

RADISLAV HOŠEK †

DIE MANNIGFALTIGKEIT IN DER ENTSTEHUNG DER THRAKISCHEN RELIGION IM ZEITALTER DES HELLENISMUS¹

Bei der Beurteilung mancher historischer Epochen ist es ein ziemlich schwieriges Problem ihre chronologische Abgrenzung zu bestimmen. Nur für den praktischen Bedarf von Schule und Wissenschaft können wir uns z.B. über den Ausgangspunkt des Hellenismus in dem Sinne einigen, dass wir ihn mit konkreten historischen Ereignissen verbinden, wie: mit dem Beginn der Regierung Philipps II. im J. 359, bzw. mit dem Tode seines Sohnes Alexandros (323), mit dem Tode von Antigonos dem Einäugigen in der Schlacht bei Ipsos (301), oder mit dem Tode von Lysimachos in der Schlacht bei Kurupedion (281). Noch komplizierter ist das Problem des Beginns des hellenistischen Zeitalters in einem konkreten Land zu bestimmen. Dagegen steht dessen Ende ziemlich eindeutig fest: die Verwandlung des gegebenen Landes in eine römische Provinz. Aber endet damit auch der so kennzeichnende Charakterzug des Hellenismus, nämlich die Verbreitung der griechischen Kultur und deren Verknüpfung mit den einheimischen Kulturen? Bestimmt nicht, da man die Verbreitung der griechischen Kultur und deren Vordringen in weitere, vom Hellenismus oder von der Romanisierung bisher nicht berührte Länder, bis zum Ende des Altertums verfolgen kann.²

Der Hellenismus bedeutet also die Hellenisierung eines gegebenen konkreten Landes,³ aber mit dem eigentlichen Hellenismus als einer bestimmten historischen Epoche muss er sich keineswegs decken. Das Zustandekommen verschiedener Charakterzüge des Hellenismus in einzelnen Lebensbereichen kann jedoch unterschiedlich verlaufen. Während die politische Geschichte des Hellenismus durch eine Fülle von Umstürzen und neuer Rückkehr zum früheren Zustand ge-

¹ Velmi si vážíme možnosti otisknout zřejmě poslední časopiseckou studii pana profesora Radislava Hoška, který vyšel z Masarykovy univerzity a dlouho na ní působil. Pan profesor zemřel 27. dubna 2005. (Poznámka redakce.)

² G. W. BOWERSOCK (1990). *Hellenism in Late Antiquity*. The Univ. of Michigan: Ann Arbor, 1990, analyšiert den Hellenismus im Vergleich mit dem Christentum.

³ M. HADAS (1959). *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*. New York: Columbia University Press, 1959, deutsche Übersetzung in Kindlers *Kulturgeschichte des Abendlandes* 1975, jetzt DTV 1983, bes. S. 51 ff.

kennzeichnet ist, verwandelt sich der religiöse Bereich geradlinig, und obwohl es zum Erlöschen von vielen Erscheinungen kommt, kehren solche, die einmal bereits untergegangen sind, nur selten wieder zurück.

Das ergibt sich aus der Tatsache, dass die religiösen Ansichten der Antike nur beschränkt mit politischen Auseinandersetzungen verknüpft sind. Bis zum Augenblick des Entstehens des römischen Kaiserreiches verbreiten sich die religiösen Ideen aus einem Milieu ins andere und nur vereinzelt bilden sich solche Strömungen, welche auch breitere Bereiche erfassen, wie es z.B. bei den Orphikern, bei den Anhängern des Dionysos, der Großen Mutter Kybele usw. der Fall ist. Bereits in der vorrömischen Zeit verbreiteten neue Ideen Fremde, vor allem neue Ansässige, mit denen Kaufleute, Sklaven, Soldaten u. ä. verbunden sind. Wir können von einer Interaktion beider Milieus, nämlich des ursprünglichen und des bereits entstandenen neuen, sprechen, welche eine Reihe von Varianten von Fall zu Fall aufweisen.

