

„BEIM FACKELLICHT“.
DIE NÄCHTLICHEN RITUALE
ARRHEPHORIA UND *PLYNTERIA* IM
ATHENISCHEN KULT DER ATHENA POLIAS
“BY TORCHLIGHT”. THE NOCTURNAL RITUALS
ARRHEPHORIA AND *PLYNTERIA* IN THE
ATHENIAN CULT OF ATHENA POLIAS

MARGARITA SARDAK
UNIVERSITÄT ZU KÖLN
msardak@uni-koeln.de

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie befasst sich mit zwei nächtlichen Ritualen, die im antiken Athen zu Ehren der Hauptgottheit der athenischen Polis, der Athena Polias, veranstaltet wurden – die *Arrhephoria* und die *Plynteria*. Als Ergebnisse der Analyse schriftlicher und archäologischer Quellen stellt die Verfasserin eine

ABSTRACT

This study deals with two nocturnal rituals performed in ancient Athens in honour of the main deity of the Athenian polis, Athena Polias – the *Arrhephoria* and the *Plynteria*. As a result of the analysis of the written and archaeological sources, the author presents a new reconstruction

neue Rekonstruktion der Topographie und des Ablaufs des *Arrhephoria*-Festes sowie der tageszeitlichen Ordnung des *Plynteria*-Festes vor. Auf dieser Grundlage werden Interpretationen dieser beiden Rituale und vor allem Überlegungen zur Zweckmäßigkeit ihrer nächtlichen Durchführung angeboten, bei der, wie die Studie zeigt, der Aspekt des Verborgenen und des Nicht-Sehens die Hauptrolle gespielt zu haben scheint.

of the topography and the course of the *Arrhephoria* festival as well as the time-of-day arrangement of the *Plynteria* festival. On this basis, the reader is offered interpretations of these two rituals and, above all, reflections on the appropriateness of their performance at night, in which, as the study shows, the aspect of concealment and of not-seeing seems to have played the main role.

SCHLAGWÖRTER

Akropolis; Arrhephoren; *Arrhephoria* (*Arrephoria*); Athen; Athena Polias; athenische Religion; griechische Mythologie; Nacht; nächtliche Riten; *Plynteria*; Prozession; Xoanon.

KEYWORDS

Acropolis; Arrhephores; *Arrhephoria* (*Arrephoria*); Athena Polias; Athenian religion; Athens; Greek mythology; Night; Nocturnal rites; *Plynteria*; Procession; Xoanon.

Fecha de recepción: 30/01/2023

Fecha de aceptación: 22/05/2023

NÄCHTLICHE KULTHANDLUNGEN WERDEN TRADITIONELL als ein außergewöhnliches Element der antiken griechischen Religion angesehen, angemessen in erster Linie für die Verehrung der sogenannten chthonischen Gottheiten, geheime Riten der Initiations- und Übergangsrituale sowie Magie.¹ In anderen Worten, sie werden in all den Äußerungen des religiösen Handels erwartet, die in der modernen Forschung entweder dem staatlichen Kult oder dem „olympischen Ritus“ entgegengesetzt werden. Abgesehen davon, dass die konventionellen Kategorien *Chthonioi* und „chthonischer Ritus“, trotz mehrmaliger Revisionen, immer noch problematisch bleiben, weil sie eine nur anhand gewisser äußeren Übereinstimmungen geschaffene Gruppierung heterogener Fruchtbarkeits-, Schwur-, Krisen- und Reinigungsriten sowie der Totenverehrung und der mit diesen Riten verbundenen Gottheiten darstellen, ist die Behauptung des Fehlens der nächtlichen Kulthandlungen im staatlichen Kult olympischer Götter ebenfalls zu kategorisch.² In dieser Abhandlung wird ein kleiner Beitrag zur Analyse der nächtlichen Riten in den Staatskulten des antiken Athens geboten, indem zwei Feste zu Ehren der wichtigsten Gottheit der Polis, der eponymen Göttin des gesamten Volkes, Athena Polias, genauer betrachtet werden: die *Arrhēphoria* und die *Plynteria*. Zusätzlich zu der eingehenden Untersuchung des verfügbaren Quellenmaterials und der Rekonstruktion des rituellen Geschehens werden

1. Siehe z. B. Nock, 1944, S. 582; Henrichs, 1991, S. 190-191; Scullion, 1994, S. 76; Burkert, 2011, S. 305-306, 309 und weitere Literatur in der folgenden Anmerkung.

2. Zur Definition der *Chthonioi* und der Problematik dieser Kategorie siehe Fairbanks, 1900; Graf, 1980; Henrichs, 1991; Schlesier, 1991-1992 und 1994; Scullion, 1994, S. 75-119; Hägg, 2005; Otto, 2005; Burkert, 2011, S. 305-330.

auch Deutungen dieser Riten und der Zweckmäßigkeit der für ihre Durchführung gewählten Tageszeit aus verschiedenen Perspektiven angeboten, die von äußeren Effekten über die Vermittlung einer besonderen Atmosphäre bis hin zu Rückschlüssen auf das Wesen der auf diese Art und Weise verehrten Gottheit und die Funktion des entsprechenden Kultes, die sich hier manifestieren, reichen.

1. DIE *ARRHEPHORIA*

Als erstes wenden wir uns dem Ritus der *Arrhēphoria* zu.³ Die Bezeichnung des Rituals ἀρρηφορία leitet sich entweder vom „Tragen des Unsagbaren“ (ἄρρητον) ab – eine Etymologie, die sowohl die antiken Scholiasten, Lexikographen und spätkaiserzeitlichen Autoren als auch die modernen Forscher bevorzugen, denn in diesen Quellen kommt auch die erweiterte Form ἀρρητοφορία⁴ vor – oder vom „Tragen des Korbs“ (ἄρριχος).⁵ Den Großteil des Schriftquellenkorpus zu diesem sakralen Geschehen bilden die Erwähnungen der beteiligten Personen – der *Arrhēphoroi* oder *Errhēphoroi* – in literarischen, lexikographischen und epigraphischen Zeugnissen.⁶ So erfahren wir zum Beispiel, dass es sich dabei um jeweils zwei Athener Mädchen im Alter zwischen sieben und elf Jahren handelte, die von dem Archonten Basileus aus vier Kandidatinnen, welche im Vorfeld durch eine Volksabstimmung aus dem Kreis der Töchter der vornehmsten Familien Athens ausgewählt worden waren, ernannt wurden, um ein Jahr lang im Dienste der Athena Polias zu stehen, auf der Akropolis zu leben und an einer Reihe von rituellen Handlungen beteiligt zu sein.

3. Bibliographie zu den *Arrhēphoria* (eine Auswahl): Harrison, 1903, S. 131-134; Broneer, 1932; Deubner, 1956 [1932], S. 9-17; Herrington, 1955, S. 29; Burkert, 1966; Mikalson, 1975, S. 166-167; Parke, 1977, S. 141-143; Kadletz, 1982; Simon, 1983, S. 39-46; Carlier, 1984, S. 335-336; Mansfield, 1985, S. 260-289; Brulé, 1987, S. 83-98; Parker, 1987, S. 195-197; Van Sichelen, 1987; Baudy, 1992; Larson, 1995, S. 39; Burkert, 1997, S. 169-173; Dally, 1997; Donnay, 1997; Mikalson, 1998, S. 256; Hurwit, 1999, S. 42; Lambrinoudakis, 1999, S. 557-558; Dillon, 2002, S. 57-60; Rosenzweig, 2004, S. 45-58; Parker, 2005, S. 163 und 219-223; Meyer, 2007, S. 38-39; Palagia, 2008, S. 33-37; Calame, 2010a, S. 249-253 und 2010b; Greco, 2010, S. 137-139 (M.C. Monaco); Schmidt, 2010, S. 219-221; Burkert, 2011, S. 348-349; Franssen, 2011, S. 270-273; Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, S. 36, 42-48, 157, 268-269; Beaumont, 2012, S. 170-174; Boutsikas und Hannah, 2012; Meyer, 2017, bes. S. 224, 236-240, 273, 279-284; Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97.

4. Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1; *Magna Grammatica*, s.v. ἀρρηφόροι καὶ ἀρρηφορία; Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1. Vgl. Donnay, 1997, S. 178-179.

5. Siehe Baudy, 1992, S. 9. Ein besonderes Deutungsproblem stellen die ebenfalls vorkommenden Formen ἐ/ἔρρηφορία und ἐ/ἔρρη/εφορία dar, siehe dazu Deubner, 1956, S. 13-15; Burkert, 1966, S. 6; Van Sichelen, 1987, S. 98-99; Donnay, 1997, S. 178-180 und unten S. 91-93.

6. Für eine Zusammenstellung und Analyse der Quellen zu den *Arrhēphoria* siehe Donnay, 1997.

Es gibt nur zwei Beschreibungen des eigentlichen Rituals der *Arrhēphoria*,⁷ der letzten und wichtigsten sakralen Aufgabe der jungen Kultdienerinnen, von der sich ihre Kultbezeichnung ableitete und deren Durchführung das Ende ihres Dienstes markierte.⁸ Die vieldiskutierte Passage von Pausanias (I 27, 3-4) bleibt, bei all ihrer Knappheit und Mehrdeutigkeit, die beste Schilderung des Geschehens. In Anbetracht der Wichtigkeit von Textanalyse wird der Wortlaut des Autors hier ohne Abkürzungen wiedergegeben:

„Τῷ ναῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς Πανδρόσου ναὸς συνεχῆς ἐστὶ· καὶ ἔστι Πάνδροσος ἐς τὴν παρακαταθήκην ἀναίτιος τῶν ἀδελφῶν μόνη. ἃ δέ μοι θαυμάσαι μάλιστα παρέσχεν, ἔστι μὲν οὐκ ἐς ἅπαντας γνώριμα, γράψω δὲ οἷα συμβαίνει. παρθένοι δύο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφόρους· αὐτὰ χρόνον μὲν τινα δίαιταν ἔχουσι παρὰ τῆ θεῶ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς δρῶσιν ἐν νυκτὶ τοιάδε. ἀναθεῖσαι σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ἃ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς ἰέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἢ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα οὔτε ταῖς φερούσαις ἐπισταμέναις. ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω καὶ δι’ αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγειος αὐτομάτη, ταύτη κατῆσιν αἱ παρθένοι. κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσιν, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομίζουσιν ἐγκεκαλυμμένον· καὶ τὰς μὲν ἀφιᾶσιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἑτέρας δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθένους ἄγουσιν ἀντ’ αὐτῶν.“⁹

„An den Tempel der Athena stößt der Tempel der Pandrosos, und Pandrosos ist die einzige der Schwestern, die bei der Aufbewahrung unschuldig blieb. Was mich aber am meisten in Staunen versetzt, ist nicht allen bekannt, und ich will daher berichten, was geschieht. Nicht weit vom Tempel der Polias entfernt wohnen zwei Jungfrauen, die die Athener Arrhēphoroi nennen. Diese halten sich einige Zeit bei der Göttin auf, und wenn die Zeit des Festes kommt, tun sie in der Nacht folgendes. Sie setzen sich auf den Kopf, was ihnen die Priesterin der Athena zu tragen gibt, und dabei weiß diese nicht, was sie ihnen gibt, und die es tragen, wissen es auch nicht, und nicht weit entfernt ist in der Stadt ein Bezirk der Aphrodite „in den Gärten“, zu dem¹⁰ ein natürlicher unterirdischer Gang führt. Dorthin steigen die Jungfrauen hinab. Unten lassen sie, was sie getra-

7. Pausanias I 27, 3-4 und Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1, vgl. auch Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1.

8. Offensichtlich diente der gesamte jährliche Aufenthalt der Mädchen auf der Akropolis ihrer Vorbereitung auf das Ritual der *Arrhēphoria*.

9. Pausanias, *Description of Greece*, Volume I. Books 1-2 (Attica and Corinth). Loeb Classical Library 93, S. 138-139.

10. Die Übersetzung ist an dieser Stelle durch die gängige archäologische Interpretation des rituellen Geschehens beeinflusst, genauere Übersetzung wäre „durch den“.

gen haben, und erhalten dafür anderes und bringen es verdeckt. Und diese entlassen sie nun von da an und führen statt ihrer andere Jungfrauen auf die Burg“.¹¹

Pausanias berichtet also, dass der Tempel der Pandrosos neben dem Tempel der Athena (Polias) stand und dass Pandrosos die einzige der Schwestern war, die beim Anvertrauten unschuldig blieb.¹² Dann beschreibt er einen Brauch, den angeblich nicht viele kannten. Der Perieget erzählt von zwei Jungfrauen, die in der Nähe des Tempels der (Athena) Polias lebten und von den Athenern Arrhephoren genannt wurden. Eine Zeit lang wohnten sie bei der Göttin, aber wenn *das* Fest (gemeint sind die Panathenäen) näher rückte, unternahmen sie nachts Folgendes: Die beiden Mädchen erhielten von der Priesterin der Athena (Polias) etwas (Verhülltes), das sie auf ihren Köpfen tragen sollten. Weder die Mädchen noch die Priesterin sollen gewusst haben, was dies war. Pausanias bezeugt, dass es in der Stadt einen *Peribolos*¹³ gab, der (je nach Lesart) entweder der Aphrodite gehörte, die „in den Gärten“ genannt wurde (d. h. der *Peribolos* war das Heiligtum der Aphrodite mit der Epiklese „in den Gärten“ oder umfasste zumindest einen Teil dieses Heiligtums), oder sich in der Nähe dieser Aphrodite (ihres Heiligtums oder ihrer Statue) befand.¹⁴ Durch den *Peribolos* verlief ein unterirdischer natürlicher Gang, den die Mädchen hinabstiegen. Sie ließen dort das Mitgebrachte zurück und nahmen andere (Dinge) mit, die sie verhüllt zurückbrachten. Danach wurden die Mädchen (aus ihrem sakralen Dienst) entlassen, und andere wurden an ihrer Stelle auf die Akropolis gebracht.

Mit der Interpretation der hier aufgeführten Pausanias-Stelle und insbesondere mit der Deutung des beschriebenen Rituals befassen sich zahlreiche Studien.¹⁵ Die

11. Meyer, 1967, S. 81-82.

12. Gemeint ist der Mythos über die Geburt von Erichthonios, siehe Homer, *Ilias* II 547-551; Apollodoros, *Bibliothek* III 14, 2 und 6; Euripides, *Ion* 20-26, 265-275; Euphorion, Fr. 9 (Powell); Kallimachos, *Hekale* Fr. 70 (Hollis); Amelesagoras FGrH 330 F1; Pausanias I 18, 2. Zur geschichtlichen Entwicklung des Mythos und seiner Deutung siehe: Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, bes. S. 24-110; Meyer, 2017, bes. S. 244-287, 313-320, 349-350, 362-376.

13. Durch die Verwendung des Begriffs *περίβολος* anstelle von *τέμενος* wollte Pausanias möglicherweise die Einfriedung und somit die eingeschränkte Sichtbarkeit und Zugänglichkeit des Bezirkes betonen.

14. Die Interpretation hängt davon ab, worauf die Angabe „οὐ πόρρω“ zu beziehen ist – auf die Nähe des beschriebenen Aphrodite-Heiligtums zu der Akropolis, von welcher kurz davor in der Passage die Rede war, oder auf die Nähe des erwähnten *Peribolos* zu der Aphrodite. Die neuere Forschung tendiert zu der zweiten Lesart (vgl. Kadletz, 1982, S. 445-446; Boedeker, 1984, S. 121-122; Pirenne-Delforge, 1994, S. 52-57; Van Sichelen, 1987, S. 89-92; Rosenzweig, 2004, S. 56-58; Parker, 2005, S. 221 mit Anm. 14; Robertson, 2005, S. 59-63; Wesenberg, 2016, S. 410; Meyer, 2017, S. 280).

