

Demaratos, Astrabakos und Herakles
Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege
(Herodot 6, 67–69)

Von Walter Burkert, Erlangen

Legenden sind für den Historiker zumeist nur störendes Rankenwerk, das die Kritik in entschlossenem Zugriff beiseite räumt, damit die Tatsachen ans Licht treten können; und wenn der *pater historiae* Herodot in seine 'Erkundung' so viel Legendäres einströmen ließ, so ist man zwar nachsichtig mit der Erzählfreude des Novellisten und durchaus empfänglich für den Reiz seiner Darstellung, doch der Historiker sucht an Herodot vorbei zu den Tatsachen vorzudringen, während der Philologe sich kaum veranlaßt sieht, über Formanalyse und Motivvergleich hinaus nach einem sachlichen Gehalt der Erzählung zu fragen. Und doch sind Legenden nicht in jedem Fall einer willkürlich spielenden Phantasie entsprungen, losgelöst von aller Faktizität; sie können einen ganz präzisen Sinn haben, einen wenn auch mittelbaren so doch eindeutigen Bezug zur Wirklichkeit: Ängste und Hoffnungen, Wünsche und Enttäuschungen, Ansprüche und Vorwürfe – mehr als sich direkt aussagen läßt, wird in Form der Legende mitgeteilt, weitergegeben und verstanden.

Der abgesetzte König Demaratos, der mit Xerxes gegen Griechenland zog, spielt bei Herodot eine bedeutende Rolle; nicht seiner Taten wegen; doch hatte Herodot aus seiner Umgebung wichtige Nachrichten über den Perserzug erhalten, zudem ließ sich der Spartiat am Perserhof als Kontrastfigur wirkungsvoll in Szene setzen, als Deuter griechischen Wesens und besonnener Warner gegenüber asiatischer Verblendung. So werden auch die Vorgänge um die Vertreibung des Demaratos im Sparta-Exkurs des 6. Buchs breit entfaltet. Die faktischen Zusammenhänge treten klar hervor: die private Feindschaft der beiden Könige, die Verschärfung des Konflikts im Schatten der näherrückenden Auseinandersetzung mit Persien, als Demaratos dem Kleomenes beim Vorgehen gegen die perserfreundlichen Ägineten in den Rücken fiel; die Intrige des Kleomenes, der das Delphische Orakel bestach, so daß es die lautgewordenen Zweifel an der königlichen Abkunft des Demaratos bestätigte¹.

¹ Vgl. B. Niese, RE 4, 2029f.; Th. Lenschau, Klio 31 (1938) 412–429; D. Hereward, *The flight of Demaratos*, Rh. Mus. 101 (1958) 238–249; G. Zeilhofer, *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im 5. Jh. v. Chr.*, Diss. Erlangen 1959, 17ff.; A. R. Burn, *Persia and the Greeks* (1962) 232ff. 268. Man datiert die Flucht des Demaratos gewöhnlich ins Jahr 491 (R. W. Macan, *Herodotus, The fourth, fifth and sixth books* II [1895] 87; J. Beloch, *Griech. Gesch.* I 2³ [1913] 182); Hereward plädiert für 490, was von Herodot abführt. H. W. Parke, Cl. Q. 39 (1945) 106–112 vermutet, daß die Absetzung nach dem Plut. *Agis* 11 beschriebenen Ritual erfolgte; dagegen W. den Boer, *Laconian Studies* (1954) 211, Zeilhofer 17³⁸, dagegen wieder F. Kiechle, *Lakonien und Sparta* (1963) 241f. – Zur 'Demarat-Quelle' nach H. Matzat, Hermes 6 (1872)

Auch wie der abgesetzte König sich dem Hohn des Nachfolgers preisgegeben sieht und daraufhin beschließt, ins Exil zu gehen, ist novellistisch zugespitzt, doch durchaus wirklichkeitsnah erzählt. Unversehens aber entgleitet der Bericht ins Legendäre, ins Märchenhafte oder Mythische: die Mutter des Demaratos ist im Helena-Heiligtum von Therapne von einer göttlichen Erscheinung berührt und vom häßlichsten ins schönste Mädchen Spartas verwandelt worden². An eben diese Mutter nun wendet sich Demaratos, als er tödlich gekränkt und zum Bruch mit Sparta entschlossen ist. Er opfert dem Zeus ein Rind und befragt die Mutter in feierlichster Form, indem er sie die Eingeweide des Opfertiers berühren heißt³, «bei allen Göttern und bei Zeus Herkeios», wer denn in Wahrheit sein Vater sei. König Ariston aus dem Haus der Eurypontiden war in zwei Ehen kinderlos geblieben, und seine dritte Frau hatte in unangemessen kurzer Frist nach der Hochzeit den Demaratos geboren. Jetzt endlich teilt die Mutter dem Sohn die 'volle Wahrheit' (πᾶν τὸ ληθές, τὰ ἀληθέστατα πάντα) mit, die sie ihm offenbar nie zuvor anvertraut hatte: «Als mich Ariston in sein Haus führte, in der dritten Nacht nach der ersten, kam zu mir eine Erscheinung, die Ariston glich; dieses Wesen legte sich zu mir, und die Kränze, die es trug, legte es mir um; dann war es verschwunden, danach aber kam Ariston. Als er sah, daß ich Kränze trug, fragte er, wer sie mir denn gegeben habe. Ich sagte, er selbst. Er aber wollte das nicht wahrhaben. Ich schwor mich, sagte, er handle gemein, wenn er das abstreite: vor kurzer Zeit sei er gekommen, habe sich zu mir gelegt und mir dann die Kränze gegeben. Als Ariston sah, daß ich zu schwören bereit war, merkte er, daß etwas Göttliches im Spiele sei. Und wirklich, die Kränze, wie sich herausstellte, stammten aus dem Heroon nahe dem Hoftor, das man das Heiligtum des Astrabakos nennt; und ebenso gaben die Seher Bescheid, dieser Heros sei es gewesen. Damit, mein Sohn, hast du alles, was du erfahren willst. Entweder bist du von diesem Heros gezeugt, und dein Vater ist Astrabakos der Heros, oder aber Ariston; denn in dieser Nacht habe ich dich empfangen.⁴»

Inmitten der scharf umrissenen Auseinandersetzungen spartanischer Innenpolitik verbreitet diese Erzählung ein märchenhaftes Zwielicht, doch nur für Augenblicke. Es gibt keine Fortsetzung der Legende bei Herodot, obwohl doch nur ein Anfang erzählt ist, der alles offen läßt. Natürlich hat man seit je die Ähnlichkeit mit dem Mythos von Amphitryon erkannt. Doch ist mit der Feststellung von Einfluß, Entlehnung, Abklatsch eines Motivs noch wenig erreicht; es bleibt die Frage, warum hier entlehnt wurde, welche Funktion das Motiv erfüllen kann

478ff., P. Trautwein, *Hermes* 25 (1890) 527ff., D. Mülder, *Klio* 13 (1913) 39ff. F. Jacoby, *RE Suppl.* 2, 404. 412f. 442f. 476, vgl. auch C. Hignett, *Xerxes' invasion of Greece* (1963) 31³. Zu den Demaratos-Szenen bei Herodot (7, 3. 101ff. 209. 235) H. Bischoff, *Der Warner bei Herodot*, Diss. Marburg 1932; R. Lattimore, *The wise adviser in Herodotus*, *Cl. Phil.* 34 (1939) 24-35.