Solche in zwei Richtungen wirkende Interaktionen können wir auch in Thrakien verfolgen, wo sie zwischen Thrakern und den aus dem Nordwesten vorrückenden Kelten, zwischen Thrakern und Trägern von kleinasiatisch-iranischen Vorstellungen sowie letztlich auch zwischen Thrakern und Griechen, einschließlich der hellenisierten Mazedonier verlaufen. Sehen wir uns nun einige Folgen dieses gegenseitiges Aufeinanderwirkens und Durchdringens der Vorstellungen der genannten Völker an, die allerdings von Anfang an nicht als Ganzes von den neuen Bräuchen berührt wurden, sondern sich diese entweder nur schrittweise aneigneten, wie es dem z. B. bei den griechischen Vorstellungen war, oder welche diese Bräuche nur in ihren einzelnen Teilen oder nur als eine zeitweilige Erscheinung übernahmen.

Für die Kelten ist die Vorstellung kennzeichnend, dass der Kopf die tragende Lebenskraft des Menschen darstellt und dass dessen Abtrennung vom Körper den Todesstand symbolisch darstellt.⁴ Die Kultusverehrung des Toten und auf eine Stange aufgeschlagenen Kopfes, bzw. seiner Abbildung auf dem Grabstein, deutet auf eine schrittweise Humanisierung der ursprünglichen Bräuche hin.⁵ Da der abgetrennte Kopf des Feindes zugleich auch den dauernden Tod seines Trägers darstellt, hielten die keltischen Kämpfer es für notwendig dem getöteten Feind seinen Kopf abzuhaufen und diesen auf einem Pfahl mit großer Entzückung herumzutragen.

Falls es sich um einen kostbaren Kopf handelte, dann gingen sie mit einem solchen Schädel in entsprechender Weise um (Liv.23, 24, 11–2): „Die Ausrüstung des gefallenen Feldherrn (d.h. des Postumius) zusammen mit dem abgehauenen Kopf brachten die Boier triumphierend in ihren allerheiligsten Bezirk. Dann entleerten sie den Kopf, zogen die Haut ab, so wie es bei ihnen üblich ist, und legten

⁴ Diese „tête coupée“ fand man auf einer Phiale aus Rogozen I. Marazov (in AL. FOL AND OTHERS. *The Rogozen Treasure*. Sofia, 1989, s. 168, Nr. 100).

⁵ B. KOMORÓCZY. Zur Frage der Grabsteine der Urbevölkerung Pannoniens. *Listy filologické*, 1993, CXVI, 120–127.

den Schädel mit Gold aus. Der Schädel diene ihnen als geheiligstes Gefäß, aus welchem sie dann im Laufe ihrer Festlichkeiten Spenden ausübten. Auch Priester und Vorgesetzte des heiligen Bezirkes verwendeten den Schädel als Becher.“

Nach knapp 45 Jahren stießen die Römer im Jahre 171 mit Perseus' Heer zusammen, welches damals die Römer besiegte und in freudiger Stimmung ins Lager zurückkehrte (Liv.42, 60): „Alle übertrafen jedoch mit ihrem übermütigen Glück die Thraker: diese kehrten singend zurück und trugen auf ihren Lanzen aufgesteckte Köpfe der getöteten Feinde“. Da aus der vorhergegangenen Zeit dieser Brauch bei den Thrakern nicht nachgewiesen ist und da wir im Gegenteil wissen, dass die Thraker und Gallier als Söldner im Epirus dienten und gemeinsam an Perseus' Seite gekämpft haben (Polyb. 2, 5, 4), können wir daraus schließen, dass die Thraker diesen keltischen Brauch – allerdings ohne die Idee über die Bedeutung des Kopfes für den Menschen zu übernehmen – angenommen haben.⁶ Allmählich kam es so zu einer Vermischung der Kelten mit den Illyriern und Thrakern, die die Barbarisierung der Thraker zur Folge hatte, und diese gemischten Stämme rottete dann der Gete-König Burebista aus, welcher das rechte Donauufer bis nach Mazedonien und Illyrien plünderte (Strab. 6,11 C 304).