15. Siehe Bibliographie auf Seite 80, Anm. 3.

Mehrheit der Forschenden sind einig, dass die Mädchen ihre verhüllte Last von der Priesterin der Athena noch auf der Akropolis erhielten und danach den heiligen Berg durch einen unterirdischen Gang verließen, um den *Peribolos* zu erreichen. Nach einer von Oscar Broneer geäußerten und weitgehend akzeptierten Deutung begaben sich die Mädchen zu einem hypäthralen Naturheiligtum der Aphrodite und des Eros, das östlich unterhalb des Erechtheions am Nordhang der Akropolis lag (Abb. 1, A).¹⁶ Die Ergebnisse der umfänglichen Ausgrabungen des Areals, die der Forscher durchgeführt hatte, veranlassten ihn zu der Annahme, dass die Arrhephoren die Akropolis durch einen unterirdischen Abstieg verließen. Eine Treppe an der Nordwestecke des sog. Hauses der Arrhephoren führte zu diesem Abstieg, der sich innerhalb eines langen, von Osten nach Westen verlaufenden Felsspaltess befand und ursprünglich den Zugang zu einem tiefen Schacht eines mykenischen Brunnens bildete (Abb. 2).¹⁷ Der Brunnen und somit auch die unteren Abschnitte des Treppenzuganges zu seinem Wasserreservoir wurden bereits in spätmykenischer Zeit aufgegeben. Die beiden obersten Treppenläufe sollten jedoch nach Angaben der Ausgräber auch in späteren Epochen weiterhin genutzt worden sein, um mit ihrer Hilfe in den östlichen Teil des langen Felsspaltess gelangen zu können. Hier war es möglich, durch eine Öffnung, die lange Zeit für die Höhle der Aglauros gehalten wurde, wieder an die Oberfläche zu gelangen und über schmale Pfade entlang des Nordhanges den Weg fortzusetzen (siehe Abb. 1, C; Abb. 2, C und Abb. 3).¹⁸

Die meisten geäußerten Zweifel an der Interpretation von Oscar Broneer beruhen auf der Tatsache, dass die einzige athenische Aphrodite-Kultstätte, die Pausanias selbst in seiner Beschreibung von Athen als Schrein der Aphrodite in den Gärten bezeichnet, weiter entfernt, am Ilissos-Fluss, lag und von kleinen, auf sich allein

16. Broneer, 1932. Zum Heiligtum auch: Broneer, 1933 und 1935; Robertson, 1983; Kron, 1992, S. 65; Pirenne-Delforge, 1994, S. 48-74; Dally, 1997, S. 3-5; Glowacki, 2002; Rosenzweig, 2004, S. 45-58; Robertson, 2005, S. 59-68; Weber, 2006, S. 194-196; Machaira, 2008, S. 100-126; Greco, 2010, S. 154-156 (S. Savelli); Bumke, 2015, S. 52-55; Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97.

17. Broneer, 1933, S. 351-353, 416; Broneer, 1935, S. 129; Broneer, 1939, S. 423; Burkert, 1966, S. 12-13; Burkert, 1997, S. 170 und 2011, S. 86; Vikela, 2022a, S. 152-155 mit Abb. 6-8 und 2022b, S. 94-96.

18. Zu der sog. Höhle der Aglauros – der östlichen Öffnung des Felsspaltess – siehe Broneer, 1935, S. 129-131 mit Fig. 14 und 15; Broneer, 1939, S. 323, Fig. 3; Travlos, 1971, S. 70-71, Abb. 91, Nr. 136 und S. 73, Abb. 93; Wickens, 1986, S. 346-352 „Acropolis N Cave“. Diese Grotte verwechselt Vikela (2022a, S. 148-155 und 2022b, S. 94-96) mit der auf dem Gebiet des hypäthralen Heiligtumskomplexes ausgegrabenen Höhle (siehe Broneer, 1932, S. 39-41 mit Fig. 2, Fig. 6 und 7; Broneer, 1933, S. 330, Fig. 1 und S. 337-338; und weiter unten in dieser Abhandlung: S. 88-89, mit Anm. 33, Abb. 1, B und Abb. 5, wo die Höhle als „Cave“ gekennzeichnet ist). Auf dieser fälschlichen Gleichsetzung der beiden Höhlen basiert die von Vikela angebotene Rekonstruktion des Weges der Arrhephoren.

gelassenen Mädchen nachts kaum erreicht werden konnte.¹⁹ Doch ehe wir uns der Problematik des Aphrodite-Heiligtums zuwenden, möchte ich auf weitere mit dieser zur *communis opinio* gewordenen Deutung verbundene Schwierigkeiten hinweisen. Der Bericht des Pausanias erlaubt keine Zweifel, dass nicht nur die nächtliche Zeit, sondern auch der unterirdische Gang zu den wichtigen Elementen des Rituals der *Arrhēphoria* gehörte. Offensichtlich hatte er eine symbolische sowie kultische Bedeutung, besaß eine starke psychologische Wirkung und trug zur Entstehung einer besonderen Atmosphäre des Geheimen, des Verdeckten, aber auch des Unheimlichen, der Finsternis als solchen, bei. Demnach muss ein „natürlicher unterirdische Gang“ – und als unterirdisch verstanden die antiken Griechen nicht nur Öffnungen in der Erde, sondern auch in Bergen und Felsen – tatsächlich existiert haben.²⁰ Seine Identifizierung würde uns helfen, die Topographie des Kultgeschehens zu rekonstruieren und die Aufgabe der Arrhēphoren besser zu verstehen. Die Mehrzahl der Forscher folgen der Annahme von Broneer, dass der obere Abschnitt des Treppenabstiegs zum mykenischen Brunnen bzw. zu der Höhlenöffnung östlich davon diese Rolle gespielt habe, und interpretieren diesen Abstieg als eine rituelle Wiederholung oder Inszenierung des Sturzes der beiden „schuldigen“ Kekropiden vom Akropolisfelsen in die Tiefe. Der Umstand, dass der Gang unterirdisch ist, würde den Tod der beiden Nymphen – ihren Abstieg in die Unterwelt – symbolisieren.²¹ Seine Verborgenheit vor den Augen der möglichen Zuschauer würde die Rahmenbedingungen für die Erprobung der beiden Mädchen gewähren. Die enge Verbindung zwischen dem Ritual der *Arrhēphoria* und der vermutlich nachträglich als *Aition* dafür entstandenen Version des Mythos über das Erichthonios-Kind legt nahe, dass eine Disziplin- und Standhaftigkeitsprüfung der Arrhēphoren zu einem der Zwecke des Kultgeschehens gehörte.²² Anders als die beiden Töchter des Kekrops, die das Verbot der Göttin Athena missachteten, die ihnen anvertraute Kiste öffneten und sich, in Schrecken und Wahnsinn von dem darin Gesehenen verfallend, von der Akropolis stürzten, sollten sich die Athener Mädchen an die göttlichen Regeln halten und die ihnen anvertrauten sakralen Gegenstände tragen, ohne der Neugierde nachzugeben,

19. Paus., I 19, 2. Vgl. Dally, 1997; Parker, 2005, S. 221. Zu dem Heiligtum am Ilissos siehe Langlotz, 1954; Pirenne-Delforge, 1994, S. 15-25, 48-71; Rosenzweig, 2004, S. 28-58; Robertson, 2005, S. 44-58; Weber, 2006; Greco, 2011, S. 436-437 (D. Marchiandi); Bumke, 2015.

20. Diese Vorstellung manifestiert sich z. B. in der Funktion der Berghöhlen als „Eingänge zur Unterwelt“, als Orakelstätten der Gaia und als Schoß der Erde, siehe dazu Ustinova, 2009, bes. S. 3-4.

21. Siehe z. B. Burkert, 1966, S. 12.

22. Vgl. Graf, 2003, S. 12-15; Meyer, 2017, S. 239, 281-283, 319; Mythos als warnendes Beispiel: Harrison, 1903, S. 133; Baudy, 1992, S. 10.

sie zu enthüllen, zu betrachten. Nachts, in einem langen, schlauchähnlichen Felsspalt und ohne Begleitung würde das Einhalten oder Nichteinhalten der Regeln allein von der Disziplin der jungen Athenerinnen abhängen.

Diese etablierte Vorstellung vom *Arrhēphoria*-Ritual mag plausibel erscheinen, doch es ergeben sich zahlreiche Probleme, wenn wir versuchen, über die praktische Umsetzung dieser Idee nachzudenken. Zunächst sind wir mit der Gefährlichkeit des Ganges konfrontiert – es handelte sich um steile Treppen, deren Stufen nichts anderes als in die Spaltwände eingelassene Holzbalken waren, die ohne senkrechte Stützen über dem Abgrund hingen oder zumindest auf der losen Füllung des tiefen Spaltes ruhten (Abb. 4).²³ Ein weiteres Problem ist die Undeutlichkeit des Weges. Obwohl die nördlichen und östlichen Hänge der Akropolis immer noch zahlreiche Spuren solcher Pfade, Rampen und in den Felsen gehauener Stufen tragen, konnte ein Weg, der das Eros-Aphrodite-Heiligtum mit der östlichen Öffnung des Felsspalt verbunden würde, nicht verfolgt werden, wir können über seinen Verlauf und seine Charakteristika nur spekulieren. Eines ist sicher: Sobald die jungen Kultdienerinnen die Grotte verließen, befanden sie sich auf einem schmalen, weiterhin sehr gefährlichen Pfad in beträchtlicher Höhe (Abb. 3).²⁴ Es muss dazu gesagt werden, dass zwischen der Höhlenöffnung und den Felsvorsprüngen, die offenbar den Westabschluss des Aphrodite-Kultplatzes darstellten, der Hang besonders steil abfällt. Heute ist er an dieser Stelle durch moderne Stützmauern verkleidet. Wenn es also wirklich einen Weg auf der mittleren Höhe des oberen Hanges²⁵ gab, dessen Spuren durch spätere Modifikationen verloren gegangen sind, so wäre er weithin sehr gefährlich, insbesondere für Nachtwanderungen. Wahrscheinlicher ist, dass der Weg, in den der Treppegang durch den Felsspalt mündete, möglichst schnell und flach nach unten, zum *Peripatos* hin, führte und dass es sich hierbei um nichts anderes als einen Fluchtweg von der Akropolis handelte. In diesem Fall müssten die Arrhēphoren den restlichen Weg zu dem *Peribolos* dem *Peripatos* entlang gehen, was natürlich weniger gefährlich gewesen wäre, abgesehen von der Frage, wie sicher sich zwei kleine Mädchen nachts alleine in den Straßen des antiken Athens fühlen konnten. Dennoch müssten sie genau wissen und erkennen können, in welchen ummauerten Bezirk sie eintreten sollten, wo der richtige Ablageort für ihre sakrale Last war und wo sie die anderen verhüllten Gegenstände finden, die sie mitnehmen und zurück auf die Akropolis

23. Siehe die Rekonstruktion in Broneer, 1939, S. 326-328.

24. Für das Erscheinungsbild der sog. Höhle der Aglauros am Nordhang der Akropolis vor der Sicherung siehe Broneer, 1935, S. 130-131, Fig. 14 (Abb. 3 in diesem Aufsatz) und 15.

25. Als oberen Hang bezeichne ich den Abschnitt der Akropolishänge oberhalb des *Peripatos*-Weges.

bringen sollten. Eine mögliche Lösung des Problems wäre, dass die Kinder im *Peribolos* oder in seiner Nähe von einer weiteren Kultdienerin, z. B. der Priesterin der Aphrodite in den Gärten, empfangen und unterwiesen wären, aber davon spricht Pausanias nicht.²⁶ Andererseits hätte man den Arrhephoren während ihres langen Aufenthalts auf der Akropolis den Weg und den *Peribolos* zeigen können, aber dann wäre ihre nächtliche Aufgabe um einiges schwieriger gewesen – sie hätten nicht nur ihre Neugier und Angst bekämpfen, sondern auch den erlernten Weg wiederfinden und alle Rituale im *Peribolos* allein, ohne Hilfe der Erwachsenen fehlerfrei ausführen müssen. Oder waren sie doch nicht allein?

Meines Erachtens ist es höchst unwahrscheinlich, dass kleine Mädchen (wir erinnern uns, dass sie sieben Jahre alt gewesen sein konnten) – und dabei noch die Besten der Besten, Töchter der vornehmsten und einflussreichsten Familien der Stadt – einen so langen und gefährlichen Weg allein in der Nacht durchschreiten mussten. Denn wäre dabei ein Unglück jeglicher Art passiert, wäre nicht nur mit der Reaktion des Familienkreises, sondern auch mit schlimmen Konsequenzen für die gesamte Polis zu rechnen. Als einen möglichen Einwand gegen meine Behauptung könnte vorgebracht werden, dass Initiationsriten in vielen Kulturen und bei vielen Völkern, wie Walter Burkert es formuliert, „gewaltsam und grausam“ verliefen und mit dem Tod enden konnten, während mehreren Forschern, anfangend mit Burkert selbst, das hier betrachtete Ritual für einen *rite de passage* halten.²⁷ Die *Arrhephoria* sind aber, bei aller Fruchtbarkeit dieses Ansatzes, kein Initiationsritus im engeren Sinne gewesen, weil nicht die gesamte Altersgruppe, ja nicht einmal ihr Großteil, sondern nur zwei Vertreterinnen daran beteiligt waren.²⁸ Wenn unter Hunderten von Einzuweihenden einige wenige das Ritual nicht überlebten, was auf die Wirkung böser Mächte zurückgeführt werden konnte, war dies ein Unglück für die konkreten, betroffenen Familien, nicht für die Gesellschaft als Ganzes. Im Gegenteil, der Ritus der *Arrhephoria* war nicht auf Lebensabschnitte eines Individuums konzentriert, sondern auf das Leben des gesamten Volkes, genauer gesagt, auf die Fruchtbarkeit von Erde und Menschen, wie wir es aus dem Lukian-Scholion erfahren und im Weiteren noch

26. Es ist bemerkenswert, dass viele Forscher (zuletzt Vikela, 2022b, S. 93 und 96) die Beteiligung der Aphrodite-Priesterin voraussetzten, wobei es hierfür keine Anhaltspunkte gibt.

27. Siehe Burkert, 1966, S. 1-25, bes. 19-20; Zeitlin, 1982, S. 150-153; Boedeker, 1984, S. 100-124; Brulé, 1987, S. 79-98; Burkert, 1997, S. 169-173; Redfield, 2003, S. 118-127; Delivorrias, 2004, S. 58-63; Parker, 2005, S. 219-223; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 42-48.