² Hdt. 6, 61.

³ Vgl. zu diesem Ritus P. Stengel, *Griech. Kultusaltertümer*³ (1920) 136f.

⁴ Hdt. 6, 69. Die Codd. ABCP bieten Ἀστράβακος, dagegen Ἀστράβανος DRSV, *Clem. Protr.* 2, 40, 2 (letztlich aus Hdt.) und Paus. 3, 16, 6. 9.

und soll. Nun ist die Geschichte vom doppelten Amphitryon in ihrem Ursprung nicht der Komödienspaß, der dann durch die Weltliteratur gegangen ist. In mächtigen Reliefs an zentraler Stelle des Tempels von Deir el Bahri ist dargestellt, wie Amon, von Thoth geführt, die Königin aufsucht, damit Hatschepsut, die künftige Herrscherin, geboren werde. Die Hieroglypheninschrift erläutert: «Es kam dieser herrliche Gott, Amon, Herr der Throne der Länder, nachdem er die Gestalt ihres Gatten angenommen hatte. Sie fanden sie in der Schönheit ihres Palastes ruhn...⁵» Die göttliche Abkunft ist höchste Legitimation für das Königtum der Hatschepsut, die sich zum Ruhm den Tempel errichtet hat. Fast den gleichen Text zu fast den gleichen Bildern ließ, zu seinem Ruhm, Amenophis III. in den von ihm erbauten Tempel zu Luxor einmeißeln.

Durch welche Kanäle der griechische Heraklesmythos mit der ägyptischen Königstheologie verbunden ist, wird sich im einzelnen kaum aufhellen lassen; daß ein Zusammenhang besteht, ist nicht zu bezweifeln, und es könnte mehr als kuriose Namensgleichheit sein, daß gerade die in Theben residierenden Pharaonen sich in dieser Weise verherrlicht haben, Herakles aber in Theben geboren ist⁶. Doch

⁵ Die Reliefs von Deir El Bahri bei E. Naville, *The Temple of Deir El Bahari* II (London 1894) T. XLVII, vgl. p. 14; die dt. Übersetzung des Hieroglyphentextes bei S. Schott, *Alt-ägyptische Liebeslieder* (Artemis 1950) 89f., vgl. die engl. Übersetzung bei J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* II (Chicago 1906) Nr. 196; H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948) 45. Die Reliefs von Luxor bei A. Gayet, *Le temple de Louxor* (Paris 1894) T. LXIII vgl. p. 98 ff., zum Text Breasted Nr. 841. Man vergleicht die Rede des Ptah an Ramses II. im Tempel von Abu Simbel (Breasted, *Records* III Nr. 400): "I assumed my form as the Ram, Lord of Mendes, and begat thee in thy august mother"; der gleiche Text im Tempel Ramses' III. von Medimet Habu (Breasted a. O.); ferner das 'Märchen des Pap. Westcar' (ed. A. Erman [Berlin 1890]; Erman, *Die Literatur der Ägypter* [1923] 72f.; Schott 183), wie Ré mit der Frau des Hohenpriesters von Heliopolis die ersten Könige der 5. Dynastie zeugt. Vgl. auch F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* (1958). Das ganze Bild- und Textmaterial jetzt bei H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (Wiesbaden 1964); wenn dabei der Amphitryonmythos als Produkt einer «hellenistisch(sic)-ägyptischen Mischkultur mit ihrem unsauberen Lachen» (214) eingestuft wird, zeigt sich freilich, wie fern der Ägyptologe seinerseits der griechischen Überlieferung steht.

⁶ Diese Zusammenhänge scheinen in der Gräzistik merkwürdig wenig erörtert worden zu sein, obwohl schon Gayet 99 die Identität der ägyptischen Darstellungen mit dem Amphitryon-Mythos konstatierte. Zwar hatte A. Wiedemann, *Herodots 2. Buch* (1890) 268 auf Luxor hingewiesen, danach etwa R. Reitzenstein, *Poimandres* (1904) 309f., *Hellenist. Wundererzählungen* (1906) 139, R. Merkelbach, *Die Quellen des griech. Alexanderromans* (1954) 58 Anm.; doch weder in den umfassenden Darstellungen der Heraklessage von O. Gruppe (RE Suppl. III [1918] 1015f.) und C. Robert (*Griech. Heldensage*⁴ [1921] 612) noch in den neueren mythologischen Lexika von H. Hunger (1953) oder H. J. Rose (deutsche Übersetzung 1955) findet sich ein Hinweis auf Ägypten. Der Heraklesmythos unterscheidet sich in drei bezeichnenden Einzelheiten von den üblichen griechischen Mythen um die Vaterschaft eines Gottes: 1. Verwandlung in die Gestalt des Gatten, wodurch das unerhörte Ereignis in die Alltagswelt der Ehe eingepaßt wird; dieses Motiv ist, abgesehen von Demaratos und Theogenes, nur noch einmal von Zeus-Phoinix-Kassiopeia erzählt, Clem. Rom. *Hom.* 5, 13, 6 (häufiger heißt es, daß Gott und sterblicher Gatte in der gleichen Nacht der Frau beiwohnten, Poseidon-Aigeus-Aithra Apollod. 3, 15, 7, 1, Hyg. *Fab.* 37; Zeus-Tyndareos-Leda Apollod. 3, 10, 7, 1). 2. Die Begleitung durch Hermes-Thoth, während sonst die Götter einschließlich Zeus allein auf ihren polygamen Wegen wandeln. 3. Die vom Griechischen her ganz seltsame Säugung des Herakles durch Hera (vgl. dazu zuletzt M. Renard, *Hercule allaité par Junon, Hommages J. Bayet* [1964] 611-618; Preller-Robert 427); auf den ägyptischen Reliefs ist dargestellt und erläutert, wie das neugeborene Königskind von Göttinnen gesäugt wird. Dazu kommt, daß das ägyptische Theben schon bei Homer bekannt ist (*I* 381f., *ö* 126) und H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments* (1950) 95ff. geneigt ist, eben in diesen Stellen eine der deutlichsten

