

Die Legitimität des delphischen Orakels¹

Kai Trampedach

1. Was heißt hier ‚Delphi‘?

Im Rahmen der griechischen Geschichte wird das Wort ‚Delphi‘ allzu oft als Leerformel verwendet. Oswyn Murray schreibt beispielsweise in seiner immer noch lesenswerten Einführung in die Geschichte des archaischen Griechenland:

Delphi was wrong about Croesus' power to defeat Persia; thereafter she habitually counselled submission at a time when Greeks wanted to be encouraged to resist. It was perhaps this consistent betrayal of Greece which caused contemporary politicians to become more rationalist, and to manipulate the oracle to their own ends. By the close of the archaic period she had lost much of her political power, though not her religious influence over individuals.²

Einmal ganz abgesehen von der Beliebtheit solcher Behauptungen, auf die ich noch zurückkomme: Was heißt hier eigentlich ‚Delphi‘? Das bleibt bei Murray ebenso offen wie in zahllosen anderen Beiträgen der modernen Forschungsliteratur, die sich auf die Überlieferung über das Orakel von Delphi beziehen. So behauptet Michael Scott in seiner Monographie über Delphi von 2014: „Delphi was, without a doubt, a major player in the ancient world by the mid-sixth century BC.“³ Häufig werden in diesem Zusammenhang auch „die delphischen Priester“ oder „die delphische Priesterschaft“ bemüht. Werner Dahlheim formuliert diese Annahme besonders unverblümt: „Bei der Priesterschaft in Delphi fragte man regelmäßig an, wenn es galt, Ziel und Ausstattung eines Kolonistenzuges festzusetzen“; an anderer Stelle schreibt er: „Insbesondere die einflußreichen Priester des delphischen Apoll ließen jedermann wissen, daß Widerstand gegen die persische Großmacht sinnlos sei.“⁴ Doch ist die Annahme haltlos, denn nach dem übereinstimmenden Bericht sämtlicher Quellen wurde im Apollon-Heiligtum von Delphi der Gott

¹ Der folgende Beitrag beruht, streckenweise wörtlich, auf meinem Buch über die griechische Mantik und versucht, die darin unter der Überschrift „Medialität und Legitimität“ sowie „Übermittlung und Überlieferung“ angestellten Überlegungen (TRAMPEDACH, 2015, 179–257) für die hier gewählte Fragestellung fruchtbar zu machen.

² MURRAY, 1980, 231.

³ SCOTT, 2014, 89; vgl. dens., 75.82 f.

⁴ DAHLHEIM, 1992, 117. 162; vgl. dens., 58.

befragt, der wiederum durch den Mund der Pythia antwortete. Von einer „delphischen Priesterschaft“ ist in diesem Zusammenhang niemals die Rede.⁵ Kein einziger antiker Text legt auch nur nahe, dass irgendjemand anderes als die Pythia die Orakelantworten erteilte.⁶

Nun glauben moderne Altertumswissenschaftler – und hier möchte ich mich ausdrücklich einschließen – nicht an Apollon; sie müssen die Orakel anders denn als göttliche Offenbarungen erklären. Von einer ‚delphischen Politik‘ ließe sich trotzdem nur dann reden, wenn die Verlautbarungen Apollons zu bestimmten Gegenständen (wie Koloniegründungen, Fragen der Herrschaft und inneren Ordnung von Poleis oder den Beziehungen zu den Persern) einem konsistenten politischen Kalkül folgten. Irad Malkin gehört zu den relativ wenigen Autoren, die *nolens volens* anerkennen, dass ein solches Kalkül nicht einfach gedankenlos unterstellt werden darf. Gleichwohl kann man seinen Umgang mit dem Problem bestenfalls als ‚rhetorisch‘ bezeichnen, wie die folgende Reihe von Fragen zeigt, mit denen er seinen 1989 erschienenen Aufsatz ‚Delphoi and the Foundation of Social Order in Archaic Greece‘ einleitet:

[...] how should the modern historian of the archaic period evaluate the policy or politics of the Delphic oracle? Was there a ‚policy‘ at all? Was it, in our terms, ‚opportunistic‘, ‚conservative‘, or ‚progressive‘? In other words: did Delphoi simply react to situations ad hoc trying to get the most benefit out of them? Or was it consistently trying to restrain and recommend adherence to old ways, advising against reform or even revolution? Or, conversely, did Delphoi consistently encourage change and innovation, supporting the agents of the new social order?

Zwei Seiten weiter ermahnt sich Malkin noch einmal zur Vorsicht:

[...] our own ideas about what precisely ‚Delphoi‘ was are too vague and this vagueness must limit the depth of our inquiry. It was probably not the Pythia but the ‚Men of Delphoi‘ who directed its policy. However, while we cannot be certain about the personalities at the oracle and their manner of making decisions on policy, we do know how Delphoi communicated or acted in numerous cases.⁷

Eine bestimmte Politik Apollons haben freilich, wie gegen Malkin eingewandt werden muss, weder Zeitgenossen noch spätere antike Berichterstatter wahrgenommen. Außerdem dürfte – selbst abgesehen von der Glaubwürdig-

⁵ ROUX, 1971, 55 f., weist darauf hin, dass „die Priester des Apollon in der gesamten Literatur bis zu den Schriften des Plutarch nicht ein einziges Mal erwähnt werden“. Im Übrigen scheinen sich hinter der Rede von der delphischen Priesterschaft häufig anachronistische Vorstellungen zu verbergen; vgl. JACQUEMIN, 1995, 30: „Le clergé delphique“ est d’ailleurs une expression chère à tous ces travaux, quoiqu’elle soit déjà en soi peu heureuse, puisqu’il n’existe pas à Delphes de clercs séparés des laïcs par une consécration. Les prêtres y sont en effet des notables comme les autres.“

⁶ MAURIZIO, 1995, bes. 69–72; MAURIZIO 1997, 314.

⁷ MALKIN, 1989, 129. 131.

keit der Überlieferung und ihrer Bewertung – die Zahl der überlieferten Fälle angesichts der Länge des in Rede stehenden Zeitraums bei weitem nicht ausreichen, um, wie es Malkin versucht, ‚Delphi‘ auf den Feldern von innerstädtischer Reform, Kolonisation und Tyrannis eine konsistente Haltung zuzuschreiben.⁸

Während Malkin von dem Vorgang der eigentlichen Orakelerteilung vollkommen absehen zu dürfen glaubt, berücksichtigt Anne Jacquemin, den Quellen entsprechend, die zentrale Rolle der Pythia. Doch statt Sprachrohr Apollons zu sein, sei die Pythia, so Jacquemin, Sprachrohr von häufig einander bekämpfenden Honoratiorenparteien in Delphi gewesen. Die Pythia

semble bien avoir été au cœur d'intrigues politiques et avoir été soumise à l'influence des puissants de la cité. [...] Il faut donc admettre que la Pythie donnait caution divine à des décisions humaines et que les circonstances seules faisaient que certaines approbations paraissaient moins apolliniennes que d'autres. Au gré des humeurs des notables delphiques, elle a médisé, laconisé, atticisé, béotisé, philippisé, étolisé. Sauf cas exceptionnels, on ne lui en a pas tenu rigueur.⁹

Für die erstaunliche Feststellung, mit der Jacquemin ihre Ausführungen beendet, gibt sie keine Erklärung. Warum nahmen die Griechen der Pythia ihre angebliche Parteilichkeit nicht übel? Warum wären sie und die anderen Klienten des Orakels so einfältig gewesen, um unter Einsatz von viel Geld und Zeit in Delphi Göttersprüche einzuholen, die in Wirklichkeit von delphischen Priestern oder Honoratioren, noch dazu womöglich aus eigennützigen Motiven, verfasst wurden?

Auf diese Fragen gibt es keine befriedigende Antwort. Die Annahmen von Murray, Scott, Dahlheim, Malkin, Jacquemin und all den anderen Anhängern einer ‚delphischen Politik‘ überzeugen deswegen nicht, weil sie, zugespitzt formuliert, aus den Delphern – wie immer sie jeweils diese Gruppe fassen, ob als Notabeln oder Priester oder schlicht als Bürger – Betrüger und aus den Griechen und den anderen Klienten des Orakels Dummköpfe machen. Dass Betrug auch in Delphi vorkam, ist bekannt und wurde bereits von Zeitgenossen wahrgenommen und skandalisiert.¹⁰ Die bekannten Fälle wurde von allen

⁸ PARKE/WORMELL, 1956 I, 40, die in der Geschichte Delphis ebenfalls ausreichende Spuren einer konsistenten Politik finden wollen, halten Delphi dabei für „a generally conservative force“ (PARKE/WORMELL, 1956 I, 114). Dagegen glaubt MALKIN eine ‚progressive‘ Ausrichtung ‚Delphis‘ erkennen zu können (1989, 152: „consistency of the support for change“). Dass das Orakel wichtige (politische, soziale und kultische) Veränderungen sanktionierte, verweist keineswegs zwingend auf eine bewusst kalkulierende Politik, sondern entspricht einer generellen Funktion des Orakels und ergibt sich einfach aus dem Überlieferungsinteresse der Quellen; vgl. OSBORNE, 1996, 205.

⁹ JACQUEMIN, 1995, 36.

¹⁰ Für die Zeit vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. verzeichnen die Quellen vier tatsächliche, angebliche oder vergebliche Bestechungsfälle: 1. durch die Alkmeoniden (Hdt., V 63,1; 90,1, VI 123,2); 2. durch den Spartanerkönig Kleomenes (Hdt., VI 66,2–3); 3.