28. Zu diesem und weiteren Argumenten, die gegen eine Zugehörigkeit der *Arrhephoria* zu den Initiationsriten sprechen, siehe Donnay, 1997, S. 177-205; Faraone, 2003, S. 45; Graf, 2003, S. 12-20; Calame, 2010a, S. 251 und 2010b, S. 65-66; Beaumont, 2012, S. 171-172; Meyer, 2017, S. 281-282.

genauer besprechen werden.²⁹ Die Rituale, die die Arrhephoren stellvertretend für alle Jungfrauen Athens für das Wohlergehen der gesamten Polis im kommenden Jahr vollbrachten, mussten makelfrei ablaufen, ihre perfekte Erfüllung musste mit allen denkbaren Mitteln garantiert werden.³⁰

Unser Verständnis des Rituals stützt sich auf mehrere aus dem Pausanias-Bericht resultierende Eckdaten: Die Priesterin der Athena Polias übergibt den Mädchen ihre verhüllte Last – der geeignete Ort dafür scheint uns ihr Dienstort, die Akropolis, zu sein; die Mädchen sollen in die Nähe eines Aphrodite-Heiligtums kommen und dabei ist ein unterirdischer Gang im Spiel – ein zum Teil im Inneren des Felsens verlaufender Abstieg von der Akropolis, der sich am Nordhang des heiligen Berges befindet, scheint der Beschreibung zu entsprechen, zumal eine Kultstätte der Aphrodite am Nordhang bekannt ist; der Aufenthalt der Arrhephoren im unterirdischen Gang gehörte zu der Erprobung der Mädchen – das bedeutet, sie müssen in dieser Höhlenschlucht alleine gewesen sein; der unterirdische Abschnitt des Ganges stellt den Anfang des Weges dar – daraus resultiert die Vorstellung, dass die Mädchen den gesamten Weg von der Akropolis bis zum *Peribolos* alleine durchschreiten mussten. Achtet man aber auf den Wortlaut des Periegeten, so wird klar, dass solche Schwierigkeiten und Gefahren nicht notwendig waren. Pausanias sagt deutlich, dass der unterirdische Gang *durch den Peribolos* verlief (δι’ αὐτοῦ), nicht *zum Peribolos* führte. Aus der Ritualbeschreibung geht somit hervor, dass die sakrale Handlung in einem umzäunten (heiligen) Bezirk stattfand, in welchem sich eine Öffnung zu einem natürlichen unterirdischen Gang, d. h. eine Höhle oder Grotte, befand bzw. durch dessen Umfassungsmauer der Eingang zu einem natürlichen unterirdischen Gang sich öffnete (je nachdem, wie man an dieser Stelle das Wort *Peribolos* interpretiert).³¹ So könnte die Athena-Priesterin die beiden Mädchen mit ihrer heiligen Last in der Nacht (oder schon am Tag davor?) zum *Peribolos* gebracht und sie, zweifellos begleitet von einer Reihe vorbereitender Riten, in die Grotte / Höhle geschickt haben, buchstäblich vor dem Eingang auf ihre Rückkehr wartend. Eine wahrscheinlich nicht sehr tiefe Höhle gab eine klare Bewegungsrichtung vor, die Mädchen wohl zu einer Art Altar oder Opfertisch führend, wo sie verhüllte heilige Objekte vorfanden, die sie gegen die eben mitgebrachten austauschen und heraustragen konnten, womit ihre

29. Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1, vgl. auch Clemens von Alexandria, *Protreptikos* II 17, 1.

30. Vgl. z. B. die Überwachung der Eintrittsopfer (*Eisiteteria*) der attischen Epheben durch den Kosmeten, den Priester des Demos und der Chariten und der Exegeten (*IG II² 1006; IG II² 1008; IG II² 1009; IG II² 1011; IG II² 1028; IG II² 1029*) oder den Abschlussbericht des Archonten Basileus vor der Athener *Boule* über die makelfreie Durchführung der Eleusinischen Mysterien (*Andokides* 1, 111).

31. In diese Richtung wies bereits Van Sichelen (vgl. 1987, S. 91-92).

sakrale Mission beendet war. Der kurze Aufenthalt innerhalb der Höhle minimierte die Gefahr, dass eine der „Prüflingen“ doch die Regeln bricht und ihre Kiste öffnet. Die jungen Athenerinnen wurden wohl schon im *Peribolos* zu ihren Familien entlassen oder eher von diesen abgeholt, was sich vielleicht in der Pausanias' Aussage widerspiegelt, auf die Akropolis wurden bereits die nächsten Arrhephoren gebracht, woraus man den Eindruck gewinnt, dass die beiden „Absolventinnen“ des Dienstes nicht mehr auf den heiligen Berg zurückgekehrt sind.

Diese auf den ersten Blick unbedeutende Änderung in der Lesart des Textes befreit die topographische Debatte von unnötigen Ankerpunkten. Wenn das gesuchte Aphrodite-Heiligtum nicht unbedingt durch einen unterirdischen Gang mit der Akropolis verbunden sein muss, könnte es sich auch um den Verehrungsplatz der Aphrodite in den Gärten am Ilissos gehandelt haben, ebenso wie um die Kultstätte des Eros und der Aphrodite am Nordhang der Akropolis oder um den Schrein der Aphrodite Pandemos und der Peitho am Südwesthang des heiligen Berges. Für die erste Variante spricht die Epiklese der Göttin, die beiden anderen kommen in Betracht, falls man den Ausdruck $\text{o}\ddot{\upsilon}$ $\text{\pi}\acute{\omicron}\rho\text{\rho}\omega$ als Hinweis auf die Nähe des Aphrodite-Kultplatzes zur Akropolis und nicht zum *Peribolos* betrachtet. Solange das Heiligtum der Aphrodite am Ilissos nicht entdeckt ist, werden wir keinen finalen Punkt in dieser Diskussion setzen können. Es ist jedoch möglich, kurz die beiden Aphrodite-Kultplätze an den Akropolishängen zu betrachten.

Das von Oscar Broneer am Nordhang der Akropolis ausgegrabene Heiligtum weist mehrere Merkmale auf, die es weiterhin zu einem sehr geeigneten Ort zur Abhaltung der *Arrhephoria* machen. Auch wenn es üblich ist, den Verehrungsort von Aphrodite und Eros auf den westlichen Abschnitt dieses Areals zu beschränken, wo die beiden Felsinschriften mit der Nennung der Gottheiten gefunden wurden, bildeten die Felszungen des nordöstlichen Abhanges und die dazwischen liegenden Terrassen einen großen, wahrscheinlich zusammenhängenden sakralen Bezirk, einschließlich der sog. mittleren und östlichen Heiligtümer, deren kultische Nutzung durch zahlreiche Nischen in den Felswänden, gemauerte Altäre, Bänke sowie ein komplexes System der Abgrenzung und Zugänglichkeit, geschaffen durch Mauer, Rampen, Treppen und Pfade, belegt ist (Abb. 1, A und Abb. 5). Das Interessanteste dabei ist, dass es zwischen dem westlichen Areal der Aphrodite und dem sog. mittleren Heiligtum einen langgezogenen, schmalen Felsspalt gibt, der sich im mittleren Abschnitt zu einer Höhle weitet, deren Gewölbe inzwischen eingebrochen ist (Abb. 1, B und Abb. 5, B „Cave“).³²

32. Broneer, 1932, S. 39-41, siehe 34, Fig. 2: Plan des Westabschnittes der Höhle, Fig. 6 und 7: Westeingang in die Höhle als P markiert; Broneer, 1933, S. 337-338, siehe 330, Fig. 1: Blick von der Akropolis

Der Zugang von Westen scheint selbst für kleine Mädchen zu eng gewesen zu sein, während der östliche Eingang – auch dieser ist mittlerweile durch Steinrutsch teilweise gesperrt und entspricht nicht gänzlich den antiken Verhältnisse – betretbar ist. Innerhalb der Höhle konnten nur wenige, aber auffällige Funde geborgen werden, darunter kleine Votivschilde aus Stein und Terrakotta, die auch aus anderen attischen Heiligtümern bekannt sind, und ein ungewöhnliches Terrakottafigürchen besonderer Qualität, das ein schlafendes Kleinkind darstellt. Im Inneren des schmalen westlichen Zuganges entdeckten die Ausgräber zwei nebeneinander liegende römische Öllämpchen.³³ Etwas weiter östlich des östlichen Höhleneingangs entfernt, in einem Bereich, der auf dem Grabungsplan von Oscar Broneer als M gekennzeichnet ist (Abb. 5), fand sich eine Vielzahl von fragmentierten Öllämpchen, die meisten davon rund, umgeben von einem oder mehreren Kränzen von Schnauzen, darunter auch Leuchten von beträchtlicher Größe.³⁴ In der weiteren Umgebung des östlichen Höhleneingangs wurden mehrere längliche, senkrecht in harten Mörtel eingebettete Kieselsteine entdeckt, die durchaus als phallische Symbole interpretiert werden können, und ein rundplastisches Votivobjekt aus Inselmarmor in Form eines naturalistisch dargestellten Phallos.³⁵ Resümierend können wir festhalten, dass zumindest ein Teil des hier beschriebenen Naturheiligums der Aphrodite heilig war, dass eine begehbare, langgestreckte Höhle durch dieses Heiligtum verlief, deren kultische Nutzung durch die in ihrem Inneren gemachten Funde bestätigt ist, dass im Heiligtum nächtliche Riten stattfanden, die eine intensive Beleuchtung mit zahlreichen, darunter auch sehr großen Lampen erforderten, und dass im Mittelpunkt des hier angesiedelten Kultes die Kinderzeugung stand. All dies entspräche dem Geist der *Arrhēphoria*. Das hier beschriebene Fundmaterial und Ausstattungselemente führten auch Evgenia Vikela dazu, die *Arrhēphoria*-Riten mit den sog. „Middle“ und „East Sanctuaries“ von Broneer zu verbinden. Dabei interpretiert die Forscherin diesen Bereich als das Heiligtum der Aphrodite in den Gärten, das an die Kultstätte der Aphrodite und des Eros angrenzte, aber von diesem unabhängig war.³⁶ Möglich wäre

auf die Höhle; Broneer, 1935, Plate I: als „Cave“ gekennzeichnet. Siehe auch Wickens, 1986, S. 352-353, der die Höhle als „small, partially collapsed cave“ „ca. 100 m E of Cave S“ bezeichnet. Diese Höhle setzt Vikela fälschlicherweise mit der sog. Höhle der Aglauros (= „Caves S“ bei Wickens, 1986 und Abb. 1, C; Abb. 2, C und Abb. 3 in dieser Abhandlung) gleich.

33. Schilde und Figürchen: Broneer, 1933, S. 337-338 mit Fig. 8 und 9; Öllämpchen: Broneer, 1932, S. 40 und 48 Fig. 17, 3 und 4.

34. Broneer, 1933, S. 346 (leider bietet Broneer keine Datierung der Lämpchen an).

35. Broneer, 1933, S. 342-343 mit Fig. 14 und S. 346 mit Fig. 18.

36. Vikela, 2022a, S. 147-156 und 2022b, S. 91-97. Die Identifizierung von Vikela ist durchaus plausibel, unmöglich ist jedoch der von der Forscherin postulierte Zugang zum Heiligtumskomplex von der Akropolis durch die oben beschriebene Höhle B.

auch, den östlichen Teil des Komplexes als den *Peribolos* zu interpretieren, der unweit der Kultstätte der Aphrodite (westlicher Teil) liege, sollte diese Lesart des Pausanias' Textes bevorzugt werden. Es scheint mir allerdings wahrscheinlicher, wie bereits betont wurde, dass das gesamte Areal (alle drei Heiligtümer von Broneer) einen zusammenhängenden sakralen Bezirk der Aphrodite und ihrer *Synnaoi* bildete, dessen Unterteilung in einzelne Bereiche eher rituellen Bedürfnissen und Funktionen diene als der Trennung in Verehrungsstätten verschiedener Hypostasen der Göttin.

Eine noch offene Frage lautet, wie die Arrhephoren und die Priesterin der Athena Polias in die Kultstätte am Nordhang gelangten. Lässt man den Weg durch den Schacht und den Spalt des mykenischen Brunnens wegen seiner Gefährlichkeit außer Acht, bleiben noch zwei Möglichkeiten. In seinem Artikel über die Rolle des *Peripatos*-Weges bezeichnet Alexander Rubel einen östlich des Erechtheions beginnenden und verhältnismäßig direkt zum östlichen Abschluss des Heiligtumskomplexes führenden Pfad als „Abstieg der Arrephoren“.³⁷ Dieser noch in mykenischer Zeit angelegte Weg von der Akropolis wurde von Oscar Broneer ebenfalls untersucht.³⁸ Er konnte feststellen, dass der Weg bereits in spätmykenischer Zeit aufgegeben worden war, weil mehrere seiner Abschnitte durch Wohnhäuser dieser Periode überbaut wurden. Außerdem fanden sich keine Spuren, die als eine Erneuerung des Pfades in späteren Jahrhunderten gedeutet werden könnten, während die Akropolismauer an der entscheidenden Stelle vollständig ein Werk des Mittelalters ist. Dies lässt offen, ob sie in ihrem Verlauf östlich vom Erechtheion in archaischer und klassischer Zeit eine Tür aufwies, oder nicht.³⁹ Am wahrscheinlichsten erscheint, meines Erachtens, dass die Priesterin und die beiden Arrhephoren die Kultstätte der Aphrodite am Nordhang der Akropolis, wenn dies tatsächlich das Ziel ihres Weges gewesen ist, in einer kleinen, vielleicht nächtlichen Prozession erreichten, die das Akropolis-Plateau durch die Propyläen verließ, dem Hauptabstieg am Westhang des Berges folgte und dann, dem *Peripatos* entlang, den Nordhang umkreiste.

Ebenso „zivilisiert“ und sogar viel kürzer würde der Festzug der Athena-Dienerinnen ausfallen, falls sie sich zu dem Heiligtum der Aphrodite Pandemos am südwestlichen Hang der Akropolis begeben würden (Abb. 1, D).⁴⁰ In der Tat gibt

37. Rubel, 2021, S. 173-174, mit Fig. 3.

38. Broneer, 1933, S. 350-355 und 1935, S. 109-113.

39. Broneer, 1933, S. 351.

40. Zum Heiligtum der Aphrodite Pandemos siehe v. a. Raubitschek, 1949, S. 152-153; Dontas, 1960a und 1960b; Beschi, 1967-1968, S. 517-526; Knigge, 1982; Pirenne-Delforge, 1991 und 1994, S. 26-40; Vikela, 1997, S. 197-199; Rosenzweig, 2004, S. 13-28; Greco, 2010, S. 190-191 (E. Santaniello); Monaco, 2015, S. 225-240; Vikela, 2022a, S. 156-158.

es Gründe, wenn auch nicht überzeugend genug für eine endgültige Entscheidung, diese Kultstätte mit der Durchführung der *Arrhēphoria* zu verbinden. Zum einen befand sie sich unweit von dem Tempel der Athena Polias, sollte Pausanias genau das mit seinem οὐ πόρρω gemeint haben. Zum anderen beherbergte die Terrasse unterhalb von Nike-Pyrgos nicht nur einen Schrein der Aphrodite und der Peitho, sondern auch eine Kultstätte von Ge Kourotrophos und Demeter Chloe – zwei mit der Fruchtbarkeit der Menschen und der Erde verbundenen Göttinnen (Abb. 6, D).⁴¹ Zu den markanten Elementen des Heiligtumskomplexes dieser Terrasse, über dessen Ausstattung wir uns ausschließlich anhand von Spuren der Felsbearbeitung und einzelner, nicht *in situ* gefundener Architekturfragmente ein Bild verschaffen können, gehört eine Höhlenöffnung annähernd dreieckiger Form in der geglätteten Wand des Konglomeratfelsens, welcher die nördliche Begrenzung des Kultplatzes bildete (Abb. 7).⁴² Da es mir bisher nicht gelungen ist, eine detaillierte Beschreibung der Höhle in der Forschungsliteratur zu finden oder sie aus der Nähe zu betrachten, können hier keine Aussagen zu ihrer Form, Größe, Tiefe und Begehbarkeit gemacht werden. Dieses *Chasma* stellte jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit einen Bezugspunkt für den Kult dar.⁴³ Der wichtigste Grund aber, warum wir dieses Heiligtum hier betrachten, ist eine kaiserzeitliche Inschrift auf einer Sitzbank in der vierten Reihe der 6. *Kerkis* des Dionysos-Theaters von Athen, die diesen Platz für zwei Kultdienerinnen der (Demeter) Chloe reservierte, die als ἐρσηφόροι benannt werden.⁴⁴ Dabei kann es sich entweder um eine sprachliche Weiterentwicklung der Form ἀρρηφόρος → ἐρρηφόρος → ἐρσηφόρος gehandelt haben, die weiterhin die „Träger(innen) des Unsagbaren“ oder „des Korbes“ bedeutet hätte, oder um das unabhängig davon gebildete Wort ἐρσηφόρος, das etwa „Träger(innen) des Taus“ (ἔρση) heißt. Die letztgenannte Etymologie wird auch von antiken und byzantinischen Scholiasten und Lexikographen bestätigt, die von einem Fest zu Ehren der Kekropstochter Herse (Tau) sprechen – einer *Pompe*, die sie *Hersephoria* nennen.⁴⁵ Würden wir der ersten Annahme folgen und die (H-)Ersephoren der Inschrift mit den Arrhēphoren des Athena Kultes gleich-

41. Zur Kultstätte der Ge Kourotrophos und der Demeter Chloe siehe v. a. Kern, 1893; Keramopoulos, 1929, S. 73-78; Beschi, 1967-1968, S. 517-519; Hadzisteliou-Price, 1978, S. 106-115; Robertson, 2005, S. 83-85; Vikela, 1997, S. 197; Greco, 2010, S. 192 (E. Santaniello); Monaco, 2015, S. 181-225.

