



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

## **„Tragische Hochzeit“**

Eine chronologische Darstellung  
des griechischen Hochzeitsrituals  
anhand von Textstellen aus der Tragödie

Verfasserin  
Anna Walcher

angestrebter akademischer Grad  
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 341  
Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Griechisch  
Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Georg Danek



νῦν δ' οὐδέν εἰμι χωρίς. ἀλλὰ πολλάκις  
ἔβλεψα ταύτη τὴν γυναικείαν φύσιν,  
ὡς οὐδέν ἐσμεν. αἱ νέαι μὲν ἐν πατρὸς  
ἡδιστον, οἶμαι, ζῶμεν ἀνθρώπων βίον·  
τερπνῶς γὰρ αἰεὶ παῖδας ἀνοία τρέφει.  
ὅταν δ' ἐς ἡβὴν ἐξικώμεθ' ἔμφρονες,  
ὠθούμεθ' ἔξω καὶ διεμπολώμεθα  
θεῶν πατρῶων τῶν τέ φυσάντων ἄπο,  
αἱ μὲν ξένους πρὸς ἀνδρας, αἱ δὲ βαρβάρους,  
αἱ δ' εἰς ἀηδῆ δώμαθ', αἱ δ' ἐπίροθα.  
Καὶ ταῦτ', ἐπειδὴν εὐφρόνη ζεύξη μία,  
χρεῶν ἐπαινεῖν καὶ δοκεῖν καλῶς ἔχειν.

Jetzt allein für mich bin ich nichts. Allein ich habe oft  
darin die weibliche Natur gesehen,  
dass wir nichts sind. Zwar verleben wir, glaub ich, als junge Mädchen beim Vater  
das angenehmste Leben, das Menschen möglich ist:  
Denn die Unbedarftheit macht Kinder immer froh.  
Wenn wir aber das Jugendalter erreichen und verständig werden,  
werden wir hinausgeschmissen und verkauft  
weit weg von den heimischen Göttern und den Eltern,  
die einen zu fremden Männern, die anderen zu Barbaren,  
die in unfreundliche Häuser, die in scheltende.  
Und das, wenn die eine Hochzeitsnacht uns einmal ins Joch gespannt hat,  
muss man dann loben und für schön erachten.

Soph., Tereus fragm. 2 (524 N = 583 P)



# I. Vorwort

*„... die Riten: geübt werden sie, wie so oft noch heute, ohne jede Erinnerung an den wirklichen Sinn und den Wert der heiligen Handlung, der man sich aus Gewohnheit freiwillig unterzieht. Was das Volk in seiner Jugend erfahren, das besitzt es für das Leben, wie der einzelne Mensch.“<sup>1</sup>*

Hochzeiten sind Hoch-Zeiten und werden sowohl von den Beteiligten als auch von den Gästen seit eh und je als wichtige Zeremonien erlebt. Die Hochzeitszeremonie der Griechen bestand (wie unsere) aus unzähligen und sicherlich nicht vollständig erfassten, einzelnen Ritualen und Bräuchen, die wiederum eine Fülle an Bedeutungen und Interpretationsmöglichkeiten in sich bargen. Anhand von Tragödienstellen in die Vorstellungswelt und in das soziale Verständnis der griechischen „Hochzeiter“ hinabzutauchen (und wo möglich Brücken in unsere Zeit zu schlagen), war ein faszinierendes und aufschlussreiches Unternehmen. So möge es auch der/die geneigte Leser/in bei der Lektüre dieser Arbeit empfinden.

Dank ist an dieser Stelle zunächst meinen Eltern zu entrichten, die beide mein Studium und die hier vorliegende Arbeit nicht nur in jeder Hinsicht unterstützt haben, sondern auch stets meinen diesbezüglichen Fortschritt eingefordert und vorangetrieben haben. Meiner Tante, Maria Luise Braunsteiner, danke ich für motivierende und klärende Gespräche sowie den regen intellektuellen Austausch. Ausschlaggebend für das Thema der Arbeit waren zudem sicherlich meine Erfahrungen als Hochzeitsplanerin, die ich drei Jahre lang in einer der führenden Agenturen Österreichs auf diesem Sektor sammeln durfte – danke, Michaela Honies! Peter Klien hat sich liebenswürdigerweise der Aufgabe angenommen, neben seinen zahlreichen anderen gewichtigen Projekten meine Arbeit zu lesen und stand mir v. a. gegen Ende des Arbeitsprozesses mit Rat und Tat zur Seite – herzlichen und aufrichtigen Dank! Schließlich gilt meine Danksagung Herrn Prof. Georg Danek, der mir als Betreuer hilfreich und verständnisvoll zur Seite stand und stets ein offenes Ohr für mich und meine Fragen hatte.

Anna Walcher

Wien, November 2009

---

<sup>1</sup> E. Maas, Thalamos und Gamos, RhM 77 (1928), 1-20 (20).



## II. Inhaltsverzeichnis

I. Vorwort .....	5
II. Inhaltsverzeichnis .....	7
1. Einleitung .....	9
2. Rechtliche Bedingungen.....	11
2.1 ἐγγύη – Ein Versprechen unter Männern .....	12
2.1.1 κύριος .....	12
2.1.2 Rechtliche Bedeutung der ἐγγύη.....	13
2.1.3 Mitgift.....	15
2.1.4 Die Verlobte .....	17
2.1.4.1 Mitspracherecht .....	17
2.1.4.2 Heiratsalter und Jungfräulichkeit.....	18
2.2 ἔκδοσις und γάμος.....	19
3. Das große Fest.....	21
3.1 Die Vorbereitungen .....	21
3.1.1 Hochzeitstermin .....	21
3.1.2 προτέλεια .....	22
3.1.3 Hochzeitsgötter und Opfergaben .....	24
3.1.4 Hochzeitsbad .....	27
3.1.5 Hochzeitskleidung.....	28
3.1.5.1 Kranz .....	29
3.1.5.2 Schleier .....	30
3.1.5.3 Hochzeitskleid.....	32
3.1.6 νυμφεύτρια .....	33
3.2 Das Festmahl .....	35
3.2.1 Festmahl .....	35
3.2.2 παῖς ἀμφιθαλής .....	37
3.2.3 ἀνακαλυπτήρια.....	39
3.2.3.1 Bedeutung.....	39
3.2.3.2 Zeitpunkt .....	42
3.3 νυμφαγωγία.....	45
3.3.1 Abschiedsbräuche .....	46
3.3.1.1 χεῖρ ἐπὶ κάρπῳ .....	46
3.3.2 Aufbruch .....	50
3.3.2.1 Hochzeitswagen.....	50
3.3.2.2 Hochzeitsfackel und Trägerinnen.....	51
3.3.2.3 Zugbegleiter .....	56
3.4 Ankunft .....	57
3.4.1 Herd .....	57
3.4.1.1 καταχύσματα .....	60
3.4.2 θάλαμος.....	60
3.4.2.1 Hochzeitsnacht.....	64
3.4.2.2 Sexualität in der Ehe.....	67
4. Der Tag danach.....	70
4.1.1 ἐπαύλια.....	70
5. Musik und Tanz .....	72
5.1 Musik.....	72
5.1.1 ὑμέναιος .....	73
5.1.2 Ursprung und Wurzel.....	74

5.1.3	Gelegenheiten.....	75
5.1.4	Form und Inhalt .....	78
5.1.5	Instrumente.....	82
<b>5.2</b>	<b>Tanz.....</b>	<b>84</b>
5.2.1	Religiöser und sozialer Gehalt .....	84
5.2.2	Form der Tänze .....	85
<b>6.</b>	<b>Zusammenfassung.....</b>	<b>89</b>
<b>7.</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>90</b>
<b>8.</b>	<b>Anhang.....</b>	<b>95</b>



# 1. Einleitung

Vordringliches Anliegen dieser Arbeit ist es, dem Hochzeitsritual der Griechen, genauer jenen konstituierenden Hochzeitsbräuchen, wie sie im 5.Jhdt. in Athen praktiziert wurden, anhand von Textstellen der drei großen Tragiker Aischylos, Euripides, Sophokles auf den Grund zu gehen.

Warum gerade die Tragödien als grundlegende Texte ausgewählt wurden, kann leicht beantwortet werden: Zum einen decken sie einen Zeitraum von einem Jahrhundert umfassend ab und zeichnen ein – wenn schon nicht vollständiges – so doch stabiles Bild einer Hochzeit, wie sie zu jener Zeit zelebriert wurde.

Die Elemente und Abläufe einer Hochzeit, die dort beschrieben werden, können als allgemein bekannt und gültig vorausgesetzt werden. Denn die Hochzeitszeremonie ist den Menschen der jeweiligen Kultur vertraut. Mit dieser allgemeinen Kenntnis von den Elementen des griechischen Hochzeitszeremoniells rechneten und spielten die Tragiker, indem sie oft nur kleine Ausschnitte daraus zeigten, um dem Publikum in ganz konträren Situationen das Thema „Hochzeit“ ins Bewusstsein zu rufen. Naturgemäß werden in diesem Genus meist keine glücklichen Hochzeiten beschrieben, sondern das Hauptaugenmerk liegt auf dem Übergangscharakter dieser Zeremonie, der in deren Darstellungen oft von anderen „Übergängen“ (z. B. Tod) überlagert wird. Manche Hochzeitselemente werden öfter erwähnt als andere. So wird leicht erkennbar, welche Elemente ein typisches Hochzeitsritual notwendigerweise konstituierten, welche von ihnen lokale Besonderheiten darstellten oder auch einem der Zeit inhärenten Tabu unterlagen.

Die Inhalte der Tragödien schließlich ranken sich stets um Verstrickungen und Dilemmata des menschlichen Lebens, denen das Thema Hochzeit in seiner soziologischen, kulturellen und religiösen Bedeutung hinzuzuzählen ist.

Die erkenntnisleitenden Fragen zu dieser Arbeit waren folgende:

Ist das Hochzeitsritual mithilfe von Tragödienstellen chronologisch und im Detail beschreibbar?  
Welche Bedeutungen liegen den verschiedenen Hochzeitselementen damals (wie heute) zugrunde? In welchen Bildern und Symbolen werden die Hochzeitselemente von den Tragikern wiedergegeben?

Die methodische Vorgangsweise besteht zunächst darin, einen Überblick über die verschiedenen Schritte des Hochzeitszeremoniells aus der Sekundärliteratur zu gewinnen. Im Anschluss daran werden die Tragödien auf diese Hochzeitselemente und -motive hin

untersucht – eine Auflistung all der gefundenen Stellen befindet sich im Anhang. Bei der Quellenanalyse werden zu den Ritualen und Elementen Hinweise aus der Primärliteratur ausfindig gemacht werden.

Das Kernstück der Arbeit, die Darstellung des Hochzeitszeremoniells von A-Z folgt dem in der Forschung angenommenen chronologischen Ablauf der darin enthaltenen Bräuche – dort wo die Hinweise auf ihre zeitliche Positionierung fehlen oder zweideutig sind, wird die Sekundärliteratur zur Klärung herangezogen.

Die Hochzeitselemente werden in den einzelnen Kapiteln ausführlich vorgestellt und mit Stellen aus der Primärliteratur untermauert. Die besprochenen Texte werden nach ihrer paradigmatischen Aussagekraft oder aufgrund ihrer Einmaligkeit ausgewählt. Nach einer kurzen Beschreibung der Situation, folgt immer eine eigenständige Übersetzung sowie eine gründliche Untersuchung der in den Stellen enthaltenen Hochzeitsmotive – gestützt auf Kommentare. Ergänzende Kenntnisse liefert die Sekundärliteratur. Die Informationen wurden nach ihrer Relevanz und der subjektiven Gewichtung der Autorin entweder im Text oder in Fußnoten ausgewiesen.

## 2. Rechtliche Bedingungen

In diesem Kapitel werden dem Leser die rechtlichen Vorbedingungen und Komponenten aufgezeigt, die eine griechische Hochzeit voraussetzte und beinhalten musste. Sodann werden die jeweiligen rechtlichen Rollen und Positionen der Beteiligten im Vorprozess der Heirat unter die Lupe genommen.

Als Agamemnon seiner Frau Klytaimnestra vom edlen Elternhaus ihres vermeintlich zukünftigen Schwiegersohnes Achilleus erzählt, fällt ein Satz, der wie kein anderer die essenziellen zivilrechtlichen Vorgänge einer Eheschließung im antiken Griechenland umreißt: Auf die Frage, ob Peleus seine Gattin Thetis rechtmäßig und in Übereinstimmung mit den Göttern zur Frau genommen habe, antwortet Agamemnon (Eur., Iph. A. 703)<sup>2</sup>

Ag: Ζεὺς ἠγγύησε καὶ δίδωσ' ὁ κύριος.

Ag: Zeus hat sie versprochen und der Herr gab sie heraus.<sup>3</sup>

Inhaltlich können wir aus diesem Satz folgende Schlüsse ziehen:

Erstens konstituieren die beiden Vorgänge ἠγγύη und ἔκδοσις eine legitime und gültige Ehe.

Zweitens gab es wohl einen zeitlichen Abstand zwischen ἠγγύη und ἔκδοσις, der hier formal durch unterschiedliche Tempora gekennzeichnet ist.<sup>4</sup>

Drittens endlich legte man, wie bei allen bedeutungsschweren Handlungen des Alltags, auch bei der Hochzeit großen Wert auf den Segen der Götter und ihre Mitwirkung.

Ausgehend von dieser Stelle sollen nun die zwei rechtlichen Akte der Hochzeitszeremonie - ἠγγύη und ἔκδοσις - näher untersucht und auf ihre Ehwirksamkeit hin überprüft werden.

---

<sup>2</sup> „by turning Peleus' traditional capture of his bride Thetis into a proper marriage.“ H. P. Foley, *Ritual Irony, Poetry and Sacrifice in Euripides*, London 1985, 72f.

<sup>3</sup> Aus dem Vers lässt sich nicht eindeutig herauslesen, ob Zeus und der Kyrios zwei verschiedene Personen sind, da es sich bei ὁ κύριος genau so gut um eine Apposition handeln könnte. Aus dem Textzusammenhang jedoch (701f. Ag: Πηλεύς. ὁ Πηλεὺς δ' ἔσχε Νηρέως κόρην./ Κλ. θεοῦ δίδόντος ἢ βία θεῶν λαβῶν;) wird durch die namentliche Erwähnung des Nereus (V. 702) wahrscheinlich, dass mit ihm θεοῦ und später ὁ κύριος in 703 zu identifizieren sind. Dafür spricht auch der Zeitunterschied in den Handlungen. Cf. Euripides. *Iphigenie in Aulis* (Stockert 1992), 406. Der traditionelle Raub der Thetis wird von Agamemnon mit einer ἠγγύησις versehen, um die Bedenken der Klytaimnestra verstummen zu lassen. H. P. Foley, *Ritual Irony, Poetry and Sacrifice in Euripides*, London 1985, 72f.

<sup>4</sup> Aorist (ἠγγύησε) und historisches Präsens (δίδωσι). Cf. *The Iphigenia at Aulis of Euripides with critical and explanatory notes*, ed. by E.B. England, Salem 1986, 74.

## 2.1 ἐγγύη – Ein Versprechen unter Männern

Ursprünglich, ohne noch im Kontext der Hochzeit zu stehen, war die ἐγγύη ein Akt, in dem eine Übereinkunft zwischen zwei Parteien mit einem Handschlag besiegelt wurde, „eine verträgliche – zunächst vielleicht körperliche, Hand in Hand erfolgende – Selbsthingabe einer freien Person zur Haftung für den Fall, dass ein garantierter Erfolg ausfiel“.<sup>5</sup> Später wurde auch der Verlobungsakt so genannt,<sup>6</sup> wenn nämlich der κύριος (meist der Brautvater) die Braut dem zukünftigen Bräutigam in die Hand versprach<sup>7</sup> - ohne jedoch dabei alle seine ursprünglichen Rechte an ihr zu verlieren.<sup>8</sup> So verlobt Menelaos seine Tochter Hermione mit Orestes auf Geheiß des deus ex machina Apollon (Eur., Or. 1675-1677):

Μεῖ Ὀρέστα, σοὶ δὲ παῖδ' ἐγὼ κατεγγυῶ,  
Φοίβου λέγοντος·

Me: Orestes, dir verspreche ich meine Tochter in die Hand,  
wie Phoibos es sagt.

### 2.1.1 κύριος

Die griechische Frau war keine eigene Rechtsperson und konnte in wichtigen Lebensbelangen nicht für sich selbst bestimmen. So traf ihr rechtlicher Vormund, der κύριος (meist der Vater<sup>9</sup>), wichtige Entscheidungen für und über sie, wie dann auch die Wahl ihres zukünftigen Ehemannes.<sup>10</sup> Der Bräutigam wurde nach der Hochzeit der neue Gewalthaber über die Frau, wie wir im folgenden Dialog erkennen können: Theoklymenos ist im Begriff, seine Schwester zu töten, da sie mitgeholfen hat, Helena mit ihrem ursprünglichen Gatten, Menelaos, wiederzuvereinigen. Der Chor weist ihn darauf hin, dass sie dabei rechtmäßig gehandelt habe (Eur., Hel. 1635f.):

---

<sup>5</sup> Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht, Leipzig 1909, 76.

<sup>6</sup> Der Begriff ἐγγύη blieb diesen beiden Sphären – Bürgschaft und Heiratsversprechen – verhaftet. Cf. Harrison (1968), 4.

<sup>7</sup> „We may guess that in its earliest form the transaction involved a putting of something into the hand“, Harrison (1968), 2.

<sup>8</sup> H.J. Wolff, Eherecht und Familienverfassung in Athen, in: Traditio 2 (1944), 43 – 95, 51ff. Im Falle einer Scheidung oder Verwitwung wurde die Frau wieder Mitglied ihres ursprünglichen οἶκος und stand unter der rechtlichen Zuständigkeit ihres ursprünglichen κύριος. Cf. Reinsberg (1989), 37.

<sup>9</sup> War der Vater tot, übernahm ein anderer männlicher Verwandter aus der Vaterlinie die Vormundschaft über das Mädchen. Diese patrilineare Erbschaftsfolge diente zur Erhaltung des οἶκος. Cf. Harrison (1968), 19f.

<sup>10</sup> Cf. Reinsberg (1989), 36f.

Θε· τὰμὰ λέκτρο' ἄλλω διδοῦσα. Χο· τοῖς γε κυριωτέροις.<sup>11</sup>

Θε· κύριος δε τῶν ἐμῶν τίς; Χο· ὅς ἔλαβεν πατρὸς πάρα.

Th: Sie gab sie einem anderen Ehemann mit. Chf.: Dem, der mit mehr Recht ihr Herr ist.

Th: Und wer ist der Herr der Meinen? Chf.: Der, der sie vom Vater entgegen nahm.

Elektra hingegen wird in der folgenden Textstelle bei Euripides von Aigisthos als unrechtmäßigem κύριος (ihr rechtmäßiger Herr ist der verbannte Orestes<sup>12</sup>) einem fremden und niedrigen Mann zugesprochen, der aber seinen Anspruch auf sie als Ehefrau nicht durchsetzen will, da (Eur., El. 259):

Ηλ· Οὐ κύριον τὸν δόντα μ' ἠγεῖται, ξένε.

El: Den, der mich gegeben, hält er nicht für meinen Herrn, Fremder.

Ebenfalls nicht rechtskonform ist die Haltung der Danaostöchter: Sie verschmähen und fliehen vor ihren rechtmäßigen κύριοι, den Aigyptosöhnen, ein Umstand, der Pelasgos, den Herren ihres Zufluchtslandes, zu der berechtigten Frage veranlasst (Aischyl., Hik. 387-389):

Πε· εἴ τοι κρατοῦσι παῖδες Αἰγύπτου σέθεν  
νόμῳ πόλεως, φάσκοντες ἐγγύτατα γένους  
εἶναι, τίς ἄν τοῖσδ' ἀντιωθῆναι θέλοι;

Pe: Wenn freilich die Söhne des Aigyptos deine Herren sind  
nach dem Gesetz der Stadt, indem sie sagen, dass sie des Stammes  
Nächstverwandte sind, wer wollte ihnen da im Wege stehen?

Hier mag die Blutsverwandtschaft mit ihren κύριοι ein Grund für die Verweigerungshaltung der Frauen und die daraus erwachsende Problematisierung bei Aischylos gewesen sein.<sup>13</sup>

### 2.1.2 Rechtliche Bedeutung der ἐγγύη

Die Wissenschaft ist sich uneins, ob die ἐγγύη der einzige notwendige Akt war, um eine Ehe zu gründen und zu legitimierten - also schon als Eheschließung betrachtet werden kann - oder ob

---

<sup>11</sup> „The language of guardianship ... evokes the transferral of the Greek bride from one guardian (κύριος) to another ... making M's claim to H. far stronger than Theoc.'s.“ Euripides. Helen ed. by W. Allan, Cambridge 2008, 339.

<sup>12</sup> Als erwachsener Mann wird Orestes seine Schwester als κύριος legal vertreten. Doch schon vorher ist er als Bruder für ihre Ehre verantwortlich. Cf. Euripides. Electra, with introd., transl. and comm. by M.J. Cropp, Wiltshire 1988, 117.

<sup>13</sup> Inzest gilt als Hinderungsgrund für eine Ehe. Cf. Harrison (1968), 21f.

sie durch die Vorgänge der ἔκδοσις bzw. des γάμος vollendet werden musste, um Rechtsgültigkeit zu erlangen.<sup>14</sup>

Erdmann meint entschieden: „Ohne ἐγγύησις gibt es keine rechtsgültige Ehe, und andererseits ist die durch ἐγγύησις geschlossene Verbindung auch allemal eine wirkliche Ehe.“<sup>15</sup> Harrison räumt zwar ein, dass die beiden Schritte ἐγγύη und ἔκδοσις oft simultan gesetzt wurden, betont aber dennoch deren zwingend ergänzendes Verhältnis.<sup>14</sup>

Diese Theorie erscheint wirklichkeitsnaher, denn, obschon die ἐγγύη ein die Ehe legitimierender Akt war, war sie nicht verbindlich oder einklagbar und konnte aus den einen oder anderen Gründen auch wieder – ohne gröbere Folgen für die Beteiligten – gelöst werden.<sup>16</sup> Dass die ἐγγύη nicht rechtlich bindend war, zeigen die bitteren Worte des Orestes an Hermione über das gebrochene Versprechen ihres Vaters Menelaos (Eur., Andr. 966-970):

Οὔτ' ...ἐμὴ γὰρ οὐσα πρὶν  
σὺν τῷδε ναίεις ἀνδρὶ σοῦ πατρὸς κάκη,  
ὃς πρὶν τὰ Τροίας εἰσβαλεῖν ὀρίσματα  
γυναῖκ' ἐμοί σε δοῦς ὑπέσχεθ' ὕστερον  
τῷ νῦν σ' ἔχοντι, Τρωάδ' εἰ πέρσοι πόλιν.

Die Meine warst du vorher,<sup>17</sup>  
und wohnst mit diesem Mann durch die Schuld deines Vaters,  
der dich, bevor er die Grenzen Trojas bestürmte,  
mir zur Frau gab und später dem versprach,  
der dich nun hat, wenn er nur die trojanische Stadt zerstört.

Es scheint deshalb logisch, dass die ἐγγύη zum Zeitpunkt ihrer Besiegelung (noch) keine legale Bedeutung hatte und erst, wenn die Ehe vollzogen war, zu einem der diese Ehe legitimierenden Vorgänge wurde.

Um einen allzu leichtfertigen Umgang mit dem Eheversprechen zu verhindern und, wenn nötig, die Legitimität einer Ehe vor Gericht zu beweisen, war die Anwesenheit von Zeugen bei der ἐγγύη üblich, „deren Zuziehung durch die Form der Eheschließung nicht erfordert, von den

---

<sup>14</sup> Cf. Harrison (1968), 6f.; Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 317.

<sup>15</sup> Erdmann (1934), 225f. Erdmann versteht die ἐγγύησις im Sinne einer Eheschließung, wobei er ἐγγύησις und ἔκδοσις als zwei Phasen desselben Aktes sieht. Cf. Erdmann (1934), 232f.

<sup>16</sup> Cf. W.K. Lacey, The family in Classical Greece, übers. v. U. Winter, Mainz 1983, 108.

<sup>17</sup> Stevens schlägt hier als Übersetzung “betrothed to me” vor. Cf. Euripides. Andromache, ed. with introd. and comm. by P.T. Stevens, Oxford 1971, 207.

Parteien aber im Interesse der Sicherung des Rechtsgeschäftes dennoch regelmäßig vorgenommen wurde...“<sup>18</sup> Sie bezeugten nicht nur das Eheversprechen selbst, sondern auch die Vereinbarungen, die beide Vertragspartner bezüglich der Mitgift trafen.

### 2.1.3 Mitgift

Anders als die ἔδνα in archaischer Zeit, die wohl in Form von Kaufgeschenken gegen Erwerb der Frau vom Bräutigam an den Brautvater entrichtet wurden, ist die Mitgift (προίξ) in klassischer Zeit zu verstehen: Diese wurde vom κύριος an den Bräutigam ausgehändigt.

Da die Frau keine Rechtsperson war und somit auch nicht de iure über Besitz verfügen oder Kapital verwalten durfte, übernahm ihr Ehemann als κύριος die Veranlagung ihres Vermögens. Aber auch dieser hatte nicht unumschränkte Verfügungsgewalt über die Mitgift: „the dowry ... not belonged to the wife, but did not belong to the husband either. It was held in trust for their sons.“<sup>19</sup>

Im Falle einer Scheidung oder des Todes der Ehefrau ging die Mitgift wieder an den ursprünglichen οἶκος der Frau zurück.<sup>20</sup> Ziel und Zweck der Mitgift war es, den Unterhalt der Frau im neuen οἶκος abzusichern. Denn der Gewalthaber der Frau und somit auch der Sachwalter der Mitgift hatte nach dem athenischen Recht die Pflicht, die Frau zu versorgen.<sup>21</sup>

Die προίξ konnte aus Geldsummen oder Sachvermögen bestehen.<sup>22</sup> Antigone erhält als Mitgift (nachdem ihr Vater verbannt und ihre Brüder sich im Zweikampf getötet hatten) die Herrschaft über Theben; Kreon, der von Eteokles rechtmäßig bestimmte κύριος der Antigone, fungiert bis zu ihrer Hochzeit mit Haimon als Sachwalter darüber (Eur., Phoen. 1586-1589):<sup>23</sup>

Κρ· ἀρχὰς τῆσδε γῆς ἔδωκέ μοι  
Ἐτεοκλέης παῖς σός, γάμων φερνὰς<sup>24</sup> διδούς  
Αἴμονι κόρης τε λέκτρον Ἀντιγόνης σέθεν.

Kr: Die Herrschaft über dieses Land gab mir  
Eteokles, dein Sohn, und auch die eheliche Mitgift  
für Haimon und die Hochzeit deiner Tochter, Antigone.

---

<sup>18</sup> Erdmann (1934), 242.

<sup>19</sup> Redfield (1982), 184.

<sup>20</sup> Cf. Harrison (1968), 52.

<sup>21</sup> Cf. Lacey (1983), 112.

<sup>22</sup> Cf. Harrison (1968), 49f.

<sup>23</sup> Cf. Euripides. Phoenissae (Mastronarde 1994), 596.

<sup>24</sup> „Eur. assigns the contemporary custom to heroic times and uses φερνή and even ἔδνα in the sense of the legal, non-poetic term προίξ.“ Ibid.

Menelaos hatte mit der Hand der Helena auch die Herrschaft über Sparta erhalten. Apollo erinnert ihn daran, dieses Erbe wieder anzutreten (Eur., Or. 1661-1663):

Απ· ἐλθὼν δ' ἄνασσε Σπαρτιάτιδος χθονός,  
φερνὰς<sup>24</sup> ἔχων δάμαρτος, ἥ σε μυροῖς  
πόνοις διδοῦσα δεῦρ' ἀεὶ διήγυσεν

Ap: Geh und herrsche über das spartanische Land,  
im Besitz der Mitgift deiner Gattin, die dich bis jetzt nur  
mit unzähligen Leid beschenkte.

Neben Ländereien und Geldbeträgen konnten auch Sklaven und Sklavinnen (zumindest in der heroischen Gesellschaft)<sup>25</sup> Teil der Mitgift sein (Aischyl., Hik. 977-979). Die Amme der Braut wanderte wohl auf jeden Fall in die Ehe mit:

τάσσεσθε, φίλαι δμωίδες, οὕτως  
ὡς ἐφ' ἐκάστη διεκλήρωσεν  
Δαναὸς θεραποντίδα φερνήν<sup>25</sup>

Stellt euch so in einer Reihe auf, liebe Mägde,  
wie für jede (von uns) eine Dienerin zugewandt hat  
Danaos als Mitgift.

Die Höhe der Mitgift wurde bei der ἐγγύη in Anwesenheit der Zeugen festgesetzt, sowie geschätzt und konnte ab diesem Zeitpunkt bis zur ἔκδοσις jederzeit ausgehändigt werden: „...until there was an ἐγγύη there could be no προίξ, but that once there was an ἐγγύη a προίξ could be bestowed at any time.“<sup>26</sup>

Dinge, die zur persönlichen Ausstattung der Frau gehörten und die meist in Form von Hochzeitsgeschenken in ihre Hände gelangten, wurden nicht zur Mitgift gerechnet und konnten dementsprechend auch nicht wieder zurückgeholt werden.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> „A prior allocation of servants is attested only here, but the assignment of a personal servant to a daughter on her marriage is mentioned in .... Aeschylus and Euripides seem to have regarded this practice as characteristic of heroic society.“ The Suppliants ed. by H.F. Johansen & E.W. Whittle, Volume III, Kopenhagen 1980, 271. Diese Stelle weist darauf hin, dass die Danaostöchter prinzipiell zu einer Heirat (jedoch nicht mit den Ägyptosöhnen) gewillt sind. Cf. ibd. 271f.

<sup>26</sup> Harrison (1968), 50.

<sup>27</sup> Cf. Lacey (1983), 112. Im Zuge seiner Aufwandsgesetze schränkte Solon im Jahre 594 u.a. die Mitgift und auch die Aussteuer der athenischen Bräute drastisch ein, um aristokratische Familien an ihrer ausschweifenden Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit zu hindern und ihren sozialpolitischen Einfluss zu schmälern. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 336.



## 2.1.4 Die Verlobte

### 2.1.4.1 Mitspracherecht

Die ἐγγύη wurde zwischen dem κύριος der Braut und dem zukünftigen Bräutigam geschlossen. Die Braut war stummer Gegenstand dieser Vereinbarung und ihre Anwesenheit somit nicht vonnöten.<sup>28</sup> An keinem Punkt im ganzen Prozess wurde ihre Zustimmung zur Eheschließung erfragt oder verlangt.<sup>29</sup> Sie verfügte über kein Mitspracherecht bei der Wahl ihres Zukünftigen, es sei denn der Vater oder Gewalthaber gestand ihr dieses großmütig zu.<sup>30</sup> Tyndareus beispielsweise erlaubte seiner Tochter Helena, ihren Gatten selbst zu wählen; jedoch gewinnt man den Eindruck, als habe Euripides diese der Helena zugestandene Autonomie negativ gewertet (Eur., Iph. A. 68f.):<sup>31</sup>

Αγ' δίδωσ' ἐλέσθαι θυγατρὶ μνηστήρων ἕνα,  
ὄτου πνοαὶ φέροιεν Ἀφροδίτης φίλαι.  
ἦ δ' εἴλεθ', ὅς σφε μήποτ' ὄφελεν λαβεῖν,  
Μενέλαον.

Er gewährte der Tochter, einen unter den Werbern zu wählen,  
zu dem sie das Liebeswehen der Aphrodite hinzog,  
und sie wählte Menelaos, der sie niemals hätte nehmen dürfen.

Den Normalfall, d.h. die unmündige und passive Stellung der Frau bei der Wahl ihres Lebenspartners, beschreiben die Worte der Hermione (Eur., Andr. 987ff.):

Ἐγ' νυμφευμάτων μὲν τῶν ἐμῶν πατήρ ἐμὸς  
μέριμναν ἔξει, κοῦκ ἐμὸν κρίνειν τόδε.

Für meine Eheschließung wird mein Vater Sorge tragen.  
Das ist nicht meine Entscheidung.

Was den athenischen Junggesellen anbelangt, so konnte dieser eigenständig und selbstbestimmt seine Braut erwählen und musste nicht auf die Empfehlungen seines κύριος eingehen – freilich

---

<sup>28</sup> Cf. Oakley (1993), 10. Erdmann sieht in der rechtlichen Nichtachtung der Frau bei der ἐγγύησις ein Überbleibsel der archaischen Kaufehe. Cf. Erdmann (1934), 226.