In Zusammenhang mit der sich aus dem Nordwesten ausbreitenden keltischen Kultur, deren Träger um das Jahr 280 in das Gebiet der Triballen einfielen,⁷ unter die thrakische Bevölkerung, können wir wohl auch das Aufblühen der Kultur im Donaubecken bringen.⁸ Das gilt vor allem für das Gebiet der Triballen, die noch inmitten des Peloponnesischen Krieges für die Athener als Sinnbild rückständiger Primitiven dienten, wie wir es bei Aristophanes beobachten können (Av. 1615 ff.). So haben wir zwar den „hieros gamos“, eine geheiligste Vermählung, auf einer Phalere aus Letnica, wir finden sie jedoch auch auf einer Situla aus Brezje abgebildet.⁹ Deswegen und mit Bezug auf die Ähnlichkeit beider Szenen, die sich auf dem königlichen Sessel abspielen, können wir hier von einer gewissen thrakisch-keltischen Verbindung sprechen. Die Offenheit beider Szenen unterscheidet sich scharf von dem griechischen Brauch in Eleusis, wo die Vermählung

⁶ Ebenfalls ist das Menschenopfern in Thrakien mit den keltischen Skordiskern verbunden, da diese brachten den Göttern menschliche Blutopfer dar (Flor. I 39 III 4, 2).

⁷ Das Datum wird verschiedentlich angegeben, z. B. J. WIESNER. *Die Thraker*. Stuttgart, 1963 (Urban Bücher 41), s. 236: 281/80; É. WILL. *Histoire politique du monde hellénistique I*. Nancy, 1966, s. 89: „début 279, voire déjà fin 280“; M. OPPERMANN. *Thraker zwischen Karpatenbogen und Ägäis*. Leipzig-Jena-Berlin, 1984, s. 254: 280/79.

⁸ M. DOMARADZKI. Presence celte en Thrace au début de l'époque hellénistique (IV.-III. s. av. n.è). in *Actes du II^e Congrès int. De thracologie I*. București, 1980, 459–466; DERSELBE. Die kulturellen Prozesse in Thrakien in der zweiten Hälfte des I. Jahrtausends v. u. Z. In *Dritter intern. Kongress*. Wien, 1980 – Sofia, 1984, 117–122. Die Kultur der Triballen wird im Zusammenhang mit dem Schatz aus Rogozen analysiert, z. B. I. MARAZOV. The Gifts of the Odrysian Kings. In *The Rogozen Treasure*, 106 ff.; J. BOUZEK – I. ONDŘEJOVÁ. The Rogozen Treasure and the Art of the Tribaloi. *Eirene*, 1990, XXVII, 81–91. Siehe noch M. DOMARADZKI. *Keltite na Balkanskija poloostrov*. Sofia, 1984.

⁹ Letnica: I. VENEDIKOV – T. GERASIMOV. *Frakijiskoe iskusstvo*. Sofia, 1973, Abb. 290; Brezje: T. KNEZ. Situlenkunst in Slowenien. In *Antike Welt*, 1980, 11, N. 2, s. 59, Abb. 11.

beim Auslöschten der Fackel stattfand, oder in Athen, wo sich die heilige Hochzeit des Dionysos mit der Basilinna als Geheimritus im Bukoleion abspielte. Hier sei die Bemerkung Nilssons angeführt, dass als „allgemein geübter Brauch die heilige Hochzeit nur da vorkommen kann, wo das Sexualleben besonders frei und ungebunden ist“,¹⁰ was gerade auf die Thraker zutrifft, wenn man sich an die Worte des Herodotos sowohl über die Krestonen (V,5) als auch an jene über die übrigen Thraker (V,6) erinnert. Natürlich nicht alle Motive gehören zu dem thrakisch-keltischen Bereich, besonders solche, die ihre Parallele in der älteren Kunst haben. So findet man auf einer anderen Phalere aus Letnica selbständig abgebildeten Kopf – sei es ein Menschenkopf oder Pferdekopf – der seine Analogie im selbständigen Kopf eines Hoplitens auf der Münze des Königs der Derronen aus der Wende des 5. und 6. Jh. hat und so seine thrakischen Wurzeln verrät.

Das Aufblühen der thrakischen Kultur wird mit dem Odrysen-König Kotys I. in Zusammenhang gebracht, welcher im J. 359 stirbt, also im Jahre, in dem in Mazedonien Philipp II., Vater von Alexander dem Großen die Regierung übernimmt. Der Prunk des persischen Hofes und die Organisation des Persischen Reiches wirkten nicht nur auf Xenophon ein. Zurzeit wissen wir nicht, ob die Organisation des thrakischen Königreiches an der Spitze mit einem König und mit den ihm unterstellten *Parabasileis* – *reguli* (Liv. 42, 67, 4) durch historische Notwendigkeit hervorgerufen wurde oder ob es sich um eine Nachahmung der Organisation des Persischen Reiches handelte.