42. Siehe Zeichnung in Beschi, 1967-1968, S. 522, Fig. 6 und die Fotos in Monaco, 2015, S. 221, Fig. 96 und S. 223 Fig. 97.

43. So auch Monaco, 2015, S. 222-224.

44. IG II/III³ 4, 1998 = IG II² 5098: ἐρσηφόροις β' Χλόης.

45. Scholion zu Aristophanes, *Lysistrata* 642; *Suda* s.v. ἀρρηφόρια; *Etymologicum Magnum* s.v. ἀρρηφόροι; Hesych s.v. ἐρρηφόροι.

setzen, wie es die Mehrheit der Forscher tut,⁴⁶ so müssen wir folglich behaupten, dass das nächtliche Ritual der *Arrhēphoria* hier, am Südwesthang der Akropolis, in der Nähe des Aphrodite-Heiligtums stattfand – in diesem Fall der Aphrodite Pandemos, die Pausanias warum auch immer in seiner Ritualbeschreibung als Aphrodite in den Gärten bezeichnet.⁴⁷ Der Ort der sakralen Handlung wäre dann das *Temenos* der Demeter Chloë, ein Grund dafür, die beiden jungen Kultdienerinnen in der Theaterinschrift als Hersephoren der Chloë zu bezeichnen. Die Verbindung zwischen dem Ritual und den Göttinnen Demeter und Ge würde eine Begründung auch in dem Erichthoniosmythos finden – schließlich soll die Göttin Erde die „leibliche“ Mutter des Ziehkindes von Athena gewesen sein, Erichthonios soll dieses Heiligtum der Ge Kourotrophos eigenhändig gegründet haben⁴⁸ – und wäre ein klarer Beweis dafür, dass die Sicherung der Fruchtbarkeit der Erde als Nahrungsgrundlage und Voraussetzung für die Fortpflanzung der Menschen der Hauptzweck der *Arrhēphoria* war. Hierfür scheinen auch die nachträglich entstandenen Namen der Kekropstöchter, der ursprünglich namenlosen Nymphen-Triade im Erichthoniosmythos, zu sprechen: Neben der bereits erwähnten Herse (Tau), sollte das zweite ungehorsame Mädchen Aglauros (Schimmernde) oder Agrauros (Ländliche) und die einzige gehorsame Pandrosos (Allbetauende) geheißen haben.⁴⁹ Es wurde bereits mehrfach betont, wie wichtig die nächtliche Betauung für das Gedeihen der Olivenbäume und anderer Kulturpflanzen v. a. in den heißen attischen Sommermonaten war und dass das im frühen Sommer vollbrachte *Arrhēphoria*-Ritual der Sicherung der Taubildung gedient haben dürfte.⁵⁰ Diesen Kern des Kultzweckes soll die nachträgliche Etymologie der Festbezeichnung als „Tautragen“ zusätzlich betont haben.

Diese reizvolle Hypothese beinhaltet jedoch noch Unstimmigkeiten. Abgesehen davon, dass die Bezeichnung des Festes als „Tautragen“ der Logik der *Arrhēphoria* widerspricht, weil der Gegenstand des Tragens genannt wird – hier müsse man tatsächlich auf die Erklärung der Lexikographen zurückgreifen und die Benennung

46. Diese Meinung überwog in der Forschung seit Anfang an, für die Argumentierung vgl. z. B. Burkert, 1966, S. 5-6.

47. Ein möglicher Grund dafür, dass Pausanias dieselbe Kultstätte an verschiedenen Stellen seiner Erzählung unterschiedlich bezeichnet, könnte darin liegen, dass er auf unterschiedliche Quellen zurückgriff. Während sich der Perieget bei seinen persönlichen Besuchen höchstwahrscheinlich von einheimischen Führern und Inschriften leiten ließ, konnte er Information über die Mythen und Kult-handlungen aus Schriftquellen oder Gesprächen mit Kultdienern und anderen sachkundigen Personen bezogen haben.

48. *Suda* s.v. ‚Κουροτρόφος γῆ‘.

49. Baudy, 1992, S. 9.

50. Vgl. Deubner, 1956, S. 14; Simon, 1983, S. 45-46; Baudy, 1992, S. 9-10.

der Prozession nicht von dem getragenen Gegenstand, sondern von der geehrten Gottheit, der Heroine Herse, ableiten – sind die Hersephoren der Chloe nicht die einzigen uns bekannten „Tauträgerinnen“ in Athen gewesen. Zwei Hersephoren der Eileithyia in Agrai hatten einen Ehrensitz in der 5. Reihe der 6. Kerkis des Dionysos-Theaters gehabt.⁵¹ Außerdem gibt es unter den zahlreichen Basen-Inschriften, die die Weihung von Ehrenstatuen der ehemaligen Arrhephoren durch ihre Familien oder den Staat an Athena Polias bezeugen, eine, die heraussticht, weil die hiermit geehrte Kultdienerin ihre *Errhephoria* für Demeter und Kore ausgeführt hatte.⁵² Wir müssen daher annehmen, dass es im antiken Athen mehrere rituelle Handlungen gab, die als *Arrhephoria*, *Errhephoria* oder *H-/Ersephoria* bezeichnet wurden und unterschiedlichen Gottheiten gewidmet waren, unter denen die *Arrhephoria* für Athena Polias die bedeutendsten und dadurch die berühmtesten gewesen sind.⁵³ Für unsere Diskussion ist diese Tatsache jedoch eher ein Gewinn als ein Verlust. Wir können feststellen, dass diese Rituale mit Sicherheit für Athena Polias, Demeter Chloe und Eileithyia in Agrai ausgeführt wurden und wahrscheinlich noch für solche Göttinnen und Heroinnen wie Aphrodite (in den Gärten),⁵⁴ Ge Kourotrophos, Pandrosos und Aglauros / Agraulos.⁵⁵ Eileithyia, Aglauros und Pandrosos sind Gottheiten, deren Rolle als *Kourotrophoi*, als Ernährerinnen und Beschützerinnen der Kinder und Jugendlichen, außer Zweifel steht.⁵⁶ Die Ernährende Erde und die Demeter des ersten Grünsprosses⁵⁷ weisen einen ausgeprägteren landwirt-

51. IG II/III³ 4, 1999 = IG II² 5099: ἐρσηφόροις β' [E]λιθυίας ἐν Ἀγραι[ς]. Siehe die Diskussion bei Donnay, 1997, S. 183.

52. IG II² 3729: [-----] Ἀριστοκλέου ἐρρηφορήσασαν Δήμητρι καὶ Κόρηι.

53. Die zahlreichen auf der Akropolis aufgestellten Ehrenstatuen der Arrhephoren der Athena Polias dienen als bester Nachweis für die Bedeutung und das Ansehen des Rituals (vgl. Schmidt, 2010). Wir sollen die Worte von Pausanias οὐκ ἐς ἅπαντας γνώριμα eher auf die außerattische, vielleicht sogar außergriechische Welt beziehen.

54. Der in der Forschungsdiskussion häufig erhobene Einwand, Aphrodite habe mit dem *Arrhephoria*-Ritual nichts zu tun, weil die Lesart „*Peribolos* unweit von Aphrodite“ aufgrund der Parallelen in den Texten des Pausanias wahrscheinlicher erscheine als „*Peribolos* der Aphrodite“, entbehrt jeder Grundlage, da die Nachbarschaft zweier Kultplätze zueinander in der Sakraltopographie des antiken Athens niemals zufällig oder sinnlos war.

55. Einen eigenen Kult der Herse scheint es in Athen nicht gegeben zu haben (vgl. Meyer, 2017, S. 318). Epigraphisch sind noch gewisse *Arrhephoria* bei den *Epidauria* belegt, die möglicherweise auch in diesem Fall primär Demeter und Kore betrafen (IG II² 974, Z. 18-19). Eine weniger zuverlässige Quelle spricht von den *Arrhephoria* für Dionysos (Bekker, Anecd. 1.202.6). Vgl. Deubner, 1956, S. 13, 15 mit Anm. 5.

56. Siehe z. B. Hadzisteliou-Price, 1978, S. 7-8, 61, 81-82, 124-125; Papachatzis, 1978 und Meyer, 2017, S. 267-274, 287-288 für Aglauros und Pandrosos.

57. Zur Deutung der Epiklese Chloe siehe Georgoudi, 2011.

schaftlichen Bezug auf, es sollte aber an dieser Stelle noch einmal betont werden, wie eng die Fruchtbarkeit des Menschen und die Fruchtbarkeit der Erde in einer antiken agrarischen Gesellschaft verbunden waren.⁵⁸ Ähnlich verhält es sich mit Aphrodite, die die zeugende Kraft der Liebe verkörpert und in ihrer Epiklese „in den Gärten“ ihre Fürsorge für das Gedeihen der fruchttragenden Pflanzen genauso wie für die menschliche Sexualität und Kinderzeugung offenbart.⁵⁹ Und letztendlich die Athena Polias, die Beschützerin der gesamten Polis, die Verkörperung des gesamten Volkes, war mehr als alle anderen Gottheiten für das Wohlergehen ihrer Menschen und für die Sicherung und Erziehung ihrer Nachkommenschaft verantwortlich, wie es im Erichthoniosmythos zum Ausdruck kommt. Was die Bedeutung des *Arrhephoria*-Rituals betrifft, so wurde der Kernzweck des Geschehens allem Anschein nach bereits von dem antiken Kommentator des Lukian richtig erkannt, der die *Arrhephoria* mit den *Thesmophoria* verglich und behauptete, das Ziel dieser Feste sei die „Entstehung des Getreides“ und die „Saat der Menschen“ gewesen.⁶⁰

Was hatten diese Rituale, die offensichtlich einem und demselben Zweck gewidmet waren und die gleiche oder eine ähnliche Bezeichnung trugen, gemeinsam? Offenbar war das Tragen bestimmter Objekte das Hauptelement der Kulthandlung und dieses Tragen erfolgte im Rahmen einer Prozession, die, wie wir gesehen haben, nicht durch verborgene Schluchten und Felsgänge, sondern auf den üblichen Prozessionswegen zog. Getragen wurden am wahrscheinlichsten runde Kisten mit den heiligen Objekten, die auf dem Kopf der Tragenden platziert waren. Die getragenen Gegenstände unterschieden sich wohl von Ritual zu Ritual. Ob in dem Fall der *Hersephoria* der Tau in irgendeiner Form oder etwas, was diesen Tau symbolisierte, ins Spiel kam, muss offenbleiben. Da das Wort *Arrhephoros* / (*H*-)*Ersephoros* nicht geschlechtsspezifisch ist, können wir nicht mit völliger Sicherheit davon ausgehen, dass die Hersephoren der anderen Kulte immer weiblich gewesen sind. In Analogie zu den Arrhephoren der Athena Polias und aus dem Grund, dass den weiblichen Gottheiten meistens auch weibliches Kultpersonal diente, ist es zumindest wahrscheinlich, dass alle Arrhephoren / Hersephoren Frauen oder Mädchen waren. Wir haben gesehen, dass bei den *Arrhephoria* für die Athena Polias das Deponieren heiliger Gegenstände in einer Höhle oder Grotte und die Entnahme anderer *Sacra* eine prominente Rolle spielte. Das Vorhandensein einer Höhle im Heiligtum der Deme-

58. Vgl. Baudy, 1992; Calame, 2010b, S. 66-72. Siehe auch Carroll-Spillecke, 1989, S. 24; Bumke, 2015.

59. Siehe z. B. Broneer, 1932, S. 52-54; Pirenne-Delforge, 1994, S. 80-81; Rosenzweig, 2004, S. 29-31, 43-44.

60. Scholion zu Lukian, *Hetärengespräche* 2, 1: [...] τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σποράς.

ter Chloe erlaubt die Vermutung, dass auch ihre Hersephoren ähnliche Handlungen vollbrachten; über die Situation in der Kultstätte der Eileithyia fehlt uns das Wissen.

Es bleibt noch die im Kontext dieser Untersuchung wichtigste Frage: Wurden alle *Arrhēphoria* / (*H-*)*Ersephoria* in der Nacht abgehalten und welche Bedeutung hatte die Nacht für diese Gruppe von Ritualen? Pausanias bezeugt, die *Arrhēphoria* fanden in der Nacht statt (ἐν νυκτὶ). Unter den bekannten Überlieferungen des Erichthoniosmythos⁶¹ gibt es hingegen keine Version, die das Geschehen mit den Nachtstunden verbindet. Walter Burkert interpretiert einen fragmentiert überlieferten Text des Euphorion, in dem das Öffnen der anvertrauten Kiste und der Sturz der Lampe der Göttin im gleichen Zusammenhang erwähnt werden, als Hinweis darauf, dass das schicksalhafte Vergehen in der Nacht passierte.⁶² Auch Nonnos verbindet das Erichthonios-Kind mit der Lampe der Athena, die dem Kleinen im dunklen Gemach der jungfräulichen Göttin leuchtete.⁶³ Beide Texte deuten meines Erachtens nicht darauf hin, dass die Handlung in der Nacht stattfand. Euphorion scheint eher die doppelte Verletzung göttlicher Gebote durch die Kekropstochter Herse zu betonen: Das Öffnen der Kiste, die geschlossen bleiben sollte, und das Fallen der Lampe, die nicht hätte erlöschen dürfen. Mit der Lampe ist zweifelsohne der ewig brennende Leuchter im Tempel der Athena Polias gemeint.⁶⁴ Der Umstand, dass das heilige Feuer immer brennen sollte, macht die Aussage darüber, ob die Tages- oder Nachtzeit beschrieben ist, unmöglich. Die antike Vorstellung von der Nacht als der Zeit, in der sich die meisten Unglücke und Verbrechen ereignen sowie heimliche Taten begangen werden, zu denen natürlich auch das verbotene Öffnen der Kiste durch die Kekropstochter gehörte, machte die nächtliche Zeit des Geschehens logisch; es ist nur bemerkenswert, dass keiner der antiken Autoren darauf eingeht.⁶⁵ Stattdessen vermittelt vor allem die Nonnos-Passage etwas ganz anderes: Nicht die Nacht ist der Grund für die Notwendigkeit des Lichtes für das Kleinkind, sondern die Verborgenheit im dunklen Gemach. Die jungfräuliche, die Ehe und Mutterschaft ablehnende Göttin entzieht ihr Ziehkind den Blicken der Fremden, um die Umstände seiner Geburt und die ihr nicht genehme Rolle der Erzieherin zu verbergen. In der Kiste, im dunklen Gemach der Athena soll Erichthonios liegen, wie ein in die Erde gefalle-

61. Siehe oben Seite 82 Anm. 12.

62. Euphorion Fr. 9. 2-6: [...]α φέροίτο | [...]θι κάππεσε λύχνου | []α κατὰ Γλαυκώπιον Ἔρση, | [οὐνεκ' Ἀθηναίης ἱερὴν ἀνελύσατο κίστην | [δεσποίν]ης. Vgl. Burkert, 1966, S. 11.