gibt es in dem Komplex von Erzählmotiv, Bildtradition und Königsritual so viele Möglichkeiten gegenseitiger Kontakte, daß bloße Vermutungen nicht weiterführen. Deutlich ist, daß der Geburtsmythos von Herakles den gleichen Sinn hat wie die ägyptischen Tempelinschriften: Beglaubigung des Königtums aus göttlichem Ursprung. Herakles ist Stammvater von Königsgeschlechtern. Gerade die Könige von Lakedaimon sind sich bewußt, Herakliden zu sein. Wirklich wurde in Sparta das Andenken an die göttliche Geburt des Herakles hochgehalten: Charon von Lampsakos bezeugt im 5. Jahrhundert, daß in Sparta der Becher aufbewahrt und gezeigt wurde, den Zeus der Alkmene geschenkt hatte, und noch weiter zurück führt das Relief einer archaischen Stele, falls es wirklich Zeus und Alkmene darstellt⁷. Einem anderen Heraklidengeschlecht entstammte der König, der die Nachfolge der Pharaonen antrat und dann auch von der griechischen Welt göttliche Verehrung forderte; und auch um Alexander muß sich sogleich eine Geburtslegende gebildet haben, die allerdings im einzelnen nicht dem Heraklesmythos nachgebildet, sondern in den Dionysoskult der Königsmutter Olympias eingeformt ist⁸. Zwischen Herakles und Alexander dem Großen steht kraft der Legende Demaratos.

Gerade im 5. Jahrhundert ist der Heraklesmythos noch in einem anderen, wenn auch verwandten Bereich gleichsam virulent geworden: erfolgreichster Athlet seiner Zeit war Theogenes, Sohn des Timosthenes, aus Thasos, olympischer Sieger 480 und 476 v. Chr.; er scheint in späteren Jahren in seiner Vaterstadt Thasos auch politisch eine führende Rolle gespielt zu haben; um 450 wurde der Kult des 'Herakles Thasios' erneuert, um 430 eine Statue des Theogenes auf der Agora errichtet. Mit Herakles und Achilleus suchte Theogenes zu wetteifern; dem entspricht die Legende, die vielleicht sogar in die offizielle Inschrift auf dem Marktplatz Aufnahme fand: nicht Timosthenes, Herakles selbst habe in Gestalt seines Priesters Timosthenes mit dessen Gattin den Theogenes – plötzlich ein redender

Reminiszenzen an die Zeit etwa des Amenophis III. zu sehen, während Gruppe, das griechische Theben betreffend, feststellte, Herakles sei dort «ein Fremdling» (a. O. 936). Man rechnet mit vordorischen, mykenischen Relikten im spartanischen Königtum (Kiechle a. O. 160f.). Schwierigkeiten bleiben, schon weil unklar ist, warum überhaupt die Griechen jene ägyptische Stadt an Stelle der ganz andersartigen ägyptischen Bezeichnungen (vgl. A. Bonnet, *Realex. d. ägypt. Religionsgesch.* [1952] 792f.) 'Theben' nannten. – Die 'Amphitryon'-Fassung der Königslegende ist vor Hatschepsut nicht faßbar (Frankfort a. O. 44f.).

⁷ Charon, FGrHist 262 F 2. Auf der spartanischen Stele (G. Lippold, *Griech. Plastik* [1950] 31⁹: vor 600) hatte G. Loeschke, *Über die Reliefs der altspartanischen Basis* (Progr. Dorpat 1879) die Begegnung von Zeus und Alkmene erkennen wollen, mit Verweis auf die Darstellung auf der Kypseloslade (Paus. 5, 18, 3); zustimmend Bethe, RE 2, 1792; an Menelaos und Herakles denkt Möbius, RE 3 A, 2311, an Zeus und Hera zweifelnd Lippold. Die männliche Gestalt überreicht der weiblichen einen Kranz, kein δέρας, so bleibt die Deutung unsicher. Vgl. im übrigen zur Sage Pherekydes, FGrHist 3 F 13 und Jacoby z. St.; sie ist λ 266ff. ignoriert, dagegen (Hes.) *Scut.* 30 = Hes. Fr. 136 Rz. angedeutet.

⁸ Zur Geburtslegende Alexanders sei auf Plut. *Alex.* 2; W. W. Tarn, *Alexander the Great* II (1950) 347ff.; Merkelbach a. O. 57f. verwiesen. Abstammung des makedonischen Königshauses von Herakliden: Hdt. 8, 137; makedonische Heraklesmünzen schon im 5. Jh. – Die Mysterien von Andania galten als 'Vermächtnis des Aristomenes' (Paus. 4, 26, 8), und so wurde auch die Zeugung des Aristomenes mit diesen Mysterien verbunden (Paus. 4, 14, 7). – Vgl. auch O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos* (1911).

Name – gezeugt⁹. Der Kult des Theogenes bestand Jahrhunderte lang. Göttlicher Glanz umstrahlt den Sieger im Wettkampf: für die Zeitgenossen war dies mehr als eine pindarische Metapher. Auch vom bedeutendsten Konkurrenten des Theogenes, Euthymos von Lokroi, erzählte man, er sei der Sohn des Flusses Kaikinos, und er sei keines natürlichen Todes gestorben; eine Votivgabe, die seinen Namen und das Bild des Flußgottes trägt, hat sich in Lokroi gefunden¹⁰. Es scheinen hier sehr alte, ursprüngliche Zusammenhänge zwischen Agonsieg und Königtum fortzuwirken; so hat Kylon als Olympionike zur Zeit der Olympien seinen Staatsstreich versucht, Milon von Kroton schritt als Herakles dem Heer der Krotoniaten voran und sein Haus wurde zum Versammlungsort des die Stadt kontrollierenden Pythagoreerbundes; die sizilischen Tyrannen, die sich Könige nannten, wetteiferten um die Siege in den panhellenischen Agonen, und ausgerechnet Demaratos hat «als einziger von allen Königen, die es in Sparta gab» einen olympischen Sieg mit einem Viergespann errungen (Hdt. 6, 70)¹¹.

Im Falle des Demaratos nun tritt im vorgeprägten Rahmen des Geburtsmythos merkwürdigerweise nicht ein allgemein bekannter und anerkannter Gott in Aktion; ein Name wird genannt, der als Rätsel stehenbleibt, obgleich er nochmals feierlich wiederholt wird: Ἀστράβακος ὁ ἥρωας. Diese Chiffre völlig aufzulösen, ist unseren begrenzten Kenntnissen vielleicht versagt; doch Ansatzpunkte einer möglichen Lösung lassen sich eingrenzen.