Beteiligten demnach gerade als Ausnahmen angesehen, welche die Legitimität der Orakelkonsultation als solcher nicht beschädigten. Die – in Aussagen moderner Sekundärliteratur über das delphische Orakel meist implizite – Betrugsthese setzt dagegen voraus, dass der Betrug einer kleinen Gruppe von Betrügern wie delphischen Priestern oder mächtigen Bürgern Delphis gleichsam ‚in Fleisch und Blut‘ übergegangen war, während der Rest der Welt davon jahrhundertlang nichts bemerkt hätte. Diese Vorstellung ist nicht nur gruppenpsychologisch – mit Blick auf die delphische Priester- oder Bürgerschaft – unwahrscheinlich, sondern auch hinsichtlich der Rezipienten absurd, denn da die Griechen bekanntlich an allen Ecken und Enden Betrug witterten und eine beträchtliche institutionelle Kreativität entwickelten, um Verfahren gegen Manipulationen abzusichern, wäre ihnen ein systematischer Betrug in Delphi zweifellos irgendwann aufgefallen. Dementsprechend ist vor der Zeit der späten römischen Republik keine einzige Quellenäußerung bekannt, die die Legitimität des Orakels von Delphi grundsätzlich bezweifeln würde.¹¹

Dieser Befund lässt die Rede von einer delphischen Politik als Phantom erscheinen, dem ich zunächst eine emische Perspektive entgegensetzen möchte: „Niemals“, so lässt Cicero seinen Bruder Quintus in *De divinatione* die Glaubwürdigkeit des delphischen Orakels verteidigen, „wäre jenes Orakel in Delphi so beansprucht und so angesehen gewesen, niemals vollgestopft mit so vielen Gaben von Völkern und Königen aller Länder, wenn nicht jede Generation die Wahrheit jener Orakel erfahren hätte.“¹² Diese Aussage, die mir unabweisbar erscheint, evoziert die Fragen: Wie lässt sich das von (Quintus) Cicero angeführte Argument verstehen? Von welchen Bedingungen hängt die Selbstverständlichkeit des Legitimitätsglaubens ab, den die Griechen der archaischen und klassischen Zeit dem Orakel von Delphi entgegenbrachten? Aus welchen Elementen setzt sich die Glaubwürdigkeit des Orakels zusammen?

Um Antworten zu finden, werde ich folgende Themenfelder in den Blick nehmen: die Konsultation (2), das Medium (3) und die Botschaft (4). Auf die Ergebnisse dieser Untersuchungen aufbauend, werde ich versuchen, die Mechanismen der Überlieferung zu erklären (5), um schließlich von einem eti-

durch den exilierten Spartanerkönig Pleistoanax (Thuc., V 16,2); 4. durch den Spartaner Lysander (Diod., XIV 13,2–4; Plut., *Lys.* 25,3). Vgl. PRICE, 1985, 142 f.; MAURIZIO, 1995, 72.

¹¹ Cic., *Div.* II 115–118 ist der früheste überlieferte Text, der die Glaubwürdigkeit des Orakels von Delphi grundsätzlich in Frage stellt. Vorläufer dieser Haltung sind in hellenistischen Philosophenschulen, vor allem unter Epikureern und Skeptikern, anzunehmen.

¹² Cic., *Div.* I 37 (übers. v. Ch. Schäublin): *numquam illud oraculum Delphis tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum, nisi omnis aetas oraculorum illorum veritatem esset experta.*

schen Standpunkt aus die Bedeutung und Funktion des Orakels in der griechischen Politik besser einschätzen zu können (6).¹³

Ohne nähere Untersuchung setze ich zweierlei voraus, nämlich: 1. die mantische Prämisse, dass nach dem Selbstverständnis der Beteiligten eine Kommunikation zwischen Göttern und Menschen grundsätzlich möglich ist und regelmäßig stattfindet, und 2. die delphische Prämisse, dass das Apollon-Heiligtum in Delphi ein bevorzugter Ort für eine solche Kommunikation ist. Die Mantik als solche – mithin den Glauben von Menschen in verschiedenen kulturellen Kontexten, dass ihnen Götter symbolisch und sprachlich gefasste Botschaften übermitteln – und die Frühgeschichte des Orakels von Delphi – wie es dazu kam, dass ihm diese überragende Bedeutung zugemessen wurde – werde ich also nicht thematisieren.

2. Die Konsultation

Über den genauen Ablauf einer Orakelkonsultation in Delphi gibt es leider keine zeitgenössischen Beschreibungen. Dafür könnte es zwei Gründe geben: Entweder besaßen die Griechen der klassischen Zeit eine selbstverständliche Kenntnis von Funktionsweise und Methoden des Orakels, die unseren Quellenautoren umständliche Ausführungen zu diesem Thema überflüssig erscheinen ließen. Oder es hinderte sie eine religiöse Scheu oder fromme Zurückhaltung, die mit einer Orakelkonsultation verbundenen Rituale auszubuchstabieren. Wie dem auch sei: Die Überlieferung vermittelt jedenfalls nur indirekte und beiläufige Informationen, die stets mit spezifischen Fällen der Orakelbefragung verbunden sind. Dabei bietet Herodot mit Abstand das reichhaltigste Material.¹⁴ Aber auch Herodot beschreibt nur außergewöhnliche Vorgänge genauer und erwähnt die gewöhnlichen Umstände einer Konsultation allenfalls mit der Formel τὰ νομιζόμενα. Was in der Natur der Sache liegt, bestätigt diese Formel, dass nämlich die Befragung des delphischen Orakels einem regulären Verfahren folgte, dass also auch in diesem Fall ‚Legitimität durch Verfahren‘ erzeugt wurde.¹⁵

Tatsächlich stand der Gott in Delphi stets nur zu bestimmten Zeiten für eine Befragung zur Verfügung. In der spätarchaischen und klassischen Epoche ruhte der Orakelbetrieb vermutlich während der drei Wintermonate. In der übrigen Zeit konnte der Gott normalerweise einmal im Monat befragt werden,

¹³ Das Wort „Orakel“ verstehe ich hier gemäß seiner ursprünglichen doppelten Wortbedeutung, wonach *oraculum* ebenso wie seine griechischen Pendanten χρηστήριον und μαντεῖον sowohl den Orakelspruch als auch die Orakelstätte bezeichnen.

¹⁴ Vgl. COMPTON, 1994; PRICE, 1985, 131–141.

¹⁵ Daher erregen außergewöhnliche Abweichungen von der Regel bei unseren Quellenautoren besondere Aufmerksamkeit: vgl. z.B. Hdt., VII 140,1–2; Plut., *Def. or.* 51, 438b.

wahrscheinlich am siebten Tag jedes Monats (dem Geburtstag Apollons) und bei einer großen Besucherzahl auch am nächsten und ggf. am übernächsten Tag.¹⁶ An solchen Tagen brachten die Delpher als Betreiber des Heiligtums Apollon ein gemeinsames Tieropfer (die *πρόθυσις*) im Namen aller Befrager dar. Das Gelingen dieses Befragungsofers war, wie insbesondere Plutarch am Beispiel einer gescheiterten *πρόθυσις* klarmacht, für eine erfolgreiche Konsultation von allergrößter Bedeutung. Dabei waren die Anforderungen an ein Gelingen höher als bei anderen Opfern.¹⁷ Vor der eigentlichen Befragung musste also geklärt werden, ob der Gott zur Kommunikation mittels der Pythia überhaupt bereit war. War dies, wie gewöhnlich, der Fall, betraten die Fragesteller in Begleitung eines delphischen *proxenos* und eines Kultfunktionärs (*prophetes*), nach einer festgelegten Reihenfolge, die in Delphi durch gewisse Vorrechte (*promanteia*) und das Los bestimmt wurde, den Tempel. Unmittelbar vor dem Betreten des Tempels wurde die Gebühr – der *pelanos*, ein Opferkuchen, der einen festgesetzten Preis kostete – von den Fragestellern auf dem Altar geopfert. Damit nicht genug, mussten sie im Tempel vor dem Hinabsteigen zur Pythia ins Adyton einen Teil eines Opfertieres oder ein ganzes Opfertier auf den heiligen Tisch legen. Diese Gaben dienten natürlich auch (und *de facto* vor allem) dem Unterhalt des Heiligtums und seiner Betreiber, waren aber zugleich an den Gott, von dem man eine günstige Antwort erhoffte, adressiert. Danach stiegen die Fragesteller in das Adyton des Tempels hinunter und setzten sich nieder. Die Pythia saß dort bereits auf ihrem Dreifuß. Der Konsultant stellte nun seine Frage, und die Pythia antwortete.

Der Vorbereitung und Einstimmung auf die eigentliche Befragung dienten vor allem die Opfer. Mit der *πρόθυσις* wollten die Delpher an einem Befragungstag die Bereitschaft Apollons erwirken, mittels der Pythia auf die Anliegen der Klienten einzugehen. Weitere Opfer, die sich unter Umständen auch an Athena Pronaia und andere in Delphi verehrte Gottheiten und Heroen richteten, vollzogen die Klienten vorher jeweils für sich, wie sich aus der Abgabe von Opferfleisch vor dem Betreten des Adyton ergibt. Solche Opfer hatten vielleicht eine Sühnefunktion und sollten die Konsultanten vor der Befragung des Gottes von etwaiger Schuld reinigen, denn der Erfolg einer Konsultation war nicht nur von Apollon und der Pythia abhängig, sondern auch, wie in Texten über das Orakel immer wieder betont wird, von der richtigen Einstellung der Konsultanten, denen insbesondere ethische und intellektuelle Fähigkeiten wie Ehrfurcht, Vorsicht und Klugheit zugutekamen. Außerdem sorgten die Befragungsrituale dafür, dass die Konsultanten mit wich-

¹⁶ Vgl., auch für das Folgende, AMANDRY, 1950, 81–114; ROUX, 1971, 71–87; BOWDEN, 2005, 17 f.; SUÁREZ DE LA TORRE, 2005, 18–21; SCOTT, 2014, 12–21.