<sup>29</sup> Cf. Ferrari (2003), 28.

<sup>30</sup> Cf. Erdmann (1934), 226.

<sup>31</sup> Cf. Garland (1990), 216.

mag die Liebe und das Pflichtbewusstsein gegenüber dem Vater manchmal eine Rolle gespielt haben.<sup>32</sup>

#### 2.1.4.2 Heiratsalter und Jungfräulichkeit

Die athenische Braut brauchte bei der ἐγγύη weder ihre Zustimmung zu geben noch physisch präsent zu sein; deshalb ist anzunehmen, dass auch für den Zeitpunkt der Vereinbarung kein Minimalalter für sie festgelegt war. ἔκδοσις oder γάμος wurden hingegen erst vollzogen, nachdem das Mädchen ihre körperliche Reife erreicht hatte, nach Aussagen anderer antiker Quellen geschah das etwa im 14. Lebensjahr.<sup>33</sup> Somit konnte eine beträchtliche Zeitspanne zwischen ἐγγύη und ἔκδοσις liegen (s. o. 2.1).

Anspielungen auf das junge Heiratsalter der Braut finden wir in der Tragödie in Vergleichen mit der Tier- oder Pflanzenwelt wieder, wenn z. B. Iole in einem Chorlied mit einem Füllen verglichen wird (Eur., Hipp. 545-547; 535):

Τὰν μὲν Οἰχαλία  
πῶλον ἄζυγα λέκτρων, ἄναν-  
δρον τὸ πρὶν καὶ ἄνυμφον ...  
Ἀλκμήνας τόκῳ Κύπρις ἐξέδωκεν·

Das Fohlen in Oichalia  
das ohne Ehe, ohne Mann  
und unvermählt zuvor, ...  
gab Kypris dem Sohn der Alkmene.

Die Assoziation mit reifen Früchten ragt indes schon weiter in die Sphäre der Sexualität und spielt so auf die Jungfräulichkeit der Mädchen an: „*a woman's life has no prime, but rather a season of unripe virginity followed by a season of overripe maturity, with the single occasion of defloration as the dividing line.*“<sup>34</sup> Es ist wohl überflüssig zu betonen, dass die Jungfräulichkeit einer jungen Frau bis zu ihrer Hochzeit unbedingt bewahrt werden musste. Ihre Unberührtheit als seine Braut versichert Andromache ihrem Mann Hektor noch, als dieser schon längst gestorben ist (Eur., Tro. 675f.):

Ἄν· ἀκήρατον δέ μ' ἐκ πατρὸς λαβῶν δόμῳ

---

<sup>32</sup> Cf. Harrison (1968), 18.

<sup>33</sup> Das Heiratsalter der Braut war keineswegs gesetzlich verankert. Cf. Harrison (1968), 20. Der athenische Bräutigam hingegen heiratete in seinen 30ern. Cf. Oakley (1993), 10.

πρῶτος τὸ παρθένειον ἐζεύξω<sup>35</sup> λέχος.

Unberührt holtest du mich aus meines Vaters Haus,  
Hast mich als erster mit dem noch jungfräulichen Bett verbunden.

Eine junge Frau repräsentierte durch ihre tugendhafte Haltung einerseits die Reinheit des Hauses,<sup>36</sup> andererseits konnte ihr Bräutigam auf diese Weise sicher sein, dass die in der Ehe gezeugten Kinder auch wirklich die eigenen waren. Der große Altersunterschied bewirkte ganz natürlich, dass die junge Gattin sich selbstverständlich dem älteren Ehemann fügte und von ihm zur Folgsamkeit erzogen werden konnte.<sup>37</sup>

## 2.2 ἔκδοσις und γάμος

Den oben (s. o. 2.1.2) erarbeiteten Schlüssen folgend, stellt sich die ἔκδοσις als der zweite rechtliche Akt der mit der ἐγγύη eingeleiteten Eheschließung dar (s. o. 2.1, 2.1.2): Die ἔκδοσις war der Akt, in dem die Braut von ihrem κύριος an den Bräutigam „herausgegeben“ und von diesem dann in ihr neues Zuhause geführt wurde. Diese Übergabe wird – mit dem wörtlichen Gebrauch des Verbs ἐκιδόναι – in der folgenden Textstelle deutlich gemacht, und auch hier wird wiederum die Allmacht des κύριος über das Leben der Töchter betont. Adrastos erzählt dem Theseus von der Verheiratung und Weggabe seiner Töchter (Eur., Suppl. 133-136):

Θη· Τῶ δ' ἐξέδωκας παῖδας Ἀργείων σέθεν;

Ἀδ· οὐκ ἐγγενῆ συνῆψα κηδεῖαν δόμοις.

Θη· ἀλλὰ ξένοις ἔδωκας Ἀργείας κόρας;

Ἀδ· Τυδεῖ (γε) Πολυνείκει τε τῶ Θηβαίγενεϊ.

Th: Und wem von den Argeiern gabst du deine Töchter?

Ad: Nicht heimische Schwägerschaft hab ich mit meinem Haus verknüpft.

Th: Sondern Fremden hast du die Töchter von Argos gegeben?

Ad: Ja, dem Tydeus und dem Thebaner Polyneikes.

---

<sup>34</sup> Carson (1991), 144.

<sup>35</sup> „The verb ζεύγνυμι, in active or middle form, is regularly used in tragedy to express what a man does to a woman in marrying her.“ Seaford (1987), 111. Man vergleiche das lateinische Wort „coniugium“, dessen Etymologie auch bei „iugum“ dem „Joch“ zu suchen ist.

<sup>36</sup> Cf. Redfield (1982), 187.

<sup>37</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 317.

Zusammen mit der Braut wechselte auch die vereinbarte Mitgift (προίξ) den Besitzer bzw. den Sachwalter, wenn dies nicht schon bald nach der ἐγγύη geschehen war.<sup>38</sup>

Die ἔκδοσις fand üblicherweise im Rahmen der Hochzeitsfeierlichkeiten bzw. des γάμος statt,<sup>39</sup> konnte aber auch ohne zeremonielle Förmlichkeiten vor dem Hochzeitsfest vonstatten gehen.<sup>40</sup> Vielleicht darf man die ἔκδοσις aber auch nicht als einen bestimmten Moment während der Zeremonie betrachten, sondern mit Rehm als den Prozess des Transfers der Braut in allen seinen Etappen, die in den verschiedenen Hochzeitsriten verankert sind.<sup>41</sup> „*The gamos negotiated the transfer of the bride from one oikos and status to another in accordance with the requirements of religion, just as the ekdosis, which constituted an element within the structure of the gamos, negotiated it in accordance with the requirements of the law.*“<sup>42</sup>

Das Wort γάμος kann in verschiedenen Bedeutungsstufen verstanden werden:<sup>43</sup> Zunächst und am ursprünglichsten bezeichnet es die sexuelle Vereinigung eines Paares.<sup>44</sup> Daraus mag dann die Bedeutung für eine „physisch vollzogene Ehe“ entstanden sein.<sup>45</sup> Weiters wird auch das Heiraten von der Seite des Mannes aus so bezeichnet.<sup>46</sup> Schließlich bedeutet γάμος dann auch das Hochzeitsfest selbst, wie Oakley festhält: „*The ancient Greek word for wedding was gamos ...*“. Er schafft aber den Konnex zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes, indem er fort fährt: „*The wedding was, in essence, a celebration of a sexual union that was sanctioned by the community.*“<sup>47</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. Garland (1990), 218.

<sup>39</sup> Cf. Garland (1990), 218.

<sup>40</sup> Cf. Reinsberg (1989), 50.

<sup>41</sup> Cf. Rehm (1994), 12.

<sup>42</sup> Garland (1990), 219.

<sup>43</sup> Cf. LSJ gamos

<sup>44</sup> Cf. Redfield (1982), 189.

<sup>45</sup> Cf. Harrison (1968), 2.

<sup>46</sup> Cf. Oakley (1993), 9.

<sup>47</sup> Oakley (1993), 9.

### 3. Das große Fest

Nach der Darlegung der rechtlichen Erfordernisse und Bestandteile einer Hochzeit wird im folgenden Kapitel nun das Hochzeitsfest an sich chronologisch vorgestellt. Dabei stehen eher die religiösen und rituellen Aspekte desselben im Vordergrund und werden auf ihre Ursprünge und Bedeutungen hin untersucht.

#### 3.1 Die Vorbereitungen

Waren alle oben angeführten zivilrechtlichen Schritte getan und hatte man einen geeigneten Termin gefunden, konnte man darangehen, das eigentliche Hochzeitsfest zu planen. Dieses fand üblicherweise an drei hintereinander folgenden Tagen statt, die besondere Namen trugen: Sie wurden ausgehend von der Hochzeitsnacht (αὐλιζεσθαι – bei jemanden übernachten) προαύλια, γάμος und ἐπαύλια genannt. Als Proaulia wurde der Tag vor der ersten Übernachtung der Braut im neuen Heim bezeichnet, als Epaulia jener danach.<sup>48</sup>

##### 3.1.1 Hochzeitstermin

Der Hochzeitstermin wurde bevorzugt im Monat Gamelion angesetzt, der unserem heutigen Jänner entspricht und in dem in einem Fest an die Vereinigung des Götterehepaares par excellence Zeus und Hera erinnert wurde.<sup>49</sup> Diesem Beispiel wollten natürlich viele Brautpaare folgen.<sup>50</sup> Bei der Wahl des Termins wurde auch der Stand des Mondes berücksichtigt – dies im Wissen um die fruchtbare Wirkung der Vollmondphase im weiblichen Zyklus. Auch Agamemnon wählt diese Konstellation als den besten Zeitpunkt, um die vorgetäuschte Hochzeit seiner Tochter anzusetzen, und betont dabei noch das glückverheißende Omen des Vollmonds für die Ehe (Eur., Iph. A. 716f.):<sup>51</sup>

Κλ᾽ ἀλλ' εὐτυχοίτην. Τίτι δ' ἐν ἡμέρα γαμεῖ;

---

<sup>48</sup> Cf. Oakley (1993), 10. Maas sieht in den ἐπαύλια das Fest, das im Hofraum (αὐλή) stattfand. Cf. E. Maas, Thalamos und Gamos, RhM 77 (1928), 1-20 (5).

<sup>49</sup> Cf. Oakley (1993), 10. „Zeus Teleios und Hera Teleia dienten dabei als vollkommenes Paar und Vorbild der menschlichen Hochzeiten, die analog zur Hierogamie gefeiert wurden.“ Zimmermann (2001), 80.

<sup>50</sup> Auch heute sind besondere Hochzeitsdaten (etwa der 9.9. 2009 oder der Wonnemonat Mai) bei den Brautpaaren äußerst beliebt, denn sie sollen Glück verheißen oder wenigstens der Vergesslichkeit des Ehepartners vorbeugen. Bei den Griechen waren die religiösen und kultischen Vorschriften dahingehend jedoch maßgeblich.

<sup>51</sup> Cf. Erdmann (1934), 252. Stockert hält trotz der vorgeschlagenen Konjektur ἐντελής an εὐτυχής fest, da das „Glück“ für eine Hochzeit wesentlich ist und σελήνης κύκλος jedenfalls schon für Vollmond steht. Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 408f.

Αγ: ὅταν σελήνης εὐτυχῆς ἔλθῃ κύκλος.

KL: Mögen sie glücklich sein. An welchem Tag wird geheiratet?

Ag: Wenn das Rund des glückverheißenden Mondes kommt.

### 3.1.2 προτέλεια

Am Anfang jeder bedeutungsvollen Handlung (umso mehr vor einer Hochzeit) stand bei den Griechen die Rücksichtnahme auf die Götter, die sie deshalb in Orakeln befragten und denen zu Ehren sie bestimmte Opfer vollzogen. Die vorhochzeitlichen Opferhandlungen trugen den Namen προτέλεια, da die Hochzeit für die Frau eine Art Vollendung ihres Wesens – ihr τέλος in aristotelischem Sinne – bedeutete<sup>52</sup> und eben jene Opferhandlungen dieser Vollendung vorausgingen.<sup>53</sup> Die Vorstellung von der Vervollkommnung der Frau in der Heirat finden wir in den Worten der Mägde der Danaostöchter zu ihren Herrinnen wieder (Aischyl., Hik. 1050f.):

μετὰ πολλῶν δὲ γάμων ἄδε τελευτὰ  
προτερεῶν πέλοι γυναικῶν

Möge inmitten vieler Hochzeiten der Frauen von früher  
auch diese eine Vollendung sein.

Obwohl die Hochzeit v. a. für die Frau ein bedeutender Schritt in ihrem Leben war, versteht sich von selbst, dass auch die Männer vor ihrer Verheiratungen vorhochzeitliche Opfer vornahmen.<sup>54</sup>

Die προτέλεια unterschieden sich von anderen Opferriten insofern, als nur sie vom Hochzeitsgesang und -tanz begleitet wurden (s. u. 5): Diese Opfer wurden meist im Freien durchgeführt, oft in einem prominenten Heiligtum. Die charakteristischen Gesänge zeigten an, dass es sich dabei um Hochzeitsopfer handelte.<sup>55</sup> Wir können uns die Festlichkeit dieser Situation vergegenwärtigen, wenn wir lesen, wie ein Bote Agamemnon von der freudig aufgeregten Stimmung im Heer über die προτέλεια der bevorstehenden Hochzeit berichtet (Eur., Iph. A. 430-439):

---

<sup>52</sup> "Für die Frau bedeutet die Vollkommenheit nicht bloß und nicht unbedingt Mutterschaft ... sondern das volle Frauendasein selbst, dessen Erfüllung durch den Mann." K. Kerényi, Zeus und Hera, Leiden 1972, 81f.; cf. Redfield (1982), 191.

<sup>53</sup> Cf. Oakley (1993), 10. Dies geschah zu einem unbestimmten Zeitpunkt vor der Hochzeit oder am Hochzeitstag selbst. Cf. Rehm (1994), 12.

<sup>54</sup> Cf. G.F. Schömann & J.H. Lipsius, Griechischer Alterthümer: 2. Bd. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen, Berlin 1859, 493.

<sup>55</sup> Cf. Oakley (1993), 11.

Λέγουσι δ' Ὑμέναιός τις ἢ τί πρόσσεται; ...  
 τῶν δ' ἂν ἤκουσας τάδε·  
 Ἀρτέμιδι προτελίζουσι τὴν νεάνιδα,  
 Αὐλίδος ἀνάσση. ...  
 ἀλλ' εἶα, τὰπὶ τοισίδ' ἐξάρχου κανᾶ,  
 στεφανοῦσθε κρᾶτα καὶ σύ, Μενέλεως ἄναξ,  
 ὑμέναιον εὐτρέπιζε καὶ κατὰ στέγας  
 λωτὸς βοάσθω καὶ ποδῶν ἔστω κτύπος.

Und sie fragen: Eine Hochzeit oder was treibt man da?  
 und von denen hätte man das hören können:  
 Der Artemis weihen sie als vorhochzeitliches Opfer das Mädchen,  
 der Herrscherin von Aulis. ...  
 Los jetzt, eben dafür weihe die Körbe zu Beginn des Opfers,  
 bekränzt die Häupter und du, Herr Menelaos,  
 bereite den Hymenaios vor und unterm Dach soll  
 die Flöte erschallen und Stampfen der Füße soll es geben.

Gleich zu Beginn wird das Opfer durch das Signal προτελίζουσι als ein Hochzeitsopfer ausgewiesen, dann gibt der Bote weitere Stichworte: die Göttin Artemis, die Kränze und schließlich der ὑμέναιος.

Im Opferkorb, dem κανοῦν, wurden die heiligen Gegenstände (die Opfergerste - προχύται, die heiligen Binden - στέμμα und das Opferrmesser - μάχαιρα) aufbewahrt und vor dem Opfer bereitgestellt.<sup>56</sup> Dies freilich und der Gebrauch von Kränzen beim Opfer war nichts dem Hochzeitsopfer Eigentümliches. Die Bekränzung beim Opfer kann als Ausdruck der Festfreude oder als Schutzinstrument<sup>57</sup> für den Opfernden gesehen werden (zu den Kränzen bei der Hochzeit s. u. 3.1.5.1). Die letzten zwei Verse aber verweisen ganz eindeutig auf die προτέλεια: Der Hymenaios wurde angestimmt und ein Tanz aufgeführt: „*Not only is dance appropriate to the worship of Artemis ..., but most stages of the wedding were accompanied by dance.*“ (s. u. 5.1, 5.2)<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Cf. L. Ziehen, Opfer, in: RE XVIII,1 (1939), 579-627 (600).

<sup>57</sup> Solange man den Kranz trug und am rituellen Akt beteiligt war, galt man als unverletzlich. Cf. Ganszyniec (1922), 1601.

<sup>58</sup> Oakley (1993), 14.

### 3.1.3 Hochzeitgötter und Opfergaben

Die Götter und Göttinnen, die θεοὶ γαμήλιοι, die bei den προτέλεια angerufen wurden, standen in besonderer Beziehung zum Frau-Sein und zur Ehe: Mit dem Tag ihrer Hochzeit war für die Braut die Zeit ihrer Kindheit und Jugendtage vorbei. Lange war sie unter der Obhut der Artemis gestanden, die als jungfräuliche Göttin speziell mit Menstruation und Jungfräulichkeit assoziiert wurde.<sup>59</sup> Als Entschädigung für die Aufgabe der Jungfräulichkeit und zu ihrer Besänftigung wurde der Artemis ein Sühneopfer dargereicht, wie es für sie auch Agamemnon von seiner Tochter fordert (Eur., Iph. A. 1110-1114):

Ἀγ' ἔκπεμπε<sup>60</sup> παῖδα δωμάτων πατρὸς μέτα  
ὡς χέρονιβες πάρεισιν εὐτρεπισμέναι,  
προχύται τε βάλλειν πῦρ καθάρσιον χεροῖν,  
μόσχοι τε, πρὸ γάμων ἄς θεᾶ πεσεῖν χροῶν  
Ἀρτέμιδι, μέλανος αἵματος φύσηματα.

Geleite das Mädchen aus dem Haus mit dem Vater:

Das Weihwasser steht schon bereit,

und die Gerstenkörner, um sie mit den Händen ins reinigende Feuer zu werfen.

und die jungen Kälber, die vor der Hochzeit für die Göttin fallen müssen,

für Artemis, unter Ausströmen dunklen Blutes.

Das Ausstreuen der Gerste, das die großartigeren blutigen Opfer einleitete, war die ursprünglichere Form des Opfers, da es aus den ursprünglichsten Lebensmitteln der Menschen bestand.<sup>61</sup>

An Artemis entrichteten die jungen Bräute neben den üblichen Opfergaben (wie Getreide, Trank und Tieropfer) auch eine Locke ihres Haares: Denn das Haar war für den Menschen schon immer von großer Bedeutung. Als Zeichen von Schönheit und Gesundheit, gewissermaßen als Sitz der Lebenskraft, war es mit ganz elementaren Riten verbunden. So kennzeichnet das Schneiden der Haare den Übergang von einer Lebensphase zur nächsten.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. Rehm (1994), 14.

<sup>60</sup> Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 514 macht hier auf die Verwandtschaft des Verbs mit der πομπή, dem Hochzeitszug, aufmerksam.

<sup>61</sup> Cf. L. Deubner (1925), 213.

<sup>62</sup> Jungen weihten beim Übertritt ins Mannesalter im Rahmen einer Zeremonie ebenfalls eine Locke ihres Haares zusammen mit dem ersten Bartflaum. Cf. L. Sommer, Haaropfer, RE VII, 2 (1912), 2105 – 2109 (2106). Bei den Mädchen fiel dieser Brauch wohl aufgrund des jungen Heiratsalters zeitlich mit ihrer Verheiratung zusammen. Cf. Reinsberg (1989), 51. „*Donc nous devons croire que l'on coupe les cheveux dans le*



Die Haarweihe im Rahmen der *προτέλεια* diene mehr dem Abschied von der Kindheit als der bevorstehenden Ehe<sup>63</sup> oder „perhaps to symbolize trimming the wild foliage of her head in final tribute to the goddess of the wild condition.“<sup>64</sup>

In der nächsten Szene ist es der männliche jungfräuliche<sup>65</sup> Hippolytos, der von Artemis für sein keusches Leben und seinen schmachvollen Tod das besondere Privileg des Haaropfers empfängt (Eur., Hipp. 1425f.):

Αῤ· κόραι γὰρ ἄζυγες γάμων πάρος  
κόμας κεροῦνται σοι...

Ar: Die Mädchen also sollen sich für dich die Haare schneiden,  
wenn sie noch unverbunden vor der Hochzeit stehen...

Lokale Gottheiten dürften also, wie diese Stelle aufzeigt, auch immer eine Rolle bei den Opferhandlungen gespielt haben.<sup>66</sup>

Die griechische Braut weihte neben Haar und Spielzeug oft auch ihren Mädchengürtel, eine Opfergabe, die die Aufgabe ihrer Jungfräulichkeit signalisierte.<sup>67</sup> Denn vom Zuständigkeitsbereich der jungfräulichen Artemis wechselte sie in jenen der Aphrodite über: „the arts of Aphrodite, then, and her beguilements ... have a proper use in marriage. Sex is one of the things that make the marriage work.“<sup>68</sup> Die Danaiden wollen diesen Schritt (zumindest mit den Aigyptossöhnen) nicht wagen und bitten weiterhin um die Schirmherrschaft der Artemis (Aischyl., Hik. 1031f.):

ἐπίδοι δ' Ἄρτεμις ἄγνὰ  
στόλον οἰκτιζομένα, μηδ' ὑπ' ἀνάγκας  
γάμος ἔλθοι Κυθερείας·

---

*mariage comme en d'autres cérémonies: initiations, deuil, entrée en servitude, introduction parmi les éphèbes, protéleia du mariage, et que cette coupe des cheveux caractérise le mariage des Grecs comme le mariage de nombreux peuples.*“ Magnien (1936), 121.

<sup>63</sup> Cf. Reinsberg (1989), 51. Für das Zurücklassen der Kindheit spricht, dass die jungen Mädchen zusammen mit ihren Haaren oft auch ihre alten Spielsachen der Göttin weihten. Cf. Garland (1990), 219f. Die Spielsachen wurden durch Haushaltsgeräte ersetzt, Sieb, Mörser und Röster galten als Symbole des nun beginnenden neuen Lebensabschnitts. Cf. Carson (1991), 152.

<sup>64</sup> Carson (1991), 152.

<sup>65</sup> „As perpetual virgins, they are appropriate recipients for a parting gift on leaving virginity.“ Redfield (1982), 191.

<sup>66</sup> Cf. Oakley (1993), 12.

<sup>67</sup> Cf. Licht (1962), 53.

<sup>68</sup> Redfield (1982), 196.

Erbarme dich, reine Artemis,  
dieses Zuges und nicht komme über uns aus Zwang  
die Hochzeit der Kythereia.

In der darauf folgenden Antwort scheinen die jungen Männer (die Seaford hier an Stelle der jungen Mägde postuliert)<sup>69</sup> sie dennoch zu einer Hochzeit bewegen zu wollen, denn sie nennen viele eindeutige Götternamen (Aischyl., Hik. 1034-1042): Κύπριδος ... Διὸς ... Ἥρας ... Πόθος ... Πειθοῖ ... Ἀρμονία ... Ἀφροδίτας.

Ζεὺς τελείος und Ἥρη τελεία, *das* göttliche Ehepaar schlechthin, durfte in dieser Aufzählung nicht fehlen, beschützte es doch die Institution der Ehe:<sup>70</sup> Apoll rügt die Gattenmörderin Klytaimnestra für die Missachtung dieses Götterpaares (Aischyl., Eum. 213f.):

Ἀπὸ ἧς κάρτ' ἄτιμα καὶ παρ' οὐδὲν ἠγέσω  
Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα.

Wahrlich, im höchsten Grade als unehrenvoll und für nichts erachtetest du  
die Treueschwüre an die vollendenden Hera und Zeus.

Die Göttin Πειθῶ bewirkt freundliche Gewährung und symbolisiert gleichzeitig Überredung zur und gewaltlose Kommunikation in der Ehe.<sup>71</sup> Der Gruppe der hier genannten (Hochzeits-)Gottheiten müssen unbedingt noch Athene und Hestia hinzugefügt werden, die für den Haushalt und die Aufgaben der Frau im Haushalt besondere Bedeutung hatten.<sup>72</sup>

Die angerufenen Göttinnen können auch als Rollenmodelle oder Stereotypen der zukünftigen Ehefrau gelten: So wird sie in ihrer Ehe manchmal Züge der eifersüchtigen Hera an den Tag legen, manchmal eine feinsinnige Geliebte wie Aphrodite sein. Sie wird Sorge um den Herd tragen wie Hestia und im Hintergrund weise die Fäden ziehen wie die spinnende Athene.<sup>73</sup> In anderen Worten: Hera schützte die Frau als Herrin des Hauses (in ihrer Verfügungsgewalt über die Sklaven und in ihrer Verwaltung des οἶκος), Aphrodite oblag der Geschlechtsverkehr als

---

<sup>69</sup> Seaford (1987), 114; cf. et H.F. Johansen, Aeschylus. The Suppliants. Vol. II, 306f., der die jungen Männer als "Danaus' Argive bodyguard" sieht.

<sup>70</sup> Erdmann (1934), 251. „She is invoked as the wedding preparing, gamostolos, as the uniter, zygia, and above all as the fulfilled, teleia, since marriage is in a special sense the goal and fulfilment of a human life.“ W. Burkert, Greek religion: archaic and classical, trans. by John Raffan, Oxford 1987, 133.

<sup>71</sup> Peitho gehört ursprünglich in die Sphäre der Erotik als Liebes- und Ehegöttin und erscheint als Sondergöttin wie auch als Dienerin der Aphrodite, zu deren Kreis sie neben Eros, Pothos, Himeros und den Chariten gezählt wurde. Am Ende dieser Entwicklung verschmilzt sie mit der Göttin zur Ἀρτεμις Πειθῶ. Cf. F. Voigt, Peitho, RE XIX, I, (1937), 194-197 (194).

<sup>72</sup> Cf. Redfield (1982), 183; 191; 195.

<sup>73</sup> Cf. Redfield (1982), 182; 187; 195.

Voraussetzung für Nachwuchs, Hestia war die Göttin des Haushalts und Athene war zuständig für die Hauptbeschäftigung der Frauen – das Herstellen von textilen Werken.

### 3.1.4 Hochzeitsbad

Den nächsten Schritt im Hochzeitszeremoniell stellte nach den Opfern das rituelle Bad der zukünftigen Eheleute dar, das einige Zeit vor der Hochzeit, oft aber am Vorabend des Hochzeitsfestes<sup>74</sup> und selbstverständlich getrennt von einander vorgenommen wurde.<sup>75</sup> Dieses Bad hatte verschiedene Funktionen: Zum einen gehörte zu jeder rituellen Handlung zunächst eine Reinigung der Handlungsträger, in unserem Fall der Brautleute. „*Ein Bad mit Anlegen neuer Gewänder gehört zu individuellen Weihen ... und zur Hochzeit, die ja als Opferfest gefeiert wird.*“<sup>76</sup> Zum anderen kennzeichnete dieses Bad, wie so vieles beim Hochzeitsritual, die Aufgabe des bisherigen Lebens der Brautleute und ebnete den Beginn eines neuen Lebensabschnittes.<sup>77</sup> Schließlich wurde Wasser schon seit jeher eine fertilisierende Wirkung nachgesagt, die ja v. a. bei einer Hochzeit nicht fehl am Platz war. Besondere Bedeutung kam deshalb dem Ursprung des Wassers zu, das bei diesem Reinigungsritual verwendet wurde: Es wurde in einem speziellen zweihenkeligen (oder dreihenkeligen) Gefäß, dem λουτροφόρος, von einem der Braut oder dem Bräutigam verwandten Knaben oder Mädchen, der oder das noch ἀμφιθαλής war (s. u.3.2.2), von einer heiligen Quelle oder einem Fluss<sup>78</sup> zu den Brautleuten gebracht.<sup>79</sup> „*Water for rituals is drawn from a particular source, which thereby becomes strongly identified with the locality and its people.*“<sup>80</sup> Für Iphigenie brachte Klytaimnestra das Wasser extra aus ihrer Heimat Argolis mit (Eur., Iph. T. 818f. ):

Οἶ· καὶ λούτρο' ἐς Αὔλιον μητρὸς ἀνεδέξω πάρα;

---

<sup>74</sup> Reinsberg (1989), 52.

<sup>75</sup> Sikes und Willson drücken sich etwas missverständlich aus: „*The wedding bath was taken both by the bride and the bridegroom, in the house of the bride's parents.*“ E.E. Sikes & J.B.W. Willson, *The Prometheus Bound of Aeschylus*, London 1898, ad. loc.

<sup>76</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 133.

<sup>77</sup> Cf. Oakley (1993), 15.

<sup>78</sup> Fruchtbarkeitsfördernde Wirkung schrieb man v. a. dem Wasser eines Flusses zu. Flussgötter wurden demnach in der Ikonographie oft mit Stierkörpern dargestellt – ein Tier das symbolisch für männliche Stärke und Potenz steht. Cf. Oakley (1993), 15. Die Fruchtbarmachung des Landes durch den Fluss soll die Fruchtbarkeit in der zukünftigen Ehe verheißen. Cf. Reinsberg (1989), 56. Das Baden im Fluss kann in archaischer Vorstellung als die Vereinigung mit einem Flussgott gesehen werden. Cf. Erdmann (1934), 253.

<sup>79</sup> Cf. Erdmann (1934), 252. Die sog. Lutrophorie, das Einholen des Wassers, ist ein äußerst beliebtes und häufiges Motiv der Vasenmalerei: Dargestellt wird meist ein Zug von Frauen, geführt von dem schon erwähnten Knaben, ebenfalls λουτροφόρος genannt. Offen bleibt dabei die Frage, ob die Braut sich diesem Zug üblicherweise anschloss. Cf. Reinsberg (1989), 52.

<sup>80</sup> Euripides. *Phoenissae* (Mastronarde 1994), 247.

Ἰφ· οἶδ'· οὐ γὰρ ὁ γάμος ἐσθλὸς ὧν μ' ἀφείλετο.

Or: Und du bekamst das Badewasser von der Mutter nach Aulis?

Iph: Ich weiß: Die glückliche Hochzeit nämlich entzog sich mir (dadurch) nicht.

Auch Iokaste nimmt Bedacht auf das Wasser zum Hochzeitsbad und bedauert, dass ihr Sohn Polyneikes ohne das traditionelle Bad im Fluß Ismenos fern von ihr und seiner Heimat Theben geheiratet hat (Eur., Phoen. 347f.):

Ἰο· ἀνυμέναια δ' Ἴσμηνὸς ἐκηδεύθη  
λουτροφόρου χλιδαῶς ...

Io: Und der Ismenos wurde ohne Hochzeitsgesang  
deines (des Polyneikes, Anm. d. Autorin) üppigen Hochzeitsbades beraubt.

Schließlich kann in diesem Brauch „der letzte im klassischen Griechenland erhaltene Rest der altarischen Zeremonie, der Initiierung des Ehepaars in Wasser- und Feuergemeinschaft“ gesehen werden, „wodurch einst die Verbindung der Eheleute zur religiösen Lebensgemeinschaft dargestellt werden sollte.“<sup>81</sup>

### 3.1.5 Hochzeitskleidung

Ein besonderer, festlicher Anlass spiegelt sich auch immer in der Kleidung der Teilnehmer wider, durch die besonders deutlich der Kontrast zum Alltäglichen ausgedrückt werden kann – unabhängig davon, ob es sich um einen öffentlichen oder privaten Festtag handelt.

Nach dem Bad wurde das Brautpaar festlich geschmückt: Die Braut, die im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand, wurde dabei von der Brauthelferin, der νυμφεύτρια (s. u. 3.1.6), oder anderen νυμφοκόμοι, Brautschmückerinnen, die sich allein um ihren Aufputz kümmerten<sup>82</sup>, unterstützt.<sup>83</sup> Die schönste und gleichzeitig schrecklichste Beschreibung eines solchen Aufputzes – ohne die eben erwähnten Helferinnen - finden wir in der Medea an der Stelle, wo Glauke unbedarft das Hochzeitsgewand anlegt, das Medea ihr durch ihre Kinder überreichen lässt (Eur., Med. 1156-1166):<sup>84</sup>

ἦ δ', ὡς ἐσεῖδε κόσμον, οὐκ ἠνέσχετο,  
ἀλλ' ἦνες' ἀνδρὶ πάντα, καὶ πρὶν ἐκ δόμων

---

<sup>81</sup> Erdmann (1934), 253.