Sicher ist zunächst, daß der Name der Erzählung ein entschieden lakonisches Lokalkolorit verleiht. Die Legende in dieser Form ist in Sparta oder für Sparta geschaffen, denn nur dort konnte sie voll verstanden werden. Sodann bedeutet Astrabakos die Anknüpfung an Tatsachen des Kultes: das Heroon existierte¹², Kränze wurden dort – doch wohl regelmäßig – dargebracht. Die Heroen mögen im Kult zuweilen lebendiger gewesen sein als die großen, fernen Götter des Homer und Hesiod¹³.

⁹ Vgl. Paus. 6, 11; zur Chronologie 6, 6, 5f.; Dion, *Or.* 31, 95ff.; SIG³ 36. Erschöpfende Behandlung auf Grund neuer Funde bei J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos* I (1954) 62–105. Die literarische Überlieferung bietet die Namensform Theogenes, die Inschrift ΘΕΟΓΕΝΗΣ und ΘΕΥΤΕΝΗΣ. Die Geburtslegende Paus. 6, 11, 2, zur vielleicht damit zusammenhängenden Inschrift aus Thasos Pouilloux 82f.; ob die Legende ein Hieros-Gamos-Ritual im thasischen Herakleskult voraussetzt, ist zweifelhaft, vgl. gegen M. Launey, *Rev. Arch.* 18 (1941) 22ff. A. D. Nock, *AJA* 52 (1948) 301, Pouilloux 66. Zur Heraklesnachahmung des Theogenes Pouilloux 100: Herakles hatte in Olympia gleichzeitig in πάλη und παγκράτιον gesiegt (Paus. 5, 8, 4), Theogenes wollte gleichzeitig in πυγμαίη und παγκράτιον siegen (Paus. 6, 6, 5); Nachahmung des Achilleus Paus. 6, 11, 5.

¹⁰ Zu Euthymos: Kallimachos *Fr.* 98/99 Pf., Paus. 6, 6, 4–11, Hiller v. Gaertringen, *RE* 6, 1514; die Votivgabe aus Lokroi *Not. Scav.* 1946, 144 fig. 10, vgl. 146f. (hellenistisch).

¹¹ Kylon als Olympionike Thuk. 1, 126. Milon als Herakles Diod. 12, 9, 6; Versammlung der Pythagoreer ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ Aristoxenos *Fr.* 18 Wehrli. Über den Zusammenhang von Agon und Königtum hat schon F. M. Cornford bei J. Harrison, *Themis* (1912) 212ff. in teilweise überkühner, doch Wesentliches treffender Weise gehandelt.

¹² Paus. 3, 16, 6. S. Wide, *Lakonische Kulte* (1893) 279f.

¹³ «Es ist auffallend, wie wenig Herakles in den lakonischen Lokalsagen und Kulturen hervortritt» Wide 302. – Die Lokrer gaben 'ihrem' Euthymos nicht einen der Olympier, sondern den lokalen Flußgott zum Vater.

Einen weiteren Hinweis zur Deutung möchte man der Angabe entnehmen, daß das Heroon nicht weit von der Wohnung des Königs lag; doch sollte die Legende, wenn sie sich schon in göttliche Bereiche verstieg, wahllos den nächstgelegenen Heros aufgegriffen haben? Wenn man darüber hinaus Astrabakos «Schutzdaimon des Ariston und wohl auch des ganzen Königshauses»¹⁴ nennt, widerspricht die Genealogie, die Astrabakos gerade dem anderen Königshaus der Agiaden zuordnet (Paus. 3, 16, 9). So bleibt das Stückchen der Kultlegende, das Pausanias überliefert; sie bindet Astrabakos an einen der wichtigsten und berühmtesten Kulte Spartas, den Kult der Orthia. Auch sein Heroon muß nahe dem Heiligtum ἐν Λίμναις gelegen haben (Paus. 3, 16, 6).

Der Orthia-Kult freilich birgt eine Fülle weiterer, ungelöster Rätsel. Die antiken Berichte konzentrieren sich auf das blutige Schauspiel der Knabengeißelung, bringen aber kaum kultische Einzelheiten, die zum Verständnis eben dieses Ritus beitragen könnten. Die Ausgrabungen haben erst recht die Lücken unseres Wissens sichtbar gemacht¹⁵. Jedenfalls bestand der Kult nicht nur aus διαμαστίγωσις, doch wie sich das einzelne zusammenordnet – verschiedenartige Wettkämpfe, Sicheln als Preise, groteske Masken, Jungfrauentänze –, bleibt dunkel. Für die διαμαστίγωσις lehrt wenigstens eine Hesychnotiz¹⁶, daß eine Vorbereitungszeit vorausging, eine Periode der Zurückgezogenheit und σωμασκία außerhalb der Stadt, φούαξις genannt, 'Fuchszeit' (?); so steht in der Kultlegende neben Astrabakos sein Bruder Alopekos, der 'Fuchs'. Die Geißelung selbst muß ursprünglich etwas wie ein Räuberspiel gewesen sein: die Knaben rauben Käse vom Altar der Orthia, den andere peitschenschwingend verteidigen¹⁷. Später ist von einem Umzug um den Altar oder Still-

¹⁴ Wide 280, nach E. Rohde, *Psyche*² (1898) 196f.: Astrabakos als ἦρως ἐπὶ προθύρῳ.

¹⁵ Grundlegend über den Orthia-Kult M. P. Nilsson, *Griech. Feste* (1906) 190ff.; der Ausgrabungsbericht: R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia* (1929), darin 399–407 H. J. Rose über den Kult; vgl. auch Ziehen, RE 3 A, 1465–1471; K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta* (1949) 248–271; E. Kirsten–W. Kraiker, *Griechenlandkunde*⁴ (1962) 406ff.; zur Chronologie J. Boardman, BSA 58 (1963) 1–7. Zur Diskussion um das Alkman-Partheneion sei auf D. L. Page, *Alcman, The Partheneion* (1951) 71ff. verwiesen; Mädchentänze, Mädchenraub Plut. *Thes.* 31. Ganz unklar ist, in welche der verschiedenen spartanischen Altersklassen (dazu H. I. Marrou, REA 48 [1946] 216–230) die διαμαστίγωσις gehört: παῖδες Plut. *Inst. Lac.* 239 c, Nikolaos, FGrHist 90 F 103 z 11, *pueri* Cic. *Tusc.* 2, 34, *impuberes pueri* Schol. Stat. *Theb.* 8, 437, sonst meist ξρηβοί. – Funde aus einem Artemis-Orthia-Heiligtum in Messene (späthellenistisch): **Eργον* 1962, 122ff., mit Weihinschriften der Priesterin, die 'das Götterbild hält' (βρέτας κρατούσα), wie die spartanische Priesterin das verhüllte Bild hält (Paus. 3, 16, 11, Schol. Pl. *Leg.* 633b); die Dioskuren rauben die Leukippiden aus Messene, auf der Meidias-Vase (Wiener Vorlegebl. IV, 1; ARV² 1313) geschieht dies am Standbild einer Göttin, die etwas Verhülltes im Arm hat.

