm aus dem 4. Jh. v. Chr. unterstreicht Ares' Beziehung zu den wohlhabenden Kriegern Athens. Sie schildert den heldenhaften Tod des Glaukiades:[531]

520 Siehe S. 308f.
521 Kroisos: siehe S. 106f.
522 Alle Grabepigramme, die in diesem Kapitel aufgeführt sind, wurden ausschließlich für Krieger errichtet: siehe S. 317–324.
523 Ob beide zur alten oder neuen Reitertruppe gehörten, bleibt fraglich, nicht aber ihre Zugehörigkeit zu der Reiterei Athens: Bugh (1988) 44f. Der Aufbau einer eigenen Reiterei für Athen fand in den Jahren zwischen 480 und 430 v. Chr. statt. Zuvor wurden Pferde zum Transport und zur Reise in Attika eingesetzt. Attika bot für die Pferdezucht und Haltung keine optimalen Voraussetzungen und war den reicheren Bürgern vorbehalten: vgl. Burckhardt, L.; Starke, F., DNP 10 (Stuttgart 2001), Sp. 867–872 s.v. Reiterei.
524 Dies war nicht zwingend der Fall, denn sie reihten sich auf häufig unter die Hopliten: Welwei (1992) 182f.
525 Hom. Il. 5.355–5.363; siehe S. 38.
526 Apollod. epit. 2.5.
527 Apoll. Rhod. 2.1169–76.
528 Paus. 5.15.6.; Gonzales (2004) 131f.; siehe S. 172f.
529 Pind. I. 4.31–33. Ähnlich: Bakchyl. epin 9.44; IG XII Suppl. 183: εὐί]ππων γὰρ Ἄρης φίλος.
530 Siehe S. 339f.
531 Tsagalis verweist auf die typische Formensprache in der Sepulkraldichtung des 4. Jh v. Chr. in Athen: Verben wie στέργω oder φιλέω und abstrakte Begriffe wie ἔπαινος oder γήραι seien typisch für die Dichtung in diesem Zeitraum. Weil sie in keinen früheren Inschriften erscheinen, lässt sich die Inschrift auf das 4. Jh.

CEG 489	τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος | καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὑβρίσαι· | ὃγ καὶ Γ[λ]αυκιάδης δηίος ἀπὸ πατρίδος ἔργων | ἦλθ' ἐπ[ὶ] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλ<α>μον.[532]	Ares war stolz auf die Agathoi {diese Guten}, Epainos preist sie, | und die Jugend gibt sie dem Alter nicht preis, ihrer zu spotten. | Glaukiades, der einer von ihnen war, hielt die Feinde von der Heimat fern und | kam nun in der Persephone Kammer, die uns alle einst aufnimmt.

Der Verstorbene wird besonders von Ares und Epainos,[533] dem personifizierten Lob, geschätzt, weil er sich bei der Verteidigung des Vaterlands ausgezeichnet hat. Als Lohn für seine Arete zieht der als ἀγαθὸς bezeichnete Krieger in die Unterwelt ein.[534]

Bereits zu Beginn etabliert das Verb ἔστερξεν (Z.1) ein Nahverhältnis zwischen den Agathoi, einer politischen und militärischen Gesellschaftsgruppe, die hier von Glaukiades repräsentiert wird,[535] und Ares. Diese positive Beziehung zu Ares, die sich durch die Wertschätzung äußert, wird in den Epen nicht offen kommuniziert. Eine Ausnahme ist der Begriff ἀρηΐφιλος, der zwar nicht mit *Agathoi* in Verbindung steht, aber mit den Anführern, die mit Ares in den Epen verglichen werden.[536]

Zwei interessante Thesen führen die Erwähnung des Ares auf eine Rollenänderung zurück: Erstens ersetzt die Gottheit die Angehörigen, die sonst häufig erwähnt werden und somit ihre Wertschätzung für den Verstorbenen ausdrücken.[537] Zweitens soll Ares parallel als dezente Anspielung auf den Namen des Toten dienen, weil der Gott mit dem Epitheton χαροπός (dt. strahlend) verbunden wird. In seiner Bedeutung ähnelt der Beiname tatsächlich dem Begriff γλαυκός. Dieses Wort wiederum bildet den Hauptbestandteil des Eigennamens Glaukiades – *glaukos* (γλαυκός). Dadurch schließt sich der Kreis.[538] Allerdings ist die zweite These als pro-

v. Chr. datieren: Tsagalis (2008) 87; Brown Ferrario, S., Historical Agency and the 'great man' in classical greece (Cambridge 2014), S. 172 u. Anm. 228.

532 Die Übersetzung der ersten Zeile richtet sich nach Tsagalis, danach: Peek (1960) 81 (n° 94); Tsagalis (2008) 86ff.: Tsagalis verweist zur Auslegung des τὸς ἀγαθὸς als *agathoi* auf Theognis (Theogn. 797–798 West).

533 Dell'Oro plädiert für eine Personifikation des ἔπαινος, welches nicht ohne Beispiel gewesen sei und meinte damit die vorliegende Inschrift: Dell' Oro, F., "Anacreon, the Connoisseur of Desires": An Anacreonic Reading of Menecrates' Sepulchral Epigram (Ikyzikos 18,520). In: Baumbach, M; Dümmler, N. (Hgg.), Imitate Anacreon! Mimesis, poiesis and the poetic inspiration in the "*Carmina Anacreontea*" [Millenium-Studien 46] (Berlin/Boston 2014), S. 67–96, hier: 90. Tsagalis (2008) 86ff.: Tsagalis verweist auf die Ähnlichkeit der ersten Zeilen mit Theognis 797–798 (West). Ähnlich: IG XII 9 1195. siehe S. 222f.

534 Persephones Kammer steht häufig für die Unterwelt: Tsagalis (2008) 93f.

535 Der Topos, das eine Person das Wohlwollen eines Gottes besitzt, hat sich scheinbar in der Klassik aus der Trauerrede herausgebildet, stammt aber in seinen Grundzügen wohl schon aus der Zeit Homers: Wypustek, A., Images of eternal beauty in funerary verse inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman periods (Boston/Leiden 2013), S. 127.

536 Menelaos: Hom. Il. 3.021, 3.052, 3.069, 3.090, 3.136, 3.206, 3.232, 3.253, 3.307, 3.430, 3.432, 3.452, 3.457, 4.013, 4.150, 5.561, 9.550, 11.463, 17.001, 17.011, 17.138, 17.336; Hom. Od. 15.169; Achaier: Hom. Il. 6.073, 16.303, 17.336; siehe S. 29f.

537 In den Epigrammen, die in dieser Arbeit untersucht werden, werden häufig die Väter, zumeist angesehene Männer, die Ehefrauen oder die Töchter erwähnt: Sopolis, Sohn des Leon (Cairon 64); Frau und Tochter des Eugnotos (ISE I 69); Verwandte des Athanichos (Cairon 48); Neon, Sohn des Theokles (IG XII 9 1195); Antigenes (Sohn des Sotimos und der Soso); Timagoras, Sohn des Pidon (IG XII 3 211).

538 Eine ähnliche Inschrift stammt aus dem 6. Jh. v. Chr. auf Korkyra. Im direkten Vergleich mit diesen entwickelte Tsagalis die angesprochene Ableitung: Tsagalis (2008) 89f.

blematisch einzustufen, denn sie stellt eine unnötig komplizierte und demnach unübersichtliche Verbindung her.

Der zentrale Begriff „ἀγαθὸς“ (Z.1) wird erstmals mit Ἄρης verwendet und etabliert, wie erwähnt, eine Nahbeziehung. Er beschreibt die nicht näher definierte Gesellschaftsgruppe der *agathoi*, die wohl vor allem während der Archaik präsent war. Handelte es sich in den homerischen Epen noch um eine rechtlich nicht definierte Gruppe, lässt sich erkennen, dass er wahrscheinlich die Wohlhabenden und damit die Bürgersoldaten beschreibt, die synonym als αριστοί und εσθλοί gelten.[539] Die Wertschätzung für diese Gruppe geht von Ares aus und definiert sich über den kriegerischen Charakter, weil Glaukiades für seine Arete bei der Verteidigung Athens gelobt wird.

Eine vergleichbare Wertschätzung des Ares zu einer definierten Gruppe reflektiert ein Epigramm von Sikinos. Dieses drückt das Wohlgefallen des Ares für Reiter und die Besitzer von Reittieren aus.[540] Diese Vermögensschicht der ἱππεῖς bezeichnete ebenso wie die αριστοί die begüterten Bürgerschichten und beide zusammen bildeten die Elite des städtischen Aufgebots.[541] Da es sich bei ihnen um eine Gruppe von wehrhaften Bürgersoldaten handelt, ist die Verbindung zu Ares evident: Krieger galten nämlich in der Ilias als ἀρηΐφιλος (dem Ares lieb) oder ἀτάλαντος Ἄρηϊ (dem Ares gleich) und das Kriegshandwerk war ihm teuer.[542]

Die Inschrift betont die Aristie des Glaukiades, der als Vorbild und Ideal bei der Verteidigung der Heimat dargestellt wird. Durch die positive Inanspruchnahme des Ares wird dieser zu einem Patron der Krieger, dessen Protektion sich auf die ganze Gruppe der *agathoi* ausdehnt.

Insgesamt betrachtet, bietet die attische Sepulkraldichtung ein ambivalentes Bild des Ares. Sie stellt ihn in Anlehnung an die homerischen Epen als Krieger dar, dessen Eingreifen zum Tod führt. Zugleich ist aber auch eine positive Inanspruchnahme durch die Elite festzustellen, die Ares als Vorbild der Krieger vereinnahmt.

539 Kalaitzoglou, G., Adelsgräber des 9. Jhs. v.Chr. in Athen und Attika. In: Lohmann, H.; Mattern, T. (Hgg.), Attika. Archäologie einer "zentralen" Kulturlandschaft. Akten der internationalen Tagung vom 18. - 20. Mai 2007 in Marburg.[Philippika. 37] (Wiesbaden 2010), S. 47–72, hier: 59; Stein-Hölkeskamp, E., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 107–109 s.v. Adel. Welwei nennt sie Großgrundbesitzer. Der Begriff bezeichnet aber keine feste Gesellschaftsgruppe, sondern diente eher als lose Umschreibung der Wohlhabenderen: Welwei (1992) 78, 85, 202.

540 IG XII Suppl. 183: εὐί]ππων γὰρ Ἄρης φίλος. Siehe S. 265f.

541 Vgl. Starke, F.; Raepsaet, G., DNP 9 (Stuttgart 2000), Sp. 692–703 s.v. Pferd.

542 Hom. Il. 2.627, 15.302 (Meges), 5.576 (Pylamenes), 8.215, 17.072 (Hektor), 13.295, 13.328, 13.528 (Merion), 13.500 (Idomeneus), 16.784 (Patroklos), 17.536 (Automedon); Hom. Il. 11.295, 13.802 (Hektor), 11.604 (Patroklos), 12.130 (Leonteus), 20.046 (Achilles); siehe S.339f.

2.1.4 Ares in den Weihinschriften

Zuerst mangelt es im Umland Athens an weihinschriftlichem Material zu Ares. Erwähnt wird er allerdings in einer Weihinschrift von der Athener Akropolis aus dem 5. Jh. v. Chr., die bei Ausgrabungen westlich des Athener Parthenon gefunden wurde. Die folgende metrische Weihung für Athena Parthenos ist auf eine Marmorbasis inskribiert, auf der eine Statue angebracht war:

IG I³ 850 [Πα]ρθένοι Ἐκφάντο με πατὲρ ἀνέθε- | κε και *h*υιὸς | ἐνθάδ᾽ Ἀθεναίει μνε͂μα | πόνον Ἄρεος | Ἐγέλοχος μεγάλε<ς> τε | φιλοχσενίες ἀρετε͂ς τε | πάσες μοῖραν |[5] ἔχον τένδε πόλιν νέμεται. | κριτίος : καὶ Νεσιότες : ἐποιεσάτεν.[543]

Der Athena Parthenos weihte mich Hegelochos, Vater und Sohn eines Ekphantos, als Denkmal für die Mühen des Ares. Diese Stadt bewohnt er mit großer Gastfreundschaft und aller Tugend. Kritios und Nesiotes haben (es) gemacht.

In der ersten Person Singular wird geschildert, dass Hegelochos, dessen Vater wie Sohn den Namen Ekphantos trugen, der Göttin ein Bronzestandbild als Erinnerung „für die Mühen des Ares" geweiht hat. Charakterisiert wird er überdies als tugendhafter Gast der Stadt. Überaus deutlich wird sein Renommee vor Ort durch die Verpflichtung der bekannten Handwerker Kritios und Nesiotes (Z.9), die wohl die Statue um etwa 470 v. Chr. gefertigt haben und die dazu gehörende Inschrift datiert ebenfalls in diesen Zeitraum.[544]

Für Hegelochos' Entschluss, ein Standbild aufzustellen und mit der Inschrift zu versehen, lassen sich zwei Gründe anführen, die auch mit Ares in Verbindung stehen:

Erstens honoriert Hegelochos die Stadt indirekt für die ihm erwiesene Gastfreundschaft (φιλοχσενίες, Z.6). Folglich war er kein Bürger Athens,[545] sondern ein Metöke.[546] Er unterstreicht öffentlich sein Engagement für die Stadt und seine persönlichen Qualitäten, indem er Athena das Standbild widmet und seine *Arete* betont.[547]

Zweitens begründet er die Aufstellung als Memorial (μνε͂μα, Z.3) an die πόνον Ἄρεος (Z.4). Diese Genitivkonstruktion ist anderweitig nicht belegt, knüpft jedoch in der Zusam-

543 Übers. größtenteils nach: R. Krumeich. Änderung: „des Ares" statt „im Krieg": Krumeich, R., Vom Krieger zum Konsul: zwei frühklassische Weihgeschenke auf der Akropolis von Athen und ihre Weiterverwendung in der frühen Kaiserzeit. In: Pilz, O., Vonderstein, M. (Hgg.), Keraunia. Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike [Beiträge zur Altertumskunde 298] (Berlin/Boston 2011), S. 87–104, hier: 90.

544 Kritios und Nesiotes wirkten zwischen 490/480 und 465/460 v. Chr. Deshalb müssen das Bronzestandbild und die dazugehörige Inschrift in dieser Zeit geschaffen worden sein. Sie waren es auch, die neue Bildnisse für die von Xerxes geraubten Statuen der Tyrannenmörder schufen: Hallof, K. et al., DNO I (2014) s.v. Kritios aus Athen und Nesiotes [DNO 557–570]; Neudecker, R., DNP 6 (1999), Sp. 852–853 s.v. Nesiotes; Krumeich (2011) 90.

545 Krumeich (2011) 93f.; Bowie, E., Epigram as narration. In: Baumbach, M; Petrovic, A.; Petrovic, I. (Hgg.); Archaic and classical greek Epigram (Cambridge 2010), S. 313–377, hier: 350.

546 Die Bedeutung der Metöken, vor allem für die finanzielle Situation Athens, war im 4. Jh. v. Chr. besonders groß. Um diesen Zeitpunkt herum setzte auch die Ehrung verdienter Metöken ein: Adak, M., Metöken als Wohltäter Athens. Untersuchungen zum sozialen Austausch zwischen ortsansässigen Fremden und der Bürgergemeinde in klassischer und hellenistischer Zeit (ca. 500–150 v. Chr.) (München 2003), S. 252ff. Hegeloches stammte wahrscheinlich aus Thasos oder zumindest dem ionischen Siedlungsgebiet: Krumeich (2011) 90 Anm. 12.

547 Vgl. Krumeich (2011) 93f.; Bowie (2010) 350.

mensetzung an das homerische πόνον μάχης (Arbeit/Mühen des Kampfes) an.[548] Weil Flexionen des Begriffs Ἄρης in den traditionellen Epen metonymisch „Krieg“ oder „Schlacht“ bedeuten und diese Bedeutung mit dem Terminus μάχης sinnverwandt sind, lässt sich πόνον Ἄρεος wohl mit „die Mühen des Ares“ umschreiben.

Damit ergeben sich zwei mögliche Interpretationen für die Erlebnisse des Hegelochos, an das er die Athener erinnert: Entweder kämpfte er in einem Krieg oder er war ein Flüchtling. Wenn die erste Variante zutrifft, dann wird er solche Kriegserfahrung als Kämpfer im athenischen Heer in den zeitnahen Perserkriegen gesammelt haben, denn sie endeten erst wenige Jahre vor der Dedikation.[549] Wenn allerdings die zweite Variante zutrifft, dann weilte Hegelochos als Gast in Athen, fand als Flüchtling Aufnahme in der Stadt und bedankte sich mit dieser Widmung für sein Überleben. Letztere Erklärung wäre allerdings für einen solchen Zweck ungeeignet, zumal die Statue wohl das eigene Prestige förderte. Wahrscheinlich diente das Standbild dem Metöken Hegelochos auch zur Heroisierung seines eigenen Verhaltens oder um ein mögliches Fehlverhalten, wie etwa Feigheit, im Krieg zu beschönigen.

Das Standbild mag diese Interpretation unterstützten. Form und Aussehen sind gleichwohl umstritten, da auf der Oberseite nur zwei ovale Zapfenbettungen zu sehen sind, die auf eine lebensgroße Bronzefigur in Ausfallstellung hinweisen. Diese Ausgangslage hat zu drei Sichtweisen zum Aussehen des Standbilds geführt:

(1) Es handelt sich um eine Statue des Ares oder einer anderen mythologischen Gestalt, die eng mit dem Krieg verwoben ist. Dagegen spricht, dass weder Ares noch eine andere Figur als Helfer in der Weihung erwähnt wird.[550]

(2) Die Statue stellte den Weihenden (oder dessen Vater) als Krieger dar. Diese Darstellung deutet an, dass die Athena Parthenos als Schutzherrin den Weihenden aus der Gefahr rettete. Ein vergleichbares Weihgeschenk aus dem 4. Jh. v. Chr. wurde ebenfalls als Dank für die Rettung aus der Not aufgestellt.[551]

(3) Das Standbild zeigte einen übergroßen, aber anonymen Kämpfer, der die Kämpfe in den Perserkriegen symbolisiert.[552]

548 LSJ s.v. πόνος: Hom. Il. 16.568; πόνον ἔχειν bedeutet in der Ilias „kämpfen“: Hom. Il. 6.525. Als Konstruktion mit Ἄρεος kommt πόνον der Begriff ἔργα (dt. Tat) nahe, der im Zusammenhang mit Ares belegt ist: Hom. h. 5.10, Apoll. Rhod. 2.989; ἔργα erscheint auch mit μάχης (Hom. Il. 6.525, 16.568, dt. Kampf/Schlacht) und πολεμήϊα (Hom. Il. 2.338, Od. 12.116, dt. kriegerisch), die beide einen ähnlichen Sinn haben wie „Ares“ als Metonymie; siehe S. 308f.

549 Die Kämpfe in Griechenland endeten 479/478, Auseinandersetzungen mit den Persern setzten sich bis ca. 450 fort: vgl. Welwei, K.-W., Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Beginn des Hellenismus (Paderborn 2011), S. 202–208, 256–264.

550 Krumeich (2011) 93.

551 Krumeich (2011) 93f.

552 Krumeich (2011) 94.

Der Inhalt der Inschrift spricht zu Recht gegen (1) und (2) scheint gleichermaßen unwahrscheinlich, da erst mit den Bildnissen der Tyrannenmörder konkrete Personen abgebildet wurden. Zugleich ist es schwer vorstellbar, dass man in dieser Zeit einem Metöken eine solche Ehre zugestanden hätte. Demnach mag die Darstellung eines anonymen Kriegers die wahrscheinlichste Variante sein.

Ein weiteres Zeugnis für Ares stammt aus einer Ehreninschrift, die wahrscheinlich nahe des späteren Arestempels auf der Agora stand.[553] Sie ehrte den berühmten Rhetor und Politiker Demosthenes, der vor allem für seinen Widerstand gegen die Makedonen unter Philipp II. bekannt geworden ist, mit einer Inschrift und einem Bildnis. Beschlossen wurde die Ehrung allerdings erst – ungewöhnlich für diese Zeit – 42 Jahre nach seinem Suizid, den er begangen hatte, um der Verhaftung durch die Makedonen zu entgehen. Sein Neffe Democharesstellte dann 280/279 v. Chr. den gezielt anti-makedonischen Antrag, seinem berühmten Onkel eine Bronzestatue zu errichten.[554] Pausanias erwähnt nur das Standbild, Plutarch hingegen das Standbild und die dort verzeichnete Inschrift:[555]

Plut. Dem. 30.5	εἴπερ ἴσην ῥώμην γνώμῃ, Δημόσθενες, εἶχες, οὔποτ᾽ ἂν Ἑλλήνων ἦρξεν Ἄρης Μακεδών.[556]	Hättest Du Kraft gleich Deiner Einsicht besessen, Demosthenes, nie hätte die Griechen der makedonische Ares beherrscht.

Rasch wird die Dichotomie ersichtlich, die zwischen Demosthenes und dem sogenannten makedonischen Ares besteht. Offensichtlich strebte der Verfasser an, den Rhetor nachträglich für seine politische Weitsicht zu ehren, weil der Mangel an Erfolg zwar erwähnt, aber nicht Demosthenes angelastet wird. Das Epigramm hebt damit zu Recht seine Fähigkeiten und seinen Wunsch nach Freiheit vom drohenden Joch der Makedonen hervor.[557]

Aufmerksamkeit verdient das Ende des Epigramms. Dort steht Ἄρης Μακεδών. Es trifft zu, wenn behauptet wird, dass diese Figur im Gegensatz zu Freiheit und Frieden stehe, die Demosthenes als deren Verteidiger repräsentiere.[558] Allerdings versteckt sich hinter dieser Identifikation des makedonischen Feindes eine weitere Bedeutungsebene, die bislang wohl unbemerkt geblieben ist. Bereits in den homerischen Epen und einigen Tragödien lässt sich der Topos des „fremden“ Ares feststellen: Er pflegt Verbindungen zu den „barbarischen“ Thrakern oder stammt sogar aus deren Land. Somit ist er ein Fremder und ein (möglicher) Feind. Weitere epigraphische Befunde unterstreichen, wie noch diskutiert wird, dass man Ares

553 Paus. 1.8.2–4; siehe S. 132–142.
554 Hoff, R. v. d., Die Bildnisstatue des Demosthenes als öffentliche Ehrung eines Bürgers in Athen. In: Haake, M.; Mann, C.; Hoff, R. v. d. (Hgg.), Rollenbilder in der Athenischen Demokratie: Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System (Wiesbaden 2009) S. 193–220, hier: 197.
555 Paus. 1.8.2–4.
556 Hoff (2009) 197. Übersetzung: R. von den Hoff. Siehe ebenfalls: POxy. XV Nr. 1800 fr. 3 Z. 36–39.
557 Hoff (2009) 204f.
558 Ebd.

auch in anderen Zusammenhängen als Feindbild konstruiert hat. Dort brachte er als keltischer oder römischer Ares Leid und Zerstörung über die Griechen.[559] Daher beabsichtigte der Verfasser des Epigramms, sei es nun Demosthenes oder nicht, sicherlich, die Makedonen durch die Verbindung mit dem fremden, barbarischen Ares zusätzlich herabzuwürdigen. Auf diese Weise unterstreicht das Epigramm die besondere Ambivalenz des Ares, der einerseits im Kult verehrt und bisweilen in verschiedenen Diskursen sogar geschätzt wird, während er hier offensichtlich das Feindbild verkörpert.

2.1.5 KULT(-INSCHRIFTEN)

Vorrangiges Interesse wecken natürlich jene wertvollen Zeugnisse, die Ares mit einem Kult assoziieren. In diesem Fall stützt sich der epigraphische Befund auf fünf inhaltlich recht unterschiedliche Inschriften, die mit zwei Kultstätten des Ares in Acharnai und Athen im Zusammenhang stehen. Die diachrone und räumliche Verteilung dieser Inschriften verdeutlicht die folgende Tabelle:

v. Chr.	Athen	Umland
400 – 300		Ephebischer Eid (Acharnai) Altarbau in Acharnai (Acharnai)
300 – 200	Opfer für Ares (Aglaurion)	
200 – 100	Opfer für Ares (Aglaurion)	
100 – 1	Tempel des Ares (Agora) Opfer für Ares und Augustus (Athen?)	

Zwei Inschriften belegen einen Kult des Ares und der Athena Areia seit dem 4. Jh. v. Chr. in Acharnai, einer Deme nördlich von Athen. In Athen selbst verzeichnen zwei andere Inschriften aus dem 3. und 2. Jh. v. Chr. Opfer für Ares durch Priesterinnen der Aglauros; auch eine Dedikation für Ares und Augustus ist inschriftlich dokumentiert.[560] Ausgrabungen lieferten zudem den Nachweis für den Tempel des Ares, den Pausanias auf der „alten“ Agora gesehen hat.[561] Damit stehen zwei Kultgemeinschaften des Ares für eine Betrachtung zur Verfügung.

559 Der „Ares der Kelten“ brachte Leid und Zerstörung über die Einwohner von Milet (Anth. Gr. 7.492). Wahrscheinlich handelte es sich um Galater, die in Kleinasien plünderten: Siehe S. 284f. Bei dem „Ares der Italer“ handelte es sich wohl um römische Soldaten unter Sulla, die Athen einnahmen und Einwohner versklavten (SGO 08.01.36): Siehe S. 283f. In beiden Fällen werden die auswärtigen Feinde mit Ares identifiziert.

560 Strittig ist, welchem Ort die Inschrift mit dem „Opfer“ für Ares und Augustus zugerechnet werden muss. Da der Fundort jedoch mehrheitlich mit Athen angegeben wird und Acharnai nicht definitiv als Aufstellungs- oder Fundort bezeugt ist, füge ich sie hier unter „Athen“ in die Tabelle ein. Zur Inschrift und der Problematik des Fundkontextes: Gonzales (2004) 240 (D), siehe S. 129f.

561 Paus. 1.8.4.

A. Der Eid der Epheben

Dion, Priester des Ares und der Athena Areia, weihte den Göttern (Z.1, Θεοι) eine Stele. Auf dieser sind der Eid der Epheben und der nicht authentische Eid von Plataiai fixiert.[562] Den Ephebeneid schworen die athenischen Jungmänner periodisch im Rahmen ihrer *Ephebeia*, eines zweijährigen Wehrdienstes, in dem diverse Götter, darunter Ares und Athena Areia, als sogenannte *histores* fungierten:[563]

RO	Θεοί	Götter! | Der Priester des Ares und der Athena |
88	ἱερεὺς Ἄρεως καὶ Ἀθηνᾶς Ἀρείας Δίων Δίωνος Ἀχαρ- νεὺς ἀνέθηκεν. *vacat*	Areia, Dion Sohn des Dion aus (dem Demos) Achar|nai hat (dies) geweiht. |[5] Herkömmlicher
5	ὅρκος ἐφήβων πάτριος, ὃν ὀμνύναι δεῖ τ- οὺς ἐφήβους· [vvv] οὐκ αἰσχυνῶ τὰ ἱερὰ ὅπ- λα οὐδὲ λείψω τὸν παραστάτην ὅπου ἂν σ- τειχήσω· ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὁσ- ίων, καὶ ὀκ ἐλάττω παραδώσω τὴν πατρίδ-	Eid der Epheben (= Jungmänner), den schwören müssen d|ie Epheben: Ich werde nicht entehren die heiligen Waff|en und werde nicht verlassen meine Kampfgenossen, wo immer ich a|ufgestellt sein werde. Ich werde kämpfen für den Schutz des Heiligen und G|eheiligten und werde
10	α, πλείω δὲ καὶ ἀρείω κατὰ τε ἐμαυτὸν κα- ὶ μετὰ ἁπάντων, καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κρ- αινόντων ἐμφρόνως καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ἱδρυμένων καὶ οὓς ἄν τὸ λοιπὸν ἱδρύσω- νται ἐμφρόνως· ἐὰν δέ τις ἀναιρεῖ, οὐκ ἐ-	nicht geringer übergeben das Vaterla|[10]nd, sondern größer und besser sowohl mit meinen (eigenen) Kräften als au|ch zusammen mit allen, und ich werde gehorchen denen, die jeweils he|rrschen, mit Bedacht, und den Satzungen, die | eingesetzt sind, und denen, die künftig eingesetzt wer|den, mit Bedacht. Wenn jemand (sie)
15	πιτρέψω κατά τε ἐμαυτὸν καὶ μετὰ πάντ- ων, καὶ τιμήσω ἱερὰ τὰ πάτρια. ἵστορες [[O]] θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρ- ης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεύς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἡγε- μόνη, Ἡρακλῆς, ὅροι τῆς πατρίδος, πυροί,	aufheben will, werde° ich es nicht zu|[15]lassen, sowohl mit meinen Kräften als auch zusammen mit al|len, und werde ehren die traditionellen Heiligtümer. Zeugen: die | Götter Aglauros, Hestia, Enyo, Enyalios, Ar|es und Athena Areia, Zeus, Thallo, Auxo, Hege|mone, Herakles, die Grenzen des Vaterlandes, (dessen) Weizen, |
20	κριθαί, ἄμπελοι, ἐλᾶαι, συκαῖ. v*acat* *vacat*[564]	[20] Gerste, Weinberge, Oliven, Feigen. *vacat*

Bereits die Invokationsformel Θεοι wirft die Frage auf, welchen Göttern der Priester die Stele geweiht hat. Als Antwort sind Ares und Athena Areia naheliegend, weil Dion das Priesteramt ihres Kults bekleidete. Θεοι (Z. 1) ist allerdings eine übliche Segensformel in Beschlüssen und Staatsverträgen, die sämtliche Götter unter diesem Terminus subsumiert.[565]

562 Allerdings wurde die Stele nicht in Acharnai gefunden, sondern L. Robert erwarb sie wohl auf einem Markt in Athen: Robert, L., Études épigraphiques et philologiques [= Bibliothèque de l' école des hautes études 272] (Paris 1938), S. 296– 307, hier: 293ff. Zur Authentizität des Eids von Plataiai: Habicht, C., Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege. Hermes 89 (1961), S. 1–35. Weitgehend akzeptiert: vgl. Gehrke, H.-J., Geschichte als Element antiker Kultur: Die Griechen und ihre Geschichte(n) (Berlin/Boston 2014), S. 27 und Anm. 44. In den letzten Jahren wurden neue Thesen geäußert, dass es sich nicht um den „Eid von Plataiai" handelt, sondern entweder um einen „Eid der Spartaner" oder den „Eid von Marathon": vgl. Van Wees, H., "The Oath of the Sworn Bands": the Acharnae Stela, the Oath of Plataea and Archaic Spartan Warfare. In: Luther, A. et ak. (Hgg.), Das frühe Sparta (Stuttgart 2006), S. 125–164; Krentz, P., The Oath of Marathon, not Plataia? Hesperia 76 (2007), S. 731–742, hier: 742.

563 Die Ephebeia war eine Einrichtung für die jungen Athener, die zwei Jahre Militärdienst umfasste: vgl. Gehrke, H.-J., DNP 3 (Stuttgat 1997), Sp. 1071–1075 s.v. Ephebeia; Scharff (2016) 311.

564 Übers.: HGIÜ 40. Änderung: „Aglauros" statt „Agraulos".

565 Mit dem Ausruf „Θεοι!" sollten alle Götter angesprochen werden, um deren Unwillen zu vermeiden: Burkert (2011) 407; Chaniotis, A., Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit [Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 24] (Stuttgart 1996), S. 83–85.

Folglich dedizierte der Priester die Stele hier allen Göttern, doch ist die Absicht dahinter unsicher. Da Dion in anderen Quellen keine Erwähnung findet, ergeben sich seine Intentionen nur aus dem Inhalt der Inschrift:

Erstens hebt Dion durch die Errichtung der Stele seine eigene Person als Bürger und Priester positiv hervor. Zugleich schafft er durch die Weihung um den Eid eine sakrale Aura, dessen religiöser Charakter neben dem zivilen wie militärischen Aspekt der *Ephebeia* unterstrichen wird.

Zweitens impliziert die Aufstellung der Stele eine Erwartungshaltung von Seiten Dions: Die Stele sollte gelesen werden. Denkbar wäre, dass (ehemalige) Epheben das Heiligtum besuchten und durch die Lektüre des Ephebeneids an ihre Pflichten erinnert wurden, während der Eid von Plataiai sie auf das vorbildhafte Handeln ihrer Vorfahren aufmerksam machte.[566] Zugleich zielte die Inschrift darauf ab, die jungen oder zukünftigen Bürger zu einem ähnlichen Verhalten anzuspornen. Ebenfalls denkbar ist eine zweimalige Eidesleistung durch die Epheben: sicherlich einmal im Heiligtum der Aglauros und möglicherweise einmal in einem Heiligtum ihrer Deme. Denn möglicherweise legten die athenischen Archonten ihren Amtseid ebenfalls zweimal ab.[567] Wenn die Epheben die Eidesleistung auch in ihrer Heimatdeme, in diesem Fall Acharnai, vornahmen, dann partizipierte der Priester der beiden Götter wahrscheinlich an der Vereidigung vor Ort oder leitete sie sogar. Für die Abnahme des Eides benötigte er dann eine Kopie, sodass die Aufstellung der Inschrift in diesem Fall selbsterklärend wäre.

Ein Heiligtum des Ares und der Athena Areia wird in der Inschrift nirgends erwähnt. Eine zweite Inschrift aus Acharnai belegt nur die Existenz zweier Altäre, aber keines Tempels.[568] Demnach verbleiben zwei Optionen: Entweder stand die Stele im Heiligtum einer anderen Gottheit oder in einem *temenos* mit mehreren Altären.[569] Für die erste Variante wäre der von Pausanias erwähnte Tempel des Herakles eine naheliegende Wahl,[570] zumal der Halbgott ebenfalls unter den *histores* im Eid aufgeführt wird (Z. 19). Dagegen spricht, dass es sich bei dem

566 Vgl. Kellogg, D. L., Marathon Fighters & Man of Maple. Ancient Acharnai (Oxford 2013), S. 163.

567 Ihren ersten Eid hätten die Epheben bei ihrer Registratur in ihrer Heimatdeme abgelegt, den Zweiten beim Abschluss ihrer Ephebeia im Heiligtum der Aglauros. Unklar ist aber, wann sie den Eid im Heiligtum der Aglauros ablegten – zu Beginn oder zum Ende ihrer Dienstzeit. Unstrittig ist jedoch, dass die Epheben ihn ablegten: Bayliss, A. J., Oaths and citizenship. In: Sommerstein, A. H.; Bayliss, A. J. (Hgg.), Oath and state in ancient Greece. [Beiträge zur Altertumskunde 306] (Berlin 2013), S. 9-32, hier: 15; Mikalson, J. D., Athenian popular religion (London 1983), S. 33. Der Eid wurde möglicherweise nicht im Heiligtum der Aglaurion, sondern im Dionysostheater bei Waffenübergabe nach einem Jahr geschworen: Burckhardt, L. A., Bürger und Soldaten. Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Stuttgart 1996), S. 57.

568 SEG XXI 519.

569 Im arkadischen Lykasoura stand der Altar des Ares beispielsweise im Hain des Pan, zusammen mit Standbildern der Aphrodite, des Apollon und Athena: Paus. 8.37.11–12.

570 Paus. 1.31.6.

Heiligtum des Ares und der Athena Areia in Acharnai wahrscheinlich um das panattische Heiligtum handelte, weil dort Athener und Acharnaier gleichermaßen ihre Riten für Ares und Athena Areia vollzogen.[571] Deshalb wird allgemein angenommen, dass der Kult zumindest in einem *temenos* angesiedelt war, in dem sich die Altäre und die Stele befanden.[572]

Besonders auffällig ist die hier hergestellte enge Verbindung zwischen Ares und Athena Areia, weil sie als einzige Gottheiten in der Inschrift durch die Konjunktion *kai* assoziiert werden und das sowohl im Kult als auch unter den *hístores*. Das Epitheton der Athena, Areia, beruht etymologisch auf Ἄρης, hat daher die Bedeutung „Ares-gleich" oder „kriegerisch" und betont deshalb den kriegerischen Aspekt der Göttin.[573] Der Eid etabliert folglich eine doppelte Nahbeziehung zwischen beiden Gottheiten: durch den Konnektor und durch Athenas Beinamen. Bereits in der Ilias wird ihre gemeinsame Vorliebe für den Krieg hervorgehoben.[574] In Staatsverträgen auf dem Festland und in Kleinasien treten beide mehrfach als Eidwächter auf.[575] Ihre Beteiligung am Eid der Epheben (bzw. ihres Priesters) erklärt sich erstens folglich aus dem militärischen Aspekt[576] der *Ephebeia* und zweitens aus ihrer Partizipation als Eidwächter, um Wortbrecher zu bestrafen. Positioniert sind Ares und Athenas Areia an siebter und achter Stelle in der Liste der *hístores.* Sie bezeugen wohl den Eid der Epheben und bestrafen diese im Falle des Eidbruchs.[577] Deshalb stehen sie nicht im Vordergrund der Eidesleistung, sondern rangieren beinahe an deren Ende. Allerdings werden sie im Gegensatz zu anderen Göttern, die sich üblicherweise in Eidesformeln finden, wie Poseidon, Ge/Gaia, Apollon oder Artemis überhaupt aufgeführt.[578]

Der Grund dafür ist im Kosmos des Religiösen zu suchen. Die hier aufgeführten Götter werden – mit Ausnahme des Zeus[579] – in zwei Kategorien aufgeteilt:[580]

571 Die Inschrift, die den Bau der Altäre für beide Gottheiten belegt, erklärt, dass sowohl Athener als auch Acharnaier ihre Rituale an diesen Altären durchführen sollten: SEG XXI 519; Kellogg (2013) 161f.; siehe S. 122ff.

572 Kellogg (2013) 162.

573 Athena Areia war der kriegerische Aspekt der Athena, der in erster Linie dem Schutz der Städte diente. Sie war eine Schutzpatronin der Heroen, jungen Männer und Epheben: vgl. Parker, R., Artémis Ilithye et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse. In: Belayche, N. et al., Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l' Antiquité. [Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 5] (Turnhout 2005), hier: 219f.; Graf, F., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1041 s.v. Areia [2]. Mezzadri (1993) 83–85.

574 Hom. Od. 14.216–222; Hom. Il. 18.516–7.

575 Zu der Problematik von Ares (und Athena Areia) in den Staatsverträgen. Siehe S. 142ff., 336f.

576 Die Militärausbildung der Epheben wird durch das Relief im oberen Bereich der Stele evoziert, welche die typische Ausrüstung der Epheben (Abb.9) abbildet: Beinschienen und ein (korinthischer) Helm auf der linken Seite, Schild und den Waffen im Zentrum sowie Brustpanzer und Umhang auf der rechten Seite: vgl. Daux, G. Deux stèles d' Acharnes. In: Mélanges Orlandos I (1965), S. 84–90; vgl. Gonzales (2004) 212–220.

577 Bayliss (2013) 16f.

578 Verwunderlich ist das Fehlen des Apollon im Eid der Epheben. Doch wird seine Rolle hier von Herakles und Aglauros verkörpert, die Jugend und Kraft darstellen sollen: Bayliss (2013) 19f.

579 Zeus ist Bestandteil der meisten Vertragseide, in welchem die Götter explizit genannt werden und in allen, in denen auch Ares aufgeführt wird: vgl. Dowden (2006) 80.

580 Vgl. Diskussion bei Scharff (2016) 312 und Anm. 30.

Die erste Gruppe – bestehend aus Hestia, Thallo, Auxo und Hegemone[581] – repräsentiert die Pflicht und das Streben der Epheben, Athens Prosperität zu bewahren.[582] Die zweite Gruppe – bestehend aus Aglauros, Ares, Athena Areia, Enyo, Enyalios und Herakles kennzeichnet hingegen die (kriegerischen) Opfer der Epheben, damit sie ihre Pflicht erfüllen.[583] Es scheint zu Recht deutlich zu sein, dass durch diese Kategorisierung einzelne Aspekte der Gottheiten hervorgehoben werden: Die Epheben sollten sich an den Fähigkeiten und Taten der Götter orientieren. Ares und Athena Areia repräsentierten im Eid sicherlich die kriegerischen Talente.[584]

Ares zählt also zu der Gruppe der Gottheiten, die den Schutz Athens durch die Epheben gewährleisteten. Zu jedem dieser kriegerischen Götter steht er zumindest in mythologischer, wenn nicht sogar in kultischer Beziehung.[585] Besonders mit Aglauros, in deren Heiligtum die Eidesleistung wahrscheinlich vollzogen wurde,[586] bestand eine Nahbeziehung. In einigen Versionen des Aglaurosmythos hatte sie gemeinsam mit Ares eine Tochter, Alkippe.[587] Ebenso sind in zwei Inschriften Opfer für Ares im Zusammenhang mit dem Aglauroskult belegt.[588] Ares' Beteiligung am Eid der Epheben erklärt sich demnach ebenso aus den Verbindungen mit den anderen Gottheiten, vor allem Aglauros, deren Kult in der *Ephebeia* von zentraler Bedeutung war.

---

581 Hegemone (die Vorherrschaft) ist eine Ausnahme, die man für sich oder in beiden Kategorien verordnen könnte, denn sie stellt wohl den Anspruch auf eine militärische wie wirtschaftliche Vorherrschaft dar: vgl. Scharff (2016) 312 und Anm. 82.

582 Hestia ist die Göttin des Herdfeuers. Thallo und Auxo sind zwei der Horen, die über das Leben wachen. Hegemone ist ein Beiname für Artemis und Aphrodite, wahrscheinlich handelte es sich um Letztere: Gonzales (2004) 215f.

583 Vgl. Bock, M., Die Schwurgötter der Epheben von Acharnai. Wiener Jahreshefte 33 (1941), S. 46–59; Daux, G., Sur quelques inscriptions (anthroponymes, concours à Pergame, serment éphébique). REG 84 (1971), S. 350–383, hier: 370f.; Gonzales (2004) 214–220; Brun, P., Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l' époque classique (c. 500–317 av. J-C.) (Paris 2012), S. 194.

584 Vgl. Bayliss (2013) 16–21 und Gonzales (2004) 214–220 für eine Detailanalyse der einzelnen Gottheiten. Mezzadri (1993) 230–231.

585 Mythologisch: Aglauros (die Jüngere) hatte mit Ares eine Tochter, Alkippe (Apollod. bibl. 3.180). Enyo zog in der Ilias gemeinsam mit ihm auf das Schlachtfeld (Hom. Il. 5.461). Enyalios war der Gott des Kriegesschreis und ist in der Ilias mit Ares beinahe austauschbar [vgl. Gonzales (2004) 9]. Herakles kämpfte mit Ares (Hes. Asp. 57, 441, 450–466). Kultisch: Aglauros – gemeinsame Opfer (SEG XXXIII 115); Athena – gemeinsames Heiligtum (SEG XXI 519).

586 Siehe S. 126. Ein Spruch des Orakels von Delphi an die Athener besagte, sie könnten den gegenwärtigen Krieg gegen den Thrakerfürsten Eumolpus, einen Sohn Poseidons, nur durch ein freiwilliges Opfer beenden. Daraufhin stürzte sich Aglauros, die auch Athena-Priesterin gewesen sein soll, in den Tod, um ihre Heimat zu retten. Dieses selbstlose und demnach vorbildliche Verhalten war ein Grund, warum die Epheben ihren Eid in Heiligtum der Aglauros schworen: Hdt. 8.53; Demosth. or. 19.303; Plut. Alk. 15.4.

587 Suda s.v. Ἀγραυλή; Aglauros (die Jüngere) hatte mit Ares eine Tochter, Alkippe: Apollod. bibl. 3.180; Hellanikos von Lesbos FgrH 4F 38: BNJ 323a F1. Der älteste Bestandteil des Aglaurosmythos mag sein, dass sie als Tochter des athenischen Königs und erste Priesterin Athenas ihr Leben im Krieg gegen die Eleusier opfert. Diese Opferbereitschaft macht sie auch zur Schutzherrin der Epheben. Die Verbindung zu Ares hingegen unterstreicht den militärischen Aspekt der Ephebeia: Sourvinou-Inwood, C.; Parker, R. (Hg.), Athenian Myths and Festivales. Aglauros, Erechtheus, Plyntera, Panathenaia, Dionysia (Oxford 2011), S. 32, 108.

588 SEG XXXIII 115; IG II³ 1373; siehe S.126ff.

Erwähnenswert ist noch die zeitliche Einordnung der Inschrift: Aufgrund der Schriftzeichen wird die Inschrift auf die Mitte des 4. Jh. v. Chr. datiert.[589] Archaische Sprachreste (11f.: κραινόντων; 16: ἴστορες) und die Erwähnung vorklassischer Einrichtungen (*patris* statt *polis*, *thesmoi* statt *nomoi*) deuten allerdings auf ältere Vorbilder des Eides hin.[590]

Aufgrund der militärischen Komponente der *Ephebeia* und als Eidwächter waren Ares und Athena Areia maßgeblich an einer wichtigen Poliseinrichtung beteiligt. Die Epheben, junge Krieger, schworen, gemeinsam der bestehenden Polisordnung zu dienen und ihre Heimat zu verteidigen. Durch den Einsatz für die Polis verkörperten sie das Ideal des „Bürgersoldaten" und identifizierten sich zugleich mit deren sozialen, militärischen und religiösen Werten.[591] Möglicherweise fungierte das Heiligtum des Ares und der Athena Areia als einer der Orte, an dem die Epheben (demenabhängig) ihren Eid ablegten oder wiederholten.

b. Demendekret für Ares und Athena Areia

Eine Stele mit Relief aus Acharnai verzeichnet ein Dekret der Deme aus dem 4 Jh. v. Chr., durch das ein bestehender Bauauftrag modifiziert wird.[592] Ein Orakel empfiehlt statt eines gemeinsamen Altars für Ares und Athena Areia, zwei separate Altäre zu errichten, bevor das Opfer *Areia* gefeiert wird:

SEG XXI 519	Θεοι ἐπὶ Λέοντος ἱερέως· ἔδοξεν Ἀχαρνεῦσιν.| Καλλιτέλης Στησίου εἶπεν· ὅπως ἂν ὁ βω- | μὸς οἰκοδομηθῆι τοῦ Ἄρεως καὶ τῆς Ἀθη- |[5] νᾶς τῆς Ἀρείας ὡς ἄριστα· ἐπειδὴ ὁ θεὸς | ἀνεῖλεν λῶιον καὶ ἄμεινον εἶναι τῶι δ- | ήμωι τῶι Ἀχαρνέων καὶ τῶι δήμωι τῶι Ἀ[θ]- | ηναίων οἰκοδομήσασι τοὺς βωμοὺς το[ῦ] | Ἄρεως καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἀρείας ὅπως [ἂ]- |[10] ν ἔχηι Ἀχαρνεῦσιν καὶ Ἀθ[η]ναίοις εὐσ[ε]- | βῶς τὰ πρὸς τοὺς θεούς, δεδόχθαι Ἀχα[ρν]- | εῦσιν, ἐπειδὴ οἱ αἱρεθέντες ἀποφαί[νο]- | υσιν τὸ ἀ[ν]άλωμα τῆς οἰκοδομίας κα[ὶ οἱ] | ἀρχιτέκτονες, ἀποφῆναι ἀφ' ὁπόσου ἂ[ν	Während der Priesterschaft des Leon erschien es den Acharnaiern gut: Kalliteles, Sohn von Stesios, stellte den Antrag: Dass der Altar des Ares und der Athena Areia so herrlich wie möglich gebaut werden möge. Da der Gott geäußert hat, dass es gefälliger und besser für die Deme der Acharnaier und die Deme der Athener sei, (getrennte) Altäre von Ares und Athena Areia zu errichten, damit die Acharnaier und die Athener ihre Angelegenheiten mit den Göttern in frommer Weise erledigen können. So soll es durch die Archarnaier beschlossen sein, dass die Beauftragten und die Architekten die Kosten der Bauten bekannt geben und öf-

589 Burckhardt (1996) 57f.; Siewert, P., Der Eid von Plataia (München 1972), S. 11.

590 Lykurg. 76; Poll. 8.105-6; Stob. 43.48; Siewert (1972) 5; Gonzales (2004) 213f. Möglicherweise sind die *neőtatoi* (dt. Jüngste) wegen „analoger Aktivitäten" die Vorläufer der Ephebeia: Gehrke, H.-J., DNO 3 (1995), Sp. 1071–5, hier: 1072f. s.v. Ephebeia. Die Darstellung der Eidesleistung auf zwei archaischen Vasen unterstützt diese Annahme. Sie zeigen einen Krieger, der seine Hand über einen Altar hält, während ein älterer Mann ihm gegenübersteht und die Haltung kopiert. Dies wird als Abnahme des Schwurs gedeutet: Bayliss (2013) 13f. Einige halten das Vorhandsein dieser Termini jedoch für einen bewussten Rückgriff auf ältere Traditionen. Ausgelöst durch die Niederlage bei Chaironeia hätten die Athener Zuflucht in traditionellen, aber vernachlässigten Werten und Institutionen gesucht, damit sie (zugleich) ihre glorreiche Vergangenheit betonen und ihr Selbstbewusstsein fördern konnten. Da auch die Militärausbildung der Epheben bis zu diesem Zeitpunkt nicht belegt ist, wird die Inschrift von ihnen nicht vor 338 datiert: Bayliss (2013) 13; Kellogg (2013) 161; Brun (2012) 193f.

591 Burckhardt (1996) 61f.; Gehrke, H.-J., DNO 3 (1995), Sp. 1071–5, hier: 1072f. s.v. Ephebeia. Durch den Eid und die Formel wird der „profane" Eid auf eine religiöse, sakrale Ebene gehoben: Mikalson (1983) 34.

592 Anhand der Buchstabenform datiert: Parker, R., Athenian Religion: a history (Oxford 1996), S. 154.

δ]- |[15] ὀξηι τοῖς δημόταις οἰκοδομεῖν τοὺ[ς β]- | ωμούς, ὅπως ἂν μηθὲν διακώλυμα γίγ[νητ]- | αι οἰκοδομεῖσθαι πρὸ τῆς θυσίας [τῶν Ἀ]- | ρείων· ὅπως δ' ἀ[ν ἀ]πολάβ[η]ι τὸ ἀργ[ύριον ὁ] | προαναλώ[σας. [593]

fentlich zu machen ist, zu welchen Kosten die Demenmänner beschlossen haben, die Altäre zu errichten, sodass dort kein Hindernis bei (der Fertigstellung) des Baus vor dem Opfer der Areia sei, und dass, wer auch immer im Voraus bezahlt hat, sein Geld zurückerhalte.

Das Dekret wurde erlassen, als Leon Priester in Acharnai war, doch fehlt die Angabe, für welchen Kult er dieses Amt ausübte. Da das Dekret sich implizit auf den Kult des Ares und der Athena Areia bezieht und ein solcher anderweitig belegt ist,[594] bekleidete er wenigstens das Priesteramt für beide Gottheiten.[595] Wahrscheinlich führte der Priester die Aufsicht über das Bauprojekt. Überraschenderweise lässt sich ferner feststellen, dass die Priesterschaft des Leon als offizielle Zeitangabe verwendet wurde. Demnach hatte der Priester in der Deme Acharnai eine hervorgehobene Bedeutung.

Als Amtsinhaber erwähnt Pausanias einen Leon von Acharnai, zu dessen Vorfahren er sogar den Feldherrn Themistokles, den Sieger von Salamis, zählt. Zu den Nachfahren des Leon gehörte womöglich der *dadouchos* Themistokles, der wiederum aus der Priesterfamilie der Keryken stammt und mit Leons Urenkelin Akestion verheiratet war.[596] Wenn Leon von Acharnai mit dem Priester gleichen Namens identisch ist, befand sich das Priesteramt in der Hand einer vermögenden Familie. Noch unter der Herrschaft des Augustus soll ein Mitglied dieses Priestergeschlechts, Ktesikles , ein *zakoros* im Areskult in Athen gewesen sein.[597] Eine Verbindung wohlhabender Familien zum Areskult wird wiederum durch andere epigraphische Befunde gestützt: Schon der soziale Hintergrund der Verstorbenen aus den attischen Grabinschriften deutet auf begüterte Verhältnisse hin.[598] Im kleinasiatischen Metropolis stellten die wichtigsten Familien nachweislich den Priester des Ares.[599] Unabhängig davon, ob es sich bei Leon von Acharnai um den Priester handelt, ist somit anzunehmen, dass sich das Amt in den Händen wohlhabender Bürger befand.

593 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 222f.
594 RO 88; siehe S. 118.
595 Gonzales (2004) 224.
596 Paus. 1.37.1. Pritchett verbindet Leons Namen mit demjenigen eines Epheben aus dem Jahr 330: vgl. Pritchett, W.K., Epheboi of Oineis. [Hesperia Suppl. 8] (Princeton 1949), S. 277; Gonzales (2004) 211. Wahrscheinlich ist Themistokles von Hagnous gemeint: Schmalz, G. C. R., Augustan and Julian-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography (Leiden/Boston 2009), S. 239. Die *dadouchoi* waren Fackelträger bei den eleusischen Mysterien und entstammten der Priesterfamilie der Keryken: Kellogg (2013) 177. Ich habe Themistokles, den Mann der Akestion, aus Übersichtsgründen nicht einbezogen. Pausanias berichtet allerdings, dass er mit ihr, der Schwester des Sophokles (II) und Tochter des Xenokles von Acharnai verheiratet war.
597 Vgl. Gonzales (2004) 224. Er bezieht sich auf die Inschrift aus Augusteischer Zeit: Gonzales (2004) 240 (D), in der ein Apollonios genannt wird. Da der Name Apollonios nur rekonstruiert ist, bleibt diese Verbindung aber unsicher; siehe S. 132–142.
598 IG I³ 1240 (Kroisos); IG I³ 1288 (Makartatos/Melanopos); CEG 489 (Glaukiades); siehe S. 106–114.
599 Siehe S. 289ff.

Besonders betont wird die Empfehlung des *theos*, auf dessen Rat hin die Achanaier die Altäre errichteten. Die Formulierung ὁ θεὸς ἀνεῖλεν (Z.4/5) evoziert, dass der Wille des Gottes durch einen Orakelspruch verkündet wurde,[600] doch wird der Name der Gottheit nicht erwähnt. Die Frage nach der Identität der Gottheit wäre mit dem bereits erwähnten Ares beantwortet, da er – gemeinsam mit Athena – Kultträger war. Allerdings lag das einzige bekannte Orakel des Ares weit entfernt nahe dem kleinasiatischen Klaros.[601] Deshalb wird aufgrund der Entfernung berechtigterweise angenommen, dass das Apollon-Orakel in Delphi den Willen der Götter zum Bau von zwei (getrennten) Altären verkündete.[602]

Ob vorher ein gemeinsamer Altar des Ares und der Athena in Acharnai gestanden hat, bevor man den Bau von zwei Altären beschloss, wird aus der Quelle nicht ersichtlich. Auch der archäologische Befund bleibt negativ. Dennoch planten die Acharnaier ursprünglich einen gemeinsamen Altar (Z.2f),[603] ansonsten hätte es keiner Planänderung bedurft. Es ist durchaus anzunehmen, dass sich schon vorher ein Altar beider Götter in Acharnai befunden hat, der womöglich wegen Schäden, die im Peloponnesischen Krieg entstanden waren, rekonstruiert werden sollte, bevor das Orakel den Bau separater Altäre empfahl.[604]

Angestrebt wurde eine Fertigstellung der Baumaßnahmen bis zum Opfer der *Areia*. Doch wird aus der Quelle nicht ersichtlich, ob sich dieses Opfer wegen des Epitheta *Areia* nur auf Ares und Athena bezog oder auch auf weitere Götter, ob im Rahmen des Opfers Festivitäten stattfanden oder nicht.[605] Der Zeitraum, in dem das Opfer vollzogen wurde, muss wegen fehlender Angaben ebenso offenbleiben. Denkbar wäre immerhin, dass zu Ehren der Gottheiten Agone abgehalten wurden wie in den Areskulten der peloponnesischen Orte Geronthrai oder Tegea.[606] Zumindest deutet der Name Fests, *Areia*, aufgrund seiner Etymologie kämpferische Spiele an.[607]

Auffällig ist noch die Maßnahme, dass sie die Deme der Acharnai und der Athener gleichermaßen betrifft (Z.7ff.), denn beide vollzogen ihre Rituale in diesem Heiligtum. Da bis in

600 ἀναιρέω bedeutet in Verbindung mit Göttern auch, dass diese als Orakel sprechen und „Anweisungen“ geben: LSJ s. v. ἀναιρέω.

601 Hdt. 7.75–77; vgl. Gonzales (2004) 224f.

602 Brun (2005) 279f. (n°. 143); Gonzales (2004) 224f.; Fontenrose, J., The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a catalogue of responses (London 1978), S. 253 (H27 – PW281).

603 SEG XXI 519.

604 Kellogg (2013) 164.

605 Gonzales hält es für das Fest des Ares in der Polis Athen oder dessen Umland. Ohne weitere Indizien bleibt dieser Ansatz allerdings spekulativ: Gonzales (2004) 225f. Kellogg unterlässt jegliche Spekulation: Kellogg (2013) 163f.

606 Vgl. Gonzales (2004) 225f. In Geronthrai fand ein Fest zu Ehren des Ares statt, bei dem es Frauen verboten war das Heiligtum des Gottes zu betreten: Paus. 3.22.6–7. Im Rahmen dieses Festes sind Kampfspiele anzunehmen: siehe S. 170f.

607 Ἀρεία bedeutet „kriegerisch“ und ist meist in Verbindung mit Kriegern und Waffen zu finden: LSJ s.v. Ἀρεία.

die Kaiserzeit kein Areskult in Athen nachweisbar ist, wird der Kult in Acharnai zu Recht für eine panattische Kultstätte gehalten.[608]

Zuletzt noch ein Blick auf das Relief: Auf dem *sima* des Pediments steht horizontal das Wort Θεοι. Darunter ist ein gerüsteter Mann zu sehen, womöglich Ares,[609] der von Athena bekränzt wird. Ares (links) trägt einen kurzen Chiton, einen Brustpanzer, eine Chlamys über beide Schultern, während seine linke Hand auf einem Schild ruht. Seine rechte Hand ist erhoben und hat einst wohl einen (gemalten) Speer gehalten, der aber nicht mehr zu sehen ist. Gemäß dem Paradigmenwechsel in der klassischen Ikonographie ist er jung und bartlos dargestellt. Athena (rechts) trägt einen attischen Helm, einen Chiton, ihre linke Hand stützt sich auf einen Schild, während sie mit ihrer rechten Hand Ares bekränzt. Gestaltet wurde sie womöglich nach dem Vorbild der Parthenos von Phidias.[610] Wenn auf dem Relief Ares dargestellt ist, worauf auch die Pluralform Θεοι hinweist, dann stellt es also einen Moment der Ehrung dar. Womöglich repräsentiert Ares hier auch nur einen Krieger oder Offizier, der für seine herausragende Leistung geehrt wird.[611] Eine auffällige Parallele dazu findet sich in der Vasenmalerei und in den Grabinschriften, in denen Ares auch als Krieger dargestellt wird.[612]

Betrachtet man die vorherige Quelle (Ephebischer Eid), dann bestätigt sich zumindest die Existenz eines Heiligtums für Ares und Athena Areia. Der Priester Leon entstammte wahrscheinlich einer Priesterfamilie, was für den Kult ein gewisses Prestige evoziert. Diese Kultstätte fungierte nicht nur als panattisches Heiligtum, in dem die Athener und Achanaier gleichermaßen opferten, sondern feierte auch ein Opfer mit dem Namen Areia. Dieses wurde womöglich mit Kampfspielen begangen.

608 Kellogg (2013) 161ff.

609 In der älteren Forschung wird die Identifizierung des Mannes mit Ares bezweifelt, weil ein Grund für seine Bekränzung fehlt. Ebenso fehlen zwei in der Ikonographie übliche Attribute für Ares – der Helm und der Bart: Amandry, P. et al., Collection de l'école francaise d'Athènes. BCH 96.1 (1972), S. 5–115, hier: 74; ebenso: Jacquemin, A., Guerre et religion dans le monde grec (490-322 J.-C.) (Paris 2000), S. 17. Dagegen führen die Befürworter erstens die Beschriftung *theoi* an, ebenso den Paradigmenwechsel in der Ikonographie, der das Fehlen der Attribute erklärt. Andere Attribute des Ares – Speer, Schild, Brustpanzer – sind vorhanden: Larson, J., Ancient Greek Cults. A Guide (New York 2007), S. 157; Gonzales (2004) 200. Lawton hat unlängst darauf hingewiesen, dass es für diese Darstellung des Ares Vorbilder gibt: Lawton, C. L., Attic Document Reliefs: Art and Politics in Ancient Athens (Oxford 1995), Katalog B, n° 143.

610 Amandry (1972) 74f.

611 Lawton (1995) 49; Millington (2013) 173.

612 IG XII Suppl. 183 (Archos); CEG 489 (Glaukiades); siehe S. 265f.

c. Ehrendekrete für Aglaurospriesterinnen

Zwei Ehrendekrete der athenischen *ekklēsía* belegen ein Opfer für Ares aus dem Jahr 250 v. Chr., als Polyeuktos eponymer Archon war.[613] Geehrt wurde die Aglaurospriesterin Timokrite,[614] weil sie ihre Aufgaben[615] offensichtlich fromm (Z.33, εὐσεβείας) und vorbildhaft erfüllt hatte. Die Stele mit dem Ehrendekret sollte im Heiligtum der Aglauros (Z.36) aufgestellt werden. Damit wurde wahrscheinlich das lang diskutierte Problem um den Standort des *Aglaurion* gelöst.[616]

SEG XXXIII 115	ἐπὶ Πολυεύκτου ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς Ἐρεχθη- | ίδος δευτέρας πρυτανείας ἧι Χαιρεφῶν Ἀ- | ρχεστράτου Κεφαλῆθεν ἐγραμμάτευεν, Με- | ταγειτνιῶνος ἑνδεκάτει ν ἑνδεκάτει τῆ- |[5] ς πρυτανείας ν ἐκκλησία κυρία· τῶν προέδ[ρ]-| ων ἐπεψήφιζεν ν Κλείδημος Φρύνωνος Φλ[υ]-| εὺς καὶ συμπρόεδροι· ν ἔδοξεν τῆι βουλῆ[ι] | καὶ τῶι δήμωι ν Δημόστρατος Ἀριστοφάν[ο]- | υ Παιανιεὺς εἶπεν· ν ὑπὲρ ὧν ἀπαγγέλλει Ἀ- |[10] ριστοφάνης ὁ ὑὸς τῆς ἱερείας τῆς Ἀγλαύρ- | ου ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ὧν ἔθυεν τοῖς εἰσιτητη- | ρίοις τῆι Ἀγλαύρωι καὶ τῶι Ἄρει καὶ τῶι Ἡλί- | ωι καὶ ταῖς Ὥραις καὶ τῶι Ἀπόλλωνι καὶ το- | ῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πάτριον ἦν ν ἀγαθεῖ τ- |[15] ύχει, δεδόχθαι τῆι βουλῆι τοὺς προέδρου- | ς οἵτιν<ε>ς ἂν προεδρεύωσιν εἰς τὴν πρώτη- | ν ἐκκλησίαν χρηματίσαι περὶ τούτων ἐν ἱε- | ροῖς, γνώμην δὲ ξυμβάλλεσθαι τῆς βουλῆς | εἰς τὸν δῆμον ὅτι δοκεῖ τῆι βουλῆι ν τὰ μὲ- |[20] ν ἀγαθὰ δέχεσθαι τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμο- | ν τὰ γεγονότα ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐφ’ ὑγιείαι κ- |	Unter dem Archon Polyeuktos; die Erechtheïs hatte die zweite Prytanie inne, für die Chairephon, Sohn des Archestratos, aus dem Demos Kephale Schreiber war; im Metageitnion am elften, dem elften (Tag) der Prytanie; Hauptversammlung; der Prohedros Kleidemos, Sohn des Phrynon, aus dem Demos Phlya und seine Symphrohedroi brachten den Antrag ein. Beschluss des Rats und des Volkes; Demostratos, Sohn des Aristophanes, aus dem Demos Paiania stellte den Antrag: Betreffs des Berichts des Aristophanes, der Sohn der Priesterin der Aglauros, über die Opfer, die sie darbrachte an den Eisiteteria der Aglauros und dem Ares und dem Helios und den Horen und dem Apollon und den anderen Göttern, denen es traditionell Brauch war, zu opfern; zum guten Glück, möge der Rat beschließen: dass die Prohedroi, die in der nächsten Versammlung den Vorsitz haben werden, über diese Heiligtümern in den Heiligtümern verhandeln lassen sollen und die Beschlussvorlage des Rates in die Volksversammlung einbringen: Dass es dem

613 Zur chronologischem Reihenfolge der Archonten – 249/250 v. Chr.: Tracy, S. V., Athens and Macedon, Attic letter-cutters of 300 to 229 B.C. (London 2003), S. 102f., 165f.; 245/246 v. Chr.: Habicht, C., Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr. [Vestigia 30] (München 1979), S. 133ff., 143; Dontas, G. S., The True Aglaurion. Hesperia 52.1 (1983), S. 48–63, hier: 53, 57; 246/247 v. Chr.: Meritt, B. D., Mid-Third-Century Athenian Archons. Hesperia 50 (1981), S. 78–99, hier: 80ff., 87.

614 Timokrite stammte aus der Deme Aphidna, ist jedoch anderweitig nicht bekannt. Ihr Vater Polyneikes hingegen war Ratsmitglied. Weitere Informationen über ihre Familie existieren bislang nicht: Lambert, S. D., The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to Augustan period. In: Horster, M.; Klöckner, A. (Hgg.), Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity (Berlin/Boston 2012), S. 67–134, hier: 74; Lambert, S. D., Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1-322/1 BC: Epigraphical Essays (Leiden/Boston 2012), S. 235.

615 Zu den Aufgaben der Priesterin gehörte nicht nur die Eisisteteria (Inaugurationsopfer), sondern auch die Durchführung der Eisagogeia (Z.26) und einer Pannychis (Z.29). Ersteres war wohl ein Opfer zum Wohle der Stadt, jedoch ist unbekannt, welchen Göttern zu diesem Zweck geopfert wurde. Letzteres war ein nächtliches Fest, bei dem womöglich Initianten rituell in den Kult der Aglauros eingeführt wurden: Lambert (2012) 74f. und Anm. 31; Dontas (1983) 56; bei den Eisagogeia könnte es sich auch um eine Spende handeln: Gonzales (2004) 235f.; Meritt, B. D., Greek Inscriptions: Praise of a Hierophantes. Hesperia 11 (1942), S. 293–298, hier: 297.

616 Dontas (1995) 51: Das Dekret wurde im *Aglaureion* gefunden, einer Höhle am Ostrand der Akropolis. Sie befand sich nahe dem Peripatos, einem Weg, der um die Akropolis herumführte. Der Kult der Aglauros hatte ihr Heiligtum am Osthang der Akropolis, wo die Epheben möglicherweise ebenfalls ihren Eid ablegten. Dies taten sie in Erinnerung an das Opfer der Aglauros, die Athen somit vor dem Untergang gerettet hatte: Hdt. 8.53; Demosth. or. 19.303; Plut. Alk. 15.4.

αἰ σωτηρίαι τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ | Ἀθηναίων καὶ παίδων καὶ γυναικῶν καὶ ὑπ- | ὲρ τοῦ βασιλέως Ἀντιγόνου καὶ Φίλας τῆς |[25] βασιλίσσης καὶ τῶν ἐκγόνων αὐτῶν ν ἐπει- | δὴ δὲ ἡ ἱέρεια τῆς Ἀγλαύρου τά τε εἰσαγώγ- | εια καὶ τὰς θυσίας ἔθυσε τὰς προσηκούσα- | ς, ἐπεμελήθη δὲ καὶ τῆς εὐταξίας τῆς ἐν τῆ- | ι πανννχίδι, ἐκόσμησε δὲ καὶ τὴν τράπεζα- |[30] ν, ἐπαινέσαι τὴν ἱέρειαν τῆς Ἀγλαύρου νν | Τιμοκρίτην Πολυνίκου Ἀφιδναίου θυγατ- | έρα καὶ στεφανῶσαι αὐτὴν θαλλοῦ στεφάν- | ωι εὐσεβείας ἕνεκα τῆς πρὸς τοὺς θεούς. ἀ- | ναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τὸν γραμματέα τὸ- |[35] ν κατὰ πρυτανείαν ἐν στήλει λιθίνει καὶ | στῆσαι ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀγλαύρου, εἰς δὲ τ- | ὴν ἀναγραφὴν τῆς στήλης μερίσαι τοὺς ἐπ- | ὶ τῆι διοικήσει τὸ γενόμενον ἀνάλωμα. | ἡ βουλή |[40] ὁ δῆμος | τὴν ἱέρειαν | Τιμοκρίτην.[617]

Rat gut scheint, dass das Gute, das der Rat und das Volk durch Opfern für die Gesundheit und Rettung des Rates und des Volkes der Athener, für die Kinder und Frauen und für den König Antigonos und die Königin Phila und ihre Nachkommen erfahren haben, gutzuheißen; da ferner die Priesterin der Aglauros die Eisagogeia und die gebührenden Opfer darbrachte und sich um die gute Ordnung während der Pannychis kümmerte; ferner den Altartisch geschmückt hat, soll die Priesterin der Aglauros, Timokrite, Tochter des Polynikos, aus dem Demos Aphidna gelobt und Blätterkranz wegen ihrer Frömmigkeit gegenüber den Göttern ausgezeichnet werden; der Schreiber der Prytanie soll diesen Beschluss auf eine steinerne Stele aufzeichnen und im Heiligtum der Aglauros aufstellen; Für die Aufzeichnung auf die Stele sollen die Finanzverwalter die entstandenen Kosten begleichen.
Der Rat / Der Demos / Die Priesterin / Timokrite

Die Aglaurospriesterin vollzog Opfer für diverse Götter, darunter Ares (Z.12), im Rahmen der *Eisiteteria*[618] (Z.11). Damit ist gemeint, dass während der Zeremonie die neuen Priester oder Beamten um das Wohlwollen der Götter für das Amtsjahr baten und zugleich in ihre Aufgabe eingeführt wurden.[619] Derartige Inaugurationsopfer sind auch von anderen Kulten belegt: So opferte beispielsweise der Priester des Zeus Soter ebenfalls zur *Eisiteteria*, allerdings werden dort ausschließlich Zeus Soter und Athena Soteira um ihre Gunst gebeten.[620] Im vorliegenden Fall übernahm die Priesterin der Aglauros die Aufgabe, Aglauros, Ares, Helios, den Horen, Apollon und den anderen Göttern zu opfern.[621]

Es stellt sich allerdings die Frage, wie dieses Ensemble zustande gekommen ist. Der erste Gedanke richtet sich auf die Angabe in der Inschrift: Dieser zufolge bestimmte die altehrwürdige Tradition (Z.14, οἷς πάτριον ἦν), welchen Göttern geopfert wurde.[622] Da der Ursprung des Brauchs nicht ersichtlich ist, bleibt diese Frage vorerst offen. Ein weiteres Dekret jüngeren Datums verzeichnet ebenfalls ein Opfer für Ares zu den *Eisiteteria*:

617 Siehe auch: IG II/III³ 1, 1002; größtenteils übersetzt nach: Klaus Hallof. URL: http://telota.bbaw.de/ig/digitale-edition/inschrift/IG%20II_III%C2%B3%201,%201002 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021): Diverse übersetzte Begriffe wurden an das Original angepasst (Z., 11: Eisiteteria; Z. 15f: Prohedroi; Z. 26: Eisagogeia) und die Patronyme ausgeschrieben.

618 Die Eisiteteria (τοῖς εἰσιτητηρίοις, Z.11) die Opfer bei Amtsantritt, wurden zum Ende des Kalenderjahres bzw. zu Beginn des Amtsjahres begangen, um das Glück für das neue Jahr zu beschwören: Dontas (1995) 55; vgl. Gonzales (2004) 234f.; Chaniotis, A., Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik. In: Steinicke, M.; Weinfurter, S. (Hgg.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich (Köln 2005), S. 43–62, hier: 46.

619 Für die meisten belegten Fälle der *Eisiteteria* ist unsicher, welche Priester oder Beamten eingeführt wurden. Sicher scheint die Einführung der Archonten und der Boule durch das Opfer für Zeus Soter und Athena Soteira zu sein. Da das Wohl der Stadt bei diesem Opfer im Vordergrund steht und für größere Tragweite für die Volksversammlung ist, diente die Zeremonie wohl hauptsächlich zur Inauguration der Beamten: Lambert (2012) 74f. und Anm. 31; Parker, R., Polytheism and society at Athens (Oxford 2005), S. 95f.; vgl. Mikalson, J. D., Religion in Hellenistic Athens (London 1998), S. 111.

620 IG II² 689; IG II² 690.

621 Gonzales (2004) 234; Mikalson (1998) 111.

622 Chaniotis (2005) 46.

IG II^3 1 1373	[ἐπὶ Ἀχαιοῦ ἄρχοντος ἐπὶ τῆς — —ίδος] | [— — ς πρυτανείας, ἧι Ἡρακλ]έων Ν[α]- | [ννάκου Εὐπυρίδης ἐγραμμά]τευεν· | [— — —ῶνος — —ι ἐπὶ] δέκα, τρίτει καὶ |[5] [— — — ι τῆς πρυτανεί]ας· βουλὴ ἐμ βου- | [λευτηρίωι· τῶν προέδρω]ν ἐπεψήφιζεν Σω- |— — — — — —ς Φλυεὺς ν καὶ συν- | [πρόεδροι· ἔδοξεν τεῖ βουλε]ῖ· ν Ἄλκιμος Διφ- | [ίλου — — — εἶπεν· ὑπὲρ] ὧν ἀπαγγέλλε- |[10] [— — — — ὁ υἱὸς τῆς ἰ]ερείας τῆς *νην* | [Ἀγλαύρου ὑπὲρ τῶν ἱερῶν], ὧν ἔθυεν τοῖς *ν* | [εἰσιτητηρίοις τεῖ Ἀγλαύρωι] καὶ τῶι Ἄρει καὶ | [τῶι Ἡλίωι καὶ ταῖς Ὥραις καὶ τῶι Ἀπ]όλλω[νι] κα[ὶ] | [τοῖς ἄλλοις θεοῖς, οἷς πάτριον ἦν, *ν* ἀγαθεῖ] |[15] [τύχει, δεδόχθαι τεῖ βουλεῖ·[623]	Unter dem Archon Archaios; die - - - hatte die - - - | Prytanie inne, für die Herakleon, Sohn des Nannakos, aus dem Demos Eupyridai Schreiber war; - - - am - -zehnten, dem dreiund- - - - (Tag) der Prytanie. Ratsversammlung im Bouleuterion; von den Prohedroi leitete die Abstimmung So- - - dem Demos Phyla und seine Symprohedroi. Beschluss des Rates. Alkimos, Sohn des Diphilos, aus - - - stellte den Antrag: Betreffs des Berichts - - - - - - der Sohn der Priesterin der Aglauros, über die Opfer, die sie bei der Eisiteteria der Aglauros und dem Ares und dem Helios und den Horen und dem Apollon und den anderen Göttern darbrachte, denen es traditionell Brauch war, zu opfern; zum gutem Glück: Der Rat beschließt:

Unter Archaios, der wahrscheinlich eponymer Archon im Jahr 166/5 v. Chr. war,[624] wurden erneut die traditionellen Opfer zum Amtsantritt für die Götter verrichtet.[625] Demnach lässt sich mit gewisser Berechtigung sagen, dass Ares bei jedem Amtsantritt im Rahmen der Inauguration ein Opfer durch die Priesterin der Aglauros empfangen hat.[626] Damit war er eine Kraft für das Wohl Athens und Teil einer wichtigen Poliszeremonie.[627] Diese Tradition wird insbesondere am Aufbau der Inschrift und den genannten Göttern deutlich.

Besonders auffällig ist Ares' Position in der Auflistung der Götter. Sein Name steht an zweiter Stelle, direkt hinter Aglauros. Die Diskussion um den Eid der Epheben hat verdeutlicht, dass Ares und Aglauros in einer mythologischen Nahbeziehung standen:[628] Gemeinsam hatten sie eine Tochter mit dem Namen Alkippe.[629] Darüber hinaus wirkten beide zudem als kriegerische Gottheiten im Ephebeneid neben den Göttern, die als Kräfte des Wohlstands fungierten.[630] Letztere werden hier durch Helios, die Horen, und Apollon repräsentiert. Da beide Kategorien von Göttern auch in dieser Auflistung vorhanden sind, erklärt sich die hohe Position des Ares erstens aus seiner Verbindung zu Aglauros und zweitens aus seinem kriegerischen

623 Text ergänzt nach: Gonzales, M., The Honorary Decress of the Aglaurion (IG II³ 1,5 1373, SEG 33.115, NM 2947). ZPE 195 (2015), S. 75–81, hier: 80. Übersetzt nach: Klaus Hallof. URL: http://telota.bbaw.de/ig/digitale-edition/inschrift/IG%20II_III%C2%B3%201,%201373 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021) und M. Gonzales. Zwei übersetzte Begriffe wurden angepasst (Z. 8: Proedroi; Z. 12: Eisiteteria) und die Patronyme ausgeschrieben.

624 Gonzales (2015) 80f.; Tracy, S., The Date of the Athenian archon Archaios. AJAH 9 (1984), S. 43–47.

625 Die Restauration der Inschrift ist bis Zeile 12 weitgehend akzeptiert, da der Inhalt nicht nur mit der vorangehenden Inschrift, sondern auch mit anderen Ehrendekreten für Priester überwiegend identisch ist: IG II² 689; Gonzales (2015) 80f.; Lambert (2012) 111f.; Gonzales (2004) 239f.

626 Gonzales (2004) 239f. Trotzdem ist weiterhin unklar, wer eigentlich durch dieses Inaugurationsopfer der Aglaurospriesterin eingeführt wird.

627 Vgl. Mikalson (1998) 111.

628 Siehe S.117–122.

629 Apollod. bibl. 3.180; Dontas (1995) 55.

630 RO 88. Dass ein Zusammenhang zwischen dem Eid der Epheben und dieser Inschrift, als Einführungsopfer für die Epheben, besteht, ist nicht wahrscheinlich, da die Eistiteria zum Jahresanfang, die Einführung der Epheben aber später stattfand: Gonzales (2004) 235.

Charakter. Das mag erklären, warum Ares vor Apollon geführt wird, der immerhin eine enge religiöse Bindung zu Athen hatte.[631]

Ares wurde also traditionell im Rahmen der *Eisiteteria* geopfert, um sich sein Wohlwollen für das neue Amtsjahr zu sichern. Seine Beteiligung an einer wichtigen Poliszeremonie verdeutlicht ebenso, dass seine Kräfte für das Wohl der Polis kanalisiert werden.

D. Dankopfer an Ares und Augustus

Eine außergewöhnliche Inschrift, die aufgrund der Schriftform in die Jahre zwischen 20 und 15 v. Chr. datiert wird,[632] verzeichnet den Priester und die Diener des Areskults. Sie waren an einem Dankopfer[633] des *koinon*[634] von Acharnai für den Gott Ares und Augustus[635] (Z. 5, Σεβαστῷ) beteiligt:

Gonzales (2004), S. 240 (D)	[ἀγαθῇ τύχῃ. ἐπὶ ἱερέως] τοῦ Ἄρεως Ἀπολλοφάνου | [τοῦ Γοργίου ζακορευόντ]ων Θεοξένου τοῦ Δημητρίου | [καὶ Κτησικλέως τοῦ Ἀπο]λλωνίου, ἐπωνύμου δὲ τῆς | [πόλεως ἄρχοντος c.6] τὸ κοινὸν τῶν Ἀχαρνέων ἀντὶ |[5] […....c.20.....]χαριστήριον Ἄρει καὶ Σεβαστῷ. | *vacat* | [ ]ος Διογνήτου Ἀχαρνεὺς ἐπόει.[636]	[Zu Gutem Glück!] Als Apollophanes, [Sohn des Gorgias Priester] | des Ares war, Theoxenos. Sohn des Demetrios, [und Ktesikles | Sohn des Apo]lloni-os Tempeldiener {Zakoroi} waren, war | eponymer [Archon] der [Polis]. Der *koinon* der Acharnaier | [-] ein Dankopfer für Ares und Augustus. | […]os, der Sohn des Diognetos, der Acharnaier, machte es.

Die ersten vier Zeilen der Inschrift nennen einen Priester des Ares, Apollophanes (Z.1), dem zwei *zakaroi*[637], Theoxenos (Z.2) und Apollonios zugeordnet waren. Theoxenos und Apollophanes sind nahezu unbekannt.[638] Apollonios, Vater des zweiten *zakaros* Ktesikles, wird mit jener Priesterfamilie in Verbindung gebracht, die wahrscheinlich schon im 4. Jh. v. Chr. den Priester des Ares und der Athena Areia in Acharnai stellte.[639] Sein Name wird in einer Ehreninschrift für einen *daidouchos*[640] der eleusischen Mysterien erwähnt und er wird als Mann aus Acharnai bezeichnet.[641] Ein weiterer *daidouchos* aus dem 1. Jh. v. Chr. war sein Großvater So-

631 Mikalson (1983) 72.

632 Schmalz (2009) 72; Gonzales (2004) 241; Spawforth, A. J. S, The early reception of the imperial cult in Athens: problems and ambiguities. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hg.), The romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] (Exeter 1997), S. 183–201, hier: 188; Gonzales (2004) 240 (D).

633 Der Terminus χαριστήριον steht für ein Dankopfer: LSJ s. v. χαριστήριον.

634 Das *koinon* war womöglich ein Rat zur Überwachung der Kultaktivitäten: Gonzales (2004) 241; Steuernagel, D., Romanisierung und Hellenismos. Drei Fallstudien zur Gestaltung und Nutzung griechischer Tempel in den römischen Provinzen Achaia und Cyrenaica. JDAI 124 (2009). S. 279–346, hier: 290.

635 σεβαστός wird als Begriff für die römischen Kaiser verwendet, speziell als synonymer Terminus für den Ehrentitel Augustus: LSJ s. v. σεβαστός.

636 Gonzales (2004) 240f. Übersetzung orientiert sich an: M. Gonzales.

637 LSJ s.v. ζάκορος.

638 Theoxenos könnte aus einer Familie aus Acharnai stammen. Darauf weist ein Ephebenkatalog aus den Jahren 109/108 v. Chr. Allerdings wird die Verbindung nur über die Namen hergestellt: Dort wird Demetrios, Sohn des Theoxenos aufgeführt. Dieses Indiz reicht aber nicht aus, um eine Verwandtschaft beider zu belegen: Gonzales (2004) 242f.

639 Schmalz (2009) 72, 238f.; Gonzales (2004) 243f.; siehe auch Abb. 6 und S. 123.

640 Die *dadouchoi* sind Fackelträger bei den eleusischen Mysterien und wurden immer aus der Priesterfamilie der Keryken gewählt: Kellogg (2013) 177.

641 SEG XXX 93.24-25: Ἀπολλώνιος Κτησικλέου[ς] Ἀχα[ρ]νεύς.

phokles von Acharnai.[642] Pausanias wiederum berichtet, dass dieser Sophokles ein Urenkel des Leon von Acharnai sei, der die Priesterschaft des Ares und der Athena Areia innehatte.[643] Die Diskussion um die Altäre des Ares und Athena Areia hat gezeigt, dass diese Familie mit dem Priestergeschlecht der Keryken verbunden war.[644] Der *zakaros* Ktesikles entstammte folglich einer alten und angesehenen Familie, die dem Areskult offensichtlich generationsübergreifend gedient hat. Durch deren Beteiligung am Areskult erhält dessen Stellung zusätzliches Gewicht. Darauf deutet außerdem die Invokationsformel hin, in welcher neben dem eponymen Archon auch der Priester des Ares genannt wird. Dem Areskult kam also womöglich eine gehobene Stellung zu.[645]

Dass im Rahmen des Kultes ein Dankopfer vollzogen wurde, betont der Terminus χαριστήριον (Z. 5).[646] Das *koinon* der Acharnaier opferte also zugleich Ares und dem römischen Kaiser Augustus. Weil ein Beweggrund der Acharnaier für das außergewöhnliche Doppelopfer in der Inschrift nicht ersichtlich wird, entstand eine Diskussion, aus der sich zwei Sichtweisen herauskristallisieren.

In beiden Sichtweisen sind für die Interpretation der Inschrift nämlich der Fundort und der ursprüngliche Standort von entscheidender Bedeutung. Darüber hinaus steht mit der Ortsfrage auch die Stellung der Areskulte in Acharnai und in Athen in Verbindung. Eine Zuordnung der Inschrift zu einer der beiden Kultstätten könnte den Einfluss des römischen Kaiserkults auf die Kultstätten erklären.

Den Inschriftencorpora zufolge stammt die Inschrift aus Menidi. Auch die Erwähnung des *koinon* von Acharnai und der dortige Areskult weisen auf Acharnai (Menidi) als Aufstellungsort der Inschrift.[647] Gleichwohl zweifeln einige an dieser Zuweisung, weil die Inschrift scheinbar ursprünglich in Athen gefunden worden ist, dann jedoch verschwand, bis sie in Menidi wieder auftauchte.[648]

Der erste Ansatz geht von der Prämisse aus, dass sich eine Kultgemeinschaft des Kaisers im *temenos* des Ares in Acharnai befand, weil das Opfer auch Augustus galt. Dass Standbilder römischer Herrscher in bestehende Kultstätten integriert wurden, erwähnt ebenfalls der Reise-

642 PA 9111.
643 Paus. 1.37.1; SEG XXI 519; vgl. Kellogg (2013) 178; Gonzales (2004) 224.
644 Siehe S. 122–126.
645 Vgl. Kellogg (2013) 178; Gonzales (2004) 224.
646 LSJ s. v. χαριστήριον.
647 Siehe S. 122–126.
648 Die Inschrift 1837/8 wurde von Ross in Athen kopiert, nachdem sie aus der Nationalsammlung aus Aigina nach Athen verlegt wurde. Pittakis behauptet allerdings, sie bereits 1819 nahe dem Areopag gefunden zu haben. Acharnai als Fundort anzunehmen, beruht einzig auf der Interpretation des Inhalts. Vgl. Diskussion bei: Spawforth (1997) 188; Athen: Spawforth (1997) 188; Schmalz (2009) 72f.; Acharnai: Gonzales (2004) 240 (D); Kellogg (2013) 166; unentschieden: Gonzales (2004) 241, 246.

schriftsteller Pausanias. Ihm zufolge stand eine Statue von Hadrian im Athener Olympeion, also innerhalb des *temenos*.[649] Demnach brachten die Acharnaier Ares und dem Kaiser ein Dankopfer, dessen einziger Zweck die Ehrung des Gottes und des Augustus war. Gleichzeitig unterstreicht die Inschrift die Langlebigkeit des Areskults in Acharnai, da er in römischer Zeit noch existierte und sich weiterhin in den Händen derselben einflussreichen Familie befand.[650]

Gegen diese Interpretation mag man einwenden, dass Ares und Athena Areia gleichermaßen verehrt wurden. Allerdings wird die Göttin nicht genannt. Darüber hinaus hat es womöglich keinen Kult und keine Statue des Augustus in Acharnai gegeben, da dessen Kultstätte als eigenes *temenos* vor Ort nicht belegt ist.[651] Ebenso nennt keine der bisher betrachteten Inschriften einen Tempel des Ares in Acharnai und demnach ist nicht auszuschließen, dass in Acharnai nur ein gemeinsamer Altar gestanden hat.[652] Unsicher ist außerdem eine Kultgemeinschaft zwischen Ares und Augustus: Zwar wurde der Arestempel zur selben Zeit eingerichtet, doch existieren keine Hinweise für eine Verbindung des Ares mit einem Kaiserkult.[653] Deshalb ist eine Assoziation der Inschrift mit einer Kultstätte in Acharnai fraglich. Eine Entscheidung dieser Frage ist allerdings erst nach einer genaueren Betrachtung des Arestempels möglich.[654]

Unabhängig davon belegt die Inschrift die enge Bindung von Acharnai an den Areskult, da sie ihm noch in unter der Herrschaft des Augustus opferten. Zugleich beteiligte sich an seinem Kult immer noch jenes Priestergeschlecht, das ihm seit dem 4. Jh. v. Chr. verbunden war. Dies unterstreicht die Bedeutung, die dem Areskult in dieser Zeit noch zukam.

649 Statuen römischer Kaiser standen im Olympeion, sodass eine Augustusstatue im *temenos* des Ares denkbar ist: Paus. 5.20.9: vgl. Gonzales (2004) 246. Zu Ares' Verbindung zu Augustus: Scheer, T. J., Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik [=Zetamata 105] (München 2000), S. 137; siehe S. 132–142.

650 Kellogg (2013) 166.

651 Es wäre möglich, dass der Kult des Ares und der Athena Areia in Acharnai möglicherweise zwischen der Herrschaft des Augustus und des Hadrian an Bedeutung verlor und verschwand, sodass Pausanias nicht von ihm berichten konnte. Diese Annahme mag eine Inschrift [IG II² 1072] aus dem Jahr 116/7 n. Chr. unterstützten, in der ein *Archon eponymous* gleichzeitig als Priester des Ares-Enyalios und der Enyo bezeichnet wird. Der Kult des Ares in Athen scheint im Gegensatz zum Demenkult also signifikant an Bedeutung gewonnen zu haben, sodass andere Kulte inkorporiert wurden. Möglicherweise hat er ihn auch gar nicht gesehen, sollte das Heiligtum etwas außerhalb der Deme gelegen haben: Kellogg (2013) 167; Gonzales (2004) 228f., 245.

652 Siehe S. 122–126.

653 Spawforth (1997) 188. Gonzales (2004) 246. Caius und Drusus Caesar werden in jeweils einer Inschrift als „neuer Ares" bezeichnet, doch ist ein Zusammenhang zum Kult des Ares nicht erkennbar: Der einzige weitere, greifbare Hinweis für eine Assoziation zwischen der Familie Caesars und Ares wird in einer Ehreninschrift aus Ephesos deutlich: Dort werden Ares und Aphrodite als göttliche Vorfahren Caesars genannt (IEph 251). Auch hier wird keine Kultverbindung ersichtlich: Siehe S. 288f.

654 Siehe S. 132–142.

E. Der Tempel des Ares in Athen

Der Reiseschriftsteller Pausanias beschreibt auf der Athener Agora [655] ein *hieron*[656] des Ares. Es lag nahe einer Statue[657] des Demosthenes, des bekannten athenischen Redners und Politikers:

Paus. 1.8.4	τῆς δὲ τοῦ Δημοσθένους εἰκόνος πλησίον Ἄρεώς ἐστιν ἱερόν, ἔνθα ἀγάλματα δύο μὲν Ἀφροδίτης κεῖται, τὸ δὲ τοῦ Ἄρεως ἐποίησεν Ἀλκαμένης, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν ἀνὴρ Πάριος, ὄνομα δὲ αὐτῷ Λόκρος. ἐνταῦθα καὶ Ἐνυοῦς ἄγαλμά ἐστιν, ἐποίησαν δὲ οἱ παῖδες οἱ Πραξιτέλους: περὶ δὲ τὸν ναὸν ἑστᾶσιν Ἡρακλῆς καὶ Θησεὺς καὶ Ἀπόλλων […] ἀνδριάντες δὲ Καλάδης […] καὶ Πίνδαρος […].[658]	In der Nähe der Demosthenesstatue befindet sich ein Heiligtum des Ares. Dort stehen zwei Agalmata der Aphrodite, dasjenige des Ares machte Alkamenes, das der Athena ein Parier namens Lokros. Dort ist auch ein Agalma der Enyo, die die Söhne des Praxiteles herstellten. Um den Tempel herum stehen ein Herakles und Theseus, ein Apollon […] und an Standbildern ein Kalades […] und ein Pindar […].

Um den Tempel herum waren Statuen mythologischer und historischer Figuren, wie Herakles und Pindar, aufgestellt. Im Tempelinneren werden ausschließlich Standbilder von Göttern erwähnt: eine Statue des Kultträgers Ares, eine der Athena, eine der Enyo und – das ist auffällig und wird noch erläutert – zwei der Aphrodite. Geschaffen haben die ersten drei genannten Standbilder die Handwerker Alkamenes, Lokros und die Söhne des Praxiteles.

Die fünf Standbilder im Tempelinneren bezeichnet Pausanias als *agalmata*. Die Bedeutung dieses Terminus ist umstritten, weil er sowohl für Standbilder innerhalb und außerhalb von Heiligtümern als auch für Waffen und Schmuck verwendet wird.[659] Folglich definiert der antike Begriff nicht *per se* Götterbilder. Erst durch den geeigneten Ort und die entsprechende Kulthandlung wird einem *agalmata* der Status eines Götterbildes zugesprochen.[660] Da sich die angesprochenen Standbilder im Tempelinneren befanden, dienten sie wohl kultischen Zwecken. Im *hieron* des Ares waren also Standbilder von drei weiteren Gottheiten vorhanden, die alle mit Ares in mythologischer wie kultischer Hinsicht assoziiert waren: Mit Aphrodite bestanden Kultgemeinschaften in Argos, im kretischen Dera-Heiligtum zwischen Lato und Olus sowie womöglich im boiotischen Theben.[661]

---

655 Der Begriff „Agora“ fällt bei Pausanias erst später (Paus. 1.17.1) und bezeichnet einen anderen Platz. An dieser Stelle beschreibt er einen Platz, den er „Kerameikos“ nennt, doch wird diese Bezeichnung zugunsten der „klassischen“ Agora vernachlässigt. Korrekterweise wäre also von der „Agora im Kerameikos“ zu sprechen: vgl. Goette, H. R., Athens, Attica and the Megarid: an archaeological guide (London/New York 2001), S. 70f.; Schnurr, C., Die Alte Agora Athens. ZPE 105 (1995), S. 131–138, hier: 132.

656 Hier synonym mit dem Terminus „Tempel“ verwendet: LSJ s. v. ἱερόν; Burkert (2011) 140f.

657 Pausanias benutzt für die Demosthenesstatue im Gegensatz zu den Standbildern im Tempel den Terminus εἰκόνος. Der Terminus εἰκών scheint sich im Gegensatz zu ἄγαλμά auf die Standbilder von Menschen statt Göttern zu beziehen. Jedoch mag es im Einzelfall auf den betreffenden antiken Autor ankommen, wie der Terminus verwendet wird: Scheer (2004) 14, 16, 34 und Anm. 76.

658 Übers.: E. Meye. Zum Standbild des Ares: Siehe S. 75f.

659 Bettinetti, S., La statua di culto nella pratica rituale greca. Presentazioni di W. Burkert (Bari 2001), S. 31f; Scheer (2004) 8–18.

660 Vgl. Scheer (2004) 17f.; LSJ s. v. ἀγάλμα.

661 Die Beziehung zwischen Ares und Aphrodite wird im Synthesekapitel rekapituliert: siehe S. 361f.

Ferner galt sie je nach Überlieferung als Geliebte oder Gemahlin des Ares und hatte mit ihm eine Tochter, Harmonia.[662] Diese deutliche Nahbeziehung mag auch der Grund für die Anwesenheit zweier *agalmata* der Aphrodite im hieron des Ares sein. Athena und Ares hingegen waren in einer lokalen Kultgemeinschaft in Acharnai verbunden und fungierten gemeinsam als Eidwächter in diversen Staatsverträgen.[663] In den homerischen Epen sind, wie sich bereits gezeigt hat, ebenfalls Anzeichen einer Kooperation auf dem Schlachtfeld zu erkennen.[664] In der Ilias begleitet Enyo Ares in den Kampf und zu Beginn der Hepta des Aischylos, wie bereits dargelegt wurde, schwören die argivischen Belagerer Thebens vor dem Angriff auf Enyo und Ares einen Eid, die Stadt zu erobern.[665] Ferner wird im 2. Jh. n. Chr. ein Priester beider Gottheiten, die wahrscheinlich in einer Kultgemeinschaft verbunden waren, in einer athenischen Inschrift aufgeführt.[666]

Wegen dieser tiefen Verbindungen ist anzunehmen, dass die *agalmata* gezielt beieinander im Tempel aufgestellt wurden. Dass sich Statuen diverser Gottheiten im selben Heiligtum oder Tempel befanden, ist nicht ungewöhnlich. Ähnliche Fälle überliefert Pausanias: In Lykosoura wurden Standbilder des Apollon, der Athena und der Aphrodite in einem Heiligtum des Pan gruppiert.[667] *Agalma* unterschiedlicher Gottheiten schlossen sich demnach nicht gegenseitig aus,[668] sondern könnten sogar als Kultgemeinschaft betrachtet worden sein. Wenn man die enge mythologische und kultische Assoziation der beteiligten Gottheiten berücksichtigt, dann mag folglich eine solche Kultgemeinschaft im Athener Arestempel bestanden haben.

Während Pausanias den Erschaffer der Standbilder der Aphrodite nicht erwähnt, nennt er die Handwerker, die die drei anderen *agalmata* geschaffen haben. Alkamenes und Lokros schufen die Statue des Ares und der Athena wohl im letzten Drittel des 5. Jh. v. Chr. Die Söhne des Praxiteles fertigten die Statue der Enyo erst gegen Ende 4. Jh. v. Chr. oder zu Anfang des 3. Jh. v. Chr.[669] Fraglich ist, ob die beiden ältesten *agalmata* für einen bestehenden oder im Bau befindlichen Arestempel in Athen oder Attika geschaffen wurden.[670]

Einen Teil der Athena-Statue hat man womöglich gefunden. Es handelt sich um den Torso einer gerüsteten, weiblichen Kolossalstatue aus dem 5. Jh v. Chr.[671] Wenn sie zum Arestempel

662 Hom. Od. 8.266–366; Hes. Theog. 933–937; siehe S. 62f., 219f.
663 Siehe S. 142ff.
664 Hom. Il. 18.516–519; siehe S. 34f., 54f., 359f.
665 Hom. Il. 5.592; siehe S. 43, 356f.; Eid der Sieben: Aischyl. Sept. 42–48; siehe S. 85f.
666 IG II² 1072.
667 Paus. 8.37.11–12.
668 Vgl. Scheer (2004) 136ff.
669 Lehmann, Lauri., DNO II (2014) s.v. Alkamenes [1106–1108, 1117]; Kansteiner, S., DNO II (2014) s.v. Lokros von Paros [DNO 1448]; Kephisodot d. J. und Timarchos waren die Söhne des Praxiteles: DNO III (2014) s.v. Kephisodot d. J. und Timarchos aus Athen [DNO 2378–2402]; siehe S. 75f.
670 Vgl. Kellogg (2013) 165.
671 Kansteiner, S., DNO II (2014) s.v. Lokros von Paros [DNO 1448].

gehört hat, dann hatte die Aresstatue mindestens die gleiche Größe, denn die Statue des Kultträgers war normalerweise die größte in „ihrem“ Heiligtum.[672] In diesem Fall hätte der Arestempel sogar über zwei Kolossalstatuen verfügt, was für einen einzelnen Kultträger ungewöhnlich erscheint. Deshalb sind einige der Meinung, dass der Tempel nicht nur ein Heiligtum des Ares, sondern darüber hinaus ebenfalls der Athena Areia gewesen sei, wie es in Acharnai der Fall gewesen ist.[673] Jedoch bezeichnet Pausanias den Tempel explizit als ein *hieron* des Ares, sodass diese Folgerung einer Kultgemeinschaft zumindest anzuzweifeln ist. Dennoch könnte Athena (Areia) einen Ehrenplatz im Tempel gehabt haben. Ob das Aresstandbild des Alkamenes ursprünglich zum erwähnten Arestempel auf der Agora gehört hat oder erst nachträglich dorthin versetzt wurde, bleibt unsicher. Wenn Ersteres zutrifft, dann bestätigt dies, wie wir noch sehen werden, das Alter des Tempels. Bestätigt sich hingegen Letzteres, dann könnte die Statue immerhin zu einem Areskult im 5. Jh. v. Chr., vielleicht sogar in Acharnai, gehört haben.[674]

Die Lage des *hieron* wird aufgrund der von Pausanias erwähnten Demosthenesstatue mit der Athener Agora assoziiert.[675] Es handelt sich wahrscheinlich um jenes Standbild des Demosthenes, das 280/279 v. Chr. auf Betreiben seines Neffen Democharesen errichtet wurde. Plutarch zufolge befand sie sich nahe dem Zwölf-Götter-Altar,[676] der wohl im nördlichen Abschnitt der Agora stand.[677] Auch die von Pausanias erwähnten Statuen des Pindar und der Tyrannenmörder scheinen sich auf der Agora befunden zu haben: Erstere nahe der Stoa Basileios und Letztere gegenüber des Metroon.[678] Sowohl die Stoa als auch das Metroon lagen an der Agora,[679] die als „klassische“ Agora bezeichnet wird, um sie von Augustus’ „römischer“ Agora zu unterscheiden.[680] Infolgedessen kann mit einiger Berechtigung davon ausgegangen werden, dass sich der Tempel des Ares auf oder nahe der klassischen Agora befand. Der Standort auf einem zentralen Platz Athens unterstreicht die Bedeutung, die das Heiligtum wohl im Stadtbild eingenommen hat. Pausanias schildert jedoch nicht, wann und zu welchem Zweck

672 Lehmann, Lauri., DNO II (2014) s.v. Alkamenes [1106–1108, 1117].
673 Evangelidis, V., The Architecture of the Imperial Cult in the Agoras of the Greek cities. Egnatia 12 (2008), S. 125–144, hier: 129.
674 Vgl. Kellogg (2013) 165. Gegen Tempel oder Statue in Acharnai: Hartswick, K. J., "The Ares Borghese Reconsidered". RA (1990), S. 227–283, hier: 258–67.
675 Siehe S. 114–117.
676 Plut. Orat, X Virt. 874A; vgl. Gonzales (2004) 170.
677 Camp, J. McK., The Athenian Agora Site Guide (Athens 2010[5]), S. 110; Goette (2001) 79f.
678 Camp (2010[5]) 110; Arr. an. 3.16.8.
679 Camp (2010[5]) 110; Gonzales (2004) 170; Goette (2001) 81ff.
680 Camp (2010[5]) 11, 110f.; Goette (2001) 82; Spawforth (1997) 182. Dickenson fordert die verbreitete Meinung heraus, dass Pausanias die „klassische Agora“ beschreibt. Stattdessen argumentiert er, dass der Aufbau auf die „römische Agora“ weise: Dickenson, C. P., Pausanias and the „Archaic Agora“ at Athens. Hesperia 84.4 (2015), S. 723–770. Es bleibt abzuwarten, inwiefern zukünftige archäologische Befunde diese interessante wie auch spekulative These stützen.

der besagte Tempel auf der Agora errichtet wurde. Da die Statuen des Ares und der Athena wahrscheinlich im 5. Jh. v. Chr. angefertigt wurden, hat man angenommen, dass der Tempel im selben Zeitraum gebaut wurde. Ohne die Plastiken bleibt diese Datierung jedoch spekulativ. Archäologische Befunde von der Agora schaffen in dieser Frage Abhilfe, weil sie den Standort und das Alter des Arestempels zu bestätigen scheinen.[681]

Um den Arestempel archäologisch zu identifizieren, diente maßgeblich Pausanias' Beschreibung der klassischen Agora. Dort wurden Fundamentblöcke und Aufbauten eines Tempels sowie Bruchstücke eines Altars gefunden. Sie werden mit dem *hieron* des Ares assoziiert.[682] Besonders auffällig ist, dass die Funde drei unterschiedlichen Zeitebenen zuzuordnen sind:

- Die Aufbauten sind der älteste Teil und stammen wahrscheinlich von einem dorischen Tempel, der zwischen 440 und 430 v. Chr. gebaut wurde.[683]
- In die Spätklassik werden hingegen die Bruchstücke des Altars datiert, welche demnach ein Jahrhundert jünger sind als der Tempel.[684]
- Die Fundamente wurden erst in der augusteischen Epoche angelegt.[685]

Die beträchtliche zeitliche Differenz von vier Jahrhunderten zwischen den Aufbauten und dem Fundament deutet darauf hin, dass der Tempel ursprünglich nicht auf der Agora gestanden hat, sondern von einem anderen Ort dorthin verlegt wurde.[686] Folglich brach eine Diskussion um die Frage aus, wo sich der Tempel ursprünglich befand. Infolgedessen haben sich drei Sichtweisen herausgebildet:

(1) Die erste These vermutet eine Verlegung des Tempels aus dem näheren Umfeld der klassischen Agora an seinen „neuen" Platz. Als ein möglicher Standort galt wohl wegen seiner Etymologie der Areopag (Hügel des Ares), der im Süden der Agora liegt.[687] Jedoch wird ein Tempel vor Ort in keiner Quelle erwähnt. Da der Areopag in den Tragödien mehrfach thematisiert wird, ist das Fehlen jeglichen Hinweises ein auffälliges Indiz dafür, dass sich dort kein

681 Camp (2010[5]) 110ff.; Goette (2001) 82; Gonzales (2004) 171ff.

682 Dinsmoor, W. B., The Temple of Ares at Athens. Hesperia 9 (1940), S. 1–51, hier: 1f. Gonzales gibt eine detaillierte Übersicht über die Fundsituation mit den Abmessungen: Gonzales (2004) 169–199.

683 Dinsmoor (1940) 2–5, 51; Gonzales (2004) 169–176. Ein Teil der *sima* stammt von einem Poseidon-Tempel in Sounion und gehörte nicht zu den übrigen Teilen des Tempels. Wahrscheinlich wurden mit den Teilen des Poseidontempels der „Arestempel" repariert: McAllister, M. H., The Temple of Ares at Athens: A Review of the Evidence. Hesperia 28.1 (1958), S. 1–64; Walker, S., Athens under Augustus. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), The Romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] [Oxbow monographs 94] (Exeter 1997), S. 67–80, hier: 71; Kellogg (2013) 165f.

684 Der Altar stammt aus dem 4. Jh. v. Chr., die Blöcke, auf denen er steht, datieren in das 5. Jh. v. Chr.: Thompson, H. A., Wycherley, R. E., The Agora of Athens. The history, shape and uses of an ancient city center [The Athenian Agora 14] (Princeton 1972), S. 164; Gonzales (2004) 181–183.

685 McAllister (1959) 2; Gonzales (2004) 172.

686 Dinsmoor (1940) 50f.; Goette (2001) 82; Gonzales (2004) 183; Camp (2010[5]) 111; Kellogg (2013) 164.

687 Vgl. Dinsmoor (1940) 1f.

Tempel des Ares befunden hat.[688] Eine andere Möglichkeit wäre die Umgebung des *Anakeions*, des Tempels der Dioskuren, weil man dort womöglich militärische Versammlungen abhielt. Wegen dieser kriegerischen Bedeutung wurde der Arestempel im Umfeld des *Anakeions* vermutet, in dessen direkter Nachbarschaft wiederum später die römische Agora entstanden sei. Um Platz für sie zu schaffen, hatte der Arestempel dann wohl weichen müssen.[689] Allerdings sind im Umkreis des *Anakeions* und der römischen Agora bislang keine Hinweise auf ein *hieron* des Ares gefunden worden, obschon damit nicht völlig ausgeschlossen ist, dass er dort seinen Standort hatte.

(2) Andere argumentieren, dass der Tempel aus dem Umland, nämlich dem Demos Acharnai, auf die Agora verlegt worden ist.[690] Für eine solche Verlegung sprechen folgende Argumente:

(i) Zwei Inschriften aus dem 4. Jh. v. Chr. belegen einen Areskult in Acharnai und es wird deshalb vermutet, dass zu diesem Kult ein *hieron* des Ares gehörte.[691] Wenn es einen solchen vor Ort gegeben hat, wäre er vermutlich ein Kandidat für eine Verlegung gewesen.[692]

(ii) Der auf der Agora gefundene spätklassische Altar, den man bisweilen mit Ares assoziiert, stimmt vom Alter her mit jener Inschrift aus Acharnai überein, in der von einem Altarbau für Ares und der Athena Areia berichtet wird. Der Bau des Altars ist wohl im selben Zeitraum ausgeführt worden. Deshalb wird angenommen, dass er ebenso wie der Tempel zum Kult in Acharnai gehörte und beides gemeinsam auf die Agora versetzt wurde.[693]

(iii) Pausanias erwähnt in seiner Beschreibung von Acharnai im 2. Jh. n. Chr. weder einen Tempel noch einen Altar des Ares oder der Athena Areia. Wenn der Tempel vorher auf die Agora verlegt worden ist, dann erklärt sich somit die Lücke im Bericht des Pausanias.[694]

(iv) Diverse Kultstätten in und um Athen wurden in augusteischer Zeit restrukturiert. Ein allgemeiner Bevölkerungsrückgang und die Schäden, die infolge des 1. Mithridatischen Krieges entstanden sind, erklären diese Maßnahme. Vor allem im Umland sollen zahlreiche Tempel aufgegeben, restauriert oder auch umgesetzt worden sein. Zu diesen hätte dann ebenfalls der Tempel aus dem gemeinsamen Heiligtum in Acharnai gehören können.[695]

688 Siehe S. 147ff.
689 Dinsmoor (1940) 50f.; Parker (2005) Anm. 50.
690 Thompson/Wycherley (1972) 162ff. Sie beziehen sich auf die oben aufgeführte Inschrift: SEG XXI 519. Zur Forschungsgeschichte: vgl. Kellogg (2013) 165 Anm. 63.
691 Siehe S. 117–126.
692 Thompson/Wycherley (1972) 162ff.; Beck (1984) 92f.; siehe S. 122–126.
693 Kellogg (2013) 165f.; Gonzales (2004) 184; Alcock, S. E., Archeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, Memories (Cambridge 2002), S. 55; Thompson/Wycherley (1972) 164f.; Beck (1984) 107; siehe S. 122–126.
694 Paus. 1.31.6; Beck (1984) 108.
695 Beck (1984) 106; Geagan, D. J., Roman Athens: some aspects of life and culture I. 86 BC – AD 267. ANRW 2.7.1. (1979), S. 371–437, hier: 373–376.; Walker (1997) 72.

Allerdings sind diese Annahmen nicht unproblematisch. Erstens fehlen bislang archäologische Befunde für den Kult in Acharnai. Zweitens erwähnen die schon diskutierten, örtlichen Inschriften keinen Tempel, sondern nur einen Altar (βωμός). Ferner hat Pausanias kein Fundament eines solchen Tempels in Acharnai gesehen, die aber zurückgeblieben sein müssten, da der versetzte Tempel auf einem neuen Fundament errichtet wurde. Wenn der Tempel aber verlegt wurde, dann hätte Pausanias die in Acharnai gebliebenen Fundamente erwähnen können, sofern sie nicht wiederverwendet wurden.[696] Deshalb ist ein *hieron* in Acharnai unsicher.[697]

(3) Eine dritte Sichtweise nimmt ebenfalls an, dass der Tempel aus dem Umland verlegt wurde. Sie stützt sich auf einen archäologischen Befund aus dem Demos Pallene. Dort wurden Fundamentblöcke eines dorischen Tempels der Athena Pallenis entdeckt. Abmessungen und Typologie stimmen mit den Fundamenten des *hieron* auf der Athener Agora überein.[698] Es wird angenommen, dass der Kult der Athena Pallene, der wahrscheinlich bereits im 5. Jh. v. Chr. künstlich wiederbelebt wurde, wohl erneut an Bedeutung eingebüßt hatte, sodass der Tempel kaum genutzt wurde oder sogar leer stand.[699] Somit konnte er verlegt und zu einem Tempel des Ares umfunktioniert werden. Darüber hinaus scheinen Verbindungen zwischen Acharnai und Pallene bestanden zu haben, da sich Bürger aus Acharnai, wo es einen Kult des Ares und der Athena Areia gab, in einem Kultverein in Pallene engagierten.[700]

Eine vergleichbare Typologie und übereinstimmende Abmessungen belegen allerdings nicht, dass der Tempel der Athena Pallenis und der Tempel auf der Agora identisch sind. Die Fundamente könnten auch zu einem anderen Tempel gleicher Typologie gehört haben. Ebenso ist denkbar, dass zwar Bürger aus Acharnai in einem Kultverein in Pallene aktiv waren. Dies bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass sie auch am Areskult partizipierten.

Jede der drei Sichtweisen ist demzufolge problematisch. Keine erklärt den Ursprung des Tempels zweifelsfrei.[701] Wenn (1) zutrifft, dann hat der Tempel bereits in klassischer Zeit im Nahbereich der Agora gestanden. Dies lässt womöglich auf eine größere Bedeutung des Ares schließen, weil er über Acharnai hinaus in der Stadt präsent gewesen wäre. Wenn hingegen (2)

696 Pausanias erwähnt andere, verfallene oder kaum erhaltene Heiligtümer, z. B. den verfallenen Arestempel im peloponnesischen Megale Polis: Paus. 8.32.2-3; siehe S. 178f. Wenn Pausanias keine Fundamente mehr gesehen hat, hätte er nicht auf eine Lücke oder die Erzählung der Acharnaier über einen ehemaligen Tempel hingewiesen?

697 Bei keiner der beiden Inschriften wird erwähnt, dass die Stelen im Heiligtum des Ares und der Athena Areia aufzustellen seien: SEG XXI 519.

698 Korres, M., Από τον Σταυρό στην αρχαία Αγορά. Horos 10–12 (1992–1998), S. 83–104, hier: 83–93; Goette, H. R., "Ὁ δήμος της Παλλήνης. Επιγραφές από την περιοχή του ναού της Ἀθηνᾶς Παλληνίδος". ΗΟΡΟΣ 10–12 (1992–1998), S. 105–118; Gonzales (2004) 184f.

699 Kellogg (2013) 166f.

700 Goette, H. R., Athena Pallenis und ihre Beziehungen zur Akropolis von Athen. In: Hoepfner, W. (Hg.), Kult und Kultbauten auf der Akropolis. Internationales Symposion vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin (Berlin 1997), S. 116–131.

701 Ebenso skeptisch: Alcock (2002) 55.

oder (3) zutreffen, dann wurde unter Augustus ein Demenkult auf der Agora etabliert. Damit avancierte der Areskult zum Stadtkult, was seine Stellung im religiösen Kosmos Athens gesteigert hat. Das wirft jedoch die Frage auf, wie es zu der Versetzung des *hieron* auf die Agora in augusteischer Zeit kam.

Aufgrund der Datierung der Fundamente in die augusteische Zeit wird angenommen, dass Augustus für die Etablierung des besagten Arestempels auf der Agora verantwortlich war.[702] Die Beziehung zwischen Augustus und Athen war jedoch nicht unbelastet, denn die Polis hatte im Bürgerkrieg Antonius gegen den späteren Kaiser unterstützt. Deshalb bestrafte dieser Athen, indem er der Polis wichtige Territorien entzog und auch den einträglichen Verkauf des Bürgerrechts untersagte. Ihre Beziehung wurde dadurch nachhaltig belastet.[703] Um 20 v. Chr. mag es dann zu einer Versöhnung gekommen sein, in deren Folge in Athen diverse Bauprojekte angestoßen wurden.[704] Auf der Akropolis errichtete man einen Rundtempel für die Roma und Augustus, die „römische" Agora wurde in der Nachbarschaft der „klassischen" angelegt und man baute diese regelrecht zu.[705] Neben dem Odeion des Agrippa wurden Tempel, darunter derjenige des Ares, auf und um die Agora errichtet. Der Tempel des Ares wurde zudem in einem rechten Winkel zum Odeion positioniert – ein typisch römisches Muster.[706] Der römische Einfluss auf die Neugestaltung der Agora ist somit kaum zu negieren.[707] Doch warum wurde gerade der Arestempel auf die Agora verlegt?

Es wird argumentiert, dass die Errichtung eines Arestempels auf der Agora als Signal an die Athener diente: Sie sollten sich nicht gegen die überlegene Macht Roms stellen und sich dem Kaiser gegenüber loyal verhalten, um nicht erneut – und wahrscheinlich härter – bestraft zu werden. Diese „Drohgebärde" sei wegen der problematischen Beziehung zwischen Kaiser und Stadt nötig gewesen.[708] Zu Recht wurde dagegen eingewandt, dass Athen damals keine

702 Spawforth (1997) 187; Hoff, M. C., 'Laceratae Athenae': Sulla's siege of Athens in 87/6 B.C. and its aftermath. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hg.), The romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] (Exeter 1997), S. 33–53, hier: 44.

703 Hoff, M. C., Civil Disobience and Unrest in Augustan Athens. Hesperia 58.3 (1989), S. 267–276, hier: 270f.

704 Cassius Dio berichtet hingegen von einer lang anhaltenden Anspannung in der Beziehung zwischen dem Kaiser und Athen: Cass. Dio. 54.7.2.

705 Vgl. Witschel, C., Der Kaiser und die Inschriften. In: Winterling, A. (Hg.), Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer neuen römischen Kaisergeschichte. 31 v. Chr. – 192 n. Chr. (München 2011), S. 45–112, hier: 109; Fündling, J., Das Goldene Zeitalter. Wie Augustus Rom neu erfand (Darmstadt 2013), S. 97f.

706 Das Odeion von Agrippa, der Kultaltar in der Stoa des Zeus Eleutherios und die nach dem Bildnis von Augustus geschaffene Apollonstatue beim Tempel des Apollon Patroos werden als Gründe für die "Romanisierung" Athens und dem Einfluss der kaiserlichen Familie angeführt: vgl. Thompson, H. A., The impact of Roman architects and architecture on Athens, 170 B.C.-A.D. 170. In: Macready, S.; Thompson, F. H. (Hgg.), Roman architecture in the Greek world (London 1987), S. 1–17, hier: 4; Walker (1997) 68; Alcock (2002) 55; Gonzales (2004) 191f.; Envangelidis (2008) 130.

707 Vgl. Spawforth (2012) 66ff.; Alcock (2002) 55; Spawforth (1997) 187.

708 Schäfer, T., Spolia et signa. Baupolitik und Reichskultur nach dem Parthererfolg des Augustus (Göttingen 1998), S. 94.

ernstzunehmende Opposition gegen Rom hätte leisten können und eine solche Machtdemonstration damit überflüssig war.[709] Die Bebauung der „klassischen" Agora sollte den Athenern eher die Möglichkeit nehmen, sich wie in den Tagen der Demokratie als Einheit wahrzunehmen.[710] Dennoch mögen die Athener den Bau ebenfalls als eine Drohkulisse und Botschaft für die Zukunft verstanden haben: Widerstand ist zwecklos.

Häufig wird die Etablierung des *hieron* auf der Agora auf die Bedeutung des Mars in der römischen Götterwelt zurückgeführt.[711] Augustus förderte den Marskult, indem er nach dem Sieg über die Caesarmörder im Jahr 42 v. Chr. den Gott mit dem neuen Epitheton *Ultor*[712] (Rächer) versah und ihm einen Tempel auf dem Forum des Augustus errichtete. Dieser Tempel (samt Forum) wurde später von mehreren Provinzstädten kopiert.[713] Parallel dazu instrumentalisierte der Kaiser den Kult, um sich und seine Familie aufzuwerten, weil er sich selbst zum „göttlichen Rächer" an den Mördern seines Adoptivvaters stilisierte.[714]

Für diese „Romanisierung"[715] des Ares sprechen auch zwei Ehrungen aus den Jahren 2. v. Chr. und 20. n. Chr., in denen Gaius und Drusus Caesar von den Athenern als νέον Ἄρη bezeichnet und damit mit Ares gleichgesetzt werden.[716] Durch diese Nahbeziehung zur kaiserlichen Familie wurde Ares zweifellos aufgewertet. Sowohl die Bedeutung des Mars (Ultor) als auch die Selbststilisierung des Augustus sowie der kaiserlichen Familie werden letztlich als Gründe für die Etablierung eines Arestempels auf der Agora angeführt.[717]

709 Spawforth (2012) 67.

710 Vgl. Fündling (2013) 97f.; ähnlich: Galinski, K., Augustan Culture: An interpretive introduction (Princeton 1996), S. 361.

711 Spawforth (2012) 66ff.; Burkert (2011) 261; Kantirea, M., Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens; études épigraphiques et archéologiques (Athen 2007), S. 111; Parker (2005) 398 und Anm. 43; Whittaker, H., Some reflections on the temple of the goddess Roma and Augustus on the Acropolis at Athens. In: Ostenfeld, E. N. et al. (Hgg.), Greek Romans and Roman Greeks. Studies in cultural interaction (Aarhus 2002), S. 25-39, hier: 36; Spawforth (1997) 188.

712 Mars der „Rächer"/ der rächende Mars: Spawforth (2012) 66.

713 Schäfer (1998) 46, 122; Kienast, D., Antonius, Augustus, die Kaiser und Athen. In: Dietz, K.; Hennig, D., Kaletsch, H. (Hgg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet (Würzburg 1993), S.191–222, hier: 201.

714 Burkert (2011) 261; Schäfer (1998) 123; Spawforth (1997) 187; Kienast (1993) 201; Bowersock, G. W., Augustus and the Greek World (Oxford 1965), S. 95.

715 Der Begriff „Romanisierung" hat eine lange Debatte ausgelöst, die ich hier nicht wiedergeben werde. Ich verwende den Terminus hier ausschließlich, um den Einfluss der römischen religiösen Vorstellungswelt auf die vergrößerte religiöse Bedeutung des Ares im römischen Athen zu beschreiben. Zur Diskussion: vgl. Evangelidis (2008) 126; Alcock, S. E., The problem of romanization, the power of Athens. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I., (Hgg.), The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996], (Oxford 1997), S. 1–7; Woolf, G., Becoming Roman, staying Greek. Culture, identity and the civilizing process in the Roman East. PCPhS 40 (1994), S. 127–128.

716 IG II² 3250 (2 v. Chr.): ὁ δῆμος | Γάϊον Καίσαρα Σεβαστοῦ υἱὸν νέον Ἄρη (der Demos dem Gaius Caesar, dem Sohn des Augustus, dem neuen Ares); IG II² 3257 (20 n. Chr.): ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος | Δροῦσον Καίσαρα θεοῦ | υἱὸν νέον θεὸν Ἄρη (Die Boule und der Demos dem Drusus Caesar, Sohn eines Gottes, dem neuen Gott Ares); Burkert (2011) 261; Gonzales (2004) 192.

717 Spawforth (2012) 66.

Jedoch scheint zweifelhaft, ob die Ehrungen für Gaius und Drusus Caesar in Zusammenhang mit der Errichtung des Tempels stehen, zumal dessen Bau den Ehrungen zeitlich vorausging. Wahrscheinlich wurde der Tempel nämlich kurz nach dem Odeion des Agrippa um 15/10 v. Chr. gebaut. Demnach lassen sich die Ehrungen als spätere Anknüpfungen an den Areskult verstehen, aber wohl nicht als dessen Voraussetzung. Sie standen nicht einmal nahe dem Tempel.[718]

Allerdings ist anzumerken, dass vieles an der von Pausanias beschriebenen Agora die griechische Kultur betont. So erwähnt der Reiseschriftsteller ausschließlich Statuen griechischer mythologischer und historischer Figuren, jedoch keine römischen, was gegen einen solchen Einfluss spricht.[719] Dennoch ist eine Verbindung zwischen Ares, Mars und der kaiserlichen Familie nicht von der Hand zu weisen, sodass die Verlegung des Tempels zu Recht auf die oben genannten Gründe zurückgeführt werden kann. Man könnte womöglich von einer griechischen Agora mit römischen Elementen sprechen. Offen ist natürlich noch die Frage, wie tief die Verbindung zwischen dem Areskult und dem Kaiser war. Der „Kaiserkult" war bereits frühzeitig während der Herrschaft des Augustus aktiv, sodass vermutet wird, dass neben Ares auch der Kaiser im Tempel verehrt wurde.[720]

In dieser Frage kommt der angesprochenen Inschrift, die ein Dankesopfer des *koinon* von Acharnai für Ares und den Kaiser verzeichnet, eine große Bedeutung zu. Einige behaupten, die Inschrift habe aufgrund ihres Inhalts ursprünglich in Acharnai gestanden. Dagegen argumentieren andere, dass sie ursprünglich in Athen gefunden wurde und womöglich mit einem Kaiserkult im Tempel des Ares verbunden war. Als Begründung wird angeführt, dass in der Inschrift ausschließlich ein „Priester des Ares" genannt wird und nicht des Ares und der Athena Areia, wie er in der bekannten Kultgemeinschaft in Acharnai zu erwarten wäre. Dieser Sichtweise zufolge vollzog der besagte Priester ein Opfer für Ares und Augustus im Rahmen des „Kaiserkults".[721]

Dem entgegen wird argumentiert, dass Pausanias erstens keinerlei Kultbild des Kaisers in oder um den Arestempel erwähnt hat. Zweitens kann die Inschrift als Ehrung des Gottes und des Kaisers verstanden werden, die vielleicht in Zusammenhang mit der Einweihung des

718 Spawforth (2012) 66f. Etliche Mitglieder der kaiserlichen Familie erhielten Ehren in Athen, die inschriftlich festgehalten sind: Hoff, M. C., The so-called Agoranomion and the imperial Cult in Julio-Claudian Athens. AA (1994), S. 110–117, hier: 112.

719 Paus. 1.8.4–6; Spawforth (2012) 67f.; Evangelidis (2008) 129; Alcock (2002) 56.

720 Evangelidis (2008) 125–9; Geagan, D. J., The Athenian elite: romanization, resistance, and the exercise of power. in: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), Romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996) [Oxbow monographs 94] (Oxford 1997), S. 19–32, hier: 21–28.

721 Kajava, M., Vesta and Athens. In: Salomies, O. (Hg.), The Greek East in the Roman Context: Proceedings of a colloquium organised by the Finnish Institute at Athens, May 21 and 22, 1999. (Helsinki 2001), S. 71–94, hier: 88.

Tempels stand. Drittens diente, wie in der Inschrift zu lesen ist, der Priester nur Ares und nicht parallel dem Kaiserkult. Eine Kultgemeinschaft aus Ares und dem Kaiserkult im Athener Tempel ist daher unwahrscheinlich. Die Inschrift sei einzig als Dank der Acharnaier an Augustus für die Errichtung des Tempels in der Stadt zu verstehen.[722]

Dennoch scheint ein Dankopfer der Acharnaier für den Kaiser in Athen unwahrscheinlich zu sein, weil der Inhalt auf Acharnai hindeutet.[723] Zwar gibt es keinen Beleg für eine Existenz des Areskults in Acharnai in römischer Zeit, doch schließt dieser Umstand nicht aus, dass der Kult über das 4. Jh. v. Chr. hinaus fortbestanden hat und später mit dem Kaiserkult verknüpft wurde.[724] Es ist zwar auffällig, dass nur ein Priester des Ares erwähnt wird, aber das deutet nicht zwangsläufig auf den Tempel in Athen. Es mag genauso möglich sein, dass die im 4. Jh. v. Chr. bestehende Kultgemeinschaft mit Athena Areia aufgelöst wurde oder sie ihren eigenen Priester erhalten hat. Ebenso darf man in Betracht ziehen, dass der Priester des Ares das Opfer vollzog, ohne Priester des Kaiserkults zu sein. Letztlich scheinen die Inschrift und der dort angedeutete Kaiserkult in keiner Beziehung zum Tempel in Athen zu stehen, sondern vielmehr zu Acharnai zu gehören.

Die Beschreibung des Pausanias und die archäologischen Befunde deuten letztlich darauf hin, dass sich ein *hieron* des Ares auf der „klassischen“ Agora befand. Er wurde in römischer Zeit errichtet, um der Agora einen „römischen“ Stempel aufzudrücken, den Marskult durch die Aufwertung des Areskults zu reflektieren und die Bedeutung des Kaisers sowie seiner Familie zu versinnbildlichen. Innerhalb des Tempels bestand wahrscheinlich eine Kultgemeinschaft des Ares mit Aphrodite, Athena und Enyo. Von welchem Standort der Tempel verlegt wurde und ob die Kolossalstatue der Athena auf einen gemeinsamen Kult mit Ares hindeutet, bleibt jedoch offen.

Erwähnenswert ist noch der Zwölfgötteraltar, der sich nahe des Arestempels befunden hat, ihm jedoch zeitlich vorausging. Verehrt wurden dort, seit dem Ende des 6. Jh. v. Chr., die zwölf olympischen Götter.[725] Eine kanonische Sammlung dieser Zwölf existiert nicht, doch haben die Athener dort wohl die folgenden Götter verehrt: Zeus, Hera, Poseidon, Demeter, Apollo, Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes, Athena, Hephaistos und Hestia.[726] Demnach wurde Ares bereits im 5. Jh. v. Chr. als einer der zwölf olympischen Götter in Athen verehrt.

722 Vgl. Spawforth (2012) 66; Spawforth (1997) 188.
723 Der Kult des Ares in Acharnai, die Beteiligung der Keryken am Kult und die Erwähnung des *Koinon* von Acharnai deuten auf eine Aufstellung außerhalb von Athen hin: siehe S. 122–126.
724 Kellogg (2013) 168f. und Anm. 72.
725 Versnel, H. S., Coping with the Gods. Wayward readings in Greek Theology [Religions in the Graeco-Roman World 173] (Leiden/Boston 2011), S. 508f.
726 Darauf verweist der Parthenonfries, auf dem auch Ares abgebildet ist: Versnel (2011) 509; siehe S. 76f.

f. Kult des Ares in Athen und Attika – Zwischenfazit

Die epigraphischen, literarischen und archäologischen Befunde lassen auf zwei Kultstätten für Ares zwischen dem 4. Jh. v. Chr. und der Herrschaft des Augustus schließen: der Altar in Acharnai und der Tempel auf der Agora in Athen. War Ersterer nur ein Demenkult, so verdeutlicht die Errichtung des Letzteren eine Aufwertung zum Stadtkult. Allerdings weist diese Maßnahme einen römischen Einfluss auf, der durch die Bedeutung des Marskults und des Kaisers maßgeblich beeinflusst wurde.

Aufgrund seiner Nahbeziehung zu Athena Areia und Aglauros fungierte Ares in der religiösen Tradition als kriegerisch-protektive Kraft in der Polis. Darauf weisen sowohl seine Mitwirkung an der *Ephebeia* als auch die Inaugurationsopfer in Athen. Ares partizipierte demnach an wichtigen Einrichtungen der Polis. Die Beteiligung des Ares an der *Ephebeia* betont sein Interesse an den Kriegern. Als junge „Bürgersoldaten" standen die Epheben unter dem Schutz des Ares. Darüber hinaus wirkte er neben anderen Gottheiten im ephebischen Eid als Eidwächter. Er soll Eidbrecher bestrafen und garantiert ferner den militärischen Erfolg der Epheben.

2.1.6 Staatsverträge in Athen

Ares erscheint häufig in den Eiden von Staatsverträgen. Er ist in mindestens drei Fällen nachweisbar, in denen er gemeinsam mit anderen Göttern aufgeführt wird. Der erste dieser Verträge wurde in der Spätklassik zwischen Athen und drei „Barbarenfürsten" geschlossen, die beiden anderen Verträge datieren in die hellenistische Epoche, sodass sich das zeitliche Auftreten des Ares in den Eidesformeln athenischer Staatsverträge folgendermaßen gestaltet:

	Ares in den Eidesformeln athenischer Staatsverträge	
356 v. Chr.	Bündnis zwischen Athen, Ketriporis, Lyppeios und Grabos	IG II/III² 127
303/2 v. Chr.	Bündnis zwischen Athen und Sikyon	StV III 445
266 v. Chr.	Bündnis zwischen Athen und Sparta	IG II² 687

Ein Blick auf die Tabelle deutet die scheinbar geringe Anzahl Inschriften und das vergleichbare späte Erscheinen des Ares in den Eiden an, wenn man berücksichtigt, dass vor allem Zeus, Apollon oder Demeter bereits seit der Mitte des 5. Jh. v. Chr. in athenischen Staatsverträgen in Erscheinung treten.[727]

727 Vgl. Brulé, P., Le Polythéisme en transformation: les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (Ve – IIe siècle avant J.-C.). In: Belayche, N. et al, Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l' Antiquité. [Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 5] (Rennes 2005), S. 143–173, hier: 164; StV II 134, 142, 263, 289, 290.

Der Gott Ares wird nur in drei von neun Eidesformeln athenischer Verträge aufgeführt, Apollon vier-, Demeter sechs- und Zeus sogar neunmal.[728] Demnach spielte Ares in den zwischenstaatlichen Eidesformeln allein durch das Fehlen einer Erwähnung nur eine untergeordnete Rolle. Bemerkenswerterweise existiert bislang keine These, warum Ares erst in späterer Zeit auftaucht.[729]

a. Bündnis Athens mit mehreren Fürsten

IG II² 127 [Z. 38 -46]	[ὀμνύω Δία καὶ Γῆν] καὶ Ἥλιον καὶ Ποσει[δ]ῶ καὶ Ἀθηνᾶν καὶ | [Ἄρην, φίλος ἔσομαι] Κετριπόρι καὶ τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς Κ- | [ετριπόριος καὶ σ]ύμμαχος καὶ πολεμή[σ]ω μετὰ Κετριπόρ- | [ιος τὸν πόλεμον τ]ὸν πρὸς Φίλιππον ἀδόλως παντὶ σθένε[ι] | [κατὰ τὸ δυνατόν, κ]αὶ οὐ προκαταλύσομαι τὸν πόλεμον ἄν- | [ευ Κετριπόριος κ]αὶ τῶν ἀδελφῶν τὸν πρὸς Φίλιππον κ[αὶ] | [τἆλλα χωρία ἃ κατ]έχε[ι] Φίλιππος συνκα[τ]α[σ]τρέψομαι μ[ε]- | [τὰ Κετριπόριος κ]αὶ τῶν ἀδελφῶν καὶ Κρηνίδ[α]ς συνε[ξ]αι- | [ρήσω μετὰ Κετριπ]ό[ρ]ιος κα[ὶ τ]ῶν [ἀδ]ελφῶν καὶ ἀποδώσω τὰ […].[730]	[Ich schwöre bei Zeus, Ge], Helios, Poseidon, Athena und | [Ares: ich werde Freund sein] dem Ketriporis und den Brüdern des K|[40][etriporis und B]undesgenosse und werde zusammen mit Ketripor|[is den Krieg] gegen Philipp ohne Falsch mit aller Kraft führen°, | [soweit ich es vermag, u]nd ich werde nicht vorzeitig den Krieg beenden, oh| [ne Ketriporis u]nd seine Brüder, den (Krieg) gegen Philipp, u[nd | die anderen Länder, die] Philipp [besetzt] hält, werde ich unterwerfen zusammen m| [45][it Ketriporis u]nd seinen Brüdern, und ich werde helfen, Krenides zu erob|[ern zusammen mit Ketroporis un[d s]einen [Br]üdern und werde zurückgeben die | [-]

Der Vertragsausschnitt gibt den Eid der athenischen Gesandten, als Vertreter der athenischen Volksversammlung, in der ersten Person Singular gegenüber dem thrakischen Fürsten Ketriporis wieder. Die Gesandten vereinbarten 356 v. Chr. eine Symmachie mit ihm, Lyppeios von Paionien und Grabos von Illyrien, um sich gemeinsam dem nach Expansion dürstenden Philipp II. von Makedonien entgegenzustellen.[731] Eine zentrale Forderung des Ketriporis war wohl athenische Hilfe bei der Rückeroberung der Bergwerksstadt Krenides (Z.45) und weiterer Orte. Der Vertrag weist also einen stark offensiven Charakter auf.[732]

Man kann vermuten, dass der Vertrag mit einem üblicherweise gegenseitigen Eid abschließt, in dem die Vertragspartner auf die Götter schworen, die getroffenen Bestimmungen

728 Brulé hat Übersichtslisten mit den einzelnen Vertragseiden angelegt, anhand derer die Beteiligung einzelner Gottheiten an Schwurformeln ersichtlich wird: vgl. Brulé (2005) 164ff.