<sup>82</sup> Cf. Oakley (1993), 17.

<sup>83</sup> Cf. Rehm (1994), 14.

<sup>84</sup> Medea kann als νυμφεύτρια der Glauke gesehen werden (s. u. 3.1.6). Cf. Rehm (1994), 103.

μακρὰν ἀπεῖναι πατέρα καὶ παῖδας σέθεν  
λαβοῦσα πέπλους ποικίλους ἡμπέσχετο,  
χρυσοῦν τε θεῖσα στέφανον ἀμφὶ βροστῶν  
λαμπρῶ κατόπτρῳ σχηματίζεται κόμην,  
ἄψυχον εἰκὼ προσγελῶσα σώματος.  
κᾶπειτ' ἀναστᾶσ' ἐκ θρόνων διέρχεται  
στέγας, ἀβρὸν βαίνουσα παλλεύκῳ ποδί,  
δώροις ὑπερχαίρουσα, πολλὰ πολλακίς  
τένοντ' ἐς ὀρθὸν ὄμμασι σκοπομένη.

Und als sie den Schmuck erblickte, hielt sie sich nicht (länger) zurück,  
sondern stimmte dem Mann in allem zu, und bevor der Vater  
und deine Kinder sich noch weit vom Palast entfernt hatten,  
nahm sie das bunte Gewand und zog es an,  
und den goldenen Kranz setzte sie sich auf ihre Locken  
und das Haar ordnete sie sich im glänzenden Spiegel,  
und lächelte das seelenlose Abbild ihres Körpers an.  
Und dann stand sie auf vom Sessel und ging durchs Zimmer,  
schritt zierlich mit ihrem weißen Fuß einher,  
voll Freude über die Geschenke, sah wieder und wieder  
mit den Augen hernieder auf die angehobene Ferse.

Diese literarische Darstellung der Vorbereitungen einer Braut deckt sich bis in kleine Details mit bildlichen Darstellungen, wie sie auf rotfigurigen Vasen nach 440 v. Chr. zu finden sind.<sup>85</sup> Schmuck, Parfum und die zum Kleid passenden Brautschuhe, die *νυμφίδες*, vervollständigten schließlich das Bild einer unwiderstehlich schön geschmückten griechischen Braut.<sup>86</sup>

### 3.1.5.1 Kranz

Von den unzähligen soziologischen und religiösen Bedeutungen des Kranzes<sup>87</sup> sollen hier nur jene erwähnt werden, die für das Hochzeitsritual besonders relevant waren.

---

<sup>85</sup> Cf. Rehm (1994), 104.

<sup>86</sup> Cf. Oakley (1993), 16; 18.

<sup>87</sup> Einführende Literatur zum Kranz: Ganszyniec (1922), 1588-1607; J. Klein, Der Kranz bei den alten Griechen. Eine religionsgeschichtliche Studie auf Grund der Denkmäler, Günzburg 1912; Blech (1982).

Hier diente der Kranz wohl zunächst als Schmuckwerk und als Ausdruck der Freude.<sup>88</sup> In schauerlichem Entzücken über ihre Hochzeit mit Agamemnon fordert Cassandra ihre Mutter auf, ihr den Kranz als Freudenzeichen anzulegen (Eur., Tro. 353f.):

Κασ· μῆτερ, πύκαζε κράτ' ἐμὸν νικηφόρον  
καὶ χαῖρε τοῖς ἐμοῖσι βασιλικοῖς γάμοις.

Mutter, bekränze mein Haupt mit dem (Kranz als) Siegeszeichen<sup>89</sup>  
und freue dich über meine königliche Hochzeit!

Sowohl das Brautpaar als auch die Hochzeitsgäste<sup>90</sup> erschienen am Hochzeitstage (und auch schon bei den προτέλεια)<sup>91</sup> bekränzt. Die Braut erhielt dabei ihren Kranz vom Bräutigam. Tür und Haus der Familien des Brautpaares wurden ebenfalls mit diesem Festschmuck behängt, um sie als Festplätze zu markieren.<sup>92</sup>

Bei Hochzeiten bestand der Kranz meist aus Myrte oder Pflanzen, die durch ihre Vielsamigkeit Fruchtbarkeit symbolisierten, wie Mohn oder Sesam.<sup>93</sup>

*„Erst in frühchristlicher Zeit erlangte der Hochzeitskranz seine symbolische Bedeutung und die Bekränzung der Braut wie des Bräutigams wurde, wie noch in der orthodoxen Kirche überliefert, zu einem rituellen Akt.“*, nämlich dem des ursprünglich orientalischen Krönungszeremoniells.<sup>94</sup>

### 3.1.5.2 Schleier

Über den Kranz wurde der Schleier platziert, der das Gesicht der Braut bis zum feierlichen Akt der ἀνακαλυπτήρια (s. u.3.2.3) fest umhüllte, wobei bis zu diesem Zeitpunkt zumindest ein Augenschlitz frei blieb.<sup>95</sup>

Eine Stelle im Agamemnon könnte den Schleier als safranfarben ausweisen:<sup>96</sup> Die Schilderung der Opferung der Iphigenie im Einzugslied des Chores ist in einem hochzeitlichen Kontext

---

<sup>88</sup> Cf. Ganszyniec (1922), 1590.

<sup>89</sup> πύκαζειν prägnant als στεφάνοις πύκαζειν. Cf. Euripides. Troades, erkl. v. W. Biehl, Heidelberg 1989, 186. Die Bedeutung des Kranzes bei Siegesfeiern schwingt hier mit. Cf. Ganszyniec (1922), 1599.

<sup>90</sup> Dafür spricht das Argument, dass ein Kranz als Zeichen der sozialen Gebundenheit stehen konnte, *„der Zwang der Sitte nämlich, bei bestimmten Anlässen in Gemeinschaft mit der Einheit, der das Individuum angehört, K. zu tragen...“* Ganszyniec (1922), 1590.

<sup>91</sup> Zum Gebrauch von Kränzen beim Opfer im Hauskult cf. Blech (1982), 275.

<sup>92</sup> Cf. Oakley (1993), 21. Manchmal, wenn es sich um eine besonders bedeutende Hochzeit handelte, weitete sich diese Dekoration auf die ganze Stadt aus. Cf. Ganszyniec (1922), 1594f.

<sup>93</sup> Cf. Ganszyniec (1922), 1599.

<sup>94</sup> Cf. Blech (1982), 79.

<sup>95</sup> Cf. Reinsberg (1989), 57.

<sup>96</sup> Seaford (1987), 124.

eingebettet, der schon in V. 237 (καὶ προτέλεια ναῶν) eingeleitet<sup>97</sup> und in den folgenden Zeilen fortgesetzt wird (Aischyl., Ag. 233; 238-241):

πέπλοισι περιπετῆ ...  
βία χαλινῶν δ' ἀναύδω μένει,  
κρόκου βαφὰς ἐς πέδον χέουσα,  
ἔβαλλ' ἕκαστον θυτήρων ἀπ' ὄμ-  
ματος βέλει φιλοίκτω,

von Gewändern umhüllt ...  
in der Gewalt der Riemen und doch mit stummer Kraft,  
lässt sie das safranfarbene Kleid auf den Boden fallen,<sup>98</sup>  
traf jeden von den Opfern mit einem  
Mitleid erregenden Pfeil aus ihrem Auge.

„There is perhaps an allusion to the hymenaeal associations of the color.“<sup>99</sup>, wobei unklar bleibt, ob Aischylos dabei auf die Tradition der vorgetäuschten Hochzeit für Iphigenie anspielte, die Euripides in seiner Iph. A. als tragendes Element der Erzählung ausgebaut hat.<sup>100</sup> Vielleicht wollte der ältere Tragiker auch nur unterstreichen, dass es sich um kein Alltagsgewand handelte, sondern um eine kostbare Robe, wie sie einer Prinzessin wie Iphigenie entsprach.<sup>101</sup> Eine dritte Interpretation stellt eine Verbindung zum Kult der Artemis Braurona her: In diesem Heiligtum schlüpfen junge athenische Mädchen zur Zeit ihrer Menarche zu Ehren der jungfräulichen Göttin kurzzeitig in die Rolle von wilden Bären und weihten der Artemis ihre safranfarbenen Gewänder (κροκωτός) – zur kultischen und rituellen Vorbereitung der eventuell bald folgenden Hochzeit.<sup>102</sup>

Seaford jedenfalls erkennt klar hochzeitliche Motive und sieht etwa in βία χαλινῶν τ' ἀναύδω μένει ein „hymenaiial image, the control over the bride as over an animal“<sup>103</sup>. Die Art, wie Iphigenie ihren Schlächtern erbarmungsheischende Blicke zuwirft, erinnert an den Blick einer Braut,

---

<sup>97</sup> The „Agamemnon“ of Aeschylus (Verrall 1904), 29.

<sup>98</sup> Ganz unwahrscheinlich ist eine bis zur Nacktheit reichende Enthüllung der Iphigenie. Vielmehr ist eine fast horizontale (der Opferung zupass kommende) Haltung des Mädchens anzunehmen, wobei ihr Gewand bzw. der Schleier nach hinten und zur Erde fällt. Aeschylus. Agamemnon, ed. by J.D. Denniston & D. Page, Oxford 1957, 90.

<sup>99</sup> The „Agamemnon“ of Aeschylus (Verrall 1904), 31.

<sup>100</sup> Ibd.

<sup>101</sup> Aeschylus. Agamemnon, ed. with a comm. by E. Fraenkel, Oxford 1950, 138.

<sup>102</sup> Cf. Rehm (1994), 51.

wenn sie vor ihrem Gemahl erstmals furchtsam ihren Schleier lüftet, und schließlich bergen die Geschoße aus ihren Augen auch einen erotische Assoziation in sich.<sup>104</sup> Die Verbindung zum visuellen Element lässt Seaford et. al. vermuten, dass es sich bei κρόκου βαφάς um einen Schleier und keineswegs um ein Gewand handelte.<sup>105</sup> „She also assumes the role of an ersatz bride who drops her wedding veil only to look into the eyes of her killer...“<sup>106</sup>

### 3.1.5.3 Hochzeitskleid

„The wedding was the time for the most extravagant adornment of a woman’s life ...“<sup>107</sup> Die Braut war Mittelpunkt der Hochzeit, und so wurde sehr viel Wert darauf gelegt, dies auch durch ihre Aufmachung zu zeigen. Ihr Kleid, die νυμφικὴ ἐσθής, war ursprünglich bunt,<sup>108</sup> wie wir an oben angeführter Stelle lesen konnten (s. o. 3.1.5), doch bei näherer Betrachtung wird das Hochzeitskleid wohl öfter von purpurner Farbe gewesen sein.<sup>109</sup> Diese Kolorierung ist wiederum mit der Liebesgöttin Aphrodite assoziierbar, in deren Sphäre die junge Frau sich begab:<sup>110</sup> „... her adornment shows the bride undergoing a process of transformation, taking on the sexual role that follows her departure from childhood.“<sup>111</sup> Zudem wird dem Purpur sakrale Bedeutung und eine apotropäische Wirkung nachgesagt.<sup>112</sup> Wir erhalten ebenso Nachrichten von weißen Hochzeitskleidern, wie die folgende Textstelle belegt (Eur., Alk. 922f.):

Ἄδ' νῦν δ' ὑμεναίων γόος ἀντίπαλος  
λευκῶν τε πέπλων μέλανες στολμοί

Nun ist die Klage der Gegenspieler des Hochzeitsgesangs  
und schwarze Tracht steht gegen weiße Gewänder

Euripides ist sich der Assoziationen, die diese Farben und Bilder hervorrufen, wohl bewusst: Die weiße Farbgebung eines Hochzeitsgewandes liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, dass die Farbe Weiß der Inbegriff von Licht, Reinheit, Unschuld, Glück und Freude ist – im

---

<sup>103</sup> Seaford (1987), 125.

<sup>104</sup> Ibd.

<sup>105</sup> Ibd; M. L. Cunningham, 'Aeschylus, Agamemnon 231-247', BICS 31 (1984), 9-12.

<sup>106</sup> Rehm (1994), 51.

<sup>107</sup> Oakley (1993), 16.

<sup>108</sup> Durch bunte Farben wurden nach der Ansicht der Alten die Dämonen verwirrt, ein Glaube, der vielleicht bei einem heiklen Prozess wie einer Hochzeit eine Rolle gespielt haben könnte. Cf. Hermann (1969), 406.

<sup>109</sup> Cf. A. Pekridou-Gorecki, Mode im antiken Griechenland, München 1989, 122.

<sup>110</sup> Cf. Oakley (1993), 16.

<sup>111</sup> Oakley (1993), 19.

<sup>112</sup> Cf. Hermann (1969), 400.



Unterschied zur Farbe Schwarz, die auch heute noch mit Tod, Trauer und Unglück assoziiert wird.<sup>113</sup>

Wie die Braut so wurde auch der Bräutigam prächtig für seine Hochzeit ausgestattet: Beide trugen sie außergewöhnliche Gewänder, um die Bedeutung des Anlasses zu unterstreichen.<sup>114</sup> Der Bräutigam trug ein feines Gewand aus Wolle, das weiß oder bunt sein konnte.<sup>115</sup> Hekabe begräbt ihren Enkel Astyanax in einem bunten Hochzeitsgewand – analog zu dem Brauch, jung und ledig Verstorbene in ihren Hochzeitskleidern zu bestatten (Eur., Tro. 1218-1220):<sup>116</sup>

Ἡεκ· ἄ<sup>117</sup> δ' ἐν γάμοις ἐχρῆν σε προσθέσθαι χροῖ  
Ἀσιατίδων γήμαντα τὴν ὑπερτάτην,  
Φρύγια πέπλων ἀγάλατ' ἐξάπτω χροός.

Das phrygische Gewand, das du erst bei deiner Hochzeit  
mit der Erlauchtesten der Asiatinnen hättest dem Körper anlegen sollen,  
ziehe ich dir nun als Prunkstück über den Körper.

### 3.1.6 νυμφεύτρια

Die Vorbereitung und Durchführung der Festlichkeiten einer Hochzeit oblag der Verantwortung der Frauen der beiden Haushalte,<sup>118</sup> die während der Zeremonie auch bestimmte rituelle Aufgaben übernahmen:<sup>119</sup> Der Braut stand eine ältere Verwandte als helfende Ehrendame zur Seite, die von den Brauteltern bestellt wurde<sup>120</sup> und im Laufe der Trauungszeremonie bedeutungsvolle Aufgaben übernahm:<sup>121</sup> Sie kümmerte sich zusammen mit anderen um die Vorbereitung und Durchführung der Opfer, half beim Baden und Schmücken der Braut und begleitete diese mit den Hochzeitsfackeln in den Händen bis zum neuen

---

<sup>113</sup> Cf. Hermann (1969), 408.

<sup>114</sup> Cf. Rehm (1994), 14.

<sup>115</sup> Cf. Licht (1962), 56. Für Erdmann ist die Verwendung weißer Gewänder für den Bräutigam einleuchtender. Cf. Erdmann (1934), 255.

<sup>116</sup> Cf. Seaford (1987), 110.

<sup>117</sup> Der proleptische Relativsatz zieht die Verwendung des Kleidungsstücks als Hochzeitsgewand – „*unter der Betonung der Vergeblichkeit (ἐχρῆν)*“ – nach vorn. Cf. Euripides. Troades (Biehl 1989), 427.

<sup>118</sup> Cf. Redfield (1982), 189.

<sup>119</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 341.

<sup>120</sup> Cf. Oakley (1993), 16. „*Representing the last link to the paternal household, the nymphetria escorted the bride throughout the day and ultimately to the door of the husband's house.*“ L.B. Zaidman, Pandora's Daughters and Rituals in Grecian Cities, in: A History of Women in the West: From ancient goddesses to Christian saints, ed. by P. Schmitt Pantel, Vol. I, Oxford 1994, 338-377 (363).

<sup>121</sup> Cf. Rehm (1994), 12.

Domizil.<sup>122</sup> Die Stellung der Brautbegleiterin war eine machtvolle und „*she seems to represent the matron the bride is to become*“.<sup>123</sup>

Oftmals fungierte die Mutter als νυμφεύτρια,<sup>124</sup> wie es Medea dereinst gerne bei der Hochzeit ihrer Kinder gewesen wäre (Eur., Med. 1024-1027):

Με· ἐγὼ δ' ἐς ἄλλην γαῖαν εἶμι δὴ φυγὰς,  
πρὶν σφῶν ὀνάσθαι κάπιδεῖν εὐδαίμονας,  
πρὶν λουτρὰ καὶ γυναῖκα καὶ γαμηλίους  
εὐνὰς ἀγῆλαι λαμπάδας τ' ἀνασχεθεῖν.

Ich begeben mich als Flüchtling in anderes Land  
bevor ich mich an euch erfreuen und euer Glück sehen kann,  
bevor ich Bad und Frau und die hochzeitlichen Lagerstätten geschmückt  
und die Fackeln hochgehalten habe.

Die Mutter verstand die Verwandlung, die in ihrer Tochter bei der Hochzeit vor sich ging, denn sie hatte einst dasselbe durchgemacht und ihre Tochter ein Leben lang auf diesen Augenblick vorbereitet. Für sie ist der Verlust der Tochter nicht ganz so endgültig wie für den Vater, da die Tochter, die er großgezogen hatte, gänzlich verschwindet, wenn sie die Frau eines anderen Mannes wird.<sup>125</sup> Später werden wir sehen, wie die Brautmutter die Hochzeitsfackel entzündet und ihre Tochter zu ihrem neuen Zuhause begleitet, wo sie die Mutter des Bräutigams ebenfalls mit einer Fackel in der Hand in Empfang nimmt. „*Between these two women the couple is passed from house to house.*“<sup>126</sup> (s. u. 3.3.2.2)

---

<sup>122</sup> Siurla-Theodoridou unterscheidet zwar die beiden Rollen νυμφεύτρια und Fackelträgerin, jedoch schließt sich die Verfasserin hierin eher der Sichtweise von Rehm an, die die beiden Aufgabenbereiche von ein und derselben Frau, meist der Mutter, ausgeführt sehen will. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 246f., 341; cf. Rehm (1994), 14.

<sup>123</sup> Redfield (1982), 189.

<sup>124</sup> „*Otherwise, the wedding is the special task of the mothers*“ Redfield (1982), 189.

<sup>125</sup> Cf. Redfield (1982), 188.

<sup>126</sup> Redfield (1982), 189.

## 3.2 Das Festmahl

Das Fest, das wohl einen der Kulminationspunkte im Hochzeitszeremoniell darstellte, war gespickt mit ganz ursprünglichen Bräuchen und rituellen Höhepunkten, die im folgenden Kapitel detailliert vorgestellt werden.

### 3.2.1 Festmahl

Später am Hochzeitstage trafen sich die Familien und Freunde der Brautleute zu einem Fest, das meist im Hause der Braut stattfand,<sup>127</sup> um ein gemeinsames Mahl einzunehmen.<sup>128</sup> Bezüglich der geladenen Gäste bemerkt Garland: „*It is probable that neither the groom nor any member of his family were present on this occasion* (i.e. das Hochzeitsmahl, Anm. der Autorin)<sup>129</sup>, und auch Siurla-Theodoridou hatte vor ihm diese Meinung vertreten.<sup>130</sup> Vielleicht sehen die beiden den Zweck des Festes darin, den Freunden und Bekannten der Braut eine letzte Möglichkeit zu geben, mit ihr ein Mahl im Hause ihres Vaters zu genießen, wie Carson es formulierte.<sup>131</sup> Jedoch schließt dieser Gedanke die Teilnahme des Bräutigams, seiner Familie und Freunde am gemeinsamen Essen meiner und der Meinung anderer nach nicht aus,<sup>132</sup> denn der Hochzeitsschmaus wird auch dazu gedient haben, die beiden Familien einander im Rahmen einer sakralen Handlung, wie es ein gemeinsames Mahl darstellt,<sup>133</sup> näher zu bringen. „*Gemeinsames Essen gilt seit alter Zeit als Ausdruck der Gemeinschaft*“<sup>134</sup> und „*zugleich bekundeten die Teilnehmer an einem gemeinsamen Opferrmahl die religiöse Gemeinschaft, durch welche sie sich untereinander verbunden fühlten.*“<sup>135</sup>

---

<sup>127</sup> Das Fest konnte auch im Hause des Bräutigams oder in einem Heiligtum stattfinden. Cf. Oakley (1993), 22.

<sup>128</sup> Wir kommen nun zu den öffentlichen Aspekten des Hochzeitsrituals. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 72.

<sup>129</sup> Garland (1990), 221.

<sup>130</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 191.

<sup>131</sup> Cf. Carson (1991), 162.

<sup>132</sup> Cf. Licht (1962), 55. Cf. Oakley (1993), 22. Die Tatsache, dass der Bräutigam die Braut nach dem Hochzeitsschmaus nach Hause führte, spricht für ein gemeinsames Mahl der beiden Familien genauso wie das Faktum, dass der Veranstaltungsort variieren konnte und nicht immer das Haus der Braut war.

<sup>133</sup> Cf. Oakley (1993), 22.

<sup>134</sup> A. Lumpe, Essen, in: RAC IV (Stuttgart 1966), 612-635 (619).

<sup>135</sup> A. Lumpe, Essen, in: RAC IV (Stuttgart 1966), 612-635 (621). Gemeinsames Essen ist seit Homer auch ein entscheidender Teil für die Herstellung einer rituell abgesicherten Verbundenheit zweier Personen. Cf. Homer, II, 21, 74-77:

γουνούμαι σ' Ἀχιλεῦ: σὺ δέ μ' αἶδεο καί μ' ἐλέησον:

ἀντί τοί εἰμ' ἰκέταο διοτρεφέες αἰδοίοιο:

πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν

ἦματι πῶ ὅτε μ' εἶλες ἔϋκτιμένη ἐν ἄλωῃ,

Bei deinen Knieen umfasse ich dich, Achill: Hab Achtung vor mir und Mitleid mit mir:

Ganz selbstverständlich will Theoklymenos zusammen mit seiner Braut Helena den Hochzeitsschmaus genießen, zu dem er auch den unerkannten Menelaos als ξένοσ einlädt, ja nach der rituellen Satzung einladen muss (Eur., Hel. 1438-1440):

Θε· ὡς τοὺς γάμους τοὺς τῆσδε συνδαίσασ ἐμοὶ  
στεύλλη πρὸσ οἴκουσ ἢ μένων εὐδαιμονῆσ.

Th: Sobald du mit mir das Hochzeitsfest für sie gegeben hast<sup>136</sup>,  
mögest du nach Hause aufbrechen oder bleiben und glücklich sein.

Man kann sich vorstellen, dass bei der Versammlung aller Mitglieder zweier οἴκοι eine beträchtliche Zahl an Gästen zustande kommen konnte. Deshalb variierte der Veranstaltungsort zwischen einem der Elternhäuser der Brautleute und, im Falle dass die Gästezahl die räumlichen Kapazitäten eines Familienhauses überstieg,<sup>137</sup> einem Heiligtum der Stadt.<sup>138</sup>

Dass Männer und Frauen ihr Essen gemeinsam in ein und demselben Raum einnahmen, war durchaus nicht alltäglich und gilt als Besonderheit des Hochzeitsmahles. Gänzlich wurde die Geschlechtertrennung selbstverständlich nicht aufgehoben - die Männer saßen zusammen auf der einen Seite des Raumes, die Frauen auf der anderen.<sup>139</sup> „Nonetheless, unlike most occasions for feasting within the house, at the wedding the women were very much part of the festivities.“<sup>140</sup> In der heroischen Welt bei Euripides scheint es noch Usus gewesen zu sein, für die Frauen einen abgetrennten Raum herzurichten (Eur., Iph. A. 720-724):<sup>141</sup>

Κλυ· κᾶπειτα daίσεισ τοὺς γάμους ἐσ ὕστερον;  
Ἀγ· θύσασ γε θύμαθ' ἅ ἐμὲ χορῆ θύσαι θεοῖσ.  
Κλυ· ἡμεῖσ δὲ θοῖνην ποῦ γυναιξὶ θήσομεν;  
Ἀγ· ἐνθάδε παρ' εὐπρύμνοισιν Ἀργείων πλάταισ.

---

Denn dir gegenüber bin ich, duGötterlieblich, wie ein ehrwürdiger Bittflehender.

Denn bei dir habe ich zuerst die Ähren der Demeter gekostet

an dem Tag, als du mich gefangen nahmest in dem wohlbewohnten Hain.

<sup>136</sup> Γάμους daίνοναὶ (akt.) ist hier wirklich als „ein Hochzeitsmahl geben“ zu verstehen. „Denn gerade darin, dass Men. das Fest `mitgeben` soll, liegt ja die ironische Pointe der Einladung.“ Euripides. Helena, hrsg. u. erkl. v. R. Kannicht, Komm. Bd II, Heidelberg 1969, 371.

<sup>137</sup> Aus diesen und anderen Gründen wurde im Athen des 4. Jhdts. die Gästezahl auf 30 Personen beschränkt. Cf. Oakley (1993), 22.

<sup>138</sup> Das Nutzungsrecht der baulichen und gärtnerischen Anlagen eines Heiligtums war zunächst auf den Stifter und dessen Nachkommen beschränkt und konnte erst später von anderen Personen in Anspruch genommen werden. Cf. Erdmann (1934), 254.

<sup>139</sup> Cf. Oakley (1993), 22.

<sup>140</sup> Oakley (1993), 22.

<sup>141</sup> Cf. Erdmann (1934), 255.

Κλ· καλῶς ἀναγκαίως τε· συνενέγκοι δ' ὅμως.

Kly: Und erst danach wirst für später du das Hochzeitsmahl ausrichten?

Ag: Nachdem ich die Opfertiere geopfert, die ich den Göttern opfern muss.

Kly: Und wir, wo sollen wir das Gastmahl für die Frauen richten?

Ag: Hier bei den Schiffen mit den schönen Hinterdecks.

Kly: Schön und zweckdienlich: und trotzdem möge es förderlich sein.

Obwohl Euripides in diesem kleinen Detail von den zeitgenössischen Gepflogenheiten des Hochzeitsfestes abweicht, können wir doch zwei wichtige Informationen über das Fest in diesem Dialog finden, die in der heutigen Forschung allgemein als gültig angesehen werden können: Erstens finanzierte der Brautvater das Festmahl für die Hochzeit seiner Tochter,<sup>142</sup> und zweitens konnte dieses erst stattfinden, nachdem die *προτέλεια* vollzogen und aus den geopfertem Tieren das Fleisch für die Zubereitung der beim Mahl dargereichten Speisen gewonnen war.<sup>143</sup> Neben Fleisch wurden dem Brautpaar und den Hochzeitsgästen viele weitere Köstlichkeiten gereicht: u.a. ein für Hochzeiten typischer Sesamkuchen aus Sesam und Honig, der dem Brautpaar aufgrund seiner „*prolific nature*“<sup>144</sup> Fruchtbarkeit verheißen sollte.

### 3.2.2 παῖς ἀμφιθαλής

Während des Festmahls war es Brauch, dass ein mit Disteln und Eichenblättern bekränzter Knabe, dessen beide Eltern noch lebten und der deshalb ein *παῖς ἀμφιθαλής* („auf beiden Seiten blühend“<sup>145</sup>) war, durch die Reihen ging und aus einem Sieb<sup>146</sup> bzw. Getreidekorb<sup>147</sup> Brot verteilte. Dabei sprach er immer wieder die Worte „ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον“ („Dem Schlechten entflohen fand ich Besseres“).<sup>148</sup> Welche Bewandnis es mit diesem – wohl attischen<sup>149</sup> - Ritual auf sich hatte, soll kurz erklärt sein: Die Krone aus Disteln und Eichel ist als Emblem für die widerspenstige Natur und die wilden Lebensumstände der ersten Menschen zu

---

<sup>142</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 321.

<sup>143</sup> Cf. Oakley (1993), 22.

<sup>144</sup> Oakley (1993), 22.

<sup>145</sup> Cf. Oakley (1993), 133.

<sup>146</sup> Cf. Carson (1991), 153.

<sup>147</sup> Cf. Reinsberg (1989), 57.

<sup>148</sup> Zenob., Prov. 3, 98. Cf. Erdmann (1934), 260; cf. Carson (1991), 153; cf. A. Oepke, *ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ* im griechischen und hellenistischen Kult, ARW 31 (1934), 42-56 (110).

<sup>149</sup> Cf. Erdmann (1934), 260. Aufgrund der dürftigen Quellenlage, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, ob dieser Brauch allgemein eingehalten wurde oder lokal beschränkt war. Cf. Reinsberg (1989), 57.

verstehen. Die Eichel galt als Nahrung des primitiven, noch nicht zivilisierten Menschen.<sup>150</sup> Der Getreidekorb hingegen, ein Gerät aus der kultivierten Landwirtschaft, und das Brot, das Endprodukt aus eben dieser,<sup>151</sup> unterstreichen die Entwicklung der Nahrungsherstellung, die der Zivilisierung zugrunde lag.<sup>152</sup> Übertragen gesehen, entflieht die Frau durch die Heirat mit dem Kulturbringer „Mann“ der Wildheit ihres Wesens und „*may transform savagery, sterility, and uselessness into a fruitful kosmos of life.*“<sup>153</sup> Redfield drückt dies noch krasser aus: „*The bread thus also represents the child – which, it is promised, will be cooked, not raw.*“<sup>154</sup> Ziel der Hochzeit war ja v. a. die Hervorbringung von (bevorzugt männlichen) Nachkommen.<sup>155</sup> Der Pais amphithales galt als Glücksbringer, dessen Anwesenheit bei der Hochzeit als segenverheißendes Omen für die Zukunft des jungen Paares gedeutet wurde.<sup>156</sup> Man hoffte, dass von seinem gesegneten Heranwachsen und der unschuldigen Wesenheit geheimnisvolle Kräfte übertragen wurden,<sup>157</sup> denn der Knabe wurden als θεοφιλέστατος („Götterlieblich“) angesehen. „*Die Bevorzugung der ἀμφιθαλεῖς ist ein Zeugnis für den ursprünglichen und weithin ungebrochen erhalten gebliebenen Glauben der Antike an die göttliche Leitung und an die Bedeutung des Wohlgefallens der Götter.*“<sup>158</sup> Diese Kinder hatten während der Hochzeitszeremonie (und auch bei anderen Anlässen)<sup>159</sup> mehrere sakrale Funktionen inne: Sie schöpften das Wasser für das Brautbad (s. o. 3.1.4), agierten als Mundschenke beim Festmahl und waren ganz allgemein symbolträchtige Begleiter der Jungvermählten.<sup>160</sup> In der Tragödie bleiben sie und ihre Dienste bei der Hochzeit – nach den Recherchen der Autorin zu urteilen - unerwähnt.

---

<sup>150</sup> Cf. Redfield (1982), 193.

<sup>151</sup> Ibd.

<sup>152</sup> Cf. Redfield (1982), 199.

<sup>153</sup> Carson (1991), 153.

<sup>154</sup> Redfield (1982), 193.

<sup>155</sup> Cf. Redfield (1982), 193. Dahingehend ist auch der (sowohl in Naxos als auch in Attika tradierte) Brauch zu deuten, bei dem in der Nacht vor der Hochzeit ein kleiner Knabe im Bett der Frau und vice versa ein kleines Mädchen im Bett des Bräutigams übernachtete. Cf. Oakley (1993), 20, 37; cf. Rühfel, (1984), 107.

<sup>156</sup> Cf. Oakley (1993), 12.

<sup>157</sup> Cf. Rühfel (1984), 83. Im Übrigen konnten Knaben wie Mädchen παῖδες ἀμφιθαλεῖς sein. Bei der Hochzeit ist aber meist von Knaben die Rede. Cf. Rühfel (1984), 83.

<sup>158</sup> A. Oepke, ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ im griechischen und hellenistischen Kult, ARW 31 (1934), 42-56 (56).

<sup>159</sup> So schnitten sie beispielsweise die Zweige vom heiligen Ölbaum, mit denen die Olympiasieger bekränzt wurden. Cf. Oepke (1934), 42-56 (46).

<sup>160</sup> Cf. Rühfel (1984), 110.