¹⁶ Hes. φούαξις (φουαξίης cod.) · ἡ ἐπὶ τῆς χώρας σωμασκία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι. φουάδδει· σωμασκει. φουαί· ἀλώπικες. Vgl. Iustin 3, 3, 6f.: *pueros puberes ... in agrum deduci ... neque prius in urbem redire quam viri facti essent.*

¹⁷ Xen. *Lak. Pol.* 2, 9 (eine erst von Nilsson a. O. ernstgenommene Stelle; noch in der Ausgabe von Marchant [Oxford 1920] athetiert); angedeutet Pl. *Leg.* 633 b; dazu die aitiologische Legende Plut. *Aristides* 17. Der Zusammenhang mit dem 'Löwenkäse' der Göttin bei Alkman, Fr. 56 Page ist dunkel: dort ist das Fest 'auf den Gipfeln der Berge', nicht ἐν Λίμναις. Ritueller Diebstahl und Prügeltänze waren häufiger als wir ahnen, vgl. L. Lawler, TAPhA 75 (1944) 26 mit Berufung auf Pollux 4, 105 u. a. Man darf auch den Raub des Opferfleisches durch die *hirpi Sorani* vergleichen (Serv. *Aen.* 11, 785), ferner den delischen Ritus Kallim. *Hymn.* 4, 316ff. m. Schol. (Lawler a. O.).

halten am Altar die Rede¹⁸. Die Astrabakos-Legende stellt sich zur älteren, weniger reglementierten Sitte: «Astrabakos und Alopekos ... fanden das (taurische) Artemisbild und wurden sofort wahnsinnig. Die Spartaner aus Limnai, Mesoa, Pitane und Kynosura gerieten beim Opfer für Artemis aneinander, bis Mord und Totschlag daraus entstand.¹⁹» Das Unheil wird beendet durch ein Orakel, das den Altar mit Menschenblut zu netzen gebietet, was denn alljährlich geschieht. Der Wahnsinn der Entdecker und der sinnlos-blutige Streit der vier Dörfer darf wohl als Spiegelung des einen *διαμαστίγωσης*-Rituals verstanden werden: höchste Erregung, ja mörderischer Wahnsinn im Dienst der barbarischen Göttin. Was den Entdeckern geschah, verschweigt Pausanias; man könnte vermuten, daß Astrabakos selbst sein Leben verlor; darum sein Heroon nahe dem Orthia-Bezirk, wie dort auch die Gräber anderer Opfer gezeigt wurden²⁰. Astrabakos wäre dann Entdecker und erstes Opfer der Göttin zugleich und eben als Opfer zum höheren Dasein des Heros erhoben.

Die Zusammengehörigkeit von Astrabakos und Artemis bestätigt sich noch von anderer Seite her: in Karyai tanzten für Artemis nicht nur die berühmten Mädchenreigen, die 'Karyatiden'; den aitiologischen Legenden nach müssen die tanzenden Mädchen fluchtartig verschwunden sein, und Männer, *βουκόλοι*, drangen ein ins Heiligtum und sangen ihr Lied. Diese 'bukolischen' Lieder aber hießen *ἀστραβικά*²¹. Jungfrauenchöre und eindringende Männer wie bei Orthia, wie denn Brautraubgeschichten an den Karyatis- wie den Orthiakult sich anschlossen²², und wieder ein ähnlicher Name, der doch redender Name ist: *ἀστράβη*, der bequeme Maultiersattel, vor allem von Frauen bevorzugt²³. Was jedoch der 'Maultierreiter' mit

¹⁸ *οἱ δὲ παῖδες νομίμως περὶ τινα βωμῶν περιούνηται μαστιγοῦνται* Nikolaos, FGrHist 90 F 103 z 11; *ut iuvenis aras ascenderet, superimponeret manus et tamdiu loris caederetur ab alio iuvene, quamdiu sanguis de vibicibus in aram manaret* Schol. Hor. C. 1, 7, 10; *aris superpositi* Serv. Aen. 2, 116; *κινεῖν ... τὰς χεῖρας οὐκ ἐτόλμα, ἔχων ταύτας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* Schol. Pl. Leg. 633 b.

¹⁹ Paus. 3, 16, 9. Bemerkenswert ist, daß die vier ursprünglichen Dörfer, unter Ausschluß von Amyklai, genannt sind. Vielleicht darf man aus der Nennung der Dörfer schließen, daß beim 'Räuberspiel' Peitschenträger und Angreifer jeweils verschiedenen Dörfern angehörten: man darf nicht das Blut des 'Nächsten' vergießen. Daß Blut auf den Altar fließen muß, wird regelmäßig betont, vgl. auch Philostr. Vit. Ap. 6, 20. – Die von Paus. gegebene Genealogie macht Astrabakos (5. Glied nach Agis) zum Zeitgenossen des Lykurg (*ἔκτος ἀπὸ Προκλέους* Ephoros, FGrHist 70 F 149 § 18), dem ja die Einführung des Ritus zugeschrieben wird. Den Namen des Vaters von Astrabakos und Alopekos, *Ἰγβος*, verbindet F. Altheim (*Griech. Götter im alten Rom* [1930] 124) mit dem lakonischen Fluß Virbuis (Vib. Seq. Geogr. p. 152, 6) und auch mit dem Virbuis im Dianakult von Aricia.

²⁰ Luk. Anach. 38, vgl. Plut. Lyk. 18, Cic. Tusc. 2, 34; die Zeremonie ist auf das Niveau von Gladiatorenspielen abgesunken, noch im 3. Jh. n. Chr. wurde ein Theater für die Zuschauer errichtet; aber begründet wird der Ritus stets durch seine 'Heiligkeit', vgl. Philostr. a. O.; die Behauptung, daß der Ritus früher «relativ harmlos» war (Ziehen, RE 3 A, 1468), ist trotzdem nicht gerechtfertigt, vgl. Anm. 24.

²¹ Die verschiedenen Fassungen der Legende vom Ursprung der bukolischen Dichtung hat C. Wendel in der Ausgabe der Theokritscholien (1912) 2ff. zusammengestellt. Der Name *astrabicon* nur bei Probus III 2 p. 324, 20 Thilo-Hagen = p. 14, 11 Wendel, doch mit Recht sieht Nilsson, *Griech. Feste* 199 darin alte Überlieferung. Von Flucht der Mädchen spricht auch Schol. Stat. Theb. 4, 225. Vgl. außer Nilsson 196ff. auch v. Geisau, RE 10, 2245f.