63. Nonnos, *Dionysiaca* 27, 112-117, 317-323.

64. Pausanias I 26, 6.

65. Zu der Vorstellung, dass alles Böse in der Nacht geschieht oder ihr entstammt, siehe z. B. die Genealogie der Göttin bei Hesiod, *Theogonie* 116-124.

nes Getreidekorn, bis die Tau-Schwester seine Kiste öffnen und ihn ans Tageslicht holen. Im Zentrum des Rituals der *Arrhēphoria* stand die Verborgenheit, die sich im „unterirdischen natürlichen Gang“ manifestiert, in den die Jungfrauen hinabstiegen. Diese Verborgenheit der Höhle betonte man zusätzlich mit der Finsternis der Nacht, die als Zeitpunkt für das Ritual gewählt wurde. Die Verborgenheit in der Höhle und die Dunkelheit der Nacht bildeten die Rahmenbedingungen für die Erprobung der beiden Arrhēphoren, d. h. die Nacht spielte eine wichtige Rolle bei der sozialen, sogar soziopolitischen, Komponente der Kulthandlung, die in einer Art des Rituals des Erwachsenwerdens für die Mädchen bestand, bei dem sie Gehorsamkeit, das Befolgen der Regeln und das Unterdrücken der Triebe – ideale Eigenschaften einer attischen Ehefrau jener Zeit – demonstrieren mussten.⁶⁶ Dass es sich hierbei um keinen zweitrangigen Aspekt handelt, wird an der sich im Erechthoniosmythos offenbarenden Zuständigkeit der Athena für die Erziehung deutlich, die als eine der zahlreichen Kulturtechniken betrachtet werden kann, mit denen die Göttin der Zivilisation ihr Volk beschenkte.⁶⁷ So wie laut Ailios Aristides die Menschen die Gabe der Demeter nicht hätten nutzen können, hätte Athena ihnen nicht die Weisheit gegeben, um die Landwirtschaft effektiv zu betreiben,⁶⁸ so würde der naturgebundene Sohn der Erde Erechthonios nicht zu einem erfolgreichen König der Athener aufwachsen, hätte Athena nicht für seine Erziehung gesorgt.⁶⁹ Bei dem Ritual der *Arrhēphoria* ehrten die Arrhēphoren und durch sie die gesamte Gesellschaft ihre Göttin, indem sie den Erfolg der Erziehung demonstrierten und damit die Kunstfertigkeit, mit der sie diese Kulturtechnik weiterhin beherrschten. Dieser Erfolg wurde auch dadurch betont, dass es ausgerechnet die Mädchen waren, die auf die Probe gestellt wurden, weil sie, wie die Frauen im Allgemeinen, von Natur aus als wild und zähmungsbedürftig galten. Der einjährige Kultdienst der Arrhēphoren, dessen Krönung und Abschluss die *Arrhēphoria* waren, diente als eine Art Ausbildung der Besten jungen Athenerinnen für ihre zukünftigen Rollen als Ehefrau, Mutter und ihre religiösen Pflichten erfüllende Bürgerin.⁷⁰ Das nächtliche Ritual bewies Jahr für Jahr, dass die Nachkommen der athenischen Aristokratie und die wichtigsten Aufgaben des staatlichen Kultes auch in der Zukunft in würdige Hände gelangen werden.

66. Graf, 2003, S. 15; Meyer, 2017, S. 319.

67. Siehe v. a. Meyer, 2017, S. 313-328.

68. Ailios Aristides, *Athenahymnus* 16.

69. Meyer, 2017, S. 315-317.

70. Zur Rolle der Kekropstöchter als Vorbilder für Mütter, Erzieherinnen und Kultdienerinnen siehe Valdés Guía, 2023.

Auch landwirtschaftliche Aspekte trugen Gründe für die nächtliche Zeit der Riten bei. Geht man davon aus, dass mindestens die als *Hersephoria* bezeichneten Rituale einen Bezug zum Nachttau hatten, so erscheint es naturgemäß, den Tau durch nächtliche Kulthandlungen herbeizurufen. Eine wichtige Rolle spielte in der antiken Landwirtschaft der Kalender der Agrararbeiten. Der rechtzeitige Beginn oder der ideale Abschluss jener Tätigkeiten wurde anhand der Bewegung der astronomischen Körper bestimmt. In diesem Zusammenhang waren auch die Hyaden, eine Sterngruppe im Sternbild Stier, von Bedeutung. Ihr Aufgang am Himmel Attikas signalisierte den Beginn der Ernte und ihr Untergang den Anfang der Pflugsaison.⁷¹ Dank Euripides und eines Scholions zu Aratos wissen wir, dass die drei sich für die Rettung des Staates aufopfernden Töchtern des mythischen attischen Königs Erechtheus durch Athena in Sterne verwandelt wurden und als Hyakinthiden-Hyaden einen Kult in Athen genossen. Bei dem hier durch den berühmten Tragödiendichter aufgearbeiteten Invasionsmythos über den legendären Kampf zwischen Athen und Eleusis, handelt es sich um den ursprünglichen Mythos der sich von der Akropolis stürzenden Aglauros, der später durch die spätarchaische / frühklassische Modifizierung des Erichthoniosmythos, in dem sie zur ungehorsamen Tochter des Kekrops wird, überschattet wurde. Mit anderen Worten sind die Mädchen-Triade des Erichthoniosmythos und die Mädchen-Triade des Invasionsmythos in gewisser Hinsicht dieselben Heroinnen, die mit dem Sternhaufen der Hyaden identifiziert wurden. Der Aufgang der Hyaden am attischen Himmel entsprach seinerseits dem Zeitpunkt der *Arrhephoria* im Monat Skirophorion.⁷² Die nächtliche Durchführungszeit des *Arrhephoria*-Rituals konnte demnach auch aus dem Bedürfnis heraus entstanden sein, die Kulthandlungen im Angesicht der mitverehrten Sterne zu vollziehen.

In einem allgemeineren Sinne lässt sich darüber hinaus sagen, dass in der Vorstellung der alten Griechen die Nacht untrennbar mit der Erde verbunden war, auch wenn dies nicht unserer modernen Logik entspricht. Diese Verbindung, die eine eingehendere Untersuchung erfordert, als sie im Rahmen dieser Arbeit geleistet werden kann, manifestiert sich in zahlreichen indirekten Indizien: zum Beispiel in den mythologischen Genealogien, in denen die Nacht entweder Schwester oder Mutter der Erde ist; oder in der Vorstellung, dass einige der fürchterlichen Kinder der Nacht unter der Erde wohnen; dass manche dieser Kräfte, wie die Erinyen oder die Träume, sowohl als Kinder der Nacht als auch als Kinder der Erde gelten konnten; dass die

71. Boutsikas & Hannah, 2012, S. 10; siehe Hesiod, *Astronomia* Fr. 291 M-W; Hesiod, *Werke und Tage* 609-617.

72. Boutsikas & Hannah, 2012, S. 10 *et passim*.

Wirkung des schrecklichen Sohnes der Nacht, Thanatos, die Menschen in die Unterwelt verleitet; dass in der *Ilias* es die Nacht ist, die die Augen der Sterbenden und damit in die Unterwelt hinabsteigenden bedeckt; dass bei Hesiod der tief unter der Erde liegende Kerker Tartaros dreifach von der Nacht umgossen ist und in seiner Nähe sich das Haus der fürchterlichen Nacht befindet etc.⁷³ Als ein Verbindungsglied zwischen der Nacht und der Erde fungierte die Finsternis, das Fehlen des Sonnenlichts, und wiederum die Verborgenheit, die Unerreichbarkeit. Wegen dieser festen Assoziation könnte die nächtliche Zeit als besonders günstig für die zur Förderung der Fruchtbarkeit der Erde abzielenden Rituale empfunden worden sein.

Ähnlich konnte es sich mit dem letzten großen Bedeutungsaspekt der *Arrhephoria* verhalten haben. Im antiken Athen, wie in den meisten anderen alten und modernen Gesellschaften, galten die Nachtstunden als angemessene Zeit für Kinderzeugung.⁷⁴ War die Nacht die besondere Wirkungszeit der Aphrodite und des Eros, so war es logisch, die zeugende Kraft dieser Götter nachts zu beschwören.

2. DIE PLYNTERIA

Ein weiteres, sich jährlich wiederholendes Athener Ritual, das zumindest teilweise während der Nacht verlief, waren die *Plynteria*.⁷⁵ Die Bezeichnung dieser Kulthandlung leitet sich von dem griechischen Verb πλύνειν „reinigen“ oder „waschen“ ab. Der Schriftquellenkorpus zu diesem „Waschfest“ ist wesentlich ärmer als der für die *Arr-*

73. Nacht als Schwester der Gaia: Hesiod, *Theogonie* 116-124; Nacht als Mutter der Gaia: orphische Kosmogonie; Erinyen als Töchter der Nacht: Aischylos, *Eumeniden* 69, 322 *et passim*; Erinyen als Töchter der Erde: Hesiod, *Theogonie* 183-185; Träume als Kinder der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 211-212; Träume als Kinder der Erde: Euripides, *Iphigenia in Tauris* 1261-1262; Erynien als Kinder der Nacht, die unter der Erde wohnen: Aischylos, *Eumeniden* 416-417; Thanatos als Sohn der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 211-212. Vgl. Homer, *Ilias* z. B. V 310, V 659, XI 356 oder XIII 425, wo der Ausdruck „in die Dunkelheit der Nacht verhüllen“ als Synonym für das Töten steht; Tartaros von der Nacht umhüllt: Hesiod, *Theogonie* 726-727; Tartaros als das Haus der Nacht: Hesiod, *Theogonie* 744-745.

74. Vgl. z. B. die zahlreichen Darstellungen der nächtlichen Hochzeitsprozessionen unter Fackellicht, denen die erste Hochzeitsnacht im Haus des Bräutigams folgte (siehe Oakley und Sinos, 1993, S. 26-37).

75. Bibliographie zu den *Plynteria* (in Auswahl): Deubner, 1956, S. 17-22; Parke, 1977, S. 152-155; Simon, 1983, S. 46-48; Mansfield, 1985, S. 366-378; Brulé, 1987, S. 105-110; Nagy, 1991; Ridgway, 1992, S. 124; Nagy, 1994; Parker, 1996, S. 307-308; Robertson, 1996a, S. 31-34; Bettinetti, 2001, S. 147-153; Dillon, 2002, S. 133-134; Robertson, 2004a und 2004b; Parker, 2005, S. 474-475 und 478-479; Sourvinou-Inwood und Parker, 2011, S. 6-7, 135-224, 281-284, 344-352; Vollmer, 2014, S. 418-448; Hollinshead, 2015; Meyer, 2017, S. 153-155, 219-220.

hephoria, es besteht hauptsächlich aus lexikalischen Einträgen.⁷⁶ Die *Plynteria* standen in einem engen, zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang mit einem weiteren Fest, den *Kallynteria*. Sie fanden am Ende des Monats Thargelion (Mai / Juni) statt, wurden, wie auch die *Arrhephoria*, zu Ehren der Athena Polias durchgeführt und waren mindestens in ihrem *Aition* mit einer der Heroinnen der athenischen Vorzeit, diesmal mit Aglauros, verbunden. Aus der Überlieferung des Photios erfahren wird, dass das Fest eingerichtet wurde als nach dem Tod von Aglauros – der ersten Athena-Priesterin und gleichzeitig der ersten Sterblichen, die anfang, Götter (-Statuen) zu schmücken (d. h. sie mit der eigenhändig hergestellten Kleidung und Schmuck zu behängen) – die Gewänder der Göttin ein Jahr lang ungewaschen blieben.⁷⁷ Dabei sollen sowohl die heilige Kleidung als auch das Kultbild selbst, das *Xoanon* der Athena Polias, von besonderen Kultdienerinnen, der *Plyntrides* und *Loutrides*, gewaschen worden sein.⁷⁸ Obwohl einige Forscher eine rituelle Waschung im nördlichen (Innen-)Hof des Erechtheions auf der Akropolis annehmen, spricht vieles dafür, dass die Kultstatue der Göttin in einer Prozession nach Phaleron gebracht wurde, um im Meer gebadet zu werden.⁷⁹ Einen Festzug anlässlich der *Plynteria* erwähnt Photios, während wir in der *Suda* unter den Aufgaben der *Nomophylakes* die Aussendung einer *Pompe* finden, die das *Xoanon* der Pallas zum Meer brachte.⁸⁰

Besonders relevant für unsere aktuelle Diskussion sind drei hellenistische Inschriften des späten 2. Jh. v. Chr., in denen neben anderen erfolgreich erfüllten Aufgaben der Epheben-Kohorte des vergangenen Jahres erwähnt wird, dass „sie auch halfen, die Pallas nach Phaleron hinauszuführen und von dort wieder beim Fackellicht hereinzuführen, in aller guten Ordnung“.⁸¹ Mehrere Forscher teilten die von

76. Xenophon, *Hellenika* I 4, 12; Plutarch, *Alkibiades* 34, 1; Pollux, *Onomastikon* VIII 141; Photios, *Lexikon* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια‘, s.v. ‚λουτρίδες‘, s.v. ‚ἡγητηρία‘; *Etymologicum Magnum* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια‘; Harpokration s.v. ‚Πλυντήρια‘; Hesychios s.v. ‚λουτρίδες‘, s.v. ‚ἡγητηρία‘; *Suda* s.v. ‚Νομοφύλακες‘.

77. Photios, *Lexikon* s.v. ‚Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια‘.

78. Photios, *Lexikon* s.v. ‚λουτρίδες‘; Hesychios s.v. ‚λουτρίδες‘.

79. Für eine Waschung im Innenhof des Erechtheions plädiert Hollinshead, 2015.

80. Photios, *Lexikon* s.v. ‚ἡγητηρία‘ (vgl. auch Hesychios s.v. ‚ἡγητηρία‘); *Suda* s.v. ‚Νομοφύλακες‘ (vgl. auch Philochoros FGrHist 328 F64b).

81. IG II² 1006 (122/121 v. Chr.), Z. 11-12: [...] συνεξήγαγον δὲ καὶ τὴν Παλλάδα | Φαληροὶ κάκειθεν πάλιν συνεισήγαγον μετὰ φωτὸς μετὰ πάσης εὐκοσμίας, [...]; 75-76: [...] παρέπεμψε δὲ καὶ | τὴν Παλλάδα Φαληροὶ κά[κει]θεν συνεισή[γα]γεν μετὰ φω[τὸς], [...].

IG II² 1008 (118/117 v. Chr.), Z. 9-10: [...] ἐξήγαγον δὲ κ[αὶ] | [τ]ὴν Παλλάδα Φ[αληροὶ κάκει]θεν πάλιν συνει[σή]γαγον μετὰ [φ]ωτὸς [μετὰ πάσ]ης εὐκοσμίας [...].

IG II² 1011 (106/105 v. Chr.), Z. 9-11: [...] συνεξήγαγον δὲ καὶ τ[ὴν] | Παλλάδα μετὰ τῶν γεννητῶν καὶ πάλιν εἰ[σήγα]γον μετὰ πάσης εὐκοσμίας [...].