### 3.2.3 ἀνακαλυπτῆρια

#### 3.2.3.1 Bedeutung

An einem bestimmten Zeitpunkt während der Hochzeitszeremonie entschleierte sich die Braut erstmals vor dem Bräutigam und den anderen Hochzeitsgästen. Diese Handlung stellt einen rituellen Höhepunkt im gesamten Zeremoniell dar: „... *the anakalypteria is the decisive sacral action of the wedding*“<sup>161</sup>. Dies ist insofern von großer Bedeutung, als zu keinem Zeitpunkt während der gesamten Zeremonie irgendeine Art von Gelübde ausgetauscht oder die Verbindung von einem Priester in einem sakralen Akt gesegnet wurde.<sup>162</sup> Sobald die Braut ihren Schleier lüftete und sich den Blicken von Bräutigam und anderen Gästen aussetzte, war sie nicht mehr unberührt, da es zu einem visuellen Kontakt gekommen war. „*She is no longer parthenos ... . She is touched.*“<sup>163</sup> Die Entschleierung zeigte die Transformation der Braut von der Jungfrau zur Gattin an: Der Schleier der Frau zeigt im griechischen Verständnis deren sexuelle Reife sowie deren geschützten Status als sittsame Frau an.<sup>164</sup> Keine Dame von Ehre ließ sich ohne Kopfbedeckung in der Öffentlichkeit blicken. „*Headgear is crucial to female honor, an index of sexual purity and civilized status.*“<sup>165</sup> (s.a.o.3.1.5.2) Der typische Gestus des Schleier- oder Mantellüpfens drückte bei der Hochzeit die Bereitschaft zur körperlichen Hingabe und Übereignung der Braut an den Bräutigam aus.<sup>166</sup> „*The relinquishing of her own honor lays a claim upon his honor.*“<sup>167</sup>

Anlässlich ihrer Entschleierung erhielt die Braut vom Bräutigam Geschenke, die denselben Namen wie der Akt selbst trugen - ἀνακαλυπτῆρια.<sup>168</sup> Schon das Aition des Brauches gibt an, wie Zeus die Geschenke für seine Braut Chthonia in einen Mantel hüllt und sie ihr

---

<sup>161</sup> Carson (1991), 163.

<sup>162</sup> Cf. Rehm (1994), 14.

<sup>163</sup> Carson (1991), 163.

<sup>164</sup> Cf. Oakley (1993), 30. Carson streicht heraus, dass die üblichste Bezeichnung der Kopfbedeckung der Frau (κρηδῆμων bei Homer) noch zwei weitere Bedeutungsebenen hatte: zum einen den Mauerring einer Stadt, zum anderen den Korken einer Flasche. Ihre ergötzliche und treffliche Interpretation wollte die Autorin dem/r Leser/in nicht vorenthalten: „*A corked bottle, a fortified city, a veiled woman are vessels whose contents are sealed against dirt and loss. To keep the lid in certifies purity.*“ Carson (1991), 161.

<sup>165</sup> Carson (1991), 160. Nur Kinder, Prostituierte und Mänaden zeigten sich ohne Schleier. Cf. ibd.

<sup>166</sup> Cf. Reinsberg (1989), 59.

<sup>167</sup> Carson (1991), 164.

<sup>168</sup> Cf. Ferrari (2003), 33. Cf. Oakley (1993), 26. Aus den anderen Namen für die Geschenke (ὀπτῆρια oder θεώρετρα) ist ganz eindeutig das visuelle Element herauszulesen. Cf. Oakley (1993), 25; cf. Deubner (1900), 148.

überreicht.<sup>169</sup> Die Annahme der Geschenke von Seiten der Braut bezeichnete dann gleichermaßen ihre Akzeptanz der Verbindung. „*The point of the ritual seems to be her acceptance as well as his offer.*“<sup>170</sup> Die Jungfräulichkeit, das von der Braut in die Ehe eingebrachte Geschenk, wurde ihr im Gegenzug durch die Gaben ihres Bräutigams abgegolten.<sup>171</sup> Mit diesem Tausch erlangten die Anakalypteria die Bedeutung „... *as a ritual act within the gamos celebration signifying or symbolizing the mutual consent and intent of bride and groom, that is, their intent or determination to be husband and wife.*...“<sup>172</sup> Nach dieser ersten Stufe der Weihe der Verbindung zwischen Mann und Frau ist die Braut bereits als verheiratet anzusehen.<sup>173</sup>

Rehm sieht in der Entschleierung einen der wenigen Momente im Zeremoniell, in dem die Frau selbst aktiv wurde.<sup>174</sup> Er führt dabei eine Stelle aus der Alkestis des Euripides an: Bei der Zusammenführung der beiden Eheleute durch Herakles am Ende des Stücks, die von vielen als zweite Hochzeit der beiden verstanden wird<sup>175</sup>, soll es Alkestis selbst gewesen sein, die ihren Schleier lüftete (Eur., Alk. 1115-1124):

Ἡρ· τῆ σῆ πέποιθα χειρὶ δεξιᾶ μόνῃ.  
 Ἄδ· ἄναξ, βιάζῃ μ' οὐ θέλοντα δοῶν τάδε.  
 Ἡρ· τόλμα προτεῖναι χεῖρα καὶ θιγεῖν ξένης.  
 Ἄδ· καὶ δὴ προτείνω, Γοργόν' ὡς καρατομῶν.  
 Ἡρ· ἔχεις; Ἄδ· ἔχω, ναί. Ἡρ· σῶζέ νυν, καὶ τὸν Διὸς  
 φήσεις ποτ' εἶναι παῖδα γενναῖον ξένον.  
 βλέψον πρὸς αὐτήν, εἴ τι σῆ δοκεῖ πρέπειν  
 γυναικί. λύπης δ' εὐτυχῶν μεθίστασο.  
 Ἄδ· ὦ θεοί, τί λέξω; θαῦμ' ἀνέλπιστον τόδε.  
 γυναῖκα λεύσσω τήνδ' ἐμὴν ἐτητύμως;

He: Zu deiner rechten Hand allein habe ich Vertrauen.

<sup>169</sup> Überliefert in einem Fragment der Kosmogonie des Pherekydes von Syros. Cf. Ferrari (2003), 33. Carson interpretiert die Stelle dahingehend, dass die Braut selbst von Zeus in einen Schleier gehüllt wurde. Cf. Carson (1991), 160.

<sup>170</sup> Oakley (1993), 25.

<sup>171</sup> Cf. Redfield (1982), 192.

<sup>172</sup> C. Patterson, Marriage in Athenian Law, in: Women's history and ancient history, ed. by S.B. Pomeroy, Chapel Hill 1991, 48-72 (56).

<sup>173</sup> Cf. Carson (1991), 163.

<sup>174</sup> Cf. Rehm (1994), 194.

<sup>175</sup> Cf. Halleran (1988), 124; Cf. H. Foley, Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides, Ithaca-London 1985, 87f.



Ad: Herr, du zwingst mich, das zu tun, obwohl ich es nicht will.

He: Wage es, deine Hand auszustrecken und die Fremde anzurühren.

Ad: Ich strecke sie ja schon aus, als ob ich der Gorgo den Kopf abschneide.

He: Hast du sie? Ad: Ich hab sie. He: Fürwahr, nun bewahre sie, und den Sohn

Des Zeus wirst du einmal einen edlen Gastfreund nennen.

Wirf einen Blick auf sie, ob sie in etwas deiner Frau ähnlich ist.

Befreie dich vom Gram und sei glücklich.

Ad: O Götter, was soll ich sagen? Welch ein unverhofftes Wunder!

Sehe ich wirklich in dieser meine Frau?

An Hochzeitselementen fehlt es wahrlich nicht: Herakles fungiert als κύριος<sup>176</sup> (s. o. 2.1.1) und „... gives her (die verschleierte Braut) over to her new husband who takes her by his right hand.“<sup>177</sup> Dabei lassen sich gleich zwei typische Motive feststellen: Die ἔκδοσις (s. o. 2.2) und die Geste χεῖρ ἐπὶ κάρπῳ, bei der der Bräutigam seine Braut am Handgelenk fasste und damit seine Hoheit über die Frau bzw. die Vereinnahmung seines Gegenübers deutlich machte.<sup>178</sup> (s. u. 3.3) (Ironischerweise ist es Admet, der sich vor der Handreichung zierte und mit dieser Haltung eigentlich die Rolle einer scheuen Braut annimmt.<sup>179</sup>) Schließlich kommt es zu den Anakalypteria, und Admet kann die neue „alte“ Frau nach Hause führen – die ἀγωγή ist hier als weiteres Hochzeitselement zu beachten.<sup>180</sup>

Die angesprochene These von Rehm lautet: „Most commentators and translators have Herakles remove the veil, but there is no reason Alkestis should not do so“<sup>181</sup>. Gänzlich unwidersprochen kann dies jedoch nicht stehen bleiben, denn, wie Halleran richtig konstatiert, muss die Entschleierung irgendwann vor V. 1123 und nach V. 1118 stattgefunden haben – Alkestis ist noch verschleiert und von Admet unkenntlich.<sup>182</sup> In diesen fünf Versen halten sich die beiden nun aber schon an den Händen, und dass Alkestis sich mit der frei verbliebenen Hand den überbordenden Schleier, der noch dazu in irgendeiner Weise an ihrem Kopf befestigt gewesen sein musste, lüftet oder gar wegnimmt, scheint umständlich und auf der Bühne schwierig umsetzbar

---

<sup>176</sup> Cf. Halleran (1988), 125

<sup>177</sup> Rehm (1994), 89.

<sup>178</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 236; Halleran (1988), 126; Reinsberg (1989), 26; Rehm (1994), 36; Cf. Seaford (1987), 112; Cf. Oakley (1993), 31.

<sup>179</sup> Cf. Rehm (1994), 90.

<sup>180</sup> Cf. Halleran (1988), 128.

<sup>181</sup> Rehm (1994), 194.

<sup>182</sup> Cf. Halleran (1988), 127.

gewesen zu sein. Höchstwahrscheinlich ist es Herakles, der Alkestis überreicht, nachdem er beide Hände für diese Aufgabe frei hat.<sup>183</sup>

Wer der Braut nun den Schleier vom Gesicht nahm, ob sie selbst, die *νυμφεύτρια* (wie oft auf Vasen dargestellt)<sup>184</sup> oder der Bräutigam, bleibt – für die Autorin zumindest – unsicher. Denn die Entschleierung (sowie ja die gesamte arrangierte Hochzeit) hatte wenig mit der tatsächlichen Zustimmung der Braut zu tun, deshalb wird auch ihre aktive Rolle dabei erlässlich gewesen sein: „... *the woman's consent hardly guaranteed her emotional state of mind – a woman's consent was generally taken as given...*“<sup>185</sup>

### 3.2.3.2 Zeitpunkt

Die anderen Stellen in der Tragödie, die die *Anakalypteria* umschreiben, sind meist in rätselhaften Bildern angedeutet und vermeiden eindeutige Aussagen zu diesem Ritual.<sup>186</sup> Um nur ein Beispiel zu nennen: Cassandra kündigt die Wandlung ihrer dunklen Wahrsprüche in glasklare Aussagen durch das Bild einer Entschleierung an (Aischyl., Ag. 1178-83):<sup>187</sup>

Καὶ καὶ μὴν ὁ χρῆσμός οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων  
ἔσται δεδορκῶς νεογάμου νύμφης δίκην,  
λαμπρὸς δ' ἔοικεν ἡλίου πρὸς ἀντολὰς  
πνέων ἐσάξειν, ὥστε κύματος δίκην  
κλύζειν πρὸς ἀγὰς τοῦδε πήματος πολὺ  
μεῖζον· ...

Ja wahrlich, der Seherspruch wird nicht mehr aus den Schleiern hervor  
blicken nach der Art einer ebenvermählten Braut:  
sondern hell<sup>188</sup> scheint er zum Sonnenaufgang

---

<sup>183</sup> Cf. ibd.

<sup>184</sup> Cf. Reinsberg (1989), 58.

<sup>185</sup> Patterson (1991), 48-72 (655).

<sup>186</sup> Zeitgenössische Schriftsteller geben keinerlei Anhaltspunkte zu diesem Höhepunkt im Zeremoniell, allein in den späteren Lexica sind unter dem Stichwort *ἀνακαλυπτῆρια* spärliche Informationen zu finden. Cf. Reinsberg (1989), 57f.

<sup>187</sup> Ganz klar ist in der Situation der hochzeitliche Kontext ausgedrückt: Cassandra kommt wie eine Braut zusammen mit ihrem Bräutigam auf einem Wagen beim Palast in Mykene an. Dort wird sie von Klytaimnestra in der Rolle einer Schwiegermutter in Empfang genommen. Und schließlich spielt Cassandra auf die Entschleierung an. Cf. Seaford (1987), 128.

<sup>188</sup> *λαμπρὸς* ist hier in zwei Funktionen zu begreifen: Einerseits als Gegenstück zu *ἐκ καλυμμάτων*, andererseits um die Metapher des Windes einzuleiten, dessen Heftigkeit die Griechen gerne so bezeichneten. The „Agamemnon“ of Aeschylus, with an introd., comm. and transl. by A.W.Verrall, London 1904, 141.

wehend hinstürmen, sodass er nach Art einer Welle  
um vieles größer als dieses Leid an die Strahlen brandet.

Die Prophetin vergleicht sich und ihre Voraussagen mit einer Braut, die sich anlässlich der Anakalypteria entschleiert und die nun präzise ausdrückt, was sie zuvor nur angedeutet hat: „By evoking the wedding ritual, Cassandra highlights her struggle to reveal fully the secrets (den Fluch der Pelopiden sowie den bevorstehenden Mord des Agamemnon durch Klytaimnestra. Anm. d. Aut.) of the house she has been brought to as an ersatz bride.“<sup>189</sup>

Schneidewin meint hierzu: „Das Bild entlehnt von der Sitte, an den ἀνακαλυπτῆρια die junge Frau zu beschenken, wo sie zuerst den Schleier ablegte, welchen sie die ersten Tage der Ehe getragen, um jedermann außer ihrem Gemahl unsichtbar zu sein.“<sup>190</sup> Die Anakalypteria sieht er dabei wie Ferrari als jenen gesamten Festtag an, an dem das Bankett, die Entschleierung und schließlich die Prozession zum Haus des Bräutigams stattfanden. „... anakalypteria is analogous to, e.g., antheateria, the festival of flowers, and means ‘the feast of anakalyptein’.“<sup>191</sup> Diese Ansicht ist zulässig, wiewohl dieser Tag ebenso gut als γάμος bezeichnet werden kann (s. o. 2.2 u. 3.1).

Für den Zeitpunkt der Übergabe der Geschenke wie auch der Entschleierung wurden zahlreiche Theorien aufgestellt: Einige Forscher sehen die Anakalypteria als krönenden Abschluss des Hochzeitsmahles.<sup>192</sup> Dies scheint plausibel, da die Annahme der Geschenke wie auch das Einverständnis der Braut zur Ehe und ihr Bekenntnis zu ihrem Mann – symbolisiert in ihrer Entschleierung – zu diesem Zeitpunkt von den Hochzeitsgästen bezeugt werden konnten.<sup>193</sup> Als wahrscheinlicher Zeitpunkt ist hier jener in Zusammenhang mit den Libationen und Opfern am Ende des Hochzeitsmahles anzunehmen.<sup>194</sup>

Die Entschleierung mag aber auch unmittelbar vor der Heimführung der Braut stattgefunden haben:<sup>195</sup> Denn Ziel und Zweck des öffentlichen Aufzuges mit der Heimführung der Braut war die Bekanntmachung der Heirat und die Präsentation der Braut vor der Polisgemeinschaft.<sup>196</sup>

Die beiden vorgestellten Thesen werden durch Vasendarstellungen untermauert, in denen die Braut stets unverhüllt abgebildet wird. Zu bedenken ist dabei allerdings, dass, selbst wenn die Entschleierung noch nicht stattgefunden hätte, eine umhüllte Figur kein schönes

---

<sup>189</sup> Rehm (1994), 48.

<sup>190</sup> Aischylos. Agamemnon, erkl. v. F.W. Schneidewin, Berlin 1883<sup>2</sup>, 126.

<sup>191</sup> Ferrari (2003), 40.

<sup>192</sup> Cf. Erdmann (1934), 256; Deubner (1900), 149; Redfield (1982), 124.

<sup>193</sup> Cf. Oakley (1993), 25.

<sup>194</sup> Cf. Deubner (1900), 149.

<sup>195</sup> Cf. Reinsberg (1989), 58.

Hochzeitsmotiv abgegeben hätte, weil ja gerade die Schönheit der Braut im Mittelpunkt eines solchen hätte stehen müssen. Oakley gibt dafür eine einfache Erklärung ab „*If she had removed her veil for the anakalypteria before the procession, she simply put it back in place afterward.*“<sup>197</sup>

Rehm hält die Entschleierung auch erst im Thalamos oder später für möglich: „... *at some point the two uses of the word anakalypteria became confused, one referring to the private unveiling of the bride before the groom and the other to the appearance of the „unveiled“ bride at the epaulia, the formal reception of gifts (and givers) in her new home.*“<sup>198</sup> Die Anakalypteria am dritten Tag der Hochzeit anzusetzen, ist also legitim.<sup>199</sup> Ferrari sieht in der oben zitierte Agamemnon-Stelle einen Hinweis darauf, denn die eben vermählte - und nicht zukünftige! - Braut (νεογάμου νύμφης) sei immer noch verschleiert.<sup>200</sup> Zusätzlich sei ἡλίου πρὸς ἀντολὰς ein Hinweis auf den nächsten Tag, den Epaulia.<sup>201</sup> Dass allerdings die Braut nach der Hochzeit noch tagelang vor ihrem Gatten verschleiert blieb, wie Schneidewin zuvor postulierte, ist schwer nachzuvollziehen. Wahrscheinlicher ist, dass die Hochzeitsfeste in ältester Zeit noch eine weitaus größere Ausdehnung hatten als zur Zeit der Tragiker und erst der dritte Tag der Feierlichkeiten die Heimführung der Brautleute mit allen dazugehörigen Riten, wie eben der Anakalypteria, vorsah.<sup>202</sup>

Der Autorin scheint es plausibel, dass die Entschleierung vor Zeugen stattgefunden hat, also im Laufe des Hochzeitsfestes oder des anschließenden Hochzeitszuges. Die Anwesenheit von Zeugen war ja schon bei der Festlegung der Mitgift rechtlich bedeutsam. Auch die Bekanntmachung der Verbindung und Präsentation des Brautpaares vor der Polis war deshalb von großer Bedeutung. Deshalb scheint es richtig, den Akt der Zeremonie chronologisch dem Hochzeitsmahl beizufügen.

Abschließend ist jedoch festzustellen, dass womöglich gar kein fixer Zeitpunkt für die Anakalypteria vorgesehen war, ja, dass der Ablauf individuell variiert werden konnte: „*There may of course, have been variation in marriage practices within Greece and even within classical Athens.*“<sup>203</sup>

---

<sup>196</sup> Cf. Reinsberg (1989), 59.

<sup>197</sup> Oakley (1993), 32.

<sup>198</sup> Rehm (1994), 142.

<sup>199</sup> Cf. Oakley (1993), 25.

<sup>200</sup> Cf. Ferrari (2003), 32.

<sup>201</sup> Cf. Rehm (1994), 48.

<sup>202</sup> Cf. Deubner (1900), 150.

<sup>203</sup> C. Patterson, Marriage in Athenian Law, in: Women's history and ancient history, ed. by S.B. Pomeroy, Chapel Hill 1991, 48-72 (68).

### 3.3 νυμφαγωγία<sup>204</sup>

Nach dem rauschenden Fest mit seinen rituellen Höhepunkten erfolgte die Heimführung der Braut in ihr neues Zuhause (πομπή, ἀγωγή, νυμφαγωγία),<sup>205</sup> denn „rites of passage... involve a change of residence.“<sup>206</sup> Das Brautpaar wurde dabei von Verwandten aus beiden Familien begleitet.<sup>207</sup>

Auf den öffentlichen Charakter des Hochzeitszuges sei hier besonders hingewiesen: Durch die vielen optischen und akustischen Reize (Tänze und Musik s. u. 5) weckte eine solche Prozession das Interesse der Öffentlichkeit.<sup>208</sup> „This was the most conspicuous public part of the ceremony.“<sup>209</sup> Die Heimgeleitung geschah vor aller Augen<sup>210</sup> und zielte insbesondere darauf ab, den γάμος eines Paares bekannt zu geben und durch Zeugen zu legitimieren<sup>211</sup> – eine anständige und gesetzmäßige Eheschließung wurde nie heimlich vorgenommen.<sup>212</sup> Weiters bot der Hochzeitszug besonders den Adeligen eine Gelegenheit, sich öffentlich in all der ihnen zur Verfügung stehenden Pracht zur Schau zu stellen.<sup>213</sup>

Selbstverständlich war auch dieses Ereignis von zahlreichen Bräuchen und Symbolen durchsetzt, stellte es doch die zeremonielle Umsetzung der ἔκδοσις (s. o. 2.2) dar,<sup>214</sup> den tatsächlichen und symbolischen Übergang und die endgültige Verwandlung der beiden Brautleute zu Mann und Frau.<sup>215</sup> Die Hochzeit als Übergangsritual kann etwa so gedeutet werden: „The enactment is a cultural game in which someone from outside the oikos deliberately

---

<sup>204</sup> Hesych bezeichnet den Hochzeitszug erstmals so, Homer kannte noch keinen Fachbegriff für diesen Zug. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 244.

<sup>205</sup> Cf. Zimmermann (2001), 252.

<sup>206</sup> Redfield (1982), 188.

<sup>207</sup> Erdmann (1934), 256.

<sup>208</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 190.

<sup>209</sup> Oakley (1993), 26.

<sup>210</sup> Cf. Reinsberg (1989), 60.

<sup>211</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 190, 244.

<sup>212</sup> Cf. E. Maas, Thalamos und Gamos, RhM 77 (1928), 10.

<sup>213</sup> Solons Aufwandgesetze 594 v. Chr. sahen eine Beschränkung ebendieses Luxus vor, er legte darin die Mitgift der Frau auf drei Gewänder und ein paar Hausgeräte fest und ordnete außerdem an, die Braut möge auf der Fahrt einen Rost in Händen halten – als Zeichen ihres Willens, eine gute Hausfrau abzugeben – und weiters ein Sieb zum Zeichen ihres in die Ehe eingebrachten Fleißes. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 322; cf. Carson (1990), 152. Eine weitere Interpretation lautet so: „This is similar to the wedding process, through which the bride and groom are transformed and improved by shedding their former ways.“ Oakley (1993), 27.

<sup>214</sup> Cf. Reinsberg (1989), 60. Aufgrund der Bedeutsamkeit dieser Überführung und der großen Ansammlung von Hochzeitsmotiven, die sich darin finden lassen, erlangte die domum deductio große Popularität in der Vasenmalerei. In archaischer und frühklassischer Zeit stellte sie sogar das einzige Sujet für eine Hochzeit dar. Cf. Reinsberg (1989), 59.

*transgresses and pollutes it in order to provoke the oikos into absorbing him or her within it.*"<sup>216</sup> Dass die Perspektive der Frau dabei nicht immer eine durchwegs positive war, wurde schon mehrfach festgehalten: „... *the bride is at first an alienated and veiled non-person within her new home, then a victim of abduction, and finally a prisoner in her new home.*“<sup>217</sup>

### 3.3.1 Abschiedsbräuche

Gerade für die Braut war die Überführung ein einmaliger und unwiderruflicher Schritt:<sup>218</sup> Als Tochter nahm sie Abschied von ihrer Familie und ihrem Elternhaus und kehrte als (fast) vollendete Ehefrau in ihr neues Zuhause ein.<sup>219</sup> Abschieds- sowie Aufnahmezeremonien („... *the separation from the old home and the incorporation into the new.*“<sup>220</sup>) waren deshalb Teile der gesamten Transition.<sup>221</sup>

#### 3.3.1.1 χεῖρ ἐπὶ κάρπω

Eine Handlung, die den Abschied vom alten Zuhause rituell unterstrich, war z. B. die bereits oben erwähnte Geste χεῖρ ἐπὶ κάρπω (s. o. 3.2.3.1):<sup>222</sup> Diese Handbewegung ist wohl als Überbleibsel des archaischen Typus des Brautraubes zu verstehen:<sup>223</sup> Erinnerungen an diese früheren und gewalttätigen Heiratspraktiken haben im Mythos überlebt.<sup>224</sup> Die Entführungsmymen wurden dann wiederum paradigmatisch für bestimmte Elemente des athenischen Hochzeitsrituals, die eben diesen Raub nachahmen sollten.<sup>225</sup> So können einige Abschnitte des Übergangsrituals „Hochzeit“ als Teile eines Entführungsritus aufgefasst werden

---

<sup>215</sup> Cf. Oakley (1993), 28.

<sup>216</sup> Carson (1990), 164.

<sup>217</sup> Garland (1990), 221. Die Ursachen für diese spröde Behandlung der Frau sind vor allem in der Angst vor der Unterbrechung der Zeremonie oder einer Sabotage der neuen Verbindung zu suchen. Oder aber es ist eine „... *expression merely of male domination but also of male neurosis at the fear of losing what has recently been acquired.*“ Garland (1990), 222.

<sup>218</sup> Cf. Redfield (1982), 192. Freilich konnte sie u.U. wiederverheiratet werden, doch einen Weg zurück in den Stand einer jungfräulichen Braut gab es nicht.

<sup>219</sup> Cf. Redfield (1982), 187.

<sup>220</sup> Oakley (1993), 31.

<sup>221</sup> Cf. Erdmann (1934), 258.

<sup>222</sup> Cf. Rehm (1994), 14; cf. Zimmermann (2001), 252.

<sup>223</sup> So auch Licht: „*Rasch hat sich der Bräutigam erhoben, mit kühnem Griff die züchtig sich sträubende Braut umfaßt und nach alter Heldensitte in schnellem Raube die schöne Beute davon getragen.*“ Licht (1962), 57.

<sup>224</sup> Cf. Rehm (1994), 37f.

<sup>225</sup> Cf. Oakley (1993), 133. Man beachte die noch heute gängige Tradition des Brautraubes bei Hochzeiten!

(„... much as in literature abductions are sometimes called `weddings'“<sup>226</sup>), wie neben der Geste χεῖρ ἐπὶ κάρπῳ auch jene, mit der der Bräutigam sein Braut auf den Wagen hob.<sup>227</sup>

Im folgenden Ausschnitt erzählt Kreusa vom Raub durch Apoll: Dieser habe sie wortwörtlich am Handgelenk davongeschleppt, als sie Safranblätter zum Kleiderfärben pflückte (ein Hinweis auf ihren Brautschleier? s. o. 3.1.5.2) (Eur., Ion 887-893):

ἤλθές μοι χρυσῶ χαίταν  
μαρμαίρων, εὔτ' ἐς κόλπους  
κρόκεα πέταλα φάρεσιν ἔδρεπον,  
ἀνθίζειν χρυσανταυγῆ:  
λευκοῖς δ' ἐμφύς καρποῖσιν  
χειρῶν εἰς ἄντρου κοίτας  
κραυγὰν Ὡ μᾶτέρ μ' αὐδῶσαν  
  
θεὸς ὀμευνέτας  
  
ἄγες ...

Du kamst zu mir und dein Haar  
schimmerte golden, als ich in den Bausch meines Kleides  
Safranblätter pflückte,  
um Goldglänzendes zu färben:  
und an den weißen Handgelenken packtest du mich  
und führtest mich ins Bettlager der Höhle,  
während ich nach der Mutter schrie,  
der Gott als Bettgefährte ...

Die weißen Handgelenke Kreusas betonen die Jugend des Mädchens sowie sein feminines Äußeres („*l'incarnato femmine*“<sup>228</sup>) und kontrastieren die vordem erwähnten schillernden Farben der Blumen und der Lockenpracht.<sup>229</sup> Die Autorin konnte nicht umhin, in der weißen Farbe auch ein Anzeichen des Schocks und der Angst der Entführten zu sehen.

---

<sup>226</sup> Oakley (1993), 8.

<sup>227</sup> Cf. Seaford (1987), 112.

<sup>228</sup> Euripide. Ione, introd. trad. comm. a cura di M. Pellegrino, Bari 2004, 218.

<sup>229</sup> Euripides. Ion, with introd., transl. and comm. by K.H. Lee, Warminster 1997, 261.

Das Bild des Blumen pflückenden Mädchens ist in der Tradition der Raubszenen seit der Entführung der Persephone zu einem Topos geworden.<sup>230</sup> Die von Kreusa beschriebenen Handlungen kombinieren so „... *the gesture of a groom taking his bride ... with the paradigm of Hades' rape of Persephone ...*“<sup>231</sup> Sicherlich ist die eben beschriebene Szene nicht als Hochzeitsmotiv per se aufzufassen (Kreusa unterstreicht später noch deutlicher die Illegitimität der Verbindung s. u. 3.3.2.2), sondern sie beschreibt die hier unfreiwillig vollzogene sexuelle Transformation der Frau: „*Sul `rituale di passaggio' dallo stato verginale (simboleggiato dalla raccolta di fiori di croco da parte di Creusa) allo stadio di sessualità adulta (rappresentato dalla nascita di Ione), che si compie attraverso lo stupor perpetrato da Apollo...*“<sup>232</sup> Schließlich macht die Beschreibung des Raubes aber deutlich, wo die ursprüngliche Bedeutung der Geste χεῖρ ἐπὶ κάρπῳ beim athenischen Hochzeitsritual zu suchen ist.

Bei einem anderen – etwas absurd erscheinenden – Brauch, wurden dem scheidenden Paar Schuhe hinterhergeworfen: Dies ist nun entweder als symbolischer Gestus für das endgültige Verlassen des Vaterhauses der Braut oder als Fruchtbarkeitsgestus – war doch die Sandale als sexuelles Element eng mit Aphrodite verbunden – oder aber als Segnung und zur Abschreckung böser Geister zu verstehen.<sup>233</sup>

Aber nicht nur die äußeren Handlungen rund um das Verlassen des Elternhauses sollen hier Erwähnung finden: Die folgenden Zeilen übermitteln dem/der Leser/in die Eindrücke und diffusen Ängste, die eine Braut vor der Heimführung überkommen konnten. „... *all brides experience a period of uncertainty before they enter into the new life that they hope will bring new happiness.*“<sup>234</sup> In sehr emotionalen Bildern, mehr zu sich selbst als zum Chor,<sup>235</sup> spricht Iphigenie über den Abschied von ihrer Familie, besonders von ihren beiden jüngeren Geschwistern, ehe sie zu ihrer Hochzeit aufbrach bzw. Agamemnon sie zu ihrer Hinrichtung abtransportieren ließ. Zwar spricht die Taurische Iphigenie nun im vollen Wissen über die damaligen Täuschungen, sie versetzt sich aber beim Erzählen ganz und gar in die damalige Lage und gewährt dem/der Leser/in Einblick in ihre Gefühlswelt, die da war: „*Iphigenia's playful pretense of ignorance as to the*

---

<sup>230</sup> Cf. Euripides. *Ion*, with introd., transl. and comm. by K.H. Lee, Warminster 1997, 261. „*In the literary tradition the image of the meadow is particularly associated with a virgin just before a rape or marriage.*“ Foley, H. *P. Ritual Irony, Poetry and Sacrifice in Euripides*, London 1985, 70.

<sup>231</sup> Rehm (1994), 40.

<sup>232</sup> Euripide. *Ione*, introd. trad. comm. a cura di M. Pellegrino, Bari 2004, 276.

<sup>233</sup> Cf. Oakley (1993), 33.

<sup>234</sup> Cf. Oakley (1993), 37.

<sup>235</sup> Cropp betont den stark nach innen gerichteten Charakter der Reder (v. 344-91). Cf. Euripides. *Iphigenia in Tauris*, with introd., transl. and comm. by M.J. Cropp, Warminster 2000, 198.



*purpose for which she was brought to Troy reinforces our sense of her anxiety at the coming separation from her family.*"<sup>236</sup> (Eur., Iph. T. 368-377):

Αἰδης Ἀχιλλεύς ἦν ἄρ', οὐχ ὁ Πηλέως,  
ὄν μοι προσείσας πόσιν, ἐν ἀρμάτων ὄχοις<sup>237</sup>  
ἐς αἵματηρὸν γάμον ἐπόρθημευσας δόλω.  
ἐγὼ δὲ λεπτῶν ὄμμα διὰ καλυμμάτων  
ἔχους', ἀδελφόν<sup>238</sup> τ' οὐκ ἀνειλόμην χερσῶν,  
— ὅς νῦν ὄλωλεν — οὐ κασιγνήτη στόμα  
συνῆψ' ὑπ' αἰδοῦς, ὡς ἰοῦς' ἐς Πηλέως  
μέλαθρα: πολλὰ δ' ἀπεθέμην ἀσπάσματα  
ἐς αὐθις, ὡς ἦξους' ἐς Ἄργος αὖ πάλιν.