²² Mädchenraub in Karyai Paus. 4, 16, 9; merkwürdig ist auch, daß ausgerechnet die Dioskuren – notorische Mädchenräuber – das *καρνατίζειν* gelehrt haben sollen, Luk. Salt. 10. Vgl. Anm. 15.

²³ Mau, RE 2, 1792f.; die Bedeutung 'Wagen' (Probus a. O., vgl. Herodian, Gramm. Gr.

Artemis zu tun hat, wie überhaupt zarte Mädchenreigen und die Atmosphäre von Wahnsinn, Blut und Tod zusammenhängen, bleibt ein gewagtes Spiel der Vermutungen.

So scheint es fast, als würde immer rätselhafter, warum die Demaratos-Legende ausgerechnet auf Astrabakos zurückgriff. Doch wird eine Lösung sichtbar, wenn die *διαμαστίγωσις* sich einem allgemeineren Rahmen einordnen läßt. Zwei Feststellungen sind dabei entscheidend: einmal, daß verschiedene Gruppen von Knaben oder Jünglingen sich feindlich gegenüber treten – dies weist auf den Bereich von Knabenschaften und Männerbünden; sodann, daß jeder Spartiat zwischen Kindes- und Mannesalter die Marter durchstehen muß – es handelt sich also um Initiation, äquivalent den weitverbreiteten, reich belegten Pubertätsweihen²⁴. Daß die 'Fuchs'-Periode der Absonderung vorausgeht, entspricht genau dem Schema der 'rites de passage', und wenn den Abschluß ein feierlicher Umzug in langen Gewändern bildet, *Λυδῶν πομπή* genannt²⁵, gehört dieses Anlegen neuer Kleidung gleichfalls eng zu den Riten der Wandlung. Die Gemeinschaft gründet sich auf den Schock des Unerhörten, ja Gräßlichen. Den Neulingen, die in die Gesellschaft der Älteren hineindrängen, schlägt eine Woge der Aggressivität entgegen; gerade indem diese sich entlädt, entsteht die neue Ordnung. Doch den dunklen Aspekten menschlichen Gemeinschaftslebens, die in der geheiligten Grausamkeit solcher Riten zum Ausdruck kommen, braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden. Ziel ist, den zerstörerischen Instinkten zum Trotz, das neue Leben. Eben durch die *διαμαστίγωσις* hindurch rückt eine neue Generation nach, um ihren gleichberech-

III 1, 308; Tzetzes, *Chil.* 9, 854f.) ist sekundär und selten. Formal gehört *Ἀστράβακος* zu **ἀστράβαξ* wie *Ἀλώπεκος* zu *ἀλώπηξ*, und **ἀστράβαξ* läßt sich als κ-Erweiterung (Schwyzer, *Griech. Gram.* I 497) zu *ἀστράβη* verstehen: 'der Kerl mit dem Maultiersattel'; die Beziehung des Astrabakos zu *ἀστράβη* ist durch die *ὄνοφορβός*-Geschichte bestätigt, vgl. Anm. 36. Wide a. O. 280 konstatiert eine Ähnlichkeit des 'Maultierreiters' mit Dionysos, doch bleibt zu fragen, warum gerade Dionysos – und vor allem Hephaistos – als Maultierreiter dargestellt werden.

²⁴ In diesen Zusammenhang gestellt von J. G. Frazer, *Pausanias* III (1898) 341f., vgl. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (1939) 511f. 514–523. Nilsson, *Griech. Feste* 192 zitiert Frazer zustimmend, glaubt aber, weiter nach einem bestimmten Zweck der Geißelung fragen zu müssen, und findet ihn mit A. Thomsen, *ARW* 9 (1906) 397 ff. in der Vorstellung vom 'Schlag mit der Lebensrute'; ähnlich F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (1915) 53ff.: Kommunion mit der Gottheit; notwendig wird dann die Hypothese, ursprünglich seien *λύγος*-Zweige zum Schlagen, erst sekundär die stets genannten Peitschen verwendet worden. Heutzutage wird man eher zugeben, daß derartige Riten nicht aus bewußten 'Vorstellungen' entspringen und darum auch keinen klar vorgestellten 'Zweck' verfolgen – die magischen Erklärungen sind ebenso aitiologisch wie die historischen –, sondern Ausbrüche tieferer Seelenschichten sind; doch hat der Ritus einen psychologischen Sinn und eine soziale Funktion. Versuch einer Deutung der Initiationsriten aus dem Vater-Sohn-Konflikt: M. Zeller, *Die Knabenweihen*, Diss. Bern 1923; vgl. A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (1933) 167 ff.; freilich treten in Sparta Jugendliche gegeneinander an (*ab alio iuvene* oben Anm. 18, vgl. Anm. 17 und 19). Jedenfalls ist es nicht abwegig, wenn die Griechen die *διαμαστίγωσις* durchweg als Ablösung eines Menschenopfers verstehen, nur ist dies nicht historisch, sondern psychologisch aufzufassen. Für Nilsson muß der blutige Ernst des Ritus Entartung sein, er hat die «religiöse Bedeutung eingebüßt» (193), obgleich doch seine 'Heiligkeit' seine einzige wahre Rechtfertigung ist. Auch bei primitiven Initiationen kommen Todesfälle vor (vgl. Anm. 20). – Zu Initiationen allgemein sei noch auf A. van Gennep, *Les rites de passage* (1909) und M. Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt* (1961) verwiesen.

²⁵ Plut. *Aristides* 17, H. Diels, *Hermes* 31 (1896) 361f.

tigten Platz im Bund der Männer einzunehmen. Nur wer sein Blut der Orthia geopfert hat, kann Spartiate sein. Der Initiationsritus ist insofern der Ursprung, aus dem sich die Gemeinschaft erneuert. Mit diesem Ursprung aber ist Astrabakos und durch ihn Demaratos in einzigartiger Weise verbunden. Den innigen Zusammenhang von männerbündischen Riten und Königtum, von Initiation und Königsweihe hat Alföldi aufgezeigt²⁶. Es geht um den 'rite de passage', Überschreitung der Grenze zu einem neuen, höheren Dasein. Wenn auch die esoterischen Einzelheiten uns verschlossen bleiben, läßt sich doch in etwa ahnen, was Astrabakos als Vater des Demaratos heißen soll. Als die Herakliden die Herrschaft über die Peloponnes errangen, da hat ein Maultierreiter ihnen den Weg gewiesen (Paus. 5, 3, 5), Oxylos, der Erfinder der *ἀστράβη* (Schol. Pind. Pyth. 5, 10b).