Walter Burkert geäußerte Annahme, laut der das hier beschriebene Ritual nicht dem Kultbild der Athena Polias, sondern dem legendären Palladion gegolten habe – einer anderen uralten Athena-Statue, die im antiken Athen existiert zu haben scheint.⁸² Dieses kleinformatige Standbild wurde in Athen seit einem gewissen Zeitpunkt für das wahre trojanische Palladion gehalten. Laut einer verbreiteten Version des attischen Mythos gelang es nach Attika auf eine abenteuerliche Art und Weise, infolge einer auf einem Missverständnis beruhenden, blutigen Schlacht zwischen den aus Troja zurückkehrenden Argiver und den Athenern.⁸³ Die Interpretation von Burkert basiert auf einem Scholion zu Demosthenes, das besagt, dass Demophon – Sohn des Theseus und derjenige Held, der in den meisten attischen Versionen der Legende zur Übertragung des trojanischen Palladion nach Attika aktiv beteiligt ist – das Palladion zum Meer trug, um es nach vielen Morden zu reinigen.⁸⁴ Die Statue wurde auf einem Kampffeld entdeckt, zwischen den Leichen der wegen eines Seesturmes nachts auf attischem Boden schutzsuchenden Argiver, die von den Einheimischen als Piraten angesehen und umgebracht wurden (ein sprechendes Beispiel für die Gefährlichkeit der alles verhüllenden Nacht als Topos antiker Mythologie). Diese Aussage des Scholiasten verstärkte Walter Burkert in seiner Interpretation der Ephebeninschriften. Seine wichtigsten Argumente, die Statue werde in den Inschriften kontinuierlich „Pallas“ genannt und die aus dem Textaufbau der Dekrete resultierende Chronologie der Prozession entspreche nicht dem Zeitpunkt der *Plynteria/Kallynteria*-Feste, wurden bereits überzeugend zurückgewiesen.⁸⁵ Aus meiner Seite wäre noch anzufügen, dass die Ephebeninschriften – wäre hier tatsächlich das „trojanische“ Xoanon gemeint – eher vom Palladion, nicht von der Pallas gesprochen hätten. Wie Blaise Nagy betonte, galten athenische Riten den Göttern, nicht ihren Kultbildern, deswe-

82. Burkert, 1970; Brulé, 1987, S. 105-106; Mansfield, 1985, S. 424-433; Parker, 1990, S. 27; Robertson, 1992, S. 134-143, 1996a, 1996b, S. 72, Anm. 77 und 2004b, S. 137, Anm. 73; Bettinetti, 2001, S. 74-75, 150-153; Humphreys, 2004, S. 91.

83. Scholion zu Aischines 2, 87; Harpokration s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“; Pollux, *Onomastikon* VIII 118; *Lexicon Patmense*, s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“ (Scholion zu Demosthenes 23, 71); *Suda* s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“ (Phanodemos FGrHist 325 F16); Eustathios, Kommentar zu Homer, *Odyssee* I 321. Zu anderen Versionen des attischen Palladion-Mythos siehe Pausanias I 28, 9-10; Polyainos, *Strategemata* 1, 5; *Suda* s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“ (Kleidemos FGrHist 323 F20); *Etymologicum Magnum* s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“ (Kleidemos FGrHist 323 F20); Eustathios, Kommentar zu Homer, *Odyssee* I 321 (Kleidemos FGrHist 323 F20).

84. *Lexicon Patmense*, s.v. „ἐπὶ Παλλαδίωι“ (Scholion zu Demosthenes 23, 71): [...] ἐκλήθη δὲ ἐπὶ Παλλαδίωι ὅτι τὸ Παλλάδιον τὸ ἐκ Τροίας κεκομισμένον ὑπὸ τῶν Ἀργείων τῶν περὶ Διομήδην λαβῶν ὁ Δημοφῶν καὶ καταγαγὼν ἐπὶ θάλατταν καὶ ἀγνίσας διὰ τοὺς φόνους ἰδρύσατο ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ. [...].

85. Nagy, 1991, S. 290-300; Christopoulos, 1992; Parker, 1996, S. 307-308 mit Anm. 63; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 158-180; Meyer, 2017, S. 153-154.

gen nannte man in den Inschriften die Göttin Pallas, nicht die Statue der Athena Polias oder „das alte Bild auf der Akropolis“ – die Gottheit selbst wurde eskortiert, vertreten durch ihre Kultstatue.⁸⁶ Im Falle des Palladion ist die Situation anders – es ist ein Artefakt, ehrwürdig und heilig durch seine Geschichte, aber gleichzeitig ein Exponent eines fremden, nicht attischen, sogar nicht griechischen Kultes. Stünde das Palladion im Zentrum ritueller Manipulationen, würde man sicherlich von der Statue als solcher sprechen und eine deutliche Bezeichnung wählen – das Palladion. Auf welcher Überlieferung oder welchem Wissen die Aussage des Demosthenes-Scholiasen, das Palladion sei rituell im Meer gewaschen worden, beruht, bleibt ungeklärt. Christiane Sourvinou-Inwood erklärte diese Mitteilung für eine späte Konstruktion.⁸⁷ Es könnte sich um eine literarische Weiterentwicklung gehandelt haben, die der Vorstellung der griechischen Regeln einer rituellen Reinheit entsprang, nach denen ein auf dem Schlachtfeld gefundenes Götterbild zwingend purifiziert werden musste.⁸⁸ Sehr einleuchtend erscheint die Annahme von Christiane Sourvinou-Inwood, der Autor der Quelle des Patmischen Scholions schrieb dem „trojanischen“ Palladion das rituelle Meeresbad der Athena Polias zu.⁸⁹ Ich folge der weithin akzeptierten Interpretation, dass die in den Ephebeninschriften bezeugte Prozession einen Teil des *Plynteria*-Festes darstellte, in dessen Zentrum das im Erechtheion aufbewahrte Kultbild der Athena Polias stand.⁹⁰

Wir wissen nicht, ob die Epheben Pallas zu Fuß oder zu Pferd nach Phaleron eskortierten, der Wortlaut des Dekrets macht jedoch deutlich, dass sie nicht die einzigen Beteiligten waren. Im Gegensatz zu der Aussage über die Rückführung des Dionysos-Kultbildes von der *Eschara* durch dieselben Epheben, ausgedrückt durch das Verb εἰσήγαγον „sie führten hinein“, wird in diesem Fall von

86. Nagy, 1991, S. 295-296.

87. Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 7-8, 175, 226-227, siehe auch Parker, 1996, S. 307-308, Anm. 63.

88. Nach den Regeln der griechischen Kathartik wurde alles, was mit dem Tod und dem menschlichen Blut verbunden war (Geburt, Menstruation, Krankheit), als Befleckung und Unreinheit empfunden, vgl. Theodor Heinze, *Der Neue Pauly* s.v. „Kathartik“.

89. Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 251. An einer anderen Stelle hoffe ich beweisen zu können, dass sich das als trojanisch geltende Palladion in Phaleron, wahrscheinlich in der Nähe des Heiligtums von Athena Skiras befand, neben welchem allem Anschein nach auch die Waschung des Akropolis-Kultbildes stattfand (siehe Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 164-166, 191-192). Diese topographische Nähe könnte zur Verwechslung geführt haben, infolge deren dem „trojanischen“ Palladion die rituelle Waschung des Kultbildes der Athena Polias zugeschrieben wurde.

90. Siehe z. B. Deubner, 1956, S. 18-19, 251; Pélékidis, 1962, S. 251; Ginouvès, 1962, S. 291; Simon, 1983, S. 46-48; Christopoulos, 1992, S. 27, 36-39; Parker, 2005, S. 478; Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 141-142, 144-145, 151, 158-180; Meyer, 2017, S. 153, 219-220.

συνεξήγαγον / συνεισήγαγον gesprochen: „sie führten mit hinaus / sie führten mit hinein“ im Sinne „sie halfen hinaus-/hineinzuführen“, d. h. sie begleiteten die Prozession, bei der Pallas aus der Stadt nach Phaleron und zurück gebracht wurde.⁹¹ Auch bei einem Zug der Fußgänger, der vermutlich nach antikem Brauch mit Sonnenaufgang aufbrach, und bei allen denkbaren Ritualen, die auf verschiedenen Stationen des Weges und am Zielort sich vollzogen, erscheint die Rückkehr der Prozession unter Fackellicht, d. h. nach Sonnenuntergang, der im Frühsommer spät erfolgt, nicht (nur) durch Zeitgründe bedingt. Der Text der Ephebendekrete unterstreicht bewusst, dass die Rückkehr der Prozession μετὰ φωτός erfolgte. Für die Epheben bedeutete der nächtliche Konvoidienst natürlich eine größere Belastung aufgrund der erhöhten Bedrohung, der Erfolg der gefährlichen Kampagne musste auch besonders geehrt werden. Die jungen Männer zeigten bei dieser und bei ähnlichen nächtlichen Aufgaben, dass der Staat ihnen das Allerheiligste und das Allerkostbarste zum Schutz anvertrauen darf und dass sie im Stande sind, das Anvertraute auch in der Dunkelheit und außerhalb der schützenden Mauern der Stadt zu verteidigen. Wie im Falle der *Arrhephoria* war die Finsternis der Rahmen für eine Erprobung der Athener Jugend, diesmal ihres männlichen Anteils.

Die nächtliche Zeit der Prozession hatte aber gewiss noch weitere Gründe, von denen wir bestimmt nur einige erraten können. Der antike attische Tag begann nach dem Sonnenuntergang. Der Tag, an dem Pallas Athena die Stadt verließ und ihr Tempel geschlossen war, galt als gefährlich und unglücklich – als ἡμέρα ἀποφοράς.⁹² Womöglich wollte man die beiden Ereignisse – das furchterregende Verlassen der Stadt durch die Göttin und die glückliche, Sicherheit und Schutz versprechende Rückkehr der Göttin in ihre Stadt an zwei verschiedenen Kalendertagen gelegt haben, um den *dies nefastus* von dem *dies fastus* trennen zu können.⁹³ Eine andere Konstellation bildet sich heraus, falls wir die Bestimmung μετὰ φωτός „beim Fackellicht“ genauso wie die zweite Bestimmung μετὰ πάσης εὐκοσμίας „in aller guten Ordnung“ sowohl auf den Rück- als auch auf den Hinweg nach Phaleron beziehen würden, was grammatikalisch möglich ist. Somit hätten wir zwei nächtliche Prozessionen, die entweder während der gleichen Nacht stattfinden würden, was den Ausnahmezustand besonders kurzgehalten hätte, aber bei der Kürze der Juni-Nächte eher unwahrscheinlich erscheint, oder in zwei aneinander folgenden Nächten, was

91. Für den Wortlaut siehe die Zitate auf Seite 99, Anm. 81 oben.

92. Siehe Xenophon, *Hellenika* I 4, 12; Plutarch, *Alkibiades* 34, 1.

93. Vgl. die Rekonstruktionen des Ablaufs bei Sourvinou-Inwood & Parker, 2011, S. 141-142, 144-145, 151, 158-180 und Meyer, 2017, S. 219-220.

allerdings zwei Tage zu „Unglückstagen“ machen würde. Diese zweite Möglichkeit steht nicht im Widerspruch zu den Quellen – der besonders gefürchtete Tag müsste natürlich der Tag zwischen den beiden Nächten gewesen sein.⁹⁴ Viel wichtiger ist ein anderer Gedanke: Wenn die beiden Festzüge nach und von Phaleron nachts stattfanden, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch das Meeresbad der Göttin in der Dunkelheit beim Fackellicht vollzogen wurde. Der Grund dafür ist offensichtlich – die Finsternis der Nacht gewährleistete die Verborgenheit, die für das Bad einer entkleideten, jungfräulichen Göttin notwendig war. Die attische Version über die Blendung von Teiresias durch Athena, weil er diese nackt beim Baden gesehen hat, diente wie die Bestrafung der Kekropiden als warnendes Beispiel.⁹⁵ Nicht nur die Nacht diente dem Schutz vor den Augen der Fremden – wir wissen, dass das Kultbild nach dem Abnehmen von Schmuck und Kleidung verhüllt und sicherlich in diesem verhüllten Zustand transportiert wurde. Nur wenige und ausschließlich weibliche Kulddienerinnen waren in dieser Zeit zur Göttin zugelassen und ihr Bad erfolgte höchstwahrscheinlich in einem streng umgrenzten und geschützten Abschnitt des Strandes. Wie im Falle der *Arrhephoria*, verstärkte die Dunkelheit der Nacht zusammen mit dem Verhüllen und dem Verstecken das Geheimnis des Rituals, das in beiden Fällen viel mehr im Nicht-Sehen als im Nicht-Wissen bestand.⁹⁶

Auf einer anderen Deutungsebene können wir feststellen, dass durch die funktionell notwendige Verwendung von Fackeln die Prozession mehr Feierlichkeit, mehr Auffälligkeit und mehr Anziehungskraft für die zufälligen oder bewussten Zuschauer erhielt, d. h. das sie genau das Gegenteil von den symbolisch verlangten „Dunkelheit und Verborgenheit“ bewirkte. Wir wissen nicht, ob die *Pompe* auf ihrem Rückweg in die Stadt durch Musik, Gesang oder andere Geräusche begleitet wurde, aber allein schon durch das Licht der Fackeln wurden die freudige Nachricht über den Einzug der Göttin und das Ende des gefährlichen Ausnahmezustandes an das weite Publikum getragen und der Grad der Festlichkeit erhöht. Natürlich würde ein Festzug durch die Straßen Athens am Tageslicht während des regen alltäglichen Treibens ebenfalls auffallen – hier möchte ich nicht falsch verstanden werden. Die zahlrei-

94. Vgl. Meyer, 2017, S. 220 mit Anm. 1755: die Nachrichten von Xenophon und Plutarch zwingen nicht zu der Annahme, dass die *Plynteria* nur einen Tag lang dauerten.

95. Pherekydes FGrH 3 F 92.

96. Ein ähnliches Ritual, eine Bade-Prozession, ist für die Kultstatuen der Aphrodite Pandemos und Peitho vorgeschrieben (*IG II/III*³ 1, 879 = *IG II*² 659 Z. 20-26, 287/286 v. Chr.). Es wäre zu überlegen, ob diese Kulthandlungen aus demselben Grund ebenfalls nachts stattgefunden haben konnten. Auch wenn Aphrodite nicht die Keuschheit der Athena oder Artemis besaß, war der Anblick der nackten Göttin den Sterblichen höchstwahrscheinlich dennoch verboten.

chen nächtlichen Aktivitäten der Stadtbewohner, die uns aus der antiken Literatur bekannt sind, beweisen jedoch, dass die Straßen und Gassen Athens nie gänzlich menschenleer waren. Die nächtliche Prozession vereinigte das Dunkle, Geheime, Verhüllte mit dem Feierlichen, Glänzenden, Feurigen und dem besonders Außergewöhnlichen, Göttlichen.⁹⁷

3. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Athena Polias gehörte offensichtlich zu den olympischen Göttern, ihr Kult weist jedoch Merkmale auf, die als Äußerungen einer gewissen „chthonischen Natur“ der Göttin betrachtet werden, darunter auch die geheimen nächtlichen Riten.⁹⁸ In dieser Studie wurden zwei solcher nächtlichen Athena-Rituale, die *Arrhēphoria* und die *Plynteria*, näher betrachtet. Konnten hierbei Beweise für eine „chthonische“ Konnotation im traditionellen Sinne dieser Definition entdeckt werden? In beiden Fällen prävalierte eher die Idee des Verborgenen, des dem Sehen Entzogenen, ja des Nicht-Sehens als solchen, und die nächtliche Dunkelheit war für die Verwirklichung dieser Idee notwendig.