Der spätantike Autor Athenaios stützt sich in seiner Kompilation Sophistenmahle auf gute Quellen. Auch seine Nachrichten über Kotys gehen aus dem Werk des Historikers der zweiten Hälfte des 4. Jh. Theopompos aus, d.h. fast Kotys' Zeitgenossen (12, 42 – 531 a-f), und zwar aus dem ersten Buch der Philippika. Im Geiste der damaligen Tendenzen rechnet Theopompos Kotys' Taten seinen schlechten Eigenschaften, wie z.B. Trunkenheit,¹¹ Eifersucht, unvernünftiger Übermäßigkeit zu. Er wirft zuerst Kotys vor, dass er in seiner Schwelgerei in der Natur für Sommeraufenthalte geeignete Plätze aufsucht und dass er sie dann für Bewirtungen einrichtet. Und wenn er sie mit seinen Befehlhabern aufsucht, dann opfert er dort den Göttern und fühlt sich dabei glücklich, *eudaimon kai makaristos*. Auch wenn seit Ende der alten attischen Komödie diese Ausdrücke ihre ursprüngliche Bedeutung allmählich verloren haben, nämlich die Bezeichnung eines angenehmen von einem personellen Schutzgeist hervorgerufenen Gefühls, wurde das Glückgefühl stets als etwas betrachtet, was mit dem religiösen Bereich zusammenhing.

Widmen wir nun aber dem Persischen Reich einen Blick, um zu sehen, was Xenophon (Oecon. 4, 20) über den dortigen großen König berichtet: „In jeder Gegend, in der sich seine Residenz befindet, und überhaupt in jeder Gegend, wohin er kommt, sorgt er dafür, dass sich dort Gärten – genannt *paradeisos* – voll von allerhand schönen Sachen und gutem Naschwerk, das die Erde zeugt, be-

¹⁰ M. P. NILSSON, *GdGrR* I² (1955), s. 121.

¹¹ Vgl. auch Demosth. 23, 114, p. 658.

finden; dort verbringt er den größten Teil seiner Zeit, solange ihn die Jahreszeit nicht zwingt sich woanders zu begeben“. Das von Sokrates entworfene Problem des Menschenglücks oder besser gesagt der Seligkeit entfaltet auf dem philosophischen Felde seine Nachfolger. Aus ihren Werken stammt die Aburteilung des Theopompos, dem das Verhalten des thrakischen Königs wenig würdig erscheint.

Das Glücksgefühl bringt den Menschen an die Götter näher, die bereits Homer als ewig selig betrachtet, und von daher, wie vor kurzen Herodot erkannte, führt ein ziemlich leichter Weg dazu, dass der Mensch das Maß überschreitet und einen Frevel, *hybris*, begeht. Kotys strebt nach einer Vermählung mit der jungfräulichen Göttin Athene und in betrunkenem Zustand wartet er auf ihr Eintreffen ins bereitgestellte Hochzeitsgemach. Lassen wir den Betrunkenen beiseite und bemühen uns zu begreifen, worum es sich handelt. Die Göttin soll sich dem König zeigen, *epifanes* werden, und unter dieser Offenbarung würde sich Kotys mit ihr verbinden. Mit Hilfe der Epiphanie und der körperlichen Verbindung würde Kotys Gleichberechtigung mit der Gottheit erreichen. Der griechischen Mythologie war die Verbindung einer Göttin mit einem Menschen nicht fremd, sie ging jedoch immer von der Göttin aus, so war es auch bei dem Paar Aphrodite – Anchises; ein seitens des Menschen vollbrachter Versuch wurde aber als *hybris* betrachtet, so wie es nach dem Untergang Troias der Fall war, als Aias den Versuch unternommen hat die Wahrsagerin Cassandra in Athenas Tempel zu vergewaltigen und dasselbe gilt auch für den Kotys.