Auf jeden Fall besagt die Legende: hier ist einer der *κρείττονες* in Aktion getreten, damit ein Kind geboren werde; dieses Kind ist demnach zu Ungewöhnlichem bestimmt, es wird die Grenzen normaler menschlicher Existenz überschreiten. Die menschlich-natürliche Alternative, die hinter der Frage des Demaratos an seine Mutter stand – Königssohn oder nicht? –, ist in der Antwort der Mutter in überraschender Weise überhöht und aufgehoben. Ist Demaratos nicht legitimer König, einer unter vielen, so ist er mehr, ja einzigartig, vergleichbar nur mit Herakles, dessen Nachkommen Sparta gegründet haben. Mag das Delphische Orakel, bestochen oder nicht, die Wahrheit gesprochen haben: die Vaterschaft des Heros ist nicht Trostpreis für den Gestürzten²⁷, sondern Ausdruck eines aufs höchste gesteigerten Anspruchs. Hier ist aus göttlichem Bereich ein neuer Anfang gesetzt, voll ungeahnter Möglichkeiten.

Dies verkündet die Demaratos-Legende, sofern sie einen präzisen Sinn hat; sie steht damit freilich in fast groteskem Kontrast zur geschichtlichen Wirklichkeit. Demaratos hat in seinem Leben nichts geleistet, was ihn mit Herakles und Alexander oder auch nur mit Theogenes und Euthymos auf eine Stufe stellen könnte.

²⁶ A. Alföldi, *Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden*, Schweiz. Arch. f. Volksk. 47 (1951) 11 ff.; vgl. G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes* (Meisenheim 1964) bes. 29 ff. Bemerkenswert ist noch eine Einzelheit: im Orthia-Kult spielt der *λύγος*-Baum eine große Rolle (Paus. 3, 16, 11), das Götterbild der *Ληγοδέσμα* wurde in einem *λύγος*-Strauch gefunden; Ähnliches erzählt man vom Bild der Samischen Hera (Menodotos, FGrHist 541 F 1), ein *λύγος*-Baum war das Kultmal im samischen Heraheiligtum (der Stumpf wurde bei den deutschen Ausgrabungen 1963 gefunden). Als nun am Ende des Peloponnesischen Kriegs die Samier göttliche Ehren für Lysandros beschlossen, wurde dieser Kult mit dem Fest der Hera verschmolzen: *τὰ παρ' αὐτοῖς Ἡραῖα Λυσάνδρεια καλεῖν ἐψηφίσαντο* (Duris, FGrHist 76 F 71, vgl. 26; Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* [1956] 3 ff.). Gewiß, die Heraia waren eben das Hauptfest von Samos; doch wenn einfach durch Namensänderung das Fest der Göttin den Herrscherkult in sich aufnehmen konnte, muß der Kult der Göttin mit dem *λύγος* schon vorher einen in diese Richtung weisenden Sinn gehabt haben. Mag es vorläufig als Hypothese formuliert sein: der Kult der Großen Göttin gehört in den Zusammenhang von 'Männerbund und Königsweihe'. Vgl. Anm. 8 zu Andania.

²⁷ Macan II 87 sieht die Tendenz der Erzählung darin "to justify the practical result, even while glorifying the true descent of the disposed king". Mülder a. O. 57f. vermutet, die Astrabakos-Geschichte sei von Delphi nach dem Bestechungsskandal (oben Anm. 1) in Umlauf gesetzt worden; die Form der Erzählung läßt sich aber nicht aus einem Orakel herleiten, abgesehen von der Frage, ob die göttliche Abkunft mit dem Delphischen *γνώθι σαυτὸν* vereinbar ist.

Er starb als persischer Vasall, als Duodezfürst von Teuthranien; mochten seine Nachkommen die Namen der spartanischen Urkönige Eurysthenes und Prokles führen²⁸, selbst Perser spotteten über seine monarchischen Ambitionen: «Dies Diadem umschließt kein Hirn.²⁹» Anspruch und Wirklichkeit klappten auseinander; so ist die Astrabakoslegende gewiß nicht für Teuthranien geschaffen, zumal sie sich doch so eindeutig auf spartanischen Kult bezieht. Und doch gab es eine Situation, in der es schien, als sei von Demaratos Unerhörtes zu erwarten, gerade in Sparta: als Demaratos mit Xerxes nach Griechenland zurückkehrte, als das spartanische Aufgebot an den Thermopylen vernichtet war und das Riesenheer unaufgehalten nach Süden vordrang – da konnte Xerxes sich bereits als Herr von Griechenland fühlen, und seine Exilregierung stand bereit, die Macht zu übernehmen: Demaratos. In der Tat, Demaratos hätte, wiedereingesetzt, in Sparta und damit in ganz Griechenland dagestanden wie nie zuvor ein König³⁰. In dieser Perspektive fügen sich die Legenden um Demaratos mit den historischen Ereignissen zu einer sinnvollen, ja notwendigen, unauflösbaren Einheit zusammen: schon die Mutter war von den Göttern begnadet; ihr Sohn Demaratos, 'vom Volke erfleht' (Hdt. 6, 63), ist vom Heros Astrabakos gezeugt, denn nicht zu gewöhnlichem Schicksal ist er bestimmt. Widerstände freilich haben sich aufgetürmt, Absetzung, Entehrung, Exil; dies ist das Schicksal des Auserwählten, sein Weg führt durch die Passion hindurch³¹. Jetzt aber kehrt er zurück in seine angestammte Heimat, um seines Amtes zu walten, wie es die *κρείττοτες* vorgesehen haben, Gericht für die Feinde, Segen für die Freunde. So gewinnt die Demaratos-Legende eine überraschend exakte Bedeutung: wir fassen in mythischer Form die Propaganda, die im Jahr 480 dem Demaratos vorausging und das Programm der Exilregierung andeutete. Auch in ihrer Form weist die Legende auf den offiziösen Ursprung hin: das Astrabakos-Geheimnis hat Demaratos unter vier Augen von seiner Mutter erfahren; wird es weitererzählt, so hat es eben Demaratos den Seinen kundgemacht³².

Nun erst wird ein Satz in Herodots Erzählung durchsichtig, der den Interpreten große Schwierigkeiten gemacht hat: als Demaratos jene Beleidigung erfahren hat, die ihn ins Exil treibt, spricht er, dieser Tag werde für Sparta der Anfang sein entweder zu unendlichem Unglück oder zu unendlichem Glück (6, 67). Daß der Ge-

²⁸ Zu den Nachkommen des Demaratos vgl. Xen. *Hell.* 3, 1, 6, *Anab.* 2, 1, 3; 7, 8, 17; Ath. 1, 29f.; Sextus Emp. *Math.* 1, 258; Plut. *Qu. conv.* 677 b; Hellanikos, FGrHist 4 F 116 machte Eurysthenes und Prokles statt Lykurg zu den Stiftern der spartanischen Verfassung.