Achilleus also war dann Hades, nicht der Peleide,  
den du mir als Gatten eingejagt hast. Listig trugst du mich  
auf dem Wagengespann in eine blutige Ehe.  
Und hinter dem feinen Schleier schaute ich hervor,<sup>239</sup>  
den Bruder hob ich nicht auf mit den Händen –  
der jetzt tot – und drückte der Schwester nicht schamhaft  
den Mund auf, als ginge ich zum Haus des Peleus: Ja, viele  
Umarmungen hab ich ausgelassen für ein ander Mal<sup>240</sup>,  
als käme ich wieder nach Argos.

Für Iphigenie scheint der hinterhältige und grausame Plan des Vaters noch im Jetzt bitter zu sein: Sie ruft dem/der Leser/in die Intrige ins Gedächtnis und läßt hochzeitliche Motive durchschimmern in der Erwähnung des falschen Gatten, des Hochzeitswagens (s. u. 3.3.2.1), des Schleiers (s. o. 3.1.5.2) und des Einzuges in das neue Heim, den Palast des Peleus.

---

<sup>236</sup> Foley, H. P. *Ritual Irony, Poetry and Sacrifice in Euripides*, London 1985, 71.

<sup>237</sup> Ein der hohen Dichtkunst eigener Pleonasmus. Cf. Euripides. *Iphigenia in Tauris*, with introd., transl. and comm. by M.J. Cropp, Warminster 2000, 200.

<sup>238</sup> Orestes hier noch als kleines Kind. Cf. ibd.

<sup>239</sup> „...looking out from behind.“ Euripides. *Iphigenia in Tauris*, ed. with introd. and comm. by M. Platnauer, Oxford 1938, 91. λεπτῶν ist hier nicht als „dünn“ sondern als „fein“ zu interpretieren. Iphigenies Blick war durch den Schleier eingeschränkt und umgekehrt war auch ihr Gesicht unkenntlich. Cf. Euripides. *Iphigenia in Tauris*, ed. with introd. and comm. by M. Platnauer, Oxford 1938, 91.

<sup>240</sup> *Ausgewählte Tragödien des Euripides II. Iphigenie auf Tauris*, erkl. v. F.G. Schöne & H. Köchly, Berlin 1894<sup>4</sup>, 74.

Vor allem der Abschied von den Geschwistern scheint ihr schmerzlich in Erinnerung geblieben zu sein, während den Eltern weniger Sympathie entgegengebracht wird (die Mutter wird vorher einmal in Zusammenhang mit den klagenden Frauen erwähnt, der Vater herzlos an seinem Plan festhaltend dargestellt). Auffallend ist die Formulierung ὑπ' αἰδοῦς: „...the inhibition (fear, embarrassment, uncertainty) of a bride leaving her sheltered virginal life for a public wedding, sexual initiation, and the control of an unknown husband in an alien home.“<sup>241</sup> Aus Scham vor der jungfräulichen Elektra (und den anderen Anwesenden) hatte sie es in trügerischer Hoffnung auf ein Wiedersehen verabsäumt, ihr ein geziemend schwesterliches Lebewohl zu sagen. Denn dafür und um den kleinen Bruder zu Herzen, hätte sie ihren Schleier heben und ihr Gesicht zeigen müssen.

### 3.3.2 Aufbruch

#### 3.3.2.1 Hochzeitswagen

In der schon erwähnten Rolle eines Entführers (s. o. 3.3.1.1) hob der Bräutigam seine Braut auf einen gepolsterten Wagen<sup>242</sup>, der von Maultieren oder Ochsen gezogen wurde.<sup>243</sup> Dabei handelte es sich wohl eher um ein Fuhrwerk als um einen zweirädrigen Streitwagen, denn diese waren für einen unerfahrenen Lenker nicht nur schwierig zu beherrschen sondern boten auch keinen Platz für den dritten Passagier, den Parochos.<sup>244</sup> Zudem waren nur Angehörige der Oberschicht im Besitz von pompösen Rennwagen.<sup>245</sup>

Ein kurioser Brauch aus Bötien soll an dieser Stelle nicht ausgespart werden: Demzufolge wurde die Achse des Wagens nach der Fahrt verbrannt, denn die Braut sollte nicht den Wunsch hegen, das Haus des Bräutigams je wieder zu verlassen.<sup>246</sup>

Im Falle, dass gar kein Wagen zur Verfügung stand, konnte der Weg zum Haus des Bräutigams auch zu Fuß zurückgelegt werden.<sup>247</sup>

Anspielungen auf einen Hochzeitswagen enthält beispielsweise die oben ausgeführte Stelle in der Iph. T. Auch die folgende Stelle aus der Helena erwähnt ihn (nunmehr in einem eindeutig

---

<sup>241</sup> Iphigenia in Tauris, with introd., transl. and comm. by M.J.Cropp, Warminster 2000, 200.

<sup>242</sup> Cf. Redfield (1982), 188; cf. Erdmann (1934), 256; cf. Oakley (1993), 33.

<sup>243</sup> Cf. Erdmann (1934), 256; cf. Licht (1962), 55.

<sup>244</sup> Cf. Oakley (1993), 30; cf. Rehm (1994), 172.

<sup>245</sup> Probleme bereiten hier Vasenbilder, die den Hochzeitswagen als Rennwagen oder Streitwagen darstellen. Wohl aber sind diese Bilder in einer höheren mythischen Sphäre angesiedelt. Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 253.

<sup>246</sup> Cf. Licht (1962), 55.

<sup>247</sup> Cf. Reinsberg (1989), 60.

hochzeitlichen Kontext) und bietet gleichzeitig eine Überleitung zu einem anderen bedeutenden Symbol des Zuges, der Hochzeitsfackel.

### 3.3.2.2 Hochzeitsfackel und Trägerinnen

Nach der Wiedererkennung und -versöhnung der beiden Eheleute Helena und Menelaos erkennt auch ein alter Bote (nachdem er von Menelaos über die Existenz und das Verschwinden der Trug-Helena – den vorgetäuschten Kriegsgrund – aufgeklärt wurde) die wirkliche Helena wieder und erinnert sich an ihre Hochzeit zurück, deren Zeuge er sein durfte. Nach der Aufklärung über den wahren Sachverhalt findet der Diener sichtlich wieder zu seiner ursprünglichen Loyalität und Sympathie für seine Herrschaften zurück (Eur., Hel. 722-725):<sup>248</sup>

νῦν ἀνανεοῦμαι τὸν σὸν ὑμέναιον πάλιν<sup>249</sup>  
καὶ λαμπάδων μεμνήμεθ' ἄς τετραόροις  
ἵπποις τροχάζων παρέφερον: σὺ δ' ἐν δίφροις  
ξὺν τῷδε νύμφῃ δῶμ' ἔλειπες ὄλβιον.

Nun erneuere ich wieder deinen Hochzeitsgesang  
Und erinnere mich an die Fackeln, die ich im Laufschrift  
neben dem Viergespann hertrug: Und du hast als Braut auf einem Wagen  
zusammen mit diesem dein glückliches Heim verlassen.

Diese Textstelle sei zudem als Beispiel einer legitimen Heirat angeführt. Denn Fackeln wie auch die Musik (s. u. 5.1) und der Tanz, sanktionierten eine Heirat, indem sie ihr öffentlichen Charakter verleihen. Illegitim, das heißt ohne Einverständnis des κύριος und deshalb auch ohne Fackeln und ohne Musik abgehalten, war deshalb die Vereinigung von Kreusa und Apoll, aus der in der Folge Ion entstand (Eur., Ion 1474-1476):

Ἴων· ὦμοι, νόθον με παρθένευμ' ἔτικτε σόν;  
Κρέ· οὐχ ὑπὸ λαμπάδων οὐδὲ χορευμάτων  
ὑμέναιος ἐμός,  
τέκνον, ἔτικτε σὸν κάρα.

Ion: Weh mir, deine Jungfräulichkeit hat mich als Bastard gezeugt?

---

<sup>248</sup> Cf. Euripides. Helen, ed. with introd. and comm. by A.M. Dale, Oxford 1967, 115.

<sup>249</sup> ἀνανεοῦμαι ... πάλιν ist als Pleonasmus zu verstehen. Cf. Euripides. Helena, hrsg. u. erkl. v. R. Kannicht, Komm. Bd II, Heidelberg 1969, 208.

Kre: Nicht stand unter Fackeln und auch nicht unter Tänz  
Meine Heirat,  
Kind, die dich hervorbrachte.

Kreusa pickt in ihrer Antwort jene typischen Hochzeitselemente heraus, die eine Hochzeit als öffentliches und sichtbares Ereignis charakterisieren: die Fackeln und den Tanz. Im argen Kontrast dazu stand dann ihre tatsächliche Verbindung mit Apoll, die in Abgeschiedenheit und im Dunkeln vollzogen wurden.<sup>250</sup> „*La mancata celebrazione di questa festa accresce il dolore del parto di Creusa.*“<sup>251</sup>

Neben der legitimierenden Illustration der Hochzeitszeremonie hatte die Fackel noch weitere Funktionen inne: Sie galt zunächst als Läuterungsinstrument, das eine körperliche und geistige Reinigung der am Ritus Beteiligten bewirkte.<sup>252</sup> Bei der Hochzeit zeigte sie außerdem die Initiation<sup>253</sup> der jungen Frau an und unterstrich ihren Übergang von einer Herdgemeinschaft zur anderen, zu deren Hüterin sie ab nun bestimmt war.<sup>254</sup> Auch hatten die Fackeln bzw. das Feuer sowie die lauten Gesänge apotropäische Wirkung,<sup>255</sup> und schließlich wird den Fackeln, da die Heimführung der Braut am späten Abend stattfand,<sup>256</sup> auch der rein praktische Aspekt der Beleuchtung des Weges zugekommen sein.

Die Fackeln, die von den Müttern der Brautleute oder anderen hochgehalten wurden, erleuchteten also die Prozession in der Dunkelheit und machten sie für alle Passanten und Zuschauer sichtbar, sodass noch mehr Zeugen für die eingegangene Verbindung gewonnen wurden.<sup>257</sup> In Eur., Hel. 722-725 (s. o.) war ein Bote in der Funktion eines Fackelträgers ( $\Delta\alpha\delta\omicron\upsilon\chi\omicron\varsigma$ ) zu sehen. Ungleich öfter findet man die jeweiligen Mütter in dieser Rolle wieder, denn ihre aktive Teilnahme im Zug unterstrich die familiäre Zustimmung zu der geschlossenen

---

<sup>250</sup> Euripides. *Ion*, with introd., transl. and comm. by K.H. Lee, Warminster 1997, 310.

<sup>251</sup> Euripide. *Ione*, introd., trad. comm. a cura di M. Pellegrino, Bari 2004, 329.

<sup>252</sup> Cf. J. Gage, Fackel (Kerze), in: RAC VII (Stuttgart 1969), 154-218 (158f.).

<sup>253</sup> „*Fackeln sind die Embleme des Mysten, Licht ist ein zentrales Element in Mysterienfeiern, ebenso die Glückseligpreisung des Eingeweihten, wie denn im Griechischen Hochzeit und Mysterienfeier sich in der Thematik und in den Riten nahestehen.*“ Krummen (1998), 320.

<sup>254</sup> Cf. J. Gage, Fackel (Kerze), in: RAC VII (Stuttgart 1969), 154-218 (160f.).

<sup>255</sup> Cf. Oakley (1993), 26; Cf. Zimmermann (2001), 253. Als ursprünglicher Schutz gegen Gefahren, Kälte und Dunkelheit kann das Feuer als Grundlage zivilisatorischen Lebens gelten. In dieser Schutzfunktion wehrt es zudem böse Geister ab. Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 108.

<sup>256</sup> Cf. Redfield (1982), 188; Cf. Erdmann (1934), 258; Cf. Garland (1990), 216; Cf. J. Gage, Fackel (Kerze), in: RAC VII (Stuttgart 1969), 154-218 (158).

<sup>257</sup> Cf. M. Ebbot, *Imagining Illegitimacy in Classical Greek Literature*, Maryland 2003, 23.

Verbindung.<sup>258</sup> „Die eigentliche Hochzeitsfackel, ein Sinnbild der heiligen Lebensflamme die durch die Zeugung von Geschlecht zu Geschlecht sich brennend erhält, wurde von der Mutter der Braut an dem väterlichen Herde angezündet.“<sup>259</sup> Die Fackel neben dem Wagen hertragend,<sup>260</sup> begleitete die Brautmutter ihre Tochter bis zu ihrem neuen Zuhause, wo sie von ihrer neuen Schwiegermutter - ebenfalls mit einer Fackel in der Hand - in Empfang genommen wurde.<sup>261</sup> In der Tragödie gibt es ausnehmend viele Stellen, die die Mütter als Fackelträgerinnen ausweisen. Jedoch klagen diese verhältnismäßig oft darüber, diesen Dienst an ihren Kindern eben nicht ausführen zu können. Um hier nur zwei Beispiele zu bringen: Ausnehmend empört reagiert Klytaimnestra, als Agamemnon sie wegschickt und die Funktion des Fackelträgers an ihrer statt übernehmen will (Eur., Iph. A. 731-734):

Αγ· χῶρει πρὸς Ἄργος παρθένους τε τημέλει.  
 Κλυ· λιποῦσα παῖδα; τίς δ' ἀνασχίσει φλόγα;  
 Αγ· ἐγὼ παρέξω φῶς, ὁ νυμφίους πρέπει.  
 Κλυ· οὐχ ὁ νόμος οὔτος οὐδὲ φαῦλ' ἡγητέα.

Ag: Geh nach Argos und sieh nach den Mädchen dort.

Kly: Verlassen mein Kind? Und wer wird die Flamme hochhalten?

Ag: Ich werde das Licht hochhalten, das den Brautleuten gebührt.

Kl: Das ist nicht Brauch, und für nicht gering ist es zu achten.

Klytaimnestras Abschlußworte beinhalten einen zweifachen Vorwurf: Zum einen widerspricht Agamemnons Vorhaben dem νόμος, zum anderen läßt eben diese anomische Haltung auf eine Vernachlässigung der familiären Verpflichtung schließen.<sup>262</sup>

Auch Iokaste spricht verbittert darüber, dass ihr Sohn Polyneikes fern der Heimat Hochzeit hielt und sie so ihrer Aufgabe als Fackelträgerin beraubte. „*Iokaste's lamentations are on a conventional theme of the bereft mother.*“<sup>263</sup> (Eur., Phoen. 344-346):

ἐγὼ δ' οὔτε σοι πυρὸς ἀνῆψα φῶς  
 νόμιμον ἐν γάμοις  
 ]ῶς πρέπει[ ματέρι μακαρία:

<sup>258</sup> Cf. Ebbot 2003, 24.

<sup>259</sup> E. v. Lasaulx, *Grecian and Roman antiquities II*, Michigan 1844, 74; Cf. Erdmann (1934), 258.

<sup>260</sup> Cf. Siurla-Theodoridou (1989), 341.

<sup>261</sup> Cf. Oakley (1993), 26.

<sup>262</sup> Cf. Euripides. *Iphigenie in Aulis* (Stockert 1992), 412.

Ich habe dir auch nicht das Licht des Feuers angezündet,  
das üblich ist bei Hochzeiten  
wie es sich ziemt für eine glückliche Mutter.

Euripides scheut nicht davor zurück, die bestehenden Traditionen zu durchbrechen, indem er die der Mutter zugedachte Aufgabe der Tochter überträgt und eine unheilsschwangere Stimmung schafft: In den Troerinnen entzündet Cassandra selbst ihre eigene Hochzeitsfackel (und stimmt später auch ihren eigenen Hymenaios an, s. u. 5.1.4, 5.2.2). Das Bild der Cassandra, die mit zwei brennenden Fackeln in den Händen die Bühne bestürmt, muss für den Zuschauer ein visuell einprägsamer Moment gewesen sein (Eur., Tro. 307-310; 315-324):<sup>264</sup>

Ἄνεχε: πάρεχε.  
φῶς φέρ', ὠσέβω· φλέγω — ἰδού, ἰδού —  
λαμπάσι τόδ' ἱερόν.  
ὦ Ὑμέναι' ἄναξ· ...  
ἐπεὶ σύ, μᾶτερ, ἐπὶ δάκρυσι καὶ  
γόοισι τὸν θανόντα πατέρα πατρίδα τε  
φίλαν καταστένουσ' ἔχεις,  
ἐγὼ δ' ἐπὶ γάμοις ἐμοῖς  
ἀναφλέγω πυρὸς φῶς  
ἐς ἀγάν, ἐς αἴγλαν,  
διδούσ', ὦ Ὑμέναιε, σοί,  
διδούσ', ὦ Ἐκάτα, φάος,  
παρθένων ἐπὶ λέκτροις  
ἃ νόμος ἔχει.

Halt sie hoch, halt sie bereit!

Ich bringe Licht, oh! Ich verehere, ich erleucht – io, io –  
mit leuchtenden Fackeln dieses Heiligtum.

O Hymenaios, Herr! ...

Da du, Mutter, unter Tränen und

Klagen den toten Vater und das Vaterland,

das teure, bestöhnst,

---

<sup>263</sup> Euripides. Phoenician Women, ed. with transl. and comm. by E. Craik, Warminster 1988, 191.

<sup>264</sup> Cf. Euripides. Trojan Women ( Barlow 1986), 173.

entzünde ich zu meiner Hochzeit  
das Licht des Feuers  
zum Glühen und Leuchten,  
gebe es dir, o Hymenaios,  
gebe es dir, o Hekate, das Licht.  
für das jungfräuliche Bett,  
wie es das Gesetz hält.

Es ist zunächst als Ungeheuerlichkeit aufzufassen, dass sich die Prophetin hier als Braut selbst die Fackeln entzündet und zudem Hochzeit hält, während die Mutter voll Trauer ist.<sup>265</sup> In einer verzweifelten Hysterie macht sie sich über ihre Situation lustig, indem sie eine Ironie an die andere reiht.<sup>266</sup>

Schon die vielfache Erwähnung der Fackeln nimmt den/die Leser/in wunder: *„Auf diese Fackeln wird immer und immer wieder hingewiesen ... danach steigern sich mit dem Auftritt Kassandras diese Bezugnahmen geradzur Besessenheit, so dass man am Ende der Strophe den Eindruck erhält, dass `alles brennt` ... . Diese Hochzeit setzt alles in Flammen.“*<sup>267</sup>

Mit den Worten der Cassandra stellt sich dann eine weitere Assoziation ein: Fackeln wurden auch bei Bacchanalen verwendet, später im Lied folgen die bacchischen Rufe „Euhan, Euhoi“<sup>268</sup>. So scheinen sich die Funktionen der Fackeln durch die Anspielung auf beide Ereignisse (Hochzeit und Bacchanal) hier zu vermischen.<sup>269</sup>

Mit der Erwähnung der Hekate tritt schließlich ein entscheidendes Element hinzu: Diese Göttin wird mit Feuer und Fackeln assoziiert, auch mit schwarzer Magie und Tod,<sup>270</sup> stand sie doch mit zwei Fackeln am Eingang der Unterwelt: *„An Kassandras Hochzeitsbett steht Hekate, steht ... der Tod.“*<sup>271</sup>

---

<sup>265</sup> Cf. Krummen (1998), 318.

<sup>266</sup> Cf. Euripides. Trojan Women ( Barlow 1986), 173.

<sup>267</sup> Cf. Krummen (1998), 317f.; 319.

<sup>268</sup> Cf. Krummen (1998), 320.

<sup>269</sup> Cf. Euripides. Trojan Women ( Barlow 1986), 174.

<sup>270</sup> Cf. Euripides. Trojan Women ( Barlow 1986), 174f.

<sup>271</sup> Cf. Krummen (1998), 319. Die Fackeln verweisen auch zurück auf Hekabes Traum vor der Geburt des Paris und damit auf den Brand Troias.

### 3.3.2.3 Zugbegleiter

Die Begleiter der Prozession mit ihren Gesängen, Tänzern und Fackeln beschützten das Paar in dieser höchst kritischen Phase des Übergangsprozesses zwischen den beiden Häusern.<sup>272</sup> Sie liefen neben oder hinter dem Hochzeitswagen einher, priesen und neckten das Brautpaar, und ließen es hochleben in ihren Rufen und den begleitenden Gesängen. (s. u. 5.1). Die Begleiter/innen waren allerdings in Alters- und Geschlechtergruppen geordnet, die für dergestaltete rituelle Aufführungen üblich waren:<sup>273</sup> Voraus ging neben den Maultieren der Prozessionsführer (προηγητής)<sup>274</sup>, auf dem Wagen befanden sich das Brautpaar (die Braut traditionsgemäß zur Linken des Mannes)<sup>275</sup> und eventuell der Brautbeschützer (παράνυμφος, νυμφαγωγός, νυμφευτής, πάροχος)<sup>276</sup>, der dann zur Rechten der Braut Platz nahm, sodass die Braut von beiden flankiert wurde.<sup>277</sup> Oft ging er auch neben dem Wagen einher.<sup>278</sup> Es folgte eine Eskorte von jungen Burschen (παῖδες προπέμποντες) und den anderen Weggenossen/innen,<sup>279</sup> unter ihnen die fackeltragende Brautmutter zusammen mit der weiblichen Dienerschaft.<sup>280</sup> Alle diejenigen, die den Hochzeitszug begleiteten, waren auch rituelle Teilnehmer an der Zeremonie.<sup>281</sup> Man wird einsehen, dass diese Ordnung von den Hochzeitsgästen in ihrer wilden Ausgelassenheit nicht mehr ganz so scharf eingehalten wurde. So beschreibt Admet in Erinnerung an seine Heirat die Hochzeitsgesellschaft als lauttönenden Schwarm (Eur., Alk. 917f.):

φιλίας ἀλόχου χέρα βαστάζων,  
πολύαχητος δ' εἶπετο κῶμος

hielt die Hand meiner lieben Ehefrau,  
und es folgte ein laut tönender Schwarm.

---

<sup>272</sup> Cf. Oakley (1993), 26.

<sup>273</sup> Cf. ibd.

<sup>274</sup> Zimmermann (2001), 252.

<sup>275</sup> Cf. Reinsberg (1989), 60. Auch heute zieht die Braut zur Linken des Mannes in die Kirche ein.

<sup>276</sup> Im Falle einer zweiten Heirat war es dieser νυμφαγωγός, der die Braut zum Haus des Bräutigams brachte. Cf. Erdmann (1934), 257; cf. Licht (1962), 55; Garland (1990), 221. Auch ist die Sitte bekannt, dass der Bräutigam nicht an der Prozession teilnahm und die Braut im Thalamos erwartete. Cf. Oakley (1993), 27.

<sup>277</sup> Cf. Licht (1962), 55.

<sup>278</sup> Cf. Garland (1990), 216.

<sup>279</sup> Oakley (1993), 27.

<sup>280</sup> Cf. Erdmann (1934), 258.

<sup>281</sup> Cf. Oakley (1993), 26.



Während des Hochzeitszuges war es ebenfalls Brauch, das junge Paar mit Blumen zu bewerfen (φυλλοβολία), eine Handlung, die sicherlich in die Kategorie von Fruchtbarkeitsritualen einzureihen ist (s. u. 3.4.1.1).<sup>282</sup>

### 3.4 Ankunft

Die Aufnahme in den neuen Hausstand war selbstverständlich auch von Ritualen begleitet: Türe und Tore der beteiligten Häuser trugen dabei eine wichtige Symbolik.<sup>283</sup> Indem sie nämlich jeweils Ausgangs- und Endpunkt der Prozession markierten, wurde an ihnen auch die neu geschlossene Verbindung der betreffenden οἶκοι sichtbar. Die realen Pforten sind dann auch Durchgangspunkte anderer Art „*since the bride must go through them to accomplish the transition from maiden to wife.*“<sup>284</sup> Der gesamte zeremonielle Apparat diente also neben der praktischen Übersiedelung der Braut ins Haus des Bräutigams auch ihrer Verwandlung vom Mädchen zur Ehefrau.<sup>285</sup> Vor der Haustür noch verabschiedete die Braut sich wie oben erwähnt, von ihrer Mutter und wurde von ihrer neuen Schwiegermutter (wiederum eine Hochzeitsfackel in der Hand) empfangen und erst dann hineingeleitet.

#### 3.4.1 Herd

Nach dem Eintreten war die nächste Station im Zeremoniell der häusliche Herd: Er war Symbol und Zeichen für die Unveränderlichkeit und Beständigkeit eines Hauses<sup>286</sup> und dabei Zentrum und *locus* für Rituale, mittels derer die Braut (und auch Sklaven) in den neuen Haushalt inkorporiert wurde(n).<sup>287</sup> In der Heiligkeit des Herdes liegt „*the reality of the patriline, and in the patriline the principle for the ancients of that solidarity and tradition, that loyalty to one’s own, now and forever...*“<sup>288</sup> Die Worte der Andromache unterstreichen seinen Stellenwert als Endpunkt der Hochzeitsprozession (Eur., Andr. 1-4):

---

<sup>282</sup> Cf. Oakley (1993), 27.

<sup>283</sup> So wurde beispielsweise am Türrahmen des Brautgemachs als glücksverheißendes Zeichen der Tüchtigkeit der Frau eine Mörserkeule angebracht. Cf. Zimmermann (2001), 253. Noch heute trägt der Bräutigam seine Braut über die Türschwelle und unterstreicht so die Bedeutsamkeit dieses Ortes.

<sup>284</sup> Oakley (1993), 31.

<sup>285</sup> Cf. Carson (1990), 162.

<sup>286</sup> Cf. Rehm (1994), 158.

<sup>287</sup> Cf. Oakley, (1993), 34.

<sup>288</sup> Redfield (1982), 183.

Ἀσιάτιδος γῆς σχῆμα, Θηβαία πόλις,<sup>289</sup>  
ὄθεν ποθ' ἔδνων σὺν πολυχρύσῳ χλιδῆ  
Πριάμου τύραννον ἐστίαν<sup>290</sup> ἀφικόμην  
δάμαρ<sup>291</sup> δοθεῖσα παιδοποιὸς Ἔκτορι,

Gestalt des Landes Asien, Stadt Theben,  
von wo ich einst mit dem goldreichen Luxus als Mitgift  
zum Herd des Herrschers Priamos gekommen  
übergeben als Frau und Gebärerin dem Hektor.

Anstatt wie üblich in einem Prolog nach der Identifikation der eigenen Person auf die aktuellen Ereignisse des Stücks einzugehen, sind Andromaches Gedanken auf die Vergangenheit gerichtet: Damals kam sie als fremde Frau an den Hof des Priamos und wurde dort in allen Ehren empfangen und in den Hausstand aufgenommen.<sup>292</sup>

"...*Marriage was an institution whereby women were separated from one hearth in order to be attached to another.*"<sup>293</sup> Die junge Frau umschritt im Rahmen eines Aufnahmeritus den häuslichen Herd (ἀμφιδρόμια)<sup>294</sup> und wurde dabei den neuen Hausgöttern anheimgestellt.<sup>295</sup> Rituale am Herd könnten allerdings auch im Sinne der Besitzergreifung durch den neuen Hausherrn verstanden werden:<sup>296</sup> „*A ritual of incorporation welcomed the arrival both of a new slave and a new bride into the home, and the language may hint at the ritual overlap*“<sup>297</sup> Rehm bezieht sich mit seiner Aussage speziell auf den folgenden Textausschnitt: Klytaimnestra heißt die zögernde Cassandra in den Palast zu kommen und mit den anderen Sklaven den Aufnahmeritualen am Altar und am Herd

---

<sup>289</sup> Mit der Erwähnung ihrer Heimatstadt Theben ruft Andromache dem Zuschauer deren Zerstörung in Erinnerung, sowie in weiterer Folge den Verlust all ihrer Lieben. Cf. Euripides. *Andromache*, ed. with introd. & comm. by P.T. Stevens, Oxford 1971, 86.

<sup>290</sup> Der Richtungsakkustativ ohne Präposition ist in der Tragödie gebräuchlich. Cf. Euripides. *Andromache* (Stevens 1971), 87.

<sup>291</sup> Gleichbedeutend mit γυνή wendet Euripides δάμαρ oft an, um den verheirateten Status einer Frau anzuzeigen. Gleichzeitig kontrastiert er dadurch die aktuelle Situation der Andromache als Sklavin am Hofe des Neoptolemos. Cf. Euripides. *Andromache* (Stevens 1971), 88.

<sup>292</sup> Cf. Euripides. *Andromache* (Stevens 1971), 84.

<sup>293</sup> Redfield (1982), 183.

<sup>294</sup> Cf. Zimmermann (2001), 253; cf. Reinsberg (1989), 62. Auch Neugeborene wurden vom Vater um den Herd getragen. Cf. Burkert (1977), 384.

<sup>295</sup> Garland (1990), 231.

<sup>296</sup> Cf. Erdmann (1934), 258.

<sup>297</sup> Rehm (1994), 44.

beizuwohnen. Hier gilt schon der erweiterte Begriff des Herdes: „*man spricht von`Haus´ und `Herd´ und nennt damit bewusst zugleich die häusliche Opferstelle.*“<sup>298</sup> (Aischyl., Ag. 1036-38; 1056f.):

εἶσω κομίζου καὶ σύ<sup>299</sup>, Κασάνδραν λέγω,  
ἐπεὶ σ' ἔθηκε Ζεὺς ἀμηνίτως δόμοις  
κοινωνὸν εἶναι χερνίβων, πολλῶν μέτα  
δούλων σταθεῖσαν κτησίου<sup>300</sup> βωμοῦ πέλας. ...  
... τὰ μὲν γὰρ ἐστίας μεσομφάλου  
ἔστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος,

Hinein geh auch du, Cassandra sag ich,  
da dich Zeus nicht böswillig in diesen Palast versetzt hat,  
um am Waschbecken Anteil zu haben, und unter vielen  
Sklaven nahe am wohlhabenden Altar zu stehen.  
Denn schon haben sich beim Herd in der Mitte des Hauses  
die Schafe für die Schlachtung aufgestellt.

Die Königin lässt keine Gelegenheit aus, die Priamostochter zu erniedrigen,<sup>301</sup> verpackt ihre Beleidigungen aber in einen ausgesprochen höflichen Ton: Mit den besten Absichten (ἀμηνίτως) habe Zeus sie in ein so gutes Haus gebracht. Nun habe sie das besondere Privileg, mit den anderen Sklaven an den Familienriten teilzunehmen, sei aber trotz allem eine unter vielen (πολλῶν μέτα).<sup>302</sup> Es war üblich, dass Sklaven als Mitglieder des οἶκος an den häuslichen Kulturen teilnahmen. Klytaimnestra stellt dies als eine besondere Gunst ihrerseits dar.<sup>303</sup>

Auf den ersten Blick könnte man die hier angesprochenen Rituale als die routinemäßige Verehrung des Zeus Ktesios auffassen sowie als Willkommensopfer für den zurückgekehrten König.<sup>304</sup> Aber „*The various marriage and funeral motifs come into sharpest focus in the Cassandra*

---

<sup>298</sup> W. Burkert (1977), 383.

<sup>299</sup> Eine recht unfreundliche Wendung. Cf. Aeschylus. Agamemnon, ed. with comm. by E. Fraenkel, vol. II, Oxford 1950, 466.

<sup>300</sup> Man kann nicht umhin, dieses Adjektiv mit Ζεὺς κτήσιος in Verbindung zu bringen, zumal der Göttervater ja zwei Verse zuvor ausdrücklich erwähnt wird. Cf. Fraenkel (1950), 470. „*Jeder Hausvater unterstellt seinen `Hof´ und `Besitz´ dem Zeus Herkeios und Zeus Ktésios.*“ Burkert (1977), 206.

<sup>301</sup> Im vollen Wissen darüber, dass Cassandra nicht lange genug leben wird, um unter ihrem Sklavendasein zu leiden. Cf. Aeschylus. Agamemnon, ed. by J. D. Denniston & D. Page, Oxford 1957, 159.

<sup>302</sup> Cf. Denniston & Page (1957), 159.

<sup>303</sup> Cf. Fraenkel (1950), 469.

<sup>304</sup> Cf. Denniston & Page (1957), 161.

scene.<sup>305</sup> Zu den Hochzeitsmotiven zählen u.a. die Bezeichnungen der Cassandra in V. 950 als ξένη, ein Wort, das auch eine griechische Braut definierte, die als Fremde ins Haus des Bräutigams zog, sowie in V. 954f. als ἐξάιρετον ἄνθος („erlesene Blüte“), „a familiar trope for a Greek bride“.<sup>306</sup> Somit wird für den antiken Zuhörer die Erwähnung des Herdes in Zusammenhang mit Cassandra, der neuen Braut, zumindest zweideutig gewesen sein.