729 Wie Scharff richtig beobachtet, ist Ares erst seit spätklassisch-hellenistischer Zeit bezeugt. Eine Erklärung dafür fehlt: Scharff (2016) 61 und Anm. 86. Da es wohl nicht an Konflikten in vorhellenistischer Zeit mangelte, überrascht das Fehlen von Ares in den Eidesformeln. Denkbar wäre, dass Ares und Athena Areia zusammen mit den anderen Göttern in die Eidesformeln integriert wurden, um in einer Zeit der Unsicherheit und vieler militärischer Konflikte (Schlacht bei Leuktra, Alexanderfeldzug, Diadochenkriege) einen zusätzlichen Halt und eine Absicherung zu bieten. Die geschlossenen Verträge sollten in diesem Fall nicht nur eingehalten werden, sondern auch im Ernstfall den militärischen Erfolg sicherstellen.

730 Übers.: HGIÜ 242.

731 Delev, P., Thrace from the Assassination of Kotys I to Koroupedion (360 – 281 BCE). In: Valeva, J.; Nankov, E.; Graninger, D. (Hgg.), A companion to ancient Thrace (Oxford 2015), S. 48–58, hier: 48ff.; Brun (2005) 125f. (n°. 66). Unterstützung erhielten Ketriporis und weitere thrakische Fürsten von dem athenischen Söldnerführer Athenodoros: Demosth. or. 23.10, 23.170–173; StV II 303.

732 Diod. 16.22.3; Peter, U., DNP 6 (1999), Sp. 451 s.v. Ketriporis. Die Bergwerksstadt Krenides sorgte für einen steten Zufluss von Wertmetallen in die Schatzkammer des Makedonenkönigs und begünstigte so den Aufstieg des Königreichs: Brun (2005) 125f.

nicht zu verletzen. Hier jedoch darf es aufgrund eines nicht-griechischen Partners als unsicher gelten.[733] Der Eid (Z. 39f.) wird nach folgendem Muster gebildet, das sich in Abweichungen mehrfach wiederfindet: Zeus (Δία), Ge/Gaia (Γῆν), Helios (Ἥλιον), Poseidon (Ποσειδᾶ), Athena (Ἀθηνᾶν) und zuletzt Ares (Ἄρην). Die ersten vier genannten Götter waren wohl aufgrund ihrer Bedeutung für die Griechen und als Personifikationen der vier Grundelemente – und somit des Kosmos – mehrmals Bestandteil derartiger Eidesformeln.[734] Häufig wurden diese vier mit Göttern ergänzt, die einen kriegerischen Charakter aufweisen, wie in diesem Fall Athena und Ares, die den Abschluss der Auflistung bilden.[735] Weitere lokal wichtige Götter konnten dieser Formel beigefügt oder der gesamte Eid durch eine individuelle, auf die bevorzugten Götter der Vertragspartner zugeschnittene Liste ersetzt werden.[736] Bei der hier verwendeten Formel handelt es sich jedoch um eine verbreitete Variante, die mit geringfügigen Variationen bis in die hellenistische Zeit und auch außerhalb Athens Anwendung fand.[737]

Zur Relevanz der Bedeutung wird angenommen, dass die Anrufung der Götter einem zweifachen Zweck diente: Erstens sollten die Götter gemeinsam als Zeugen über die Einhaltung der Verträge wachen und im Fall eines Vertragsbruchs die Eidbrecher so bestrafen. So wurde es üblicherweise in einer beigefügten Selbstverfluchungsformel festgelegt. Diese war womöglich ursprünglich in diesem Vertrag enthalten, ist aber nicht erhalten.[738] Zweitens sollte die Anwesenheit kriegerischer Gottheiten, hier repräsentiert durch Ares und Athena, den Erfolg eines militärischen Bündnisses sicherstellen.[739] Dass Ares und Athena gemeinsam aufgeführt werden, überrascht angesichts ihres verbindenden kriegerischen Charakters nicht. Beide Gottheiten kooperierten nämlich schon in den homerischen Epen und bildeten in Acharnai sogar eine Kultgemeinschaft. Ferner werden sie auch in späteren Vertragseiden zusammen aufgeführt.[740]

733 Bayliss, A.J., Oaths and Interstate Relations. In: Sommerstein, A. H.; Bayliss, A. J. (Hgg.), Oath and state in ancient Greece. [Beiträge zur Altertumskunde 306] (Berlin 2013), S. 147–326, hier: 147f.; Burkert (2011) 376.

734 Üblicherweise bilden diese vier Götter den Beginn eines Eids, wobei Gaia aber auch durch Demeter ersetzt werden kann. Alle vier repräsentieren dazu den Kosmos oder auch die Grundelemente: Zeus (Luft), Helios (Feuer), Gaia/Demeter (Erde), Poseidon (Wasser): Bayliss (2013) 160; Burkert (2011) 376. Brulé spricht noch von einer Triade, in der Poseidon fehlt: Brulé (2005) 154, 156. Die Trias aus Zeus, Ge und Helios entwickelte in hellenistischer Zeit in Athen sogar einen kanonischen Charakter. Besonders markant an diesem Kanonisierungsprozess ist, dass Athena erst in Zuge dessen unter die Schwurgötter aufgenommen wurde: Scharff (2016) 113.

735 Bayliss (2013) 160.

736 Meistens geschah dies im Zuge eines bilateralen Abkommens: Scharff (2016) 209, 211.

737 Bayliss (2013) 161. Davon ausgenommen sind besonders die innerkretischen Staatsverträge, die einem eigenen Schema folgten: Chaniotis (1996) 68–78.

738 Dabei wurden zumeist die Götter aufgeführt, die eine starke kultische Präsenz in den betreffenden Ortren hatten. Bayliss (2013) 162ff.; Chaniotis (1996) 68–78.

739 Der starke militärische Charakter beider Gottheiten ist zu Recht ein wichtiges Merkmal bei ihrer Einbindung: Scharff (2016) 135, 164 und Anm. 560; Bayliss (2013) 160; Brulé (2005) 158.

740 Kultgemeinschaft: siehe S. 122–126, 336–338. Vertragseide: siehe S. 305f.

B. Bündnisvertrag zwischen Athen und Sikyon

StV III 445 Frg. a.1, 1-10]	[…….18.……] Σ/ […….30…….] | [……11…..Δ]]ημητρίωι του[……27……] | [...6... τοῖς Σω]τῆρσιν καὶ γ[……28……] | [...5.. τὴν συμ]μαχίαν ἥνπερ [ἐποιήσαντο οἱ Ἀθηναῖοι πρὸς τοὺς] | [Σικυωνίους] εἰς ἅπ[α]ντα τὸ[ν χρόνον ν ὁ δὲ ὅρκος ἔστω κατὰ τάδε· ὀ]- |[5] [μνύω Δία, Γῆν], Ἥλιον, Ἀθηνᾶν [Ἀρείαν, Ποσειδῶ, Ἄρη, καὶ θεοὺς πάντα] | [ς καὶ πάσας?· ἔ]σομαι φίλος [καὶ σύμμαχος ……19……] | […8....τῆ]ς πόλε[ω]ς εὐγ[……21…… τὸν δῆμον τ]- | [ὸν Σικυωνί(?)]ων καὶ τ[ὴ]ν φιλί[αν καὶ τὴν συμμαχίαν τὴν ….7... πρ]- | [ος? τὸν δῆμο]ν τὸν Σικυωνίων δ[ιαφυλάζω? ……19……].[741] |	[…….18.……]S/[…….30…….] | [……11…..D]emetrios des[……27……] | [...6... den Re]ttern und g[……28……] | [...5.. das Bün]dnis , das [machten die Athener gegenüber den] | [Sıkyoniern] für al[l]e [Zeit v der Eid aber sei Folgendes· Ich] | [schwöre bei Zeus, Ge], Helios, Athena [Areia, Ares, Poseidon, und allen Göttern] | [und Göttinnen· Ich] werde Freund[und Bundesgenosse ……19……] | ….8.... der] St[a]dt eug[……21…… dem Demos d-] | [en Sikyoni(?)]ern und d[i]e Freund[schaft und das vorhergehende Bündnis i] | [n der Gemein]de den Sikyoniern ich [achte? ……19……]

Der Staatsvertrag besiegelte ein Bündnis (συμμαχίαν, Z.4/9) zwischen Athen und der westlich von Korinth liegenden Poleis Sikyon (Z.4f). Der Antigonide Demetrios Poliorketes (Z.3), der schon Athen im Jahr 307. v. Chr. eingenommen und in seinen Einflussbereich eingegliedert hatte, zerstörte im Jahr 303 v. Chr. die Stadt Sikyon. Er ließ sie jedoch an anderer Stelle neu errichten und schloss zur Absicherung diesen Vertrag ab.[742] Datiert wird der Vertrag in die Zeit nach der Eroberung der Stadt, spätestens jedoch in das Jahr 301 v. Chr. Danach verlor Demetrios die Kontrolle über seine griechischen Territorien, nachdem er in der Schlacht bei Ipsos im selben Jahr eine entscheidende Niederlage erlitten hatte.[743]

Der Eid ähnelt dem des vorangehenden Staatsvertrages, weist jedoch drei Abweichungen auf. Erstens rückt Poseidon in der Auflistung nach hinten zwischen Athena und Ares, die somit voneinander getrennt werden. Zweitens werden, wenn die Rekonstruktion korrekt ist, die nicht namentlich genannten Götter und Göttinnen durch die zusammenfassende Formel καὶ θεοὺς πάντα καὶ πάσας (Z.6/7) miteinbezogen. Dadurch wird der Schutz durch alle Götter un-

741 Ich habe die Reihenfolge der Schwurgottheiten anpasst und Ares um einen Platz vorgezogen, da Ares und Athena Areia in hellenistischen Vertragseiden immer zusammen genannt werden, wie Scharff wohl richtig betont: Scharff (2016) 167 und Anm. 576.

742 Diod. 20.102.2–4; Plut. Demetr. 25.2; Paus. 2.7.1.

743 Die Datierung des Vertrages ist vielfach diskutiert worden. Schweigert grenzt den Vertrag aufgrund der Ähnlichkeit zu anderen athenischen Vertragstexten dieser Zeit auf die Jahre zwischen 303 und 301 ein. Bei der zweiten Eroberung Athens und Sikyon um 294 sei ein solches Bündnis undenkbar gewesen, da Demetrios ein autokratisches Regime mit direkter Kontrolle über die Städte errichtet hätte, statt sich nur mit ihnen zu verbünden: Schweigert, E., Greek Inscriptions (1–13). Hesperia 8.1 (1939), S. 1–47, hier: 40. Schmitt wendet ein, dass Sikyon nach seiner ersten Einnahme in Demetrias umbenannt worden sei (Diod. 20.102.2–4) und deshalb das Datum zwischen 303 und 301 nicht in Frage komme: Schweigert (1939) 41; ähnlich: Griffin, A., Sikyon (Oxford 1982), S. 78; Gehrke, H.-J., Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt (München 1986), S. 140. Tracy argumentiert jedoch, dass der neue Name wirkungslos geblieben sei und Sikyon weiterhin seinen Namen getragen habe: vgl. Dreyer, B., Untersuchungen zur Geschichte des spätklassischen Athen (322-ca. 230 v. Chr.) (Stuttgart 1999), S. 40 Anm. 89. Möglicherweise bereitete der Vertrag auch einen neuen Hellenbund vor, da sowohl Demetrios als auch Antigonos erwähnt werden und der Vertragseid dem des Korinthischen Bundes ähnelt, der einen solchen Bund etabliert hat: Scharff (2016) 167 und Anm. 576; siehe S. 235f.

terstrichen.[744] Drittens erhält Athena das Epitheton Areia hinzu, welches den kriegerischen Aspekt der Athena zusätzlich betont, wie bereits im Fall des Areskults in Acharnai gezeigt wurde.[745] Es zählt zu den häufigsten Beinamen der Göttin in Staatsverträgen, taucht aber erst in der Übergangsperiode von der Klassik zum Hellenismus auf.[746]

c. Bündnis von Athen mit Sparta

IG II² 687 [ab Z. 83]

[.....12..... Λακεδαιμονίου]ς καὶ τοὺς συμμάχους Ἀθηνα[ί]- | [οις καὶ τοῖς συμμάχοις· νν ὀμό]σαι δὲ Ἀθηναίους μὲν Λακεδαι- | [μονίοις καὶ τοῖς ἀπὸ ἑκάστης] πόλεως τοὺς στρατηγοὺς καὶ τ- |[85] [ὴν βουλὴν τοὺς ? Η καὶ τοὺς ἄρ]χοντας καὶ φυλάρχους καὶ ταξι- | [άρχους καὶ ἱππάρχους· νν ὀμ]νύω Δία Γ[ῆ]ν Ἥλιον Ἄρη Ἀθηνὰν Ἀρε- | [ίαν Ποσειδῶ Δήμητραν· *νν* ἐ]μ[μ]ενεῖν ἐν τεῖ συμμαχίαι τεῖ γεγ- | [ενημένηι· εὐορκοῦσιν μὲν] πολλ[ὰ κἀ]γαθά, ἐπιορκοῦσι δὲ τάνα- | [ντία· *νν* Λακεδαιμονίων δὲ] Ἀθη[να]ίοις ὀμόσαι κατὰ ταὐτὰ τοὺ- |[90] [ς βασιλεῖς καὶ τοὺς ἐφόρο]υς [καὶ] τοὺς γέροντας· κατὰ ταὐτὰ δ-[ὲ ὀμόσαι καὶ κατὰ τὰ[[τα]]ς {[26]τὰς}[26] ἄλλας] πόλεις τοὺς ἄρχοντας. *νν* ἐὰν δ- | [ὲ δοκει Λακεδαιμονίοις καὶ τ]οῖς συμμάχοις καὶ Ἀθηναίοις | [ἄμεινον εἶναι προσθεῖναί τι] καὶ ἀφελεῖν περὶ τῆς συμμαχί- | [ας ὃ ἂν δοκῆι ἀμφοτέροις, εὖο]ρκον εἶναι. ἀναγράψαι δὲ τὴν συ- |[95] [νθήκην τὰς πόλεις ἐν στήλαι]ς καὶ στῆσαι ἐν ἱερῶι ὅπου ἂν βού- | [λωνται]· |[747]

- | - | - die Lakedaimonier]r und ihre Bundesgenossen den Athen[e|rn und ihren Bundesgenossen. *vv* Schwö]ren sollen die Athener den Lakedai|[85][moniern und den (Abgesandten) aus jeder] Stadt die Strategen* und d|[er Rat der 600 und die Ar]chonten und Phylarchen* und Taxi|[archen* und Hipparchen': *vv* Ich sch]wöre bei Zeus, Ge, Helios, Ares, der Athena Are|[ia*, Poseidon und Demeter, vv festzuh]alten an dem abgesch[lossenen] Bündnis; | [wenn wir den Eid halten,] soll uns vie[l G]utes (widerfahren), wenn wir ihn brechen, das Gegen|[90][teil. *vv* Von den Lakedaimoniern sollen] den Athenern schwören in gleicher Weise die | [Könige und die Ephor]en [und] die Mitglieder der Gerusia*. In gleicher Weise |[sollen schwören auch in den anderen] Städten die Archonten*. *vv* Wenn | die Lakedaimonier und] ihre Bundesgenossen und die Athener | [es für besser befinden°, etwas hinzuzusetzen] oder zu streichen an dem Bündnis, |[95] soll, [was beide Seiten beschließen, sich in Übereinstimmung mit] dem Eid befinden. Aufzeichnen lassen sollen den Ve|[rtrag die Städte auf Stele]n und (diese) aufstellen in einem Heiligtum nach ihrem Be|[lieben.] *vacat*

Die Inschrift verzeichnet eine Bündnisvereinbarung zwischen Athen und Sparta (Λακεδαιμονίοις, Z.84f) im Jahr 268/7 v. Chr., um gegen die Makedonen unter Antigonos II. Gonatas zu kämpfen. Später wird diese Episode als der Chremonideische Krieg bezeichnet.[748]

Wie sich bereits gezeigt hat, sicherten Ares und Athena Areia sowohl die Einhaltung des Eides wie auch den militärischen Erfolg des Vertrags.[749] Überraschend ist, dass Ares hier nicht an letzter Stelle steht, wie es in den beiden womöglich vorangehenden Staatsverträgen der Fall war. Er steht genau in der Mitte der Auflistung zwischen Helios und Athena Areia. Die höhere Position des Ares in der Aufzählung mag mit einer größeren Bedeutung des Gottes für den Vertrag erklärt werden, doch bleibt diese Frage vorerst unbeantwortet.[750]

744 Bayliss (2013) 160; Brulé (2005) 151ff.
745 Zur Bedeutung der Athena Areia: siehe. S. 117ff.
746 Insgesamt ist es sechsmal in Staatsverträgen belegt und damit häufiger als jedes andere Epitheta: vgl. Brulé (2005) 143f.
747 Übers.: HGIÜ 323.
748 Die Daten des Chremonideischen Krieges sind umstritten. Ich folge hier den Angaben des Neuen Paulys: Engels, J., DNP 2 (Stuttgart 1997), Sp. 1151–2 s.v. Chremonideischer Krieg.
749 Siehe S. 142f.
750 Siehe S. 336f.

Letztlich ist zur Rolle des Gottes in den Staatsverträgen festzuhalten, dass Ares gemeinsam mit den anderen Gottheiten als Eidwächter fungiert hat. Darüber hinaus stellten sein kriegerischer Charakter und die Kooperation mit Athena den militärischen Erfolg der jeweiligen Verträge sicher, bei denen es sich immer um Bündnisse handelte. Häufig beeideten die Vertragspartner einen abgeschlossenen Vertrag mit einem (beidseitigen) Schwur auf mehrere Götter, wodurch diese zu Zeugen erhoben wurden und die Einhaltung der Bestimmungen garantieren sollten.[751]

2.1.7 Der Areshügel – Ἄρειος παγος

Inmitten der Polis Athen, nordwestlich der Akropolis, erhebt sich der sogenannte und bereits erwähnte Ἄρειος παγος. Sein Name soll sich entweder von dem griechischen Gott oder dem Terminus ἀρά, dem Begriff für einen Fluch, ableiten. In diesem Fall stünde der Name des Hügels vorzugsweise mit den Erinyen, den Rachedaimonen, in Verbindung, die beispielsweise in der Orestie Agamemnons Sohn Orestes quälen, bis dieser auf dem Areopag von seinen Verbrechen freigesprochen wird. Dadurch würde die Relation zwischen dem Ort und Ares negiert.[752]

Wenn aber die ursprüngliche und geläufigere Version zutrifft, dann leitet sich Ἄρειος παγος von Ares ab. Verbreitet wurde die Etymologie des „Areshügels“ in zwei Versionen. Deren Existenz zeigt, dass den Athenern wohl selbst nicht mehr bewusst war, aus welchem Grund der Ort seinen Namen erhalten hat. Im Folgenden werde ich auf die Etymologie des Areshügels und die Frage, ob sich ein Kult des Gottes dort befunden hat, eingehen:

Aischyl.	πάγον δ᾽ Ἄρειον τόνδ᾽, Ἀμαζόνων ἕδραν	Den Areshügel hier, der Amazonen Sitz
Eum.	σκηνάς θ᾽, ὅτ᾽ ἦλθον Θησέως κατὰ φθόνον	und Lager, als sie kamen, Theseus voller Haß
685–690	στρατηλατοῦσαι, καὶ πόλιν νεόπτολιν	Mit Kampf zu überziehn, und ihre neue Burg,
Athena	τήνδ᾽ ὑψίπυργον ἀντεπύργωσαν τότε·	die hochgetürmte hier, entgegentürmten einst
	Ἄρει δ᾽ ἔθυον, ἔνθεν ἔστ᾽ ἐπώνυμος	und Ares opferten, woher den Namen trägt
	πέτρα, πάγος τ᾽ Ἄρειος.[753]	die Felsenhöh Areopag.

Aischylos gibt in den *Eumenides* die erste Variante wieder: Als die kriegerischen Amazonen Athen belagerten, errichteten sie auf dem Hügel gegenüber der Akropolis ihr Lager, um von dort aus die Akropolis anzugreifen. Während sie dort lagerten, opferten die Amazonen Ares und weihten ihm somit diesen Ort.[754] In der vor allem von Aischylos überlieferten Version assoziierten die Athener wegen des Opfers fortan den Hügel mit Ares, der auf diese Weise zu seinem prägnanten Namen kam.

751 Vgl. Bayliss (2013) 147f.; Burkert (2011) 376; Lonis (1979) 273.
752 Gonzales (2004) 168f.
753 Text und Übers. für Aischylos᾽ Eumenides: O. Werner/B. Zimmermann.
754 Schol. Aristoph. Lys. 191; Hogan (1984) 173f. Die weißen Pferde stehen womöglich in Bezug zu Ares᾽ Vorliebe zu Pferden, womit sie ein besonders wertvolles Opfer gewesen wären: siehe S. 339f.

Die Amazonen galten einigen Autoren als „Töchter des Ares“ oder genossen zumindest seine Protektion.[755] Sie wurden wohl wegen ihres aggressiven, kriegerischen Verhaltens und ihrer Fremdheit mit Ares, der selbst bisweilen als Außenseiter charakterisiert wird, verknüpft und als dessen Nachkommen bezeichnet.[756] Wahrscheinlich sollte das Opfer der Amazonen diese Beziehung und die Fremdheit zusätzlich verstärken.[757] Die Verbindung zwischen den fremden Elementen des Ares und den Amazonen diente womöglich dazu, ungewöhnliche oder fremde Elemente in den Mythen und im Stadtbild zu erklären. So wird neben dem Hügel des Ares von alten Amazonengräbern zwischen dem Areopag und dem Tor zum Piraeus berichtet, deren Anwesenheit für die Athener wohl ungewöhnlich und erklärungsbedürftig war.[758] Indem der Areshügel und die Amazonengräber durch Integration in Mythen und Tragödien miteinander verbunden wurden, suchten die Athener möglicherweise eine Erklärung für die ihnen unklare Etymologie des Hügels, wie auch die Anwesenheit der Amazonengräber in Athen, zu finden.[759]

Die zweite Version, die des Euripides, schildert, dass sich die Götter auf dem Hügel versammelt hätten, um über Ares zu Gericht zu sitzen. Poseidon warf Ares vor, in Selbstjustiz seinen Sohn Halirrhotios ermordet zu haben, weil dieser die Arestochter Alkippe vergewaltigt hatte:

Eur. El.	ἔστιν δ᾽ Ἄρεώς τις ὄχθος, οὗ πρῶτον θεοὶ	Dort ist ein Areshügel, wo die Götter einst
1258–	ἕζοντ᾽ ἐπὶ ψήφοισιν αἵματος πέρι,	Zuerst zum Blutgerichte sich versammelten,
1263	Ἁλιρρόθιον ὅτ᾽ ἔκταν᾽ ὠμόφρων Ἄρης,	Als, um der Tochter frevle Liebe in Zorn entbrannt,
Dioskur	μῆνιν θυγατρὸς ἀνοσίων νυμφευμάτων,	Ares den Halirrhothios grausam mordete,
	πόντου κρέοντος παῖδ᾽, ἵν᾽ εὐσεβεστάτη	Den Sohn des Meerbeherrschers. Seitdem sprechen dort
	ψῆφος βεβαία τ᾽ ἐστὶν· ἔκ του θεῶν.[760]	Untrüglich, heilig, unverrückbar Götter Recht

Nach dem Prozess soll Athena die Athener verpflichtet haben, in Zukunft über vergleichbare Blutverbrechen auf diesem Hügel zu richten. So sei der Areopag, der Gerichtshof für Blutgerichtsfragen (z. B. Mord), entstanden, der womöglich eine der ältesten athenischen Institutionen war.[761] Wie in der ersten Version wurden ein für Athen vorteilhafter Mythos und eine existierende Einrichtung der Polis Athen miteinander verwoben.[762] Die Athener versuchten näm-

755 Apollod. bibl. 2.98, epi. 5.1, Apoll. Rhod. 2.382–385; 2.985–995; 2.1169–76; Lys. or. 2.4.

756 Mayor, A., The Amazones: lives and legends of warrior women across ancient world (Oxford 2014), S. 164; Langer, M., Amazonen als Einwanderinnen. Ursprung, Konstruktion und Dekonstruktion mythischer Verwandtschaft in Athen und Ephesos. In: Renger, A.-B.; Toral-Niehoff, I. (Hgg.): Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel. [= Berlin Studies of the Ancient World 29] (Berlin 2015), S. 103–134, hier: 124 und Anm. 5.

757 Die Bezeichnung des Ares als Thraker entfremdet ihn von den Griechen: siehe S. 62f., 364f.

758 Plut. Thes. 27.1 und 27.5, 27.6; Paus. 1.2.1.

759 Langer (2015) 124.

760 Text: M. J. Cropp; Übers.: J. J. Donner/ R. Kannicht.

761 Paus. 1.28.5–6; Gonzales (2004) 166f.; Forrest, W. G.; Stockton, D. L., The Athenian archons. A note. Historia 36 (1987), S. 235–240.

762 Demosth. or. 23.66; Eur. Iph. T. 939–86, 1470–5, Or. 1648–1652; Paus. 1.28.5–6. Zu Beginn war der Areopag noch ein bedeutendes Gremium der Polis mit weitreichenden Kompetenzen, verlor aber als Ergebnis

lich, die unklare Etymologie des Areshügels durch Verbindungen eines Mythos mit einem realen Ort zu verbinden und in Einklang zu bringen.

Beide Versionen sind demnach zu Recht als nachträglicher Versuch zu interpretieren, den Namen des Hügels zu erklären, weil die ursprüngliche Bedeutung aus dem Gedächtnis der Menschen verschwunden sein könnte. Insbesondere der Prozess gegen Ares versucht, eine Verbindung zwischen den Mythen und dem späteren Gerichtshof zu konstruieren, indem es die Namensgebung mit einer Rechtsangelegenheit begründet.[763]

Umso mehr überrascht, dass Ares dort wahrscheinlich keine Opfer erhalten hat. Pausanias berichtet zwar von einem Altar für Athena Areia und für die Erinyen vor Ort, aber nicht für den (mutmaßlichen) Namensgeber Ares. Der archäologische Befund auf dem Areopag scheint die Angaben des Pausanias zu bestätigen.[764] Es ist immerhin denkbar, dass Ares auch im Rahmen des Kults der Enyo und der Athena Areia ein Opfer erhalten hat, da er, wie sich gezeigt hat, eng mit ihnen verbunden war.[765] Wenn Ares auch keinen Kult auf dem Areopag hatte, so war doch sein Name untrennbar mit dem Hügel und der Institution verbunden und Ares somit immer in Athen gegenwärtig. Das hohe Alter der Amazonengräber und des Areopags mag andeuten, dass Ares bereits in (vor)archaischer Zeit in Athen bekannt war und verehrt wurde.

mehrerer Reformen (u. a. Ephialtes) zunehmend Einfluss und Funktionen. Es blieb jedoch für Blutgerichtsfragen zuständig: Welwei (1992) 108–113, 192–198. „Vorteilhaft“ für die Athener ist in beiden Fällen das Umfeld und das Ergebnis der Mythen. Im Fall der Amazoneninvasion schlugen die Athener die fremden und bedrohlichen Invasoren zurück, während im zweiten Fall die Götter selbst Athen zum Verhandlungsort bestimmten. Auf diese Weise erscheint Athen im positiven Licht und kann sich so eines besonderen Status rühmen.

763 Vgl. Langer (2015) 124; ähnlich, aber noch nicht so zielgerichtet: Gonzales (2004) 166f.

764 Gonzales (2004) 168f.

765 Siehe S. 43, 122–126, 356, 359.

2.1.8 Ares in Attika – Zwischenfazit

Ein Ziel dieses Kapitels war es, den Einfluss der frühgriechischen Dichtung auf Ares und die Vorstellungen von Ares in Athen zu ergründen. Dazu wurde auf eine große Bandbreite an unterschiedlichen Quellen aus der Ikonographie, Literatur (Tragödien) und Epigraphik, die von der Archaik bis in das frühe Prinzipat reichen, zurückgegriffen. In der folgenden Tabelle wird anhand der Kategorien die diachrone Verteilung der Befunde zu Ares deutlich:

	Ikonografie	Literatur	Grabinschriften	Weihinschriften	Kultinschriften
600 bis 500	Vasenmalerei		Kroisos		
500 bis 400	Vasenmalerei Ares des Alkamenes Parthenonfries	Tragödiendichter Philosophen Rhetoriker	Melanopos/Makartatos	Hegelochos	Ephebischer Eid
400 bis 300			Glaukiades Megarer		Altarbau in Acharnai
300 bis 200				Demosthenes	Ehrendekret für Timokrite
200 bis 100					Ehrendekret für Aglaurospriesterin
100 bis 1					Widmung für Ares und Augustus

Zwei Punkte lassen sich mit Blick auf die Tabelle insbesondere betonen:

- Die Präsenz des Ares in den Quellen nimmt nach einer Hochzeit in der Klassik seit dem Ende des Peloponnesischen Krieges (404 v. Chr.) bis zum Prinzipat (27 v. Chr.) stetig ab.
- Nahezu abrupt verschwindet Ares als Motiv und Thema in der Ikonografie und der Lyrik, wohingegen er in den Inschriften, besonders den Kultinschriften, bis in die römische Zeit präsent bleibt.

Daher ist zu konstatieren, dass Ares in den verfügbaren Quellen von der Archaik bis in die römische Zeit nachgewiesen werden kann, der Fokus jedoch auf der Klassik liegt.[766]

Die Vorstellungen von Ares in Athen fokussieren sich auf seine kriegerischen Aspekte. Diverse Bilder auf der Keramik bilden ihn in kriegerischer Aufmachung ab und knüpfen auch in Ihren Motiven an die epische Vorgabe an. Auch die Tragödien reproduzieren oftmals das

766 Generell scheint der Anteil mythologischer Themen in der Ikonographie seit der Klassik rückläufig zu sein. Vor allem in der Vasenmalerei verdrängten neue Motive wie Blumen, Tiere oder Szenen aus dem Alltagsleben die bislang bevorzugten mythologischen Themen: Bruneau, P., LIMC 2/1 (1984), 479–498 s.v. Ares; siehe S. 71–78.

homerische Vorbild, indem sie Ares als Kraft der Zerstörung darstellen, auch wenn sie durchaus neue Akzente setzen, wie die Darstellung als unberechenbaren wie unparteiischen Richter im Kampf. In den lokalen Grabinschriften nehmen ihn Athener als einen todbringenden, aber nicht identifizierten Krieger wahr, deuten ihn indessen zugleich als Schutzherrn der Wohlhabenden und „Bürgersoldaten*“ (agathoi/hippeis*). Terminologisch wird sein kriegerischer Charakter aufgegriffen, indem Ares wie in der Ilias metonymisch für eine Reihe von Begriffen steht: Krieg, Schlacht, ein Heer oder eine Waffe. Ares fungiert in diesen Kontexten vorrangig als ein Zerstörer und damit als Sinnbild eines Krieges oder einer Schlacht, womit eine starke Orientierung an den traditionellen Epen, vorrangig der Ilias, festzustellen ist.

Im Kult wird hingegen evident, dass die Vorstellungen von Ares im Vergleich zu den homerischen Epen angepasst wurden: Er wacht gemeinsam mit Athena (Areia) und Aglauros wohlwollend über die athenischen Epheben und die Magistrate, die den Schutz und damit den Wohlstand von Athen verantworten. Zwar betont diese Rolle auch die kriegerischen Aspekte des Ares, doch wird seine Kraft hier maßgeblich zum Vorteil der Polis kanalisiert. Auf diesen Sachverhalt deuten ebenfalls die Staatsverträge, in denen Ares mit den anderen Gottheiten über die Einhaltung der Eide und der Vertragsbestimmungen achtet und somit seine Kräfte funktionell der Polis zur Verfügung stellt. Hervorzuheben ist die – vor allem von Gonzales betonte – Rolle als Rächer in den Tragödien des Aischylos und des Sophokles, die sich mit seiner Aufgabe als Eidwächter bei den Staatsverträgen assoziieren lässt.

Für das Profil des Ares sind multiple Rolle in der religiösen Vorstellungswelt und daher Ambiguität festzustellen. Auch wenn der Krieg und seine Auswüchse seine bevorzugten Betätigungsfelder sind, ist Ares auch in der Polis Athen als Beschützer, Eidwächter und Rächer und Patron der Epheben fest etabliert.

Wie jedoch werden diese Ambiguität und die Rolle des Ares in den einzelnen Quellensegmenten rezipiert? Wie äußert sich die Wahrnehmung und wie deuten sich Ambivalenzen an?

(1) Ikonographie: Abbildungen zeigen den kriegerischen Ares sowohl inmitten der anderen Götter als auch als Außenseiter, der an die Peripherie der Szenen gedrängt ist. Damit steht Ares ambivalent zwischen Ablehnung und Aufnahme durch die olympischen Götter. Die negative Darstellung wird durch die epischen Vorgaben bedingt, die Einfluss auf die Motive der Vasenmalerei hatten, wohingegen die Darstellung des Gottes unter seinesgleichen auf seine positive Wirkung für die Polis zurückzuführen ist.

(2) Tragödien: Alle drei Tragödiendichter ziehen ihre Inspiration aus den homerischen Vorbildern und interpretieren Ares vor allem als todbringende Kraft. Seine Rolle als Kampfrichter ist jedoch als ambivalent zu bezeichnen, weil er den Ausgang eines Kampfes ebenso unbere-

chenbar wie unbestechlich festlegt. Eine ähnliche Aussage lässt sich für die Anrufungen in der *Heptá* treffen, weil Ares sowohl als Helfer für den Angriff als auch für die Verteidigung nutzbar gemacht wird. Auch der Aspekt der Rache ist nicht konsequent negativ konnotiert, sondern ambivalent, da Ares zu diesem Zweck mit Dike (Gerechtigkeit) kooperiert und somit eine Art primitiver Gerechtigkeit darstellt.

(3) Grabinschriften: Zwei der Epigramme deuten Ares als „Todesverursacher" der Gefallenen. Damit weisen sie durch Rückgriff auf die Sprache der Ilias auf die Gefährlichkeit des Gottes und metonymisch auch des Krieges hin. Ein anderes Epigramm erhebt Ares allerdings zum wohlwollenden „Patron" der *agathoí*, Kriegern und Bürgersoldaten, die den Staat verteidigen. Möglicherweise sollte auch das Relief der beiden Reiter auf der Inschrift auf eine positive Beziehung des Gottes zu den *Hippeís* deuten, auch wenn aufgrund der Fragmentierung die letzte Gewissheit fehlt. Dennoch unterstützen viele Quellen den Eindruck, dass Ares sich für Pferde und deren Besitzern begeistert, wie sich auch noch zeigen wird. Man muss also festhalten, dass Ares in den Epigrammen eine ambivalente Funktion zwischen seiner Rolle als todbringender Krieg(er) und als Vorbild der Kämpfer einnimmt.

(4) Kult und Staatsverträge: Die traditionellen Epen definieren Ares als todbringende Kraft auf beiden Seiten des Krieges, die aufgrund seiner Unberechenbarkeit und Brutalität außerhalb der geordneten Poliswelt steht, wie es auch die Grabinschriften teilweise noch andeuten. Im Kult und in den Staatsverträgen wird er anders rezipiert. Die kriegerische Rolle ist zwar auch dort zentral, jedoch wirkt er gemeinsam mit den anderen Gottheiten über die Epheben und in den Staatsverträgen zum Schutz Athens. Kult und Staatsverträge richten folglich die zerstörerischen Kräfte auf potentielle Feinde und Eidbrecher. Die Polis zieht aus Ares also einen positiven Nutzen: Ares wird zu einem Beschützer. Damit relativiert sich die als bedrohlich empfundene und kriegerische Rolle des Ares und schafft eine ambivalente Gottheit, die zugleich zerstörerisch wie schützend wirkt. Anzumerken ist die Kooperation des Gottes mit Athena (Areia), mit der er in der Ilias häufig im Konflikt lag. Die in der Ilias geschaffene Konkurrenz ist zumindest in Kult und Staatsverträge nicht zu verifizieren.

Zusammenfassend lässt sich zu Ares in Athen festhalten, dass es sich bei ihm um eine zumeist kriegerische Gottheit handelte. Seine Kräfte wurden im Sinne der homerischen Vorgabe vor allem in der Ikonographie und den Tragödien als verderbliche und zerstörerische Kräfte des Krieges interpretiert. Dem gegenüber steht seine kultische Präsenz in der Polis Athen selbst, wo besagte Kräfte nützlich gemacht werden. Daraus ergibt sich ein sehr traditionelles und ambivalentes Bild des Ares, das beinahe ausschließlich auf Aspekte des Krieges fokussiert ist und damit den epischen Vorbildern weitestgehend gleicht.

2.2 Ares auf der Peloponnes

Bei der Beschäftigung mit der Peloponnes wird man mit den Namen historisch bedeutender Ortschaften wie Argos, Korinth oder Sparta konfrontiert. Da Sparta für seine militärisch ausgerichtete Gesellschaft bekannt ist,[767] wäre dort eine deutliche Bevorzugung des Ares im religiösen Umfeld zu erwarten. Seine Stellung in Sparta erweist sich im weiteren Verlauf jedoch als weniger relevant, als es der kriegerische Kosmos vor Ort andeutet.[768] Und dennoch zeigt insbesondere die Peloponnes ein ganz eigenes Bild des Ares.

Insgesamt sind 13 Kultstätten des Ares auf der Halbinsel identifiziert. Als problematisch erweist sich die zeitliche Einordnung dieser Kultstätten, denn ausschließlich der Reiseschriftsteller Pausanias aus dem 2. Jh. n. Chr. hat sie bezeugt. Daher ist selbst eine relative Datierung der meisten Kultstätten unmöglich, solange nicht weitere epigraphische oder archäologische Befunde eine Antwort auf diese Frage unterstützen.

Daneben hat die althistorische Forschung weitere Zeugnisse zu Ares auf der Peloponnes bislang kaum berücksichtigt, die auch den Einfluss der frühgriechischen Dichtung auf die lokalen oder regionalen Vorstellungen von Ares näher beleuchten. Diese Sammlung umfasst zwei Staatsverträge aus hellenistischer Zeit, ein Epigramm aus Tegea, zwei Passagen aus den Kampfparänesen des Dichters Tyrtaios sowie vier Linear-B-Tafeln aus Mykene und Pylos, die jedoch im Rahmen der Linear-B-Funde aus Knosos behandelt werden.[769] Im Folgenden werden deshalb gleichermaßen der einflussreiche Bericht des Pausanias und die weiteren Befunde untersucht. Aufgeteilt sind sie auf sechs Regionen der Peloponnes: die Argolis, Lakonien, Elis, Achaia, Arkadien und die Corinthia.[770]

2.2.1 Argolis

Im Osten der peloponnesischen Halbinsel liegt die Argolis. Der Reiseschriftsteller Pausanias berichtet in diesem räumlichen Umfeld von drei recht unterschiedlichen Kultstätten des Ares in Argos, Troizen und Hermione.

767 Welwei (2011) 77f., 86, 126; Thommen, L., Einleitung: Überlegungen zum frühen Sparta. In: Luther, A. et al. (Hgg.), Das frühe Sparta (München 2006), S. 9–14, hier: 11f.; Gonzales (2004) 65; Schulz, R., Athen und Sparta (Darmstadt 2003), S. 57, 66.

768 Siehe S. 163–170.

769 Siehe S. 239ff.

770 Im Gegensatz zum Kapitel über Ares in Athen (Kap. 2.1) werden die Quellen nicht nach Kategorien aufgeschlüsselt, sondern chronologisch geordnet.

A. Argos

Das erste dieser drei Heiligtümer stand im Territorium von Argos, einer der ältesten Siedlungen im antiken Griechenland.[771] Innerhalb des umfangreichen Herrschaftsbereiches der Polis finden sich etliche peri- und extraurbane Kultstätten,[772] zu denen ein Doppeltempel, ein sogenannter ἱερὸν διπλοῦν, des Ares und der Aphrodite gehörte, den Pausanias auf folgende Weise beschreibt:

Paus. 2.25.1	ἡ δ᾽ ἐς Μαντίνειαν ἄγουσα ἐξ Ἄργους ἐστὶν οὐχ ἥπερ καὶ ἐπὶ Τεγέαν, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν πυλῶν τῶν πρὸς τῇ Δειράδι. ἐπὶ δὲ τῆς ὁδοῦ ταύτης ἱερὸν διπλοῦν πεποίηται, καὶ πρὸς ἡλίου δύνοντος ἔσοδον καὶ κατὰ ἀνατολὰς ἑτέραν ἔχον. κατὰ μὲν δὴ τοῦτο Ἀφροδίτης κεῖται ξόανον, πρὸς δὲ ἡλίου δυσμὰς Ἄρεως: εἶναι δὲ τὰ ἀγάλματα: Πολυνείκους λέγουσιν ἀναθήματα καὶ Ἀργείων, ὅσοι τιμωρήσοντες αὐτῷ συνεστρατεύοντο.[773]	Der Weg, der aus Argos nach Mantineia führt, ist nicht der gleiche, der nach Tegea führt, sondern dieser geht vom Tor beim Deiras aus. An diesem Weg ist ein Doppeltempel errichtet, der einen Eingang zum Untergang und einen weiteren zum Aufgang der Sonne hat. Auf dieser Seite befindet sich ein Xóanon der Aphrodite, auf der anderen des Ares. Beide Agalmata sollen Weihgeschenke des Polyneikes und der Argiver sein, welche als Beistand mit ihm zu Felde gezogen waren.

Das *hieron* befand sich an der nach Westen führenden Straße von Argos nach Mantineia, wenn man die Stadt durch das sogenannte Deiras-Tor verlässt. Prägnant ist die Ausrichtung des Sakralgebäudes: Die Tempelhalle der Aphrodite war in Richtung des Sonnenaufgangs und die des Ares in Richtung des Sonnenuntergangs ausgerichtet, sodass das Sonnenlicht zu bestimmten Stunden in die *cella* und somit auf die *Agalmata* fiel. In der jeweiligen *cella* stand ein *xoanon* des Ares und der Aphrodite, die beide angeblich von Polyneikes und den Argivern geweiht wurden. Dem knappen Bericht des Pausanias mangelt es insbesondere an einer Beschreibung des sogenannten ἱερὸν διπλοῦν,[774] sodass schwer vorstellbar ist, wie das Gebäude konkret ausgesehen hat.

Kultträger in diesem Doppeltempel waren Ares und Aphrodite, zwischen denen womöglich eine Kultgemeinschaft bestand: Beide besaßen nämliche ihre eigene *cella* innerhalb des Tempels und waren deshalb gleichberechtigt. Gegen diese Gemeinschaft mag man einwenden, dass ihre *cellae* räumlich voneinander getrennt waren. Dieser Umstand bedeutet vielleicht aber auch nur, dass sie getrennt verehrt werden konnten. Beide Hallen bildeten nämlich einen

771 Besiedlung in frühhelladischer Zeit: Lafond, Y., DNP 1 (Stuttgart 1999), Sp. 1070ff. s.v. Argos (II C).

772 Auffahrt, C., Das Heraion von Samos oder das Heraion von Argolis? Religion im Prozeß der Polisbildung. In: Freitag, K.; Funke, P.; Haake, M. (Hgg.), Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001 [Historia Einzelschriften 189] (Stuttgart 2006), S. 73–89, hier: 83. Extraurbane Heiligtümer befanden sich meist in Entfernung zwischen 5 und 12 km (oder mehr) von der *asty* einer Polis: De Polignac, F., La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société, VIII-VIIe siècles avant J.-C (Paris 1984)., S. 33. Deshalb handelt es sich womöglich auch um ein periurbanes Heiligtum, da es etwa 4 km östlich vom Deiras-Tor entfernt ist: Fusco, U., The Sanctuary of Aphrodite and Ares (Paus. 2.25.1) in the Periurban Area of Argos and Temples with a Double Cella in Greece. Tekmeria 13 (2016), S. 97–124, hier: 100.

773 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „Xoanon“ statt „Schnitzbild“; „Agalmata“ statt „Schnitzbild“.

774 Fusco vermutet anhand von Vorbildern, dass der Bau entgegengesetzte Cellae hatte: Fusco (2016) 109–115.

Tempel, sodass hier von einer Kooperation zwischen Ares und Aphrodite auszugehen ist.[775] Weitere Kultgemeinschaften beider Gottheiten an anderen Orten unterstreichen dieses Bild einer kultischen Verbindung. Letztlich spricht ebenfalls ihre tiefe Verbundenheit in den traditionellen Epen für diese Annahme.[776]

In den Tempelhallen stand jeweils ein *xoanon*. Dieser Begriff, das hat die neueste Forschung gezeigt, umschreibt terminologisch üblicherweise eine kunstvoll gefertigte (Holz-)Statue. Doch handelt es sich nicht *per se* um ein Kultbild, wie bisweilen angenommen wird, weil beim αγαλμα bekanntlich vielmehr Aufstellungsort (im Tempel) und Kulthandlung für den Status einer solchen Statue ausschlaggebend sind.[777] Entscheidend im vorliegenden Fall ist das Faktum, dass die *xoanoi* ihren Platz im Tempelinneren hatten. Deshalb sind sie mit einer gewissen Berechtigung als Kultbilder zu bezeichnen.

Beide Kultbilder beschreibt Pausanias nicht näher, der dafür allerdings bestens über die Weihenden informiert ist. Woher er seine präzisen Informationen hat, verschweigt er. Denkbar wären ein lokaler Mythos oder eine Inschrift, durch die er erfahren hat, dass Polyneikes und die Argiver diese Statuen geweiht haben. Er hatte, so schildert es Aischylos' *Hepta*, gemeinsam mit den Argivern einen Angriff auf Theben unternommen, um seinem Bruder Eteokles die ersehnte Herrschaft zu entreißen.[778] Die Verbindung zur Vorgeschichte von Argos wertete also die identitätsstiftende Bedeutung der Kultstätte auf und so mag das Heiligtum in der Zeit des Pausanias als eine Art „Erinnerungsort" für die Einwohner von Argos gedient haben. Zugleich schlägt diese Geschichte eine Brücke zu Ares und Aphrodite, die in Theben mythologisch und auch kultisch verwurzelt waren. Die Figur des Polyneikes verbindet ebenfalls Theben, Argos und die beiden Götter, weil sich sein Stammbaum über Kadmos und Harmonia auf Ares und Aphrodite zurückführen lässt. Dadurch wird die Bedeutung des Heiligtums zusätzlich unterstrichen.[779] In der Vorstellungswelt der Griechen spielt die Geschichte eine immanente Rolle für das Selbstverständnis von Argos (und Theben), sodass sie vor allem die Bedeutung wie das hohe Alter der *xoanoi* und des Tempels betont.[780] Damit beendet Pausanias seine Beschreibung.

775 Ähnlich: Budin, S. L., Aphrodite Enoplion. In: Pickup, S.; Smith, A. C. (Hg.): Brill's Companion to Aphrodite (Leiden/Boston 2010), S. 79–113, hier: 101f.

776 Athen: Paus. 1.8.4; Olympia: Paus. 5.15.6; Paus. 8.37.11–12; Geschwister: Hom. Il. 5.359, 21.416-7; Liebespaar: Hom. Od. 8.266–366; Ehepaar: Hes. Theog. 933–937; siehe S. 361–363.

777 Scheer (2004) 19ff., 33f.; Donohue, A. A., Xoana and the Origins of Greek Sculpture (Atlanta 1988), S. 12, 23f., 38, 110.

778 Aischyl. Sept. 105–107, 135–6, 908–910, 943–945; siehe S. 85ff.

779 Paus. 9.5.1–3, Apollod. bibl. 3.25; ähnlich: Vian, F., Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes (Paris 1963), S. 108f.; siehe S. 219f.

780 Ähnlich: Pirenne-Delforge (1994) 168; Millington (2013) 100. Ares und Aphrodite sind in Argos womöglich auf einer römischen Münze abgebildet: Ares mit der Lanze links, Aphrodite mit einem Delphin rechts: cf. Imhoof-Blumer, F.W.; Gardner, P., A Numismatic commentary on Pausanias (Chicago 1964²) 41f., Pl. L, n. 50.

Werfen wir einen Blick auf die archäologischen Befunde: Einen Kandidaten für den Tempel des Ares und der Aphrodite hat Vollgraff möglicherweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgegraben. Die damals gefundenen Fundamente lagen jenseits des Flusses Charadros, den bereits Pausanias erwähnt, hinter Oinoe beim Berg Artemision, der eine Viertelstunde Fußmarsch vom vermuteten Standort Deiras-Tor entfernt liegt. Die Ausrichtung der Fundamente scheint, laut Vollgraffs Bericht, die Angaben des Pausanias zu bestätigen, demzufolge die eine Seite zum Sonnenaufgang und die andere zum Sonnenuntergang wies.[781]

Thukydides, der im 5. Jh. v. Chr. sein Werk über den „Peloponnesischen Krieg" verfasste, berichtet ebenfalls von einem außerstädtischen Heiligtum in Argos. Er betont dessen spezifischen Stellenwert als Ort, an dem die Argiver Militärprozesse (στρατείας δίκας) nahe einem Altar am Fluss Charadros, außerhalb der *asty*, durchführten.[782] Aufgrund der Lage des Doppelheiligtums wie auch des Altars am Charadros wird bisweilen angenommen, dass die beschriebenen Orte übereinstimmen und besagte Prozesse womöglich im Heiligtum des Ares und der Aphrodite abgehalten wurden.[783] Die Ausrichtung des Heiligtums soll diese Zuweisung unterstützen: Der kriegerische Ares blickte in Richtung Arkadien und damit nach außen, wohingegen Aphrodite als Göttin der Harmonie ihren Blick nach innen, nach Argos, richtete.[784] Demnach mag man die Stellung des Heiligtums so auffassen, dass die heimkehrende Armee dort ihre Prozesse durchführte, um dann in Harmonie nach Argos zu ziehen oder die Einheit im Inneren zu bewahren.[785]

Allerdings mangelt es der kurzen Beschreibung des Pausanias an dem von Thukydides erwähnten Altar. Umgekehrt erwähnt Thukydides keinen Doppeltempel, sondern nur einen Altar.[786] Zwar lagen beide wohl am Charadros, doch zieht sich dieser in einem weiten Bogen vom Norden bis in den Osten von Argos,[787] sodass ebenfalls eine weitere Kultstätte denkbar wäre. Eine Gleichsetzung oder Verbindung beider Heiligtümer ist somit zumindest fraglich.[788]

781 Vollgraff, W., Fouilles d'Argos. BCH 31 (1907), S. 139–184, hier: 180f. Mittlerweile sind die Fundamente nicht mehr zu sehen. Womöglich wurden sie für neue Bauten verwendet: Gonzales (2004) 82.

782 Thuk. 5.60.6: τόν τε Θράσυλον ἀναχωρήσαντες ἐν τῷ Χαράδρῳ, οὗπερ τὰς ἀπὸ στρατείας δίκας πρὶν ἐσιέναι κρίνουσιν, ἤρξαντο λεύειν. ὁ δὲ καταφυγὼν ἐπὶ τὸν βωμὸν περιγίγνεται· (Thrasylos sollte auf dem Rückzug beim Charadros, wo sie Rechtshändel aus dem Felde vorm Einzug [in die Stadt] zu richten pflegen, bereits gesteinigt werden; aber er flüchtete an den Altar und rettete sich – Übers.: G. Landmann).

783 Gonzales (2004) 82; Pirenne-Delforge (1994) 168.

784 Vgl. Pirenne-Delforge (1994) 168. Sie stützt sich auf eine vergleichbare Einschätzung, die Vernant für Heiligtümer der Hestia und Hermes zieht, in denen das Feminine den inneren und das Maskuline den äußeren Frieden bewahre: Vernant, J.-P., Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. L'Homme 3.3 (1963), S. 12–50.

785 Pirenne-Delforge (1994) 168.

786 Thuk. 5.60.6; Paus. 2.25.1.

787 Pierart, M., Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias. BCH 106.1 (1982), S. 139–152, hier: 142.

788 Fusco nimmt an, dass der Altar, auf den sich Thukydides bezieht, in nördlicher Richtung lag und damit nicht an derselben Straße wie das Doppelheiligtum: Fusco (2016) 104f.

Wenn sie jedoch übereinstimmen und die Prozesse in diesem Doppeltempel stattfanden, dann ist der kriegerische und militärische Charakter des Ares ein Grund dafür.[789]

Markant ist auch der Standort an oder in der Umgebung eines Flusses. An topographisch auffälligen Orten wie Flussübergängen, Pässen und Hügeln wurden Tore oder Heiligtümer errichtet, damit diese die Übergänge zur *asty* oder *chora* markieren. Darüber hinaus gewährleisten sie so den Schutz der so gekennzeichneten (sakralen) Grenzen.[790] Deshalb mag dem Doppelheiligtum ein solch schützender Charakter zukommen. Ares wachte also über die nahe Grenze. Darauf deutet die Ausrichtung seiner Tempelhalle in Richtung Arkadien. Die Position sollte eine Aura der Bedrohung erzeugen und einen möglichen Feind jenseits der Grenze warnen, was passiert, wenn er den kriegerischen Ares wecke. Andere Heiligtümer des Ares lagen ebenso in auffälliger Nähe zu Grenzen, wie im Fall der gemeinsamen Kultstätte mit Aphrodite zwischen den kretischen Poleis Lato und Olus, um das sogar ein Krieg geführt wurde.[791]

Zuletzt ist die Lage des Heiligtums in der *chora* von Argos auch als enge Verbindung der Gottheiten mit dem Wohlstand des Landes interpretiert worden, weil es inmitten der landwirtschaftlich genutzten Flächen lag. Eine vergleichbare Lage ist ebenso bei den Kultstätten des Ares in Hermione und Lykosoura festzustellen, in denen eine Verbindung mit den erdverbundenen Göttern wie Chthonia und Pan bestand, oder Tegea, wo Ares womöglich als Gott des Wohlstands verehrt wurde.[792] Demnach zeige sich in diesem Doppeltempel der Stellenwert des Ares für die Landwirtschaft und den Wohlstand des Landes.[793]

Vor allem jedoch betont wohl die Lage des Tempels in der *chora* den protektiven Charakter des Ares, den der literarische Diskurs bekanntermaßen kaum thematisiert. Indem der Gott die Grenze von Argos (sakral) sichert, unterstützt er auch den Wohlstand des Landes. Ohne den

789 Ähnlich: Gonzales (2004) 8; Fusco (2016) 104f. Budin argumentiert, dass nichts in Pausanias' Beschreibung auf eine kriegerische Aphrodite hindeutet. Sie sei nicht als Kriegsgöttin zu werten, nur weil sie mit Ares im Kult verbunden sei. Ebenso wird sie nicht zur Botengöttin, weil sie mit Hermes kultisch verehrt wird. Zwar gibt es eine Aphrodite Areia in Sparta, aber diese sei eines der wenigen Darstellungen der Aphrodite als „Kriegsgöttin". Die Idee einer kriegerischen Aphrodite hält sie für ein Produkt der römischen Zeit, da sie für die Genese der Römer eine hervorgehobene Bedeutung hatte: Budin (2010) 97–105, 112. Es scheint zu Recht voreilig, Aphrodite in diesem Tempel als kriegerische Gottheit zu charakterisieren, da sie sich in der Ilias nicht nur im Kampf als unfähig erweist, sondern auch das gemeinsame Heiligtum der beiden Götter auf Kreta oder Erwähnungen beider Gottheiten bei anderen Autoren keine Anhaltspunkte auf eine militärische Rolle der Göttin im Zusammenhang mit Ares erlauben: Hom. Il. 5.355–367, 21.416-7; Hom. Od. 8.266–366; Aphrodite bei Homer: Hirschberger (2011) 80; Aischyl. Hik. 659–666; Apollod. bibl. 1.27; Aristot. pol. 1269b; Paus. 9.5.1-3; Plat. symp. 196d; Dera-Heilgtum: S. 250ff.

790 Vgl. Hölscher, T., Die griechische Polis und ihre Räume. Religiöse Grenzen und Übergänge. In: Guggisberg, M. A. (Hg,), Grenzen in Ritual und Kult der Antike. Internationales Kolloquium, Basel, 5. – 6. November 2009 [Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 40] (Basel 2013), S. 47–68; hier: 50, 53f., 60–3; Seiffert, A., Der sakrale Schutz von Grenzen im antiken Griechenland – Formen und Ikonographie (Freiburg 2006), S. 173ff.; De Polignac (1984) 66.

791 Siehe S. 250ff.

792 Paus. 2.35.9–10 (Hermione), Paus. 8.37.11–12 (Lykosoura), Paus. 8.44.7–8 (Tegea).

793 Gonzales (2004) 82.

Schutz ist das Land Angreifern ausgeliefert und ohne Wohlstand kann ein erfolgreicher Schutz des Landes nicht gewährleistet werden.

B. Troizen

Der Reiseschriftsteller Pausanias erwähnt in seinem Bericht über das ostargolische Troizen einen *naos*[794] des Ares:

Paus. 2.32.9	καταβαίνουσι δὲ ἐπὶ τὸν πρὸς τῇ Κελενδέρει καλουμένῃ λιμένα χωρίον ἐστὶν ὃ Γενέθλιον ὀνομάζουσι, τεχθῆναι Θησέα ἐνταῦθα λέγοντες. πρὸ δὲ τοῦ χωρίου τούτου ναός ἐστιν Ἄρεως, Θησέως καὶ ἐνταῦθα Ἀμαζόνας μάχῃ κρατήσαντος: αὗται δ᾽ ἂν εἴησαν τῶν ἐν τῇ Ἀττικῇ πρὸς Θησέα καὶ Ἀθηναίους ἀγωνισαμένων.[795]	Geht man den Weg zum Hafen bei Kelenderis hinab, findet man einen Platz, den sie Genethlion nennen, da sie sagen, Theseus sei dort geboren worden. Vor dieser Stelle ist ein naos des Ares, da Theseus auch hier Amazonen in einer Schlacht besiegte; das werden wohl welche von denen gewesen sein, die in Attika gegen Theseus und die Athener gekämpft haben.

Der *naos* stand nicht innerhalb der Polis, sondern am Weg von Troizen zum Hafen bei Kelendris. Irgendwo entlang dieses Weges lag der sogenannte *Genethlion*, dessen Name den Geburtsort des Helden Theseus bezeichnet, und vor diesem Platz ist besagter *naos* zu verorten.[796] Ferner berichtet er, der Tempel sei als Erinnerung an den Sieg des Theseus über eine Gruppe von Amazonen errichtet worden, die nicht wie ihre Schwestern Athen, sondern stattdessen Troizen angriffen.[797]

Die letzte Äußerung des Reiseschriftstellers erregt Aufmerksamkeit, denn er führt den Sieg über die Amazonen als Grund für den Bau des Arestempels an. Da mehrere Autoren die Amazonen als Kinder und Diener des Ares bezeichnen,[798] erscheint diese Begründung zweifelhaft. Ares steht seinen Nachkommen nämlich in diversen Mythen hilfreich zur Seite,[799] sodass die Gründe für den Tempelbau zusätzlich verwundern.

Erklären lässt sich diese Abweichung damit, dass der Reiseschriftsteller die Mythen, welche die Amazonen als Kinder des Ares identifizieren, unberücksichtigt ließ oder sie ihm unbekannt waren. So erwähnt er zwar elfmal die Amazonen in seinem Werk, nennt sie allerdings

794 Der Terminus wird häufig für einen Tempel oder für die innere Tempelhalle verwendet: LSJ s.v. ναός.

795 Übers.: E. Meyer. Änderung: „naos“ statt „Tempel“.

796 Pausanias. Description of Greece III, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965), Commentary, S. 283 [32.9]. An dem Platz, an dem der Tempel wahrscheinlich stand, befinden sich heute landwirtschaftlich genutzte Flächen und so fehlen von Tempel und Platz bislang jede Spur: Gonzales (2004) 80.

797 Isokr. or. 12.193; Lys. or. 2.4–7; Plut. Thes. 26–29. Zumindest erklärt Pausanias, dass es sich um eine andere Gruppe der Amazonen handelt. Es könnte auch eine eigenständige Geschichte sein: Dowden, K., The Amazons. Development and Functions. RhM 140 (1997), S. 97–128, hier: 118.

798 Die Amazonen sind die Kinder des Ares bei Apollonios von Rhodos, Isokrates und Lysias. Andere Autoren, die den Amazonenmythos verarbeiten, ziehen diese Verbindung nicht: Apoll. Rhod. 2.985–995; Isokr. or. 12.193; Lys. or. 2.4. Jacquemin weist auf diese Verbindung zwischen Ares und den Amazonen, führt diese Anomalie aber nicht aus: Jacquemin (2000) 18.

799 Seine eigenen Kinder unterstützte der kriegerische Gott in der Mythologie, beispielsweise Kyknos gegen Herakles: Apollod. bibl. 2.114. Ares rächte sich nach Alkippes Vergewaltigung durch einen Sohn Poseidons: Apollod. bibl. 3.180, Paus. 1.21.4.

niemals Nachkommen des Ares.[800] Folglich hat Pausanias das Motiv für den Tempel von einer anderen Quelle erhalten. Vielleicht hat er den Grund einem Lokalmythos entnommen oder sie auf einer Inschrift vor Ort entdeckt und dann kommentarlos übernommen.[801]

Indem die Troizener den prestigeträchtigen Status als Geburtsort des Theseus für sich reklamieren und ihm darüber hinaus vor Ort einen Sieg über die Amazonen zusprechen, betonen sie ihre eigene Vergangenheit. Daneben unterstreicht die Verbindung des Tempels mit Theseus und den Amazonen das Alter des Heiligtums. Archäologisch oder epigraphisch belegt ist der *naos* des Ares bislang nicht. Legenden um die Amazonen kursieren immerhin seit dem 7. und 6. Jh. v. Chr. im literarischen Diskurs,[802] sodass die geschilderte Geschichte zumindest ein hohes Alter des Tempels impliziert.[803] Dass sie als identitätsstiftende Erinnerung an diesen Erfolg dann Ares mit einem Tempel ehren, hat die kultische Stellung des Gottes vor Ort aufgewertet und unterstreicht die lokale Vorstellung von Ares als Helfer im Krieg.

Es sind keine anderen *naoi* belegt, die nach einem Sieg dem Ares geweiht wurden. Allerdings fällt Ares' Name auch andernorts im Rahmen militärischer Erfolge: in Tegea auf einer Reliefstele, in Astypalaia auf einem Standbild und auf Tenos in einer Inschrift.[804] Darüber hinaus erfüllte der Tempel eine schützende Rolle für Troizen und deren *chora*, lag er doch außerhalb der Polis an einem wichtigen Weg, wie es ebenfalls beim Aresheiligtum in Argos der Fall war.[805]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es einen *naos* des Ares als Helfer im Krieg in der *chora* von Troizen gegeben hat, der, wie der *Genethlion,* in erster Linie die eigene Erinnerungskultur förderte. Daneben schützte er wohl die sakralen Grenzen.

800 Paus. 1.2.1, 1.15.2, 1.17.2, 1.25.2, 1.41.7, 2.31.4, 3.25.3, 4.31.8, 5.11.4, 5.11.7, 7.2.7–8. Denkbar ist natürlich, dass es sich bei den Amazonen nicht um Kinder des Ares im eigentlichen Sinn handelt, sondern durch die genealogische Verknüpfung mit Ares vielmehr ihr kriegerischer Charakter betont werden sollte. Dennoch wurden die Amazonen mit Ares verbunden, weil die Alternativen Athena und Artemis jungfräulich und damit ohne Nachkommen waren: Tiersch, C., Von den Gründen, eine Amazone zu besiegen – Bezähmung des gefahrvoll Weiblichen. In: Schubert, C.; Weiß, A (Hgg.), Amazonen zwischen Griechen und Skythen (Berlin 2013), S. 111–135, hier: 116f.

801 Womöglich war sich Pausanias selbst nicht sicher, was er von diesem Grund halten sollte. Wenn er zudem keine eigenen Theorien hatte, dann mag er es als Anekdote an den Leser weitergegeben haben.

802 Langer (2015) 107.

803 Möglicherweise findet sich in der Stadtgeschichte ein Anlass, der einen Hinweis auf den Zeitpunkt gibt, an dem der Tempel errichtet wurde. Wie viele andere Hafenstädte litt Troizen unter den Überfällen von Seeräubern, vor allem im 1. Jh. v. Chr. (Plut. Pomp. 24). Daraufhin habe man den Hafen bei Kelendris angelegt. Sofern dies der Fall ist, könnten auch der Weg, der Platz und der Tempel angelegt worden sein. Ähnlich: Gonzales (2004) 80 Anm. 94.

804 Paus. 8.48.4–5; IG XII 3 211; IG XII 5 913; siehe S. 181ff., 267f., 274f.

805 Siehe S. 154ff.

C. HERMIONE

Auch für die Hafenstadt Hermione, die südwestlich von Troizen an der Südküste der Argolis liegt, erörtert Pausanias die örtlichen Kultstätten. Er erwähnt einen weiteren *naos* und ein *agalma* des Ares, deren religiöses Umfeld ungewöhnlich ist. Die Lage der Kultstätte schildert der Reiseschriftsteller so:[806]

Paus. 2.35. 9-10	ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ναός: εἰκόνες δὲ περὶ πάντα ἑστήκασιν αὐτόν. οὗτος ὁ ναός ἐστιν ἀπαντικρὺ τοῦ τῆς Χθονίας, καλεῖται δὲ Κλυμένου, καὶ τῷ Κλυμένῳ θύουσιν ἐνταῦθα. Κλύμενον δὲ οὐκ ἄνδρα Ἀργεῖον ἐλθεῖν ἔγωγε ἐς Ἑρμιόνα ἡγοῦμαι, τοῦ θεοῦ δέ ἐστιν ἐπίκλησις, ὅντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι. παρὰ μὲν δὴ τοῦτόν ἐστιν ἄλλος ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἄρεως, τοῦ δὲ τῆς Χθονίας ἐστὶν ἱεροῦ στοὰ κατὰ τὴν δεξιάν, Ἠχοῦς ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων καλουμένη:[807]	Es gibt noch einen anderen naos, um den ganz herum Statuen stehen. Dieser naos liegt dem der Chthonia gegenüber und heißt [naos des] Klymenos, und sie opfern hier dem Klymenos. Ich glaube aber nicht, daß ein Argiver Klymenos nach Hermione gekommen ist, sondern es ist ein Beiname des Gottes, der unter der Erde König sein soll. Neben diesem ist ein weiterer naos und ein *agalma* des Ares. Rechts vom hieron der Chthonia befindet sich eine Stoa, von den Einheimischen Echohalle genannt; […].

In der direkten Umgebung standen nämlich ein Heiligtum der Chthonia und ein Tempel des Klymenos. Insbesondere wundert sich der Reiseschriftsteller, dass der Name Klymenos mit einem gleichnamigen Argiver in Verbindung steht und zugleich Ziel eines aktiven Kults ist. Aus der Umgebung erkennt Pausanias, dass es sich jedoch nicht um den Eigennamen eines Argivers handelt, sondern um ein Epitheton des Gottes Hades, der über die Unterwelt herrscht und vor Ort als Klymenos verehrt wurde.[808]

Problematisch ist der knappe Bericht über Tempel und Standbild des Ares. Denn die Aussage *παρὰ μὲν δὴ τοῦτόν ἐστιν ἄλλος ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἄρεως* (neben diesem ist ein weiterer Tempel und eine *agalma* des Ares) kann wegen des Begriffs *ἄλλος* dahingehend interpretiert werden, dass es einen weiteren Tempel für eine nicht genannte Gottheit und überdies ein *agalma* des Ares in Hermione gegeben hat.[809] Dagegen darf man berechtigterweise anführen, dass erstens die Konjunktion *καὶ* die Verbindung andeutet, sodass sich der Genitiv Ἄρεως, womöglich epexegetisch, sowohl auf ναὸς als auch ἄγαλμα bezieht.[810] Zweitens führt Pausanias in diesem Satz keine andere Gottheit an, welcher der ναὸς geweiht sein könnte. Somit verbleibt nur Ares als Kultträger. Darauf deutet auch eine Inschrift aus 2. Jh. n. Chr., die einen Kult des Ares-Enyalios in Hermione erwähnt:

806 An der Stelle, an welchem heute der Tempel des Ares stünde, befindet sich eine Kirche. Überreste des Tempels wurden bislang nicht gefunden, sodass nur der Bericht bleibt. Gonzales unternahm eine Reise in den Ort und suchte anhand von Pausanias Angaben nach dem Tempel des Ares. An der wahrscheinlichen Stelle steht jetzt ein christliches Gotteshaus: vgl. Gonzales (2004) 79f.

807 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „naos“ statt „Tempel“; „hieron“ statt „Heiligtum“; „agalma“ statt „Statue“.

808 Pausanias. Description of Greece III, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965), Commentary, S. 296 [35.9]; Michel, R., DNP 6 (Stuttgart 1999), Sp. 610 s.v. Klymenos [1].

809 Gonzales (2004) 78.

810 Pausanias. Description of Greece III, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965) Commentary, S. 296; Gonzales (2004) 78.

IG IV 717	Μ(ᾶρκον) Αὐρ(ήλιον) Σα[τορ]νε[ῖν]ον Λικιννιανοῦ, *vacat* | τὸν ἱερέα Ἄρεως Ἐνοιαλί- | ου, πᾶσαν πολειτεία[ν] πο- | λειτευσάμενον καὶ ἀγω- |[5] νοθε[τ]ήσαντα ἐπ[α]ξίως | τοῦ γένους αὐτοῦ, ὑ- | πὲρ αἰωνίου μ[νήμ{ν}ης | ἀνέ[σ]τησεν Αὐρ(ήλια) Τειμαρέ- | τη τὸν ἴδιον ἄνδρα. |[10] ψ(ηφίσματι) β(ουλῆς).[811]	Aurelia Teimareta widmete (die Statue) ihrem Ehemann, Marcus Aurelius Saturninus, Sohn des Licinianus, Priester des Ares Enyalios, der an jedem Aspekt der Regierung teilgenommen und die Spiele auf solche Weise geleitet hat, dass sie seiner Vorfahren würdig sind. Dekret der Boule.

Neben der Würdigung des Marcus Aurelius Saturninus erwähnt sie insbesondere dessen Priesterschaft für den örtlichen Kult des Ares-Enyalios. Eine Sichtweise tendiert dazu, dass zu dem Priester ein Heiligtum gehören müsse und setzt dieses dementsprechend mit dem erwähnten *naos* gleich. Demnach hätte der Tempel wie auch das Standbild zur Kultstätte des Ares gehört.[812]

Weil die Datierung der Inschrift aber unsicher ist und Pausanias explizit von einem *naos* des Ares spricht, ist diese Zuweisung zumindest fraglich: Hätte Pausanias also nicht korrekterweise einen Tempel und die Statue des Ares-Enyalios beschrieben? Für diese Divergenz kommen zwei mögliche Antworten in Betracht: Entweder hat Pausanias ein Heiligtum des Ares-Enyalios gesehen, aber nicht erwähnt oder ein entsprechender Kult wurde erst nach seinem Besuch in Hermione eingerichtet; vielleicht hat man sogar beide Kulte zusammengelegt. Ohne neue Informationen bliebt diese Frage offen.[813]

Fraglich ist des Weiteren der Ort, an welchem das *agalma* des Ares gestanden hat, zumal Pausanias das Bildnis nur nennt, aber nicht dessen Position in Relation zum Tempel spezifiziert. Wegen dieser Unklarheit könnte sich das Standbild sowohl innerhalb als auch außerhalb des *naos* befunden haben. Jedoch scheint die Formulierung παρὰ μὲν δὴ τοῦτόν ἐστιν (neben diesem ist …) zu Recht anzudeuten, dass sich das Standbild nicht im Tempel stand, sondern außerhalb.[814]

Zum Standort des *naos* und des *agalma* wird ferner angenommen, dass beide innerhalb des *temenos* der Göttin Chthonia und nahe dem Tempel des Hades Klymenos gestanden haben. Ares war also eng mit den Erdkräften verknüpft, die Chthonia und (Hades) Klymenos in Hermione repräsentierten.[815] Für eine solche Assoziation sprechen verschiedene Kultstätten des Ares in Argos, Tegea und Lykosoura, in denen er mit Göttern des Wohlstands und der Landwirtschaft verbunden war. Die betreffenden Kultstätten des Gottes standen nämlich entweder

811 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 133f.

812 Gonzales (2004) 75f.

813 Allerdings wäre es ungewöhnlich, wenn neben einem Aresheiligtum noch zusätzlich ein Heiligtum des Ares-Enyalios im Ort bestanden hätte und Pausanias Letzteres zudem nicht erwähnt.

814 Womöglich hat Pausanias nicht alle Heiligtümer von Hermione gesehen oder betreten und konnte daher auch nicht alle *agalmata* beschreiben. So ist an seinen Ausführungen auffällig, dass er zwar das Chthoniaheiligtum ausführlich beschreibt, für den Tempel des Klymenos aber keinerlei Kultstatue erwähnt: Paus. 2.35.9–10.

815 Paus. 2.35.9; vgl. Gonzales (2004) 77f.; Zoumbaki, S. B., Παρατηρήζεις στὴ Ρωμαική κοινώνια τῆς Ἐρμιόνης. Archaiognosia 9 (1995/1996), S. 116–117.

in der *chora* und damit in den vorwiegend landwirtschaftlich genutzten Flächen oder innerhalb des *temenos* chthonischer Kräfte wie Pan.[816] Berücksichtigt man dazu Ares' kriegerischen Charakter und die Lage des Tempels innerhalb der Polis, wird wohl zu Recht angenommen, dass Ares in Hermione als Beschützer der Polis wie der Felder und somit ebenfalls des Wohlstands fungierte.[817] Damit wäre die Stellung des Heiligtums mit der in Argos vergleichbar.[818]

Die Annahme, dass der Tempel und das Standbild des Ares im *temenos* der Chthonia standen, ist jedoch zweifelhaft, zumal für eine Einbeziehung des *naos* in die Anlage der Chthonia keine Anhaltspunkte in Pausanias' Bericht existieren. So erscheint das Wort *temenos* in irgendeiner Flexion weder im vorherigen noch folgenden Absatz.[819] Demnach stand der *naos* und das *agalma* wohl im *temenos* des Ares. Unabhängig davon unterstreicht aber die Nähe zu den chthonischen Kultstätten seine Stellung als Beschützer des Wohlstands.

Archäologisch kann der Arestempel bislang nicht identifiziert werden. Doch mag man ihn lokalisieren, wenn der Chthonia-Tempel auf dem östlichen Abhang des Berges Pron gefunden wird. In römischer Zeit hatte sich die Stadt nämlich von ihrem alten Gebiet auf diesen westlich gelegenen Hang ausgebreitet.[820] Dies deutet allerdings darauf hin, dass die von Pausanias erwähnten Tempel der Chthonia, des Klymenos und des Ares jüngeren Datums sind und erst in römischer Zeit dort errichtet wurden.

D. Epidauros

Überregionale Berühmtheit erlangte das Heiligtum des Asklepios in Epidauros, welches der Polis zu Reichtum und Bedeutung verhalf. Dieser Einfluss erklärt, warum eine Kopie jenes Vertrages dort aufgestellt wurde, der den Hellenenbund, durch den Philipp II. 336 v. Chr. die Vorherrschaft Makedoniens über Griechenland zementiert hatte, wiederbeleben sollte. Das Dokument enthält neben vielen Bestimmungen die folgende Schwurformel, in der – sofern korrekt rekonstruiert – auch der Gott Ares genannt wird:[821]

IG IV² 1 68 V.1 Z. 139-151]	[———— ὅρκος. ———— ὀμνύω]| [140] Δία Γῆν Ἥλιον Π[οσειδῶ Ἀθηνᾶν Ἄρη καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας· ἐμμε]- | νῶ ἐν τῆι συμ[μαχίαι τῆι πρὸς τοὺς βασιλεῖς Ἀντίγονον καὶ Δημήτριον] | καὶ τοὺς τού[των ἐκγόνους καὶ τοὺς ἄλλους συμμάχους τοὺς μετέχον]- |τας τοῦ συν[εδρίου, ὥστε καὶ χρῆσθαι ἐχθροῖς καὶ φίλοις τοῖς αὐ]- |	§ Eid § „Ich schwöre]|[140] bei Zeus, Ge, Helios, P[oseidon, Athena, Ares und allen Göttern und Göttinnen: Ich werde fest]| halten an dem Bünd[nis mit den Königen Antigonos und Demetrios]| und der[en Nachkommen (?) und – die Teilnehm]|er (?) am Syn[hedrion (?) § und ich werde als Feinde und Freund behandeln diesel]|ben § und nicht [werde

816 Paus. 2.25.1 (Argos), Paus. 8.37.11–12 (Lykosoura), Paus. 8.44.7–8 (Tegea).
817 Gonzales (2004) 79; Zoumbaki (1995/1996) 116–117.
818 Siehe S. 154ff.
819 Der Terminus erscheint das letzte Mal in Paus. 2.32.1 und erst wieder bei 3.12.5.
820 Vgl. Gonzales (2004) 77.
821 Die ältere Forschung sieht in diesem Vertrag ein Bündnis zwischen Antigonos Doson und dem Achaierbund: vgl. Schmitt (1969) 76. Die Ergänzung beruht auf vergleichbaren Vertragswerken der Makedonen und gilt wohl als sicher: Scharff (2016) 163f.; Brulé (2005) 165.

τοῖς ———— καὶ οὐ[χ ὅπλα ἐποίσω ἐπὶ πημονῆι ἐπ' οὐδένα τῶν συμμάχων τῶν ἐμ]- |[145] μενόντων τα[ῖς συνθήκαις οὔτε κατὰ γῆν οὔτε κατὰ θάλατταν, οὐδὲ χώ]- |ραν ἀποτεμοῦμ[αι οὐδενὸς τῶν μετεχόντων τοῦ συνεδρίου, οὐδὲ τὴν βα]- | σιλείαν τὴν Ἀν[τιγόνου καὶ Δημητρίου καὶ τῶν ἐκγόνων καταλύσω. ἂν δέ] | [τι]ς ἄλλος τού[των τι πράττηι τῶν συμμάχων(?), ὑπεναντίον τι] | [ποι]ῶν τοῖς ἐν [ταῖς συνθήκαις γεγραμμένοις, οὐκ ἐπιτρέψω εἰς δύ]- |[150] [ναμιν], ἀλλὰ πολ[εμήσω τῶι τὴν κοινὴν εἰρήνην παραβαίνοντι κατὰ τὴν] | [συμμα]χίαν.[822]

ich Waffen erheben in feindlicher Absicht (?) - gegen keinen derer, die fest]|[145] halten an d[en Verträgen, weder zu Lande noch zu Wasser (?), und ich werde nicht [La]|nd abschneiden [- und nicht die Kö]|nigsherrschaft des Ant[|igonos und des Demetrios und ihrer Nachkommen stürzen. § Wenn aber| e]in anderer hier[von etwas tut (?) - indem er zuwider|hand]elt gegen das in [den Verträgen niedergelegte (?) werde ich es nicht dulden nach meinen Mög|[150]lichkeiten (?)], sondern werde Krieg [führen gegen den Vertragsverletzer (?) - das | Bün]dnis [- | - | -].

Die Autoren Diodor und Plutarch verbürgen sich einstimmig dafür, dass das Abkommen unter der Führung des Diadochen Antigonos Monophthalmos und seines Sohnes Demetrios Poliorketes (Z.141, 147) während der Isthmischen Spiele im Jahr 302 v. Chr. geschlossen wurde. Damals hatten die aufstrebenden Antigoniden bereits weite Teile Mittelgriechenlands unter ihre Kontrolle gebracht. Der Bund sollte den Machtinteressen der Antigoniden dienen, überlebte deren nahezu vernichtende Niederlage in der Schlacht von Ipsos im Folgejahr aber nicht.[823]

Wenn die Rekonstruktion der Eidesformel korrekt ist, dann führt der Vertragseid Zeus, Gaia, Helios, Poseidon, Athena und Ares namentlich auf (Z. 140). Die anderen Götter subsumiert er unter θεοὺς πάντας καὶ πάσας. Wie ich bereits im Rahmen der athenischen Vertragseide diskutiert habe, ist die Anwesenheit von Ares und Athena berechtigterweise auf zweierlei Weise zu begründen. Erstens achteten beide wie die anderen Götter auf die Einhaltung des Vertrags durch die Partner. Zweitens sollte ihre Beteiligung den militärischen Erfolg sicherstellen, denn der Vertrag sah immerhin eine Symmachie der beteiligten Poleis vor.[824]

2.2.2 Lakonien

Wie in der Argolis, so stammt die Mehrzahl der verfügbaren Informationen über Ares in Lakonien von Pausanias. Seinem Bericht ist zu entnehmen, dass Ares ein altes Heiligtum in der näheren Umgebung von Sparta und in der Periökenstadt Geronthrai hatte. Darüber hinaus ist der bekannte Lyriker Tyrtaios von Bedeutung, weil er mit seinen Kampfparänesen den Krieg und damit Ares thematisiert hat.

a. Sparta

Den auffälligen Mangel an Befunden zu Ares in der kriegerisch eingestellten Gesellschaft Spartas habe ich bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt. Immerhin verbinden drei Zeugnisse

822 Übers.: HGIÜ 282.
823 Diod. 20.102.1; vgl. Scharff (2016) 163.
824 Siehe S. 336–338.

Ares mit der Gesellschaft Spartas: Plutarchs Bericht über ein (Schlacht-)Opfer, ein Heiligtum am Ostufer des Eurotas und die Lyrik des Tyrtaios.

Das Opfer bestand aus einem Hahn oder einem Stier, abhängig davon, ob die Spartaner mit List oder Stärke eine Schlacht gewonnen hatten.[825] Schon die Diskussion über Opfer im Rahmen der Tragödien hat gezeigt, dass dieser Bericht eines der seltenen Zeugnisse für ein Opfer an Ares ist. Da der Krieg für den Gott aber eine zentrale religiöse Bedeutung hatte, darf man annehmen, dass der Bericht des Plutarch wohl historisch ist,[826] aber nur lokal relevant.

Einen konkreteren Anhaltspunkt für einen Kult des Ares vor Ort verdanken wir Pausanias, denn er dokumentiert für Sparta ein extraurbanes *hieron* des Ares *Theritas*. Dieses befand sich an dem Weg nach Therapne am Ostufer des Flusses Eurotas, der das gleichnamige Tal und das übrige Lakonien durchfließt:

Paus. 3.19.6-8	[…] ἑτέρα δὲ ὁδὸς ἐς Θεράπνην ἄγει: [7] [...] πρὶν δὲ ἢ διαβῆναι τὸν Εὐρώταν, ὀλίγον ὑπὲρ τῆς ὄχθης ἱερὸν δείκνυται Διὸς Πλουσίου. διαβᾶσι δὲ Κοτυλέως ἐστὶν Ἀσκληπιοῦ ναός, […]. ὁπόσα δὲ πεποίηται κατὰ τὴν ὁδὸν ταύτην, ἐστὶν ἀρχαιότατον αὐτῶν Ἄρεως ἱερόν. τοῦτό ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ, καὶ τὸ ἄγαλμα καὶ τοὺς Διοσκούρους φασὶ κομίσαι ἐκ Κόλχων: [8] Θηρίταν δὲ ἐπονομάζουσιν ἀπὸ Θηροῦς, ταύτην γὰρ τροφὸν εἶναι τοῦ Ἄρεως λέγουσι. τάχα δ᾽ ἂν ἀκηκοότες παρὰ Κόλχων Θηρίταν λέγοιεν, ἐπεὶ Ἕλληνές γε οὐκ ἴσασιν Ἄρεως τροφὸν Θηρώ: δοκεῖν δέ μοι Θηρίτας οὐ διὰ τὴν τροφὸν ἡ ἐπωνυμία τῷ Ἄρει γέγονεν, ὅτι δὲ ἀνδρὶ χρὴ πολεμίῳ καταστάντα ἐς μάχην οὐδὲν ἔτι ἔχειν ἥπιον, καθὰ δὴ καὶ Ὁμήρῳ περὶ Ἀχιλλέως πεποίηται “λέων δ᾽ ὡς ἄγρια οἶδεν.[827]	Ein anderer Weg führt von der Stadt nach Therapne, […]. Bevor man den Eurotas überschreitet, wird etwas über dem Ufer ein Hieron des Zeus Plousios gezeigt. Nach dem Übergang befindet sich dort ein Naos des Asklepios Kotyleus […]. Von dem, was an diesem Weg gebaut ist, ist das Älteste ein Heiligtum des Ares. Das befindet sich links am Weg, und das Agalma sollen die Dioskouren aus Kolchis mitgebracht haben. Theritas nennen sie ihn nach Thero, die die Amme des Ares gewesen sein soll. Vielleicht nennen sie ihn aber auch so, weil sie den Namen von den Kolchern gehört haben, da die Griechen sonst keine Amme des Ares Thero kennen. Wie mir scheint, hat Ares den Beinamen nicht von seiner Amme bekommen, sondern weil jemand, der mit einem Feind zum Kampf antreten will, nichts Sanftes mehr an sich haben darf, wie ja auch Homer von Achill gedichtet hat: „er kennt ja nur die Wildheit des Löwen“.

An derselben Straße erwähnt Pausanias Heiligtümer und Kultstatuen für unterschiedliche Götter, darunter Asklepios Kotyleus, Zeus Plousios, Athena Alea und zuletzt das des Ares. Letzteres hält der Reiseschriftsteller zudem für das älteste vor Ort. In dem *hieron* war ein *agalma* des Ares aufgestellt, welches gemäß der Lokalgeschichte, auf die sich Pausanias explizit bezieht, die Dioskuren Kastor und Polydeukes aus der Schwarzmeerregion Kolchis zum Heiligtum brachten. Überraschend ist die Tatsache, dass Ares hier mit einem Epitheton verbunden ist, weil dies nur in drei anderen Fällen vorkommt. Den Beinamen leitet Pausanias zuerst von dessen Amme Thero ab, schlägt aber sofort zwei Alternativen vor: Das Epitheton komme ent-

825 Plut. Mor. 238f.; Plut. Marc. 22.5., Plut. Ages. 33.4; siehe die Diskussion auf S. 85.
826 Siehe S. 338–339, 347.
827 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „Xoanon“ statt „Holzbild“; „Hieron“ statt „Heiligtum“; „naos“ statt „Tempel“; „das Agalma“ statt „die Statue“.

weder von den fernen (und fremden) Kolchern oder von der Härte der Krieger, die er mit der „Löwengleichen Wildheit“ des Achilles in der Ilias vergleicht.

Wegen des Beinamens *Theritas*, dessen Bedeutung im Folgenden noch diskutiert wird, sind Bedenken an der Zuordnung der besagten Kultstätte zu Ares geäußert worden. Denn der Lexiograph Hesychios von Alexandria, der im 5. oder 6. Jh. lebte, identifiziert Θηρίτας – entgegen Pausanias – als Epitheton für Enyalios bei den Lakoniern.[828] Trifft diese spätantike Angabe zu, dann hat Pausanias sich geirrt und fälschlicherweise das Heiligtum des Enyalios als das des Ares bezeichnet.

Gegen eine solche Verwechslung ist einzuwenden, dass Pausanias seine Informationen größtenteils als Augenzeuge sammelte oder vor Ort aus unterschiedlichen Quellen erhielt. Ferner ist er sich an anderen Orten, wie in Argos oder Olympia, nachweislich des Unterschieds zwischen Ares und Enyalios bewusst.[829] Vor diesem Hintergrund fällt es schwer, Pausanias anhand von Hesychios zu korrigieren. Ferner berichtet der Lexiograph im Gegensatz zum Reiseschriftsteller aus großer zeitlicher und räumlicher Distanz.[830] Hier spielt folglich ebenso die weitreichende Verehrung des Enyalios eine Rolle: Er erhielt Ehren im Rahmen der spartanischen Ephebie im Phobaion und ihm war in Pitane eine gefesselte Statue gewidmet.[831] Daher wird man vielmehr die Aussage des Reiseschriftstellers als eine wahrscheinlich durchaus zutreffende Angabe einschätzen dürfen, solange bis archäologische oder epigraphische Befunde das Gegenteil beweisen.[832]

Wenn wir nun Pausanias folgen und es sich um das von ihm erwähnte Heiligtum des Ares *Theritas* handelt, dann ist das ungewöhnliche Epitheton hervorzuheben, denn es ist nirgends und für keine andere Gottheit belegt. Eben diese Einmaligkeit mag der Grund für das Streben

828 Hesych. Θ 529: Θηρίτας – ὁ Ἐνυάλιος παρὰ Λάκωσιν. Gonzales zweifelt daran, dass das Heiligtum mit Ares verbunden ist. Letztendlich lässt er die Frage jedoch offen: Gonzales (2004) 107f.

829 Gonzales führt die Kypseloslade als Beispiel an. Auf ihr sind Ares und Aphrodite dargestellt, als Beischrift zu Ares steht jedoch der Terminus Enyalios. [ἔστι δὲ καὶ Ἄρης ὅπλα ἐνδεδυκώς, Ἀφροδίτην ἄγων: ἐπίγραμμα δὲ Ἐνυάλιός ἐστιν αὐτῷ. Auch Ares ist da in Waffen und führt Aphrodite; als Beiname aber steht bei ihm Enyalios (Paus. 5.18.5)]. Durch das Partikel *dè* weist er deutlich auf diesen Gegensatz zwischen Bild und Beschriftung hin, sodass Pausanias durchaus zwischen den beiden Gottheiten zu unterscheiden vermochte: Gonzales (2004) 108; siehe S. 172ff. (Olympia); Habicht, C., Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands“ (München 1985), S. 28 – 63. Neuere Arbeiten sehen Pausanias als eine zuverlässige Informationsquelle: Pirenne-Delforge, V., Retour à la source. Pausanias et la religion grecque (Liège 2008), S. 9–21; vgl. Funke, P., Pausanias und die griechischen Heiligtümer und Kulte. In: Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J., (Hgg.), Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo (Barcelona 2010), S. 219–226, hier: 219f. und Anm. 1.

830 Vgl. Dickey, E., Ancient Greek Scholarship (Oxford 2007), S. 88–90.

831 Paus. 3.14.9–10, 3.15.7; vgl. Gonzales (2004) 107f.

832 Bislang konnten die von Pausanias erwähnten Tempel am Ostufer des Eurotas nicht gefunden werden: Gonzales (2004) 107f. und Anm. 17, 18, 19. Eine ursprünglich nur zu diesem Zweck gestartete Suche erwies sich als Fehlschlag: Megaw, A. H. S., Archaeology in Greece, 1963–64. AR 10 (1964), S. 8.

des Pausanias gewesen sein, die unklare Etymologie des Terminus *Theritas* zu erklären. Für dessen Bedeutung zieht er insbesondere drei Möglichkeiten in Betracht:

(i) Die lokalen Kommentatoren leiten das Epitheton nach Pausanias von Thero ab, den Namen einer Amme des Ares. Allerdings verwirft er diese nahe liegende Option, indem er glaubhaft ausführt, dass eine Amme des Ares namens Thero in der griechischen Mythologie nicht erwähnt werde. Deshalb wird man Pausanias zustimmen, zumal Thero im übrig erhaltenen Quellenmaterial ansonsten nicht überliefert ist.[833]

(ii) Das auffällige Fehlen der Thero in der überregionalen Mythologie nimmt Pausanias zum Anlass, den Ursprung des Epithetons bei den Kolchern zu suchen, da das *agalma* der Kultstätte aus Kolchis stammen soll. Womöglich haben die Dioskuren die Kultstatue mit dem Epitheton nach Sparta importiert. Jedoch finden sich in den Mythen, die mit der fernen Schwarzmeerregion in Zusammenhang stehen, weder eine Thero noch ein Theritas, sodass eine solche Folgerung unsicher ist.[834]

(iii) Stattdessen argumentiert der Reiseschriftsteller, dass sich der Beiname *Theritas* auf die emotionale wie körperliche Härte eines Kämpfers bezieht, die in der Schlacht vonnöten ist. Dazu vergleicht er diese Haltung mit der „Löwengleichen Wildheit" des Helden Achilles in der Ilias, mit der ein emotionsloser oder gnadenloser Kämpfer umschrieben wird.[835] Wahrscheinlich evoziert Pausanias also *Theritas* vom Terminus für „(wildes) Tier" oder „Bestie", Θηρ- (Ther-).[836]

Die ersten beiden Möglichkeiten wird man wohl zu Recht vernachlässigen: Sie finden im erhaltenen Quellenmaterial keinen Widerhall und auch der gut informierte Pausanias gibt seiner eigenen Theorie den Vorzug.[837] Daher ist die Bedeutung des Epithetons Theritas auf die disku-

833 Meines Wissens existiert keine Quelle, die eine Amme namens Thero erwähnt. Die Mythen über die Geburt des Ares nennen zumeist seine Eltern, erwähnen aber, abgesehen von Pausanias' Bericht aus Sparta, keine Amme des Gottes: Es könnte sich demnach um einen lokalen Mythos handeln, der über Sparta hinaus keine Bedeutung erlangt hat: Hes. theog. 920–3, Aischyl. frg. 282, Apollod. bibl. 1.13.

834 Man denke hier insbesondere an die Argonautensage. Dort wird geschildert, dass sich das Goldene Vlies in Kolchis befindet. Ares hatte dort angeblich einen Hain, in dem sich übrigens das gesuchte Vlies befand: siehe S. 278f.

835 Hom. Il. 24.041: λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν (er denkt wie der Löwe nur Wildes). Die Aussage nimmt erstens Bezug auf den Kampf zwischen Achilles und Hektor, in dessen Folge Achilles den Leichnam entweiht. Sie unterstreicht zweitens ebenfalls die Wildheit, mit der Achilles in die Schlacht zieht und sein Töten ohne Mitgefühl. Deshalb gilt er als „wild wie ein Löwe". Bei diesem „Gleichnis" (Brügger) scheint es auch um die Jagd nach Beute zu gehen: Brügger (Berlin 2009) 34f. Richardson verweist auf Patroklos, der Achilles vorwirft im Kampf ohne Mitgefühl zu sein: Richardson, N., The Iliad: A Commentary VI: books 21–24 (Cambridge 1993), S. 281 [41–3]. Ähnlich: Moulton, C., Similes in Homeric Poems. [=Hypomnemata 49] (Göttingen 1977), S. 105f., 112ff.

836 Gonzales (2004) 107f. Pausanias greift für seine Argumentation womöglich auf eine philologische Quelle zurück: Gaertner, J. F., Die Kultepiklesen und Kultaitia in Pausanias' „Periegesis". Hermes 134.4 (2006), S. 471–487, hier: 482 Anm. 57. Andrieu (2017) 44.

837 Gonzales (2004) 107. Eine weitere, doch wahrscheinlich zu Recht abgelehnte These besagt, dass der Name Theritas von dem Namen Theras abstammt, der ein Sohn des Königs von Theben war (und damit ein Nachkomme des Ares). Er soll erst nach Sparta ausgewandert sein und später auf die Insel Thera, die nach ihm be-

tierte unstillbare Kampfeswut in der Ilias zurückzuführen, unter deren Einfluss der Charakter des Ares bisweilen bestialische Züge annimmt.[838] Örtliche Kultanhänger verehrten Ares also womöglich wegen der Unerbittlichkeit oder Härte, die einem Kämpfer Vorteile in der Schlacht verschafft.

Erklärungsbedürftig ist auch die Herkunft des *agalma* des Ares *Theritas:* Der lokalen Überlieferung zufolge (φασὶ) führten es die Dioskuren bei ihrer Rückkehr aus Kolchis mit sich. Dorthin hatten sie und die anderen Argonauten den Helden Jason auf der Suche nach dem Goldenen Vlies begleitet, welches dann, wie Apollonios Rhodios berichtet, der Heroe aus dem örtlichen Hain des Ares entwendet hat.[839] Es wird angenommen, dass die Dioskuren durch das mitgeführte Kultbild einen Kult des Ares nach Sparta eingeführt hätten. Die Bedeutung dieses mythischen wie identitätsstiftenden Vorgangs unterstreicht, dass die Dioskuren in Sparta besondere Verehrung erfuhren, vor allem als Beschützer alles Fremden.[840] Aber selbst wenn die Kultstatue nicht aus dem fernen Kolchis stammt, betont die mythologische Beziehung des Areskults zu den Dioskuren dessen Alter und Bedeutung als örtliches Erinnerungsobjekt.

Auch eine Datierung dieses Heiligtums gestaltet sich schwierig, weil es bislang weder archäologisch noch epigraphisch identifiziert worden ist. Dies trifft ebenso auf die anderen Kultstätten am Ostufer zu. Xenophon, der zwischen dem 5. und 4. Jh. lebte, weist auf einen Tempel der Athena Alea am Westufer des Eurotas hin, zu dem womöglich das von Pausanias erwähnte *xoanon* der Göttin gehörte.[841] Unter der Voraussetzung, dass der Tempel und das Standbild in Zusammenhang stehen und wir Pausanias bezüglich des Alters des Arestempels als ältestes Heiligtum folgen, wird dieser wohl vor dem 4. Jh. v. Chr. errichtet worden sein. Demnach wäre Ares spätestens in klassischer Zeit in Lakonien kultisch verehrt worden.

Zuletzt wird Ares auch noch in den Elegien des Dichters Tyrtaios erwähnt, dessen Werke im 7. Jh. v. Chr. entstanden sind.[842] Inhaltlich loben diese Werke das Aristieideal, rühmen daher den Kampf für den Staat und stellen ferner Sparta als erstrebenswertes Vorbild für eine

nannt wurde (Hdt. 4.147–9, Paus. 3.1.7–8, Strab. geogr. 8.3.19). Wide, S., Lakonische Kulte (Leipzig 1893), S. 149. Jedoch muss man sich die Frage stellen, welchen Grund es geben sollte, Ares einen solchen Beinamen zu geben. Des Weiteren kennt Pausanias die Geschichte des Theras, setzt sie dennoch nicht mit dem Kult in Verbindung, sodass Theras wohl nicht Ares Theritas assoziiert ist.

838 Siehe S. 45.

839 Apollodor zufolge war das Vlies an einen Baum im Hain des Ares genagelt: Apoll. Rhod. 4.166.

840 Etliche Dioskurenkulte bestanden parallel nebeneinander. Sie gehörten wohl zu den aktivsten Kulten des (kaiserzeitlichen) Sparta: Hupfloher, A., Kulte im kaiserzeitlichen Sparta: eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter (Berlin 2000), S. 109, 123f.

841 Xen. Hell. 6.5.27: Epaminondas rückte auf Sparta vor und die spartanischen Truppen sammelten sich bei besagtem Tempel der Athena Alea nahe einer Brücke über den Eurotas; das Heiligtum der Athena Alea lag wahrscheinlich nahe dem Nordosttor von Sparta und bei der nahen Brücke. Demnach hätte der Arestempel am Weg in südlicher Richtung liegen müssen, am östlichen Flussufer: vgl. Shipley, G., Rez. Zu Topography of Sparta. CR 53.1 (2003) 131f.

politische Gemeinschaft dar. Den Idealen, die Tyrtaios in seiner Lyrik preist, zollte sogar der Philosoph Platon in seinen *Nómoi* Anerkennung,[843] was die Bedeutung seiner Werke hervorhebt. Die erste dieser beiden Kampfparänesen richtet sich an die spartanischen Krieger, die Tyrtaios hier in Anlehnung an die spartanische Erinnerungskultur als „Herakliden“ bezeichnet (Z.1, Ηρακλῆος γὰρ ἀνικήτου γένος):[844]

Tyrt. 8D 1–8	ἀλλ', ΄Ηρακλῆος γὰρ ἀνικήτου γένος ἐστέ, θαρσεῖτ'· οὔπω Ζεὺς αὐχένα λοξὸν ἔχει· μηδ' ἀνδρῶν πληθὺν δειμαίνετε, μηδὲ φοβεῖσθε, ἰθὺς δ' ἐς προμάχους ἀσπίδ' ἀνὴρ ἐχέτω, ἐχθρὴν μὲν ψυχὴν θέμενος, θανάτου δὲ μελαίνας κῆρας ὁμῶς αὐγαῖς ἠελίοιο φίλας. ἴστε γὰρ ὡς ΅Αρεος πολυδακρύου ἔργ' ἀίδηλα· εὖ δ' ὀργὴν ἐδάητ' ἀργαλέου πολέμου.[845]	Auf denn! Ihr seid des nie besiegten Herakles Enkel, fasst Mut! Es hat ja noch nie Zeus seinen Nacken gebeugt. Fürchtet euch nicht vor der Menge der Feinde, nicht flüchtet im Schrecken; Gleich bis ins erste Glied trage die Tausche der Mann! Hasst das Leben, und grüßt die finsteren Keren des Todes Freudig, wie ihr das Licht freundlich der Sonne begrüßt. Denn ihr kennt ja das schlimme Handwerk des tränenschaffenden Ares Handwerk, ihr kennt die Wut einer verderblichen Schlacht.

Indem man die spartanischen Krieger an die Unbeugsamkeit des Zeus erinnert, ermutigt der Autor sie zum todesmutigen Verhalten. Er unterstreicht die moralische Vorgabe, dem Feind in der Schlacht standzuhalten.[846] Dementsprechend sollen sie den Tod in der Schlacht nicht fürchten, zumal sie als erfahrene Kämpfer die Konsequenzen des Krieges kennen und die stets präsente Gefahr eines gewaltsamen Todes. Dieses Risiko umschreibt Αρεος πολυδακρύου ἔργ' ἀίδηλα: Das Kriegshandwerk bringt den Kämpfern den Tod, den Angehörigen bleibt nur die Trauer.[847]

Tyrtaios verdeutlicht die fürchterlichen Konsequenzen des Krieges hier als ἔργ' ἀίδηλα. Der Terminus ἔργα steht in Hesiods *Erga* und in anderen Werken mit Ares in Verbindung, um kämpferische Tätigkeiten zu beschreiben.[848] Αρεος ist, wie häufig in der Ilias, wohl als personifizierter Krieg aufzufassen, dessen negative Folgen durch das homerische Adjektiv πολυδακρύου betont werden. Dieses unterstreicht die Trauer der Hinterbliebenen.[849] Tyrtaios beschreibt demnach, wie zu Recht angenommen wird, offen die fatalen Folgen, die ein Krieg

842 Womöglich zwischen 630 und 620 v. Chr.: Meier, M., Tyrtaios – Die Entstehung eines Bildes. A&A 49 (2003), S. 157–182, hier: 157.

843 Plat. nom. 629a–b.

844 Vgl. Snell, B.; Zoltan, F.; Mahler, H., Frühgriechische Lyriker I. Die Frühen Elegiker (Berlin 1971) Erläuterungen: Tyrtaios. 104.

845 Übers.: B. Snell/H. Mahler.

846 Latacz, J., Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios. (München 1977), S. 7; Faraone, C. A., Stanzaic structure and responsion in the elegiac poetry of Tyrtaeus. Mnemnosyne 59.1 (2006), S. 19–52, hier: 27f.

847 Dass der Krieg Tod und Trauer bringt, betont auch eindrücklich Aischylos' *Agamemnon*: Aischyl. Ag. 438–444; siehe S. 80f.

848 Hes. erga 145–146; Hom. h. 5.10; Apoll. Rhod. 2.989; SGO 01.02.01; siehe S. 66f.

849 Ähnlich wird πολυδακρύου in Verbindung mit dem Begriff μάχης eingesetzt: Hom. Il. 17.192; siehe S. 24f., 308f.

für alle Beteiligten hat – für die Krieger, für die Angehörigen und für den Staat.[850] Ares mag daher als gefährliche Personifikation des Krieges betrachtet werden, da sein Wirken für diese Folgen verantwortlich ist.

Werden im vorherigen Fragment die Krieger zur Schlacht ermutigt, steht hier das Aristieideal im Fokus:

Tyrt. 9D 31–34	οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ, ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίνεται ἀθάνατος, ὄντιν' ἀριστεύοντα μένοντά τε μαρνάμενόν τε γῆς πέρι καὶ παίδων θοῦρος Ἄρης ὀλέσῃ.[851]	Nie vergehen adliger Ruf und Name des Helden; Unter der Erde lebt ewig, unsterblich er fort, Den, wie er duldenden Muts sich treu im Kampfe bewährte Heimat und Kindern zum Schutz, Ares der Grimme erschlug.

Tyrtaios zufolge geraten Helden niemals in Vergessenheit, wenn sie tapfer im Kampf für ihre Heimat gefallen sind und die Gesellschaft sich deshalb an sie erinnert. Er adaptiert dazu die homerische Formel θοῦρος Ἄρης, die er einsetzt, um Ares für den Tod dieser Kämpfer verantwortlich zu machen.[852]

Indem Tyrtaios die individuelle Aristie betont, deren Kernelement der Heldentod ist, knüpft er an das homerische Vorbild an.[853] Zwar entwickelt er dieses Bild in seinen Paränesen zum gemeinschaftlichen Kriegertod für die Polis weiter, doch bedient er sich dazu der homerisch-epischen Diktion, wie anhand der besagten Formel ersichtlich wird.[854] In der Ilias und in diversen Inschriften und steht sie stellvertretend für eine Waffe oder im Kampfgeschehen.[855] Demnach erklärt sich die Anwesenheit des Ares in dieser Kampfparänese mit dem Rückgriff auf Bild und Sprache der Ilias sowie der Personifikation des Krieges durch Ares.

Beide Elegien betonen folglich die Gefahr des Kriegshandwerks und die Erfüllung des Aristieideals durch den Tod in der Schlacht. Das Opfer für den Staat bewahrt also den individuellen Ruhm. Tyrtaios stellt das Wirken des Ares zwar als verderblich dar, da das Leben gewaltsam endet und trauernde Angehörige zurückbleiben, aber parallel dazu stellt er durch den heroisch dargestellten Tod in der Schlacht eine positive Konnotation zu Ares her: Der Gott sorgt durch sein Handwerk oder direktes Eingreifen nämlich für ein ehrenvolles Ableben.
Tyrtaios relativiert also die todbringenden Handlungen des Ares und etabliert eine Ambivalenz zwischen dem Schaden und den positiven Konsequenzen der Heroisierung.

Schlussendlich ist zu Ares' Präsenz in Sparta zu konstatieren, dass sich dort ein *hieron* des Ares befand. Das markante und außergewöhnliche Epitheton unterstreicht die Stellung des

850 Luginbill, R. D., Tyrtaeus 12 West: Come join the Spartan Army. CQ 54.2 (2002), S. 405–414, hier: 411f.
851 Übers.: B. Snell/H. Mahler.
852 Vgl. Meier (2003) 163f.
853 Schwinge, E.-R., Tyrtaios Über seine Dichtung (Fr. 9 G.-P. = 12 W). Hermes 125.4 (1997), S. 387–395, hier: 390ff.; Luginbill (2002) 409.
854 Fuqua, C., Tyrtaeus and the Cult of Heroes. GRBS 22.3 (1981), S. 215–226, hier: 216, 220.
855 Hom. Il. 5.287,5.824–34; siehe S. 310f.

Ares als Gottheit mit tiergleicher Wildheit, die schon Homer beschrieben hat. Ares repräsentiert in dieser lokalen Form die Stärke und Unnachgiebigkeit der Kämpfer, wegen der er verehrt wird. Ein dazugehöriges *agalma* des Gottes mag aus der Kolchis stammen, verbindet ihn aber in erster Linie mit dem bedeutenden Dioskurenkult in Sparta. Auch Tyrtaios erkennt in Ares als Repräsentanten des Kriegshandwerks, das in seiner Vorstellung ebenso zum Wohle der Gemeinschaft wie zu dessen Verderben.

B. Geronthrai

Nahe der Agora von Geronthrai, das südöstlich von Sparta liegt, hat Pausanias sowohl einen *naos* als auch einen *alsos*[856] des Ares gesehen.[857] Verbunden mit dieser Kultstätte war ein jährliches Fest, während dem man ausschließlich Männern gestattete, den Hain zu betreten:

Paus. 3.22.6-7	ἐν δὲ αὐταῖς Γερόνθραις Ἄρεως ναὸς καὶ ἄλσος: [7] ἑορτὴν δὲ ἄγουσι τῷ θεῷ κατὰ ἔτος, ἐν ᾗ γυναιξίν ἐστιν ἀπηγορευμένον ἐσελθεῖν ἐς τὸ ἄλσος. περὶ δὲ τὴν ἀγοράν σφισιν αἱ πηγαὶ τῶν ποτίμων εἰσὶν ὑδάτων.[858]	In Geronthrai ist ein *naos* und heiliger Hain des Ares. Jahr für Jahr feiern sie dem Gott ein Fest, bei dem es den Frauen verboten ist, den heiligen Hain zu betreten. Um die Agora herum entspringen die Trinkwasserquellen.

Der Hain verdient besondere Aufmerksamkeit. Diese Kultstätten, die für Ares auch in Theben und Kolchis bezeugt sind,[859] verfügen generell über einen reichen Baumbestand und eine Quelle.[860] Den örtlichen Hain und den Tempel lokalisiert Pausanias sogar innerhalb der Ortschaft, sodass vielleicht eine der erwähnten Trinkwasserquellen, die wohl nahe der örtlichen Agora entsprangen, durch den Hain verlief. Dass ein Hain Ares als Kultstätte diente, mag demnach auf die Verehrung eines erdverbundenen Aspekts des Gottes hinweisen. Wenn man zudem seinen kriegerischen Charakter berücksichtigt, fungierte er womöglich in Geronthrai als sakraler Protektor des Wohlstandes.[861]

Sicher scheint hingegen zu sein, dass die Einwohner im Hain ferner alljährlich ein Fest zu Ehren des Ares begingen. Dessen Name fehlt leider in Pausanias' kargen Bericht. Der jährliche Turnus wiederum unterstreicht die Stellung des Festes in Geronthrai und somit die Bedeutung des Areskultes, da es sich um eine regelmäßige Veranstaltung im örtlichen Festkalender handelte.

Auffällig: Die lokalen Kultregeln untersagten Frauen, den Hain während des Festes zu betreten. Dass Pausanias diese Maßnahme im Hinblick auf das Fest explizit erwähnt, akzentuiert

856 LSJ s. v. ἄλσος.
857 Beide lagen innerhalb der Ortschaft und das Areal ist auch heute noch zu erahnen. Von den Werken fehlt jede Spur: Gonzales (2004) 112.
858 Übers.: E. Meyer. Änderung: „Naos" statt „Tempel".
859 Apoll. Rhod. 4.166 (Kolchis); Paus. 9.10.5 (Theben).
860 Rüpke, J., Kult jenseits der Polisreligion. Polemiken und Perspektiven. JbAC 47 (2004), S. 5–15, hier: 9–12.
861 Ähnlich wie in Argos: siehe S. 154ff.

die Außergewöhnlichkeit dieses Phänomens. Deshalb partizipierten üblicherweise Frauen am örtlichen Areskult.[862] Als Grund für die Exklusion der Frauen wird von einigen Forschern bisweilen das Verbot sexueller Aktivität vor dem Kampf angeführt: Dieses Gebot habe bestanden, damit die Männer vor der Schlacht ausgeruht und unbefleckt von Blut in den Kampf ziehen. Diese Sichtweise ist problematisch, beruht sie doch nach Wissen des Autors nicht auf einer griechischen Quelle.[863] Damit eine solche Maßnahme Sinn ergibt, setzt sie einen bevorstehenden Feldzug oder kämpferische Agone voraus, denn sonst wäre ein solches Verbot überflüssig. Dass Rituale für einen Feldzug durchgeführt wurden, darf man zumindest bezweifeln, denn ein derartiger Ritus erfordert ebenso jährliche Kriegszüge, die in römischer Zeit wohl nicht mehr stattfanden. In vorrömischer Zeit gehörte die Ortschaft obendrein zu den Periökenstädten unter der Herrschaft Spartas. Eigenständige Feldzüge hat Geronthrai sicherlich nicht realisiert.[864] Vielmehr könnte es sich um ein kriegerisches Fest gehandelt haben, bei dem Frauen aufgrund des militärischen Charakters oder wegen der Abhaltung von Kampfspielen keinen Zugang hatten.[865]

Dafür sprechen eine Reihe von archaischen Inschriften aus Geronthrai. Sie scheinen Siegerlisten von Wettkämpfen zu sein, die wohl im Rahmen eines lokalen Festes stattfanden. Dementsprechend werden sie mit dem erwähnten jährlichen Fest assoziiert.[866] Wenn sie tatsächlich mit dem Fest des Ares in Verbindung stehen, dann mögen aufgrund des kriegerischen Charakters des Ares und seiner Bedeutung für Wettkampfstätten kämpferische Agone veranstaltet worden sein.[867] In diesem Fall stünde ebenfalls fest, dass der Areskult bereits in archaischer Zeit in Geronthrai aktiv war. Bislang sind aber Hain und Tempel über den Bericht des

862 Über die Beteiligung der Frauen an den Kulten und besonders den Opfern wurde häufig diskutiert. Es wird bisweilen angenommen, dass Frauen und Nicht-Bürger grundsätzlich ausgeschlossen waren, andere halten an einem partiellen Ausschluss der Frauen fest: vgl. Diskussion bei: Evans, N. A., Feast, citizens and cultic democracy in classical Athens. AncientSociety 34 (2004), S. 1–25, hier: 1ff. Neuere Forschungen deuten an, dass Frauen tatsächlich eine wichtige Rolle in der Ausübung der griechischen Kulte spielten: Dillon, M., Girls and Women in classical Greek Religion (New York/London 2002), S. 244; Morgan, J., Women, Religion and the Home. In: Ogden, D. (Hg.), A companion to greek religion (Oxford 2010), S. 297–310.

863 Mir war es nicht möglich, in den entsprechenden Belegen eine Quellenangabe zu finden, doch scheint alles auf eine Quelle aus dem semitischen Raum hinzudeuten: vgl. Gonzales (2004) 113f. cf. Nilsson, M. P., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (Leipzig 1906/ND Mailand 1975), S. 408 cf. Frazer, J. G., The Golden Bough 1 (1900²), S. 360ff.

864 Shipley, G., Lakedaimon. The Poleis. Geronthrai. Hansen, M. H.; Nielsen, T.H., An Inventoy of Archaic and Classical poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Dansih National Reearch Foundation (Oxford 2004), S. 581–582, hier: S. 581f.

865 Teles 24.11; Graf, F., Women, War and Warlike Divinities. ZPE 55 (1984), S. 245–254, hier: 248; Moggi, M., Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas. In: Ostby, E. (Hg.), Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002. [Papers from the Norwegian Institute at Athens 8] (Athens 2005), S. 139–150, hier. 149f.

866 IG V 1 1133–4; Gonzales (2004) 113f.; Pritchett, W. K., Pausanias Periegetes [Archaia Hellas. Monographs on ancient Greek history and archaeology 6] (Amsterdam 1998), S. 244; LSAG² 195.

867 Vgl. Harmon, R., DNP 10 (Stuttgart 2001), Sp. 642–644 s.v. Pyrrhiche.

Pausanias hinaus nicht gesichert.[868] Vier Kirchen des heutigen Geraki wurden mit Steinen aus der archaischen und klassischen Zeit erbaut,[869] sodass diese Steine ursprünglich Bestandteil des Arestempels waren, was ein weiteres Indiz für das hohe Alter des Kults wäre.

2.2.3 Elis – Olympia

Viermal erwähnt Pausanias Ares in seinem ausführlichen Bericht über Olympia. Die berühmte Wettkampfstätte, die sich in der Pisatis im Westen der Peloponnes befindet und zur Polis Elis gehörte, ist eng mit den Göttern verknüpft.[870]

Erstens überliefert der Reiseschriftsteller eine mythologische Anekdote über die ersten Olympischen Spiele. Dort maßen sich auch die Götter, darunter Ares und Apollon:

Paus. 5.7.9-10	Ἡρακλεῖ οὖν πρόσεστι τῷ Ἰδαίῳ δόξα τὸν τότε ἀγῶνα διαθεῖναι πρώτῳ καὶ Ὀλύμπια ὄνομα θέσθαι: διὰ πέμπτου οὖν ἔτους αὐτὸν κατεστήσατο ἄγεσθαι, ὅτι αὐτός τε καὶ οἱ ἀδελφοὶ πέντε ἦσαν ἀριθμόν. [10] Δία δὴ οἱ μὲν ἐνταῦθα παλαῖσαι καὶ αὐτῷ Κρόνῳ περὶ τῆς ἀρχῆς, οἱ δὲ ἐπὶ κατειργασμένῳ ἀγωνοθετῆσαί φασιν αὐτόν: νικῆσαι δὲ ἄλλοι τε λέγονται καὶ ὅτι Ἀπόλλων παραδράμοι μὲν ἐρίζοντα Ἑρμῆν, κρατήσαι δὲ Ἄρεως πυγμῇ.[871]	Von dem idaiischen Herakles geht die Sage, er habe als erster den Wettkampf angeordnet und ihm den Namen der olympischen Spiele gegeben. Er setzte fest, daß sie alle fünf Jahre gefeiert werden sollten, denn er selbst und seine Brüder waren fünf an der Zahl. Einige erzählen, Zeus habe mit Kronos dort um die Herrschaft gerungen; andere wiederum, er habe zur Erinnerung an den Sieg die Spiele gestiftet. Dabei sollen mehrere gesiegt haben. So Apollon, der den Hermes im Laufwettkampf und den Ares im Faustkampf besiegt hatte.

Die antike Tradition scheint unentschieden, wann dieser Kampf stattgefunden hat. Einige halten den Kampf zwischen Kronos und seinem Sohn Zeus um die Herrschaft der Welt für den Grund, andere sehen die Spiele hingegen nur als Erinnerung an den Sieg des Zeus über seinen Vater. Während dieser ersten Spiele besiegte Apollon überraschend Ares, eine äußerst kriegerische und physisch starke Gottheit, im Faustkampf.[872] Diese mythologische Episode verdeutlicht wohl zu Recht, dass Ares in der Vorstellung der Griechen seine Kräfte nicht nur auf dem Schlachtfeld, sondern ebenfalls in den gymnischen Agonen einsetzte.[873]

Eine interessante These nimmt folglich an, dass der Sieg des Apollon über Ares auch den Triumph der Vernunft über den Krieg versinnbildlicht und damit die sportliche über die kriegerische Auseinandersetzung.[874] Kriege fanden weiterhin statt, nachdem die Spiele Tradition

868 Hinweise auf einen von Pausanias erwähnten Apollontempel auf der örtlichen Akropolis wurden wahrscheinlich entdeckt. Womöglich könnten in Zukunft auch Überreste des *naos* von Ares gefunden werden: vgl. Whitley, J. et al.., Archaelogy in Greece 2005–2006. AR 52 (2006), S. 40 (Geraki).

869 Vgl. Moutsopoulos, N. K.; Dēmētrokallēs, G., Geraki: hoi ekklēsies tou oikismou (Thessaloniki 1981), S. 2–9, 48–54, 76–81, 84–90, 138–147, 172–185.

870 Am Fluss Alpheios gelegen: BAtlas 58 B2 s.v. Olympia.

871 Übers.: E. Meyer.

872 Apollon wurde in Olympia an zwei Altären kultisch geehrt: Sinn, U., Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst (München 2004), S. 68.

873 Plinius überliefert, dass Ares' Sohn Aitolos den Wurfspeer erfand, was wiederum eine Verbindung zwischen der olympischen Disziplin und Ares darstellen würde: Plin. Nat. 7.201; vgl. Sinn (2004) 163. Darüber hinaus wurden die Kräfte des Ares zum Nutzen der Polis eingesetzt wie in Athen und Argos: siehe S. 142, 154ff.

874 Scanlon, T. F., Ares and the Olympics, or Pelops and Polemos. In: Birgalias, N. et al. (Hgg.), War – Peace and panhellenic Games: in memory of Pierre Carlier (Athens 2013), S. 489–507, hier: 489f.; Allan (2004) 50f.

geworden worden waren. Demnach mag es sich bei dieser Vorstellung nur um einen frommen Wunsch oder eine idealistische Vorstellung gehandelt haben.

Zweitens dokumentiert Pausanias eine Reihe von Altären in der unmittelbaren Umgebung des Hippodroms von Olympia:[875]

Paus. 5.15.6	τῆς δὲ πρὸς τὸν Ἔμβολον καλούμενον ἐσόδου τῇ μὲν Ἄρεως Ἱππίου, τῇ δὲ Ἀθηνᾶς Ἱππίας βωμός, […].[876]	Am Eingang zum sogenannten Sporn steht auf der einen Seite ein Altar des Ares Hippios, auf der anderen für Athena Hippia. […].

Im Eingangsbereich des sogenannten Sporns, gemeint ist wohl ein Teil des Hippodroms oder eine Konstruktion in dessen Nähe,[877] standen Altäre des Ares *Hippios* und der Athena *Hippia.*

Das Epitheton *Hippios/Hippia* hebt eine besondere Beziehung der entsprechenden Gottheiten zu Pferden hervor und ist auch für Athena, Hera und Poseidon bezeugt.[878] Ares wird über das Epitheton hinaus in literarischen und epigraphischen Diskursen mit Streitwagen, Pferden und ihren Reitern verbunden.[879] Beispielsweise markierte im boiotischen Koroneia ein Standbild des Ares *Hippios* den Startpunkt für ein jährlich stattfindendes Pferderennen.[880] Dass Altäre des Ares *Hippios* und Athena *Hippia* an der olympischen Rennbahn beieinander aufgestellt waren, illustriert, inwieweit beide Gottheiten mit hippischen Spielen verknüpft waren.

875 Das Hippodrom wurde womöglich 2008/2009 bei geophysikalischen Surveys entdeckt: Morgan, C., Achaia. AR 55 (2009), S. 37–38, hier: 38; Morgan, C., Messenia. AR 54 (2008), S. 38–41, hier: 41.

876 Übers.: E. Meyer. Änderung: „Agathe Tyche“ statt „Guten Glücks“.

877 Dies ist aus dem Kontext der Beschreibung zu erschließen. Pausanias beginnt die Beschreibung des Hippodroms bei 5.15.4 und endet bei 5.15.6. Geformt ist es wohl wie der Rammsporn eines Schiffs, woher der Name stammen dürfte. Eine Beschreibung der Rennbahn liefert Pausanias auffälligerweise erst in Buch 6 (20.9): vgl. Mallwitz, A., Olympia und seine Bauten (München 1972), S. 66, 93–99; Ebert, J., Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia. Nikephoros 2 (1989), S. 89–107; Mikalson, J. D., Gods and athletic games. In: Palagia, O., Spetsieri-Choremi, A. (Hgg.), The Panathenaic games: proceedings of an international cConference held at the University of Athens, May 11–12 2004 (Oxford 2007), S. 33–40, hier: 38; LSJ s.v. Ἔμβολον.

878 Poseidon Hippios: Paus. 1.30.4 (Athen), Paus. 5.15.6 (Olympia); Hera Hippia: Paus. 5.15.6 (Olympia); Athena Hippia: Paus. 1.30.4 (Athen).

879 Apollod. epit. 2.5, Apoll. Rhod. 2.1169–76; Bakchyl. epin. 9.44; Hom. Il. 5.355–367; IG I² 1288; IG XII Suppl. 183. Pausanias berichtet zusätzlich von einem Altar des Hephaistos, der von einigen auch Altar des Zeus Areios genannt wird (Paus. 5.14.6): „Nicht weit von diesem entfernt ist ein anderer Altar dem Alpheios gebaut und neben ihm einer des Hephaistos, diesen nennen aber manche Eleer Altar des Zeus Areios. Diese selben behaupten auch, daß Oinomaos auf diesem Altar dem Zeus Areios geopfert habe, als er mit einem der Freier der Hippodameia in den Wagenwettkampf treten sollte.“
An ihm soll Oinomaos diesem Zeus geopfert haben, bevor er mit den Freiern seiner Tochter Hippodameia im Wettkampf antrat. Das Epitheton *Areios* könnte aufgrund seiner Bedeutung – kriegerisch – mit dem Gott Ares in Verbindung stehen und damit eine Nahbeziehung zu Zeus andeuten. Oinomaos zudem war ein Sohn des Ares, der seine Tochter demjenigen geben wollte, der ihn im Wagenrennen schlüge. Erst Pelops gelang es mit der Hilfe des Poseidon, die Hand der Tochter zu erringen (Apollod. epit. 2.5; Paus. 5.14.6).
Den eigentlichen Bezug bildete der Zweck dieses Altars. Dort wurde wohl für den erfolgreichen Ausgang der Spiele geopfert. Ares' Kräfte werden für die olympischen Spiele umgedeutet. Sein Altar verweist auf seine Rolle im Pelops-Mythos und stellt somit einen Bezug zwischen dem Gott und den Spielen her: Scanlon (2013) 489. Mit Fokus auf Zeus: Barringer, J. M., Zeus at Olympia. In: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis studies 5], S. 155–178, hier: 163f.

880 SEG XXVIII 456 [2]; siehe S. 209f.

Daher wurde ihnen in diesem Rahmen geopfert.[881] Angelegt wurden die Altäre, die bislang nur von Pausanias bezeugt sind, womöglich schon zu dem Zeitpunkt, als das Hippodrom im 6. Jh. v. Chr. errichtet wurde.[882] Wenn sich diese Einschätzung als zutreffend herausstellt, dann wäre der Kult beider Gottheiten dort bereits seit archaischer Zeit aktiv gewesen.

Drittens beschreibt Pausanias die Illustrationen auf der sogenannten Kypseloslade im Hera-Tempel, die wahrscheinlich im 6. Jh. v. Chr. in Korinth geschaffen wurde:[883]

Paus. 5.18.5	ἔστι δὲ καὶ Ἄρης ὅπλα ἐνδεδυκώς, Ἀφροδίτην ἄγων: ἐπίγραμμα δὲ Ἐνυάλιός ἐστιν αὐτῷ.[884]	Auch Ares ist da in Waffen und führt Aphrodite; als Epigramm aber steht bei ihm Enyalios.

Eines der Schnitzbilder auf der Lade zeigt einen bewaffneten Ares, der die Göttin Aphrodite führt. Dargestellt wurden die beiden Gottheiten in einem klassischen Brautführungsschema, in welchem Ares seine „Braut“ Aphrodite an der Hand führt, wodurch die bereits diskutierte Nahbeziehung zwischen ihnen beiden unterstrichen wird.[885]

Stutzig macht allerdings das Epigramm bei der Illustration des Ares. Pausanias betont nämlich explizit, dass die männliche Figur zwar Ares darstellt, das Epigramm auf der Lade diesen hingegen als „Enyalios“ identifiziert. Das eingeschobene Partikel *dè* vor Enyalios mag andeuten, dass Pausanias selber unschlüssig gewesen ist, ob die dargestellte Figur nun Ares oder Enyalios sei. Die verständliche Irritation des Reiseschriftstellers rührt vielleicht daher, dass er sich generell der mythologischen Verbindung zwischen Ares und Aphrodite bewusst war und ihn deshalb der hier verwendete Eigenname „Enyalios“ irritierte. Problematisch ist, dass keinerlei Vergleichsquelle für die Kypseloslade vorliegt, um die Frage nach der Identität des Ares-Enyalios zu beantworten. Wir sind völlig auf die Aussage des Pausanias angewiesen, der selbst ratlos zu sein scheint, denn er verfolgt diese Frage nicht weiter, sondern setzt die Beschreibung der Lade fort.[886]

Möglicherweise werden Ares und Enyalios aber auch lokal gleichgesetzt oder sind in einer Gemeinschaft als Ares-Enyalios verbunden. Beide Gottheiten sind nämlich auch in der Ilias

881 Im Hinblick auf die Geschichte des Oinomaos (Apollod. epit. 2.5; Paus. 5.14.6–7) könnten diese Opfer vor dem Rennen erfolgt sein, um die entsprechenden Götter um den Sieg im Rennen zu bitten.

882 Schilbach, J., Olympia, die Entwicklungsphasen des Stadions. In: Coulson, W.; Kyrieleis, H. (Hgg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games. 5–9 September 1988 (Athen 1992), S. 33–37.

883 Sie ist nach Kypselos, einem Tyrannen von Korinth, benannt: Borg, B. E., Epigrams in archaic art: the 'Chest of Kypselos'. In: Baumbach, M.; Petrovic, A.; Petrovic, I. (Hgg.); Archaic and Classical Greek Epigram (Cambridge 2010), S. 81–99, hier: 81 und. Anm. 3.

884 Übers.: E. Meyer. Ergänzung: „als Epigramm aber“.

885 Splitter rekonstruiert das Brautführungsschema aus der Angabe des Pausanias. Dass ein bewaffneter Mann eine Frau führt, ist auf einigen Vasen abgebildet, auch wenn es sich nicht um Ares und Aphrodite handelt: vgl. Splitter, R., Die "Kypseloslade" in Olympia. Form, Funktion und Bildschmuck: eine archäologische Rekonstruktion. Mit einem Katalog der Sagenbilder in der korinthischen Vasenmalerei und einem Anhang zur Forschungsgeschichte (Mainz 2000), S. 36; ähnlich: Borg, B. E., Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst (München 2002), S. 126f. Ares und Aphrodite sind nicht nur im Kult, sondern auch in der Mythologie eng miteinander verbunden: siehe S. 219ff.,361f.

886 Gonzales (2004) 108.

miteinander austauschbar. Diverse Zeugnisse belegen zudem Kultgemeinschaften im arkadischen Orchomenos, in Hermione und seit der archaischen Epoche in Athen.[887] Wenn Pausanias auf der Grundlage dieses Wissens in diesem Fall Ares und Enyalios gleichgesetzt hat, dann erklärt das, warum er auf die vermeintliche Diskrepanz nicht eingeht. Da jedoch Vergleichsquellen fehlen, bleibt die Identifikation dieser Figur weiterhin unsicher, zumal Ares und Enyalios im Befund überwiegend als eigenständige Figuren auftreten.

Eine vierte Erwähnung des Ares folgt im Bericht über den „Preistisch" im Hera-Tempel, auf dem die Preise der Gewinner in den Wettkämpfen ausgestellt wurden:

Paus. 5.20.3	κατὰ δὲ ἑκατέραν πλευρὰν τῇ μὲν Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν Ἀσκληπιοῦ θυγατέρων Ὑγεία ἐστίν, ἔτι δὲ καὶ Ἄρης καὶ Ἀγὼν παρ᾽ αὐτόν, τῇ δὲ Πλούτων καὶ Διόνυσος Περσεφόνη τε καὶ Νύμφαι, σφαῖραν αὐτῶν ἡ ἑτέρα φέρουσα:[888]	Auf beiden Seiten stehen auf der einen Asklepios und von den Töchtern des Asklepios Hygieia, dazu Ares und neben ihm Agon (Wettkampf), auf der anderen Plouton und Dionysos und Persephone und Nymphen.

Auf diesem Preistisch sind auf der einen Seite Asklepios und seine Tochter Hygieia sowie Ares und Agon, die Personifikation des Wettkampfes, dargestellt. Auf der anderen Seite sind chthonische Kräfte wie Pluto, Dionysos, Persephone und die Nymphen zu sehen.

Dass Ares auf dem Preistisch gemeinsam mit Agon abgebildet ist, betont mit Recht zweierlei: Erstens zeigt die Nähe des Gottes zur Personifikation des Wettkampfs seine Bedeutung für die gymnischen Agone. Zweitens reicht seine Stellung somit über den kriegerischen Charakter hinaus.[889]

Fasst man die Stellung des Ares in Olympia zusammen, dann ergibt sich ein Profil, das nicht nur kriegerisch ist. In der Mythologie und Ikonographie wird er nämlich als Gott der Agone charakterisiert, indem man ihn mit dem Faustkampf und dem personifizierten Wettkampf assoziiert. Ares' religiöse Bedeutung ergibt sich in Olympia vor allem aus den Rennen im Hippodrom. Wahrscheinlich erhielt Ares zudem Opfer im Rahmen der hippischen Wettkämpfe.

887 Siehe S. 132–142, 160f., 222f.
888 Übers.: E. Meyer.
889 Scanlon (2013) 498ff.

2.2.4 Achaia

Pausanias berichtet auch von Stätten des Ares in Achaia, der nordwestlichen Region der Peloponnes. In Patrai hat er ein *agalma* des Ares gesehen und in Triteia erhielt der Gott Opfer.

a. Patrai – Patrae

Nahe dem Hafen von Patrai, einer Stadt im nordwestlichen Achaia,[890] befanden sich Bronzestatuen des Ares und des Apollon. Der Reiseschriftsteller, von dem diese Informationen stammt, berichtet weiterhin, dass beide nahe dem Temenos der Aphrodite aufgestellt waren:

Paus. 7.21.10	ἔστι δὲ καὶ ἀγάλματα τοῦ λιμένος ἐγγυτάτω χαλκοῦ πεποιημένα Ἄρεως, τὸ δὲ Ἀπόλλωνος: καὶ Ἀφροδίτης, ἧς καὶ πρὸς τῷ λιμένι δὲ ἐστὶ τέμενος, […].[891]	Ganz nahe am Hafen sind auch noch Bronzestatuen aufgestellt, eine des Ares und eine des Apollon. Und Aphrodite hat auch am Hafen ein Temenos […].