Falls Theopompos das Benehmen des Königs in der griechischen Tradition betrachtete, dann kam in Iran die Freundschaft zwischen Göttern und Königen deshalb als natürlich vor, weil die verstorbenen Vorfahren der dortigen Könige als Götter verehrt wurden. Die Reliefe und Inschriften aus Kommagene, vor allem aus Nemrud Dag, sind in dieser Hinsicht sehr belehrend.¹² Wenn sie als zu entfernt vorkommen, dann erinnern wir uns daran, dass heute die Analogie der Sonnensymbolik der Felsenreliefe in Kommagene, der armenischen Tiara und der Gebeintruhe Philipps aus Vergina in Mazedonien sowie auch ihre Verknüpfung keine Zweifel hervorruft.¹³ Hier überall bilden die Sonnenscheibe zwölf Strahlen, dagegen auf der Münze der Derronen nur acht. Auf der Phalere aus Letnica werden die Sonnenstrahlen ebenfalls durch acht Pferdeköpfe ersetzt. Daraus wird ersichtlich, dass die thrakische Auffassung der Sonne zu einem anderen Kulturbereich gehört als die oben angeführten.¹⁴

¹² Dieselbe Auffassung kommt auch bei Eur. Rhesus (v. 971 ff.), wo der tote Rhesus sich zum *anthropodaimon*, d.h. zum Dämon, der eine menschliche Wirkung innehat, umwandeln soll. Darüber K. DIMITROV. *Izobraženije na trakijski vladetel ot Sveštarskata grobnica* (The Image of a Thracian Ruler in the Svetšari Tomb). In *Terra Antiqua Balcanica, Acta III*. Serdicae, 1988, 163–4.

¹³ H. WALDMANN. *Der kommagenische Mazdaimus*. *Istanbuler Mitteilungen*, Beiheft. Tübingen, 1991, 180.

¹⁴ Das Benehmen Kotys' wollte G. Mihailov aus seinem theophorischen Namen ableiten (The Inscriptions in *The Rogozen Treasure*, 57), es beruht aber in der thrakischen sowie auch in der

Theopompos' Erläuterungen fahren mit der Auskunft fort, dass Kotys einmal aus Eifersucht seine Frau so getötet hat, dass er sie eigenhändig von ihrem Schritt bis zum Kopf auseinander schnitt (523a). Diese anscheinend isolierte Nachricht bildet zweifellos einen Teil der vorigen Auskunft, laut welcher der König Diegylis bei seiner Hochzeit einem altertümlichen thrakischen Brauch zufolge ebenfalls eigenhändig mit einem Schlag zwei griechische Jünglinge zerspalte hat, die er dann mit einer Schleife wie eine Opfer umkränzte. Dabei sangen alle Anwesenden einen Paian zum Zeichen des erfolgreich gebrachten Opfers (Diod. Bibl. hist. X 33, 14, 4–5).

Da König Diegylis verschiedene Greultaten begangen hat, wollte ihm König Attalos ein Beispiel seiner Humanität und Philanthropie vorführen. Er hat deshalb seine thrakischen Gefangenen freigelassen, zu denen sich jedoch Diegylis wieder grausam verhalten hat (Diod. 33, 16). Da aber weitere Zusammenhänge nicht ersichtlich sind, können wir diese nächsten Taten als pathologische Erscheinungen beurteilen, es handelte sich also um keinen Bestandteil irgendeines Rituals. Für diese Auffassung spricht auch die Behauptung des Königs, dass er die Gastmähler von Thyestes und Tereus erneuert. Dagegen stützte sich Attalos' Verhalten auf die damalige philosophische Auffassung.¹⁵

Edles, menschliches und eines Königs würdiges Verhalten legte jedoch auch König Dromichaites gegenüber dem gefangen genommenen Lysimachos zutage, den er freigelassen hat. Das schätzt am König auch Plutarchos (Demetr. 52) vor allem deshalb, weil es sich um einen barbarischen Thraker handelte. Heute können wir allerdings nicht mehr entscheiden, ob es sich hier um ein natürliches Verhalten des Königs oder um einen Widerhall einer allmenschlichen und von der damaligen griechischen Philosophie behandelten Problematik handelte.