#### 3.4.1.1 καταχύσματα

Beim Herd wurden Braut und Bräutigam mit Naschwerk (Datteln, Feigen, Nüssen) überschüttet.<sup>307</sup> Diese καταχύσματα erfolgten generell bei der Einweihung eines „Neulings“ in die religiöse Gemeinschaft der Familie.<sup>308</sup>

Bei der Hochzeit mag die Betonung auf der fruchtbarmachenden Wirkung dieses Brauches gelegen haben:<sup>309</sup> Die Vielsamigkeit der angesprochenen Lebensmittel weist darauf hin,

denn die Fertilität von Pflanzen und Menschen wurden dabei parallelisiert.<sup>310</sup> Dass aber auch Sklaven überschüttet wurden, mag auf die ursprüngliche Bedeutung des Brauches zurückzuführen sein: Er diene zum Schutz gegen böse Zauber und die dabei verwendeten Naschereien als Ablenkung und Futter für böse Geister.<sup>311</sup> Zudem kann er sicherlich auch als Sühneopfer an die Hausgötter interpretiert werden sowie als Willkommensgeste von Seiten der Hausgenossen.<sup>312</sup>

#### 3.4.2 θάλαμος

Das Schlafzimmer<sup>313</sup> war für das bevorstehende Ereignis besonders zurechtgemacht worden:<sup>314</sup> Neben dem Hochzeitsbett stand darin noch ein zweites Bett (παράβυστος), dessen praktischer Zweck wohl darin gelegen haben mag, daß die beiden einander noch fremden Ehepartner nach dem Vollzug der Ehe nicht in einem Bett die Nacht verbringen mussten.<sup>315</sup> Jedoch kann dieses

---

<sup>305</sup> Rehm (1994), 44.

<sup>306</sup> Ibid. Die blühende Pflanze entspricht hochzeitlicher Metaphorik. Cf. Seaford (1987), 111.

<sup>307</sup> Cf. Oakley (1993), 34; cf. E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901, 1. Der heutige Brauch des Reiswerfens weist Parallelen zu dieser Sitte auf. Cf. Rehm (1994), 157.

<sup>308</sup> Cf. Samter (1901), 8. So auch bei Neugeborenen und neuerworbenen Sklaven! Cf. Samter (1901), 2; Oakley (1993), 34; Rehm (1994), 157.

<sup>309</sup> Oakley (1993), 34.

<sup>310</sup> Cf. Samter (1901), 2; Rehm (1994), 17.

<sup>311</sup> Cf. Samter (1901), 6.

<sup>312</sup> Erdmann (1934), 258.

<sup>313</sup> Der θάλαμος kann bei Homer noch jeden beliebigen „privaten“ Raum im Gegensatz zum „öffentlichen“ Megaron bezeichnen. Erst später findet man diesen Raum verselbstständigt im oberen Geschoss des Hauses wieder. Cf. Maas (1928), 20.

<sup>314</sup> Cf. Magnien (1936), 119; Oakley (1993), 35.

<sup>315</sup> Cf. Erdmann (1934), 258; Oakley (1993), 35.

zweite Lager auch eine religiöse Bedeutung getragen haben – nämlich entsprechend dem römischen *Lectus genialis* „*peut-être invoque-t-on, chez les Grecs, les daimons des maris.*“<sup>316</sup>

In der folgenden Szene verabschiedet sich Alkestis vor ihrem Opfertod für den Ehemann allerdings von ihrem tatsächlichen Ehebett, das als Ort des Zusammenseins für die Eheleute nicht nur in der Hochzeitsnacht große symbolische Bedeutung trug. Es ist dies als Stellvertreter ihrer Ehe schuld an ihrem Tod, der für Alkestis unvermeidlich scheint, und deshalb auch der Gegenstand, an den sie ihre letzte Worte richtet (Eur., Alk. 177f.):<sup>317</sup>

Ὡ λέκτρον, ἔνθα παρθένει' ἔλυσ' ἐγὼ  
κορεύματ' ἐκ τοῦδ' ἀνδρός, οὗ θνήσκω πέρι<sup>318</sup>

O Bett, wo ich die mädchenhafte Jungfrauenschaft  
mittels dieses Mannes auslöste, für den ich sterbe

Dieses Szene nahm sich Sophokles zum Vorbild: Die schuldgebeugte Deianeira, deren Eifersucht den Gatten den Tod kostete, richtet ihre letzten Worte ebenfalls an ihr Ehebett und macht es gleich darauf zum Tatort ihres Selbstmordes (Soph., Trach. 920-922):<sup>319</sup>

ἔλεξεν ὦ λέχη τε καὶ νυμφεῖ<sup>320</sup> ἐμά,  
τὸ λοιπὸν ἤδη χαίρεθ', ὡς ἔμ' οὔποτε  
δέξεσθ' ἔτ' ἐν κοίτησι ταῖσδ' εὐνάτριαν.

Sie sprach: o nun mein Bett und Brautgemach,  
lebt wohl denn für immer, denn niemals werdet ihr mich  
wieder in diesen empfangen als Ehegattin.

*“Osserva come in questi tre versi ben Quattro volte risuona con appassionato accento la parola ‘letto’ (λέχη, νυμφεῖα, κοίταισι, εὐνάτριαν), quasi a riassumere tuta l’affettuosa intimità della vita coniugale di D.”*<sup>321</sup>

In der Literatur kann seit Homer also das Hochzeitsbett (εὐνή, λέχος) auch gleichzeitig die eheliche Vereinigung bedeuten, wie ja auch die Ehefrau als ἄλοχος dasselbe Lager – auch in

---

<sup>316</sup> Magnien (1936), 116.

<sup>317</sup> Cf. Euripides. Alkestis, erkl. v. L. Weber, Leipzig-Berlin 1930, 109.

<sup>318</sup> In früherer Dichtung war *περί* für *ὑπέρ* gebräuchlich. Cf. Weber (1930), 108f.

<sup>319</sup> Euripides. Alkestis (Weber 1930), 108.

<sup>320</sup> *Νυμφεῖ(α)* als Synonym für *θάλαμος*. Cf. Sofocle. Le Trachinie, con introd. e comm. a cura di G. Schiassi, Florenz 1953, 137.

<sup>321</sup> Schiassi (1953), 137.

sexueller Hinsicht - teilte.<sup>322</sup> Euripides kann deshalb Aphrodite Göttin des Bettes nennen (Eur., Andr. 179f.):<sup>323</sup>

ἀλλ' εἰς μίαν βλέποντες εὐναίαν Κύπριν  
στέργουσιν, ὅστις μὴ κακῶς οἰκεῖν θέλει.

Wer nicht schlecht wohnen will, ist es zufrieden,  
auf eine Kypris in seinem Lager zu blicken.

Über dem Bett hing ein Baldachin namens παστός, der safranfarben gewesen sein soll (zur Bedeutung dieser Farbe s. o. 3.1.5.2).<sup>324</sup> Auch ein kleiner Altar war vorhanden, auf dem vor dem Coitus den Göttern der Ehe geopfert wurde.<sup>325</sup>

Wie die Brautleute im geschmückten Schlafgemach zusammentrafen, wird unterschiedlich beschrieben: Entweder sie gingen zusammen hinein, wobei der Mann seine Frau an der Hand hineinführte, so wie Paris Helena in der Beschreibung der Andromache (Eur., Andr. 103f.):

Ἰλίῳ αἰπεινᾷ Πάρις οὐ γάμον ἀλλὰ τιν' ἄταν  
ἀγάγετ' εὐναίαν εἰς θαλάμους Ἑλέναν.

Nicht als Braut im steilen Ilion, sondern als Unheilsgeschöpf<sup>326</sup>  
Führte sich Paris die Helena fürs Bett ins Brautgemach

Oder aber es geschah auf folgende Weise, dass sich die Brautleute irgendwann nach den Riten am Herd trennten, die Braut von ihren Eltern ins Schlafgemach geführt wurde und dort von ihren Adjutantinnen für die Nacht zurechtgemacht wurde. Sodann wartete sie auf ihren Bräutigam, der sich mit seinen Freunden inzwischen die Zeit vertrieben hatte und nun in deren Begleitung zum Brautgemach kam.<sup>327</sup>

---

<sup>322</sup> Cf. Magnien (1936), 116.

<sup>323</sup> Cf. Magnien (1936), 121.

<sup>324</sup> Cf. Magnien (1936), 116. Jedoch ist dieser Baldachin erst seit hellenistischer Zeit belegt, wo er als Zeichen für Luxus galt. Cf. Oakley (1993), 35.

<sup>325</sup> Cf. Magnien (1936), 116.

<sup>326</sup> γάμον und ἄταν sind als Apposition zu verstehen, können aber auch – als Apposition zu ἀγάγετ' Ἑλέναν - zu folgender Übersetzung führen: „Nicht in hochzeitlichem Sinne, sondern unheilvoll führte sich ...“ Diese Unheilshochzeit zwischen Helena und Paris haben Autoren mehrfach erwähnt, z. B. in Eur., Or. 1195; Aischyl., Ag. 406. Cf. Euripides. Andromache, ed. with introd. & comm. by P.T. Stevens, Oxford 1971, 108.

<sup>327</sup> Cf. Magnien (1936), 119f. Euripides widerspricht sich bezüglich des Einzugs in die Schlafkammer, denn anders als in Eur., Andr. 103f. schreibt er in dem Satyrspiel Cycl. 495-502 in zugegebenermaßen nicht-zwingend hochzeitlichem Kontext:  
μάκαρ ὅστις εὐιάζει

Bevor jedoch das Brautpaar im Schlafgemach zusammentraf, wurde der Braut an der Türe des Thamos von der νυμφεύτρια ein Stück vom Hochzeitskuchen und eine Quitte überreicht.<sup>328</sup> Mit dem Verzehr dieser ersten Nahrung im neuen Heim zeigte die Braut neuerlich ihre Akzeptanz der Verbindung mit ihrem Bräutigam und seinem οἶκος.<sup>329</sup> Auch liegt in der vielsamigen Frucht sicher ein Zeichen für Fruchtbarkeit sowie vielleicht sogar „a practical means of sexual arousal.“<sup>330</sup>

Was passierte nun im Schlafgemach? „Comme le mariage est un mystère, les auteurs ne dévoilent jamais, du moins de façon directe, les cérémonies essentielles qui le constituent.“<sup>331</sup> Anders als in homerischer Zeit stellen die Vorgänge im Brautgemach in der klassischen Literatur und Kunst ein Tabu dar, sodass darüber nur wenig aus den Tragödienstellen erfahrbar wird.<sup>332</sup>

Es liegt aber sehr nahe, dass sich auch noch im Schlafgemach die rituellen Handlungen fortsetzten: Darunter zählen etwa das Hochhalten und Weitergeben der Hochzeitsfackel im Schlafzimmer durch die Braut- wie Bräutigamseltern, die (neuerliche? s. o. 3.2.3.2) Entschleierung der Braut, der Kränzetausch der Brautleute<sup>333</sup> sowie Libationen und andere Opfern an die Götter.<sup>334</sup> Schließlich tranken die beiden noch ein Gemisch aus Honig und Wein: „Le melange des vins symbolise l’union complète des époux.“<sup>335</sup>

---

βοτρυῶν φίλαισι πηγαῖς  
ἐπὶ κῶμον ἐκπετασθεῖς  
φίλον ἄνδρ' ὑπαγκαλίζων  
ἐπὶ δεμνίοισι τ' ἄνθος  
χλιδανᾶς ἔχων ἑταίρας,  
μυρόχριστον λιπαρὸς βό-  
στρυχον, ἀὐδᾶ δέ: Θύραν τίς οἴξει μοι;  
Selig, wer bakchisch jubelt  
durch die lieben Quellen der Weintrauben  
gänzlich ausgelassen im Zug  
den lieben Mann (neben ihm) umarmend  
auf dem Bett aber hält die Blume  
zärtliche Liebhaberinnen bereit,  
das Haar glänzend vom Salböl  
und er ruft: „Wer öffnet mir die Tür?“

<sup>328</sup> Cf. Erdmann (1934), 259; cf. Zimmermann (2001), 253.

<sup>329</sup> Cf. Oakley (1993), 35.

<sup>330</sup> Rehm (1994), 17.

<sup>331</sup> Magnien (1936), 117.

<sup>332</sup> Cf. Reinsberg (1989), 62. Auch auf Vasendarstellungen dieser Zeit wurden derlei Szenen ausgespart. Cf. Oakley (1993), 37.

<sup>333</sup> Dieser Brauch hat sich im Hochzeitsritus der griechisch-orthodoxen Kirche fortgesetzt.

<sup>334</sup> Cf. Magnien (1936), 126-129; 133.

<sup>335</sup> Magnien (1936), 134. Es gibt zudem Berichte, wonach sich das Brautpaar zum Zeichen seiner ἀντουργία im Thamos eine Speise zubereitete (vom Mahlen mit der mitgebrachten Mörserkeule bis zum fertigen Gericht) und diese nach einem Erstlingsopfer an die Götter gemeinsam aßen. Cf. Magnien (1936), 132f.

Nach diesen Riten wurden die Brautleute von den Freunden und Verwandten, den Zeugen der rite Verbundenen, im Schlafzimmer eingeschlossen.<sup>336</sup> Vor der Türe bezog der Türwächter (θυρωρός) Stellung, der dafür sorgte, dass das Paar ungestört blieb,<sup>337</sup> oder auch eine Flucht der Braut verhindern sollte.

Die anderen Hochzeitsgäste trieben vor der Tür weiterhin ihre Späße, sangen Spott- sowie Hochzeitslieder (s. u. 5.1.3) und lärmten tüchtig, um die Dämonen zu vertreiben, die nach dem Volksglauben beim ersten Geschlechtsverkehr angelockt wurden.<sup>338</sup>

### 3.4.2.1 Hochzeitsnacht

Wenn die Tragiker den Liebesakt beschreiben, finden wir – naturgemäß - oft Bilder von Umarmungen und Verschlingungen der Körper. In der folgenden Stelle erzählt Agamemnon seinem Bruder von den erfundenen Hochzeitsplänen, die er für Achill und Iphigenie geschmiedet hat. Recht eindeutig wird er in seinen Beschreibungen, wenn er von den Handlungen im Thalamos, dem Ziel einer jeden Hochzeit, spricht (Eur., Iph. A. 129-132):

οὐκ οἶδε γάμους, οὐδ' ὅ τι πράσσομεν,  
οὐδ' ὅτι κείνῳ παῖδ' ἐπεφήμισα  
νυμφείους εἰς ἀγκώνων<sup>339</sup>  
εὐνάς ἐκδώσειν λέκτροις.<sup>340</sup>

Nichts weiß er (Achilleus, Anm. d. Aut.) von der Hochzeit und auch nicht, was ich vorhabe,  
auch nicht dass ich ihm zugesprochen habe, das Kind  
für die Umarmungen auf  
dem bräutlichen Lager herauszugeben.

ἐκδώσειν weist hier als *terminus technicus* recht eindeutig auf die ἔκδοσις hin.<sup>341</sup> Auffällig ist dann auch das Verb ἐπιφημίζειν, das den ersten legalen Schritt der Heirat, die ἐγγύη umschreiben könnte.<sup>342</sup>

---

<sup>335</sup> Cf. Magnien (1936), 126-129; 133.

<sup>336</sup> Cf. Maas (1928), 20; Erdmann (1934), 259.

<sup>337</sup> Cf. Oakley (1993), 37; Rehm (1994), 17; Redfield (1982), 191; Erdmann (1934), 259.

<sup>338</sup> Cf. Zimmermann (2001), 253f.

<sup>339</sup> ἀγκών (Ellbogen) nicht selten als *pars pro toto* für den „Arm“ und in weiterer Folge für die „Umarmung“. Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 217.

<sup>340</sup> Die zweite Erwähnung des Ehebetts scheint hier an der melodramatischen Steigerung zu liegen. Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 217.



Sophokles steigert die Umarmung auf dem Ehebett bis zur Verschlingung von Antigone und Haimon auf dem Totenlager (Soph. Ant. 1237-1241):

ἀγκῶν' ἔτ' ἔμφρων παρθένω προσπτύσσεται  
καὶ φυσιῶν ὀξειῖαν ἐκβάλλει ῥοήν  
λευκῇ παρειᾷ φοινίου σταλάγματος.  
κεῖται δὲ νεκρὸς περὶ νεκρῶ, τὰ νυμφικὰ  
τέλη λαχῶν δειλαῖος εἰν Ἄιδου δόμοις,

Noch bei Sinnen umfasst und umschlingt fest er (Haimon, Anm. d. Aut.) die Tote,  
und schwer atmend vergießt er den spitzen Strahl  
des Todestropfens auf die weiße Wange  
Und als Toter umschmiegt er die Tote, der Elende,  
hat er doch die hochzeitliche Vollendung im Hause des Hades gefunden.

Die Koppelung der gegensätzlichen Bilder von der Zerstörung der Körper und der ersten physischen Vereinigung eines verheirateten Paares ist den Tragikern nicht fremd.<sup>343</sup>

Die sexuellen Assoziationen treten ab ἀγκῶν' ... παρθένω (V. 1237) stark hervor und werden durch ἐκβάλλει ῥοήν (V. 1238) gesteigert, bis es schließlich (in den τέλη V. 1241) zum Vollzug der Ehe zu kommen scheint.<sup>344</sup> Will man, wie Müller, πνοήν statt ῥοήν lesen,<sup>345</sup> geht in den Augen der Autorin etwas von dieser starken sexuellen Konnotation verloren.

Die τέλη als Anspielung auf eleusinische Riten zu verstehen,<sup>346</sup> scheint hier einen Schritt zu weit gedacht, sind ja in den Hochzeitsriten so manche Elemente aus den Mysterien zu finden, die die Hochzeit als Initiation und Vollendung auszeichnen. Deshalb müssen die Anspielungen auf die Mysterien nicht losgelöst vom Hochzeitsritual interpretiert werden.

---

<sup>341</sup> Cf. ibd.

<sup>342</sup> Obwohl Stockert darlegt, dass ἐπιφημιζειν erst nach Euripides die Bedeutung „jemandem etwas versprechen“ erlangte und vorher „(jemandem gegenüber) äußern“ meinte, kommt auch er um den erstgenannten Nebensinn schwerlich herum. Cf. Stockert (1992), 216f.

<sup>343</sup> Angefangen bei dem Mythos und dem Bild der in die Unterwelt entführten Persephone. Cf. Seaford (1987), 120.

<sup>344</sup> Cf. Sophocles. Antigone, ed. by M. Griffith, Cambridge 1999, 339.

<sup>345</sup> Cf. Sophokles. Antigone, erläut. und mit Einleit. versehen v. G. Müller, Heidelberg 1967, 261.

<sup>346</sup> Cf. Griffith (1999), 339; Müller (1967), 261.

Sophokles imitiert oben wiederum eine Stelle aus dem Agamemnon des Aischylos,<sup>347</sup> wo - in den schadenfrohen Worten der Klytaimnestra - der Mord an dem Haupthelden mit demselben blutigen Bild umschrieben wird (Aischyl., Ag. 1389-92):

κάκφυσιῶν ὄξειαν αἵματος σφυγὴν  
βάλλει μ' ἐρεμνῆ ψακάδι φοινίας δρόσου,  
χαίρουσαν οὐδὲν ἦσσον ἢ διοσδότῳ  
γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν.

Herausblasend den spitzen Blutschwall  
trifft er mit dem dunklen Tropfen des blutroten Taus mich,  
die darüber nicht weniger Freude empfindet als über die zeusgegebene Erquickung  
des Samens der Knospe bei der Entstehung.

Der Blutschwall (αἵματος σφυγὴν V. 1389) wird hier mit der feuchten Erfrischung des Regens (ἦ... γάνει ... ἐν λοχεύμασιν V. 1391f.) gleichgesetzt und transportiert in weiterem Zusammenhang mit dem Samen (σπορητὸς V. 1392) den Gedanken der sexuellen Vereinigung, hier von Himmel und Erde. „*And the role of sexual union in the cosmos and in nature, for example in the union of heaven and earth, was a τόπος at least of the later wedding ceremony.*“<sup>348</sup>

Aphrodite spricht nach der Ermordung der Aigyptossöhne folgende siegreichen Worte – hatte sie es doch erwirkt, dass die Danaiden sich der kosmischen Ordnung beugten und schlussendlich doch heirateten (Aischyl., Danaides fragm. 55 (125)):<sup>349</sup>

ἐρᾶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,  
ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν·  
ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσῶν  
ἔκυσε γαῖαν· ἢ δὲ τίκτεται βροτοῖς  
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον·  
δενδρῶτις ὥρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάμου  
τέλειός ἐστι· τῶνδ' ἐγὼ παραίτιος.

Will der heilige Himmel die Erde betören,  
und ergreift das Verlangen die Erde, sich zu vermählen,

---

<sup>347</sup> Cf. Sophocles. Antigone (Griffith 1999), 339; Seaford (1987), 121; Sophocles. Antigone, ed. with transl. and notes by A. Brown, Warminster 1987, 222.

<sup>348</sup> Seaford (1987), 117.

Küsst der Regen, der vom einwiegenden Himmel fällt  
die Erde und sie gebiert den Menschen  
Nahrung des Viehs und das Getreide zum Leben.  
Und die Zeit, mit Bäumen bewachsen, vollendet sich  
aus der benetzenden Vereinigung.  
Davon bin ich die Ursache.

Auch kann es sich hier um eine Verteidigungsrede für Hypermestra handeln, die als einzige den ihr zugewählten Bräutigam Lynkeus verschonte. Zwar war sie in ihrem Verhalten dem Vater gegenüber ungehorsam, handelte aber im Sinne der siegreichen Liebesgöttin.<sup>350</sup>

### 3.4.2.2 Sexualität in der Ehe

Das Ideal der Sexualität einer verheirateten sitzlichen Frau zur Zeit der Tragiker war allerdings - entgegen den eben dargebrachten leidenschaftlichen Bildern - von Bescheidenheit und Mäßigung geprägt und auch die diesbezügliche Zurückhaltung in der Ehe wurde als richtig angesehen (nachdem freilich der Pflicht, eheliche Kinder zu gebären, nachgekommen worden war).<sup>351</sup> In ihrer Würde und Tugend war es für die verheiratete Frau nicht vorgesehen, der Attraktivität einer Hetäre gleichzukommen. „*At the same time, this virtue should be tempered with charis and philiphrosynē – that is, with sexual responsiveness.*“<sup>352</sup> (Eur., Iph. A. 544-556):

μάκαρες<sup>353</sup> οἱ μετρίας θεοῦ  
μετά τε σωφροσύνας μετέ-  
σχον λέκτρων Ἀφροδίτας,  
γαλανεία χρησάμενοι  
μανιάδων οἴστρον, ὅθι δὴ  
δίδυμ' Ἔρως ὁ χρυσοκόμας  
τόξ' ἐντείνεται χαρίτων,  
τὸ μὲν ἐπ' εὐαίῳνι πόντῳ,  
τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βιοτᾶς.

---

<sup>349</sup> Der verlorene Aischylos, ed. v. H.J. Mette, Berlin 1963, 53f.

<sup>350</sup> Aeschylos, with transl. by H.W. Smyth, vol. II, London 1926, 397.

<sup>351</sup> Erst ab dem 4.Jhdt. und v.a. in den Epigrammen des Hellenismus wird das Eheleben in eine neue Dimension der innigen Zuneigung und Leidenschaft gerückt. Cf. Reinsberg (1989), 48f. Homer spricht zwar schon von ὄμοφροσύνη der Ehepartner, doch bezeichnet dieses Wort auch andere innige Verbindungen beispielsweise zwischen Freunden. Cf. Redfield (1982), 197.

<sup>352</sup> Redfield (1982), 196.

<sup>353</sup> μάκαρες erinnert an den Makarismos im Hymenaios (s. u. 5.1.4). Cf. Stockert (1992), 360.

ἀπενέπω νιν ἀμετέρων,  
Κύπρι καλλίστα, θαλάμων<sup>354</sup>.  
εἴη δέ μοι μετρία μὲν  
χάρις, πόθοι δ' ὅσοι,  
καὶ μετέχοιμι τᾶς Ἀφροδί-  
τας, πολλὰν δ' ἀποθείμαν.

Selig diejenigen, die an einer maßvollen Göttin und  
mit Weisheit Anteil haben  
an Aphrodites Lagern.  
Ruhe bewahren  
während die Leidenschaften wüten, da schon  
der zwillingshafte Eros mit goldenem Haar  
Pfeile und Bogen der Liebe spannt,  
den einen zu einem glücklichen Los,  
den anderen zur Vernichtung des Lebens.  
Ihn verjage aus unserem  
Brautgemach, schönste Kypris.  
Mir sei mäßige Liebe  
verliehen, fromme Liebesleidenschaft,  
möchte Anteil haben an Aphrodite,  
allzu große Begierde aber ersticken.

Das korrekte Sexualverhalten des Menschen scheint hier von zwei Faktoren abhängig, die durch τε (V. 545) gereiht werden: einerseits von einer maßvollen Liebesgöttin (μετρίας θεοῦ V. 544), andererseits von der Rationalität des Menschen (μετά τε σωφροσύνας V. 545). Diese Komponenten führen oft zu einem dramatischen Konflikt beim Menschen.<sup>355</sup> Wenn die Liebe dann zu stark wird (d. h. wenn Eros die falschen Pfeile zückt τὸ δ' ἐπὶ συγχύσει βιοτᾶς V. 525), führt sie in den Untergang, wie jene zwischen Helena und Paris, die im weiteren Verlauf zum Tod der Iphigenie führte.<sup>356</sup> In V. 546f sieht man die Gegenüberstellung Leidenschaft –

---

<sup>354</sup> Stockert (1992, 363) sieht in der allgemeinen Bedeutung des Wortes als „Frauengemächer“ den Bezug zum Chor gegeben. In der Ansicht der Autorin kann aber auch das Schlafgemach der Eheleute gemeint sein.

<sup>355</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 360.

<sup>356</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 355.

Mäßigung in zwei sich überlappenden Metaphern ausgedrückt: die ruhige See (γαλανεία V. 547) versus den Liebestachel (οἰστῶν V. 548).<sup>357</sup>

Der Sexualität in der Ehe kam insofern kein hoher Stellenwert zu, als sie kein die Ehe konstituierendes Element war, wiewohl der eheliche Treuebegriff insbesondere der Ehegattin groß geschrieben wurde.<sup>358</sup> Die ideale Ehe umfasste mehr als die rein sexuelle Beziehung, „*but (paradoxically) it is the sexual relationship which makes the marriage more than mere social arrangement.*“<sup>359</sup> Im Unterschied zu außerehelichen Vergnügungen betrachtete man den Geschlechtsverkehr, aus dem Nachwuchs entstand, meist als „Pflicht“ oder „Arbeit“. „*Erotic `play` produces pleasure. Erotic `work` can generate offspring.*“<sup>360</sup> Carson führt zur Untermauerung dieser These die folgende Textstelle an: Die Danaiden beweisen ihre göttliche Abstammung von Zeus, indem sie die Zeugung ihres Stammvaters Epaphus durch Zeus als „Arbeit“ bezeichnen (Aischyl., Hik. 588f.):

Διὸς τὸδ' ἔργον καὶ τὸδ' ἄν γένος λέγων  
ἐξ Ἐπάφου κυρήσαις.

Wenn du dies das Werk des Zeus nennst, und dies das Geschlecht  
von Epaphos entsprungen, würdest du's treffen.

Das Übermaß an Leidenschaft, das v. a. als ein von der Frau ausgehendes Übel gesehen wurde, konnte Unordnung in das soziale Gefüge bringen.<sup>361</sup> Denn das vermeintlich geschlechtsbedingte Unvermögen der Frau, sich im sexuellen Bereich zu mäßigen, gefährdete die Ehe nicht nur äußerlich durch Ehebruch,<sup>362</sup> sondern stellte für die Frau einen Weg dar, Macht über ihren Mann zu gewinnen.<sup>363</sup> „*Marriage is the means, in the Greek view, whereby man can control the wild erōs of women and so impose civilized order on the chaos of nature.*“<sup>364</sup>

---

<sup>357</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 361.

<sup>358</sup> Cf. Reinsberg (1989), 48f.

<sup>359</sup> Redfield (1982), 196.

<sup>360</sup> Carson (1991), 150.

<sup>361</sup> Cf. Reinsberg (1989), 48f.

<sup>362</sup> „*A woman's sexual porousness poses a threat to the integrity of the oikos of which she is a part and to the integrity of the polis that encompasses this oikos.*“ Carson (1991), 158.

<sup>363</sup> Cf. Carson (1991), 150

<sup>364</sup> Carson (1991), 143.

## 4. Der Tag danach

### 4.1.1 ἐπαύλια

Früh am Morgen fanden sich die Hochzeitsgäste wieder im Haus des Bräutigams ein, um die Feierlichkeiten mit Speise und Trank sowie Musik und Tanz fortzusetzen.<sup>365</sup> Doch an diesem Tag kamen sie nicht mit leeren Händen und brachten unter Flöten- und Fackelbegleitung Hochzeitsgeschenke mit,<sup>366</sup> deren Name ἐπαύλια vom Verb ἐπαυλίζεσθαι „bei jemandem übernachten“ ableitbar ist.<sup>367</sup> Maas interpretiert dabei die Präposition ἐπί nicht zeitlich sondern örtlich und schließt aus dem Namen, dass es sich in früherer Zeit um ein Fest auf dem Hofraum handelte.<sup>368</sup> Auch, sagt er, sei die Ehe in einem der Hofräume vollzogen worden, zur Segnung der Vorratskammer sowie der Viehbestände in den Stallungen.<sup>369</sup> Der dritte Tag der Hochzeit erhielt jedenfalls so seinen Namen.<sup>370</sup>

Dass die Gaben im Hause des Bräutigams überreicht wurden, ergibt eine schöne Parallele: Der Bräutigam beschenkte die Braut im Hause ihres Vaters (ἀνακαλυπτήρια) am Abend zuvor, beide wurden dann im Hause des Bräutigams von Verwandten beschenkt (ἐπαύλια).<sup>371</sup>

Beide Eheleute waren Empfänger von Geschenken, doch der Fokus war auf die Braut gerichtet,<sup>372</sup> die nach der ersten Nacht im neuen Heim nur mit dem Notwendigsten ausgestattet, erst in den nächsten Tagen von ihrer Familie ihre persönliche Ausstattung (φερνή) erhielt.<sup>373</sup> Die Gäste überbrachten ihre Gaben in Form einer Prozession, die von einem Knaben in weißen Gewändern mit der Hochzeitsfackel in der Hand angeführt wurde.<sup>374</sup> Diese Gaben bestanden für die Braut aus Schönheitsprodukten (wie Parfums, Juwelen, Textilien und Sandalen) und Haushaltsgeräten (wie z. B. Wollkörben),<sup>375</sup> Instrumentarien also, die ums andere Mal die

---

<sup>365</sup> Cf. Oakley (1993), 38

<sup>366</sup> Cf. ibd.; Reinsberg (1989), 67; Erdmann (1934), 261.

<sup>367</sup> Dies war gemünzt auf die junge Braut, die das erste Mal im Hause des Bräutigams übernachtet hatte .Cf. Reinsberg (1989), 66; Garland (1990), 221; Redfield (1982), 194; Deubner (1900), 146.

<sup>368</sup> „*Alles nun, was sich auf dem umfriedeten freien Hofraum befindet, Speicher, Scheunen, Stallungen, menschliche Wohnungen, alles fällt unter den Begriff ἐπαύλιον - ἔπαυλον, ἔπαυλος, ἔπαυλις.*“ Maas (1928), 6.

<sup>369</sup> Dieser Brauch setzte sich angeblich in den Hochzeitsriten der Letten und Ostfinnen fort. Cf. E. Maas, Thamos und Gamos, RhM 77 (1928), 1-20 (9).

<sup>370</sup> Cf. Oakley (1993), 38.

<sup>371</sup> Cf. Deubner (1900), 151.

<sup>372</sup> Cf. Deubner (1900), 147; Oakley (1993), 38.

<sup>373</sup> Cf. Garland (1990), 221; Redfield (1982), 194.

<sup>374</sup> Deubner (1900), 151; Oakley (1993), 38.

<sup>375</sup> Deubner (1900), 152; Oakley (1993), 38.

Transformation der Braut von einem kleinen Mädchen zu einer erwachsenen Matrone anzeigten, „from one who has been adorned by others, she becomes one who can adorn herself and thus continue to draw to her the husband who has captured her.“<sup>376</sup> Das Hochzeitsgeschenk der Braut an den Bräutigam bestand oft aus einem feinen Obergewand (χλαμίδς), in dem die Künste von Aphrodite und Athena zur Geltung kamen.<sup>377</sup>

“After this epaulia, the bride’s incorporation into her husband’s house was complete.“<sup>378</sup>

Nach der Hochzeit wurde noch einmal den Hochzeitsgöttern geopfert, um ein gutes Gelingen der Verbindung zu erwirken.<sup>379</sup> In den nächsten Tagen erfolgte dann in einem formlosen Akt der Eintrag der Ehe in die Listen der Phratrie, eine Maßnahme, die wiederum die Legitimität der Verbindung sichern sollte.<sup>380</sup>

---

<sup>376</sup> Redfield (1982), 194.