Es ist auffällig, dass Pausanias kein lokales Heiligtum erwähnt, in welchem die isolierten Bronzestatuen des Ares und des Apollon standen; er belässt es bei dieser allgemeinen Zuordnung. Daraus könnte man folgern, dass es sich bei den betreffenden ἀγάλματα nicht um Kultstatuen, sondern um „Schmuckstatuen" handelte, zumal der Terminus ἀγάλμα beide Interpretationen zulässt.[892]

Wegen der räumlichen Nähe zum Temenos des Aphroditeheiligtums mag man vermuten, dass sie dort als Kultstatuen standen. Der ungenaue Bericht des Pausanias lässt das Temenos allerdings als eigenständiges Gebilde erscheinen, zumal er die Bronzestatuen und das Temenos der Aphrodite voneinander zu trennen scheint. Folglich bestand wohl kein Zusammenhang zwischen den a*galmata* und dem Temenos.[893]

Angenommen das *agalma* des Ares war aber keine Schmuckstatue und damit Bestandteil eines Kults, dann könnten römische Münzen des Marcus Aurelius aus dem späten 2. Jh. n. Chr. die Verehrung der Gottheit zu Recht unterstützen. Sie zeigen auf der Rückseite einen behelmten Krieger mit Speer, der als Ares identifiziert wird.[894] Möglicherweise bestand in diesem Fall auch eine Kultsymbiose mit Apollon wie in Lykosoura. Aus der Zeit vor der Schilderung des Pausanias sind allerdings keine weiteren Zeugnisse für einen Areskult oder eine Kultgemeinschaft mit Apollon im Quellenmaterial zu finden. Ob die Patraier ihn in vorrömischer Zeit verehrt haben oder eine Kultgemeinschaft mit Apollon bestand, bleibt also offen.

890 BAtlas 58 B1 s.v. Patra(e).
891 Übers.: E. Meyer. Änderung: „Temenos" statt „Heiligtum".
892 Vgl. Bettinetti (2001) 31f.; Scheer (2004) 8–18.
893 Auch Pirenne-Delforge und Gonzales stellen keine Verbindung zwischen den Statuen von Ares und Apollon sowie dem Temenos der Aphrodite her: Pirenne-Delforge (1994) 241; Gonzales (2004) 132f.
894 Gonzales verweist auf Münzen, die unter Marcus Aurelius und Septimius Severus geprägt wurden: Gonzales (2004) 132f.

B. Triteia

In Triteia, einer Polis im Westen von Achaia,[895] steht Ares mit einem lokalen Gründungsmythos und einem Opfer in Verbindung. Beide Aspekte verknüpft Pausanias mit der mythologischen Gestalt der Triteia, einer Athena-Priesterin. Sie habe mit Ares einen Sohn namens Melanippos gezeugt:

Paus. 7.22.8-9	[8]Τριτείας δὲ οἰκιστὴν οἱ μὲν Κελβίδαν γενέσθαι λέγουσιν, ἀφικόμενον δὲ ἐκ Κύμης τῆς ἐν Ὀπικοῖς: οἱ δὲ ὡς Ἄρης συγγένοιτο Τριτείᾳ θυγατρὶ Τρίτωνος, ἱερᾶσθαι δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τὴν παρθένον, Μελάνιππον δὲ παῖδα Ἄρεως καὶ Τριτείας οἰκίσαι τε ὡς ηὐξήθη τὴν πόλιν καὶ θέσθαι τὸ ὄνομα ἀπὸ τῆς μητρός. [9] ἐν Τριτείᾳ δὲ ἔστι μὲν ἱερὸν καλουμένων Μεγίστων θεῶν, ἀγάλματα δέ σφισι πηλοῦ πεποιημένα: τούτοις κατὰ ἔτος ἑορτὴν ἄγουσιν, οὐδέν τι ἀλλοίως ἢ καὶ τῷ Διονύσῳ δρῶσιν Ἕλληνες. ἔστι δὲ καὶ Ἀθηνᾶς ναός, τὸ δὲ ἄγαλμα λίθου τὸ ἐφ᾽ ἡμῶν: τὸ δὲ ἀρχαῖον ἐς Ῥώμην, καθὰ οἱ Τριταιεῖς λέγουσιν, ἐκομίσθη. θύειν δὲ οἱ ἐνταῦθα καὶ Ἄρει καὶ τῇ Τριτείᾳ νομίζουσιν.[896]	Gründer von Triteia, so sagen die einen, sei Kelbidas gewesen, der aus Kyme beim Opikerland gekommen sei; die anderen erzählen, Ares habe der Triteia, der Tochter des Triton, beigewohnt; das Mädchen sei Priesterin der Athena gewesen und Melanippos, der Sohn des Ares und der Triteia, habe, als er herangewachsen war, die Stadt gegründet und nach seiner Mutter benannt. In Triteia gibt es ein hieron der sogenannten Größten Götter, und ihre Kultbilder sind aus Ton. Diesen feiern sie jährlich ein Fest, in nichts anders, als die Hellenen es auch für Dionysos begehen. Es ist da auch ein naos der Athena und das jetzige agalma aus Marmor. Das Alte, wie die Tritaier sagen, nach Rom gebracht. Die Leute hier opfern auch dem Ares und der Triteia.

Ihr gemeinsamer Nachkomme gründete einer örtlichen Tradition zufolge später die Stadt, die den Namen seiner Mutter trägt. Vor Ort vollzogen die Tritaier Opfer für Ares und Triteia, aber für diese mangelt es an einer Erklärung. Eine andere Erinnerung nennt hingegen Kelbidas aus Kyme als Stadtgründer. Weil Pausanias den Gründungsmythos mit Melanippos ausführlicher schildert, bevorzugte man in der lokalen Erinnerungskultur wohl diese Variante gegenüber der Geschichte des Kelbidas.[897]

Das von Pausanias bezeugte Opfer für Ares und Triteia unterstützt diese Sichtweise, da ihnen die Einwohner als Eltern des überlieferten Stadtgründers wahrscheinlich opferten. Für Kelbidas sind hingegen keine Opfer oder andere Ehren nachgewiesen.[898] Der Bezug zum Stadtgründer Melanippos erklärt daher den Areskult in der Stadt und unterstreicht die Stellung des Gottes als Ahnherr des Stadtgründers vor Ort.

Zu beantworten bleibt die Frage nach dem Ort, an dem den Eltern des mythischen Stadtgründers geopfert wurde. Zwei Möglichkeiten lassen sich dem Bericht des Pausanias entnehmen: das *hieron* der Μεγίστων θεῶν („Größten Götter“) und der erwähnte *naos* der Athena.

895 Die Stadt gehörte zu den zwölf ältesten Städten Achaias: Hdt. 1.145; Pol. 2.41.8; Rizakis, A. D., La politeia dans les cités de la confédération achéenne. Tyche 5 (1990), S. 109–134, hier: 129–134; BAtlas 58 B2 s.v. Trit(a)ia. Lokalisiert wurde Tritaia in der Nähe des Dorfes Agia Marina. Die archäologischen Befunde stammen hauptsächlich aus hellenistischer und frührömischer Zeit: Osanna, M., Santuari e culti dell'Acaia antica (Napoli 1996), S. 169ff.

896 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „beim Opikos“ statt „im Opiker“; „hieron“ statt „Heiligtum“; „naos“ statt „Tempel“, „agalma“ statt „Kultbild“.

897 Nur Triteia und das boiotische Theben verknüpfen ihren Gründungsmythos mit Ares: siehe S. 219ff.

898 Osanna (1996) 169.

Im Heiligtum der Μεγίστων θεῶν wurden wohl vor allem chthonische Gottheiten wie Demeter, Gaia, Persephone oder die Kabiren verehrt.[899] Weil jedoch keine Kultgemeinschaften oder mythologische Beziehungen dieser Gottheiten mit Ares überliefert sind, ist es unwahrscheinlich, dass das Opfer für Ares und Triteia in diesem Heiligtum vollzogen wurde.

Wenn Triteia eine Athena-Priesterin war,[900] dann hätten die Einwohner Ares und Triteia im örtlichen Heiligtum der Athena geopfert.[901] Die Priesterin etabliert wiederum eine Nahbeziehung zwischen Ares und der Göttin Athena, die vor allem in Athen in einer Kultgemeinschaft verbunden sind.[902]

2.2.5 Arkadien

In der zentralen Region der Peloponnes, Arkadien, dokumentiert Pausanias die größte Anzahl Kultstätten: einen Altar in Megalopolis, ein *agalma* in Lykousoura sowie einen Tempel und eine Reliefstele in Tegea. Ergänzt wird diese Gruppe durch einen Staatsvertrag aus Orchomenos und ein Grabepigramm, das ebenfalls aus Tegea stammt.

a. Megalopolis

Als Puffer gegen die Spartaner gegründet, entstand die Planpolis, indem man die Einwohner von 20 *komai* zusammenlegte.[903] Der Arkadische Bund, unterstützt von Theben, errichtete dort etliche Großbauten. Einige von ihnen standen noch im 2. Jh. n. Chr., als Pausanias den Ort besuchte. So berichtet er von einem Altar des Ares im arkadischen Megalopolis, welcher möglicherweise einst zu einem örtlichen *hieron* des Gottes gehört hat:

Paus. 8.32.2 -3	ἐρείπια δὲ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἦν τὸ ἱερὸν, […]. [3] ἀπέχει δὲ οὐ πολὺ Ἄρεως βωμός, ἐλέγετο δὲ ὡς καὶ ἱερὸν ἐξ ἀρχῆς ᾠκοδομήθη τῷ θεῷ. πεποίηται δὲ καὶ στάδιον ὑπὲρ τῆς Ἀφροδίτης τῇ μὲν ἐπὶ τὸ θέατρον καθῆκον— καὶ κρήνη σφίσιν ἐστὶν αὐτόθι, ἣν ἱερὰν Διονύσου νομίζουσι.[904]	In Ruinen lag auch das Hieron der Aphrodite […]. Nicht weit entfernt ist ein Altar des Ares; man sagt, ursprünglich sollte da auch ein Heiligtum für den Gott gebaut worden sein. Jenseits des Aphroditeheiligtums ist auch ein Stadion angelegt, das auf der einen Seite bis zum Theater reicht, wo ein Brunnen sich befindet, den sie als dem Dionysos heilig ansehen.

899 Beim Tempel der „Größten Götter“ handelte es sich entweder um einen Tempel für Demeter, der Persephone oder der Kabiren: Pausanias. Description of Greece IV, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965), S. 156 [22.9]; Pausanias. Description of Greece IV, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965), S. 407 [4.1.7]; Gonzales (2004) 132.

900 Bisweilen wird die Vermutung geäußert, dass Triteia ein alter (Bei-)Name für die Göttin Athena war: Frazer (1965) 156 [22.8]. Wenn dies zutrifft und Athena Triteia einen Sohn mit Ares gehabt hätte, dann widerspräche dies jedoch dem jungfräulichen Aspekt der Göttin.

901 Gonzales (2004) 132. Bislang konnte der *naos* der Athena nicht identifiziert werden: Rizakis (1990) 129–134.

902 Pötscher, W., Hera. Ein Strukturanalyse im Vergleich mit Athena (Darmstadt 1987), S. 151. Zur Nahbeziehung zwischen Ares und Athena (Athen, Olympia): siehe S. 142–147, 172f.

903 Nielsen, T. H., Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods [Hypomnemata 140] (Göttingen 2002), 413ff., 572–6.

904 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „Hieron“ statt „Heiligtum“; „man sagt, ursprünglich“.

Ausgemacht hat der Reiseschriftsteller allerdings nur einen Altar (βωμός) nahe einem verfallenen *hieron* der Aphrodite. Überreste eines Ares-Heiligtums existierten zu Pausanias' Zeiten keine mehr, allerdings hatte sich die Erinnerung an den *hieron* erhalten. Sofern der Bericht des Pausanias korrekt ist und in Megalopolis ein *hieron* des Ares gestanden hat, dann weist dieser Umstand vielleicht darauf hin, dass der örtliche Areskult im Laufe der Zeit verblasst ist. Dementsprechend war der Kult vor dem 2. Jh. n. Chr. bedeutender, weil ansonsten das *hieron* des Ares nach seinem Verfall entweder restauriert oder gar nicht erst demontiert worden wäre. Erklären lässt sich diese negative Entwicklung wohl mit dem Niedergang der Stadt durch Zerstörungen und Abwanderung der Einwohner, die seit dem 3. Jh. und 2. Jh. v. Chr. zu beobachten sind.[905] Im Kern trifft die Aussage des Geographen Strabon, Megalopolis sei größtenteils entvölkert, die Sache, zumal auch Pausanias kein positives Bild von der Entwicklung der Stadt zeichnet.[906] Deshalb lagen wahrscheinlich viele Heiligtümer, darunter auch das der Aphrodite, schon über einen längeren Zeitraum in Trümmern.

Der Verfall beschränkte sich demnach nicht auf das Heiligtum und den Areskult, sondern signalisierte einen allgemeinen Abschwung in der städtischen Kultaktivität.[907] So blieb im 2. Jh. n. Chr. nur der erwähnte Altar des Ares erhalten, der eventuell bei Grabungen am Ende des 19. Jahrhunderts gefunden worden ist.[908] Das Alter des Fundes scheint mit dem des sogenannten Thersilion übereinzustimmen, das sich östlich des Altars befunden haben soll. Wenn sich beide tatsächlich zeitlich zuordnen lassen, dann stammen sie aus dem Zeitraum nach der Gründung um 370 v. Chr.[909] Es gibt jedoch keine Kennzeichen, die es ermöglichen, den Altar sicher mit Ares zu assoziieren, sodass er ebenso zum nahen Aphroditeheiligtum gehört haben mag.[910]

Eine mögliche Begründung für die Anwesenheit eines Areskults in Megalopolis mag in dessen Gründungsgeschichte zu finden sein. Diodor berichtet nämlich, das boiotische Theben habe sich maßgeblich am Aufbau der Stadt beteiligt.[911] Theben stand wiederum in enger my-

905 Gonzales (2004) 132.

906 Strab. geogr. 8. 8. 1; Paus. 8.33.1; Roy, J. et al., Megalopolis under the Roman Empire. In: Walker, S.; Cameron, A. (Hgg.), The Greek renaissance in the Roman empire. BICS Suppl. 55 (1989), S. 146–150; Meyer, E., Lafond, Y., DNP 7 (Stuttgart 1999), Sp. 1135 – 1137 s.v. Megale Polis.

907 Paus. 8.33.1.

908 Gonzales beschreibt die Überreste als 70 Meter westlich der nordwestlichen Ecke des Thersilion liegend: Gonzales (2004) 125ff.; Frazer, J.G., Pausanias's Description of Greece IV (New York 1965) 350.

909 Die Stadt wurde im selben Zeitraum als Schutz gegen Sparta angelegt: Paus. 8.27.1; Diod. 15.72.4; Nielsen (2002) 573.

910 Womöglich wurden die Altäre während der Errichtung der Polis um 369/8 v. Chr. aufgestellt. Bei Ausgrabungen rund um das Theater konnten allerdings keine Spuren eines Tempels des Ares gefunden werden: Whitley, J., Archeology in Greece 2004–2005. AR 51 (2005), S. 1–118, hier: 27.

911 Diod. 16.22.3; Paus. 8.52.5; Moggi, M.; Osanna, M., Pausania, Guida della Grecia. Libro VIII: L' Arcadia. (Milano 2003), S. 416f.; Lafond, Y.; Meyer, E., DNP 7 (Stuttgart 1999), Sp. 1135–1137 s. v. Megale Polis.

thologischer Beziehung mit Ares und Aphrodite und besaß wohl einen Kult für beide Götter.[912] Dass die lokalen Heiligtümer beider Gottheiten vor Ort zudem in unmittelbarer Nähe zueinanderstanden, unterstreicht ihre Nahbeziehung. Demnach mag der Kult des Ares und der Aphrodite aus Theben nach Megalopolis gekommen sein. Da Ares ebenfalls in weiteren Orten Arkadiens verehrt wurde, wie auf den folgenden Seiten deutlich wird, gehörte der Gott ohnehin bereits zum Pantheon der Arkader, als Megalopolis gegründet wurde. Womöglich erhielt der Gott in der Polis aufgrund des thebanischen Einflusses aber eine besondere Stellung, zumal zumindest der Altar des Gottes in der Umgebung des Aphrodite-Heiligtums stand. Diese Nähe zu Aphrodite ist im übrigen Arkadien mit Ausnahme von Lykosoura unbekannt, sodass sie auf einem dem thebanischen Einfluss beruhen könnte.

Welche Stellung der Areskult in der städtischen Kultpraxis einnahm, lässt sich aufgrund der unzureichenden Quellenlage schwerlich beurteilen.[913] Wenn er während der Gründung der Stadt entstand, dann mag er eine Rolle in den zentralen Kulthandlungen der Polis gespielt haben. Die innerstädtische Lage deutet zudem einen Bezug zur Protektion der Stadt an, wie es bei anderen innerstädtischen Heiligtümern der Fall ist.

B. Lykosoura

Neben Megalopolis beschreibt Pausanias einen weiteren Altar des Ares im arkadischen Lykosoura.[914] Dessen Standort war das Heiligtum des Pan, inmitten eines Ensembles weiterer Altäre: Neben seinem Altar befanden sich dort zwei *agalmata* der Aphrodite im Inneren eines *naos* der Göttin und jeweils ein *xoanon* des Apollon und der Athena:

Paus. 8.37. 10-12	ὑπὲρ δὲ τὸ ἄλσος καὶ Ἱππίου Ποσειδῶνος, ἅτε πατρὸς τῆς Δεσποίνης, καὶ θεῶν ἄλλων εἰσὶ βωμοί [...]: ἐντεῦθεν δὲ ἀναβήσῃ διὰ κλίμακος ἐς ἱερὸν Πανός: […] ἐνταῦθα ἔστι μὲν βωμὸς Ἄρεως, ἔστι δὲ ἀγάλματα Ἀφροδίτης ἐν ναῷ, λίθου τὸ ἕτερον λευκοῦ, τὸ δὲ ἀρχαιότερον αὐτῶν ξύλου. ὡσαύτως δὲ καὶ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ἀθηνᾶς ξόανά ἐστι.[915]	Jenseits des Hains [der Despoina] stehen Altäre des Poseidon Hippios als des Vaters der Despoina, und anderer Götter […] Von dort steigt man über eine Treppe zu einem Hieron des Pan hinauf; […] Dort ist ein Altar des Ares und Agalmata der Aphrodite in einem naos, die eine aus Marmor, das ältere von ihnen aus Holz, ebenso gibt es auch Xoana des Apollon und der Athena.

Das Ensemble im Heiligtum des Pan, der in Arkadien eine zentrale Gottheit war,[916] darf als ungewöhnlicher Standort für einen Altar des Ares gelten. Beide Gottheiten weisen nämlich anderweitig keine kultischen Beziehungen auf. Eine Verbindung zwischen ihnen wird immerhin durch ihren gemeinsamen kriegerischen Aspekt hergestellt. In der Kriegsführung schrei-

912 Paus. 9.10.5.

913 Moggi/Osanna (2003) 446; Jost (1985) 238.

914 BAtlas 58 C3 s.v. Lykosoura. Lykosoura konnte seine Eigenständigkeit gegenüber Megalopolis behaupten: Paus. 8.27.4–6; Nielsen (2002) 566f.

915 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „Hieron“ statt „Heiligtum“; „Agalmata“ statt „Statuen“; „naos“ statt „Tempel“; „Xoana“ statt „Holzbilder“.

916 Jost, M., The Religious System in Arcadia. In: Ogden, D. (Hg.), A companion to Greek Religion (Oxford 2007), S. 264–80, hier: 264f.

ben diverse Autoren Pan nämlich die Fähigkeit zu, Kämpfer in Panik zu versetzen, so wie auch Ares vor allem in der Ilias als Furcht einflößende Kraft in der Schlacht charakterisiert wird.[917] Die Nähe des Altars zu den a*galmata* und x*oana* unterstreicht hier wiederum die Beziehung des Ares zu den anderen genannten Göttern, insbesondere zu seinen „epischen" Partnern Aphrodite und Athena, mit denen er andernorts in einer Kultgemeinschaft zusammenwirkte.[918]

Zum Alter des Pan-Heiligtums lässt sich keine Aussage treffen, weil es bislang nicht identifiziert wurde. Weil die anderen Heiligtümer in Lykosoura im 4. Jh. v. Chr. errichtet worden sind, darf man aber annehmen, dass auch der Hain des Pan und der Altar des Ares in diesem Zeitraum angelegt wurden.[919]

c. Tegea

Auf den ersten Blick besitzt Ares eine besondere Beziehung zu Tegea. Denn für das Territorium der arkadischen Polis nennt der Reiseschriftsteller neben einem extraurbanen *hieron* auf dem Hügel Kresion auch noch eine Reliefstele des Ares auf der Agora.

Beinahe fünfzig Stadien (etwa 10 km) von Tegea entfernt, lag das *hieron* am Wegesrand zwischen der *asty* und der sogenannten manthourischen Ebene.

Paus. 8.44. 7-8	[7] τοῦ δὲ καλουμένου Χώματος ἐν δεξιᾷ πεδίον ἐστὶ τὸ Μανθουρικόν: ἔστι δὲ ἐν ὅροις ἤδη Τεγεατῶν τὸ πεδίον, ὂν σταδίων που πεντήκοντα μάλιστα ἄχρι Τεγέας. ἔστι δὲ ὄρος οὐ μέγα ἐν δεξιᾷ τῆς ὁδοῦ καλούμενον Κρήσιον: ἐν δὲ αὐτῷ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀφνειοῦ πεποίηται. Ἀερόπη γὰρ Κηφέως τοῦ Ἀλέου συνεγένετο Ἄρης, καθὰ οἱ Τεγεᾶται λέγουσι: καὶ ἡ μὲν ἀφίησιν ἐν ταῖς ὠδῖσι τὴν ψυχήν, ὁ δὲ παῖς καὶ τεθνηκυίας. [8] εἴχετο ἔτι τῆς μητρὸς καὶ ἐκ τῶν μαστῶν εἵλκεν αὐτῆς γάλα πολὺ καὶ ἄφθονον, καὶ—ἦν γὰρ τοῦ Ἄρεως γνώμῃ τὰ γινόμενα—τούτων ἕνεκα Ἀφνειὸν τὸν θεὸν ὀνομάζουσι; τῷ δὲ παιδίῳ ὄνομα τεθῆναί φασιν Ἀέροπον.[920]	Abseits von dem genannten Choma liegt die manthourische Ebene: die Ebene liegt bereits im Gebiet von Tegea, in dem es noch etwa fünfzig Stadien bis Tegea sind. Rechts vom Wege erhebt sich ein nicht hoher Hügel, Kresion genannt; darauf ist das *hieron* des Aphneios gebaut. Ares wohnte nämlich der Aërope, der Tochter des Kepheus, des Sohnes des Aleos, bei, wie die Tegeaten erzählen, und sie büßte in den Wehen das Leben ein, das Kind aber hielt sich auch noch an der toten Mutter und sog aus ihren Brüsten viel und reichlich Milch. Und deshalb, das geschah nämlich so nach Ares' Willen, nennen sie es den Aphneios (den Reichen). Dem Knaben soll aber der Name Aëropos gegeben worden sein.

In diesem grenznahen Heiligtum verehrten die Einwohner Aphneios. Sein Epitheton geht auf eine lokale Erinnerung zurück, die offensichtlich mit Ares in Verbindung steht. Laut dieser Erzählung, die Pausanias ausführlich wiedergibt, ermöglichte es Ares durch ein Wunder seinem neugeborenen Sohn Aëropos, den er mit der tegeanischen Königstochter Aërope gezeugt hatte, Milch aus den Brüsten seiner toten Mutter zu trinken. Als Erinnerung an diese göttliche In-

917 Aen. Tact. 27.1; Hom. Il. 5.604-606; Jost (1985) 473; Pans Domäne umfasste auch Krieg und Jagd: Anth. Gr. 6.188.
918 Vgl. Gonzales (2004) 127f.
919 Jost (1985) 178; Nielsen (2002) 566.
920 Übers.: E. Meyer. Änderungen: „hieron" statt „Heiligtum"; „Hügel" statt „Berg".

tervention erhielt Ares dann, so schildert es Pausanias, ein Heiligtum und den Beinamen *Aphneios* („der Reiche“ / „ohne Bedürfnis“).

Das einzigartige Epitheton *Aphneios* sticht durch seine ungewöhnliche Entstehungsgeschichte hervor. Die lokale Tradition begründet den Beinamen nämlich mit der Fülle an Milch, die nach Ares' Willen geflossen sei, um den Säugling zu ernähren. Wegen dieses untypischen, lebensrettenden Verhaltens seitens Ares zweifeln einige Forscher an der Glaubwürdigkeit der von Pausanias überlieferten Bedeutung des Epithetons. Stattdessen stellen Farnell und, ihm folgend, Jost die These auf, dass eine Verbindung zwischen diesem Beinamen und dem schon diskutierten Begriff χρυσαμοιβός besteht.[921] Dieses ebenso ungewöhnliche Epitheton kennzeichnet Ares in Aischylos' *Agamemnon* als skrupellosen Händler, der die eingeäscherten Überreste gefallener Krieger den Angehörigen überlässt, nachdem sie zu seinem Nutzen im Krieg getötet und geplündert haben. Aufgrund der Begrifflichkeit des Terminus Aphneios als „reich“ wird infolgedessen argumentiert, dass der besagte Reichtum des Ares Aphneios auf Beutegut beruht, welches durch das Töten (und Plündern) im Krieg erlangt und dem Gott dann als Geschenk dargebracht wird.[922]

Eine derartige Erklärung vermag jedoch aus mehreren Gründen nicht zu überzeugen. Erstens haben neuere Forschungen wohl zu Recht ergeben, dass nur in Ausnahmefällen ein Areskult mit Kriegsbeute assoziiert wird. Zwar existieren in der Anthologia Graeca zusätzlich noch zwei Epigramme, die Weihgeschenke an Ares andeuten, doch sind sie keinem Kult zuweisbar. Stattdessen weihte man neben anderen Göttern auch Enyalios Kriegsbeute.[923]

Zweitens ist diese These schwerlich mit der von Pausanias geschilderten lokalen Tradition zu vereinbaren, zumal Kriegsbeute in dieser Geschichte keine Rolle spielt. Die Bedeutung dieser örtlichen Erinnerungskultur unterstreicht dagegen die Figur des Kepheus, den Vater der Aerope und mythischer König von Tegea. Über die örtliche Vorstellungswelt hinaus ist er als König überliefert und damit eine etablierte mythische Persönlichkeit.[924] Folglich ist die lokale

921 Aischyl. Ag. 438; zur Diskussion: siehe: S. 80f.; Farnell (1909) 397; Jost (1985) 516.

922 Jost (1985) 516.

923 Gonzales (2004) 117f.; Gonzales, M., New observations on the lindian cult-tax for Enyalios. ZPE 166 (2008), S. 121–134. Darüber hinaus gibt es meines Wissens nur zwei Epigramme, in denen ein Weihgeschenk für Ares verzeichnet wird (Anth. Gr. 9.323). Allerdings scheint es sich dabei nur um eine Kopie einer klassischen Inschrift von Meleagros zu handeln, die dort Enyalios und nicht Ares ins Zentrum stellt (Anth. Gr. 6.163). Eine weitere (Anth. Gr. 6.91) aus Kleinasien deutet Weihgeschenke an, doch wird der Kontext der Gabe nicht beschrieben, sodass unklar ist, ob es sich um Kriegsbeute handelt oder nicht. Darüber hinaus ist nicht klar, zu welchem Kult des Ares eine solche Gabe in Verbindung steht.

924 Paus. 8.5.1, 8.8.4; Apoll. Rhod. 1.161. Kepheus wurde gemeinsam mit Athena auf Münzen dargestellt: Pretzler, M., Myth and History at Tegea – Local Tradition and Community Identity in: Nielsen, T. H.; Roy. J. (Hgg.), Defining Ancient Arkadia: Symposium, April 1.–4., 1998 (Copenhagen 1999), S. 89–130, hier: 84, 102.

Tradition relevant, da Ares durch seine Beziehung zu Aerope genealogisch mit der königlichen Dynastie eng verknüpft ist.[925] Diese Bindung betont die Stellung des örtlichen Areskults.

Drittens gibt auch die Fähigkeit des Ares, Leben zu spenden, einen Hinweis auf seine Kultbedeutung. Die wundersame Ernährung des Aëropos demonstriert, dass Ares mit dem landwirtschaftlichen Wohlstand Tegeas verbunden ist. Der Reichtum des Ares bestünde somit nicht aus Kriegsbeute, sondern dem Ertrag und Schutz der tegeanischen Landwirtschaft.[926]

Viertens ist auch der extraurbane Standort des *hieron* ein markanter Anhaltspunkt für die Relation zum Wohlstand Tegeas. Das Heiligtum liegt nämlich inmitten der landwirtschaftlich genutzten Flächen und diente aufgrund seiner grenznahen Lage anscheinend als sakraler Schutz für das Land. Es wäre in dieser Hinsicht also mit dem Heiligtum von Ares und Aphrodite in Argos vergleichbar.[927] Damit hätte Ares als Protektor der Grenze Tegeas und seines Wohlstands fungiert, wohingegen er in Tegea in keiner erkennbaren Beziehung zur Kriegsbeute steht.

Die Ortsangabe des Pausanias weist auf den Hügel Kresion, der westlich von Tegea nahe der Straße nach Pallantion und damit zwischen der Stadt und manthouranischen Ebene lag.[928] Besagter Hügel wird heute mit dem Koukoueras identifiziert, an dessen Südhang eine kleine Fläche zu sehen ist, an der sich wahrscheinlich der Tempel des Ares befunden hat. Weitere archäologische Befunde zu diesem Heiligtum liegen allerdings nicht vor.[929]

Einen weiteren Hinweis auf Ares erhalten wir dank einer Reliefstele, die Pausanias auf der Agora von Tegea gesehen hat:

Paus. 8.48.4-5	[4] ἔστι δὲ καὶ Ἄρεως ἄγαλμα ἐν τῇ Τεγεατῶν ἀγορᾷ. τοῦτο ἐκτετύπωται μὲν ἐπὶ τῇ στήλῃ, Γυναικοθοίναν δὲ ὀνομάζουσιν αὐτόν. ὑπὸ γὰρ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον καὶ Χαρίλλου τοῦ Λακεδαιμονίων βασιλέως τὴν πρώτην ἐπιστρατείαν λαβοῦσαι αἱ γυναῖκές σφισιν ὅπλα ἐλόχων ὑπὸ τὸν λόφον ὃν Φυλακτρίδα ἐφ᾽ ἡμῶν ὀνομάζουσι: συνελθόντων δὲ τῶν στρατοπέδων καὶ τολμήματα ἀποδεικνυμένων ἑκατέρωθεν τῶν ἀνδρῶν πολλά τε καὶ ἄξια μνήμης, οὕτω φασὶν ἐπιφανῆναί σφισι τὰς [5] γυναῖκας καὶ εἶναι τὰς ἐργασαμένας ταύτας τῶν	Auch ein agalma des Ares steht auf der Agora in Tegea, das ist in Relief an einer Stele eingemeißelt, und sie nennen ihn Gynaikothoinas („den Frauenspeiser“). Denn in der Zeit des lakedaimonischen Krieges und des ersten Feldzuges des lakedaimonischen Königs Charillos nahmen die Frauen sich Waffen und lagerten unter dem Hügel, der heute Phylaktris heißt. Als die Heere nun aufeinanderstießen und die Männer auf beiden Seiten viele rühmenswerten Heldentaten vollbrachten, da seien plötzlich die Frauen erschienen, und sie hätten die Flucht der Lakedaimonier bewirkt; Marpessa aber,

925 Pretzler (1999) 95.

926 Vgl. Gonzales (2004) 117f. Dionysos besitzt die Gabe der Lebensspende: Eur. Bakch. 700–714.

927 Siehe S. 339f.

928 Vgl. Gonzales (2004) 116; Jost (1985) 162.

929 Østby, E., The sanctuary of Athena Alea at Tegea: the topographical evidence. In: Østby, E. (Hg.), Tegea II Investigations in the Sanctuary of Athena Alea (Athens 2014), S. 11–26, hier: 11 und Anm. 1. Auch anderweitig das Alter des Heiligtums ist schwierig zu bestimmen. Im 5. Jh. v. Chr. expandierte Tegea, wie auch Mantinea, augenscheinlich: Nielsen, T. H.; Roy, J., The Peloponnese. In: Raaflaub, K. A.; Van Wees, H. (Hgg.), A Companion to Archaic Greece (Malden 2009), S. 255–272, hier: 257. Fraglich bleibt, ob das Heiligtum bereits damals zum Territorium von Tegea gehörte oder erst im Rahmen der Expansion entstanden ist.

Λακεδαιμονίων τὴν τροπήν, Μάρπησσαν δὲ τὴν Χοίραν ἐπονομαζομένην ὑπερβαλέσθαι τῇ τόλμῃ τὰς ἄλλας γυναῖκας, ἁλῶναι δὲ ἐν τοῖς Σπαρτιάταις καὶ αὐτὸν Χάριλλον: καὶ τὸν μὲν ἀφεθέντα ἄνευ λύτρων, καὶ ὅρκον Τεγεάταις δόντα μήποτε Λακεδαιμονίους στρατεύσειν ἔτι ἐπὶ Τεγέαν, παραβῆναι τὸν ὅρκον, τὰς γυναῖκας δὲ τῷ Ἄρει θῦσαί τε ἄνευ τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ τὰ ἐπινίκια καὶ τοῦ ἱερείου τῶν κρεῶν οὐ μεταδοῦναι σφᾶς τοῖς ἀνδράσιν. ἀντὶ τούτων μὲν τῷ Ἄρει γέγονεν ἡ ἐπίκλησις:[930]

mit dem Zunamen Choira, habe die anderen Frauen an Kühnheit noch übertroffen und unter den Lakedaimoniern sei auch Charillos selber in Gefangenschaft geraten. Den hätten sie ohne Lösegeld freigelassen, nachdem er den Tegeaten geschworen habe, daß die Lakedaimonier niemals mehr gegen Tegea ziehen würden, doch habe er den Eid gebrochen, die Frauen hätten aber dem Ares für sich ohne die Männer das Siegesopfer dargebracht und von dem Fleisch des Opfertieres den Männern nichts abgegeben. Davon erhielt Ares den Beinamen.

Der Reiseschriftsteller berichtet von Ares *Gynaikothoínas*[931] (Frauenspeiser), der in Form einer Reliefstele verehrt wurde; eine dazugehörige Inschrift überliefert Pausanias nicht. Das Epitheton des Ares basiert auf einem lokalen Mythos: König Charillos von Sparta führte einen Feldzug gegen Tegea. Schon vor der Schlacht hätten sich die Frauen bewaffnet und während des Kampfes die Spartaner durch einen überfallartigen Gegenangriff in die Flucht geschlagen. Unter allen Frauen zeichnet sich Marpessa, genannt Choira, dabei aus. Die Gefangennahme des königlichen Aggressors krönte den Sieg, obschon er Tegea trotz gegenteiliger Versprechen nach seiner Freilassung erneut angriff. Überraschenderweise schildert Pausanias, dass als Folge des Sieges die Frauen Ares geopfert und das Fleisch des Opfers ohne die Männer verzehrt haben. Auf diese Weise erhielt Ares seinen ungewöhnlichen Beinamen.

Diese Schilderung entfachte eine Diskussion. Sie konzentriert sich im Wesentlichen auf die Authentizität und die Bedeutung dieser Episode. Beides wird im Folgenden aber nicht ausgeführt, da es für die Fragestellung irrelevant ist.[932] Allerdings ist wohl evident, dass Pausanias

930 Übers.: E. Meyer. Änderung: „Agora“ statt „Markt“; „Agalma des Ares“ statt „Aresbild“.

931 Man darf sich die Frage stellen, ob *Gynaikothoínas* aussagt, dass Ares „mit den Frauen“ speist oder „die Frauen“ speist.

932 Im Zentrum steht vor allem die Frage, ob die von Pausanias geschilderte Geschichte des Angriffs auf Tegea mit Zeugnissen von Herodot, Deinias und Polyainos im Einklang steht. Herodot schildert in seiner Version, dass die Spartaner unter König Leon und Hegesikles auf Rat des Orakels von Delphi Tegea angegriffen haben. Siegessicher führten sie bereits die Fesseln für die Gefangenen mit. Doch sie hatten den Orakelspruch missverstanden, wurden in der Schlacht besiegt und in ihren eigenen Fesseln zur Feldarbeit gezwungen. Später seien die Fesseln dann am Tempel der Athena Alea ausgestellt worden (Hdt. 1.66). Auch Pausanias erwähnt diese Fesseln der spartanischen Gefangenen, aber auffälligerweise nicht im Kontext der Geschichte um die Frauen von Tegea (Paus. 3.3.5, 8.47.2). Polyainos beschreibt die Niederlage, die durch den falsch interpretierten Orakelspruch verursacht wurde. Aber nicht die Frauen sorgten für den Erfolg, sondern ein arkadischer König namens Elnes (Polyain. Strat. 1.8). Deinias hingegen kennt die Geschichte mit dem Sieg der Frauen über die Spartaner, schreibt den Erfolg jedoch der Königin von Tegea, Perimede, zu (Deinias FgrHist BNJ 306 F 4). Die fehlende Übereinstimmung in den verschiedenen Zeugnissen macht es fraglich, ob alle Autoren dieselbe Geschichte erzählen. Im Wesentlichen scheinen zwei verschiedene Geschichten erzählt zu werden: den Sieg der Frauen von Tegea unter Marpessa/Perimede und die Niederlage Spartas nach dem Orakelspruch Delphis. Einige halten nun alle Zeugnisse für dieselbe Geschichte und halten die Version des Pausanias/Deinias für nicht authentisch: Graf (1984) 245–254; Jost (1985) 516f. Andere wiederum glauben, dass die Geschichte auf einer Tradition beruht und nicht mit den Versionen von Herodot und Polainos in Verbindung steht, da Herodot und Pausanias ihre Geschichte in unterschiedliche Zeitrahmen verorten: Pausanias unter Charillos in das 8. Jh. v. Chr. und Herodot unter Leon und Hegesikles im 6. Jh. v. Chr. Dagegen wird eingewandt, dass Pausanias auch die Fesseln am Athena Alea-Tempel erwähnt, doch setzt er diese nicht mit dem Kampf der Frauen in Verbindung: Gonzales (2004) 119f.; Wolff (2010). In jüngerer Zeit wurde die Möglichkeit eröffnet, dass womöglich noch eine dritte Tradition in diese Geschichte mit hineinspielt, die von einem

hier eine lokale Tradition wiedergibt, die zwei Aspekte verdeutlichen soll: Erstens ist diese Geschichte Ausdruck der langen Reihe von Konflikten zwischen Tegea und Sparta, bis die arkadische Polis bezwungen und vom Feind zum Verbündeten wurde.[933] Zweitens diente diese Lokaltradition dazu, die eigenen militärischen Leistungen sowie den Widerstand gegenüber Sparta zu betonen und sie zu verdeutlichen,[934] indem man Frauen zu Siegern über die militärisch orientierten Spartaner erhob.

Die Frauen, so schreibt es Pausanias, feierten ihren Sieg mit einem Opfer, ohne die Männer daran zu beteiligen. Vermutet wird, dass man dieses Opfer für Ares *Gynaikothoinas* im Rahmen eines vielleicht sogar jährlichen Rituals vollzog.[935] Als problematisch erweist sich das Ritual, weil es *ἄνευ τῶν ἀνδρῶν* begangen wurde und demzufolge eine äußerst ungewöhnliche Praxis war.[936] Die Formulierung lässt allerdings offen, ob die Männer gänzlich von der Feier ausgeschlossen waren oder sie nur dem Opfer fernbleiben mussten. Aus dieser unentschiedenen Frage entwickelten sich zwei Sichtweisen:

Einige Forscher behaupten, dass sich in Tegea bestehende Gepflogenheiten, nach denen ausschließlich Männer Opferteile erhielten, für dieses Ritual umkehrten. Wegen dieses speziellen Opfers wären die Männer von der Agora, das für dieses Opfer als Ritualplatz fungiert habe, „verbannt“ und ausschließlich Frauen zugelassen worden, bis das Opfer vollzogen war.[937] Zudem sei Frauen gemäß dem Philosophen Teles das Betreten von Heiligtümern des Enyalios untersagt gewesen, woraus gefolgert wird, dass eine solche Vorschrift ebenfalls für Kultstätten des sehr ähnlichen Ares gegolten habe. In Tegea sei dann diese Regel für das Opfer an Ares ausgesetzt worden.[938] Somit handele es sich um eine doppelte Umkehrung der Verhältnisse: Die Männer waren ausgeschlossen und erhielten nichts von dem Opfer.

Dem entgegen wird argumentiert, dass Pausanias an dieser Stelle missinterpretiert wird. Gewöhnlich werde nämlich „sie opferten ohne Männer“ übersetzt, während es „getrennt von den Männern“ bedeute. Diese Interpretation schließt eine Beteiligung der Männer an dem Ritual nicht völlig aus, sondern trennt nur den Opfervorgang für Männer und Frauen voneinander. Letztere opferten und verzehrten dieses Fleisch. Des Weiteren ist das „Frauenverbot“ in

---

Angriff der Spartaner auf Tegea im Vorfeld des Festes Halotia berichten, bei dem viele Lakedaimonier gefangengenommen wurden (Paus. 8.47.1): Moggi (2005) 149f.; Einigkeit herrscht aber in der Annahme, dass diese Geschichten Ausdruck einer starken Konfliktbereitschaft zwischen Tegea und Sparta sind: vgl. Gehrke (1986) 111f.

933 Pretzler (1999) 97f., 102.

934 Pretzler (1999) 97f., 114.

935 Vgl. Jost (1985) 516f.; Pötscher (1959) 7; Pretzler (1999) 97ff.; Gonzales (2004) 116.

936 Umgekehrt waren die Frauen in Geronthrai während eines Festes für Ares vom Hain ausgeschlossen: siehe S. 170f.

937 Graf (1984) 248.

938 Graf (1984) 248. Er bezieht sich auf Teles 24.11 und Paus. 3.22.6–7.

den Heiligtümern des Enyalios von Teles nur ein Hinweis mit eingeschränkter Gültigkeit, weil es nicht zwingend ähnliche Verbote in den Heiligtümern des Ares belegt. Zudem schreibt Pausanias hier nicht, wo das besagte Opfer vollzogen wurde, sodass die These, es habe sich um die Agora gehandelt, wohl zu Recht rein spekulativ ist.[939]

Ein völliger Ausschluss der Männer ist zwar denkbar, aber unwahrscheinlich. Sie waren ebenfalls an der Schlacht beteiligt und, obwohl das Eingreifen der Frauen den Kampf entschied, wurde er gemäß der Überlieferung nicht ohne Männer gewonnen.[940] Deshalb ist auch ein Siegesopfer der Männer möglich, doch müssen sie dieses nicht zwangsweise für Ares gebracht haben. Möglicherweise opferten die Männer eher Zeus Klarios oder Athena Alea, die beide ebenfalls mit zurückliegenden Siegen Tegeas über die Spartaner in Verbindung standen.[941] Wenn wir Pausanias wörtlich nehmen, dann opferten ihm nur die Frauen als Erinnerung an den Sieg, zumal die Exklusion der Männer vom Opfer explizit betont wird. Ares trägt nicht grundlos die Bezeichnung *Gynaikothoínas.* Dennoch belegt dies nicht eine Umkehrung der Verhältnisse oder einen generellen Ausschluss der Männer vom Areskult in Tegea. Erinnern wir uns an den Bericht des Pausanias über das Fest für Ares in Geronthrai, der den Ausschluss der Frauen ausdrücklich erwähnt, dann war der generelle Ausschluss der Frauen ebenfalls eher die Ausnahme als die Regel.[942]

Die Verbindung des Ares zu den Frauen in Tegea lässt den Leser stutzen, da sie über den kriegerischen Aspekt hergestellt wird. Bewaffnete Frauen finden sich in verschiedenen Überlieferungen,[943] der Mythologie und der Götterwelt, wie Athena oder die Amazonen, die beide mit Ares verbunden sind.[944] Somit ist ein Kult mit einer weiblichen Komponente berechtigterweise nicht abwegig,[945] wie das Beispiel der kleinasiatischen Polis Metropolis noch verdeutlichen wird.

Die Erinnerung an den Sieg über König Charillos, der im 8. Jh. v. Chr. gegen Tegea gezogen sein soll,[946] mag darüber hinaus andeuten, dass der Kult des Ares *Gynaikothoinas* seit dem mythischen Sieg der Frauen von Tegea existierte. Dadurch wurde vor allem das hohe Alter

939 Vgl. Gonzales (2004) 120f.
940 Jost betont berechtigterweise, dass ohne die Männer der Sieg nicht möglich gewesen wäre: Jost (1985) 517.
941 Vgl. Pretzler (1999) 114.
942 Siehe S. 170f. Wie bereits diskutiert wurde, opferten auch die Amazonen – Frauen – Ares und verehrten ihn sowie seine kriegerischen Werke: Apoll. Rhod. 2.985–995; Isokr. or. 12.193; Lys. or. 2.4. Generell hat die Forschung in den letzten Jahren zu Recht die Annahme eines grundsätzlichen Ausschlusses der Frauen von Kultaktivitäten kritisiert: Fabre-Serris, J.; Keith, A., Women and War in Antiquity (Baltimore 2015), S. 209; Moggi (2005) 149.
943 Schmal, S., Ares und Aphrodite: Kämpfende Frauen in der antiken Ethnographie und Geschichtsschreibung. In: Hartmann, E. et al. (Hgg.), Geschlechterdefinition und Geschlechtergrenzen in der Antike (Stuttgart 2007), S. 99 – 116, hier: 106.
944 Siehe S. 359f., 364f.
945 Jost (1985) 516f.; Moggi (2005) 149.
946 Hdt. 8.131, Paus. 3.2.5, 8.5.9

des Kults unterstrichen. Demzufolge handelte es sich womöglich um eine später errichtete Stele, deren Alter vielleicht anhand eines anderen Heiligtums zu extrapolieren ist. So ist eine der frühesten nachgewiesenen Kultstätten in Tegea der Tempel der Athena Alea, den Pausanias erwähnt und an dem angeblich der Schild der heldenhaften Marpessa ausgestellt wurde. Besagtes Heiligtum wurde im 6. oder 5. Jh. v. Chr. – vielleicht sogar früher – angelegt,[947] sodass man die Stele des Ares, die ebenfalls mit der Geschichte der Marpessa verbunden wird, wohl frühestens im selben Zeitraum errichtete.

Möglicherweise lässt sich auch ein örtliches Fest mit Ares assoziieren. Es wird im Scholion zu Apollonios Rhodios Argonautensage erwähnt und trägt den Namen Moleia:

schol. Apoll. Rhod. 1.164	καὶ ἄγεται Μώλεια ἑορτὴ παρὰ ᾽Αρκάσιν, ἐπειδὴ Λυκοῦργος λοχήσας κατὰ τὴν μάχην εἷλεν † ᾽Ερευθαλίωνα. μῶλος δὲ ἡ μάχη.[948]	Auch ein Fest (mit dem Namen) Moleia wird unter den Arkadiern begangen, seit Lykourgos, während der Schlacht auf der Lauer liegend, Ereuthalion gefangen nahm. Und die Schlacht ist *mōlos* (‘Gewühl’).

Diesem Kommentar zufolge begingen die Arkadier ein Fest, dessen Name sich von dem epischen Terminus *molos* (Gewühl) ableitet und folglich einen kämpferischen Hintergrund andeutet.[949] Angeblich wurde es seit dem Zeitpunkt abgehalten, als der Held Lykourgos den Krieger Ereuthalion gefangen nahm. Sowohl der Terminus als auch die geschilderte Episode sind über die Epik mit Ares verbunden.

Die erwähnte Episode bezieht sich auf einen Zweikampf, von dem in der Ilias Nestor – angeblich aus erster Hand – berichtet. In der homerischen Schilderung der Ereignisse wurde der Kampf jedoch zwischen König Lykourgos von Tegea und Areithoos ausgetragen, wohingegen Ereuthalion ein Gefolgsmann des Königs war. Areithoos, genannt der Keulenschwinger, war durch seine Rüstung des Ares Lykourgos im offenen Kampf deutlich überlegen. Deshalb tötete er seinen Kontrahenten Areithoos aus dem Hinterhalt und nahm die Rüstung als Beute an sich. Später überließ er sie dann seinem Gefährten Ereuthalion.[950] Die beiden, zweifellos fiktiven, Ereignisse haben den Sieg des Lykourgos gemeinsam und an diesen erinnert laut der Überlieferung das Fest der Arkadier. Dessen kriegerischen Charakter weist vor allem der eindringliche Terminus Moleia aus. Er beruht auf der womöglich prähomerischen Formel μῶλον

947 Nielsen (2002) 593; Ødegård, K., The Topography of Ancient Tegea: New Discoveries and Old Problems. In: Østby, E. (Hg.), Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7–10 May 2002 (Athens 2005), S.209–224, hier: 209, 216; Nielsen/Roy (2009) 261.

948 Text: BNJ 321 F1. Übersetzung orientiert sich an: BNJ 321 F1 (On Arcadia).

949 Hom. Il. 7.147; siehe S. 52.

950 Hom. Il. 7.136–150; vgl. Jost (1985) 517f.; Gonzales (2004) 121ff.

Ἄρηος und umschreibt dort den Nahkampf.[951] Daher ist denkbar, dass zum Gedenken an den besagten Kampf und womöglich zu Ehren des Ares lokale Kampfspiele abgehalten wurden.[952]

Den Ort des Festes zu identifizieren, erweist sich als schwieriger, weil das Scholion keine präzisen Informationen bietet, sondern nur auf Arkadien weist. Als Ausgangspunkt für die Suche bleiben nur die beteiligten Charaktere, anhand deren Herkunft sich zwei Sichtweisen herausbildeten: Die Erste stützt sich auf einen Bericht des Pausanias über das Grab des besagten Areithoos in der Gegend von Mantineia, sodass man womöglich dort das Fest *Moleia* als Erinnerung an ihn gefeiert hat.[953] Da ein Fest als Reminiszenz an eine schmähliche Niederlage schwer vorstellbar ist, kommt diese Möglichkeit nicht infrage. Darüber hinaus erwähnt Pausanias ein solches Fest in Mantineia auch gar nicht.[954] Eine konträre Sichtweise bezieht sich auf den Sieger und beruft sich darauf, dass Lykourgos aus Tegea stammte und deshalb das Fest Moleia wohl zu Recht als Erinnerung an seinen Sieg dort stattgefunden hat.[955]

Neben Pausanias erwähnt ein Grabepigramm aus dem arkadischen Tegea Ares im Zusammenhang mit dem gewaltsamen Tod zweier Brüder:

Cairon 40	[– ◡ ◡ – ◡ ◡ – ◡ ◡ – ◡ ◡] κλῶνας ὑπ᾽ οἴκοις	[…] junge Zweige, unter den Häusern (heimwärts?)
	ο ◡ ◡ – ◡ ◡ – – ◡ ◡ – ◡ ◡ – |	[…] zur Ruhestätte des Hades, der lakonische Ares
	Ἄϊδος εἰς εὐνὰς ὁ Λάκων δόλωι ἔφθισεν Ἄρης	hat durch eine List zerstört
	λα ◡ ◡ – ◡ ◡ – – ◡ ◡ – ◡ ◡ – |	[…] und dasselbe Verhängnis hat auch seinen Bru-
	αὐτὸς δ᾽ εἶλε μόρος καὶ σύγγονον, ἡνίκα Κρήτην	der ereilt, als (auf?) Kreta
	– ◡ ◡ – ◡ ◡ – – ◡ ◡ – ◡ ◡ – |	[…] und die leblosen (Körper) des Androsthenes
	ἄψυχον δ᾽ ἐσορᾶν Ἀνδροσθένεος καὶ ὁμαίμου	und seines Bruders zu betrachten […]
	– ◡ ◡ – ◡ ◡ – – ◡ ◡ – ◡ ◡ – |[956]	

Schon ein flüchtiger Blick offenbart inhaltliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen Grabinschriften. Beide stammen aus Tegea, sofern der Standort mit ihrer Heimat übereinstimmt, und beide starben wohl in einer Schlacht. Der eine wurde durch eine List (Z.2, δόλωι) des lakonischen Ares (ὁ Λάκων Ἄρης) getötet, der andere verstarb hingegen auf Kreta unter ungenannten Umständen. Welcher der Brüder der namentlich genannte Androsthenes (Z.7) ist, lässt sich aus dem fragmentierten Text nicht konstatieren. Immerhin ermöglicht das Schriftbild eine Datierung der Inschrift in das 2. Jh. v. Chr.[957]

Betrachtet man die Todesumstände näher, dann unterstützten sie die Datierung: Wie durch ἡνίκα Κρήτην angedeutet wird, starb einer der arkadischen Brüder auf der Insel Kreta. Seine

951 Siehe S. 52.

952 Hom. Il. 7.147, 16.245; vgl. Gonzales (2004) 124f.

953 Paus. 8.11.4; vgl. Fougères, G., Mantinée et l' Arcadie orientale (Paris 1898), S. 255–9; Vian, F., La guerre des geants: le mythe avant l'époque hellénistique (Paris 1952), S. 252f.; Pritchett, W. K., The Greek State at War III (Berkeley 1979), S. 208.

954 Paus. 8.11.4.

955 Jost (1985) 518; Gonzales (2004) 125; Lo Monaco, A., Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia [Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma Suppl. 17] (Rom 2009), S. 187f.

956 Übersetzung orientiert sich an: Cairon (2009) 120.

957 Cairon (2009) 129.

Herkunft lässt darauf schließen, dass er im Heer des achaiischen Bundesstrategen Philopoimen diente, der seit 199 v. Chr. als Söldnerführer auf Einladung von Gortyn auf der Insel kämpfte. Nach seiner Rückkehr von Kreta zog Philopoimen 195 v. Chr. im Dienst des Achaischen Bundes, zu dem Tegea nach 223 v. Chr. gehörte, gegen Sparta und ihren Herrscher Nabis.[958] Bei dieser Gelegenheit fiel dann möglicherweise der andere Bruder, worauf das Adjektiv Λάκων als Kennzeichen für die Lakonier hinweist.[959] Wenn dieser Hintergrund für die Geschwister zutrifft, dann lägen die Entstehungszeit der Inschrift und die Todesdaten demnach zu Recht zwischen 200 und 195 v. Chr.[960] Der Tod der Brüder spielt mit Blick auf Ares eine zentrale Rolle in der Inschrift, wird aber unterschiedlich dargestellt.

Als Akteur beim Tod des ersten Bruders wird Λάκων Ἄρης bezeichnet, der seine Tat durch eine List (δόλωι) verübte. Ἄρης Λάκων mag zu Recht ein klares Zeichen für einen Spartaner oder das spartanische Heer sein. Eine derartige Verbindung zwischen Ares und einem geographischen Adjektiv ist auch in anderen Fällen nachgewiesen. Sie beruht womöglich auf der literarischen Projektion von Feindbildern nach außen, so wie Ares bekanntlich bisweilen, wenn auch völlig unzutreffend, als Thraker bezeichnet wird.[961] Somit zielt Λάκων Ἄρης auf eine doppelte Metonymie ab: Er repräsentiert als Personifikation den (lakonischen) Feind und ist zugleich Akteur beim Tod des einen Bruders.[962] Während die metonymische Verwendung des Terminus schon in der homerischen Epik bekannt ist, kann man die Verbindung mit einem geographischen Attribut erst in hellenistischer Zeit nachweisen. Andere Beispiele unterstreichen diesen markanten Fall: Ares dient als Variable für ein Heer oder einzelne, aber unbekannte Kämpfer.[963]

Ebenso überraschend ist das beschriebene listige Vorgehen des Ares. In den Epen und darüber hinaus tritt er bekanntlich nicht als verschlagene Gottheit in Erscheinung und wird dementsprechend nicht mit dem Terminus δόλωι assoziiert. Generell ist die List auch in anderen hellenistischen Grabepigrammen ein beliebter Topos, um die Todesumstände zu umschreiben.[964] Der Autor könnte zu Recht auf dieses bestehende Modell zurückgegriffen haben. Hier mag δόλωι aber ebenfalls ein strategisches Vorgehen der Spartaner ausdrücken oder auf eine trickreiche Kampftaktik hinweisen, wenn man den Einsatz des Terminus in den traditionellen

958 Vgl. Cairon (2009) 130.
959 LSJ s.v. Λάκων.
960 Plutarch und Pausanias berichten beide von Philopoimens Intervention auf Kreta: Plut. Phil.13, Paus. 8.50.6; vgl. Cairon (2009) 129f.
961 Siehe S. 62ff., 366f.
962 Zur Vorstellung, dass Ares als Metonymie für eine Waffe – vor allem Speere oder Schwerter – stehen kann: siehe S. 310f., 317–324; siehe zur homerischen Waffenpersonifikation auch: Christian (2015) 154–161.
963 ISE I 69 (Βοιωτὸν […] Ἄρηα); siehe S. 211f.
964 Der Tod durch eine List spiegelte sich ebenfalls in einem anderen Epigramm wider. Ares war in diesem Nachruf nicht beteiligt: Anth. Gr. 7.544; vgl. Cairon (2009) 131.

Epen berücksichtigt.[965] Daher wird Ares in dieser Inschrift als nach außen projiziertes Feindbild eingesetzt, das durch sein hinterlistiges Vorgehen den Tod eines Bruders verursacht hat.

Zusammenfassend lässt sich zu Ares im arkadischen Tegea festhalten, dass sich dort zwei Kultstätten befanden. Im ersten, extraurbanen Heiligtum kam Ares die Bedeutung als Protektor von Land und Wohlstand zu. Im städtischen Kult war er hingegen besonders den Frauen verbunden. Damit nehmen die Frauen Tegeas eine Sonderstellung in den Kulten des Ares ein, da ihnen nur dort ein eigenständiges Opfer gewährt wurde, dass auch als identitätsstiftende Maßnahme gegenüber Sparta gedacht war. Wahrscheinlich wurde dort ein panarkadisches Fest, Moleia, gefeiert, das mit Ares verbunden war und in dessen Verlauf Kampfspiele abgehalten wurden. Diese auf den Krieg bezogene Bedeutung des Gottes, die auch in den Epen vorherrscht, wird in dem örtlichen Grabepigramm deutlich, dass ihn zur gefährlichen und auswärtigen Macht, Sparta, stilisiert.

D. Orchomenos

Einst eine wichtige Macht in Arkadien, sank der Stern der Polis Orchomenos im 4. Jh. v. Chr., nachdem ihr infolge der Gründung von Megalopolis ein Großteil des Territoriums genommen wurde.[966] In diesem Zeitraum schloss Orchomenos den folgenden Eingemeindungsvertrag mit Euaimon (Synoikia), infolgedessen das kleinere Euaimon rechtlich in das größere Orchomenos integriert wurde:

StV II		Ὤμοσαν οἱ Εὐα[ί]-	Es haben geschworen, die Euai-|
297		μνιο<ι> τάδε· ἀψευ[δ]-	mnier folgendes: "Ohne Trug |[55]
C.53–	55	ήων ἃ<ν> τὰν συϝοι[κί]-	will ich halten die Synoikie |
86		ᾳ̣ν τοῖς Ἐρχομινίο[ι]-	mit den Orchomeniern |
		ς πὸς τὰς συνθέ[σ]-	nach den Vereinba-|
		[ι]ς, νεὶ τὸν Δία τὸν Ἄρ[η]-	rungen, beim Zeus A-|
		ᾳ̣, νεὶ τὰν Ἀθάναν τ̣-	res, bei der Athena |[60]
	60	ὰν Ἀρείαν, νεὶ τὸν [Ἴ]-	Areia, beim E-|
		νυάλιον τὸν Ἄρηα,	nyalios Ares. Und |
		[ο]ὐδ’ ἄν ἀνισταίμα-	ich werde niemals° wegziehen |
		ν ἀπὺ τοῖς Ἐρχομιν-	von den Orchomen-|
		[ί]οις οὔποτε, οὐ τὸν	iern, nicht beim |[65]
	65	[Δ]ία τὸν Ἄρηα, οὐ τᾳ̣-	Zeus Ares, nicht bei der |
		ν Ἀθάναν τὰν Ἀρ̣ε̣[ί]-	Athena Arei-|
		ᾳ̣ν, οὐ τὸν Ἰνυάλιο-	a, nicht beim Enyalio-|
		ν τὸν Ἄρηα· κεὐορ-	s Ares. Und dem, der seinen Schwur |
		κ̣έντι μὲν τἀγαθ̣ά,	hält, soll es wohl ergehen, |[70]
	70	[ἐ]πιορκέντι δὲ ἐξο-	den, der meineidig wird, soll Vern-|

965 LSJ s.v. δόλος: Hom. Il. 6.187, 8.276.
966 Paus. 8.27.4–6.

	[λέ]σθαι αὐτὸγ καὶ γ-	[ich]tung treffen, ihn selbst und seine Si-|
	ένος. ὤμοσαν Ἐρχ-	ppe. "Geschworen haben die Orch-|
	[ο]μίνιοι τάδε· ἀψευ-	omenier folgendes. "Ohne |
	δήων ἂν τὰν συϝο-	Trug werde ich halten die Syno-|[75]
75	[ι]κίαν τοῖς Εὐαιμν[ί]-	ikia mit den Euaimni-|
	οις πὸς τὰς συνθέ-	ern nach den Vereinba-|
	[σ]ις, νεὶ τὸν Δία τὸν Ἄ-	rungen, beim Zeus A-|
	[ρ]ηα, νεὶ τὰν Ἀθάναν	res, bei er Athena |
	τὰν Ἀρήαν, νεὶ τὸν Ἰν-	Areia, beim En-|[80]
80	[υ]άλιον τὸν Ἄρηα· οὐ-	yalios Ares. Und |
	δ' ἂν ἐξελαύνοια τ-	ich werde niemals° vertreiben |
	ὸς Εὐαιμνίος οὔπο-	die Euaimonier, |
	τε, οὐ τὸν Δία τὸν Ἄ[ρ]-	nicht beim Zeus Ar-|
	ηα, οὐ τὰν Ἀθάναν	es, nicht bei der Athena |[85]
85	[τ]ὰν Ἀρήαν, οὐ τὸν Ἰν-	Areia, nicht beim En-|
	υάλιον τὸν Ἄρηα. *vacat*[967]	yalios Ares. *Vacat*.

Wesentlicher Bestandteil der Abmachung war die Fortführung traditioneller Kulthandlungen in Euaimon.[968] Die offiziellen geleisteten Eidrituale wurden allerdings an Orchomenos angeglichen. Besiegelt wurde der Vertrag mit einer Eides- und Selbstverfluchungsformel. In dieser sind viermal Zeus Ares, Athena Areia und Enyalios Ares als Gottheiten aufgelistet. Dementsprechend sind an dieser Stelle (1) die viermalige Erwähnung der Schwurformel und (2) die beteiligten Gottheiten zu berücksichtigen.

(1) Die viermalige Wiederholung der Eidformel erklärt sich wohl zu Recht mit der großen Bedeutung des Religiösen auf den Vorgang der Synoikia und zudem mit der Angst vor Vertragsbetrug. So wird im Eid der Terminus ἀψευ[δ]ήων („ohne Trug“) vorangestellt und wiederholt, damit die Partner ihren Teil der Vereinbarung einhalten und nicht versuchen, den Geist des Vertrages in ihrem Sinne zu verändern. Dies deutet aber nicht zwangsweise auf das Misstrauen, sondern auf eine siedlungspolitische Notwendigkeit hin, da die schwierige Zusammenlegung erfolgreich sein sollte.[969]

(2) Bemerkenswert ist die im Vertrag aufgeführte Sammlung von Schwurgottheiten mit kriegerischem Charakter, zumal der Vertrag keinen offensiven Charakter hat. Genannt werden Zeus Ares, Athena Areia und Enyalios Ares. Alle stehen mit Ares in Verbindung, der hier aber nicht als eigenständige Gottheit, sondern als Epitheton der verschiedenen Götter aufgeführt wird.

967 Übers.: HGIÜ 287.

968 Nielsen, T. H., A Survey of Dependant Poleis in Classical Arkadia. In: Hansen, M.H., Raaflaub, K. (Hgg.), More Studies in the Ancient Greek Polis [Historia Einzelschriften 162] (Stuttgart 1996), S. 63–106, hier: 107. Roy vermutete hinter der angespannten Beziehung zwischen den Städten Orchomenos und Klitor, die in einen Krieg ausartete, den Grund für die Synoikeia. Sie sollte die Position von Orchomenos verbessern und absichern: Roy, J., Orchomenus and Clitor. CQ 22 (1972), S. 78–80; Dusanic, S., Notes épigraphiques sur l'histoire arcadienne du Ive siècle. BCH 102.1 (1978), S. 333–358, hier: 340; Jost (1985) 273.

969 Scharff (2016) 186f.

Während Athena Areia ein geläufiger Beiname für die Göttin ist, der vor allem ihren kriegerischen Aspekt hervorhebt,[970] sind Zeus Ares und Enyalios Ares einzigartig. Die Natur des Ares betont als Epitheton des Zeus dessen kriegerischen Aspekt.

Der Name Enyalios Ares wird mit Ares' Rolle als „rächender Protektor" der *chora* erklärt, wie in Argos.[971] Da der komplexe Vertrag sich hauptsächlich mit Fragen der Landverteilung beschäftigt und Orchomenos dem Juniorpartner Euaimon vertraglich zusichert, die Bewohner nicht von ihrem Land zu vertreiben, sei die Anwesenheit des Enyalios Ares als Eidgott zu erklären. Seine Kräfte beschützten nämlich das Land. Deshalb sollte er berechtigterweise die Einhaltung der Abmachung sicherstellen. Umgekehrt verdeutlichen die ungleichen Kräfteverhältnisse, dass Euaimon wohl darauf vertrauen musste, dass Orchomenos seine Bestimmungen einhielt. Dafür hatte Euaimon Orchomenos wohl insbesondere in militärischen Angelegenheiten Folge zu leisten, wie die militärische Ausrichtung der genannten Götter wohl hinreichend unterstreicht.[972]

Die Auflistung dieser kriegerischen Gottheiten bedeutet demnach zu Recht zweierlei: Erstens dienten die gefährlichen Kräfte dazu, die drohende Gefahr einer göttlichen Bestrafung zu verdeutlichen. Zweitens signalisieren sie auch die unausgesprochene Heeresfolge der Euaimoniern gegenüber den Orchomeniern.[973]

2.2.6 Korinth

Die 13. Olympische Ode des Dichters Pindar, der seine Werke zu Beginn des 5. Jh. v. Chr. schuf, assoziiert Ares mit Korinth, der Heimatstadt des in der Ode geehrten Siegers Xenophon. Insbesondere der folgende Vers legt die Beschreibung eines Heiligtums des Ares oder zumindest die Verehrung des Gottes in Korinth nahe:

Pind. O. 13.22–23	ἐν δὲ Μοῖσ᾽ ἀδύπνοος, | ἐν δ᾽ Ἄρης ἀνθεῖ νέων οὐλίαις αἰχμαῖσιν ἀνδρῶν.[974]	Dort blüht der Muse Werk Süßen Hauches, dort Ares auf grausen Speeren junger Männer.

Pindar preist Korinth als Stadt mit blühendem Kunsthandwerk und kriegerischer Stärke, die der Kraft seiner jungen Männer entspringt. Auf diese Weise versinnbildlicht er durch Ares besonders das kriegerische Renommee der Stadt.[975] Die Frage, ob die Nennung des Ares in diesem Vers auch eine spezifisch religiöse Bedeutung hat, beleuchten diese Scholien zu Pindar:

schol. Pind. O. 13.32a–b	32a: ποῦ δὲ φησι καὶ τὰ τοῦ πολέμου ἐμπείρως οὕτω γίνεται; τοῦτο δὲ διὰ τὰ	32a: Warum sagt er (dies) und wieso kommt dies von der Kriegserfahrung? Er sagt dies mit Bezug

970 Siehe S. 117–122.
971 Siehe S. 154–158.
972 Vgl. Gonzales (2004) 151f.; Scharff (2016) 186f.
973 Scharff (2016) 187.
974 Text: B. Gentili. Übers.: O. Werner; siehe auch: Werner (1972) 91.
975 Vgl. Werner (1972) 91, 93; Reichert-Südbeck, P., Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen Metropolis und ihrer Apoikia (Dettelbach 2000), S. 58.

Μηδικά φησιν, ὅτε ἠνδραγάθησαν· ἐπεὶ Χέρξου ἡττηθέντος καὶ φυγόντος ὑπὸ Ἀθηναίων, [ὅτε καὶ] πεντήκοντα ναῦς τοῦ Πέρσου κατέδυσαν.	auf die Perserkriege, als sie (die Korinther) tapfer kämpften. Als Xerxes besiegt und von den Athenern in die Flucht geschlagen wurde, versenkten sie (die Korinther) 50 Schiffe.
32b: ἄλλως· τὸν Ἄρην φησιν ἐν Κορίνθῳ λάμπειν τείνων εἰς τὰ περὶ Πέρσίδα ἐν οἷς ὑπὲρ τῆς τῶν Ἑλλήνων σωτηρίαςἠνδραγάθησαν οἱ Κορίνθιοι.[976]	32b: Es ist anders: Er sagt, dass Ares in Korinth bedeutend ist und weist auf die Perserkriege, in denen die Korinther für die Rettung der Hellenen tapfer kämpften.

Das erste Scholion (32a) wertet den Terminus Ἄρης als Ausdruck der militärischen Tradition Korinths in den Perserkriegen. Das zweite Scholion (32b) unterstreicht nicht nur die Bemühungen der Polis im Krieg, sondern auch die lokale Bedeutung des Ares, ohne diesen Aspekt allerdings zu vertiefen. Diese Unsicherheit provoziert zwei unterschiedliche Sichtweisen zur Relevanz des Ares in Korinth:

Einige Forscher sind der Ansicht, dass der besagte Vers ausschließlich ein poetisches Bild der Leistungen Korinths projiziert.[977] Daher interpretieren sie die Scholien dahingehend, dass einzig auf die Beteiligung an den Perserkriegen und Korinths Beitrag zur Kriegstechnik verwiesen wird, von dem Thukydides berichtet. Er nennt zwei Innovationen, die Korinth zugeschrieben werden: den korinthischen Helm und die Trireme.[978]

Andere vertreten hingegen mit Verweis auf das zweite Scholion (32b) die These, dass der Vers durchaus auf einen Areskult in Korinth hindeutet. Als Bestätigung führen sie die bereits diskutierte Kypseloslade im Heratempel von Olympia an, die in Korinth gefertigt wurde und auf der Ares und Aphrodite im Einklang mit der epischen Tradition gemeinsam dargestellt werden.[979] Diese Illustration wertet man als Zeichen eines Areskults wie auch eines Aphroditekults vor Ort, vielleicht sogar einer symbiotischen Kultgemeinschaft. Ein nachgewiesenes Heiligtum der Göttin vor Ort unterstützt wohl diese Annahme.[980] Ein weiteres Indiz ist ein korinthischer Silberstater aus dem 4. Jh. v. Chr., der die Statue eines Gottes zeigt. Auf dieser Münze ist auf der linken Seite Athena zu sehen, daneben steht ein nackter Mann mit Speer und Schild, für dessen Darstellung eine Aresstatue als Vorbild gedient haben soll.[981] Dasselbe

976 Text und Übersetzung orientieren sich an: Gonzales (2004) 73f.

977 Lisle, R., The Cults of Corinth (Baltimore 1955), S. 102; Odelberg, O., Sacra Corinthia, Siconyia, Phliasia (o. O. 1896), S. 70: Odelberg hält Pindars Verse zwar nur für ein poetisches Bild, ist dennoch überzeugt, dass Ares in Korinth verehrt wurde.

978 Thuk. 1.13.1–2. Gildersleeve verweist zudem auf die Einführung des korinthischen Helmes, die Einführung der Trireme sowie die Eroberung von Korkyra: Gildersleeve, B. L., Pindar: The Olympian and Pythian Odes (New York 1885), S. 231.

979 Paus. 5.18.5.

980 Odelberg (1896) 70. Aphrodite war wahrscheinlich die zentrale Gottheit Korinths, die aus Kythera, ihrem ältesten Kultort nach Korinth gekommen sein soll. Während der Perserkriege beteten die Frauen für die Stärke ihrer Männer, Simonides hielt den Sieg in diesem Krieg für ihren Verdienst: Reichert-Südbeck (2000) 48f., 57f.

981 BMC Corinth, n. 375; SNG Copenhagen Corinth n. 121; Reichert-Südbeck (2000) 57f.

gilt für Münzen der korinthischen Apoikia Korkyra aus der Zeit der Julia Domna um 200 n. Chr. Sie mögen auch eine korinthische Kultstatue des Ares abbilden, zumal der dort dargestellte Krieger dieselbe Haltung wie auf dem Silberstater einnimmt, allerdings gespiegelt.[982] Da Mutterstadt und Apoikia häufig dieselben Götter verehrten, könnte daher auch Korinth ein Heiligtum oder zumindest eine Kultstatue des Ares besessen haben.[983]

Einen vorrömischen Areskult in Korinth nachzuweisen, erweist sich jedoch als schwierig. Erstens beweist nämlich die Illustration auf der Kypseloslade keineswegs einen lokalen Kult des Ares und der Aphrodite,[984] zumal beide dort in einem Brautführungsschema und nicht als Kultfiguren dargestellt werden.[985] Zweitens bedeutet die Umschreibung der kriegerischen Leistungen Korinths mit dem Terminus Ἄρης in der pindarischen Ode nicht zwingend, dass der Gott dort verehrt wurde. Vielmehr mag es sich um eine Metonymie für den Begriff Krieg handeln, wie sie auch in der Ilias und in Inschriften verwendet wird.[986] Die angesprochene korinthische Münze hat drittens keinerlei Beschriftung und muss demnach nicht zwangsweise Ares zeigen, sondern stellt möglicherweise auch einen lokalen Helden oder einen anderen bewaffneten Gott dar. Viertens ist zu bedenken, dass Korinth nach seiner Zerstörung durch die Römer im Jahr 146 v. Chr. erst 44 v. Chr. als römische Kolonie neu gegründet wurde.[987] Damit war es eine römische Kolonie, in der dann wahrscheinlich römische Götter verehrt wurden. Die kultische Präsenz des Ares in der (Hohen) Kaiserzeit bietet auch keine sicheren Rückschlüsse auf die Zeit vor der Zerstörung der Stadt. Münzen mögen zwar seine Präsenz in römischer Zeit belegen, aber es mag sich um Mars handeln.[988] Es ist anzunehmen, dass die Neugründung im kultischen Bereich an bestehende Traditionen anschloss, die Ares als kriegerische Gottheit identifizierten. Darüber hinaus sind Aussagen über den vorrömischen Areskult aufgrund der sehr einseitigen Quellenlage zu Recht spekulativ.

982 Für Gonzales steht aufgrund dieser Argumente fest, dass Ares in Korinth verehrt wurde. Er nimmt weiterhin an, dass eine Verbindung zum Kult von Aphrodite bestanden habe und sein Standbild möglicherweise innerhalb ihres Temenos gestanden hat: vgl. Gonzales (2004) 74–77; BMC Thessaly S. 159, n. 635, Plat. xxvi.2; 160, n. 649, xxvi.5; 165, n.688, xxvi 13; Verweis auf: BMC Thessaly, S. 165, n. 686, xxvi 12.
983 Gonzales (2004) 76; Odelberg (1896) 70; Reichert-Südbeck (2000) 57f.
984 Paus. 5.18.5.
985 Siehe S. 174.
986 Siehe S. 308f.
987 Reichert-Südbeck (2000) 58f.
988 Gonzales (2004) 75f.

2.2.7 Ares auf der Peloponnes – Zwischenfazit

Aus nummerischer Perspektive erweist sich die Peloponnes als ein Zentrum der Aresverehrung im Untersuchungszeitraum: 13 Kultstätten des Ares sind dort bekannt, verteilt auf sechs Regionen (zwei sind hier zusammengefasst). Die folgende Tabelle verdeutlicht diese Gegebenheit in einer geographischen Anordnung:

Lakonien	Arkadien	Achaia	Argolis	Sonstige
Therapne – Tempel, Standbild Geronthrai – Tempel, Hain	Megalopolis – Altar Lykasoura – Standbild Tegea – Statue, Tempel	Patras – Standbild Tritaia – Standbild	Argos – Tempel, Standbild Troizen – Tempel Hermione – Tempel, Standbild	Olympia – Altar Korinth – Standbild

Beinahe jede dieser Kultstätten ist ausschließlich durch den Reiseschriftsteller Pausanias bezeugt. Dennoch gibt es, wie gezeigt, Gründe anzunehmen, dass sie auch schon im Untersuchungszeitraum existierten.

Mit Blick auf die gesamte Peloponnes lässt sich ein Einfluss der Epen auf die regionale Dichtung und auf die verschiedenen Kulte konstatieren. Die Lyrik des Tyrtaios und die Sepulkraldichtung zeigen beide Ares als gefährlichen Repräsentanten des Krieges. Ihre Vorstellungen von Ares ähneln auffällig denen in der Ilias, auch wenn sie im Detail von der epischen Vorgabe abweichen. Darüber hinaus haben sich in den verschiedenen Regionen unterschiedliche Vorstellungen von Ares auf kultischer Ebene herauskristallisiert:

Die Aresheiligtümer in der Argolis zeichnen sich vor allem durch ihre protektive Rolle aus. Wegen der Grenznähe und der Lage außerhalb der Stadt fungierte Ares in Argos und Hermione als Beschützer der Grenzen und des Wohlstands. Zugleich implizieren sein kriegerischer Charakter und die Grenznähe in diesen Fällen auch eine Drohfunktion gegenüber möglichen Feinden. Das Heiligtum in Troizen betont neben den genannten Aspekten seine Rolle als Helfer im Krieg, wobei in diesem Fall einer angeblichen Amazoneninvasion ebenfalls ein identitätsstiftender Hintergrund anzunehmen ist.

Im lakonischen Geronthrai wird Ares in einem Hain verehrt, was wiederum auf seine Stellung als Bewahrer des Wohlstands hindeutet. Auf die kämpferische Stärke und Wildheit bezogen ist das Profil, das mit der epischen Tradition in Einklang steht, hingegen im Heiligtum des Ares Theritas nahe Therapne.

Eine eigene Stellung hat sich für Ares in Olympia herausgebildet, weil der Gott dort insbesondere mit den Agonen verbunden wurde. Er fungierte als Schutzherr hippischer Spiele und

hatte deshalb einen Altar im örtlichen Hippodrom, an dem er in diesem Umfeld Opfer erhalten hat.

Schwächer, soweit es der gegenwärtige Befund zulässt, ist die Bedeutung des Ares in Achaia und in Korinth. In Tritaia wurde ihm als mythischer Vater des Stadtgründers Ehren erwiesen. In Patrai und Korinth hingen ist eine kultische Verehrung nur andeutungsweise zu erkennen. Ferner ist offen, wie sein Kult in Korinth in vorrömischer Zeit ausgesehen hat.

Eine besonders starke Verbindung zu Ares lässt sich hingegen in Arkadien feststellen. Dort verehrten die Bürger Ares an vier Kultstätten, von denen zwei in Tegea lagen. Insbesondere huldigten die Bewohner Ares als beschützende Gottheit, in Tegea überdies als Helfer kämpfender Frauen. Es ist sogar denkbar, dass sein Heiligtum in Megalopolis zu den Heiligtümern gehörte, die bereits in der Gründungszeit der Polis errichtet wurden. Dies weist auf eine hervorgehobene Bedeutung in der lokalen religiösen Vorstellungswelt hin. Auffällig ist auch ein Vertrag aus Orchomenos, in dem drei Götter das Epitheton Ares tragen. Der quantitative Befund darf nicht überbewertet werden, doch legt er nahe, dass Ares in Arkadien eine hervorgehobene Stellung eingenommen hat und vielleicht sogar zu den einheimischen oder älteren Gottheiten gehörte.

Die religiösen Vorstellungen von Ares auf der Peloponnes betonen die kriegerischen Aspekte. Damit stimmen sie mit der Epik überein, doch deuten sie diese schärfer und vielfältiger. Der Schutz der Grenzen und des Wohlstands, die Verbindung mit den (hippischen) Agonen und die Hilfe für kämpfende Frauen sind als eigenständige Vorstellungen von Ares zu werten, weil sie im epischen Kontext keine Grundlage haben.

Auf der Peloponnes ist der homerische Einfluss auf Ares spürbar. Die regionalen Traditionen definieren den epischen Rahmen jedoch weiter aus und lassen aufgrund der Epitheta einen deutlichen lokalen Einschlag erkennen.

2.3 Ares in Süditalien, auf Sizilien und in Mittelgriechenland

Wenn Ares mit einem Ort in Griechenland bis in die Spätantike assoziiert wird, insbesondere in den Mythen und im literarischen Diskurs, dann handelt es sich zweifellos um die boiotische Polis Theben.[989] Ihre Gründungsgeschichte um den Helden Kadmos verbindet sie nämlich untrennbar mit dem Gott. Sie deutet eine starke Präsenz des Ares in Theben und Boiotien an und lenkt ein besonderes Augenmerk auf diesen Raum der griechischen Welt.

Abseits mythologischer Pfade und jenseits der Grenzen Boiotiens finden sich Spuren zu Ares auch im übrigen Mittelgriechenland. Unter diesem Begriff fasse ich Süditalien, die Ionischen Inseln, Aitolien, Akarnanien, die Phokis, Euboia, Thessalien und natürlich Boiotien in einem Kapitel zusammen. Die dortigen epigraphischen Befunde bieten eine faszinierende Perspektive auf das lokale und regionale Profil des Ares. Markant ist die große Zahl der Grabepigramme zu Ares, die durch einzelne Befunde aus der Ikonographie, Literatur sowie weiteren Inschriften ergänzt werden.

2.3.1 Magna Graecia und Sizilien

Der erste Blick richtet sich auf die Magna Graecia und Sizilien. Während der großen Kolonisationsphase des 8. Jh. v. Chr. entstanden viele griechische Apoikia an den italischen und sizilischen Küstengebieten. Sie transportierten ihre Traditionen nach Süditalien und beeinflussten damit die Bewohner des Hinterlands. Trotz einer nachhaltigen Verbindung zwischen dem Mutterland und den süditalischen Kolonien sind die Befunde für Ares bestenfalls als marginal einzustufen. Auffällig: In anderen Regionen sind Münzen mit Abbildungen des Ares selten oder gar nicht belegt. In Süditalien bezeugen hingegen insbesondere die numismatischen Befunde eine religiöse Tradition und Vorstellungen von Ares. Insgesamt handelt es sich um vier Münztypen, von denen zwei mit den Mamertinern, und jeweils einer mit den Lukaniern und Bruttiern assoziiert werden.

Die Mamertiner, deren Name sich vom Kriegsgott Mamers (Mars) ableitet, kämpften als Söldner im 3. Jh. v. Chr. in syrakusischen Diensten. Sie verließen aber später ihren Dienstherren und rissen in der nordsizilischen Stadt Messana die Macht an sich, was letztlich den Ausbruch des ersten Punischen Krieges begünstigte. Aus diesem Zeitraum stammen die ersten beiden Münztypen (A+B):

Münztyp A trägt auf dem Avers das Haupt des Ares, das nach rechts gewandt und mit einem Lorbeerkranz geschmückt ist. Glücklicherweise identifiziert die Beischrift ΑΡΕΟΣ die

989 Tragödien: Aischyl. Sept. 105–107, 135; Eur. Herak. 1–12, 252–7, Phoen. 656–675, 1006–1019, Hik. 650–660; siehe S. 219f.; weitere Quellen: Hes. Theog. 936–7, Apollod. bibl. 3.22–3; Paus. 9.5.1–3.

Figur als den Gott Ares. Revers ist ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen abgebildet, der auf einem Blitz steht; die Rückseite trägt zudem den Titel MAMEPTIΠΩΠ und ist damit zweifellos den kampanischen Söldnern zuzuordnen.[990]

Münztyp B zeigt ebenfalls Avers einen Kopf, der nach links blickt; dafür mangelt es an einer Beischrift. Weil sich die Abbildungen beider Münztypen auf der Vorderseite gleichen, geht man wohl zu Recht davon aus, dass es sich wiederum um den Gott Ares handelt. Auf der Rückseite ist ein stehender Krieger mit Speer und Chlamys vor einem Pferd zu sehen. Sie trägt zudem neben dem Wertzeichen Π erneut den Namen MAMEPTIΠΩΠ.[991]

Auch bei den Lukaniern und Bruttiern, zwei süditalischen Stämmen, sind Münztypen bezeugt, auf denen Ares als Motiv abgebildet ist. Die Vorderseite einer lukanischen Münze zeigt wohl das nach links gewandte Haupt des Ares, die Rückseite hingegen die schreitende Hera Hoplosmia mit der Beischrift ΛOYKANOM.[992] Eine bruttische Prägung trägt Avers das Haupt eines Mannes, dessen Kopf nach links schaut, darunter findet sich eine Ähre, wohingegen hinter dem Kopf zwei Wertkugeln dargestellt sind. Wiederum hält man die Figur für den Gott Ares, weil die Abbildung den anderen Münzen ähnelt; dennoch mangelt es hier an einer Beischrift. Revers trägt die Münze die Figur der Göttin Nike, die ein Tropaion bekränzt. Zudem finden sich dort ein Füllhorn und die Beischrift BPETTIΩN.[993]

Wenn man die drei letzten Münztypen tatsächlich mit Ares assoziiert – bei der ersten besteht kein Zweifel –, dann darf man wohl zu Recht vermuten, dass der Gott bei diesen drei italischen Stämmen eine besondere Stellung hatte. Sonst hätten sie nämlich sein Profil nicht auf Münzen geschlagen. Dennoch ergeben sich daraus weitere Fragen. Unsicher ist insbesondere, ob es sich stets um den Gott Ares handelt, den die griechischen Kolonisten mitgebracht haben oder um eine assimilierte Variante. Die Münzen wurden wohl nicht in den griechischen Städten geprägt, sondern im Inland, das keine Kolonisten, sondern einheimische Stämme bewohnten. Demnach wäre es ohne ausreichende Quellengrundlage spekulativ, die Götter gleichzusetzen.

Fragen stellen sich nach einem Vorbild der Abbildungen: Zeigen die Münzen das Haupt einer oder verschiedener Kultstatuen, wie mitunter angenommen wird? Gleichfalls ist nicht zu klären, in welchem Umfang Ares oder ein süditalisches Pendant überhaupt verehrt worden ist. Dennoch belegen diese Münzen berechtigterweise, dass Ares in Süditalien bekannt war und wohl auch kultische Ehren erhielt, zumindest dem Namen nach.[994]

990 Schultz, S. v. , SNG Deutschland 1. Autonome Griechische Münzen (München 1997) No. 420.
991 SNG De. 1. No. 421.
992 SNG De. 1. No. 210.
993 SNG De. 1. No. 283.
994 Gonzales (2004) 514–519.

Ein weiteres Indiz für einen Areskult weist auf die große sizilische Polis Syrakus. Pindar rekurriert auf sie in seiner 2. pythischen Ode,[995] die der Lyriker für den Sieger Hieron von Aitna nach 470 v. Chr. verfasst hat:

Pind. P. 2.1-2	Μεγαλοπόλιες ὦ Συράκοσαι, βαθυπολέμου τέμενος Ἄρεος, [...][996]	Großmächtige Polis Syrakus, des tiefkriegerischen Ares Bezirk [...]

Die Ode beginnt damit, dass die Polis Syrakus selbst ein *Temenos* des kriegerischen Ares sei. Ursprünglich hielten Kommentatoren diese Zeilen nur für ein literarisches Bild, in dem sich die militärische Macht der örtlichen Tyrannis widerspiegelt. Mittlerweile spricht man βαθυπολέμου τέμενος Ἄρεος gleichwohl eine abweichende, religiöse Bedeutung zu, zumal der Terminus τέμενος religiös konnotiert ist und häufig mit einem Heiligtum in einer Wechselbeziehung steht.[997] Demnach weise Pindar mit seinen Versen auf ein örtliches Heiligtum des Ares, welches für Syrakus bedeutend gewesen sei. Zumindest aber sei der kriegerische Gott dort verehrt worden.[998] Dass Ares in diesem Fall eine solche Kultbedeutung besessen hat, setzt der Begriff βαθυπολέμου voraus.

Eine weitere Ode deutet auf einen Areskult in Syrakus.[999] Ein Kult ist dort nicht epigraphisch oder archäologisch bezeugt, doch deuten die literarischen Befunde zumindest diese Möglichkeit an.[1000] Wenn Pindar also zuverlässig lokale Gottheiten in seine Oden eingebaut hat, dann ist anzunehmen, dass Ares in Syrakus kultisch verehrt wurde. Ein Zeugnis, das jegliche Zweifel für einen Areskult ausräumt, existiert bislang nicht und so mangelt es an einem endgültigen Beweis.[1001]

2.3.2 Ionische Inseln

Vor der Nordwestküste Griechenlands liegen die Ionischen Inseln Korkyra und Ithaka, die schon früh besiedelt und seit Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. zunehmend in die griechische Welt einbezogen wurden. Dort wird Ares in zwei Grabinschriften erwähnt. Die erste Inschrift ist ein archaisches Grabepigramm, die zweite ein Zeugnis aus dem hellenistischen Zeitraum.

995 Die anderen Werke des thebanischen Lyrikers und deren Verbindung zu Ares werden später besprochen: siehe S. 213ff.
996 Text und Übers.: D. Bremer.
997 Der Begriff spielt eine elementare Rolle bei der Beurteilung gewisser Grundstücke, die in Philippi veräußert werden sollen. Dementsprechend mag er auch nicht-sakrale Flächen bezeichnen, doch scheint er sich in nacharchaischer Zeit insbesondere auf die sakrale Einfriedung bezogen zu haben: siehe S. 234f.
998 Reichert-Südbeck (2000) 59f.; Gonzales (2004) 514–519.
999 Pind. P. 2.1–3.
1000 S. 192f.
1001 Ebd.

A. Kerkyra

Die Ionische Insel Kerkyra zählt zu den ältesten Apoikia der griechischen Welt, weil Siedler aus Eretria sie um 750 v. Chr. gründeten. Von dort stammt eines der ältesten bekannten Grabepigramme, in dem die Aristie und der Tod eines Mannes namens Arniadas geschildert werden:

CEG 145	σᾶμα τόδε Ἀρνιάδα· χαροπὸς τόνδ’ ὄλε|σεν Ἄρε͞ς βαρνάμενον παρὰ ναυσ|ὶν ἐπ’ Ἀράθθοιο ρhοϝαῖσι, πολλὸ|ν ἀριστεύ‹ϝ›οντα κατὰ στονόϝεσσαν ἀϝυτάν.[1002]	Dies ist das Grabmal des Arniadas; es vernichtete ihn der gierigblickende | Ares, als er im Kampf bei den Schiffen bei des Arathos Fluten sich seh|r hervortat im Stöhnen bringenden Getümmel.

Der Kämpfer starb einen heroischen Tod während einer Seeschlacht, die sich am Ἀράθθοιο ῥοϝαῖσ ereignet hat. Als Akteur dieser Tötungsszene fungiert hier (χαροπὸς) Ἄρε͞ς, der auch in anderen Inschriften für den Tod diverser Krieger verantwortlich gemacht wird.[1003] Datiert wird dieses Ereignis, zumindest aber die Aufstellung der Inschrift, aufgrund der Schriftzeichen und der Nutzung des Digammas (ϝ) auf das späte 7. oder das frühe 6. Jh. v. Chr.[1004]

Der vorgeschlagene Zeitraum ermöglicht es, den Hintergrund für den Tod des Arniadas zu eruieren: Er überschneidet sich womöglich der ältesten bekannten Seeschlacht (664 v. Chr.) der griechischen Geschichte, die, wie Thukydides berichtet, Korinth und seine Apoikia Korkyra untereinander austrugen.[1005]

Andere halten hingegen die Eroberung des Ambrakischen Golfs, die Gründung Ambrakias und die folgende Belagerung Korkyras für den historischen Kontext.[1006] Unterstützt werden beide Sichtweisen durch die Formulierungen παρὰ ναυσὶν (bei den Schiffen) und ἐπ’ Ἀράθθοιο ῥοϝαῖσι (bei Arathos Fluten) sowie dem Fundort. Allerdings erschweren diese Angaben eine absolute Datierung, da beide Ereignisse mit einer Seeschlacht und Korkyra assoziiert werden.

Unabhängig davon, welcher Hintergrund zutrifft, bleibt das Profil des Ares im Text konstant und wird insbesondere durch zwei Termini geprägt: das Verb ὄλεσεν und das Adjektivattribut χαροπὸς. Beide Begriffe sind bereits in der epischen Tradition mit ihm verbunden. Vor allem ὄλεσεν wird nämlich als Aktionsverb in Tötungsszenen in der Schlacht und auch in der

1002 Übers.: W. Peek (bis Arniadas)/ HGIÜ 7 (ab Arniadas). Änderung: „grimmig“ durch „gierigblickend“. Man hat überdies versucht, das Adjektiv χαροπὸς als Patronym aufzufassen: Elmer, D., Helen Epirgammatopoios. CA 24.1 (2005) 1–36, hier: 8 Anm. 22 cf. Lumpp, H.-M., Die Arniadas-Inschrift aus Korkyra: Homerisches im Epigramm – Epigrammatisches im Homer. Forschungen und Fortschritte 37 (1963), S. 212–215.

1003 S. 317ff.

1004 Es herrschen unterschiedliche Meinungen über das Alter der Inschrift. Um 600: Brown, C. G., Warding Off a Hailstorm of Blood: Pindar on Martial Elegy. In: Swift, L.; Carey, C. (Hgg.), Iambus and Elegy. New Approaches (Oxford 2016), S. 273–291, hier: 283, Elmer (2005) 8, Ecker, U., Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung (Stuttgart 1990), S. 69; Um 640: Tod (1946²) 2; 7/6 Jh.: Skiades, A. D., ΕΠΙ ΤΥΜΒΩ. Ein Beitrag zur Interpretation der griechischen metrischen Grabinschriften. In: Pfohl, G. (Hg.), Inschriften der Griechen. Grab-, Weih- und Ehreninschriften (Darmstadt 1972), S. 59–84, hier: 75f.

1005 Davon berichtet der Historiker Thukydides: Thuk. 1.49–50.

1006 Ecker (1990) 69 Anm. 132 cf. Ps.-Skymnos 454f.; Skiades (1972) 76.

zeitlich späteren Inschrift des Kroisos verwendet.[1007] Dadurch stützt sich der Autor in seiner Darstellung auf die homerischen Epen, was deren Terminologie in der Inschrift verdeutlicht.[1008] Dieser Eindruck verstärkt sich durch den verbreiteten Begriff χαροπὸς, der mit den hellen, beinahe leuchtenden Augen von Tieren assoziiert wird. Indem Figuren mit diesem Adjektivattribut umschrieben werden, wirken sie also bestialisch oder furchterregend wie Raubtiere.[1009] Folglich erfüllt Ares hier richtigerweise die Aufgabe als brutaler, Furcht einflößender Kämpfer, der Arniadas im Kampf bezwungen und damit, gemäß der Aristievorstellung, einen Heldentod ermöglicht hat.[1010] Der Gott wird folglich wie in anderen Epigrammen als Stilmittel und Chiffre eingesetzt, um einen unbekannten Krieger zu vertreten.[1011] Zugleich kann man den Gott auch metonymisch als Naturgewalt auffassen, weil sich die Natur ebenso wie der Krieg als zerstörerisch und unkontrollierbar erweist.[1012]

B. Ithaka

Wie die Insel Kerkyra ist Ithaka seit der frühen Phase der griechischen Kolonisation besiedelt und diente vor allem als Zwischenhafen auf dem Weg von der Adria in die Ägäis. Aus ihrer hellenistischen Zeit stammt das folgende Epigramm des Bürgers Euthydamos von Ithaka, der sich in Politik und im Kriegswesen engagierte:

IG IX 1 658	τήνω τοι τόδε σᾶμα τὸ λάϊνον, ὦ [ξ]έν’, Εὐθυδάμ[ω],| ὅς ποκ’ ἐν ἀμφιάλῳ πρᾶτος ἔ[γ]ε[ν]τ’ Ἰθάκᾳ	καὶ βουλᾷ καὶ χερσὶν ἐς Ἄρεα. Τιμέᾳ δὲ παιδὶ	ἔλλιπε καὶ κτῆσιν καὶ κλέος ἀθάνατον.[1013]	Jenes Euthydamos Grab aus Stein ist dies, Fremdling,	der einst im meerumgürteten Ithaka der erste war	im Rat und im Handwerk des Ares. Dem Sohn Timeas |hinterließ er Besitz und unsterblichen Ruhm.

Insbesondere betont werden der Ruhm und der Wohlstand des Euthydamos: Beides vererbte er seinem Sohn Timeas. Erworben hat der Verstorbene sein Ansehen im Dienst für die Polis sowohl durch seine Ratstätigkeit als auch im χερσὶν ἐς Ἄρεα, dessen genaue Bedeutung noch zu klären ist. In einem markanten Punkt unterscheidet sich das Epigramm von Pendants: Eine Todesursache fehlt. Daher starb er wohl eines natürlichen Todes. Ereignet hat sich dies im

1007 Hom. Il. 5.388, 24.260; IG I³ 1240; siehe S. 106f.

1008 Bowie (2010) 357; Irwin, E., Solon and early greek poetry. The Politics of Exhortation (Camdrige 2005), S. 65f.; Derderian (2001) 101; Skiades (1972) 76. Die Inschrift hat neben Homer auch andere Vorbilder, z. B. Tyrtaios: Ecker (1990) 86; Brown (2016) 283.

1009 Das Bild des Ares steht in Kontrast zur Aristie des Arniadas: Ecker (1990) 73f., 76; Skiades (1972) 76f.

1010 Die Inschrift setzt, wie andere, den Tod eines Einzelnen in einen größeren Kontext. Hier handelt es sich um besagte Seeschlacht. Auf diese Weise wirkt die Inschrift, als sei sie aus einem Epos herausgetrennt worden, wodurch auch die Inschrift folglich eine epische Färbung erhält und dementsprechend den Tod des Kriegers verklärt: Derderian (2001) 100; Skiades (1972) 76.

1011 Siehe S. 106f., 188f.

1012 Derderian (2001) 80; Ecker (1990) 70ff. Ecker bezieht sich auf die Inschrift des Deinias (CEG 132): vgl. Ecker (1990) 51–57.

1013 Übers.: K. Hallof. URL: http://telota.bbaw.de/ig/digitale-edition/inschrift/IG%20IX%201%C2%B2,%204,%201720 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

späten 3. oder frühen 2. Jh. v. Chr., wenn die Datierung anhand der Schriftzeichen zutreffend ist.[1014]

Die ungewöhnliche Konstruktion χερσὶν ἐς Ἄρεα (Z.3) wurde bereits angesprochen: Sie ist anderweitig nicht dokumentiert. Der Terminus χείρ wird allerdings bisweilen im metaphorischen Sinn für die Begriffe Handwerk oder Kunst verwendet.[1015] Verbindet man diese Interpretation mit der kriegerischen Bedeutung des Ares, dann beschreibt χερσὶν ἐς Ἄρεα literarisch folglich das Kriegshandwerk. Dementsprechend tritt der Gott hinter der metonymischen Bedeutung zurück. Vergleichbar damit ist das häufiger verwendete ἔργα Ἄρεος, das in anderen Diskursen in ähnlicher Rolle nachgewiesen ist.[1016]

Denkbar wäre, dass Euthydamos als Offizier in verschiedenen Konfliktsituationen diente. Seine Mitgliedschaft im Rat Ithakas weist jedenfalls auf seinen Status als einflussreicher wie auch wohlhabender Bürger hin. Da er sich im χερσὶν ἐς Ἄρεα betätigte und Ratsmitglied war, könnte er sogar ein Stratege auf Ithaka gewesen sein.

2.3.3 Aitolien

Zu Aitolien besitzt Ares eine enge, wenngleich ausnahmslos mythologisch begründete Verbindung. Eine Reihe von Figuren der aitolischen Mythologie stammt von Ares ab: Aitolos, Porthaon, Evenos, Thestios, Pyos, Molos, Oxylos, Meleager und Tydeus.[1017] Weitere Nachkommen partizipieren an der kalydonischen Eberjagd, deren Ziel es war, den Eber zu erlegen, der die aitolische Stadt Kalydon verwüstete. Zur Jagdgruppe gehörten zwei Söhne des Ares, Dryas (oder auch Pylos) und Alkon, sowie Atalanta, die bisweilen als Mutter des Aressohnes Partheopaios bezeichnet wird.[1018] Dies zeigt die Verflechtung des Ares mit dem lokalen mythologischen Erbe, doch ist trotz dieser reichhaltigen Verbindung überraschenderweise keinerlei Areskult im Befund für Aitolien festzustellen.[1019]

2.3.4 Akarnanien – Thyrreion

Wie auf den Ionischen Inseln sind auch in Akarnanien zwei Grabepigramme mit Bezug zu Ares nachgewiesen, deren gemeinsamer Standort die Polis Thyrreion ist. Das ältere der bei-

1014 Page, D. L., 'Five hellenistic epitaphs in mixed metres'. Wiener Studien 89 (1976), S. 165–176, hier: 173f.; Sowohl Euthydamos als auch Timeas sind verbreitete Namen in Inschriften, allerdings sind sie auf Ithaka meines Wissens nur hier belegt. Deshalb ist es bislang nicht möglich, familiäre und gesellschaftliche Gründe zu eruieren: LGPN s.v. Εὐθύδαμος und Τιμέας.

1015 LSJ. s.v. χείρ; Pind. I. 8.35a–37.

1016 Page (1976) 173f.; Hom. h. 5.10; Apoll. Rhod. 2.989; SGO 01.02.01.

1017 Aitolos: Plin. Nat. 7.201; vgl. Antonetti (1990) 99f.; Porthaon: Apollod. bibl. 1.67; Evenos, Thestios, Pylos und Molos: Apollod. bibl. 1.67; Oxylos: Apollod. bibl. 1.59; Meleager: Apollod. bibl. 1.67; Tydeus: Antonetti (1990) 92–95; vgl. Gonzales (2004) 263ff. und Anm. 56–68, 62–64.

1018 Pylos/Dryas: Apollod. bibl. 1.67; Alkon: Hyg. Fab. 173; Atalante: Apollod. bibl. 3.109

1019 Gonzales (2004) 263–5; vgl. Antonetti (1990) 94–99.

den Zeugnisse stammt aus dem 2. Jh. v. Chr. und dokumentiert in der 3. Person Singular den Tod des Sopolis im sogenannten Ἄρη:[1020]

Cairon 64	[- - -]όφαννε Ἐμιναύτα Λέωνος χαίρετε. Καὶ λόγον αὐξήσαντα καὶ ἐν λιγυάχεσι Μούσαις | κεκριμένον κρύπτει Σώπολιν ἅδε κόνις, | Θυρρείου ναετῆρα, μεγαυχήτοιο Λέοντος | κοῦρον, ἀμωμήτου σωφροσύνης κανόνα· | ὃν πᾶς μὲν φιλέεσκεν, ὑπερφιάλων δὲ πρὸς ἐχθρῶν | [ὤ]λετο φοινίξας ἀπροτίοπτον Ἄρη· | [ἀ]λλ᾽ εἰ καὶ νέος ἦλθεν ὑπὸ ζόφον, οὐ μὲν ἀσάμως | [τάνδ᾽] ἀρετὰν λείπει ζῶσαν ὑπ᾽ ἀελίωι.[1021]	[…] ophantos, Eminauta, Sohn des Leon. Seid gegrüßt. Derjenige, der das Wort geehrt hat, und den die Musen mit harmonischen Gesang ausgezeichnet haben, dieser Staub verbirgt ihn, Sopolis, Einwohner von Thyrreion, des glorreichen Leon Sohn, Vorbild einer tadellosen Bescheidenheit. Er, den jeder mochte, starb beim Angriff sehr starker Feinde, einem so rot gefärbten Ares, dass man ihn nicht betrachten konnte. Aber, obwohl er im jungen Alter in die Dunkelheit einging, so hat er nicht ohne Ruhm, die Tapferkeit hinter sich gelassen, die unter dem Licht der Sonne lebt.

Im Fokus steht neben den musischen Fähigkeiten und der postulierten Beliebtheit auch der ruhmreiche, wenngleich blutige Tod des Betrauerten. Zweifelsohne entstammt er einer lokal einflussreichen Familie, wie der Verweis auf den Ruhm des Vaters andeutet.

Seine Familienverhältnisse lassen sich über zwei weitere Eigennamen eruieren, die neben Sopolis genannt werden: Ἐμιναύτα (Z.1) und Λέωνος (Z.1). Eminaúta ist als Frauenname zwar kaum belegt, dennoch könnte es sich bei ihr um die Mutter des Sopolis gehandelt haben.[1022] Der Name des Vaters, Leon (Z.1), war dem örtlichen epigraphischen Befund zufolge in Thyrreion weit verbreitet, sodass es gegenwärtig nicht möglich ist, ihn von anderen gleichnamigen Männern zu unterscheiden; sein persönlicher Hintergrund bleibt also offen.[1023]

Dass sein anscheinend beliebter Sohn Sopolis bei einem Angriff ruhmreich ums Leben gekommen ist, nimmt fast die Hälfte des Epigramms ein und wird demnach überdeutlich hervorgehoben. Die Umschreibung des Gefechts mit dem epischen Terminus Ἄρη (Z.8) weist auf den metonymischen Gebrauch als Schlacht hin. Dass Ares hier nicht als Akteur fungiert, mag diese Einschätzung unterstreichen.[1024] Damit greift der Verfasser des Epigramms auf die epischen Vorbilder zurück, in denen dieses Stilmittel oftmals verwendet wird.[1025] Dies betont erneut, wie austauschbar die Bedeutung des Terminus Ares durch die Metonymie ist.[1026]

Erlitten hat Sopolis sein vermeintlich heroisches Ableben wohl im 2. Jh. v. Chr., als Thyrreion sich der Gefahr eines Angriffs durch die Seleukiden unter Antiochos III. und dem Aitoli-

1020 Cairon (2009) 208.
1021 Übersetzung orientiert sich an: Cairon (2009) 208.
1022 Der Name ist viermal überliefert, dreimal davon im Raum der Ionischen Inseln. Womöglich handelte es sich um einen lokalen Frauennamen: LGPN s.v. Ἐμιναύτα.
1023 Cairon (2009) 209 cf. Chronique des fouilles en Grèce en 1955. BCH 80 (1956), S. 219–432, hier: 294; Touchais, G., Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1979. BCH 104.2 (1980), S. 581–688, hier: 622.
1024 Siehe S. 308f.
1025 Hom. Il. 2.385, 3.132, 9.532.
1026 Siehe dazu die Inschriften von Antigenes und Brikkon: siehe S. 224f., 230f.

schen Bund gegenüber ausgesetzt sah, die dann tatsächlich 191. v. Chr. die Polis attackierten.[1027] Man darf hinter diesem energischen Eroberungsversuch wohl zu Recht einen passenden Kontext für das Ableben des Sopolis vermuten.[1028]

Im Gegensatz zur ersten Inschrift steht die zweite in keinerlei Zusammenhang mit einem Krieg. Stattdessen thematisiert sie in der 1. Person Singular den Mord an dem jungen Bürger Nikarchos:

Cairon 65	οὔ με πατήρ, ὦ ξεῖνοι, ὁ δύσμορος οὐδέ με μάτηρ | νυμφιδίων θαλάμων ἔδρακον ἁπτόμενον, | ἀλλὰ πάρος διὰ νύκτα κατὰ πτόλιν Ἄρεϊ λυγρῶι | φωτὸς ὑπὸ στυγερᾶς οὐλόμενον παλάμας. |[5] εἰκοσιπενταέτης δὲ γόνος πινυτοῖο Ξένωνος | Νίκαρχος μύσταις ἄμμιγα ναιετάω, | οὐδὲ γονεῦσιν ἑοῖς ἀποδοὺς χάριν· ὦ μέγας Ἅιδα, | τόν με κατακτείναντ' αἶψα καταστορέσαις.[1029]	Weder mein unglücklicher Vater, ihr Fremden, noch meine Mutter haben mich die Hochzeitskammer erreichen sehen, aber zuvor, nachts, in der Stadt, ein feiger Ares, fand ich den Tod durch die Hand einer niederträchtigen Person: Und, im Alter von 25 Jahren, Sohn des weisen Xenon wohne ich, Nikarchos, mit den Eingeweihten ohne selbst meine Dankbarkeit meinen Eltern bezeugt zu haben. O mächtiger Hades, könntest du nur meinen Mörder sofort erschlagen?

Zentral für das Verständnis des Ares ist Ἄρεϊ λυγρῶι; diese Verbindung muss später erläutert werden. Ein Unbekannter hat den 25-jährigen Junggesellen, Sohn des Xenon (Z.5), nachts heimtückisch auf den Straßen der Stadt ermordet. Aus diesem Grund bitten die verzweifelten Angehörigen durch ihren Sohn in den Schlusszeilen den Gott Hades, sofort Rache an dem Mörder zu üben. Zugetragen hat sich dieses Ereignis wohl im 2. Jh. v. Chr., wie anhand der Schriftform der Inschrift angenommen wird.

Die Identität des Xenon unterstützt diese Datierung, denn er ist wahrscheinlich mit einer Person gleichen Namens identisch, die in einer örtlichen Weihinschrift aus diesem Zeitraum genannt wird.[1030] Wenn sich diese Zuweisung als korrekt erweist, dann kann man den Tod des Xenon zu Recht auf das 2. Jh. v. Chr. eingrenzen.[1031]

Ungewöhnlich an diesem Epigramm ist allerdings, wie der Terminus Ἄρης gebraucht wird, weil er ansonsten nicht mit λυγρῶι nachgewiesen ist. Häufig drückt der Begriff entweder die Feigheit einer Person oder die Schändlichkeit einer Handlung aus.[1032] Möglicherweise bediente sich der Autor hier einer Alternative zu οὖλος, das im epischen Kontext mit Ares eine ähnliche Wortbedeutung aufweist.[1033] Deshalb mag man Ἄρεϊ λυγρῶι (Z.3) aus dem Kontext heraus als „schändlicher Mord" oder „feiger Mörder" interpretieren.[1034] Dieses Stilmittel erinnert an die Tötungsszenen in der Ilias und in einigen Epigrammen, in denen der Gott vor allem im

1027 Liv. 36.11–12.
1028 Cairon (2009) 209.
1029 Übersetzung orientiert sich an: Cairon (2009) 212.
1030 IG IX 1² 2 252.
1031 Cairon (2009) 212.
1032 LSJ s. v. λυγρός.
1033 Siehe. S. 41f.; LSJ s.v. οὖλος.
1034 Cairon (2009) 212.

Gefecht diese Rolle übernimmt.[1035] Hier jedoch wird der Topos auf einen Mord umgemünzt und eine solche negative Bedeutungsverlagerung lässt sich auch punktuell in anderen Inschriften beobachten: So bedeutet der Terminus Ares in einer Inschrift aus Kyzikos ebenfalls „Mord".[1036] Da der junge Nikarchos in der Stadt und fern von jedem Schlachtfeld getötet wurde, wird Ares' übliche Bedeutung in Gefechten hier für einen Mord abstrahiert. Vorbildhaft mögen auch die attischen Tragödien gewesen sein, in denen Ares' Aspekt als Mörder oder Mordgehilfe bekanntlich kultiviert wird.[1037]

2.3.5 Phokis

Schon in der Antike war die Phokis insbesondere durch das Apollon-Heiligtum in Delphi bekannt. Von Reichtum und Bedeutung dieses Zentrums religiöser Aktivität zeugen zahlreiche Werke, die auch die Figur des Ares dokumentieren. Dazu zählen ein Fries auf dem Siphnierschatzhaus und die Kopie eines Staatsvertrages. Darüber hinaus weist der literarische Diskurs darauf hin, dass Ares mit der phokischen Polis Panopeus verbunden war.

a. Delphi

Eines der bekannteren Heiligtümer Griechenlands ist zweifellos das Apollo-Heiligtum im phokischen Delphi. Dort errichteten die Siphnier um 530 v. Chr. ein sogenanntes Schatzhaus, welches sie aus den großen Gold- und Silbervorkommen ihrer Insel finanzierten.[1038] Zur kunstvollen Ausgestaltung des Schatzhauses Friese, die zentrale Szenen aus den Mythen und der Ilias darstellen. Zwei von ihnen bilden die Gestalt des Ares ab: einmal in einer Götterversammlung im Ost- und ein weiteres Mal in der Gigantomachie im Nordfries.

Der Ostfries thematisiert zwei Ereignisse des Trojanischen Krieges und ist geteilt in eine Kampfszene und die besagte Götterversammlung. In Letzterer sitzt Ares am linken äußeren Rand in Rüstung, mit Helm und Schild. Vor ihm wenden sich Aphrodite und Artemis Apollon zu. Zeus bildet das Zentrum und trennt die genannten Götter von der Gruppe auf der gegenüberliegenden Seite: Athena, Hera und Hebe. Demnach wird in dem Fries, ausgenommen Zeus, zu Recht zwischen den Göttern unterschieden, die Troja unterstützen oder die ihm feindlich gesonnen sind.[1039]

1035 Brown (2016) 283 und Anm. 47.
1036 Siehe S. 280f. Mord ist eine häufige Todesursache in Inschriften: Cairon (2009) 212 mit Bezug zu: Anth. Gr. 7.310, 356–360, 516, 544, 580f., 737, 745.
1037 Soph. Ant. 117–126, Ai. 614.
1038 Hdt. 3.57; Paus. 10.11.2; Bruneau, P., LIMC 2/1 (1984) 479–498 s.v. Ares.
1039 Brinkmann, V. Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses. BCH 109 (1985), S. 77–130, hier: 120; Beck (1984) 69f.

Zwei markante Elemente des Frieses erklären die Stellung des Ares in der Götterversammlung: die Randposition und die Ausrüstung. Die isolierte Position in der letzten Reihe lässt ihn einzelgängerisch wirken, so als wäre er an den Rand gedrängt und nur unter Vorbehalt Teilnehmer der Götterversammlung. Darauf deutet ebenfalls seine distanzierte Haltung: Während Aphrodite und Artemis sich vorbeugen, sitzt er aufrecht und mit angewinkeltem, rechtem Bein, so als bereite er sich vor, aufzustehen und die Versammlung augenblicklich zu verlassen. Erklärt wird seine Randposition berechtigterweise mit der negativen Darstellung in der Ilias und mit der örtlich hervorgehobenen Kultstellung des Apollon.[1040] Dennoch findet man Ares unter den Göttern. Er ist also in die Göttergemeinschaft integriert, wie es ebenfalls im bereits diskutierten Parthenonfries der Fall ist.[1041]

Offenkundig hebt sich Ares von den anderen Göttern aber durch seine Rüstung ab. Dadurch spiegelt seine Figur Bedrohung und stetige Kampfbereitschaft wider, was ebenfalls in den Motiven der Vasenmalerei üblich ist.[1042] Dies verdeutlicht den episch-kriegerischen Charakter, den der Gott in der Versammlung zur Schau stellt. Zudem ist Ares in der Szene kein Akteur und die Rolle des Wartenden behagt dem unruhigen und kriegerischen Gott zu Recht nicht.[1043]

Der Ostfries zeigt ihn daher in einem ambivalenten Spannungsfeld: Er unterscheidet sich durch sein Verhalten, seine Position und seine Ausrüstung deutlich von den anderen Göttern. Dennoch ist er ein Teil der Götterversammlung.

Der Nordfries interpretiert die Gigantomachie, den Kampf zwischen Göttern und Giganten um die Herrschaft der Welt. Die Streiter beider Seiten bildet der Fries dabei als Gruppen ab. Die Kämpfer unterscheiden sich jedoch nicht durch ihr Äußeres, da sie sich in der Ausrüstung irritierenderweise gleichen, sondern fast ausschließlich durch die Beischrift der Namen.

Ares agiert in dieser Szene als Anführer der Vorhut und kämpft, gekleidet in eine Hoplitenrüstung, gegen den Giganten Mimas (Mimon).[1044] Dieser Kampf wird oftmals als Motiv in Mythos und Vasenmalerei bemüht.[1045] Damit befindet sich Ares wie im Ostfries in einem

1040 Brinkmann (1985) 120f.; vgl. Beck (1984) 69f.
1041 Siehe S. 76f.
1042 Auf den meisten Darstellungen trägt er eine Rüstung und Waffen. Zu den Ausnahmen gehören der Parthenonfries und die Hochzeit des Peleus und der Thetis: siehe S. 71f., 76f.
1043 Ebd.
1044 Simon, E., Ikonographie und Epigraphik. Zum Bauschmuck des Siphnierschatzhauses in Delphi. ZPE 57 (1984), S. 1–22, hier: 14ff.
1045 Allerdings ist unklar, wer letztendlich Mimas niederwarf. Apollodor kennt keinen Giganten Mimas, während Apollonios von Rhodos und Claudian Ares die Rolle des Siegers über Mimas zuweisen. Es bleibt also ungeklärt. Auf dem Fries wurde Mimas jedoch zweifelsfrei identifiziert: Apoll. Rhod. 3.1225–1227, Claud. Gig. 85–91.

Spannungsverhältnis, da er als Vorhut den Göttern vorausgeht und somit isoliert ist, aber trotzdem für und mit den Göttern kämpft.

Beide Friese interpretierten Ares folglich als einen ambivalenten Charakter: Er ist sowohl Teil der Göttergruppe als durch seine Position abseits der Götter auch Außenseiter. Darüber hinaus wird in den Abbildungen vor allem sein kriegerisches, wenngleich unruhiges Profil hervorgehoben.

Eine davon abweichende Stellung nimmt Ares in einem weiteren Dokument aus Delphi ein. Es handelt sich um eine Symmachie (Z. 3A, συμμαχίᾳν) zwischen den Boiotern, den Aitolern und Phokern:

StV III 463 a

----------ca.20----------ν τῶι κοινῷ[ι …ca.8…]ᾳι τοὺς ὁπλ[ί]- | [τας.....ca.12.....]ς· στήλας δὲ στῆσαι ἀναγράψαντας *vacat* | [τήν τε συμμαχ]ίᾳν καὶ τὸν ὅρκον ἐμ μὲν Αἰτωλίαι ἐν Θέρμωι | […..ca.9.... Α]ἰτωλίαι καὶ ἐλ Λοφρίωι, ἐν δὲ Βοιωτοῖς ἐν τῶι ἱερῶι | [τοῦ Ποσει]δ[ῶ]νος ἐν Ὀγχηστῶι καὶ ἐν Ἀλαλκομενείωι καὶ ἐγ Κο- |[5] [ρωνείαι] ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀθηνᾶς, καὶ κοινὴν ἐν Δελφοῖς. ὀμό- | [σαι δὲ] τὸν ὅρκον ἑκατέρους τόνδε· ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Πο- | [σειδ]ῶ, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν, θ[εο]ὺς πάντας καὶ πάσας· συμμα- [χήσ]ω κατὰ τοὺς ὅρκους καὶ τὰς συνθήκας τὰν γεγενημένας |[Βοιωτ]οῖς καὶ Αἰτωλοῖς καὶ Φωκεῦσιν τοῖς μετ' Αἰτωλῶν ἀδόλως |[10] [καὶ οὐκ] ἐνκαταλείψω οὔτε πολέμου ὄντος οὔτε εἰρήνης, *vacat* | [ἀλλὰ βο]ηθήσω παντὶ σθένει καθότι ἂν παρακαλῶσι· εἰ μὲν εὐ-| [ορκέω] πολλά μοι κἀγαθὰ εἴησαν, εἰ δ' ἐφιορκοίην, ἐξώλης εἴην| [αὐτὸς καὶ] γένος· εἰ δέ τις ὅπλα ἐπιφέροι ἐπὶ Βοιωτοὺς ἐπὶ πο- | [λέμωι ἢ ἐπ' Αἰ]τωλούς, βοηθεῖν ἀλλήλοις παντὶ σθένει. v*acat* |[15] [….6-7...ἄρχον]τος Βοιωτοῖς, ἡ συμμαχί[α ἐκυρώθη] βο̣ιω̣[ταρχόν]- [των....ca.8...o]υ Θεσπιέος, ----------

[----------]α Τανα[γραίου, ----------][1046]

(a)[-] dem gemeinsamen {oder: dem Gemeinwesen} [-] die Hopl[i|ten -]. Stelen soll man aufstellen, auf die man aufgezeichnet hat *vacat* | [das Bünd]nis und den Eid, in Aitolien in Thermos | [-A]itolien und in Lophrion, bei den Boiotern im Heiligtum |[5] [des Poseidon] in Onchestos und im Alalkomeneion und in Ko|[roneia] im Heiligtum der Athena, und eine (gemeinsame) Stele in Delphi. Schw|[ören] sollen beide folgenden Eid: Ich schwöre bei Zeus, Ge, Helios, Po|[seid]on, Ares, Athena Areia, bei allen Göttern und Göttinnen: Ich werde Bundes|[genosse se]in gemäß den Eiden und dem Vertrag, der geschlossen worden ist. |[10] [zwischen Boiot]ern und Aitolern und Phokern, die den Aitolern zugehören, ohne Arglist, | [und nicht] werde ich desertieren weder im Krieg noch im Frieden, *vacat* | [sondern he]lfen werde ich mit aller Kraft, so wie sie mich aufrufen. Wenn ich halte | den Eid,] möge mir viel Gutes widerfahren, wenn ich ihn breche, möge ich zugrundegehen, | [ich selbst und] meine Sippe. Wenn aber jemand die Waffen erhebt gegen die Boioter in krie|[15][gerischer Absicht oder gegen die Ai]toler, (wollen wir) einander helfen mit aller Kraft. *vacat* | [Als – Archon*] bei den Boiotern war; das Bündnis [wurde in Kraft gesetzt,] als Boiotarchen*| waren -] aus Thespiai, -|- aus Tana[gra-]

Soweit rekonstruierbar versprechen sich die Partner, bei Bedarf Hilfstruppen zu entsenden, dem Bündnis treu zu bleiben und Kopien des Vertrags in diversen Heiligtümern (Z.4a-6a) aufzustellen. Die Vertragspartner folgten dem gesellschaftlichen Usus und legten einen Eid auf die Götter ab, unter denen auch Ares aufgeführt wird.

Bislang nimmt man bezüglich der Datierung dieses Vertrages an, dass er um 292 v. Chr. geschlossen wurde, als Boiotien gegen Demetrios Poliorketes rebellierte. Denkbar wäre auch eine Bedrohung beider Regionen durch Kassander, der um 300 v. Chr. versuchte, seine Herr-

1046 Übers.: HGIÜ 303.

schaft von Makedonien auf Mittelgriechenland auszudehnen.[1047] Andere hingegen favorisieren einen Abschluss nach 278 v. Chr.[1048]

Die Datierung ist weiterhin umstritten, für den vorliegenden Fall aber auch nur von untergeordneter Bedeutung. In allen drei Fällen wäre das Bündnis nämlich als Reaktion auf eine bestehende makedonische Bedrohung zwischen den Aitolern und den Boiotiern zustande gekommen, während die Phoker als Juniorpartner beteiligt waren. Da sich der Vertrag nicht sicher datieren lässt, bleibt allerdings unklar, ob die Partner ihn während eines Konfliktes mit Makedonien oder im Frieden und somit zum Schutz vor einem möglichen oder bevorstehenden Angriff geschlossen haben.[1049]

Die Schwurformel stimmt in der Reihenfolge und den genannten Gottheiten mit der Formel des Korinthischen Bundes überein. Dementsprechend mag man von einer Vereinheitlichung sprechen, die sich bezüglich der Ausgestaltung der Eidesformel ausgebildet hat.[1050] Aufgeführt werden unter den Göttern auch Ares und Athena Areia (Z.7a-8a). Sie fungieren als Eidwächter und stellen den militärischen Erfolg des Bündnisses sicher, wie auch anhand der militärischen Ausrichtung des vorliegenden Vertrages zu konstatieren ist.[1051]

B. Panopeus

Ares ist mit einem alten Mythos verbunden. Er schildert die Entstehung der phokischen Polis Panopeus, die von den Phlegyai gegründet wurde, nachdem sie aus ihrer Heimat, dem boiotischen Orchomenos, vertrieben worden sind.[1052] Die Phlegyai führen ihre Abstammung auf den König Phlegyas zurück, der wiederum ein Sohn des Ares und der Chryse gewesen sei.[1053] Auch in der Ilias wird der Ethnos der Phlegyai mit Ares verbunden, in welcher der Gott zusammen Phobos zu ihnen zieht, wahrscheinlich um einen Krieg zu führen.[1054] Einem Homerischen Hymnos zufolge verehrten die Phlegyer nicht Zeus.[1055] Da sie Ares besonders verehrten,

1047 Vgl. Scharff (2016) 206 und Anm. 808.
1048 Knoepfler, D., De Delphes à Thermos: un témoignage épigraphique méconnu sur le trophée galate des Étoliens dans leur capitale (le traité Étolo-Béotien). CRAI 151 (2007), S. 1215–1253, hier: 1249f.; Antonetti, C., Aitolos and Aitolia: ethnic identity per imagines. In: OffenmüllerMüller, C., A *koinon* after 146? Reflections on the Political and Institutional Situation of Boeotia in the Second Half of the Second Century BC. In: Papazarkadas, N. (Hg.), The epigraphy and history of Boeotia. New Finds, new Prospects (Leiden 2014), S. 119–146., M. (Hg.), Identitätsbildung und Identitätsstiftung in griechischen Gesellschaften. Vorträge gehalten im Rahmen eines Symposiums vom 28.–29. Jänner 2010. (Graz 2012), S. 183–200, hier: 184–7.
1049 Schmitt (1969) 98f.; vgl. Scharff (2016) 206 und Anm. 808.
1050 Vgl. Scharff (2016) 206.
1051 Siehe S. 142ff., 336f.
1052 Paus. 10.4.1–3.
1053 Paus. 9.36.3–4. Dagegen wird von Apollodor Dotis als Mutter des Phlegyas bezeichnet: Apollod. bibl. 3.41; vgl. Gonzales (2004) 261 und Anm. 35–36.
1054 Hom. Il. 13.301.
1055 Hom. h. 3.278-279.

mag er dort den Status des Zeus eingenommen haben, doch ist dies aufgrund fehlender Zeugnis spekulativ.[1056]

2.3.6 Boiotien

Keine Region Griechenlands scheint so stark mit Ares verbunden zu sein wie Boiotien, denn in der Ilias stammen viele Söhne und Diener des Ares von dort. Zugleich unterscheidet es sich von den anderen Regionen Mittelgriechenlands, denn hier weisen nur eine Inschrift und ein Bericht des Pausanias auf einen Kult des Gottes hin. Ergänzt werden sie durch eine Weihinschrift sowie durch Werke des Thebaners Pindar sowie zwei Grabepigramme.

a. Koroneia

Ein erstes mögliches Zeugnis für einen Areskult stammt aus der Polis Koroneia, dem zentralen Versammlungsort des boiotischen Bundes und Austragungsort der Pamboiotia. Eine Inschrift, die nahe der Polis gefunden wurde, verzeichnet die Sieger hippischer Agone:

IG VII 287 1 Z. 1-12	ἄρχοντος ἐν Ἀκραιφίοις Ἱππονίκου, |	Als Archon in Akraiphia war Hipponikos, Sekretär der Naopoioi war Mnasarchos, Sohn von Chariton, und ebenso Epimeletes der Panegyris. Die Folgenden waren Sieger: Trompeter: Athenodoros, Sohn des Asopon, aus Orchomenos Herold: Apollonios, Sohn des Apollonios, aus Theben Im Rennen der einjährigen Pferde [ab d]er Statue des Ares: Kaphisias, Sohn des Timon, Orchomenos Im Rennen der ausgewachsenen Pferde [ab] der Statue des Ares: Damon, Sohn des Ariston, aus Thespiai
	γραμματεύοντος τῶν ναοποιῶν |	
	Μνασάρχου τοῦ Χαρίτωνος, τοῦ δὲ αὐτοῦ |	
	[κ]αὶ ἐπιμελητοῦ τῆς πανηγύρεως, οἵδε ἐνείκ[ων]·|[5]	
	σαλπιστής |	
	Ἀθηνόδωρος Ἀσώπωνος Ὀρχομένιος |	
	κῆρυξ |	
	Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου Θηβαῖος |	
	ἵππῳ πώλῳ τὸ[ν ἀπὸ] τοῦ Ἄρεως |[10]	
	Καφισίας Τίμωνος Ὀρχομένιος |	
	ἵππῳ τελέῳ τὸν [ἀπὸ] τοῦ Ἄρεως |	
	Δάμων Ἀρίστωνος Θεσπιεύς[1057]	

Ausgetragen wurden diese Pferderennen mit jungen und ausgewachsenen Pferden, sodass zumindest Sieger in zwei unterschiedlichen Kategorien festzustellen sind. Dabei diente eine Sta-

1056 Gonzales (2004) 261f.

1057 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 271f. Sofern korrekt, bestätigt eine rekonstruierte Inschrift aus Koroneia die Statue des Ares bestätigen.Text und Übersetzung orientieren sich an: Gonzales (2004) 273

1]ITONEN[
σαλπιστής? Σ]ωτίων Διοκλ[έως,
ἵππῳ πώ]λῳ τὸν ἀπὸ τ[οῦ Ἄρεως
[τ]ελείωι Φαρά[δας τοῦ δεῖνα,
5 ἵππῳ πώ]λῳ δίαυλο[ν
- - -] τελείωι Φιλάδ[ελφος τοῦ δεῖνα,
vacat
[Herold: S]otion, Sohn des Diokl[es]
Im Rennen] der einjährigen Pferde a[b der Statue des Ares
Im Rennen der ausgewachsenen Pferde Phara[das, Sohn des ?
Im *dialos* Ren]nen der einjährigen Pfer[de:
Im Rennen der ausgewachsenen Pferde: Philad[elphos, Sohn des ?

tue[1058] des Ares den Reitern als Startpunkt der Rennen, die in dem Jahr stattfanden, als Hipponikos Archon der Polis Akraiphia war.

Wann Hipponikos das Amt des Archons in Akraiphia bekleidet hat, ist bislang unsicher, sodass die Inschrift stattdessen anhand der Schriftzeichen und dem Sekretär Mnasarchos datiert wird. Wenn er mit einer gleichnamigen Person in einer anderen Inschrift identisch ist, dann datiert die Siegerliste der Agone auf das späte 1. Jh. v. Chr. oder das frühe 1. Jh. n. Chr.[1059]

Stattgefunden haben die Agone wahrscheinlich während des Bundesfestes Pamboiotia, das im Heiligtum der Athena Itonia nahe Koroneia gefeiert wurde. Weil die Inschrift in dessen Nähe gefunden wurde, mag diese Sichtweise zutreffen.[1060] In einem solchen Fall hat die erwähnte Aresstatue ebenfalls im Umfeld des Heiligtums gestanden.

Problematisieren muss man allerdings, dass besagte Aresstatue im weiteren Quellenbefund für Koroneia fehlt. Weder der Geograph Strabon noch der Reiseschriftsteller Pausanias berichten von einem *agalma* oder einem εικών des Ares vor Ort. Zudem weichen ihre Schilderungen ab: Strabon erwähnt nämlich Statuen für Hades und Athena, Pausanias hingegen für Athena Itonia und Zeus.[1061] Dass ihre Berichte divergieren, mag man dadurch begründen, dass sie nicht alle örtlichen Statuen gesehen oder beschrieben haben. Womöglich fanden die hippischen Agone sogar nicht im direkten Umfeld des Heiligtums statt, sondern außerhalb. Übereinstimmend wird allerdings von einer Statue der Athena (Itonia) berichtet. Und da Athena und Ares auch in Olympia mit den hippischen Agonen verbunden sind, könnte Gleiches auch

1058 Wahrscheinlich handelt es sich um eine Statue oder ein ähnliches Objekt. Diese Annahme beruht wohl zu Recht auf dem Vorbild ἀπὸ τοῦ τροπαίου, das im Bezug zu Rennen steht: Gonzales (2004) 273f.

1059 Aufgrund der Schriftzeichen wird die Inschrift auf das frühe 1. Jh v. Chr. datiert. Allerdings ist der erwähnte Sekretär Mnasarchos womöglich mit einer weiteren Person gleichen Namens identisch. Sie wird in einem Dekret genannt und hat in der frühen Kaiserzeit, um 14. n. Chr. gelebt, sodass sich zumindest die Inschrift auch in diese Zeit verorten lässt: Müller, C., A *koinon* after 146? Reflections on the Political and Institutional Situation of Boeotia in the Second Half of the Second Century BC. In: Papazarkadas, N. (Hg.), The epigraphy and history of Boeotia. New Finds, new Prospects (Leiden 2014), S. 119–146, hier: 129.

1060 Müller (2014) 129; Gonzales (2004) 274f.; Knoepfler, D., L' intitulé oublié d' un compte des naopes béotiens. In: Knoepfler, D. (Hg.), Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux. (Genève 1988), S. 263–294, hier: 275–280; Roesch, P., Etudes béotiennes (Paris 1982), S. 257; dagegen: Lauffer, S., Inschriften aus Boiotien. Chiron 6 (1976), S. 11–51, hier: 16.