Darüber hinaus konnte festgestellt werden, dass mindestens für einen Teil der Beteiligten – die Arrhēphoren und die Epheben – die beiden Kulthandlungen eine Art Erprobung darstellten, bei der die Nacht als besondere Bedingung, sogar als zusätzliche Erschwernis fungierte. Und die Notwendigkeit dieser Erprobung resultierte aus der soziopolitischen Bedeutung beider Rituale als Elemente der Ausbildung der athenischen Jugend. Sie stellten die jungen Athenerinnen und Athener in den Dienst der Hauptgottheit der Polis, machten sie mit den religiösen Traditionen vertraut, banden sie an die athenische Religion und somit an die Heimat und bereiteten sie auf ihre zukünftigen geschlechtsspezifischen Rollen vor. Während viele Vertreter der männlichen Jugend zu den die Götter ehrenden, Tradition bewahrenden und ihr Land schützenden Bürger ausgebildet werden mussten, genügte im Falle der weiblichen Jugendlichen die Erziehung von einem kleinen elitären Kreis, aus dem die

97. Es erscheint weniger plausibel, dass das Kultbild der Göttin nach seinem rituellen Meeres-Bad noch in Phaleron den neuen Peplos und den ganzen Schmuck angelegt bekam. Arbeitstechnisch wäre es auf der Akropolis leichter zu machen. Soll aber das Gegenteil der Wahrheit entsprochen haben, so hätte die nächtliche *Pompe* noch mehr den Charakter eines triumphalen, feierlichen Einzugs gehabt.

98. Vgl. z. B. Scullion, 1994, S. 90 für die „*chthonian connections*“ der Athena Polias, die sich in der Darbringung eines trächtigen Opfertiers für die Göttin auf Kos, in den „*mysterious rites of Arrhēphoria*“ und in der engen Bindung der Athena mit Erichthonios und der Schlange manifestieren.

künftigen Priesterinnen der wichtigsten Staatskulte – darunter auch des Kultes der Athena Polias – und die Mütter erster Staatsmänner der Polis hervorgehen sollten.

Auf einer anderen Ebene der Deutung des Rituals in Hinsicht auf die rituelle Umsetzung und die visuellen Effekte wurde klar, dass die Verwendung der Fackeln bei der Phaleron-Prozession für die besondere Feierlichkeit, ja sogar Theatralik des Geschehens, sorgte. Die Überprüfung der Topographie und des Ablaufs des *Arrhephoria*-Rituals ließen den riskanten, nächtlichen Weg der auf sich allein gestellten jungen Mädchen durch lange unterirdische Höhlengänge „verschwinden“; Es entstand vielmehr das Bild eines Festzuges von der Akropolis zu einem Aphrodite-Heiligtum, auch dieser im Fackelschein, und der feierlichen nächtlichen Riten in einem vom Licht großer Leuchter und Lampen beleuchteten heiligen Bezirk, im Angesicht des Sternhimmels.

Eine „chthonische“ Konnotation im strengen Sinne der Bindung zur Erde als solcher, lässt sich in den *Arrhephoria* zurückverfolgen, da diese Kulthandlung in erster Linie der Sicherung der Nachkommenschaft des Menschen und der die Grundlage dafür schaffenden Fruchtbarkeit und des Ertrags des Bodens galt. Ob die nächtliche Durchführungszeit primär diesem Zusammenhang und erst nachträglich der inneren, sich in der Verborgenheit äußernden Logik des Rituals entwuchs, oder umgekehrt, kann meines Erachtens nicht entschieden werden.

Ein weiterer, wenn auch meiner Meinung nach in vielen erschienenen Studien übergewichteter Aspekt ist der Bezug zu den sterblichen Heroinnen und zum Tod: Das Kommemorieren des Todes der beiden Kekropiden bei den *Arrhephoria* und der Aglauros bei den *Plynteria*. Um einen ausschlaggebenden Grund für die nächtliche Abhaltung der beiden Feste geben zu können, müsste m. E. die Verbindung zu den Kulturen der Heroinnen nicht nur im *Aition*, sondern v. a. im Ritual prominenter hervortreten – durch die Einbeziehung der Priesterinnen von Aglauros und Pandrosos, ihrer Heiligtümer, ihrer Kultstatuen.

ABBILDUNGEN

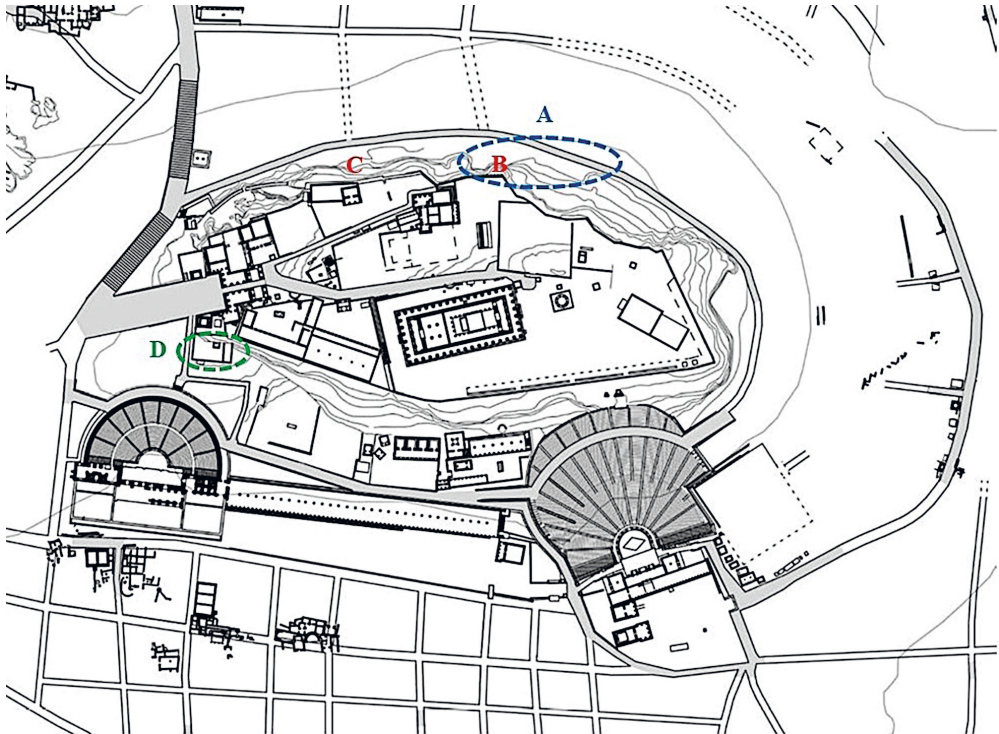


Abb. 1. Akropolis von Athen: Plan mit der eingezeichneten Route des *Peripatos*. **A:** Heiligtumskomplex der Aphrodite am Nordhang; **B:** Lage der Höhle innerhalb des Heiligtums; **C:** sog. Höhle der Aglauros – östlicher Eingang in den Felsspalt (vgl. Abb. 2); **D:** Terrasse mit den Heiligtümern der Aphrodite Pandemos, Peitho, Demeter Chloe und Ge Kourotrophos (aus Monaco, 2015, S. 15 fig. 3. – Mit freundlicher Genehmigung der Scuola Archeologica Italiana di Atene).

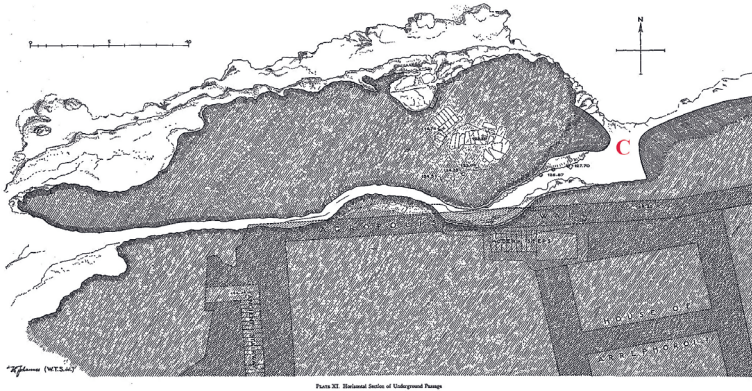


Abb. 2. Nord-Ost-Hang der Akropolis: Horizontaler Schnitt durch Felspalt. C: die sog. Grotte der Aglauros (aus Broneer, 1939, Plate XI. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).



Abb. 3. Nord-Hang der Akropolis von Norden: Die sog. Grotte der Aglauros, der untere Eingang zum Felspalt – gekennzeichnet als C auf den Abb. 1 und 2 (aus Broneer, 1935, 130, Fig. 14. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).

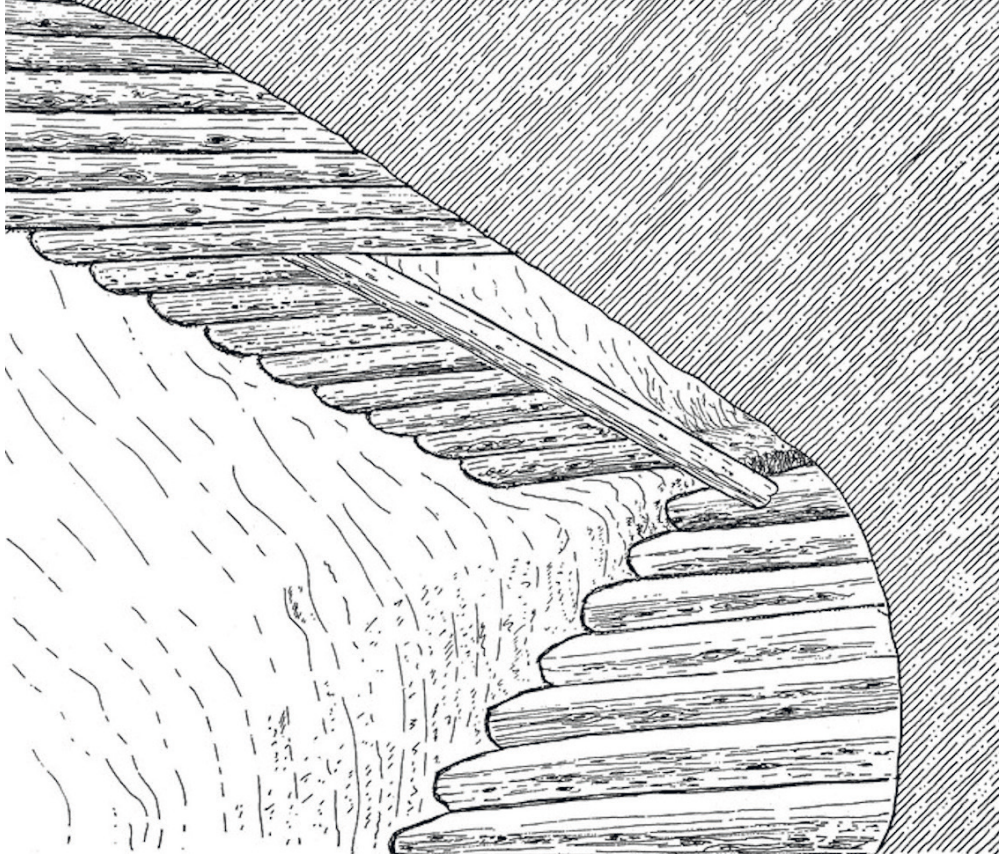


Abb. 4. Rekonstruktion des oberen Abschnitts der Holzterrepe im Felsspalt (aus Broneer, 1939, 327 Fig. 6. – Mit freundlicher Genehmigung der American School of Classical Studies at Athens).

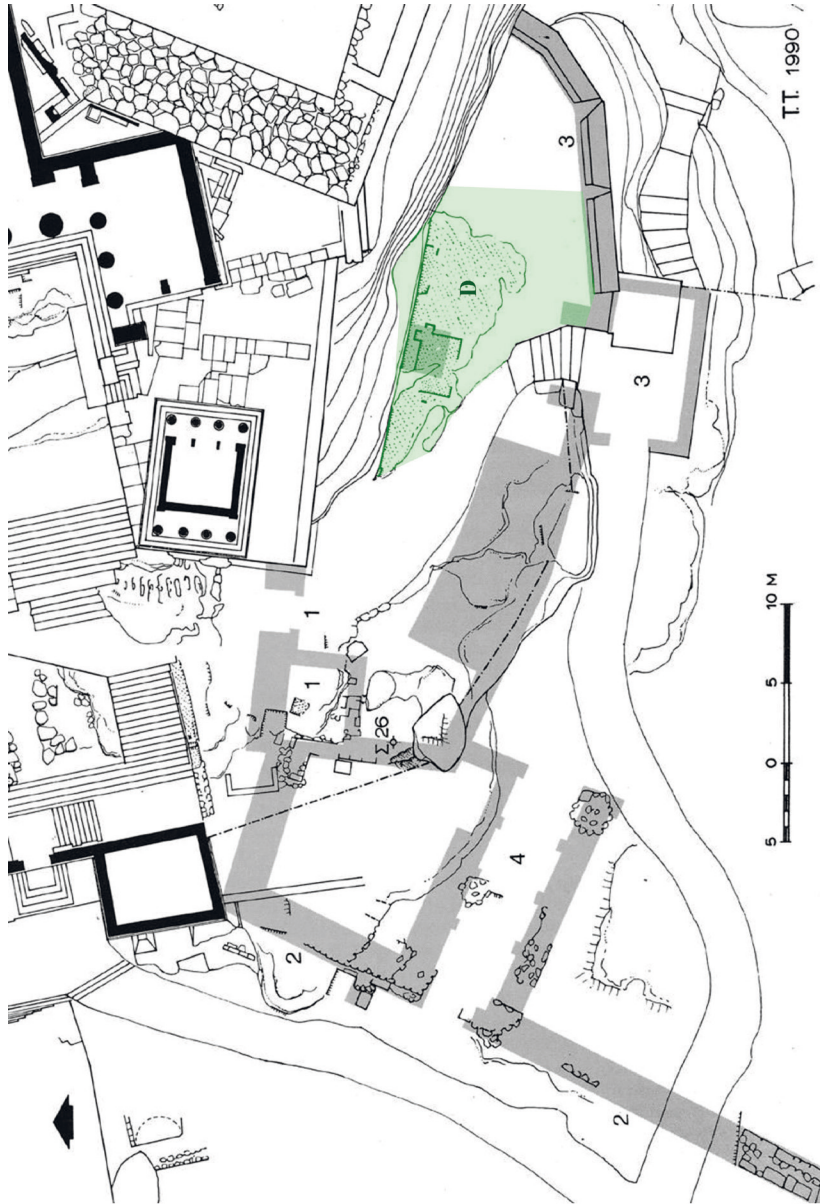


Abb. 6. Terrasse unterhalb von Nike Pyrgos: Plan. **D:** ungefähre Ausdehnung der Heiligtümer der Aphrodite Pandemos, Peitho, Demeter Chloë und Ge Kourotrophos (vgl. Abb. 1) (aus T. Τανούλας, *Τὰ προπύλαια τῆς ἀθηναϊκῆς Ἀκρόπολης κατὰ τὸν μεσαιῶνα*, Athens 1997, fig. 47. – Mit freundlicher Genehmigung der Archäologischen Gesellschaft in Athen).



W

Abb. 7. Höhlenöffnung in der Akropolis-Felswand nördlich der Terrasse D (vgl. Abb. 1 und 6) (Foto der Verfasserin).