²⁹ Plut. *Them.* 29; Sen. *Benef.* 6, 31, 12.

³⁰ So schon Macan (zu 6, 70): "If Xerxes had been victorious, presumably Demaratos would have returned to Sparta as 'Tyrant' of Lakedaimon, perhaps as Satrap of Peloponnese or of Hellas." Vgl. Burn a. O. 393f.

³¹ Verbannung und Rückkehr gehören zur Königslegende, von der 'Rückkehr' der Herakliden und der Königslegende der Makedonen (Hdt. 8, 137f.) bis zur 'Flucht nach Ägypten' und der 'Rückkehr' des Dietrich von Bern.

³² «In dem Schlußsatze von 69 glaubt man Demarat noch selbst zu hören» Jacoby, RE Suppl. 2, 442. Vielleicht hängt damit die Geschichte von der Botschaft des Demaratos zusammen, die er vor dem Xerxeszug nach Sparta geschickt haben soll, Hdt. 7, 239; Herodots 'Demaratquelle' behauptete, Demaratos habe Sparta warnen wollen, was Herodot selbst ungläublich vorkam.

kränkte mit Bösem droht, ist verständlich, was aber soll im gleichen Atemzug 'unendliches Glück'? Man spricht von rhetorischer Antithese, wobei nur der erste Teil ernst gemeint sei³³; dies heißt am Sinn der Worte verzweifeln. Oder man meint, Demarat verheiße, Prophet wider Willen, seinen Gegnern 'unendliches Glück', falls nämlich seine, Demarats, Anschläge scheitern³⁴; doch dies ist nicht nur psychologisch unglaublich; trotz Salamis und Plataiai war in Herodots Augen der Perserkrieg zuerst und vor allem ein kaum zu ermessendes Unheil (6, 98). Versteht man aber den Satz im Zusammenhang jener monarchischen Propaganda des Jahres 480, erhält er seinen natürlichen Sinn und bestätigt eben dadurch die Interpretation der Legende: in jenem Augenblick hat Demaratos mit der Vaterstadt, mit Legalität und Legitimität gebrochen; jetzt gibt es für ihn nur noch Kampf gegen die etablierte Ordnung, rücksichtslosen Kampf – *μυρία κακότης*; doch wenn er Erfolg hat, wenn die Heimat, gedemütigt, ihm zu Füßen liegt, dann wird eine ganz neue Epoche anheben, anders und herrlicher als alles bisher. Dies ist die Chance des 'unendlichen Glücks', *μυρία εὐδαιμονία*. Und sogleich stellt sich die Legende ein, in der Demaratos dem Ariston 'aufsagt'³⁵ zugunsten unmittelbarer Beziehung zu höheren Mächten.

Es ist ein Programm der Tyrannis, das in der Demaratos-Legende angedeutet ist. Daß ausgerechnet der Sieger von Plataiai, Pausanias, sich auf die Bahn drängen ließ, die eben sein Sieg dem Demaratos versperrt hatte, *ἔρωτα σχὼν τῆς Ἑλλάδος τύραννος γενέσθαι* (Hdt. 5, 32), bestätigt, wie gefährlich naheliegend ein solches Programm war. Wenn dabei Pausanias an Befreiung der Heloten dachte (Thuk. 1, 132, 4), wird klar, wie unter anderem die *μυρία εὐδαιμονία* in Sparta hätte aussehen können. Daß die Tyrannis ihren Halt in den unteren Volksschichten hatte, ist oft ausgesprochen worden; kein Wunder, daß darum im Umkreis der Tyrannis immer wieder uralte religiöse Kräfte zum Durchbruch kommen, Jubel und fast chiliastische Erwartung um den göttlichen König. Peisistratos hatte unter göttlichem Geleit seinen Adventus in Athen begangen (Hdt. 1, 60), und so hätte es auch in Sparta nicht an Menschen gefehlt, die bereit waren, dem aus der Fremde zurückgekehrten, siegreichen Heilskönig geheimnisvoll-göttlicher Herkunft zuzujubeln; wurde doch sowieso die Einsetzung eines Königs mit 'Chören und Opfern' begangen (Thuk. 5, 16, 6). Die Gegner freilich haben die Legende ins Lächerliche gezogen: 'Sohn des Eselknechts' – dies ist, wie längst erkannt, die Antwort auf die Astrabakos-Legende, ein Stück der Gegenpropaganda, eingearbeitet in Herodots Erzählung³⁶.

Es läßt sich unter diesen Aspekten ermessen, was der Sieg der griechischen

³³ Stein⁵ (1894) z. St., doch seine Parallelen (*Ilias I* 78; Hdt. 5, 89; 7, 8 γ; 8, 68 γ) versagen. How-Wells und Legrand folgen Stein.

³⁴ Schon Macan z. St. spricht von "prophetic alternative"; ausführlich A. Dovatour, *La menace de Démarate*, REG 50 (1937) 464–469, der die «invraisemblance psychologique» dieser Erklärung anerkennt; ähnlich van Groningen z. St.

³⁵ Vgl. die Worte des Kleitos gegen Alexander: ... ὥστ' Ἄμμων πάντων εἰσποιεῖν ἀπειπάμενος Φίλιππον (Plut. *Alex.* 50, 11).

³⁶ Wide 279f.; Macan, How-Wells, Legrand, van Groningen z. St.

πόλεις im Perserkrieg auch für die Geistesgeschichte bedeutet hat. Das 'Orientalische', das die Griechen bedrohte, lag als altes Erbe und dunkle Möglichkeit in diesen selbst bereit. Hätte die Klassik nicht stattgefunden, die Spätantike 400 Jahre früher begonnen? Nach Salamis und Plataiai waren die Träume vom Heilskönig ausgeträumt, das Maß aller Dinge wurde der Mensch. So wurde im Nachhinein Demaratos gar zum Anwalt des Griechentums erhoben; Herodot macht sich diese Tradition zunutze, ohne ihr zu verfallen: einige distanzierende Bemerkungen³⁷ lassen der Vermutung Raum, daß Herodot den Sinn der von ihm meisterhaft erzählten Legende gar wohl verstand. Auch wenn der Traum des Mythos ausgeträumt ist, rührt seine Sprache noch immer an fundamentale Seelenschichten; auch die Verheißung der *μυρία εὐδαιμονία* aus der Hand des Tyrannen behält ihren gefährlichen Reiz.

³⁷ Hdt. 6, 61: Demaratos hemmt den Kleomenes, *κοινὰ τῇ Ἑλλάδι ἀγαθὰ προεργαζόμενον ... διέβαλε* – dies der erste Satz des ganzen Demaratos-Exkurses; dazu 7, 239, oben Anm. 32.