1061 Strab. Geogr. 9.2.29. Foucart nimmt aufgrund dieser Inschrift an, dass es zu einem Transkriptionsfehler im Originaltext oder einer Kopie gekommen ist. Statt Ἄιδης soll dort Ἄρης gestanden haben. Allerdings ist dann Strabons Bemerkung zu begründen, dass die Statuen aus einem mythischen (und nicht bekannten) Grund zusammengestanden haben. Ares und Athena waren allerdings in der Mythologie, Ikonographie und an mehreren Orten kultisch miteinander verflochten. So stehen beispielsweise ihre Altäre in Olympia oder ihre Statuen in Athen nahe beieinander, sodass ihre Statuen Strabon wohl kaum überrascht hätten. Verbindungen zwischen Hades und Athena sind hingegen kaum überliefert. Statuen des Hades und der Athena hätten den Geographen dementsprechend wahrscheinlich überrascht. Demnach kann man wohl berechtigterweise davon ausgehen, dass die Angabe des „Hades“ plausibel ist: Foucart, P.-F., Inscriptions de Béotie. BCH 9 (1885), S. 403–433, hier: 433; vgl. Gonzales (2004) 274f.; Paus. 9.34.1–2.

für die Rennen der Pamboiotia gelten. Dass folglich eine Statue des Ares in der Umgebung von Koroneia gestanden hat, erscheint also nicht allzu abwegig.[1062]

Sofern sich eine Statue des Ares nahe Koroneia befand und von dort die Pferderennen starteten, dann hatte Ares eine hervorgehobene Bedeutung für die Pferderennen, womöglich war er sogar Patron der Pferderennen. Dafür spricht ebenfalls die schon diskutierte überregionale Verbindung des Ares zu Pferden und Reitern.[1063] Dies könnte darüber hinaus andeuten, dass die Rennen einen militärischen Hintergrund hatten, der wiederum mit Ares' Stellung als Vorbild der Krieger und kriegerischer Gott harmoniert.[1064]

B. AKRAIPHIA

Der sogenannte Βοιωτὸν Ἄρηα spielt eine Rolle in der Aristie und im Tod des Eugnotos. Das folgende Epigramm aus Akraiphia, einer Polis nordwestlich von Theben, beschreibt nämlich den heldenhaften Kampf des Mannes:

ISE I 69

Τοῖος ἐὼν Εὔγνωτος ἐναντίος εἰς βασιλῆος | χεῖρας ἀνηρίθμους ἦλθε βοαδρομέων, | θηξάμενος Βοιωτὸν ἐπὶ πλεόνεσσι Ἄρηα. | Οὐ δ' ὑπὲρ Ὀγχηστοῦ χάλκεον ὦσε νέφος· |[5] ἤ δὴ γάρ δοράτεσσιν ἐλείπετο θραυμένοισιν, | Ζεῦ πάτερ, ἄρ(ρ)ηκτον λῆμα παρασχόμενος· | ὀκτάκι γάρ δεκάκις τε συνήλασεν ἱλαδὸν ἵππω[ι] | ἥσσονι δὲ ζώειν οὐ καλὸν ὡρίσατο, | ἀλλ' ὅγ' ἀνεὶς θώρακα παρὰ ξίφος ἄρσετι θυμῶι | π[λ]ήξατο, γενναίων ὡς ἔθος ἀγεμόνων. | Τὸμ μὲν ἄρ' ἀσκύλευτον ἐλεύθερον αἷμα χέοντα | δῶκαν ἐπὶ προγόνων ἤρία δυσμενέες· | νῦν δέ νιν ἔκ τε θυγατρὸς ἐοικότα κἀπὸ συνεύνου | χάλκεον [εἰκ?]όν' ἔχει π[έ]τρος Ἀκραιφιέων· |[15] ἀλλά, νέοι, γί[ν]εσθε κατὰ κλέος ὧδε μαχηταί, | ὦδ' ἀγαθοί, πατέρων ἄιστεα [ῥ]υόμενοι.[1065]

So sah Eugnotos aus, als er zum Kampf gegen die zahllosen Krieger des Königs eilte und den böotischen Ares zum Kampf gegen eine Übermacht ermutigte. Und doch hat er die bronzene Wolke über Onchestos nicht wegstossen können. Mitten in den brechenden Lanzen wurde er besiegt, Vater Zeus, sein Mut wurde aber nicht gebrochen. Acht und zehn Mal griff er mit der Kavallerie an und hielt es für unschön, besiegt weiter zu leben. Er entfernte die Brustplatte und fiel mit männlichem Geist auf sein Schwert, wie es der Brauch der tapferen Heeresführer ist. Er vergoß freies Blut, als ihn die Feinde zurückgaben, ohne ihn auszuziehen, für (Bestattung in den) Gräbern der Vorfahren. Und nun hat ihn der Fels von Akraiphia als bronzenes Abbild, von der Frau und der Tochter geschenkt. In dieser Weise, junge Männer, werdet Krieger in Ruhm; so werdet tapfer und verteidigt die Stadt der Väter!

Erfolglos kämpfte der Reiteroffizier gegen eine zahlenmäßig überlegene Streitmacht und wählte den Freitod, als die Niederlage nicht abzuwenden war. Beinahe unglaublich scheint die Aussage, dass sein Leichnam der Familie unversehrt übergeben wurde. Ihm zu Ehren errichtete sie dann eine Statue und diese heroisierende Inschrift, die jungen Männern wohl als Vorbild dienen sollte.

1062 Gonzales (2004) 274ff.

1063 Siehe S. 109f., 339f.

1064 Vgl. Kah, D., Militärische Ausbildung im hellenistischen Gymnasion. In: Kah, D.; Scholz, P. (Hgg.), Das hellenistische Gymnasion (Berlin 2007), S. 47–90, hier: 78 und Anm. 171.

1065 Übers.: Chaniotis, A., Mnemopoetik: Die epigraphische Konstruktion von Erinnerung in den griechischen Poleis. In: Dally, O. et al. (Hgg.), Medien der Geschichte – antikes Griechenland und Rom. (Berlin/Boston 2014), S. 132–169, S. 146 Anm. 66; Ma, J., "The Many Lives of Eugnotos of Akraiphia". In: Virgilio, B. (Hrsg.), Studi Ellenistici 16 (Pisa, 2005), S. 141–191.

Das thematisch auffälligste Merkmal verbindet Ares (Ἄρηα) mit den Boiotern (Βοιωτὸν). Assoziationen zwischen Ares und einem ethnisch-geographischen Adjektiv sind bereits im literarischen Diskurs vertreten. Im figurativen Sprachgebrauch fungiert Ares als feindlicher Krieger oder repräsentiert sogar das gesamte feindliche Heer.[1066] Demnach mag man annehmen, dass die Formel Βοιωτὸν Ἄρηα hier metonymisch das boiotische Bundesheer oder auch nur die Reiterabteilung verkörpert, die Eugnotos befehligt hat. Allerdings unterscheidet sich dieses Epigramm von allen anderen Beispielen: Ares symbolisiert nämlich nicht einen Feind, sondern die Streitmacht, in welcher der Verstorbene gekämpft hat. Womöglich setzte der Autor das Heer der Boiotier mit Ares gleich, weil der Gott mythologisch nachweislich mit der Stadt Theben verbunden war.[1067]

Den Kampf nahe Onchestos führten wahrscheinlich die Boiotier und die Makedonen. Diese zogen seit 293 v. Chr. unter ihrem König (Z.1, βασιλῆος) Demetrios Poliokretes aus Makedonien gen Süden, um Theben für seine Unbotmäßigkeit zu bestrafen.[1068] Daher ist anzunehmen, dass der Reiteroffizier in diesem verzweifelten Abwehrkampf gegen die Makedonen gestorben ist. Nicht allgemein geteilt wird hingegen die These, Eugnotos habe, als die Niederlage feststand, den Freitod gewählt und begangen,[1069] doch scheint die Betonung des Aristieideals wohl auf ein solches Faktum hinzudeuten.[1070]

Dennoch verklärt der Verfasser des Epigramms wohl die Figur des Eugnotos, indem insbesondere das unnachgiebige Verhalten des Verstorbenen betont wird. Dieses Opfer sollte in Verbindung mit der Inschrift junge Bürger dazu motivieren, sich gemäß dem Aristieideal für die Heimatstadt einzusetzen. Unterstrichen wird dies durch die Tatsache, dass die Statue neben dem Bildnis des Zeus Soter auf der Agora von Akraiphia aufgestellt wurde. Später verzeichnete man auf der Statuenbasis Listen mit den Namen junger Rekruten. Auf diese Weise wurde der Offizier zur steingewordenen Verkörperung der örtlichen Tradition.[1071]

1066 Siehe S. 322f.
1067 Gemäß einigen literarischen Quellen war Ares ein oder sogar der Schutzgott der Stadt Theben und mit deren Gründungsgeschichte eng verknüpft. Andere Hinweise lassen vermuten, dass der Gott von Stämmen verehrt wurde, die vormals in dieser Region gelebt hatten. Deshalb besaß Ares seine ganz eigene Verbindung zu diesem Land: Aischyl. Sept. 105–107, 135–136; Eur. Herak. 1–12, 252–272; Paus. 9.5.1–3, 9.10.5; Simon (1998) 225ff.; Gonzales (2004) 12ff.; siehe S. 219f.
1068 Cairon (2009) 153.
1069 Vgl. Cairon (2009) 152–4.
1070 Chaniotis (2014) 146.
1071 Ebd.

c. Theben

Kein Ort ist – insbesondere mythologisch – so eng mit Ares verknüpft wie das boiotische Theben.[1072] Bereits im Kapitel über Athen wurde diese Verknüpfung in den mannigfaltigen Tragödien ersichtlich, die immer wieder einen Topos aufgreifen: Ares als Ahnherr der Polis.[1073] Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Ares und Theben existieren ebenso in den Oden des Lyrikers Pindar, einem Grabepigramm und einer Weihinschrift. Die wichtigste und äußerst problematische Frage ist die nach einem Areskult – eine Antwort ist erst nach einer Untersuchung der anderen Quellen möglich.

Der Thebaner Pindar zählt zu den renommierten Lyrikern Griechenlands und verfasste im 5. Jh. v. Chr. Chorlieder als Auftragsarbeiten. Seine *Epinikien* preisen die Sieger verschiedener prestigeträchtiger Agone: der Olympischen Spiele, der Pythischen Spiele in Delphi, der Nemeischen Spiele und der Isthmischen Spiele in Korinth. Pindars Dichtung verwebt dabei reale Ereignisse mit mythischen und religiösen Inhalten, die ihrerseits auf die Familien oder Heimatstädte der Sieger rekurrieren. Auch die Figur des Ares fällt unter diese Topoi, wie bereits am Beispiel des Xenophon von Korinth ersichtlich wurde.[1074] Besagten Vers greife ich erneut auf, beleuchte ihn aber nicht aus kultischer, sondern aus literarischer Perspektive:

Pind. O. 13.22–3	ἐν δὲ Μοῖσ᾽ ἀδύπνοος, | ἐν δ᾽ Ἄρης ἀνθεῖ νέων οὐλίαις αἰχμαῖσιν ἀνδρῶν.[1075]	Dort blüht der Muse Werk | Süßen Hauchs, dort Ares auf tödlichen Speeren junger Männer.

In dieser Ode bezieht sich Pindar auf den Herkunftsort des Siegers und betont, wie erörtert, die musischen und kriegerischen Leistungen der Stadt Korinth.[1076]

Berücksichtigt man die *οὐλίαις αἰχμαῖσιν*, dann handelt es sich bei den *νέων ἀνδρῶν* um Krieger, Bürgersoldaten oder womöglich sogar Epheben. Diese Verbindung zwischen ihnen und Ares beruht wahrscheinlich auf dem erwähnten Speer, den der Gott in den traditionellen Epen als Waffe bevorzugt.[1077] Zugleich wird durch die Waffe berechtigterweise die Gefährlichkeit wie auch Kriegsbereitschaft des Gottes und damit von Korinth unterstrichen.[1078] Auf diesen Sachverhalt rekurriert ebenfalls der folgende Vers aus den Nemeischen Oden:

1072 Die frühesten Forschungsarbeiten untersuchen vor allem Ares' umfangreiche mythologische Verbindung zu Theben und folgern daraus, dass Ares eine alte chthonische Gottheit ist, deren ursprüngliches Bild im thebanischen Gründungsmythos zu finden sei: Müller (1848) 56–61; Stoll (1855) 48–50.

1073 Siehe S. 78–104.

1074 Siehe S. 192f.

1075 Text: B. Gentili. Übers.: O. Werner. Änderungen: „tödlichen“ statt „grausen“; „Männer“ statt „Mannschaft“.

1076 Pindaro. Le Olimpiche (2013) Commento. Olimpica tredicesima. 598; Hubbard, T. K., Pegasus' Bridle and the Poetics of Pindar's Thirteenth Olympian. HSPh 90 (1986), S. 27–48, hier: 34; siehe S. 192f.

1077 Bakchyl. epin. 13.146-147; Hom. Il. 5.355. Auch in anderen pindarischen Werken findet sich der Speer bei Ares: Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4.

1078 Scanlon (2013) 496.

Pind. N. 10.83–84	εἰ μὲν θάνατόν τε φυγὼν καὶ γῆρας ἀπεχθόμενον αὐτὸς Οὔλυμπον θέλεις <ναίειν ἐμοὶ> σύν τ᾽ Ἀθαναίᾳ κελαινεγχεῖ τ᾽ Ἄρει, ἔστι σοι τούτων λάχος·[1079]	Wenn du, dem Tod und dem Alter, dem hassenswerten, entfliehend, für dich, im Olymp willst wohnen bei mir, bei Athene und Ares, Gott mit blutig-dunklen Speer, fällt dir dies als Los zu;

Pindars Zeus beschreibt hier dem Dioskuren Kastor, dass er den Tod erleiden muss, um in den Olymp aufzusteigen. Dort wäre er in der Gesellschaft der Götter, darunter Athena und Ares; Letzterer wird ferner als κελαινεγχεῖ τ᾽ Ἄρει bezeichnet.

Diese figurative Formulierung findet sich ausschließlich in Pindars Werken und umschreibt Ares als Gestalt, die einen vom Blut schwarz gefärbten Speer trägt.[1080] Damit weist der Lyriker erneut auf die Kampfbereitschaft und insbesondere durch das Blut auf die von ihm ausgehende Gefahr hin. Inspiriert haben Pindar auch die homerischen Epen, in denen Ares kontinuierlich als Kämpfer beschrieben wird und dessen Speer im Gefecht mit Blut der Gefallenen befleckt ist.[1081] Die Assoziation zwischen Ares und dem Speer setzt sich in den Oden für die Sieger bei den Isthmischen Spielen fort. Dementsprechend dichtet Pindar in der vierten Ode für Melissos aus Theben, einen Sieger im Wagenrennen und im Allkampf, Folgendes:

Pind. I. 4.31–33	καὶ μηκέτι μακροτέραν σπεύδειν ἀρετάν· ἱπποτρόφοι τ᾽ ἐγένοντο, χαλκέῳ τ᾽ Ἄρει ἄδον.[1082]	Doch strebe man nicht mehr nach Leistung höherer Art! Rossezucht treibend, gefielen Ares sie, dem ehernen.

Indem die Thebaner Pferde züchten, erregen sie das Wohlwollen des Ares. Er wird mit dem Adjektiv χαλκέῳ beschrieben, mit dem erneut auf den homerischen Topos rekurriert wird, der nicht nur auf Waffen, sondern auch auf die Unbeugsamkeit des Betreffenden anspielt.[1083]

Das Wohlwollen für die thebanische Pferdezucht, das Ares hier zugeschrieben wird, fällt besonders auf, da der Gott in bereits diskutierten Quellen (Athen, Olympia, Koroneia) eng mit Pferden und Reitern verknüpft wird.[1084] Pindar könnte also an die Tradition angeknüpft haben, in der Ares als ein Patron der Pferdezucht und Reiter gedeutet wurde.[1085]

Ebenso greift der Lyriker in der 7. Isthmischen Ode einen weiteren bekannten Topos auf:

Pind. I. 7.23–26	φλέγεται δὲ ἰοπλόκοισι Μοίσαις, μάτρωΐ θ᾽ ὁμωνύμῳ δέδωκε κοινὸν θάλος, χάλκασπις ᾧ πότμον μὲν Ἄρης ἔμιξεν, τιμὰ δ᾽ ἀγαθοῖσιν ἀντίκειται.[1086]	Er erglänzt durch der veilchenlockgen Musen Gunst, teilt mit dem gleichbenannten Ohm den Kranz, den dem Tod Ares, der erzbeschilderte Gott, vermählt hat. Doch Ehre wird Tapfern als ihr Lohn.

1079 Übers.: O. Werner.
1080 LSJ s.v. Κελαινεγχής. Der Speer scheint zu Recht das identifizierende Attribut des Ares bei Pindar zu sein: Millington (2013) 121.
1081 Siehe S. 44, 47f.
1082 Übers.: O. Werner.
1083 χάλκεος und ähnliches: Hom. Il. 5.704, 5.859, 7.146, 16.543, Pind. I. 7.25, Soph. Oid. K. 1046. Der Terminus mag generell ein Hinweis auf die Ausrüstung der Hopliten sein und in Verbindung zu einem traditionellen Bild des Ares als Archetyp des Kriegers stehen: Millington (2013) 120f.
1084 Pferde: Bakchyl. epin. 9.44; Apollod. epit. 2.5, Apoll. Rhod. 2.1169–76; Hom. Il. 5.355–367; IG I³ 1288; IG XII Suppl. 183 (Archos); siehe S. 339f.
1085 Apollod. epit. 2.5, Apoll. Rhod. 2.1169–76; Bakchyl. epin. 9.44; Hom. Il. 5.355–367.
1086 Übers.: O. Werner.

Er schildert hier den Ruhm des Strepsiades als Sieger bei den Isthmien – einen Erfolg, den dieser mit seinem gleichnamigen Onkel teilt. Dieser starb im Kampf und dementsprechend wird Ares als Akteur dafür verantwortlich gemacht.

Strepsiades, der besagte Onkel, fiel in der Schlacht von Oinophyta im Jahr 454 v. Chr., als die Thebaner im ersten Peloponnesischen Krieg gegen die Athener kämpften.[1087] Dass Ares in der Ode für den Tod des Onkels die Verantwortung zugeschrieben wird, deckt sich mit analogen Formeln in diversen, zum Teil schon diskutierten Inschriften. Denn auch in anderen Oden nutzt Pindar in homerischer Tradition Ares metonymisch als Schlacht oder als Waffe.[1088] Demnach wird der Gott hier verwendet, um den todbringenden Kampf zu umschreiben.[1089]

Mit dem Epitheton χάλκασπις hingegen bezieht sich Pindar wiederum auf homerische Figurationen, in denen Ares ebenfalls mit einem Schild ausgestattet ist.[1090] Es scheint so, als habe der Dichter für Ares an bekannte Stilmittel angeknüpft. Dies zeigt sich auch am Beispiel der 8. Isthmischen Ode für Kleandros aus Aigina:

Pind. I. 8.35a-37	‘ἀλλὰ τὰ μὲν παύσατε: βροτέων δὲ λεχέων τυχοῖσα υἱὸν εἰσιδέτω θανόντ᾽ ἐν πολέμῳ, χεῖρας Ἄρεῖ <τ᾽> ἐναλίγκιον στεροπαῖσί τ᾽ ἀκμὰν ποδῶν.[1091]	„Nun wohlan, gebt dies auf! Wenn ein sterblich Lager sie teilt, soll ihren Sohn sie erblicken getötet im Krieg, ihm, an Armen dem Ares gleich, dem Blitz durch der Füße Schnellkraft.

Betont werden in dieser Ode für Kleandros aus Aigina neben der Freundschaft zwischen Theben und Aigina auch die Heldentaten des Achilles. Dessen körperliche Kraft, symbolisiert durch die Arme, wird mit der von Ares gleichgesetzt.

Damit bezieht sich Pindar wahrscheinlich auf ähnliche Vergleiche zwischen Ares und Kriegern in der Ilias, in der ebenso wie hier die physische Kraft des Gottes hervorgehoben wird. Daneben werden auf diese Weise die kämpferischen Fähigkeiten betont, für die Ares und vor allem Achilles aus der Ilias bekannt sind.[1092]

Pind. P. 1.10–12	καὶ γὰρ βιατὰς Ἄρης, τραχεῖαν ἄνευθε λιπὼν ἐγχέων ἀκμάν, ἰαίνει καρδίαν κώματι, κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλγει φρένας, [...].[1093]	Auch der gewalttätige Ares – weg läßt die rauhe, die Kraft er der Lanzen und erwärmt sein Herz durch Ruhm. Deine Geschosse bezaubern selbst Göttersinn […].

1087 Brown (2016) 274; vgl. Werner (1967) Für Strepiades aus Theben, Sieger im Allkampf, S. 325.

1088 Siehe S. 106–114 (Kroisos, Menalopos/Makartatos, Megarer); 188f. (Androsthenes); 200f., 204, 217, 225, (Arniadas, Athanichos, Namenloser Soldat, Nikarochos), 269 (Rhodokles); Pind. I. 5.48–49: καὶ νῦν ἐν Ἄρει μαρτυρήσαι κεν πόλις Αἴαντος ὀρθωθεῖσα ναύταις: Ares steht als Synonym für einen Krieg oder eine Schlacht, angedeutet durch das präpositionale ἐν; vgl. Brown (2016) 275.

1089 Brown (2016) 288f.

1090 LSJ s.v. χάλκασπις; vgl. χάλκεος: Hom. Il. 5.704, 5.859, 7.146, 16.543; Pind. I. 7.25, Soph. Oid. K. 1046; ταλαύρινον πολεμιστήν (Schildgewappnet): Hom. Il. 5.289, 20.078, 22.267.

1091 Text nach B. Gentili. Übers.: O. Werner. Änderung: „Ares“ statt „Mordgott“.

1092 Siehe S. 339.

1093 Übers.: O. Werner.

In der ersten Hälfte der Siegerode für Hieron von Aitna beschreibt Pindar die Macht Apollons und seiner Musik: Selbst Ares, hier als βιατὰς charakterisiert, beugt sich dieser Kraft und legt seinen Speer beiseite, um dem Lied des Ruhmes zu lauschen.[1094]

Pindar formuliert ein ungewöhnliches Bild des kriegerischen Ares, der sich der Kunst, repräsentiert durch Apollon, fügt. Gleichzeitig betont die Erwähnung des Speers die stetige Kriegsbereitschaft.[1095] Folglich mag hier ein literarisches Bild gezeichnet werden, in welchem Ares in die Poliswelt eingebunden ist, der er also nicht gänzlich feindselig gegenübersteht. Zugleich akzentuiert das Adjektiv βιατὰς die Gewalttätigkeit und Gefährlichkeit des Gottes,[1096] die wohl omnipräsente Bestandteile seines Charakters sind. Mit dieser Kombination unterstreicht Pindar die besondere Ambivalenz des Ares:

Pind. P. 11.36-37	ἀλλὰ χρονίῳ σὺν Ἄρει πέφνεν ματέρα θῆκέ τ' Αἴγισθον ἐν φοναῖς.[1097]	Aber erst spät mit Hilfe des Ares schlug tot er die Mutter und gab Aigisthos den Todestreich.

Pindar greift in dieser Ode die Rache des Orestes an Klytaimnestra auf, die ebenfalls in der Orestie des Aischylos thematisiert wird. Bei der blutigen Tat half Ares dem Sohn des Agamemnon, worauf dieser Vers rekurrieren mag.[1098]

Damit wird der Rachetopos wiederholt, der in den bereits diskutierten Tragödien etabliert wird, in denen er Vergeltung übt (*Hépta*) oder sie anderen ermöglicht (Oristeia).[1099] Berechtigterweise wird angemerkt, dass dieser Topos hauptsächlich abseits des Schlachtfelds genutzt wird und dann oftmals als „Mord" zu interpretieren ist. Seine Bedeutung wird also negativ konnotiert, weil er somit selbst zum Mörder wird oder diese unterstützt.[1100]

Betrachtet man Pindars Oden letztlich in ihrer Gesamtheit, dann ergibt sich vor allem ein Bild bekannter Topoi aus den homerischen Epen und den Tragödien.[1101] Der Dichter konzentriert seine Darstellung des Ares zu Recht auf zwei Bedeutungen: die Gefährlichkeit und die Kampfbereitschaft.[1102] Darüber hinaus ist allerdings festzuhalten, dass Ares erneut mit Pferden und ihren Besitzern assoziiert wird.

Auffällig ist, dass es den Oden an einem Bezug zum Gründungsmythos von Theben und somit zu Ares mangelt. Da es mehrere Sieger aus Theben gab und der Gott mit dem Ort my-

1094 Vgl. Pindaro. Le Pythiche, gr.-ital., übers. v. B. Gentili, kommentiert v. P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili und P. Giannini (Florenz 1995) Commento. Pitiche prima. 332.
1095 Scanlon (2013) 497. Hier besteht erneut ein Zusammenhang zwischen Ares und seiner bevorzugten Waffe, dem Speer: Millington (2013) 121.
1096 LSJ s.v. βία.
1097 Text: B. Gentili. Übers.: O. Werner.
1098 Aischyl. Ag. 1510–1512.
1099 Gonzales (2004) 31 und Anm. 183; eigene Rache: Tod des Askalaphos (Hom. Il. 15.110–113), Vergewaltigung der Alkippe (Apollod. bibl. 3.180, Paus. 1.21.4); fremde Rache: Elektra (Soph. El. 1384–1385).
1100 Scanlon (2013) 497; vgl. Raeburn (2013) 226.
1101 Millington sieht einen Einfluss der homerischen Epen auf Pindars Oden: Millington (2013) 131–132.
1102 Scanlon (2013) 497; dagegen: Gonzales (2004) 126.

thologisch verbunden ist, wirkt dies befremdlich, besonders da Pindar selbst aus Theben stammt.

Überdies thematisiert Ares das folgende Grabepigramm aus Theben. Dort wird Athanichos insbesondere für seine großen Erfolge auf und neben dem Schlachtfeld gerühmt:

Cai-	[- ⏑ ⏑ -] Νεμ[έ]αι νικῶ καὶ τρὶς Βασίλεια, |	[…] ich bin Sieger in den Nemeai und dreimal bei den Basileia, als Kind und als Mann; auch im Faustkampf, habe ich den dritten Kranz umgelegt. Aber ich starb in den vordersten Reihen, als Führer der Lanze des Ares, ich, der berühmte Athanichos, den der ungestüme Ares niedergeschlagen hat.
ron	[π]αῖς καὶ ἀνήρ· καὶ πὺξ τὸν τ[ρίτ]ον	
48	[ἀ]μ[φ]εθ[έ]μην· |	
	[θν]ήισκω δ' [ἐ]μ [π]ρομάχοις Ἄρεως δορὸς ἡγεμονεύων |	
	[κλ]εινὸς Ἀθάνιχος, ὃν θοῦρος Ἄρης δ[ά]μ[α]σεν. |[5]	
	Καλλιρόα τοῖς [θε]οῖς.[1103]	Kalliroa an die Götter.

Bevor Athanichos auf dem Schlachtfeld starb, hat er bei den Nemeischen und Basileischen Spielen Siege errungen. Ares wird als Akteur für den heldenhaften Tod verantwortlich gemacht, den Athanichos gemäß dem Aristieideal unter den [π]ρομάχοις ereilte. Paradoxerweise wird zuvor erwähnt, dass der Verstorbene die sogenannte Lanze des Ares geführt habe. Diese ungewöhnliche Dichotomie des Ares muss noch diskutiert werden. Sein Grabmal ließ wahrscheinlich Kalliroa (Z.5) errichten, die in der letzten Zeile einen Gruß an die Götter richtet und womöglich Gemahlin oder Verwandte des Verstorbenen war.

Datiert wird der Tod des Athanichos gewöhnlich in das 3. oder 2. Jh. v. Chr., weil es viele Kennzeichen boiotischer Inschriften dieser Zeit teilt,[1104] doch hat man versucht, den Tod des vormaligen Athleten stärker einzugrenzen: Das erste vorgeschlagene Datum bezieht sich auf die Waffenhilfe, welche Theben Delphi zur Verteidigung gegen einen Einfall keltischer Stämme in den Jahren 279/8 gewährte. Das zweite verlegt den Tod des Athleten hingegen in das Jahr 146. v. Chr., als Achaier und Thebaner erfolglos gegen Rom aufbegehrten.[1105] Weil der boiotische Name Athanichos und das Suffix -ichos (Z.4) nach dem 3. Jh. v. Chr. jedoch nicht mehr in den Quellen bezeugt sind, wird der ersten Möglichkeit zu Recht der Vorzug gegeben.[1106] Insbesondere ist aber in dem Epigramm die seltene Gegebenheit zu beobachten, dass Ares in zwei verschiedenen Flexionen mit unterschiedlicher Bedeutung genannt wird.

Im ersten Fall wird Athanichos als Ἄρεως δορὸς ἡγεμονεύων bezeichnet. Die Aussage mag auf einer Metapher beruhen, in der ein Speer eine militärische Einheit symbolisiert, wie auch eine ähnliche Formulierung in einer weiteren Inschrift andeutet.[1107] Indiziert wird diese Be-

1103 Übersetzung orientiert sich an: Cairon. (2009) 161–2.
1104 Cairon (2009) 162 und Anm. 386.
1105 Die agonischen Leistungen helfen bei der Frage nicht weiter, da beide Feste noch im ersten Jahrhundert abgehalten wurden. Die nemeischen Spiele (Z.1) fanden im Heiligtum von Nemea zu Ehren des Zeus statt, während die Basileia (Z.1) ein Fest des boiotischen Bundes zu Ehren des Zeus Basileus waren: Cairon. (2009) 163–5.
1106 Vgl. Cairon (2009) 163–5.
1107 Dort wird von einer Lanze von Sparta gesprochen: CEG II 632; vgl. Cairon (2009) 165.

deutung ebenso durch den Speer, die bevorzugte Waffe des Ares.[1108] Deshalb steht Ἄρεως δορὸς ἡγεμονεύων hier ebenso stellvertretend für eine Einheit des Heeres und Athanichos führte diese als verdienter Bürger an.[1109] Denkbar ist ebenfalls eine allgemeinere Metonymie für das boiotische Heer, welche auch im Grabepigramm für Eugnotos ersichtlich wird.[1110]

Im zweiten Fall bedient sich der Verfasser mit θοῦρος Ἄρης zweifellos der homerischen Formelsprache.[1111] In Kombination mit dem Verb δαμάζω (niederwerfen) wird der Gott zum Akteur im Sieg über Athanichos. Ares ist also erneut mit einer äußeren, feindlichen Macht zu identifizieren. Womöglich bezieht sich der Verfasser auf Ares' (angebliche) thrakische Herkunft, die als literarisches Stilmittel diente, um negative Aspekte ins „Ausland" zu verlagern.[1112]

Die Bedeutung des Gottes in dieser Inschrift ist ambivalent: Einerseits steht sein Speer stellvertretend für eine verbündete Einheit oder das eigene Heer, andererseits war er verantwortlich für den Tod des Athanichos.

Auf Ares weist ebenfalls eine metrische Widmung für einen thebanischen *Hegemón*. Geehrt wurde er aber nicht nur durch die Inschrift, sondern auch durch eine Statue des Zeus Soates, wie anhand des Textes deutlich wird:

SEG LVI 551	[Π]ατρὶς ἀριστεύσ᾽ ἀκῆι δορὸς Ἑλλά[δος ἄλλης] [ε]ἵλετο τόνδ᾽ αὐτῆς ἡγεμόν᾽ἐμ πολή[μωι] [ὅ]ς ποτε κινδύνοις πλείστοις Ἄρεως ἐ[ν ἀγῶσιν] [τ]ὰς ἀφόβους Θήβας μείσζονας ηὐκλέ[ισεν]· *vacat* Ἱππίας Ἐροτιώνιος Διὶ Σαώτη ἀνέθη[κε]· Λύσιππος Σικυώνιος ἐπόησε *vacat*.[1113]	Die Heimatstadt, die sich im Kampf mit der Lanze ausgezeichnet vor dem übrigen Griechenland, hat zu ihrem Anführer im Krieg diesen <Mann> gewählt, der einst unter sehr vielen Gefahren in den Kämpfen des Ares den Ruhm des furchtlosen Theben mehrte. Hippias, Sohn des Erotion, hat <diese Statue> geweiht dem Zeus Soates Lysipp aus Sikyon hat <sie> geschaffen.

Gemeinsam mit der Inschrift soll sie an die Leistungen eines nicht genannten Mannes als Stratege Thebens in den Ἄρεως ἐν ἀγῶσιν erinnern, denn seine Taten haben den Ruhm Thebens in Griechenland gemehrt. Die Schriftform deutet auf einen Entstehungszeitraum im 4. Jh. hin und diese Annahme scheint berechtigt, da laut der Inschrift der bedeutende Bildhauer Lysippos aus Sikyon die Statue geschaffen hat.[1114]

Unklar ist, wo die Statuenbasis ursprünglich gestanden hat. Einer ersten, einleuchtenden Sichtweise zufolge stammt sie aus Theben, zumal der Ort auch erwähnt wird. Andere vertre-

1108 Hom. Il 5.356; Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4.
1109 Vgl. Cairon (2009) 163.
1110 Siehe S. 211f.
1111 Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498; Peek (1939) 306.
1112 Kern (1963) 118; Simon (1975) 258; Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares; Gonzales (2004) 12f.; Hirschberger (2011) 281; siehe S. 322f.
1113 Text und Übersetzung: K. Hallof; Hallof, K. et al., DNO III (2014) s.v. Lysipp aus Sikyon [DNO 2132–2145].
1114 Ducrey, P.; Calame, C., Notes de sculpture et d' épigraphie en Béotie II. Un base de statue portant la signature de Lysippe e Sicyone à Thèbes. BCH 130 (2006), S. 63–81, hier: 79–81.

ten hingegen die These, dass sie im nahen Thespiai aufgestellt wurde. Dort existierte, wie Pausanias berichtet, ein Kult des Zeus Soates und Lysippos fertigte zudem eine Statue für diesen Ort, die wiederum mit dem nicht erhaltenen Bildnis auf dem Sockel gleichgesetzt wird.[1115] Weil Thespiai jedoch 373 v. Chr. der Zerstörung anheimfiel und Zeus Soates mit Zeus Soter gleichzusetzen ist, der wohl in Theben einen Altar besaß, spricht zu Recht vieles für Theben als Aufstellungsort.[1116] Da Pausanias die Statue aus Thespiai nicht näher beschreibt, bleibt unklar, wer abgebildet wurde.

Bezieht man nun den Fertigungszeitraum ein, dann wurde die Inschrift während der thebanischen Hegemonie über Griechenland geschaffen. Dafür mag ebenfalls die Person des Hippias sprechen, der womöglich mit einer Person gleichen Namens identisch ist, die auf einer thebanischen Boiotarchenliste aus den Jahren um 360 v. Chr. erwähnt wird. Demnach lebte Hippias wahrscheinlich in Theben und hat dort die Statue Zeus Soates geweiht.[1117]

Wenn die Statue also in Theben stand, mag sie einen bedeutenden Bürger gezeigt haben. Die Markierungen auf der Oberseite lassen nämlich vermuten, dass die Statue einen stehenden, bewaffneten Mann mit einem Speer abbildete. Möglicherweise zeigte sie die Feldherren Epameinondas oder Pelopidas, doch ist dies bislang nicht belegt.[1118]

Unabhängig von der Identität der dargestellten Person hat der Geehrte seinen Ruhm in den Ἄρεως ἐν ἀγῶσιν (in den Kämpfen des Ares) erworben. Diese Formel ist anderweitig bekannt und assoziiert den Terminus ἀγών, der häufig (Wett-)Kämpfe umschreibt, mit Ἄρης,[1119] sodass auf diese Weise kriegerische Auseinandersetzungen beschrieben werden. Dies folgt erstens aus der Betonung der kämpferischen Qualitäten des Geehrten (ἀριστεύσ᾽ ἀκῆι δορὸς) und zweitens der Statue, die wahrscheinlich einen bewaffneten Mann gezeigt hat. Dazu wird der Terminus Ares häufig mit anderen Begriffen zu einer gesteigerten Formel für Krieg oder Kampf erhoben, wie mit *erga* oder *amillais*.[1120] Auf diese Weise wird die kriegerische Bedeutung des Ares erneut hervorgehoben.

Trotz dieser Hinweise (Pindar, Grabepigramm und Weihinschrift) besteht immer noch die Frage nach einem Areskult in Theben. Wie bereits erwähnt, ist hier der Gründungsmythos des

1115 Paus. 9.26.7, 9.27.3; Ducrey/Calame (2006) 72.
1116 Kühr, A., Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen. [Hermes Einzelschriften 98] (Stuttgart 2006), S. 196; Knoepfler, D., Bulletin Epigraphique. BÉOTIE – EUBÉE. REG 122 (2009), S. 443–477, hier: 459.
1117 Mackil, E., Creating a common polity: Religion, economy, and politics in the making of the greek koinon. Hellenistic culture and society [Hellenistic culture and society 55] (London 2013), S. 417.
1118 Knoepfler (2009) 459.
1119 IG XII 3 9; siehe S. 269.
1120 Tyrt. 8D 1–8; Peek (1977) 65 (1); SGO 01.02.01; Hom. h. 5.10; Apoll. Rhod. 2.989.

Ortes eine zentrale, vielleicht sogar eine entscheidende Komponente. Dass Ares in ihr maßgeblich involviert ist, verdeutlicht die Version des Apollodor:

Apollod. bibl. 3.22-23	τοιοῦτον λαβὼν χρησμὸν διὰ Φωκέων ἐπορεύετο, εἶτα βοὸς συντυχὼν ἐν τοῖς Πελάγοντος βουκολίοις ταύτῃ κατόπισθεν εἵπετο. ἡ δὲ διεξιοῦσα Βοιωτίαν ἐκλίθη, πόλις ἔνθα νῦν εἰσι Θῆβαι. βουλόμενος δὲ Ἀθηνᾷ καταθῦσαι τὴν βοῦν πέμπει τινὰς τῶν μεθ' ἑαυτοῦ ληψομένους ἀπὸ τῆς Ἀρείας κρήνης ὕδωρ· φρουρῶν δὲ τὴν κρήνην δράκων, ὃν ἐξ Ἄρεος εἶπόν τινες γεγονέναι, τοὺς πλείονας τῶν πεμφθέντων διέφθειρεν. ἀγανακτήσας δὲ Κάδμος κτείνει τὸν δράκοντα καὶ τῆς Ἀθηνᾶς ὑποθεμένης τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ σπείρει. τούτων δὲ σπαρέντων ἀνέτειλαν ἐκ γῆς ἄνδρες ἔνοπλοι, οὓς ἐκάλεσαν Σπαρτούς. οὗτοι δὲ ἀπέκτειναν ἀλλήλους, οἱ μὲν εἰς ἔριν ἀκούσιον ἐλθόντες, οἱ δὲ ἀγνοοῦντες.[1121]	Nach Empfang einer derartigen Weissagung nahm er seinen Weg durch die <Gebiete der> Phoker; als er darauf in den Rinderherden des Pelagon auf eine Kuh stieß, folgte er dieser nach. Diese aber ging kreuz und quer durch Boiotien und legte sich nieder, wo jetzt die Stadt Theben ist. Weil er aber Athena die Kuh opfern will, schickt er manche von seinen Leuten aus, auf daß sie von der Ares-Quelle Wasser holen. Aber ein die Quelle behütender Drache, von dem manche gesagt haben, er stamme von Ares, vernichtete die meisten der Ausgeschickten. Aber empört darüber, tötet Kadmos den Drachen und sät auf Eingebung der Athena seine Zähne. Nach dem Säen dieser aber erhoben sich aus der Erde bewaffnete Männer, die sie Spartoi (<Gesäte>) nannten. Diese aber töteten einander, die einen, weil sie unabsichtlich in Streit kamen, die anderen aber, ohne sich zu kennen.

Der Mythos schildert die Ursprünge Thebens als Heldengeschichte, in der Kadmos an einem prädestinierten Ort eine neue Stadt gründen soll. Dort bezwingt er an einer Quelle einen Drachen des Ares. Aus den Zähnen des gefährlichen Wesens seien die sogenannten *Spartoi* entstanden, deren Überlebende zu den mythischen Gründern der alten thebanischen Adelsgeschlechter stilisiert werden.[1122] Kadmos musste Ares als Strafe acht Jahre lang dienen, bevor der Held letztlich Theben gründete; ironischerweise erhielt er Harmonia, Tochter des Ares und Aphrodite, zur Gemahlin.[1123]

Folglich verbindet ein enges Beziehungsgeflecht den Drachen, Ares und seine Tochter Harmonia mit der Gründung der Polis. Im literarischen Diskurs ist diese Geschichte bestens belegt, sodass mehrere Berichte die enge Bindung des Ares an Theben belegen.[1124] Demnach wäre es eine plausible Annahme, dass Ares und Aphrodite zumindest als Eltern der Harmonia in irgendeiner Form verehrt wurden.[1125]

Archäologische Untersuchungen blieben zwar bislang ergebnislos. Eine entsprechende Kultstätte mag in Theben existiert haben, wie der folgende Bericht des Pausanias nahelegt:

Paus. 9.10.5	ἀνωτέρω δὲ τοῦ Ἰσμηνίου τὴν κρήνην ἴδοις ἄν, ἥντινα Ἄρεώς φασιν ἱερὰν εἶναι καὶ δράκοντα ὑπὸ τοῦ Ἄρεως ἐπιτετάχθαι φύλακα τῇ πηγῇ.[1126]	Innerhalb des Ismenions sieht man den Brunnen, der Ares heilig sein soll; über die Quelle soll von Ares ein Drache als Wächter gesetzt sein.

1121 Übers.: P. Dräger.
1122 Eur. Herak. 1–12, 252–257.
1123 Paus. 9.5.1–3.
1124 Siehe S. 219ff., 343f.
1125 So gilt die Stadt in Aischlyos' Hepta von Ares erwählt: Aischyl. Sept. 105–107, 135; siehe S. 86f.
1126 Übers.: E. Meyer.

Erwähnt wird eine Quelle nahe dem Tempel des Apollon, Ismenion genannt. Weil der Gott es für nötig befand, einen Drachen als Wächter aufzustellen, wird ein Interesse seinerseits vorausgesetzt. Die isolierte Quelle mag also als Kultstätte in Betracht kommen. Fraglich ist, ob sie überhaupt mit einem Areskult verknüpft war. Identifiziert wird sie häufig mit der heutigen Paraporti-Quelle, die am Ostufer des Flusses Plakitiosi liegt.[1127] Diese Zuweisung gilt aber nicht als sicher, da erstens eine Vielzahl von Quellen in Theben existiert und die Berichte, die bezüglich der Quelle des Ares vorliegen, diese zwar erwähnen, den Standort aber nicht beschreiben.[1128] Bislang existieren zudem keinerlei archäologische Befunde, die einen etwaigen Areskult in Theben unterstützen.[1129]

Dieser deutliche Mangel hängt mit der bewegten Geschichte Thebens zusammen, welches 335 v. Chr. von Alexander zerstört wurde. Die Polis knüpfte nie wieder an ihre ruhmreiche Vergangenheit an und war, wenn man Pausanias glauben darf, im 2. Jh. n. Chr. verödet und verlassen.[1130] Womöglich war schon zu seiner Zeit nahezu jeglicher Hinweis auf Ares entweder vernichtet oder tief unter Schutt und Erde begraben. Überlebt hat in seiner Zeit nur die Erinnerung an die Quelle und den mythischen Wächter.

Dennoch ist grundsätzlich von einem Areskult auszugehen. Auch wenn ein Heiligtum an der besagten Quelle nicht belegt ist, deutet die enge Verbindung des Ares mit der Gründungsgeschichte Thebens an, dass ihm geopfert wurde – womöglich als Vater der Harmonia. Vergleichbare Opfer erhielten ebenfalls Ares und Tritaia als Eltern des Gründers von Tritaia. Denkbar wäre auch ein Areskult, wie er in der arkadischen Polis Megalopolis bestanden hat, an deren Gründung Theben maßgeblich beteiligt war.[1131]

Womöglich bestand sogar eine Kultgemeinschaft mit der Göttin Aphrodite. An den festlichen Aphrodisien wurde, so berichtet es Xenophon, ein Mahl zu Ehren der Göttin gefeiert. Sie war nämlich Schutzherrin der Polemarchen, der militärischen Magistrate.[1132] In diesem Rahmen speisten die Frauen der Oberschicht mit den Beamten, was möglicherweise als symbolische Wiederholung der Verbindung zwischen Ares und Aphrodite galt.[1133]

Abschließend ist zu konstatieren, dass Ares wohl in Theben verehrt wurde, auch wenn er aufgrund der Befunde gegenwärtig nicht zu den zentralen Gottheiten gezählt werden kann.

1127 Vgl. Symeonoglou, S., The topography of Thebes from Bronze Age to modern Times (Princeton 1985), S. 180f.; Gonzales (2004) 258.
1128 Berman, D. W., Myth, literature, and the creation of the topography of Thebes (Cambridge 2015)., S. 18f.
1129 Kühr (2006) 202 u. Anm. 22.
1130 Paus. 9.7.6.
1131 Gonzales (2004) 260f.
1132 In Theben waren die Polemarchen die ranghöchsten Offiziere, vergleichbar mit Strategen: LSJ s.v. πολέμαρχος.
1133 Kühr (2006) 226.

Als Schwiegervater des Stadtgründers haben ihm die Thebaner sicherlich, wie in Tritaia, Ehren erwiesen. Die Existenz einer heiligen Quelle und die lokale Verbindung zu Aphrodite deuten ebenfalls darauf hin. Dass Ares ferner mit Wettkämpfen und Pferden verbunden wird, deutet einen Kultbezug zum (hippischen) Agon und deren militärischen Nutzen an. Die lokale Wahrnehmung als kriegerische Gottheit ist sicher, wird er doch nicht nur von Pindar, sondern auch in den beiden Inschriften und den Mythen als eine solche dargestellt.

d. Orchomenos

Bekanntlich stammten die Phlegyai, die in der Phokis Panopeus gründeten und ihre Genealogie von Ares ableiten, ursprünglich aus der boiotischen Polis Orchomenos.[1134] Darüber hinaus werden auch Ialmenos und Askalaphos, Söhne des Ares, mit der Polis verbunden, deren Truppen sie in den Kampf führen. Allerdings finden sich dort trotz der Verbindung zu Ares keinerlei Zeugnisse für eine kultische Verehrung des Gottes.[1135]

2.3.7 Euboia

Grabinschriften zu Ares wurden auch auf Euboia gefunden. Es handelt sich um zwei Epigramme mit unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten. Darüber hinaus sind auf Euboia keine Zeugnisse zu Ares bekannt.

a. Histiaia

Das folgende Epigramm aus der Polis Histiaia im Norden der Insel Euboia berichtet von den Verdiensten und vom Tod des Neon, Sohn des Theokles. In der 2. Person Singular wird dessen tugendhaftes Leben als sittsamer und gesetzestreuer Bürger gepriesen:

IG XII 9 1195	πολλά σε ἔπαινος ἐπευκλέϊσεν νεότητος ἐν ἀκμῇ | παῖδα μὲν ὄντα Νέ<ω>ν κοσμιότητι τρόπων, | ἥβῃ δ' αὐξηθέντα νόμων πατρίων θεραπείᾳ, | ἐν συνόδ<οις> ὅ<τ'> Ἄρης ἀντιπάλους συνάγοι, |[5] ἱππομαχο<ῦ>ντα· ἀρετῇ γὰρ ἐτόλμησας στεφανῶσαι | πατρίδα καὶ προγόνους· μνῆμα δὲ σῆς ἀρετῆς | στ[ῆσε] πατὴρ Θεο[κ]<λ>ῆς, ἀειμνήστοισ[ι] δὲ ἐπαίνοις | κόσμησε ἥδε πόλις καὶ κατὰ γῆς φθίμενον.	Viel Lob wurde dir für deine Jugend zuteil, | als Kind pries man dich, Neon, für die Mäßigkeit deiner Sitten | und in der Jugend für die Pflege der väterlichen Gesetze; und als Ares die Feinde zusammenführte, | kämpfte er im Zusammentreffen zu Pferde.| Voller Tapferkeit hattest du den Mut, Vaterland und Vorfahren zu ehren. | Ein Denkmal setzte (dir) der Vater Theokles für deine Tapferkeit. Mit unvergänglichem Ruhm aber schmückte dich diese Stadt, dahingeschwunden unter die Erde.

Nach seinem Tod als Reiter in der Schlacht setzte sein Vater ihm für sein vorbildhaftes Verhalten ein Denkmal. Datieren lässt sich dieses Ereignis anhand der Schriftzeichen in die hellenistische Zeit, jedoch nicht vor dem 3. Jh. v. Chr.[1136]

1134 Paus. 9.36.3–4.
1135 Gonzales (2004) 261f.
1136 Vgl. Dell' Oro (2014) 90.

Neon gehörte zweifellos zu den wohlhabenden Bürgern des Ortes, wenn er ein Pferd besaß und als Reiter gegen einen nicht genannten Feind starb. Weil Histaia während des ersten makedonisch-römischen Krieges von den Römern erobert wurde, mag er in den Kämpfen um die Polis gestorben sein.[1137]

Unabhängig davon, gegen welchen Feind er starb, wird explizit erwähnt, dass Ares den Zusammenstoß zwischen den Feinden initiiert hat. Wenn er also die Feinde zusammenführt, dann personifiziert Ares den Krieg oder steht metonymisch für eine Schlacht: Beide Deutungen scheinen zutreffend zu sein. Vergleichbar damit ist das Profil des Ares in der Ilias, in welcher er die Troer gegen die Griechen führt und eine Schlacht beginnt.[1138]

Auffällig ist die erneute Verbindung eines Verstorbenen mit Reitern und mit Ares. Möglicherweise ist Ares also bewusst vom Verfasser gewählt worden, um diese bereits diskutierte Verbindung zu unterstreichen.[1139]

B. Eretria

Als Erinnerung an den Krieger Lysandrides (Z.1), der im Kampf auf der Insel Andros gefallenen ist, wurde die folgende Grabinschrift in Eretria (Euboia) aufgestellt:

Dunant 1	Λυσανδρίδης | Λεωδάμαντος | Ἄνδριος. Σῆς ἀρετῆς μνήμη, Λυσανδρί(δ)η, οὔποτε λείψει |· μάρτυρα γὰρ πιστὸμ πᾶσι [π]αρέσχες Ἄρη, || ὅς σε κρατεῖν ἐν ὅπλοις θ[ῆκεν]· Μοίραι δὲ δαμασθείς | θνήισκεις, εὐκλείσας δὲ Ἄνδρον ἁλιστέφανον ||.[1140]	Lysandrides | Sohn des Leodamas | Deiner Werte, Lysandrides| Erinnerung vergehe niemals|, weil du für uns ein glaubwürdiges Zeugnis gebracht hast: Ares | der dich mit Waffen bezwungen hat. Aber gezähmt durch das Schicksal, | starbst du, nachdem Du Andros bei der Krone der Fluten berühmt gemacht.

Bis zu seiner Entdeckung ruhte die Stele im Umfeld des Osthafens und verkörpert die am besten erhaltene Grabstele aus der Mitte des 4. Jh. v. Chr., die bei den dortigen Ausgrabungen im Jahr 1969 gefunden wurde.[1141] Sie erinnert an Lysandrides, der im Kampf Ruhm geerntet hat.

Da Lysandrides in einer Schlacht gefallen ist, war er ein Soldat, ein Bürger oder ein Söldner. Es wird vermutet, dass er zur makedonischen Garnison in Eretria gehörte und dort als Offizier gedient hat.[1142]

Wie in anderen Grabepigrammen kehrt auch hier der Topos mit Ares als Akteur wieder: Der Gott Ares bezwingt seine Feinde im Kampf.[1143] In diesem Fall ist allerdings ein positiver Einfluss des Ares anzunehmen, weil ihm der negative Einfluss des Schicksals (Μοίραι, Z.7)

1137 Liv. 31.46.6–31.46.16.
1138 Hom. Il. 2.381; Hom. Il. 2.385; Hom. Il. 3.132; Hom. Il. 9.532. Auch in diversen Inschriften wird dieser Topos aufgegriffen: IG I³ 850, Cairon 74; Peek (1939) 306; SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer)SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer).
1139 Apollod. epit. 2.5, Apoll. Rhod. 2.1169–76; Bakchyl. epin. 9.44; Hom. Il. 5.355–367. IG I² 1288.
1140 Text und Übersetzung orientieren sich an: C. Dunant.
1141 Vgl. Dunant, C., Stèles funéraires. Eretria VI (1976), S. 21–27, hier: 26f.
1142 Vgl. Dunant (1976) 28.
1143 Ares als Schlächter: Hom. Il. 5.717.

gegenübersteht. Dabei handelt es sich ebenfalls um einen beliebten literarischen Topos, bei dem zwei gegensätzliche Kräfte aufeinander wirken: der eine positiv, der andere negativ. Da der Gott Lysandrides nämlich einen ehrenvollen Tod ermöglicht hat, sei Ares' Einfluss positiv, während die Moiren seinem Leben ein jähes Ende setzten.[1144]

Dieser angeblich positive Einfluss widerspricht Ares' häufiger Rolle als Akteur in Tötungsszene. Dort ersetzt er als literarisches Stilmittel einen feindlichen Krieger.[1145] Hier bietet sich eine andere Sichtweise an: Die Wirkung des Ares scheint nämlich nicht nur positiv, sondern vielmehr ambivalent zu sein. Er ermöglichte zwar Lysandrides einen ehrenhaften Tod, getötet hat er ihn aber trotzdem.

2.3.8 Thessalien

Der Befund in Thessalien weist drei Grabepigramme für Ares auf, von denen zwei fragmentiert sind. Darüber hinaus findet sich Ares als Monatsname in den Kalendern von zwei thessalischen Poleis.[1146]

a. Pyrasos

In diesem Epigramm aus dem thessalischen Pyrasos wird in der ersten Person Singular der Tod des Antigenes (Z.1) geschildert. Hervorgehoben hat der Verfasser den Kampf gegen die Aitoler, in dem sich der Verstorbene tapfer bewährte:[1147]

Cairon 74	Ἀντιγένης Σωτίμου. |	Antigenes, Sohn des Sotimos.
	Εἰς μακάρων νήσους με κατήγαγεν ἀγχόθι Μίνως |	Minos brachte mich in der Nähe zu Fall, auf den Inseln der Glücklichen,als ich brennende Stichwunden am Kopf erlitten hatte und als mein Körper blutbefleckt war durch die Lanzen, als Enyo den Kampf der Infanterie gegen die Ätolier begann. Aber um mich, Antigenes, haben meine Wohnstadt Magnesia und mein glückliches Heimatland, Demetrias, nicht geweint, um mich, dem ehelichen Sohn des Sotimos, auch nicht Soso meine Mutter. In der Tat, ich habe mich nicht wie eine Frau gegen die Feinde behauptet, sondern, die junge Truppe rettend, die davon Zeuge wurde. Es ist Zeus, die bewaffnete/bestückte Flöte des Enyalios, und das unterirdische Grabmal des Alexanders – dessen Mut groß war - den ich verteidigte, ich habe den Staub von Theben bedeckt.
	θερμὰ κατ᾽ ἐνκεφάλου τραύματα δεξάμενον |	
	καὶ δέμας ἐκ καμάκων πεπαλαγμένον, ἀνίκ᾽ Ἐνυὼ |	
	πεζὸν ἀπ᾽ Αἰτωλῶν ἀμφορόθυνεν Ἄρη. |[5]	
	Ἀντιγένη Μάγνης δὲ δόμος καὶ πατρὶς ἔπολβος |	
	ἡ Δημητριέων οὔ με κατῳκτίσατο, |	
	υἱὸν Σωτίμου τὸν γνήσιον, οὐδέ με Σωσὼ |	
	μήτηρ· οὐ γὰρ ἔβην θῆλυς ἐπ᾽ ἀντιπάλους, |	
	ἀλλὰ τὸν ἡβητὴν σῴζων λόχον, ἵστορα τῶνδε, |[10]	
	Ζῆνα καὶ ὁπλίτην αὐλὸν Ἐνυαλίου, |	
	καὶ τὸν Ἀλεξάνδρου χθόνιον τάφον, οὗ μέγα θάρσος, |	
	ῥυόμενος, Θήβης ἀμφεκάλυψα κόνιν.[1148]	

1144 Vgl. Dunant (1976) 27. Mit Bezug auf: Lattimore (1962) 237–240 §§ 66. „il etait vu comme un allie du defunt": Tremblay (2012) 33.

1145 Siehe S. 322f., 339.

1146 Korope: IG IX:2 1109.1; Larissa: IG IX:2 72.4; IG IX:2 77.2; vgl. Gonzales (2004) 263f.

1147 Bemerkenswert an dieser Inschrift ist die auffällige Geschlechtertrennung. In Zeile 9 wird die Frau als Negativbeispiel angeführt. Im Gegensatz dazu sei Antigenes wie ein Mann in die Schlacht gezogen: Barbantani, (2014) 321. Auf diese Weise wird sicherlich auch die antike Geschlechtertrennung im Krieg unterstrichen – Kämpfen ist weitestgehend eine Domäne der Männer.

1148 Übersetzung orientiert sich an: Cairon (2009) 234.

Er stammte aus dem thessalischen Demetrias, lebte jedoch in Magnesia und starb nahe Theben (Z.11). Wert gelegt wird ebenso auf die Erwähnung seiner Eltern, Sotimos und Soso (Z.7), die als Angehörige wahrscheinlich verantwortlich dafür sind, dass die Inschrift angefertigt wurde.

Der Fundort Pyrasos liegt zwischen der Heimatstadt des Antigenes und der Stadt Theben Phtiotides, die nicht mit dem boiotischen Theben identisch ist. Der Name des Gefallenen war in der Region so verbreitet, dass er tatsächlich von dort stammen mag und kein fremder Söldner war.[1149] Dieser Hintergrund und die angesprochene Schlacht führten zu der These, dass Antigenes im Jahr 217 v. Chr. beim Feldzug des Philipp (V.), König von Makedonien, fiel.[1150] Eine Alternative wäre ein lokal begrenzter, aber nirgendwo sonst beschriebener Konflikt zwischen Demetrias und Theben Phtiotides, der aber den Fundort zwischen beiden Städten erklärt.[1151]

Ares (Ἄρη, Z.5) dient hier bekanntermaßen wie in der Ilias als Metonymie für den Begriff „Kampf".[1152] Demnach tritt Ares als göttliche Figur hinter dem metonymischen Gebrauch seines Namens zurück.

B. Grabinschrift für einen Namenlosen

SEG XXXV 503	Γ…..ΣΑΠΑΙ… προμαχοῦντας εἶλ' ἐχθρῶν δολίω[ν] χαλκεόλογχος Ἄρης.[1153]	Γ…..ΣΑΠΑΙ… den Vorkämpfern {(?) als sie in der ersten Reihe kämpften}, nahm von den hinterlistigen Feinden der bronzespeerene Ares.

Diese thessalische Grabinschrift verzeichnet den Tod eines Kriegers, doch verhindert es die Fragmentierung der oberen Zeilen, seinen Namen zu eruieren. Der erhaltene Text gibt aber Grund zu der Annahme, dass der Verstorbene in der Schlacht durch eine List des Feindes getötet wurde; dieser wird hier von Ares vertreten. Die Beschaffenheit der Schriftzeichen deutet an, dass die Inschrift um 200 v. Chr. gefertigt wurde.[1154]

Die Bezeichnung des Ares (Z.5) als χαλκεόλογχος beruht zumindest partiell auf einer homerischen Tradition. Dort wird Ares nämlich als χάλκεος (eisern, ehern) bezeichnet, was auf eine Waffe oder Rüstung hindeutet.[1155] Der Speer ist im literarischen Diskurs zudem Ares'

1149 Vgl Cairon (2009) 235.
1150 Polyb. 5.99.
1151 Vgl. Moretti, L., Iscrizione storiche ellenistiche II (Florenz 1976), S. 88ff.; Cairon (2009) 235.
1152 I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon); Cairon 64: siehe S. 230f.
1153 Eigene Übersetzung.
1154 Tziaphalias, A., ΑΝΕΚΔΟΤΕΣ ΘΕΣΣΑΛΙΚΕΣ ΕΠΙΓΑΦΕΣ. Thessaliko ēmerologio 7 (1984), S. 200, n° 35.
1155 Hom. Il. 5.704, 5.859, 5.866, 7.146, 16.543. Pindar nutzt auch diesen Terminus: Pind. I. 4.33.

bevorzugte Waffe.[1156] Auf jeden Fall fungierte Ares erneut als Akteur in dieser Inschrift, denn er nahm dem Verstorbenen das Leben, wie auch in vielen anderen Inschriften zu lesen ist.[1157]

c. Gonnoi

Ein Grabepigramm aus dem nordthessalischen Gonnoi thematisiert, soweit es der fragmentierte Zustand erkennen lässt, einen Kampf, in welchem zumindest Dikaiogenes den Tod gefunden hat:

Tziaphalias (1984) S. 208, n° 68, Z. 3-12	…ΙΑ Δικαιογένην ἐᾶι ὑπο[κε]-	[…] Dikaiogenes und […]
	[κλιμέν] ὦδ’ εἶλεν Ἄρης ἀγόνι	[…] so trug Ares sie in einem Kampf
	…Ι.Ε ΕΙΔΟΝ ΕΠΕΙ ΚΕΣΤΡΟΙΟΔΑΦΟΙΝΩ	[…] sie haben geschaut […] als er blutbefleckt durch ein Kestrophendon
	…ΛΗΣ πλήξας ἤλασεν εἰς Ἀΐδεω	[…] nach der Verwundung, zu Hades geführt wurde
	[ΛΣ] ΚΥΡΙΕΩΣ καὶ ἐθήκατο δάκρυα μητρὶ	[…] und er brachte seine Mutter zum Weinen
	...ΙΕΤΗΙ ΛΕΙΠΩ ΔΕ ΜΕΓΑΡΟΙΣΙΝ ΕΜΟΙΣ	[…] ich lasse in meiner Bleibe zurück
	…σίγνητον πολυδάκρυτον Φιλοφήρα	[…] einen vielbeweinten Bruder, Philophera
	… μήτηρ Οἰνίαν ἐξετέκνου	[…] Mutter, du hast Oinias das Leben geschenkt
	…ΕΙΚΑ ΠΟΙΕΝΙΣΤΕΡΝΟΙΣ ἀδάκρυτον	[…] und wenn eines Tages aus der Brust […] unbetrauert
	… δάκρυα κὲν προβάλοις.[1158]	[…] würdest selbst du Tränen vergießen.

Wie geschildert wird, hat Ares Dikaiogenes und weitere Kämpfer in den Kampf „getragen“, wo erst dieser gefallen und dann von seinen Angehörigen betrauert worden ist.

Weil zweimal eine Mutter erwähnt wird, darf man anzunehmen, dass die erwähnte Person Philophera zu den Angehörigen des Dikaiogenes (Z.3) gehört, vielleicht sogar die Mutter war. Genannt wird ein Oinias, der womöglich der Bruder des Verstorbenen war. Wenn sie mit den Personen gleichen Namens aus anderen örtlichen Inschriften identisch sind, dann scheint evident zu sein, dass Dikaiogenes aus einer angesehenen Familie stammt: Seine Mutter Philophera stiftete eine Inschrift für Artemis Eulochia, wohingegen ein Oinias als Stratege bekannt ist und womöglich Enkel des Dikaiogenes war.[1159] Wenn der in der Inschrift erwähnte Oinias tatsächlich der Bruder war, dann ist es denkbar, dass man den Enkel nach dem Bruder des Dikaiogenes benannt hat.

Um die Inschrift und das Ableben des Dikaogenes zu datieren, mag das ausdrücklich erwähnte *Kestrophendon* beitragen: Es handelt sich um eine Wurfwaffe, die nach dem dritten Krieg gegen Makedonien im 2. Jh. v. Chr. eingeführt wurde, sodass die Schlacht, in der Dikaiogenes starb, nach diesem Zeitpunkt stattgefunden hat.[1160]

1156 Bakchyl. epin 146–147; Hom. Il 5.356; Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4.
1157 Ares in der Sepulkraldichtung: siehe S.317–324.
1158 Eigene Übersetzung.
1159 Vgl. Helly, B., Gonnoi II (Amsterdam 1973) n° 173 (Philophera an Artemis Eulochia), n° 35 bis, n° 74 (Oinias); Cairon (2009) 257.
1160 Die Waffe wird von Polybios und Livius beschrieben: Polyb. 27.11.1; Liv. 42.65.8–10; vgl Cairon (2009) 257.

Im Kontext der Inschrift ist ὣδ’ εἶλεν Ἄρης ἀγόνι (Z.4) bildhaft gemeint, da Ares die Krieger und somit Dikaiogenes in die Schlacht (Ἄρης ἀγόνι) hineinführt.[1161] Vorbild könnte für den Verfasser die Ilias gewesen sein, in welcher der Gott gemeinsam mit Eris die Schlacht vorantreibt.[1162]

2.3.9 Ares in Süditalien, auf Sizilien und in Mittelgriechenland – Zwischenfazit

Den epischen Einfluss, die Stellung und die Bedeutung des Ares in Mittelgriechenland herauszuarbeiten, hat sich insbesondere in der kultisch-religiösen Domäne als schwierig herausgestellt. Die deutliche Mehrzahl der Zeugnisse konzentriert sich nämlich auf die Grabepigramme. Denen gegenüber verblassen alle anderen Quellengattungen zahlenmäßig. Diese Gegebenheit entnimmt man der folgenden Tabelle, in der die Quellen geographisch-chronologisch aufgelistet sind:

	Ion. Inseln	Akarnanien	Phokis	Boiotien	Euboia	Thessalien
Vor 500	Arniadas		Siphnier-schatzhaus	Quelle des Ares in Theben		
500 bis 400				Oden Pindars		
400 bis 300				Theb. Offizier		
300 bis 200	Euthydamos			Eugnotos Athanichis	Lysandrides	Antigenes Unb. Soldat
200 bis 100		Sopolis Nikarchos			Neon	
100 bis 1				Aresstatue in Koroneia		

Die vielen Eigennamen, die zugleich die Grabepigramme kennzeichnen, verdeutlichen, wie stark die Figur des Ares in der Sepulkraldichtung, der Sprache und Vorstellungswelt Mittelgriechenlands verankert war. Zugleich mangelt es an Zeugnissen für Kulte.

Allgemein spiegeln die Quellen die Vorstellungen eines kriegerischen Ares wieder. Darauf weist nicht nur der ikonographische Befund aus Delphi, der Ares als Krieger, Gott und doch als freiwilligen Außenseiter charakterisiert, sondern insbesondere die epigraphischen und literarischen Zeugnisse. In beiden Quellengattungen wird die starke terminologische Bedeutung des Ares ersichtlich. Sein Eigenname steht personifizierend für den Krieg und metonymisch für Waffen oder eine Schlacht. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Vorstellungen von

1161 Diese Formulierung ähnelt der Formel Ἄρεως ἐν ἀγῶσιν (SEG LVI 551). Er beschreibt die Schlacht als Wettkampf des Ares: siehe S. 218.

1162 Hom. Il. 5.518.

Ares nicht von denjenigen in Athen oder auf der Peloponnes. Ebenso ist weiterhin das Bild aus der Ilias relevant, in der Ares auch eine höchst ambivalente Figur ist.

Diese Doppeldeutigkeit des Ares ist vor allem in Grabepigrammen spürbar. Dort tritt er in Anlehnung an die homerischen Epen häufig in den Tötungsszenen als Akteur auf. Gelegentlich ist er aber ein Helfer oder eine wohlwollende Gottheit, wie im Fall des Timagoras als Repräsentant des kriegerischen Handwerks, im Fall des Athanichos als Name für eine Einheit oder im Fall des Eugnotos sogar als Symbol für das ganze boiotische Heer.

Zugleich wird aber die chaotisch-gefährliche Bedeutung des Gottes hervorgehoben, in welcher der Gott Feinde in der Schlacht zusammenführt, den Tod bringt oder den Krieg selbst verkörpert. Dementsprechend wird wie in der epischen Vorgabe nicht nur seine Ambivalenz, sondern auch seine Ambiguität evident.

Die religiösen Vorstellungen von Ares in Mittelgriechenland lassen sich allerdings schwerlich nur über die Grabepigramme rekonstruieren. Ohnehin ist eine Verehrung des Ares nur in der Phokis und Boiotien durch Zeugnisse belegt und wird in der Magna Graecia durch numismatische und literarische Befunde angedeutet. Zudem weichen die Vorstellungen vom epischen Diskurs ab. In Boiotien hat sich die auf der Peloponnes und in Athen beobachtete Verbindung des Ares zu den Reitern und Pferden, die in der Ilias nicht reflektiert wird, bestätigt. So deutet die Statue des Gottes im boiotischen Koroneia auf eine enge Relation zur hippischen Agone hin, die ebenfalls dem militärisch-kriegerischen Nutzen der Reitkunst entsprang. In der Phokis weisen ikonographische und epigraphische Befunde auf seine kriegerische Bedeutung hin, in der als Eidwahrer und wohl auch Helfer im Krieg tätig war. Folglich wurde Ares auch in Mittelgriechland eine ambigue Bedeutung zugesprochen, deren Grenzen die militärisch-kriegerische Bedeutung nicht überschreiten.

Die enge mythologische Verbindung zu Theben hat zudem den Verdacht genährt, dass Ares dort verehrt wurde. Entscheidende archäologische Befunde fehlen aber bislang. Es ist beinahe nur den Aufzeichnungen des Pausanias und der lokalen Erinnerungskultur zu verdanken, dass wir etwas über Kulte des Ares wissen. Die Tragödien, insbesondere die *Hepta*, weisen auf die Sonderrolle des Gottes vor Ort hin, in der er als Ahnherr und Beschützer der Polis, vielleicht als Partner der Aphrodite, oder als Schwiegervater des Helden Kadmos verehrt wurde.

Zusammenfassend lässt sich eruieren, dass die religiösen und homerischen Vorstellungen von Ares in vielen Aspekten harmonieren, aber lokal abwichen (Koroneia) und sich in der Sepulkraldichtung und in Pindars Dichtung verändert haben.

2.4 Ares in Makedonien und Thrakien

Das wilde und mitunter raue Thrakien hat die Griechen magisch angezogen, um Ressourcen zu erlangen und Kolonien zu gründen. Zugleich beunruhigten sie die wilden und bedrohlichen Thraker. Thrakien wird neben dem boiotischen Theben immer wieder mit Ares assoziiert und sogar als seine Heimat bezeichnet.[1163] Dies ist der Auslöser für die alte wie hartnäckige Behauptung, Ares sei kein griechischer Gott, sondern ein thrakischer. Dort lebten *bárbaroi*, Fremde ohne Kenntnis des Griechischen. Deshalb rechnet man in dieser Landschaft zwischen Ägäis, Donau und Schwarzem Meer fest mit einer stattlichen Anzahl Befunde.

Makedonien verbindet keine mythische Vorgeschichte mit Ares. Sein Name findet sich allerdings in Schwurformeln und wird darüber hinaus in einer Inschrift erwähnt, die zu einem ihm gewidmeten Kult gehören mag.[1164]

Zuvor ist festzuhalten, dass sich Makedonien und Thrakien durch ihr ambivalentes Verhältnis zur griechischen Welt auszeichnen, denn beide Regionen galten antiken Autoren als nichtgriechisch.[1165] Unter König Archelaos (413-399 v. Chr.) intensivierten sich gleichwohl die makedonisch-griechischen Verbindungen: Er lud beispielsweise den Tragödiendichter Euripides in seine Residenz Pella ein und führte Makedonien durch Baumaßnahmen strukturell voran.[1166] Mit der Expansion gen Griechenland und Thrakien unter Philipp II. und Alexander wurde Makedonien endgültig in die griechische Welt einbezogen. Auch Thrakien geriet in den Sog der griechischen Welt, wovon die griechischen Küstenkolonien und Handelsbeziehungen Zeugnis ablegen. Dementsprechend existieren gute Gründe, Thrakien und Makedonien in die Analyse einzubeziehen.[1167]

1163 Hom. Il. 13.301–302: τὼ μὲν ἄρ᾽ ἐκ Θρῄκης Ἐφύρους μέτα θωρήσσεσθον, / ἠὲ μετὰ Φλεγύας μεγαλήτορας· (zu den Ephyrern ziehen sie [Ares/Phobos] aus Thrakien beide gewappnet / Oder zum kühnen Volke der Phlegyer); Hom. Od. 8.361: ὁ μὲν Θρῄκηνδε βεβήκει (der andere [Ares] ging nach Thrakien).

1164 Wenn das Bosporanische Reich auch in dieser Arbeit nicht diskutiert wird, lohnt sich eine kurze Anmerkung. Denn im Bosporanischen Reich lassen sich ebenso Spuren einer Gottheit mit dem Namen Ares finden. Eine Inschrift aus Pantikapaion deutet die Präsenz eines Tempels an, allerdings bleibt der Zeitraum fraglich und entsprechende Spuren fehlen. Sauromates II. feierte 193 n. Chr. seinen Sieg über Skythen und Piraten mit einem Opfer in der Stadt Tanais, wo auch Opfer zu Ehren des Ares vollzogen wurden. Ob es sich bei diesem Ares allerdings um eine hellenisierte oder assimilierte Version handelte, bleibt aufgrund der ungenügenden Quellenlage unklar: Gonzales (2004) 486f.

1165 Sie galten wohl als Griechen: Hes. fr. 5. Der „Philhellene" Alexandros, König von Makedonien (498–454) überzeugte in Olympia die Schiedsrichter von den griechischen Wurzeln seines Volkes; Hdt. 5.22. Isokrates sprach, abgesehen von der königlichen Familie, den Makedonen das Griechentum ab. Isokr. or. 5.107.

1166 Er holte griechische Künstler an seinen Hof und richtete Spiele aus, die sich an griechischen Vorbildern orientierten: Collard, C., Encyplopedia of Greek Tragedy I (2014), Sp. 435–439 s. v. Euripides Literary Biograpgy.

1167 Dennoch handelt es sich bei diesem Kapitel nur um einen Einblick in die Bindung des Ares zu Makedonien und Thrakien. Seine Präsenz in Thrakien, die schon in der Ilias suggeriert wird, hat eine eigene Betrachtung im Rahmen einer eigenen Untersuchung verdient, die dem Kontext der thrakischen Welt gerecht wird. Dies kann die vorliegende Arbeit nicht leisten.

2.4.1 Thrakien

a. Abdera

Der Tod des jungen Kriegers Agathon, der im Kampf für die Apoikia Abdera gegen die Thraker gestorben ist, wird in diesem Epigramm beklagt. Ereignet hat sich das Gefecht wahrscheinlich um 545 v. Chr., nach der zweiten Gründung der Kolonie durch die Insel Teos:[1168]

Anth. Gr. 7.226	Ἀβδήρων προθανόντα τὸν αἰνοβίην Ἀγάθωνα πᾶσ᾽ ἐπὶ πυρκαϊῆς ἥδ᾽ ἐβόησε πόλις· οὔ τινα γὰρ τοιόνδε νέων ὁ φιλαίματος Ἄρης ἠνάρισε στυγερῆς ἐν στροφάλιγγι μάχης.[1169]	Der für Abdera gefallen, der kraftvolle Agathon, | wurde von dem versammelten Volk laut an den Scheiten beklagt. | Denn es hat Ares, der Gott mit dem Blutverlangen, noch niemals solch einen Helden | im Sturm grausiger Schlachten erlegt.

Gemäß dem Areteideal wird Agathon zum Helden stilisiert, da er sich als Bürger bei der Verteidigung der Polis hervorgetan hat. Dies deutet die Erwähnung des Ares an, der, so erklärt die Inschrift, bislang keinen solchen Helden wie den Verstorbenen bezwungen habe.

Näher beschrieben wird der Gott durch das adjektivische Attribut φιλαίματος, das einen Blutdurst oder zumindest eine Freude am Blutvergießen impliziert.[1170] Der Verfasser betont geradezu die Gefährlichkeit und Gewalttätigkeit des Ares, indem er ihn mit diesem Epitheton verbindet. Der Terminus ruft nämlich zu Recht das epische Bild des Gottes hervor, der sich in den Nahkampf stürzt und sich im Kampf mit dem Blut seiner Feinde benetzt. Ares steht ferner im homerischen Kontext, aber auch in anderen Diskursen,[1171] häufig metonymisch für eine blutgetränkte Waffe.[1172] Hier weisen der Nominativ und die Apposition jedoch darauf hin, dass vorrangig der Gott gemeint ist. Damit ist aber die metonymische Bedeutung als lebendige Waffe keineswegs ausgeschlossen,[1173] sondern sie schwingt gleichsam im Hintergrund mit und zeigt dadurch die Ambivalenz des Ares zwischen Figur und Objekt.

1168 Zum ersten Mal wurde Abdera um 656 v. Chr. von Kolonisten aus Klazomenai gegründet, doch schon zu Beginn des 6. Jh. v. Chr. zerstört. 545 v. Chr. erfolgte eine zweite Gründung durch Kolonisten aus Teos: Hdt. 1.168; Strab. Geogr. 14.1.30.

1169 Text nach: Page 1 = fr. 191 Gentili. Übers.: H. Beckby.

1170 LSJ. s.v. φιλαίματος.

1171 Aischyl. Ag. 78, Soph. Ai. 1196, IG I³ 850, IG IX 1 658, Cairon 64, Cairon 74, Peek (1977) 65 (1), I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon), SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer)SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer), SGO 01.02.01, Anth. Gr. 7.492; Anth. Gr. 7.493; siehe Ares als Metonymie: S. 308f.

1172 Hom. Il. 5.844: Ἄρης ἐνάριζε μιαιφόνος; Hunter, R., Language and interpretation in Greek epigramm. In: Baumbach, M.; Petrovic, A.; Petrovic, I., Archaic and Classical Greek Epigramm (Cambridge 2010), S. 265 – 289, hier: 280 und Anm. 40 cf. Reichenberger, S., Die Entwicklung des metonymischen Gebrauchs von Götternamen in der griechischen Poesie (Karlsruhe 1891), S. 11–17.

1173 Siehe S. 308f.

Wie in diesem Grabepigramm geschildert wird, diente Brikkon (Z.1) als Kommandant galatischer Söldner (ἡγήτωρ Γαλατῶν, Z.5). Er stammte nach eigener Aussage aus Apameia (Z.3) und wurde nach einer sogenannten Ἄρεα in der Hoffnung auf eine Belohnung nach dem Tod bestattet. Offensichtlich geschah dies in oder nahe Maroneia, dem Fundort der Inschrift:

I. Aeg. Thrace E215	Πατρὸς Ἀτευρίστου Βρίκκων ὅδε τῆιδ᾽ ὑπό γαίῃ / ν κεῖμαι, Ἀπαμείας πατρίδος ἐκ προμολών· / ν ἦλθον δ᾽ἡγήτωρ Γαλα|τῶν καὶ μοῦνος <ἐ>ν αἰχμᾷ / δάΐον ἐμ προμάχοις Ἄρεα μαρνάμενος / vac. λείπομαι· εὐσεβέων δὲ τὸ μυρίον ἴξ<ο>μαι ἄστυ, εἴ τι καὶ εἰν Ἀΐδῃ τίμιόν ἐστι βροτοῖς. vacat[1174]	Ich, Brikkon, Sohn des Ateuristos, ruhe unter dieser Erde, | nachdem ich meine Heimatstadt Apamaia verlassen habe; | ich bin an der Spitze der Galater angekommen und, | obwohl ich in der ersten Frontlinie im Gemenge eine grausame Schlacht {Ares} lieferte, | einsam und verlassen, aber ich gewinne die Stadt der unzähligen frommen Männer, | wenn es wahr ist, dass es bei Hades auch eine Belohnung für die Toten gibt.

Die Etymologie des Eigennamens Brikkon und das Kommando über die Galater (Γαλατῶν) weisen auf seine galatische Herkunft.[1175] Als Heimat (πατρίδος) des Brikkon wird Apameia erwähnt. Fraglich ist jedoch, welche der vielen Städte dieses Namens gemeint ist. Eine erste These macht das bithynische Apameia zur Heimat des Brikkon, doch ist die gleichnamige phrygische Stadt am Mäander eine plausiblere Wahl, da sie im galatischen Siedlungsgebiet liegt.[1176] Zu den anderen umstrittenen Elementen der Inschrift, wie Datierung, Hintergrund und Interpretation, bilden sich zwei unterschiedliche Sichtweisen:

Die erste Sichtweise interpretiert den Begriff Ἄρεα (Z.7) als Akkusativ des Eigennamens Ἀρεύς (Areus). Es soll sich um einen namensgleichen König von Sparta handeln, der im Jahr 265/4 v. Chr. in einer Schlacht nahe Korinth gegen den Epigonen Antigonos Gonatas fiel. Der Galaterführer Brikkon hätte als Söldner auf Seiten des makedonischen Königs Antigonos im Chremonideischen Krieges gedient. Er überlebte (Z.9, λείπομαι) die besagte Schlacht, doch seine Einheit erlitt wohl schwere Verluste. Danach sei er ins thrakische Maroneia gezogen und dort gestorben.[1177]

Dieser Sichtweise wird in diversen Punkten widersprochen: Erstens sei die Interpretation von λείπομαι falsch, da der Verfasser nicht ausdrückt, nur Brikkon habe überlebt, sondern er liege allein in fremder Erde.[1178] Zweitens sei Ἄρεα auf δάΐον (dor. Δήϊος) bezogen und bedeute schlicht „der grausame Ares“. Diese Interpretation stützen vergleichbare homerische Text-

1174 Übersetzung orientiert sich an: Barbantani (2014) 307. Siehe auch: SEG 38 731, Daux (1968) 924f..

1175 IIstasse, N., Les experts « barbares » dans le monde politique séleucide. In: Couvenhes, J.-C.; Legras, B. (Hgg.), Transfers culturels et politique dans le monde hellenistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives [Sorbonne, 7 février 2004] (Paris 2006), S. 53–80, hier: 60 und Anm. 39.

1176 Bithynisches Apameia: Grandjean, Y., Note sur une épigramme de Maronée. BCH 95.1 (1971), S. 283–294, hier: 293; Phrygisches Apameia: Hunter (2014) 306 Anm. 17.

1177 Welles, C. B., Gallic Mercenaries in the Chremonidean War. Klio 52 (1970), S. 477–490, hier: 487–90.

1178 Grandjean (1971) 286f.

stellen, in denen δάΐον sowohl mit Ἄρης als auch πόλεμον verbunden ist. Beide Termini umschreiben den Begriff Krieg.[1179]

Dadurch verändert sich ebenfalls der Hintergrund der Inschrift: Berechtigterweise ist sie mit der Kampagne des Seleukidenkönigs Antiochos III. in Verbindung zu bringen. Er dehnte im frühen 2. Jh. v. Chr. seine Macht auf das griechische Festland aus, musste aber nach der Schlacht bei Magnesia im Jahr 190 und dem Frieden bei Apameia 188 seine Ambitionen begraben. Während dieses weitreichenden Vorstoßes weitete Antiochos seinen Einfluss ebenfalls auf Thrakien aus und belegte 194 v. Chr. Maroneia mit einer Besatzung, welche den Ort wohl bis 189 besetzt hielt.[1180] Bei ihnen könnte es sich um Galater gehandelt haben. Der Geschichtsschreiber Appian berichtet nämlich glaubwürdig, dass verschiedene πόλεις und hellenistische Königreiche galatische Söldner anwarben. Antiochos stockte sein Heer mit diesen keltischen Mietschwertern auf und schloss sogar ein formelles Bündnis mit den Galatern.[1181] Die Erwähnung von ἡγήτωρ Γαλατῶν und Ἀπαμείας verstärken den Eindruck, dass diese Söldner unter Brikkon als Besatzung nach Maroneia kamen. Die Heimat des Brikkon, das phrygische Apameia, lag im damaligen Herrschaftsbereich des Antiochos, sodass er einen Galater seines Vertrauens mit dem Kommando über die Söldner betraut haben mag. Da Maroneia während des Krieges schwer umkämpft war, starb Brikkon also wahrscheinlich in den Abwehrkämpfen.[1182]

Auch wenn die erste Sichtweise mit ihrer präzisen historischen Einordnung in den Chremonideischen Krieg attraktiv wirkt, wird doch mittlerweile die zweite allgemein für plausibel gehalten. Sie hat nämlich den Vorteil, dass sich die Auslegung des Ἄρεα mit Beispielen aus anderen Grabinschriften vergleichen lässt, in denen Ares ebenfalls als Metonymie verwendet wird.[1183] Zugleich erklärt sie, warum Brikkon in Maroneia war: Er gehörte zur Garnison.[1184] Mir ist ferner keine derartige Grabinschrift mit einem Bezug zu König Areus bekannt, aber zahlreiche, in denen Ares entweder als handelnde Person oder als Teil einer Formel eine Rolle spielt. Der „verheerende Ares“, die Schlacht oder der Kampf, der zu Brikkons Tod führte, fügt sich sinngemäß ein.[1185]

1179 Mit Ἄρης: Hom. Il. 7.241: οϊδα δ' ένί σταδίη δηίω μέλπεσθαι Ἄρηι; Anth. Gr. 9.431: και χρυσον φιλέω και δήιον Ἄρεα φεύγω; mit πόλεμον: Hom. Il. 4.281: δήϊον ες πόλεμον πυκιναί κίνυντο φάλαγγες; Hom. Il. 5.116–117: εἴ ποτέ... παρέστης δηίω εν πολεμώ; Grandjean (1971) 286.
1180 Liv. 37.60.7.
1181 App. Syr. 6.
1182 Grandjean (1971) 290–294.
1183 Aischyl. Ag. 78; Soph. Ai. 1196; IG I³ 850; IG IX 1 658; Cairon 64; Cairon 74; Peek (1977) 65 (1); I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon); SGO 01.02.01; SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer)SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer); Anth. Gr. 7.492; Anth. Gr. 7.493; siehe S. 308f.
1184 Auch andere Historiker folgen Grandjeans These: vgl. Istasse (2006) 60f. und Anm. 39.
1185 Siehe S. 308f.

Abschließend ist anzumerken, dass die Aristie des Brikkon, obwohl er kein Grieche ist, deutlich hervorgehoben wird. Damit folgt die Inschrift einer Tradition, die mindestens seit Homer und Tyrtaios besteht.[1186]

c. Thrakien – Ein Kult des Ares?

Eine Inschrift, die Thrakien zugeordnet wird, erwähnt eine nicht definierte Gabe für Ares und stellt ihm den Begriff *Kyrios* voran, der bisweilen als respektvolle Anrede vor dem Namen der Götter steht.[1187] Der Text der Inschrift lautet:

IGBulg. III 2 1883 [- - - -] κυρίῳ Ἄρηι | [δῶ]ρον. Dem Herrn Ares, eine Gabe.

Auf der Stele unter der Inschrift befindet sich ein Relief mit der Abbildung eines gerüsteten und berittenen Mannes. Da die Stele scheinbar von ihrem ursprünglichen Platz entfernt wurde, ist leider unklar, welchem Ort oder sogar Gebiet sie zuzuordnen ist. Immerhin mag das Relief einen Anhaltspunkt liefern, denn der dort abgebildete Reiter ist markant. Man hält ihn für einen thrakischen Reiterhelden.

Dessen Abbildung ist auf einer Vielzahl von Zeugnissen in Thrakien und darüber hinaus dokumentiert. Andere Historiker verbinden seine Figur, und damit auch Ares, zudem mit dem Namen Σουρεγεθῃ (Surgethes), der sich als Beiname des Ares gleichfalls in anderen, regionalen Inschriften, die allerdings frühestens in die Kaiserzeit zu datieren sind.[1188] Surgethes oder Surgasteus wurde als Gottheit insbesondere in Thrakien, Skythien und im nördlichen Asia Minor verehrt. Dies ist gleichwohl erst ab der hohen Kaiserzeit nachweisbar.[1189]

Wenn Ares mit diesem thrakischen Reiterheros identisch ist, dann handelt es sich wohl um eine erst spät assimilierte Variante, die mit dem Reitergott Surgethes gleichgesetzt wird.[1190] Sofern die Gleichsetzung zutrifft, verdeutlicht der Fall des Ares Surgethes folglich, dass Ares neben anderen griechischen Göttern im Peripherieraum der griechischen Siedlungsgebiete assimiliert und somit örtlichen Gottheiten wie Surgethes angeglichen wurde. Möglicherweise verschmolzen sie auch wegen der engen Verbindung des Ares zu den Pferden, die in Mythen und in einigen Inschriften ersichtlich wird, und den Gott als wohlwollenden Schutzherrn der Reiter zeigt.[1191]

1186 Barbantani (2014) 307f.
1187 LSJ s. v. κύριος.
1188 IGBulg. V 5610.; Gonzales zufolge handelt es sich um über 2600 belegte Darstellungen des thrakischen Reiterheros: Gonzales (2004) 481.
1189 Gonzales (2004) 486, 497ff.
1190 Vgl. Gonzales (2004) 495.
1191 Siehe S. 339.

2.4.2 Makedonien

a. Philippi

Eine in Philippi gefundene Inschrift dokumentiert den Verkauf von τεμενοι des Ares, Poseidon, der Heroen und des Philipp (Φιλίππου, Z.1), wobei neben dem Verkaufspreis eine entsprechende Steuer erwähnt wird: [1192]

Ducrey (1988) 207	Kol. I.1	Kol. I.1:
	Φιλίππου Ε..ΦΙ.ΤΕ[.....]ΟΛ.Υ τῆς πελεθρια[ί]ας δραχμὰς — χιλίας διακοσίας πεντήκοντα καὶ ἐπώνιον δραχμὰς [— — — — —] εἴκοσι, ὀβολόν, τεταρτημόριον· καὶ ἄλλου τεμένους Φιλίππου χιλίας δέκα, ἐπώνιον [δραχμὰς] εἴκοσι, ὀβολόν, τεταρτημόριον. ——— Ἄρεως πεντήκοντα [δραχμάς], ἐπώνιον δραχμὴν [— — — — —]. ——— ἡρώων πεντήκοντα [δραχμάς], [ἐπ]ώνιον δραχμὴν [— — — —][1193]	(Preis des Temenos?) von Philipp...von einer Plethra: 1250 Drachmen und Verkaufssteuer: 20 Drachmen, 1 1/4 Obolen, und der anderen Temenoi von Philipp: 1010 (Drachmen), Verkaufssteuer: 20 Drachmen, 1 1/4 Obolen. (Preis des Temenos) von Ares: 50 (Drachmen), Verkaufssteuer: Eine Drachme. (Preis des Temenos) der Helden: 50 (Drachmen), Verkaufssteuer: Eine Drachme.

Wahrscheinlich ist der Letztgenannte König Philipp II. von Makedonien, denn die Inschrift wird in seine Regierungszeit, der 2. Hälfte des 4. Jh. v. Chr., datiert. Zudem wird angenommen, dass die Bewohner Philipp als Gründer der Stadt verehrt haben:[1194]

Ob es sich bei diesen τεμενοι um Land handelte, das den Göttern und Philipp geweiht war, ist von verschiedenster Seite diskutiert worden: Einer Sichtweise zufolge gehörten diese Ländereien als bewirtschaftete Domänen der Götter oder des Königs, ohne allerdings an Kulte gebunden zu sein. Andere halten die veräußerten Ländereien für einen Teil der zu den Kultstätten gehörenden Domänen.[1195]

Entscheidend scheint in dieser Frage das Verständnis des Terminus τέμενος zu sein. In nachhomerischer Zeit wird er auf eine sakrale Bedeutung fokussiert, existiert jedoch weiterhin in seiner ursprünglichen Lesart, in der er Ländereien von Adligen bezeichnet.[1196] Da es schwer

1192 Gonzales (2004) 501.

1193 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 501.

1194 Prestianni-Giallombardo, A. M., Tèménè Philippou a Philippi: ai prodromi del culto del sovrano. Ancient Macedonia VI (Thessaloniki 1999), S. 921 – 944; vgl. Ducrey, P., Des dieux et des sanctuaires à Philippes de Macédoine, in: Knoepfler, D.; Quellet, N., (Hgg.), Comptes et inventaires dans la cité grecque: actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux (Genève 1988), S. 207–214, hier: 209ff.; Gonzales (2004) 501f.; dagegen: Hatzopolous, M. B., Macedonian institutions under the kings. I. A Historical and Epigraphic Study. II. Epigraphic Appendix [Meletemata 22] (Athen 1996) n° 83.

1195 Ducrey (1988) 207–213; Rousset, D., Sacred Property and Public Property in the Greek City. JHS 133 (2013), S. 1–21; Hatzopolous (1996) n° 83.

1196 Vgl. Zimmermann, K. DNP 12/1 (Stuttgart 2002), Sp. 105–106 s.v. Temenos.

vorstellbar ist, dass ein sakraler Raum veräußert wird, handelt es sich dementsprechend wahrscheinlich um Grundstücke, die einem Kult gehörten, ohne von sakraler Bedeutung zu sein.[1197]

Einer der verkauften τεμενοι gehörte wohl zum örtlichen Aresheiligtum (Ἄρεως, Z.9). Das Grundstück wurde für 50 Drachmen veräußert und erzielte damit denselben Preis wie der τέμενος der Heroen. Beide lagen im Wert allerdings unter denen Philipps. Möglicherweise erklärt sich die Differenz mit unterschiedlichen Besitzverhältnissen, sodass auch nur eine geringere Menge an Land verkauft werden konnte.

Diese Inschrift stellt den einzigen Hinweis auf Ares in Makedonien dar. Hesychius verzeichnet für Makedonien zwar einen Ares Θαῦλος oder Θαῦμος, aber aufgrund des Befundes und der zeitlich-räumlichen Entfernung ist diese Information nicht zu verifizieren. Ein vergleichbares Epitheton lässt sich nur für Zeus in Thessalien nachweisen. Demnach scheint es sich zu Recht um eine assimilierte Form des Gottes gehandelt zu haben. Dies mag ein städtisches Relief, das Ares mit seinem Speer und neben ihm seinem Helm zeigt, ebenso belegen wie eine Reihe von Münzen, die möglicherweise Philipp als einen jugendlichen Ares abbilden, zumal sie den griechischen Abbildungen des Gottes ähneln.[1198]

B. Makedonische Schwurformeln

Bereits in den vorangehenden Kapiteln wurden Schwurformeln untersucht, in denen Ares neben den anderen Göttern thematisiert wird. Eine bekannte und wahrscheinlich prägende Formel enthält der folgende Vertrag, durch den der Korinthische Bund konstituiert wurde:[1199]

StV III 403, Z. 2-23	[ὅρκος· ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ποσ]ειδῶ, Ἀ[θηνᾶ]- | [ν, Ἄρη, θεοὺς πάντας καὶ πάσα]ς· ἐμμενῶ [….] | [….8…. καὶ οὐ λύσω τὰς σ]υνθήκας τὰ[ς ..] |[5] [……18…… οὐδ]ὲ ὅπλα ἐποί[σω ἐ]- | [πὶ πημονῆι ἐπ' οὐθένα τῶν] ἐμμενόντων ἐν τ- | [οῖς ὅρκοις, οὔτε κατὰ γῆν] οὔτε κατὰ θάλασ- | [σαν· οὐδὲ πόλιν οὐδὲ φρο]ύριον καταλήψομ- | [αι οὐδὲ λιμένα ἐπὶ πολέ]μωι οὐθενὸς τῶν τ- |[10] [ῆς εἰρήνης κοινωνούντ]ων τέχνηι οὐδεμι- | [ᾶι οὐδὲ μηχανῆι· οὐδὲ τ]ὴν βασιλείαν [τ]ὴν Φ- | [ιλίππου καὶ τῶν ἐκγόν]ων καταλύσω, ὀδὲ τὰ- | [ς πολιτείας τὰς οὔσας] παρ' ἑκάστοις ὅτε τ- | [οὺς ὅρκους τοὺς περὶ τ]ῆς εἰρήνης ὤμνυον | [οὐδ' αὐτὸς οὐθὲν ὑπενα]ντίον ταῖσδε ταῖς |[15] [συνθήκαις ποήσω οὐδ' ἄλ]λωι ἐπιτρέψω εἰς | [δυναμιν· ἄν δὲ τις ποῆι τι] παράσπονδον πε | [ρὶ τὰς συνθήκας, βοηθήσω] καθότι ἂν παραγ- |	(a) [Eid. Ich schwöre bei Zeus, Ge, Helios, Pose]idon, A[thena, | Ares (und) allen Göttern und Göttinnen:] Ich werde festhalten [am Vertrag], und ich werde nicht brechen den V]ertrag, de[r m|[5] it Philipp dem Makedonen (besteht), und ich werde nich]t die Waffen heben [i|n feindlicher Absicht gegen irgendeinen von denen, die] festhalten an d|[en Eiden (?), weder zu Lande] noch zu Wass|[er, und ich werde nicht die Stadt oder ein Gi]pfelfort besetz|[en oder einen Hafen in krie]gerischer (Absicht) von irgendeinen derer, die a|[10] m Frieden teilnehm]en, mit keinen Mitteln | [und keinen Machenschaften, und ich werde° nicht d]ie Königsherrschaft [d]es Ph|[illip und seinen Nachkomm]en stürzen und nicht di[e Verfassungen, welche bestanden] bei einem jeden, als sie d|[ie Eide über de]n Frieden schworen, |[15] [und weder werde ich selbst irgendetwas Versto]ßendes gegen diesen|

1197 Ducrey (1988) 211f.; Prestianni-Giallombardo (1999) 921–943; Gonzales (2004) 502.

1198 Gonzales (2004) 502

1199 Es handelt sich um die moderne Bezeichnung für dieses Vertragswerk: Engels, J., Philipp II. und Alexander der Große (Darmstadt 2006), S. 36ff.

[γέλλωσιν οἱ ἀδικούμενοι (?)] καὶ πολεμήσω τῶ- |[20] [ι τὴν κοινὴν εἰρήνην (?) παρ]αβαίνοντι, καθότι | [ἂν δοκῆι τ̣ωι κοινῶι συνδ]ρίωι καὶ ὁ ἡγεμὼ- | [ν παραγγέλληι· καὶ οὐκ ἐγκ]αταλείψω το[..] | [……23……]..[.....8.....].[1200]	[Vertrag noch] werde ich [es einem and]eren gestatten nach| [meinen Möglichkeiten, wenn aber einer etwas] Vertragswidriges [tut] ge|[gen den Vertrag, werde ich helfen], so wie (dazu) auff[ordern die rechtswidrig Behandelten] und ich werde Krieg führen gegen de|[20] [n, der den allgemeinen Frieden über]tritt, so wie | [es beschließen wird das gemeinsame Synhed]rion und der Hegem|[on aufruft, und ich werde nicht des]ertieren [-]

Die Expansion Makedoniens führte 338 v. Chr. zur Schlacht von Chaironea, bei der eine Koalition griechischer Poleis unter Führung Athens und Thebens entscheidend geschlagen wurde. Darauf folgte im Winter 338/337 eine Versammlung der griechischen Poleis – mit Ausnahme Spartas – in Korinth und die Gründung eines gemeinsamen Bundes unter der Führung König Philipps. Der geschaffene Korinthische Bund garantierte Autonomie, Freiheit und die innere wie äußere Ordnung der beteiligten Poleis. Er setzte Philipp zudem als Hegemon ein und beschloss einen allgemeinen Landfrieden (Z.10, *koiné eirene*), wodurch die Makedonen die Vorherrschaft über Griechenland erlangten.[1201]

Insbesondere ist aber in dem wirkmächtigen Vertrag, dessen Kopie in Athen gefunden wurde, der Eid dokumentiert. Er ähnelt demjenigen des bereits betrachteten Ketriporis-Abkommens. Allerdings wird dieser Schwur um die Formulierung θεοὺς πάντας καὶ πάσας (bei allen Göttern und Göttinnen) ergänzt und damit der Schutz durch alle Götter unterstrichen. Wie bereits besprochen, sichern sie als Eidwächter gemeinsam mit den anderen Göttern, dass die Zusagen eingehalten werden. Andernfalls droht göttliche Vergeltung. Darüber hinaus fungieren Ares und auch Athena in diesem militärisch ausgerichteten Abkommen als Garanten für den Erfolg.[1202]

Auffällig ist auch die Schwurformel des folgenden Vertrages. Sofern die Rekonstruktion zutreffend ist, besiegelte er eine Symmachie zwischen König Philipp (Z.5.) von Makedonien und der Stadt Lysimacheia (Z.7.), die strategisch günstig auf der thrakischen Chersonesos liegt.[1203] 202 v. Chr. fiel die Stadt an Makedonien, bis die Thraker sie um 198 zerstörten. Folglich wurde der Vertrag zu Recht zwischen 202 und 197/8 geschlossen.[1204] Weil der Terminus

1200 Übers.: HGIÜ 256.

1201 Welwei (2011) 420; Engels (2006) 36ff.; Brun (2005) 150f.; Rhodes, P. J., DNP 6 (Stuttgart 1999), Sp. 742–743 s.v. Korinthischer Bund.

1202 Bayliss (2003) 160; Brulé (2005) 151ff.; Athens Vertrag mit Ketriporis: siehe S. 142f.

1203 Bei besagtem Philipp kann es sich nur um den fünften makedonischen König dieses Namens handeln: Der Diadoche Lysimachos gründete die Stadt erst im Jahr 309 v. Chr. auf den Ruinen von Kardia auf der thrakischen Chersones, weshalb der 336 ermordete Philipp II. und der 317 hingerichtete Philipp III. Arrhidaios als Möglichkeiten ausscheiden. Die Stadt verblieb bis Lysimachos' Tod in seiner Gewalt und überspringt damit die kurze Herrschaft des vierten Philipps in Makedonien (297–296 v. Chr.): vgl. Strauch, D., DNP 8 (Stuttgart 1999), Sp. 603–4 s.v. Lysimacheia.

1204 Vgl. Strauch, D., DNP 8 (Stuttgart 1999), Sp. 603–4 s.v. Lysimacheia. Auch : Piejko, F., The Treaty between Antiochus III. and Lysimachia: ca. 196 B.C. (With a Discussion of the Earlier Treaty with Philipp V.). Historia 37.2 (1988), S. 151–165.

ἐπισυντέθειμαι jedoch eine Zusatzklausel und damit eine Erweiterung des ursprünglichen Vertrages andeutet, setzte man die neuen Bedingungen erst nach 202 durch.[1205] Die entsprechende Formel lautet:

Piejko (1988) 154. Z. 28-42	ὅρκος Λυσιμαχέων· ὀμνύω Δί[α, Γῆν, Ἥλιον, Ποσειδῶ, Δήμητρα, Ἀπόλλω, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν καὶ τὴν] | [Ταυροπόλον] καὶ τοὺς θεοὺς τοὺς ἐν Σαμοθράϊ[κηι καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας]· |n[ἐμμενῶ ἐν τ]ῇ φιλίαι καὶ συμμαχίαι, ἣν πεπο[ίημαι πρὸς βασιλέα Φίλιππον καὶ τοὺς ἐγγόνους αὐτοῦ καὶ] |[20] [συμμαχήσω] καθότι ἐπισυντέθειμαι ὀμοσά[μενος εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω] | [τὴν συμ]μαχίαν τρόπωι οὐθενί. καὶ ἐάν τ[ις πολεμῆι βασιλεῖ Φιλίππωι ἢ ἐγγόνοις αὐτοῦ οὐκ ἐπιτρέψω ἀλλὰ] | [βοηθήσω κατὰ δύναμιν τ]ὴν ἐμαυτοῦ· εὐορκοῦντι μ[έν μοι εὖ εἴη, ἐφιορκοῦντι δὲ τἀναντία].[1206]	Eid der Lysimacheer: „Ich schwöre bei Ze[us, Ge, Helios, Ares, Athene Areia und der (Artemis) Tauropolos (?) | -] und den Göttern in Samothra[ke und allen anderen Göttern und Göttinnen und bei der Tyche des Königs Philipp (?)| Ich werde festhalten an d]er Freundschaft und dem Bündnis, das ich abge[schlossen habe mit König Philipp auf alle Zeit, und ich werde kein Bündnis abschließen, das zuwiderhandelt dem mit König |[20] Philipp (?)], so wie ich mich zusätzlich vertraglich verpflichtet habe zu schwör[en (?) - und ich werde nichts übertreten von den | (Bedingungen) des Bün]dnisses auf keinerlei Weise. Und wenn [ich bemerke, daß jemand etwas gegen Philipp plant (?) {oder wenn jemand gegen König Philipp zu Felde zieht (?)} - werde ich |[(10)] es nicht dulden {oder: werde ich zu Hilfe kommen} nach den Möglichkeiten, d]ie ich habe. Wenn ich den Eid halte, soll es mir wohl ergehen, wenn ich ihn breche, soll Verderben kommen über mich und meine Nachkommenschaft.“

Die Eidformel des Vertrages, die wohl anhand der makedonischen Vertragstradition zutreffend ergänzt wurde, listet die in diesem Umfeld schon bekannten Gottheiten auf: Zeus, Gaia, Helios, Ares, Athena Areia und Artemis Tauropolos.[1207] Ares und Athena Areia (Z.17f.) werden auch im Eid des Korinthischen Bundes, dem Vertrag zwischen Athen mit Sikyon und dem mit Sparta aufgeführt. Athena erhält jedoch das Epitheton Areia und die in Makedonien prominente Artemis Tauropolos stößt zu der Liste der Götter hinzu.[1208]

Eine fast identische Eidesformel ist in einem weiteren Vertrag aus Lysimacheia bekannt, der um 196 v. Chr. unter dem Seleukidenkönig Antiochos III. geschlossen wurde. Der Vertrag schuf die rechtliche Voraussetzung, um die zerstörte Stadt wiederaufzubauen und als lokale Residenz für Antiochos’ Sohn zu dienen.[1209] Auch in dem Eid dieses Vertrags werden Ares und

1205 Die Vertragsbedingungen etablieren eine Symmachie (Z.21, συμμαχίαν) zwischen Lysimacheia und Philipp und verbieten gleichzeitig beiden Partnern, Bündnisse mit dritten Mächten einzugehen, wenn sie im Gegensatz zum bestehenden Vertrag stehen. Ob die Erwähnung der Verbesserung von Festungen und Befestigungen (φρούρια) einen Wiederaufbau nach der Zerstörung durch die Thraker oder das königliche Recht auf eine Besatzung (Verbesserung der Verteidigungsstärke) meinen, ist umstritten. Diese Vertragspunkte scheinen aufgrund der Fragmentierung nicht klar erkennbar zu sein: Schmitt hält es für eine Verstärkung der Besatzung, Oikomenos für den Aufbau nach der Zerstörung durch die Thraker. Dies erscheint aufgrund des Abzugs der makedonischen Truppen im Winter (199/8) und dem Krieg mit Rom zu Recht unwahrscheinlich, weil Philipp seine Kräfte für den Krieg mit Rom benötigte: Erwähnenswert ist noch das Fehlen einseitiger Bestimmungen von Seiten des Herrschers, weil er der abhängigen Stadt Bedingungen hätte diktieren können, weshalb Schmitt ihn auch als „bemerkenswert“ bezeichnet: vgl. Schmitt (1969) 311.

1206 Übers.: HGIÜ 432.

1207 Hinweis auf die Ähnlichkeit von Schwurformeln mit makedonischer Beteiligung: Blümel, W., Vertrag zwischen Latmos und Pidasa. EA 29 (1997), S. 135–142, hier: 141f.

1208 Erstmal erscheint sie in einem Vertrag zwischen Latmos und Pidasa: Scharff (2016) 187 Anm. 693, 190.

1209 Antiochos beanspruchte die einst von Lysimachos gehaltenen Territorien, darunter auch Lysimacheia: Liv. 33.38.10.

Athena Areia aufgeführt. In beiden Verträgen ist ihre Anwesenheit durch die Vereinheitlichung der Verträge, den militärischen Aspekt, und vorrangig ihre Rolle als Wächter des Eides zu begründen.[1210]

2.4.3 Ares in Makedonien und Thrakien – Zwischenfazit

Die mythologische Verbindung mit Thrakien, die im episch-literarischen und forschungsgeschichtlichen Diskurs konstruiert wird, hat sich hier ebenso wenig bestätigt, wie ein Areskult vor Ort. Stattdessen sind die Zeugnisse für eine Verehrung Ares in Makedonien und Thrakien quantitativ bestenfalls marginal. Dies wird auch anhand der folgenden Tabelle deutlich, welche die Befunde in einer geographisch-chronologischen Auflistung zeigt:

Zeit	Makedonien	Thrakien
600–400 v. Chr.		Agathon
400–300 v. Chr.	Temenos-Verkäufe Korinthischer Bund	
300–200 v. Chr.		Brikkon Philipp V. / Lysimacheia
200–100 v. Chr.		Antiochos III. / Lysimacheia Brikkon

Die Grabepigramme des Agathon und Brikkon verdeutlichen die örtliche Bedeutung des Ares als kriegerische Gottheit und als Metonymie im literarisch-epigraphischen Diskurs. Ein Areskult, den aufgrund der Andeutungen in Thrakien beinahe erwartet, lässt sich dort hingegen nicht nachweisen.

Dagegen bezeugen die Verkäufe der τεμενοι die Verehrung des Ares im Makedonien unter König Philipp (oder seinen unmittelbaren Nachfolgern). Weitere Anhaltspunkte zum Kult bieten die Befunde allerdings nicht. Unklar bleibt also, in welcher Form und Ausprägung die Einwohner Ares verehrten.

Zuletzt geben der Vertrag des Korinthischen Bundes und die beiden Verträge aus Lysimacheia Aufschluss über die Schwurformeln. Dabei wird nicht nur ihre Ähnlichkeit zu bereits bekannten Formeln deutlich, sondern auch Ares' Zugehörigkeit zu den Vertragstexten. Dennoch ist festzuhalten, dass in diesen beiden Regionen die kriegerische Bedeutung des Gottes im literarischen Diskurs und in der religiösen Vorstellungswelt gepflegt wurde.

1210 Siehe S. 336–338.

2.5 Ares auf Kreta, in der Ägäis und der Dodekanes

Eine der großen Hochkulturen des Mittelmeeres florierte um 1200 v. Chr. auf Kreta und hinterließ mit den Linear-B-Tafeln ein schriftliches Zeugnis dieser frühen griechischen Gesellschaft. Sie eröffnen nicht nur eine erweiterte Perspektive auf die Hochkultur, sondern auch einen Blick auf deren Götterwelt, zu der, wie sich zeigen wird, womöglich auch „Ares" zählte.

Jahrhunderte später wurde Ares sicherlich auf Kreta verehrt. Dies zeigt der umfangreiche, vor allem epigraphische Befund: Insgesamt vier Heiligtümer des Ares lassen sich dort identifizieren. Zusätzlich lässt sich das Profil des Gottes durch drei Grabepigramme und 11 Schwurformeln aus Verträgen erweitern, die verschiedene kretische Polis miteinander und auswärtigen Mächten geschlossen haben.

Auf den Ägäischen Inseln, der Dodekanes und den Inseln, die Kleinasien vorgelagert sind, ist Ares insbesondere in Inschriften präsent. Während auf Kreta aber die kultbezogenen Zeugnisse überwiegen, finden sich auf den anderen Inseln mehrheitlich Grabepigramme und Weihinschriften, die den Gott dementsprechend aus einer anderen Perspektive zeigen.

2.5.1 Kreta

Breit gefächert sind die Befunde auf der Insel Kreta, deren auffälligstes Beispiel die erwähnten Linear-B-Tafeln sind. Aufschlussreich sind allerdings die Kult- und Grabinschriften, die insbesondere aus der hellenistischen Zeit stammen.

a. Die ältesten Spuren

Eine große Herausforderung stellt in der althistorischen und religionswissenschaftlichen Forschung die Genese des Gottes Ares dar. Wenn man dessen Ursprung gegenwärtig auch nicht zweifelsfrei zurückverfolgen kann, lassen sich Indizien dafür anführen, dass eine Gottheit namens Ares schon zu einem frühen Zeitpunkt in der griechischen Geschichte bekannt war. Es handelt sich um Linear-B-Tafeln aus dem minoisch-mykenischen Palast von Knosos.

Die erste dieser Tafeln (A) überliefert ein kurzes Namensfragment: *a-re-jo*. Wegen ihrer Ähnlichkeit zum Wort Ἄ-ρη(ς) werden die ersten beiden Silben *a-re* auf die spätere Gottheit Ares bezogen.

Kennzeichen	Linear-B-Tafel	Umschrift	Übersetzung
KN Vc(1) 208	] a-re-jo 1	Ἀρε<ι>ωι 1[1211]	(Für) Are(i)os

Zu Recht scheint es sich bei *a-re-jo* um den finalen Wortbestandteil eines Eigennamens zu handeln. Darauf deuten gleichfalls theophore Namen auf anderen Linear-B-Tafeln, die bei

1211 KN Vc (1) 208; Gonzales (2004) 354. Text und Übersetzung: M. Gonzales.

Ausgrabungen auf dem Festland entdeckt wurden. Auf vier Täfelchen aus den mykenischen Palastanlagen von Pylos und Mykene sind nämlich folgende Namen aufgeführt: *a-re-su-ti-jo* (Mykene), *a-re-i-jo*, *pa-na-re-jo* und *e-u-wa-re* (Pylos).[1212] Derartige Eigennamen kamen auf Kreta im Verhältnis 5 zu 2 vor und waren weiter verbreitet als in Pylos; nur Namen mit Bezug zu Zeus sind häufiger bezeugt.[1213] Wenn *a-re* also auf den Gott Are/Ares rekurriert, dann deuten die Silben *a* und *re*, die auch im Namen auf Tafel A enthalten ist, und *na-re* an, dass es sich um theophore Eigennamen handelt. Gleiches darf man wohl für eine Tafel aus Theben und zwei weiteren sogenannten „Steigbügelgefäßen" schlussfolgern, die zwar dort entdeckt wurden, jedoch aus kretischer Fertigung stammen.

Auch die dortigen Eigennamen enthalten die Silbe a-re: a-re-i-ze-we-i, a-re-me-ne und a-re-i-me-ne.[1214] Den Hauptbestandteil der Namen bildet zweifellose der Begriff *me-ne*, der wohl in seiner Bedeutung mit dem späteren μένος übereinstimmt und bereits in der Ilias in der bekannten Junktur μένος Ἄρηος erscheint, die dem Eigennamen offenkundig ähnelt. Leitet man die Bedeutung des Eigennamens von der zuvor genannten Junktur ab, dann lautete sie demnach wahrscheinlich „dem die Kraft des Ares innewohnt" oder „der die Gewalt des Ares hat".[1215] In diesem Fall weisen die Eigennamen auf diesen Linear-B-Tafeln auf Ares kriegerische Stellung im frühgriechischen Pantheon hin.

Zugleich indizieren die Namen schon durch ihre Existenz und die Ähnlichkeit der Silben, dass Ares, oder zumindest eine frühe Ausbildung, bereits in der minoisch-mykenischen Götterhierarchie vertreten war.[1216] Dass sich von A-re nicht nur theophore Eigennamen ableiten, sondern dahinter eine Gottheit steht, deutet die folgende Tafel (B) an. In ihr sind ein Opfer für Ares und ein weiteres für andere Götter in Amnisos, dem Hafen von Knosos, dokumentiert:

B KN Fp 14 + Fp 27 + Fp 28
a-nia-ko-to 'meno' / jo te-re-pa-to /e-ke-se-si <| 1
qe-ra-si-j 1 a-mi-ni-so-de / pa-si te-o-i 2 a-re <|[
Ἀμακότο μήνου. ὣς τέρψαντο ἐξέσι[1217] (?) <| 1

1212 A-re-su-ti-jo: MY Au 609; a-re-i-jo: PY An 656; pa-na-re-jo: PY Fn 867; e-u-wa-re: PY Jn 693. Bei dem Eigennamen e-u-wa-re wird die Assoziation mit A-re (Ares) noch diskutiert. Möglicherweise beruht der Name aus der Komposition von εὐ und Ἄρης oder auf dem Verb ἀραρίσκω; vgl. Gulizio (2001) 34, 37 Anm. 7.

1213 Vgl. Railsback, J. B., Mycenaean Theophoric Names (Austin 1997), S. 60.

1214 TH Of 37; TH Z 852; TH Z 851; TH Z 849. Diese Lesungen sind nicht unumstritten, doch wird angenommen, dass a-re-i-me-ne und a-re-me-ne denselben Namen bezeichnen: García Ramón, J. L., Mykenische Personennamen und griechische Dichtung und Phraseologie: i-su-ku-wo-do-to und a-re-me-ne, a-re-i-me-ne. In: Sacconi, A. et al. (Hgg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di Micenologia. Roma, 20–25 febbraio 2006, Pasiphae 1–2 (Pisa/Roma 2008), S. 323–335, hier: 331f. und Anm. 39–42.

1215 García Ramón (2008) 331–335.

1216 Vgl. Gulizio (2001) 34; Gonzales (2004) 4f.; vgl. Wathelet (1992) 113 Anm. 2.

1217 Gonzales weist auf die Kontroverse um die Bedeutung dieses Wortes hin: Gonzales (2004) 354 Anm. 166. Er verweist auf: Aura Jorro, F.; Rodríguez Adrados, F. (Hgg.), Diccionario Micénico I [A-N] (Madrid 1985), S. 212.

τερασίαι[1218] 1 Ἀμνίσοδε πᾶσιν θεοῖς 2 Ἄρῃ <[?][1219]
In Monat A-ma-ko-to. Deshalb erfreuten sie sich an der Gabe (von?) 2 Liter Öl
Für Terasias 12 Liter Öl; für Amnisos, für alle Götter 24 Liter, für Ares 2 Liter (min).

Die Götter erhielten ein Opfer von 24 Liter Öl im Monat Amakoto. Überraschenderweise wird Ares als einzige Gottheit namentlich genannt und obendrein von den anderen Gottheiten getrennt aufgeführt. Man opferte ihm allein 2 Liter Öl, womit es geringer ausfällt als das der anderen Götter.[1220]

Der religiöse Charakter dieser Tafel ist wegen der Ölspende an die Götter evident, welche sich an den bislang nicht identifizierten e-ke-se-si (Teresias?), qe-ra-si-ja (alle Götter) und a-re (Ares) richtet.[1221] Wie und in welchem religiösen Zusammenhang geopfert wurde, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Allerdings mag die separate Erwähnung des Ares darauf hindeuten, dass man das Opfer für Ares an einem eigenen Altar oder zumindest getrennt von dem der anderen Götter vollzogen hat.[1222]

Eine weitere Tafel (C) wurde neben Pfeilspitzen im sogenannten Arsenal von Knosos gefunden. Bezieht man den Inhalt der Tafel auf den Fundort, dann handelt es sich wohl um eine Inventarliste aus dem Arsenal:

C KN Mc 4462 + 5792 + 5808 + 8450 + fr. (nach: Gonzales 357f.)
-?]ra-wo-qo-no *150 61 CAP 30
ti-]ri-to/ a- re * 150 1 * 142 M 26 CORN 52[
-?]λαοφόνῳ *150 61 CAP 30
T]ρίτῳ/ Ἄρῃ *150 1 ** 142 M 26 CORN 52
Für -]Iaophonos, 61 Böcke (?), 30 Ziegen
Für Tritos/(?) Ares, ein Bock, 62 (?), 52 Hörner.

Aufgelistet werden mit ideographischen Elementen zwei Lagerbestände: Einmal für Iaophonos, einmal für Triton und Ares. Für Iaophonos, ein Name mit unklarer Bedeutung, wurden scheinbar Ziegen und Böcke gelagert, für Triton und Ares hauptsächlich Hörner von Ziegen. Zur Bedeutung dieses Fundes entwickelten sich unterschiedliche Sichtweisen, die sich insbesondere auf das Ideogramm CORN konzentrieren.

Eine erste Sichtweise schätzt die CORN, das Ideogramm für die Ziegenhörner, als eine Rücklage ein, welche für (den Kult von) Triton und Ares zu einem späteren Zeitpunkt genutzt werden sollte. Dagegen hält eine andere Sichtweise sie für einen Lagerbestand von Sehnen für

1218 Der Terminus τερασίαι wirft Fragen auf. Es könnte sich um eine Gottheit, einen Offiziellen oder einen Seher handeln: Chadwick, J., Documents in Mycenean Greek (Cambridge 1973²), S. 303f.
1219 KN Fp 14 + Fp 27 + Fp 28 (Übersetzung orientiert sich an: M. Gonzales).
1220 Tafeln mit diesem Inhalt wurden der Fp-Reihe zugeordnet, während andere Tafeln mit Lagerlisten der Fs-Reihe zugeteilt wurden: Gonzales (2004) 354.
1221 Die Übersetzung der Gesamtinschrift bleibt diskussionswürdig. So bietet Gulizio eine leicht andere Interpretation des Textes. Furumark bezweifelt sogar, dass Ares gemeint ist, während Chadwick eine philologische Begründung für die Nennung des Ares liefert. Mittlerweile ist die Identifizierung des *a-re* mit Ares allgemein akzeptiert. Die ausführliche Diskussion findet bei: vgl. Gonzales (2004) 354f.; Gulizio (2001) 32–38.
1222 Vgl. Gonzales (2004) 356 mit Verweis auf Paus. 5.14.8, 5.15.1 und 5.15.10.

eine Streitwagenmanufaktur. Begründet wird dies mit dem Terminus *ra-wo-qo-no* am Anfang der Tafel, dem eine militärische Bedeutung zugesprochen wird.[1223] Dass Ares nachweislich mit der Kriegsführung und Streitwagen verbunden ist, unterstützt diese These.

Eine zweite Sichtweise verweist insbesondere auf die Menge an Gütern, die für eine Manufaktur zu umfangreich sei. Stattdessen sollen diese Hörner eine religiöse Bedeutung haben. Sie stellen vor allem ein Symbol der Kraft dar und schmückten dementsprechend viele alte Altäre in der Ägäis.[1224] Da diese Hörner Macht und Kraft symbolisierten, habe man beabsichtigt, aus ihnen einen Altar des Ares an einem Kultplatz namens Tritos zu errichten oder damit einen Altar zu dekorieren. Womöglich ist dieser Ort mit Knosos gleichzusetzen, berichtet Hesychius doch, dass der Name von Knosos ursprünglich Trita gewesen sei.[1225]

Aufgrund Ares' bekannter Beziehung zu Pferden, Reitern und Krieg mag sein Name durchaus mit einer Waffen- und Streitwagenmanufaktur verbunden sein.[1226] Da Ares Jahrhunderte später auf Kreta sicher verehrt wurde, und er in Tafel B wohl mit einem Kult verbunden ist, mag ein Altar für Ares die wahrscheinlichste Möglichkeit sein.[1227] Ob eine Kultkontinuität besteht, ist aber zweifelhaft.

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass die Linear-B-Tafeln aus Knosos die frühe Zugehörigkeit eines Ares zum griechisch-mykenischen Pantheon andeuten. Er erhielt nämlich auf Kreta Opfer und hatte womöglich einen Altar in der Umgebung des Palastes oder spezifischer des Hafens Amnisos. Darüber hinaus sind auf der Insel und auf der Peloponnes theophore Eigennamen zu finden, die ebenfalls auf einen einheimischen, womöglich mykenisch-minoischen Gott verweisen.

B. Knosos

Der folgende Vertrag aus dem 5. Jh. v. Chr. dokumentiert das Ende eines Streits zwischen den kretischen Poleis Tylissos und Knosos, in dem Argos, welches mit beiden Poleis Handelsbeziehungen unterhielt, als Schlichter auftrat:[1228]

Gonzales (2004)361f., Z. 1-36

[B1] […….....23.....]ατον χō[ρον τὸ]ν A[χ]α- |	[-|-] das Ge[biet de]r A[cha]rneier soll dem Tylissier
[ρναιον τοι Τυλισίοι ἐξεμ]εν ξύλλεσθαι πλὰ[ν] τ- |	gestattet se]in zu plündern, ausgenommen d|[ie Teile,
[ὰ μέρε τὰ Κνοσίον συν]τέλλοντα ἐνς πόλιν. *h*ότ[ι] |	die zu der Knossier] Stadt gehören. Was |[5] [auch immer
[δέ κα ἐκ δυσμεν]έον *h*έλομες συνανφότεροι. δα[σ]- |[5]	von den Feind]en wir beide zusammen erbeuten, als
[μοι τὸν κὰτ] γᾶν τὸ τρίτον μέρος ἔχεν πάντον. τ[ō]- |	Ant|eil sollen sie (die Tylissier) von der zu L]and (ge-

1223 Die gesamte Diskussion dieser Thesen lässt sich bei Gulizio nachlesen: vgl. Gulizio (2001) 33–35.
1224 Gonzales (2004) 359 und Anm. 193f.
1225 Gonzales (2004) 358f.
1226 Hom. Il. 5.355–358, 15.119–120; Hes. Asp. 109–110.
1227 Siehe S. 343f.
1228 Vgl. Sonnabend, H., DNP 12/1 (Stuttgart 2002), Sp. 940 s.v. Tylissos.

[ν δὲ κὰτ] θάλασαν τὰ *h*έμισα ἔχεν πάντον. τὰν δέ [δ]-|
[εκ]άταν τὸυς Κνοσίους ἔχεν. hότ[ι] χ᾽ἔλομες κοι[ν]-|
[ᾶ]ι. τον δὲ φαλύρον τὰ μὲν καλλ<ι>στεῖα Πυθόδε
ἀπ[ά]-|[10]
γεν κοινᾶι ἀμφοτέρονς, τὰ δ᾽ἄλλα τοι Ἄ[ρει Κν]ο[σ]- |
οῖ ἀντιθέμεν κοινᾶι ἀμφοτέρονς. ἐξαγογὰν δ᾽ἐ]- |
μεν Κνοσόθεν ἐνς Τύλισον κὲκ Τυλί[σο Κνοσόνδ]- |
ε· α[ἰ] δὲ πέρανδε ἐξάγοι, τελίτο *h*όσσα[περ οἰ Κν]- |
όσιοι· τὰ δ᾽ ἐκ Τυλίσο ἐξαγέσθο *h*οπυῖ κα χρει. το]- |[15]
ι Ποσειδᾶνι τοι ἐν Ἰυτοι τὸν Κνοσίο[ν ἰαρέα θύ]- |
εν. τᾶι *H*έραι ἐν Ἐραίοι θύεν βον θέλει[αν ἀμφοτ]- |
έρον[ς κ]οινᾶι, θύεν δέ πρὸ ϝακινθ[ον....8....] |
.κο[...]κ[-] |

zwei Zeilen fehlen

[B2][....14.....]ανοντο[.....14.....]πρ[α]- |
τομενίαν ἄγεν κατὰ ταὐτ[ὰ κατὰ τὸ δόγμα τὸ ἀμ[φ]- |
οτέρον. Χρέματα δὲ μὲ᾽νπιπασκέσθο *h*ο Κνόσιο[ς] |
ἐν Τυλίσοι, *h*ο δὲ Τυλίσιος ἐν Κνοσοῖ χρέιζ[ο]- |[25]
ν. με δὲ χόρας ἀποτάμνεσθαι μεδατέρονς μεδ᾽ ἄ[π]- |
ανσαν ἀφαιρῖσθαι. ὄροι τᾶς γᾶς· *h*υον ὄρος καὶ Α- |
ἰετοὶ κὰρταμίτιον καὶ τὸ το᾽Ἀρχο τέμενος κα[ὶ] |
*h*ο ποταμὸς κὲλ Λευκόπορον κὰγάθοια. *h*ᾶι *h*ύδο- |
ρ ῥεῖ τὄμβριον, καὶ Λᾶος. *h*ῖ κα τοι Μαχανεῖ θύομ- |[30]
ες τόυς ϝεξέκοντα τελέονς ὄϝινς, καὶ τᾶι Η<έ>ραι |
τὸ σκέλος ϝεκάστο διδόμεν το θύματος. αἰ δὲ συ- |
μπλέονες πόλιες ἐκ πολεμίων ἔλοιεν χρήματα |
*h*όπαι συνγνοῖεν *h*οι Κνόσιοι καὶ τοὶ Ἀργεῖοι |
*h*ούτο ἐμεν. τῖι Ἄρει καὶ τἀφροδίται τόν Κνόσι- |
ον ἰαρέα θύεν, φέρεν δὲ τὸ σκέλος ϝεκάστο. τὸν Ἀ- |[35]
ρχόν τό τέμενος ἔχεν τὸν Ἀχάρναι. [...][1229]

machten) ganzen (Beute) den dritten Teil erhalten, von d[e|r zur] See (gemachten) ganzen Beute die Hälfte; den [Z|ehn]ten solle die Knossier erhalten von dem, was wir ge[m|einsa]m erbeuten°. Von den Beutestücken sollen sie die schönsten nach Pytho (=Delphi) schi|[10c]ken beide gemeinsam, die anderen aber dem [Ares in Knoss[|os weihen beide gemeinsam. Aus[fuhr soll gestattet s]|ein aus Knossos nach Tylissos und aus Tyli[soss nach Knosso]|s; wenn jemand (etwas) darüber hinaus ausführt, soll er soviel zahlen [wie die Kn]|ossier; Waren aus Tylissos können ausgeführt werden, wohi[n immer es (sein) soll. De]|[15]m Poseidon in Iytos soll der knossisch[e Priester opf]|ern. Der Hera im Heraion sollen eine Kuh opfern [bei]|de gemeinsam; opfern sollen sie vor den Hyakinth[ien (=Fest) - | - | - |[20] - | - den] E[rs]|ten des Monats sollen sie halten in gleicher Weis[e nach dem Beschluß] von be[i]|den. Besitz soll nicht haben der Knossier| in Tylissos, der Tylissier aber in Knosos, sofern er dieses wünscht.|[25] Vom Gebiet (des anderen) etwas abschneiden soll keiner der beiden (Partner), und auch nicht g|anz wegnehmen. Die Grenzen des Landes: Schweineberg (*hyon oros*) und A|dler (*aietoi*) und Artemision und der heilige Bezirk des Archos und |der Fluß und nach Leukoporos und Agathoia hin dort, wo das Wasse|r bei Regenfall fließt, und Laos. Wenn wir dem Machaneus opf|[30]ern die sechszig ausgewachsenen Schafe, sollen wir auch der Hera | einen Schenkel jedes Opfertieres geben. Wenn me|hrere Städte zusammen von den Kriegsfeinden Besitz erbeuten, | soll so, wie gemeinsam beschließen die Knossier und die Argiver, | das also gelten. Dem Ares und der Aphrodite soll der Knossi|[35]er Priester opfern, erhalten soll er einen Schenkel von jeden (Opfertier). Der A|rchos soll den heiligen Bezirk in Acharna haben. [...]

Die Vermittlung ermöglichte es den Partnern, einige Streitpunkte beizulegen: Die Beute gemeinsamer Feldzüge sollte geteilt (B1.4f), Abgaben an das Heiligtum in Delphi (B1.8) und womöglich auch des Ares in Knosos (B1.9) geleistet, Zoll für die Einfuhr von Waren (B1.14) erhoben und ein neuer Grenzverlauf sowie Opfer (B2.20-30) beschlossen werden.

Ins Auge fallen das erwähnte Opfer für Ares und Aphrodite in Knosos und die Klausel, dass ein Teil der Beute dem Heiligtum des Ares zufiel, sofern letztere Bestimmung zutreffend rekonstruiert wurde. Damit wird zugleich die elementare Frage aufgeworfen, wie der Kult des Ares, und der Aphrodite, in Knosos entstanden ist.

Eine erste Sichtweise erwägt, dass die bekannte Kultgemeinschaft aus Argos importiert und dann als Kult in Knosos etabliert wurde. Dafür sprechen die nachgewiesenen langjährigen Handelskontakte zwischen Argos und Knosos, die Rolle von Argos als Schlichter und die

1229 Übers.: HGIÜ 72. Diese Rekonstruktion wurde in neuerer Zeit in Zweifel gezogen: Kyriakidis, E., Borders and Territories: The Borders of classical Tylissos, CCJ 58 (2012), S. 115–144. Ich habe mich dennoch entschieden, die rekonstruierte Fassung zu nutzen. Eine fragliche Stelle ist B1.0, wo von (einem Heiligtum) des Ares die Rede ist. Wie noch zu diskutieren ist, könnte es sich um ein Heiligtum des Ares nahe Knosos handeln, das womöglich schon in mykenischer Zeit bestand.

Existenz des Heiligtums von Ares und Aphrodite nahe Argos.[1230] Diese Erklärung ist jedoch berechtigterweise angezweifelt worden.[1231]

Erstens implizieren die mykenischen Linear-B-Tafeln, dass „Ares“ als Gott frühzeitig in Amnisos verehrt wurde und demnach bereits auf Kreta ansässig war, als der Vertrag geschlossen wurde. Deshalb wäre ein Kulttransfer nicht notwendig gewesen, sofern eine Kultkontinuität bestanden hat. Zweitens erscheinen Ares und Aphrodite wie in der traditionellen Epik häufig gemeinsam in vielen kretischen Eidesformeln über Knosos hinaus. Deshalb darf man wohl von einer allgemeinen Verehrung oder sogar einer langen Symbiose beider auf Kreta ausgehen.[1232] Auch wenn die Frage schwerlich zu beantworten ist, so ist dennoch der Umstand auffällig, dass sich sowohl in Argos als auch in Knosos Kulte für Ares und Aphrodite finden. Daher sei die Anmerkung gestattet, dass es sich ebenso andersherum verhalten kann und der Kult in Argos aus Knosos importiert wurde.[1233] Weil die frühzeitige Verehrung des Ares auf Kreta und womöglich auch auf der Peloponnes durch die Linear-B-Tafeln zumindest angedeutet wird, ist die Transfertheorie unnötig.[1234]

Ebenso markant an diesem Abkommen ist, dass Ares zweimal erwähnt wird. Es soll ihm ein Teil der Beute in Knosos geopfert werden und ferner soll er gemeinsam mit Aphrodite ein Opfer erhalten. Weil die Bestimmung der Beuteweihung nur rekonstruiert und umstritten ist, betrachten wir zuerst das Opfer für Ares und Aphrodite.