¹⁷ Plut., *Def. or.* 435b–c.437a–b.

tigen Delphern in Kontakt kamen und sich institutionelle und persönliche Beziehungen anbahnen konnten.¹⁸

Die Fragen lassen sich, grob gesagt, in drei Gegenstandsbereiche einteilen: *res publicae*, *res domesticae* und *res divinae*. Beschränkungen im Hinblick auf Themen, die Struktur der Fragen oder die Art des Fragens gab es offenbar nicht, denn alternative Fragen: Sollen wir X oder Y tun? – oder einfache Fragen: Zu welchem Gott sollen wir beten, damit unser Unternehmen erfolgreich verläuft? – sind ebenso überliefert wie offenere Fragen: Was sollen wir tun, damit wir Erfolg haben? Wie können wir die feindliche Invasion überleben? Was muss ich tun, damit mir der ersehnte Stammhalter geboren wird?¹⁹ Die Offenheit des Fragehorizontes trug auch zur Legitimität bei, denn sie verwies auf die Allwissenheit Apollons (bzw. des Zeus, als dessen Sprachrohr und Interpret Apollon fungiert).²⁰

3. Das Medium

Die Quellen der klassischen Zeit beschreiben die mediale Funktion der Pythia in weitgehender Übereinstimmung. Demnach wurde die Pythia während der Befragung meistens als „Gott“ oder „Herr“ (*anax*) angesprochen, d.h. sie wurde in dem rituellen Rahmen nicht als autonome Person angesehen; der Konsultant adressierte seine Frage an Apollon, der wiederum meistens in der ersten Person antwortete und sich somit als Urheber des Orakels identifizierte. Dem allgemeinen Sprachgebrauch folgend wurden die Äußerungen der Pythia daher als unverfälschte, durch das Medium nicht kontaminierte Botschaften des Gottes betrachtet. Dementsprechend behauptet die Pythia in den *Eumeniden* des Aischylos, bei ihrem ersten überlieferten Auftreten in der griechischen Literatur, von sich selbst: $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu \eta\gamma\eta\tau\alpha\iota \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ (Aeschyl. *Eum.* 33) – in der Übertragung von Peter Stein zutreffend interpretiert: „Denn ich spreche aus, was der Gott in mir erregt.“ Ähnlich bestimmt Euripides in der Tragödie *Ion* das Verhältnis der Pythia zu Apollon: „Es thront auf dem heiligen Dreifuß die delphische Frau; sie verkündet den Griechen singend die Rufe, die Apollon ertönen läßt.“²¹ Eine ‚funktionierende‘ Pythia bleibt daher anonym; beim eigenen Namen wird sie in den Quellen fast nur im Zusammenhang mit Skandalen oder außergewöhnlichen Ereignis-

¹⁸ Diesen Aspekt der Konsultation betont insbesondere JACQUEMIN, 1995, 32 f., überzeugend.

¹⁹ Vgl. FONTENROSE, 1978, 438–442.

²⁰ *Hom. Hymn. Merc.* 468–472.533–540; *Hom. Hymn. Apoll.* 132; Aeschyl., *Eum.* 19; vgl. Hdt., VII 141,3.

²¹ Eur., *Ion* 91–93: $\theta\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \gamma\upsilon\nu\eta \tau\acute{\rho}\iota\pi\omicron\delta\alpha \zeta\acute{\alpha}\theta\epsilon\omicron\nu \Delta\epsilon\lambda\phi\acute{\iota}\varsigma, \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon\varsigma' \text{''}\text{Ἐλλησι βoάς, ὡς ἄν Ἀπόλλων κελαδήσῃ}.$

sen genannt.²² In Zeiten erhöhter Nachfrage konnten mehrere Pythien gleichzeitig im Einsatz sein: Plutarch berichtet, dass sich in der Glanzperiode des Orakels (im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.) zwei Pythien und eine Vertreterin die Aufgabe teilten.²³

Um ihre besondere Aufgabe in der Kommunikation zwischen dem Gott und den Menschen erfüllen zu können, mussten sich die Pythien, wie andere Orakelmedien auch, einer strengen Körperdisziplin unterwerfen. Dass sie (auf eine nicht mehr näher zu ermittelnde Art und Weise) aus der weiblichen Bürgerbevölkerung Delphis ausgewählt wurden, ist klar.²⁴ Weniger klar erscheinen Alter und Vorleben der ausgewählten Frauen.²⁵ In jedem Fall sollten sexuelle Enthaltsamkeit, strenge Abgeschlossenheit und zahlreiche Vorschriften, etwa hinsichtlich der Nahrung und der Kleidung, die rituelle Reinheit der Pythien gewährleisten. Sie wohnten getrennt von ihren Familien in einem eigenen Haus, offenbar im Inneren des Heiligtums.²⁶ Verschiedene Rituale bewirkten und veranschaulichten, dass die Pythia den Gott in sich aufnahm: „das Kauen von Lorbeerblättern, Trinken des heiligen Quellwassers, Berühren des Dreifußes und andere Mittel, unter denen in späterer Zeit die Dämpfe aus dem χάσμα genannt werden“.²⁷ In der Nacht vor einer gewöhnlichen Befragung musste die Pythia anscheinend auf einer Liege schlafen, die mit Lorbeerstreu ausgelegt war.²⁸ Ebenso wie der Lorbeer kein Rauschmittel im materiellen Sinne sein konnte, sondern als Symbol der göttlichen Inspiration (ἐπίπνοια) zu verstehen ist, hatte das in Delphi späterer Überlieferung zufolge angeblich aus der Erde quellende πνεῦμα keine physischen Auswirkungen, sondern veranschaulichte ein symbolisches wie psychologisches Geschehen, nämlich die Übertragung göttlicher Kraft von der Erde in einen

²² Hdt., VI 66,2–3 (Perialla); VII 140,1 (Aristonike); vgl. FAUTH, 1963, 518 f.

²³ Plut., *Def. or.* 8, 414b; vgl. PARKE/WORMELL, 1956, 35 f.

²⁴ Bei Eur., *Ion* 1323 sagt die Pythia von sich: πασῶν Δελφίδων ἐξάϊρετος, womit sowohl ein Wahl- als auch ein Losverfahren gemeint sein kann. Vgl. AMANDRY, 1950, 116; SUÁREZ DE LA TORRE, 2005, 30 f.; JOHNSTON, 2008, 40–44; vgl. ferner den Beitrag von Scheer im vorliegenden Band, oben S. 109–112.

²⁵ In hellenistischer und römischer Zeit, und vielleicht auch schon früher, war die Pythia nicht notwendigerweise eine unberührte Frau, aber in jedem Fall lebte sie enthaltsam und wurde mit den Symbolen der Jungfräulichkeit ausgestattet: PARKE/WORMELL, 1956, 35; FAUTH, 1963, 543 f. Vgl. im vorliegenden Band Scheer, oben S. 100–107.

²⁶ Nach Plut., *Def. or.* 51, 438c achten die delphischen Priester darauf, „dass der Leib der Pythia rein von geschlechtlichem Verkehr und ihr Leben vom Umgang mit Außenstehenden völlig unberührt bewahrt wird“.

²⁷ FEHRLE, 1910, 84; vgl. ROUX, 1971, 112–134. Alle genannten Mittel finden sich auch an anderen Orakelstätten; selbst für die Erdspalte gibt es im Trophonion bei Lebadeia und im Orakel von Klaros eine Parallele.

²⁸ Call., *Frg.* 194, 26 f. (Pfeiffer = Asper 154); vgl. ROUX, 1971, 117; JOHNSTON, 2008, 42 f.

Menschen.²⁹ Außerdem dienten Lorbeer und Pneuma als kathartische Elemente im mantischen Ritual wie auch der Trunk des heiligen Wassers und das Bad in der kastalischen Quelle. In diese Reihe gehört schließlich der Dreifuß, den die Pythia vor der Konsultation bestieg und auf dem sie ihre Inspiration empfing – als Symbol Apollons, als Ort, an dem sich die göttliche Kraft manifestierte, weshalb das Medium eine direkte körperliche Verbindung herstellte. Im psychologischen Sinne lassen sich die genannten Gegenstände und Handlungen als ‚Erweckungsmittel‘ charakterisieren, denn sie waren überaus geeignet, die Phantasie der Pythia auf ihrem Weg in die selbstinduzierte Ekstase zu stimulieren.³⁰

Mit der Ekstase nähern wir uns dem Kern der Sache, denn Lebenswandel und Rituale beschreiben zwar notwendige, aber noch keineswegs hinreichende Bedingungen der Legitimität eines Orakelmediums; ein besonderer Bewusstseinszustand muss hinzutreten, wenn ein Mensch glaubwürdig als Medium göttlicher Botschaften fungieren will. Einen Bewusstseinszustand dieser Art zeigte auch die Pythia während der Konsultation. In Platons *Phaidros* verwendet Sokrates den Begriff „Wahnsinn“ (μανία), um weibliche Medien bei der Orakelerteilung – außer der Prophetin in Delphi nennt er die Priesterinnen in Dodona und die Sibylle – zu charakterisieren;³¹ θεοφόρητος („von Gott getrieben“), ἔνθεος („gottvoll“), πλήρης θεοῦ („von Gott erfüllt“), ἐνθουσιαστικός („enthusiastisch“), ἐπίπνους („angehaucht“, „begeistert“), κάτοχος (im passiven Sinne „besessen“, „begeistert“) sind Attribute, mit denen der gleiche Sachverhalt in anderen Texten bezeichnet wird. Dem zeitgenössischen Verständnis gemäß stehen die Medien während der Orakelsitzung also unter der Einwirkung eines Gottes; für die Dauer der Einwirkung verlieren sie ihre menschliche Vernunft, ihre Persönlichkeit, ihre Individualität; die „Besessenheit“ oder der „Wahnsinn“ äußert sich freilich nicht durch extreme Verhaltensweisen und auffällige Körperbewegungen (wie Augenrollen oder unwillkürliche Zuckungen einzelner Glieder) oder eine durchgehend unverständliche Sprechweise (etwa Glossolie), sondern im Aussehen und in der Sprache, und zwar sowohl in der Art des Sprechens als auch in Form und Inhalt der Mitteilung. Die berühmte Trinkschale aus Vulci zeigt Themis in der Rolle der Pythia während der Befragung körperlich ruhig und in sich gekehrt; literarische Repräsentationen entsprechen diesem Bild.³² Ihr stimmlicher Ausdruck könnte, wie fiktive Analogien nahelegen, auffällig gewesen sein, dergestalt, dass sie mit ‚fremder‘, schallender Stimme die Worte des

²⁹ Zum πνεῦμα μαντικόν und zur ἐπίπνοια vgl. FEHRLE, 1910, 85–89; ROUX, 1971, 141–144. Vgl. im vorliegenden Band Engster, unten S. 479–504.

³⁰ Vgl. FLOWER, 2008b, 226; FAUTH, 1963, 525–527, hier 526: „Die Vorstellung der physischen ‚Gottesfülltheit‘ bildet einen bedeutenden seelischen Reizwert, der die Ekstase auszulösen vermag.“ Vgl. im vorliegenden Band Ustinova, oben S. 124–126.131.

³¹ Plat., *Phaedr.* 244a–b; vgl. Plat., *Tim.* 71e.

³² Vgl. MAURIZIO, 1995, 79.

Gottes hervorstieß.³³ Mehr als über die ‚*performance*‘ läßt sich über die Botschaft sagen.