Im Vorgehen der thrakischen Königs, in dem die Griechen nur einen Ausdruck roher Barbarei sahen, widerspiegeln sich die Bemühungen, den heimischen Traditionen (bei Kotys auch der orientalischen Auffassung) Rechnung zu tragen. Außer der erwähnten Analogie der Sonnensymbolik wird uns vielleicht bei der Beseitigung der imaginären Entfernung verschiedener Länder – und die ging im Zeitalter des Hellenismus in rapider Weise zurück – auch die Tatsache behilflich sein, dass Lysimachos zweiter Gatte der Königin Amastris (Polysen. VI, 12, p.281), der Tochter von Oxyathres, war;¹⁶ dieser war Bruder von Dareius III., welcher von Alexander dem Großen besiegt wurde (Strab. 12, 10, C 544). Diese neue sich von Iran aus ausbreitende Auffassung der königlichen Gottesmacht war also anderer Art als diejenige eines Stammesführers und Priesters in einer Person, wie es dem bei den Kebreniern und Sykaiboern war, bei welchen Heras

östlichen Tradition. In beiden Traditionen verkehren die Könige mit den Göttern, wie z.B. der thrakische Kosingas bei Polyän. VII, 22 C 362, e 40, 4.

¹⁵ Das philanthropische Benehmen wurde zu dieser Zeit von der Seite der führenden Leuten allgemein verlangt, vgl. Demosth. 23, 131, p.663.

¹⁶ Treffend charakterisiert das Reich des Lysimachos É. WILL. *Histoire I*, 1966, 82: „un pied en Europe, l'autre en Asie, le royaume de Lysimaque n'était pas sans préfigurer certaines formations politiques plus tardives...“.

Priester als Stammesanzführer betrachtet wurden (Polyaen. VII, 22 C 362, e 40, 4). Die neue Auffassung erlaubte, dass auch Thrakien die Vergöttung von Lysimachos, welche im Tragen vom Hörnersymbol¹⁷ und in der Benennung von zwei Städten mit dem Namen Lysimacheia ihren Ausdruck fand, angenommen hat. Dies ermöglichte auch Seuthes III., die von ihm gegründete Siedlung mit seinem Namen Seuthopolis zu benennen.

Seuthes' Königreich bildete einen Keil zwischen Mazedonien und dem Seleukidenreich, wobei es sich um ein in den internationalen Beziehungen wenig bedeutendes Staatsgebilde handelte, weil es über kein starkes Söldnerheer verfügte. Durch seine Existenz trennte es aber in bedeutender Weise einen Teil der griechischen Welt davon ab, was wir Thracia libera, das freie Thrakien, benennen könnten.

So kam es dazu, dass in Thrakien drei Landesbereiche entstanden, welche durch ihr eigenes Leben gekennzeichnet waren: die autonomen griechischen Küstenstädte mit einer starken thrakischen Schicht – besonders an der Küste von Pontos, die mit den griechischen Inlandsstädten in Verbindung standen. Hier kam es, wenn auch nur sehr langsam, zu einer Bereicherung des archaischen Pantheons um neue griechische, kleinasiatische und ägyptische Vorstellungen, so wie dies den hellenistischen Tendenzen entsprach. Dazu kamen thrakische aus Kleinasien (Karabasmos) oder aus Samothrake (Kabiren, Phosphoros in der Stadt Odessos, die Beziehungen zu Samothrake hatte) stammende Vorstellungen, einen weiteren Landesbereich bildete das freie Thrakien, welches sich um die zentralen Stammesheiligtümer – obschon die von Hera oder Dionysos – konzentrierte und welches sich nur schrittweise hellenisierte. Den dritten Landesbereich bildete Seuthopolis, wo zwei Hauptgottheiten – die Großen Götter von Samothrake und Dionysos – belegt sind. Warum sich gerade diese Gottheiten Seuthes' Aufmerksamkeit erfreuten, kann man am ehesten so erklären, dass es sich im Falle von Dionysos um einen Kult handelte, dessen Bedeutung sich seit Beginn des Hellenismus im Aufstieg befand und Dionysos sich zum Schutzherrn und Patron entwickelte. Dass Dionysos zum beliebten Gewährsmann der Verträge wurde, deuten die Inschriften, wie übrigens die vor kurzem vorgefundene Inschrift aus Pisteiros, an. So entstand in Seuthopolis ein wichtiges Zentrum der dionysischen Kultstätten, besonders jene der Bessen.