<sup>377</sup> Cf. ibd.

<sup>378</sup> Oakley (1993), 42.

<sup>379</sup> Z. B. wurden die für das Hochzeitsbad verwendeten Lutrophoroi in Athen den Nymphen geweiht. Cf. Reinsberg (1989), 70.

<sup>380</sup> Cf. ibd.

## 5. Musik und Tanz

Da Hochzeitslieder sowie die dazu gehörenden Tänze an vielen Stationen im Hochzeitsritual angestimmt und aufgeführt wurden, ist es unabdingbar, dem Thema Musik und Tanz ein eigenes Kapitel zu widmen. Hier sei nun der Platz gegeben, um zu untersuchen, welche Formen und Inhalte die Hochzeitslieder und -tänze der Griechen kennzeichneten, wo deren Ursprung zu vermuten ist und an welchen Punkten des Hochzeitsrituals diese tragenden Elemente zum Einsatz kamen.

### 5.1 Musik

Musik war im Leben der Griechen allgegenwärtig, denn Musik, Gesang und Tanz wurden als charakteristischste Merkmale einer Gemeinschaft in Friedenszeiten angesehen.<sup>381</sup> Zeiten des Krieges und der Not galten als musik- und tanzlos, und auch eine Hochzeit ohne dieselben galt als unheilvoll. Iokaste macht dies in ihren Worten an den Sohn eindeutig klar (Eur., Phoen. 343, 347ff.):

γάμων ἐπακτὸν ἄταν...<sup>382</sup>  
ἀνυμέναια<sup>383</sup> δ' Ἴσμηνὸς ἐκηδέυθη  
λουτροφόρου χλιδᾶς, ἀνὰ δὲ Θηβαίαν  
πόλιν ἐσιγάθη σᾶς ἔσοδοι νύμφας.

Das Unglück der eingeführten Hochzeit ...  
Ohne die Freude des Brautbades (zu bereiten)  
nahm der Ismenos teil an deiner Hochzeit und  
zum Einzug deiner Braut  
wurde in der Stadt Theben geschwiegen.

In Zeiten des Friedens jedoch wurden öffentliche wie auch private Zeremonien (sowohl freudvolle als auch traurige) von Musik begleitet: Prozessionen, Opfer und öffentliche Feste,

---

<sup>381</sup> Cf. West (1992), 13.

<sup>382</sup> *Ἰpallage per γάμων ἐπακτῶν ἄταν: `sciagura di nozze importate': un'altra apposizione.* Euripide. Le Fenicie, introduz., testo e comm. a cura di D. Ferrante, Neapel 1996, 48.

<sup>383</sup> Das Adverb ἀνυμέναια entspricht hier einem ἄνευ, das die λουτροφόρου χλιδᾶς bedingt. Euripide. Le Fenicie, introduz., testo e comm. a cura di D. Ferrante, Neapel 1996, 49. In Verbindung mit dem Schweigen der Stadt kann dem aufmerksamen Leser der auffällige Hinweis auf den ὑμέναιος nicht entgehen.



Symposien, Begräbnisse und besonders auch die Hochzeit waren den Griechen Anlass, ihre Gefühle in der Musik auszudrücken. *“Music is constantly associated with the idea of celebration.”*<sup>384</sup> Sie war so auch eng mit der Verehrung der Götter verbunden, denn wann immer die Menschen die Götter anriefen, zu ihnen beteten oder ihnen dankten, wurden diese Gebete von Musik getragen.<sup>385</sup> *„The gods too are imagined as diverting themselves with music in their more carefree moments on Olympos.”*<sup>386</sup>

In der Tragödie lassen sich zahlreiche Hinweise auf „Hochzeitsmusik“ ausmachen: Die Nereiden etwa begleiteten mit ihrem Gesang die Vermählung von Prometheus und Hesione (Aischyl., Prom. 555-560):

τὸ διαμφίδιον δέ μοι μέλος προσέπτα  
τόδ' ἐκεῖνό θ' ὅ τ' ἀμφὶ λουτρὰ  
καὶ λέχος σὸν ὑμεναίου  
ἰότατι γάμων, ὅτε τὰν ὀμοπάτριον ἔδνοις  
ἄγαγες Ἑσιόναν πείθων δάμαρτα κοινόλεκτρον.

Ein ganz anderes Lied kam mir zugeflogen,  
jenes Hochzeitslied, das ich beim Bad  
und deinem Bett sang  
zum Zwecke der Hochzeit, als du die Schwester durch Mitgift  
(gewannst und)  
heimführtest Hesione, sie überredetest, beiwohnende Gattin (dir) zu sein.

Diese alte und deshalb umso aussagekräftigere Tragödienstelle hält eindeutig fest, dass das gesamte Hochzeitsritual von Anfang bis Ende (von λουτρὰ bis λέχος) von Musik begleitet wurde, eine Sitte, die für ein musisches Volk wie die Griechen ganz selbstverständlich war und dort auch noch in späterer Zeit praktiziert wird.<sup>387</sup>

### 5.1.1 ὑμέναιος

Das Hochzeitslied schlechthin wurde Hymenaios genannt. Über dessen Begriffsabgrenzung, d. h. ob alle bei der Hochzeit gesungenen Lieder diesen Namen tragen dürfen, ist sich die

---

<sup>384</sup> West (1992), 14.

<sup>385</sup> Landels, J.G., Music in Ancient Greece and Rome, London 1999, 1.

<sup>386</sup> West (1992), 25.

<sup>387</sup> Cf. Mangelssdorf (1913), 11.

Wissenschaft heute wie damals nicht einig.<sup>388</sup> Er scheint als Oberbegriff für alle Lieder während des Zeremoniells verstanden worden zu sein, wie Muth zur oben angeführten Aischylos-Stelle ausdrücklich formuliert: „*Es handelt sich also um alle jene verschiedenen Hochzeitsgesänge, die üblicherweise irgendwann vom Beginn der unmittelbaren Hochzeitsvorbereitungen an bis zum Vollzug der Ehe gesungen wurden. Sie alle sind Hymenaios.*“<sup>389</sup> Auch Mangelssdorf schließt sich dieser Meinung an und begründet sie mit der refrainartigen Rolle der Hymenaios-Rufe in allen Liedern.<sup>390</sup>

Andere Lieder wie ἐπιθαλάμιον, ἀρμάτεια (jenes Lied während der *domum deductio*, bei der sich die Brautleute oft auf einem Wagen - ἄρμα - befanden) und seltener κατακοιμητικόν (Einschlafständchen) und διεγερτικόν (Wecklied) erhielten ihren Namen von gelehrten Alexandrinern analog zu den besungenen Anlässen.<sup>391</sup>

Der τωθασμός, ein spezielles Lied zur Verspottung der Brautleute, in der das obszöne Element besonders zum Tragen kam, lässt sich in den Tragödien nur schwer ausmachen. Bei diesen Liedformen handelte es sich ursprünglich um Phalloslieder, die Fruchtbarkeit herbeirufen sollten.<sup>392</sup>

Das Epithalamium stellt unter den aufgezählten Liedformen eine Besonderheit dar, denn dieser Begriff umfasste später auch alle anderen Hochzeitslieder, nicht nur jenes vor dem Brautgemach (ἐπὶ θάλαμον)<sup>393</sup>. Unbestritten bleibt jedoch für die Autorin: „*Hymenaios ist ... der übergeordnete Begriff und verhält sich zu Epithalamion wie das logische Genus zur Species.*“<sup>394</sup>

### 5.1.2 Ursprung und Wurzel

Der Name Hymenaios entwickelte sich aus dem Kultruf ὕμην, der im Volksbrauch zunächst allein das Lied ausmachte und später in den elaborierteren literarischen Liedern als Refrain wiederkehrte.<sup>395</sup> Seine Bedeutung liegt im Dunklen genau so wie sein ursächlicher Zusammenhang mit dem gleichnamigen Gott Ὑμῆν (bzw. davon abgeleitet Ὑμέναιος): Für den Ursprung im Gottesnamen fehlen Belegstellen (die durch unglückliche Zufälle vielleicht verloren gegangen sind), und so tendiert die Wissenschaft zu der Meinung, dass sich die

---

<sup>388</sup> Eine sehr genaue und kritische Ausarbeitung der Begriffsproblematik mit Rücksicht auf die Sekundärliteratur bietet R. Muth, „Hymenaios“ und „Epithalamium“, WS 67 (1954), 5-45.

<sup>389</sup> Muth (1954), 30.

<sup>390</sup> Cf. Mangelssdorf (1913), 11.

<sup>391</sup> Cf. E. Maas, Hymenaios, in: RE IX,1 (1914), 126-134 (130); cf. Mangelssdorf (1913), 12f.

<sup>392</sup> Cf. Mangelssdorf (1913), 8.

<sup>393</sup> Cf. Mangelssdorf (1913), 12; cf. Muth (1954), 34, 40.

<sup>394</sup> Cf. Muth (1954), 43.

<sup>395</sup> Muth (1954), 7f.

Gottheit aus den volkstümlichen ὑμέν Rufen entwickelt hat.<sup>396</sup> Mangelssdorf dreht diese Theorie wieder ein wenig um, indem er sagt: „Zweck dieser Rufe war es, den Hochzeitsdämon herbeizuziehen, um der jungen Ehe Fruchtbarkeit zu verleihen.“<sup>397</sup>

Die etymologischen Wurzeln von ὑμέν können (neben der Verbindung mit dem Hochzeitsgott) in ὁμοῦ ναίειν (zusammen schlafen), ὕμνος oder ὑμήν als *membrana virginalis* und in Verbindung mit υἱός als dessen Erzeuger ὑμήν gesucht werden.<sup>398</sup> Führt man sich das Ziel einer Hochzeit vor Augen, so scheint eine Verbindung des Wortes zum sexuellen Akt und zu dessen fruchtbarem Ausgang nicht abwegig. Jedoch würde die Autorin in ihrer Aussage nicht so weit gehen wie Lamer, der sagt, man habe der Braut ὑμήν in ganz konkretem Sinn zugerufen, allerdings nicht als Heilruf, sondern als Neckruf.<sup>399</sup> Dies scheint ihr etwas zu eindimensional.

### 5.1.3 Gelegenheiten

Der ὑμέν-Ruf oder der Hymenaios als Lied begleitete die gesamte Hochzeit, von den Vorbereitungen an bis zum nächsten Tag: In der Tragödie finden sich Belege für Musik beim Hochzeitsopfer (Eur., Iph. A. 430-439; s. o. 3.1.2) und beim Brautbad (Eur., Phoen. 347f.; s. o. 3.1.4). Auf Musik während der allgemeinen Hochzeitsvorbereitungen weist noch einmal Iphigenie (Eur., Iph. T. 364-368) hin, als sie sich mit Schrecken an ihre Hochzeit und ihre an den Vater gerichteten Worte erinnert:

ὦ πάτερ, νυμφεύομαι  
νυμφεύματ' αἰσχροῦ πρὸς σέθεν· μήτηρ δ' ἐμὲ  
σέθεν κατακτείνοντος Ἀργεῖαι τε νῦν  
ὑμνοῦσιν ὑμεναίοισιν<sup>400</sup>. ἀλεῖται δὲ πᾶν  
μέλαθρον· ἡμεῖς δ' ὀλλύμεθα πρὸς σέθεν.

O Vater, eine schreckliche Ehe  
Geh ich ein durch dich. Mutter und die argeischen Frauen  
Besingen mich mit Hochzeitsliedern, während du mich tötetest.  
Das ganze Haus hallt vom Aulosspiel wider.

---

<sup>396</sup> Cf. Muth (1954), 8f.

<sup>397</sup> Mangelssdorf (1913), 5.

<sup>398</sup> Cf. Muth (1954), 11.

<sup>399</sup> Cf. H. Lamer, „Hymenaios“, *Philol. Wochenschr.* 52 (1932), 381.

<sup>400</sup> „A further emotive word-resonance“, wie es Cropp formuliert. Euripides. *Iphigenia in Tauris*, with introd., transl. and comm. by M.J. Cropp, Warminster, 200. Die Autorin fühlt sich eher an den später beschriebenen Refrain eines Hymenaios erinnert.

Und ich gehe zugrunde durch dich.

Die Gesänge der Mutter und der Argiverinnen scheinen hier nicht auf einen bestimmten Moment während der Vorbereitungen beschränkt gewesen zu sein.<sup>401</sup>

Einen Hinweis auf Hochzeitsmusik während des Festmahls finden wir bei Euripides, als der Chor von der Hochzeit des Peleus mit Thetis berichtet (Eur., Iph. A. 1036, 1039-1045):

τίς<sup>402</sup> ἄρ' Ὑμέναιος  
... ἔστασεν ἰαχάν,  
ὅτ' ἀνὰ Πήλιον αἰ καλλιπλόκαμοι  
δαίτι θεῶν ἐνι Πιερίδες  
χρυσεοσάνδαλον ἴχνος  
ἐν γὰ κρούουσαι  
Πηλέως ἐς γάμον ἦλθον,  
μελωδοῖς Θέτιν ἀχήμασι τόν τ' Αἰακίδα, ...

Welcher Hymenaios also...  
ließ da seinen Ruf erschallen,  
als die schöngelockten Pieriden auf dem Pelion  
beim Festmahl der Götter  
den Fuß mit goldenen Sandalen  
tanzend auf die Erde setzten,  
als sie zur Hochzeit des Peleus kamen,  
mit schallenden Liedern auf Thetis und den Aiakiden

Eindeutig am häufigsten wird der Hymenaios für die *Domum deductio* erwähnt. Es liegt nahe, dass hier die allerersten Hymen-Rufe angestimmt wurden, die dann dem späteren Lied ihren Namen verliehen.<sup>403</sup> Amphitryon etwa erzählt vom Hochzeitszug seines Sohnes Herakles und Megara (Eur., Herc. 10-12). Die ganze Stadt scheint hier das Jubelpaar mit Hymenaios-Rufen begrüßt und begleitet zu haben.

---

<sup>401</sup> Cf. Muth (1954), 31.

<sup>402</sup> Statt τίς wurde hier τίς konjiziert, die breite Sperrung τίς ... ἰαχάν scheint aber ungewöhnlich weit. Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 500.

<sup>403</sup> Cf. Muth (1954), 29.

ἦν πάντες ὑμεναίοισι Καδμεῖοί ποτε  
λωτῶ συνηλάλαξαν, ἦνικ' εἰς ἐμοῦς  
δόμους ὁ κλεινὸς Ἡρακλῆς νιν ἦγετο.

Diese (Megara, Anm. d. Autorin) begrüßten mit Hochzeitsliedern  
alle Kadmeier einst jubelnd mit der Flöte, als in meinen Palast  
sie führte der berühmte Herkules.

Auf eine weitere Gelegenheit für den Hymenaios, nämlich jene vor dem Brautgemach, spielt Antigone an, als sie sich auf den Weg zu ihrem Grab macht. Sie erwähnt dabei zweimal einen Hymenaios und meint damit wohl zunächst diesen während der Heimführung und später jenen vor dem Brautgemach (Soph., Ant. 810-816):

... ἀλλά μ' ὁ παγ-  
κοίτας Αἴδας ζῶσαν ἄγει  
τὰν Ἀχέροντος  
ἄκταν, οὐθ' ὑμεναίων  
ἔγκληρον, οὐτ' ἐπί νύμ-  
φείοις πῶ μέ τις ὕμνος ὕ-  
μνησεν, ἀλλ' Ἀχέροντι νυμφεύσω.

Sondern mich führt der all-  
bettende Hades lebend hin  
zum Ufer des Acheron, und weder werde ich da  
der Hochzeitslieder teilhaftig, noch stimmt jemand  
wohl das Lied an zu meiner Hochzeit,  
sondern den Acheron werde ich heiraten.

In ihrer letzten Szene (806-943) erscheint Antigone als Braut, die vom Chor in ihr neues Heim, den Hades, eskortiert wird.<sup>404</sup> Νυμφεῖα ist hier statt der Hochzeit schlechthin im engeren Sinne als γάμος zu verstehen (s. o. 2.2). Das angestimmte Lied kann demnach nur das vor dem θάλαμος sein.<sup>405</sup> Der Chor bezeichnete in Vers 804f. das Ziel ihrer Reise wörtlich als Brautkammer (θάλαμον):<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> Cf. Rehm (1994), 63.

<sup>405</sup> Cf. Muth (1954), 25.

<sup>406</sup> Rehm (1994), 63.

τὸν παγκοίτην ὄθ' ὄρω θάλαμον  
τήνδ' Ἀντιγόνην ἀνύτουσαν.

Ich sehe, wie Antigone das Brautzimmer erreicht,  
dort, wo alle schlafen.

Als Belegstelle für einen Hymenaios als Weckruf (διεγερτικόν) dient wiederum Aischylus fragm. 54 (124).<sup>407</sup> Ein Brautlied soll hier gesungen werden, entweder auf die Zwangsehe der Danaiden mit den Söhnen des Aigyptos oder - nach deren Tod - auf jene Männer, die die Mädchen in dem von Danaos veranstalteten Wettlauf freiten.<sup>408</sup> Als Sprecher dieser Verse ist entweder ein Diener anzunehmen oder der Brautvater Danaos selbst. Der Zeitpunkt ist der Morgen nach der Hochzeit noch vor der Entdeckung des Mordes.<sup>409</sup>

Κἄπειτα δ' εὔτε λαμπρὸν ἡλίου φάος  
Ἔως ἐγείρη, πρηνεμενείς τοὺς νυμφίους  
νόμοισι θέντων σὺν κόροις τε καὶ κόραις.

Aber dann, wenn das helle Licht der Sonne  
Eos erweckt, sollen sie mit huldvollen Liedern die Brautleute  
aufstellen mit den Knaben und Mädchen.

Eindeutig ist hier der Morgen nach der Hochzeit beschrieben, an dem das junge Ehepaar durch ein Morgenständchen von Knaben- und Mädchenchören geweckt wird.

Die zitierten Texte sollten dem/der Leser/in vor Augen führen, dass die gesamte Hochzeitszeremonie von Musik begleitet wurde und dass eben diese spezielle Musik, der Hymenaios, ein starkes Charakteristikum für eine Hochzeitsfeier darstellte.

#### 5.1.4 Form und Inhalt

Die zuletzt erwähnte Stelle (Aischylus fragm. 54 (124)) ist ein guter Ausgangspunkt, um auf die Form und den Inhalt eines Hymenaios einzugehen. Tatsächlich handelte es sich wohl meistens um ein Chorlied, das von einem Chor aus Mädchen und Knaben gesungen wurde (σὺν κόροις

---

<sup>407</sup> Cf. Mangelsdorff (1913), 10; f. Seaford (1987), 115.

<sup>408</sup> Dies bleibt unklar, da die Tragödie „Aigyptoi“, die zwischen den „Hiketiden“ und „Danaiden“ anzusiedeln ist, nur spärlich überliefert ist. Cf. Der verlorene Aischylos, ed. v. H.J. Mette, Berlin 1963, 52f.

<sup>409</sup> Aeschylus, with transl. by H.W. Smyth, vol. II, London 1926, 394.

τε καὶ κόραις. Aischylus fragm. 54 (124)<sup>410</sup>, und leicht findet man einen weiteren Beleg für diese Vermutung:

Admet kehrt von der Bestattung seiner Frau in den Palast zurück und erinnert sich an den ungleich glücklicheren Hochzeitstag an ihrer Seite (Eur., Alk. 915-921):

τότε μὲν πεύκαις σὺν Πηλιάσιν  
σὺν θ' ὕμεναίοις ἔστειχον ἔσω  
φιλίας ἀλόχου χέρα βαστάζων,  
πολύαχητος δ' εἶπετο κῶμος  
τὴν τε θανοῦσαν κάμ' ὀλβίζων  
ὡς εὐπατρίδαι κάπ' ἀμφοτέρων  
ὄντες ἀρίστων σύζυγες εἶμεν.

Damals ging ich mit Kienfackeln vom Pelion  
und unter Hochzeitsgesängen hinein (in den Palast),  
hielt die Hand meiner lieben Ehefrau,  
und es folgte ein laut tönender Schwarm,  
die Tote und mich glücklich preisend,  
dass wir aus gutem, ja beide aus den edelsten Häusern stammen  
und Eheleute nun sein.

Auch hier sind es nicht einzelne Personen, sondern eine Gruppe von Menschen, die den Hymenaios auf das Brautpaar anstimmen. Man kann sich vorstellen, dass mit σὺν θ' ὕμεναίοις sowohl einzelne ὑμῆν-Rufe als auch ganze Lieder gemeint sind, durch die die Sänger die Frischvermählten hochleben ließen.

Ein essentieller Bestandteil des Hymenaios war die Seligpreisung der Brautleute, der μακαρισμός: Dieser Ritus ist charakteristisch für Hochzeit und Mysterienkult. Die literarische Umsetzung findet man deshalb im Hymenaios sowie im Epinikion und in religiösen Hymnen

---

<sup>410</sup> Cf. Muth (1954), 36. Die Unsicherheit, ob der Hymenaios anfangs eventuell nur von Mädchen, den Gespielinnen der Braut, gesungen wurde, kann durch die beiden zitierten Stellen leicht ausgeräumt werden. Jedoch darf man nicht außer Acht lassen, dass der Beistand in Form eines Liedes aus dem Mund ihrer Freundinnen der Braut mit Sicherheit Trost spendete und ihr Mut für die bevorstehende Nacht machte. Ein Mädchen aus dem Chor soll sogar die scheidende Jungfräulichkeit in persona dargestellt und in einem symbolischen Akt den Brautchor verlassen haben, wie H. Usener behauptet, Beiläufige Bemerkungen, RhM 55 (1900), 286-298 (288). Mangelssdorf glaubt, dass es für jedes Lied eine eigene Besetzung von Sängern bzw. Sängerinnen gab und dass das Lied vor dem Schlafgemach allein von den Jungfrauen gesungen wurde. Cf. Mangelssdorf (1913), 10.

wieder.<sup>411</sup> Unter diese Selipreisungen mischten sich dann die ὑμήν-Rufe als Refrain.<sup>412</sup> Cassandra stimmt anlässlich ihrer bevorstehenden Hochzeit mit Agamemnon im Griechenlager allein ihren tragischen Hymenaios an und nennt Agamemnon und sich selbst selig (Eur., Tro. 310-314):<sup>413</sup>

ὦ Ὑμέναι' ἄναξ·  
μακάριος ὁ γαμέτας·  
μακαρία δ' ἐγὼ βασιλικοῖς λέκτροις  
κατ' Ἄργος ἄ γαμουμένα.  
Ὑμήν, ὦ Ὑμέναι' ἄναξ.

O Herr Hymenaios  
selig der Bräutigam,  
selig ich, die ich königlichen Betten  
in Argos ehelich verbunden werde.  
Hymen! O Herr Hymenaios.

Der Anruf an den Gott Hymenaios, die Hochzeitsfackeln (s. o. 3.3.2.2), sowie die Erwähnung der Mutter, der νυμφεύτρια (s. o. 3.1.6), und die Nennung der Hekate, die der Artemis als Φωσφόρος gleichgesetzt wird, und der später beschriebene Hochzeitstanz (s. u. 5.2) kennzeichnen das gesamte Lied (308-341) als Hochzeitslied, welches freilich situationsbedingt von Cassandra pervertiert wird.<sup>414</sup>

Um das Brautpaar hochleben zu lassen, wurden Braut und Bräutigam oft mit einer Heroin/einem Heros bzw. einer Göttin/einem Gott verglichen<sup>415</sup> Nach dem Loblied auf die Göttin der Liebe, Aphrodite (s. o. 3.1.3), und dem üblichen Preis des Brautpaares finden wir im folgenden Hymenaios die Braut mit einer Göttin parallelisiert (Eur., Phaeton fragm. 781, 14-31):

---

<sup>411</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 360.

<sup>412</sup> Cf. Mangelssdorf (1913), 6, 16.

<sup>413</sup> Das Wort μακάριος hat rituelle Bedeutungsfärbung bei Hochzeit und Bacchanal. Cf. Euripides. Trojan Women, with transl. and comm. by S.A. Barlow, Oxford 1986, 174. Der Makarismos ist hier von Ironie überschattet, denn Cassandra weiß genau um ihre unglückliche Zukunft mit Agamemnon. Und: "...there is a genuine albeit horrific joy at the prospect of the death of her γαμέτας that will accompany her own. It is perhaps an exact reversal of normal practice..." Seaford (1987), 128.

<sup>414</sup> Cf. Krummen (1998), 319f.

<sup>415</sup> Die Vergleiche konnten von den Hochzeitsgästen auch in eine andere Richtung gelenkt werden und dazu dienen, das Brautpaar zu verspotten (s. o. 5.1.1). Cf. Oakley (1993), 23f.



Ἕμην Ἕμην,  
τὰν Διὸς οὐρανίαν αἰδομεν  
τὰν ἐρώτων πότνια, τὰν παρθένοις  
γαμήλιον Ἀφροδίταν.  
πότνια, σοὶ τὰδ' ἐγὼ νυμφεῖ' αἰδῶ,  
Κύπρι θεῶν καλλίστα,  
τῶ τε νεόζυγι σῶ  
πῶλω, τὸν ἐν αἰθέρι κρύπτεις  
σῶν γάμων γένναν  
ἅ τὸν μέγαν  
τᾶσδε πόλεως βασιλῆ νυμφεύεται,  
ἀστερωποῖσιν δόμοισιν χρυσεῖς  
ἀρχόν, φίλον Ἀφροδίτα.  
ὦ μάκαρ, ὦ βασιλέως μείζων ἐτ' ὄλβος·  
ὅς θεᾶν κηδεύσεις  
καὶ μόνος ἀθανάτοις  
γαμβρὸς δι' ἀπείρονα γαῖαν  
θνατὸς ὑμνήσει.

Hymen! Hymen!

Die himmlische Tochter des Zeus besingen wir,  
die Herrin der Liebe, die Hochzeitliche für die Mädchen,  
Aphrodite.

Herrin, dir singe ich diese hochzeitlichen (Lieder)

Kypris, schönste unter den Göttinnen,  
und deinem neuvermählten Knaben,  
den du im Äther versteckt hältst,  
den Nachkommen deiner Ehe.

Die du den großen  
König dieser Stadt vermählst,  
der im goldenen sternefunkelnden Palast  
herrscht, lieb der Aphrodite.

O Seliger, o Segen noch größer als der eines Königs,  
der du eine Göttin zur Frau nehmen wirst

und als sterblicher Schwiegersohn  
allein unter Unsterblichen  
den Hymenaios auf der ganzen Erde anstimmen lässt.

„The practice of referring to paradigmatic mythical or divine marriage seems to have been a practice of the contemporary wedding ceremony.“<sup>416</sup> Schließlich sollte der Vergleich mit einer göttlichen Ehe für die irdische ein glücksverheißendes Zeichen sein.

### 5.1.5 Instrumente

Wie schon aus einigen Textstellen erkennbar<sup>417</sup>, sind Flöte und Aulos zumindest die am häufigsten erwähnten, wenn nicht die beliebtesten Begleitinstrumente für die Hymenaios.<sup>418</sup>

Der Aulos wird schon bei seiner frühesten Erwähnung durch Homer mit einer Hochzeit in Verbindung gebracht.<sup>419</sup> Dieses Rohrblattinstrument mit zwei synchron geblasenen Rohren, dessen Klang uns heute eher an eine Klarinette oder Oboe erinnern würde, konnte mit seinen Tönen die verschiedensten Emotionen hervorrufen.<sup>420</sup>

Die Flöte im Gegensatz zum Aulos bestand aus einem einzigen Rohr und hatte drei bis acht Fingerlöcher zur Modulation. In vorhellenistischer Zeit wird sie kaum erwähnt, deshalb ist anzunehmen, dass es sich bei der Λωτὸς Λίβυς im folgenden Text um einen Aulos handelt,<sup>421</sup> der aus dem hochwertigen, harten Werkholz des Diospyros lotus, einer Ebenholzart, gefertigt wurde (Eur., Iph. A. 1036-1039):<sup>422</sup>

τίς ἄρ' Ὑμέναιος διὰ λωτοῦ Λίβυος  
μετὰ τε φιλοχόρου κιθάρας  
συρίγγων θ' ὑπὸ καλαμοεσ-  
σᾶν ἔστασεν ἰαχάν ...

Welcher Hymenaios ließ da durch die libysche Flöte,  
mit der reigenliebenden Kithara  
und unter der Syrinx, aus Rohren gefertigt,

---

<sup>416</sup> Seaford (1987), 109.

<sup>417</sup> Eur. Iph. A., 430-439 (s. o. 3.1.2); Eur., Herc. 10-12 (s. o. 5.1.3); Eur., Iph. T. 364-368 (s. o. 5.1.3)

<sup>418</sup> Nach Jan war der Aulos das einfachste Begleitinstrument in der Antike. Cf. K. Jan, Aulos, in: RE II, 2 (1896), 2415-2422, (2416)

<sup>419</sup> West (1992), 82.

<sup>420</sup> Cf. West (1992), 105.

<sup>421</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 500.

<sup>422</sup> Cf. A. Steier, Lotos, in: RE XIII,2 (1927), 1515-1532, (1529).

seinen Ruf erschallen.

Die σῦριγξ, ein uraltes Blasinstrument, das wir heute unter der Bezeichnung Panflöte kennen und das weit verbreitet war, konnte besonders hohe Töne erzeugen.<sup>423</sup> „We hear of it ... in ... contexts of spontaneous popular music-making: ... at weddings ... together with auloi.“<sup>424</sup> . Als drittes Instrument kommt die κιθάρα hinzu: Sie wurde je nach Bedarf entweder mittels eines πλῆκτρον angeschlagen oder mit den Fingern gezupft. Hier kann man sie sich gut als rhythmisches Instrument vorstellen, das herzlich zum Tanz einlädt.<sup>425</sup> Denn „Schlagzeuge werden ‚fremder‘ Orgiastik zugeschrieben“<sup>426</sup> jedoch nur insofern, als sie einen aufgeregten Ton erzeugten, wie Trommeln oder Zymbeln: „clappers with a dry, non-resonant sound ... did have a limited role in support of the auloi and the lyre.“<sup>427</sup>

Die Attribute der in der Textstelle aufgezählten Musikinstrumente werden vom Dichter – wie auch die jeweiligen Präpositionen - kunstvoll variiert: Λίβυος gibt die Herkunft an, φιλοχόρου den Anwendungsbereich und καλαμοεσσᾶν<sup>428</sup> das Material.<sup>429</sup>

---

<sup>423</sup> Cf. H. Abert, Syrinx, in: RE IV,A,2 (1932), 1777-1779, (1779). Die Syrinx hatte im Vergleich zu anderen Instrumenten einen eher niedrigen Stellenwert, v. a. aufgrund ihrer Assoziation mit Hirten und deren Göttern.

<sup>424</sup> West (1992), 110.

<sup>425</sup> Cf. H. Abert, Saiteninstrumente, in: RE I,A,2 (1920), 1760-1767, (1762f.)

<sup>426</sup> W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 168.

<sup>427</sup> West (1992), 122.

<sup>428</sup> „der κάλαμος wird als Material der einheimischen Syrinx gegenüber dem (orientalischen) Lotos hervorgehoben.“ Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 501.

<sup>429</sup> Cf. Euripides. Iphigenie in Aulis (Stockert 1992), 500.

## 5.2 Tanz

Die Musik war Medium für ein weiteres tragendes Element der Hochzeitszeremonie (sowie der griechischen Religion und Kultausführung überhaupt), den Tanz. Der Form der Hochzeitstänze sowie der darin liegenden Symbolik soll in dem folgenden Kapitel auf den Grund gegangen werden.