4. Die Botschaft

4.1. *Versform*

Nicht wenige Forscher halten alle überlieferten Versorakel für Fälschungen.³⁴ Wenn man von der Wahrnehmung der Zeitgenossen ausgeht, trifft paradoxerweise beinahe das Gegenteil zu: Die Versform war ein Aspekt, der zur Glaubwürdigkeit von Orakelsprüchen jedweder Art und Herkunft wesentlich beitrug. Diese Aussage gilt verstärkt für Orakel, die wie in Delphi an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten Umständen (während einer Konsultation) entstanden. In der Ekstase sollten die griechischen Orakelmedien die Sprache der Götter sprechen. Diese Sprache musste sich von der gewöhnlichen Sprache der Menschen unterscheiden. Daher sprachen oder sangen die Medien ihre Botschaft meistens in Versen. Prosa-Antworten, vor allem zu Fragen des Kultes, kamen auch vor, waren aber bis weit ins 5. Jahrhundert hinein offenbar Ausnahmen. Die literarisch überlieferten Antworten in Prosa geben häufig nur Paraphrasen oder Zusammenfassungen, die die ursprüngliche Versform oft noch erkennen lassen.³⁵ Dass den Pythien im Laufe des 4. und 3. Jahrhunderts ‚die Sprache der Götter‘ abhanden kam, wurde von Zeitgenossen als Symptom des Niedergangs verstanden.³⁶

Noch in der römischen Kaiserzeit betrachtete der delphische Priester Plutarch die zu seiner Zeit ganz überwiegend in Prosa formulierten Orakel als schwerwiegendes Problem für das Ansehen von Delphi und rechtfertigte sie durch die Schrift ‚Warum die Pythia jetzt nicht mehr in Versen weissagt‘. Ungeachtet seiner eigenen Überlegungen brachte er damit die fortbestehende allgemeine Erwartung zum Ausdruck, dass ‚richtige‘ Orakel eigentlich in Versen verfasst sein mussten.³⁷ Seit alters her waren daher auch Orakelsprü-

³³ Analoge Figuren, die nach dem Muster der Pythia gestaltet wurden, sind vor allem die Sibylle (Heraklit DK 22 B 92) und Cassandra (Aeschyl., *Ag.* 1035–1330): vgl. MAURIZIO, 1995, 85 f.; TRAMPEDACH, 2015, 195–199.

³⁴ Z.B. AMANDRY, 1950, 167 f.; FONTENROSE, 1978; BOWDEN, 2005, 33–38; BONNECHERE, 2013; BEERDEN, 2013.

³⁵ Vgl. z.B. Hdt., IV 163,2–3; V 79,1; VI 34,2; VII 169,2; Thuc., V 16,2. Zwei berühmte Orakelparaphrasen Herodots erscheinen in der späteren Überlieferung in Versform: Hdt., I 53,1 bei Aristot., *Rhet.* III 5, 1407 a 38; Hdt., VII 178,1 bei Clem. Al., *Strom.* VI 3,29.

³⁶ Vgl. Theopomp (FGrHist 115), *Frg.* 336; Cic., *Div.* II 116; Strab., IX 3,5; Plut., *Pyth. or.* 19 f., 403e–404b.

³⁷ Plut., *Pyth. or.* 7, 397d; 17, 402b. In Delphi bemühte man sich in der Zeit nach Plutarch, diesen Erwartungen wieder unmittelbar gerecht zu werden, wie die Renaissance von Versantworten im 2. Jahrhundert n. Chr. verrät, die gleichzeitig mit den Erneuerungs-

che, die auf einen göttlichen Ursprung außerhalb der Orakelstätten zurückgeführt und in Büchern gesammelt wurden, grundsätzlich in Versen gehalten. Mehr noch als bei den an sich schon ehrwürdigen Orakelstätten trug in diesen Fällen die Versform dazu bei, den Botschaften Autorität zu vermitteln.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, waren griechische Orakel im Versmaß des daktylischen Hexameters abgefasst. Der Hexameter war nicht nur als ideales Mittel dichterischer Gestaltung und Übermittlung ‚göttlich‘, sondern stammte nach zeitgenössischer Vorstellung von Gott und galt als die Form, die Götter ihrer Sprache in der Kommunikation mit den Menschen gaben. Dementsprechend war nach einer vermutlich bis in die frühe Zeit zurückgehenden Vorstellung Apollon der Urheber des Hexameters. Naheliegender ist daher die Annahme späterer Autoren, dass die Sprache der Götter zum ersten Mal von der ersten Pythia zum klanglichen Ausdruck gebracht wurde. Diese Frau, die den Namen Phemonoë („die das göttliche Wort kennt“) erhielt und auch als Tochter Apollons galt, sang demnach den ersten Hexameter.³⁸ Die Dichter, die ihre Inspiration ebenfalls von den Göttern herleiteten, folgten sozusagen dem Legitimitätsmuster der Orakel.³⁹ Durch den Gebrauch des Hexameters bekundeten sie ihren Anspruch, eine göttliche Perspektive auf das menschliche Treiben einzunehmen; dadurch gewannen sie eine Position über dem Geschehen, die es ihnen erlaubte, mit ihren Geschichten zwischen Menschen und Göttern zu vermitteln und ruhmvolle, erinnerungswürdige Taten mit der erwünschten *désinvolture* zu besingen.

Durch Worthrhythmus, Versrhythmus und Sprachmelodie gab der Hexameter den Orakelbotschaften ein einheitliches Gepräge. Dazu traten spezifische Eigenheiten, bestimmte Formeln und Strukturen, um deren Erforschung sich vor allem Joseph Fontenrose verdient gemacht hat.⁴⁰ Besonders typisch waren Eröffnungsklauseln mit konditionaler Aussage („wenn ... dann“: ἄλλ’ ὀπότεν [...] καὶ τότε δή), mit einem warnenden Hinweis („beachte!“, „hüte Dich!“: φράζω, φράζω, φράζου), mit einer den Charakter der Botschaft vorweg-

versuchen des delphischen Heiligtums in der hadrianischen Epoche auftritt; vgl. FONTENROSE, 1978, 193–195. In die gleiche Richtung weisen die inschriftlich erhaltenen Ritualgesetze in metrischer Form: vgl. PETROVIĆ, 2006, 151–179, bes. 168: „The divine authority of the oracular sacred regulations has the metrical form as its vehicle and a distinct set of contextual characteristics.“

³⁸ Plut., *Pyth. or.* 17, 402d; Paus., X 5,7–9; Philostr., *Ap.* VI 10.11 (214.221 Kayser); Strab., IX 3,5; Plin., *Nat.* X 7; *Schol. Eur. Or.* 1094.

³⁹ Insbesondere FERNÁNDEZ DELGADO, 1985 und 1991, hat auf die unübersehbaren Spuren hingewiesen, die die Orakelsprache in der archaischen Dichtung hinterlassen hat; namentlich Hesiod, die homerischen Hymnen, Theognis, Tyrtaios, Heraklit, Parmenides, Empedokles und natürlich Pindar offenbaren deutliche Affinitäten zum Orakelstil. Schließlich erscheinen Hexameter auch in Tragödie und Komödie, um Orakel oder orakelhafte Redeweisen zu kennzeichnen.

⁴⁰ Vgl. FONTENROSE, 1978, 166–193.

nehmenden Begrüßung („o Elende!“, „o Glückliche!“: ὦ μέλαιοι, ὄλβιε, εὐδαίμων) oder mit einer Tatsachenfeststellung („es gibt“: ἔστι τις, εἰσίιν). Den konventionellen Charakter dieser Eröffnungsformeln enthüllte Aristophanes, der sie in seinen Komödien immer wieder parodiert.

Ebenso konventionell waren die sechs Strukturmerkmale, die Fontenrose für die griechische Orakeldichtung herausgearbeitet hat: 1. die Begrüßung des Fragestellers; 2. die Wiederholung der Frage; 3. die Versicherung der mantischen Autorität, häufig durch den Verweis auf den Gott als Orakelautor; 4. die Nennung einer unabdingbaren Voraussetzung, die gegebenenfalls die Umstände oder Anzeichen der Erfüllung anführte; 5. die eigentliche Botschaft, entweder als Weissagung oder als Anordnung, d.h. als Befehl, Empfehlung oder Verbot; 6. die Erklärung oder Verdeutlichung der Botschaft, die vor Ungehorsam warnte und gelegentlich aphoristisch oder gnomisch formuliert war. Diese Komponenten traten in beliebiger Reihenfolge, in allen möglichen Kombinationen und selten vollständig zusammen auf. Daher hatte die Orakeldichtung eine bestimmte und zugleich flexible Struktur, die sie von anderen Formen der Dichtung unterschied.

4.2. Spontaneität

Die Orakelkonsultation war, ebenso wie beispielsweise die Opferschau, eine Form der provozierten Mantik. Gleichwohl konnte bei einer Orakelbefragung auch Spontaneität eine gewisse Rolle spielen. Denn nach Ausweis relevanter Quellen agierten griechische Orakelmedien trotz des rituellen Rahmens gelegentlich spontan und gaben damit vor, einem unmittelbaren Impuls des Gottes zu folgen. So bewies die Pythia während der Konsultation zur Überraschung aller Beteiligten wiederholt ihre Spontaneität, und zwar auf folgende Weise:

- durch eine Verweigerung der Antwort;⁴¹
- durch eine Antwort, die der Frage zuvorkam;⁴²
- durch eine Antwort, die die Frage ignorierte und um die der Fragesteller nicht nachgesucht hatte;⁴³
- durch eine Antwort, die den Fragesteller gar nicht betraf, sondern einen Dritten, Abwesenden;⁴⁴
- durch einen ergänzenden Aufruf ohne Bezug zur Frage, der entweder an alle Griechen oder an die Fragesteller einer bestimmten Polis gerichtet war;⁴⁵

⁴¹ Hdt., I 19,3; vgl. Strab., IX 3,11 (aus Ephoros).

⁴² Hdt., I 65,2–3; V 92,2; VII 140,1; vgl. Plut., *Garr.* 20, 512e.

⁴³ Hdt., IV 150,3; IV 155,3; IX 33,2; vgl. Diod., VIII 17,1; Thuc., V 32,1; Isocr., *Or.* 6,17.

⁴⁴ Hdt., VI 19,2; VI 77,2.

⁴⁵ Hdt., IV 159,2–3; V 63,1–2; Thuc., V 16,2; Paus., V 21,5.