Die geographische Lage der Pontosstädte und von Samothrake in Hinsicht auf Seuthopolis deutet wiederum an, dass die Großen Götter von dort aus vom Odrysen-König direkt übernommen wurden. Versuchen wir nun zu erklären, warum es dazu gekommen ist. Herodotos (5, 7) berichtet, dass der thrakische König (in Wirklichkeit handelte es sich um den Odrysen-König) sich als einziger an Hermes wenden kann. Unter diesem Namen verbirgt sich eine thrakische Gottheit, deren wahren Namen wir nicht kennen, aber dieser Situation entspricht diejenige

¹⁷ Zum Hörnersymbol s. K. DIMITROV o.c., 162–3. Weiter B. FUNCK. Die Wurzeln der hellenistischen Euergetes-Religion im Staat und in den Städten des Seleukos Nikator. In *Hellenische Poleis*. Herausg. von E. Ch. Welskopf. III. Berlin, 1974, s. 1311, T. V 1, Das Hörnersymbol.

in Lydien, wo sich unter dem Namen Hermes der heimische Kandaules versteckt (Hippon. fr. 4 D). Auch die Großen Götter, die Kabiren, leiteten ihre Abstammung laut Akusilaos (Strab. 10, 472, 21 C) und Stephanos von Byzantion (s.v. Kabeiris) von Hermes ab, weil ihr Vater Kasmilos, Kadmilos, Kamillos, der Sohn von Hephaistos und Kabeiro, mit Hermes identifiziert wurde (Dionysodor. in schol. Ap. Rhod. 1, 917).

Dieser Kasmilos wurde jedoch ebenfalls als Vater von Samon (Dion. Hal. 1, 61, 84) oder Saon (Diod. Sic. 5, 48) betrachtet, von denen der Namen der Insel Samothrake abgeleitet ist. Die Insel mit einer altertümlichen thrakischen Besiedlung wurde von den Griechen als *hiere chthon*, heiliger Boden (Orph.H. 38, 4), bezeichnet und für die thrakische Bevölkerung war sie von derselben Bedeutung wie Deplhi für die Griechen.

Auf diese Weise kann man erklären, warum die thrakischen Könige gerade Hermes verehrten, nämlich darum, dass sie in Hermes auch ihren Urvater sahen. Unterschiedlich von den Göttern aus Samothrake, die dem Mythos nach ihre Herkunft von der Nymphe Rhene oder Thrake und von Kadmilos – Hermes ableiten, haben die Odrysen-Könige nur einen göttlichen Urvater und deswegen den Göttern nicht gleichgestellt werden können. Die Tatsache, dass sie mit den Göttern verbunden sind, verleiht jedoch den Odrysen-Königen ihre außerordentliche Stellung und verknüpft sie nun im Kultusbereich mit Samothrake. Die Anknüpfung an alte Mythen lässt, so wie es im Hellenismus öfters vorkommt, neue Mythen entstehen.

Erst die schrittweise Besetzung des thrakischen Gebietes von den Römern bot in einem weit größeren Maße Möglichkeiten für die Entfaltung einer neuen Phase, der Phase des römischen Hellenismus, dem zugleich die Romanisation folgte. Diese neue Epoche hat dann auch neue Zutritte zu den Göttern gebracht und den Göttern auch neue Aufgaben zugewiesen. Besonders aber hat sie die bisherigen Unterschiede Thrakiens beseitigt und die ganze Entwicklung, auch im Bereiche der Religion, noch enger an die allgemeinen Tendenzen des einheitlichen Römerreiches angebunden, als es in der Anfangsperiode des Hellenismus möglich war.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Keime des Hellenismus schon zur Zeit der Regierung Kotys' auftreten. Besonders ist es in der Annäherung zur östlichen Religiosität zu sehen, die bis zum Ende der macedonischer Herrschaft dauert. Gleichzeitig kommen drei Zonen des religiösen Bereiches vor: 1. eine, die durch die keltische Religion beeinflusst wurde, 2. andere am Pontos, die sich nur langsam der allgemeinen Entwicklung nähert, 3. die unter der Regierung der odrysischen Könige stehende, die einen Ausgleich mit der griechischen Auffassung zu finden strebt. Situation widerspiegelt sich auch in der Menge der vorkommenden Inschriften.¹⁸

Radislav Hošek†

Ústav řeckých a latinských studií FF UK, Praha

¹⁸ Einige hier behandelten Fragen habe ich in *Eirene*, 1993, XXIX, s.31–42, angedeutet.