Eine Bestimmung des Vertrages lautet explizit, dass ein Priester aus Knosos Ares und Aphrodite jeweils ein Schenkel des Opfertieres opfert (B2.34f). Berechtigterweise wird dazu angemerkt, dass die Besitzverhältnisse des dazu gehörigen Heiligtums nicht eindeutig waren. Hätte nämlich Knosos das Heiligtum kontrolliert, dann wäre es müßig gewesen, die Identität des Priesters eigens hervorzuheben. Demzufolge hat sich Knosos das Heiligtum mit Tylissos geteilt, besaß indes wegen seiner größeren innerkretischen Bedeutung und seines Alters mehr Rechte. Eine vergleichbare Kultsymbiose von Ares und Aphrodite existierte ebenfalls in einem Heiligtum an der Grenze zwischen Lato und Olus, sodass man wohl Ähnliches für Knosos und Tylissos annehmen darf.[1235]

Der Vertrag zwischen Knosos und Tylissos weist also auf die besondere Stellung des Ares und der Aphrodite vor Ort hin, weil ihnen separat geopfert wurde. Unterstrichen wird diese lo-

1230 Vollgraff, W., Le décret d’ Argos relatif à un pacte entre Knossos et Tylissos (Amsterdam 1948), S. 45, 73.
1231 Willets, R. F., Cretan Cults and Festivals (London 1962), S. 284.
1232 Vgl. Gonzales (2004) 366f.
1233 Millington vermutet zumindest eine Art (Kult-)Kontakt: Millington (2013) 102. Der Kult des Ares in Argos: S. 154ff.
1234 Siehe S. 239f.
1235 Sporn (2002) 114.

kale Bedeutung beider Gottheiten womöglich auch durch den Vertrag zwischen Knosos und Eleutherna, in dem beide als Schwurgötter für Knosos aufgeführt werden.[1236] Bislang wird diese These aber nicht durch archäologische und epigraphische Befunde gestützt.

Zurück zum Ausgangspunkt: Sofern die Rekonstruktion bezüglich der Abgabe an Ares (B1, Z.9) zutreffend ist, muss man sich fragen, an welchem Ort Ares in Knosos die versprochene Beute geopfert wurde. Man hat angenommen, dass hier die noch zu diskutierende Kultstätte des Ares und der Aphrodite zwischen Lato und Olus, nahe Dera, eine Rolle spielt. Deren jahrelanger Streit um das Heiligtum im 2. Jh. v. Chr. betreute nämlich Knosos als Schlichter. Deshalb habe Knosos während der Schlichtung die temporäre Kontrolle über dieses Heiligtum übernommen und dort geopfert.[1237]

Dagegen ist einzuwenden, dass dieses Heiligtum nicht im Territorium von Knosos lag, sondern im Grenzbereich zweier Poleis, die sich im östlichen Teil der Insel befanden, und damit deutlich außerhalb des unmittelbaren knosischen Territoriums. Ferner übernahm Knosos das Heiligtum nur temporär und auch erst beinahe 300 Jahre später. Demnach scheidet das Heiligtum in Dera zwischen Lato und Olus wohl als Möglichkeit aus.

Zugleich ist aber ein Heiligtum des Ares nahe Knosos kaum greifbar. Der einzige Hinweis auf ein solches mögen die Linear-B-Tafeln mit dem Lagerbestand an Ziegenhörnern für den Bau eines Altars und das Opfer in Amnisos sein.[1238] Allerdings sind bislang keine Befunde bekannt, die ein Aresheiligtum nahe Knosos in diesem Zeitraum unterstützen. Somit bleibt nur das angesprochene Heiligtum zwischen Knosos und Tylissos als Möglichkeit übrig. Wenn es sich aber um dieses handelt, dann muss man sich fragen, warum die Formulierung explizit τοι Ἄ[ρει Κν]ο[σ]οῖ lautet; dies deutet auf einen separaten Ort hin. Sofern die Inschrift korrekt rekonstruiert ist, das gesuchte Heiligtum des Ares nicht dem zwischen Knosos und Tylissos identisch ist und ein eigenes Heiligtum des Ares überhaupt in der Polis existiert hat, dann muss sein Standort vorerst offen bleiben.[1239]

1236 Chaniotis (1996) 190ff. Mit Verweis auf den „epigraphic habit“ des Vertragsdokuments nimmt Scharff an, dass es sich nicht (primär) um einen Vertrag zwischen Knosos und Eleutherna, sondern um einen Bürgereid handele: Scharff (2016) 122f. Anm. 300.

1237 Vgl. Guarducci, M., Inscriptiones Creticae I (Rom 1935), S. 52–58. Vollgraff legt die Inschrift ähnlich aus: Vollgraff, W., Inscriptions d'Argos (Traité entre Knosos et Tylissos). BCH 37 (1913), S. 279–308, 291f.

1238 Siehe S. 239ff.

1239 Vgl. Gonzales (2004) 368f.

c. Dreros

Der sogenannte Schwur der *Agélaoi* ist ein wichtiges Zeugnis für Ares und die Geschichte des hellenistischen Dreros, einer Polis im Nordosten von Kreta. Er dokumentiert den Eid der Epheben[1240], den diese vor den Kosmoi, den höchsten militärischen Beamten, ablegten:[1241]

IC I		Θεός. Τύχα.	Gott. Glück.
ix 1		Ἀγαθᾶι τύχαι.	Auf gutes Glück.
A+B		Ἐπὶ τῶν Αἰθαλέ-	Als die Phyle der Aithaleis
		ων κοσμιόντων	die Kosmoi stellte,
	5	τῶν σὺγ Κυίαι καὶ	die zusammen mit Kyias und
		Κεφάλωι, Πύρωι,	Kephalos amtierten, Pyros,
		Πίωι, Βισίωνος	Pios, Bision,
		γραμματέος	und als Philippos
		δὲ Φιλίππου	Schreiber war,
	10	τάδε ὤμοσαν	haben 180 Mitglieder
		ἀγέλαοι παν-	der Jungmannschaften
		ἀζωστοι ἑκα-	folgendes geschworen,
		τὸν ὀγδοή-	ganz ungegürtet:
		κοντα. Ὀμνύω	Ich schwöre
	15	τὰν Ἑστίαν τὰν	bei Hestia, die ihren Sitz
		ἐμ προτανείωι	im Amtslokal hat,
		καὶ τὸν Δῆνα τὸν	und bei Zeus
		Ἀγοραῖον καὶ τὸν Δῆ-	Agoraios und Zeus
		να τὸν Ταλλαῖον	Tallaios
	20	καὶ τὸν Ἀπέλλων(α)	und Apollon
		τὸν Δελφίνιον καὶ	Delphinios und
		τὰν Ἀθαναίαν τὰν	Athena
		Πολιοῦχον καὶ τὸν	Poliouchos und
		Ἀπέλλωνα τὸν Ποίτιον	Apollon Pythios und
	25	καὶ τὰν Λατοῦν καὶ τὰν	Lato und
		Ἄρτεμιν καὶ τὸν Ἄρεα	Artemis und Ares
		καὶ τὰν Ἀφροδίταν καὶ	und Aphrodite
		τὸν Ἐρμᾶν καὶ τὸν Ἄλιον	und Hermes und Helios
		καὶ τὰν Βριτόμαρπ(ι)ν	und Britomarpis
	30	καὶ τὸμ Φοίνικα καὶ τὰν	und Phoinix
		Ἀμφι[ώ]ναν καὶ τὰγ Γᾶν	und Amphione und bei der Erde
		καὶ τὸν Οὐρανὸν καὶ	und beim Himmel und
		ἥρωας καὶ ἡρωάσσας	bei den Heroen und den Heroinnen
		καὶ κράνας καὶ ποτα-	und bei den Quellen und den Flüssen
	35	μοὺς καὶ θεοὺς πάντας	und bei allen Göttern
		καὶ πάσας· μὴ μὰν ἐγώ	und Göttinnen. Wahrhaftig werde ich
		ποκα τοῖς Λυττίοις	den Lyttiern gegenüber
		καλῶς φρονησεῖν	niemals wohlgesinnt sein,
		μὴτε τέχναι μὴτε μα-	in keiner Weise und unter keinem

1240 Andernorts auch als Jungmannschaft (ἀγέλαοι) bezeichnet: Scharff (2016) 311.

1241 Bei den Kosmoi handelte es sich um die jährlich gewählten Aufseher der Gemeinden: Chaniotis (1996) 198f.

40	χανᾶι, μήτε ἐν νυκτὶ	Vorwand, weder in der Nacht
	μὴτε πεδ᾽ἀμέραν, καὶ	noch am Tag; und ich
	σπευσίω ὅ τι κα δύναμαι	werde mich bemühen, so
	κακὸν τᾶι πόλει τᾶι τῶν Λυττίων.	gut wie ich kann, der Stadt der Lyttier zu schaden.
	B	
	Δικᾶν δὲ καὶ πρ[αξί-]	Und keiner der Prozesse und
45	ων μηθέν ἔνορκον	der Vollstreckungen von Urteilen
	ἦ[μ]ην. καὶ τέλομαι	soll vom Eid geschützt sein.
	φιλοδρήριος καὶ	Und ich werde freundlich gegenüber den Dreriern und
	φιλοκνώσιος.	den Knosiern sein.
	Καὶ μήτε τὰμ πό-	Und ich werde weder die
50	λιν προδωσεῖν	Stadt der Drerier
	τὰν τῶν Δρηρίων,	noch die Grenzfestungen
	μήτε οὐρεῖα τὰ	der Drerier noch die
	τῶν Δρηρίων	Grenzfestungen
	μήδὲ τὰ τῶγ Κν[ω-]	der Knosier verraten;
55	σίων, μηδὲ ἄν-	und ich werde auch
	δρας τοῖς πο-	keine Männer,
	λεμίοις προδω-	weder Drerier
	σεῖν μήτε Δρη-	noch Knosier,
	ρίους μήτε Κνω-	den Feinden
60	σίους...	verraten.[1242]

Sie schworen ihrer Heimat Dreros die Treue und ebenso deren Bündnispartner Knosos. Zugleich gelobten sie, die Polis Lyttos, dem scharfen Konkurrenten von Knosos, als Feind zu betrachten. Damit rekurriert der Vertrag wohl auf den Kampf um die Vorherrschaft auf Kreta, in dessen Folge um 220 v. Chr. ein Krieg zwischen Knosos und Lyttos sowie deren Bündnispartnern ausbrach. Unklar bleibt allerdings der Zeitpunkt des Bündnisbeschlusses, sodass es weiterhin als unsicher gilt, ob die Epheben den Eid vor oder während des Lyttischen Krieges schworen.[1243]

Außergewöhnlich an diesem Dokument ist, dass es einen Ephebeneid mit Elementen eines zwischenstaatlichen Vertrages vereint. Sein lokaler Charakter wird deutlich, da ausschließlich die Götter der Drerier aufgelistet sind.[1244] Dennoch folgt dieser Schwur in zentralen Elementen der kretischen Schwurtradition: Zuerst werden die lokal bedeutenden Gottheiten aufgeführt, wie Zeus Agoraios für Dreros oder Zeus Tallaios für Ostkreta, dahinter reihen sich überregionale Götter wie Athena, Hermes, Aphrodite und Ares.[1245]

Bislang wurde nicht gänzlich ausgeschlossen, dass Ares und Aphrodite in oder nahe Dreros verehrt wurden. Allerdings existieren keine Zeugnisse, die eine solche These unterstützen.[1246] Die Stellung des Ares leitet sich daher nicht über eine lokale Kultbedeutung ab, sondern stützt

1242 Text und Übersetzung: A. Chaniotis. Chaniotis (1996) Vertragsdokument 7.

1243 Chaniotis tendiert zu einem Datum während des Lyttischen Krieges, da aus Angst das Bündnis mit Kreta und die deutliche Feindschaft mit Lyttos betont werde: Chaniotis, A., War in the hellenistic World. A social and cultural history (London 2005), S. 46f.; Chaniotis (1996) 195f.; vgl. Sporn (2002) 78 Anm. 468.

1244 Wie Scharff aber zu Recht andeutet, enthält der Vertrag aber auch Elemente zwischenstaatlicher Ordnung, wie dies auch im athenischen Ephebeneid der Fall ist: Scharff (2016) 314ff.

1245 Chaniotis (1996) 197f.; Sporn (2002) 79f.

1246 Sporn (2002) 80.

sich auf die Wertschätzung, die ihm und Aphrodite allgemein auf Kreta entgegen gebracht wurden.[1247] Demnach bedeutet ihre Position im Eid in erster Linie, dass sie, wie in anderen Verträgen auch, Wortbrüchige bestrafen und den Eid bezeugen sollten.[1248]

Erinnert man sich aber an den Zweck dieses Ephebeneides, dann mag sich eine weitere Erklärung für die Anwesenheit des Ares finden. In Athen gehörte Ares nämlich ebenfalls zu den göttlichen Zeugen. Vor ihnen legten die jungen Männer ihren Ephebeneid ab, damit ihren Kriegsdienst beendeten und symbolisch in das Erwachsenenalter hinübergingen.[1249] Der kriegerisch-militärische Charakter, der die Ephebeia generell auszeichnet, begründet Ares' Anwesenheit.[1250] Folglich repräsentiert Ares ebenso die kriegerischen Pflichten und Opfer, denen sich die Epheben und Bürger gegenübersahen.[1251]

D. Biannos

Ein Heiligtum des Ares dokumentieren zwei Asyliedekrete für Teos aus den Jahren 201 und 170 v. Chr. im kretischen Biannos.[1252] In den Schlusszeilen beider Inschriften wird nämlich explizit festgelegt, dass Kopien dieser Dekrete in dem lokalen *hieron* des Gottes aufgestellt werden, wie in den folgenden Auszügen deutlich wird:

IC I.vi.1. 10-11	[…] ἀναγράψαι δὲ κ[αὶ] τὸ δόγμα τόδ' ἐς τὸ ἰαρὸν τ[ῶ] Ἄρεος.	[…] aufzuschreiben und den Beschluss im Tempel des Ares (aufzustellen).
IC I.vi.2. 22-24	[…] ἀναγράψομεν δὲ τό τε πρότερον δόγμα ἐστάλαι λιθίναι καὶ ἀναθήσο- μεν ἐς τὸ τοῦ Ἄρεος ἱερὸν […][1253]	[…] werden wir aufschreiben den vorhergehenden Beschluss … und wir werden ihn im Tempel des Ares aufstellen.

Beide Dekrete erwähnen den *hieron* des Ares, sodass dessen Existenz außer Frage steht. Weil dort die Asyliedekrete und damit offizielle Dokumente verwahrt wurden, hatte Ares einen Tempel vor Ort und fungierte dann aufgrund dessen Archivfunktion wohl zu Recht auch als eine der zentralen Gottheiten von Biannos, vielleicht sogar als Schutzgottheit.[1254] Dies ist ungewöhnlich, weil Ares nämlich nur noch im ionischen Metropolis als eine zentrale Gottheit nachzuweisen ist.[1255]

1247 Chaniotis (1996) 69; Sporn (2002) 331f.
1248 Siehe S. 336–338.
1249 Chaniotis (2006) 64f.; Scharff (2016) 311f.
1250 Scharff (2016) 312f.
1251 Siehe S. 339.
1252 Vgl. Sporn (2002) 554; Gonzales (2004) 317; Perlman, P., Crete. In: Hansen/Nielsen (2004), S. 1154 s.v. *Biannos.
1253 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 317.
1254 Sporn (2002) 90; vgl. Gonzales (2004) 317: Er bezieht sich auf das Heiligtum des Apollon Delphidios in Knosos.
1255 Sporn (2002) 90 und Anm. 555.

Außergewöhnlich ist auch die Gründungsgeschichte des Ortes, die eng mit der örtlichen Aresverehrung und damit dem Tempel verknüpft ist. Sie geht angeblich aus dem Bericht des Grammatikers Stephanos von Byzantion hervor, der im frühen 6. Jh. n. Chr. ein Lexikon verfasst hat:[1256] Biannos sei der Ort, an dem Ares von den Aloaden Otos und Ephialtes gefangen und gefesselt worden sei – ein Mythos, der noch aus der Ilias bekannt ist.[1257] Diese Geschichte erkläre, warum der Ort der Bindung später den griffigen Namen Biannos (*Bia* – Gewalt) erhalten habe.[1258]

Wie der Fesselungsmythos und der örtliche Kult verbunden sind, ist Diskussionsgrundlage zweier unterschiedlicher Sichtweisen. Beide stellen einen Zusammenhang zwischen der Bindung und dem sogenannten Hekatomphonia-Fest her, das in Biannos gefeiert wurde und das Stephanos ebenfalls bezeugt hat. Pausanias erwähnt eine Tradition der *hekatomphonia* bei den Messeniern, welches diejenigen Kämpfer vollzogen, die hundert Gegner im Kampf bezwungen hatten.[1259] Eine solche Praxis steht nun in keiner Beziehung zu dem beschriebenen Mythos, sodass beide Sichtweisen eine andere Interpretation für das Fest der *hekatomphonia* entwickelt haben.

Die erste Sichtweise knüpft direkt an den Mythos an: Sie hält die Bindung des Ares für das Abbild eines Rituals, bei dem die Götter gefesselt wurden, um ihre Kräfte zum Wohle der Polis zu binden. Dementsprechend hätten die Einwohner von Biannos eine Statue des Ares rituell in Ketten gelegt, damit seine Kraft den Ort nicht verlasse oder im Gegenteil sogar verheere.[1260] Für diese These spricht ein ähnliches Ritual im kleinasiatischen Syedra, bei dem die Bewohner die Statue des Gottes fesselten, damit ihre Heimat nicht geplündert wird. Berechtigt ist allerdings der Einwand, dass es bis auf den Mythos keine Indizien für ein solches Ritual vor Ort gebe, zumal es kaum mit dem Sinn der *hekatomphonia* in Einklang zu bringen ist.[1261]

Die andere Sichtweise vermutet deshalb hinter dem Fest einen Initiationsritus der örtlichen Epheben. Der Grammatiker Stephanos dokumentiert nämlich eine lokale Erinnerung, dass einer der Stadtgründer von Biannos ein Kouret, ein kämpferischer Daimon, gewesen sei.[1262] Ferner schildert ein bithynischer Mythos, ein Kriegsdaimon habe Ares den Waffentanz und die

1256 Steph. Byz. s.v. Βιέννος.
1257 Hom. Il. 5.385–91.
1258 Servius Honoratius notiert in seinem Kommentar über Vergils Aeneas den Riesen Otus; Serv. Aen. 3.578. Daraus wurde gefolgert, dass es sich bei erwähntem Ort um Biannos handeln muss: Sporn (2002) 90. Trifft dies zu, dann unterstreicht es die Verbindung der Fesselungsgeschichte mit Biannos.
1259 Paus. 4.19.3.; vgl. Gonzales (2004) 317f. Auch für Athen und Lemnos ist ein solches Fest überliefert: Pritchett (1979) 207–208.
1260 Gonzales (2004) 318f.
1261 Sporn (2002) 90 und Anm. 558.
1262 Stephanos von Byzantion lebte in der Zeit Justinians um 500 n. Chr: vgl. Gärtner, H. J., DNP 11 (Stuttgart 2001), Sp. 959–9 s.v. Stephanos [7].

Kriegskunst gelehrt. Kombiniert man die Elemente beider Mythen, dann sei es wahrscheinlich, dass Ares in Biannos womöglich von einem Koureten in die Kunst des Krieges initiiert wurde. Während des Festes hätten nun die Epheben von Biannos diesen Ritus symbolisch wiederholt. Weil die Heiligtümer, in denen kretische Epheben ihre Riten vollzogen, zudem meist extraurban lagen, wird eine solche Lage auch für den Tempel des Ares angenommen.[1263]

Man darf allerdings nach der Kompatibilität der beiden Mythen fragen, da sie aus weit auseinanderliegenden Regionen – Kreta und das im nördlichen Kleinasien liegende Bithynien – stammen, zumal Stephanos aus großer zeitlicher und räumlicher Entfernung berichtet. Dennoch gibt es für beide Sichtweisen Gründe anzunehmen, dass sie zutreffen. Denn die Beteiligung des Ares an der Ephebeia ist in Athen wie Dreros belegt. Darüber hinaus wurde seine Verbindung zu Kriegern schon mehrfach betont.[1264] Zugleich ist aber auch die rituelle Fesselung von Göttern mehrfach bezeugt und davon mindestens einmal für Ares.[1265] Beide Riten könnten ihren Platz im lokalen Areskult gehabt haben, doch sind die Befunde zu gering, um sie sicher dem Fest *hekatomphonia z*uordnen zu können.

Somit bleibt nur festzuhalten, dass Ares eine oder sogar die zentrale Gottheit von Biannos war und ihm zu Ehren ein Fest namens *hekatomphonia* gefeiert wurde. Offen bleibt jedoch, wie das Fest begangen wurde.

E. Lato/Olous

Ein weiteres Heiligtum des Ares befand sich im Tal, in dem heute der Ort Sta. Lenika liegt, an der Grenze zwischen den ostkretischen Poleis Lato und Olous. Zwar standen dort bereits in geometrischer Zeit ein Heiligtum und ein Herdaltar der Aphrodite, wie archäologische Befunde andeuten, doch bricht danach die Kultaktivität ab.[1266] Die althistorische Forschung vermochte dennoch ein deutliches Bild der Geschichte des Heiligtums in hellenistischer Zeit zu zeichnen.

Gegen Ende des 2. Jh. v. Chr., lässt sie sich anhand archäologischer und epigraphischer Befunde rekonstruieren. Damals setzte eine rege Bautätigkeit ein, in deren Folge auf der Fläche des alten Aphroditeheiligtums ein Tempel mit zwei *cellae* errichtet wurde, die durch eine Zwischenwand voneinander getrennt waren und der nun nach Osten orientiert war.[1267] Überspannt wurde der Tempel von einer Vorhalle mit einer Eingangstür. Von diesem Vorraum aus konnte

1263 Sporn (2002) 90.
1264 Siehe S. 339f.
1265 Siehe S. 38, 303f.
1266 Bousquet, J., Le temple d'Aphrodite et d'Arès à Sta Lenika. BCH 62 (1938), S. 386–408, hier: 386f.; Sporn (2002) 68f. und Anm. 376.
1267 Sporn (2002) 69; Gonzales (2004) 293f.

man dann die getrennten *cellae* betreten. Eine Inschrift an der linken Türwandung erwähnt ferner Restaurationen für den Tempel des Ares, sodass die südliche Cella wohl zu Recht Ares geweiht war.[1268]

Bevor wir uns dem epigraphischen Befund zuwenden, gilt es zuerst terminologische Schwierigkeiten auszuräumen. Es existieren nämlich unterschiedliche Bezeichnungen des Tempels, was zur Verwirrung über den Standort und den Zustand des Heiligtums im 2. Jh. v. Chr. beigetragen hat. Das Tal, in dem das Heiligtum und weitere Temene für andere Götter lagen, trug in der Antike wohl den Namen Dera. In einem Vertrag zwischen Lato und Olus werden allerdings die Grenzsteine des sogenannten Aphrodisions, das mit dem alten, gefundenen Heiligtum gleichgesetzt wird, und die Grenzsteine des Heiligtums von Dera voneinander getrennt. Demnach sei ein weiteres Aresheiligtum zu suchen, das vor der Zusammenlegung existiert habe.[1269] Da eine solche Trennung den Angaben in den Inschriften widerspricht, die explizit einen gemeinsamen Tempel erwähnen, ist dieser zu Recht mit dem gefundenen Bauwerk gleichzusetzen. Wahrscheinlich wurde das einstige Aphrodision zugunsten eines gemeinsamen Tempels ersetzt. Dies erklärt dann auch die Abweichung in den Inschriften. So verläuft die Grenze entlang des alten Aphroditeheiligtums und weiter am Rand der Temene des Heiligtums in Dera, sodass das Aphrodision nur als das bedeutendste Heiligtum innerhalb des Bezirks von Dera hervorgehoben und deshalb gesondert erwähnt wird.

Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass diese Verwirrung durch eine weitere, alternative Ortsangabe noch anwächst, da das Heiligtum epigraphisch als das des Ares identifiziert wird. Diese Bezeichnung entstand wahrscheinlich während des Konflikts, der zwischen Lato und Olus in den Jahren 118 und 113 v. Chr. um das Heiligtum ausgebrochen war. Der Krieg sei sogar für die gestiegene Bedeutung des Ares verantwortlich, da er den Konflikt als Gott schließlich zugunsten des Besitzers beeinflusst hätte.[1270]

Eine Inschrift aus Lato dokumentiert den neu gebauten, hellenistischen Tempel im großen, heiligen Bezirk von Dera. Dort legte die sogenannte Eunomia (Z.2) über den Neubau eines Tempels Rechenschaft ab:

IC I xiv 2	[Δ]αμάτριος Κίλικος καὶ ά σύν αὐτῷ Εὐνομία ἐπι τῶι ἀφιδρύματι τὸν ναὸ- ν τῶ Ἄρεος καὶ τᾶς Ἀφροδίτας ἐποίησαν, ἐπε- σκεύωσαν δὲ καὶ τὸν λάκκον καὶ τὸν περίπατ- ον καὶ τῶι τας χειάς. καὶ ἀπο μέριος τὸν χορὸν ἔχουσαν Δαμάτριος Κίλικος, Πο- λύτιμος Θαρσυφάνιος, Θίων Δαμοχάριος.	Damatrios, Sohn des Kilix, und mit ihm die Eunomia für die Nachbildung, errichteten den Tempel des Ares und der Aphrodite, und sie statteten die Zisterne und den Weg und die Grube (der Schlange) aus, und sie legten den Tanzboden auf eigene Kosten aus; Damatrios, Sohn des Kilix, Polytimos, Sohn des Thrasy-

1268 Sporn (2002) 69.
1269 Effenterre, H. van, «Querelles crétoises». REA 44 (1942), S. 31–51, hier: 47; vgl. Sporn (2002) 69 und Anm. 391.
1270 Sporn (2002) 71.

Ἀντιπάτας Πύρωνος, Θϊοκλῆς Φύλακος. Ἐνίπας Μναοτίωνος,
Τύμων Κορύπτα, Πάγων Πάγωνος τῶ Θιοφείδιος, Πάγων Εὐθύφρονος.
vacat.[1271]

phanes, Thion, Sohn des Damocharios, Antipas, Sohn des Pyron, Thiokles, Sohn des Phylax, Enipas, Sohn des Mnastion, Tymon, Sohn des Korupta, Pagon, Sohn des Pagon, Sohn des Thiopeides, Pagon, Sohn des Erthyphron.

Der Bericht listet diverse Maßnahmen auf: Ein neuer Tempel für Ares und Aphrodite wird errichtet, der wiederum mit einer Zisterne, einem Weg, einer Kammer sowie einem „Tanzboden" ausgestattet wurde. Der Bericht schließt wohl mit den Namen der Männer, die in der Eunomia, dem zuständigen Gremium, tätig waren und sich demnach finanziell an den Arbeiten beteiligten.

Eine Kontroverse entbrannte um die Datierung dieser Inschrift. Eine erste Sichtweise nimmt an, dass man die Arbeiten erst realisiert habe, nachdem ein knosischer Schiedsspruch 115 v. Chr. den Konflikt zwischen Lato und Olous beendet hatte, den beide Poleis insbesondere um das Heiligtum nahe Dera geführt hatten. Eine andere Sichtweise ordnet die Umbauarbeiten in die Jahre zwischen 110/9 v. Chr. ein. Eine Inschrift von 118. v. Chr. deutet jedoch zu Recht an, dass das Heiligtum der Götter in Dera zu diesem Zeitpunkt schon existiert hat, weil dort die Kopie eines anderen Vertrags aufgestellt wurde. Die Baumaßnahmen wurden demnach wohl vor 121 v. Chr. beschlossen, da es unwahrscheinlich ist, dass Lato während des Krieges mit Olus Ressourcen für einen Neubau bereitgestellt hat.[1272]

Auffällige Elemente sind vor allem die Grube der Schlange sowie die Tanzfläche. Bislang wird angenommen, dass die Schlangengrube Teil des alten Aphrodisions war und somit in ihren Kult einbezogen war.[1273] Allerdings steht die Grube möglicherweise auch mit Ares in Verbindung. Immerhin werden zwei Geschöpfe des Ares als Drachen oder Schlange bezeichnet.[1274] Die „Tanzfläche" mag einen Raum umschreiben, in dem Rituale, die Musik und Tanz beinhalten, abgehalten wurden.[1275] Vielleicht fanden dort aber auch Kampftänze statt, die mit der Kultpraxis des Ares auf der Peloponnes verbunden werden.[1276]

In den folgenden Jahren beendete die Vermittlung der Knosier und der Römer den Konflikt zwischen Lato und Olus, woraufhin das Heiligtum von Dera an die Polis Lato fiel. Nach den Jahren des Krieges waren Ausbesserungsarbeiten an dem Heiligtum notwendig, wie dieses Zeugnis aus dem Jahre 113/2 v. Chr. dokumentiert:

1271 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 338f.
1272 Sporn (2002) 71.
1273 Sporn (2002) 72; Gonzales (2004) 340.
1274 Das gilt für den δράκων in Theben und in Kolchis: Apollod. bibl. 3.22; Eur. Phoen. 657–675, 930–941; Apoll. Rhod. 2.404–405.
1275 Gonzales (2004) 340.
1276 Vgl. Gonzales (2004) 339f.

SEG XX-XIV 919	A	[θιοί· ἀγαθᾶι τύχαι].	Götter! Gutes Glück!
		[ἐπὶ τῶν Ἐχανορέων κοσμιόντων]	Als die Echanoreis Kosmoi waren. Die Stadt baute den Tempel der Aphrodite wieder auf bis zum Dach sowie den Türsturz des Tempels des Ares und die Tür und die Seitentür: Dies waren die Kosmoi: …-on, Sohn des Eumelos Apellas, Sohn des Pollias, Kleptonymos, Sohn des Polytimos, Thiopheidos, Sohn des Agalytos, Sohn des Buschos, Telon, Sohn des Hiaron, Buschos, Sohn des Prthokles, Bouarion, Sohn des Sosimenes, Polytimos, Sohn des Klytonymos war Sekretär. Dioskourides, Sohn des Kleon.
		[ἀ πόλις ἐπωικοδ]όμη[σε τὸν ναὸν τᾶς]	
		[Ἀφροδίτα]ς ἄχρι ἐπ[ὶ] τὰν [ὀροφὰν]	
	5	[καὶ τῶ ναῶ τῶ] Ἄρεως τὸν κα[ταλοσέα],	
		[τὰν] θύραν καὶ τὰν θυρίδα· ἐ[κόσμιον οἵδε]·	
	I.7	….ων Εὐμήλω,	
		[Ἀπελλ]ᾶς Πολλία,	
		Κλητώνυμος Πολυτίμω,	
	10	Θιοφείδης Ἀγαγλύτω Βύσχω,	
		Τήλων Ἰάρωνος,	
	II.12	Βύσχ[ο]ς {²vac.}² Ὀρθοκλεῖος,	
		Βο[υα]ρίων Σωσιμένιος,	
		γραμμα[τ]εὺς Πολύτιμος Κλητωνύμω,	
	15	{²vac.}² [Δι]οσκουρίδας Κλέωνο[ς].[1277]	

Offensichtlich wurde nacheinander an verschiedenen Teilen von Ares' *cella* gearbeitet. Erst restaurierte man die Fenster, die Türen und den Giebelsturz, dessen Überreste bei Ausgrabungen gefunden wurden. In den Folgejahren initiierten die Latier dann weitere Maßnahmen, um beide Tempel zu restaurieren: 112/1 v. Chr. reparierte man wohl die beschädigten Mauern, errichtete zudem die Vorhalle samt Dach und baute eine Eingangstür ein. Die Arbeiten endeten dann im Folgejahr, in dem dann auch die Umfassungsmauer oder der Gehweg erneut wurden.[1278]

Der Konflikt der beiden Städte zeigt die hervorgehobene Bedeutung, die das Heiligtum bei Dera für sie hatte,[1279] denn sonst hätte man nicht dermaßen erbittert darum gestritten. Die umfangreichen Baumaßnahmen unterstreichen ebenfalls die Wichtigkeit des Kultes für beide Poleis. Dass das Heiligtum in den Dokumenten, die mit dem Schiedsspruch verbunden sind, zudem Heiligtum des Ares genannt wird, hebt seine Bedeutung gegenüber Aphrodite hervor, sodass er ihr, wie Sporn annimmt, womöglich in hellenistischer Zeit den Rang abgelaufen hat.[1280] Ferner exemplifiziert dieses gemeinsame Heiligtum wiederum die bekannte Kultgemeinschaft zwischen Ares und Aphrodite.

Die religionsgeschichtliche Stellung des Ares in Dera mag sich auch über bereits bestehende Kultsymbiosen beider Götter erschließen lassen. Die ebenfalls grenznahen Kultstätten in Argos und Tegea deuten an, dass sie auch hier als grenzschützende Gottheiten fungierten, zumal das Heiligtum explizit im Grenzverlauf als Kennzeichen bestimmt wird. Da sie alle nahe einer Grenze in der *chora* lagen, sollten beide Götter die Grenzen sichern, den Wohlstand fördern und bewahren.

1277 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 340f.
1278 IC I xvi 31.
1279 Tremblay (2012) 54f.
1280 Sporn (2002) 71.

Eine weitere Beziehung zu Ares stellt ein Grabepigramm aus Lato her. Es berichtet in der 2. Person Singular von den Taten des Bürgers Aichmaios (Z.1). Gepriesen werden seine kämpferischen Qualitäten, sein vorbildhafter Einsatz für die Heimatstadt Lato und der Ruhm, dessentwegen man sich an ihn erinnert:

Peek (1977) 65 (1).	[Αἴχμαιε] |	Aichmaios. Sohn des Kletonymon?, sei gegrüsst!
	[Κλητ]ω[νύ]μω |	
	[χ]αῖρ[ε]. |	
	[ἔσ]τας μυρί' ἐπακ[τός, ὅ]τ' ἐς κρίσιν ἤλυθε ῥ[ώμα] |	Du tratest unzählige Male an, herbeigerufen zu den Frontkämpfern, trefflicher Aichmaios, wenn es auf die Kraft des Armes ankam; du tratest mit unerschütterlichem Mut an zu rüstigem Kampf, den Gegnern den Tag der Freiheit entreißend. Nachdem du für die Heimat deinen mächtigen Körper eingesetzt hast in den Wettstreiten des Ares, Sproß lanzenkühner Väter, bist du, wie einst dein Vater Kleitonymos, bei den Bürgern ein Gegenstand bewundernden Nacheiferns, da du Glanz gebracht hast über die Vaterstadt Lato. Denn wenn jetzt auch des Toten Leib unter der Erde liegt, wird doch dein Ruhm im Vaterland ewig dauern.
	[χειρ]ός, ἄριστ' Αἴχμα[ιε], ἀνδράσι γ' ἀγχιμάχαις· |	
	<ἔ>στας ἀτρέστωι σὺ[ν λ]ήματ[ι] θοῦρον ἐς ἀλκάν, |	
	ἀντιπάλων στερ[έσ]ας ἆμα[ρ] ἐλ̣ευθερίας· |[5]	
	[που]λύ γ' ὑπὲρ πάτρ[α]ς ἐπιδοὺς ἐν [Ἄρ]ηος ἀμίλλαις |	
	[σῶμα], δοριθρασέω[ν κ]οῦρε γεγὼς πατέρων, |	
	[ὥς ποκ]α σεῖο πατ[ὴρ Κ]λητώνυμος ἐ̣[σ]σὶ κατ' ἀστού[ς] |	
	[ζῆλος, ἐ]πεὶ Λατ[ὼ πα]τρίδ' ἐπαγλ[ά]ϊσας· |	
	[εἰ δὴ γὰρ] καὶ σῶμα κατὰ χθον[ό]ς ἐ[σ]τι θανόντο[ς], |	
	[δόξα σοι] ἐμ [πάτραι γ' ἔ]σσεται ἀέναος.[1281]	

Den Respekt seiner Mitbürger erwarb er sich durch seine kämpferischen Leistungen im sogenannten ἐν [Ἄρ]ηος ἀμίλλαις, eine Wendung, die noch zu diskutieren ist.

Für eine Datierung werden zwei Möglichkeiten in Betracht gezogen: Eine erste verortet das Epigramm in die Jahre um 120 v. Chr., als zwischen seiner Heimatstadt Lato und Olus ein Krieg ausbrach, in dem Aichmaios sich womöglich im Aufgebot der Polis ausgezeichnet hat. Drei auffällige Charakteristika weisen allerdings zu Recht auf ein früheres Datum um 100 v. Chr. hin: die nachlässige Ausarbeitung der Inschrift, die deutlichen Übertreibungen und die beständige Verwendung des Partikels *γε*, die für kretische Inschriften dieser Zeit üblich sind.[1282]

Insbesondere das übertriebene Lob des Aichmaios als Krieger und Bürger ist bemerkenswert, zumal es dadurch unterstrichen wird, dass seine Todesumstände ungenannt bleiben. Gemäß dem hier durch die kämpferischen Qualitäten evozierten Aristieideal erwartet man für Aichmaios einen ruhmreichen Tod in der Schlacht, doch wird nichts dergleichen erwähnt. Stattdessen mag er an Altersschwäche oder an einer Krankheit verstorben sein.[1283]

Der Inschrift hebt den Ruhm des Verstorbenen im sogenannten (ἐν) [Ἄρ]ηος ἀμίλλαις hervor. Ares wird hier folglich als Genitivattribut mit dem Terminus *amíllais* verflochten. Damit

1281 Text und Übersetzung: Peek, W., Kretische Vers-Inschriften II. ArchClass 29 (1977), S. 64–85, hier: 64f.
1282 Peek (1977) 64ff.
1283 Ebd.

drückt der Verfasser zweierlei aus: entweder Wettkämpfe zum Test der kämpferischen Fähigkeiten oder das Aufeinandertreffen auf dem Schlachtfeld.[1284] Ersteres ist nicht zwingend aus dem Text heraus zu erkennen, ist aber aufgrund anderer Verbindungen des Ares mit dem ähnlichen Terminus ἀγών denkbar. Letzteres ließe sich nur aus dem Konflikt zwischen Lato und Olus folgern. Da er sich bei diesen „Wettstreiten" mit seiner Körperkraft für seine Heimat einsetzte (Z. 7, 8), ist anzunehmen, dass es sich um einen metonymischen Terminus für eine Schlacht handelt, zumal der Autor mit *ἐν [Ἄρ]ηος ἀμίλλαις* auf Ares zentrale Bedeutung verweist: dem Kampf auf dem Schlachtfeld. Da man eine Schlacht aber auch als Test kämpferischer Fähigkeiten interpretieren kann, sind beide Interpretationen möglich.[1285]

G. Itanos

Leben und Tod eines gewissen Leon thematisiert dieses Grabepigramm aus dem 1. Jh. v. Chr., welches in der Polis Itanos, im äußersten Nordosten von Kreta, gefunden wurde. Aus zwei Perspektiven – Abschnitt A in der 3. Person und B in der 2. Person Singular – werden seine Leistungen betont und sein Tod betrauert:[1286]

GVI 1918

[ἄξιο]ν οὐνόματος φοβεσάνορα θυμὸν ἐν α[στοῖς] |
[ε]ἶχε Λέων Θέννα κοῦρος ἀριφραδέος, |
ὃν τέκεν ἀ περίφρων Δαματρία εὐπατέρεια |
ἀγλαΐαν πάτραι, χάρμα δὲ συνγενέσιν, |
οἳ καὶ τρὶς τόσον ἄχθος ὑπὸ σπλάνχνοισιν ἄ[λαστον] |
εἴλκυσαν εἰς Λάθας ἐρχομένου θάλαμον. |
Νύμφαι δ' Ὑδριάδες καὶ ὀμέστιος οὔρεσιν Ἀχώ, |
τοξότα δίζηνται σὰν σκυλάκων τε βοάν. |

οὐ δορί με δμα[θέ]ντα [κατὰ κλόνον] ἔκτανε[ν] Ἄ[ρης] |
φοίνιος ἀντιπάλοις εἰς ἔριν ἐρχόμενον, |
ἀλλὰ Τύχη μ' ἔσφηλε νόσωι παραδοῦσα κραται[ά]. |
καὶ λείπω θαλάμους ὀρφανικοὺς γονέων, |
κοὐκέτι τοξοσύναισι χαρεὶς διὰ λισσάδα πέτραν |
θωΰξω σκυλάκων τερπνὸν ἀγαλλόμενος, |
λυπρὰ δὲ πένθεα ματρὶ κασιγνήταισί τε δισσαῖς |
καὶ Θέννα γενέται πένθος ἄλαστον ἀεί, |
νήπιον ἐν θαλάμοισιν ἔχων βρέφος ὀρφανὸν ὥς τις |
Σειρὴν τειραμένα<ν> πολλάκις ἐξ στόματος. |
- ἀλλ' Ἄϊδα λυπηρέ, καὶ εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, |
παῖδα Λέωνα οἴκων τάξον ἐπ' εὐσεβέων.[1287]

Eines seines Namens würdigen, Männer abschreckenden unter den Bürgern besaß Leon, der Sohn des ausgezeichneten Thennas, den die umsichtige Damatria gebar, die Tochter eines berühmten Vaters, zur Zierde für die Heimat und zur Freude für seine Verwandten, die in ihren Herzen eine dreimal so große, unerträgliche Last trugen, als er ins Gemach der Lethe ging. Die Wassernymphen und die in den Bergen beheimatete Echo suchen, Bogenschütze, dein und der Hunde rufen.
Nicht mit dem Speer bezwang und tötete mich der blutrünstige Ares im Schlachtgetümmel, als ich zum Kampf gegen die Feinde antrat, sondern die schreckliche Tyche brachte mich zu Fall, indem sie mich einer Krankheit überließ. Ich lasse das Haus der Eltern verwaist zurück, und nicht mehr, am Bogenschießen mich freuend, rufe ich zwischen glattem Fels, mich an meinen Hunden erfreuend. Schlimmes Leid wird der Mutter und den beiden Schwestern zuteil, und dem Vater Thennas wird immer unerträgliches Leid zuteil. Ein unmündiges Kind

1284 LSJ s. v. ἄμιλλα.
1285 Siehe S. 308–317.
1286 Christian (2015) 128f.
1287 Übers.: T. Christian. Christian (2015) 128f.

habe ich in den Gemächern, ein verwaistes, das, wie eine Sirene, sich oft verzehrt (durch Rufen) aus dem Mund. - Aber schrecklicher Hades, magst du auch unbezwingbar sein, gib meinem Sohn Leon einen Platz unter den Frommen.

Während im ersten Teil (A) insbesondere die Herkunft des Leon und seine Fähigkeiten als Jäger geschildert werden, dominieren im zweiten (B) die Todesumstände und der Ausdruck der Trauer. Explizit wird beschrieben, Ares habe Leon nicht mit dem Speer im Gefecht getötet. Stattdessen fiel der Jäger einer Krankheit zum Opfer. [1288]

Dementsprechend trägt hier Tyche, Göttin des Schicksals, die Schuld und nicht Ares (B.1, οὐ δορί με δμα[θέ]ντ[α κατὰ κλόνον] ἔκτανε[ν Ἄρης] φοίνιος).[1289] Dass der Gott allerdings als Akteur in der Schlacht genannt wird, unterstreicht zwei Aspekte: Erstens deutet seine Erwähnung darauf hin, dass Leon ein Tod im Krieg durchaus realistisch war. Demnach mag er zuvor als Bürgersoldat sein Leben riskiert haben. Zweitens lässt die Formulierung vermuten, dass die Intervention des Ares üblicherweise zum Tod führen mochte.[1290] Auf diese Gefährlichkeit des Gottes zielt wohl zudem das bereits diskutierte epische Epitheton φοίνιος ab, denn der Beiname knüpft an einen verbreiteten Topos der Gottheit an.[1291]

H. Gortyna

Die süd-mittelkretische Polis Gortyn(a) gehörte zu bedeutendsten Mächten Kretas, die in römischer Zeit sogar zum Sitz der Provinzregierung aufstieg. Im 2. Jh. v. Chr. etablierte sich die Polis neben Knosos als zweitstärkste Kraft im innerkretischen Konkurrenzkampf.

In dieser Zeit erinnerte der Kreter Pyroos mit einer Inschrift an seinen Ruhm im Ἄρεος φυλόπιδος. Dort erwähnt er eine Weihung als Zeichen seines Dankes den ägyptischen Gottheiten Sarapis und Isis seine Ausrüstung (Z.3). Wahrscheinlich handelte es sich um seinen Schild und seine Waffen:

Martínez Fernández 6	ὁ Κρὴς εὖρε Πύροος με καὶ ἀ|μφ' ὤμοις διφά<ρ>ετον | τόξον ἑλὼν Ἄρεος ἤπτ|ετο φυλόπιδος. | εὖρε δ' ἄρα πρόβλημα χρ|οὸς καὶ τεῦχος ὀιστῶν | ὁ θρασὺς Ἐρταίων φέρ|τατος ἐν προμάχοις, |[5] ἐξ οὗ πᾶσα φοβεῖ με νέ|ων ὠκύδρομος ἵβη. | σοὶ δὲ Σάρ̣απι καὶ Ἶσι δῶ|ρον ὑπὸ προδόμωι | θῆκε μνημόσυνόν με Π|[ύ]ρως σοὶ τόνδ' ἐπὶ νίκης | πολλάκις ἐκ πολέμων | κῦδος ἀηράμενος. |[1292]	Der Kreter Pyroos hat mich erfunden und mit dem Bogen der doppelten Köcher auf den Schultern zog ich in das Gebrüll des Ares. In Wahrheit haben ein Schild und ein Köcher den furchtlosen Kreten erfunden, den Besten unter denen, die in der ersten Reihe kämpften, und seitdem fürchten mich alle jungen Agilen im Rennen. Euch, Sarapis und Isis, weihte mich

1288 Vgl. Christian (2015) 128f.

1289 Tyche (wie die Moiren) erhielt auch in anderen Inschriften Schuldzuweisungen für den Tod von Personen: SGO 08.01.46, IG XII 9 293.

1290 Ähnliche Intentionen scheint das Epigramm des Menophantos aufzuweisen, wo Ares in diesem Fall nicht die Schuld zugewiesen wurde: SGO 08.01.48.

1291 Vergleichbare Zuweisungen formuliert Euripides: Eur. Phoen. 1006.

1292 Übersetzung orientiert sich an: Martínez Fernández (2006) 75f.

Pyroos hier, unter der Halle des Tempels, als Erinnerung an die ruhmreichen Schlachten.

Die Götter, denen er die Waffen weiht, sind ägyptisch. Deshalb wird angenommen, dass Pyroos ein Söldner im Dienst der Ptolemaier war, zumal im veranschlagten Zeitraum enge Beziehungen zwischen Gortyna und Ägypten bestanden:[1293]

Berechtigterweise haben die Kommentatoren einen beträchtlichen Anteil an epischer Terminologie in der Inschrift festgestellt.[1294] Dies gilt insbesondere für den epischen Genitiv Ἄρεος, der hier mit dem Terminus φυλόπιδος verbunden ist. Letzterer beschreibt in Kombination mit Ares einen Kampf, ähnlich wie das in der Ilias genutzte *molos areos*.[1295] Dementsprechend zog Pyroos in einen Kampf des Ares. Da φυλόπιδος bereits ein Synonym für den Begriff ist, wäre der Gott nicht metonymisch aufzufassen, sondern als Personifikation des Krieges und der kriegerischen Gewalt. Womöglich rekurriert der Verfasser auf die bekannte Iliasszene, in der Ares eine Schlacht initiiert, und unterstreicht so seine umfassende Bildung.

Eine zweite Inschrift aus Itanos steht mit der betrachteten wahrscheinlich in direktem Zusammenhang. Dafür sprechen drei Aspekte, die sich auffälligerweise in beiden Inschriften gleichen: der rekonstruierte Name des Weihenden, Pyroos, die Götter, Isis und Sarapis sowie der veranschlagte Zeitraum in der 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.:

Martínez Fernández 7

[σῶν μεγάλων ἀρετῶν χάριν, Ἶ]σι πλουτοδότειρα, |
[ἀντιδιδοὺς ὁ Κρης ἵδρυσ]εν] Πύροος |
[- - εὐξάμενος - -πήχ]εα τόνδε κολοσσό[ν] |
[στήσας – ⏑⏑– κίονος ἐ]ν κορυφῆι. [5]
[ἦ κίνδυνος ὄρωρε καὶ ἄμμιν], ὅτ' ἤλυθ' ἐναργέ[ς] |
[ἔχθος ἔχων Συρίας Ἀντίο]χος βασιλεύς |
[σὺν στρατῶι –⏑⏑– μέγαν ἐς] πόρον Ἄρηι θυίω[ν] |
[ἠδὲ - - - - - - - - - - -]ων Μερόπων |
[καὶ μετέπειτ' ἐπέπλευσε Κύ]προν περικαλλέα
νᾶσ[ον]. |[10]
[σὰ δέ, θέαιν', ἀρετὰ δεινὸ]ν ἔλυσε χόλον |
[Ἀντιόχου, πρὸς ἔριν Ῥωμ]αίων τῶν Πτολεμ[αίων] |
[κλεινὰ μετ' αἰχμητῶν δούρατα] θηξαμένων. |
[εἰ δ' ἐσμέν σοι νῦν εὐγνώ]μονες, ἀντιδιδο[ίης] |
[ἡμῖν ὕστερον αὖτ' ἄλλοτέ π]ου χάριτα. |[15]

[Καλλι]δάμω. |
[ἐν φόβωι ἦσαν ἅπαντες, ἐπ' ἀκ]ροτάτου δ' ἐβεβ[ήκει] |
[κίνδυνος, δεινὸν δ' ὦρσαν] Ἐνυάλιον |
[Αἰγύπτου βασιλῆες ἐπώ]νυμοι ἐκ πτολέ[μοιο] |
[καὶ κλυτὸς Ἀντίοχος νεῖ]κος ἀηράμενοι. |[20]
[ἐς δὲ κρίσιν καὶ ἴκαν' ἀμῶν πόλ]ις· εἷς δ' ἀπὸ Νείλ[ου] |
[ἤγαγεν Ἀντιγένης πληθὺ]ν ἀγειρόμενο[ς]. |
[μισῶν ἀλλὰ Σάραπις ἀεὶ π]ολύδακρυν Ἄρ[ηα] |
[αὐτὸς ἐνωπαδίως παῦσεν] ἔριν στυγεράν. |
[Ἀντιγένην μὲν δᾶμος ἐπήι]νεκε, σοὶ δέ, Σάρα[πι], |[25]
[τάνδε Πύρως ἀνέθηκ' εἰκόνα ἐπ]ευξάμενος.[1296]

Oh Isis, Spenderin des Reichtums, entsprechend der Gunst Deiner großen Dienste, hat der Kreter Pyroos, um die Gunst zu vergelten, ... gemäß einem Versprechen, diese Statue von ... aufgestellt, auf dem Gipfel der Säule. Wahrlich gerieten wir in große Gefahr, als König Antíochos, deutliche Anzeichen von Feindschaft zeigend, mit seinem Heer nach Syrien kam – v v – in großen Schritten tief hinein in den Ares, den erregten, … ins Gebiet (?) der Méropes … und nachher segelte er zur wunderschönen Insel Zypern. Aber Dein großzügiges Verhalten, oh Göttin, beruhigte den schrecklichen Zorn des Antíochos, nach scharfem Kampf mit seinen berühmten Lanzen, die Römer zusammen mit den Ptolemäern, kriegerischen Lanzenreitern. Wenn wir uns jetzt dankbar dir zeigen, bitten wir unsere Dienst in der Zukunft erneut zu belohnen.

(Pyroos), Sohn des Kallidamos.
Alle waren eingeschüchtert, die Gefahr erreichte den höchsten Punkt. Die Könige von Ägypten, gerufen mit dem gleichen Namen wie der mächtige Enyalios, und der illustre Antíochos, starteten einen grausamen Krieg

1293 Gortyn(a) und das ptolemäische Ägypten waren zumindest zeitweise verbündet: Chaniotis (1996) 16.
1294 Martínez Fernández (2006) 75f.
1295 Siehe S. 52.

nach einer provozierten Konfrontation. In dieser Situation litt auch unsere Stadt. Einer brachte vom Nil, Antígenes, Truppen nach, die er rekrutiert hat. Aber Sárapis, mit seinem ewigen Hass auf Ares, er, der reichlich Tränen provozierte, hat dem schrecklichen Konflikt auch ein Ende gesetzt. Das Dorf hat Antígenes gewürdigt, und zu Deiner Ehre, oh Sárapis, hat Pyroos diese Statue wie eine Weihgabe getragen.

Wiederum weihte Pyroos den Göttern Isis und Sarapis eine Statue, doch werden diesmal seine erneuten Kriegserfahrungen ausführlich beschrieben. Dafür nutzt der Verfasser zweimal den Terminus Ares: einmal Ἄρηι θυίω[ν] (Z.7), einmal πολύδακρυν Ἄρηα (Z.22).

Sofern die Rekonstruktion korrekt ist, tragen die erwähnten Namen Ptolemaios, Antiochos und Syrien zur genaueren Datierung der Inschrift bei. Erwähnt wird nämlich ein Krieg zwischen Antiochos und Ptolemaios in Syrien, in dem auch die Ῥωμαίων (Römer) eine Rolle spielten. Man darf zu Recht annehmen, dass es sich um den 6. Syrischen Krieg handelt, in dem Antiochos IV. die Ptolemäer beinahe bezwungen hätte. Ein römisches Ultimatum zwang ihn 168 v. Chr. jedoch dazu, ohne Beute und somit ergebnislos heimzukehren.

Ares wird in der Inschrift sogar zweimal erwähnt: in Zeile 7 als Ἄρηι θυίων und in Zeile 22 als πολύδακρυν Ἄρηα. Für die Formel Ἄρηι θυίων existiert im Befund keine direkten Parallelen, doch deutet es eine Art Kampfraserei an. Es wäre ein Sinnbild, das auch aus den Epen und den Tragödien bekannt ist.[1297] Die Junktur πολύδακρυν Ἄρηα ist hingegen direkt aus der epischen Terminologie entnommen worden und umschreibt das Leid und die Trauer, die eine Schlacht bei den Angehörigen bewirken.[1298] Dementsprechend ist Ares hier erneut als personifizierte Kraft des Krieges aufzufassen, deren Handeln Zerstörung und Leid über die Menschen bringt. Warum allerdings Sarapis in derselben Zeile (Z. 22) einen ewig währenden Hass auf Ares hegt, wird nicht sofort deutlich. Man mag aber spekulieren, dass Sarapis[1299] als Heil-, Fruchtbarkeits- und im allgemeinen Schutzgott der Ptolemäer den Frieden repräsentiert und Ares an dieser Stelle als der vernichtende und tränenschaffende Krieg „diffamiert“ wird, wie schon in anderen Inschriften ersichtlich wurde.

1296 Übersetzung orientiert sich an: Á. Martínez Fernández.
1297 Zerstörung und Raserei: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.760-762, 5.831, 5.844; Aischyl. Sept. 340–344, 497–498.
1298 Tyrt. 8D. 1–8; siehe S. 168f.
1299 Haase, M., RGG[4] (Tübingen 2004), Sp. 836–837 s. v. Sarapis.

I. Ein Sonderfall – Kretische Schwurformeln

Mehrfach wurden die Schwurformeln verschiedener Staatsverträge diskutiert, die Partner auf dem Festland miteinander geschlossen haben und mit denen auch die Formeln in den Verträgen kleinasiatischer Herrscher und Poleis vergleichbar sind. In diesen Eiden nahm Ares meist einen Platz am Ende der Schwurgötter ein.[1300] Ares bezeugt in dieser Verträgen den Eid, wacht über dessen Einhaltung und sichert mit seiner ebenfalls kriegerischen Schwester Athena den militärischen Erfolg der Verträge. Dieser Punkt ergibt sich bekanntlich daraus, dass diese Verträge eine militärische Komponente aufweisen, meist sogar als Symmachien angelegt sind. Auch auf Kreta lassen sich drei derartig aufgebaute Formeln in Verträgen finden, die Rhodos oder attalidische Herrscher aus Pergamon mit kretischen Poleis geschlossen haben.

Daneben existieren in Verträgen zwischen kretischen Poleis Schwurformeln, die vom bisherigen Schema deutlich abweichen. Sie beginnen stets mit Gottheiten, die in den Ortschaften der Partner besonders verehrt wurden und vor allem von lokaler Bedeutung waren. Häufig definiert sie ein ortsspezifisches Epitheton. Auf diese „Lokalgötter“ folgen andere Gottheiten, denen prinzipiell eine Bedeutung im gesamtgriechischen Pantheon zugesprochen wird. Dazu gehören insbesondere Aphrodite und Ares, die mindestens in acht kretischen Verträgen genannt werden. Es wird angenommen, dass diese beiden Götter wegen ihrer Stellung im gesamtgriechischen Pantheon in die Liste der Schwurgötter aufgenommen wurden.[1301] Doch möglicherweise gründet ihre Aufnahme in den Eid auch auf einer hervorgehobenen Bedeutung auf Kreta. Es wurde bereits festgestellt, dass beide Gottheiten nahe Knossos und in dem Heiligtum nahe Dera gemeinsam verehrt wurden. Darüber hinaus sind vermehrt Kulte beider Gottheiten auf der Insel anzutreffen, vor allem der Aphrodite.[1302] Aber auch der Areskult auf Kreta war im Vergleich mit manchen geographischen Räumen auf dem Festland ungewöhnlich stark. Daher darf man annehmen, dass die beiden Gottheiten auch deswegen in die Eidlisten aufgenommen wurden.

1300 Eine übliche Schwurformel lautet: Zeus, Ge, Helios, Poseidon, Demeter, Ares, Athena Areia und (Artemis) Tauropolos. Siehe S. 235f.
1301 Vgl. Chaniotis (1996) 268ff.
1302 Sporn (2002) 331f.

2.5.2 Ägäische Inseln

Die Ägäischen Inseln, im frühen Altertum besiedelt, zeichnen sich durch ihren unterschiedlichen Befund zu Ares aus. Dort verfügen wir nicht nur über ikonographische und literarische Zeugnisse, sondern auch Grab- und Ehreninschriften.

a. Paros

Die reiche Insel Paros und Ares verbindet Plinius d. Ältere über eine Plastik miteinander. Er beschreibt nämlich in seiner *Historiae Naturalis* eine Kolossalstatue des Ares. Mit ihr habe der römische Senator Brutus Callaecus einen Tempel des Mars in Rom geschmückt, wie Plinius schildert:

Plin. Nat. 36. 25-26	Scopae laus cum his certat. is fecit Venerem et Pothon, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur, item Apollonem Palatinum, Vestam sedentem laudatam in Servilianis hortis duoesque lampteras circa eam, quorum pares in Asini monimentis sunt, ubi et canephoros eiusdem. sed in in maxima dignatione delubro Cn. Domitii in circo Flaminio Neptunus ipse et Thetis atque Achilles, Nereides supra delphinos et cete aut hippocampos sedentes, nitem Tritones chorusque Phorci et pistrices ac multa alia marina, omnia eiusdem manu, praeclarum opus, etiam si totius vitae fuisset, nunc vero praeter supra dicta quaeque nescimus Mars etiamnum est sedens colossiaeus eiusdem manu in templo Bruti Callaeci apud cirdum eundem, praeterea Venus in eodem loco nuda, Praxiteliam illam antecedens et quemcumque alium locum nobilitatura.[1303]	Der Ruhm des Skopas wetteifert mit dem dieser <Künstler>. Er schuf eine Aphrodite und einen Pothos, der zu Samothrake mit den feierlichsten Zeremonien verehrt wird; auch <schuf er> den palatinischen Apollo, die gerühmte sitzende Vesta in den servilianischen Gärten und zwei Leuchter bei ihr, von denen sich gleiche in den Sammlungen des Asinius befinden, wo auch eine *kanephoros* (Korbträgerin) von ihm steht. Das höchste Ansehen aber genießen im Tempel des Cn. Domitius im Flaminischen Circus Poseidon selbst, Thetis und Achilleus, die Nereiden auf Delphinen, Walfischen und Seepferdchen sitzend, ebenso die Tritonen, der Chor des Phorkos, Sägefische und viele andere Meerestiere, alles von derselben Hand, ein vortreffliches Werk, auch wenn es sein ganzes Leben beansprucht hätte. Außer den oben genannten und <weiteren>, mir unbekannten Werken gibt es jetzt noch von ihm die Kolossalstatue eines sitzenden Ares im Tempel des Brutus Callaecus beim selben Circus, außerdem am gleichen Ort eine nackte Aphrodite, die noch die des Praxiteles übertrifft und jeden anderen Ort berühmt machen würde.

Gefertigt habe die Statue aber der parische Bildhauer Skopas im 4. Jh. v. Chr, der neben Praxiteles als einer der großen Künstler seiner Epoche gilt. Da die Lebenszeit des Skopas und des Callaecus, er war 138 v. Chr. Konsul, deutlich divergieren, kann der Römer Callaecus Skopas nicht mit der Fertigung der Aresstatue betraut haben. Ebenso ist der Marstempel als ursprünglicher Aufstellungsort ausgeschlossen, weil das Heiligtum erst unter Callaecus erbaut wurde. Skopas beteiligte sich hingegen an zahlreichen Projekten wie der Ausschmückung des Mausoleums in Halikarnassos, wo auch ein Arestempel nachgewiesen ist.[1304] Möglicherweise befand sich die Statue dort, bevor sie nach Rom gebracht wurde, doch ist eigentlich völlig unklar, an welchem Standort die Statue ursprünglich gestanden hat; Plinius schweigt sich in dieser Frage aus.

1303 Übers.: R. König/J. Hopp.
1304 Vitr. 2.8.11.

Zusätzlich mangelt es dem Bericht des Plinius an einer detaillierten Beschreibung des Standbilds; ausgenommen davon ist die Sitzhaltung. Lange hat man nach einer Replik dieser Statue gesucht, und bisweilen wird angenommen, dass die als *Ares Ludiovisi* bekannte Statue dem beschriebenen Standbild nachempfunden wurde.[1305] Wenn die Plastik des *Ares Ludiovi*, die heute im Nationalmuseum der Stadt Rom steht, tatsächlich eine Replik dieser Statue ist, dann zeigt sie einen sitzenden, beinahe nackten Mann. Er ist nur von einem Tuch bedeckt, hält in seinen beiden Händen ein Schwert horizontal und ein Schild lehnt an seinem Sitz. Diese Annahme wird aber in der Forschung nicht uneingeschränkt geteilt.[1306] So bleibt wohl berechtigterweise weiterhin unklar, wie genau die ominöse Skopas-Statue aussah und welches Schicksal sie ereilte.

Ein weiteres, diesmal lyrisches Zeugnis, das Ares mit Paros verbindet, sind die fragmentarisch überlieferten Werke des Lyrikers Archilochos. Sie sind für ihr breites Themenspektrum bekannt: das Leben als Krieger, Wanderschaft oder Erotik. Dass sich die Gedichte häufig auf das kriegerische Handwerk fixieren, entspringt zweifellos den persönlichen Erfahrungen des Lyrikers als umherziehender Kämpfer. Insbesondere hebt sich seine Dichtung durch die Vermeidung heroisierender Elemente und auch Kritik von den traditionellen Epen ab.[1307]

Als Selbstbekenntnis nennt er sich einen Gefährten des Enyalios (θεράπων Ἐνυαλίοιο), der zugleich dem künstlerischen Werk der Musen zugetan ist.[1308] Überraschenderweise wird die Formel ebenfalls in der Ilias verwendet, jedoch wird dort statt Enyalios Ares als Genitivattribut bei θεράπων eingesetzt. Fraglich ist nun, ob Archilochos beide Gottheiten gleichgesetzt hat oder ob sie sich in seiner Vorstellungswelt unterscheiden.

Zumindest in einem weiteren Fragment rückt Archilochos den Gott Ares gegenüber Enyalios in den Vordergrund:

Archil. 3D = 3W	οὔ τοι πόλλ' ἐπὶ τόξα τανύσσεται, οὐδὲ θαμειαὶ σφενδόναι, εὖτ' ἂν δὴ μῶλον Ἄρης συνάγηι ἐν πεδίωι· ξιφέων δὲ πολύστονον ἔσσεται ἔργον· ταύτης γὰρ κεῖνοι δάμονές εἰσι μάχης δεσπόται Εὐβοίης δουρικλυτοί....[1309]	Nicht werden zahlreiche Bogen gespannt, / nicht sausen die Schleudern, / wenn dort Ares im Kampf / feindliche Streiter vereint / in der Ebene: nein, / die Schwerter werden ihr Werk tun: / dies ist der Kampf, den sie / durch ihre Lanzen berühmt, / meistern, die Herrn Euboias.

Der Lyriker beschreibt Ares als einende Kraft, die euboische Adlige auf dem Schlachtfeld zusammenführt. Weil die δεσπόται Εὐβοίης (Herren Euboias) erwähnt werden, bezieht sich das

1305 Allerdings wurden und werden immer wieder Zweifel an einer solchen Zuweisung geäußert: Beck (1984) 115.
1306 Vgl. Beck (1984) 99.
1307 Vgl. Treu (1959) Der Dichter Archilochos 150–173.
1308 Bisweilen wird er als Diener des Ares bezeichnet, allerdings steht im Originaltext Ἐνυαλίοιο. Aus diesem Grund folge ich in der Übersetzung dem Original: Archil. 1 D = 1 W.
1309 Übersetzung für Archilochos: Max Treu.

Fragment wahrscheinlich auf den semi-mythischen Lelantischen Krieg zwischen den euboischen Orten Chalkis und Eretria.[1310]

Gekämpft wird traditionell mit Schwertern und Speeren statt Bogen, sodass das Fragment den Nahkampf betont, in dem sich im literarischen Diskurs die Heroen messen und die wie Ares häufig als Nahkämpfer dargestellt werden.[1311] Allerdings verwendet der Lyriker den Terminus Ἄρης in der Formel μῶλον Ἄρης, die schon in der Ilias Ares als Krieg oder Schlacht umschreibt.[1312] Da Ἄρης im Nominativ steht und damit der Akteur ist, darf man ihn sicherlich als Gottheit interpretieren, die ein Gefecht initiiert, indem sie die Feinde auf dem Schlachtfeld zusammenführt. Ein fast identisches Bild präsentiert sich dem Leser ebenfalls in Ilias, wo Ares und Athena ihre Parteien aufeinandertreffen lassen.[1313] Obwohl Archilochos die homerische Heroisierung grundsätzlich ablehnt, nutzt er dennoch Bilder und Termini, die auch in den Epen nachgewiesen sind. Dies gilt auch für ein weiteres Fragment, welches einen Nachkommen des Ares rekurriert:

Archil. 31D	. . . . . παῖδ᾽ Ἄρεω μιαιφόνου.	. . . . . des blutbefleckten Ares Sohn.

Da es sich nur um ein Gedichtfragment handelt, fehlt bedauerlicherweise der Name des Aressohnes, auf den Archilochos verweist. In Betracht gezogen wird mitunter eine Personifikation wie Phobos (Furcht).[1314] Dafür existieren im Fragment gleichwohl keine Hinweise und so wären andere Söhne wie Kyknos als Adressat des παῖδ᾽ Ἄρεω denkbar.[1315] Ferner setzt Archilochos erneut einen homerischen Terminus ein: das Epitheton μιαιφόνος.[1316] Es beschreibt die Eigenschaft des Ares, sich im Kampf durch Tötung seiner Feinde mit deren Blut zu bedecken.[1317] Demnach ähnelt das homerische Profil des Ares der Lyrik des Archilochos.[1318] Denn Ares ist in seinen Gedichten ebenso der personifizierte Krieg, dessen Einfluss Kämpfer aufeinandertreffen lässt, bis Blut fließt. Was allerdings den fraglichen Unterschied zwischen Enyalios und Ares betrifft, erlauben die bekannten Fragmente keine weitere Differenzierung. Da Archilochos aber für das Profil des Ares an die homerische Vorstellungswelt anknüpft, ist zumindest anzunehmen, dass er, wie Homer, beide für austauschbar hielt.

1310 Vgl. Treu (1959) Erläuterungen 190f. (3D).
1311 Hom. Il 5.355–358; Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4; S. 47f., 310f., 339f.
1312 Hom. Il. 7.147, 16.245.
1313 Hom. Il. 4.439–441.
1314 Vgl. Treu (1959) Erläuterungen 201 (31D).
1315 Hes. asp. 57–59.
1316 Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.844.
1317 Siehe S. 34f.
1318 So spornte Ares gemeinsam mit Deimos und Phobos die Schlachtreihe (der Troer) an (Hom. Il. 4.439–441), wird von Athena aus dem Kampf gezogen (Hom. Il. 5.029–36), wird von Apollon zum Kampf angestiftet (Hom. Il. 5.454–458) und zieht mit Enyo in die Schlacht (Hom. Il. 5.592–3): Bruneau, P., LIMC 2.1. (1984) s.v. Ares 479–492 n.45. Hom. Od. 8.266–366.

B. Naxos

Ein auf Naxos gefundenes Vasenfragment aus dem 7. Jh. v. Chr. zeigt Ares und Aphrodite, die im Netz des Hephaistos gefangen sind. Die süffisante Schilderung dieser Situation geht auf die Odyssee zurück.[1319] Die frivole Geschichte fand als Motiv frühzeitig ihren Weg in die Vasenmalerei und mag zudem andeuten, dass Ares und Aphrodite auf den Ägäischen Inseln, zumindest aber Naxos schon in archaischer Zeit als Paar bekannt waren.[1320]

C. Keos

Zu den renommierten griechischen Lyrikern des 5. Jh. v. Chr. zählt zweifellos der Chorlyriker Bakchylides von der Insel Keos. Seine Oden thematisierten auch die Götter, wenn sie in Bezug zu den geehrten Siegern standen. Die Fünfte seiner Oden, die zum Sieg des Hieron von Syrakus im Pferderennen geschrieben wurde, verweist unmissverständlich auf Ares:

Bakchyl.	τὼς νῦν καὶ ‹ἐ›μοὶ μυρία πάντᾳ κέλευθος	So nun hab auch ich allwärts zahllos Wege,
epin.	ὑμετέραν ἀρετὰν	eure Leistung zu preisen, vollbracht
5.31–36	ὑμνεῖν, κυανοπλοκάμου θ᾽ ἕκατι Νίκας	Mit Hilfe der dunkelgelockten Nike und
	χαλκεοστέρνου τ᾽ Ἄρηος,	des eherngepanzerten Ares,
	Δεινομένευς ἀγέρωχοι παῖδες:[1321]	Ihr, der Deinomenes stolze Söhne.

Der Vers preist Hieron: Er ist ein Sohn des erwähnten Deinomenes.[1322] Er schildert die göttliche Inspiration der dunkelgelockten Nike (κυανοπλοκάμου Νίκας) und des eherngepanzerten Ares (χαλκεοστέρνου Ἄρηος), die dem Lyriker beim Komponieren der Ode halfen.

Beeinflusst haben Bakchylides aber wohl vielmehr die allgegenwärtigen Epen Homers. Denn er beschreibt Ares mit dem Begriff χαλκεοστέρνου, dessen erster Bestandteil das Wort χαλκεος ist. In der Terminologie der Ilias umschreibt es unbeugsame und gerüstete Figuren oder stilisiert Ares metonymisch zu einer lebendigen Waffe.[1323] Im vorliegenden Fall dürfte das Erste zutreffen, zumal es wohl die Bildung des Bakchylides betont. Indem Ares und Nike als wichtige Helfer in der Komposition bezeichnet werden (ἕκατι), steht der Lyriker nicht nur

1319 Hom. Od. 8.266–366.

1320 Ferner überliefert eine undatierte Inschrift die Anwesenheit τεμένισμα Ἄρεως am westlichen Bergfuß des Fanari. Dass sich dort ein Heiligtum des Ares befunden hat, scheint die Inschrift zu bezeugen, doch bleibt der Kontext ungewiss. Eine spekulative These ging davon aus, dass der Name des Berges Φανάρι eine Verschleifung des Namens Πανάρης sei und es sich deshalb um ein gemeinsames Heiligtum des Ares und des Pan gehandelt habe. Auf der Grundlage der Inschrift lässt sich eine solche Annahme nicht aufrechterhalten: SEG LXI 691; vgl. Psarras, S. E., Ναξιακά. Ἐπετηρίδα Ὁμοσπονδίας Ναξιακῶν Συλλόγων 61 (December 2006-February 2007), S. 41–56.

1321 Übersetzung für Bakchylides: O. Werner.

1322 Pind. P. 1.79, 2.18; Hdt. 7.145; Timaios FgrH BNJ 566 F 97; Diod. 11.67.2; Paus. 6.12.1–4, 8.42.8.

1323 Hier denke ich die zahlreichen Erwähnungen des χάλκεος Ἄρης in der Ilias (Hom. Il. 5.704, 5.859, 7.146, 16.543, auch: Pind. I. 4.33), sowie χάλκασπις ᾧ πότμον μὲν Ἄρης ἔμιξεν (Pind. I. 7.25) oder χαλκοβόαν Ἄρη (Soph. Oid. K. 1046).

selbst unter göttlicher Protektion, sondern auch der Geehrte. Um seinen Sieg zu preisen, haben die Götter nämlich Bakchylides inspiriert.[1324]

Dass Bakchylides zudem diese beiden Gottheiten ausgewählt hat, ist schwerlich ein Zufall. Nike ist nämlich die Personifikation oder auch Göttin des Sieges, den Hieron in einem hippischen Agon errungen hat. Und Ares steht mit Pferderennen, Reitern und Pferden in Verbindung, sodass der Lyriker sie mit gutem Grund gewählt haben mag. Nochmals verweist Bakchylides in der 9. Ode auf diese Verbindungen, wo er von κοῦραι διωξίπποι᾽ Ἄρηος spricht.[1325]

Ein völlig anderes Bild des Ares zeigt Bakchylides hingegen in einer weiteren Ode, in der er auf die Gefahr verweist, die von Ares auf dem Schlachtfeld ausgeht:

Bakchyl.	οὐ γὰρ	Läßt doch
epin.	καρτεροθυμος Ἄρης	Ares gewaltätigen Sinns
5.129–131	κρίνει φίλον ἐν πολέμῳ:	Nicht gelten den Freund in dem Krieg.

Die καρτερόθυμος der Gottheit wird insbesondere hervorgehoben, die es ihm unmöglich macht, während einer Schlacht zwischen Freund und Feind zu unterscheiden. Seine Kernaussage ist folglich, dass der Gott eine omnipräsente Bedrohung darstellt. Geschickt weist der Dichter darauf hin, dass der Gott alle Kriegsbeteiligten gleichermaßen treffen kann, sodass auch vermeintliche Verbündete seinen wechselhaften Charakter fürchten sollten. Diesen fasst der homerische Terminus *allosprosallos* treffend zusammen.

Auf den kriegerischen Aspekt weist der Lyriker auch in der 13. Epinikie hin: Ares ist dort als Gottheit mit dem (mächtigen) Speer (εὐεγχής) dargestellt. Seine bevorzugte Waffe dient hier wie auch in anderen Zusammenhängen dazu, die stetige Kampfbereitschaft des Gottes und die von ihm ausgehende Bedrohung zu demonstrieren.[1326]

Betrachtet man die erwähnten Oden zusammen, erscheint Ares als eine besonders ambivalente Figur: Er kooperiert einerseits mit der Göttin des Sieges und wird wiederum positiv mit Pferden verbunden. Andererseits hebt Bakchylides die universelle Gefahr hervor, die der Gott in der Schlacht darstellt.[1327]

1324 Abgesehen von dieser Textstelle entbehren antike griechische Quellen einer Verbindung zwischen Ares und Nike: Lonis (1979) 240.

1325 Bakchyl. epin. 9.44; weitere Verbindung zwischen Ares und Pferden: Apollod. epit. 2.5, Apoll. Rhod. 2.1169–76; Hom. Il. 5.355–367; siehe S. 265.

1326 Bakchyl. epin. 13.146–147; Hom. Il 5.356; Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4.

1327 An dieser Stelle mag ein Verweis auf Sophokles zur Aufklärung beitragen, denn er erwähnt, dass die Griechen spät erkannt haben, wie verderblich der Einfluss des Ares auf die Menschen sei. Ein Hinweis auf den Nutzen von Krieg und Gewalt, aber auch die unmittelbaren Gefahren: Soph. Ai. 1192–1194. Möglicherweise diente es ebenfalls als Verweis von Ares' wahnhaftem Verhalten in der Schlacht: μαίνεται Ἄρης (Hom. Od. 11.537).

D. SIKINOS

Schon die Oden des Bakchylides haben Ares in der Ägäis mit der Domäne der Pferde verbunden und das folgende Grabepigramm aus dem 2. Jh. v. Chr., das von der Insel Sikinos stammt, setzt diese Assoziation fort:

IG XII Suppl. 183 Z. 1-5	[ἐν μακάρων τ]εμένεσσιν ἐν ἠρώοισί τε, Ἄρχε, [ναίεις, ἀ δ' ἀ]ρετὰ λάμπει ἐν ἀμερίοις [δαλοῦσ' –⏑]ου υἱέ, τό τευ κράτος· οὐδ' ὁ δολόφρων [ἐχθρὸς ποι]ητοῦ μέλπετ' ἀπὸ στόματος, [ἀλλά τυ· εὐί]ππων γὰρ Ἄρης φίλος·[1328]	In den heiligen Häusern der Seligen und in den Heldengräbern wohnst Du nun, Archos, Dein Mut jedoch leuchtet unter den Sterblichen, deine Stärke offenbarend, oh Sohn des […]; nicht der hinterlistige Feind wird von dem Dichter gepriesen, sondern Du: Ares ist tatsächlich dem teuer, der Pferde besitzt.

Der teilweise rekonstruierte Text hebt unzweifelhaft die heldenhaften Qualitäten des Verstorbenen Archos (Z.1) hervor:[1329] ἀρετὰ und κράτος. Dazu war er wohl Pferdeliebhaber und somit wohlhabend: Denn Ares wird als diejenige Gottheit hervorgehoben, die sich wohlwollend gegenüber Pferdebesitzern zeigt. Diese Assoziation impliziert, dass Archos ein Reiter war und wohl auch als solcher gekämpft hat, vor allem wenn man seine Tugenden, Tapferkeit und Stärke, berücksichtigt. Die Datierung in das 2. Jh. v. Chr. mag dabei helfen, die Umstände von Archos' Ableben zu ergründen. Sikinos fiel nämlich in diesem Jahrhundert an Makedonien, wurde aber im römisch-makedonischen Krieg von den Römern erobert, sodass sein Tod mit diesem Ereignis in Verbindung stehen könnte.

Wenn Archos folglich als kämpfender Reiter starb, dann erklärt dieser Umstand, warum Ares erwähnt wird. Denn der militärische Nutzen der Reitkunst steht sicherlich mit dem Interesse des Gottes an Pferden und Reitern in einer Wechselbeziehung. Ares ist in den hippischen Agonen, in Pindars und in Bakchylides' Werken sowie in den Mythen mit den Reitern, mit Krieg wie auch Kriegern verbunden.[1330] Demnach darf man annehmen, dass der Verfasser Ares gezielt wegen dieser Verbindung in dem Epigramm eingearbeitet hat.

Die besondere Bedeutung der ἀρετη des Verstorbenen schlägt zudem eine Brücke zu den ἄριστοι in Athen, mit denen Ares in einer Nahbeziehung stand.[1331] Deshalb deutet auch diese Inschrift eine Verbindung zwischen Ares und den wohlhabenden und tugendhaften Bürgern, wahrscheinlich den *Hippeis,* an, die sich das Wehrmaterial und Pferde leisten konnten.[1332]

1328 Übersetzung orientiert sich an: Quadrino, D., Note su un epigramma funerario di eta ellenistica da Sikinos (IG XII suppl. 183). In: Braidotti, C. et al. (Hgg.), οὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini, II, Roma 2009 [Epigraphica cicladica] (Roma 2010), S. 47–71, hier: 47ff.

1329 Quadrino (2010) 50ff.

1330 Ares wird von einigen Autoren mit Pferden verbunden: Apollod. epit. 2.5; Apoll. Rhod. 2.1169–76; Bakchyl. epin. 9.44; Hom. Il. 5.355–367.

1331 Quadrino (2010) 60ff.

1332 Wagman bezeichnet Archos als einen Protégé des Ares: vgl. Wagman, R. S, The cave of the Nymphs at Pharsalus.Studies on a Thessalian Country Shrine [Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 6] (Boston 2015), S. 89.

E. Delos

Die Insel Delos, bekannt als zeitweiliger und später nomineller Sitz des nach ihm benannten Seebundes, blühte in hellenistischer Zeit auf und entwickelte sich zum geschäftigen Sklavenumschlagplatz.

Der Reichtum der Insel und seiner Bewohner zeigt sich auch in der folgenden Ehreninschrift für Philetairos (Z.1). Sie erinnert an dessen Krieg gegen die Galater und wie er ihnen den sogenannten θοὸν Ἄρεα brachte. Sosikratos (Z.8) von Delos hat zu diesem Zweck Standbilder von dem Handwerker Nikeratos (Z.7) errichten lassen:

IG XI 4 1105

ὦ μάκαρ ὦ Φιλέταιρε, σὺ καὶ θείοισιν ἀοιδοῖς |
καὶ πλάστηισιν ἄναξ, εὐπαλάμοισι μέλεις· |
οἳ τὸ σὸν ἐξενέπουσι μέγα κράτος, οἱ μὲν ἐν ὕμνοις, |
οἱ δὲ χερῶν τέχνας δεικνύμενοι σφετέρων, |[5]
ὥς ποτε δυσπολέμοις Γαλάταις θοὸν Ἄρεα μείξας |
ἤλασας οἰκείων πολλὸν ὕπερθεν ὅρων· |
ὧν ἕνεκεν τάδε σοι Νικηράτου ἔκκριτα ἔργα |
Σωσικράτης Δήλωι θῆκεν ἐν ἀμφιρύτηι, |
μνῆμα καὶ ἐσσομένοισιν ἀοίδιμον· οὐδέ κεν αὐτὸς |[10]
Ἥφαιστος τέχνην τῶν γε ὀνόσαιτ' ἐσιδών.[1333]

Glücklicher Philetairos, du inspirierst, oh Prinz, die göttlichen Sänger und die geschickten Skulpturen; sie preisen deine große Macht, die einen in ihren Hymnen, die anderen in ihren Werken {Bildern}, bei denen ihr handwerkliches Talent zum Vorschein kommt, sie erinnern daran, wie du einst den ungestümen Ares während des Krieges zu den Galatern brachtest, und sie weit über die Grenzen deines Landes zurückgeschlagen hast. Im Gegenzug hat Sosikrates dir in dem von den Flotten geschlagenen Delos die Meisterwerke von Nikeratos errichten lassen, Monumente, die für ewig würdig sind, verherrlicht zu werden; Hephaistos selbst würde, wenn er sähe, den Verdienst nicht anzweifeln.

Datieren lässt sich die Inschrift insbesondere anhand der Namen. Zwar ist ein Sosikratos nicht näher bekannt, dafür aber Philetairos und Nikeratos. Philetairos ist wohl eines von zwei Mitgliedern dieses Namens aus der Dynastie der Attaliden, die über das kleinasiatischen Pergamon herrschten. Beide haben nachweislich gegen die Galater gekämpft, als diese im 3. Jh. v. Chr. Raubzüge im vorderen Kleinasien unternahmen. Da Philetairos als μάκαρ bezeichnet und der Begriff häufig für die geehrten Toten verwendet wird, nimmt man zumindest an, dass Inschrift und Statuen erst nach dem Tod des Betreffenden aufgestellt wurden. Hier spielt nun Nikeratos eine Rolle. Er war ein renommierter athenischer Bildhauer, der nachweislich in Pergamon und in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. tätig war. Wenn dies zutrifft, war der Geehrte Philetairos I. von Pergamon, denn sein Neffe starb erst um 170 v. Chr. und damit außerhalb der anvisierten Lebensspanne des Nikeratos.[1334]

Sicherlich erinnerte die Ehrung an den Sieg des Philetairos über die Galater. Der offensive Aspekt dieses Feldzugs wird dadurch ausgedrückt, dass der Attalide ihnen den θοὸν Ἄρεα gebracht habe. Diese epische Formel lässt sich auf zweierlei Weise auffassen: Philetairos zog

1333 Übersetzung orientiert sich an: Chamoux, F., Pergame et les Galates. REG 101 (1988), S. 492–500.
1334 Gans, U.-W., Attalidische Herrscherbildnisse: Studien zur hellenistischen Porträtplastik Pergamons (Wiesbaden 2006), S. 124f.

mit „Ares“, der metonymisch für das Heer der Attaliden steht, gegen die Galater oder er brachte „Ares“, metonymisch für den Terminus Krieg, zu den Galatern. Für beide Interpretationen – Ares als Metonymie für „Heer“ und „Krieg“ – existieren im Befund bereits diskutierte Parallelen.[1335]

Beide betonen jedoch nur eine eigene Verständnisebene: So betont das „Heer“ den Einsatz von Soldaten, während „der Krieg“ die Gewalt und das Vorhaben des Philetairos akzentuiert. Vielleicht griff der Verfasser insbesondere wegen dieser Ambiguität des Terminus auf Ares zurück, denn mit der Formel θοὸν Ἄρεα bezieht sich der Verfasser auf die Ilias, in welcher mit dieser Formel der „ungestüme“ Charakter des Gottes, aber auch metonymisch des Krieges oder einer Schlacht betont wird.[1336] Zumindest deutet diese Einschätzung an, dass Philetairos nicht das „Heer“ zu den Galatern trug, sondern vielmehr eine „unberechenbare“ Schlacht, eine θοὸν Ἄρεα, entfesselte, aus der er siegreich hervorging.

F. Astypalaia

Die Insel Astypalaia ehrte den Bürger Timagoras für seinen Sieg in einer Seeschlacht mit dieser Inschrift. Ares nimmt darin einen zentralen Platz ein, doch irritiert den Leser seine Rolle. Der Text stellt die Ehrung des Timagoras nämlich so dar, als sei sie durch den Gott selbst erfolgt:

IG XII 3 211	κόσμον Ἄρης πατρίδι στῆσε ἐνθάδε παῖδα Πίδωνος Τιμαγόραν νίκης ναυμάχου ἡγεμόνα.[1337]	Zum Schmuck für das Vaterland stellte Ares hierhin den Sohn von Pidon, Timagoras, siegreicher Anführer in einer Seeschlacht.

Die Inschrift wird aufgrund der Schriftzeichen in die Frühzeit des Hellenismus datiert. Wahrscheinlich entstand um den Beginn des 3. Jh. v. Chr. Eine Sichtweise nimmt an, dass Timagoras sich in der Flotte Alexanders hervorgetan hat.[1338] Das ist zwar denkbar, würde die Inschrift aber auf das Ende des 4. Jh. v. Chr. datieren.

Eine neuere Interpretation stellt hingegen einen Bezug zu Ares her. Da der Gott häufiger in einer Kultfunktion als Beschützer des Landes und der Polis bezeugt ist, könnte Timagoras sich im Kampf bei der Verteidigung des Vaterlandes hervorgetan haben. Als sakraler Verteidiger des Vaterlandes wäre Ares somit eine glaubwürdige Figur, um Timagoras für seine Leistungen zu ehren.[1339]

1335 Siehe S. 308f., 322. Den homerischen Einfluss stellt Chamoux ebenfalls fest, wenn auch nicht in Bezug auf Ares: Chamoux (1988) 499.
1336 Hom. Il. 5.430.
1337 Übersetzung orientiert sich an: Lorenzo, K., The Metapoetics of Κόσμος and an Honoric Statue in IG XII 3 211 (2015). URL: http://www.academia.edu/3681419/The_Metapoetics_of_K%CF%8C%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%82_And_An_Honorific_Statue_in_IG_XII3_211 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021), S. 1–24, hier: 1f.
1338 Vgl. Rayet, O., Inscription métrique d'Astypalia. BCH 3 (1879), S. 483–4.
1339 Lorenzo (2015) 6–12.

Dennoch ist diese These mit Vorsicht zu genießen, denn ein Areskult ist auf der Insel nicht dokumentiert, ebenso bringt ihn auch nicht die lokale Erinnerungskultur mit Sikinos in Verbindung. Überhaupt ist Ares vielmehr im literarischen und epigraphischen Diskurs auf den Ägäischen Inseln vertreten. Folglich ist es nicht ganz auszuschließen, dass es sich bei Ares, wie auch behauptet wurde, um den Eigennamen eines Mannes – Areus? – handelt.[1340]

1340 Ma, J., Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World (Oxford 2013), S. 224f. und Anm. 160.

2.5.3 Die Dodekanes und die Kleinasien vorgelagerten Inseln

Getrennt von den Ägäischen Inseln sind die Befunde für die Inseln, die nahe der kleinasiatischen Küste liegen und demnach ein Bindeglied zwischen Ägäis und Vorderasien darstellen. Für sie liegt ausschließlich ein epigraphischer Befund vor, der sich durch seine große Anzahl Weih- und Ehreninschriften auszeichnet.

a. Syme

Nahe der Insel Rhodos liegt die Insel Syme, Schauplatz einer Seeschlacht zwischen Athenern und Spartanern. Von dort stammt das folgende, fragmentierte Grapepigramm, welches den Tod des Rhodokles dokumentiert:

IG XII	τόνδε Ἄρεως ἐν ἀγῶνι κατ[ακτ]-	Dieser wurde in den Kämpfen des Ares niedergemacht
3 9	[άμε]νον Ῥοδοκλῆ[α | θ]ωυ[ξα]σθ’(?), |	Rhodokles | riefet ihr (?), |
Z. 1-3	ἕταροι δ’ ἔθεσαν | {²vac.}²	Die Gefährten stellten …

Gestorben ist er Ἄρεως ἐν ἀγῶνι (Z.1), der bereits diskutierten Junktur, welche den Krieg literarisch als Herausforderung oder Wettkampf darstellt.[1341]

Da der der Terminus Ares als Metonymie auch Krieg bedeutet, bietet sich in diesem Fall ein Krieg als Kontext an. Weil die Inschrift zudem von der Insel Syme stammt, die einige Jahre Mitglied des Delisch-Attischen Seebundes (seit 434) war, und die Spartaner dort im Jahr 412/1 in einer Seeschlacht die athenische Flotte bezwangen, wäre diese Schlacht als Hintergrund denkbar. Dafür spricht auch, dass die Inschrift in das 4. Jh. v. Chr. datiert wird.[1342]

Wie bereits erwähnt, deutet die Ambiguität des Terminus Ares darauf hin, dass es sich bei der Formel Ἄρεως ἐν ἀγῶνι um eine Metapher handelt. Der Begriff ἀγών beschreibt häufig (Wett-)Kämpfe und erhält durch das Genitivattribut Ἄρεως eine kriegerische Bedeutung, da der Terminus Ἄρης metonymisch für eine Reihe kriegerischer Begriffe steht. Ebenso sind weitere Formeln zu berücksichtigen, die mit Ares als Genitivattribut verstärkt einen Kampf oder einen Krieg ausdrücken.[1343] Hier wird also hervorgehoben, dass Rhodokles im Krieg, im Wettstreit zwischen feindlichen Heeren und Kämpfern, getötet wurde.

1341 Siehe S.218f.
1342 Vgl. Hansen (2004) 774–775; Thuk. 8.41ff.
1343 Tyrt. 8D.1–8; Peek (1977) 65 (1); SGO 01.02.01; Hom. h. 5.10; Apoll. Rhod. 2.989.

B. Rhodos

In der 1. Person Singular wird in diesem rhodischen Epigramm aus dem 2. Jh. v. Chr. die Beerdigung des Demetrios aus Smyrna geschildert.[1344] Der Verstorbene wird als Freund der Kunst beschrieben, sodass er womöglich eine künstlerische oder handwerkliche Tätigkeit ausübte:

IG XII 1 148 [1]	Ζμυρναῖον κ[ε]ύθω Δη[μ]ήτρι[ον, οὐκ ἐπίμεμπτον] Ἄρεϊ, καὶ Μούσαις Πιερίσ[ιν δὲ φίλον], ἠδ' ἄλοχον πινυτὰν Δαμ[ατρίδα· ἀμφοτέροις δὲ] ἀὲν ὑπὲρ γυίων αἶα πέλο[ιτ' ἐλαφρά].[1345]	Ich begrabe Demetrios aus Smyrna, nicht Ares | tadelnd, und ein Freund den perieischen Musen, | und seine verständige Gattin Damatrida: beiden möge immer leichte Erde die Körper bedecken.

Dass Ares nicht das Aition für die Beerdigung war, wird explizit erwähnt. Demnach starb Demetrios wahrscheinlich an Altersschwäche oder einer Krankheit.

Die Formulierung οὐκ ἐπίμεμπτον Ἄρεϊ deutet an, dass Ares nicht Schuld am Tod des Demetrios trägt. Da der Gott aber ausdrücklich erwähnt wird, gilt sein Einfluss wohl als eine mögliche Todesursache, immerhin repräsentiert er den chaotischen Krieg wie kein anderer. Darauf weisen Formeln aus vergleichbaren Inschriften (z. B. ληφθέντι μεμπτός εἰμι), in welchen Ares ebenso explizit als „Schuldiger" ausgeschlossen wird.[1346]

Auslegen könnte man οὐκ ἐπίμεμπτον auch als passivisches Verbaladjektiv im Sinne von „ohne Fehl und Tadel für/im Ares". Diese Annahme wäre vor allem dann nachvollziehbar, wenn Demetrios als Soldat für Rhodos oder Smyrna gekämpft hat.[1347] In beiden Fällen scheint es daher plausibel anzunehmen, dass Ares hier als Personifikation des Krieges und damit eine häufige Todesursache aufzufassen ist.

C. Samos

Sofern die samische Inschrift aus der zweiten Hälfte des 5. Jh. zutreffend rekonstruiert wurde, beschreibt sie eine (See-)Schlacht zwischen Persern (Z.3, Μήδων) und Griechen (Z.5, Ἑλλήν[ων):[1348]

1344 Pfuhl Möbius II 1579.

1345 Die hier abgedruckte Version ist IG XII 1 148 [1]. Eine zweite, leicht veränderte Version IG XII 1 148 druckt in Z.2: Ἄρεϊ καὶ Μούσαις Πιερίσ[ιν πρόπολον]. In diesem Fall wäre er nicht Freund, sondern Tempeldiener gewesen. Ein Tempel der Musen auf Rhodos ist mir jedoch nicht bekannt, sodass ich zu der vorliegenden Version tendiere.

1346 Es entspricht dem οὐκ ἐπίμεμπτον Ἄρεϊ (und ein gedachtes, aber nicht eingebautes εἰμι): Schol. Soph. Trach. 446. Ares wird in diesen beiden Inschriften (Leon aus Itanos und Menophantos von Kyzikos) erwähnt, aber ausdrücklich als Täter ausgeschlossen: S. 255f., 281f.

1347 Wenn Demetrios ohne Fehl und Tadel für Ares wäre, dann handelte es sich um eine einzigartige Formulierung in Bezug auf Ares. Er war stolz auf die *Agathoi*, aber in dieser Inschrift bliebe unklar, in welcher Form Demetrios ohne Fehl und Tadel gewesen wäre: S. 111ff., 339.

1348 Vgl. Peek, W., Ein Seegefecht aus den Perserkriegen. Klio 32 (1939), S. 289–306, hier: 289. Er gibt auch eine ausführliche Besprechung von Form und Gestaltung der Reihen und Buchstaben, die ich an dieser Stelle nicht wiederholen werde.

Peek (1939) 306	[τοδ’] ἔργο πολλοὶ πάρ̣ᾳ [μάρτ]υρε[ς, εὖτ’ ἐπὶ Νείλωι] | [Μέμ]φιος ἀμφ’ ἐρατῆς νηυσὶν ἔθηκ[ε μάχην] | [θο]ῦρος Ἄρης Μήδων τε καὶ Ἑλλήν[ων, Σάμιοι δέ] | [νῆ]ας Φοινίκων πέντε τε καὶ δ[έχ’ ἕλον·] |[5] [ἀλλ’] Ἡγησα[γ]όρην Ζωιίλο τὸ καῖ[- - | -][1349]	[Für diese] Tat [gibt es] viele [Zeugen, als am Nil]| um das liebliche [Mem]phis auf Schiffen entfach[te eine Schlacht] | zwischen Medern und Hellenen der stürmische Ares; [die Samier aber | nahmen] von den Phoinikern fünfz[ehn Schiffe.|(5) – den] Hegesa[g]oras Sohn des Zoilotes und [- | -]

Darin wird der θοῦρος Ἄρης als derjenige beschrieben, der die Schlacht entfacht hat, während der die Samier 15 Schiffe der Phönikier nahe des ägyptischen Memphis (Z.3) zerstörten.

Dass sich samische Schiffe an diesem Gefecht beteiligten, ergibt sich wohl aus dem Fundort der Inschrift, dem Heraion auf Samos.[1350] Ereignet hat sich diese Seeschlacht wahrscheinlich während der Perserkriege, als die Griechen den Aufstand des Inaros in Ägypten unterstützten, um die persischen Streitkräfte andernorts zu binden und somit zu schwächen.[1351] Einer der Anführer dieses Unternehmens mag zu Recht der erwähnte Hegesagoras (Z.5), Sohn des Zoilotes, gewesen sein. Vielleicht führte er sogar die samischen Schiffe an, doch verhindert die Fragmentierung eine sichere Antwort.[1352]

Ares ist der Akteur, weil sein Wirken Samier und Phönikier zusammenführte. Als kriegerischer Charakter scheint der Gott die passende Figur zu sein, um den Kampf zu „entfachen“, denn bereits in der Ilias lösen Ares und Eris Kriege aus und gemeinsam mit Athena führt der Gott dort die Kämpfenden in die Schlacht.[1353] Die Formel θοῦρος Ἄρης (*Z.*3) ist ebenso der epischen Terminologie zuzuordnen und wird in vielen Fällen für Tötungsszenen, eine Waffe oder den Beginn eines Kampfes verwendet. Allerdings mag hier, da Ares im Nominativ steht, die Bedeutung als Charakter und somit als Gott sowie Personifikation des Krieges im Vordergrund stehen.[1354]

D. Telos

In dieser Inschrift von der Insel Telos aus dem 2. Jh. v. Chr. wird in der ersten Person Singular vom Tod des kretischen Bogenschützen Kimon berichtet. Er starb nicht als Kämpfer im sogenannten Ἄρεος ἐγραφόμαν, sondern als alter Mann, der zwar mit Stolz, aber auch vorgeblicher Bescheidenheit zurückblickt:

1349 Größtenteils übersetzt nach: Werner Peek; ergänzt durch: Klaus Hallof. URL: http://telota.bbaw.de/ig/digitale-edition/inschrift/IG%20XII%206,%201,%20279 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

1350 Vgl. Peek (1939) 295.

1351 Peek eruiert den Ort der Schlacht nicht nur aus den sich ergebenen Möglichkeiten der Inschriftenlücke, sondern auch aus den Berichten des Thukydides und Ktesias. Auf diese Weise gelang ihm die Rückverfolgung zu Memphis. Im Detail dazu: vgl. Peek (1939) 295–300.

1352 Ebd.

1353 Hom. Il. 4.439–441; siehe S. 31f.

1354 Hom. Il. 5.031, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498; auch: Paus. 10.21.5.

GVI 1811	[ο]ὐκ ἐπόνησα Αἰάντος ἐγὼ πλεῖον οὐδὲ Ἀχιλεῖο[ς], οὐδὲ ἀρετὴν εἶσχον μείζονα τῶν πρότερον, ξεῖνε. πολυπλάγκτου δὲ Ἄρεος ἐγραφόμαν πιστὸς ἀεὶ προμάχεσθαι, ἐπεὶ ῥυτῆρά με τόξ[ων] [α]ἵνεσε καὶ Κρήτα πᾶσα κατ᾽ εὐστοχίαν· εὐκλειὲς δέ με γῆρας ἐδέξατο τὸν Διδυμάνδρο[υ] παῖδα Κίμωνα· χρόνος δὲ εἶλέ με ὁ πανδαμάτω[ρ].[1355]	Weder waren meine Mühen größer als die von Aiax oder Achilles, noch war meine Tapferkeit größer als die der Vorfahren, oh Fremder. Aber, als ein vertrauenswürdiger Mann, war ich immer dazu bestimmt, in den ersten Reihen des tränenschaffenden Ares zu kämpfen, weil alle Kreter mich ebenfalls für meine Präzision als Bogenschütze gepriesen haben. Ehrenhaftes, hohes Alter ereilte mich, Kimon, Sohn des Didymandros; Chronos, der Allbewältiger, nahm mich.

Überraschenderweise wird Kimon nicht gemäß dem Aristieideal überhöht, denn er bewertet bescheiden seine Kenntnisse als Bogenschütze: Er sei nur ein einfacher Krieger.[1356] Er kämpfte womöglich als Söldner im Ἄρεος ἐγραφόμαν, weil Kreter gerne wegen ihrer herausragenden Fähigkeiten als Bogenschützen angeworben wurden.[1357] Da der Begriff Ares als Genitivattribut verwendet wird, handelt es sich wohl um eine Metonymie, die für die Begriffe Kampf oder Krieg steht.[1358] Der Verfasser betont also sein kriegerisches Profil.

E. Chios

Geehrt wird mit der vorliegenden Inschrift ein Politiker auf Chios. Da die ersten Zeilen der Inschrift fehlen, ist sein Name nicht erhalten. Dennoch wird rasch ersichtlich, dass insbesondere die Initiative hervorgehoben wird, mit der er das plötzlich vakante Amt des *Agonotheten* übernahm: Er organisierte und bezahlte die stattfindenden Wettkämpfe, stiftete Öl für die *Neoi* sowie Wein für seine Mitbürger und beherbergte die römischen Gäste.[1359] Besonders hervorgetan hatte er sich aber durch ein Geschenk für die Römer:

Salvo (2013) 126f.	[- -μετα]- | σχεῖν τῆς τ[ε έ]αυτοῦ φιλανθρωπίας ε[- - c.27 - -] | μετὰ τῶν ἀναγκαίων ἑαυτῶι τιμᾶν τ[- - - c. 19 - - - ὑπὲρ τῆς αὐ]- | τῶγ κατὰ τὸμ πόλεμον ἐπιφανείας [. . . . . ἐχορήγησεν ἑκάστωι τῶμ πολί]- | των οἴνου παλαιοῦ ἀμφορῆ. vvv τοῦ δ[ὲ δήμου ψηφισαμένου ἄγειν τῆι Ῥώ]- |[5] μηι μετὰ τὰ Θεοφάνια πομπὴγ καὶ [θυσίαγ ἀγῶνας μουσικούς τε] | καὶ γυμνικοὺς καὶ σπεύδοντος ὡ[ς καλλίστην συντελεῖσθαι τὴμ πανή]- | γυριν διὰ τὸ βούλεσθαι χάριν ἀποδιδό[ναι τῶι δήμωι Ῥωμαίων ἀξίαν] | ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων	[-teil]| haben an den [-] Privilegien [-] | mit seinen Angehörigen (?) | ehren d[ie Römer würdig (?) ih]rer (*plur.*) Epiphanie* im Krieg [- stiftete er für jeden Bür]ger {oder: der (in der Stadt) Anwesen]|den} eine Amphore alten Weins. *vacat* Als das [Volk beschloß, der Ro]|[5]ma nach den Theophánia (Fest zu Ehren der erschienenen Götter) einen Festzug [ein Opfer und {oder nach Festzug und [Opfer auch} Agone*, sowohl musische] | wie gymnische, zu veranstalten, und sich bemühte, [die Festfe]ier [so schön wie möglich zu ge-

1355 Übersetzung orientiert sich an: Barbantani (2014) 320.

1356 Barbantani (2014) 320.

1357 Seelentag, G., Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland (Berlin 2015), S. 529 Anm. 62; Chaniotis (1996) 26 und Anm. 111.

1358 Siehe S. 308f.

1359 Flaig, E., Mit Kapitalismus keine antike Stadtkultur. Überlegungen zum Euergetismus. In: Reinhard, W.; Stagl. J. (Hgg.), Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie (Wien/Köln/Weimar 2007), S. 133–158. hier: 139f. Die Neoi trainierten ebenso wie die Epheben, gehörten jedoch von den drei Gruppen zur höchsten Altersklasse (20–30 Jahre): vgl. Dreyer, B., Die Neoi im hellenistischen Gymnasion. In: Kah, D.; Scholz, P. (Hgg.), Das hellenistische Gymnasion (Berlin 2007), S. 211–236, hier: 229ff.

Ἑλλήνων [- - - - - c.27 - - - - -] | τοῦ ἀγωνοθέτου παραγεγονὼς ἐκ Ῥώμ[ης - - 7-8 - - ἀπεδείξατο τὴν ἑαυτοῦ] |[10] καλακαγαθίαν ἐκείνους τε τιμῶγ καὶ [- - - c. 28 - - -] | καὶ ταύτην αὐθαιρέτως τὴν ἀγωνοθεσ[ίαν ἀνέλαβεν. vv ἐπηγγείλατο δὲ] | καὶ τοὺς παραγινομένους Ῥωμαίων ἀπο[δέξεσθαι ἐν τῶι τῆς πανηγύρεως χρό]- | νωι καὶ εἴ τινας ἄλλους τοῖς ἄρχουσιν δο[κοίη. vv - - - - - c.21] | τοῦτο μετὰ τῶν συνεπαγγειλαμέν[ων - - - - - c. 26] |[15] νων ἐν τῆι πανηγύρει τῶν τε μουσικ[ῶν και τῶγ γυμνικῶν ἀγώνων τὸ προσ]- | νῆκον ἑκάστοις τῶν ὑποχορημάτ[ων - - - c.8 - - - vv ἐπεμελήθη δὲ καὶ τῆς] | ἄλλης τῆς κατὰ τὸ θέατρον εὐκ[ο]σμίας καὶ ε[ὐταξίας καὶ τὸν μουσικὸν ἀγῶνα] |
καλὸγ καὶ ἄξιον τῆς πόλεως ἦγ[α]γεγ καὶ τῶ[ν εἰς τὴμ πανήγυριν ἐπιδεδωκό]- | των ἑαυτοὺς καὶ τῶμ πομπαγωγῶν. ν[ν δεῖπνον δὲ καὶ παρέσχε πᾶσι] |[20] τοῖς παρεπιδημοῦσι Ῥωμαίων. vv τὰ δὲ ἄ[λλα ἐποίησεγ καὶ τὴν τοῦ ἐλαίου] |θέσιν τοῖς νέοις. vv τὰ τε κατὰ τοὺς γυ[μνικοὺς ἀγῶνας πάντα διεξήγαγε] | δικαίως. vv βουλόμενος δὲ καὶ κατὰ πάντ[α τρόπον φανερὰμ ποιῆσαι τήν τε] | εὔνοιαγ καὶ εὐχαριστίαν τοῦ δήμου καὶ παρέχειν τοὺς πολίτας τηρουμέ]- |
νους καὶ συναύξοντας τὰ πρὸς δόξαγ καὶ τ[ιμὴν ἀνήκοντα ἐποίησεν ἐκ τῶν] |[25] ἰδίων ἀνάθημα τῆι Ῥώμηι ἀπὸ δραχμῶν Ἀλεξ[ανδρείων χιλίων - - c.6-8 - - πε]- | ριέχον τῆς γενέσεως τοῦ κτίστου τῆς Ῥώ[μης Ῥωμύλου καὶ τοῦ ἀδελφοῦ] | αὐτοῦ Ῥέμου· ν καθ᾽ ἣν συμβέβηκεν αὐτοὺ[ς ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Ἄρεος γεννηθῆναι,] | ἢ καὶ ἀληθὴς δικαίως ἂν νομίζοιτ᾽ εἶναι δ[ιὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων ἀνδρειότη]- | τα. vv. ἐπεμελήθη δὲ καὶ τῆς τῶν ὅπλωγ [κατασκευῆς τῶν τεθέντων ὑπὸ τοῦ] |[30] δήμου τοῖς νικήσασι τοὺς γυμνικοὺς ἀγ[ῶνας καὶ ἐφρόντισεν ὅπως ἐγχαρα]- | χθῶσιν εἰς αὐτὰ μῦθοι πρὸς δόξαν Ῥωμα[ίων. vv [1360]

stalten,] weil es (damit) Dank abstatten wollte [dem Volk der Römer, würdig] | seiner (des Volkes von Chios) selbst und der anderen Hellenen. [- Als ausfiel (?) {oder: starb}]| der Agonothet* , da kam (er?) aus Rom [-, bewies seine] |[10] Vortrefflichkeit, indem er jenen Ehre erwies, und [-] und [übernahm] aus freien Stücken diese Agonothes[ie *vv* Er verpflichtete sich] | ferner, die anwesenden Römer zu be[herbergen in der Festspielze]|it und gegebenenfalls auch andere, falls die Magistrate dies be[schlössen. *vv*-] | dies zusammen mit seinen anderen Versprechungen [- |[15] -] bei dem Fest der musisch[en wie der gymnischen Agone das Pass]|ende für eine jede Beschaffung[en - *vv* Er befaßte sich ferner mit der]| sonstigen Ausstattung und O[rdnung] im Theater, [und den musischen Agon]| leitete er so, daß er schön war und würdig der Stadt und derer, die sich° [für das Fest zur Verfügung gestellt hatten]| und der Festzugsbegleiter. *vv* [Ferner richtete er ein Festmahl aus für alle] |[20] anwesenden Römer. *vv* Ferner [besorgte er neben anderem auch die Salböl-]|Bereitstellung für die Neoi* *vv* und die [gesamte Durchführung] der gy[mnischen Agone vollzog er,]| wie es recht ist, *vv*
vv In der Absicht, auf jede [Weise kenntlich zu machen die] | Anhänglichkeit und Dankbarkeit des Volkes und zu be[wirken, daß die Bürger wahren und mehren, was zu Ruhm und Ehre gereicht, ließ er herstellen auf] |[25] eigene Kosten ein Weihgeschenk für die Roma im Wert von [tausend] Alex[ander-]Drachmen*, [das die Geschichte {oder: die bildliche Darstellung} z]eigt der Herkunft des Gründers von Ro[m, des Romulus und seines Bruders | Remus, v derzufolge sie [von Ares selbst gezeugt {oder: von einer Wölfin aufgezogen} wurden, was man mit Recht für wahr halten kann an[gesichts der Tapferkeit der Römer.] vv Er sorgte ferner für die [Bereitstellung] der Waffen, [die ausgesetzt wurden von dem] |[30] Volk für die Sieger in den gymnischen Ag[onen, und veranlaßte, daß] in sie Texte zum Ruhm der Römer [eingra]viert wurden. vv

Sofern die Rekonstruktion korrekt ist, bezeichnet die Inschrift Ares als Vater von Romulus und Remus, deren Figur der Politiker wohl den Römern als Gastgeschenk überreichte. Seine Bemühungen um das Wohlergehen der römischen Gäste (Ῥωμαίων) ermöglichen eine Datierung der Quelle auf die Zeit nach 190 v. Chr., da Chios seit diesem Zeitpunkt Verbündeter der Römer war.[1361]

Da sich Vertreter Roms auf der Insel aufhielten und Chios mit den Römern verbündet war, zeigte das angefertigte Bildnis eine Szene aus der römischen Mythologie: die Herkunft von

1360 Übers.: HGIÜ 467.

1361 Vgl. Vollmer, D., Symploke. Das Übergreifen der römischen Expansion auf den griechischen Osten. Untersuchungen zur römischen Aussenpolitik am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. [Hermes. Einzelschriften 54] (Stuttgart 1990), S. 23f.; Kalcyk, H., DNP 3 (Stuttgart 1997), Sp. 1126–1127 s.v. Chios.

Remus und Romulus. In der Inschrift wird die Identität des Mars in die griechische Mythologie übertragen und damit für das Volk sichtbar gemacht. Deshalb erscheint Ares hier in einer positiven Deutung, da er als der Vater der Gründer Roms galt. Ein weiteres Beispiel einer solchen mythologischen Umformung findet sich auch in einer kleinasiatischen Widmung für Cäsar. Auch der Arestempel auf der Athener Agora könnte ein Beispiel dieses Transformationsprozesses sein.[1362] Eine derartige Vorgehensweise diente wahrscheinlich auch dazu, die Beziehungen zu den Römern zu pflegen und zu verbessern, dürfte Chios doch als enger Verbündeter Roms bestrebt gewesen sein, der „neuen" Macht zu gefallen.[1363]

f. Tenos

Die Kykladeninsel Tenos prosperierte in hellenistischer Zeit, wurde Sitz des Nesiotenbundes und Stützpunkt einer rhodischen Flotte. Diese Situation spiegelt auch die Anweisung des delphischen Orakels wider, das eine Reihe von Opfern für Triarchen von Rhodos anordnet.[1364] Darunter finden sich Ares, seine häufige Begleiterin Athena Areia und Enyalios:

IG XII 5 913	Ῥόδιοι | οἱ στρατευσάμενοι μετὰ | ἄρχοντος τῶν ἀφράκτων | Ἀγαθαγήτου τοῦ Δαμώνακτος |[5] καθ' ὑοθεσίαν δὲ Παυσανία | καὶ τριηράρχων | Ἀγήμονος τοῦ Δαμοστράτου, | Ἀ[γ]ασιδάμου τοῦ Καλλιστράτου, | Διῒ Σωτῆρι, Ἀθάναι Σ[ω]τείραι, |[10] Ποσειδᾶνι Ἀσφαλείωι, | Ἀρτέμιτι Ὀρθωσίαι, Ἡρακλεῖ, | Ἄρει, Ἀθάναι Ἀρείαι, Ἐνυῶι, | Ἐνυ[α]λίω[ι], Νίκαι | κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν χρησμόν.[1365]	Die Rhodier, die mit dem Archon auf ungedeckten Schiffen Krieg führten, Agathagetos, Sohn von Damonax - aber durch Adoption Sohn des Pausanias - und die Triarchen Agemon, Sohn des Damostratos, Agasidamos, Sohn des Kalistratos; An Zeus Soter, Athena Soteira, Poseidon Asphaleios, Artemis Ortosia, Herakles, Ares, Athena Areia, Enyo, Enyalios, Nike, auf Geheiß des Orakelspruches von Delphi.

Einst befand sich die Inschriftenstele im Tempel des Poseidon auf der Insel Tenos, die Mitglied und Sitz des Nesiotenbundes war, der von Rhodos in den Jahren 188 bis 167 v. Chr. wiederbelebt und angeführt wurde.[1366] Agathagetos (Z.4), einer der Triarchen, könnte mit dem von Polybios erwähnten gleichnamigen rhodischen Offizier übereinstimmen.[1367]

1362 Zum Beispiel Ephesos für Julius Caesar: S. 288f.

1363 Salvos Aufsatz bietet einen guten Überblick über die gesamte Forschungsgeschichte dieses Epigramms: vgl. Salvo, I., Romulus und Remus at Chios Revisited: A Re-examination of SEG XXX 1073. In: Papazarkadas, N.; Martzavou, P. (Hgg.), Epigraphical approaches to the postclassical polis: fourth century BC to second century AD (Oxford 2013), S. 125–138, hier: 134.

1364 Zur Datierung: Vgl. Graindor, P., Fouilles de Ténos. Musée Belge 10 (1906), S. 332–6, hier: 335; Gonzales, M., Lost dedications commemorating rhodian victory over Antiochus III. ZPE 184 (2013), S. 172–174.

1365 Graindor (1906) 332–336; Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 311f.

1366 Vgl. Sheedy, K. A., The origines of the second Nesiotic League and the Defense of Kythnos. Historia 45 (1996), S. 423–449, hier: 442f., 448f. Womöglich diente die Insel als Flottenhauptquartier für alle rhodischen Operationen in der Ägäis: vgl. Berthold, R. M., Rhodes in the Hellenistic Age (London 1984), S. 134; Pohl, H., Die römische Politik und die Piraterie im östlichen Mittelmeer vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr. (New York/Berlin 1993), S. 134.

1367 Polyb. 27.7.1–12, 28.2.1–8.

Zwei Seeschlachten sind in dieser kurzen Blüteperiode des Inselstaates Rhodos belegt und mögen als Kontext dienen: 190 v. Chr. gegen Antiochos III. und 177 gegen die Lykier.[1368] Zu Recht ist die erste Möglichkeit vorzuziehen, weil Rhodos am Kampf gegen die Seleukiden erheblichen Anteil hatte und bei Mynonnessos einen wichtigen Seesieg errang.[1369]

Eine andere Sichtweise interpretiert die Inschrift dahingehend, dass eine Verhandlungsdelegation für ihren Einsatz durch das delphische Orakel geehrt wurde.[1370] Es wird aber zu Recht darauf verwiesen, dass die Inschrift vor allem kriegerische Gottheiten aufführt, einschließlich Nike, was auf einen Sieg in einem Konflikt hindeutet.[1371]

Wie erwähnt, werden in der Dankesformel eine Vielzahl von Gottheiten mit Verbindung zu Krieg aufgeführt: Herakles, Ares, Athena Areia, Enyalios und Enyo (Z.9-13). Dies bestätigt erneut den militärischen Charakter des Ares und auch die Verbindung zu Athena Areia, Enyalios und Enyo, die schon in den traditionellen Epen mit ihm verbunden werden. Berechtigterweise wird ebenfalls darauf hingewiesen, dass hier Ares und Enyalios getrennt aufgeführt werden: Es ist ein weiterer Hinweis für ihre Trennung in der religiösen Vorstellungswelt.[1372]

G. Nisyros

Mit einer Dankesgabe von der Sporadeninsel Nisyros wird neben Poseidon, dem die ganze Insel geweiht ist, Ares bedacht. Wie in der Inschrift ersichtlich wird, ehrte man zugleich einen Strategen, der im Kretischen Krieg gekämpft hat:

IG	- -	
XII 3	[λ]εια Γνωμαγ[όρ]α <ὑπὲρ> [το]ῦ πάππου,Ἀ[ρ]ισ— |	...leia, Tochter(?) des Gnomagoras, im Auftrag ihres Großvaters, Aris...und Timor und
103	[κα]ὶ Τιμὼ καὶ Αὐτ….. ὑ[π]ὲρ [τ]οῦ πά[ππου], |	Aut... im Auftrag ihres Großvaters, und Onasiphon und....als Sohn des Laisthenes
	[κα]ὶ Ὀν]ασι[φῶ]ν κ[αὶ — — — — — —]ας |[5]	und ...Agoras und Timase, im Auftrag ihres
	Λ[αι]σθέ[ν]ευς — — — — — — — |	Großvaters, der als General in der Flotte
	[..γό]ρας κα[ὶ Τ]ιμᾶσ[α ὑπὲρ] τοῦ πάππο[υ] |	während des Kretischen Krieges unter Astymedes gedient hat und vom Demos mit Lob
	[σ]τραταγήσουτος ἐ[ν ναυσὶ] κατὰ πόλεμο[ν]	geehrt wurde, eine goldene Krone, Plätze in
	[τὸ]ν Κρητικὸν ἐ[π]ὶ Ἀσ[τυμήδευ]ς κ[α]ὶ τι[μ]αθέντ[ος] |	der ersten Reihe bei den Spielen, die von den
	[ὑ]πο τοῦ δάμου ἐπ[α]ίνω[ι χρ]υσέωι στεφάν[ωι] |[10]	Bürgern von Nisyros durchgeführt wurden,
	[πρ]οεδρίαι ἐν τοῖς ἀγῶσι οὗς τίθεντι Νισύρ[ιοι] |	und der als Soldat während des Krieges unter
	[καὶ στ]ρατευσαμένου κατὰ πόλεμον |	dem Kommando der Nauarchen Kleonaios,
	[ἐπὶ] ναυάρχων Κλεωναίου Ἀκεσιμβρότο[υ] |	Akesimbrotos, und Eudamos diente.
	Εὐδάμου Ποσειδᾶνι Ἀργείωι |	Eine Dankesgabe für den Argivischen Poseidon und Ares,
	καὶ Ἄρει χαριστήριον. |[15]	Epicharmos, Sohn des Solos, machte es.
	[Ἐ]πίχαρμος Σολεὺς ἐποίησε.[1373]	

1368 Gonzales bezieht sich hier auf die Schilderung des Polybios, in welcher Agathagetos 177 als älterer Staatsmann beschrieben wird; also wäre er 190 jünger, aber erwachsen gewesen: vgl. Gonzales (2004) 314f.

1369 Gonzales (2013) 172f.

1370 Vgl. Etienne, R., Ténos II. Ténos et les Cyclades du milieu du IVe siècle avant J.-C. au milieu du IIIe siècle après J.-C. [BEFAR 263 bis] (Paris 1990), S. 116 und Anm. 60.

1371 Vgl. Gonzales (2004) 314f.

1372 Gonzales (2004) 315.

1373 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 315f.

Für seinen Dienst erhielt der Stratege eine öffentlichen Belobigung, eine Goldkrone und Ehrenplätze bei den Spielen. Die beteiligten Nauarchen (Z. 12f.), die Polybios überliefert, und die Erwähnung des Kretischen Krieges (Z.8) ermöglichen eine Datierung der Inschrift in die Jahre 190/1 v. Chr., als die Insel mit Rhodos gegen Antiochos III. kämpfte.[1374] Dementsprechend erfolgte die Widmung für Poseidon und Ares aus einer kriegerischen Intention und für einen verdienten Offizier.

Die Gabe für Poseidon beruht zu Recht auf seiner Verbindung zum Meer und zur Seefahrt. Der Dank an Ares (Z. 14f.) erklärt sich wohl nur mit dem Konflikt und mit dem kriegerischen Hintergrund des Geehrten. Darauf deuten die anderen Kultstätten des Ares, in denen vor allem die kriegerischen und protektiven Aspekte der Gottheit verehrt werden.[1375] Zugleich ist wegen des Opfers anzunehmen, dass auf Nisyros ein Areskult existierte, doch gibt es dafür bislang keine archäologischen Befunde.

2.5.4 Ares auf Kreta, in der Ägäis und der Dodekanes — Zwischenfazit

Die Zeugnisse von der griechischen Inselwelt zeigen Ares in einer ambivalenten Bedeutung, vor allem aus religionsgeschichtlicher Perspektive. Es ist nämlich evident, dass Ares fast ausschließlich auf Kreta verehrt wurde. Auf den Ägäischen Inseln und der Dodekanes sind hingegen kaum Indizien für einen Kult vorhanden.

Gemessen an der quantitativen Verbreitung war Kreta eines der Zentren der Aresverehrung. Dafür sprechen diverse Faktoren: Erstens verehrte man Ares womöglich bereits in minoisch-mykenischer Zeit auf der Insel nahe Knossos. Eine Kontinuität zwischen *A-re* und Ares ist zwar wegen der disparaten Quellenlage nicht sicher, aber eine Möglichkeit. Zweitens standen Heiligtümer des Gottes in Biannos, Dera und Knosos. In der dortigen religiösen Vorstellungswelt nahm Ares einen Platz als kriegerische Gottheit ein. Dies unterstreichen die Beutezuteilung in Knosos, seine Beteiligung am Schwur der Epheben in Dreros, das *Hekatomphonia*-Fest in Biannos, das wohl ebenfalls einen Bezug zu Schutz und Krieg hatte, und das Grenzheiligtum in Dera. Eine wichtige Position nahm Ares im Pantheon von Biannos ein, da das Heiligtum des Ares zugleich das Archiv war und deshalb einen zentralen Platz im örtlichen Kultleben hatte. Hervorheben muss man außerdem das gemeinsame Heiligtum des Ares und der Aphrodite in Dera, das vor allem in der Endphase des Hellenismus eine wichtige Bedeutung erlangte, welche durch die umfangreichen Bauarbeiten in diesem Zeitraum unterstrichen wurden. Das Heiligtum zeichnet sich durch seine Rolle im Grenzstreit und -schutz zwi-

1374 Gonzales (2004) 316f. Neuere Forschungen könnten darauf hinweisen, dass der Stratege, dessen Name bisweilen als Sosagoras angegeben wird, erst im zweiten kretischen Krieg (156 – 153 v. Chr.) kämpfte: Gonzales (2013) 173f. und Anm. 18.

1375 Siehe S. 330–353.

schen den Poleis Lato und Olous aus und mag auch wegen der Stellung des Ares in einem krisenreichen Jahrhundert von größerer Wichtigkeit gewesen sein. Ein ähnliches Grenzheiligtum bestand auch zwischen Tylissos und Knossos, dessen Position in der Chora wohl wie in Argos wichtig für den Grenzschutz und die Landwirtschaft war. Überhaupt hatte Ares auf Kreta, gemeinsam mit Aphrodite, eine besondere Stellung inne, da er in vielen Schwurformeln genannt wird. Dass Ares auf Kreta eine zutiefst kriegerische Bedeutung beigemessen wurde, bestätigen auch die von der epischen Tradition beeinflussten Grabepigramme, in denen Ares ein Symbol und ein Vertreter des Krieges ist.

Auf den Ägäischen Inseln ist von einem Areskult hingegen wenig zu sehen. Es ist anzunehmen, dass der Gott womöglich auf Astypalaia, Delos und Naxos verehrt wurde. Die Vorstellung von Ares entspricht im literarischen und epigraphischen Diskurs weitestgehend den Vorgaben Homers und definiert Ares in diesem Sinne als ambivalente Figur, deren Eingreifen im Krieg Segen oder Fluch sein kann. Auffällig ist allerdings ein Epigramm von der Insel Sikinos, denn es stellt eine Relation zwischen Ares, Pferden und deren Besitzern her. Sie deutet darauf hin, dass die Gottheit der Gesellschaftselite zumindest lokal verbunden war. Vergleicht man diesen Befund allerdings mit denen aus Athen, der Peloponnes und Mittelgriechenlands, so scheint eine panhellenische Verbindung immer wahrscheinlicher.

Ebenfalls stark involviert ist die Figur des Ares in der Sepulkraldichtung der Dodekanes und der Insel Rhodos. Dort orientierten die Verfasser sich an der homerischen Vorstellung von Ares als Repräsentant des Krieges. Darüber hinaus befinden sich dort epigraphische Befunde, die vermuten lassen, dass Ares auf Tenos und Nisyros als Helfer im Krieg kultisch verehrt wurde. Als Anomalie lässt sich die Inschrift von Chios bezeichnen, in der Ares mit Mars gleichgesetzt wird. Daher ist zu vermuten, dass ab dem Moment, in dem die Römer im östlichen Mittelmeerraum Fuß fassen, ein Transformationsprozess einsetzte. Dieser verwandelte Ares in unbekanntem Ausmaß in den römischen Mars, zumal der Athener Arestempel und eine Inschrift aus Ephesos eine solche Entwicklung ebenfalls andeuten.

Letztlich ist festzuhalten, dass Ares auf der Inselwelt in literarischer uns religionsgeschichtlicher Bedeutung ein Gott des Krieges war. Eine Ambiguität des Gottes wird hier vor allem auf Kreta ersichtlich, die ihn auch als Grenzbeschützer sowie als Wächter von Land und Wohlstand zeigt. Es besteht zudem eine besondere Ambivalenz, die den Gott als Beschützer und Helfer im Kult zeigt, während im literarischen Diskurs Ares eine chaotisch-gefährliche Gottheit ist, deren Einfluss Tod bringt.

2.6 Ares in Kleinasien

Eine bekannte Erzählung, die Argonautensage, schildert die Fahrt einer Gruppe von Abenteurern ins ferne Kolchis, das an der nordöstlichen Peripherie Kleinasiens (im heutigen Georgien) gelegen ist. Dort hätten sie, so führt es der Autor Apollonions Rhodios eindrucksvoll aus, dem Gott Ares auf einer Insel geopfert und das sagenumwobene Goldene Vlies aus dem Hain des Ares gestohlen. Diese Geschichte macht den Einfluss der griechischen Kultur selbst am Rand Kleinasiens in der *Apoikia* Kolchis spürbar. Wenn man die Kultstätten als historische Gegebenheiten der Argonautensage entnimmt, dann wären sie nur zwei Beispiele für Kulte des Ares in Kleinasien.

Das vordere Kleinasien, und insbesondere dessen Küstengebiete, gilt als eines der ältesten griechischen Siedlungszentren, weil sich dort schon vor dem 12. Jh. v. Chr. Stämme niederließen. Deshalb erwartet man ebenfalls, Ares unter den örtlich verehrten Göttern zu finden. In diversen Räumen Kleinasiens existieren Zeugnisse für Kulte des Ares, insbesondere in Karien, Ionen oder Lykien. Daneben ist der Gott in Staatsverträgen und Grabepigrammen vertreten, die sein lokales Profil ergänzen und Schlüsse auf epische Einflüsse zulassen.

2.6.1 Kolchis

Der Fall der Region Kolchis, die ein zentraler Schauplatz der Argonautensage ist, wurde bereits angesprochen. Relevant für die Fragestellung sind zwei Abschnitte, in denen einmal ein *νηὸν* auf einer Insel und einmal ein Hain des Ares nahe Kolchis erwähnt werden.

Im ersten Fall führt der Weg die Argonauten unter Leitung des Jason auf eine kahle Insel mit einem Tempel des Ares. Vor ihrer Abfahrt dorthin wird ihnen Folgendes berichtet:

Apoll. Rhod. 2.382–387	τοὺς παραμειβόμενοι λισσῇ ἐπικέλσετε νήσῳ, μήτι παντοίῃ μέγ᾽ ἀναιδέας ἐξελάσαντες οἰωνούς, οἳ δῆθεν ἀπειρέσιοι ἐφέπουσιν νῆσον ἐρημαίην. τῇ μέν τ᾽ ἐνὶ νηὸν Ἄρηος λαΐνεον ποίησαν Ἀμαζονίδων βασίλειαι Ὀτρηρή τε καὶ Ἀντιόπη, ὁπότε στρατόωντο.[1376]	Wenn ihr an diesen vorbeigefahren seid, landet an einer kahlen Insel; zuvor müßt ihr durch eine wohlüberlegte List überaus aggressive Vögel vertreiben, die die einsame Insel, auf der die Königinnen der Amazonen, Otrere und Antiope, einen steinernen Arestempel erbaut haben, als sie auf einem Feldzug waren, in nahezu unendliche Zahl bevölkern.

Demzufolge hätten diesen *νηὸν* angeblich die Amazonen während eines Feldzugs erbaut. Wenn man einem Scholion zur *Argonautica* vertraut, dann opferten sie wohl dort Pferde. Die Argonauten hingegen opferten, als sie die Insel letztlich passierten, Ares an einem schwarzen Steinaltar ein Schaf.[1377]

1376 Übers.: R. Glei/S. Natzel-Glei.
1377 Apoll. Rhod. 2.1169–1176.

Der besagte Tempel ist archäologisch und epigraphisch nicht gesichert, sodass die *Argonautica* unsere einzige Quelle ist. Wegen des schwarzen Steins wird jedoch angenommen, dass es sich um einen heiligen Stein handelt, der den Gott repräsentiert und an dem man, wie an einem Altar, bei Gelegenheiten opferte.[1378]

Auffällig ist die erneute Verbindung zwischen Ares und den Amazonen, die schon in Troizen und Athen in die lokale Erinnerungskultur eingegangen sind.[1379] Da die Amazonen als aggressive Kriegerinnen galten und dieser Tempel wohl in der Nähe ihrer nicht-griechischen Heimat lag, sollte die Verbindung mit Ares die Fremdheit beider unterstreichen, so wie der Angriff der Amazonen auf Athen daran erinnerte.[1380] Ferner wäre Ares dort wohl in einer kriegerischen Bedeutung verehrt worden, denn darauf weist das Opfer der Amazonen während ihres Feldzugs zweifellos hin.

Berichtet wird in der *Argonautica* ebenfalls von einem Hain des Ares. Dieser habe sich in Kolchis befunden und dort sei das Goldene Vlies aufbewahrt worden. Es sei zudem von einem Drachen bewacht worden.[1381] Haine des Ares sind gleichfalls in Geronthrai und womöglich Theben bekannt. Wie bereits diskutiert wurde, könnte in diesen Hainen ein erdverbundener Aspekt des Gottes verehrt worden sein, sodass er gleichermaßen den Wohlstand und die Sicherheit des Landes, in diesem Fall von Kolchis, gewährleisten sollte.[1382]

Da es sich hier um zwei Kultstätten handelt, die ausschließlich innerhalb einer Geschichte erwähnt werden, bleibt eine kultische Verehrung in Kolchis spekulativ. Unabhängig davon harmoniert die Darstellung der Heiligtümer in der Argonautensage mit den bisher betrachteten Kultstätten, sodass diese Heiligtümer existiert haben können.

2.6.2 Pontos

Mithridates VI. Eupator, König von Pontos und stetes Ärgernis für Rom, ließ im 1. Jh. v. Chr. eine Serie von Münzen mit dem Abbild des Ares in mehreren Städten des Königreichs prägen. Sie ähneln einander, unterscheiden sich bei näherer Betrachtung aber im Prägungsort und in kleineren Details.

Grundsätzlich bildet die Aversseite dieser Bronzemünzen stets den Kopf eines jungen Mannes im Profil ab, der einen Helm trägt, während die Reversseite ein Schwert in der Scheide zeigt, an welcher ein Gurt befestigt ist. Zu sehen ist im linken, oberen Bereich ferner ein Halbmond, darüber ein Stern. Bezüglich der Identität des Mannes wird angenommen, dass es

1378 Gonzales (2004) 394f.
1379 Siehe S. 147f., 158f., 364f.
1380 Siehe S. 147f.
1381 Apoll. Rhod. 2.1264–1269.
1382 Siehe S. 170f.

sich bei dem behelmten Mann um Ares handelt, obschon es an einer bestätigenden Beischrift oder sicheren Kennzeichen mangelt. Aufgrund der Ähnlichkeiten in Aussehen und Merkmalen der Münzen wird das Prägungsschema als „Ares-Schwert-Typ“ bezeichnet.[1383]

Die Münzen differenzieren minimal in der Darstellung des Schwertes und den Symbolen, der Stärke des Abriebs und der Beischrift auf der Rückseite. Dort stehen unterschiedliche Städtenamen: Amisos, Chabakta, Pimolisa und Taulara. Wahrscheinlich sind diese Ortschaften die Münzstätten, sodass sich die Abweichungen im Münzbild erklären lassen.[1384] Aber warum hat man Ares überhaupt auf den Münzen abgebildet?