– durch die Annahme oder Verweigerung eines begrenzten Dialogs mit dem Fragesteller.⁴⁶

Diese Verhaltensweisen, die in den Texten häufig mit dem Adjektiv αὐτόματος und dem Verb αὐτοματίζειν charakterisiert wurden, mögen Ausnahmen gewesen sein, gehörten jedoch zum akzeptierten Bild der Pythia und wurden nicht nur von Herodot, sondern etwa auch von Thukydides, Isokrates und Diodor beschrieben; dass sie dem Publikum des Historikers plausibel erschienen sein müssen, zeigen auch mythische Konsultationen wie die des Ödipus.⁴⁷ Die Spontaneität steigerte unter Umständen die legitimatorische Bedeutung einer Orakelantwort und mag deshalb in einzelnen Fällen erfunden worden sein. Auf der anderen Seite lässt sich das Motiv nur erfinden, weil es mit verbreiteten Gottesvorstellungen übereinstimmt und den formalen Rahmen einer Orakelbefragung nicht sprengt.⁴⁸ Nach Plutarch antizipierte die Pythia manchmal auch durch eine spontane Äußerung die Frage des Konsultanten, „denn der Gott, dem sie dient“ – so sagt ein alter Vers, der an ein bei Herodot überliefertes Orakel erinnert – „verstehst den Stummen und hört den Schweigenden“.⁴⁹

Indem man den menschlichen Medien die Möglichkeit einer spontanen Antwort zuschrieb, betonte man die Unberechenbarkeit und Unkontrollierbarkeit der Botschaft – als zusätzliches Merkmal göttlicher Inspiration. Deshalb ist es kein Wunder, dass das Phänomen in den durch das Befragungsritual vorgegebenen Grenzen angeblich auch bei der mantischen Kommunikation an den Orakelstätten beobachtet wurde. Wie die sprachliche und semantische Gestalt und Struktur gehörte die Spontaneität zu denjenigen Eigenschaften, die dem Orakel von Delphi Glaubwürdigkeit verliehen.

4.3. Mehrdeutigkeit

Ebenso wie an der dichterischen Form haben nicht wenige Forscher an der Mehrdeutigkeit von überlieferten Orakeln Anstoß genommen.⁵⁰ Dagegen zieht das gleiche Argument wie im Fall der Verse: Wie ist zu erklären, dass

⁴⁶ Hdt., IV 150,3; IV 155,4.

⁴⁷ Soph., *OR* 788–793. Besonders prominent ist der Fall von Kyrene, in dem in der gesamten Überlieferung die Spontaneität, mit der die Pythia den Stadtgründer designierte, hervorgehoben wird: Pind., *P.* 4,60; Hdt., IV 150,3; IV 155,3; MEIGGS/LEWIS, 1969, no. 5, Z. 24; Call., *Frg.* 671 (Pfeiffer = 439 Asper).

⁴⁸ Und dies nicht nur in Delphi, denn Herodot beispielsweise schreibt ein spontanes Verhalten auch dem Orakelpriester von Didyma (I 159,3–4; vgl. Heracl. Pont., *Frg.* 50 Wehrli) und dem πρόμαντις des Apollon Ptoos in Boiotien (Hdt., VIII 135,2) zu. PARKE/WORMELL, 1956 I, 34 erklären die zitierten Fälle ohne stichhaltige Begründung zu „unhistoric instances“.

⁴⁹ Plut., *Garr.* 20, 512e; vgl. Hdt., I 47,3.

⁵⁰ Siehe oben Anm. 34.

in der griechischen Literatur von Homer bis Plutarch und Pausanias die Mehrdeutigkeit als ein Wesensmerkmal vieler Orakelantworten erscheint,⁵¹ wenn die Pythia (ebenso wie andere Orakelmedien) in Wirklichkeit nie mehrdeutige Botschaften ausgesprochen hat? Soll man Ambiguität und Obskürität als rein diskursive Phänomene ohne jeglichen Bezug zur mantischen Praxis der Griechen verstehen? Freilich: Anders als Zeichen müssen sprachliche Götterbotschaften nicht interpretationsbedürftig sein. Tatsächlich zeigen anthropologische Vergleiche, dass sie es in den meisten Fällen nicht sind. Die israelitischen und assyrischen Propheten beispielsweise sprechen meistens eine klare Sprache. Auch in Griechenland sind viele Orakelbotschaften, besonders zu kultischen und privaten Angelegenheiten, eindeutig. Allerdings sind dort eben auch viele Antworten mehrdeutig, so dass die Mehrdeutigkeit seit frühester Zeit als ein wichtiges Charakteristikum der Orakelsprache galt.

Heraklit und Theognis beschreiben die mantische Kommunikation in Delphi mit dem Verb σημαίνειν. Für Heraklit charakterisiert das σημαίνειν Botschaften, die in dem weiten Feld zwischen dem λέγειν und dem κρύπτειν liegen.⁵² Apollon deutet an, indem er sprachliche Zeichen gibt, d.h. Orakel, die wie Zeichen funktionieren und wie diese nach Deutung verlangen. Was Blitz und Donner für Zeus, das ist die Sprache der Pythia für Apollon. Auf bemerkenswert ähnliche Weise wird der mantische Vorgang in Delphi ungefähr zur gleichen Zeit im *Corpus Theognideum* beschrieben. Dort heißt es, dass der zum Heiligtum gesandte Mann auf der Hut sein muss, „wenn ihm die Priesterin des Gottes in Pytho weissagend die Gottesstimme aus dem prächtigen Adyton übermittelt“.⁵³ Dass Theognis dem σημαίνειν mit ὁμῆν ein Objekt gibt, dass er damit die Handlung der Pythia ausdrücklich als Sprachakt kennzeichnet, bedeutet keinen gravierenden Unterschied im Vergleich zu Heraklit; die Gottesstimme redet in Hexametern und bleibt für den Menschen zeichenhaft und interpretationsbedürftig.⁵⁴ Passenderweise führte Apollon daher den Beinamen Λοξίας, von λοξός – „krumm“, „schief“, „schräg“.⁵⁵

⁵¹ Zur Mehrdeutigkeit der Orakelsprache und ihrer Bedeutung: MARINATOS, 1981; MORGAN, 1990, 156–158; FLOWER, 1991, 65 f.; VOGT, 1998, bes. 37–41; GIULIANI, 2000; KINDT, 2016, bes. 159–164; FLOWER, 2008b, 233 f.

⁵² Heracl. (DK 22), B 93: ὁ ἀναξ οὐδὲ τὸ μαντεῖον ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

⁵³ Theogn., 805–808: τὸρνου καὶ στάθμης καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρὸν / εὐθύτερον χρῆ ἔμεν, Κύρνε, φυλασσόμενον, / ὥτινί κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσασ’ ἱέρεια / ὁμῆνι σημήνηνι πίονος ἐξ ἀδύτου.

⁵⁴ Auch Hdt., VI 123,2 und VII 142,2 benutzt das Verb (προ-)σημαίνειν, um die Kommunikation der Pythia zu charakterisieren.

⁵⁵ Cornutus, *Theol. Graec. Comp.* 32,7 (67,14 f. Lang); Plut., *Garr.* 17, 511b; Plut., *Pyth. or.* 25, 407a. Die Etymologie wird zwar erst bei späteren Autoren überliefert, ist aber so naheliegend, dass ihr Bewusstsein in früherer Zeit ohne weiteres vorausgesetzt werden kann.

Der Beinamen brachte zum Ausdruck, dass die *λοξότης* als Wesenseigenschaft Apollons angesehen und selbstverständlich hingenommen wurde. Die Schwierigkeiten, die Orakel dem menschlichen Verständnis bereiteten, bekräftigten ihre göttliche Herkunft. Der Gott spricht zwar griechisch, ist aber gleichwohl gelegentlich schwer verständlich.⁵⁶ Erst seit hellenistischer Zeit wurde Apollon für seine Dunkelheit kritisiert, und es dauerte bis in die Kaiserzeit, bevor er dafür in Schriften eines Lukian von Samosata oder Oinomaos von Gadara oder Diogenes von Oinoanda sogar der Lächerlichkeit preisgegeben wurde.⁵⁷

Wie sehr die Ambiguitätserwartung zur Glaubwürdigkeit der Orakel beitrug, zeigen nicht nur Fälle, in denen sich angeblich Vorhersagen auf überraschende Weise erfüllten, sondern auch eindeutige Sprüche, die von den Adressaten metaphorisiert, allegorisiert oder sonstwie verrätselt wurden. Für diese hermeneutische Einstellung präsentiert Platon mit Sokrates in der *Apolo-
logie* ein besonders eindrucksvolles Beispiel. Das delphische Orakel hatte Sokrates angeblich als weisesten Menschen bezeichnet und damit eine Aussage getroffen, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig ließ. Sokrates aber fragte sich vor den athenischen Geschworenen, welche Aufgabe ihm der Gott da wohl gestellt habe. Er selbst war es also, der das Orakel in ein Rätsel und eine Prüfung verwandelte und mit Hintersinn ausstattete. Mit diesem Manöver versuchte Sokrates, die vorausgesetzte Wahrheit des Orakels zu stabilisieren, denn im vordergründigen Sinne konnte es seiner Meinung nach nicht stimmen.⁵⁸ Dass seine Argumentation einem geläufigen oder doch zumindest bekannten Muster folgte, zeigen zahlreiche Fälle der Orakel- und Zeichen-
deutung, bei denen sich in der öffentlichen Debatte die *lectio difficilior* gegenüber der nächstliegenden Bedeutung durchsetzte.⁵⁹ Die zugrunde liegende hermeneutische Einstellung verstand Orakel grundsätzlich als Aufforderung zur Selbsterkenntnis und verlieh ihnen damit geradezu philosophische Dignität. Insofern trug auch die tatsächliche oder mögliche Mehrdeutigkeit der Sprüche zur Legitimität des Orakels bei.

⁵⁶ Vgl. Aeschyl., *Ag.* 1254 f.

⁵⁷ Vgl. Cic., *Div.* II 111; Plut., *Pyth. or.* 10, 398f–399a; Oinomaos von Gadara, *Frg.* 4, 32–35 (HAMMERSTAEDT, 1988, bes. 152 f.); siehe in diesem Band den Beitrag von Hammerstaedt, unten S. 421–429.

⁵⁸ Plat., *Apol.* 20e–23b; in seiner ersten Reaktion fragt sich Sokrates: „Was meint wohl der Gott, und was deutet er dunkel an?“ (21b: τί ποτε λέγει ὁ θεὸς καὶ τί ποτε αἰνίττεται.); vgl. ROBERTS, 1984, 122. Andere Fälle bespricht MAURIZIO, 2013b, 68–70.