BIBLIOGRAPHIE

- Baudy, Gerhard J. (1992). Der Heros in der Kiste: Der Erichthoniosmythos als Aition athenischer Erntefeste. *Antike und Abendland*, 38, S. 1-47.
- Beaumont, Lesley A. (2012). *Childhood in Ancient Athens. Iconography and Social History*. London u. a.: Routledge.
- Beschi, Luigi (1967-1968). Contributi di topografia ateniese. *Annuario della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente*, 29-30, S. 511-536.
- Bettinetti, Simona (2001). *La statua di culto nella pratica rituale greca*. Bari: Levante.
- Bianchi, Ugo (Hrsg.) (1994). *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th Sept., 1990*. Rom: L'Erma di Bretschneider.
- Boedeker, Deborah Dickmann (1984). *Descent from Heaven. Images of Dew in Greek Poetry and Religion*. Chico, Calif.: Scholars Press.
- Boutsikas, Efrosyni & Hannah, Robert (2012). *Aitia*, astronomy and the timing of the Arrhephoria. *The Annual of the British School at Athens*, 107, S. 233-245.
- Brandt, Barbara (Hrsg.) (2005). *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger*. Wien: Phoibos-Verlag.
- Bremmer, Jan N. (Hrsg.) (1987). *Interpretations of Greek mythology*. London: Routledge.
- Bremmer, Jan N. & Erskine, Andrew (Hrsg.) (2010). *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Broneer, Oscar (1932). Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 1, S. 31-55.
- Broneer, Oscar (1933). Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens 1931-1932. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 2, S. 329-417.
- Broneer, Oscar (1935). Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1933-1934. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 4, S. 109-188.
- Broneer, Oscar (1939). A Mycenaean Fountain on the Athenian Acropolis. *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 8, S. 317-433.
- Brulé, Pierre (1987). *La fille d'Athènes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bumke, Helga (2015). Griechische Gärten im sakralen Kontext. In Sporn, Ladstätter & Kerschner, 2015, S. 45-61.
- Burkert, Walter (1966). Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest. *Hermes*, 94, S. 1-25.
- Burkert, Walter (1970). Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht in altgriechischem Ritual. *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 22, S. 356-368.
- Burkert, Walter (1997). Homo Necans. *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin u. a.: Walter de Gruyter.
- Burkert, Walter (2011). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. 2. überarbeitete und erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer.

- Calame, Claude (2010a). Identities of Gods and Heroes. Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage. In Bremmer & Erskine, 2010, S. 245-269.
- Calame, Claude (2010b). Untimely Death for the Young Girl. Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens. In Dijkstra, Kroesen & Kuiper, 2010, S. 59-74.
- Carlier, Pierre (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: AECR.
- Carroll-Spillecke, Maureen (1989). *ΚΗΠΟΣ. Der antike griechische Garten*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Christopoulos, Menelaos (1992). Ὅργια ἀπόρρητα. Quelques remarques sur les rites des Plyntéries. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 5, S. 27-39.
- Cosmopoulos, Michael B. (Hrsg.) (2004). *The Parthenon and Its Sculptures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dally, Ortwin (1997). Kulte und Kultbilder der Aphrodite in Attika im späteren 5. Jh. v. Chr.: Zu einem Fragment im Athener Akropolismuseum. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 112, S. 1-20.
- Delivorrias, Angelos (2004). *The Parthenon Frieze. Problems, Challenges, Interpretations*. Athen: Melissa.
- Deubner, Ludwig (1956). *Attische Feste*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft E. V.
- Dijkstra, Jitse H. F., Kroesen, Justin E. A. & Kuiper, Yme (Hrsg.) (2010). *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill.
- Dillon, Matthew (Hrsg.) (1996). *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*. Amsterdam: Hakkert.
- Dillon, Matthew (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London u. a.: Routledge.
- Dodd, David Brooks & Faraone, Christopher A. (Hrsg.) (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London u. a.: Routledge.
- Donnay, Guy (1997). Ἰαρχήφωρη. Initiation ou rite civique ? Un cas d'école. *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 10, S. 177-205.
- Dontas, Georgios (1960a). Ἀνασκαφή εἰς τοὺς νοτίους πρόποδας τῆς Ἀκροπόλεως καὶ σκέψεις τινὲς περὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης. *Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, S. 4-9.
- Dontas, Georgios (1960b). ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ. Κάτωθεν τοῦ Πύργου τῆς Νίκης. *Το Ἔργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας*, S. 10-13.
- Fairbanks, Arthur (1900). The Chthonic Gods of Greek Religion. *The American Journal of Philology*, 21, S. 241-259.
- Faraone, Christopher A. (2003). Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female Initiation or Substitute Sacrifice? In Dodd & Faraone, 2003, S. 43-68.
- Franssen, Jürgen (2011). *Votiv und Repräsentation. Statuarische Weihungen archaischer Zeit aus Samos und Attika*. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.
- Froning, Heide, Hölscher, Tonio & Mielsch, Harald (Hrsg.) (1992). *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*. Mainz am Rhein: Von Zabern.

- Georgoudi, Stella (2011). Déméter Chloë: Bref retour sur une question ouverte. *Pallas. Revue d'études antiques*, 85, S. 101-107.
- Ginouvès, René (1962). *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*. Paris: De Boccard.
- Glowacki, Kevin T. (2002). Rock-Cut Niches and Votive Sculpture from the Sanctuary of Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis. *American Journal of Archaeology*, 106, S. 294.
- Graf, Fritz (1980). Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual. In *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Rom: Ed. dell'Ateneo. S. 209-221.
- Graf, Fritz (2003). Initiation. A Concept with a Troubled History. In Dodd & Faraone, 2003, S. 3-24.
- Greco, Emanuele (Hrsg.) (2005). *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Atene 30 giugno - 1 luglio 2003*. Athen: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- Greco, Emanuele (2010). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. I. Acropoli, Areopago, tra Acropoli e Pnice*. Athen und Paestum: Pandemos.
- Greco, Emanuele (2011). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. II. Colline sud-occidentali; Valle dell'Ilisso*. Athen & Paestum: Pandemos.
- Hägg, Robin (Hrsg.) (2005). *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25 - 27 April 1997*. Stockholm: Åström.
- Harrison, Jane Ellen (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadzisteliou-Price, Theodora (1978). *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: Brill.
- Henrichs, Albert (1991). Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama. In Hofmann & Harder, 1991, S. 161-201.
- Herrington, Cecil John (1955). *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study in the Religion of Periclean Athens*. Manchester: Manchester University Press.
- Hofmann, Heinz und Harder, Annette (Hrsg.) (1991). *Fragmenta dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hollinshead, Mary B. (2015). The North Court of the Erechtheion and the Ritual of the Plynteria. *American Journal of Archaeology*, 119, S. 177-190.
- Humphreys, Sarah C. (2004). *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurwit, Jeffrey M. (1999). *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kadletz, Edward (1982). Pausanias 1.27.3 and the Route of the Arrhéphoroi. *American Journal of Archaeology*, 86, S. 445-446.

- Kaltsas, Nikolaos und Shapiro, Alan (Hrsg.) (2008). *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. New York, NY: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.
- Keramopoulos, Antonios D. (1929). Ὑπὸ τὰ προπύλαια τῆς Ἀκροπόλεως. *Αρχαιολογικὸν Δελτίον*, S. 73-101.
- Kern, Otto (1893). Demetra Chloe. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 18, S. 192-198.
- Knigge, Ursula (1982). Ὁ ἄστυρ τῆς Ἀφροδίτης. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 97, S. 153-170.
- Kron, Uta (1992). Heilige Steine. In Froning, Hölscher & Mielsch, 1992, S. 56-70.
- Krumeich, Ralf & Witschel, Christian (Hrsg.) (2010). *Die Akropolis von Athen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit. Internationales Kolloquium vom 16. bis 17. Juni 2006 in Bonn*. Wiesbaden: Reichert.
- Lambrinoudakis, Vassilis (1999). Le mur de l'enceinte classique de l'Acropole d'Athènes et son rôle de péribole. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143, S. 551-561.
- Langlotz, Ernst (1954). *Aphrodite in den Gärten. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1953/4*. Heidelberg: Winter.
- Larson, Jennifer (1995). *Greek Heroine Cults*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Machaira, Vassiliki (2008). Τὸ ἱερὸ Ἀφροδίτης καὶ Ἐρωτός στὴν Ἱερὰ ὁδό. Athen: *H εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία*.
- Mansfield, John M. (1985). *The Robe of Athena and the Panathenaic "Peplos"*. Ph.D. diss. University of California. Michigan: Michigan University Press.
- Meyer, Ernst (1967). *Pausanias, Beschreibung Griechenlands: Ausgabe in zwei Bänden*. I. Band. 2., ergänzte Auflage. Zürich u. a.: Artemis-Verlag.
- Meyer, Marion (2007). Athena & die Mädchen. In Meyer und Brüggemann, 2007, S. 13-89.
- Meyer, Marion und Brüggemann, Nora (Hrsg.) (2007). *Kore und Kouros. Weihgaben für die Götter*. Wiener Forschungen zur Archäologie, 10. Wien: Phoibos-Verlag.
- Meyer, Marion (2017). *Athena, Göttin von Athen: Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*. Wien: Phoibos-Verlag.
- Mikalson, Jon D. (1975). *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, NJ: University Press.
- Mikalson, Jon D. (1998). *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley u. a.: University of California Press.
- Monaco, Maria Chiara (2015). *Halirrhothios. Krenai e culti alle pendici meridionali dell'Acropoli di Atene*. Athen & Paestum: Pandemos.
- Nagy, Blaise (1991). The Procession to Phaleron. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 40, S. 288-306.
- Nagy, Blaise (1994). Alcibiades' Second "Profanation". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 43, S. 275-285.
- Neils, Jenifer (Hrsg.) (1992). *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*. Princeton, NJ: University Press.

- Neils, Jenifer (1996). *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.
- Nock, Arthur Darby (1944). The Cult of Heroes. *Harvard Theological Review*, 37, S. 141-174.
- Oakley, John H. & Sinos, Rebecca H. (1993). *The Wedding in Ancient Athens*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.
- Otto, Brinna (2005). Olympische und chthonische Gottheiten. In Brandt, 2005, S. 329-338.
- Palagia, Olga (2008). Women in the Cult of Athena. In Kaltsas & Shapiro, 2008, S. 31-37.
- Papachatzis, Nikolaos D. (1978). Μογυστόκοι Ειλείθυιαι καὶ κουροτρόφοι θεότητες. *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 33, S. 1-23.
- Parke, Herbert William (1977). *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson.
- Parker, Robert (1987). Myths of Early Athens. In Bremmer, 1987, S. 187-214.
- Parker, Robert (1990). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker, Robert (1996). *Athenian Religion. A History*. Oxford: Clarendon Press.
- Parker, Robert (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Pélékidis, Chrysis (1962). *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*. École française d'Athènes: Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 13. Paris: De Boccard.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1991). Le culte de la Persuasion: Peithô en Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, 208, S. 395-413.
- Pirenne-Delforge, Vinciane (1994). *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athen & Lüttich: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Raubitschek, Antony E. (1949). *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the 6th and 5th Centuries B.C.* Cambridge, Mass.: Archaeological Institute of America.
- Redfield, James M. (2003). *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*. Princeton, NJ: University Press.
- Ridgway, Brunilde Sismondo (1992). Images of Athena on the Akropolis. In Neils, 1992, S. 119-142.
- Robertson, Noel (1983). The Riddle of the Arrhephoria at Athens. *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, S. 241-288.
- Robertson, Noel (1992). *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*. Toronto u. a.: University of Toronto Press.
- Robertson, Noel (1996a). Athena's Shrines and Festivals. In Neils, 1996, S. 27-77.
- Robertson, Noel (1996b). Athena and early Greek society: Palladium shrines and promontory shrines. In Dillon, 1996, S. 383-475.
- Robertson, Noel (2004a). Pandora and the Panathenaic Peplos. In Cosmopoulos, 2004, S. 86-113.
- Robertson, Noel (2004b). The Praxiargidae Decree (IG I³ 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 44, S. 111-161.

- Robertson, Noel (2005). Athenian Shrines of Aphrodite, and the Early Development of the City. In Greco, 2005, S. 43-112.
- Rosenzweig, Rachel (2004). *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rubel, Alexander (2021). Philosopher's Path or Cult Road? The Peripatos on the Slopes of the Akropolis and Lykourgos' Policy of Renewal. *The Annual of the British School at Athens*, 116, S. 167-178.
- Schlesier, Renate (1991-1992). Olympian versus Chthonian Religion. *Scripta Classica Israelica*, 11, S. 38-51.
- Schlesier, Renate (1994). Olympische Religion und chthonische Religion. In Bianchi, 1994, S. 301-310.
- Schmidt, Ricarda (2010). Mädchen im Heiligtum. Die Arrhephoren auf der Akropolis im Hellenismus und in der Kaiserzeit. In Krumeich & Witschel, 2010, S. 219-232.
- Schwarzer, Holger & Nieswandt, Helge (Hrsg.) (2016). „Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen!“. *Festschrift für Dieter Salzmann zum 65. Geburtstag*. Marsberg und Padberg: Scriptorium.
- Scullion, Scott (1994). Olympian and Chthonian. *Classical Antiquity*, 13, S. 75-119.
- Simon, Erika (1983). *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison, Wis. u. a.: University of Wisconsin Press.
- Sourvinou-Inwood, Christiane & Parker, Robert (2011). *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*. Oxford: Oxford University Press.
- Sporn, Katja, Ladstätter, Sabine & Kerschner, Michael (Hrsg.) (2015). *Natur, Kult, Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2012*. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut.
- Stroszeck, Jutta (Hrsg.) (2022). *Heiligtümer im Bereich von Stadtmauern und Stadttoren. Festkolloquium aus Anlass des 100jährigen Jubiläums der Kerameikosgrabung des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen, Deutsches Archäologisches Institut Athen, 8. April 2014*. Wiesbaden: Reichert.
- Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen: Ernst Was-muth.
- Ustinova, Yulia (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Valdés Guía, Miriam (2023). Las Cecrópidas como imagen representativa de las madres en Atenas arcaica y clásica. *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 28, e80612.
- Van Sichelen, Laurence (1987). Nouvelles orientations dans l'étude de l'Arrhéporie attique. *L'antiquité classique*, 56, S. 88-102.
- Vikela, Evgenia (1997). Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 112, S. 167-246.
- Vikela, Evgenia (2022a). Η Αρροδίτη εντός τειχών. In Stroszeck, 2022, S. 145-166.

- Vikela, Evgenia (2022b). *Aphrodite: Zur Wesenseinheit einer kosmischen Göttin. Der Beitrag der Weihreliefs zur Bezeichnung der chthonischen und himmlischen Aspekte von Aphrodite*. Marsberg und Padberg: Scriptorium.
- Vollmer, Cornelius (2014). *Im Anfang war der Thron. Studien zum leeren Thron in der griechischen, römischen und frühchristlichen Ikonographie*. Rahden, Westf.: Leidorf.
- Weber, Martha (2006). Die Kultbilder der Aphrodite Urania der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. in Athen/Attika und das Bürgerrechtsgesetz von 451/0 v. Chr. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 121, S. 165-223.
- Wesenberg, Burkhardt (2016). Von Mädchen und Stühlen: Parthenonostfries 31-33. In Schwarzer und Nieswandt, 2016, S. 397-429.
- Wickens, Jere Mark (1986). *The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Greece. From Prehistoric through Late Roman Times*. Diss. Indiana University. Ann Arbor: UMI.
- Zeitlin, Froma I. (1982). Cultic Models of the Female. Rites of Dionysus and Demeter. *Aret-husa*, 15, S. 129-157.