Mithridates stand Jahrzehnte lang in Konflikt mit Rom, welches im Kleinasien des 1. Jh. v. Chr. zunehmend seinen Einfluss ausweitete. Dies provozierte wiederum lokale Herrscher. Um die Einwohner hinter sich und gegen Rom zu versammeln, mögen die Münzen eine Propagandamaßnahme in einem der Kriege des Mithridates VI. gegen Rom gewesen sein. Vermutlich sollten die Münzen ein Zeichen setzen: Der kriegerische Ares auf der Vorder- und das Schwert auf der Rückseite symbolisieren wohl die Kampfbereitschaft des Volks und den Schutz des Ares beim Kampf gegen Rom.[1385]

2.6.3 Mysien

Kyzikos ist Standort dreier Zeugnisse für Ares in Mysien, der Region an der Südküste des Marmarameeres. Alle stammen aus dem Zeitraum zwischen dem 2. und dem 1. Jh. v. Chr.

Die erste Stele besteht aus einem Relief und einer Inschrift, deren Schriftform vermuten lässt, dass sie im 2. Jh. v. Chr. aufgestellt wurde. Es schildert ein Verbrechen und involviert die Figur des Ares:

SGO	Μένανδρε |	Menandros, Sohn des Meidias, sei gegrüsst.
08.01.	Μειδίου χαῖρε. |	Menandros, Sohn des Meidias, warum schreitest du auf dem beklagenswerten Pfad und hinterlässt deinem Kind jammernde Tränen? Deine Frau Moschion beklagt dich, deine Schwester beweint dich, der du plötzlich getötet wurdest durch den Mord eines Mannes aus dem Hinterhalt. Sei verwünscht, ganz beklagenswerte Tyche, warum hast du den Blühenden vor der Zeit ausgelöscht, indem er den männermordenden Ares empfing.
46	Μειδίου υἱὲ Μένανδρε, τί τὰν πανόδυρτον ἀταρπ[ὸν] | στείχεις, ἐκπρολιπὼν λυγρὰ τέκνῳ δάκρυα; | Μόσχιον αἰάζει σε γυνή, θρηνεῖ δέ σε ἀδελφή |[5] κτανθέντα αἰφνιδίως λαθρίου ἀνδρὸς ἄρῃ. | [Ἄ]ρρε, Τύχη πανόδυρτε, τί τὸν θάλλο<ν>τα πρὶν ὥρας | [ἔ]σβεσας, ἀνδρολέταν Ἄρεα δεξάμενον.[1386]	

Zentrale Aussage des Epigramms ist die heimtückische Ermordung des Menandros durch den sogenannten ἀνδρολέταν Ἄρεα. Beklagt wird der kyzikische Bürger von seiner Familie, die

1383 Bauer, N., Mayer, J.-W., Pontische Münzen aus der Zeit Mithridates' VI. Eupator. Orbis terrarum 4 (1998), S. 27–48, hier: 30.
1384 Bauer/Mayer (1998) 31.
1385 Vgl. Gonzales (2004) 391f.
1386 Übers.: SGO 08.01.46.

wohl auf dem Relief über der Inschrift abgebildet ist, denn dort sind ein Mann, eine Frau und ein Kind zu sehen.

Scheinbar zweimal wird Ares im Text mit dem Mord assoziiert: Erstens als ἄρῃ, dem Mord aus dem Hinterhalt, und zweitens mit ἀνδρολέταν Ἄρεα, den der Verstorbene empfangen habe. Besonders diese Formulierung ist zweifellos erklärungsbedürftig.[1387]

Eine Sichtweise identifiziert statt ἄρῃ Ἄρει.[1388] Der Inhalt der Inschrift beschreibt einen Mord und drückt ihn durch ἄρῃ/Ἄρει aus. Der Terminus ἀρή, hier im ionisch-epischen Dativ des Begriffs ἀρά, bedeutet häufig Verderben oder Unheil, während Ἀρής als Metonymie auch eine Tötung oder sogar einen Mord kennzeichnet. Wenn beide Begriffe, wie bereits angesprochen, etymologisch miteinander verflochten sind, dann mögen beide zutreffen. Da in der Transkription jedoch ἄρῃ angegeben wird, mag man Ersterem berechtigterweise den Vorzug geben.

Im zweiten Fall könnte Ἄρεα ἀνδρολέταν mit dem epischen *ἀνδροφόνοις* in Zusammenhang stehen, welches Ares in Tötungsszenen als (Männer-)Mörder charakterisiert.[1389] Betrachtet man nun noch das Verb δέχομαι, welches im epischen Kontext sowohl „empfangen“ als „auch einem Feind standhalten“ bedeutet, so darf man annehmen, dass Menandros seinem Mörder entgegengetreten ist – und unterlag. Insofern wäre Ἄρεα ἀνδρολέταν als der unbekannte Mörder zu betrachten.

Zugleich ist aber eine weitere Interpretation des ἀνδρολέταν Ἄρεα als Metonymie möglich. Im Rahmen der Ilias wurde angesprochen, dass sich der Terminus Ares bisweilen als Metapher für eine (lebendige) Waffe einsetzen lässt. In einer solchen Bedeutung wäre ἀνδρολέταν Ἄρεα also die männermordende Klinge, die Menandros „empfangen“ hat. Damit umschreibt der Verfasser den todbringenden Stoß.

Beide Bedeutungen existieren nebeneinander, weil sie beide den Sachverhalt wiedergeben, was die Ambivalenz des Terminus hervorhebt. Daneben ist allerdings die negative Charakterisierung des Gottes offensichtlich: Der Verfasser dichtet ihm die Rolle des Mörders an, die den Mörder auf dem Schlachtfeld zum Mörder in der Polis macht.

Eine andere Perspektive bietet das zweite Epigramm aus Kyzikos, das sich mit der vorangehenden Inschrift die zeitliche Einordnung teilt, wird deren Schriftform doch ebenfalls in das 2. Jh. v. Chr. datiert. Auch wird, mit Ausnahme der letzten beiden Zeilen, in der 1. Person Singular wiederum ein Mord geschildert, diesmal an Menophantos, Sohn des Protomachos (Z.1):

1387 Vgl. Schwertheimer, E., Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung. Teil I: Grabtexte [Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 18] (Bonn 1980), S. 234.
1388 SGO 08.01.46.
1389 Hom. Il. 4.441; Hes. asp. 98.

SGO 08.01. 48	ὑπόμνημα Μηνοφάντου | τοῦ Πρωτομάχου· |	Grab des Menophantos, Sohn des Protomachos.
	οὔτε με τὸν δύσμοιρον ἐς Ἄιδος ἤγαγε νοῦσος, |	Weder hat mich, den Unglücklichen, eine Krankheit zum Hades geführt,
	οὐ στυγεραὶ πόντου λαίλαπες ἐξ ἀνέμων, |[5]	noch die entsetzlichen gepeitschten Wogen des Meeres,
	οὐδὲ μὲν οὐδ' Ἄρης πολεμόκλονος, ἀλλά με λυγρὸς |	und auch nicht der Kriegslärm erzeugende Ares,
	ἀνδροφόνοισιν ἀνὴρ ἔκτανε χερσὶ λίθωι |	sondern mich hat ein elender Mann mit männermordenden Händen mit einem Stein getötet,
	υἱέα Πρωτομάχοιο· πόλις δ' ᾤκτειρέ με πᾶσα |	den Sohn des Protomachos;
	κηρύξασα φυγὴν ἡμετέρου φονέος· |	die ganze Stadt hat um mich getrauert
	ἀλλὰ Δίκη καὶ Ζεῦ πανεπόψιε, πατρὸς ἐμεῖο |[10]	und die Verbannung des Mörders verkündet;
	πένθεα πρηΰναιτ' ἀνέρα τεισάμενοι.[1390]	aber, o Dike und Zeus, Allessehender, mildert die Qualen meines Vaters und nehme an dem Mann Rache.

Ein markanter Bruch mit den bereits betrachteten Grabepigrammen stellt die Todesursache dar: Bevor nämlich der Mord angesprochen wird, schließt der Verfasser eine Krankheit, das Meer und auch Ares explizit als Ursachen aus. Die Ermordung des Menophantos wurde durch die Verbannung des Täters zwar rechtlich gesühnt, genügte den Angehörigen aber scheinbar nicht, wie die Anrufung der Dike und des Zeus mit der Bitte um Rache evoziert.

Neben Mord nennt der Text also drei mögliche, aber hier nicht zutreffende Todesursachen: Krankheit, Meer und Ares. Die beinahe omnipräsente Metonymie des Ares als Krieg, lässt darauf schließen, dass Menophantos gekämpft hat. Indem er die für den Verstorbenen möglichen Todesursachen nennt, hat der Verfasser des Epigramms womöglich beabsichtigt, jene Möglichkeiten darzulegen, die das Leben des Menophantos üblicherweise gefährdeten. Bedenkt man zudem die Lage von Kyzikos auf einer Halbinsel, mag er als Seefahrer und Krieger mit den drei genannten Gewalten konfrontiert worden sein. Ironischerweise hätte er diese Gefahren nur überlebt, um dann in seiner Heimat ermordet zu werden.

Hier ist *πολεμόκλονος*, das Epitheton des Ares, besonders aussagekräftig. Der Terminus deutet nämlich auf den Verursacher des Kriegslärms und somit auf den Verursacher von Kriegen hin: Ares. Dahinter steht somit die Vorstellung, dass Ares nicht nur der Krieg selbst ist, sondern diesen auslöst; dadurch wird Ares Profil als Kriegsgott geschärft.

In dieselbe Kerbe schlägt womöglich eines der beiden Reliefs, insofern es einen direkten Bezug zum Text hat. Das obere zeigt wahrscheinlich die Familie mit ihrem verstorbenen Sohn, das untere einen Reiter, dessen Abbildung für einen thrakischen Reiterheros gehalten wird.[1391] Dass man diesen bisweilen – womöglich sogar fälschlich – mit Ares assoziiert, weil der Gott mit Thrakien und mit Pferden verbunden ist, wurde bereits im Rahmen des Thrakienkapitels diskutiert. Ob Ares als thrakischer Reitergott mit dieser Abbildung gemeint war, bleibt demnach fraglich,[1392] auch wenn man es aufgrund der Nähe von Kyzikos zu Thrakien immerhin in Erwägung ziehen kann.

1390 Übers.: SGO 08.01.48. Änderung: „Kriegslärm erzeugend“ statt „Kriegstreiber“.
1391 Schwertheimer (1980) 225f.
1392 Siehe S. 233.

Zumindest Ares' enge Verbindung zu Pferden, die im Laufe dieser Arbeit mehrfach deutlich geworden ist, scheint ein wesentlicher Bezugspunkt zu sein.[1393] Eine Überlegung wert wäre auch die Annahme, dass ein realer Zusammenhang zwischen dem dargestellten Pferd und Menophantos besteht. Da der Krieg als Bedrohung dargestellt wird, mag der Verstorbene als Reiter gekämpft haben und auf diese Weise mit Ares verflochten sein. Ohne Menophantos Hintergrund zu kennen, bleibt diese These allerdings spekulativ.

Kriegserfahrungen sind das Stichwort für das dritte Epigramm aus Kyzikos. Der Verfasser beschreibt den Tod einer Frau mit dem Namen Atthis in der 1. Person. Singular und somit aus ihrer Perspektive:

SGO 08.01.36	{²Ἐρυκίου.}² | Ἀτθὶς ἐγώ· κείνη γὰρ ἐμὴ πόλις, ἐκ δέ μ' Ἀθηνῶν | λοιγὸς Ἄρης Ἰταλῶν πρίν ποτ' ἐλήισατο | καὶ θέτο Ῥωμαίων πολιήτιδα· νῦν δὲ θανούσης | ὀστέα νησαίη Κύζικος ἠμφίασε· |[5] χαίροις ἡ θρέψασα καὶ ἡ μετέπειτα λαχοῦσα | χθών με καὶ ἡ κόλποις ὕστατα δεξαμένη.[1394]	Ich bin Atthis, eine Athenerin; dieses ist nämlich meine Heimatstadt; der schlimme Ares der Italer hat mich einst aus Athen als Sklavin weggeholt und zu einer Bewohnerin von Rom gemacht. Jetzt aber hat meine Knochen die (fast-)Insel Kyzikos umkleidet. Sei gegrüsst, Stadt, die mich grossgezogen hat, und das Land, welches mich danach erlangt hat, und dasjenige, welches mich zuletzt empfangen hat.

Nach eigenen Angaben stammt sie aus Athen, geriet aber in römische Sklaverei und starb in Kyzikos. Deshalb wird am Ende an jeden der Orte ein Gruß gerichtet. Ob der in der ersten Zeile genannte Ericus, der Sohn der Verstorbenen war, ist umstritten, aber hier auch nicht relevant.[1395]

Sicher ist die Botschaft der charakteristischen Inschrift: Sie beschreibt die Versklavung der Athenerin Atthis durch den *λοιγὸς Ἄρης Ἰταλῶν*. Ihre Heimat Athen stand jahrzehntelang als Verbündete aufseiten der Römer, lief jedoch unter dem Tyrannen und Philosophen Aristion 88. v. Chr. zu Roms Erzfeind Mithridates von Pontos über. Sulla reagierte rasch auf diesen Verrat, belagerte und eroberte die Polis; Plünderung und Versklavung folgten.[1396]

Demnach beschreibt *λοιγὸς Ἄρης Ἰταλῶν* wohl den römischen Feldherrn Sulla, den Atthis für ihre Verschleppung nach Rom verantwortlich macht (*θέτο Ῥωμαίων πολιήτιδα*). Darauf deuten Formeln in anderen Epigrammen hin, in denen der Gott stellvertretend für eine Person oder eine Gruppe aus einer bestimmten Landschaft stand. So „vertreten", wie gezeigt wurde, Λάκων Ἄρης und Βοιωτὸν Ἄρηα Heere oder Soldaten,[1397] was damit wohl auch für die Römer unter Sulla der Fall ist. Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen Versuch, ein bestimmtes

1393 Siehe S. 318f., 338f.
1394 Übers.: SGO 08.01.36. Siehe ebenfalls: Anth. Gr. 7.368.
1395 Vgl. Cichorius, C., Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms. (Leipzig/Berlin 1922), S. 304; vgl. Gow, A. S. F; Page, D. L., The Greek Anthology. Tome II: The Garland of Philip and some contemporary epigrams (Cambrige 1968)., S. 232–7.
1396 Vgl. Eder, W., DNP 3 (Stuttgart 1997), Sp. 186–190 s.v. [I 90] C. Sulla Felix.
1397 Cairon 40, ISE I 69, S. 188f., 211f.

Feindbild durch Ares nach außen zu projizieren: Die Italer/Römer bringen den Krieg mit und somit Schaden für die griechische Welt. Derart erschiene Ares als Verursacher von Leid und Tod, sodass man sich nicht selbst, sondern einen auswärtigen Feind verantwortlich macht.

2.6.4 Ionien

Die ionischen Städte Kleinasiens gehören zu den ältesten Siedlungen der griechischen Welt. Deshalb erwartet man dort eine starke Präsenz der ältesten und wichtigsten griechischen Gottheiten, zu denen Ares gehört haben mag.[1398] Tatsächlich finden sich Spuren des Ares und seiner Kulte in Milet, Ephesos, Erythrai und besonders im ionischen Metropolis.

a. Milet

Berücksichtigt man Ares frühes Erscheinen in der griechischen Welt, überrascht der Mangel an einem Areskult in Milet, einer der ältesten Polis. Trotzdem wird er in zwei miletischen Inschriften erwähnt. Die Erste stammt aus der *Anthologia Graeca*, wurde im 3. Jh. v. Chr. verfasst und wahrscheinlich fälschlicherweise der Lyrikerin Anyte zugeschrieben.[1399] Sie thematisiert den Einfall der keltischen Galater in das Territorium Milets:

Anth. Gr. 7.492	Οιχόμεθ᾽, ὦ Μίλητε, φίλη πατρί, τῶν ἀθεμίστων τὰν ἄνομον Γαλατᾶν ὕβριν ἀναινόμεναι, παρθενικαὶ τρισσαὶ πολιήτιδες, ἃς ὁ βιατὰς Κελτῶν εἰς ταύτην μοῖραν ἔτρεψεν Ἄρης. οὐ γὰρ ἐμείναμεν ἅμμα τὸ δυσσεβὲς οὐδ᾽ Ὑμέναιον νυμφίον, ἀλλ᾽ Ἀίδην κηδεμόν᾽ εὑρόμεθα.[1400]	Heimat, du liebes Milet, nun sind wir gestorben; wir flohen vor dem schändlichen Hohn ruchloser Galater fort, wir, die Töchter von Bürgern, drei Mädchen. Der Ares der Kelten trieb uns gewaltsam in dies letzte Verhängnis hinein. Denn wir warteten nicht auf frevle Ermordung und Liebe, nein, in Hades erstand Gatte und Schutz uns zugleich.

Im Zentrum steht das Schicksal dreier miletischer Frauen: Ihnen drohte die folgenschwere Gefangennahme durch den sogenannten Ares der Kelten. Deshalb entschlossen sie sich zum Suizid, um nicht in die Hände des plündernden Feindes zu fallen.

Das Epigramm bezieht sich auf den Einfall der Galater, die 277 v. Chr. in Gruppen Raubzüge in Kleinasien unternahmen, nachdem der bithynische Herrscher Nikodemes sie aus seinem Dienst entlassen hatte. Einige dieser Banden zogen auch plündernd durch Ionien.[1401] Um nicht geschändet zu werden, nahmen sie sich wohl freiwillig das Leben, als ihre Flucht vor den Galatern gescheitert war.

Als Akteure werden in der Inschrift die Γαλατᾶν und insbesondere der Κελτῶν Ἄρης genannt. Weil die Galater Kelten sind, ist davon auszugehen, dass hier die Γαλατᾶν und der

1398 Siehe S. 239f.
1399 Geoghegan, D., Anyte. The epigrams. A critical edition with commentary (Rom 1979), Preface.
1400 Übers.: H. Beckby.
1401 Kistler, E., Funktionalisierte Keltenbilder. Die Indienstnahme der Kelten zur Vermittlung von Normen und Werten in der hellenistischen Welt (Berlin 2009), S. 36f.

Κελτῶν denselben Ethnos umschreiben und somit gleichzusetzen sind.[1402] Die Formel Κελτῶν Ἄρης ist mit ähnlichen Formeln vergleichbar, in denen Ares mit einem geographisch-ethnischen Begriff verbunden wird,[1403] um ein Feindbild durch Ares zu projizieren, der auch metonymisch für den Krieg oder ein feindliches Heer stehen kann. Demnach ist die Bedeutung dieses keltischen Ares negativ konnotiert, denn der Verfasser stellt ihn und die Galater als barbarische Plünderer sowie Vergewaltiger dar und repräsentiert auf diese Weise die schlimmsten Auswirkungen des Krieges. Damit fügt sich diese Inschrift in die Reihe der Figurationen ein, die in Ares die zerstörerische und unbarmherzige Personifikation des Krieges sehen.

Eine andere Perspektive auf Ares bietet eine weitere Inschrift aus Milet. Sie erinnert an alle Verstorbenen der Polis, die sich aufopferungsvoll für die Polis eingesetzt haben. Dabei werden im Folgenden die zahlreichen Erfolge der Polis deutlich hervorgehoben:

SG	μνῆμα τόδε̣ [φ]θιμ[έ]νων ἀρετῆς ἕστ[ηκ’] ἐπὶ τ̣ῷ̣[ν]δε, |	Dieses Denkmal der Tapferkeit steht für diese Verstorbenen, die im Tod ihre Heimat Milet berühmt gemacht haben; in ganz Hellas lebt eine unsterbliche Erinnerung an die Toten, welche ihren Taten entspricht. Als der kräftige Ares gegen die Megarer entstand, sind wir in der ersten Linie gefallen, indem wir die Neileos-Nachkommen (die Milesier) in dem grossen Krieg retteten, indem wir uns um die Tapferkeit kümmerten, und der Tod hat den Ruhm nicht welken lassen; denn wir tragen (in uns) das Geschlecht jener Väter, welche nach hin und bis in die letzten Winkel des Pontos Euxeinos … gefahren sind und Städte gegründet und mit Mauern umgeben und an der Mündung des Nils Naukratis angelegt haben; dessen ist Zeuge die unendliche Zeit, welchen Ruhm …und wird den Zukünftigen allen ihre Tapferkeit zeigen.
O	οἳ κ[τάμεν]οι σφε̣τέ̣[ρ]ην εὐκ̣λ̣έισαν π[α]τρίδα |	
01.2	Μ[ίλ]η[το]ν· πᾶσαν δὲ καθ’ Ἑλλάδα σύζ̣[ ]ον ἔργοις |	
0.08	ἀθ̣άνατος μνήμη ζῶσα θανοῦσ[ιν] ἔπι. |[5]	
	ἦμος καὶ Μεγαρεῦσι συνήραρεν ὄβριμ[ος] Ἄρη<ς>, |	
	[Ν]η[λ]είδας μεγάλου ῥυόμενοι πο[λέ]μου |	
	[κατ]θανομεν προπάροιθεν ἀριστεί[ας] ἀλέ̣γο[ντ]ες, |	
	[.. θάν]ατος δόξης ο̣ὐκ ἐμάρανε κλ[έ]ος. |	
	[κ]είνων γὰρ πατέρων φέρομεν γέν[ος, οἵ]τε πρὸς ἠ[ῶ] |[10]	
	Ε̣ὐξεί[ν]ου πόντου τ’ ἐσχατ̣ίοιο μυ[χ]ούς |	
	π̣[λ]ω̣τὸν Ἄρη στείλ̣αντες ἐπυργ[ώσ]αντο πόλη[α]ς, |	
	Ν̣είλο̣υ τ’ ἐν π̣ροχοαῖς Ναυ̣κρα̣τ̣ιν ε̣ἰσ̣ά̣[μ]ενοι. |	
	μυρίος αἰὼν μάρτυς, ὅσον κλέος ..[.].. ἕνεικε, |	
	τάν τ’ ἀρετὰν δείξει πᾶσιν ἐπεσσ[ο]μένοις.[1404]	

Weil die Verstorbenen den Ruhm ihrer Heimat gemehrt haben, indem sie die Meere befuhren, Kolonien gegründet und im Krieg mutig gekämpft hatten, widmete man ihnen wegen ihrer Tapferkeit eine Stele mit dieser Inschrift.

Sie wurde wahrscheinlich während des Wiederaufbaus der Stadt im 2. Jh. v. Chr. errichtet, um die ruhmreiche Vergangenheit der Stadt in einer Zeit zu glorifizieren,[1405] in der Milet als autonome Macht beinahe bedeutungslos war.[1406] Deshalb wird in der Inschrift verklärend an einen Krieg erinnert, den man als semimythisches Ereignis klassifizieren mag: Den sogenannten Lelantischen Krieg zwischen Chalkis und Eretria, der im 8. oder 7. Jh. v. Chr., stattgefun-

1402 Kistler (2009) 178f.
1403 Siehe S. 322f.
1404 Übers.: SGO 01.20.08.
1405 Vgl. Obryk, M., Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften (Berlin 2012), S. 80ff.
1406 Seit den Perserkriegen erlebte Milet häufige Herrscherwechsel. Wegen der Beteiligung am Ionischen Aufstand zerstörten die persischen Oberherren 494 v. Chr. die Polis. Nach einem ersten Wiederaufbau trat dem delisch-attischen Seebund bei, lief zu den Spartanern über und fiel nach einem weiteren persischen Intermezzo an die Makedonen: Graeve, V. v.; Cobet, J.; DNP 8 (2000), Sp. 176–180 s.v. Miletos.

den habe, und für dessen Überlieferung weitestgehend Herodot verantwortlich ist.[1407] Milet sei als Verbündeter Eretrias im Kampf gegen Megara, das im Bündnis mit Chalkis stand, involviert gewesen.[1408]

Betont wird in der Inschrift ferner die ruhmreiche wie mythische Genealogie der Mileter als Nachkommen des Neileos. Er stritt sich mit seinem Bruder Medon um den Thron Athens, dann aber auf Rat des delphischen Orakels die Kolonie Milet in Ionien gründete.[1409] Um ihre ruhmreiche Vergangenheit weiter zu unterstreichen, rechneten sich die Bürger der Stadt darüber hinaus die Erkundung des Pontos Euxeinos und die Gründung eigener Kolonien, beispielsweise Naukratis im fernen Ägypten, als Verdienst an.[1410]

Die Mileter werten sich also selbst – der Text ist größtenteils in der ersten Person Plural verfasst – mit diesen lange zurückliegenden und semi-mythischen Erfolgen ihrer verstorbenen Vorfahren auf. Sie propagieren ihre erfolgreiche Vergangenheit. Denkmal und Inschrift überstrahlten die Schatten der Gegenwart, die zwar von einem guten Leben, aber politischer Bedeutungslosigkeit zwischen den antiken Mächten Rom, Makedonien, dem Seleukidenreich und Ägypten geprägt war.

Dementsprechend werden die kämpferischen Leistungen der Mileter betont, ausgedrückt durch den Terminus Ἄρη<ς> (Z.6), der mit dem bereits betrachteten Terminus ὄβριμ[ος] (dt. stark, gewaltig) verbunden ist. Dabei handelt es sich um eine epische Formel, in der ὄβριμος Ἄρης metonymisch für den Krieg steht.[1411] Auch der Rückgriff auf die homerische Terminologie mag in Bezug zur miletischen Erinnerungskultur stehen, weil dadurch das Wissen um die eigene Kultur unterstrichen wird.

Ares ist also zumindest in der Sprache und Erinnerung Milets ein Synonym für Krieg und Gewalt, steht aber in keinem erkennbaren Zusammenhang zu einem Kult des Gottes. Dafür spricht auch, dass es keinerlei epigraphische oder archäologische Befunde in der Umgebung dieser alten Polis gibt.

B. Erythrai

Der Verkauf einer Priesterschaft des Ares ist in einer Inschrift aus Erythrai bezeugt. Die Praxis, Priesterämter zu veräußern, wurde lange als Merkmal des Hellenismus beurteilt. Man su-

1407 Zu Milets Geschichte und wirtschaftlichen Bedeutung: vgl. Gehrke (1986) 133ff.; vgl. Stein-Hölkeskampf, E., DNP 7 (Stuttgart 1999), Sp. 38–9 s.v. Lelantischer Krieg. Ausgebrochen war der Konflikt angeblich wegen eines Streits über die Nutzung der fruchtbaren lelantischen Ebene auf der Insel Euboia (Thuk. 1.15.3; Hdt. 5.99.1; Strab. Geogr. 10.1.11–12).
1408 Hdt. 5.99.1.
1409 Hdt. 9.97; Paus. 7.2.1.
1410 Vgl. Obryk (2012) 80ff.
1411 Hom. Il. 5.845, 13.444, 15.112, 16.613, 17.529.

che finanzielle Engpässe auszugleichen, die nach den Kriegen um die Nachfolge Alexanders entstanden. Aber auch sittlich-moralischer Verfall wird bisweilen als Grund dafür angeführt, Ämter wie Waren zu veräußern.[1412] Mittlerweile wird angenommen, dass sich diese Praxis von Milet aus verbreitet hat und das alte Losverfahren ersetzte. Moralischer Verfall und finanzielle Nöte haben wohl nur eine untergeordnete Rolle gespielt.[1413] Da einige Priesterämter auf Lebenszeit vergeben wurden und weitere nützliche Vergünstigungen beinhalteten, waren sie wohl ein begehrtes Kaufobjekt, zumal sie das eigene Prestige mehrten.

Im vorliegenden Fall wurde die Inschrift zum Teil auf Chios, zum Teil in Smyrna gefunden und aufgrund ihrer charakteristischen Schriftzeichen in das 3. Jh. v. Chr. datiert.[1414] Unter den zahlreichen verkauften Priesterämtern ist auch eines für einen örtlichen Areskult dokumentiert:

IErythrai 201, Z. 3	[Ἀ]ρεω ΧΓΔΔ, ἐπώνιον ΔΔΔ[1415]	(Preis für die Priesterschaft) des Ares 1070 Drachmen. Eponion: 30 Drachmen.

Erfasst werden das jeweilige Priesteramt, der Preis und die fällige Verkaufssteuer. Demnach wurde die Priesterschaft des Areskults für die Summe von 1070 Drachmen verkauft. Um allerdings die Bedeutung des Kults einschätzen zu können, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf andere Priesterämter zu werfen, die vor Ort verkauft wurden.

In Erythrai, das in der hellenistischen Epoche als wohlhabend galt und demnach schwerlich unter finanziellen Engpässen litt,[1416] verkaufte man Priesterämter für folgende Gottheiten: Enyalios, Zeus, Hermes, Aphrodite und Ares. Der Preis für die Priesterschaft des Areskults lag im Mittelfeld, ist aber im direkten Vergleich mit dem Verkauf in Hyllarima – 160 Drachmen – höher, auch wenn dort Priesterämter zusammen veräußert wurden.[1417] Beide Inschriften verdeutlichen die Summen, die für den Erwerb eines Priesteramtes aufgewendet werden konnten, besonders für ein Priesteramt des Ares. Dennoch zählte es in Erythrai nicht zu den sogenannten „Bestsellern“: Die Priesterschaft für Artemis Aithopas wurde für 2000, Aphrodite en Daphnioi für 3000 und Hermes Agoraios sogar für 4600 Drachmen verkauft. Dagegen kostete das Amt für Apollon en Kollois 800, für die Dioskuren 500 und für Zeus Eleutherios 300 Drachmen; Enyalios und Enyo erzielten sogar nur 70 Drachmen. Aus dieser umfangreichen Liste der verkauften Priesterämter werden in Bezug auf Ares vor allem zwei Punkte ersichtlich:

1412 Bischof, E. F., Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen. RhP 54 (1899), S. 9–18.; Otto, W. F., Kauf und Verkauf von Priestertümern bei den Griechen. Hermes 44.4 (1909), S. 584–599.
1413 Gordon, L, DNP 10 (2001), Sp. 319–322 s. v. Priester.
1414 Vgl. Gonzales (2004) 461.
1415 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 461.
1416 Erythrai zahlte große Summen in die Bundeskasse des delisch-attischen Seebundes, sodass ihr Wohlstand außer Frage steht: Engelmann, H.; Olshausen, E., DNP 4 (Stuttgart 1998), Sp. 107 s.v. Erythrai [2].
1417 Laumonier, A., Inscriptions de Carie. BCH 58 (1934), S. 351–352.

Erstens wird zu Recht auf die Tatsache hingewiesen, dass sowohl ein Kult des Ares als auch des Enyalios erwähnt werden. Beide bestanden somit als eigenständige Gottheiten nebeneinander. Damit ist diese Inschrift ein Indiz dafür, dass Ares und Enyalios entgegen der epischen Tradition im lokalen Kult nicht gleichgesetzt wurden, sondern ihre eigene Stellung in der lokalen Götterwelt hatten.[1418]

Zweitens deutet die Inschrift die Stellung des Areskults in der Stadt an: Dem erzielten Verkaufspreis von 1070 Drachmen nach zu urteilen, gehörte sein Kult zu den größeren und bedeutenderen Kulten. Andere waren zwar offensichtlich renommierter, wenn man sich die Erlöse für Hermes Agoraios und Aphrodite en Daphnioi ansieht, doch übersteigt der Erlös für den Areskult zum Teil deutlich den Erlös für andere Kulte – Enyalios eingeschlossen.[1419] Dagegen argumentiert Sponsel mit Verweis auf Engelmann und Merkelbach, dass die festgehaltene Summe nur die Gebühr an die Stadt repräsentiert und damit die eigentliche Kaufsumme ungenannt bleibt. Die Postion des Ares im lokalen Pantheon wird somit relativiert. Wahrscheinlich lag er nur im oberen Mittelfeld.[1420]

c. Ephesos

Auch wenn nicht jedem die Polis Ephesos bekannt ist, so ist wohl zumindest vielen das Artemision ein Begriff, gilt der Artemis-Tempel doch als eines der sieben antiken Weltwunder. Soweit die Befunde erkennen lassen, existierte kein Tempel des Ares in Ephesos, doch wird der Gott in der folgenden Inschrift erwähnt:

IEph 251	αἱ πόλεις αἱ ἐν τῆι Ἀσίαι καὶ οἱ [δῆμοι] καὶ τὰ ἔθνη Γάϊον Ἰούλιον Γαΐο[υ υἱ]- ὸν Καίσαρα, τὸν ἀρχιερέα καὶ αὐτο- κράτορα καὶ τὸ δεύτερον ὕπα- τον, τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδε[ί]- της θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα.[1421]	Die Städte in Asien und die [Demoi*] | und die Ethne* (ehren) Gaius Iulius, des Gaiu[s So]|hn, Caesar, den Pontifex Maximus und Imperator und Consul zum zweiten Mal, |[5] den von Ares und Aphrodi|te (abstammenden) erschienenen Gott und gemeinsamen | Retter des° menschlichen Lebens.

Geehrt wird der römische Aristokrat, Politiker und Feldherr Gaius Iulius Caesar (Z.2) als Nachkomme des Ares und Aphrodite von den kleinasiatischen Griechenstädten, insbesondere Ephesos. Die Polis und weitere Gemeinden feierten ihn als ihren Retter, weil er König Pharnakes II. von Pontos in der Schlacht bei Zela (47) geschlagen hat. Pharnakes war in den Wirren des römischen Bürgerkriegs von 44. v. Chr. in Kleinasien eingefallen und erst durch die Intervention Caesars und seiner Verbündeten gestoppt worden. Demzufolge entstand die Inschrift wahrscheinlich kurz nach dem Sieg bei Zela um 47/46 v. Chr.

1418 Vgl. Gonzales (2004) 389.
1419 Ebd.
1420 Sponsel, C., Der Areskult in Metropolis (Ionien) [= Ausgezeichnete Abschlussarbeiten der Erlanger Geschichtswissenschaft 5] (Erlangen 2017), S. 68–70.
1421 Übers.: HGIÜ 511.

Der Verfasser rekurriert in der Inschrift auf die mythische Genealogie des römischen Feldherrn, dessen Familie von Anchises, dem Vater des Aeneas, und der Göttin Aphrodite, die römische Venus, abstammen soll.[1422] Die Römer selbst führten sich auf Anchises' Nachkommen Romulus und Remus zurück, die wiederum Kinder des Mars, das römische Pendant zu Ares, und der Rhea Silvia (Ilia) waren.[1423] Dadurch konnte sich Caesar zum Zweck erfolgreicher Selbstdarstellung auf eine Abstammung von beiden Gottheiten berufen. Evident ist, dass die Götternamen an die Vorstellungswelt der Einwohner, also hier der griechischen, angepasst sind. Durch diese Einbindung in den Stammbaum Caesars, der Römer und deren Mythologie wurden Ares wie auch Aphrodite angepasst und dementsprechend durch einen solch berühmten Nachkommen aufgewertet. Demnach weist diese Inschrift darauf hin, dass zu römischer Zeit Elemente der römischen Mythologie in die griechische einflossen.

D. Metropolis

Als aufschlussreich hat sich der in den letzten Jahrzehnten verstärkt untersuchte Kult im kleinasiatischen Metropolis erwiesen.[1424] Die Polis ist eine hellenistische Gründung des 3. Jh. v. Chr., bei deren archäologische Untersuchung eine Reihe von Inschriften und Münzen entdeckt wurden.[1425] Diese wiederum lassen einen deutlichen Bezug zu Ares erkennen. Die älteste dieser Inschriften zu Ares stammt aus der Gründungszeit der Polis. Es handelt sich um ein fragmentarisch erhaltenes Dekret für den örtlichen Areskult:

80 Metropolis
[- - - - - - - - - - - -]
[ἑκ]άστου ἔτου[ς] ἀπὸ ἱερείων μὴ ἔλασσ[ον]
τεσσάρων καθότι καὶ ὁ τραπεζείτης Ἡγησ[ίας Δη]-
μητρίου παρακληθεὶς ὑπό τε τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δή-
[μ]ου καὶ διακείμενος εὐσεβέστατα πρὸς τὸ θεῖον συνευ-
δόκησεν βουλόμενος ἐπαύξεσθαι τὰς τοῦ Ἄ[ρε]-
ως τιμάς· τύχῃ ἀγαθῇ· ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ [τῶν πολι]-
τῶν, δεδόχθαι τῶι δήμωι· κυρῶσθαι τόδε τὸ [πρόγραμμα]
[καὶ γιν]έσθω ἕκαστα καθότι προγέγρα-
πται· τὸ δὲ πρόγραμμα τόδε ὑποταγέτω ὑπὸ τὸν
ἱερὸν νόμον καὶ ἐπιγραφέτω ἐπὶ μίαν τῶν παρασ[τάδων]
τῶν ἐν τῶι ἱερῷ τόπῳ τοῦ Ἄρεως.[1426]

--- und von den Opfertieren nicht weniger als vier jedes Jahr. - Dem stimmte auch der Bankier Hegesias zu, der Sohn des Demetrios, als er von Rat und Volk darum gebeten wurde, ein Mann, der dem Sakralen gegenüber alle Sorgfalt walten lässt, und immer bestrebt ist, die Ehren des Ares zu mehren. - Zum guten Gelingen, es möge das Volk beschließen, und der Beschluss möge zum Heile und einträchtigen Zusammenleben unserer Bürger beitragen; es soll (obiger) Vorschlag gebilligt werden, und alles soll so gehandhabt werden,

1422 Suet. Caes. 6.1.
1423 Verg. Aen. 1.273–279.
1424 Engelmann, H., Der Kult des Ares im ionischen Metropolis. In: Dobesch, G.; Rehrenböck, G. (Hgg.), Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens: Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Akten des Symposiums von 23. bis 25. Oktober 1990 (Wien 1993), S. 171–176, hier: 171; Sponsel (2017) 1, 7.
1425 Sponsel (2017) 4f.
1426 Text und Übers.: 80 Metropolis, Ein Volksbeschluß für den Bankier Hegesias, Sohn des Demetrios, in: EDEN, URL: http://wisski.cs.fau.de/eden/content/ecrm_E34_Inscription3c53 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

wie es vorgeschlagen wurde. Man soll diesen Vorschlag nach dem Kultgesetz (des Ares) einreihen und ich (auch) auf eine Antenmauer im heiligen Bezirk des Ares einmeißeln lassen.

Dem Geldwechsler Hegesias wurde von Boule und Rat ein Vorschlag unterbreitet, dem Hegesias zustimmte. Der Inhalt des Vorschlags, der aus dem Text nicht zu eruieren ist, sollte in die nicht erhaltenen Kultregeln (*lex sacra*) eingereiht und auf einem der Türpfosten des Aresheiligtums veröffentlicht werden.

Zum Inhalt des Vorschlags stellt Sponsel die These auf, dass die ἱερείων erhöht werden sollten, die womöglich in Verbindung zu einem periodischen Fest stehen. Unklar ist allerdings, was der Terminus ἱερείων (Z.1) in diesem Kontext bedeutet: Opfer im allgemeinen Sinn oder die Opfertiere. Sponsel argumentiert zu Recht, dass sowohl vier zusätzliche Opfer als auch mehr Opfertiere, dem im Dekret angepeilten Ziel, das Zusammenleben zu verbessern, genügen würden.[1427]

Obschon die Kultregeln bedauerlicherweise nicht erhalten sind, verdeutlicht die Inschrift dennoch eindrucksvoll, dass bereits kurz nach der Gründung der Polis ein Areskult existiert hat. Diesen unterstützte ein wohlhabender Bürger. Der Kult verfügte über Regeln und ein eigenes Heiligtum. Dessen Größe und Beschaffenheit sind allerdings unbekannt.[1428] Er hatte aber zumindest einen Altar, damit die erwähnten Opfertiere auch geschlachtet werden konnten.[1429] Sie verdeutlicht also den frühzeitigen Einfluss und die Stellung des Areskults in der Stadt, doch vermag sie nicht, dessen Profil als Gott zu beschreiben.

Erahnen lässt sich die Stellung des Ares im lokalen Pantheon im sogenannten Apolloniosdekret (Nebenseite), das in die Jahre 145/4 oder 144/3 v. Chr. zu datieren ist. Ausgehend von einem Antrag der örtlichen Strategen sollte Apollonios, Sohn des Attalos und Enkel des Andron, wegen seiner Verdienste geehrt werden:

215b Metropolis, Z. 28 - 40	
διόπερ ὁ Δῆμος ἐν ἅπασιν ε-	Deshalb hat das Volk in allem [- - -] in
[..... .....]αυτῶι προαιρούμενος κατὰ τὸ δίκαιον ἐν τιμῆι τε καὶ προμηθίαι δια	der Absicht, wie es billig ist, in Ehre und Achtung [- - -] Apollonios fortwährend die bezeugte für [- - - da]mit
[..... .... Ἀπ]ολλώνιον διατελεῖ ἐγμαρτυρουμένην δὲ καὶ τὴν ὑπὲρ	nun dieser, wie es sich gehört, die zukommende Ehre erhält und die übrigen,
[..... .... ὅπ]ως οὖτός τε κατὰ τὸ καλῶς ἔχον	nachdem sie des Volkes [- - - -] sehen,

1427 Sponsel (2017) 36f.

1428 Obwohl angenommen wird, dass ein Tempel für Ares existierte, besteht bislang kein archäologischer Beweis für seine Existenz. Da aber ein Altar für die Gottheit wohl Voraussetzung für Opfer sind (siehe: Dreyer 260), der Gott eine zentrale Position in Metropolis einnahm und Münzen aus dem 3. Jh. n. Chr. wohl auch einen Tempel zeigen, darf man annehmen, dass sich ein solcher in Metropolis befunden hat. Ob der Tempel aber bereits in vorrömischer Zeit oder seit der Gründung der Stadt existierte, ist nicht völlig unzweifelhaft: Sponsel (2017) 52–56.

1429 Ebd.

τιμῆς
32 [τυγχάνηι τῆς καθηκούσης καὶ οἱ λοιποὶ] θεωροῦντες τὴν τοῦ Δήμου περὶ τῶν
[..... .... ἐθέλωσι]ν ἀμιλλᾶσθαι πρὸς ἀρετὴν ἔχοντες
34 [..... .... τὴν τοῦ Δήμ]ου εὐχαριστίαν, δεδόχθαι τῶι
[Δήμωι· ἐπαινέσαι αὐτὸν ἐπὶ τοῖς προγεγρ]αμμένοις καὶ τοῦ ψηφίσμα-
36 [τος ἀναγνωσθέντος στεφανῶσαι αὐτὸν ἐν τῶι θεάτρ]ωι τοῦ κήρυκος ἀναγο-
[ρεύσαντος· „ὁ Δῆμος στεφανοῖ Ἀπολλώνιον Ἀττάλου τ]οῦ Ἄνδρωνος ἄνδρα
38 [καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενονότα περὶ τὴν πολιτείαν“. καὶ] τῶι Ἄρει ποιησάσθω
[θυσίαν Ἀπολλώνιος ὑπὲρ τοῦ Δήμου μετὰ τῶ]ν πρεσβυτέρων κατὰ τὰ πά-
40 [τρια][1430]

sich um Tugend bemühen [wollen] und so [- - - - den] Dank des [Volk]es erhalten, möge das [Volk] beschließen: [man solle ihn loben aufgrund dieser schri]ftlichen Vorlage und [ihn nach Verlesung dieses] Beschlusses [im Theat]er [bekränzen], wobei der Herold ausr[uft: „Das Volk bekränzt Apollonios, Sohn des Attalos] Enkel des Andron, der sich als rechtschaffener Mann für die Bürgerschaft erwiesen hat.“ Und] dem Ares soll [Apollonios mit de]n Älteren [ein Opfer] darbringen [für das Volk], nach altem Herkom[men].

Ein besonderes Augenmerk ist den beiden finalen Zeilen (38-40) zu widmen, in denen der Geehrte aufgefordert wird, Ares nach altem Herkommen gemeinsam mit den Älteren zu opfern. Der Verweis auf lange bestehende Traditionen unterstreicht das Alter des Kults, der mindestens bis ins 3. Jh. v. Chr. zurückreicht, womöglich aber sogar noch älter ist. Da die Ortschaft wohl durch einen Synoikismos gebildet wurde, mag der Kult bereits vor der Gründung der Polis existiert haben.[1431]

Auch die Rolle des Ares im lokalen Kultkörper hebt die Inschrift hervor. Dass Ares von den Beamten der Stadt geehrt wird, zeigt seine Stellung als wichtige Gottheit, die insbesondere durch die Polis selbst getragen wurde.[1432]

Dies belegen auch die numismatischen Befunde aus Metropolis, denn einige Münzen bilden die Göttin Tyche, die nachweislich in der Stadt eine zentrale Stellung einnahm,[1433] gemeinsam mit Ares ab. Auf diesen ist er als Statuette zu sehen, welche in der Hand der Göttin ruht. Folglich besteht zwischen ihnen eine Beziehung, weil Ares gemeinsam mit Tyche, der „Schutzgöttin“ der Stadt, abgebildet ist. Ares könnte als Partner der Tyche eine schützende Funktion für die Polis gehabt haben.[1434] Unterstützt wird diese Deutung durch andere Areshei-

1430 Text und Übers.: 215b Metropolis. Apollonios Dekret: Nebenseite, in: EDEN, URL: http://wisski.cs.fau.de/eden/content/eden_Inschrift2af62138-4a4b-e164-9a5d-8c1176921220 (zuletzt abgerufen am: 05.01.2021).

1431 Sponsel (2017) 34.

1432 Sponsel (2017) 40. Ein zusätzliches Indiz mag auch die Menge an Münzen mit dem Abbild des Ares aus dem 1. Jh. v. Chr. sein. Der erste Typus, der mindestens 10 mal vorhanden ist, zeigt einen behelmten aber bartlosen Mann: Mann, C., Militär und Kriegsführung in der Antike [Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 9] (München 2013). Im Seitenprofil ist auf dem Avers, während auf dem Revers ein Blitzbündel oder auch ein Stierkopf zu sehen. Der zweite Typus zeigt auf dem Revers eine Person, die aufrecht steht, wobei der Körper in Frontalsicht, der Kopf aber im Profil zu sehen ist. Gekleidet ist die Person mit Helm mit Helmbusch, Waffenrock oder Brustpanzer, einem Speer und einem Schild, auf den er sich stützt. Auf dem Avers ist eine Frau mit Mauerkrone zu sehen, die wohl als Meter zu identifizieren ist: Sponsel (2017) 17–18.

1433 Engelmann (1993) 172f.

1434 Engelmann (1993) 175f.; Gonzales (2004) 389f.

ligtümer, die an den Grenzen (Argos, Lato/Olous) oder in der Stadt (Athen) den Schutz der Poleis sakral gewährleisten. Dass Ares folglich eine zentrale Gottheit von Metropolis war, ist also, wie Spondel argumentiert, mehr als wahrscheinlich.[1435]

Näheres über den Kult erfahren wir durch weitere epigraphische Zeugnisse aus der frühen römischen Kaiserzeit. Sie verzeichnen nicht nur das örtliche Kultpersonal, also die Priester und Tempeldiener, sondern sie belegen zugleich den Standort des Arestempels auf der städtischen Akropolis. Dort diente das Heiligtum wohl als städtisches Archiv und nahm somit eine hervorgehobene Stellung ein. Demnach geben sie Aufschluss über gleich mehrere Aspekte und deuten zugleich auf einen Fall, der in Kleinasien besonders evident wird: die Assimilation fremder Elemente in die griechische Kultpraxis und Vorstellungswelt.

Der erste Aspekt betrifft die Priesterschaft des Ares. Bislang konnte man für die betrachteten Areskulte konstatieren, dass ausschließlich männliche Priester den Kultdienst verrichteten. In Metropolis setzte sich hingegen das Personal stets aus einem männlichen und einem weiblichen Priester zusammen.[1436] Dieser Brauch wird auf eine mit Ares gleichgesetzte oder verbundene indigene Gottheit zurückgeführt, die jeweils einen männlichen und einen weiblichen Priester hatte. Während Ares und die Tradition nun bis in römische Zeit überdauerten, seien Name und Wissen um die fremde Gottheit verschwunden. Ob es sich bei der örtlichen Göttin um die *mater theon* (Muttergöttin) gehandelt hat, wie mitunter angenommen wird, ist bislang nicht nachweisbar, da Quellenmaterial fehlt, aufgrund des Namens der Stadt aber durchaus anzunehmen.[1437]

Dass Ares vor Ort einem indigenen Einfluss unterlag, belegen wohl ebenfalls die Namenslisten der Priester und Tempeldiener.[1438] Dort fällt häufig die Bezeichnung *odrogos.* Deren Etymologie ist nachweislich nicht-griechisch, sodass man wohl einen Begriff indigenen Ursprungs aus Tradition weiterverwendet hat.[1439] Eine Assimilation oder Symbiose des Ares mit einer indigenen Gottheit ist folglich berechtigterweise anzunehmen.

Ein dritter Aspekt bezieht sich auf das soziale Umfeld, aus welchem sich die Priesterschaft rekrutierte. Alle in den Listen aufgeführten Priester entstammten nämlich römischen Familien.[1440] Deren Mitglieder hatten in Metropolis entweder hohe Ämter inne oder traten als reiche

1435 Sponsel (2017) 38.
1436 In Kleinasien war diese Praxis wohl durchaus verbreitet: Sponsel (2017) 48.
1437 Vgl. Engelmann (1993) 175; vgl. Dreyer, V; Engelmann, H., Neue Dokumente zum Kult des Ares in Metropolis. ZPE 168 (2009), S. 161–176, hier: 174ff; Sponsel (2017) 41–52.
1438 Zumindest zwei, möglicherweise aber auch neun männliche Diener waren am Kult des Ares beteiligt, die aus der Bürgerschaft des Ortes kamen und meist mit den Priestern verwandt waren. Dazu kam noch der *odrogos*, der über das Spezialwissen, wie über den Festkalender, besaß: Sponsel (2017) 49f.
1439 Engelmann (1993) 175; Dreyer/Engelmann (2009) 174ff.
1440 Die Familien besaßen zumindest das römische Bürgerrecht. Zudem scheint es, als wären mit Ausnahme des *odrogos* die Priester und Kultdiener miteinander verwandt gewesen. Dies hatte nicht nur Vorteile bei der Aus-

Stifter auf. Überhaupt ist ein ausgeprägtes Interesse dieser Gruppe am Areskult festzustellen, was auf eine Tradition der Priesterschaft innerhalb der Familien hindeutet, vielleicht durch Vererbung des Amtes.[1441] Wenn ein solcher Brauch bis in die Gründungszeit der Stadt zurückreicht, dann könnte der Geldwechsler Hegesias, der den Kult unterstützt hat, mit dem Priester, der Priesterin oder beiden zumindest weitläufig verwandt gewesen sein.

Der vierte und letzte Aspekt rekurriert auf das Münzbild des Gottes, welches sich grundlegend von den bekannten Darstellungen des Ares unterscheidet. Da er gemeinsam mit der Göttin Tyche als Statue dargestellt wird, schließt man daraus auf einen stadtbeschützenden Charakter der Gottheit. Diese Stellung füllte üblicherweise Athena aus.[1442]

Bei dem als Ares verehrten Gott handelt es sich zu Recht um eine assimilierte anatolische Gottheit. Mehrere Indizien weisen darauf hin: der ungewöhnliche Status als Protektor, die Integration weiblicher Priester oder die Bezeichnung der Tempeldiener.[1443] Der Grund dafür liegt womöglich in der griechischen Kolonisation Kleinasiens. Sie hat wohl zu einer gegenseitigen kulturellen Beeinflussung mit der indigenen Population Kleinasiens geführt, doch ermöglicht die gegenwärtige Quellenlage zu Recht keine Antwort auf diese Frage.[1444]

Die Bedeutung von Ares in Metropolis im Befund ist außergewöhnlich, weil er seit der Gründung der Polis eine oder sogar die zentrale Position im lokalen Pantheon einnimmt. Die Qualität, Quantität und der wahrscheinliche indigene Einfluss machen Ares in Metropolis zu etwas Besonderem.

2.6.5 Karien

Der Befund für einen Areskult in Karien, einem Gebiet mit einer gemischt karisch-griechischen Bevölkerung, konzentriert sich auf zwei voneinander unabhängige Inschriften aus Aphrodisia und Hyllarima, die beide seit dem 3. Jh. v. Chr. bezeugt sind. Auch in Halikarnassos, Standort eines weiteren der sieben antiken Weltwunder, wurde Ares wohl verehrt, wie ein Bericht des römischen Architekten Vitruv nahelegt. Zuletzt weisen zwei Zeugnisse aus der Kaiserzeit und der Spätantike auf ein Opferritual für den Gott Ares hin, welches speziell von den Karern durchgeführt wurde.

übung des Amtes, sondern auch bei Finanzierung, da man keine Kultdiener zu finanzieren brauchte: Sponsel (2017) 44–47.

1441 Vgl. Engelmann (1993) 173; Dreyer/Engelmann (2009) 175.

1442 Gonzales (2004) 389, 467f. Diesen stadtschützenden Charakter des Ares unterstützt eine Inschrift (Dreyer 103) aus dem 1. Jh. n. Chr, in der die folgende Zeile steht: τοῦ προπόλεῳ[ς θεοῦ Ἄρεως]. Die auf die Polis bezogene Formulierung in Verbindung mit dem Namen des Gottes lässt den Schluss zu, dass Ares nicht nur eine schützende Rolle innehatte, sondern womöglich sogar die zentrale Gottheit von Metropolis war: Sponsel (2017) 39. Ob dies in vorrömischer Zeit schon der Fall war, lässt sich aufgrund der geringen Quellenlage vor dem 1. Jh. v. Chr. nicht mit absoluter Sicherheit sagen, ist aber sehr wahrscheinlich.

1443 Vgl. Engelmann (1993) 175; Gonzales (2004) 389, 467f.

1444 Sponsel (2017) 47.

A. Halikarnassos

Im 4. Jh. v. Chr. herrschte Mausolos als Satrap des persischen Großkönigs über Karien und erhob Halikarnassos zu seiner Residenz. Er ließ die Polis dann mit der Hilfe renommierter griechischer Handwerker umbauen, befestigte sie und errichtete neben einem Theater einen großen Tempel des Ares. Über diesen und ein dazugehöriges Akrolith berichtet Vitruv, der 10 Bücher über die Architektur im 1. Jh. v. Chr. verfasste, Folgendes:

Vitr. 2.8.11.	per mediam autem altitudinis curvaturam praecinctionemque platea ampla latitudine facta, in qua media Mausoleum ita egregiis operibus est factum, ut in septem spectaculis nominetur. in summa arce media Martis fanum habens statuam colossicam acrolithon nobili manu Leocharis factam. hanc autem statuam alii Leocharis, alii Timothei putant esse.[1445]	Durch die Mitte der Höhe des Halbrunds und den Gürtelgang wurde eine sehr breite Straße geführt, in deren Mitte das Mausoleum mit so hervorragenden Kunstwerken geschaffen ist, daß es unter die sieben Weltwunder gezählt wird. Ganz oben auf der Burghöhe in der Mitte steht das Heiligtum des Mars, das eine Kolossalstatue, den Akrolithos birgt, die von der berühmten Hand des Leochares gefertigt ist. Einige meinen, diese Statue sei das Werk des Leochares, andere, sie sei ein Werk des Timotheos.

Er beschreibt einen *fanum* des Mars auf der Akropolis von Halikarnassos. In dessen Inneren habe eine Kolossalstatue des Gottes gestanden. Als Erschaffer der *statuam colossicam* zieht er entweder den Bildhauer Leochares von Athen oder Timotheos von Halikarnassos in Betracht. Weil Vitruv aber zuerst Leochares mit der Statue verbindet, und das sogar zweimal, hielt er ihn wohl für den verantwortlichen Handwerker, der das Akrolith erschaffen hat. Der athenische Bildhauer hat nachweislich am Ausbau von Halikarnassos unter Mausolos mitgewirkt,[1446] sodass es sich sicherlich um eine Statue des Ares handelte, auch wenn Vitruv *Martis fanum* schreibt. Berechtigterweise hat man den Tempel dem griechischen Gott zugeschrieben, zumal Virtuv nirgends andeutet, die Kolossalstatue wäre zu einem anderen Zeitpunkt entstanden als der Tempel.

An einer Beschreibung der Statue mangelt es dem Bericht des Vitruv allerdings. So erfahren wir nur, dass sie als Akrolith gefertigt war. Demnach waren die unbekleideten Bestandteile des Standbildes aus Marmor, die anderen hingegen aus Holz oder Metall. Gerade diese scheinbar nebensächliche Anmerkung hat erhebliche Zweifel an der Aussage des Vitruv hervorgerufen, Leochares oder Timotheos sei der Erschaffer der Statue, denn andere bekannte Werke beider Handwerker sind wohl nicht als Akrolith ausgeführt worden. Damit wäre eine plötzliche Änderung im Fertigungsprozess sehr ungewöhnlich und daher darf man berechtigterweise an dieser Zuweisung zweifeln.[1447]

1445 Übers.: C. Fensterbusch.
1446 Hallof, K., Kansteiner, S., Lehmann, L., DNO III (2014) s.v. Leochares von Athen [DNO 2032, 2041].
1447 Ebd.

Wenn auch zum Aussehen keinerlei direkte Befunde vorliegen, hat man dennoch versucht, das Bildnis anhand anderer Aresstatuen zu rekonstruieren, bei denen es sich um Kopien der Kolossalstatue handeln könnte. In einem solchen Fall muss man sich die Kolossalstatue des Gottes als Bild eines gerüsteten Mannes vorstellen, die einen Helm trägt und mit einem Speer bewaffnet ist.[1448] Trifft dies zu, dann stünde erneut das kriegerische Profil des Ares im Mittelpunkt. Demnach mag er gleichfalls als eine solche Gottheit in Halikarnassos verehrt worden sein. Ob es sich bei den erwähnten Statuen um Repliken der Statue von Halikarnassos handelt, darf aufgrund des Mangels einer Beschreibung bezweifelt werden.[1449]

Platziert war das akrolithische Standbild, wie Vitruv explizit berichtet, in einem Tempel des Gottes Ares, der sich an einem erhöhten Platz in der Stadt befand.[1450] Das Heiligtum lag zentral und gut sichtbar auf einer Anhöhe. Archäologische Befunde im Umfeld des vermuteten Standorts deuten an, dass sich dort ein Gebäude befunden hat, das groß genug für eine Kolossalstatue wäre. Weil moderne Bauten die Stelle blockieren, fehlt eine Bestätigung.[1451]

Dennoch deuten die Vorbefunde und der Bericht des Vitruv auf die Existenz eines Arestempels im Zentrum oder dessen direktem Umfeld hin. Wenn man vom intraurbanen Standort die Bedeutung ableitet, dann war Ares im lokalen Pantheon eine bedeutende Gottheit. Wenn die Kolossalstatue zudem eine gerüstete und bewaffnete Figuration zeigte, wurde Ares als eine kriegerische Gottheit verehrt. Darauf weist auch der Ruf der Karer als hervorragende Krieger und Söldner hin.[1452]

B. Aphrodisias

Neben dem Tempel in Halikarnassos ist Ares in Aphrodisias verehrt worden. Dort wurde nämlich in dem folgenden Dekret, das in das 1. Jh. v. Chr. oder die frühe Kaiserzeit datiert wird,[1453] ein Priester des Gottes geehrt:

Reynolds (1997) 423	...] [..5/6.. εἰκόνα χα]λκῆν ἐν τῇ ἀγορᾷ κα[ὶ ν.] [ἄλλην γραπτὴν] ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἄρεως ἐ ν. [? ν.] [χοῦσαν ἐ]πιγροφὴν τήνδε ὁ δῆμος ἐτίμ[? ν.]- [ησε Περε]‖ίταν Ἀδράστου ἱερῆ Ἄρεως ἄνδρα	[…eines bronzenen Bildnisses auf der Agora und ein weiteres, gemaltes] im Schrein des Ares, trägt folgende Inschrift: Der Demos ehrte [Per?]itas, den Sohn des Adrastos, Priester des Ares, einen guten

1448 Vgl. Vermeule, C. C., From Halicarnassus to Alexandria in the hellenistic age: The Ares of Halicarnassus by Leochares. In: Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani. A cura di Nicola Bonacasa e Antonino di Vita III [= Studi e materiali. Ist. di archeologia, Univ. di Palermo. 4-6.] (Rom 1984), S. 783–788, hier: 783; Gonzales (2004) 385ff.

1449 Hallof (2014) 210, 216.

1450 Gonzales verweist auf die ungenaue Beschreibung Vitruvs von Halikarnassos und besonders des Arestempels, denn *in summa arce media* sagt nicht, welches die höchste Stelle der Polis ist: Gonzales (2004) 384f.

1451 Gonzales (2004) 383–5.

1452 Vgl. Barbantani (2014) 329f.

1453 Reynolds, J., Sculpture in Bronze. An inscription from Aphrodisias. Aclass 49 (1997) 423–8, hier: 424f. Münzen aus dem späten 1. Jh. n. Chr. und der severischen Zeit zeigen womöglich Ares. Wenn dies zutrifft, dann belegt dies eine längere Verehrungsgeschichte: Vgl. Gonzales (2004) 458–60.

[? v.]
[καλὸν] καὶ ἀγαθὸν ἐπαίνῳ, χρυσῷ στεφα [? v.]-
[νῳ, εἰκ]όνι χαλκῇ καὶ ἄλλῃ γραπτῇ, προεδρ- [? v.]-
[ίᾳ ἐν τ]οῖς ἀγῶσιν ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ εὐν[? v.]-
[οίας] ἣν ἔχων διετέμεσεν εἰς τὸν σύμ[? v.]-
[παν]τα δῆμον· ἀναθεῖναι δὲ καὶ στήλην [? v.]
[λευ]κοῦ λίθου ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἄρεως ἐ[φ᾽ ? v.]
[ἧς ἐ]πιγραφήσεται τόδε τὸ ψήφισ – [*vac.*]
[*vac.*] v. v. μα *vacat*[1454]

und edlen Mann, mit Lob(bekundungen), einen goldenen Kranz, einem bronzenen Bildnis und einem weiteren gemalten, einen Ehrenplatz bei den Spielen, in Rechnung seiner Tugend und seines Wohlwollens, welches er weiterhin allen Leuten zeigt. Im Heiligtum des Ares eine Stele aus weißem Stein errichtet, auf welcher dieser Beschluss festgehalten wird.

Dem Priester, dessen Name mit Peritas rekonstruiert wurde, gewährte der Demos ein bronzenes Bildnis auf der Agora, einen goldenen Kranz, ein gemaltes Bildnis sowie einen Ehrenplatz bei den Agonen.[1455] Der Anlass für die Auszeichnung, abgesehen von seiner Tugend (ἀρετῆ) und seinem Wohlwollen (Z. 7/8), ist dem fragmentierten Text nicht zu entnehmen. Da das Dekret aber im örtlichen Heiligtum des Ares auf einer Stele festgehalten wurde, ist die Existenz eines Areskults vor Ort zu Recht gesichert. Bislang konnte das erwähnte Heiligtum nicht archäologisch identifiziert werden.[1456] Weil die Inschrift zudem keine Anhaltspunkte bietet, wird auch nicht der Umfang des Heiligtums ersichtlich. Die Terminologie – τῷ ἱερῷ τοῦ Ἄρεως – erschwert nämlich die formale Bestimmung: Handelte es sich um einen Temenos mit einem Altar, einen Schrein oder einen Tempel? Diese Frage bleibt also vorerst unbeantwortet.

Immerhin mag man dem örtlichen Areskult eine hervorgehobene Bedeutung zusprechen, wenn der Demos einen Priester des Kultes derart ehrt. Erstens wird wohl nicht das Amt für einen bedeutungslosen Kult erwähnt, wenn man einen verdienten Mitbürger ehrt. Selbst wenn die Auszeichnung nicht in Zusammenhang mit seiner Aufgabe als Priester steht, so hat die Bezeichnung als Priester des Ares doch als universelles Kennzeichen gedient, um den Mann in der Stadt zu identifizieren. Infolgedessen ist eine gewisse Achtung vor dem Kult des Gottes Voraussetzung und demnach spielte er womöglich sogar eine wichtige Rolle in der örtlichen Kultpraxis.

Zugleich darf man ein gewisses Renommee für den geehrten Priester annehmen. Zählt man die fünf erhaltenen Ehren auf, dann war Peritas ein geachteter Mann, der vielleicht sogar aus einer wohlhabenden Familie stammt. Dass ein solch geachteter Bürger den Areskult leitet, ist als ein Zeichen für die hervorgehobene Kultbedeutung zu werten.

1454 Bourtzinakou, I., Die Prosopographie von Aphrodisias (Heidelberg 2011), S. 295 (N° 2001); Gonzales (2004) 458–60; Ergänzung: [Περε]. Übersetzung orientiert sich an: M. Gonzales. Siehe auch: http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/iAph120201.html#edition (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

1455 In der Inschrift werden zwei Arten εἰκόνα erwähnt: χαλκῆν und γραπτὴν. Ob es sich bei dem εἰκόν um ein Bronzestandbild handelt, ist nicht völlig klar, wird jedoch vermutet. Das zweite Bildnis könnte womöglich ein Relief oder ein gemaltes „Bild“ sein: Reynolds (1997) 427.

1456 Flensted-Jensen, P., Karia. In.: Hansen, M. H.; Nielsen, T. H. (Hgg.), An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation (Oxford 2004), S. 1108–1137, hier: 1116.

Anzumerken wäre noch eine weitere Besonderheit des Ortes: Der Name des Ortes – Aphrodisias – deutet an, dass die Göttin Aphrodite im örtlichen Kult eine zentrale Stellung eingenommen hat.[1457] Da Ares andernorts nachweislich mit der Göttin in einer Kultsymbiose verbunden war,[1458] darf man zumindest vermuten, dass die Kulte von Ares und Aphrodite auch in Aphrodisias miteinander in Verbindung standen.

c. Hyllarima

Einen Areskult lässt sich in Karien neben Halikarnassos und Aphrodisias auch im karischen Hyllarima nachweisen. Einziges Zeugnis dafür ist eine Inschrift, welche den Verkauf von Priesterämtern dokumentiert. Die Stele stammt aus dem Jahr 188 v. Chr., als die Polis zum Festlandbesitz von Rhodos gehörte, was wohl zu Recht die Formel τοῦ Ῥοδίων δήμου in der Inschrift bestätigt.[1459] Auf die einleitende Formel folgt eine Aufstellung der Käufer, der erworbenen Ämter und deren Preis. Anhand der Inschrift darf man konstatieren, dass sich darunter auch das Priesteramt für den Areskult befunden hat:

Laumonier (1937) 351-352		Ἱερεῖες θεῶν πάντων Ἑρμιᾶς Φανέω Ἑρμιᾶδος. Ἱερεὺς θεῶν πάντων Ὕσσωλλος Ἀρρίσσιος. Ἀγαθῆι τύγηι · ἐπ᾽ ἱερέως Ἀγλουμθρότου · Πανάμου εἰ- κάδι · ἐπί τοῖσδε ἐπρίατο τὴν ἱερωσύνην Λέων Θευδώρου παρά Ὑλλαριμέων, διὰ βίου, δρα(χμών) Ξ Ρ, Διός Θαλοίνου, Ἡρακλείους, Γῆς Κανήθου, Διός Καθαρσίου, Ἀπόλλωνος Ἀποτροπαίου, Διὸς Ἀκραίου, Ἄρεως, Ἑρυμοῦ, Διὸς Ονδουρέως, Διὸς Σωτῆ- ρος, καὶ τοῦ Ῥοδίων δήμου καὶ δαι- μόνων Ἀρρίσσιος τοῦ "Ιμβρασι, Ἑρμίου τοῦ Ἀρρίσσιος, καὶ ἄν τι- νι Ὑλλαριμεῖς θυῶσιν χωρὶ τῶ[ν προπεπραμένων ἱερατειῶν · λήψεται δὲ γέρα τῶν θυομέ- νων ὑπό τοῦ κοινοῦ κεφαλὰς κα[ὶ δέρματα · ἔ]σται δὲ ἀλειτούρ- [γητος πάσης λειτουργίας. ...][1460]	…Priester aller Götter. Hermias, Sohn von Hermias Sohn Phaneo, Priester aller Götter, Hyssollos, Sohn des Arrissis. Mit gutem Glück. Während der Priesterschaft des Agloumbrotos, am zwanzigsten Tag von Panamos. Die Priesterschaft wurde aufgrund dieser Bestimmungen erworben: Leon, Sohn des Theudoros, (kaufte) von den Bürgern von Hyllarimos, auf Lebenszeit, (für einen Preis von) 160 Drachmen (die Priesterschaften von) Zeus Thaloinos, Herakles, Gaia, Kanebos, Zeus Kartharsios, Apollo Apotropaios, Zeus Akraios, Ares, Hermes, Zeus Ondoures, Zeus Soter, und Arrissis, Sohn des Imbras, Sohn des Arrissios, Sohn (des) Hermias (kaufte die Priesterschaft) vom Demos der Rhodier und der Daimones. Und wenn die Bürger von Hyllarima irgendeinem anderen (Gott) opfern, als denen (von diesen) Priesterschaften, welche oben aufgeführt sind, dann werden die gewählten Teile, die Hände und Schwänze, von der Stadt beansprucht. Und lasse ihn frei von allen Liturgien sein.

Überraschend ist der Sachverhalt, dass nur zwei Käufer, Leon (Z. 10) und Arrissis (Z.18), alle angebotenen Ämter jeweils von Hyllarima und Rhodos erwarben. Darunter sind sowohl bekannte Gottheiten wie Zeus, Hermes und Ares, aber auch exotischere Figuren wie Kanebos zu finden.

1457 Pirenne-Delforge, V., Flourishing Aphrodite: An Overview. In: Pickup, S., Smith, A. C (Hgg.), Brill's Companion to Aphrodite (Leides/Boston 2012), S. 3–16, hier: 7, 10

1458 Athener Arestempel: siehe S. 132–142; Argos: siehe S. 154ff.; St. Lenika/Dera: siehe S. 250ff.

1459 Hyllarima besaß wahrscheinlich nur den Status einer Deme: Vgl. Laumonier (1934) 352–355.

1460 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 458.

Insbesondere sticht hervor, dass Leon diverse Priesterämter auf Lebenszeit erwarb. Darunter befinden sich fünf verschiedene Priesterschaften des Apollon sowie einzelne für Herakles, Hermes, drei weitere lokale Gottheiten und Ares. Hier spielte sicherlich die niedrige Kaufsumme von 160 Drachmen eine Rolle.[1461] Ebenso ungewöhnlich ist der Verkauf von zwölf Priesterämter an eine Person.[1462] Die Größe des Ortes begrenzte jedoch die Zahl möglicher und finanzkräftiger Interessenten. Dies wirkte sich wohl auf die Preise und die Anzahl gekaufter Ämter aus.

Dennoch dient der niedrige Preis für 12 Priesterstellen als Fingerzeig, dass keiner der Kulte ein übermäßiges regionales Prestige und Ansehen besaß. In diesem Fall hätten mögliche Käufer nämlich für ein lebenslanges Priesteramt einen größeren Betrag investieren müssen.[1463]

Eines dieser vielen Priesterämter ist dem örtlichen Areskult zuzuweisen. Dass es zusammen mit den anderen Priesterschaften veräußerte wurde, deute auf eine untergeordnete Stellung des Kultes hin.

D. Tymnos

Grabinschriften gehören zu den umfangreichsten Zeugnissen der Hafenstadt Tymnos, die im südlichen Karien liegt und einstmals zum Festlandbesitz der Insel Rhodos gehörte. Unter den zahlreichen vor Ort erhaltenen Grabepigrammen befindet sich eines mit Bezug zu Ares, das in die Zeit zwischen dem 4. und 2. Jh. v. Chr. datiert wird. Es lautet:

SGO	ὦ ξένε, θάησαι, παριὼν ἰδὲ τόνδε δράκοντα, |	Blick her, Fremder, wenn du vorbeigehst, sieh diesen Drachen auf dem Grab eines starken Kriegers erscheinen, der einst auf den schnellen Schiffen für die Heimatstadt sein mutiges Herz beweisend viele Feinde vernichtet hat; auch zu Land hat er viele mordende Lanzen verbraucht, indem er sie in das Fleisch der feindlichen Männer stiess. Nun ist er als Alter gestorben und hat über sich diesen Drachen angebracht, auf dass er der mutige Wächter dieses Grabes sei, (der Drache), den er auch auf seinem Schild trug, wenn er die Mühen der Areswerke überstand, indem er vieles schlimmes Leid für die Feinde herbeizuführen suchte. Wenn du aber seinen und seines Vaters Namen zu wissen wünschst, so wirst du es genau erfahren, wenn du die untersten Buchstaben liesest: Apollonios, Sohn des Athenion.
01.	ἀνδρὸς ἐπὶ κρατεροῦ σάματι φαινόμενον· |	
02.	ὅς ποκα ναυσὶ θοαῖς πάτρας ὕπερ ἄλκιμον ἦτορ |	
01	δεικνύμενος πολλοὺς ὤλεσε δυσμενέων· |[5]	
	πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν χέρσωι κατενήρατο φοίνια δοῦρα |	
	ἀνδρῶν ἀντιπάλων σάρκας ἐρειδόμενος. |	
	νῦν δὲ θανὼν γηραιὸς ἐφ' αὑτῶι τόνδε δράκοντα |	
	εἵσατο, τοῦδε τάφου θῦρον ἔμεν φύλακα, |	
	ὃν καὶ ἐπὶ ἀσπίδος εἶχεν, ὅτ' Ἄρεος ἔργα ἐπονεῖτο, |[0]	
	πολλὰ ἐπὶ δυσμενέσιν πήματα μαιόμενος. |[1]	
	τοὔνομα δ' εἴ κ' ἐθέλῃς αὐτοῦ καὶ πατρὸς ἀκοῦσαι, |	
	εἰδήσεις ἐτύμως τὰ κατώτατα γράμματ' ἀναγνούς. |	
	vacat	
	Ἀπολλώνιος Ἀθ[ην]ίωνος.[1464]	

1461 Vgl. Gonzales (2004) 458.

1462 Die Preise für Priesterämter unterscheiden sich: In Erythrai reichen die Preise von 70 bis 4600 Drachmen (Syll.³ 1014), über 7500 in Kalchedon (Syll.³ 1011), bis zu 12000 in Priene (Syll.³ 1003). Hier ist allerdings zu Recht zu berücksichtigen, dass 12 Priesterämter auf einmal gekauft werden, wohingegen in den genannten Beispielen einzelne Ämter gekauft werden: Vgl. Laumonier (1934) 360.

1463 Man bedenke, dass in Priene oder Erythrai einzelne Priesterämter wesentlich teurer waren als in Hyllarima: Vgl. Laumonier (1934) 360.

1464 Übers.: SGO 01.02.01.

Das Grabepigramm für Apollonios hinterlässt in der 3. Person Singular den Eindruck eines heroischen Lebens, denn der Verstorbene hat zu Land sowie zu Wasser erfolgreich gekämpft und dabei scheinbar viele Feinde getötet. Verwiesen wird zudem auf ein Relief, das im oberen Teil der Stele angebracht und auf dem ein Drache abgebildet ist,[1465] welcher wiederum eine Reminiszenz an das Bild auf dem Schild des Apollonios ist.[1466]

Unstrittig scheint an diesem Epigramm, dass Apollonios seinen kämpferischen Ruhm als Bürgersoldat oder auch Söldner in Land- und Seeschlachten errungen hat. Da die sogenannte Peraia und damit die Stadt Tymnos zum Festlandbesitz von Rhodos gehörte, hat er wahrscheinlich im Aufgebot der insularen Mittelmeermacht gedient. Weil er ferner als alter Mann aus dem Leben schied (θανὼν γηραιὸς, Z.7), dürfte er eine Vielzahl von Schlachten überlebt und zahlreiche Feinde bezwungen haben. Darauf wird zwar in der Inschrift hingewiesen, womöglich aber auch bewusst vom Verfasser suggeriert, um den Nachruhm des Verstorbenen zu erhöhen.[1467]

Apollonios' Handlungen als Krieger werden mit der Formel Ἄρεος ἔργα (Z.9) umschrieben, die bereits in der *Aspis*, in der *Argonautica* und im Homerischen Hymnos eingesetzt wird.[1468] Der Terminus ἔργα definiert in dieser Verbindung die Taten des Verstorbenen, sodass Ἄρεος hingegen metonymisch aufzufassen ist. Darauf weisen nicht nur der Gebrauch der Formel bei den genannten Autoren, sondern auch vergleichbare Genitivattribute in anderen Zusammenhängen hin. Daher ist Ἄρεος in Kombination mit ἔργα hier vorrangig als „Kampf" oder „Krieg" zu deuten.[1469]

Auf Ares beziehen mag sich ebenfalls das Relief des Drachen, dessen Bild der Schild des Apollonios trug und so wählte der Steinmetz diese Wesen bewusst wegen der Verbindung zu Ares. Schließlich war es ein δράκων des Ares, der im Kadmos-Mythos[1470] eine heilige Quelle nahe Theben bewachte. Die Zähne des Wesens verstreute Kadmos, woraufhin die kriegerischen *Spartoi* dem Boden entsprangen.[1471] Möglicherweise wies Apollonios mit der Wahl seiner Schild-Symbolik, und später der Grabstele, auf diesen Mythos hin und betonte damit seine kriegerischen Fähigkeiten. Ohnehin gelten die Schlange oder der Drache ferner als beliebte Symbole in der griechischen Ikonographie, vor allem wegen ihrer Furcht einflößenden Eigen-

1465 Der Terminus δράκων bezeichnet einen Drachen oder eine Schlange (ὄφις): LSJ s.v. δράκων.
1466 Die Meinungen schwankten zwischen dem Ende des vierten Jahrhunderts (309/8 v. Chr., SGO), dem dritten Jahrhundert (Fraser) und dem zweiten Jahrhundert (IkRhod.Per.): SGO 01.02.01; vgl. Fraser, P. M., Rhodian Funerary monuments (Oxford 1977), Anm. 214.
1467 Vgl. Barbantani (2014) 329f.
1468 Tyrt. 8D.1–8; Peek (1977) 65 (1); Hom. h. 5.10; Apoll. Rhod. 2.989.
1469 Siehe S. 66f.
1470 Siehe S. 219ff.
1471 Apollod. bibl. 3.23–25.

schaften.[1472] Dies unterstreicht die Verbindung zu Ares, weil der Gott von Deimos und Phobos begleitet wird und zudem als Furcht erregender Gegner dargestellt wird.[1473]

E. Opfer

Zwei Dokumente aus der Kaiserzeit und der Spätantike berichten von einem speziellen Hundeopfer für Ares. Der Rhetor Arnobius der Ältere, der zu Beginn des 4. Jh. n. Chr. in Numidien lebte, schreibt nämlich in seiner anti-heidnischen Schrift *Disputationes adversus gentes*:

Arnob. Nat. 4.25	Quis Spartanum fuisse Martem? […] Quis ei canes ab Caribus, quis ab Scythis asinos immolari?[1474]	Wer hat gesagt, dass Mars ein Spartaner war? [...] Wer [hat gesagt], dass ihm von den Karern Hunde, wer bei den Skythen Esel geopfert wurden?

Arnobius fragt also seinen paganen Dialogpartner, auf wessen Überlieferung dieses Opfer angeblich beruht. Zentral ist seine Aussage, dass die Karer Mars Hunde opfern. Aus welchem Grund sie ein solches Opfer vollziehen, erklärt er nicht, dafür aber Clemens von Alexiandria, der diese Opfertradition im 2. Jh. n. Chr. in seinem Werk *Protrepticus* bestätigt. Zugleich fügt er an, dass sie Hunde opfern, um für sich Glück zu erbitten.[1475]

Hunde zählen seit hethitischer Zeit nachweislich zu den Opfertieren und diese Tradition ist wohl auch in griechischen Kulten wie Asklepios in Epidauros bezeugt. In den homerischen Epen wird ebenso auf einen solchen Brauch verwiesen. Dort werden sie auf Patroklos' Scheiterhaufen geworfen.[1476] Eine These besagt, dass Hunde einen Bezug zu den chthonischen Kräften haben und auf diese Weise mit Ares verbunden sind, sofern man die alte These, Ares sei eine erdverbundene Gottheit, akzeptiert.[1477] Auch der umtriebige Pausanias dokumentiert, die spartanischen Epheben hätten Ares ebenfalls Hunde geopfert.[1478] Wenn dies zutreffend ist, dann bezieht sich das Hundeopfer womöglich auf den kriegerisch-militärischen Aspekt der Bürger, den die Ephebeia repräsentiert. Demnach darf man annehmen, dass Ares in Karien Hunde geopfert wurden, um dessen Glück im Krieg herabzurufen. Weil die Berichte über das Hundeopfer sämtlich aus dem 2. und 4. Jh. n. Chr. stammen, bleibt unsicher, ob solche Opfer bereits in vorrömischer Zeit für Ares durchgeführt wurden, auch wenn man es mit Bezug auf Homer und Pausanias vermuten kann.

Fasst man die Ergebnisse zu Karien zusammen, dann ist Ares, wie angenommen wurde, in Karien verehrt worden. Dafür sprechen die Tempel in Halikarnassos und Aphrodisias sowie

1472 Vgl. Barbantani (2014) 330–332.
1473 Hom. Il. 4.439–441, 5.699–702; siehe S. 31, 358f.
1474 Übersetzung orientiert sich an: F. A. von Besnard.
1475 Clem. Al. Protr. 2.29.4: Πολλὰ κἀγαθὰ Κᾶρες σχοῖεν, οἵ κατκθύουσιν αὐτῷ τοὺς κύνας. (Alles Gute soll die Karer erwarteten, die ihm [Ares] Hunde opfern!).
1476 Collins, B. J., The puppy in hittite ritual. JCS 42 (1990), S. 211–226.
1477 Gonzales (2004) 390.
1478 Paus. 3.14.9. Hunde hatte wohl einen speziellen Säuberungswert: Mezzadri (1993) 141–143, 158.

der Kult in Hyllarima. Das Hundeopfer für Ares unterstreicht dessen kriegerische Bedeutung vor Ort, ebenso das Akrolith in Halikarnassos und das Grabepigramm in Tymnos.

Eine Unsicherheit bleibt allerdings: Inwiefern ist der Ares in Karien ein griechischer Ares? Bekanntlich befanden sich bereits vor der griechischen Landnahme die Karer in diesem Gebiet. Dementsprechend darf man vermuten, dass lokale Areskulte von karischen Gebräuchen beeinflusst worden sind, aber wie weit dieser Einfluss reichte, lässt sich aufgrund fehlender Quellen gegenwärtig nicht abschätzen.

2.6.6 Lykien

Östlich von Karien, an der Südküste Kleinasiens, lag die Region Lykien mit etlichen griechischen Poleis. In der Stadt Xanthos, die lange Zeit die Region dominiert hat, wurden zwei Inschriften gefunden, die sich mit Ares in Verbindung bringen lassen.[1479]

Die erste Inschrift wurde auf Anweisung eines örtlichen Dynasten namens Arbinas als Teil eines Monuments angebracht. Propagiert wird der Ruhm seiner Person, indem die Eroberung von Städten, seine Qualitäten als Kämpfer und seine Frömmigkeit hervorgehoben werden.

Arbinas entstammte einer lokalen, nicht-griechischen Herrscherdynastie, musste aber erst Widerstand in den eigenen Reihen überwinden, bevor er die Herrschaft antreten konnte. Sein Name ist zweifellos persischen Ursprungs, was auch seine Erziehung in Reiten und Bogenschießen erklärt, derer er sich insbesondere rühmt.[1480] Lykien besaß eine eigene Ethnie, mit Sprache und Kultur, war allerdings in klassischer Zeit kaum griechisch geprägt. Man hielt die Einwohner sogar für *βαρβαροι*.[1481] Dass die Inschrift auch in griechischer Schrift vorliegt, indiziert aber, dass zumindest in der Stadt Xanthos ein Teil der Bewohner griechisch oder zumindest hellenisiert war.[1482]

1479 Möglicherweise zählt zu dieser Gruppe eine weitere Inschrift aus Sidyma. Dort werden zwölf griechische Götter genannt: Hestia, Hermes, Demeter, Poseidon, Zeus, Hera, Artemis, Hephaistos, Athena, Ares und Aphrodite. Dies sind dieselben zwölf Götter, die auch auf dem Zwölf-Götter-Altar in Athen genannt werden. Siehe S. 132ff. Allerdings ist unklar, in welchem Zeitraum die Inschrift angefertigt wurde, sodass ihre Aussagekraft für den Untersuchungszeitraum nicht abzuschätzen ist. Die Forschung tendiert dazu, hinter den genannten Göttern ursprünglich anatolische Gottheiten zu vermuten, die dann assimiliert wurden. Dafür sprechen wohl der starke indigene Einfluss in der Region und vergleichbare Funde, in denen zwölf anatolische Götter gezeigt werden. Deshalb mag es sich bei den genannten Göttern um anatolische Götter handeln: vgl. Gonzales (2004) 435f.

1480 Vgl. Schmitt, R., Marginalia Irano-Graeca. Die Sprache 24 (1978), S. 47–51; Hdt.1.136.

1481 Hdt. 1.173.1. Die Lykier nannten sich wohl selbst Termilen: Bryce, T., The Lycians in literary and epigraphic sources (Kopenhagen 1986), S. 21–23; Börm, H., Zwischen Hellas und Asien. Die lykischen Dynasten vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr. URL: http://www.academia.edu/1904449/Zwschen_Hellas_und_Asien._Die_lykischen_Dynasten_vom_6._bis_4._Jahrhundert_v._Chr._in_H._B%C3%B6rm_-_S._R._Hauser_eds._Petty_Kings_and_Strong_Administrators_Stuttgart_Franz_Steiner_Verlag_yet_unpublished_ (zuletzt abgerufen am: 05.01.2021), S. 1–12, hier: 1.

1482 Vgl. Keen, A.; Hansen, M. H., Lykia. In: Hansen, M. H; Nielsen, T. H. (Hgg.), An Inventoy of Archaic and Classical Poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Dansih National Reearch Foundation (Oxford 2004), S. 1138–1143, hier: 1141f. Anscheinend wurde die Hellenisierung durch Arbinas vorangetrieben: Bousquet, J., Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos. CRAI 119 (1975), S. 138–

In einem Abschnitt der umfangreichen Propagandainschrift fällt auch der Terminus Ἄρ[εως, sofern der Text korrekt ergänzt worden ist. Die entsprechenden Zeilen beziehen sich auf die Attribute und Taten des Dynasten Arbinas:

SGO	39	ποίων γὰρ σὺ καλῶν ἐπιλείπεᾳ[ι	(39-49) Denn welche schönen Taten sollten dir fehlen? Tapfere Männer hat es schon früher gegeben, aber du (hast sie alle übertroffen,) {oder: Du der (beste) Kämpfer von denen des Ares}, du warst der beste im Reiten und Bogenschiessen; an Schönheit bist du der erste - - - als die Griechen die Stadt des Priamos bestürmten - - - wie man über die Taten des Achilleus und Hektor und Patroklos spricht, solche Taten hat Arbinas vollbracht - - - Herakles - - - Eetion- - -
17.10.03	40	ἦσ[α]ν [δ]ὴ μάχιμοι, σὺ δὲ τῶν Ἄρ[εως	
	41	εὖ [δε]δαὼς ἵππων τε διώγ[ματα.]ι[	
	42	κά[λ]λει τε προφέρε[ις..... ....]μ[	
	43	κῆλ[α] θεῶν μὲν ἐγὼ [..... ...]ο[	
	44	Ἑλλ[ήν]ων Πριάμοι[ο πόλιν...]νδε[	
	45	οἷα δ᾽ [Ἀ]χιλλῆός τε κα[ὶ Ἕκτορος] ἠδὲ [Πατρόκλου]	
	46	ἔργ[α] λέγουσι τὰ με[....]απον[	
	47	οἷα δὲ Ἀρβίνα ἔργα [..... ..]ανδι[	
	48	ῥηΐδιον τελέσαι [... Ἡρακλε[	
	49	σω[.. Ἠ]ετίωνα το[.....]λλεφυ[][1483]	

Ares wird hier im Zusammenhang als ἦσ[α]ν [δὴ μάχιμοι σὺ δὲ τῶν Ἄρ[εως erwähnt. Eine vergleichbare Formel verwendet Herodot, auch wenn er sie auf ein Volk und nicht auf einen Gott bezieht: τοὺς μαχίμους τῶν Αἰγυπτίων (Krieger der Ägypter).[1484] Damit scheint deutlich zu sein, dass der Verfasser die außerordentlichen Kampffähigkeiten des Arbinas hervorheben wollte, indem er ihn als Besten der Krieger des Ares bezeichnet.[1485] Ares ist demzufolge in der Inschrift nicht metonymisch „der Krieg“, sondern „ein Krieger“, so wie er auch zum Teil in den Epen dargestellt wird,[1486] und somit ein Vorbild, dem Arbinas sich wohl gleichwertig fühlt. Dafür spricht ebenfalls, dass sich die Inschrift mit der Erwähnung der Heroen Achilles, Hektor und Patroklos auf die Ilias bezieht. Arbinas hielt sich wohl den Helden für ebenbürtig.

Aufgegriffen wird das Bild eines Kriegers auch in einer zweiten Inschrift aus Xanthos. Dieses aber bezieht sich zweifellos auf einen Areskult, wie anhand der Widmung des Kriegers Aichmon für Ares ersichtlich wird:

TAM	1	Αἴχμων Ἀπολλοδότου	Aichmon, Sohn des Apollodotos, von der Deme von Sarpedon, ausgewählt von den Lykiern, als die Armee gemustert wurde und Männer der Nation schadeten, während der ganzen Kriegskampagne verbissen dienend und tapfer seine Feinde vernichtet habend, (widmete diese) Dankesgabe an Ares.
II 264		Σαρπηδόνιος, αἱρεθεὶς ὑπὸ	
		Λυκίων ἐπὶ τοῦ συναχθέντος στρατοπέδου	
		καὶ ἐπὶ τῶν τὰ ἐναντία πραξάντων τῷ ἔθνει	
	5	καὶ προσκαρτερήσας πάντα τὸν τῆ[ς] στρατείας	
		χρόνον φιλοπόνως καὶ φιλοκινδύνως,	
		καταφονισάμενος τοὺς ὑπεναντίους Ἄρῃ	
		χαριστήριου.[1487]	

150, hier: 148. Auf die Teilhellenisierung weist auch ein Zwölfgötterrelief als Xanthos, das sich womöglich am Zwölfgötteralter in Athen oder. das Dekatheon in den griechischen Poleis anlehnt, allerdings ist es deutlich von einheimischen, religiösen Traditionen beeinflusst: Rutherford, I., Canonizing the Pantheon: the Dodekatheon in Greek Religion and its Origins, in: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis Studies 5], Edinburgh 2010, S. 45–54, hier: S. 54.

1483 Übersetzung: SGO 17.10.03.

1484 Herodot nutzte diese Komposition in mehreren Variationen: Hdt. 2.141.

1485 Börm (2017) 7.

1486 Siehe S. 339.

1487 Übersetzung orientiert sich an: Gonzales (2004) 433f.

Aichmon hat man für den Kampf gegen einen nicht näher definierten Feind eingezogen: Einen Krieg, den Aichmon überlebt und in dem er sich sogar hervorgetan hat. Als Zeichen des Dankes hat der Krieger dem Gott für den erfolgreichen Kriegszug der Lykier und für die sichere Heimkehr diese Inschrift aufgestellt.

Gekämpft hat Aichmon womöglich im Heer des Senators Servilius Isauricus, der als Statthalter der Provinz *Asia* in den Jahren 46 bis 44 v. Chr. von Caesar mit dem Kampf gegen lykische Piraten betraut war.[1488] Andere Feldzüge in der Region lassen sich erst nach der Zerstörung der Stadt nachweisen. Deshalb ist wohl der Kampf unter Isauricus als Kontext zutreffend.[1489]

Da sich die Inschrift an den Gott Ares richtet, darf man berechtigterweise folgern, dass sie ihren Standort im örtlichen Heiligtum des Gottes hatte. Bedauerlicherweise kann ein solches bislang weder archäologisch noch epigraphisch bestätigt werden.[1490] Das Profil des Ares hingegen scheint evident zu sein: Da Aichmon dem Gott für den Erfolg im Krieg und die Heimkehr eine Gabe darbrachte, fungierte Ares wohl als Schutzherr: Er schenkte den Kriegern die nötige Stärke für den Kampf und dem man für die sichere Heimkehr aus dem Krieg dankte. Diese Inschrift ist eines der wenigen Beispiele einer Widmung für Ares, andere finden sich nur in den *Anthologia Graeca*, in der einzelne Waffenweihungen an ihn beschrieben werden.[1491]

2.6.7 Kilikien

Einen ungewöhnlichen Aspekt des Gottes Ares zeigt ein epigraphischer Befund aus Syedra, einem Ort im fernen Südosten Kleinasiens. Die Einwohner der Ortschaft Syedra hatten sich an das berühmte Apollon-Orakel in Klaros gewandt, um zu erfahren, wie sie mit einer außergewöhnlichen Bedrohung fertig werden. Die folgende Inschrift gibt die Antwort des Orakels mit den empfohlenen Maßnahmen wieder:

De Souza (1998) 477f.	Πάμφυλοι Συεδρῆες ἐπιξύν[ῳ ἐν ἀρούρῃ] ναίοντες χθόνα παμμιγέων ἐ[ριβώλ]ακα φωτῶν, Ἄρηος δείκηλον ἐναιμέος ἀνδροφόνοιο στήσαντες μεσάτῳ πόλιος [π]α[ρ]α ἔρδετε θύσθλα, δεσμοῖς Ἑρμείαο σιδηρείοις μιν ἔχοντ<ο>ς· ἐγ δ’ ἑτέροιο Δίκη σφε θεμιστεύουσα δικάζ[οι]·	Ihr Pamphyler aus Syedra auf einer Flur, die zwei Partnern gemeinsam und daher umstritten ist, die ihr das Land aus allen Stämmen vermischten Männern (= der Pamphyler) bewohnt, stellt mitten in der Stadt eine Statue des blutrünstigen männermordenden Ares auf

1488 Gonzales (2004) 434.

1489 Dillon kam zu diesem Schluss, der sich aus Untersuchungen der Buchstaben und der Technik, sowie den kontextuellen Begebenheiten zusammensetzt: vgl. Dillon, M., Religion in the Ancient World: New themes and approaches (Amsterdam 1996), S. 229–243; ebenso: Gonzales (2004) 433–4.

1490 Gonzales (2004) 434.

1491 Siehe S. 338ff.

αὐτὰρ ὁ λισσομένῳ ἴκελος πέλοι· ὧδε γ[ὰρ ὑ]μεῖν
ἔσσεται εἰρηναῖος, ἀνάρσιον ὄχλον ἐ[λά]σσας
τῆλε πάτρης, ὄρσει δὲ πολύλλιτον εὐοχθείαν·
σὺν δὲ καὶ ὑμέες ἅπτεσθαι κρατεροῖο [π]όν[οι]ο,
ἢ σεύοντες ἢ ἐν δεσμοῖς ἀλύτοις πε[δ]όω[ντες],
μηδ' ὄκνῳ δόμεναι ληϊστήρων τίσ[ι]ν αἰν[ήν]·
οὕτω γὰρ μάλα πᾶσαν ὑπεγδύσε[σθε κ]όλο[υσιν].[1492]

und prügelt ihn mit Thyrsosstäben, wobei Hermes ihn mit eisernen Fesseln gefangen halten soll; und von der anderen Seite soll Dike, die Verwalterin des Rechts über ihn richten; aber er soll aussehen wie einer, der um Gnade fleht, denn auf diese Weise wird er friedlich mit euch umgehen, die feindseligen Menschen weit von der Vaterstadt wegschicken, und wird das vielersehnte Gedeihen bringen. Aber gleichzeitig sollt auch ihr selbst den mühsamen, starken Kampf aufnehmen, indem ihr sie (die Seeräuber) entweder verjagt oder in unlöslichen Fesseln bindet; ihr sollt nicht mit der schrecklichen Strafe für die Räuber zögern, denn so werdet ihr jeder Verstümmelung (jedem Schaden) entrinnen.

Das Orakel riet den gepeinigten Einwohnern, eine Statue eines (flehenden) Ares (Z.3) zu errichten, sie rituell am Aufstellungsort zu binden und symbolisch von Dike richten zu lassen.[1493] Gleichzeitig sollten sie sich eigenständig der Feinde erwehren. Diese Ereignisse sind nicht sicher datiert, werden aber auf die Zeit zwischen dem 2. und 1. Jh. v. Chr. geschätzt.[1494] Wenn diese Datierung zutrifft, dann könnte es sich bei den Feinden womöglich um Seeräuber gehandelt, die in dieser Zeit für etliche Polis im Mittelmeer eine ernste Bedrohung darstellten.[1495] Dieser Gefahr sollten die Einwohner rituell entgegentreten.

Hier wird vor allem die Fesselung der Statue diskutiert.[1496] Man nimmt an, dass es sich um ein Bindungsritual handelte, welches die Kräfte einer gebundenen Gottheit für Land und Leute nutzbar machen sollte. Ein bekanntes, wenngleich mythisches Vorbild ist die in der Ilias beschriebene Bindung des Ares durch die Sterblichen Ephialtes und Otos.[1497] Derartige Rituale sollten wohl die Sicherheit und Prosperität des Landes sichern und die zerstörerischen Kräfte der Götter nach außen ableiten. Die Bindung des Ares mag demnach als Versuch der Bürger gedeutet werden, Wohlwollen für ihr Unternehmen gegen die Bedrohung der Seeräuber zu er-

1492 Übers.: SGO 18.19.01. Änderung in Z.3: Ἄρηος statt Ἄπηος, Z.6: „Dike" statt „Iustitia".

1493 Die Fesselung von Götterstatuen war zu diesem Zeitpunkt weder unbekannt noch neu: Orchomenos (Paus. 9.38.5), Eurynomos (Paus. 8.41.6), Aphrodite/Enyalios (Paus. 3.15.7–11): vgl. Sokolowski, F., Sur l'oracle de Claros destiné à la ville de Syédra. BCH 92.2 (1968), S. 519–522, hier: 519f.

1494 Ursprünglich in eine frühe römische Periode platziert, korrigierte sich die Datierung auf die späthellenistische Ära: vgl. Robert, L., Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d' Arès. In: Robert, L. (Hg.), Documents de l' Asie mineure meriodionale (Paris 1966), S. 91–100; Gonzales (2004) 436; Graf, F., The oracle and the Image: Returning to Some Oracles from Clarus. ZPE 160 (2007), S. 113–9, hier: 113f.

1495 Vgl. De Souza, P., Romans and Pirates in a Late Hellenistic Oracle from Pamphylia. CQ 47 (1997), S. 477–481, hier: 478.

1496 Zu den Diskussionen äußert sich ausführlich: Gonzales (2004) 438f.; vgl. Gonzales, M., The oracle and cult of Ares in Asia Minor. GRBS 45 (2005), S. 261–283.

1497 Vgl. Faraone (1991) 165–172 mit Bezug zu Hom. Il. 5.385–91; Gonzales (2004) 440. Darüber hinaus ist es nicht ohnegleichen in der griechischen Welt. Enyalios wurde in Sparta gebunden und Biannos reklamierte für sich, der Ort zu sein, an welchem Ares von den Giganten gebunden worden sei: vgl. Gonzales (2004) 65–69, 99–111, 440; Paus. 3.15.7.

langen und Wohlstand zu erreichen, indem die chaotisch-zerstörerische Kraft des Ares, repräsentiert durch die Seeräuber, unterbunden wird.[1498]

Ebenfalls versuchten die Priesterschaft und die Magistrate von Syedra, die Ängste der Einwohner zu überwinden, indem die zerstörerischen Kräfte (Ares) durch Hermes und Dike gebunden werden.[1499] Aufgrund dieser Inschrift wird ferner vermutet, dass es in Syedra einen Areskult gegeben hat, zumal ihn Münzen aus römischer Zeit gemeinsam mit Dike und Hermes zeigen sollen. Allerdings wurde zu Recht eingewandt, dass es sich auf ihnen ebenso um eine lokale Gottheit oder einen Helden handeln könnte.[1500] Aber selbst wenn die Münzen nicht Ares zeigen, deutet das ausgeführte Ritual an, dass die Einwohner den Gott verehrt haben.

2.6.8 Vertragstradition

Wie in den anderen Regionen, sind auch für Kleinasien vier Staatsverträge belegt, in denen Ares unter den Eidgöttern aufgeführt wird. Dabei wird für die Eidesformel ein Schema verwendet, das dem der Staatsverträge in Griechenland ähnelt. Demnach bezeugen dieselben Götter den Vertrag: Zeus, Ge, Helios, Ares und der Athena Areia und der (Artemis) Tauropolos. Diese Auflistung ähnelt nicht nur dem Eid des Korinthischen Bundes, sondern auch einer Reihe von Verträgen, die die Attaliden mit kretischen Poleis geschlossen haben. Demnach mag man von einer Vertragstradition sprechen, die auf dem makedonischen Vorbild beruhte. Da sie vor allem aus der hellenistischen Zeit stammen und aus Regionen, die einstmals vom Makedonenkönig Alexander und seinen Nachfolgern kontrolliert wurden, orientieren sie sich am festländischen Vorbild.[1501]

Besonders auffällig ist die Erwähnung des Ares und der Athena Areia, die wie in den anderen Verträgen zusammenwirken. Bekanntlich wirkten sie als Eidwächter, Rächer an Eidbrechern und, da es sich hauptsächlich um Symmachien handelt, um den militärischen Erfolg sicherzustellen. Es ist wahrscheinlich, dass es sich hier ebenso verhält.[1502]

1498 Vgl. Faraone (1991) 165–172; Gonzales (2004) 440f.
1499 Graf (2007) 113f.
1500 Robert (1966) 91–100.
1501 Scharff (2016) 164f.
1502 Siehe S. 336–338.

2.6.9 Ares in Kleinasien – Zwischenfazit

In Kleinasien ist Ares vor allem in den ionischen und karischen Poleis präsent, aber auch in Gebieten mit stärkerer indigener Einwohnerschaft wie Lykien oder Kilikien im Süden Kleinasiens. Generell lässt sich festhalten, dass sich im epigraphischen Befund vor allem Ares' kriegerisches Profil gezeigt hat, das sich deutlich an Homers Epen anlehnt. Diese Feststellung gilt sowohl für seine Bedeutung im Kult als auch in der Sepulkraldichtung. Trotzdem lassen sich in den einzelnen Regionen durchaus Abstufungen beobachten.

In Karien und Ionen hatte Ares nachweislich eine starke kultische Präsenz, die insbesondere auf seiner Bedeutung als kriegerische Gottheit beruht. Der zentral gelegene Tempel des Ares in Halikarnassos mag darauf hindeuten, dass er dort als Stadtbeschützer gewirkt hat, unterstreicht aber ebenfalls seine hervorgehobene Stellung in der Polis. Kulte hatte Ares auch nachweislich in Hyllarima und in Aphrodisias. An letzterem Ort wurde sein Priester, und wahrscheinlich auch der Gott, besonders geachtet und womöglich war sein Kult sogar mit dem der Stadtgöttin verbunden. Dass Ares' kriegerischer Aspekt in Karien insbesondere verehrt wurde, ergibt sich aus den anderen Hinweisen: das Hundeopfer sollte Glück herbeiführen, eine wahrscheinlich gerüstete Statue stand im Tempel von Halikarnassos und im epigraphischen Diskurs sind Ares' Taten, wie in den Epen, die des Krieges.

Auch in Ionien wurde Ares verehrt, im Besonderen in Erythrai und Metropolis. In letzterer Polis hatte er eine besondere Stellung als poliadische Gottheit. Allerdings ist davon auszugehen, dass Ares dort mit einer lokalen Gottheit verschmolzen ist, was seine außergewöhnlich zentrale Bedeutung erklärt. Daneben mag Ares auch im altehrwürdigen Milet verehrt worden sein, doch weist der epigraphische Diskurs allenfalls auf die Wahrnehmung des Ares als Personifikation des Krieges. Auffällig ist allerdings, dass Ares in römischer Zeit mit dem römischen Mars verschmolzen wurde, um Caesar als Nachkommen der Götter Ares-Mars und Aphrodite zu erklären. Dies kann auch eine Entwicklung zu einem neuen Aresbild andeuten, dass zunehmend durch Elemente des Mars ersetzt wurde, doch wäre hier eine eigene Untersuchung nötig.

Im nördlichen Kleinasien, entlang der Küste von Mysien bis Kolchis, ist die Quellenlage dünn. Tatsächlich existieren in Mysien ausschließlich epigraphische Zeugnisse, die darauf schließen lassen, dass Ares als eine brutale und erbarmungslose Kraft des Krieges interpretiert und dargestellt, aber nicht verehrt wurde. Dagegen liegen im pontischen Raum nur numismatische Befunde vor. Sie sprechen für eine Stellung des Gottes als Patron des Krieges, dessen Einfluss den Krieg gegen Rom in Mithridates' Sinne propagandistisch unterfüttern sollte.

Wenn dieser Maßnahme ein Kult zugrunde liegt, dann sind bislang keine Befunde bekannt. Im fernen Kolchis hingegen sprechen die literarischen Befunde für einen Kult des Ares. Gemessen an seiner Rolle in der *Argonautica* darf man annehmen, dass er in Kolchis eine bedeutende Stellung einnahm. Aber wie den Altar des Ares, den angeblich die Amazonen errichtet haben, kann man diesen Kult ebenso als literarisches Konstrukt abtun, um die Fremdheit der Kolchis hervorzuheben.

Im südlichen Kleinasien sind die Verbindungen zu Ares hingegen stärker, denn Kulte sind zumindest in Xanthos und Syedra anzunehmen. Dort stand der Gott ebenfalls als Repräsentant kriegerischer Taten oder des Krieges im Vordergrund. Dies deuten die epigraphischen Befunde in Xanthos an, in denen Ares nicht nur ein kriegerisches Vorbild war, sondern ihm auch für die sichere Heimkehr aus dem Krieg gedankt wurde. In Syedra wurde der Gott hingegen als kriegerisches Feindbild, als Symbol für eine Bedrohung wahrgenommen, welche es zu binden und zu unterdrücken galt.

In Kleinasien ist die besondere Ambivalenz des Ares festzustellen: Einerseits stellt sie ihn als Beschützer der Polis und Vorbild der Krieger und andererseits als personifizierter Krieg, dessen Einfluss Chaos und Zerstörung verbreitet.

3. Syntheseteil – Die Bedeutung des Ares in der griechischen Welt

3.1 Ares als Terminus

Die Kapitel 1 und 2 haben sich der Bedeutung des Ares in seinen vielen Facetten gewidmet. Dazu gehören die Epitheta, vor allem aber innerhalb der literarischen, diachronen und regionalen Varianten und Entwicklungen. Darin wurden der Einfluss der frühgriechischen Dichtung und die lokalen oder regionalen Abweichungen und Vorstellungen evident. Zu konstatieren ist in diesem Umfeld der prägende Einfluss der Sprache und Terminologie auf die religiöse Vorstellungswelt. Generell sind in der Überlieferung zwei Aspekte des Ares zu unterscheiden: Erstens der metonymische Gebrauch des Eigennamens und zweitens die Nutzung als Person, die durch Epitheta und Adjektive weiter ausgeformt wird.

3.1.1 Metonymie

Eine Dualität lässt sich im inhaltlichen Gebrauch des Terminus *Ares* in den homerischen Epen feststellen, wie in Kapitel 1 nachgewiesen wird. Ἄρης wird sowohl als Charakter wie auch als Metonymie für eine Reihe kriegerischer Begriffe wie Krieg, Kampf oder Waffen verwendet. Dies geschieht oft als Genitivattribut, aber nicht notwendigerweise.[1503]

Die Rezeption der homerischen Epen durch die griechische Literatur kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.[1504] Betrachtet man nämlich den Gesamtbefund zu Ares, beeinflusst besonders die metonymische Verwendung des Terminus in der frühen Epik den nachfolgenden Einsatz in der griechischen Lyrik, den Tragödien und vor allem in den Grabepigrammen. Ob dem Begriff schon in vorhomerischer Zeit eine entsprechende Bedeutung zukam, bleibt wegen der prekären Quellenlage für diesen Zeitraum offen.

In der folgenden Tabelle werden die Kontexte gezeigt, in denen der Begriff Ares im Untersuchungszeitraum mindestens metonymisch verwendet wird und werden kann:

Kampf – Krieg	**Speer – Schwert**	**Rache**	**Heer**
Aischyl. Ag. 78 Soph. Ai. 1196 Soph. Oid. K. 1065 IG I³ 850 IG IX 1 658 Cairon 64 Cairon 74 Peek (1977) 65 (1)	IG I³ 1240 Tyrt. 9D 34 CEG 145 Cairon 48 IG XI 4 1105	Aischyl. Choeph. 461	Cairon 40 ISE I 69 Anth. Gr. 7.492

1503 Die metonymischen Bedeutungen des Terminus Ares werden im Kapitel über Homer und Hesiod besprochen: Hom. Il. 2.381, Siehe S. 21–71; vgl. Kirk (1985) 155; Burkert (2011) 260.

1504 Zimmermann (2011) 293.

I. Aeg. Thrace E215 SGO 01.02.01 SGO 01.20.08 Anth. Gr. 7.492 Anth. Gr. 7.493		**Kampfeswut**	**Mord**
		Soph. El. 1243	Cairon 65 SGO 08.01.46

Die größte Bedeutungsgruppe bilden die Termini Kampf und Krieg, verbreitet sind außerdem Speer und Schwert. Vereinzelt ersetzen auch Rache, Heer, Mord oder Kampfeswut den Begriff Ἄρης. Diese Auswahl, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, verdeutlicht in erster Linie die Mehrdeutigkeit des Terminus, die sich vor allem auf das Umfeld des Krieges konzentriert. In vielen Fällen ist nämlich, wie sich in Kapitel 2 gezeigt hat, evident, dass eine Interpretation des Terminus *Ares* als metonymischer Begriff nicht zwingend ist. Vielmehr vermischen sich der metonymische und der personifizierende Gebrauch. Diese Doppelbedeutung verwirrt insbesondere bei der Interpretation, doch werden für unseren Sprachgebrauch viele Sätze erst durch die „Übersetzung" verständlich: So wird eine Formulierung wie „sich im Ares messen" erst vollends deutlich, wenn sie als „sich im Kampf messen" übersetzt wird.

Folglich existiert keine einheitliche Sichtweise, welche Vorstellungen des Ares als Metonymie zu interpretieren sind und welche nicht. Wahrscheinlich ist es zutreffend, wenn in Ares immer etwas von beiden Bedeutungen vorhanden ist.[1505] Dieser Fall manifestiert sich nicht nur in den homerischen Epen, sondern auch in den Grabinschriften. In ihnen kann man Ares bisweilen dual als Personifikation oder als Metonymie interpretieren, wie im Folgenden noch ausführlich erläutert wird.[1506]

Kapitel 2 hat darüber hinaus gezeigt, dass die Metonymie des Terminus Ares gleichsam in Tragödien wie den verschiedenen Inschriftenkategorien angewandt wurde. Dieses Phänomen war im griechischen Denken also weit verbreitet. Es wurde vor allem durch die Ambiguität des Begriffs beeinflusst, weil es den Autoren ermöglichte, mit einem Begriff zugleich diverse Deutungsebenen zu betonen. Die Verwendung der Metonymie ist dabei nicht auf die frühe Lyrik begrenzt, sondern manifestiert sich nachweislich noch bis in frührömische Zeit in den Inschriften.

1505 „Freilich kann dabei nicht übersehen werden, daß in diesem Begriff „Kampf", der durch Ares ausgedrückt wird, auch die persönliche Auffassung des Kampfes, nämlich der Gott Ares mitvorhanden ist." Poetscher (1966) 8; Tremblay trennt hingegen Ares als Charakter und Metonymie voneinander, weil der Gebrauch als Metonymie die Natur eines Wortes verändere: Tremblay (2012) 31. Es scheint aber, als könne man das eine Element ohne das andere nicht verstehen. Wenn der Eigenname des Gottes nämlich für „Schlacht" und „Kampf" steht, dann drückt dies zugleich einen Einfluss des Gottes auf beides aus. Trennt man beides voneinander, dann wäre der Gott einflusslos.

1506 Siehe S. 317–324.

3.1.2 Personifikation – Epitheta und Adjektive

Neben dem unverbundenen Terminus als Bezeichnung des Gottes Ares werden in den homerischen Epen aus literarischen Gründen eine Vielzahl von Epitheta und Adjektivattribute genannt.[1507] Wie sich gezeigt hat, lassen sich diese in Beinamen und Formeln differenzieren. Einige blieben über die Epen hinaus beliebt, einige wurden nur für einen bestimmten Zweck geschaffen. Die folgende Tabelle macht die Kontexte deutlich, in denen die einzelnen Beinamen und Adjektivattribute mit Bezug zu Ares zu finden sind:

	Homerische Epen/Hesiod	**Nachhomerische Werke/Inschriften**
ἀίδηλον	Hom. Od. 8.309	
ἀλλοπρόσαλλος	Hom. Il. 5.831, 5.889.	
ἀνδρολέταν		SGO 08.01.46
ἀνδροφόνος	Hom. Il. 4.441, Hes. asp. 98.	
ἄτος πολέμοιο	Hom. Il. 5.388, 5.863, 6.203.	
βιατὰς		Pind. P. 1.10
βριήπυος	Hom. Il. 13.521	
βροτολοιγος	Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.518, 5.846, 5.909, 8.349, 11.295, 12.130, 13.298, 13.802, 20.046, 21.421; Od. 8. 115; Hes. asp. 333, 425.	Aischyl. Hik. 665
γοργὸς		Anth. Gr. 7.493
ἐγχέσπαλος	Hom. Il. 15.605.	
καλός τε καὶ ἀρτίπος	Hom. Od. 8.310.	
θοός	Hom. Il. 5.430, 8.215, 13.295, 13.328, 13.528, 16.784, 17.072, 17.536.	IG XI 4 1105 (Philetairos)
θοῦρος	Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498.	IG I³ 1240 (Kroisos, Athen), Tyrt. 9D 34, Cairon 48 (Athanichos), Peek (1939) 306 (Hegesagoras), Anth. Gr. 7.296
ὄβριμος	Hom. Il. 5.845, 13.444, 13.519, 15.112, 16.613, 17.529	SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer)
ὀξὺς	Hom. Il. 7.330.	Anth. Gr. 7.304
κελαινεγχεῖ		Pind. N. 10.84
κορυθαίολος	Hom. Il. 20.038 (Ares)	
κρατερος	Hom. Il. 2.515	
λαοδάμας μιαίνων		Aischyl. Sept. 343-44
λαοσσόος	Hom. Il. 17.398.	
λοιγὸς		SGO 08.01.36
μέλας		Aischyl. Ag. 1511
μιαιφόνος	Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.844	Archil. 31D = 18 W

1507 Diese Epitheta und Adjektive sind nicht zwingend auf Ares beschränkt, sondern werden auch für andere Figuren verwendet: vgl. Reece, S.T., HomEnc I (Chichester 2013) 257–259 s.v. Epithets.

οὖλος	Hom. Il. 5.461, 5.717, Hes. asp. 192, 441	
παλαίχθων		Aischyl. Sept. 105
πολεμόκλονος		SGO 08.01.48
πολύδακρυς	Hom. Il 3.132	Tyrt. 8D 6
πολύμοχθος		Eur. Phoen. 784 -785
πτολίπορθον	Hom. Il. 20.152, Hes. Theog. 936	
ῥινοτόρος	Hom. Il. 21.392, Hes. Theog. 934	
ταλαύρινον πολεμιστήν	Hom. Il. 5.289, 20.078, 22.267	
τειχεσιπλήτης	Hom. Il. 5.031, 5.455	
φιλαίματος		Anth. Gr. 7.226
φοίνιος		Soph. El. 96; GVI 1918 (Leon)
χάλκεος	Hom. Il. 5.704, 5.859, 5.866, 7.146, 16.543	Pind. I. 4.33
χαλκεόλογχος		SEG XXXV 503 (Namenlos)
χαλκοβόαν		Soph. Oid. K. 1046
χάλκασπις		Pind. I. 7.25.
χαροπὸς		CEG 145 (Arniadas)
χρυσαμοιβὸς		Aischyl. Ag. 438
χρυσοπήληξ		Aischyl. Sept. 106

Die Tabelle zeigt, dass einige der in den Epen gebräuchlichen Epitheta des Ares in den späteren Werken und Inschriften übernommen wurden. Andere haben Autoren wohl eigens für spezielle Zwecke erschaffen. Betrachtet man die Epitheta und Attribute insgesamt, lassen sich die Kontexte, in denen die betreffenden Beinamen und Adjektive gebraucht werden, grob in drei Bedeutungskategorien einteilen.

Eine erste Kategorie von Beinamen umschreibt die Physis des Gottes. Häufig erwähnt werden seine Stärke und seine Schnelligkeit. Es handelt sich um vorteilhafte und nachvollziehbare Eigenschaften, wenn man wie Ares als Krieger beschrieben wird.[1508]

- ὀξὺς (scharf, spitz, schnell).[1509]
- κρατερος (stark, mächtig)[1510]
- καλός τε καὶ ἀρτίπος (schöne und kräftige Füße)[1511]
- ὄβριμος (stark, gewaltig, 6-mal in der Ilias, auch für andere Helden)[1512]
- χαροπὸς (mit gierigem Blick)[1513]

1508 Hephaistos brüstet sich damit, Ares, den Schnellsten aller Götter, gefangen zu haben, während er der Verkrüppelte ist: Hom. Od. 8.329: κιχάνει τοι βραδὺς ὠκύν (der Langsame fängt den Schnellen).
1509 ὀξὺς: Hom. Il. 7.330; Anth. Gr. 7.304.
1510 κρατερος: Hom. Il. 2.515.
1511 καλός τε καὶ ἀρτίπος: Hom. Od. 8.310.
1512 ὄβριμος: Hom. Il. 5.845, 13.444, 13.519, 15.119, 16.613, 17.529 (Ares); 8.473 (Hektor), 19.408 (Achilles); SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer).
1513 χαροπὸς: CEG 145 (Arniadas).

Einen Sonderfall stellt das Epitheton Θοος (8-mal in der Ilias) dar, da es je nach Interpretation „scharf/spitz“, wenn Ἄρης metonymisch als Waffe gewertet wird, oder „schnell“ bedeuten kann.[1514] Diese Beinamen betonen positive Aspekte und fungieren als Lob, weil sie Ares damit eine herausragende Physis zuschreiben. Deshalb werden auch Heroen wie Hektor oder Achilles mit ihm durch die Formel ἀτάλαντος Ἄρηϊ verglichen, um deren körperliche Qualitäten zu betonen.[1515] Gleichzeitig sind die physischen Aspekte in der nachhomerischen Dichtung bemerkenswerterweise nur noch selten feststellbar.

Kriegerische Aspekte bilden eine zweite Kategorie, wie die Ausrüstung und das Verhalten im Kampf. Dementsprechend zählen dazu folgende Epitheta:

- θοῦρος (stürmisch, angriffslustig, 11-mal in der Ilias, 5-mal nachhomerisch)[1516]
- χάλκεος (bronzen, eisern, hart, 5-mal in der Ilias, einmal nachhomerisch),[1517] χαλκεόλογχος (mit eisernem Speer),[1518] χαλκοβόαν (Lärm des Eisens),[1519] χάλκασπις (eiserner Schild)[1520]
- κορυθαίολος (mit blitzendem Helm, auch für Hektor)[1521]
- ἐγχέσπαλος (Speer tragend)[1522]
- βριήπυος (laut schreiend)[1523]
- ταλαύρινον πολεμιστήν (schildgewappneter Krieger)[1524]
- ῥινοτόρος (Schilddurchbohrer)[1525]
- λαοσσόος (Kriegsvolk antreibend)[1526]
- πολεμόκλονος (Kriegslärm erzeugend)[1527]

Anhand dieser Epitheta mag man Ares als gerüsteten Gott charakterisieren: Bewaffnet mit Speer und Schild, der fähig ist, Truppen gleichermaßen zu motivieren oder durch einen Kampfschrei zu erschrecken. Er nimmt schnell den Kampf auf und stürmt danach die Reihen

1514 θοος: Hom. Il. 5.430, 8.215, 13.295, 13.328, 13.528, 16.784, 17.072, 17.536; IG XI 4 1105 (Philetairos); Christian (2015) 89 Anm. 214.
1515 Hirschberger (2011) 281.
1516 θοῦρος: Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498; IG I³ 1240 (Kroisos, Athen), Tyrt. 9D 34, Cairon 48 (Athanichos), Peek (1939) 306 (Hegesagoras), Anth. Gr. 7.296.
1517 χάλκεος: Hom. Il. 5.704, 5.859, 5.866, 7.146, 16.543; Pind. I. 4.33.
1518 χαλκεόλογχος: SEG XXXV 503 (Namenlos).
1519 χαλκοβόαν: Soph. Oid. K. 1046.
1520 χάλκασπις: Pind. I. 7.25.
1521 κορυθαίολος: Hom. Il. 20.038 (Ares), Hom. Il. 2.816, 3.083 (Hektor).
1522 ἐγχέσπαλος: Hom. Il. 15.605.
1523 βριήπυος: Hom. Il. 13.521.
1524 ταλαύρινον πολεμιστήν: Hom. Il. 5.289, 20.078, 22.267.
1525 ῥινοτόρος: Hom. Il. 21.392, Hes. Theog. 934.
1526 λαοσσόος: Hom. Il. 17.398.
1527 Πολεμόκλονος: SGO 08.01.48.

des Gegners. In ihrer Summe entfalten diese Aspekte das Bild eines heldenhaften, aber bisweilen auch unbeherrschten und gefährlichen Kriegers – eine beinahe ideale Kämpfernatur. Diese Epitheta begründen teilweise die kriegerische Bedeutung der Gottheit, da deren inhaltliche Bestimmung auf die enge Beziehung des Ares zum Kampf hindeutet. Zugleich betonen sie Ares' Reminiszenz zu anderen Kriegern, weil Begriffe wie θοῦρος, χάλκεος, ἐγχέσπαλος, ταλαύρινον πολεμιστήν oder ῥινοτόρος ebenso auf andere Krieger zutreffen.

Aus einer diachronen Perspektive betrachtet, sind es vor allem χάλκεος, von diesem Terminus abgeleitete Begriffe und θοῦρος, die von der antiken griechischen Dichtung aufgegriffen werden. Andere Termini dieser Kategorie werden hingegen in der klassischen und hellenistischen Epoche kaum noch rezipiert.

Die bisweilen stark betonte negative Beurteilung des Gottes entsteht aus den Beinamen der dritten Kategorie. Sie definieren in erster Linie das Verhalten und die Wirkung des Ares (auf dem Schlachtfeld):[1528]

- βροτολοιγος (Menschen verderbend, 12-mal in der Ilias)[1529]
- μιαιφόνος (Mörder, blutbefleckt, 3-mal in der Ilias)[1530]
- ἀνδροφόνοιο (Männer mordend),[1531] ἀνδρολέταν[1532]
- ἆτος πολέμοιο (unersättlich nach Krieg)[1533]
- πολύδακρυς (viele Tränen verursachen)[1534]
- κελαινεγχεῖ (mit blutigem Speer)[1535]
- ἀίδηλον und οὖλος (verderblich)[1536]
- βιατὰς (Gewalt anwendend)[1537]
- γοργὸς (Schrecken erregend)[1538]
- πτολίπορθον (Städtezerstörer)[1539]
- τειχεσιπλήτης (Mauerzerstörer)[1540]

1528 Welcker (1857) 419; Otto (1947) 47f.; Burkert (2011) 260.
1529 Βροτολοιγος: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.518, 5.846, 5.909, 8.349, 11.295, 12.130, 13.298, 13.802, 20.046, 21.421; Od. 8. 115; Hes. asp. 333, 425; Aischyl. Hik. 665.
1530 μιαιφόνος: Hom. Il. 5.031, 5.455, 5.844; Archil. 18 W = 31 D.
1531 ἀνδροφόνοιο: Hom. Il. 4.441, Hes. asp. 98.
1532 Ἀνδρολέταν: SGO 08.01.46.
1533 ἆτος πολέμοιο: Hom. Il. 5.388.
1534 πολύδακρυς: Hom. Il 3.132; Tyrt. 8D 7.
1535 Κελαινεγχεῖ: Pind. N. 10.84.
1536 ἀίδηλον: Hom. Od. 8.309; οὖλος: Hom. Il. 5.461, 5.717, Hes. asp. 192, 441.
1537 Βιατὰς: Pind. P. 1.10.
1538 γοργὸς: Anth. Gr. 7.493.
1539 πτολίπορθον: Hom. Il. 20.152, Hes. theog. 936.
1540 τειχεσιπλήτης: Hom. Il. 5.031, 5.455.

In diesen Beinamen bündeln sich die dunkelsten Aspekte des Krieges: Schrecken, Mord und Zerstörung. Insbesondere Homer verwendet die Begriffe βροτολοιγος und μιαιφόνος, um Ares zu stigmatisieren und die anderen, nicht-heroischen Facetten des Krieges zu beleuchten.[1541] Sie sind auch verantwortlich für Ares' negative Beurteilung, da sie sich auf die zerstörerischen Konsequenzen des Krieges konzentrieren und damit den Gott zu einem Feindbild formen, das Verderben über die Menschheit bringt.[1542] Bilden die Epitheta der zweiten Kategorie einen idealen Kämpfer ab, definiert die dritte Kategorie die Schattenseiten des Krieges und relativiert das Idealbild zu einer realistischeren Version eines Kriegers. Darüber hinaus verdeutlicht die Tabelle diverse Aspekte, die Ares näher beschreiben:

(1) Auffällig viele Epitheta oder Adjektive beziehen sich nur vereinzelt auf Ares. Wurden in der Ilias oder der Theogonie des Hesiod diese Verbindungen mitunter mehrfach aufgegriffen, um das Versmaß zu wahren, sind die nachhomerischen Epitheta nur noch Bedarfskonstruktionen. Damit differenziert sich auch der Einfluss der homerischen Terminologie: Er wirkt zwar stark auf die Vorstellung und Terminologie um Ares ein, wird aber dem religionsgeschichtlichen Bild nicht zwingend in allen Facetten gerecht. Der Mangel an Epitheta, die auf die protektiven Aspekte des Gottes oder seinen Bezug zu den hippischen Agonen verweisen, verdeutlichen das. Daher sind von 22 Epitheta und Adjektiven der Ilias nur sieben in anderen Werken oder Inschriften überliefert. Die anderen 15 homerischen Termini werden in Hinblick auf Ares nicht mehr zitiert. Besonders am Beispiel des Epithetons θοῦρος lässt sich diese Rezeption illustrieren, die sich auf einzelne einflussreiche Kernbegriffe reduziert.

(2) Θοῦρος ist nicht nur der häufigste verwendete Beiname des Ares in der Ilias, sondern mit fünf belegten Einsätzen auch im nachhomerischen Gebrauch bei Autoren beliebt. Eine Erklärung dafür dürfte die Ambiguität des Begriffs sein: So bezeichnet er verbunden mit Ares simultan den angriffslustigen Gott und metonymisch eine stürmische Waffe, einen standhaften Krieger oder als Metapher einen Schreibgriffel, der schnell über die Wachstafeln schreibt.[1543]

Mit ebenfalls fünf belegten Verwendungen zählt der Begriff χάλκεος zu den wichtigeren Beinamen. Es ist ein bemerkenswerter Terminus, da er in der antiken Homerrezeption den Wortstamm für weitere Begriffe bildet. Die mit Ares belegten Termini χαλκεόλογχος, χαλκοβόαν und χάλκασπις deuten einen engen Bezug des Grundbegriffs zu Ares an. Miteinan-

1541 Kirk (1990) 89; Janko (1992) 421.

1542 Vgl. Gerhard (1854) 367f.; Otto (1947[3]) 47f.; Nilsson (1967) 517–519.

1543 Vgl. Christian (2015) 89, Anm. 214, 154ff. Tremblay verbindet das Epitheton zudem positiv mit einem Würfelorakel aus dem pisidischen Kremna, in dem ein Ares Thourios den Ratsuchenden vor einer geplanten Reise warnt: Tremblay (2012) 34f. Ob damit aber auf den angriffslustigen oder standhaften Aspekt oder auf eine lokale Gottheit rekurriert wird, bleibt unklar. *Thourios* ist jedenfalls die epische Schreibweise, die in nachhomerischer Tradition weitaus seltener gebräuchlich ist als die Schreibweise *Thouros*.

der verbunden definieren beide Termini bisweilen auch metonymisch eine Rüstung oder eine Waffe, was wegen Ares' kriegerischer Figuration plausibel erscheint.[1544] Diese Verbindung beruht womöglich auf älteren, altorientalischen literarischen Vorbildern, gelangte auf diese Weise in die Ilias und rekurriert dementsprechend auf ein prähomerisches und auch vorgriechisches Vorbild für einen χάλκεος Ἄρης.

Ein letzter Beiname, der keiner Kategorie fest zugeordnet wird, ist der für das Untersuchungsthema zentrale Terminus ἀλλοπρόσαλλος, dessen Wahrnehmung häufig mit „wetterwendisch" (Philipp) oder „unreliable" (Kirk) angegeben wird. Übereinstimmend verweisen Kommentatoren für die Bedeutung auf die Unbeständigkeit von Ares' Charakter, der sich durch den Wechsel auf die Seite der Troer ausdrücke, ebenso wie die parallele Begünstigung des (griechischen) Feindes als ἀρηΐφιλος.[1545] Gleichfalls plausibel erscheint die Annahme, dass das Epitheton die Ambiguität des Ares signalisiert. So kristallisiert sich speziell nach der Klassik durch den Kult und die Grabinschriften eine positivere Bedeutung heraus, die vom Dienst für die Polis gekennzeichnet ist. Wie an anderer Stelle ausführlich erörtert, fungiert Ares als Grenzwächter, Beschützer diverser Poleis und von deren Wohlstand, als Eidbewahrer, Patron der Krieger und als Schutzherr der Agone.[1546] Zugleich gilt er in der Sepulkraldichtung, der Lyrik und den Tragödien immer noch als Personifikation des Krieges, dessen zerstörerische Wirkung Leid und Tod über die Menschen bringt.[1547] Demnach kennzeichnet und beschreibt der Terminus ἀλλοπρόσαλλος den Gott treffender als jeder andere: Er verdeutlicht, dass der Gott sowohl zugunsten wie auch zum Schaden der Menschen zu wirken vermag. Dies wird anscheinend auch nicht als Widerspruch empfunden, weil der Krieg sowohl den persönlichen Mut und den Drang nach Bestätigung entfacht als auch zu den schlimmsten Schandtaten verleitet, die sie sich Menschen gegenseitig zufügen.

1544 LSJ s.v. χάλκεος.
1545 Hom. Il. 5.831, 5.889: Philipp, R., LfrgE I 547–548 s.v. Ἀλλοπρόσαλλος; Kirk (1990) 166; Pötscher (1963) 398; Siehe S. 29.
1546 Siehe S. 333–334.
1547 Siehe S. 317–324.

3.1.3 Die Ambiguität des Terminus „Ares“

Resümierend lässt sich für den Terminus Ἄρης festhalten, dass es sich um einen facettenreichen Begriff handelt, dessen Bedeutung in der Vorstellungswelt der Griechen beinahe das gesamte Umfeld des Krieges abdeckt. Darüber hinaus sind einige Schwerpunkte festzustellen:

(1) Die Dualität des Terminus Ares, die es ermöglicht, ihn als Gott und als Metonymie wahrzunehmen, gehört seit der frühgriechischen Dichtung zum Fundus der griechischen Sprache und Vorstellungswelt. Dass es sich zudem als beinahe unmöglich erweist, eine klare Grenze zwischen beiden Bedeutungsebenen zu ziehen, unterstreicht zu Recht die Behauptung, in Ares stecke stets etwas von beiden, und verdeutlicht seine Ambiguität. Ares ist sowohl Abbild der Krieger, Repräsentant des Krieges als auch der Krieg selbst.

(2) Aus der diachronen Perspektive setzt sich der metonymische Gebrauch des Eigennamens nicht nur unvermindert in klassisch-hellenistischer Zeit fort, sondern gewinnt zudem noch an Relevanz. Dies mag auf eine zunehmende Entkörperung des Ares in der Vorstellungswelt der Griechen zugunsten der Omnipräsenz des Krieges hindeuten.

(3) Seine Epitheta lassen sich in die Kategorien Physis, Krieg und Verhalten einteilen. Die Physis wird beinahe nur in der Ilias thematisiert. Die Epitheta der beiden anderen Kategorien beeinflussen die nachhomerische Darstellung des Ares als Personifikation kriegerischer Gewalt und Zerstörer. Viele dieser Epitheta ermöglichen es zudem, Ares als Krieger zu identifizieren, da sie deren Fähigkeiten, Neigungen und Taten widerspiegeln.

(4) Unter den Epitheta und Attributen ragen in nachhomerischer Zeit insbesondere die Termini θοῦρος und χάλκεος hervor. Der eine fungiert gemeinsam mit Ares als Chiffre für einen übermächtigen Feind in den Grabinschriften, der andere als Grundbegriff für neue Variationen, die alle die Gefährlichkeit des Gottes unterstreichen.

Abschließend ist mit Blick auf die unterschiedlichen homerischen und nachhomerischen Termini zu konstatieren, dass sie grundsätzlich immer denselben Charakter bezeichnen. Dennoch entwickelt sich Ares seit der klassischen Zeit zunehmend zum Sinnbild für Kämpfe und brutales Verhalten. Dagegen thematisiert der literarische und epigraphische Diskurs kaum noch Vergleiche oder seine herausragende Physis.

3.2 Die Bedeutung des Ares in den Grabinschriften

Um die religionsgeschichtliche Bedeutung des Ares zu analysieren, dürfen die Grabinschriften nicht vergessen werden, welche die Forschung zu Ares bislang weitestgehend vernachlässigt hat. Sie gewähren allerdings eine faszinierende Perspektive auf die streitbare Gottheit. Dort werden nämlich verschiedene Topoi, Formeln und Gesellschaftsgruppen in ihrer Wechselbeziehung mit Ares erkennbar.