⁵⁹ Vgl. MAURIZIO, 2013b, 73–75.

5. Die Überlieferung

Die meisten Orakel haben bis zu ihrer literarischen Fixierung einen langen Weg zurückgelegt. Die eigentliche Orakelkonsultation in Delphi erschöpfte sich, wie wir gesehen haben, in einer mündlichen Kommunikation: Auf die mündliche Frage der Konsultanten antwortete die Pythia mündlich. In Delphi gab es kein Archiv, in dem die Sprüche der Pythia dokumentiert wurden. Funktional betrachtet lag es nicht im Interesse der Delpher, Dokumente zu produzieren, die allenfalls zur Falsifikation des Orakels dienen konnten. Für die Fragesteller, die sich im System der griechischen Mantik bewegten und die Autorität des Orakels selbstverständlich anerkannten, erfüllten sich die Sprüche immer irgendwie, irgendwann, nicht selten auf überraschende Art und Weise.⁶⁰ Die Repräsentanten des Heiligtums brauchten daher die unvermeidliche ‚Erfüllung‘ nur abzuwarten und konnten darauf vertrauen, dass die Klienten davon erzählen und so unwillkürlich zum Ruhm des Orakels beitragen würden. Den Delphern musste eine Dokumentation der Orakelantworten daher überflüssig erscheinen. Aus ihrer Sicht war die mantische Kommunikation eben nicht mit der Erteilung des Spruches, sondern mit dessen Erfüllung beendet. Für die (mündliche oder schriftliche) Überlieferung war daher die *ex eventu*-Perspektive konstitutiv.

Erst als Bestandteil einer Geschichte wurden einzelne Antworten der Pythia in der Erinnerung aufgehoben. Daran hatte naturgemäß auch ‚Delphi‘ selbst einen Anteil, der m.E. jedoch in der Forschungsliteratur oft maßlos übertrieben wird. Bekanntlich gab es Fälle, in denen sich die delphischen Repräsentanten aus guten Gründen zur Apologie veranlasst sehen konnten. Einem Besucher des Heiligtums, der etwa die vielen prächtigen Weihgaben und Geschenke des lydischen Königs Kroisos bewunderte, musste erklärt werden, warum es mit dem König trotz seiner frommen Großzügigkeit kein gutes Ende genommen hatte. Solche Erklärungen in Form von Geschichten bekam offenbar auch der Besucher Herodot zu hören. Doch selbst in seinem lydischen Logos hat Herodot zweifellos auch Informationen anderer Herkunft verarbeitet.⁶¹ Die erstaunliche Tatsache, dass die Perser das Heiligtum von Delphi mit all seinen Schätzen verschont hatten, mochte ebenfalls einen gewissen Rechtfertigungsdruck ausgelöst haben. So erzählten die Delpher eine erbauliche Geschichte, die die Rettung Delphis mit dem unmittelbaren Ein-

⁶⁰ MAURIZIO, 2013b, 70, charakterisiert die hermeneutische Grundhaltung der Orakelrezipienten: „(...) all adhere to the same premise, namely that once spoken, an oracle is true. This belief or premise did not entail a slavish obedience to the divine word, but instead encouraged its opposite: namely interpretation.“

⁶¹ JACOBY, 1913, 420–423; FLOWER, 1991, bes. 70–73. 77.

greifen Apollons begründete.⁶² Andererseits zeigt aber gerade die persische Invasion Griechenlands, dass das delphische Orakel in der patriotischen Erinnerung der beteiligten Poleis von Anfang an einen hervorragenden Platz einnahm. Wie die Weihungen der siegreichen griechischen Städte jedermann vor Augen stellten,⁶³ stand Delphi nach den Schlachten der Jahre 480 und 479 auf dem Höhepunkt seines panhellenischen Ruhmes und konnte die Traditionsbildung getrost anderen überlassen.

Für die Überlieferung sorgten in der Regel vielmehr diejenigen, die die Mühen und Kosten einer Reise nach Delphi auf sich nahmen, um das Orakel zu befragen. Für sie lag, zumindest bei offiziellen Missionen, das Aufschreiben des Orakelspruchs nahe, und tatsächlich berichtet Herodot gelegentlich von einem solchen Vorgang.⁶⁴ Eine effektive Kontrolle der Gesandten wurde durch dieses Verfahren kaum erreicht; diese war eher dadurch gewährleistet, dass immer mehrere Gesandte zum Orakel geschickt wurden, die der Konsultation gemeinsam beiwohnten. Das Aufschreiben sollte vielmehr die präzise Übermittlung der Gottesbotschaft sichern.⁶⁵ Der genaue Wortlaut musste umso wichtiger erscheinen, je interpretationsbedürftiger ein Orakelspruch war, wie etwa das berühmte Beispiel der „hölzernen Mauern“ und der „göttlichen Salamis“ zeigt. Die Diskussion und geradezu philologische Interpretation solcher Formeln in der athenischen Volksversammlung setzt die Annahme voraus, dass die Orakel als authentische Gottesworte betrachtet wurden. Eine schriftliche Fassung dürfte daher bei offiziellen Orakelkonsultationen mit zunehmender Häufigkeit angefertigt worden sein, auch wenn es die Quellen aus Gründen der Ökonomie selten ausdrücklich vermerken. Nach ihrer Rückkehr verkündeten die Boten das Orakel dem intendierten Adressaten – ὡς δὲ ἀπελθόντες οἱ θεοπρόποι ἀπήγγελλον ἐς τὸν δῆμον, wie es in dem gerade zitierten athenischen Fall bei Herodot heißt.⁶⁶ Die schriftliche Fassung, die die Boten aus Delphi mitbrachten, diente dabei nur als Hilfsmittel für den endgültigen Sprechakt vor den eigentlichen Adressaten.⁶⁷ Aus diesem Grund

⁶² Hdt., VIII 36–39; vgl. TRAMPEDACH, 2019, 157–162. Vgl. ferner im vorliegenden Band Nesselrath, unten S. 372–374.

⁶³ Hdt. VII 132,2; VIII 121–122; IX 81,1; vgl. GAUER, 1968, bes. 127; JACQUEMIN, 1999, 250–254.

⁶⁴ Hdt., I 47,1; I 48,1; VII 142,1; VIII 133–135.

⁶⁵ Dass es auch bei mündlicher Übermittlung auf die Vergegenwärtigung des genauen Wortlauts ankommt, bezeugt im Hinblick auf delphische Orakel bereits Theogn., I 805–810: Im Fall von Hinzufügungen oder Auslassungen sei das Orakel kein Heilmittel, sondern stifte Verwirrung; vgl. LABARBE, 1994, bes. 227–230; RUTHERFORD, 2013, 93–95. 106–109.

⁶⁶ Hdt., VII 142,1.

⁶⁷ NAGY, 2003, 33, hat auf die Bedeutung der öffentlichen Verkündung für die Orakelkommunikation hingewiesen: „[...] the force of an oracular statement is not activated, the words do not become a completed speech-act, until they are performed before the audience for whom it was intended“.

haben Herodots athenische Boten das erste Orakel, das sie von der Pythia erhielten, gar nicht erst aufgeschrieben. Dieses Orakel bot ihrer Meinung nach nämlich keinen akzeptablen Ausweg aus der kritischen Situation an. Deshalb entschieden sie sich auf Rat des Delphers Timon, die Pythia ein zweites Mal, jetzt als Schutzflehende, um einen Spruch zu bitten; erst diesen zweiten Spruch, der ihnen, wie Herodot sagt, milder zu sein schien, schrieben sie auf, um ihn dem versammelten Volk von Athen zu verkünden und dadurch in Kraft zu setzen. Da Herodot *beide* Orakelsprüche vollständig in Versform zitiert, kann er seine Informationen nicht aus der schriftlichen Fassung der athenischen θεοπρόποι bezogen haben.

Nichts deutet in diesem wie in anderen Fällen des 6. und frühen 5. Jahrhunderts v. Chr. darauf hin, dass Antworten aus Delphi in schriftlicher Form offiziell aufbewahrt wurden.⁶⁸ Da die Verschriftlichung der Orakelantwort, die die Boten in Delphi nach der Konsultation eventuell vornahmen, ein bloßes Mittel zum Zweck gewesen ist, bestand nach der Verkündigung auch kein Grund zur Aufbewahrung.⁶⁹ Nach der Verkündigung waren Orakel nicht nur vielfältiger Deutung zugänglich, sondern im Zuge der mündlichen Überlieferung mit der Zeit auch gegen inhaltliche Veränderungen nicht gefeit. Natürlich ist dabei der Wortlaut eines Orakels häufig vom Ausgang des Ereignisses, auf das sich der Spruch bezog, beeinflusst worden. Schließlich verlangte die narrative Konvention in jedem Aggregatzustand nach der Erfüllung des Orakels. Ein Orakel, das sich nicht erfüllt hatte, wurde nicht erzählt.

Die delphischen Orakelsprüche waren integraler Bestandteil von Orakelgeschichten, die in den Gemeinden entstanden und konstruiert wurden, auf die sie sich bezogen, und nicht in Delphi.⁷⁰ Ein markantes Beispiel sind die delphischen Orakelsprüche, die Herodot zur Vor- und Frühgeschichte von Kyrene zitiert. Sie verraten Spuren dorischen Dialekts und können daher in dieser Form in Delphi kaum gesprochen worden sein.⁷¹ Dieser sprachliche Befund deutet darauf hin, dass selbst die eigentlichen Orakelsprüche und nicht nur die sie umgebenden Geschichten häufig aus der lokalen Tradition in die Geschichtsschreibung gewandert sind. Dies liegt auch deshalb nahe, weil die Sprüche ja meistens unmittelbar mit den Geschichten verbunden waren. Dabei begünstigte die gebundene Sprache der meisten Orakel ihre mündliche

⁶⁸ Kultvorschriften, die von Orakeln sanktioniert wurden, erscheinen seit der Mitte des 5. Jahrhunderts auf (vornehmlich attischen) Inschriften. Eine regelrechte Archivierung hat wohl frühestens mit dem Anfang des Archivwesens überhaupt eingesetzt, d.h. in Athen seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, in anderen Poleis wohl eher noch später: vgl. TRAMPEDACH, 2015, 443–447.