### 5.2.1 Religiöser und sozialer Gehalt

Der Tanz war den Griechen zunächst ein höchst vertrautes Ausdrucksmittel „and they danced readily, under all sorts of circumstances“.<sup>430</sup>

In ihrer religiösen und sozialen Funktion wurden Tänze bei allen Stationen der Hochzeitszeremonie ausgeführt. „Among the most picturesque of the collective activities at the wedding were the dances that accompanied all stages of the ceremony.“<sup>431</sup> Jedoch fehlen zu einer lückenlosen Darstellung aller Gelegenheiten für die hochzeitlichen Tänze, wie sie oben bei der Musik beinahe gelungen ist, die Belegstellen in der Tragödie. Hier müssen die Abbildungen auf Vasen als glaubwürdige Beweise dienen.<sup>432</sup>

Aus den mannigfaltigen Bedeutungen der Tänze lassen sich für die Hochzeit die folgenden herausstreichen:

Einerseits dienten Tänze in religiöser Hinsicht zur Verehrung der Numina, sie gereichten den Göttern zur Freude und ließen sie mit Wohlwollen auf die Menschen blicken. „Der Tanz ist darum ‚heilig‘ weil er es unmittelbar mit ‚dem Heiligen‘ zu tun hat.“<sup>433</sup> (s. u. ausdrücklich Eur., Tro. 325-341, ὁ χορὸς ὅσιος). In einer hochgradig heiklen Übergangssituation, wie es eine Hochzeit darstellte, war es besonders wichtig, den Göttern zu danken und sie um Schonung und einen glücklichen Ausgang der Unternehmung „Hochzeit“ zu bitten. „Music and dance should be consecrated to the gods ... inasmuch as the gods themselves dance and create dances, and their favour can be won by orchestric offerings.“<sup>434</sup>

Weiters werden in der mimischen Darstellung die sozialen Rollen und Veränderungen innerhalb einer Gesellschaft sichtbar <sup>435</sup> und die Tänze können Manifestationen der

---

<sup>430</sup> Lawler (1964), 116.

<sup>431</sup> Oakley (1993), 24.

<sup>432</sup> Cf. ibd.

<sup>433</sup> Fermor (2001), 643.

<sup>434</sup> Lawler (1964), 124.

<sup>435</sup> Cf. Fermor (2001) 643.

Übergangsrituale werden „... wie sie am Anfang von neuen Lebensabschnitten (wie bei Initiation und Hochzeit, Anm. d. Aut.) stehen und Gefahren bannen sollen“.<sup>436</sup>

Gleichzeitig hat der Tanz einen Vergemeinschaftungscharakter, denn Menschen, die zusammen tanzen, führen eine besondere Art der Kommunikation und teilen miteinander einen besonderen Moment ihrer gemeinsamen Erlebniswelt.<sup>437</sup> „Einer urtümlichen Gruppe zugehören, heißt ihre Tänze erlernen.“<sup>438</sup> Denn darin sind auch die sozialen Ordnungen und Traditionen verankert, die eben diese Gesellschaft ausmachen.

Tanz birgt in sich schließlich das gesteigerte Leben schlechthin und ist eine besondere Form der Lebensbejahung: In ihm werden Bewegungszüge und Abläufe des Lebens intensiviert sichtbar, gleichzeitig bietet der Tanz zum Alltag der Menschen einen Kontrast.<sup>439</sup> Ein besonderer Moment im Leben eines Menschen oder einer Gesellschaft wird durch den Tanz ausgezeichnet. „By means of it the Greek expressed all his personal and communal emotions of joy and sorrow, marked all the great events of his own life and that of his city – and thoroughly enjoyed himself.“<sup>440</sup>

Auch der Unterhaltungsfaktor beim Tanz darf nicht unterschätzt werden, mag er nun von der ganzen Gesellschaft oder von professionellen Tänzern aufgeführt worden sein.<sup>441</sup> Generell wurden die Musik und die Tänze, die im Rahmen von religiösen Zeremonien aufgeführt wurden, so gestaltet, dass auch der Zuschauer an ihnen Gefallen fand.<sup>442</sup>

Die Griechen zogen keine scharfe Trennlinie zwischen religiöser und säkularer Bedeutungsebene des Tanzes: „Many of the dances in which he (the Greek, Anm. d. Aut.) engaged informally, to commemorate events in his own life or that of his family, or merely for enjoyment, were offered also to the gods.“<sup>443</sup>

## 5.2.2 Form der Tänze

Bei der Hochzeit fanden insbesondere Gruppentänze statt: Männer und Frauen bildeten jeweils eine Gruppe, tanzten aber in gegenseitigem Blickkontakt Reihen- oder Ringformationen.<sup>444</sup> „Quite possibly the dance ... may be the remote ancestor of modern ‘country dances’ and ‘square dances’

---

<sup>436</sup> Fermor (2001) 644.

<sup>437</sup> Cf. Fermor (2001), 648.

<sup>438</sup> Burkert (1977), 168.

<sup>439</sup> Fermor (2001), 647f.

<sup>440</sup> Lawler (1964), 121.

<sup>441</sup> Cf. Lawler (1964), 44.

<sup>442</sup> Cf. West (1992), 18.

<sup>443</sup> Lawler (1964), 116.

<sup>444</sup> Cf. Oakley (1993), 25.

... in which circular formations alternate with figures performed by two lines in opposition."<sup>445</sup>

Wahrscheinlich waren die Tänze bei der Hochzeit von beschwingterer Art, wie sowohl aus der nachfolgenden Textstelle als auch aus zahlreichen Vasenabbildungen zu schließen ist.<sup>446</sup> Die Schrittfolgen und Choreographien lernten die meisten Griechen schon in jungen Jahren, entweder durch einen eigenen Tanzlehrer oder durch Imitation und Beobachtung der Älteren.<sup>447</sup>

Professionelle Tänzer konnten zudem mit Solo-Auftritten die Gesellschaft erfreuen, jedoch hätte kein Athener danach gestrebt, diesen gleichzukommen, da der professionelle Umgang mit Tanz und Musik nur Sklaven, Freigelassenen und Fremden vorbehalten war.<sup>448</sup>

Die folgende Textstelle bildet die Fortsetzung der Monodie der Cassandra, in der sie anlässlich ihrer Hochzeit mit Agamemnon für sich selbst den Hymenaios anstimmt (s. o. 5.1.4). In der Antistrophe fordert Cassandra ihre Mutter und Leidensgenossinnen auf, mit ihr den Hochzeitsreigen zu tanzen. Sie schlüpft dabei als Chorführerin in die Rolle, die unter glücklicheren Umständen ihrer Mutter Hekabe vorbehalten gewesen wäre (Eur., Tro. 325-341):

πάλλε πόδα.  
αιθέριον ἄναγε χορόν· εὐᾶν, εὐοί·  
ὡς ἐπὶ πατρός ἐμοῦ  
μακαριωτάταις  
τύχαις· ὁ χορὸς ὅσιος.  
ἄγε σύ, Φοῖβε, νῦν· κατὰ σὸν ἐν δάφναις  
ἀνάκτορον θυηπολῶ,  
Ὑμήν, ὦ Ὑμέναι', Ὑμήν.  
χόρευε, μᾶτερ, ἀναγέλασον·  
ἔλισσε τᾶδ' ἐκεῖσε μετ' ἐμέθεν ποδῶν  
φέρουσα φιλτάταν βᾶσιν.  
βοάσαθ' Ὑμέναιον, ὦ,  
μακαρίαῖς ἀοιδαῖς  
ἰαχαῖς τε νύμφαν.

---

<sup>445</sup> Lawler (1964), 126.

<sup>446</sup> Cf. Oakley (1993), 25.

<sup>447</sup> Cf. Lawler (1964), 122.

<sup>448</sup> Cf. Lawler (1964), 126. Davon ausgenommen waren natürlich die Teilnehmer der Tragödienaufführungen, die als Diener des Gottes Dionysos angesehen wurden. *Ibid.* 127.

ἴτ', ὦ καλλίπεπλοι Φρυγῶν  
κόραι, μέλπεται ἑμῶν γάμων  
τὸν πεπρωμένον εὐνᾶ  
πόσιν ἐμέθεν.

Schwing das Bein

und führe an den himmlischen Reigen: Euan, Euhoi.

Wie zum glücklichsten Geschick meines Vaters:

Der Chorreigen ist heilig.

Auf nun du, Phoibos, ich opfere bei den Lorbeerbäumen

in deinem Allerheiligsten,

Hymen, o Hymenaios, Hymen

Tanze, Mutter, lach auf.

Wende hier dorthin gemeinsam mit meinen Füßen,

führ aus den vertrauten Schritt.

Besingt im Hymenaios, oh,

mit seligen Gesängen

und Freudenrufen die Braut.

Geht, o schöngewandete Phrygermädchen,

besingt zur Hochzeit meinen Gatten,

der fürs Bett mir bestimmt ist.

*„... the leaps, whirling, and stamping on the earth are well known fertility motifs, the like of which are found among the wedding dances and agricultural rituals of primitive peoples in all ages.“*<sup>449</sup> Noch deutlicher wird dieses Füßestampfen in einer bereits angeführten Stelle erwähnt (s. o. 3.1.2) (Eur., Iph. A. 437-439):

ὑμέναιον εὐτρέπιζε καὶ κατὰ στέγας  
λωτὸς βοᾶσθω καὶ ποδῶν ἔστω κτύπος.

bereite den Hymenaios vor und unterm Dach soll

die Flöte erschallen und Stampfen der Füße soll es geben.

---

<sup>449</sup> Lawler (1964), 45.

Wendungen wie εὐᾶν, εὐοῖ, πάλλε πόδα und ἔλισσε unterstreichen die Schnelligkeit des Tempos des Hochzeitstanzes,<sup>450</sup> und auch die eingesetzten Metren vermitteln die erregte bis ekstatische Stimmung der Braut.<sup>451</sup> Der Tanz ist eindeutig von einem Chor, einer Gruppe von Frauen, ausgeführt (ὦ καλλίπεπλοι Φρυγῶν κόραι), Cassandra führt diesen Reigen an, bittet sogar Apoll in seiner Rolle als ihr Schutzgott und μουσηγέτης, diese Aufgabe zu übernehmen. Unter den richtigen Umständen wäre dieses Lied perfekt dazu geeignet, um von einer trojanischen Prinzessin an ihrem Hochzeitstag angestimmt zu werden.<sup>452</sup> Die Aufforderungen zum Tanz sind aber ganz klar von Ironie getragen: Der Tod des Vaters wird ausgeklammert. Apoll, dem Cassandra als jungfräuliche Priesterin diente, soll nun ihren Hochzeitsreigen anführen. Die verwaiste und verzweifelte Mutter soll gar laut auflachen, und die Troerinnen, die zu diesem Zeitpunkt im Griechenlager sicher nicht mehr καλλίπεπλοι waren, sollen das Brautpaar selig preisen.<sup>453</sup>

Auch gehen die Worte der Cassandra in eine manisch-ekstatische und bacchantische Richtung: εὐᾶν, εὐοῖ lautet der Kultruf an Dionysos, der Hymenaios wird unter Aulosbegleitung geradezu herausgeschrien - βοᾶσαθ' Ὑμέναιον, und ἰαχαῖς, dessen Ursprung Ἰακχος allgemein das dionysische Lied bezeichnet, kann sowohl den freudigen Tanz und Gesang im Kult wie auch den ekstatischen Klagegesang meinen.<sup>454 455</sup>

---

<sup>450</sup> Cf. Krummen (1998), 320.

<sup>451</sup> Cf. Euripides. Troades, ed. with introd. and comm. by K.H. Lee, Glasgow 1976, 125.

<sup>452</sup> Cf. Euripides. Trojan Women, with transl. and comm. by S.A. Barlow, Oxford 1986, 173.

<sup>453</sup> Cf. Euripides. Troades, erkl. v. W. Biehl, Heidelberg 1989, 180-183.

<sup>454</sup> Cf. Krummen (1998), 320.

<sup>455</sup> Ich danke der Firma Gericom für meinen Computer, der mich – unvorstellbar – zehn Jahre durch das Studium begleitet hat und auf dem ich sämtliche Seminararbeiten und nun auch noch dieses Werk erstellen konnte; jetzt darfst du in den Ruhestand gehen – so long old chap.



## 6. Zusammenfassung

Ziel der vorliegenden Arbeit und des damit verbundenen forschenden Anliegens war die Darstellung des griechischen Hochzeitsrituals einerseits und die detailgenaue Betrachtung der erwähnten Bräuche an sich.

Die erste und wichtigste Frage, ob eine annähernd lückenlose Darstellung des Zeremoniells anhand der Texte aus der Tragödie überhaupt möglich sei, konnte eindeutig positiv beantwortet werden. Beginnend bei den rechtlichen und sozialen Vorbedingungen wurde die Abfolge des Zeremoniells Schritt für Schritt erarbeitet und in seinem Kontext erläutert.

Dabei wurde den einzelnen Bräuchen, den Rollen und Aufgaben mancher Akteure und der Symbolik der essentiellen Utensilien auf den Grund gegangen. Als Ausgangspunkte und antike Referenzen dienten ausschließlich Stellen aus den griechischen Tragödien.

Diese zitierten Stellen sind immer in ihrem Kontext beschrieben und kommentiert, sodass man einen Eindruck davon bekommt, wo und wie die Tragiker diese Motive einsetzten. Eine ausführliche literarische Betrachtung und Interpretation hätte freilich den Rahmen dieser Arbeit gesprengt und wird als weiterführendes Projekt in Aussicht gestellt.

Die aus der Arbeit erwachsenden Erkenntnisse liefern nun das folgende Bild von einer griechischen Hochzeit:

Aus rechtlicher Sicht war die vollständige Durchführung des Zeremoniells notwendig, um eine Hochzeit zu legitimieren. Bei den Vorverhandlungen wie auch bei den Höhepunkten des Festes suchte man die Öffentlichkeit, um Zeugen der Verbindung zu gewinnen. Um die Hochzeit sichtbar zu machen, dienten Elemente wie Musik und Hochzeitsfackeln.

Für eine glückliche Zukunft des neuvermählten Ehepaars versuchte man in religiöser Hinsicht durch zahlreiche Opfer die Gunst der Götter zu erwirken bzw. böse Dämonen durch Abwehrzauber zu vertreiben. Viele Riten wirkten zudem fruchtbarkeitsfördernd, da dies das erwünschte Ergebnis einer griechischen Heirat war.

Zuletzt sei noch der Übergangscharakter der Hochzeit erwähnt: Besonders die Braut und die Verwandlungen, die sie durchmachte, standen im Mittelpunkt der Riten – viele der Bräuche betrafen allein sie. Obwohl ihr an diesen Tagen besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde, konnte man an manchen Textstellen dennoch bemerken, dass eine Hochzeit nicht immer ein freudvoller Anlass für eine griechische Frau war.

Heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen.  
Sokrates

## 7. Literaturverzeichnis

### Texteditionen und Übersetzungen

Aeschylus. *Tragoediae*, ed. M.L. West, Stuttgart 1990.

Aischylos. *Tragödien und Fragmente*, hrsg. und übers. v. O. Werner, München 1969<sup>2</sup>.

Sophoclis *fabulae*, rec. H. Lloyds-Jones et N.G. Wilson, Oxford 1990.

Sophokles. *Tragödien und Fragmente*, griech. und dt. hrsg. und übers. v. W. Willige, überarb. v. K. Bayer, Freising – München 1966.

Euripidis *fabulae*, ed. J. Diggle, tom. I – III, Oxford 1981–1994.

Euripides. *Sämtliche Tragödien und Fragmente*, griech.-dt., Bd. 1-6, übers. v. E. Buschor, hrsg. v. G.A. Seeck, München 1972-1981.

### Kommentare

Aischylos. *Agamemnon*, erkl. v. F.W. Schneidewin, Berlin 1883<sup>2</sup>.

The „*Agamemnon*“ of Aeschylus, with introd., comm. and transl. by A.W.Verrall, London 1904.

Aeschylus. *Agamemnon*, ed. by J.D. Denniston & D. Page, Oxford 1957.

Aeschylus. *Agamemnon*, ed. with a comm. by E. Fraenkel, vol. I-III, Oxford 1950.

Aeschylos, with transl. by H.W. Smyth, vol. II, London 1926.

Der verlorene Aischylos, ed. v. H.J. Mette, Berlin 1963.

The *Prometheus Bound* of Aeschylus, ed. by Sikes E.E. & J.B.W. Willson, London 1898.

Euripides. *Alkestis*, erkl. v. L. Weber, Leipzig-Berlin 1930.

Euripides. *Andromache* ed. with introd. and comm. by P.T.Stevens, Oxford 1971.

Euripides. *Electra* with transl. and comm.. by M.J.Cropp, Wiltshire 1988.

Euripides. *Helen*, ed. with introd. and comm. by A.M. Dale, Oxford 1967.

Euripides. *Helena*, hrsg. u. erkl. v. R. Kannicht, Komm. Bd II, Heidelberg 1969.

Euripides. *Helen* ed. by W. Allan, Cambridge 2008.

Euripide. *Ione*, introd., trad. e comm. a cura di M. Pellegrino, Bari 2004.

Euripides. *Ion*, with introd., transl. and comm. by K.H.Lee, Warminster 1997.

- The Iphigeneia at Aulis of Euripides with critical and explanatory notes, ed. by E.B. England, Salem 1986.
- Euripides. Iphigenie in Aulis, ed., eingel. und kritisch komm. v. W. Stockert, 2 Bde. Wien 1992.
- Euripides. Iphigenia in Tauris, with introd., transl. and comm. by M.J. Cropp, Warminster 2000.
- Euripides. Iphigenia in Tauris, ed. with introd. and comm. by M. Platnauer, Oxford 1938.
- Ausgewählte Tragödien des Euripides II. Iphigenie auf Tauris, erkl. v. F.G. Schöne & H. Köchly, Berlin 1894<sup>4</sup>.
- Euripide. Le Fenicie, introd., testo e comm. a cura di D. Ferrante, Neapel 1996.
- Euripides. Phoenissae ed. with introd. and comm. by D.J. Mastronarde, Cambridge 1994.
- Euripides. Phoenician Women, ed. with transl. and comm. by E. Craik, Warminster 1988.
- Euripides. Troades, erkl. v. W. Biehl, Heidelberg 1989.
- Euripides. Troades, ed. with introd. and comm. by K.H. Lee, Glasgow 1976.
- Euripides. Trojan Women, with transl. and comm. by S.A. Barlow, Oxford 1986.
- The Suppliants, ed. by Johansen H.F. & E.W. Whittle, vol. II-III, Kopenhagen 1980.
- Sofocle. Le Trachinie, con introd. e comm. a cura di G. Schiassi, Florenz 1953.
- Sophokles. Antigone, eingel. und erläut. v. G. Müller, Heidelberg 1967.
- Sophocles. Antigone, ed. with transl. and notes by A. Brown, Warminster 1987.
- Sophocles. Antigone, ed. by M. Griffith, Cambridge 1999.

### **Sekundärliteratur**

- Abert, H., Saiteninstrumente, in: RE I,A,2 (1920), 1760-1767.
- Abert, H., Syrinx, in: RE IV,A,2 (1932), 1777-1779.
- Blech, M., Studien zum Kranz bei den Griechen, Berlin-New York 1982.
- Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977.
- Burkert, W., Greek religion: archaic and classical period, transl. by John Raffan, Oxford 1987.
- Carson, A., Putting her in her place: Woman, dirt and desire, in: Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world, ed. by D.M. Halperin et al., Princeton 1991.
- Cunningham, M. L., 'Aeschylus, Agamemmon 231-247', BICS 31 (1984), 9-12.

- Deubner, L., ΕΠΙΤΥΛΙΑ, *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 15 (1900), 144-154.
- Deubner, L., Hochzeit und Opferkorb, *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 40 (1925), 210-223.
- Ebbot, M., *Imagining illegitimacy in classical Greek literature*, Maryland 2003.
- Erdmann, W., Die Ehe im alten Griechenland, in: *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 20 (1934).
- Fermor, G., Tanz, in: *ThRE* 32 (2001), 642-655.
- Ferrari, G., What kind of rite of passage was the ancient Greek wedding?, in: *Initiation in ancient Greek rituals and narratives*, ed. by Dodd D.B. & C.A. Faraone, London-New York 2003, 27-43.
- Foley, H., *Ritual Irony. Poetry and sacrifice in Euripides*, Ithaca-London 1985.
- Gage, J., Fackel (Kerze), in: *RAC VII* (Stuttgart 1969), 154-218.
- Ganszyniec, R., Kranz, in: *RE XI,2* (1922), 1588-1607.
- Garland, R., *The Greek way of life from conception to old age*, London 1990.
- Halleran, M. R., Text and ceremony at the close of Euripides' *Alcestis*, *Eranos* 86 (1988), 123-129.
- Harrison, A.R.W., *The law of Athens. The Family and Property*, Oxford 1968.
- Hermann, A., Farbe, in: *Reallexikon für Antike und Christentum VII* (1969), 358-447.
- Jan, K. v., Aulos, in: *RE II, 2* (1896), 2415-2422.
- Kerényi, K., *Zeus und Hera*, Leiden 1972.
- Klein, J., *Der Kranz bei den alten Griechen. Eine religionsgeschichtliche Studie auf Grund der Denkmäler*, Günzburg 1912.
- Krummen, E., Ritual und Katastrophe: Rituelle Handlung und Bildersprache bei Sophokles und Euripides, in: *Ansichten griechischer Ritual. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart 1998, 296-326.
- Lacey, W.K., *The family in Classical Greece*, übers. v. U. Winter, Mainz 1983.
- Lamer, H., „Hymenaios“, *Philol. Wochenschr.* 52 (1932).
- Landels, J.G., *Music in Ancient Greece and Rome*, London 1999.
- Lasaulx, E. v., *Grecian and Roman antiquities II*, Michigan 1844.
- Lawler, L., *The Dance in Ancient Greece*, London 1964.

- Licht, H., Sittengeschichte Griechenlands, neu hrsg. v. H. Lewandowski, Stuttgart 1962.
- Lumpe, A., Essen, in: RAC IV (Stuttgart 1966), 612-635.
- Maas, E., Hymenaios, in: RE IX,1 (1914), 126-134.
- Maas, E., Thalamos und Gamos, RhM 77 (1928), 1-20.
- Magnien, V., Le mariage chez les Grecs anciens, AC 5 (1936), 115-138.
- Mangelssdorf, E.A., Das lyrische Hochzeitsgedicht bei den Griechen und Römern, Hamburg 1913.
- Muth, R., „Hymenaios“ und „Epithalamium“, WS 67 (1954), 5-45.
- Oakley J.H. & R.H. Sinos, The Wedding in Ancient Athens, Wisconsin 1993.
- Oepke, A., ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ im griechischen und hellenistischen Kult, ARW 31 (1934), 42-56.
- Partsch, J., Griechisches Bürgerschaftsrecht, Leipzig 1909.
- Patterson, C., Marriage in Athenian Law, in: Women's history and ancient history, ed. by S.B. Pomeroy, Chapel Hill 1991, 48-72.
- Pekridou-Gorecki, A., Mode im antiken Griechenland, München 1989.
- Redfield, J., Notes on the Greek Wedding, Arethusa 15 (1982), 181-203.
- Rehm, R., Marriage to death, Princeton 1994.
- Reinsberg, C., Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989.
- Rühfel, H., Kinderleben im klassischen Athen, Mainz/Rhein 1984.
- Samter, E., Familienfeste bei den Griechen und Römern, Berlin 1901.
- G.F. Schömann & J.H. Lipsius, Griechische Alterthümer: 2. Bd. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen, Berlin 1859.
- Seaford, R., The tragic wedding, JHS 107 (1987), 106-130.
- Siurla-Theodoridou, V., Die Familie in der griechischen Kunst und Literatur des 8. und 6. Jahrhunderts v. Chr., in: Quellen und Forschungen zur antiken Welt, hrsg. v. P. Funke u.a. Band 4 (1989).
- Sommer, L., Haaropfer, RE VII, 2 (1912), 2105-2109.
- Steier, A., Lotos, in: RE XIII,2 (1927), 1515-1532.

Usener, H., Beiläufige Bemerkungen, RhM 55 (1900), 286-298.

Voigt, F., Peitho, RE XIX, I, (1937), 194-197.

West, M. L., Ancient Greek music, Oxford 1992.

Wolff, H.J., Eherecht und Familienverfassung in Athen, in: Traditio 2 (1944), 43-95.

Zaidman, L.B., Pandora's daughters and rituals in Grecian cities, in: A History of women in the West: From ancient goddesses to Christian saints, ed. by P. Schmitt Pantel, Vol. I, Oxford 1994, 338-377.

Ziehen, L., Opfer, in: RE XVIII,1 (1939), 579-627.

Zimmermann, R., Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Heidelberg 2001.

## 8. Anhang

Dieser Anhang bietet eine Auflistung all der von mir entdeckten und durch andere Autoren aufgewiesenen Stellen in den überlieferten Tragödien, die Elemente des Hochzeitsrituals oder hochzeitliche Anspielungen.

Sie sind hier jenen Rubriken der Arbeit zugeordnet, die ich in ihnen als besonders hervorstechend empfand - freilich wird aber innerhalb einer Textstelle oft auf mehrere Elemente angespielt. Diejenigen Bräuche, zu denen ich u. a. keine Stellen ausfindig machen konnte, wurden bei der Auflistung der Rubriken ausgespart.

### Rechtliche Bedingungen

#### ἐγγύη

- Aischyl., Niobe fragm. 152 (273), 1-3
- Eur., Andr. 966-970
- Eur., El. 1249; 1284-1286
- Eur., Iph. A. 703
- Eur., Or. 1675-1677
- Eur., Or. 1078f
- Eur., Or. 1658f.
- Eur., Phoen. 757-760
- Eur., Phoen. 944-946

#### κύριος

- Aischyl., Eum. 957f.
- Aischyl., Hik. 387-389
- Eur., Andr. 966-970
- Eur., El. 259
- Eur., El. 249; 255; 259:
- Eur., Hel. 1635f.
- Eur., Phoen. 46ff.
- Eur., Hipp. 628ff.

#### Mitgift

- Aischyl., Hik. 977-979
- Aischyl., Choeph. 486-488
- Eur., Or. 1661-1663
- Eur., Phoen. 757-760
- Eur., Phoen. 1586-1589
- Eur., Andr. 1-4
- Eur., Andr. 147-153
- Eur., Hel. 1431-1435

#### Die Verlobte: Mitspracherecht & Heiratsalter

- Aischyl., Hik. 1015
- Eur., Alk. 314-319
- Eur., Andr. 987ff.
- Eur., Hipp. 545-547; 535
- Eur., Iph. A. 68f.
- Eur., Phoen. 46ff.

- Eur., Tro. 675f.  
 Soph., Oid. K. 749-752  
 Soph., Oid. T. 1492f., 1500-1503  
 Soph., Soph., Tereus fragm. 2 (524 N = 583 P)
- ἔκδοσις & γάμος  
 Eur., Suppl. 133-136  
 Eur., Tro. 675f.,
- Das große Fest**  
 Die Vorbereitungen  
 Hochzeitstermin  
 Eur., Andr. 45f.  
 Eur., Iph. A. 716f.
- προτέλεια  
 Aischyl., Ag. 64-66  
 Aischyl., Hik. 1050f.  
 Eur., Iph. A., 430-439
- Hochzeitsgötter & Opfertgaben  
 Aischyl., Eum. 213f.  
 Aischyl., Hik. 1031f.  
 Aischyl., Semele fragm. 130 (355), 16-20  
 Eur., Hipp. 1425f  
 Eur., Iph. A. 1110-1114  
 Eur., Iph. T. 820f.
- Hochzeitsbad  
 Aischyl., Prom. 555-560  
 Eur., Iph. T. 818f.  
 Eur., Phoen. 347f.
- Hochzeitskleidung  
 Eur., Med. 979-986  
 Eur., Med. 1156-1166
- Kranz  
 Eur., Iph. A. 435-439  
 Eur., Tro. 353f.
- Schleier  
 Aischyl., Ag. 233; 238-241
- Hochzeitskleid  
 Eur., Alk., 922f.  
 Eur., Tro. 1218-1220
- νυμφεύτρια  
 Aischyl., Iphigeneia fragm. 112 (137), 1-5  
 Eur., Alk. 314-319  
 Eur., Iph. A. 739-741  
 Eur., Med. 1024-1027
- Das Festmahl  
 Eur., Hel. 1438-1440  
 Eur., Iph. A. 720-724  
 Eur., Phoen. 1485-1492
- ἀνακαλυπτήρια  
 Aischyl., Ag. 238-241  
 Aischyl., Ag. 1178-83



Eur., Alk. 1115-1124  
Eur., Iph. T. 369-372  
Soph. Trach. 1076-1078

### **νυμφαγωγία**

Abschiedsbräuche

χείρ ἐπὶ κάρπῳ

Eur., Ion 887-893

Eur., Iph. T. 368-377

Aufbruch

Eur., Suppl. 990-1001

Hochzeitswagen

Eur., Hel. 722-725

Eur., Iph. T. 214-217

Eur., Iph. T. 369-371

Hochzeitsfackel & Trägerinnen

Aischyl., Netzzieher fragm. 168 (474), 821-833

Eur., Alk. 911-916

Eur., Hel. 722-725

Eur., Hel. 1476-1478

Eur., Ion 1474-1476

Eur., Iph. A. 731-734

Eur., Med. 1024-1027

Eur., Med. 1190-1194

Eur., Phoen. 344-346

Eur., Tro. 307-310; 315-324

Eur., Tro. 343-352

Zugbegleiter

Eur., Alk. 917f

### **Ankunft**

Eur., Herc. 10-12

Eur., Bacch. 1273f.

Soph., Trach. 562f.

Herd

Aischyl., Ag. 1036-38, 1056f.

Eur., Andr. 1-4

Eur., Hec. 350-353

Θάλαμος

Eur., Alk. 177f.

Eur., Andr. 103f.

Eur., Andr. 179f.

Eur., Cycl. 511-518

Eur., Med. 1024-1027

Soph., Ant. 804f.

Soph., Trach. 920-922

Sex

Aischyl., Ag. 1389-92

Aischyl., Danaides fragm. 125

Aischyl., Hik. 588f.

Aischyl., Netzzieher fragm. 168 (474), 821-833

Aischyl., Hik. 141-143  
Eur., Iph. A. 129-132  
Eur., Iph. A. 544-556  
Eur., Tro. 675f.  
Eur., Tro. 745ff.  
Soph. Ant. 1237-1241

### **Musik**

Aischyl., Ag. 699-716  
Aischyl., Danaides fragm. 54. (124)  
Aischyl., Prom. 555-560  
Eur., Alk. 915-921  
Eur., Hel. 1431-1435  
Eur., Herc. 10-12  
Eur., Hipp. 545-555  
Eur., Iph. A. 435-439  
Eur., Iph. A. 1036-55  
Eur., Iph. T. 365-368  
Eur., Phaeton fragm. 773  
Eur., Phaeton fragm. 781, 14-31  
Eur., Phoen. 343; 347ff.  
Eur., Suppl. 990-1001  
Eur., Tro. 310-314  
Eur., Tro. 351f.  
Soph., Ant. 810-816  
Soph., Ant. 916f.  
Soph., Oid. T. 420-423

### **Tanz**

Eur., El. 175-182  
Eur., El. 1198ff.  
Eur., Iph. A. 435-439  
Eur., Phaeton fragm. 781, 32-36  
Eur., Tro. 325-341

# Curriculum vitae

## Anna Walcher

\*19.11.1980 in Wien  
Ziegelofeng. 29/15  
1050 Wien  
Tel.: 0699 126 28 235  
Email: [anna.walcher@gmail.com](mailto:anna.walcher@gmail.com)



1987 - 1991

1991 - 1999

### Schule

Volksschule  
Sacré Coeur, Wien  
Gymnasium  
Sacré Coeur, Wien

10/1999 - 3/2000

3/2000 - 10/2001

10/2001 - 2009

9/2004 - 9/2005

12/2009

### Studium

Diplomstudium  
Latein/Theaterwissenschaften

Latein/Geschichte

Lehramtsstudium  
Griechisch/Latein

Auslandsaufenthalt  
(Erasmus) Università degli  
Studi di Macerata

vorauss. Abschluss

Lehramtsstudium  
Griechisch/Latein

Prüfung und Anfertigung  
der Diplomarbeit  
„Tragische Hochzeit“

## **Berufspraxis**

7 / 1999	Praktikum Kiwanis Therapiewoche
8 - 9 / 1999	Praktikum Werbeagentur Ronald & Daniel Braunsteiner
2000 - 2005	Mitarbeit im Familienbetrieb Büro- und Zeichenbedarf Walcher KG
	Ordinationsassistentin Dr. Gerhard Walcher
10 / 2005 - 5 / 2009	Eventmanagerin Elegant Events the wedding planner Organisation und Betreuung von außerstandesamtlichen Hochzeiten

## **EDV - Kenntnisse**

Windows 2000 / XP  
MS Office  
MacOS X

## **Sprachkenntnisse**

Englisch (sehr gut)  
Italienisch (sehr gut)  
Französisch, Spanisch  
(Grundkenntnisse)

## **Private Interessen**

Ausgedehnte Reisen,  
Fotografie, Theater,  
Bücher ...

Anna Walcher

Wien, November 2009