Insgesamt lassen sich 30 Grabinschriften mit Bezug zu Ares zwischen Archaik und früher Kaiserzeit nachweisen.[1548] In der folgenden Tabelle sind diese Grabinschriften geographisch und chronologisch geordnet:

	Attika	Peloponnes	Mittelgr.	Nordgr.	Inseln	Kleinasien
700 – 600			Arniadas			
600 – 500	Kroisos			Agathon*		
500 – 400	Makartatos/ Melanopos					
400 – 300	Glaukiades Megarer*		Lysandrides		Rhodokles	Apollonios
300 – 200			Euthydamos Antigenes Athanichos Eugnotos	Brikkon		Drei Mädchen*
200 – 100		Zwei Brüder (Androsthenes) Rhodope*	Unbekannter Nikarchos Neon Dikaiogenes Sopolis		Demetrios-Aichmaios Archos Leon	Milet. Seefahrer Menandros Menophantos
100 – 1						Atthis

Tabelle 1: Grabinschriften mit Erwähnung des Ares

Ein Blick auf die Tabelle zeigt, dass Ares in nahezu jeder Ecke des von Griechen besiedelten und kulturell dominierten Raumes in der Sepulkraldichtung thematisiert wurde. Im attischen

1548 Die mit einem „*“ markierten Namen verweisen auf Inschriften aus der Anthologia Graeca oder auf Rekonstruktionen, die ich in meiner Arbeit nicht aufgeführt, sondern nur zu Vergleichszwecken eingesetzt habe, da die Merkmale, die in Bezug zu Ares stehen, sich bereits in anderen Inschriften spiegeln.

Raum existieren vier Grabinschriften,[1549] zwei auf der Peloponnes,[1550] elf in Mittelgriechenland und den Ionischen Inseln,[1551] zwei in Nordgriechenland,[1552] fünf auf den Ägäischen Inseln[1553] und sechs in Kleinasien.[1554]

Das größte Aufkommen ist demnach mit mehr als einem Drittel der Inschriften (11 von 30) in Mittelgriechenland festzustellen, wo auch die Bedeutung des Ares im mythischen Umfeld evident ist. Auf den Ägäischen Inseln und in Kleinasien sind größere Gruppen mit fünf und sechs Inschriften belegt. In Attika, der Peloponnes und Nordgriechenland sind zusammen hingegen nur acht Inschriften nachzuweisen.

Selbstverständlich darf der statistische Wert dieser Auflistung nicht überbewertet werden, zumal die Zahl der verlorenen oder nicht entdeckten Inschriften unbekannt ist. Bei aller Vorsicht deuten sie meiner Meinung nach eine starke Bindung des Gottes zumindest im sepulkralen Sprachgebrauch an, vor allem in Mittelgriechenland. Auch in diachroner Hinsicht ist ein zeitlicher Schwerpunkt festzustellen: So ist es kein Zufall, dass zwei Drittel der Inschriften in die hellenistisch-römische Zeit gehören und damit in einen Zeitraum, in dem die innere und äußere Unsicherheit wie auch die Bedrohung durch kriegerische Konflikte an der Tagesordnung waren.[1555] Dagegen wird Ares in vorhellenischer Zeit deutlich seltener in der Sepulkraldichtung thematisiert.

Nach diesem Überblick werden drei Punkte in den Blick genommen, die bereits im vorherigen Kapitel in den Grabinschriften aufgefallen sind: die gesellschaftlichen Hintergründe der Toten, die Art und Weise der Erwähnung und deren zeitliche Entwicklung.

3.2.1 Zum gesellschaftlichen Kontext der Toten

Die Analyse der Grabinschriften von Attika bis Kleinasien hinterlässt den nicht überraschenden Eindruck, dass eine große Mehrzahl der Verstorbenen – 23 von 30 – einen starken Bezug zum Krieg hatte: Sie lassen sich nämlich zweifelsfrei als Krieger oder Bürgersoldaten

1549 IG I³ 1240 (Kroisos), IG I³ 1288 (Melanoppos/Makartatos), CEG 489 (Glaukiades), SEG XXX 190 (Megarer).
1550 Cairon 40 (Androsthenes und sein Bruder), Anth. Gr. 7.493 (Rhodope).
1551 CEG 145 (Arniadas), IG IX 1 658 (Euthydamos), ISE I 69 (Eugnotos), IG XII 9 1195 (Histaia), Cairon 48 (Athanichos), Cairon 74 (Antigenes), Cairon 64 (Sopolis), SEG XXXV 503 (Namenlos), Tziaphalias (1984) S. 208, n° 68 (Dikaiogenes), Cairon 65(Nikarchos), Dunant 1 (Lysandrides).
1552 SEG XXIV637 (Brikkon), Anth. Gr. 7.226 (Agathon).
1553 IG XII 3 9 (Rhodokles), IG XII 1 148 [1] (Demetrios); IG XII Suppl. 183 (Archos), Peek (1977) 65 (1) (Aichmaios), GVI 1918 (Leon).
1554 SGO 01.02.01 (Apollonios – Tymnos), Anth. Gr. 7.492 (Drei Mädchen); SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer), SGO 08.01.46 (Menandros), SGO 08.01.48 (Menophantos), SGO 08.01.36 (Atthis).
1555 Auch Tremblay führt eine Zählung der Inschriften des Ares in vorrömischer Zeit durch, kategorisiert sie aber anders und schließt metonymische Nennungen des Ares weitestgehend aus. Aber auch er merkt an, dass Ares vor allem zwischen dem 3 und 1. Jh. v. Chr. in Inschriften erwähnt wird: Tremblay (2012) 32f.

identifizieren.[1556] Die anderen Grabmäler, vier davon aus Kleinasien, verzeichnen nicht den Tod von Kriegern, sondern von Bürgern und sogar einer ehemaligen Sklavin.[1557]

Über die Tätigkeit als Kämpfer hinaus bleibt der gesellschaftliche Hintergrund der Toten bisweilen schwer nachvollziehbar. Man darf wohl mit Blick auf die Grabinschriften annehmen, dass die meisten dieser Verstorbenen wohlhabenden Gesellschaftsverhältnissen entstammen. Dies belegen bestimmte Termini, die Fertigungsweise oder das verwendete Material. Beispielsweise wird der Athener Glaukiades als *agathoς* bezeichnet, was ihn im 4. Jh. v. Chr. terminologisch als einen vermögenden Bürger definiert.[1558] Ähnliche Verhältnisse weist das Epigramm des Bürgers Euthydamos von Ithaka auf, weil er seiner Heimat als Ratsmitglied und darüber hinaus womöglich als Stratege diente. Entsprechend unterstreicht die Inschrift seinen Besitz und seinen Ruhm.[1559] Der Kreter Aichmaios wird auf eine vergleichbare Weise gelobt.[1560] Andere, wie der Makedone Lysandrides, der Thebaner Athanichos und der Akraiphier Eugnotos bekleideten Offiziersränge und gehörten demzufolge ebenfalls zu den begüterten Bürgern oder waren makedonische Befehlsträger.[1561]

Ermittelt werden kann ebenso eine Nahbeziehung des Ares zu den wohlhabenden *Hippeis*, da Ares in der Inschrift des Archos von Sikinos als Pferdefreund dargestellt wird und einige der Verstorbenen als Reiter in die Schlacht zogen.[1562] Ferner beweisen diverse Mythen und auch Kulte Ares' Wohlwollen und Interesse für Pferdezucht.[1563] Dagegen wird er deutlich sel-

1556 Die folgenden Personen sind nach Angabe der Inschriften in einer Schlacht gefallen: IG I³ 1240 (Kroisos), IG I³ 1288 (Melanoppos/Makartatos), CEG 489 (Glaukiades), SEG XXX 190 (Megarer); Cairon 40 (Androsthenes und sein Bruder), CEG 145 (Arniadas), ISE I 69 (Eugnotos), IG XII 9 1195 (Histaia), Cairon 48 (Athanichos), Cairon 74 (Antigenes), Cairon 64 (Sopolis), SEG XXXV 503 (Namenlos), Tziaphalias (1984), S. 208, n° 68 (Dikaiogenes), Dunant 1 (Lysandrides); I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon), Anth. Gr. 7.226 (Agathon); IG XII 3 9 (Rhodokles); IG XII Suppl. 183 (Archos), GVI 1918 (Leon), SGO 01.20.08 (Mil. Seefahrer); diese Männer sind nicht im Kampf gestorben, rühmen sich allerdings kriegerischer Taten: IG IX 1 658 (Euthydamos), Peek (1977) 65 (1) (Aichmaios), SGO 01.02.01 (Apollonios – Tymnos).

1557 Selbstmord: Anth. Gr. 7.493 (Rhodope); Mord: SGO 08.01.48 (Menophantos – Kyzikos), Cairon 65 (Nikarchos); Alter: IG XII 1 148 [1] (Demetrios), SGO 08.01.36 (Atthis – Kyzikos); Krieg: Anth. Gr. 7.492 (Drei Mädchen), SGO 08.01.46 (Menandros – Kyzikos).

1558 CEG 489: τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης (Glaukiades); Kalaitzoglou, (2010) 59; Stein-Hölkeskamp, E., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 107–109 s.v. Adel; Welwei (1992) 78, 85, 202; siehe S. 111f.

1559 IG IX 1 658: Εὐθυδάμ[ω],| ὅς ποκ' ἐν ἀμφιάλωι πρᾶτος ἔ<γ>ε<ν>τ' Ἰθάκαι | καὶ βουλᾶι καὶ χερσὶν ἐς Ἄρεα; siehe S. 201f.

1560 Peek (1977) 65 (1): [που]λύ γ' ὑπὲρ πάτρ[α]ς ἐπιδοὺς ἐν [Ἄρ]ηος ἀμίλλαις | [σῶμα], δοριθρασέω[ν κ]οῦρε γεγὼς πατέρων,| [ὥς ποκ]α σεῖο πατ[ὴρ Κ]λητώνυμος ἐ[σ]σὶ κατ' ἀστού[ς] | [ζῆλος, ἐ]πεὶ Λατ[ὼ πα]τρίδ' ἐπαγλ[ά]ϊσας; siehe S. 254.

1561 Lysandrides: (Dunant 1), vgl. Dunant (1976) 28; Athanichos: Cairon 48: Ἄρεως δορὸς ἡγεμονεύων; Eugnotos (ISE I 69): ὀκτάκι γὰρ δεκάκις τε συνήλασεν ἰλαδὸν ἵππω[ι].

1562 IG XII suppl. 183 (Archos): εὐί]ππων γὰρ Ἄρης φίλος.

1563 Ares besitzt ein eigenes Kriegsgespann: Hom. Il. 5.355–5.363. Die Amazonen opferten ihm Pferde: Apollod. epit. 2.5; Ares und Pferde: Apoll. Rhod. 2.1169–76; Pind. I. 4.33; Bakchyl. epin 9.44; Altar im Hippodrom von Olympia: Paus. 5.15.6. Seine Statue diente als Startpunkt bei Pferderennen in Koroneia: IG VII 2871.

tener in Grabinschriften erwähnt, wenn dort keine kriegerischen Leistungen gerühmt oder Kriege und Schlachten thematisiert werden.

Eine Begründung für diese starke Bindung an die vermögenden Krieger oder Bürgersoldaten ist erstens in der traditionellen Epik und Lyrik zu suchen. Diese idealisieren gezielt die kämpferische Leistung und das Sterben für die Gemeinschaft (Arete und Aristie). Die Gesellschaftseliten brachten derart ebenfalls ihre Bildung zum Ausdruck, indem sie sich verschiedener Termini und Wortgruppen aus diesen Werken in ihren Grabinschriften bedienten, wie die Nomen-Epitheton-Formel θοῦρος Ἄρης.[1564]

Zweitens war Ares diesen Gruppen darüber hinaus verbunden, berichten doch zwei Inschriften, eine aus Athen und eine von Sikinos, vom Wohlwollen des Ares gegenüber den *Agathoi* und den *Hippeis*. Beide Termini sind wohl ebenfalls mit den militärischen Eliten in der Phalanx und der Reiterei in Verbindung bringen. Ares stand demnach in einer nahen, vielleicht sogar kultischen Beziehung zu den Kriegern.[1565]

Darauf deuten auch die anderen Quellenbefunde hin: In der Ikonographie wird der Gott häufig wie ein Krieger abgebildet, von dessen sterblichen Pendants er bisweilen nur durch die Beschriftungen zu unterscheiden ist.[1566] Des Weiteren sind in den homerischen Epen viele Kämpfer nicht nur „Gefährten“ oder „Diener“ des Ares, denn er ist ihnen auch äußerlich wie charakterlich sehr ähnlich: Er unterstützt sie, er kämpft in den Schlachten und er wird verwundet.[1567] Einige Mythen verbinden Ares mit Pferden und Reitern und betonen sein besonderes Wohlwollen für diese Gruppe der Pferdebesitzer. Auch in den Kulten von Olympia und Koroneia lässt sich durch die hippischen Wettkämpfe eine Brücke in Richtung Pferde schlagen.[1568] Darüber hinaus ist die Bedeutung des Ares durch die Ephebeia oder den Grenzschutz auf den Krieg ausgerichtet.[1569]

Dass Ares in den Grabinschriften erscheint, erklärt sich demnach nicht ausschließlich mit einem kriegerischen Charakter oder der Epik. Hier ist vielmehr eine Beziehung zwischen einem Gott und einer militärisch geprägten Gesellschaftsgruppe von Bedeutung.[1570] Dies trifft

1564 θοῦρος Ἄρης: IG I³ 1240 (Kroisos); Peek (1939) 306 (Hegesagoras); Cairon 48 (Athanichos); Diod. 11.62.3; Hom. Il. 5.030, 5.035, 5.355, 5.454, 5.507, 5.830, 5.904, 15.127, 15.142, 21.406, 24.498, Anth. Gr. 7.296.

1565 Siehe Anm. 56 u. 57.

1566 Siehe S. 71–78.

1567 Siehe S. 22f.; vgl. Burkert (2011) 260.

1568 Ares leiht Aphrodite sein Gespann: Hom. Il. 5.355–5.363; Ares schenkte Oinomaos Pferde, mit denen der König von Pisa im Rennen die Freier seiner Tochter schlagen konnte: Apollod. epit. 2.5; die Amazonen opferten Ares Pferde: Apoll. Rhod. 2.1169–76; Hom. Il. 5.355–67; Altar im Hippodrom von Olympia: Paus. 5.15.6; Ares ist Pferdezüchtern gegenüber wohlwollend: Pind. I. 4.31-33; Bakchyl. epin 9.44.

1569 Dieser Aspekt wird im Kapitel über die Bedeutung des Ares im Kult behandelt: siehe S. 333–353.

1570 Dies wird im Unterkapitel über die Kultbedeutungen weiter ausgeführt: siehe S. 333–341.

wahrscheinlich vor allem auf diejenigen Inschriften zu, in denen Ares als Akteur auftritt und nicht nur als Metonymie für einen Krieg oder eine Schlacht steht.

3.2.2 Art und Weise der Erwähnung

Mehrfach wurde bereits angedeutet, dass die Bedeutung des Ares in vielen Fällen von der Art und Weise abhängig ist, wie sich die Verfasser der Inschriften seiner bedienten. Zwei Bedeutungsebenen lassen sich allgemein im Sprachgebrauch unterscheiden: Ares als Gottheit und als Metonymie. Beide Ebenen überschneiden sich, sodass Ares nicht notwendigerweise nur für den Gott stehen muss.[1571]

Wie bereits erwähnt, existieren in den homerischen Epen sprachliche Formeln wie „den scharfen αρης wecken“ oder „durch αρης töten“. Ebenso lässt sich dieser Begriff auch als Äquivalent für Termini wie Kampf, Schlacht, Heer oder Schwert verwenden.[1572] Besonders häufig wird der Begriff dabei in der Bedeutung Kampf oder Schlacht eingesetzt, wie die Inschriften für Brikkon, Antigenes oder Sopolis eindrucksvoll demonstrieren.[1573] Ebenso weisen ἐν Ἄρῃος ἀμίλλαις oder Ἄρεος ἔργα auf eine agonale Bedeutung hin und betonen eine Verbindung zwischen Ares, dem Wettbewerb im Krieg und allgemein dem Kriegshandwerk.[1574]

In der Mehrzahl der Inschriften, in denen Ares nicht als Akteur fungiert, tritt Ἄρης demnach als Gottheit hinter dem metonymischen Gebrauch seines Eigennamens zurück. Dies ist bisweilen in den homerischen Epen zu beobachten, deren starker Einfluss auf seine Bedeutung somit unterstrichen wird.

Eine Anomalie unter diesen Anwendungen bildet die Inschrift des Athanichos, denn er führt die sogenannte Lanze des Ares.[1575] Der Speer, der zur üblichen Bewaffnung des Ares gehört, steht hier stellvertretend für eine Einheit der Thebaner.[1576]

Die übrigen Inschriften bilden Ares als Akteur ab. In der Mehrzahl handelt es sich um Tötungsszenarien, in denen angegeben wird, der Verstorbene sei von Ares getötet worden.[1577] So berichten die Inschriften von Kroisos und Arniadas, dass der θοῦρος Ἄρης sie bezwungen hat.[1578] Diese Darstellung wurde erstens durch die Ilias beeinflusst, in der sich Ares in den

1571 Siehe S. 308–317.
1572 Vgl. Burkert (2011) 259–261; siehe S. 308f.
1573 I. Aeg. Thrace E215 (Brikkon); Cairon 74 (Antigenes); Cairon 64 (Sopolis).
1574 Beispiele aus Grabinschriften: Peek (1977) 65 (1)Peek (1977) 65 (1): ἐν [Ἀρ]ῃος ἀμίλλαις; IG IX 1 658: χερσὶν ἐς Ἄρεα; ISE I 69: Ἄρεως ἐν ἀγῶσιν; SGO 01.02.01: Ἄρεος ἔργα; weitere Beispiele: Hes. erga. 145: Ἄρηος ἔργ᾽; IG I³ 850: πόνον Ἄρεος; Hom. h. 5.10: ἔργον Ἄρηος; Apoll. Rhod. 2.989: Ἄρεος ἔργα.
1575 Cairon 48 (Athanichos): Ἄρεως δορὸς ἡγεμονεύων.
1576 Bakchyl. epin. 13.146–147; Hom. Il 5.356; Pind. P. 1.10–11, Pind. N. 10.83–4.
1577 Tremblay bezeichnet die Erwähnung der Ares in diesen Inschriften als „cause generique“, wenn der Verstorbene im Kampf sein Leben lässt. Ares stehe somit als Chiffre für den Tod im Kampf: Tremblay (2012) 37, 39f.
1578 IG I³ 1240 (Kroisos), CEG 489 (Glaukiades).

Nahkampf stürzt, was unmissverständlich ausdrückt, dass er sich am Töten beteiligt.[1579] Zweitens steht Ἄρης in diesen Kontexten häufig als Metonymie für eine Waffe, die dann den Tod bringt,[1580] doch hängt dies von der Perspektive ab: In den meisten Fällen kann Ares als Person oder als Waffe verstanden werden. Der Einsatz des Terminus Ἄρης bietet demnach aufgrund seiner Vielseitigkeit für den Verfasser einer derartigen Inschrift Vorteile, da er mit einem Wort oder einer Formel mindestens zweierlei ausdrücken kann. Zugleich bedeutet für einen Verstorbenen der Tod durch eine Gottheit wohl auch zusätzliches Prestige, weil es impliziert, dass der Verstorbene einem herausragenden Krieger unterlegen ist, den Ares symbolisiert.

Eine deutliche Varianz, die in beiden Bedeutungsebenen erscheint, ist die Verbindung von Ἄρης mit einem geographisch-ethnischen Adjektiv. In einigen Fällen wird der Feind oder das feindliche Heer mit Ares gleichgesetzt und durch ein Adjektiv ergänzt, wie ὁ Λάκων Ἄρης (Androsthenes), Ἄρης Ἰταλῶν (Atthis) oder Κελτῶν Ἄρης (Drei Mädchen).[1581] Ähnliche Fälle liegen auch in Ehreninschriften vor. Dass die Projektion eines Feindes nach außen als literarisches Stilmittel genutzt wird, wie es ebenfalls für den Thrakienbezug des Gottes angenommen wird, erscheint plausibel. Indem man den Krieg als Feindbild nach außen projiziert, wird der Gegner gleichzeitig zum Aggressor und der Verstorbene hebt sich als Kämpfer gegen Ares, als Personifikation des Krieges, positiv hervor. Einzige Ausnahme bildet die Inschrift des Eugnotos, in der Ares mit dem boiotischen Heer identifiziert wird. Für diese positive Inanspruchnahme des Gottes darf man wohl einen Einfluss der boiotischen Mythologie voraussetzen, in der Ares eng mit der Gründungsgeschichte Thebens verknüpft ist.[1582]

Überraschend ist die häufige Erwähnung des Ares in Inschriften, in denen der Kampf griechischer Stadtstaaten gegeneinander den Kontext bildet. Nur der italische und der keltische Ares sind davon ausgenommen. Obwohl Ares in diesen Inschriften als Akteur für den Tod der Verstorbenen verantwortlich gemacht wird, scheint es den wahren „Mörder“ zu verschleiern. Statt diesen Umstand deutlich zu artikulieren, umschreibt der Autor es mit der Täterschaft des Ares.[1583]

Könnte der Einsatz von Ares also Konflikte zwischen den griechischen Städten und den Mord an Mitbürgern in Grabinschriften verschleiert haben? Als allgemeine Feststellung hält eine solche Annahme nicht stand. Ablesen lässt sich dies an den Inschriften, in denen Ares zumindest mit einem geographisch-ethnischen Adjektiv identifiziert wird, wie der Λάκων Ἄρης

1579 Siehe S. 308f.
1580 Vgl. Christian (2015) 154ff.
1581 Plut. Dem. 30.5 (Demosthenes); Cairon 40 (Androsthenes); SGO 08.01.36 (Atthis); Anth. Gr. 7.492.
1582 Siehe S. 211f.
1583 IG I³ 1240 (Kroisos); Cairon 40 (Androsthenes); CEG 145 (Arniades); Cairon 48 (Athanichos); Dunant 1 (Lysandrides); SEG XXXV 503 (Namenlos); IG XII 3 9 (Rhodokles); GVI 1918 (Leon).

in der Inschrift des Androsthenes. Ferner wäre es utopisch anzunehmen, dass die Verfasser die entsprechenden Kämpfer gekannt haben. In Einzelfällen, wie Kroisos oder Arniadas, mag diese Verschleierung nützlich gewesen sein, da sie wahrscheinlich in Bürgerkriegen gefallen sind. Die Verfasser wählten Ares allerdings vielmehr in Anlehnung an die Epen, wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes und wegen des literarischen Stilmittels, Feindbilder nach außen zu projizieren.

Bislang unerwähnt geblieben sind die Inschriften der Zivilisten, die mit Ares in Verbindung stehen. In zwei Inschriften (Nikarchos, Menandros) wird Ares zum Mörder außerhalb der Schlacht. Die Vorstellung von Ares als Mörder abseits des Krieges beruht womöglich auf den Tragödien, in denen der Gott auch Orestes hilft, sich an seiner Mutter Klytaimnestra zu rächen.[1584] Da diese Lesart des Ares nur in zwei Inschriften zum Tragen kommt, kann sie im größeren Kontext vernachlässigt werden, zeigt aber die Bedeutungsvielfalt des Terminus Ares über den Begriff Krieg hinaus.

Auffällig sind zudem drei Inschriften, in denen Ares positiv bewertet wird. In den Inschriften des Glaukiades, Archos und Eugnotos repräsentiert er eine wohlwollende oder verbündete Kraft, die als „Patron" gedeutet werden kann. In den ersten beiden Inschriften wird sein Wohlwollen gegenüber zwei Gruppen geäußert: den *Agathoi* und den *Hippeís*. Beide repräsentierten, wie bereits diskutiert, die wohlhabenden Bürgersoldaten. Sie deuten eine Art wohlwollender Patronage der Gottheit für die Krieger an. Die Inschrift des Eugnotos zeigt Ares hingegen als Personifikation des boiotischen Heeres, für das Eugnotos gekämpft hat. Hier mag die mythische Tradition Einfluss genommen haben, die Ares fest mit der Gründung Thebens verbindet.

Die Darstellung in der Sepulkraldichtung zeigt deutlich die Ambiguität und Ambivalenz in der Vorstellungswelt: Ares wird sowohl in positiver wie auch in negativer Form von den Autoren in Anspruch genommen.

3.2.3 Zeitliche Entwicklung

Bleibt die diachrone Perspektive: Die frühen Grabinschriften des 7. bis 3. Jh. v. Chr. personifizierten Ares in Attika, Mittelgriechenland und den Ionischen Inseln entweder als den Todesverursacher oder als Vorbild der Krieger. Seit dem 4./3. Jh. v. Chr. verändert sich die Inanspruchnahme des Ares in der Sepulkraldichtung, denn seit diesem Zeitpunkt rückt die metonymische Bedeutung deutlich in den Vordergrund. Diese Schwerpunktsetzung auf die Metonymie ist insbesondere auf Kreta, in Nordgriechenland und in Kleinasien zu beobachten. Davon

1584 Siehe S. 82f.

ausgenommen sind allerdings drei Inschriften aus dem mysischen Kyzikos, wo Ares in spät-hellenistischer-römischer Zeit als personifizierte Gottheit in den Inschriften genutzt wird.[1585]

Diese zunehmende Entkörperung des Ares mag darauf zurückzuführen sein, dass ein Umschwung im Denken und in der Sprache stattgefunden hat. Dieser verschärfte die sprachliche Grenze zwischen der kultisch-religiösen und sepulkralen Sphäre. Denkbar wäre aber auch eine zunehmende Vorliebe für die metonymische Bedeutung, sodass Ares als Gottheit in der Sepulkraldichtung keine größere Relevanz mehr hatte.

3.2.4 Fazit – Bedeutung des Ares in den Grabinschriften

Die Vielzahl der sepulkralen Quellen ermöglicht einen interessanten Einblick in die Bedeutungen des Ares in den Grabinschriften. Allgemein ist festzuhalten, dass die Vorstellungen von Ares dort besonders ambivalent sind. Ebenso ist der homerischen Epik ein starker Einfluss zuzusprechen, hat sie doch durch die Epitheta und die Terminologie die notwendige Grundlage für die Darstellung des Gottes in der Sepulkraldichtung geschaffen. Darüber hinaus sind folgende Schlussfolgerungen zu ziehen:

(1) Ares wird hauptsächlich in Inschriften von Kriegern verwendet, zu denen er eine enge Beziehung pflegt. Sie beruht auf der Tradition der frühgriechischen Dichtung und der kultisch-mythischen Verbindung der Gottheit zu den Kriegern. Auffällig ist in dieser Hinsicht, dass Ares sowohl in positiver als auch negativer Weise (Wohlwollen – Tod) auf das Leben des Kriegers einwirkt.

(2) Ares kann als Figur und als Metonymie verstanden werden. Dabei steht die kriegerische Bedeutung im Vordergrund und beruht in beiden Fällen wahrscheinlich auf dem Vorbild der traditionellen Epen. Der Terminus Ἄρης bot den Verfassern von Inschriften eine große Bedeutungsvielfalt, die es Lesern ermöglichte, den Text auf verschiedene Weise zu interpretieren.

(3) In einigen Fällen wird der Terminus darüber hinaus zusätzlich eingesetzt, um den Kampf zwischen Griechen zu verschleiern. Gleichzeitig fungiert er mehrfach dazu, Feindbilder literarisch nach außen zu projizieren.

(4) Die Erwähnung des Ares in den kampfbezogenen Inschriften, in denen er als Akteur fungiert, bietet den Verstorbenen die zusätzliche „Ehre“, von einem Gott getötet worden zu sein, wodurch ihre Außendarstellung verbessert wurde.

(5) In der zeitlichen Entwicklung ist ein zunehmender Trend in Richtung der Metonymie des Terminus festzustellen. Er erreichte seinen Höhepunkt in der hellenistisch-römischen Epoche.

1585 Siehe S. 317f.

(6) Aus der geographischen Perspektive konzentriert sich die Nutzung des Ares vornehmlich auf Mittelgriechenland. Dort war der Gott mythologisch stark verwurzelt, was auch den reicheren Quellenbefund dort erklärt.

Die Grabinschriften unterstützen daher die kriegerische Bedeutung des Ares in der religiösen Vorstellungswelt. Sie belegen eine Ambiguität, denn Ares ist zugleich Patron und Vernichter, ebenso wie eine Metonymie für Schlacht, Krieg oder Schwert.

3.3 Die Bedeutung des Ares in den Weih- und Ehreninschriften

Ruft man sich ins Gedächtnis, dass die religionsgeschichtliche Bedeutung des Ares in den Grabepigrammen wenig beachtet wurde, dann gilt dies ebenso für die Weih- und Ehreninschriften. Sie geben aber einen wichtigen Einblick in die Terminologie und die Gesellschaftsgruppen, die in einer engen Wechselbeziehung zu Ares stehen.[1586] Für den veranschlagten Untersuchungszeitraum sind acht Weih- und Ehreninschriften nachgewiesen, in denen der Gott thematisiert wird. Die Verteilung dieser Inschriften zeigt die folgende Tabelle in einer chronologisch-geographischen Anordnung:

Zeitraum v. Chr.	Athen	Mittelgriechenland	Äg. Inseln	Kleinasien
500 bis 400	IG I³ 850 (Hegelochos)		Peek (1939) 306 (Hegesagoras)	
400 bis 300		ISE I 69 (Eugnotos)	IG XII 3 211 (Timagoras)	SGO 17.10.03 (Dynast Arbinas)
300 bis 200			IG XI 4 1105 (Philetairos)	
200 bis 100			Salvo (2013) 126f. (Ratsmitglied von Chios)	IEph 251 (Caesar)

Tabelle 2: Weih- und Ehreninschriften mit Erwähnungen des Ares

Ein Blick auf die Tabelle verdeutlicht in der diachronen Perspektive, dass Ares vorrangig in der hellenistisch-römischen Zeit erwähnt wird. An Befunden aus der vorklassischen Epoche Griechenlands mangelt es hingegen. Damit stimmt das Ergebnis mit dem zeitlichen Schwerpunkt der Grabepigramme überein, sodass schwerlich von einem Zufall auszugehen ist. Ares scheint folglich in der hellenistischen Dichtung an Bedeutung gewonnen zu haben.

Eine markante Divergenz zu den Grabepigrammen ergibt sich allerdings aus dem geographischen Blickwinkel, denn die Befunde der Weih- und Ehreninschriften konzentrieren sich nicht auf Mittelgriechenland und Kleinasien, sondern auf die Ägäischen Inseln: Vier der acht Inschriften stammen von dort. Darauf folgen Kleinasien mit zwei, sowie Athen und Mittelgriechenland mit jeweils einer Inschrift. Dagegen sind von der Peloponnes, den Ionischen Inseln und Nordgriechenland keine Inschriften dieser Art zu Ares überliefert.

Dass es dem Befund an derartigen Inschriften aus Mittelgriechenland fehlt, darf aus zwei Gründen überraschen. Erstens besitzt Ares nämlich eine starke mythologische Bindung zu

1586 Die hier einbezogenen Weihinschriften beschränken sich auf diejenigen Fälle, die nicht mit einer Kultstätte des Ares in Verbindung stehen. Diese Fälle werden im Kapitel zur Bedeutung des Areskults behandelt: siehe S. 330–353.

Boiotien und zweitens stammt die Mehrzahl der Grabepigramme, in denen er erwähnt wird, aus dem mittelgriechischen Raum.[1587]

Stellt man zudem die Vorstellungen von Ares in diesen acht Inschriften den 30 Grabepigrammen gegenüber, dann scheint auf der Hand zu liegen, dass Ares in Ersteren eine ebenso vielfältige Bedeutung hat wie in Letzteren.

3.3.1 Zum gesellschaftlichen Kontext der erwähnten Personen

Ein interessantes, wenngleich nicht unerwartetes Phänomen ergibt sich aus der Analyse des gesellschaftlichen Kontextes der Personen, die in den acht besagten Inschriften erwähnt werden. Eine signifikante Mehrheit der Personen lässt sich nämlich der kriegerischen Domäne als Strategen oder Feldherren zuordnen. Nur eine Inschrift, in der ein wohlhabender Bürger von Chios geehrt wird, steht in keiner Relation zum Krieg. Dadurch betonen sie die starke Bindung des Ares an die Gesellschaftsgruppe,[1588] die sich wegen ihrer kriegerischen Erfolge lobt oder deswegen gelobt wird.

Zu dieser Gruppe gehörten Mitglieder der sozialen Elite. Beispielsweise dienten ein thebanischer Heerführer, der Samier Hegesagoras und Timagoras von Astypalaia als Offiziere oder Strategen im Dienst ihrer Polis.[1589] Daneben kämpften der Attalide Philetairos von Pergamon, der Dynast Arbinas von Xanthos und der römische Diktator Gaius Julius Caesar für ihre Dynastie und ihre eigenen Ziele. Gemeinsam ist aber allen sechs Personen, dass sie wegen ihrer kriegerischen Erfolge geehrt und in unterschiedlichen Kontexten mit Ares verbunden werden.[1590] Sogar Hegelochos, ein wohlhabender Metöke, der als Gast in Athen weilte, setzt sich über den Terminus Ares ein Denkmal für seinen Einsatz in den Perserkriegen.[1591]

Als Gründe für die Nennung des Gottes in diesen Inschriften darf man sicherlich ähnliche Aspekte anführen wie in der Auseinandersetzung mit den Grabepigrammen:[1592] Dazu zählen neben dem Einfluss der homerischen Epik, in denen Ares nachweislich mit den Kriegern in einer Wechselbeziehung steht, auch die metonymische Bedeutung des Terminus, in der Ares den Krieg oder eine Schlacht verkörpert.[1593]

1587 Siehe S. 317f.
1588 Siehe S. 272f.
1589 ISE I 69 (Eugnotos); Peek (1939) 306 (Hegesagoras); IG XII 3 211 (Timagoras); IG XI 4 1105 (Philetairos); SGO 17.10.03 (Arbinas).
1590 Chios: Salvo (2013) 126f., siehe S. 272ff.; Ehrung für Caesar: IEph 251; siehe S. 288.
1591 IG I³ 1240.
1592 Siehe S. 317–324.
1593 Siehe S. 308f.

3.3.2 Zum terminologischen Profil des Ares

In den Weih- und Ehreninschriften zu Ares gilt der bekannte Grundsatz, dass sich die Bedeutung des Terminus mit seinem Kontext verändert. Dementsprechend ist der Umstand bemerkenswert, dass Ares wiederum als Metonymie und als Gott verwendet wird:

Für den metonymischen Gebrauch des Ares greifen die Autoren, wie in den Grabepigrammen, auf die Terminologie der homerischen Epen zurück. In einem Fall der vorliegenden Weih- und Ehreninschriften bezeichnet der Verfasser die Kriegsführung des attalidischen Feldherrn Philetairos gegen die Galater als *θοὸν Ἄρεα*. Bereits in den homerischen Epen steht diese Wendung metonymisch für eine schnell zustoßende Waffe, betont hier aber den schnellen, entschlossenen Kampf gegen die Galater.[1594]

Daneben wird Ares in drei weiteren Inschriften als Genitivattribut an andere Termini gekoppelt, was ebenfalls auf ein metonymisches Verständnis des Gottes hindeutet. Der Kriegsdienst des Metöken Hegelochos wird etwa mit *πόνον Ἄρεος* (Mühen des Krieges) bezeichnet.[1595] In dieser Kombination leitet sich die Formel wahrscheinlich vom homerischen *πόνον μάχης* ab, welches *πόνον Ἄρεος* nachweislich in Kasus und Kontext ähnelt.[1596] Eine entsprechende Bedeutung darf wohl gleichermaßen für Ἄρεως ἐν ἀγῶσιν (in den Kämpfen des Ares) aus der Inschrift für einen thebanischen Feldherrn angenommen werden. Auch hier wird die kriegerische Tätigkeit hervorgehoben, was eine identisch gebildete Form in den Grabepigrammen zu Ares bestätigt.[1597] Gleiches gilt für *erga Areos* oder *en ámillais Areos*, denn sie verbinden Ares ebenfalls als Genitivattribut mit einem weiteren Terminus. Auf diese Weise werden die herausfordernden Kämpfe zum Ausdruck gebracht, in denen sich die Geehrten mit den Feinden wie im Wettkampf messen mussten.[1598] Folglich scheint Ares als Genitivattribut besonders auf seine metonymische Aussage fokussiert worden zu sein. Dies ist insbesondere in den Weih- und Ehreninschriften festzustellen.

In den weiteren vier Inschriften wird Ares hingegen als Gott und Personifikation des Krieges eingesetzt. Anhand der Inschrift des Hegesagoras lässt sich verdeutlichen, dass Ares durch die homerische Formel θοῦρος Ἄρης zum Akteur in der Rolle eines Kriegsgottes wird:[1599]

1594 IG XI 4 1105; siehe S. 266f.
1595 IG I³ 850; siehe S. 114f.
1596 LSJ s.v. πόνος: Hom. Il. 16.568; πόνον ἔχειν bedeutet in der Ilias „kämpfen“: Hom. Il. 6.525; als Konstruktion mit Ἄρεος kommt πόνον dem Begriff ἔργα nahe, der im Zusammenhang mit Ares belegt ist: Hom. h. 5.10, Apoll. Rhod. 2.989; ἔργα erscheint auch mit μάχης (Hom. Il. 6.525, 16.568, Kampf/Schlacht) und πολεμήϊα (Hom. Il. 2.338, Od. 12.116, kriegerisch), die beide einen ähnlichen Sinn haben wie Ares als Metonymie: siehe S. 308f.
1597 Peek (1977) 65 (1); siehe S. 218f.
1598 ISE I 69; siehe S. 255f.
1599 Die Formel θοῦρος Ἄρης wird neben den homerischen Epen auch in der Sepulkraldichtung verwendet: IG I³ 1240 (Kroisos, Athen), Tyrt. 9D 34, Cairon 48 (Athanichos), Anth. Gr. 7.296; siehe S. 314.

Der Verfasser schildert nämlich explizit, wie sein Wirken eine Schlacht zwischen Griechen und Persern entfesselt hat.[1600] Auch hier unterscheidet sich der Einsatz des Terminus Ares nicht von der Verwendung in den Grabepigrammen.

Abweichend davon ist allerdings eine besondere Vorstellung von Ares zu beobachten. Sie setzt ab dem Zeitpunkt ein, als sich der Einfluss Roms zunehmend im Ägäischen und kleinasiatischen Raum manifestiert. In zwei Inschriften wird Ares nämlich gemäß der römischen Mythologie gedeutet, indem man ihn zum Vater der Geschwister Romulus und Remus sowie, gemeinsam mit Aphrodite, zum Vorfahren des Diktators Caesar stilisiert. Folglich passte man die römische Mythologie der griechischen Vorstellungswelt an: Aus dem römischen Mars wird oberflächlich der griechische Ares.[1601] Der Grund für eine solche Umformung mag nicht nur das einfachere Verständnis sein, sondern auch das Streben nach dem Wohlwollen der überlegenen Macht.[1602]

Überraschend ist die Deutung in der Inschrift des Timagoras von Astypalaia: Der Gott Ares habe den Strategen für seine Verdienste mit einer Statue geehrt. Diese wohlwollende Nahbeziehung erinnert an die Grabepigramme des Glaukiades und Archos, in denen Ares mit den elitären Gesellschaftsgruppen der *Agathoi* und *Hippeis* in Verbindung gebracht wird.[1603] Weil anzunehmen ist, dass Timagoras ebenso zur sozialen Elite gehörte, wird damit erneut die positive Beziehung des Ares zu den (wohlhabenden) Kriegern unterstrichen.

3.3.3 Fazit – Bedeutung des Ares in den Weih- und Ehreninschriften

Demnach darf man für die Bedeutung des Terminus in den Weih- und Ehreninschriften resümieren, dass Ares auch hier gleichermaßen als Gott wie als Metonymie verstanden werden kann. Besonders sticht aber die mythologische Umformung hervor, in der Ares Charakteristika des Mars übernimmt, was auf einen Transformationsprozess seit dem 2/1. Jh. v. Chr. hindeutet. Im Zuge dieser Entwicklung scheint Ares punktuell dem römischen Mars angeglichen geworden zu sein, um sich der neuen Macht anzudienen und das Verständnis zu erleichtern. Diesen Prozess spiegelt wohl auch der Athener Arestempel wieder, der in römischer Zeit Ares ein Heiligtum innerhalb der Polis verschaffte. Ebenso unterstreichen sie erneut die enge Beziehung des Ares zu den Kriegern und den wohlhabenden Gesellschaftsgruppen, auf die im folgenden Kapitel weiter eingegangen wird.

1600 Peek (1939) 306, siehe S. 270f.
1601 Eine ähnliche Umdeutung des Ares wird, wie bereits geschildert wurde, in Athen angenommen. Dort wurde ein Arestempel auf der Agora errichtet, von dem einige annehmen, er stehe mit Mars Ultor in Verbindung: siehe S. 132–142.
1602 Chios: Salvo (2013) 126f., siehe S. 272ff.; Ehrung für Caesar: IEph 251; siehe S. 288.
1603 Siehe S. 339.

3.4 Die Bedeutung des Ares im Kult

„[…] doch einen Tempelkult hatte Ares nur an wenigen Orten.“[1604] ist im letzten deutschsprachigen Standardwerk zur griechischen Religion zu lesen. Diese These darf mittlerweile zu Recht als überholt betrachtet werden,[1605] zumal sich die neueren Forschungsergebnisse über die Verbreitung der Areskulte in der vorliegenden Arbeit bestätigt haben. Wurden im genannten Standardwerk nur sieben Tempel des Ares bis in die Spätantike genannt, sind bereits für den Untersuchungszeitraum sechs identifiziert worden. Dazu kommen noch die verschiedenen Altäre und *Agalmata*, die mit dem Gott verbunden sind. Insgesamt sind 23 Kultstätten im Untersuchungszeitraum festzustellen und es gibt deutliche Hinweise auf die Existenz weiterer Heiligtümer in römischer Zeit. Demnach ist Ares in der religiösen Vorstellungswelt der Griechen durchaus als Gottheit anerkannt und dementsprechend verehrt worden.[1606]

In Kapitel 2 wurde bereits die Verbreitung der Areskulte in den griechischen Poleis in ihren jeweiligen Räumen aufgearbeitet. Die geographische Verteilung der Kultstätten lässt sich anhand der folgenden Tabelle nachvollziehen:

Attika	Peloponnes	Mittelgriechenland	Inseln	Kleinasien
Athen Acharnai	Argos Troizen Hermione Therapne Geronthrai Olympia Triteia Arkadien	Koroneia Theben	Knossos Lato Biannos	Hyllarima Erythrai Syedra Metropolis
	Megalopolis Lykosoura Tegea			

Tabelle 3: Kultorte des Ares bis zur römischen Kaiserzeit

Zu konstatieren ist, dass Ares in jeder der betrachteten größeren räumlichen Einteilung der griechischen Welt in Kulten verehrt wurde und dass die Verbreitung, die Größe und die Be-

1604 Burkert (2011) 261.

1605 Matthew Gonzales reagiert in seinem Fazit indirekt auf Burkerts Feststellung, deren Kernaussage stellvertretend für eine ganze Reihe anderer Arbeiten steht. So resümiert er: „In light of archaeological and epigraphic evidence, the frequent claim that he held a negligible place in the religious life of the ancient Greeks cannot stand.“: Gonzales (2004) 528.

1606 Burkert nennt (unter Vorbehalt) Athen, die peloponnesischen Poleis Troizen, Geronthrai, Argos und Ares Theritas bei Sparta, sowie die kleinasiatischen Poleis Halikarnassos und Erythrai. Gonzales listet Athen, Argos, Troizen, Hermione Sparta/Therapne, Geronthrai, Megalopolis, Tegea, Knossos, Lato, Biannos, Halikarnassos und Metropolis auf. Ergänzt wird die Liste der Tempel um die Altäre und *agalmata*, die ebenfalls auf Heiligtümer des Ares weisen: Acharnai, Olympia. Triteia, Tegea, Hyllarima, Erythrai, Syedra; in römischer Zeit sind noch mehr Kultstätten nachweisbar. So in Korinth, Hyettos, Amblada, Pednelissos, Sagalassos, Termessos, Selge, Savatra, Bubon, Oinoanda, Kynaneiai, Aspendos, Anazarbos, Apollonia Sebakle und Ephesos: Gonzales (2004) 72–77, 263–270, 397ff., 402–416, 417–422, 426f., 432f., 441–445, 454f., 460, 469f.

deutung seiner Kulte je nach Raum zum Teil deutlich variieren. Daher ist es wenig überraschend, dass in der religiösen Vorstellungswelt je nach lokaler oder regionaler Ausrichtung deutliche Unterschiede festzustellen sind. Der Schwerpunkt der Verehrung lag, soweit in vorrömischer Zeit nachweisbar, auf der Peloponnes. Dort sind vier Heiligtümer in Arkadien konzentriert. Zwei von ihnen lagen in Tegea.[1607]

Als ebenso markant darf man das fast vollständige Fehlen von Kultstätten auf den Ägäischen Inseln bezeichnen. Ausgenommen davon ist Kreta, wo Ares nicht nur in mehreren Kultstätten verehrt wurde, sondern auch häufig in den Eiden der Staatsverträge vertreten ist – insgesamt in 11 von 24. Folglich scheinen regionale Schwerpunkte in Arkadien und Kreta bestanden zu haben. Diesem Aspekt soll im Folgenden nachgegangen werden.

Da ein Kult für einen Gott Riten und Kultteilnehmer und damit Verehrung voraussetzt, widmen sich zwei weitere Unterkapitel der Suche nach den Gesellschaftsgruppen, die an den Areskulten partizipierten, und den Kultriten. Das letzte Unterkapitel wirft einen Blick auf die Feste, die für Ares begangen werden.

Zuerst steht allerdings die Frage nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Areskulte im Fokus. Sie wird sowohl durch die Kulte in den Heiligtümern definiert als auch durch die anderen Befunde beeinflusst. Im Unterkapitel über Ares' Kultbedeutungen gilt es Ähnlichkeiten und Unterschiede, womöglich sogar regionale oder überregionale Profile des Gottes, zu identifizieren. Derart ist die Ambiguität des Gottes Ares und somit seine Bedeutung in der religiösen Vorstellungswelt zu erklären.

3.4.1 Ares als Gott

Der Aspekt der Göttlichkeit ist in der Diskussion um Ares ein wichtiger Faktor. Auch wenn ihm der Status als Gott in der religionsgeschichtlichen Forschung häufig zuerkannt wird, existieren ebenfalls Stimmen, die an dieser Zuweisung zweifeln.[1608] Als Gründe für ihre Ablehnung werden folgende Aspekte angeführt: Die im Vergleich mit anderen Göttern geringe Anzahl Epitheta, der mögliche Ursprung als Daimon sowie Auszüge aus den Epen und den Tragödien, in denen Ares sowohl die Möglichkeit des Sterbens gegeben als auch die Anerkennung seiner Mitgötter verweigert wird.[1609]

Es mangelt der Wissenschaft allerdings an Einigkeit in der Frage, welche Attribute einen Gott ausmachen. Die ausschlaggebenden Faktoren ändern sich je nach Ansatz:

1607 In Tegea befand sich ein a*galma* des Ares Gynaikothoinas auf der Agora und ein außerstädtisches Heiligtum des Ares Aphneios: Paus. 8.44.7–8; Paus. 8.48.4–5; siehe S. 181ff.
1608 Otto (Bonn 1947[3]), S. 47f.; Séchan/Lévêque (Paris 1990), S. 246–252.
1609 Hom. Il. 5.385–391.

(1) Unsterblichkeit, Anthropomorphismus und Macht (Henrichs)[1610]

(2) Ein spezieller Wirkungsbereich und Einfluss auf ihn (Sève)[1611]

(3) Kultische Verehrung (Rosenstein)[1612]

(4) Einbindung in das Göttersystem (Vernant)[1613]

Diese Definitionen von Göttlichkeit fokussieren sich auf unterschiedliche Aspekte des göttlichen Wesens. Sie erfordern demnach eine ganze Reihe von Bedingungen, die wiederum einige Wesen der griechischen Mythologie und religiösen Tradition ausschließen. Dies betrifft etwa die lokal verehrten, aber nicht unsterblichen Heroen, die diese Kriterien nicht erfüllen. Wendet man die beschriebenen Kategorien auf Ares an, dann ergibt sich diese Aufstellung:

(1) Ares' Wirkungsbereich ist die Schlacht und insbesondere der Nahkampf, an dem sich außer ihm kaum ein Gott aktiv beteiligt. Selbst die kriegsorientierte Athena beschränkt sich im Wesentlichen auf eine Unterstützung ihrer Favoriten. Darüber hinaus entscheidet der Gott in den Zweikämpfen als Schiedsrichter den Ausgang eines Kampfes.[1614]

(2) Auch wenn in Homers Ilias durch das Verb ἀπόλλυμι die theoretische Möglichkeit des Sterbens gegeben ist,[1615] so ist aus dem inhaltlichen Kontext doch zu erkennen, dass damit nur die prekäre und erniedrigende Situation ausgedrückt wird.[1616] Die Plastiken, Reliefs und Motive aus der Vasenmalerei unterstreichen, dass die Griechen sich Ares als anthropomorphe Gestalt vorstellten.[1617] Das Kriterium der Macht ergibt sich aus einem Wirkungsbereich und seinem Einfluss auf diesen.

(3) Ares wurde in vielen Poleis der griechischen Welt verehrt, auch wenn die Größe und Bedeutung der verschiedenen Kulte lokal oder regional variierte.[1618]

(4) Die Einbindung in das Göttersystem ist tatsächlich ein diffiziler Faktor für Ares. Er war, wie bereits erörtert wurde, häufig ein Außenseiter in den Götterversammlungen,[1619] was nicht zuletzt auf seine chaotische und unberechenbare Natur zurückzufüh-

1610 Die „Macht" der Götter wird nirgendwo begründet, äußert sich aber in Epiphanien, Orakeln, Visionen oder auch einen Einfluss auf die Welt, der von der „natürlichen" Ordnung abweicht, beispielsweise durch Wunder oder ein direktes Eingreifen in eine Schlacht: Henrichs, A., What is a Greek God? In: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis studies 5], S. 19–39.

1611 Sève, M., ≪Qu'est-ce qu'un dieu grec?≫. Bulletin de l'association Guillaume Budé *2* (2006), S. 133–146, hier: 145f.

1612 Rosenberger (2012) 25.

1613 Vernant, J.-P., Mythos und Religion im alten Griechenland (Frankfurt a. M. 1995), S. 9, 35.

1614 Siehe S. 338f., 339f.

1615 Hom. Il. 5.388.

1616 Siehe S. 38ff.

1617 Siehe S. 71ff.

1618 Siehe S. 330f.

1619 Siehe S. 78.

ren ist. Trotzdem weist er lokale Beziehungen zu den Göttinnen Athena und Aphrodite auf und seine Standbilder finden sich auch in den *Temenoi* anderer Gottheiten.[1620]

Da Ares die Kriterien erfüllt, lässt er sich folglich in diesen vier unterschiedlichen Definitionen als Gottheit charakterisieren. Demnach scheint es sicher zu sein, dass Ares in der Vorstellungswelt der Griechen ein vollwertiges Mitglied des Pantheons war.

3.4.2 Kultbedeutungen

Mindestens 23 Kultstätten des Ares sind für den Untersuchungszeitraum identifiziert.[1621] Die herausgearbeiteten Ähnlichkeiten und Unterschiede lassen darauf schließen, dass Ares im Kult insbesondere vier verschiedene Profile verkörpert:

a. Ares als Gott der Agone

Bislang wenig Beachtung wird Ares' Bedeutung als Gott der Agone geschenkt.[1622] Schon ein Mythos berichtet vom Faustkampf zwischen Apollon und Ares, der im Rahmen der Olympischen Spiele stattfand und den Apollon überraschend für sich entschied.[1623] Ferner schenkte Ares seinem Sohn Oinomaos schnelle Pferde, damit dieser die Freier seiner Tochter im Rennen zu schlagen vermochte.[1624] Beide Geschichten deuten bereits eine Verbindung zum sportlichen Wettstreit an. Sie ist des Weiteren über die Mythen hinaus festzustellen.

Ein Altar des Gottes stand nämlich, neben anderen, am Eingang zum Hippodrom in Olympia, in welchem die hippischen Agone stattfanden.[1625] Dass die Teilnehmer oder die Sieger ihm und den anderen Göttern opferten, ist aufgrund der Nähe zur Rennbahn wahrscheinlich. Auch im boiotischen Koroneia war Ares kultisch in den Wettkampf einbezogen, weil die Teilnehmer an den Pferderennen im Rahmen der Pamboiotia von einer Statue des Ares starteten.[1626] Da Ares in der Sepulkraldichtung mit den wohlhabenden Bürgern (*Agathoi*/*Hippeis)* verbunden ist, Wohlwollen gegenüber Pferdebesitzern sowie -züchtern zeigt und die Agone auch einen militärischen Nutzen als Übung haben, kann die Gottheit durchaus lokal als Patron hippischer Agone fungiert haben.[1627]

1620 Siehe S. 359–363.

1621 Die Zahl mag abhängig davon variieren, ob man nach Orten oder Kultstätten zählt.

1622 Eine Ausnahme stellt der Aufsatz von Scanlon dar, der Ares in den Agone einen eigenen Eintrag widmet: Scanlon (2013) 498–500; in Grundzügen auch: Allan (2004) 50f.

1623 Paus. 5.7.9–10; siehe S. 172.

1624 Apollod. epit. 2.5; Paus. 5.14.6-7; siehe S. 172ff.

1625 Paus. 5.15.6, siehe S.172ff.

1626 IG VII 2871,siehe S. 209f.

1627 Ares fährt in der Ilias und in der Aspis ein Gespann: Hom. Il. 5.355–5.363. Die Amazonen opfern dem Gott Pferde: schol. Aristoph. Lys. 191; Ares gefällt die Pferdezucht: Pind. I. 4.31–33, Bakchyl. epin. 9.44, IG XII Suppl. 183; in den Grabinschriften gibt es mehrere Reiter: IG I³ 1288 (Melanopos/Makartatos), ISE I 69 (Eugnotos); IG XII 9 1195 (Neon aus Histaiai); IG XII Suppl. 183 (Archos); siehe S. 209f.; vgl. Kah (2007) 78 und Anm. 171.

Angedeutet wird auch Ares' Bezug zum kämpferischen Wettkampf. Ein Scholion berichtet nämlich von einem Fest namens Moleia,[1628] dessen Name sich von der homerischen Formel μῶλον Ἄρηος für einen Kampf ableitet. Aufgrund des kriegerischen Hintergrunds könnten ebenfalls im Rahmen der Moleia Kampfspiele oder -tänze durchgeführt worden sein.[1629] Ähnliches ist wohl für Geronthrai anzunehmen, wo Siegerlisten mit einem Fest des Ares verbunden werden und wohl Spiele zu Ehren der Gottheit veranstaltet wurden.[1630]

Auch in der mit Ares gebräuchlichen Terminologie lassen sich Hinweise auf seine Stellung als Gott der Agone finden. So ist Ares als Genitivattribut mit den Termini ἄμιλλα und ἀγών verbunden.[1631] Beide bezeichnen Wettkämpfe und verweisen in Verbindung mit Ares auf einen Kampf oder eine Schlacht.[1632] Aufgrund ihrer Bedeutung mögen sie darüber hinaus zugleich auf ein reales Vorbild bei Spielen oder Festen hinweisen. Dieses wäre dann poetisch umgeformt worden und stellt den Kampf in der Schlacht als verzerrtes Spiegelbild einer sportlichen Auseinandersetzung dar. Womöglich handelt es sich auch um Kampftänze oder (Schau-)Kämpfe, die wegen ihrer kriegerischen Ausrichtung mit Ares assoziiert wurden.

Diese Beispiele weisen auf Ares' lokale, kultische Beteiligung an den Agonen hin. Aus der geographischen Perspektive zeigt sich, dass direkte Bezüge zu Pferderennen in Olympia und in Boiotien bestanden. Die Termini mit Bezug zur Agone sind hingegen fast ausschließlich auf den Ägäischen Inseln zu finden, sodass es sich wohl um ein lokales Phänomen handelt. Zu erklären ist Ares' Bedeutung für die Agonen wohl über den militärischen Hintergrund sowohl der Wettrennen als auch der Kämpfe, die beide die Wehrfähigkeit der Teilnehmer sicherstellten.

b. Ares als Wächter der Grenze, der Polis und des Wohlstands

Die These, Ares könne als eine protektive Gottheit zugunsten der Polis wirken, hat in Grundzügen schon mit Recht Gonzales aufgestellt. In außerstädtischen Heiligtümern, also inmitten der oder in der Nähe der landwirtschaftlich genutzten Flächen, oder in zentralen, städtischen Heiligtümern, wie sie in Athen, Biannos oder Metropolis nachgewiesen sind, schützte demnach Ares die Polis und sorgte für den Wohlstand des Landes.[1633] Diese Sichtweise ergibt sich im Wesentlichen aus drei zentralen Aspekten des Ares:

1628 Siehe S. 187.
1629 Gonzales (2004) 124f. Es wird angenommen, dass das Fest in Mantineia oder Tegea stattfand: Jost (1985) 518; Lo Monaco (2009) 187f.
1630 Gonzales (2004) 1133; Pritchett (1999) 244; LSAG² 195.
1631 SEG LVI 551; Peek (1977) 65 (1); siehe S. 218f., 254f.
1632 Siehe S. 308f.
1633 Gonzales (2004) 527; siehe S. 117–126, 248f., 289f.

(1) Ares gilt als äußerst kriegerischer Charakter, wie nicht nur anhand der traditionellen Epen, sondern auch der Terminologie und den Grab-, Weih- und Ehreninschriften evident ist.[1634] Wenn man sich diese Kraft des Gottes tatsächlich nutzbar machen wollte, dann diente das wohl vor allem dazu, die eigene militärische Macht kultisch zu unterstützen. Ferner ist Ares eng mit dem städtischen Aufgebot, den Epheben, den A*gathoí* und den *Hippeís* verbunden, deren Kampf die Verteidigung der Polis gewährleistete.[1635]

(2) Zugesprochen wird Ares überdies eine Bedeutung als Gott der Vergeltung und damit eine Rolle, die schon ansatzweise in der Ilias evident ist. Insbesondere die Tragödien kultivieren diesen Aspekt: Man mag an Ares' Unterstützung für Orestes bei der Ermordung der Klytaimnestra oder an seinen Prozess auf dem Areopag denken.[1636] In beiden Fällen kooperiert Ares jedenfalls mit Dike, der personifizierten Gerechtigkeit. Dadurch wirkt der Gott zum Wohl der Polis, auch wenn diese Form der Gerechtigkeit, die in den Tragödien gezeichnet wird, primitiv ist, billigt sie doch Selbstjustiz, wie an der Ermordung des Agamemnon, der Klytaimnestra und des Halirrhotios deutlich wird.[1637] Zudem fungiert er in den Staatsverträgen als Wächter der Verträge und straft bei Vertragsbruch die Eidbrecher.[1638] Demnach übt Ares eine staatlich sanktionierte Vergeltung aus, indem er die Feinde der Polis bestraft. Bezogen auf die Rolle als Beschützer, sollte der Gott an denen Rache üben, die das Polisterritorium verletzen.

(3) Dass Ares eine schützende Rolle für eine Polis (und deren Territorium) einnehmen kann, ergibt sich zudem aus dem Standort seiner Heiligtümer. Die drei bekannten urbanen Heiligtümer des Gottes trugen sicherlich ebenso zum sakralen Schutz der betreffenden Poleis bei wie vergleichbare Kultstätten in anderen Poleis. Dagegen bewahrten wohl die außerstädtischen Kultstätten vor allem das Land und den Wohlstand. Zu diesem Zweck bestanden im letzten Fall Kultgemeinschaften mit Aphrodite oder Chthonia, die auch als Fruchtbarkeitsgöttinnen fungierten und somit für den Ertragsreichtum des Landes standen. In Tegea trug Ares darüber hinaus als *Aphneios* und durch seine Verbindung mit Dionysos selbst Züge eines Fruchtbarkeitsgottes.[1639]

Demnach handelte es sich bei Ares zu Recht um einen Beschützer von Land und Wohlstand, wie sich bei der Analyse der einzelnen Heiligtümer in Kapitel 2 bestätigt hat. Allerdings kann man diese These in Bezug auf die außerstädtischen Heiligtümer noch verfeinern.

1634 Siehe S. 308–330.
1635 Siehe S. 339.
1636 Siehe S. 147ff.
1637 Gonzales (2004) 527.
1638 Siehe S. 142ff.
1639 Gonzales (2004) 527; ähnlich: Jost (1985) 515f.

Denn die Kultstätten des Ares, die sich in der *chora* der Poleis befanden, lagen zumeist in einiger Entfernung zur *asty* an topographisch signifikanten Orten und Übergängen, wie Flüssen, Hügeln oder Straßen.[1640] Solche Grenzheiligtümer spielten gemäß der Theorie von De Polignac eine elementare Rolle bei der Definition der Polis und ihres Gebietes.[1641] Sie markierten und sicherten Grenzen zwischen *chora* und *asty* sowie zwischen *chora* und den äußeren Polisgrenzen.[1642] Folglich dienten die Heiligtümer des Ares in Argos (mit Aphrodite), Troizen, Therapne, Tegea und Lato (Kreta) neben der Sicherung des Wohlstands und der Polis insgesamt auch dem sakralen Grenzschutz.

Darauf weisen das kriegerische Profil des Ares, die extraurbane Lage der Heiligtümer und die enge Verzahnung des Gottes mit dem Wohlstand des Landes. Vor allem der letzte Punkt unterstützt die Stellung des Ares als Grenzwächter. Indem das Aresheiligtum die Grenze sakral schützt, sichert es den Wohlstand der Polis. Umgekehrt kann ohne Wohlstand auch keine ausreichende Verteidigung gewährleistet werden. Beide Aspekte wirken also aufeinander ein und definieren Ares folglich in diesen Heiligtümern als grenzschützende Gottheit.

c. Ares als Eidwächter und Schwurgott

Besonders häufig wird Ares in den Eidesformeln der Staatsverträge erwähnt. Erstmals nachweisbar ist er als Teil der Schwurgötter in dem Vertrag, den Athen 356 v. Chr. mit den thrakischen Fürsten um Ketriporis schloss, um die Expansion Makedoniens einzudämmen. Damit erscheint Ares erst zum Ende der klassischen und zum Beginn der hellenistischen Ära in den Eidesformeln der Staatsverträge. Dagegen werden andere Götter wie Zeus und Apollon schon ein Jahrhundert früher in den Eiden genannt und sind in den folgenden Jahrhunderten häufiger als Ares in den vielen Vertragsdokumenten vertreten.[1643]

Die folgende chronologisch-geographische Auflistung zeigt die Verteilung der Verträge, in denen Ares unter den Eidgöttern erscheint:

1640 In Argos am Fluss Charadros: Paus. 2.25.1, siehe S. 154ff.; in Troizon auf dem Weg zum Hafen Kelenderis: Paus. 2.32.9, siehe S. 158f.; in Therapne beim Flussübergang des Charadros: Paus. 3.19.7–8, siehe S. 163f.; in Tegea am Rand der mantouranischen Übergang: Paus. 8.44.7–8; siehe S. 181ff.; an der Grenze zwischen den kretische Poleis Lato und Olus: IC I xiv 2, siehe S. 250ff.

1641 Häufig wurden Polisgrenzen durch Grenzsteine, Markierungen oder andere, zum Teil auch praktische, Objekte gekennzeichnet, wobei aus der Quellenlage meist nicht ersichtlich wird, ob es sich um feste Grenzen oder Grenzgebiete handelt. Grenzverläufe wurden darüber hinaus durch natürliche Gegebenheiten oder auch Heiligtümer definiert. Diese Definition war wohl eine elementare Voraussetzung für die Konstituierung der Poleis: Seiffert (2006) 17f., 173ff.; im Falle der Ares-Heiligtümer sind wohl insbesondere die Heiligtümer von Argos und Sparta-Therapne, die beide nahe an Flüssen lagen, und das Heiligtum zwischen Lato und Olous erwähnenswert, das in einem Grenzstreit stark umkämpft war. Auch die Heiligtümer in Troizen und Tegea könnten durch ihre peri- oder extraurbane Lage an den Grenzen der Poleis und an Verbindungswegen den Status als Grenzheiligtümer gehabt haben.

1642 De Polignac, F., Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State (Paris 1984), S. 150–154.

1643 Vgl. Brulé (2005) 164ff.; Tremblay (2012) 41; siehe S.142–147.

	Attika	Peloponnes	Mittelgr.	Nordgr.	Ägäische Inseln	Kleinasien
400 – 300	Thr. Fürst Kor. Bund Athen/Sikyon	Orchomenos/ Euaimon Antigonid, Hellenbund				Theangela/Eupolemos Ptolemaios/Iasos/ Söldner
300 – 200	Athen /Sparta		Aitoler/Boioter	Philipp.V. /Lysimacheia Antiochos III./Lysimacheia	Eleutherna/Knossos Eleutherna/Rhaukos Gortyna/Arkader Gortyna/Sybrita Gortyna/Hierapytna Knossos/Dreros Olontios/Rhodos Hierapythna/Lyttos	Eumenes/Aufständische Smyrna/Magnesia
200 – 100					Attalos/kret. Städte Lato/Eumenes Lato/Olus	

Tabelle 4: Verträge mit Ares unter den Eidgöttern

Insbesondere ist an dieser Stelle anzumerken, dass Ares in der hellenistischen Ära in kretischen Verträgen erscheint. Dies ist mit dem genuin kretischen Muster zu begründen, in dem lokale Gottheiten eine stärkere Stellung einnehmen und Ares zu den allgemein geachteten Göttern gezählt wird. Dagegen folgen die Verträge vom Festland einem anderen Schema, das an die Eidesformel in dem Vertrag erinnert, mit dem der Korinthische Bund konstituiert wurde. Allerdings war sie keinesfalls allgemeingültig, was an den Verträgen ohne Beteiligung des Ares im selben Zeitraum ersichtlich wird.[1644] Dennoch ist Ares bemerkenswerterweise in beiden Vertragstraditionen und in allen Regionen in den Eidesformeln zu finden.

Seine häufigsten Begleiter in diesen Eiden sind Athena Areia in den Staatsverträgen des Festlands sowie Kleinasiens und Aphrodite in den kretischen Pendants. Die Verbindung zwischen Ares und Athena ergibt sich aus ihrer traditionellen Konkurrenz und Zusammenarbeit. Sie wird durch den kriegerischen Charakter und bisweilen auch durch die Kultgemeinschaft beider Gottheiten begründet.[1645] Die Nahbeziehung zwischen Ares und Aphrodite wird ebenfalls durch die griechische Mythologie belegt. Sie resultierte allerdings zu Recht ebenso aus einer besonderen Kultgemeinschaft zu Aphrodite und aus ihrer gemeinsamen Stellung als allgemein anerkannte Götter Griechenlands.[1646]

Eine interessante Sichtweise interpretiert die Bedeutung, die Ares in diesen Verträgen zugeschrieben wird, als eine strategische Zusammenarbeit des Ares mit Athena. Sie lenke den zornigen und gewalttätigen Ares gegen Eidbrecher.[1647] Allerdings mangelt es dieser Annahme

1644 Vgl. Brulé (2005) 164ff.
1645 Bayliss (2013) 160; Brulé (2005) 158.
1646 Chaniotis (1996) 69.
1647 Vgl. Gonzales (2004) 221. Ähnlich: Tremblay (2012) 49, 58.

an einem Erklärungsmodell für die Gemeinschaft mit Aphrodite. Wahrscheinlicher als die strategische Lenkung des Ares durch Athena sind zwei andere Gründe: Erstens wachten die Götter zu Recht über die Einhaltung der Verträge, denn sie sollten Vertragsbrecher bestrafen.[1648] Zweitens mögen kriegerische Gottheiten, häufig repräsentiert durch Ares und Athena, den erhofften Erfolg eines militärischen Bündnisses in der Vorstellung der Vertragspartner begünstigt haben.[1649] Dagegen erklärt sich die enge Kooperation von Ares und Aphrodite mit der Erwähnung allgemeiner griechischer Gottheiten in kretischen Staatsverträgen.[1650] Allerdings nahmen beide Götter in Lato ebenfalls eine besondere Kultstellung ein, sodass ihre Erwähnung in ostkretischen Eiden auch so erklärt werden kann.

Letztlich ist noch anzumerken, dass Ares fast ausschließlich in Verträgen einer bestimmten Kategorie erwähnt wird: 17 von 24 Verträgen – immerhin drei Viertel – befassen sich mit Bündnissen und somit mit der kriegerischen Domäne. Dies ergibt sich wahrscheinlich aus der Kultbedeutung des (kriegerischen) Ares, die das folgende Unterkapitel zusammenfasst.

D. Ares als Kriegsgott und Vorbild der Krieger

Neben den bereits angeführten Aspekten scheint evident zu sein, dass Ares vor allem als ein Kriegsgott verehrt wurde.[1651] Darauf verweist sein Profil in den meisten betrachteten Heiligtümern:

Das Heiligtum in Acharnai betont bereits durch seine Konstellation, bestehend aus Ares und Athena Areia, seine Stellung: Areia leitet sich von Ares ab und wird als kriegerische Ausprägung der Athena interpretiert. Da sie dort nachweislich mit Ares kooperiert, fungierten beide sicherlich als Kriegsgötter.[1652] Auch ihre Erwähnung im Ephebeneid, der jungen Bürger im Militärdienst, unterstreicht ihre Verbundenheit mit der Domäne des Krieges.[1653] Der Tempel in Troizen spielt ebenfalls auf diesen speziellen Aspekt des Ares an, weil er als Erinnerung an den Sieg des Theseus (und der Troizener) über die Amazonen errichtet wurde und dadurch das kriegerische Selbstverständnis Troizens stärkte.[1654] In Geronthrai wurde hingegen ein Fest für Ares gefeiert, bei dem die Teilnehmer wohl eine Art kriegerischen Wettstreit abhielten.[1655]

1648 Bayliss (2013) 162ff.; Chaniotis (1996) 68–78.
1649 Bayliss (2013) 160; Brulé (2005) 158.
1650 Siehe S. 259f.
1651 Wie Tremblay zutreffend anmerkt, ist ein Großteil des epigraphischen Materials zu Ares in irgendeiner Weise mit Krieg und Gewalt in Verbindung zu bringen: Tremblay (2012) 33, 58.
1652 SEG XXI 519; RO 88, siehe S. 122–126. Zur kriegerischen Bedeutung der Athena Areia: vgl. Parker (2005) 219f.
1653 RO 88, siehe S. 117–122.
1654 Paus. 2.32.9, siehe S. 158f.
1655 Vgl. Gonzales (2004) 114.

Ein vergleichbares Fest, Moleia, könnte zudem in Arkadien stattgefunden haben.[1656] Die Frauen von Tegea opferten einem Ares mit starker Bindung an den Krieg, weil sie die Schlacht mit den Spartanern zugunsten ihrer Heimat gewendet hatten.[1657] Im kleinasiatischen Syedra fesselten die Bewohner ein Standbild des Ares, um dessen kriegerische Kräfte zu binden und auf diese Weise Hilfe im Kampf gegen die Seeräuber zu erhalten.[1658] Friese und Plastiken, wie der Ostfries des Athener Parthenon oder die Statuen des Alkamenes, zeigen den Gott darüber hinaus stets bewaffnet, selbst wenn es die anderen Götter nicht sind.[1659] Ebenso deutet die Terminologie in der Lyrik, den Tragödien und den Epigrammen auf einen „Kriegsgott" Ares hin.[1660] So wird in der *Heptá* eindringlich geschildert, wie Angreifer und Verteidiger gleichermaßen den Gott um Hilfe bitten;[1661] und schon in der Ilias führt er gemeinsam mit Athena auf dem sogenannten Schild des Herakles das Heer in die Schlacht.[1662] Demnach wurde insbesondere der kriegerische Ares im Kult betont und durch weitere, speziellere Bedeutungen für die Polis adaptiert.

Ein weiterer Aspekt des Ares, der völlig seinem kriegerischen Profil zuzuweisen ist, wird über seine starke Bindung an die Krieger und Bürgersoldaten definiert. Auch wenn dieses Element nicht direkt durch einen nachweisbaren Kult belegt ist, existieren dennoch aussagekräftige Hinweise für diesen Aspekt: Schon die Krieger in der Ilias gelten als Diener und Gefährten des Gottes.[1663] Ferner werden die homerischen Heroen mit ihm verglichen und Ares manifestiert sich dort als Krieger auf dem Schlachtfeld,[1664] um als einziger Gott im Handgemenge zu töten.[1665] Auch in der Ikonographie, überwiegend in der Vasenmalerei, ähnelt der Gott den Kriegern so sehr, dass eine Identifizierung des Gottes schwerfällt: Der Gott und die Heroen scheinen also beinahe austauschbar zu sein.[1666]

Ebenso wird in diversen Grabepigrammen geschildert, wie der Gott die Verstorbenen, die fast sämtlich als Krieger auftreten, im Kampf bezwungen hat.[1667] Auch hierdurch wird die Verbindung des Gottes zu den Kriegern evident. Insbesondere deuten einige wenige Epigramme eine wohlwollende Protektion oder Vorbildfunktion des Ares zu zwei kriegerischen Gesell-

1656 Siehe S. 187.
1657 Paus. 8.48.4–5, siehe S. 184f.
1658 De Souza (1998) 477f.; siehe S. 303f.; vgl. Gonzales (2004) 436–441; Faraone (1991) 165–172.
1659 Siehe S. 71–78.
1660 Siehe S. 308–330.
1661 Aischyl. Sept. 42–48, 103–107, 135–136, siehe S. 86f.
1662 Hom. Il. 18.516–9.
1663 Hom. Il. 2.110, 2.540, siehe S. 22; vgl. Burkert (2011) 260. Millington schlussfolgert in seinem Kapitel über Ares in der Ilias, dass der Gott ein Prototyp oder Vorbild für die Krieger und Helden war: Millington (2013) 46.
1664 Hom. Il. 2.627, siehe S. 27.
1665 Hom. Il. 5.840–63, siehe S. 47f.
1666 Siehe S. 71–78.
1667 Siehe S. 317–324.

schaftsgruppen an: Den A*gathoí*, eine wohlhabende Gesellschaftsgruppe und als Bürgersoldaten Teil des städtischen Aufgebots, und den *Hippeís*, die wahrscheinlich zur Reitertruppe gehörten.[1668] Gerade die Verbindung zu den *Hippeis* scheint überregional bedeutend gewesen zu sein. Hippische Agone mit Bezug zu Ares wurden auf der Peloponnes ausgetragen, in Inschriften aus Athen und Sikinos steht Ares mit den Reitern in Verbindung und in der Mythologie verschenkt Ares überlegene Pferde an diverse Charaktere.[1669] Auch die Terminologie verbindet ihn mit den Gesellschaftseliten: Begriffe wie ἅμιλλα und ἀγών definieren eine Schlacht nämlich als einen Wettkampf, in dem der Beste triumphiert.[1670] Dieser Wettbewerb der Besten reflektiert die Vorstellungen von Arete und Aristeia, nach denen die Eliten außerhalb des Schlachtfeldes strebten und die in den Grabinschriften mit Ares erkennbar werden.

Dieser Bezug wird durch Weihgeschenke verstärkt, von denen in den Epigrammen aus der *Anthologia Graeca* berichtet wird. Dabei schenkten Krieger dem Gott Waffen und Rüstungsteile. Ares fordert wohl vor allem aber Blut.[1671] Wenn diese Erwähnung des Bluts auf die Ilias anspielt,[1672] dann bezieht sich diese Forderung wohl auf das im Kampf vergossene Blut. Ob es sich um das Blut der Opfernden oder der Feinde handelt oder ob es dem Gott gleichgültig ist, wird aus diesen Inschriften nicht ersichtlich. Auf diese Weise wird der Kampf zu einer Art Kulthandlung, die wiederum die Wechselbeziehung zwischen Krieger und Gott unterstreicht.

Demnach kann Ares auch als ein Vorbild oder als Schutzherr der Krieger gedeutet werden,[1673] dessen Einfluss möglicherweise den Erfolg in oder die Rückkehr aus der Schlacht bestimmte. Diesen Aspekt beschreibt insbesondere Aischylos in den Tragödien, in denen Ares als derjenige auftritt, der im Kampf die Waagschale hält und damit den Ausgang beurteilt.[1674]

Die Bedeutung des Ares erstreckt sich dementsprechend nicht nur auf erfolgreiche Feldzüge oder die Verteidigung der Stadt, sondern auch auf die Krieger, denen er – seinem launischen Wesen entsprechend – Kraft, Erfolg oder den Tod schenkte.

1668 Siehe S. 109f.

1669 Apollod. epit. 2.5; Paus. 5.14.6.

1670 Krieg wurde in der griechischen Antike nicht als negativ gewertet, war es doch das Betätigungsfeld, auf dem sich die Männer bewähren konnten. Verherrlicht wurde der Krieg deswegen nicht, war sich doch schon Homer der zerstörerischen Wirkung bewusst. Dennoch war er, zumindest in homerischer Zeit, der Ort zum Erwerb von Ruhm, der wiederum den sozialen Status beeinflusste: Mann, C., Militär und Kriegsführung in der Antike [Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 9] (München 2013), S. 1, 3–4.

1671 Anth. Gr. 6.91. (Thallos von Milet); Anth. Gr. 6.324; Anth. Gr. 9.323. (Antipatros von Sidon). Dazu mag auch Anth. Gr. 6.81 zählen, das zwar als spätantik verzeichnet ist, aber möglicherweise nur die Kopie eines hellenistischen Epigramms ist.

1672 Siehe S. 34ff.

1673 Im Rahmen der Ilias, der Tragödien und für Athen hat schon Millington dafür argumentiert, Ares als Vorbild und Abbild der Krieger zu sehen: Millington (2013) 70, 72–74, 90–96, 261. Allerdings mangelt es seiner Untersuchung an einer epigraphischen und panhellenischen Perspektive, die hier erwiesen hat, dass dieses Bild über den literarischen Diskurs und Attika hinaus wirkmächtig war.

1674 Siehe S. 80f.

3.4.3 Epitheta

Ares wurde neben der weitverbreiteten Form, in der er ohne Epitheton geführt wird, in lokalen Varianten verehrt, die ihn mit Epitheta verbinden. Die folgende Tabelle listet die bekannten Kultepitheta in einer regionalen Auflistung auf:

Elis	Lakonien	Arkadien
Ares Hippios – Olympia	Ares Theritas – Theraphne	Ares Aphneios – Tegea Ares Gynaikothoinas – Tegea

Wenn man die Tabelle betrachtet, fallen zwei Merkmale der Epitheta direkt ins Auge: Erstens sind insgesamt nur vier Kultepitheta für Ares dokumentiert, die zudem auch nur einmal belegt sind. Anhand der geringen Menge an Kultepitheta wird evident, dass man Ares hauptsächlich in seiner Grundform[1675] kultisch verehrt hat. Zweitens liegen alle Kulte des Ares, in denen er mit Epitheta verbunden wird, auf der Peloponnes. Folglich ist es sehr wahrscheinlich, dass sich die Kulte dort lokal unabhängig entwickelten und eigene, signifikant unterschiedliche Bedeutungen ausbildeten. Die Ergebnisse zu den vier Kultepitheta werden hier kurz zusammengefasst, um ihre Eigenarten zu verdeutlichen:

a. Ares Aphneios

Bereits zwei der vier Epitheta des Ares stammen aus dem arkadischen Tegea und werden von Pausanias überliefert. Das erste verbindet Ares mit einem extraurbanen Heiligtum, welches am Weg von Pallantion nach Tegea stand. Es erinnerte angeblich an eine göttliche Intervention, weil Ares seinem Sohn ermöglicht hatte, Milch aus den Brüsten seiner toten Mutter zu trinken, der daraufhin ohne Not aufwuchs: So erhielt Ares das Kultepithet Aphneios.[1676]

Bekanntlich lassen sich für dieses Heiligtum zwei Bedeutungen des Ares feststellen: eine militärische und eine agrikulturelle. Wegen der extraurbanen Lage und des Leben spendenden Merkmals des Ares in der Überlieferung wird zu Recht angenommen, dass Ares Aphneios den landwirtschaftlichen Wohlstand sicherte und schützte.[1677] Darüber hinaus wird auch die extraurbane Lage am Außenrand der *chora* zum sakralen Schutz der Polisgrenzen beigetragen haben.

b. Ares Gynaikothoinas

Tegea beherbergte auch in seiner *asty* eine Kultstätte des Ares. Auf der Agora stand ein Relief mit einer Abbildung des Ares Gynaikothoinas, dessen Name sich vom erfolgreichen Kampf der Frauen Tegeas gegen die Spartaner ableiten soll. Ausschließlich die Frauen opferten die-

1675 Hiermit meine ich Ares ohne jedes Epitheta und damit die Form, die vorherrschend ist.
1676 Paus. 8.44.7–8; siehe S. 181f.
1677 Gonzales (2004) 117f.

sem Ares und durften als einzige von der Opferspeise für den Gott kosten.[1678] Gehuldigt wurde Ares als Erinnerung an die tapfere Tat der Frauen und dem Sieg über die Invasoren. Damit trug man einerseits der kriegerischen Seite des Gottes Rechnung und andererseits seiner Hilfe für die Frauen. Dieser Kult unterscheidet sich demnach markant von dem des Ares *Aphneios*, da hier insbesondere der kriegerische Ares in den Vordergrund gerückt wird.

c. Ares Hippios

Der Beiname *Hippios* oder *Hippia* ist in den griechischen Kulten weit verbreitet, denn er wird Hera, Athena und Poseidon als Epitheton an verschiedenen Kultorten zugeschrieben.[1679] Im Stadion von Olympia, wo ein Altar nahe demjenigen der Athena *Hippia* stand, trägt auch Ares dieses besondere Epitheton. Der Beiname betont besonders die Verbindung des Ares zu den Pferden und ihren Reitern, die bekanntlich ebenfalls in der Mythologie und Epigraphik kultiviert wird.[1680] Die Position des Altars im Stadion und die Verbindung des Gottes zu den Pferden lassen den Schluss zu, dass hier seine Rolle als eine Art Patron des Wettkampfes und des Umgangs mit dem (Streit-)Wagen zu verstehen ist.[1681] Da Ares insbesondere als kriegerische Gottheit verehrt wurde, wird wohl auch der militärische Nutzen eine Rolle gespielt haben.

d. Ares Theritas

Ein weiteres Epitheton, Theritas, erhielt Ares in Therapne, welches angeblich auf dem Namen seiner Amme Thero beruht. Die Bedeutung des ungewöhnlichen Beinamens gab schon Pausanias Rätsel auf, woraufhin er letztlich dazu tendierte, den Beinamen als Ableitung des Wortes Θηρ- (Tier, Bestie) zu identifizieren. In dieser Form schützte Ares womöglich Therapne vor der Bedrohung durch wilde Tiere oder schenkte den Kriegern „tierische“ Stärke. Möglicherweise galt dieses alte Heiligtum aufgrund seines Standorts zugleich als ein sakraler Schutz der Grenze oder eines Weges.[1682]

Auffällig ist die geringe Anzahl kultbezogener Epitheta für Ares. Im Vergleich mit anderen Gottheiten wie Zeus, Athena oder Apollon wirken die vier Beinamen des Ares kümmerlich und wecken zudem Zweifel an der Göttlichkeit des Ares. Erklären lässt sich dieses Phänomen nur durch einen genauen Blick auf die Epitheta der anderen Götter. Sie heben allgemein und insbesondere lokale Aspekte oder einzelne Rollen hervor. Doch scheint die Erklärung ebenso

1678 Paus. 8.48.4–5; siehe S. 184f.
1679 Hera: Paus. 5.15.4, Athena: 1.30.4, 1.31.6 (Athen), 5.15.4 (Olympia), 8.47.1 (Tegea), Poseidon: 1.30.4; vgl. Jacquemin (2000) 36.
1680 Apollod. epit. 2.5; Apoll. Rhod. 2.1169–1176; Hom. Il. 5.355–9; Über Makartatos: IG I³ 1288.
1681 Siehe S. 172f.
1682 Paus. 3.19.7–8; siehe S. 163ff.

naheliegend wie einfach zu sein. Die starke Fokussierung des Ares auf den Krieg, die Schlacht, insbesondere den Nahkampf, und die Krieger erklären die geringe Zahl der Epitheta.

Schlussendlich darf man festhalten, dass diese Epitheta und die mit ihnen verbundenen Kulte unterschiedliche Profile des Ares betonen. Dennoch lässt sich Ares in allen vier Fällen den bereits diskutierten Profilen zuordnen. Sie symbolisieren gewissermaßen als lokale Ausformungen die religionsgeschichtliche Ambiguität des Gottes: Er hat diverse lokale Kultbedeutungen, auch wenn sie alle in irgendeiner Form unter dem Aspekt des Krieges kategorisiert werden.

3.4.4 Regionale Besonderheiten – Ares auf Kreta, in Arkadien und in Boiotien

Erwähnt wurde bereits, dass die Verehrung des Ares, gemessen am gegenwärtigen Befund, auf Kreta und in Arkadien äußerst stark war. In beiden Regionen sind jeweils drei Kulte des Ares nachweisbar: Im kretischen Knossos/Amnisos, Biannos und Lato sowie im arkadischen Megalopolis, in Tegea und Lykosoura.

Kreta darf mit großer Wahrscheinlichkeit als eines der beiden Zentren der Kultaktivität für Ares gelten. Dort sind mehrere Heiligtümer dokumentiert und, sofern eine Kontinuität religiöser Traditionen zwischen dem 12 und 8/7 Jh. v. Chr. bestanden hat, ist der Gott auch schon seit minoisch-mykenischer Zeit auf der Insel bezeugt. Darauf verweisen die Linear-B-Tafeln, auf denen Opfer für Ares in Amnisos festgehalten wurden.[1683] Weitere, wenngleich jüngere Kultstätten sind in Knossos, Lato und Biannos nachgewiesen. In Biannos war sein Tempel womöglich sogar das zentrale Heiligtum des Ortes.[1684] Auch in den kretischen Staatsverträgen wird Ares – im Gegensatz zu den Verträgen vom Festland – gesondert aufgeführt und meistens zusammen mit Aphrodite, mit der er zeitweise einen gemeinsamen Tempel in Lato und vielleicht sogar in Knossos, hatte.[1685] Demnach bestand wohl eine starke kultische Präsenz des Ares auf Kreta, die unter Umständen bis in die mykenische Zeit zurückreicht. Dies impliziert ebenso, dass Ares nicht aus Thrakien stammt, wie später noch ausführlich diskutiert wird.[1686]

Besonders auffällig ist die kultische Verehrung des Ares in Arkadien. Er wurde in einer größeren Kultgemeinschaft in Lykosoura verehrt,[1687] hatte in Megalopolis sogar einen eigenen Tempel,[1688] sicher aber einen Altar, und war in Tegea mit zwei Kultstätten vertreten.[1689] Im ar-

1683 Siehe S. 239f; Gonzales (2004) 354f.; Gulizio (2001) 32–38.
1684 Gonzales (2004) 316f.; siehe S. 248.
1685 Gonzales (2004) 339–349; siehe S. 250ff.
1686 Siehe S. 366ff.
1687 Paus. 8.37.10–12; Nielsen (2002) 566f.; Gonzales (2004) 127f.; Jost (1985) 178.
1688 Paus. 8.32.2–3; Moggi/Osanna (2003) 446; Jost (1985) 238.
1689 Paus. 8.44.7–8; Paus. 8.48.4–5; siehe S. 181ff.

kadischen Orchomenos trugen zudem Zeus, Enyalios und Athena seinen Namen als Epitheton.[1690] Ferner wird das Fest Moleia, bei dem wohl Kampfspiele abgehalten wurden,[1691] mit Ares assoziiert. Es soll nämlich in Tegea oder Mantineia stattgefunden haben und war womöglich sogar ein panarkadisches Fest. Auch in der Mythologie ist Ares über die königliche Familie Tegeas eng mit Arkadien verbunden.[1692] Diese enge Beziehung zu Arkadien deutet darauf hin, dass Ares womöglich zu den panarkadischen Göttern gehört hat und wie auf Kreta eine wichtige Stellung im Kult einnahm.

Dagegen finden sich an zwei Orten, an denen man in erster Linie einen Areskult aufgrund der Befunde aus der Ilias und den Tragödien erwarten würde, kaum Hinweise für eine kultische Verehrung der Gottheit: in Theben und in Thrakien. Die mythologische Verbindung mit Theben ist wegen des Gründungsmythos stark, doch ist die einzige mögliche Kultstätte eine Quelle, die einst von Ares' Drachen bewacht worden sein soll. Daher ist eine Verehrung des Ares in Theben anzunehmen, doch fehlen bislang eindeutige epigraphische oder archäologische Befunde.[1693]

In Thrakien, Ares' angeblicher Heimat, sind ebenfalls keine Kulte vor der römischen Zeit zu identifizieren. Angedeutet wird zwar ein Kult in Salmydessos, doch ist dies bestenfalls ein Indiz.[1694] Wahrscheinlich ist die Assoziation des Ares mit Thrakien nicht mehr als eine literarische Erfindung, wie noch erörtert wird.[1695]

3.4.5 Verehrung und Teilnehmer am Areskult

An dieser Stelle mag man die Frage aufwerfen, warum Ares verehrt wurde. Stimmen, die an einer Verehrung des Gottes zweifeln, führen dafür die negative Darstellung in der literarischen Tradition, vor allem der Epik an, in der als nicht nur als extrem zerstörerisch, sondern auch als der Göttin Athena klar unterlegen dargestellt wird. Dennoch existieren ebenso viele Gründe anzunehmen, dass Ares als vollwertige und akzeptierte Gottheit Verehrung erhielt:

a) Die literarische Abwertung des Ares ist weitestgehend auf die Bedürfnisse der Handlung zurückzuführen.[1696] Die beschämende zweifache Niederlage gegen Athena ist somit nicht Ausdruck der Machtlosigkeit des Ares in der religiösen Vorstellungswelt, sondern erklärt sich aus dem Sieg der Achaier über die Troer.
b) Stattdessen ist Ares schon in der Epik und der Lyrik ein Abbild kriegerischer Stärke

1690 StV II 297.
1691 Jost (1985) 518; Gonzales (2004) 125; Lo Monaco (2009) 187f.
1692 Paus. 8.5.1–3, 8.8.4; Pretzler (1999) 84, 102.
1693 Siehe S. 219ff.
1694 Soph. Ant. 968–976; vgl. Diskussion bei: Winnington-Ingram (1998) 108.
1695 Siehe S. 366.
1696 Siehe S. 47f., 59ff.

und Schnelligkeit. Seine körperlichen und kämpferischen Attribute,[1697] die ihm in der diachronen Entwicklung stets zugeschrieben werden, weisen ebenso darauf hin wie seine Kultfunktionen. Ares fungiert sowohl als einer der Patrone der Epheben, der jungen Wehrpflichtigen, als auch ein Gott der Agone, in der die körperliche Tüchtigkeit im Vordergrund steht. Ares wirkt darüber hinaus als göttlicher Schiedsrichter im Zweikampf, dessen Einfluss letztlich den Kampf entscheidet.

c) Zuletzt weist der Gott eine Reihe von lokalen Bedeutungen auf, die erklären, warum er verehrt wird. Seine Grenzheiligtümer unterstreichen beispielsweise sein Bedrohungs- und Schutzpotenzial. Die Nachbarn jenseits der Grenzen sollten wissen, dass sie Ares wecken, wenn Sie die Grenze in feindlicher Absicht überqueren.[1698] Darüber hinaus sicherte die Präsenz des Ares in den landwirtschaftlichen Regionen die Fertilität und damit den Reichtum des Landes, ohne den Krieg nicht stattfinden kann.

Die Verehrung des Ares lag also durchaus im Sinne der gesamten Polis, vor allem aber wohl der Krieger, wie noch im Folgenden dargelegt wird. Fraglich ist dennoch, ob man einzelne Gruppen oder Hintergründe der Kultteilnehmer identifizieren kann. Die Frage nach den Teilnehmern am Areskult weist ihre eigene Problematik auf, vor allem für den Zeitraum zwischen der Archaik und der römischen Herrschaft. In hellenistisch-römischer Zeit sind zumindest einige Kultteilnehmer – häufig (reiche) römische Bürger – für Kleinasien und die Peloponnes nachgewiesen.[1699] Für die Archaik und die Klassik mangelt es schlichtweg an aussagekräftigen Quellen wie Priesterlisten oder Weihgeschenken, die uns hingegen für einen späteren Zeitraum in Metropolis oder Elis vorliegen.[1700]

Dennoch mögen sich auch für den Untersuchungszeitraum einige Feststellungen treffen lassen. In den kultbezogenen Quellen werden nämlich bisweilen Priester oder Personengruppen genannt, die einen Anhaltspunkt auf die Kultteilnehmer bieten. Demnach können drei Gruppen identifiziert werden: Priester, Frauen und Krieger.

(1) Die erste Gruppe betrifft die Priester des Ares, von denen einige epigraphisch greifbar sind. Der Arespriester Leon von Acharnai (4. Jh. v. Chr.) entstammte einer renommierten Priesterfamilie, die dem Areskult so sehr verbunden war, dass selbst ein Nachfahre Leons dem Kult im 1. Jh. v. Chr. noch als *zakoros* gedient hat.[1701] Dort wurde der Kult wahrscheinlich

1697 Siehe S. 341f.
1698 Siehe S. 334f.
1699 Gonzales (2004) 133f.; Engelmann (1993) 175; vgl. Dreyer, B.; Engelmann, H., Neue Dokumente zum Kult des Ares in Metropolis. ZPE 168 (2009), S. 161–176, hier: 174ff.
1700 Liste des Kultpersonals für Ares in Metropolis: SEG LV 1262 A1 + B1; Ehrendekret für Antonius Oxylus aus Elis, gefunden in Attika: IG II² 1072.
1701 SEG XXI 519, siehe S. 122f.; Gonzales (2004) 240 (D), siehe S. 129f.

durch eine Nebenlinie der Priesterfamilie der Keryken ausgeübt, innerhalb der das Amt womöglich sogar vererbt wurde.[1702] Auch im kleinasiatischen Metropolis übten nachweislich wohlhabende Bürger über Generationen hinweg den Areskult aus.[1703] Dies mag ebenfalls in Biannos der Fall gewesen sein, wo Ares wohl die zentrale Gottheit der Stadt war.[1704] In Kleinasien erwarben zudem wohlhabende Bürger in Erythrai und Hyllarima Priesterämter des Ares. Ferner wird ein Bürger und Priester des Ares in Aphrodisias für seine Leistungen geehrt.[1705] Somit dürfte sich zumindest lokal die Priesterschaft des Areskults aus den wohlhabenden Bürgern rekrutiert haben, was die Anerkennung der verschiedenen Kulte innerhalb der Poleis unterstreicht, hätten doch respektiere Bürger kaum einem Kult gedient, der als Randerscheinung oder als „anrüchig" empfunden worden wäre.

(2) Eine Besonderheit im Areskult von Metropolis war die Anwesenheit einer Priesterin, die zeitgleich mit einem männlichen Pendant das Amt ausübte. Nur dort ist überhaupt eine Priesterin des Ares greifbar.[1706] Zugleich wirft ihre Existenz überhaupt die Frage auf, wie Frauen zum Areskult standen. Pausanias berichtet beispielsweise von zwei unterschiedlichen Festen auf der Peloponnes, in denen Frauen eine besondere Rolle spielen. In Geronthrai waren Frauen nämlich vom jährlichen Fest im Hain des Ares ausgeschlossen,[1707] wohingegen sie in Tegea im Kult des Ares *Gynaikothoinas* sogar ein geschlechtsspezifisches Opfer vollzogen.[1708] Da Pausanias in seiner Beschreibung von Geronthrai den Ausschluss der Frauen vom Fest allerdings explizit überliefert, werden Frauen üblicherweise wohl am Kult des Ares teilgenommen haben. Die Beispiele aus diesen Orten deuten an, dass ein Ausschluss der Frauen in den Areskulten nicht sicher belegt ist. Zwar mag es im Kult des Enyalios ein Frauenverbot gegeben haben, wie bisweilen behauptet wird,[1709] doch ist eine entsprechende, allgemeingültige Ordnung für Ares nicht erwiesen.[1710] Weil die althistorische und religionsgeschichtliche Forschung mittlerweile dazu tendiert, eine Partizipation von Frauen in den griechischen Kulten anzunehmen,[1711] wird wohl auch der Areskult für Frauen offen gewesen sein. Belege für eine allgemeingültige Regel, die Frauen vom Kult des Gottes ausschließen, existieren nämlich nicht.

1702 Siehe S. 122f.
1703 Engelmann (1993) 172ff.
1704 Siehe S. 248f.
1705 Siehe S. 295f.
1706 Engelmann (1993) 175; vgl. Dreyer/Engelmann (2009) 174ff.
1707 Paus. 3.22.6–7, siehe S. 170f.
1708 Paus. 8.48.4–5, siehe S. 184f.
1709 Siehe S. 170f.
1710 Mir war es nicht möglich, in den entsprechenden Belegen eine Quellenangabe zu finden, doch scheint alles auf eine Quelle aus dem semitischen Raum hinzudeuten: vgl. Gonzales (2004) 113f. cf. Nilsson (1975) 408 cf. Frazer (1900²) 360ff.; Teles 24.11: Graf (1984) 248; Moggi (2005) 149f.
1711 Morgan (2010) 297–310; siehe Diskussion auf S. 184f.

(3) Die letzte Gruppe der wahrscheinlichen Kultteilnehmer sind Krieger oder Bürgersoldaten. Es ist anzunehmen, dass sie Ares aufgrund seiner engen Bindung an die Domäne des Krieges verehrten. Diese Vorstellung beruht nicht ausschließlich auf Ares' kriegerischer Darstellung in der Ilias und der dort geknüpften Verbindung an die Krieger, sondern auch auf dem epigraphischen Befund. Erstens wurde der Eid der athenischen Epheben von Ares sakral bezeugt.[1712] Der Eid mag zwar obligatorisch gewesen sein, doch ist auffällig, dass Ares dort unter den Eidgöttern zu finden ist. Zweitens schworen im kretischen Dreros die Jungmannschaften ihren Eid auch auf Ares.[1713] Ebenso unterstreichen bekanntlich die Grab- und Weihepigramme diese Nahbeziehung, weil sie hauptsächlich Kriegern gewidmet sind.[1714]

Selbstverständlich mögen auch andere Gruppen als Priester oder Teilnehmer an den Kulten des Ares partizipiert haben. In den Quellen finden sich allerdings keine derartigen Angaben. Resümierend kann man feststellen, dass der Kult lokal durch eine Priesterschaft aus renommierten Bürgern ausgeübt wurde, Frauen teilnehmen durften und die Soldaten zur (bevorzugten) Klientel des Kults gehörten.

3.4.6 Kultriten und Opfer

Die Frage nach den Kultriten stellt sich nicht ausschließlich für Ares, sondern für alle Götter. Aufgrund des fehlenden Quellenmaterials zählt sie zu den größten Missständen in der religionsgeschichtlichen Forschung. Dementsprechend sind im Quellenbefund keine Kultriten für Ares gesichert. Niemand scheint Entsprechendes aufgezeichnet zu haben. Auch der Homerische Hymnos an Ares, die bisweilen als (kultischer) Ruf an die Gottheit verstanden wird, datiert erst in spätrömische Zeit und ist wegen der zeitlichen Entfernung zumindest eine unzuverlässige Quelle.[1715]

Hier bleibt größtenteils wohl nur ein Rückzug auf allgemeine Fakten: Neben den Gottheiten oder Heroen empfing auch Ares in den diversen Kultstätten verschiedene (Tier-)Opfer. Dies deutet zumindest die *Septem an*, in welcher die Angreifer Ares, Enyo und Phobos das Blut eines Stieres opfern.[1716] Überdies kann man vermuten, dass Ares im Rahmen von Feldzügen Opfer erhielt, denn Plutarch berichtet über die Tradition der Spartaner je nach Art des Sieges, entweder einen Hahn oder einen Stier zu opfern. Auch der Bericht, dass die Karer Ares Hunde opferten, ist hier zu berücksichtigen. Dies sind jedoch die einzigen greifbaren Belege,

1712 RO 88; siehe S. 117–122.
1713 IC I ix 1; siehe S. 246f.
1714 Siehe S. 317–330.
1715 Hirschberger, M., Homerische Hymnen und satirische Epen (Pseudohomerica). In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 156–166, hier: 162.
1716 Aischyl. Sept. 42–48; Siehe S. 85f.

die Opfer betreffen, sodass diese Feststellung wohl nur im lokalen Maßstab Gültigkeit besitzt.[1717]

3.4.7 Feste

Einen Blick verdienen auch die Feste des Ares. Ihre Zahl und Bedeutung lässt sich schwerlich mit denen anderer Götter wie seiner „Konkurrentin" Athene vergleichen. Dennoch eröffnen sie eine interessante Perspektive auf den Gott, zumal einzelne Feste (Tegea, Geronthrai, Biannos) durch ihre Praxis ungewöhnlich sind. Andere bleiben weitestgehend ein Mysterium. Dazu zählt das Fest Areia im attischen Acharnai, dessen Namen bekannt ist, aber weder seine Bedeutung noch seinen Ablauf. Der Name Areia impliziert immerhin einen kriegerischen Kontext. Gleiches gilt für ein Fest in Metropolis, dass wohl in Zusammenhang mit einem bedeutenden Opfer gefeiert wurde. Alle anderen Feste fasse ich im Folgenden zusammen:

a. Fest für Ares in Geronthrai

Die Einwohner von Geronthrai feierten alljährlich im Hain des Ares ein Fest, dessen Name nicht überliefert ist. Pausanias überliefert, dass den Frauen untersagt war, den Hain während des Festes zu betreten.[1718] Eine These besagt, der Grund dafür liege in der sexuellen Aktivität, die unrein und für die Kämpfenden abträglich sein. Ein solches Verbot wäre folglich nur vor einem Feldzug oder kriegerischen Wettkämpfen relevant gewesen. Da Feldzüge in römischer Zeit ausblieben und Geronthrai in vorrömischer Zeit eine Periökenstadt Spartas war, sind Rituale für einen eigenständigen Feldzug auszuschließen. Eine einfachere Erklärung sind Kampfspiele, bei den Frauen wegen des militärischen Charakters der Zutritt untersagt war. Dass derartige Kämpfe veranstaltet wurden, mögen Inschriften aus der archaischen Zeit untermauern. Es scheint sich um Siegerlisten von Agonen zu handeln, die im Rahmen eines lokalen Festes abgehalten wurden. Sofern diese Zuordnung zutrifft, spricht der kriegerische Charakter des Ares dafür, diese Kampfspiele mit seinem Fest zu verbinden. Auf diese Weise wäre bereits in der archaischen Zeit ein Fest des Ares in Geronthrai abgehalten worden.[1719]

1717 Opfer der Spartaner: S. 85, 163f. Hundeopfer: S. 300. Ebenso könnten ihm unblutige Opfer in Form von Früchten und Flüssigkeiten wie Wein, Milch oder Honig gebrachten worden sein, jedoch bieten die Quellen dazu keine Anhaltspunkte. Im Allgemeinen wurden Tiere geopfert und verzehrt, aber auch Gaben wurden niedergelegt. Die Unterschiedlichkeit der Riten und die schlechte Quellenlage erschweren Aussagen über die Opfer für alle Gottheiten: Vgl. Bruit Zaidman/Schmitt Pantel (1994) 38; die allgemeine Problematik, wie wenig die althistorische Forschung über Kultriten weiß, hat Graf treffend zusammengefasst: „Lit. und epigraphischen Texten ist gemeinsam, daß sie tendenziell das Außergewöhnliche berichten, den alltäglichen K. als vertraut aussparen, während die ikonograph. und arch. Befunde beim Fehlen einschlägiger Texte oft schwer zu interpretieren sind.": Graf, F.; Renger, J.; Backhaus, K., DNP 6 (Stuttgart 1999), Sp. 892–900 s.v. Kult, Kultus.

1718 Paus. 3.22.6–7.

1719 Siehe S. 170ff.

b. Fest für Ares Gynaikothoinas in Tegea

Ares *Gynaikothoínas* (Frauenspeiser) wurde an einer Reliefstele auf der Agora in Tegea verehrt. Ein lokaler Mythos berichtet, die Frauen von Tegea hätten in den Kampf zwischen ihren Männern und den Spartanern unter König Charillos eingegriffen und die Feinde in die Flucht geschlagen. Nach dem Sieg opferten die Frauen Ares und verzehrten das Fleisch des Opfers ohne die Männer.[1720] Wahrscheinlich wurde das Opfer im Rahmen eines jährlichen Festes wiederholt. Es erinnerte wohl an die vergangenen militärischen Erfolge und den Widerstand gegen Sparta, der durch den Erfolg der Frauen noch betont wird.

Der Ausschluss der Männer wird immer noch diskutiert, ist aber unwahrscheinlich, da sie ebenso zum Sieg beigetragen hatten. Dass sie jedoch Ares opferten, ist nicht überliefert. Denkbar wären Athena Alea oder Zeus Klarios, die beide mit vergangenen Erfolgen von Tegea verbunden waren. Da Ares aber als *Gynaikothoínas* bezeichnet wird, opferten ihm wohl nur die Frauen im Rahmen des Festes. Dass (kämpfende) Frauen Ares ehren, ist nicht abwegig, wenn man seine Beziehung zu den Amazonen bedenkt.[1721]

c. Fest Moleia in Tegea

Ares und Tegea sind ebenso mit dem arkadischen Fest Moleia verbunden. Dessen Name entstammt dem epischen Terminus *molos* (Gewühl) und deutet einen kriegerischen Kontext an. Ein Mythos suggeriert, dass es abgehalten wurde, seit Lykourgos den Krieger Ereuthalion gefangen nahm. Lykourgos wiederum habe, einem anderen Mythos zufolge, Areithoos erschlagen und dessen Rüstung als Beute genommen: eine Rüstung, die Ares einst Areithoos geschenkt habe. Die Rüstung fiel später an Ereuthalion.[1722] Beide Mythen verweisen auf einen Sieg des Lykourgos und ein solcher Sieg soll der Ursprung des Festes Moleia sein. Der Terminus leitet sich wohl von der prähomerischen Formel μῶλον Ἄρηος ab, die einen Nahkampf beschreibt. Der Name des Festes deutet also darauf hin, dass Kampfspiele zu Ehren des Ares abgehalten wurden.[1723]

d. Hekatomphonia-Fest in Biannos

Die Gründungsgeschichte von Biannos erzählt, es sei der Ort, an dem Otos und Ephialtes, die Aloaden, Ares banden. Die Polis erhielt deshalb den Namen Biannos (*Bia* – Gewalt). Der Fesselungsmythos sei über das Hekatomphonia-Fest in Biannos mit Ares verbunden gewesen.[1724]

1720 Paus. 8.48.4–5.
1721 Siehe S. 184ff.
1722 BNJ 321 F1 (On Arcadia); Hom. Il. 7.136–150; siehe auch: S. 52.
1723 Siehe S. 187f. Jost (1985) 517f.; Gonzales (2004) 121ff.
1724 Steph. Byz. s.v. Βιέννος; Hom. Il. 5.385–91.

Das Fest der *hekatomphonia*, das zelebriert wurde, wenn ein Kämpfer hundert Gegner im Kampf bezwungen hatte, ist zudem für Messenien, Lemnos und Athen überliefert.[1725] Es lässt sich aber nur in Biannos mit Ares verknüpfen. Zu dieser Verbindung haben sich zwei Sichtweisen herausgebildet:[1726]

Die erste Sichtweise sieht in dem Fest eine Wiederholung des Bindungsrituals, dass die Aloaden an Ares ausführten. Die Einwohner von Biannos banden rituell eine Statue des Ares, um seine Kräfte in ihrem Sinne zu kanalisieren. Ein ähnliches Bindungsritual ist ebenso aus dem kleinasiatischen Syedra überliefert. Eine solche Handlung lässt sich aber schwerlich mit einem Opfer für hundert bezwungene Gegner in Einklang bringen. Dennoch mag wegen des Stadtnamens und des Mythos ein solches Ritual in Biannos stattgefunden haben.

Die andere Sichtweise verknüpft das Fest mit der Initiation der Epheben. Stephanos dokumentiert, einer der Stadtgründer von Biannos sei ein Kouret gewesen, ein kriegerischer Dämon. Ein bithynischer Mythos überliefert, ein solcher habe Ares den Waffentanz und die Kriegskunst gelehrt. Die These besagt nun, Ares sei von einem Koureten in die Kriegskunst eingeführt worden und die Epheben hätten dies im Rahmen des Festes symbolisch wiederholt.

In welcher Form das Fest begangen wurde, lässt sich schwerlich belegen, da die Quellenbefunde zu disparat sind und zudem eine große räumliche und zeitliche Entfernung aufweisen. Dass ein Fest für Ares vor Ort gefeiert wurde, darf, da er eine zentrale Bedeutung in Biannos einnahm, als sicher gelten.

3.4.8 Die Bedeutung des Ares als verehrte Gottheit – Fazit

Ares hat sich als Gottheit mit vielfältigem kultischem Profil erwiesen, auch wenn ihn insbesondere der Krieg prägt. Überraschenderweise haben sich für die religiöse Bedeutung des Ares nicht nur die überlieferten Kulte als hilfreich erwiesen. Einen Einfluss hatten auch die epigrapischen Befunde und hier vor allem die Grabepigramme. Dementsprechend differenzieren die Kultbedeutungen des Ares stärker voneinander. Für die Kulte des Ares kann Folgendes festgehalten werden:

(1) Lokal, wie in Boiotien und Elis, steht der Areskult mit den hippischen Agonen in Verbindung und wohl auch mit Kampfspielen in Lakonien und Arkadien. Ares fungierte demnach in einer lokalen Bedeutung als Patron der Agone. Da diese Wettkämpfe auch einen militärischen Nutzen hatten, ist seine Beteiligung nachvollziehbar.

(2) Die Heiligtümer schützten die Polis sakral vor Schaden. Durch ihre Lage in der *chora* förderten die Heiligtümer ebenfalls den Wohlstand des Landes, wie sich hier erneut bestätigt

1725 Prittchett (1979) 207f.
1726 Für die ganze Diskussion: siehe S. 248ff.

hat. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass die Aresheiligtümer, die sich in auffälliger Nähe zur Grenze befanden, vor allem dem Schutz der Grenze und nicht nur allgemein dem Land dienten.

(3) Ares wurde in den Eid- und Schwurformeln der griechischen Staatsverträge neben den anderen Gottheiten aufgeführt. Sein Einfluss sollte die Einhaltung der Vertragsbestimmungen sichern und Eidbrecher strafen. In dieser Bedeutung steht er in enger Beziehung mit Athena und Aphrodite. Die Verbindung mit Athena ist auf die Sicherstellung des militärischen Erfolgs der Verträge zurückzuführen. Da sich die Verbindung zwischen Ares und Aphrodite ausschließlich auf kretische Verträge beschränkt, handelt es sich um ein lokales Phänomen.

(4) Zentral für Ares ist die Bedeutung als Kriegsgott. Befunde aus allen Bereichen betonen den kriegerischen Charakter des Gottes, sodass dieser Aspekt wohl auch im Kult elementar war. Wahrscheinlich wurde diese Bedeutung dann entsprechend zum Nutzen der Poleis ausgelegt, wie zur Verteidigung und zum Angriff.

(5) Eine ambivalente Bedeutung stellt Ares' Beziehung zu den Kriegern dar. Sein Einfluss sicherte das Wohlwollen oder brachte den Tod, da er im Kampf entschied, wer überlebte und wer starb.

Die Kultbedeutung des Ares war damit hauptsächlich durch seinen kriegerischen Charakter geprägt. Allerdings ist er keineswegs nur auf Tod und Zerstörung ausgerichtet, sondern fungierte auch zum Wohle der Poleis. Neben den Kultbedeutungen lassen sich ferner weitere Aspekte festhalten:

(6) In mindestens 23 Orten wurde Ares kultisch nachweisbar verehrt: in Tempeln, Hainen, Kultgemeinschaften, an Altären und Agalmata. Die stärkste Konzentration an Kultaktivität ist in Arkadien und auf Kreta zu finden, wo Ares wahrscheinlich zu den älteren, einheimischen Göttern zählte.

(7) Die vier erfassbaren Kultepitheta des Ares sind auf die Peloponnes beschränkt und formen den Gott in ganz unterschiedlichem Maße. Als *Aphneios* bringt und schützt er den Wohlstand Tegeas, stärkt Krieger als Ares *Theritas*, ist als *Hippios* „Schirmherr" der hippischen Agone und als *Gynaikothoinas* sogar mit den Frauen verbunden. Diese Epitheta zeigen deutlich die Ambiguität des Ares auf der Peloponnes, unterscheiden sich aber grundsätzlich nicht von den Profilen des Ares, die auch im übrigen Griechenland zu finden sind.

(8) Die Priester des Areskults stammten, soweit nachweisbar, aus Familien der Oberschicht. Manche waren „ihrem" Kult über Generationen, wie in Acharnai und Metropolis, verbunden.

(9) Es gibt deutliche Hinweise, dass am Areskult auch Frauen teilnahmen. Unsicher bleibt, ob dies nur eine lokale Varianz oder in allen Regionen Usus war.

(10) Die Opfer und Kultriten für Ares sind weiterhin unklar. Opfer für den Gott vor oder nach einem Kampf mögen stattgefunden haben, wie Aischylos und Plutarch implizieren, doch gibt es in beiden Fällen keine Bestätigung.

(11) Vier Feste unterschiedlicher Natur sind für Ares bezeugt. Sie reflektieren alle den kriegerischen Charakter des Gottes.

3.5 Die Bedeutung der Genealogie, Götter und Gefährten

Bereits das Kapitel über die Bedeutung des Ares bei Homer und Hesiod hat gezeigt, dass der Gott mit einigen mythologischen Figuren eng verbunden ist. Hierzu zählen insbesondere Athena und Aphrodite, aber auch seine Eltern Zeus und Hera oder seine Kampfbegleiter Phobos, Deimos und Eris. Ferner ergänzen Enyalios, Dionyos und die Amazonen als Figuren diese Liste, weil sie zu Ares in einem komplizierten und noch zu klärenden Verhältnis stehen.[1727]

Im Folgenden wird Ares' Verbindung zu diesen Figuren beleuchtet. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Frage, ob diese Beziehungen nur vom literarischen Diskurs getragen werden oder sich ebenfalls im epigraphischen Befund und den Kulten widerspiegeln.

3.5.1 Ares, Zeus und Hera

Die Göttergenese, wie sie von Hesiod und Apollodor geschildert wird, nennt Ares den einzigen gemeinsamen Sohn des Zeus und dessen Gemahlin Hera.[1728] Damit wäre eine Bevorzugung des Gottes zu erwarten, doch stattdessen betont die Ilias schon frühzeitig die angespannte Beziehung zwischen Vater und Sohn. Bezeichnend dafür ist das Eingangszitat, in dem Zeus' Abneigung gegen Ares insbesondere in einem Satz deutlich wird:

> ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν·[1729]
> Wahrlich, du bist mir verhaßt vor allen olympischen Göttern!

Das Familienverhältnis wird somit – zumindest vonseiten des Göttervaters – als intensive Abneigung oder sogar Hass (ἔχθιστος) charakterisiert. Zeus' starke Abneigung gegen Ares beruht wohl auf dessen Ungehorsam: Er hatte sich entgegen dem Gebot des Zeus in den Kampf zwischen Griechen und Troer eingemischt. Explizit wird deshalb hervorgehoben, dass der ungeliebte Nachkomme der Bestrafung nur entgeht, weil er der einzige (legitime) Sohn des Zeus ist.[1730]

Ihre Verwandtschaft wird nirgendwo im Befund direkt aufgegriffen, sodass man das Urteil in der Ilias als Einzelfall in ihrer Beziehung bezeichnen kann. Die Strafrede des Zeus gegenüber Ares mag vielmehr auf einem altorientalischen Vorbild beruhen, das aus dramaturgischen Gründen einen Konflikt konstruiert und somit wohl nicht die griechische Vorstellungswelt re-

1727 Zu Ares zählt seine umfangreiche Nachkommenschaft, die ihm je nach Überlieferung zugeschrieben wird. Viele erscheinen nur in lokalen Traditionen oder werden im erhaltenen Befund nur einmal erwähnt, sodass eine eigenständige Betrachtung – vor allem für den religionsgeschichtlichen Aspekt des Gottes – wenig gewinnbringend erscheint. Andrieu teilt seine Nachkommen in zwei Gruppen ein: 1. Kinder mit kriegerischen Fähigkeiten und 2. Kinder mit einem Nutzen für Krieger: Andrieu (2017) 72. Er bespricht einige von ihnen eingehender: Andrieu (2017) 79–89. Er kommt zu dem Schluss, dass sie eine ganz und gar unsympathische und brutale Familie sind: Andrieu (2017) 89.

1728 Hes. Theog. 921–3; Apollod. bibl. 1.13: Ζεὺς δὲ γαμεῖ μὲν Ἥραν, καὶ τεκνοῖ Ἥβην, Εἰλείθυιαν, Ἄρην (Zeus aber heiratet Hera und zeugt als Kinder Hebe, Eileithyia, Ares; – Übers.: P. Dräger).

1729 Hom. Il. 5.890. Übers. H. Rupé.

1730 Zeus spricht davon, Ares in den Tartaros zu stürzen, weil er ihm so viel Ärger bereitet (Hom. Il. 5.897–8).

präsentiert.[1731] Abgesehen von dieser homerischen Episode lässt sich in den Mythen nur eine Gemeinsamkeit feststellen: Beide zeugen einige sterbliche Nachkommen.[1732] In nachhomerischer Zeit finden sich Verbindungen zwischen ihnen nur in der kultischen Domäne:

(1) Beide Gottheiten werden gemeinsam als Eidwächter in den Schwurformeln vieler hellenistischer Staatsverträge aufgeführt. Zeus ist in allen Eiden zu finden, in denen auch Ares aufgeführt wird. Umgekehrt erreicht Ares allerdings nicht dieselbe Wertschätzung. Wahrscheinlich erklärt sich diese Tatsache aus Zeus' Stellung als oberster Gott und zugleich höchster Eidwächter.[1733] Ares erscheint hingegen fast ausschließlich in militärisch motivierten Verträgen.[1734]

(2) Eine Besonderheit unter den Staatsverträgen stellt der bereits diskutierte Synoikievertrag zwischen den arkadischen Poleis Orchomenos und Euaimon dar. Dort wird eine besondere Form des Zeus als Gottheit im Eid aufgeführt – τὸν Δία τὸν Ἄρηα (Zeus Ares).[1735] Diese Gestalt vereint die Bedeutung des obersten Eidbewahrers und des kriegerischen Gottes zu einem Eid- und Landwächter, welcher zu Recht über die gefährdete Einhaltung des Vertrags und die Landverteilung zugleich wacht.[1736]

(3) Markant ist auch das Epitheton Areios. Aufgrund der kriegerischen Bedeutung des Ares betont es den militärischen Aspekt des Zeus. Bezeugt hat das Epitheton der Reiseschriftsteller Pausanias, dem in Olympia von einem Altar des Zeus Areios berichtet wurde.[1737] Dort hat den Mythen zufolge einst Oinomaos, ein Sohn des Ares, Zeus Areios geopfert, um mit dessen Wohlwollen die Freier seiner Tochter zu besiegen. Abweichende Versionen dieser Geschichte betonen, dass Oinomaos insbesondere dank seiner Pferde und Waffen gewann. Beides war eine Gabe des Ares.[1738] Folglich dienten der Altar und das Opfer wohl einem doppelten

1731 Kirk weist auf die Ähnlichkeit dieser Szene zu Hom. Il. 1.172-187, wo sich Agamemnon ebenso abfällig über Achilles äußert. Dabei handelt es sich um ein dramaturgisches Argument, das dazu dient, den Gegensatz zwischen beiden Charakteren zu betonen: Kirk (1990) 152.

1732 Giangrande, G., Simonides und Eros. AC 38 (1969), S. 147–149.

1733 Scharff (2016) 36–38; Sommerstein (2013) 4,20, 160f.; Dowden (2006) 80.

1734 Siehe S. 336f.

1735 StV II 297; siehe S. 222f. (Synoikia zwischen Orchomenos und Euaimon).

1736 Siehe S. 334f.; vgl. Scharff (2016) 186f.; Gonzales (2004) 151f.

1737 Pausanias selbst berichtet zusätzlich von einem Altar des Hephaistos, der von einigen auch Altar des Zeus Areios genannt wird (Paus. 5.14.6-7).

1738 Apollod. epit. 2.5: ἔχων γὰρ ὅπλα τε καὶ ἵππους παρὰ Ἄρεος ἆθλον ἐτίθει τοῖς μνηστῆρσι τὸν γάμον καὶ τὸν μνηστευόμενον ἔδει ἀναλαβόντα τὴν Ἱπποδάμειαν εἰς τὸ οἰκεῖον ἅρμα φεύγειν ἄχρι τοῦ Κορινθίων Ἰσθμοῦ, τὸν δὲ Οἰνόμαον εὐθέως διώκειν καθωπλισμένον καὶ καταλαβόντα κτείνειν· τὸν δὲ μὴ καταληφθέντα ἔχειν γυναῖκα τὴν Ἱπποδάμειαν. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον πολλοὺς μνηστευομένους ἀπέκτεινεν, ὡς δέ τινες λέγουσι δώδεκα· τὰς δὲ κεφαλὰς τῶν μνηστήρων ἐκτεμὼν τῇ οἰκίᾳ προσεπαττάλευε. (Denn da er Waffen und Pferde von Ares hatte, setzte er den Freiern als <Preis für die> die Aufgabe die Heirat aus, und der um sie Freiende mußte Hippodameia auf seinen eigenen Wagen nehmen und mit ihr bis zum Isthmos der Korinthier fliehen, Oinomaos aber <mußte> ihn sofort bewaffnet verfolgen und den Eingeholten töten; der Nichteingeholte aber <mußte> Hippodameia zur Frau haben. Und auf diese Weise hatte er viele um sie Freiende getötet, wie aber manche sagen, zwölf. Die Köpfe der Freier aber schnitt er ab und nagelte sie an sein Haus – Übers: P. Dräger).

Zweck: Zeus Areios wacht über den sportlichen Wettkampf (im Wagenrennen), während das Opfer nicht nur das Wohlwollen des Zeus sicherte, sondern auch als Dank an Ares für seine Gaben diente. Beide Gottheiten fungierten auch im „realen“ Olympia als Patrone der (hippischen) Agone: Zeus zu Ehren wurden die Spiele abgehalten und der Altar des Ares stand im örtlichen Hippodrom, wo ihm wahrscheinlich vor oder nach den hippischen Wettkämpfen geopfert wurde.[1739]

Darüber hinaus ist der Beiname auch im epirotischen Passaron belegt. Wie archäologische Funde erwiesen haben, befand sich dort ein Heiligtum des Zeus Areios, dessen Fundamente in das 4. Jh. v. Chr. datiert werden. Dass die Polis um den Tempel herum wuchs, darf man wohl als Hinweis auf die hervorgehobene Stellung des Heiligtums werten. Vielleicht war es sogar das zentrale Heiligtum der Stadt.[1740] Ferner berichtet Plutarch von einer epirotischen Tradition, welche die Bedeutung des Heiligtums zu erklären vermag:

Plut. Pyrrh. 5.2	εἰώθεισαν οἱ βασιλεῖς ἐν Πασσαρῶνι, χωρίῳ τῆς Μολοττίδος, Ἀρείῳ Διί: θύσαντες ὁρκωμοτεῖν τοῖς Ἠπειρώταις καὶ ὁρκίζειν, αὐτοὶ μὲν ἄρξειν κατὰ τοὺς νόμους, ἐκείνους δὲ τὴν βασιλείαν διαφυλάξειν κατὰ τοὺς νόμους,[1741]	Die Könige pflegten in Passaron, einem Ort des Molosserlandes, dem Zeus Areios zu opfern und dabei den Epeiroten zu schwören und die in Eid zu nehmen, sie ihrerseits, daß sie die Herrschaft nach den Gesetzen aufrechterhalten würden.

Demnach zogen die epirotischen Könige zum Tempel des Zeus Areios in Passaron, um dem Volk zu schwören, es gemäß den Gesetzen und Traditionen zu regieren. Das Heiligtum diente also der symbolischen Verbindung zwischen König und Volk, die durch ein Opfer an den kriegerischen Zeus Areios bestätigt wurde.[1742]

Eine tiefere Verbindung zwischen Ares und Zeus ist allerdings nicht zu erkennen. Zwar werden sie bisweilen in der Reliefkunst und der Vasenmalerei zusammen abgebildet, doch leitet sich daraus keine spezifische Beziehung ab, zumal sie dort nicht miteinander interagieren.[1743] Ausgehend von den Befunden ist somit evident, dass die Beziehung zwischen Zeus und Ares religionsgeschichtlich in dieser Hinsicht wenig bedeutend war.

Ist die Verbindung zwischen Ares und Zeus also bestenfalls schattenhaft, vermag man die Beziehung zu Hera noch weniger zu fassen. Abgesehen von ihrer familiären Bindung wird in den homerischen Epen nur eine Gemeinsamkeit unterstrichen: ihre Sturheit. Sie äußert sich in der Unfähigkeit, einmal getroffene Entscheidungen zu revidieren, selbst wenn sie zu ihrem Schaden wirken.[1744]

1739 Siehe S. 172f.; vgl. Scanlon (2013) 489; Barringer (2010) 163f.
1740 SEG XXVI 719; Plut. Pyrrh. 5.1–5.
1741 Übers.: K. Ziegler.
1742 Wahrscheinlich legten die Könige den Eid vor der Heeresversammlung ab. Dies mag erklären, warum die Zeremonie im Tempel des Zeus Areios stattfand. Da diese Männer auch das Heer stellten, wäre der Tempel eines kriegerischen Zeus ein plausibler Ort für die Eidesleistung: Beck (1997) 144.
1743 Siehe S. 71–78.
1744 Hom. Il. 5.888–898.

Ebenso scheint Hera, wie auch Zeus, wenig Zuneigung zu ihrem Sohn zu empfinden. So motiviert sie Athena zu ihrem Kampf gegen Ares, der sein Wort gebrochen und die Troer unterstützt hatte.[1745] Über die traditionelle Epik hinaus existieren keine Befunde, die eine Aussage über einen gemeinsamen Kult und somit über die religionsgeschichtliche Beziehung zwischen beiden zulassen.

Somit scheint festzustehen, dass die genealogische Verbindung des Ares zu Zeus und Hera keine besondere Bedeutung in der griechischen Vorstellungswelt erreicht hat. Sie wurden selten als Gruppe und nicht als Familie abgebildet. Sie waren im Fall der Hera in keiner Kultgemeinschaft verbunden und werden auch in der nachhomerischen Lyrik nicht als Familie thematisiert. Mit Zeus wirkte Ares ausschließlich in einer kriegerischen Bedeutung, indem sein Name als Epitheton genutzt wurde.

3.5.2 Ares, Enyalios und Enyo

Wenn Ares eine Verbindung aufweist, die eigentümlich oder sogar verwirrend ist, dann handelt es sich um die zu Enyalios. Er gilt als Gott des personifizierten Nahkampfs.[1746] Schon antike Autoren beschäftigte die Frage, inwieweit sich Ares und Enyalios als Götter und Figuren gleichen oder unterscheiden.[1747] Insbesondere in der Ilias scheinen beide nämlich miteinander austauschbar: Enyalios wird als Epitheton des Ares eingesetzt, beide werden mit derselben Terminologie umschrieben und sie sind in ähnlichen Situationen zu finden.[1748]

Diese Gemeinsamkeiten wurden folglich dahingehend interpretiert, dass beide Figuren nur eine Gottheit mit zwei Gesichtern sind und es sich bei Enyalios nur um ein Epitheton des Ares handelt.[1749] Abseits der Ilias schwindet indessen diese Austauschbarkeit, weil man beide Götter nachweislich nebeneinander verehrte, manchmal sogar innerhalb desselben Ortes. Nahe Sparta befand sich, wie Pausanias berichtet, nämlich ein Heiligtum des Ares Theritas und stand in der Polis eine Statue des gefesselten Enyalios, deren Kräfte man durch ein Ritual gebunden hatte.[1750] In Argos lag ein Arestempel außerhalb der *asty*, wohingegen Enyalios in der Polis verehrt wurde. In Athen befanden sich *Agalmata* beider Gottheiten gemeinsam im Tempel des Ares und werden ferner als eigenständige Gottheiten im Eid der Epheben erwähnt.[1751]

1745 Hom. Il. 5.711–717.
1746 Vgl. Lonis (1979) 121.
1747 Vgl. Gordon, R.L, DNP 3 (Stuttgart 1997), Sp. 1053–1054 s.v. Enyalios. Er verweist zusätzlich auf: schol. Hom. Il. 17.211; 22.132; schol. Soph. Ai. 179; schol. Aristoph. Pax 457.
1748 Beide weisen eine ähnliche Formelsprache auf: Hom. Il. 2.651, 7.166, 8.262, 17.259; Enyalios dient auch als Epitheton des Ares: Hom. Il 17.211; Askalaphos wird erst als Sohn des Ares, dann aber des Enyalios bezeichnet: Hom. Il. 2.512; Hom. 13.519; auch Enyalios wird einmal statt Ares als Gegner der Athene genannt: Hom. Il. 20.060; siehe S. 59f.
1749 Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff); Nilsson (1967) 517–519.
1750 Paus. 3.14.9, 3.15.7.
1751 Argos: S. 154ff. Athen: S. 117–122.

Dies gilt gleichfalls für die Inschrift auf einem rhodischen Siegesmonument.[1752] Darüber hinaus werden Ares und Enyalios bereits in mykenischer Zeit als *A-re* und *E-nu-wa-ri-jo* voneinander getrennt.[1753]

In Kultgemeinschaften erscheinen allerdings beide gelegentlich als eine Gottheit. Dies gilt für das arkadische Orchomenos, wo Ares das Epitheton des Enyalios ist, und im kaiserzeitlichen Hermioni, wo Ares und Enyalios in einer Kultgemeinschaft verbunden waren.[1754] Auch im flavischen Athen existierte nachweislich ein Priester des Ares-Enyalios.[1755] Darüber hinaus sind keine Fälle dieser Kultgemeinschaft zwischen Archaik und Kaiserzeit bekannt.

Andere Heiligtümer des Enyalios befanden sich hingegen an Orten, in deren Umgebung keine Kultstätte des Ares dokumentiert ist: Sein Tempel auf Lindos wurde von Söldnern frequentiert, in welchem diese Enyalios einen Teil ihres Soldes opferten.[1756] Gleichfalls verehrt wurde Enyalios in eigenen Tempeln auf der Insel Salamis und nahe Megara.[1757]

Demnach lässt sich festhalten, dass beide Gottheiten in der panhellenischen Perspektive wohl weitestgehend als eigenständige Figuren zu betrachten sind, wie es neuere Arbeiten nahelegen. Sicherlich sind sie in den homerischen Epen austauschbar, aber nicht notwendigerweise darüber hinaus. Evident scheint zu sein, dass die Verwirrung um ihre Gleichstellung ebenso durch ihre kriegerische Bedeutung wie durch ihre Darstellung ausgelöst wird. Beides reflektiert aber nicht ihre religionsgeschichtliche Bedeutung.[1758]

Als weibliches Pendant des Enyalios gilt Enyo, die manchmal als dessen Mutter bezeichnet wird.[1759] In den homerischen Epen begleitet sie Ares und Athena, sodass sie nicht an Ares gebunden ist. Gemeinsam genannt mit ihm wird sie im Schwur der Angreifer in der Hepta.[1760] Im Eid der attischen Epheben und auf dem rhodischen Siegesmonument erscheint sie sogar mit Ares wie auch Enyalios.[1761] Damit zählt sie wohl ebenfalls zu den kriegerischen Gottheiten

1752 Siehe S. 274f.
1753 Burkert (2011) 77, 259, 263; vgl. Gonzales (2004) 4ff.
1754 IG IV 717; vgl. Gonzales (2004) 75f.; siehe S. 160ff.
1755 IG II² 1072; Kellogg (2013) 167; Gonzales (2004) 228f., 245.
1756 Vgl. Gonzales, M., New Observations on the Lindian Cult-Tax for Enyalios (SEG 4.171). ZPE 166 (2008) 121–134, hier: 130–134.
1757 Plut. Sol. 9.4.
1758 Beck (1984) 182, Bruneau, LIMC 2.1, 479–493 s.v. Ares. Dagegen: Burkert (2011) 263, der allerdings nur auf späte Deutungsversuche verweist; Lonis glaubt, dass die beiden Götter eigenständig begonnen haben, dann verschmolzen sind und der Name Enyalios nur noch aus Tradition genannt wird: Lonis (1979) 118f.; Tremblay bleibt skeptisch, dass sich die beiden Gottheiten klar voneinander trennen lassen: Tremblay (2012) 21–24.
1759 schol. Hom. 5.333; Cornut. nat. 21.
1760 Aischyl. Sept. 42–48.
1761 Plut. Sol. 9.4; siehe S. 67f.; siehe S. 117f.; siehe S. 274f.

ten.[1762] Womöglich war sie mit Ares lokal verbunden, nahm aber keine erkennbare Bedeutung in seinem Kult ein.

3.5.3 Ares, Phobos, Deimos und Eris

Im Umfeld des Ares sind überdies *Deímos* und *Phóbos* zu finden, die Personifikationen von Furcht und Schrecken. Im literarischen Diskurs begleiten sie Ares in den Kampf und dienen ihm zugleich als Diener vor dem Waffengang, indem sie seinen Streitwagen vorbereiten und ihm beim Anlegen der Rüstung helfen.[1763] Bisweilen gelten sie sogar als seine Söhne.[1764] Ferner werden sie neben Ares (und Athena) auf dem sogenannten Schild des Herakles dargestellt.[1765]

Folglich wird dort eine Nahbeziehung zwischen ihnen und Ares etabliert, welche sich durch die bekannten Begleiterscheinungen des Krieges erklärt. Furcht und Schrecken sind nämlich allgegenwärtige Bestandteile jeder kriegerischen Auseinandersetzung.