⁶⁹ Zumal auch die Kraft und die Wirksamkeit eines Orakels anders als bei Eiden, Verfluchungen oder Weihungen nicht von einer materiellen Dokumentation oder einem gegenständlichen Beleg abhängig waren: vgl. STEINER, 1994, 81 f.; THOMAS, 1992, 78–88.

⁷⁰ Vgl. MALKIN, 1987, 6 f.; GIANGIULIO, 2001; GIANGIULIO, 2010.

⁷¹ Hdt., IV 155,3; IV 157,2; IV 159,3; vgl. GIANGIULIO, 2001, 130.

Bewahrung im Gedächtnis der betroffenen Gruppe,⁷² ohne dass nicht mehr fassbare schriftliche Formen der Überlieferung gänzlich auszuschließen sind. Eine offizielle Archivierung fand anscheinend jedoch bei den Kyrenaiern ebensowenig statt wie bei den anderen Gemeinden, die delphische Botschaften empfangen.

Zu betonen, dass die Überlieferung von (delphischen) Orakelsprüchen im Wesentlichen auf lokaler mündlicher Überlieferung basierte, heißt nicht, den Autoren Gestaltungsmöglichkeiten bei der Darstellung abzusprechen. Im Gegenteil: Gerade Orakel (und andere mantische Phänomene) haben, wie sich immer wieder zeigt, eine hohe Funktionalität in literarischen Kontexten; deshalb sind Orakel- und Zeichengeschichten in der erzählenden Literatur der Antike so populär. In literarischen Kontexten können Orakel beispielsweise zur Lesersteuerung, zur Charakterisierung wichtiger Handlungsfiguren, zur Erklärung außergewöhnlicher Ereignisse, zur Illustration ethischer Überzeugungen oder in aitiologischer Funktion eingesetzt werden.⁷³

Doch wichtiger als diese Beobachtung erscheint mir im Hinblick auf die Legitimitäts-problematik folgendes: Zwar sind delphische Orakelgeschichten eingebettet in die literarischen Strategien der Autoren, aber entkleidet man diese Geschichten von allem narrativen Ornament, bleibt nahezu immer die gleiche Handlungsfolge übrig. Lisa Maurizio beschreibt sie so: Es gibt ein Problem oder eine Krise; man schickt Gesandte nach Delphi, um den Gott zu befragen; die Gesandten übermitteln das Orakel dem oder den Adressaten, die es interpretieren und dementsprechend handeln – das Orakel erfüllt sich, sei es zum Wohl oder zum Schaden des Fragestellers.⁷⁴ Der ewig gleiche Plot und der stereotype Gebrauch der einzelnen Elemente lassen sich nur als Ergebnis der Strukturierung in der mündlichen Kommunikation erklären.

6. Die Unmöglichkeit einer ‚delphischen Politik‘

Wie die nähere Betrachtung der Umstände der Orakelerteilung und Orakelüberlieferung gezeigt hat, sind Aussagen, die ‚Delphi‘ oder die delphische ‚Priesterschaft‘ mittels des Orakels explizit oder implizit zum politischen Akteur im archaischen oder klassischen Griechenland erheben, oberflächlich und irreführend. Die vermeintliche Gegenannahme, die das Orakel allein auf die Funktion reduziert, bereits getroffene Entscheidungen zu sanktionieren, widerspricht allerdings ebenso dem Quellenbefund, wonach das Orakel zahlreiche darüber hinausgehende Weissagungen aussprach. Außerdem wird

⁷² Die mnemotechnische Funktion der Versform bei Orakeln betont etwa Plut., *Pyth. or.* 27, 407f; vgl. auch schon Plat., *Phaedr.* 267 a; Aristot., *Rhet.* III 9, 1409 b 6 f.

⁷³ Vgl. ROBERTS, 1984, 32 f. 122; TRAMPEDEACH, 2015, 254–257; KINDT, 2016.

⁷⁴ MAURIZIO, 1998, 137.

diese Annahme den dargelegten Phänomenen der dichterischen Form und der Mehrdeutigkeit nicht gerecht.

Wenn man einerseits die Quellen ernst nimmt, andererseits aber nicht an Apollon glaubt, dann bleibt, wie schon Plutarch erkannt hat, nichts anderes, als die delphischen Orakel auf die Pythia zurückzuführen.⁷⁵ Während der Konsultation sprach oder sang die Pythia in deutlicher Artikulation häufig mehrdeutige Verse. Wie ist das möglich gewesen? Musste eine solche Aufgabe die Pythia nicht überfordern? Die Frage ist zu verneinen, wie auch anthropologische Vergleiche nahelegen.⁷⁶ Gerade die Formelhaftigkeit der Orakelsprache versetzte ein Medium wie die Pythia in die Lage, selbständig in metrischer Form zu weissagen, und ermöglichte ihr gleichzeitig, spontan und flexibel auf die situationsbedingten Erfordernisse der Orakelkonsultation zu reagieren. Selbstverständlich muss man dabei voraussetzen, dass die Pythien, die ja möglichst unbedarft und unverbildet sein sollten, vor Beginn ihrer Orakeltätigkeit von ihren Vorgängerinnen mit dem Rhythmus und Wortschatz der Göttersprache vertraut gemacht wurden. Die Vermutung von Parke und Wormell, die zukünftige Pythia sei in den Reihen einer Art Seherinnengilde mit verteilten Funktionen und graduellen Abstufungen auf ihre Tätigkeit vorbereitet worden, erscheint daher nicht abwegig.⁷⁷ Freilich waren nicht alle Pythien in gleicher Weise poetisch begabt, und so erklärt sich, dass manche Orakelsprüche als ausgesprochen schlechte Dichtung gelten müssen. Schon der Philosoph Diogenianos bemerkte in Plutarchs Dialog *De Pythiae oraculis*, er habe sich oft über die Dürftigkeit der Verse gewundert, die die Orakel übermittelt haben; obwohl doch der Gott als Führer der Musen Homer und Hesiod bei weitem übertreffen müsse, seien viele Orakel voller Fehler und Geschmacklosigkeiten.⁷⁸ Was für den antiken ‚Gläubigen‘ ein Problem darstellte, erlaubt uns, die überlieferten Sprüche als zuverlässige Abbilder der Orakelkommunikation zu verstehen. Die Qualität der Verse war eben auch von dem poetischen Talent und der Tagesform der Pythien abhängig. Dass es dabei zu großen Leistungsschwankungen und -unterschieden kam, kann nicht verwundern.

Relativ oft – so dürfen wir unterstellen, denn anders wäre der Ruhm des Orakels nicht zu erklären – haben die Pythien allerdings mit ihrer *performance* und ihren Sprüchen die Bedürfnisse und Erwartungen ihrer Klienten erfüllt. Gelegentlich haben sie sich sogar, wie erwähnt, zu Beginn oder während der mantischen Sitzung spontan geäußert. Dies konnten sie sinnvoller-

⁷⁵ Plut., *Pyth. or.* 21–23, 404c–406b; Plut., *Def. or.* 9, 414e; vgl. TRAMPEDACH, 2020, bes. 120–122.

⁷⁶ Vgl. MAURIZIO, 1995, 72–76.

⁷⁷ PARKE/WORMELL, 1956 I, 35 f.; vgl. FAUTH, 1963, 524.

⁷⁸ Plut., *Pyth. or.* 5, 396d: τοὺς δὲ πολλοὺς τῶν χρησμῶν ὀρῶμεν καὶ τοῖς μέτροις καὶ τοῖς ὀνόμασι πλημμελείας καὶ φαυλότητος ἀναπεπλησμένους. Vgl. FLOWER, 2008b, 235–239.

weise nur dann tun, wenn sie Informationen über die Fragesteller und ihre Anliegen hatten. Solche Informationen konnten vermutlich in den abgeschirmten Bereich der Pythia durchsickern, weil die meisten Klienten mehrere Tage vor der Befragung in Delphi eintrafen; außerdem benötigten die Fragesteller einen delphischen *proxenos* und kamen infolge ihrer kultischen Verpflichtungen auch zwangsläufig in einen näheren Kontakt mit den Delphern.⁷⁹ Durch diesen Kontakt, so ist anzunehmen, erlangte die Pythia zumindest ungefähre Kenntnisse, die ihr halfen, während einer ‚mantic session‘ in Ekstase eine angemessene und treffende Botschaft zu formulieren.

Über eine mögliche Zugänglichkeit der Pythia erfahren wir nur im Kontext mit den vergleichsweise wenigen Fällen, in denen die Quellen eine irreguläre Orakelkonsultation beschreiben. Daran ist zunächst einmal bemerkenswert, dass sich die Bestechungsversuche, von denen die Überlieferung berichtet, ausnahmslos an die Pythia richteten. Sie musste bestochen werden, nicht irgendwelche delphischen Funktionäre, was ebenfalls beweist, dass allein sie die Orakel sprach.⁸⁰ Doch ohne einheimische Hilfe konnte kein Fragesteller zu der Pythia vordringen. Herodot erzählt zwei Episoden, die in diesem Zusammenhang besonders instruktiv sind. In dem einen Fall gelang es dem Spartanerkönig Kleomenes, die Pythia mit Hilfe eines sehr einflussreichen Delphers namens Kobon, Sohn des Aristophantos – Herodot nennt ihn ἄνδρα ἐν Δελφοῖσι δυναστεύοντα μέγιστον – zu bestechen und auf diese Weise das gewünschte Orakel zu erhalten. Als die Delpher später von der Manipulation erfuhren, schickten sie Kobon in die Verbannung und entfernten die beteiligte Pythia aus ihrem Amt.⁸¹ In dem anderen Fall war es der sehr angesehene Delpher Timon, Sohn des Androbulos – Herodot verwendet eine ähnliche Formulierung wie im ersten Fall: τῶν Δελφῶν ἀνὴρ δόκιμος ὅμοια τῷ μάλιστα –, der den Athenern, die wegen der bevorstehenden persischen Invasion das Orakel konsultierten, nach der deprimierenden ersten Botschaft riet, nicht in Verzweiflung zu verharren, sondern das Orakel ein zweites Mal als Schutzfliehende zu befragen.⁸² Eine Einflussnahme durch delphische Honoratioren war also grundsätzlich möglich, wurde aber als große Ausnahme verstanden. Während sich die Einflussnahme im zweiten Fall lediglich auf das Verfahren bezog und durch die außergewöhnlichen Umstände gerechtfertigt erscheinen konnte, zielte sie im ersten Fall auf die Pythia und den Orakelspruch und wurde daher als illegitim betrachtet und behandelt. Wäre diese Art der Beeinflussung die Regel gewesen, hätte sich die delphische Elite einen permanenten Kampf um das ‚Ohr‘ der Pythia geliefert. Dass dies keine Weiterungen über Delphi hinaus gehabt hätte und außerhalb Delphis nicht

⁷⁹ Siehe oben Anm. 16.

⁸⁰ Siehe oben Anm. 10.

⁸¹ Hdt., VI 66,3.

⁸² Hdt., VII 140,2.

bekannt geworden wäre, ist nach allem, was wir über griechische Konflikte dieser Art wissen, undenkbar. Ich schließe daraus, dass die Pythia vor einer mantischen Sitzung zwar über diskrete Kanäle Informationen über die Klienten erhielt, nicht aber von einflussreichen Delphern oder irgendwelchen ‚Priestern‘ im Sinne einer ‚delphischen Politik‘ instruiert wurde.

Dafür spricht schließlich noch eine grundsätzliche Überlegung: Eine konsistente und aktive Politik, eine Parteinahme zu Gunsten dieser oder jener Macht hätte sich für die Delpher angesichts der Vielzahl der politischen Akteure in Griechenland langfristig nicht ausgezahlt, sondern die Glaubwürdigkeit des Orakels beeinträchtigt und das Ansehen des Heiligtums beschädigt. Vielmehr hatten die Delpher ein naheliegendes Interesse an der Unabhängigkeit (und Zugänglichkeit) ihres Heiligtums, und daher bemühten sie sich in der Regel, jeden Anschein von Parteilichkeit zu vermeiden.⁸³ Dementsprechend galten die komplizierten Bestimmungen, die den Zugang zum Orakel regelten, für alle Klienten. Zwar konnten die Delpher besonders wichtigen oder hilfreichen und großzügigen Staaten oder Herrschern das Privileg der *promanteia* erteilen, das diesen erlaubte, das Orakel vorrangig (d.h. zu gleichen Bedingungen wie sie selbst) zu konsultieren. Damit besaßen die Delpher ein flexibles Instrument, um den jeweils herrschenden Machtverhältnissen oder ihrer Dankbarkeit symbolischen Ausdruck zu verleihen, ohne jedoch die Orakelbefragung selbst zu tangieren.⁸⁴

Folglich ist es sinnlos, eine Frage wie die nach der Haltung ‚Delphis‘ zur archaischen Tyrannis zu stellen. Selbstverständlich hat man in Delphi die Orakelboten der Tyrannen im 7. und 6. Jahrhundert genauso bedient wie alle anderen wichtigen Fragesteller auch. Die überlieferten Antworten der Pythia aber lassen weder eine prinzipielle Tyrannenfeindschaft noch ein übermäßiges Wohlwollen erkennen; gegenteilige Annahmen werden dem widersprüchlichen Befund nicht gerecht und ignorieren die Voraussetzungen der Orakelerteilung.⁸⁵ Ebenso beruht die Behauptung eines angeblich regelmäßigen

⁸³ Vgl. PARKER, 1985, 300 f.303 f.324–326; PRICE, 1985, 131.

⁸⁴ Neben anderen erhielten Spartaner und Athener (Mitte des 5. Jahrhunderts), Thebaner (um 360) und Philipp II. von Makedonien (346) zur Zeit ihrer jeweiligen Vorherrschaft das Recht der Promantie: vgl. POUILLOUX, 1952, bes. die Liste 484–492; ROUX, 1976, 76 f.; SÁNCHEZ, 2001, 106 f. 166 f. 239 f.; BOWDEN, 2005, 17.

⁸⁵ Daher geht DE LIBERO, 2001, 20, die ‚Delphi‘ ein „kooperatives Verhalten“ gegenüber den archaischen Tyrannen zuschreibt, ebenso fehl wie die These von der prinzipiellen Tyrannenfeindschaft Delphis (vgl. z.B. PARKE/WORMELL, 1956 I, 114–124), die sie kritisiert. Ferner bleibt unklar, auf welche Weise sich Funktionszuschreibungen wie die von SNODGRASS, 1986, 53, mit der Orakelprozedur vereinbaren lassen: „Delphi was evidently acting as the main central clearing house for information of a geographical and political kind which was of potential value to many different cities and their governments; it was also being used as an instrument of persuasion by pressure groups“; vgl. dagegen MORGAN, 1990, 172–180; OSBORNE, 1996, 202–207; BOWDEN, 2005, 26–28.

„Medisierens“, „Lakonisierens“, „Philippisierens“ etc. der Pythia auf anachronistischen Konstruktionen, die über die Bedingung ihrer Möglichkeit keine Rechenschaft abgelegt haben. Die von Herodot überlieferten Orakelsprüche, die nach einer immer wieder geäußerten Forschungsmeinung Delphis *medismós* belegen,⁸⁶ müssen aus den dargelegten grundsätzlichen Erwägungen im Kontext der lokalen Geschichten verstanden werden, in die sie eingebettet waren; diese Geschichten wiederum verraten ein leicht durchschaubares Kalkül, in dem das Orakel im Nachhinein, auch von den Delphern selbst, zu apologetischen oder aitiologischen Zwecken instrumentalisiert wurde. Außerdem bemerkten die Mitglieder des Hellenenbundes ein „Medisieren“ der Delpher oder der Pythia oder des Gottes offenkundig nicht, denn sonst hätten sie nicht (und noch dazu anscheinend ohne jede Diskussion) einen beträchtlichen Teil der Perserkriegsbeute in das Apollon-Heiligtum von Delphi geweiht.⁸⁷ Ebenso wäre unter der Prämisse einer lakonisierenden Pythia schwer verständlich, warum den Athenern im Peloponnesischen Krieg die Erreichbarkeit und Unabhängigkeit der Orakelstätte so sehr am Herzen lag, dass sie sich beides im Nikias-Frieden sogar an erster Stelle garantieren ließen.⁸⁸ Dagegen ist der Vorwurf des „Philippisierens“ ernster zu nehmen, denn er ist immerhin schon von dem Zeitgenossen Demosthenes erhoben worden, stammt aber aus einem polemischen Kontext, der keinesfalls außer Acht gelassen werden darf.⁸⁹

Seit dem 6. Jahrhundert war in der griechischen Welt allgemein anerkannt, dass das delphische Heiligtum über eine Quelle göttlicher Weisheit verfügte. Das Erfolgsrezept, dem die Delpher folgen sollten, legt schon der Dichter des homerischen Apollon-Hymnos dem Gott als „einfaches Wort“ (ῥήϊδιον ἔπος) in den Mund:

„Jeder nehme ein Messer zur Hand, um je nach Bedarf ein Schaf zu schlachten. Es wird mir ja Schlachtvieh in riesigen Mengen

⁸⁶ Einige Beispiel: PARKE/WORMELL, 1956 I, 165–179.188 f.233–243; BURKERT, 2011, 182; MURRAY, 1980, 231 (siehe oben Anm. 2); GEORGES, 1986 hält Themistokles für den eigentlichen Urheber der Orakel, die Athen vor der persischen Invasion 480 erhielt. KIENAST, 1995, bes. 126.129 f., bezweifelt zwar die „medische Gesinnung“ der Pythia 481/80, führt die angeblich defätistischen Orakel aber wie selbstverständlich auf taktische Erwägungen und Motive (wie Verzweiflung) „der delphischen Priesterschaft“ zurück. GIULIANI, 2001, 55–77, erklärt die angebliche Parteinahme Delphis für die Perser mit dem Einfluss der Thessaler, „detentori della maggioranza anfizionica e dunque del controllo sul santuario: sostenitori ed alleati dei Persiani“ (77).

⁸⁷ Siehe oben Anm. 63. Vgl. außerdem PARKER, 1985, 317 f.; PRICE, 1985, 153; VOGT, 1998, 35–f.

⁸⁸ Thuc., V 18,2; vgl. IV 118,1–2; Ar., *Av.* 188 f.; PARKER, 1985, 325 f.; BOWDEN, 2005, 26–28. 38.

⁸⁹ Vgl. Aeschin., *Or.* 3,130; Plut., *Dem.* 20,1; Analyse des Kontextes bei TRAMPEDACH, 2015, 281–293.

dargebracht werden von allen berühmten Völkern der Menschen.
Haltet mir sonst den Tempel in Ordnung, empfangt alle Menschen,
welche sich bald hier einfinden werden – so wie ich es wünsche (...).“⁹⁰

Die Delpher brauchten sich also nur um den reibungslosen Ablauf des ‚alltäglichen‘ Betriebs zu kümmern, dann würden Ansehen und Güter („Hekatomben“) von allein kommen.⁹¹ Hätten sie versucht, mit Hilfe der Pythia große Politik zu betreiben, hätten sie nicht nur die Akzeptanz des Orakels und die allgemeine Zugänglichkeit des Heiligtums aufs Spiel gesetzt, sondern auch die eigene Unabhängigkeit und Selbständigkeit gefährdet. Doch die Delpher kannten die Bedingungen ihres Erfolges: Sie wussten, dass das delphische ‚Geschäftsmodell‘ verlangte, auf politische Ambitionen, die über die eigenen Angelegenheiten hinausgingen, zu verzichten.

⁹⁰ *Hom. Hymn. Apollon* 534–539 (übers. v. L. Bernays): ῥήϊδιον ἔπος ὑμῶν ἐρέω καὶ ἐπὶ φρεσὶ θήσω. / δεξιτερῇ μάλ’ ἕκαστος ἔχων ἐν χειρὶ μάχαιραν / σφάζειν αἰεὶ μῆλα· τὰ δ’ ἄφθονα πάντα παρέσται, / ὅσσα ἐμοὶ κ’ ἀγάγωσι περικλυτὰ φύλ’ ἀνθρώπων· / νηὸν δὲ προφύλαχθε, δέδεχθε δὲ φύλ’ ἀνθρώπων / ἐνθάδ’ ἀγειρομένων καὶ ἐμὴν ἰθὺν τε μάλιστα. Vgl. vv. 246–253.285–293.

⁹¹ Der Tafelluxus und die Schlemmerei der Delpher war schon im 5. Jahrhundert geradezu sprichwörtlich: vgl. Athen., IV 373c–e (mit Bezug auf Aristophanes und das Satyrspiel *Alkmaion* des Tragikers Achaios von Eretria).