Abseits der traditionellen Epen bricht diese Verbindung indessen plötzlich ab. Im Befund zeigen sich keine Verbindungen, auch nicht im Kult.[1766] Es handelt sich folglich nur um ein literarisches Mittel, um Zerstörung und Leid des Krieges in seinen vielen Facetten zu veranschaulichen.[1767]

Gleiches darf man auch für Eris annehmen. Die Personifikation des Streits begleitet Ares in der Ilias und wird dort als dessen Schwester bezeichnet. Die familiäre Anrede konstruiert ebenfalls eine Nahbeziehung, die wohl, wie im Fall von Deimos und Phobos, das Konfliktpotenzial des Krieges veranschaulicht: Eris (Streit) geht jedem Konflikt voraus.[1768] In ihrem Fall endet die Verbindung zu Ares ebenfalls mit der Ilias. In der Theogonie sind sie genealogisch getrennt und Eris wird sogar als Tochter der Nyx bezeichnet.[1769] In Kult, Ikono- und Epigraphie ist Ares ebenfalls nicht mit Eris greifbar.[1770]

1762 Vgl. Sommerstein/Torrance (2014) 120.
1763 Hom. Il. 4.440; 13.298–300; 15.119–120.
1764 Hes. theog. 933–4.
1765 Hes. asp. 148ff., 191ff., 460ff.
1766 Der Kult des Phobos war in der klassischen Zeit durchaus verbreitet, aber nicht im Zusammenhang mit Ares. Für Deimos hingegen finden sich keine Spuren: vgl. Jacquemin (2000) 20f.
1767 Edwards, M. D., HomEnc II (Chichester 2013) 648–649 s.v. Personifikation.
1768 Hom. Il. 4.440, 5.518.
1769 Hom. Il. 4.441; Hes. theog. 223–225.
1770 Vgl. Jacquemin (2000) 20f.

3.5.4 Ares und Athena

Eine besondere Beziehung besteht zweifellos zwischen Ares und Athena. Insbesondere die homerischen Epen, die Kultgemeinschaften und die Staatsverträgen verdeutlichen dies.[1771] Interpretiert wird sie allerdings unterschiedlich:

Häufig wird die konfliktreiche Beziehung zwischen beiden in der Ilias betont, die sich erstens durch die jeweilige Unterstützung der sich gegenüberstehenden Kräfte ergibt: Ares unterstützt die Troer, Athena die Achaier. Zweitens wird Athena durch die Handlung fast konsequent zur Gegenspielerin des Ares aufgebaut. Ihre Auseinandersetzung führt für Ares zu einer Reihe demütigender Niederlagen, verursacht durch Athenas Favoriten Diomedes und der Göttin selbst.[1772] Drittens wird dieser Gegensatz in der Vasenmalerei hervorgehoben, indem sie im Kampf gegen Kyknos und Herakles gegensätzliche Positionen einnehmen. Wiederum wird Athenas Favorit als überlegen dargestellt.[1773] Dementsprechend wertet man diesen Gegensatz als Zeichen der Unterlegenheit wie auch der geringeren (Kult-)Bedeutung des Ares.[1774] Die drückende Dominanz der Göttin gilt einer Sichtweise zufolge zudem als Zeichen eines intellektuellen Fortschritts, der sich durch die strahlende Göttin Athena und die Abkehr vom barbarischen Ares äußerte.[1775]

Diese Sichtweise wird berechtigterweise in jüngerer Zeit angezweifelt. Erstens darf das Bild der strahlenden Göttin Athena, die sich bereits durch ihr Verhalten von Ares abheben soll, als Mär gelten. Erwiesenermaßen verbreitet die Göttin wie Ares Schrecken auf dem Schlachtfeld und schreckt nicht davor zurück, durch Intrigen etwaige Probleme zu beseitigen.[1776] Zweitens kooperieren, wie auch in Kapitel 1 evident wird, Ares und Athena bereits im Rahmen der Ilias. So bewahrt Athena ihren Bruder zweimal vor überstürzten Handlungen und führt zudem gemeinsam mit ihm auf dem sogenannten Schild des Herakles die Kämpfer bei der Belagerung der Stadt.[1777] Von einem beständigen Konflikt kann folglich keine Rede sein. Ferner protegieren beide Götter gleichermaßen die Kämpfer, gelten als Schutzherren der Kriegskunst und erhalten demnach auch beide Dank für ihre Hilfe, wenn auch nicht zwingend im selben Maßstab.[1778]

1771 Jacquemin (2000) 171–174.
1772 Hom. Il. 5.823–63; Hom. Il. 21.391–433.
1773 Apollod. bibl. 2.114, Hom. Il. 5.840–63, Hom. Il. 21.390–400; siehe S. 67f.
1774 Burkert (2011) 260f.
1775 Wathelet (1992) 126f.
1776 Deacy (2000) 291.
1777 Hom. Il. 5.029–36, 15.113–142, 18.516–9; siehe S. 34f., 54f., 57f.
1778 Hom. Il. 18.516–9, Od. 14.216-22; Hom h. 5.12–15, Plat. Nom. 920d–e.

Folglich mag das positive Bild der Athena in der Ilias als überholt gelten, durch das Ares herabgesetzt wird. Vielmehr ist die Beziehung von Ares und Athena als ambivalent zu betrachten. Denn schon ihre Verbindung in der Ilias deutet an, dass sie in ihrer Rolle für den Krieg durchaus harmonieren können.

Offensichtlich scheint die vergleichbare Stellung beider in der griechischen Götterwelt zu sein: Beide Gottheiten besitzen unübersehbar eine starke Affinität zum Krieg. Im literarischen Diskurs existieren ausgeprägte Anzeichen dafür, wie sehr sich die Bedeutungsebenen beider Gottheiten überschneiden.[1779] Gemeinsam werden sie als erfahrene Kriegshandwerker im Hymnos an die Göttin Aphrodite beschrieben, der immerhin als ältester Homerische Hymnos gilt.[1780] Ebenso bezeichnet Hesiod Athena als dem Streit und dem Kriege zugetan.[1781] Bestätigt wird diese Gemeinsamkeit gleichfalls in Platons *Nomoi*: Ares und Athena seien alle heilig, die in den Künsten der Abwehr ausgebildet sind.[1782]

Gleichermaßen divergiert ihre Beziehung im Kult von dem angeblichen Dauerkonflikt aus der Ilias. Beide Gottheiten waren nämlich in Acharnai in einer Kultgemeinschaft verbunden, seit der augusteischen Zeit sogar im Arestempel auf der Athener Agora.[1783] Ebenfalls aufgeführt werden sie im attischen Ephebeneid, was auf ihre Verbindung mit den kriegerischen Angelegenheiten der Polis hinweist.[1784] Dementsprechend kooperierten Ares und Athena insbesondere zum Wohl der Polis Athen in einer Kultsymbiose, die sich in Eiden und Heiligtümern manifestiert.[1785]

Eine weitere Ebene der Kooperation belegen 15 Staatsverträge, hauptsächlich aus der hellenistischen Zeit, in denen Ares und Athena Areia beieinander aufgeführt werden und die in allen Regionen zu finden sind.[1786] Ihre Kooperation in den Eiden erklärt sich erstens aus einer Vertragstradition, die die Formulierung dieser Verträge beeinflusste.[1787] Zweitens dienten sie,

1779 Hom. Il. 18.516–9: ἦρχε δ᾽ ἄρά σφιν Ἄρης καὶ Παλλὰς Ἀθήνη, / ἄμφω χρυσείω; χρυσεία δὲ εἵματα ἕσθην, / καλὼ καὶ μεγάλω σὺν τεύχεσιν, ὥς τε θεώ περ / ἀμφις ἀριζήλω: (Es führte sie Ares und Pallas Athene; / Beide waren aus Gold und in goldne Gewande gekleidet, / Schön und groß mit Waffen, wie eben unsterbliche Götter, / Allüberragend [Übers.: H. Rupé]); Hom. h. 11.1–5: Παλλάδ᾽ Ἀθηναίην ἐρυσίπτολιν ἄρχομ᾽ ἀείδειν / δεινήν, ᾗ σὺν Ἄρηϊ μέλει πολεμήϊα ἔργα / περθόμεναί τε πόληες ἀυτή τε πτόλεμοί τε, / καί τ᾽ ἐρρύσατο λαὸν ἰόντα τε νισόμενόν τε. / Χαῖρε θεά, δὸς δ᾽ ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε. (Pallas Athene heb ich an zu besingen. Die Städte schirmt sie, ist mächtig, des Krieges Handwerk liegt ihr am Herzen, ihr und dem Ares, Zerstörung der Städte und Kriege und Kampfruf. Auch das Heervolk schützt sie beim Ausmarsch wie bei der Heimkehr. Heil dir Göttin! / verleihe denen Deinen Ruhm und Gelingen! [Übers.: A. Weiher]).
1780 Hom. h. 5.12–15.
1781 Hes. theog. 924–927.
1782 Plat. nom. 920d–e.
1783 SEG XXI 519; Paus. 1.8.4; siehe S. 132–142.
1784 RO 88.
1785 Siehe S. 142.
1786 Siehe S. 142. Dieser Beiname scheint tatsächlich Athenas häufigster zu sein, wie eine Evaluation von Parker zeigt: vgl. Parker (2005) 219ff.
1787 Vgl. Blümel (1997) 142.

neben den anderen Gottheiten, als Eidwächter. Wahrscheinlich waren der rächende Charakter des Ares und die führende Hand der Athena ein Grund, beide Götter einzubeziehen. Eidbrecher sollten dann die kriegerische Strafe beider Götter treffen. Zugleich sollte ihre Kooperation in den Symmachien wohl den militärischen Erfolg sicherstellen.[1788]

Die Bedeutung der Kooperation zwischen Ares und Athena (Areia) beruht demnach auf dem kriegerischen Bereich, für den beide Gottheiten zuständig sind.[1789] Der Konflikt in der Ilias ist bestenfalls eine literarische Konstruktion, zumal er im übrigen Befund keinerlei Entsprechung findet. Wie weit allerdings diese kultische Zusammenarbeit reicht, ist schwerer zu beurteilen. Die Staatsverträge deuten an, dass Ares und Athena (Areia) allgemein als verbundene Gottheiten anerkannt waren, doch ist eine symbiotische Kultgemeinschaft beider Gottheiten nur in Acharnai und Athen zu finden.[1790]

3.5.5 Ares und Aphrodite

Schon der Philosoph Aristoteles hat die Beziehung zwischen Ares und Aphrodite unter den Göttern hervorgehoben, indem er sie treffend als Beziehung zweier Extreme bezeichnet hat: Beide Figuren repräsentieren nämlich die Geisteshaltungen von Krieg und Liebe.[1791] Damit weist er darauf hin, dass bereits in der Vorstellungswelt der Menschen beide Kräfte untrennbar in Beziehung zueinander stehen.

Evident wird diese Nahbeziehung insbesondere in den traditionellen Epen. Anfänglich in der Ilias nur als sich nahestehende Geschwister tituliert, werden sie dann in der Odyssee als Liebespaar und schließlich von Hesiod sogar als ein Ehepaar bezeichnet.[1792] Welche Wirkung diese Beziehung im literarischen Diskurs entfaltet hat, mag ebenfalls daran ersichtlich werden, dass sowohl Aischylos als auch der spätantike Autor Nonnos sie betonen.[1793] Im Gegensatz zu den Verbindungen mit anderen Göttern erweist sich diese Nahbeziehung in den traditionellen Werken bereits als ein Fingerzeig auf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung.

Denn Kultgemeinschaften zwischen ihnen lassen sich an mehreren Orten feststellen: In Athen stand ein a*galma* der Aphrodite im Athener Arestempel,[1794] in Argos besaßen die beiden

1788 Bayliss (2013) 160ff.; Brulé (2005) 158; Chaniotis (1996) 68–78; siehe S. 336f.
1789 Siehe S. 60f.; ähnlich: Tremblay (2012) 58.
1790 Siehe S.117–142.
1791 Aristot. pol. 1269b.
1792 Hom. Od. 8.266–71. Diese Geschichte wird auch in einem Epigramm des Meleagros in der Anthologia Graeca aufgegriffen: Anth. Gr. 5.180.
1793 Aischyl. Hik. 665–66, Nonn. Dion. 31.249–71.
1794 Paus. 1.8.4; siehe S. 132–142.

einen Doppeltempel,[1795] ebenso in Kreta zwischen Lato und Olus,[1796] womöglich auch in Theben. Demnach waren Ares und Aphrodite auch im Kult ein bekanntes Göttergespann.

Die kultische Bedeutung dieser Gemeinschaft wird häufig zutreffend als bewahrend interpretiert: Während Aphrodite, in ihrer Bedeutung als Göttin der Harmonie, den Frieden im Innern der Polis wahrt, verkörpert Ares diesen Aspekt nach außen, indem er mögliche Angreifer abschreckt. In diesem Fall kann der Name ihrer Tochter durchaus wörtlich für ihre Bedeutung stehen: Harmonie.[1797]

Eine besondere Verbindung zwischen ihnen wird durch ein Epitheton der Aphrodite hergestellt: Areia. Denn als solche wurde die Göttin in Sparta verehrt.[1798] Wie im Fall der Athena Areia soll die wehrhafte Natur der Aphrodite durch die Ergänzung mit Ares als Beinamen unterstrichen werden.[1799] Vor allem in der militärisch geprägten Gesellschaftsstruktur Spartas erscheint eine solche Gottheit nachvollziehbar, obwohl es natürlich auffällig ist, dass Ares in Sparta keine bevorzugte Stellung besaß, nicht einmal einen Kult.[1800] Auch die wehrhafte Aphrodite in Sparta erregte in der Wissenschaft große Aufmerksamkeit.[1801] Es wird angenommen, dass es sich bei dieser kriegerischen Version der Göttin um frühe Beispiele für ihre Verehrung handelt.[1802] Wäre das der Fall, ergeben sich daraus zwei Konsequenzen: Erstens lehnt sich die Version wesentlich stärker an die Göttin Ishtar aus dem fernen Mesopotamien an als an die spätere Göttin Aphrodite. Zweitens könnte ihr Beiname auf eine ebenso frühzeitige Verbindung mit Ares hindeuten. Während der Einfluss zwar denkbar, aber wohl nicht vollends zu belegen ist, sollte Aphrodites wehrhafte Funktion nicht notwendig als frühe Beziehung zum Gott Ares interpretiert werden, weil die griechische Religion weitere bewaffnete Gottheiten (z. B. Athena) kennt.[1803] Darüber hinaus werden beide Gottheiten gemeinsam in 10 kretischen Staatsverträgen aufgeführt.[1804] Eine verbreitete und zutreffende Sichtweise beurteilt das Erscheinen beider Gottheiten als Reverenz an die allgemein in der griechischen Religion verehrten Götter.[1805] Weil es sich um die einzige Region handelt, in der sie in Verträgen auf diese

1795 Paus. 2.25.1; siehe S. 154ff.
1796 IC I xiv 2; siehe S. 250ff.
1797 Vgl. Pirenne-Delforge (1994) 464f.
1798 Pausanias erwähnt sehr alte *Xoana* der Aphrodite Areia (Paus. 3.17.5),
1799 Budin (2010) 85ff.
1800 Siehe S. 163ff.
1801 Vgl. Graf (1984) 250.
1802 Vgl. Farnell (1909) 653.
1803 Vgl. Pironti, G., Rethinking Aphrodite as a Goddess at work. In: Smith, A.C; Pickup, S.(Hgg.), Brill's Companion to Aphrodite (Leiden/Boston 2010), S. 113–132, hier: 122f; vgl. Pironti (2005) 184.
1804 Sie treten dort immer als Paar auf, wie Chaniotis und Scharff festhalten: Scharff (2016) 123; Chaniotis (1996) 68–76.
1805 Vgl. Chaniotis (1996) 68–76.

Weise präsentiert werden, mag dies ebenfalls für eine hervorgehobene Bedeutung der beiden Götter auf Kreta sprechen.[1806]

Die Beziehung zwischen Ares und Aphrodite bedeutet, wie im Fall der Athena, ein Zusammenwirken zweier Kräfte zum Wohle der Polis. Gemeinsam gewährleisteten sie die Harmonie des Staats nach innen und nach außen, wie zu Recht angenommen wurde. Die Mythologie spiegelt also bis zu einem gewissen Grad ihre Bedeutung in der Poliswelt wider.

3.5.6 Ares und Dionysos

Abgesehen von Athena und Aphrodite ist Ares auch mit Dionysos verbunden. Die Assoziation beruht vor allem auf Dionysos' Genealogie, die verwirrend ist: Dionysos ist nämlich Enkel und Halbbruder des Ares zugleich. In einer verbreiteten Version des Hesiod wird berichtet, Zeus habe Semele verführt, die Tochter des Kadmos und der Arestochter Harmonia. Mit ihr zeugte er Dionysos. Nach dem Tod der Schwangeren implantierte Vater und Urgroßvater Zeus den ungeborenen Dionysos in seinem Schenkel, aus welchem der junge Gott dann später entsprang.[1807]

Auf den ersten Blick teilen beide Gottheiten bis auf ihre mythologisch begründete Blutsverwandtschaft keinerlei Gemeinsamkeiten. Trotzdem nimmt man zu Recht an, dass sie einander ähneln, denn beide werden mit vergleichbaren Epitheta bezeichnet:[1808] Die Tragödiendichter charakterisieren Ares als οἰστρηθείς[1809] und μαινόμενος[1810], Dionysos als θυρσομανής.[1811] Beide Termini deuten eine charakterliche Ähnlichkeit beider in Bezug auf Rachsucht und Schrecken an. Dieser Charakterzug wird für Dionysos vor allem in Euripides Βάκχαι deutlich, in welcher der Gott der Ekstase sich bekanntlich an König Pentheus von Theben und dessen Familie wegen der Missachtung seiner Göttlichkeit grausam rächt. Ares wiederum gerät in seinen Kämpfen in eine Rage oder einen Blutdurst, Dionysos hingegen steigert sich in einen Blutrausch oder in eine Ekstase aus Sinnesfreuden. Darüber hinaus nutzen beide den Schrecken als Waffe gegen ihre Feinde.[1812] Sie gleichen sich folglich durch ihren Charakter, der sie bisweilen als rachsüchtige und brutale Wesen erscheinen lässt.[1813]

1806 Millington hält die Verbindung zwischen Ares und Aphrodite im Kult für ein lokales Phänomen, welches nahezu ausschließlich auf Argos und Kreta beschränkt ist. Es hat sich jedoch bereits gezeigt, dass es gute Gründe gibt, ihre Verbindung auch in anderen peloponnesischen Orten, Theben und in Kleinasien anzunehmen: Millington (2013) 104–107.

1807 Hes. theog. 940–941, Apollod. bibl. 3.25–28, Nonn. Dion. 8.397–418, 9.001–9.003.

1808 Vgl. Lonnoy (1985) 65–71.

1809 Soph. Trach. 653.

1810 Aischyl. Sept. 343–4.

1811 Eur. Phoen. 790–795.

1812 Hom. Il. 20.048–53; Eur. Bakch. 298–304.

1813 Vgl. Lonnoy (1985) 71f. Tremblay urteilt, dass beide Götter ihren Nutzen für die Griechen haben und zugleich eine „malaise" repräsentieren, denn beide werden mit Attributen – Wein und Feste, Gewalt und Krieg – verbunden, die nicht rational erklärbar sind, aber zum Leben dazugehören: Tremblay (2012) 15f.

Eine kultische Verbindung aber lässt sich zwischen den beiden Gottheiten an keinem Ort nachweisen; negativ bleibt ebenso der epigraphische und ikonographische Befund. Ihre Beziehung spielt also für die religionsgeschichtliche Bedeutung des Ares keine Rolle.

3.5.7 Ares und die Amazonen

Unter allen Kindern des Ares, die in der Mythologie ohnehin rar gesät sind, ragen die Amazonen besonders heraus, weil sie als Frauen den kriegerischen Ares anbeten und selbst furchterregende Kriegerinnen sind. In der antiken Literatur werden sie als außergewöhnliche Bedrohung klassifiziert, die letztlich aber in Athen, Troizen und Troja zurückgeschlagen wird.[1814] Diese Kriegerinnen, deren Heimat nach Skythien, Thrakien oder in den pontischen Raum verortet wird, werden oftmals als Kinder des Ares bezeichnet. In seiner Gunst standen angeblich besonders die Königinnen.[1815] Ferner wird von Opfern der Amazonen für Ares berichtet, die sie auf dem Areopag beim Angriff auf Athen und in der Nähe von Kolchis darbrachten.[1816]

Allgemein darf man die Amazonen als ein starkes wie auch fremdes Element in der griechischen Mythologie bezeichnen: Denn sie sind äußerst kriegerisch, weiblich und stammen darüber hinaus aus der Peripherie der griechischen Welt. Ihre Fremdheit, Aggressivität und unheilvolle Aura verstärken sich durch die genealogische Beziehung und die überlieferte kultische Verehrung des Ares, zumal ihm, wie den Amazonen, eine außergriechische Herkunft nachgesagt wird.[1817] Deshalb überrascht es wenig, dass beide als literarisches Stilmittel fungieren. Sie sind apokalyptische Feindbilder, die es abzuwehren gilt.[1818] Die Amazonen unterstützten beispielsweise die Troer, griffen aber auch Athen und Troizen an, während Ares nicht nur aus Thrakien stammen sollte, sondern auch in der Epigraphik mehrfach mit dem Feind identifiziert wird.

Besonders fällt allerdings auf, dass außerhalb der Mythen eine Verbindung zwischen Ares und den Amazonen weder im ikonographischen noch epigraphischen Befund greifbar wird. Gleiches gilt für die angeblichen Kultstätten auf dem Areopag oder der Schwarzmeerinsel aus der *Argonautica*, auf der sich ein Tempel des Ares befunden habe.[1819] Wie bereits in Kapitel 1 erörtert wurde, ist die Verbindung zwischen Areopag und Amazonen wahrscheinlich nur ein Versuch, fremde Elemente in der Stadt zu erklären.[1820] Der Tempel in Kolchis hingegen ist bis-

1814 Langer (2015) 104 und Anm. 3.
1815 Apollod. bibl. 2.98, epit. 5.1, Apoll. Rhod. 2.382–385; 2.985–995; 2.1169–1176; Lys. or. 2.4.
1816 Aischyl. Eum. 681–91; schol. Aristoph. Lys. 191; Apoll. Rhod. 2.1169–1176.
1817 Siehe S. 62f.
1818 Mayor (2014) 164; Langer (2015) 124f.
1819 Apoll. Rhod. 2.1169–1176; vgl. Gonzales (2004) 168f.
1820 Siehe S. 147f.

lang nicht entdeckt worden und unterstreicht wohl nur in der Handlung der Argonauten die Fremdheit des Ares und die Aggressivität der Amazonen.[1821]

Somit werden die Amazonen als Töchter des Ares in erster Linie auf ein Feindbild reduziert. In ihm bündeln sich die außergewöhnliche Gefahr weiblicher Bewaffneter und deren Aggressivität mit der Verehrung eines häufig als Feindbild wahrgenommenen Gottes: Zwei fremde Feinde, die zusammen eine noch größere Gefahr bilden.

1821 Siehe S. 278f.

3.6 Ares – eine thrakische Gottheit?

Eine der ältesten Fragen zu Ares beschäftigt sich mit seiner nebulösen Herkunft. Der Mangel an Quellen und das schwierige Überlieferungsverhältnis verhindern eine eindeutige Antwort. Da ihn die homerischen Epen aber auf den ersten Blick mit der Landschaft Thrakien verbinden, sehen einige in diesem Raum seinen (geographisch) Ursprung. Eine Lokalisierung des Ares nach Thrakien, einer Landschaft auf der östlichen Balkanhalbinsel, ist jedoch wegen derselben Quelle anzuzweifeln. Dieses Kapitel liefert einen Beitrag zur Diskussion um Ares' Ursprung. Neben der „thrakischen Option" werden auch Einflüsse oder Vorbilder der Kulturen des Vorderen Orients und der frühgriechischen Kultur diskutiert.[1822]

3.6.1 Eine thrakische Herkunft?

Zwei Passagen der homerischen Epen dienen als Ausgangspunkt der These, Ares stamme aus Thrakien und sei von dort nach Griechenland importiert worden.[1823] In den Epen wird berichtet, Ares ziehe von Thrakien aus, um Krieg zu führen, und habe sich nach dem Liebesspiel mit Aphrodite dorthin zurückgezogen.[1824] Entscheidend beeinflusst hat diese Theorie auch der folgende Bericht des Herodot (4.62) über die Götterhierarchie der thrakischen Stämme:

τοῖσι μὲν δὴ ἄλλοισι τῶν θεῶν οὕτω θύουσι καὶ ταῦτα τῶν κτηνέων, τῷ δὲ Ἄρεϊ ὧδε· κατὰ νομοὺς ἑκάστους τῶν ἀρχέων ἐσίδρυται σφι Ἄρεος ἱρὸν τοιόνδε· φρυγάνων φάκελοι συννενέαται ὅσον τ᾽ ἐπὶ σταδίους τρεῖς μῆκος καὶ εὖρος, ὕψος δὲ ἔλασσον. ἄνω δὲ τούτου τετράγωνον ἄπεδον πεποίηται, καὶ τὰ μὲν τρία τῶν κώλων ἐστὶ ἀπότομα, κατὰ δὲ τὸ ἓν ἐπιβατόν. ἔτεος δὲ ἑκάστου ἁμάξας πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν ἐπινέουσι φρυγάνων· ὑπονοστέει γὰρ δὴ αἰεὶ ὑπὸ τῶν χειμώνων. ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ ὄγκου ἀκινάκης σιδήρεος ἵδρυται ἀρχαῖος ἑκάστοισι, καὶ τοῦτ᾽ ἐστὶ τοῦ Ἄρεος τὸ ἄγαλμα. τούτῳ δὲ τῷ ἀκινάκῃ θυσίας ἐπετείους προσάγουσι προβάτων καὶ ἵππων, καὶ δὴ καὶ τοῖσιδ᾽ ἔτι πλέω θύουσι ἢ τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι, ὅσους [δ᾽] ἂν τῶν πολεμίων ζωγρήσωσι, ἀπὸ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν ἄνδρα ἕνα θύουσι τρόπῳ οὐ τῷ αὐτῷ [ᾧ] καὶ τὰ πρόβατα, ἀλλ᾽ ἑτεροίῳ· ἐπεὰν γὰρ οἶνον ἐπισπείσωσι κατὰ τῶν κεφαλέων, ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνενείκαντες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγάνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω. ἄνω μὲν δὴ φορέουσι τοῦτο, κάτω δὲ παρὰ τὸ ἱρὸν ποιεῦσι τάδε· τῶν ἀποσφαγέντων ἀνδρῶν τοὺς δεξιοὺς ὤμους πάντας ἀποταμόντες σὺν τῇσι χερσὶ ἐς τὸν ἠέρα ἱεῖσι καὶ ἔπειτα καὶ τὰ ἄλλα ἀπέρξαντες ἱρήια ἀπαλλάσσονται.[...][1825]

Den übrigen Göttern also opfern sie auf diese Art und diese Tiere, dem Ares aber auf folgende Art: In jeder Herrschaft, Gau für Gau, ist ein Aresheiligtum errichtet, das sieht so aus: Reisigbündel sind aufgehäuft zu einem Hügel, wohl drei Stadien in der Länge und Breite, in der Höhe weniger. Oben auf diesem ist ein ebenes Geviert hergerichtet, und drei Seiten steigen steil an, an einer aber kann man hinaufgehen. Jahr für Jahr schichten sie hundertundfünfzig Wagen Reisig neu dazu, denn bei dem rauhen Wetter setzt sich der Hügel natürlich ständig. Auf diesem Hügel also ist ein uralter eiserner Dolch aufgerichtet, Gau für Gau, und das ist das Bild des Ares. Diesem Dolch bringen sie jährliche Opfer von Vieh und Pferden, und dann sind die Opfer auch größer als die für die übrigen Götter, nämlich darin: Von allen Feinden, die sie fangen, sondern sie je hundert einen aus, und den opfern sie, nicht auf die Art wie das Vieh, sondern anders. Nämlich sie gießen erst Wein auf die Köpfe, und dann schlachten sie die Menschen über einem Gefäß, und das tragen sie dann auf den Reisighügel und gießen das Blut über den Dolch. Hinauf tragen sie also das, unten aber neben dem Heiligtum tun sie dies: Den geschlachteten Männern trennen sie die rechten Schultern ab eine nach der andern, mitsamt den Armen, und werfen die hoch in die Luft, und nachdem sie auch die weiteren Riten vollzogen haben, gehen sie weg.

1822 Vgl. West (1997) vii–xii.

1823 Gerhard (1854) 367f. (§ 347ff.); Nilsson (1967) 517–519; Séchan/Lévêque (1990) 248f.; Burkert (2011) 260.

1824 Hom. Il. 13.298–302; Hom. Od. 8.266–366. Zu den Quellen in Ilias und Odyssee: S. 63f.

Herodot hält fest, dass die Thraker den Gott Ares als Dolch verehren und ihm auf aus Reisig bestehenden Hügeln das Blut getöteter Feinde opfern. Der brutale, blutige Opfervorgang und die Vorstellung von Ares als Waffe erinnern an die Beschreibungen des Gottes in der Ilias.[1826] Weitere Befunde sprechen für Ares' Thrakienbezug, stammen doch zwei seiner mythologischen Söhne aus Thrakien: Diomedes, König der Bistonen, und Tereus, König der Thraker.[1827] Diese Verbindungen begründen die These, Ares sei eine thrakische oder zumindest nicht genuin griechische Gottheit.[1828] Ungewöhnliche Abweichungen im Wortstamm unterstützen die These eines nicht-griechischen Ursprungs.[1829] Andere Aspekte wecken allerdings Zweifel an der Richtigkeit dieser These:

(1) Die Annahme, Ares' Name habe einen thrakischen Ursprung, gründet darauf, dass unterschiedliche Wortstämme seines Namens existieren und er bisweilen als Thraker bezeichnet wird. Allerdings ist Ares in der thrakischen Sprache wohl nicht bezeugt, im Griechischen schon. Dort können ebenso die angesprochenen Unterschiede in den Wortstämmen erklärt werden.[1830]

(2) Die Mythen verzeichnen Nachkommen des Gottes aus Thrakien oder aus anderen Peripherieräumen Griechenlands: Diomedes, Tereus oder auch die Amazonen.[1831] Auffälligerweise finden sich im Quellenbefund, abgesehen von den Mythen, keinerlei vorrömische Kulte oder Inschriften im indigenen Thrakien, die sich auf Ares beziehen.

(3) Herodot nennt die thrakische Gottheit zwar Ares, doch darf man annehmen, dass es sich nicht um Ares gehandelt hat. Einige ägyptische Götter umschreibt er mit einem griechischen Namen, obwohl sie sicherlich ägyptische Namen trugen.[1832] Demnach setzt Herodot wohl

1825 Übers.: W. Marg.

1826 Ares und Blut: Hom. Il. 5.029, S. 35f. Zur Ares als beseelte Waffe: Hom. Il. 5.287–289, S. 36ff.

1827 Apollod. bibl. 2.96, 3.193; Eur. Alk. 494–506.

1828 Einer der Befürworter dieser These war George Dumézil, der die Idee einer großen indoeuropäischen Klassengesellschaft hatte. Sie war die Proto-Gesellschaft, aus der dann später auch die griechische Gesellschaft hervorgegangen sein soll. In dieser Gesellschaft existierten, dies folgert Dumezil u. a. aus dem Bericht Herodots über die Götter der Skythen und Thraker, drei bestimmende Gewalten: Souveränität, Macht und Fruchtbarkeit. In dieser Aufteilung hätte eine Art Proto-Zeus die Souveränität repräsentiert, Proto-Ares die Macht und Proto-Apollon die Fruchtbarkeit. Ares sei zudem eine Interpretation des skythischen-nartischen Helden Batraz gewesen: Dumézil, G., Mythes et épopée I (Paris 1968), S. 570–575,617–621; Dumézil, G., The Destiny of the Warrior (Chicago 1979), S. 13. Strutynski ergänzt dazu, dass Ares aufgrund der Vorrangstellung der Athena und des Zeus, die beide auch als „Kriegsgötter" fungierten, seine Bedeutung verloren habe: Strutynski, U., Ares: A Reflex of the Indo-European War God? Arethusa 13.2 (1980), S. 217–231, hier: 226–8. Vorläufer dieser These: Gerhard (1854) 367f.; Tümpel, K., RE II,1 (Stuttgart 1895) 642–667 s.v. Ares; Nilsson (1967) 517–519.

1829 LfrgE 1246 s.v. Ares.

1830 Ebd.

1831 Diomedes: Apollod. bibl. 2.96; Tereus: Apollod. bibl. 3.193; Amazonen: Apoll. Rhod. 2.990.

1832 Hdt. 2.41–51. Er argumentiert sogar, dass nahezu alle griechischen Götternamen aus Ägypten stammen. Aber da er Ares davon nicht ausnimmt, wäre der Name Ares ägyptisch und nicht thrakisch.

ebenso thrakische und griechische Gottheiten gleich und bezeichnet die fremden Götter mit den Namen der griechischen.

(4) Die häufig zitierten Quellen aus der Ilias drücken keinesfalls aus, dass er in Thrakien beheimatet war. In beiden Versen fällt weder ein Begriff für Haus, Sitz oder Heimat. Stattdessen wird ausschließlich von seinem Kommen von dort (ἐκ Θρῄκης) und Gehen dorthin (Θρῄκηνδε βεβήκει) gesprochen.[1833] Sie können deshalb schwerlich als Beweis für die Heimat des Ares in Thrakien gewertet werden, sondern nur für einen zeitweiligen Aufenthalt.

(5) Dass Ares in den Linear-B-Tafeln des minoisch-mykenischen Knossos erwähnt wird, indiziert eine frühe Zugehörigkeit des Gottes zu einem protogriechischen Pantheon. Trifft dies zu, dann ist eine Herkunft des Ares aus Thrakien unwahrscheinlich.[1834]

Demnach ist der Thrakienbezug des Ares zu Recht nicht wörtlich zu nehmen, sondern diente wohl nur als ein poetisches Stilmittel, um Ares als Gegensatz zur geordneten Poliswelt zu charakterisieren.[1835] Dies bestätigen die Ergebnisse dieser Arbeit. Die Untersuchung der Grabinschriften hat nämlich erwiesen, dass Ares mehrfach als Feindbild nach außen projiziert wurde und das nicht nur als Thraker, sondern auch als Spartaner, Kelte oder Römer.[1836] Demnach darf man davon ausgehen, dass der Terminus Ares als personifizierter Krieg und Feindbild mit barbarischen oder allgemeinen Feinden identifiziert wurde, um die eigene Seite ins „rechte“ Licht zu rücken.

Dennoch gibt es auch Versuche, den Thrakienbezug durch eine geographische Relokalisation Thrakiens zu erklären. Einer interessanten These zufolge befand sich das historische Thrakien nicht dort, wo die historische Geographie letztendlich Thrakien lokalisiert – zwischen dem Südwestrand des Schwarzen Meeres und der östlichen Balkanhalbinsel. Traditionen, Namenslisten und Strabons Schriften weisen darauf hin, dass die thrakischen Stämme oder eine Volksgruppe mit dem Namen „Thraker“ in der Phokis und bis Boiotien siedelten. Tereus, König der Thraker und Sohn des göttlichen Ares, sei beispielsweise ursprünglich ein Herrscher in der Phokis gewesen, berichtet Thukydides.[1837] Sofern diese Interpretation zutrifft, beseitigt sie viele Schwierigkeiten, die mit Ares mit Thrakien verbinden. Seine Heimat läge nicht am Rand der griechischen Welt, sondern in deren Zentrum und somit in der Nähe zum boiotischen Theben, mit dem er mythologisch eng verflochten ist.

1833 Kern (1963) 118; Simon (1975) 258; Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares; Gonzales (2004) 12f.; Hirschberger (2011) 281.

1834 LfrgE s.v. Ares.

1835 Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares. Auch Tremblay hält die thrakische Herkunft des Ares für „de plus en plus difficile a maintenir“: Tremblay (2012) 21.

1836 Siehe S. 322.

1837 Thuk. 2.29.3; vgl. McInerney, J., The folds of Parnassos: Land and ethnicity in Ancient Phokis (Austin 1999), S. 130–139.

Unabhängig davon, ob sich dieses Thrakien in der Phokis oder im östlichen Thrakien befunden hat, wäre die Beziehung zwischen Ares und Thrakien in jedem Fall als eine bewusste Herabsetzung empfunden worden, argumentiert die neuere Ares-Forschung.[1838] An dieser Stelle ist ein weiteres Gegenargument anzuführen.

Die Beziehung zu Thrakien weist, weil sie Barbaren sind, eine negative Konnotation auf. Allerdings wurde nicht alles Thrakische negativ beurteilt. Griechen und Thraker lebten als Nachbarn beieinander. Davon zeugen die Kolonien an der thrakischen Küste und der dort betriebene Handel. Ferner hatte Thukydides nach eigenen Angaben thrakische Vorfahren und war ein angesehener athenischer Bürger.[1839] Zuletzt zögerten Griechen nicht, thrakische Götter zu verehren. So wurde der Kult der thrakischen Jagdgöttin Bendis in Athen eingeführt. Ob dies nun aus pragmatischen Gründen erfolgte oder nicht, adaptierten die Athener eine thrakische Göttin.[1840] Thraker waren also zumindest nützlich und sogar auf eine gewisse Weise respektiert. Aber sie lösten auch Unruhe aus: Herodot fürchtete, dass sie unbesiegbar wären, sollten sie sich jemals vereinen.[1841]

Dieser potenziellen Bedrohung durch die barbarischen und gewalttätigen Thraker entspringt wohl die Verbindung zu Ares. Wie sich mehrfach gezeigt hat, war er keine gütige Gottheit. Seine Fähigkeiten und Vorlieben lagen im kriegerischen Bereich:[1842] Die Griechen fürchteten ihn und die Thraker.

Ares ist indes nicht grundsätzlich als Barbar zu klassifizieren. Eine solche Sichtweise spiegeln die beschriebenen Inschriften auch nicht wider. Ares fungiert zwar häufig als todbringender Akteur, aber die literarischen Zeugnisse übertreiben gewisse Charakteristika, um bei den Lesern und Zuhörern Gefühle und Reaktionen zu provozieren. Wie ginge das besser als mit einem schwarzen Schaf in den Reihen der Olympier. Eines, das zudem noch aus dem „unzivilisierten“ Thrakien stammt?

Demnach darf man sicher annehmen, dass die These, Ares sei eine thrakische Gottheit, nicht aufrecht zu erhalten ist. Möglicherweise lag das homerische Thrakien ferner im zentralen Griechenland, bis die Geschichte und innere Veränderung (Einwanderungen von Phönikern, Vertreibungen, Assimilation) Thrakien in den Osten verlegten.

1838 Vgl. Burkert (2011) 260; vgl. Schachter, A., DNP 1 (Stuttgart 1996), Sp. 1047–1050 s.v. Ares.
1839 Über den Namen des Vaters gelangte man zu der Erkenntnis, dass Thukydides’ Familienstammbaum thrakische Elemente aufweist.: Thuk. 4.104.4; Hdt. 6.39.2, Plut. Kim. 4.1.
1840 Vgl. Simms, R., The cult of Thracian Goddess Bendis in Athens and Attica. AncW 18 (1988), S. 59–76.
1841 Hdt. 5.2.
1842 Siehe S. 338–341.

3.6.2 Ein Ursprung Im Vorderen Orient?

In den traditionellen Epen und vereinzelt in den attischen Tragödien werden, wie bereits angedeutet wurde, Elemente ersichtlich, die bereits der altorientalischen Epik zugeordnet werden. Die traditionelle Epik ist sicherlich von literarischen Vorbildern aus dem Vorderen Orient beeinflusst worden.[1843] Fraglich ist, inwieweit dies auch auf Ares zutrifft.

Hier bietet sich für die Suche nach Vorbildern ein kurzer Blick auf die mesopotamische und hethitische Götterwelt an. Gewisse Aspekte der Göttervorstellungen ähneln sich: Wie in Griechenland gab es dort eine anthropomorphe Götterhierarchie, in denen die Götter verschiedene Bedeutungen hatten, darunter auch Kampf oder Krieg. Hierzu mag vor allem der Gott Nergal/Erra gehören, dessen Profil sich zwar auf die Unterwelt konzentrierte, aber auch die Verbreitung von Seuchen und den Kampf gegen Feinde umfasste. In der Ikonographie und im literarischen Diskurs werden folgende Gemeinsamkeiten zwischen Nergal/Erra und Ares ersichtlich:

(1) Während Nergal/Erra als großer Drache dargestellt wird, assoziiert man Ares bisweilen mit einem Drachen. Dies geschieht vor allem in der Gründungsgeschichte Thebens, in der ein Drache die Quelle des Ares bewacht, aber auch in der *Argonautica*.[1844]

(2) Nergal/Erra labt sich am Tod und Blut getöteter Feinde. Dies erinnert auffällig an den Blutdurst des Ares in der Ilias, der gleichfalls in den Grabepigrammen zu finden ist.[1845]

(3) Als sein Himmelszeichen fungierte der vierte Planet unseres Sonnensystems, wie auch später Ares/Mars mit diesem Planeten identifiziert wird.[1846]

(4) Ferner erinnert die Fähigkeit des Nergal/Erra, Seuchen zu entfesseln an Sophokles' Tragödie *Oidipus Tyrannos*. Dort repräsentiert Ares die vernichtende Seuche, die Theben heimsucht.[1847]

Auch in der hethitischen Götterhierarchie findet sich in Zababa ein mögliches Vorbild für Ares. Folgende Charakteristika beider Gottheiten tragen gemeinsame Züge:

(1) Abgebildet wird Zababa als Mann, der mit Lanze und Schild bewaffnet ist. Eine ähnliche Darstellung ist ebenfalls für Ares in der griechischen Ikonographie festzustellen. Besonders die bemalte Keramik zeigt Ares als Krieger mit Speer und in Rüstung.[1848]

1843 West (1997) 624–630.
1844 Apollod. bibl. 3.22–3; Apoll. Rhod. 2.1264–1269; siehe S. 278f.
1845 Siehe S. 317–324.
1846 Vgl. Haas, V., Geschichte der hethitischen Religion (Leiden 1994), S. 366–367.
1847 Siehe S. 97f.
1848 Siehe S. 71–78.

(2) Zababa wird mit Eisen in Verbindung gebracht, dem damals verwendeten Material für hochwertige Waffen. Ares wird in der Ilias häufig mit dem Terminus χάλκεος verbunden, der ebenfalls auf eine Waffe oder das Metall anspielt.[1849]

(3) Darüber hinaus wurde Zababa auch in den Eidesformeln hethitischer Verträge aufgeführt. Im Falle eines Vertragsbruches sollte er die Waffen des (verräterischen) Eidbrechers gegen diesen selbst richten und somit Vergelten für den Verrat üben.[1850] Bekanntlich kommt Ares eine vergleichbare Bedeutung in den griechischen Staatsverträgen zu.

Somit besitzen die zwei aufgeführten Gottheiten eine nicht zu übersehende Kongruenz zu Ares. Demnach darf man zumindest vermuten, dass die griechische Vorstellung von Ares über verschiedene Wege von altorientalischen Vorbildern beeinflusst wurde. Zumindest ist es bemerkenswert, dass Ares und die betreffenden altorientalischen Götter gemeinsame Züge tragen.

3.6.3 Die Herkunft des Ares – Fazit

Aufgrund der Befunde ist festzuhalten, dass es sich bei Ares keinesfalls um eine thrakische Gottheit handelt. Vielmehr entspringt diese Vorstellung dem literarischen Stilmittel, Feindbilder nach außen zu projizieren. Insbesondere die Linear-B-Tafeln deuten darauf hin, dass es sich bei Ares um eine genuin griechische Gottheit handelt, die, wenn die These des anderen Thrakiens zutreffend ist, vielleicht sogar ihren Ursprung in Mittelgriechenland hatte. Anzumerken ist ferner, dass das literarische Profil des Ares von den östlichen Kulturen beeinflusst wurde. Die Ähnlichkeiten in Ikonographie und Bedeutung als Götter deuten diese Möglichkeit zumindest an.

1849 Siehe S. 308–310.
1850 Vgl. Haas (1994) 365.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Wer und was ist Ares? Schon zu Beginn der Untersuchung wurden viele Fragen aufgeworfen, die darauf abzielten, den viel beschworenen Einfluss der frühgriechischen Dichtung, vor allem Homers und Hesiods, auf Ares zu untersuchen, deren Einfluss auf die religiöse Vorstellungswelt zu klären und zu eruieren, ob der Terminus ἀλλοπρόσαλλος die gesamte Bandbreite der mit Ares verbundenen religiösen Vorstellungswelt abbildet.

Im Laufe der Arbeit haben sich zweifelsohne neue Perspektiven ergeben. Denn dem Ziel, die Bandbreite der mit Ares verbundenen religiösen Vorstellungswelt in der griechischen Welt zu identifizieren, ist die Arbeit gerecht geworden. Im Rahmen dieser Untersuchung hat sich Ares als ambiges und ambivalentes Wesen erwiesen, dessen Bedeutung in der religiösen Vorstellungswelt deutlich von der Vorgabe der frühgriechischen Epik und Lyrik beeinflusst wurde, teilweise aber auch eigene Formen entwickelte, wie ich nachgewiesen habe und im Folgenden darlegen werde.

Ares in der frühgriechischen Dichtung

Um die Voraussetzungen für die regionale Analyse und panhellenische Synthese zu schaffen, wurde im ersten Kapitel die Bedeutung des Ares in der frühgriechischen Dichtung untersucht. Deren Analyse hat das Aresbild in vielen Aspekten bestätigt, jedoch auch neue Nuancen ans Licht gebracht.

Die Epen bilden Ares, wie schon Millington postuliert hat, insbesondere als Krieger ab. Diese Übereinstimmung wird erstens durch sein Äußeres gegenwärtig, das dem eines Kriegers der Ilias gleicht. Zweitens motiviert er die Krieger, stürzt sich in der Schlacht in den Nahkampf und tötet sterbliche Kämpfer. In der Vorstellungswelt füllt er folglich die Rollen des Anführers und Soldaten aus. Terminologisch unterstreichen drittens die Epitheta und Attribute seine Rolle als starker und schneller, aber auch brutaler und bisweilen unbeherrschter Streiter. Darüber hinaus darf man viertens die Vergleiche, in denen die kämpfenden Männer mit Ares gleichgesetzt werden, als positive Reverenz an den Gott verstehen, der damit zum Vorbild des Kämpfers stilisiert wird. Ares polarisiert folglich als Gott zwischen der vorbildhaften Stärke und Schnelligkeit eines Kriegers und den Abgründen des Kriegertums, das von Gewalt, Plünderung und Mord geprägt ist: Der Gott und die Krieger versinnbildlichen also positive und negative Aspekte des Krieges.

Ares repräsentiert ferner in doppelter Funktion den Kampf. Als Gott beeinflusst er nämlich diesen Aspekt und als Metonymie repräsentiert er ihn terminologisch, indem sein Eigenname

für verschiedene, auf den Krieg bezogene Begriffe, wie Kampf, Schlacht oder Schwert eingesetzt wurde. Durch dieses Stilmittel ist Ares selbst dann präsent und für die Griechen gegenwärtig, wenn er es als Gott nicht ist. Auf diese Weise war Ares auch auf beiden Seiten des Konflikts präsent, sodass seine Ambivalenz offenkundig ist.

Aufschlussreich und einflussreich sind auch seine Beziehungen zu zwei zentralen Gottheiten des panhellenischen Pantheons – Athena und Aphrodite. Mit Ersterer teilt Ares eine besonders ambivalente, aber nicht gänzlich negative Verbindung. Denn auch wenn sie sich in der Handlung bekämpfen und Ares schließlich schmachvoll unterliegt, lassen sich deutliche Anzeichen einer Kooperation im kriegerischen Aspekt finden, die auch in der religiösen Vorstellungswelt Widerhall findet. Dagegen ist die Beziehung zu Aphrodite deutlich entspannter und wird als überaus eng und von Hesiod sogar als Ehe dargestellt. Deshalb deutet ihre Verbindung eine Kultsymbiose in der religiösen Vorstellungswelt an.

Überbewertet wird hingegen die Herkunft des Ares aus Thrakien. Die entsprechenden Quellen unterstützen keineswegs eine derartige Annahme und sprechen ausschließlich vom Kommen und Gehen dorthin, aber keinesfalls von Thrakien als seiner Heimat.

Die Epen zeichnen somit kein völlig einseitiges und damit ein ambivalentes Bild des Gottes, wie häufig suggeriert wird, sondern zeigen ihn als Vorbild der Krieger und Gott des Kampfes, der durch seine enge Verbindungen zu zwei wichtigen Göttinnen in das Pantheon und dessen positive wie negative Eigenschaften zu einer starken Polarität führen, die die Zwiespältigkeit des Krieges symbolisieren. Darüber hinaus scheint der zentrale Begriff allosprosallos auch im Sinne der Wahrnehmung gerechtfertigt zu sein. Der Malsoundmalso ist selbstverständlich im Handlungsverlauf auf beiden Seiten des Krieges zu finden, aber auch seine Handlungsweise und Darstellung nuanciert zwischen den Polaritäten.

Der Einfluss der Epen im regionalen und panhellenischen Kontext

Die hier rekapitulierten Aspekte, die in der frühgriechischen Epik und Lyrik angesprochen werden, haben eine ganz unterschiedliche Resonanz in der diachronen Entwicklung erkennen lassen. Sie stimmt zum Teil mit der kanonischen Vorgabe überein, zeigt zum Teil aber auch ganz andere Aspekte in der religiösen Vorstellungswelt. Diese Arbeit hat herausgestellt, dass Ares insbesondere in der Vorstellungswelt der epigraphischen Tradition ein zwiespältiges Bild abgibt und sich dort eine deutliche Polarität zeigt, die aber zugleich ungleich gewichtet ist.

Eine prägende Wirkung der epischen Tradition, vor allem der homerischen Autorität, manifestiert sich insbesondere in der Terminologie der Lyrik, der Tragödien sowie der Grab-, Weih- und Ehreninschriften, in denen die homerische Formelsprache und Terminologie bis in

die römische Zeit hinein nachweislich maßgebend geblieben ist: entweder durch direkte Übernahme der Begriffe und Formeln oder durch deutliche Anlehnung an das Vorbild.

Dieser terminologische Rückbezug auf die Ilias führt dazu, dass sich die Vorstellungen von Ares in der klassisch-hellenistischen Lyrik, in den Inschriften und der traditionellen Epik charakterlich sehr ähneln. Zu konstatieren ist diese Entwicklung insbesondere dadurch, dass kriegerische Epitheta wie *Thouros Ares* aus der frühgriechischen Epik in die nachhomerische Lyrik übertragen werden und der Gott zum todbringenden, bisweilen sogar wahnsinnigen Kämpfer stilisiert wird, dessen Eingreifen unwiderruflich Zerstörung über die griechische Welt bringt. Ähnliches ist für das Stilmittel der Metonymie festzuhalten. Es setzt nicht nur Ares und den Kampf gleich, sondern impliziert auch eine Omnipräsenz des Gottes, da in jeder metonymischen Verwendung seines Eigennamens auch immer etwas von der Gottheit steckt. Vor allem in den Epigrammen, in denen er als Akteur oder Chiffre für einen Kämpfer oder Kampf beschrieben wird, bestehen die metonymische und persönliche Interpretation nebeneinander und sind schwerlich voneinander zu trennen. In der diachronen Entwicklung gewann die metonymische Bedeutung in der hellenistischen Zeit an Bedeutung und drängte den Gott Ares in den Hintergrund.

Dagegen zielte die Charakterisierung des Ares als (rächender) Mörder bisweilen darauf ab, negative Gefühle auf eine kriegerische Gottheit zu projizieren. Einem ähnlichen Zweck wird auch die Assoziation des Ares mit Thrakien (Ilias) und anderen geographisch-ethnischen Adjektiven gedient haben: Ein Λάκων Ἄρης oder Ἄρης Ἰταλῶν sollte Feindbilder nach außen ableiten. Denn welcher Gott wäre besser dafür geeignet gewesen als der kriegerische und blutrünstige Ares der Ilias, der sich im Kampf um Troja sogar gegen die Griechen gewandt hat und es trotzdem – rein sprachlich – doch mit beiden Parteien hält? Dies ist ein ausgezeichnetes Beispiel für die Ambivalenz und die Außenseiterrolle des Gottes, die auch durch seine periphere Position in vielen Motiven der Ikonographie unterstrichen wird. Dass der Name eines Gottes als Kennzeichen für eine feindliche und fremde Streitmacht steht, ist natürlich als ungewöhnlich zu bezeichnen, zeigt aber zugleich, wie die Griechen Ares als besonders bedrohliche Gottheit ohne klare Zugehörigkeit und Sinnbild des ständig wechselnden Kriegsglücks wahrnahmen.

Insgesamt hat sich in der regionalen Aufgliederung die häufig geäußerte Feststellung bestätigt, dass Ares in erster Linie den Krieg und Kampf repräsentiert oder personifiziert, weil er mit beiden Aspekten über die Epen hinaus terminologisch, ikonographisch und mythologisch verbunden ist. Dagegen ist eine direkte Verbindung zwischen Ares, der Kriegsführung und einem Kult nicht festzustellen: Nirgends lässt er sich direkt und problemlos als „Kriegsgott“ be-

zeichnen. Es sind keinerlei Rituale oder Kulte überliefert, die irgendeine direkte Verbindung zwischen dem Krieg und der Polis herstellen. Stattdessen sind hier lokale, regionale und panhellenische Aspekte voneinander zu trennen, denn in Fragen des Kults divergieren nämlich die literarischen Traditionen und die religiöse Vorstellungswelt in Einzelaspekten voneinander.

Nur Hesiod verbindet Ares in der frühgriechischen Lyrik indirekt mit einer Polis. Eine Einbindung des Gottes in den Poleis scheint, wenn man die häufig negative und in gewisser Weise demütigende Beschreibung des Gottes in der Ilias betrachtet, für eine Gemeinschaft und eine religiöse Verehrung auch wenig geeignet zu sein. Wie aber schon Gonzales gezeigt hat, ist Ares panhellenisch präsent, wenn auch nicht so sehr wie Zeus oder Athena. Auch die von ihm vertretene These, dass als Ares ein „avenging protector“ verehrt wurde und gleichsam die landwirtschaftliche Prosperität sicherte, bestätigt sich insbesondere anhand der Eidesformeln und der verschiedenen extraurbanen Heiligtümer, besonders aber auf der Peloponnes und auf Kreta. Diese Heiligtümer markierten und schützten ebenfalls die Grenzen der *chora* und *asty.* Schutz und Wohlstand bedingten sich dabei zum Wohl der Poleis unter der Protektion des Ares. Zugleich stellten diese extraurbanen Heiligtümer auch eine beständige Erinnerung an das Bedrohungspotenzial des Ares und damit an den Krieg dar, denn ihre bloße Präsenz signalisierte äußeren und wohl auch inneren Feinden auf diese Weise die Konsequenzen, wenn sie die Grenze verletzten und Ares wecken. In Arkadien besaß Ares sogar eine ungewöhnlich starke kultische Präsenz, die bereits dadurch auffällt, dass zwei seiner vier Kultepitheta dort belegt sind. Die von der frühgriechischen Dichtung abweichenden Vorstellungen in Arkadien deuten auf eine frühe Zugehörigkeit des Ares zur lokalen Götterwelt hin, zumal eine Verbindung zu den Epen nur über den Bezug zum Krieg hergestellt werden kann. Die homerischen Vorgaben werden den lokalen Bedeutungen der Kulte aber nicht gerecht, sodass sich die religiöse Vorstellung von Ares in Arkadien weitestgehend eigenständig entwickelt hat. Eine lokal eigene Bedeutung erlangte auch der Areskult in Olympia und in Boiotien, wo Ares abweichend als Gott der Agone auftritt, auch wenn diese Funktion wahrscheinlich mit der kriegerisch notwendigen körperlichen Ertüchtigung und Erprobung der Reitfähigkeiten in Verbindung stand.

Von größerer Bedeutung war Ares zu Recht im kleinasiatischen Metropolis und im kretischen Biannos, in denen Ares gemäß Gonzales eine zentrale Gottheit war, die insbesondere den Schutz der gesamten Polis gewährte. Diese Bedeutung als Beschützer und Rächer lässt sich zudem auf die Staatsverträge übertragen, in deren Eiden Ares zumeist mit Athena, neben anderen Göttern, über die Einhaltung der Verträge wacht und bei Bedarf Eidbrecher strafen

sollte. Dies gilt sicherlich auch für die kretischen Verträge, in denen Ares abweichend vom Festland und Kleinasien mit Aphrodite verbunden wird, wie schon Chaniotis berechtigterweise angenommen hat. Darüber hinaus unterstützten Ares und Athena (Areia) in diesen Verträgen sakral den militärischen Erfolg, da beide in der religiösen Vorstellungswelt mit den kämpfenden Bürgern verbunden sind und beide meist nur in Verträgen gemeinsam erscheinen, in denen sich die Partner gegenseitig militärische Unterstützung versprechen. Auch in diesem Sinne dienten Ares' Kräfte zum Wohle der Polis, wo er gemeinsam mit den anderen Gottheiten, vor allem aber Athena und Aphrodite, wirkte.

Dagegen entspricht die kultische Bedeutung des Ares in Theben nicht den hohen Erwartungen, die verschiedene Mythen und Tragödien suggerieren. Während die Tragödien Ares' Schutzfunktion für die Polis betonen, kann ein entsprechender Areskult in Theben nicht verifiziert werden. Trotzdem erscheint ein Areskult in Theben zumindest aufgrund der in unterschiedlichen Quellen bestätigten genealogischen Verbindung zum Königshaus als plausibel. Dagegen tauchen Arkadien und Kreta, in denen mehrere Areskulte nachweisbar sind, im episch-lyrischen Diskurs nicht auf. Die vergleichsweise hohe Dichte von Areskulten in beiden Regionen verdeutlicht, dass er dort zu den wichtigeren und vielleicht auch ältesten Gottheiten gehört hat.

In vielen Kulten bleibt deren Bedeutung aufgrund der fehlenden Quellenlage unklar. Die im panhellenischen Maßstab starke Beziehung des Gottes zu den Kriegern suggeriert aber eine entsprechende Kultbedeutung. Diese Funktion wird schon in der Ilias angesprochen, weicht aber auch teilweise davon ab. So deuten einige Inschriften nicht nur eine einfache Verbindung zu Ares an, sondern sogar eine wohlwollende Beziehung des Ares zu den Kriegern und den höheren Gesellschaftsschichten: Zu den *Agathoi* in Athen und den *Hippeis* werden Nahbeziehungen etabliert. Dass Ares vor allem in Mittelgriechenland und auf den Ägäischen Inseln mit Reitern, Pferden und Pferdezucht assoziiert wird, deutet auf ein engeres Verhältnis hin, das sich mit dem militärischen Nutzen und den hippischen Agonen erklären lässt. Die Krieger, insbesondere die Eliten der archaischen Ära, werden zu Ares in besonderer Verbindung gestanden haben, denn schon die Epen nennen sie seine Diener und Gefährten. Auch in den Grabinschriften aller Regionen sind es größtenteils Krieger, die – je nach Formulierung – in der Schlacht oder durch Ares zu Tode kamen. Nicht zuletzt wird das Kriegshandwerk in Formeln wie *erga Areos* beschrieben. Auch ikonographisch ist eine starke Bindung des Gottes an die kriegerische Vorstellungswelt nachzuweisen, denn Sie stellt ihn fast durchgehend als Krieger, wie in der Ilias, dar. Diese Darstellung gleicht ihn den Menschen, vor allem den Kriegern, mehr an als irgendeine andere Gottheit des griechischen Pantheons. Und wie die

Epik und Lyrik betonen, konnte er wie ein Krieger verwundet oder sogar besiegt werden. Er teilte auch die negativen Aspekte ihrer Welt. Desgleichen werden im Kult über die Ephebeia in Athen und Dreros Bezüge zu den Bürgersoldaten hergestellt. Sie banden den Gott auch in der klassisch-hellenistischen Zeit an die Welt der Krieger. Ferner weihten Krieger Ares wahrscheinlich auch Beutegut. Dementsprechend sind die Krieger mit dem Gott auch kultisch verbunden, sodass man Ares – in Ermangelung eines besseren Wortes – als einen Schutzherrn oder ein Vorbild dieser Gruppe bezeichnen könnte, der die physischen und kämpferischen Attribute der Kämpfer repräsentiert. Darüber hinaus ist sein Einfluss – wahrscheinlich als kämpferische Fähigkeit oder auch Kriegsglück – in der Schlacht einflussreich, sodass seine Verehrung nachvollziehbar erscheint. Seine Gunst konnte sich allerdings auch in der Schlacht gegen die Kämpfer wenden – ein Beispiel seiner Ambivalenz. Diesen Aspekt des sich ständig wechselnden Kampfglücks betont nicht nur das homerische ἀλλοπρόσαλλος, sondern auch die Tragödien, die Ares zum Richter auf dem Schlachtfeld machen und etliche Grabinschriften, in denen Ares als Gott und Schwert den Kriegern auf dem Schlachtfeld den Tod bringt.

Die Einbindung in die religiöse Vorstellungswelt und die Beziehung zu den anderen Göttern sind, vor allem in religionsgeschichtlicher Hinsicht, unterschiedlich zu bewerten. Die Genealogie, die von Hesiod und Apollodor geschildert wird, reflektiert kaum die Befunde abseits der Mythologie und Epen. Als Sohn des Zeus und der Hera ist dies besonders evident, dass zwischen ihnen und Ares keinerlei kultische Beziehungen bestanden haben. Auch die Begleiter des Ares – Enyo, Eris, Phobos, Deimos – sind außerhalb der Epen, mit Ausnahme der Enyo im Athener Arestempel, im Kult nicht nachweisbar.

Unterschiedlich zu bewerten ist die Verbindung zur Göttin Athena. Statt in einem Konflikt zu stehen, kooperieren Ares und Athena in mehreren griechischen Poleis, insbesondere aber in Athen. Dort bestanden nämlich Kultgemeinschaften, die ihre gemeinsame Neigung zum Kriegshandwerk widerspiegeln, die auch in der Epik und Lyrik betont wird. Den einzigen Gegenpart dazu bilden die ikonographischen Darstellungen und einzelne Szenen der frühgriechischen Epik, in denen Ares und Athena in Konfliktsituationen dargestellt werden. Dies darf allerdings auf den Kampf zwischen Kynknos und Herakles zurückgeführt werden, in den sich beide Götter einmischten und der ein beliebtes Motiv der Vasenmalerei war. In der athenischen Polis und den Vertragseiden der hellenistischen Zeit bestanden Ares und Athena nebeneinander, kooperierten und ergänzten sich als Schutz-, Eid- und Kriegsgötter.

Eine starke Kultgemeinschaft bildeten auch Ares und Aphrodite, deren Verbindung sich über die Epen hinaus bestätigt. Sie fungierten als Schwur- und Eidgötter in den kretischen Staatsverträgen und besaßen gemeinsame Heiligtümer auf Kreta und der Peloponnes sowie

Kultgemeinschaften in den Kultstätten anderer Götter. Beide sind darüber hinaus mythologisch eng mit der boiotischen Stadt Theben verbunden.

Summiert man alle diese Aspekte, dann lässt sich zweifellos sagen, dass der Terminus ἀλλοπρόσαλλος die gesamte Bandbreite der religiösen Vorstellungen von Ares zutreffend abbildet und vor allem die ausgeprägte Zwiespältigkeit des Gottes verdeutlicht. Dennoch muss man sich darauf einlassen, dass diese Bandbreite fast ausschließlich auf Ares Kerndisziplin beschränkt wird. Er ist der Krieg in all seinen Facetten und damit auch in seinen Ambivalenzen. Er ist ein Vorbild der Krieger und bietet ihnen die Möglichkeit, der Aretevorstellung gerecht zu werden und Ruhm im und durch den Kampf zu erlangen. Zugleich ist er aber auch der Grund, warum sie ihr Leben lassen. Er ist der Krieg, der fast immer zerstörerisch wirkt und dennoch für den Schutz vor Feinden unerlässlich ist. Seine extraurbanen Kulte schützten Grenzen und die Landwirtschaft und waren zugleich ständiges Bedrohungspotenzial für äußere und – wenn auch unterschwellig – für innere Feinde.

Abschließend ist festzuhalten, dass Ares als vielfältige Gottheit betrachtet werden muss, die zwar in ihrer Bedeutung primär kriegerisch ist, doch zugleich innerhalb dieses Aspekts differenziert betrachtet werden muss. Die Griechen wussten um die besondere Ambivalenz seiner Bedeutung, seines wankelmütigen Wesens, seiner Wirkung im positiven wie negativen Sinn: Ares war Vernichter und Beschützer der Polis, Vorbild der Krieger und ihr Tod, Bewahrer und Rächer von Schwüren und damit ein ἀλλοπρόσαλλος – er handelt mal so und mal so.

Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis

Die Zeitschriften sind nach den Siegeln der AP abgekürzt. Alle anderen abgekürzten Werke sind hier aufgeführt.

80 Metropolis = 80 Metropolis, Ein Volksbeschluß für den Bankier Hegesias, Sohn des Demetrios, in: EDEN, URL: http://wisski.cs.fau.de/eden/content/ecrm_E34_Inscription3c53 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

215b Metropolis = 215b Metropolis. Apollonios Dekret: Nebenseite, in: EDEN, URL: http://wisski.cs.fau.de/eden/content/eden_Inschrift2af62138-4a4b-e164-9a5d-8c1176921220 (zuletzt abgerufen am: 05.01.2021).

BAtlas = Talbert, R. J. A. (Hg.), Barrington Atlas of Greek and Roman World (Princeton 2000).

BNJ = Worthington, I., Brill's New Jacoby. URL: http://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby.

Cairon = Cairon, E., Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie (Budapest 2009).

CEG = Hansen, P. A., Carmina epigraphica graeca saeculorum I–II (Berlin/New York 1983–1989).

DNP = Cancik, H. et al (Hgg.), Der Neue Pauly (Stuttgart 1996–2007).

Dunant = Dunant, C., Stèles funéraires. Eretria VI (1976), S. 21–27.

GVI = Peek, W., Griechische Vers-Inschriften I, Grab–Epigramme (Berlin 1955).

HGIÜ = Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Studienausgabe in einem Band, dt., übers. v. K. Brodersen, W. Günther und H. H. Schmitt (Darmstadt 2011).

HomEnc = Finkelberg, M. (Hg.), The Homer Encyclopedia I–III (Chichester 2013).

I. Aeg. Thrace = Loukopoulou, L. D. Et al (Hgg.), Epigraphes tēs Thrakēs tou Aigaiou: metaxy tōn potamōn Nestou kai Hevrou (nomoi Xanthēs, Rhodopēs kai Hevrou) (Athens 2005).

IC = Guarducci, M., Inscriptiones Creticae, I–IV, (Rom 1935–1950).

IEph = Wankel, H. u.a., Die Inschriften von Ephesos, IK = [Inschriften kleinasiatischer Städte] 11–17 (Bonn 1979–1981).

IErythrai = Engelmann, H.; Merkelbach, R., Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai, IK 1–2 (Bonn 1972).

IG = Inscriptiones Graecae (Berlin 1873–).

IGBulg = Mihail, G., Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae I – IV (Sofia 1958–1970).

ISE = Moretti, L., Iscrizioni storiche ellenistiche. Testo critico, traduzione e commento. I-III (Florenz 1967, 1976, 2001).

LfrgE = Snell, B., Lexikon des frühgriechischen Epos (Göttingen 1955–).

LGPN = Lexicon of Greek Personal Names I – VB (Oxfors 1987–2014).

LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (Zürich/München 1984).

LSJ = Lidell, H. R.; Scott, R.; Jones, H. S., A Greek-English Lexicon (Oxford ^{9}1940, ND 1996).

Martínez Fernández = Martínez Fernández, Á, Epigramas Helenísticos de Creta (Madrid 2006).

NCP = Imhoof-Blumer, F.; Oikonimedes, A. N. (Hgg.), Ancient coins illustrating lost masterpieces of greek Art: a numismatic commentary on Pausanias (Chicago 1964).

PA = Kirchner, J., Prosopographia Attica I-II (1901–1903).

RE = Wissowa, G. et al. (Hgg.), Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Stuttgart 1893–1980).

RGG^4 = Betz, H. D. Et al. (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (vierte völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 2004).

RO = Osborne, R.; Rhodes, P. J., Greek Historical Inscriptions 404-323 B. C. (Oxford 2003).

SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum (Leiden 1923–1971; Amsterdam 1997–).

SGO = Merkelbach, R.; Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten. 5 Bde (München 2004).

SNG Deutschland = SNG Deutschland 1. Autonome Griechische Münzen (München 1997).

StV II = Bengtson, H., Die Staatsverträge des Altertums II: Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr. (München 1975²).

StV III = Schmitt, H. H., Die Staatsverträge des Altertums III: Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr. (München 1969).

TAM = Kalinka, E., Tituli Asiae Minoris, I–V (Wien 1901–).

RO = Rhodes, P. J.; Osborne, R., Greek Historical Inscriptions, 404–323 BC (Oxford 2003).

Quellenverzeichnis

Aeschylus, Choephori, gr., eingeleitet und kommentiert v. A. F. Garvie (Oxford 1986).

Aeschylus, Eumenides, gr.-eng., übers. und kommentiert v. A. J. Podlecki (Warminster 1989).

Aeschylus, Septem contra Thebes, gr., bearbeitet, eingeleitet und kommentiert v. G. O. Hutchinson (Oxford 1985).

Aischylos, Werke in einem Band, dt., auf der Grundlage der Übers. von J. G. Droysen, bearbeitet, eingeleitet und kommentiert v. W. Steffen (Berlin/Weimar 1968).

Aischylos, Tragödien, gr.-dt., hrsg. v. B. Zimmermann, übers. v. O. Werner (7. überarbeitete Auflage 2011).

Anthologia Graeca, Bücher I-XVI, gr.-dt., hrsg. und übers. von Hermann Beckby (2. verbesserte Auflage München 1957).

Apollodoros, Die griechische Sagenwelt, dt., übers. v. C. G. Moser/D. Vollbach (Leipzig 1988).

Apollonios von Rhodos, Die Argonautensage I-IV, gr.-dt., hrsg., eingeleitet und übers. v. R. Glei/S. Natzel-Glei (Darmstadt 1996).

Archilochos, gr.-dt., übers. v. M. Treu (Göttingen 1959).

Arnobius, Des Afrikaner's Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, hrsg. und übers. v. F. v. Besnard (Landshut 1842).

Bacchylides, Five Epinician Odes (3, 5, 9, 11, 13), gr.-eng., übers. v. D. L. Cairns/J. G. Howie, kommentiert v. D. L. Cairns (Wiltshire 2010).

Clemens Alexandrinus, Clementis Alexandrini Protrepticus, gr., bearbeitet v. M. Marcovich (Leiden 1995).

C. Plinii Secundi. Naturalis Historiae. Liber XXXVI, lat.-dt., hrsg. und übers. R. König/J. Hopp (Düsseldorf 2007).

Frühgriechische Lyriker I, Die Frühen Elegiker, dt., hrsg., eingeleitet und kommentiert v. B. Snell, F. Zoltan, H. Mahler (Berlin 1971).

Euripides, Alcestis, gr.-eng., übers. und kommentiert von D. J. Conacher (Wiltshire 1988).

Euripides, Bacchae, gr., bearbeitet, eingeleitet und kommentiert v. E. R. Dodds (Oxford 1960).

Euripides, Electra, gr., übers. und kommentiert von J. H. Kells (Wiltshire 1988).

Euripides, Heraclidae, gr., kommentiert von J. Wilkins (Oxford 1993).

Euripides, Phoenissae, gr., eingeleitet und kommentiert v. D. J. Mastronarde (Berkeley 1994).

Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente II, gr.-dt., hrsg. v. G. A. Seeck, übers. v. E. Buschor (München 1972).

Euripides, Sämtliche Tragödien in zwei Bänden., dt., übers. v. J. J. Donner, bearbeitet v. R. Kannicht, Anm. v. B. Hagen, eingeleitet v. W. Jens (Stuttgart 1984[2]).

Hesiod, Sämtliche Gedichte. Theogonie – Erga – Frauenkataloge, dt., übers. und erläutert v. W. Marg (Zürich/Stuttgart 1970).

Hesiod, Theogonie – Werke und Tage, gr.-dt., hrsg. und übers. A. v. Schirnding (5. überarbeitete Auflage, Berlin 2012).

Herodot, Geschichte und Geschichten, I – VIII, dt., übers. v. W. Marg (München/Zürich 1983).

Hesychios, Hesychii Alexandrini Lexicon, E–O, gr., hrsg. v. K. Latte (Kopenhagen 1966).

Homer, Ilias, gr.-dt., übers. v. H. Rupé (Berlin 2013[16]).

Homer, Odyssee, gr.-dt., übers. v. A. Weiher, bearbeitet v. A. Heubeck (Düsseldorf/Zürich 2013[14]).

Pausanias, Description of Greece, I-VI, engl., übers. und kommentiert v. J. G. Frazer (New York 1965).

Pausanias, Reisen in Griechenland, I-III, dt., aufgrund der kommentierten Übers. v. E. Meyer, hrsg. v. F. Eckstein, abgeschlossen v. P. C. Bol (Zürich/München 1986–1989).

Pindaro, Le Olimpiche, gr.-ital., übers. v. B. Gentili, kommentiert v. C. Catenacci, P. Giannini und L. Lomiento (Florenz 2013).

Pindaro, Le Pythiche, gr.-ital., übers. v. B. Gentili, kommentiert v. P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili und P. Giannini (Florenz 1995).

Pindar, Siegesgesänge und Fragmente, gr.-dt., übers. v. O. Werner (München 1972).

Pindar, Siegeslieder, gr.-dt., hrsg., eingeleitet und übers. v. D. Bremer (2. überarbeitete Auflage, Düsseldorf /Zürich 2003).

Plutarch, Grosse Griechen und Römer, dt., eingeleitet und übers. v. K. Ziegler (Zürich/Stuttgart 1965).

Plutarque, Œuvres morales III, gr., hrsg. v. F. Fuhrmann (Paris 1988).

Simondes - Bakchylides, Gedichte, gr.-dt., hrsg. und übers. v. O. Werner (München 1969).

Sophocles, Ajax., eingeleitet, übers. und kommentiert v. A. F. Garvie (Warminster 1998).

Sophocles, Antigone, gr.-eng., übers. und kommentiert v. A. Brown (Warminster 1987).

Sophocles, Electra, gr.-eng., übers. und kommentiert v. J. H. Kells (Cambridge 1973).

Sophocles, Oedipus Rex., gr., bearbeitet und kommentiert v. R. D. Dawe (Oxford 1982, ND 2006).

Sophocles, The Plays and Fragments II: The Oedipus Coloneus, gr.-eng., eingeleitet, kommentiert und übers. v. Sir R. C. Jebb (Cambridge 1899).

Sophocles, The Plays and Fragments III: Antigone, gr.-eng., eingeleitet, kommentiert und übers. v. Sir Richard C. Jebb (Cambridge 1900).

Sophocles, Trachinae, gr., kommentiert v. M. Davies (Oxford 1991).

Sophokles, Dramen, gr.-dt., hrsg. und übers. W. Willige, überarbeitet v. K. Bayer, Anmerkungen und Einleitung v. Bernhard Zimmermann (Düsseldorf 2007[5]).

Stephanos, Stephani Byzantii Ethnica, Alpha – Gamma, hrsg. v. Margarethe Billerbeck et al. (Berlin 2006).

Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, 1. Teil: Buch I-IV, gr.-dt., übers., eingeleitet und erläutert G. P. Landmann (München/Zürich 1993).

Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, 2. Teil: Buch V-VIII, gr.-dt., übers., eingeleitet und erläutert G. P. Landmann (München/Zürich 1993).

Vitruv, Zehn Bücher über Architektur, lat.-dt., übers. v. C. Fensterbusch (Darmstadt 2008[6]).

Literaturverzeichnis

Adak, M., Metöken als Wohltäter Athens. Untersuchungen zum sozialen Austausch zwischen ortsansässigen Fremden und der Bürgergemeinde in klassischer und hellenistischer Zeit (ca. 500–150 v. Chr.) (München 2003).

Alcock, S. E., The problem of romanization, the power of Athens. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I., (Hgg.), The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996], (Oxford 1997), S. 1–7.

Alcock, S. E., Archeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, Memories (Cambridge 2002).

Alden, M. J., The resonances of the Song of Ares and Aphrodite. Mnemosyne 50 (1997), S. 513–529.

Allan, A., From Agonistes to Agonios: Hermes, Chaos and Conflict in Competitive Games and Festivals. In: Bell, S.; Davies, G. (Hgg.); Games and Festivals in Classical Antiquity. Proceedings of the Conference held in Edinburgh 10-12 July 2000 (Oxford 2004), S. 45–54.

Allan, W., Divine Justice and cosmic order in early Greek Epic. JHS 126 (2006), S. 1–35.

Amandry, P. et al., Collection de l'ècole francaise d'Athènes. BCH 96.1 (1972), S. 5–115.

Andersen, Ø., A note on the ‘Mortality’ of Gods in Homer. GRBS 22.4 (1981), S. 323–327.

Anderson, G., Alkmeonid "homelands," political exile, and the unification of Attika. Historia 49.4 (2000), S. 387–412.

Andrieu, G., Arès, le dieu mal aimé (Paris 2017).

Antonetti, C., Les Étoliens. Image et religion (Paris 1990).

Antonetti, C., Aitolos and Aitolia: ethnic identity per imagines. In: Offenmüller, M. (Hg.), Identitätsbildung und Identitätsstiftung in griechischen Gesellschaften. Vorträge gehalten im Rahmen eines Symposiums vom 28. - 29. Jänner 2010. (Graz 2012), S. 183–200.

Arthur, M. B., The curse of civilization: The choral odes of the Phoenissae. HSPh 81 (1977) S. 163–185.

Arrington, N. T., Ashes, images and memories. The presence of the war dead in fifth-century Athens (Oxford 2015).

Auffahrt, C., Das Heraion von Samos oder das Heraion von Argolis? Religion im Prozeß der Polisbildung. In: Freitag, K.; Funke, P.; Haake, M. (Hgg.), Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.-24. November 2001 [Historia Einzelschriften 189] (Stuttgart 2006), S. 73–89.

Aura Jorro, F.; Rodríguez Adrados, F. (Hgg.), Diccionario Micénico I [A-N] (Madrid 1985).

Avery, H. C., Glaucus, a God? Ilias Z 128 – 143. Hermes 122.4 (1994), S. 498–502.

Bakewell, G., Agamemnon 437: Chrysamoibos Ares, Athens and empire. JHS 127 (2007), S. 123–132.

Baltrusch, E., Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike (München 2008).

Barbantani, S., "Déjà la pierre pense ou votre nom s'inscrit." Identity in context in verse epitaphs for Hellenistic soldiers. In: Hunter, R.; Rengakos, A.; Sistakou, E. (Hgg.), Hellenistic Studies at a Crossroads. Exploring Texts, Contexts and Metatexts [Trends in Classics - Supplementary Volumes 25]. (Berlin 2014), S. 301–330.

Barringer, J. M., Zeus at Olympia. In: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis studies 5], S. 155–178.

Bauer, N., Mayer, J. W., Pontische Münzen aus der Zeit Mithridates' VI. Eupator. Orbis terrarum 4 (1998), S. 27–48.

Bayliss, A. J., Oaths and citizenship. In: Sommerstein, A. H.; Bayliss, A. J. (Hgg.), Oath and state in ancient Greece. [Beiträge zur Altertumskunde 306] (Berlin 2013), S. 9–32.

Bayliss, A. J., Oaths and Interstate Relations. In: Sommerstein, A. H.; Bayliss, A. J. (Hgg.), Oath and state in ancient Greece. [Beiträge zur Altertumskunde 306] (Berlin 2013), S. 147–326.

Beck, D., Odysseus: Narrator, Storyteller, Poet? CP 100.3 (2005), S. 213–227.

Beck, I., Ares in Vasenmalerei, Relief und Rundplastik [Archäologische Studien 7] (Frankfurt am Main 1984).

Berges, U., Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive (Paderborn 2013).

Berman, D. W., Myth, literature, and the creation of the topography of Thebes (Cambridge 2015).

Bershadsky, N., The Unbreakable Shield: Thematics of *Sakos* and *Aspis*. CP 105.1 (2010), S. 1–24.

Berthold, R. M., Rhodes in the Hellenistic Age (London 1984).

Bettinetti, S., La statua di culto nella pratica rituale greca. Presentazioni di W. Burkert (Bari 2001).

Bierl, A., Demodokos' Song of Ares and Aphrodite in Homer's Odyssey (8.266–366): An Epyllion? Agonistic Performativity and Cultural Metapoetics. In: Baumbach, M.; Bär, S. (Hgg.), Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception (Leiden/Boston 2012), S. 111–134.

Bischof, E. F., Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen. RhP 54 (1899), S. 9–18.

Blümel, W., Vertrag zwischen Latmos und Pidasa. EA 29 (1997), S. 135–142.

Boardman, J., Schwarzfigurige Vasen aus Athen. Ein Handbuch [Kulturgeschichte der antiken Welt 1] (Mainz 1977).

Bock, M., Die Schwurgötter der Epheben von Acharnai. Wiener Jahreshefte 33 (1941), S. 46–59.

Borg, B. E., Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst. (München 2002).

Borg, B. E., Epigrams in archaic art: the 'Chest of Kypselos'. In: Baumbach, M.; Petrovic, A.; Petrovic, I. (Hgg.); Archaic and Classical Greek Epigram (Cambridge 2010), S. 81–99.

Börm, H., Zwischen Hellas und Asien. Die lykischen Dynasten vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr. URL:http://www.academia.edu/1904449/Zwischen_Hellas_und_Asien._Die_lykischen_Dynasten_vom_6._bis_4._Jahrhundert_v._Chr._in_H._B%C3%B6rm_-_S._R._Hauser_eds._Petty_Kings_and_Strong_Administrators_Stuttgart_Franz_Steiner_Verlag_yet_unpublished_ (zuletzt abgerufen am: 05.01.2021), S. 1–12.

Bourtzinakou, I., Die Prosopographie von Aphrodisias (Heidelberg 2011).

Bousquet, J., Le temple d'Aphrodite et d'Arès à Sta Lenikà. BCH 62 (1938), S. 386–408.

Bousquet, J., Arbinas, fils de Gergis, dynaste de Xanthos. CRAI 119 (1975), S. 138–150.

Bowersock, G. W., Augustus and the Greek World (Oxford 1965).

Bowie, E., Epigram as narration. In: Baumbach, M; Petrovic, A.; Petrovic, I. (Hgg.); Archaic and classical greek Epigram (Cambridge 2010), S. 313–377.

Bremmer, J. N., Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland (Darmstadt 1996).

Brinkmann, V., Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses. BCH 109 (1985), S. 77–130.

Brown Ferrario, S., Historical Agency and the 'great man' in classical greece (Cambridge 2014).

Brown, C. G., Warding Off a Hailstorm of Blood: Pindar on Martial Elegy. In: Swift, L.; Carey, C. (Hgg.), Iambus and Elegy. New Approaches (Oxford 2016), S. 273–291.

Brouwers, J., Henchmen of Ares. Warriors and Warfare in Early Greece [Ancient Warfare Special 4] (Rotterdam 2013).

Brügger, C. et al., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band II. Zweiter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (München/Leipzig 2003).

Brügger, C., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band VIII. Vierundzwanzigster Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin 2009).

Brügger, C., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band IX. 16. Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin/Boston 2016).

Bruit Zaidman, L./Schmitt Pantel, P. (Hgg.), Die Religion der Griechen. Kult und Mythos (München 1994).

Brulé, P., Le Polythéisme en transformation: les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (Ve - IIe siècle avant J.-C.). In: Belayche, N. et al., Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l' Antiquité. [Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 5] (Rennes 2005), S. 143–173.

Brun, P., Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions de l' époque classique (c. 500-317 av. J-C.) (Paris 2012).

Bruneau, P., Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale [Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 217] (Paris 1970).

Bryce, T., The Lycians in literary and epigraphic sources (Kopenhagen 1986).

Budin, S. L., Aphrodite Enoplion. In: Pickup, S.; Smith, A. C. (Hgg.): Brill's Companion to Aphrodite (Leiden/Boston 2010), S. 79–113.

Bugh, G. R., The Horsemen of Athens (Princeton 1988).

Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte II (Berlin 1900[5]).

Burckhardt, L. A., Bürger und Soldaten. Aspekte der politischen und militärischen Rolle athenischer Bürger im Kriegswesen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Stuttgart 1996).

Burkert, W., Das Lied von Ares und Aphrodite. Zum Verhältnis von Odyssee und Ilias. RhM 103 (1960), S. 130–144.

Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (2. erw. und über. Auflage, Stuttgart 2011[2]).

Burnett, A., Curse and Dream in Aeschylus 'Septem'. GRBS 14 (1973), S. 343–368.

Cairon, E., Les épitaphes métriques hellénistiques du Péloponnèse à la Thessalie (Budapest 2009).

Camp, J. McK., The Athenian Agora Site Guide (Athens 2010[5]).

Carey, C.; Swift, L., Iambus and Elegy. New Approches (Oxford 2016).

Chadwick, J., Documents in Mycenean Greek (Cambridge 1973[2]).

Chamoux, F., Pergame et les Galates. REG 101 (1988), S. 492–500.

Chaniotis, A., Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit [Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 24] (Stuttgart 1996).

Chaniotis, A., Griechische Rituale der Statusänderung und ihre Dynamik. In: Steinicke, M.; Weinfurter, S. (Hgg.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich (Köln 2005), S. 43–62.

Chaniotis, A., War in the hellenistic World. A social and cultural history (London 2005).

Chaniotis, A., Mnemopoetik: Die epigraphische Konstruktion von Erinnerung in den griechischen Poleis. In: Dally, O. et al. (Hgg.), Medien der Geschichte – antikes Griechenland und Rom. (Berlin/Boston 2014), S. 132–169.

Christian, T., Gebildete Steine. Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus [Hypomnemata 197] (Göttingen 2015).

Cichorius, C., Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literaturgeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms. (Leipzig/Berlin 1922).

Collins, B. J., The puppy in hittite ritual. JCS 42 (1990), S. 211–226.

Cook, E. F., On the „Importance“ of Iliad Book 8. CPh 104.2 (2009), S. 133–161.

Coray, M., Homer's Ilias. The Basel Commentary. Book XIX. (New York 2016).

Daux, G. Deux stèles d' Acharnes. In: Mélanges Orlandos I (Athen 1965), S. 84–90.

Daux, G., Sur quelques inscriptions (anthroponymes, concours à Pergame, serment éphébique). REG 84 (1971), S. 350–383.

Davidson, J. F., Sophocles 172–179. AJPh 104.2 (1983), S. 192–198.

Day, J. W., Rituals in stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments. JHS 109 (1989), S. 16–28.

Deacy, S., Athena and Ares. War, Violence and warlike deities. In: Van Wees, H. (Hg.), War and Violence in ancient Greece (London 2000), S. 285–298.

Deacy, S., Athena (London 2008).

Delev, P., Thrace from the Assassination of Kotys I to Koroupedion (360 – 281 BCE). In: Valeva, J.; Nankov, E.; Graninger, D. (Hgg.), A companion to ancient Thrace (Oxford 2015), S. 48–58.

Dell' Oro, F., "Anacreon, the Connoisseur of Desires": An Anacreonic Reading of Menecrates' Sepulchral Epigram (Ikyzikos 18,520). In: Baumbach, M; Dümmler, N. (Hgg.), Imitate Anacreon! Mimesis, poiesis and the poetic inspiration in the "*Carmina Anacreontea*" [Millenium-Studien 46] (Berlin/Boston 2014), S. 67–96.

De Polignac, F., La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société, VIII-VIIe siècles avant J.-C. (Paris 1984).

De Polignac, F., Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State (Paris 1984).

Derderian, K., Leaving words to remember. Greek mourning and the advent of literacy (Leiden/Boston/Köln 2001).

De Souza, P., Romans and Pirates in a Late Hellenistic Oracle from Pamphylia. CQ 47 (1997), S. 477–481.

Dickenson, C. P., Pausanias and the „Archaic Agora“ at Athens. Hesperia 84.4 (2015), S. 723–770.

Dillon, M., Religion in the Ancient World: New themes and approaches (Amsterdam 1996).

Dillon, M., Girls and Women in classical Greek Religion (New York/London 2002).

Dinsmoor, W. B., The Temple of Ares at Athens. Hesperia 9 (1940), S. 1–51.

Donohue, A. A., Xoana and the Origins of Greek Sculpture (Atlanta 1988).

Dontas, G. S., The True Aglaurion. Hesperia 52.1 (1983), S. 48–63.

Dowden, K., The Amazons: Development and Functions. RhM 140 (1997), S. 97–128.

Dowden, K., Zeus (New York 2006).

Dreyer, B., Untersuchungen zur Geschichte des spätklassischen Athen (322-ca. 230 v. Chr.) (Stuttgart 1999).

Dreyer, B., Die Neoi im hellenistischen Gymnasion. In: Kah, D.; Scholz, P. (Hgg.), Das hellenistische Gymnasion (Berlin 2007), S. 211–236.

Dreyer, V; Engelmann, H., Neue Dokumente zum Kult des Ares in Metropolis. ZPE 168 (2009), S. 161–176.

Ducrey, P., Des dieux et des sanctuaires à Philippes de Macédoine, in: Knoepfler, D.; Quellet, N., (Hgg.), Comptes et inventaires dans la cité grecque: actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux (Genèva 1988), S. 207–214.

Ducrey, P.; Calame, C., Notes de sculpture et d' épigraphie en Béotie II. Un base de statue portant la signature de Lysippe e Sicyone à Thèbes. BCH 130 (2006), S. 63–81.

Dumézil, G., Mythe et épopée I (Paris 1968).

Dumézil, G., The Destiny of the Warrior (Chicago 1979).

Dunant, C., Stèles funéraires. Eretria VI (1976), S. 21–27.

Dusanic, S., Notes épigraphiques sur l'histoire arcadienne du Ive siècle. BCH 102.1 (1978), S. 333–358.

Ebert, J., Neues zum Hippodrom und zu den hippischen Konkurrenzen in Olympia. Nikephoros 2 (1989), S. 89–107.

Eck, B., La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne [Collection d'Études Anciennes – Série grecque 145] (Paris 2012).

Ecker, U., Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung [Palingenesia 29] (Stuttgart 1990).

Effenterre, H. van, «Querelles crétoises». REA 44 (1942), S. 31–51.

Eliot, C.W. T., Where did the Alkmaionidai live? Historia 16 (1967), S. 279–286.

Elmer, D., Helen Epirgammatopoios. CA 24.1 (2005) 1–36.

Engelmann, H., Der Kult des Ares im ionischen Metropolis. In: Dobesch, G.; Rehrenböck, G. (Hgg.), Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens: Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Akten des Symposiums von 23. bis 25. Oktober 1990 (Wien 1993), S. 171–176.

Engels, J., Philipp II. und Alexander der Große (Darmstadt 2006).

Erbse, H., Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 24] (Berlin/New York 1986).

Etienne, R., Ténos II. Ténos et les Cyclades du milieu du IVe siècle avant J.-C. au milieu du IIIe siècle après J.-C. [BEFAR 263 bis] (Paris 1990).

Evangelidis, V., The Architecture of the Imperial Cult in the Agoras of the Greek cities. Egnatia 12 (2008), S. 125–144.

Evans, J. A. S., What happened to Croesus? CJ 74.1 (1978), S. 34–44.

Evans, N. A., Feast, citizens and cultic democracy in classical Athens. AncientSociety 34 (2004), S. 1 –25.

Fabre-Serris, J.; Keith, A., Women and War in Antiquity (Baltimore 2015).

Falkner, T. M., Slouching toward Boeotia: Age and Age-Grading in the Hesiodic Myth of the Five Races. ClAnt 8.1 (1989), S. 42–60.

Faraone, C. A., Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece. CA 10.2 (1991), S. 165–205.

Faraone, C. A., Stanzaic structure and responsion in the elegiac poetry of tyrtaeus. Mnemnosyne 59.1 (2006), S. 19–52.

Farnell, L. R., The Cults of the Greek States V (Oxford 1909).

Flaig, E., Mit Kapitalismus keine antike Stadtkultur. Überlegungen zum Euergetismus. In: Reinhard, W.; Stagl. J. (Hgg.), Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie (Wien/Köln/Weimar 2007), S. 133–158.

Flashar, H., Sophokles. Dichter im demokratischen Athen (München 2000).

Flensted-Jensen, P., Karia. In.: Hansen, M. H.; Nielsen, T. H. (Hgg.), An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation (Oxford 2004), S. 1108–1137.

Fontenrose, J., Work, Justice and Hesiod's Five Ages. CP 69.1 (1974), S. 1–16.

Fontenrose, J., The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a catalogue of responses (London 1978).

Forrest, W. G.; Stockton, D. L., The Athenian archons. A note. Historia 36 (1987), S. 235–240.

Foucart, P.-F, Inscriptions de Béotie. BCH 9 (1885), S. 403–433.

Fougères, G., Mantinée et l' Arcadie orientale (Paris 1898).

Fraser, P. M., Rhodian Funerary monuments (Oxford 1977).

Friederich, R., Formelsprache. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 45– 63.

Fündling, J., Das Goldene Zeitalter. Wie Augustus Rom neu erfand (Darmstadt 2013).

Funke, P., Pausanias und die griechischen Heiligtümer und Kulte. In: Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (Hgg.), Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo (Barcelona 2010), S. 219–226.

Fuqua, C., Tyrtaeus and the Cult of Heroes. GRBS 22.3 (1981), S. 215–226.

Fusco, U., The Sanctuary of Aphrodite and Ares (Paus. 2.25.1) in the Periurban Area of Argos and Temples with a Double Cella in Greece. Tekmeria 13 (2016), S. 97–124.

Galinski, K., Augustan Culture: An interpretive introduction (Princeton 1996).

Gaertner, J. F., Die Kultepiklesen und Kultaitia in Pausanias' "Periegesis". Hermes 134.4 (2006), S. 471–487.

Gans, U.-W., Attalidische Herrscherbildnisse: Studien zur hellenistischen Porträtplastik Pergamons [Philippika 15] (Wiesbaden 2006).

García Ramón, J. L., Mykenische Personennamen und griechische Dichtung und Phraseologie: i-su-ku-wo-do-to und a-re-me-ne, a-re-i-me-ne. In: Sacconi, A. et al. (Hgg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di Micenologia. Roma, 20–25 febbraio 2006, Pasiphae 1–2 (Pisa/Roma 2008), S. 323–335.

Geagan, D. J., Roman Athens: some aspects of life and culture I. 86 BC – AD 267. ANRW 2.7.1. (1979), S. 371–437.

Geagan, D. J., The Athenian elite: romanization, resistance, and the exercise of power. in: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), Romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996) [Oxbow monographs 94] (Oxford 1997), S. 19–32.

Gehrke, H.-J., Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt (München 1986).

Gehrke, H.-J., Geschichte als Element antiker Kultur: Die Griechen und ihre Geschichte(n) [Münchner Vorlesungen zu antiken Welten 2] (Berlin/Boston 2014).

Geisser, F., Götter, Geister und Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos – Zwischen Aberglauben und Theatralik [Beiträge zur Altertumskunde 179] (München/Leipzig 2002).

Geoghegan, D., Anyte. The epigrams. A critical edition with commentary (Rom 1979).

Gerhard, E., Griechische Mythologie (Berlin 1854).

Giangrande, G., Simonides und Eros. AC 38 (1969), S. 147–149.

Gildersleeve, B. L., Pindar: The Olympian and Pythian Odes (New York 1885).

Gladigow, B., Strukturprobleme polytheistischer Religionen. Saeculum 34 (1983), S. 292–304.

Goette, H. R., Athena Pallenis und ihre Beziehungen zur Akropolis von Athen. In: Hoepfner, W. (Hg.), Kult und Kultbauten auf der Akropolis. Internationales Symposion vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin (Berlin 1997), S. 116–131.

Goette, H. R., "Ὁ δήμος της Παλλήνης. Επιγραφές από την περιοχή του ναού της Ἀθηνᾶς Παλληνίδος". ΗΟΡΟΣ 10-12 (1992 – 1998), S. 105–118.

Goette, H. R., Athens, Attica and the Megarid: an archaeological guide (London/New York 2001).

Gonzales, M. P., Cults and Sanctuaries of Ares and Enyalios. A Survey of the Literary, Epigraphic and Archaeological evidence (Berkeley 2004).

Gonzales, M. P., The Oracle and Cult of Ares in Asia Minor. GRBS 45 (2005), S. 261–283.

Gonzales, M. P., New observations on the lindian cult-tax for Enyalios. ZPE 166 (2008), S. 121–134.

Gonzales, M. P., Lost dedications commemorating rhodian victory over Antiochus III. ZPE 184 (2013), S. 172–174.

Gonzales, M. P., The Honorary Decress of the Aglaurion (IG II³ 1,5 1373, SEG 33.115, and NM 2947). ZPE 195 (2015), S. 75–81.

Gow, A. S. F; Page, D. L., The Greek Anthology. Tome II: The Garland of Philip and some contemporary epigrams (Cambrige 1968).

Graf, F., Women, War and Warlike Divinities. ZPE 55 (1984), S. 245–254.

Graf, F., Nordionische Kulte: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia (Rom 1985).

Graf, F., Zum Figurenbestand der Ilias: Götter. In: Latacz, J. (Hg.), Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena. (München/Leipzig 2002²), S. 115–132.

Graf, F., The oracle and the Image: Returning to Some Oracles from Clarus. ZPE 160 (2007), S. 113–119.

Graindor, P., Fouilles de Ténos. Musée Belge 10 (1906), S. 332–336.

Grandjean, Y., Note sur une épigramme de Maronée. BCH 95.1 (1971), S. 283–294.

Griffin, A., Sikyon (Oxford 1982).

Guarducci, M., Inscriptiones Creticae I (Rom 1935).

Gulizio, J., «A-re» in the Linear-B tablets and the continuity of the cult of Ares in the historical period. JPR 15 (2001), S. 32–38.

Haas, V., Geschichte der hethitischen Religion (Leiden 1994).

Habicht, C., Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege. Hermes 89 (1961), S. 1–35.

Habicht, C., Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr. [Vestigia 30] (München 1979).

Habicht, C., Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands“ (München 1985).

Hainsworth, B., The Iliad: A Commentary III: Books 9–12 (Cambridge 1993).

Hallof, K. et al., Alkamenes. In: Kansteiner, S. et al. (Hgg.): Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild. Ausstellung in der Abguss-Sammlung Antiker Plastik Berlin (Berlin 2007), S. 53–56.

Hartswick, K. J., The Ares Borghese Reconsidered. RA (1990), S. 227–283.

Hatzopolous, M. B., Macedonian institutions under the kings. I. A Historical and Epigraphic Study. II. Epigraphic Appendix [Meletemata 22] (Athen 1996).

Helly, B., Gonnoi II (Amsterdam 1973).

Henrichs, A., What is a Greek God? In: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis studies 5], S. 19–39.

Higgins, W. E., Double-Dealing Ares in the Oresteia. CP 73.1 (1978), S. 24–35.

Hirschberger, M., Götter. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 278–292.

Hirschberger, M., Homerische Hymnen und satirische Epen (Pseudohomerica). In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 156–166.

Hölscher, T., Die griechische Polis und ihre Räume. Religiöse Grenzen und Übergänge. In: Guggisberg, M. A. (Hg,), Grenzen in Ritual und Kult der Antike. Internationales Kolloquium, Basel, 5. – 6. November 2009 [Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 40] (Basel 2013), S. 47–68.

Hoff, M. C., Civil Disobience and Unrest in Augustan Athens. Hesperia 58.3 (1989), S. 267–276.

Hoff, M. C., The so-called Agoranomion and the imperial Cult in Julio-Claudian Athens. AA (1994), S. 110–117.

Hoff, M. C., ′Laceratae Athenae′: Sulla's siege of Athens in 87/6 B.C. and its aftermath. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), The romanization of Athens : proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] [Oxbow monographs 94] (Exeter 1997), S. 33–53.

Hoff, R. v. d., Die Bildnisstatue des Demosthenes als öffentliche Ehrung eines Bürgers in Athen. In: Haake, M.; Mann, C.; Hoff, R. v. d. (Hgg.), Rollenbilder in der Athenischen Demokratie: Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System (Wiesbaden 2009) S. 193–220.

Hogan, J. C., A commentary on the complete Greek Tragedies: Aeschylus (Chicago 1984).

Hubbard, T. K., Pegasus' Bridle and the Poetics of Pindar's Thirteenth Olympian. HSPh 90 (1986), S. 27–48.

Hunter, R., Language and interpretation in Greek epigramm. In: Baumbach, M.; Petrovic, A.; Petrovic, I. (Hgg.), Archaic and Classical Greek Epigramm (Cambridge 2010), S. 265–289.

Hupfloher, A., Kulte im kaiserzeitlichen Sparta: eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter (Berlin 2000).

Irwin, E., Solon and early greek poetry. The Politics of Exhortation (Camdrige 2005).

Istasse, N., Les experts « barbares » dans le monde politique séleucide. In: Couvenhes, J.-C.; Legras, B. (Hgg.), Transfers culturels et politique dans le monde hellenistique. Actes de la table ronde sur les identités collectives [Sorbonne, 7 février 2004] (Paris 2006), S. 53–80.

Jacquemin, A., Guerre et religion dans le monde grec (490-322 J.-C.) (Paris 2000).

Janko, R., The Iliad: A Commentary IV: books 13–16 (Cambridge 1992).

Jost, M., Sanctuaries et cultes d'Arcadie [Études péloponnésiennes 9] (Paris 1985).

Jost, M., The Religious System in Arcadia. In: Ogden, D. (Hg.), A companion to Greek Religion (Oxford 2007), S. 264–280.

Jouan, F., Le dieu Arès. Figure rituelle et image littéraire. In: Canivet, P.; Caquot, A. (Hgg.), Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques 1985 et 1987 (Paris 1989), S. 125–140.

Kah, D., Militärische Ausbildung im hellenistischen Gymnasion. In: Kah, D.; Scholz, P. (Hgg.), Das hellenistische Gymnasion [Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel. Herausgegeben vom Forschungskolleg 435 der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel« 8] (Berlin 2007), S. 47–90.

Kajava, M., Vesta and Athens. In: Salomies, O. (Hg.), The Greek East in the Roman Context: Proceedings of a colloquium organised by the Finnish Institute at Athens, May 21 and 22, 1999. (Helsinki 2001), S. 71–94.

Kalaitzoglou, G., Adelsgräber des 9. Jhs. v.Chr. in Athen und Attika. In: Lohmann, H.; Mattern, T. (Hgg.), Attika. Archäologie einer "zentralen" Kulturlandschaft. Akten der internationalen Tagung vom 18. - 20. Mai 2007 in Marburg.[Philippika. 37] (Wiesbaden 2010), S. 47–72.

Kaltsas, N., Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens (Athens 2002).Kaltsas, N., Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens (Athens 2002).

Kantirea, M., Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens: études épigraphiques et archéologiques [Meletemata 50] (Athen 2007).

Keen, A.; Hansen, M. H., Lykia. In: Hansen, M. H; Nielsen, T. H. (Hgg.), An Inventoy of Archaic and Classical Poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Dansih National Reearch Foundation (Oxford 2004), S. 1138–1143.

Kellogg, D. L., Marathon Fighters & Man of Maple. Ancient Acharnai (Oxford 2013).

Kern, O., Die Religion der Griechen I. Von den Anfängen bis Hesiod (Berlin 1963²).

Kienast, D., Antonius, Augustus, die Kaiser und Athen. In: Dietz, K.; Hennig, D., Kaletsch, H. (Hgg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet (Würzburg 1993), S.191–222.

Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary I: books 1–4 (Cambridge 1985).

Kirk, G. S., Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion (Reinbek bei Hamburg 1987).

Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary II: books 5–8 (Cambridge 1990).

Kistler, E., Funktionalisierte Keltenbilder. Die Indienstnahme der Kelten zur Vermittlung von Normen und Werten in der hellenistischen Welt (Berlin 2009).

Knoepfler, D., L' intitulé oublié d' un compte des naopes béotiens. In: Knoepfler, D. (Hg.), Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux. (Genève 1988), S. 263–294.

Knoepfler, D., De Delphes à Thermos: un témoignage épigraphique méconnu sur le trophée galate des Étoliens dans leur capitale (le traité Étolo-Béotien). CRAI 151 (2007), S. 1215–1253.

Knoepfler, D., Bulletin Epigraphique. BÉOTIE – EUBÉE. REG 122 (2009), S. 443–477.

Korres, M., Από τον Σταυρό στην αρχαία Αγορά. Horos 10 – 12 (1992–1998), S. 83–104.

Krentz, P., The Oath of Marathon, not Plataia? Hesperia 76 (2007), S. 731–742.

Krieter-Spiro, M., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band III. 3. Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin 2009).

Krieter-Spiro, M., Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band X. Vierzehnter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar (Berlin/Boston 2015).

Krumeich, R., Vom Krieger zum Konsul: zwei frühklassische Weihgeschenke auf der Akropolis von Athen und ihre Weiterverwendung in der frühen Kaiserzeit. In: Pilz, O., Vonderstein, M. (Hgg.), Keraunia. Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike [Beiträge zur Altertumskunde 298] (Berlin/Boston 2011), S. 87–104.

Kühr, A., Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen. [Hermes Einzelschriften 98] (Stuttgart 2006).

Kullmann, W., Poesie, Mythos und Realität im Schiffskatalog der Ilias. Hermes 137.1 (2009), S. 1–20.

Lambert, S. D., The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to Augustan period. In: Horster, M.; Klöckner, A. (Hgg.), Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 58] (Berlin/Boston 2012), S. 67–134.

Lambert, S. D., Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1-322/1 BC: Epigraphical Essays [Brill studies in Greek and Roman epigraphy 2] (Leiden/Boston 2012).

Langer, M., Amazonen als Einwanderinnen. Ursprung, Konstruktion und Dekonstruktion mythischer Verwandtschaft in Athen und Ephesos. In: Renger, A.-B.; Toral-Niehoff, I. (Hgg.): Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel. [Berlin Studies of the Ancient World 29] (Berlin 2015), S. 103–134.

Lardinois, A., Modern Paroemiology and the Use of Gnomai in Homer's Iliad. CPh 92.3 (1997), S.213–234.

Larson, J., Ancient Greek Cults. A Guide (New York 2007).

Latacz, J., Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios [Zetemata 66] (München 1977).

Lattimore, R., Themes in greek and latin epitaphs [Illinois studies in language and literature 28] (Urbana 1962).

Lauffer, S., Inschriften aus Boiotien. Chiron 6 (1976), S. 11–51.

Laumonier, A., Inscriptions de Carie. BCH 58 (1934), S. 291–380.

Lawton, C. L., Attic Document Reliefs: Art and Politics in Ancient Athens (Oxford 1995).

Linke, B., Antike Religion [Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 13] (München 2014).

Lisle, R., The Cults of Corinth (Baltimore 1955).

Lo Monaco, A., Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia [Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma Suppl. 17] (Rom 2009).

Lonis, R., Guerre et religion en Grèce à l' époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'ideologie de la victoire (Paris 1979).

Lonnoy, M.-G., Arès et Dionysos dans la tragédie grecque. Le rapprochement des contraires. REG 98 (1985), S. 65–71.

Lorenzo, K., The Metapoetics of Κόσμος and an Honoric Statue in IG XII 3 211 (2015). URL: http://www.academia.edu/3681419/The_Metapoetics_of_K%CF%8C%CF%83%CE%BC%CE%BF%CF%82_And_An_Honorific_Statue_in_IG_XII3_211 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021), S. 1 -24.

Louis, P., Les métaphores de Platon (Rennes 1945).

Luginbill, R. D., Tyrtaeus 12 West: Come join the Spartan Army. CQ 54.2 (2002), S. 405–414.

Lumpp, H.-M., Die Arniadas-Inschrift aus Korkyra: Homerisches im Epigramm – Epigrammatisches im Homer. Forschungen und Fortschritte 37 (1963), S. 212–215.

Luz Prieto, M., Ares en homero: función del dios de la guerra en la Ilíada y la Odisea [Classical and Byzantine monographs 35] (Amsterdam 1996).

Ma, J., "The Many Lives of Eugnotos of Akraiphia". In: Virgilio, B. (Hrsg.), Studi Ellenistici 16 (Pisa, 2005), S. 141-191;

Ma, J., Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World (Oxford 2013).

Mackil, E., Creating a common polity: Religion, economy, and politics in the making of the greek koinon. Hellenistic culture and society [Hellenistic culture and society 55] (London 2013).

Mallwitz, A., Olympia und seine Bauten (München 1972).

Mann, C., Militär und Kriegsführung in der Antike [Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 9] (München 2013).

Marcovich, M., Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration? Alexandro Turyn Septuagenario. CQ 22.1 (1972), S. 19–32.

Martínez Fernández, Á, Epigramas Helenísticos de Creta (Madrid 2006).

Martini, W., Zu den Epigrammen von Kroisos aus Anavyssos und Phrasikleia aus Merenda. In: La Rocca, E. et al. (Hgg.). Le due patrie acquisite. Studi di archilogia dedicati a Walter Trillmich [Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma. Suppl. 18] (Roma 2008), S. 269–276.

Mayor, A., The Amazones: lives and legends of warrior women across ancient world (Oxford 2014).

McAllister, M. H., The Temple of Ares at Athens: A Review of the Evidence. Hesperia 28.1 (1958), S. 1–64.

McCoy, M., Wounded heroes: Vulnerability as a virtue in ancient Greek literature and philosophy (Oxford 2013).

McInerney, J., The folds of Parnassos: Land and ethnicity in Ancient Phokis (Austin 1999).

Meier, M., Tyrtaios - Die Entstehung eines Bildes. A&A 49 (2003), S. 157–182.

Megaw, A. H. S., Archaeology in Greece, 1963–64. AR 10 (1964), S. 8.

Meritt, B. D., Greek Inscriptions: Praise of a Hierophantes. Hesperia 11 (1942), S. 293–298.

Meritt, B. D., Greek Inscriptions. Hesperia 16.3 (1947), S. 147–183.

Meritt, B. D., Mid-Third-Century Athenian Archons. Hesperia 50 (1981), S. 78–99.

Mezzadri, B., Autour d'Arès. Quelques aspects du dieu de la guerre et de son domaine en Grèce ancienne (Paris 1993).

Mikalson, J. D., Athenian popular religion (London 1983).

Mikalson, J. D., Religion in Hellenistic Athens [Hellenistic culture and society 29] (London 1998).

Mikalson, J. D., Gods and atheltic games. In: Palagia, O.; Spetsieri-Choremi, A. (Hgg.), The Panathenaic games: proceedings of an international conference held at the University of Athens, May 11–12 2004 (Oxford 2007), S. 33–40.

Millington, A. T., War and the Warrior: Functions of Ares in Literature and Cult (London 2013).

Moggi, M.; Osanna, M. et al., Pausania, Guida della Grecia. Libro VIII: L' Arcadia. (Milano 2003).

Moggi, M., Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas. In: Ostby, E. (Hg.), Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002. [Papers from the Norwegian Institute at Athens 8] (Athens 2005), S. 139–150.

Moretti, L., Iscrizione storiche ellenistiche II (Florenz 1976).

Morgan, C., Messenia. AR 54 (2008), S. 38– 41.

Morgan, C., Achaia. AR 55 (2009), S. 37–38.

Morgan, J., Women, Religion and the Home. In: Ogden, D. (Hg.), A companion to greek religion (Oxford 2010).

Morris, S.A., Hera & Ares: the making and breaking of the divine mother and son relationship in ancient Greece (Macquarie 2010).

Moulton, C., Similes in Homeric Poems. [Hypomnemata 49] (Göttingen 1977).

Moulton, C., Homeric Metaphor. CPh 74.4 (1979), S. 279–293.

Moutsopoulos, N. K.; Dēmētrokallēs, G., Geraki: hoi ekklēsies tou oikismou (Thessaloniki 1981).

Müller, C., A *koinon* after 146? Reflections on the Political and Institutional Situation of Boeotia in the Second Half of the Second Century BC. In: Papazarkadas, N. (Hg.), The epigraphy and history of Boeotia. New Finds, new Prospects (Leiden 2014), S. 119–146.

Müller, H. D., Ares: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der griechischen Religion (Braunschweig 1848).

Neal, T., Blood and Hunger in the Iliad. CP 101.1 (2006), S. 15–33.

Newton, R. M., Odysseus and Hephaestus in the "Odyssey". CJ 83.1 (1987), S.12–20.

Nicgorski, A., Interlaced Fingers and Knotted Limbs: The Hostile Posture of Quarrelsome Ares on the Parthenon Frieze. ΧΑΡΙΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr [Hesperia Suppl. 33] (Oxford 2004), S. 291–303.

Nicolaou, I., Cypriot inscribed stones 6 (Nicosia 1971).

Nielsen, T. H., A Survey of Dependant Poleis in Classical Arkadia. In: Hansen, M. H., Raaflaub, K. A. (Hgg.), More Studies in the Ancient Greek Polis [Historia Einzelschriften 162] (Stuttgart 1996), S. 63–105.

Nielsen, T. H., Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods [Hypomnemata 140] (Göttingen 2002).

Nielsen, T. H.; Roy, J., The Peloponnese. In: Raaflaub, K. A.; Van Wees, H. (Hgg.), A Companion to Archaic Greece (Malden 2009), S. 255–272.

Nilsson, M. P., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (Leipzig 1906 / ND Mailand 1975).

Nilsson, M., Geschichte der Griechischen Religion I (München 1967).

O'Brien, J., Homer's Savage Hera. CJ 86.2 (1990-1991), S. 105–125.

Obryk, M., Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 108] (Berlin 2012).

Odelberg, P., Sacra Corinthia, Siconyia, Phliasia (Uppsala 1896).

Ødegård, K., The Topography of Ancient Tegea: New Discoveries and Old Problems. In: Østby, E. (Hg.), Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7–10 May 2002 [Papers from the Norwegian Institute at Athens 8] (Athens 2005), S.209 – 224.

Osanna, M., Santuari e culti dell'Acaia antica (Napoli 1996).

Østby, E., The sanctuary of Athena Alea at Tegea: the topographical evidence. In: Østby, E. (Hg.), Tegea II Investigations in the Sanctuary of Athena Alea (Athens 2014), S. 11–26.

Otto, W. F., Kauf und Verkauf von Priestertümern bei den Griechen. Hermes 44.4 (1909), S. 584–599.

Otto, W. F., Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes (Bonn 1947[3]).

Page, D. L., Five hellenistic epitaphs in mixed metres. Wiener Studien 89 (1976), S. 165–176.

Parker, R., Athenian Religion: a history (Oxford 1996).

Parker, R., Artémis Ilithye et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse. In: Belayche, N. et al., Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l' Antiquité. [Recherches sur les Rhétoriques Religieuses 5] (Turnhout 2005), S. 219–226.

Parker, R., Polytheism and Society at Athens (Oxford 2005).

Pedersen, P., The city Wall of Halikarnassos. In: Bremen, R. van; Carbon, J.-M. (Hgg.), Hellenistic

Caria. Proceedings of the First International Conference of Hellenistic Caria – Oxford, 29 June – 2 July 2006 [Ausonius Editions 28] (Bordeaux 2010), S. 269–316.

Peek, W., Ein Seegefecht aus den Perserkriegen. Klio 32 (1939), S. 289–306.

Peek, W., Griechische Grabgedichte (Berlin 1960).

Peek, W., Kretische Vers-Inschriften II. ArchClass 29 (1977), S. 64–85.

Peek, W., Attische Versinschriften (Berlin 1980).

Peres, I., Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 157] (Tübingen 2003).

Piejko, F., The Treaty between Antiochus III. and Lysimachia: ca. 196 B.C. (With a Discussion of the Earlier Treaty with Philipp V.). Historia 37.2 (1988), S. 151 – 165.

Pierart, M., Deux notes sur l'itinéraire argien de Pausanias. BCH 106.1 (1982), S. 139–152.

Pirenne-Delforge, V., L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique [Kernos Suppl. 4] (Athen/Liège 1994).

Pirenne-Delforge, V., Retour à la source. Pausanias et la religion grecque [Mètis n. s. 14] (Liège 2008).

Pirenne-Delforge, V., Flourishing Aphrodite: An Overview. In: Pickup, S., Smith, A. C. (Hgg.), Brill's Companion to Aphrodite (Leides/Boston 2012), S. 3–16.

Pironti, G., Aphrodite dans le domaine d'Arès. Éléments pour un dialogue entre mythe et culte. Kernos 18 (2005), S. 167–184.

Pironti, G., Rethinking Aphrodite as a Goddess at work. In: Smith, A. C; Pickup, S. (Hgg.), Brill's Companion to Aphrodite (Leiden/Boston 2010), S. 113–132.

Pohl, H., Die römische Politik und die Piraterie im östlichen Mittelmeer vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr. [Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 42] (New York/Berlin 1993).

Pötscher, W., Ares. Gymnasium 66 (1959), S. 5–14.

Pötscher, W., Athene. Gymnasium 70 (1963) S. 394–418, 527–544.

Pötscher, W., Hera. Ein Strukturanalyse im Vergleich mit Athena (Darmstadt 1987).

Prestianni-Giallombardo, A. M., Tèménè Philippou a Philippi: ai prodromi del culto del sovrano. Ancient Macedonia VI (Thessaloniki 1999), S. 921 – 944.

Pretzler, M., Myth and history at Tegea: Local Tradition and Community Identity. In: Nielsen, T. H.; Roy. J. (Hgg.), Defining Ancient Arkadia: Symposium, April 1- 4, 1998 [Historisk-filosofiske Meddelelser 78] (Kopenhagen 1999), S. 89–129.

Pritchett, W. K., Epheboi of Oineis. [Hesperia Suppl. 8] (Princeton 1949).

Pritchett, W. K., The Greek State at War III (Berkeley 1979).

Pritchett, W. K., Pausanias Periegetes [Archaia Hellas. Monographs on ancient Greek history and archaeology 6] (Amsterdam 1998).

Psarras, S. E., Ναξιακά. Ἐπετηρίδα Ὁμοσπονδίας Ναξιακῶν Συλλόγων 61 (December 2006-February 2007), S. 41–56.

Quadrino, D., Note su un epigramma funerario di eta ellenistica da Sikinos (IG XII suppl. 183). In: Braidotti, C. et al. (Hgg.), οὐ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini, II, Roma 2009 [Epigraphica cicladica] (Roma 2010), S. 47–71.

Quinn, J. C., Herms, Kouroi and the political anatomy of Athens. G & R 54.1 (2007), S. 82–105.

Raeburn, D.; Thomas, O., The Agamemnon of Aeschylus. A commentary for Students (Oxford 2013).

Railsback, J. B., Mycenaean Theophoric Names (Austin 1997).

Rayet, O., Inscription métrique d'Astypalia. BCH 3 (1879), S. 483–484.

Reichert-Südbeck, P., Kulte von Korinth und Syrakus. Vergleich zwischen einer Metropolis und ihrer Apoikia (Dettelbach 2000).

Reynolds, J., Sculpture in Bronze. An Inscription from Aphrodisias. Aclass 49 (1997) 423–428.

Richardson, N., The Iliad: A Commentary VI: books 21–24 (Cambridge 1993).

Riemschneider, M., Der Gott im Fass. AAntHung 8 (1960), S. 7–34.

Rizakis, A. D., La politeia dans les cités de la confédération achéenne. Tyche 5 (1990), S. 109–134.

Robert, L., Études épigraphiques et philologiques [Bibliothèque de l' école des hautes études 272] (Paris 1938).

Robert, L., Un oracle à Syedra, les monnaies et le culte d' Arès. In: Robert, L. (Hg.), Documents de l' Asie mineure meriodionale (Paris 1966), S. 91–100.

Robinson, D. M.; Stevens, G.P.; Vanderpool, E., A inscribed Kouros base. In: Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear [Hesperia Suppl. 8] (Princeton 1949), S. 361–363 und 484.

Roesch, P., Etudes béotiennes (Paris 1982).

Roisman, H. M.; Luschnig, C. A. E., Euripides' Electra: a commentary (Oklahoma 2011).

Rosenberger, V., Religion in der Antike (Darmstadt 2012).

Rousset, D., Sacred Property and Public Property in the Greek City. JHS 133 (2013), S. 1–21.

Roy, J., Orchomenus and Clitor. CQ 22 (1972), S. 78–80.

Roy, J. et al., Megalopolis under the Roman Empire. In: Walker, S.; Cameron, A. (Hgg.), The Greek renaissance in the Roman empire. BICS Suppl. 55 (1989), S. 146–150.

Rüpke, J., Kult jenseits der Polisreligion. Polemiken und Perspektiven. JbAC 47 (2004), S. 5–15.

Rutherford, I., Canonizing the Pantheon: the Dodekatheon in Greek Religion and its Origins, in: Bremmer, J. N.; Erskine, A. (Hgg.), The gods of ancient Greece: identities and transformations [Edinburgh Leventis Studies 5], Edinburgh 2010, S. 45–54.

Rutherford, R., Homer [New Surveys in Classics 49] (2. erw. und über. Ausgabe, Oxford 2013).

Salvo, I., Romulus und Remus at Chios Revisited: A Re-examination of SEG XXX 1073. In: Papazarkadas, N.; Martzavou, P. (Hgg.), Epigraphical approaches to the postclassical polis: fourth century BC to second century AD (Oxford 2013), S. 125–138.

Scanlon, T. F., Ares and the Olympics, or Pelops and Polemos. In: Birgalias, N. et al. (Hgg.), War – Peace and panhellenic Games: in memory of Pierre Carlier (Athens 2013), S. 489–507.

Schäfer, M., Der Götterstreit in der Ilias [Beiträge zur Altertumskunde 15] (Stuttgart 1990).

Schäfer, T., Spolia et signa. Baupolitik und Reichskultur nach dem Parthererfolg des Augustus (Göttingen 1998).

Scharff, S., Eid und Außenpolitik. Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland [Historia Einzelschriften 216] (Stuttgart 2016).

Scheer, T. J., Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik [Zetamata 105] (München 2004).

Schilbach, J., Olympia, die Entwicklungsphasen des Stadions. In: Coulson, W.; Kyrieleis, H. (Hgg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games. 5–9 September 1988 (Athen 1992), S. 33–37.

Schmal, S., Ares und Aphrodite: Kämpfende Frauen in der antiken Ethnographie und Geschichtsschreibung. In: Hartmann, E. et al. (Hgg.), Geschlechterdefinition und Geschlechtergrenzen in der Antike (Stuttgart 2007), S. 99–116.

Schmalz, G. C. R., Augustan and Julian-Claudian Athens. A New Epigraphy and Prosopography (Leiden/Boston 2009).

Schmitt, R., Marginalia Irano-Graeca. Die Sprache 24 (1978), S. 47–51.

Schulz, R., Athen und Sparta (Darmstadt 2003).

Schnurr, C., Die Alte Agora Athens. ZPE 105 (1995), S. 131–138.

Schwabl, H., Vom Wandel des Gottesbildes im alten Griechenland. Wiener Studien 95 (1985), S. 41–61.Schwabl, H., Vom Wandel des Gottesbildes im alten Griechenland. Wiener Studien 95 (1985), S. 41–61.

Schweigert, E., Greek Inscriptions (1–13). Hesperia 8.1 (1939), S. 1–47.

Schwertheimer, E., Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung. Teil I: Grabtexte [Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 18] (Bonn 1980).

Schwab, K. A., Parthenon East Metope 3. A new reconstruction for Ares and the opposing giants. In: Mattusch, C. C. (Hg.), Common Ground: archaeology, art, science and humanities: proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology, Boston, 23. - 26. August 2003 (Oxford 2006), S. 428–431.

Schwinge, E.-R., Tyrtaios Über seine Dichtung (Fr. 9 G.-P. = 12 W). Hermes 125.4 (1997), S. 387–395.

Séchan, L.; Lévêque, P., Les Grandes Divinités de la grèce (zweite erweiterte Auflage, Paris 1990).

Seiffert, A., Der sakrale Schutz von Grenzen im antiken Griechenland – Formen und Ikonographie (Freiburg 2006).

Sève, M., ≪Qu'est-ce qu'un dieu grec?≫. Bulletin de l'association Guillaume Budé *2* (2006), S. 133–146.

Sheedy, K. A., The origins of the second Nesiotic League and the Defense of Kythnos. Historia 45 (1996), S. 423–449.

Shipley, G., Lakedaimon. The Poleis. Geronthrai. In: Hansen, M. H.; Nielsen, T.H. (Hgg.), An Inventoy of Archaic and Classical Poleis. An Investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Dansih National Reearch Foundation (Oxford 2004), S. 581–582.

Shipley, G., Rez. Topography of Sparta. CR 53.1 (2003) 131–132.

Siewert, P., Der Eid von Plataia (München 1972).

Simms, R., The cult of Thracian Goddess Bendis in Athens and Attica. AncW 18 (1988), S. 59–76.

Simon, E., Ikonographie und Epigraphik. Zum Bauschmuck des Siphnierschatzhauses in Delphi. ZPE 57 (1984), S. 1–22.

Simon, E., Die Götter der Griechen (4. überarbeitete Auflage, München 1998).

Sinn, U., Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst (München 2004).

Skiades, A. D., ΕΠΙ ΤΥΜΒΩ. Ein Beitrag zur Interpretation der griechischen metrischen Grabinschriften. In: Pfohl, G. (Hg.), Inschriften der Griechen. Grab-, Weih- und Ehreninschriften (Darmstadt 1972), S. 59–84.

Sokolowski, F., Sur l'oracle de Claros destiné a la ville de Syédra. BCH 92.2 (1968), S. 519–522.

Sourvinou-Inwood, C., What is the Polis Religion? In: Murray, O.; Price, S. (Hgg.), The Greek City. From Homer to Alexander (Oxford 1990), S. 295–322.

Sourvinou-Inwood, C.; Parker, R. (Hg.), Athenian Myths and Festivales. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia (Oxford 2011).

Spawforth, A. J. S, The early reception of the imperial cult in Athens: problems and ambiguities. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), The romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] [Oxbow monographs 94] (Exeter 1997), S. 183–201.

Splitter, R., Die "Kypseloslade" in Olympia. Form, Funktion und Bildschmuck: eine archäologische Rekonstruktion. Mit einem Katalog der Sagenbilder in der korinthischen Vasenmalerei und einem Anhang zur Forschungsgeschichte (Mainz 2000).

Sponsel, C., Der Areskult in Metropolis (Ionien) [= Ausgezeichnete Abschlussarbeiten der Erlanger Geschichtswissenschaft 5] (Erlangen 2017).

Sporn, K., Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit [Studien zu antiken Heiligtümern 3] (Heidelberg 2002).

Stagakis, G., »Etes« in the Iliad. Historia 17.4 (1968), S. 385–399.

Steuernagel, D., Romanisierung und Hellenismós. Drei Fallstudien zur Gestaltung und Nutzung griechischer Tempel in den römischen Provinzen Achaia und Cyrenaica. JDAI 124 (2009). S. 279–346.

Stoll, H. W., Die ursprüngliche Bedeutung des Ares (Weilburg 1855).

Strutynski, U., Ares: A Reflex of the Indo-European War God? Arethusa 13.2 (1980), S. 217–231.

SymeonoglouSymeonoglou, S., The topography of Thebes from Bronze Age to modern Times (Princeton 1985)., S., The topography of Thebes from Bronze Age to modern Times (Princeton 1985).

Thiel, R., Chor und tragische Handlung im "Agamemnon" des Aischylos (Stuttgart/Mainz 1993).

Thommen, L., Einleitung: Überlegungen zum frühen Sparta. In: Luther, A. et al. (Hgg.), Das frühe Sparta (München 2006), S. 9–14.

Thompson, H. A., Wycherley, R. E., The Agora of Athens. The history, shape and uses of an ancient city center [The Athenian Agora 14] (Princeton 1972).

Thompson, H. A., The impact of Roman architects and architecture on Athens, 170 B.C.-A.D. 170. In: Macready, S.; Thompson, F. H. (Hgg.), Roman architecture in the Greek world (London 1987), S. 1–17.

Tiersch, C., Von den Gründen, eine Amazone zu besiegen – Bezähmung des gefahrvoll Weiblichen. In: Schubert, C.; Weiß, A. (Hgg.), Amazonen zwischen Griechen und Skythen (Berlin 2013), S. 111–135.

Touchais, G., Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1979. BCH 104.2 (1980), S. 581–688.

Tracy, S., The Date of the Athenian Archon Archaios. AJAH 9 (1984), S. 43–47.

Tracy, S. V., Athens and Macedon, Attic letter-cutters of 300 to 229 B.C. (London 2003).

Tremblay, J.-P., Ares dans le quotidien des Grecs a travers l'epigraphie (Montréal 2012) URL: http://hdl.handle.net/1866/8901 (zuletzt abgerufen am 05.01.2021).

Tsagalis, C. C., Inscribing Sorrow. Fourth-Century Attic Funerary Epigrams [Trends in classics: Suppl. 1] (Berlin 2008).

Tziaphalias, A., ΑΝΕΚΔΟΤΕΣ ΘΕΣΣΑΛΙΚΕΣ ΕΠΙΓΑΦΕΣ. Thessaliko ēmerologio 7 (1984), S. 193–236.

Van Wees, H., "The Oath of the Sworn Bands": the Acharnae Stela, the Oath of Plataea and Archaic Spartan Warfare. In: Luther, A. et ak. (Hgg.), Das frühe Sparta (Stuttgart 2006), S. 125–164.

Vermeule, C. C., From Halicarnassus to Alexandria in the hellenistic age: The Ares of Halicarnassus by Leochares. In: Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani. A cura di Nicola Bonacasa e Antonino di Vita III [Studi e materiali. Ist. di archeologia, Univ. di Palermo. 4-6.] (Rom 1984), S. 783–788.

Vernant, J.-P., Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. L'Homme 3.3 (1963), S. 12–50.

Vernant, J.-P., Problèmes de la guerre en Grèce ancienne (Mouton 1968).

Vernant, J.-P., Mythos und Religion im alten Griechenland (Frankfurt a. M. 1995).

Versnel, H. S., Coping with the Gods. Wayward readings in Greek Theology [Religions in the Graeco-Roman World 173] (Leiden/Boston 2011).Versnel, H. S., Coping with the Gods. Wayward readings in Greek Theology [Religions in the Graeco-Roman World 173] (Leiden/Boston 2011).

Vian, F., La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique (Paris 1952).

VianVernant, J.-P., Problèmes de la guerre en Grèce ancienne (Mouton 1968)., F., Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes (Paris 1963).

Vollgrafff, W., Fouilles d'Argos. BCH 31 (1907), S. 139–184.

Vollgrafff, W., Inscriptions d'Argos (Traité entre Knosos et Tylissos). BCH 37 (1913), S. 279–308.

Vollgrafff, W., Le décret d' Argos relatif à un pacte entre Knossos et Tylissos (Amsterdam 1948).

Vollmer, D., Symploke. Das Übergreifen der römischen Expansion auf den griechischen Osten. Untersuchungen zur römischen Aussenpolitik am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. [Hermes. Einzelschriften 54] (Stuttgart 1990).

Wagman, R. S, The cave of the Nymphs at Pharsalus.Studies on a Thessalian Country Shrine [Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 6] (Boston 2015).

Walker, S., Athens under Augustus. In: Hoff, M. C.; Rotroff, S. I. (Hgg.), The Romanization of Athens: proceedings of an international conference held at Lincoln, Nebraska [April 1996] [Oxbow monographs 94] (Exeter 1997), S. 67–80.

Wathelet, P., Arès chez Homère ou le dieu mal aimé. LEC 60 (1992), S. 113–128.

Welcker, F. G., Griechische Götterlehre I (Göttingen 1857).

West, M. L., The east face of Helicon. West asiatic elements in Greek poetry and myth (Oxford 1997).

Wide, S., Lakonische Kulte (Leipzig 1893).

Willets, R. F., Cretan Cults and Festivals (London 1962).

Welles, C. B., Gallic Mercenaries in the Chremonidean War. Klio 52 (1970), S. 477–490.

Welwei, K.-W., Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis (Darmstadt 1992).

Welwei, K.-W., Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Beginn des Hellenismus (Paderborn 2011).

Whitley, J., Archeology in Greece 2004 – 2005. AR 51 (2005), S. 1–118.

Whitley, J. et al., Archaelogy in Greece 2005 – 2006. AR 52 (2006), S. 40.

Whittaker, H., Some reflections on the temple of the goddess Roma and Augustus on the Acropolis at Athens. In: Ostenfeld, E. N. et al. (Hgg.), Greek Romans and Roman Greeks. Studies in cultural interaction (Aarhus 2002), S. 25–39.

Williams, D., Sophilos in the British Museum. GMusJ 1 (1983), S. 9–34.

Winnington-Ingram, R. P., Sophocles: An Interpretation (Cambridge 1998[4]).

Witschel, C., Der Kaiser und die Inschriften. In: Winterling, A. (Hg.), Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer neuen römischen Kaisergeschichte. 31 v. Chr. - 192 n. Chr. [Schriften des Historischen Kollegs 75] (München 2011), S. 45–112.

Woolf, G., Becoming Roman, staying Greek. Culture, identity and the civilizing process in the Roman East. PCPhS 40 (1994), S. 127–128.

Wolkow, B. M., The mind of a bitch: Pandora's Motive and Intent in the Erga. Hermes 135.3 (2007), S. 247–262.

Wypustek, A., Images of eternal beauty in funerary verse inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman periods [Mnemosyne Suppl. 352] (Boston/Leiden 2013).

Zimmermann, B., Homer in der griechischen Literatur der Antike. In: Rengakos, A; Zimmermann, B. (Hgg.), Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011), S. 293–307.

Zellner, H. M., Sappho's Proof that Death is an Evil. GRBS 46 (2006), S. 333–337.

Zoumbaki, S. B., Παρατηρήζεις στὴ Ρωμαική κοινώνια τῆς Ἐρμιόνης. Archaiognosia 9 (1995/1996), S. 116–117.