

»ICH KENNE DIE ZAHL DER
SANDKÖRNER
und die Maße des Meeres,
auch den Stummen verstehe ich
und höre den Schweigenden«

Pythia

Felix Henke

Masken modifizieren Identität. Meist dienen sie dazu, die wahre Identität ihres Trägers zu verhüllen oder ihm eine neue Identität zu schaffen. Doch Masken können auch demjenigen ein Gesicht geben, der – oder das – keines hat: H. G. Wells' »Invisible Man« hüllt sein Gesicht in Bandagen, um mit seinen Mitmenschen interagieren zu können; Microsoft verpasste seiner rudimentären Assistenz-KI 1997 mit »Clippy« die »persona« einer Büroklammer mit Augen, um den Officeutzern die Illusion einer zwischenmenschlichen Interaktion zu geben. Als Interface vermittelt die prosopomorphe Klammer zwischen der körperlosen Software und dem User der Neunziger, der, so die Überlegung hinter der Erfindung, dem technischen Fortschritt hinterherhinkt und daher eine virtuelle Bezugsperson braucht, die die Elektronenflüsse der Schaltkreise in menschliche Kommunikation übersetzt. All diese Aspekte der Maske – das Ablegen der eigenen Identität zur Übernahme einer fremden, aber auch die Funktion eines Interface zur Verkörperung des Körperlosen, finden sich im Kulttheater des delphischen Orakels.

Um die Prophezeiungen der Pythia ranken sich so viele Legenden wie um kaum ein anderes Phänomen der alten Welt, von den rätselhaften Prophezeiungen der antiken Historiographie bis hin zum Bild der von psychedelischen Erdgasen in Trance versetzten Priesterin, wie John Colliers »Priestess of Delphi« es eindrücklich vermittelt. Ein unvoreingenommenes Quellenstudium kann vieles als Phantasie später Autoren entlarven. Die 1950 erschienene Habilitation »La mantique apollinienne à Delphes« des Ausgräbers Pierre Amandry leistete hier unschätzbare Dienste. Allerdings wäre das Material dringend einer Neubearbeitung zu unterziehen, insbesondere, da Amandry bei seinen Interpretationen der vollständigen Bauaufnahme des Tempels nicht vorgreifen wollte, diese aber schließlich nicht mehr erlebte. Eine systematische Diskussion des gesammelten Quellenmaterials auf Basis der umfangreichen Forschungsgeschichte kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Ich beschränke mich auf die Hauptquellen und unterziehe sie einer skeptischeren Interpretation im Sinne Amandrys, wonach die Inspiration der Pythia nicht über eine von außen induzierte Bewusstseinsveränderung herbeigeführt wurde.¹

Felix Henke (Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Klassische Archäologie);
F.Henke@lmu.de;

© Felix Henke 2025, published by transcript Verlag.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 (BY) license.

Zu den berühmtesten Aussprüchen der Pythia gehören die Auskünfte, die sie – den »Historien« des Herodot zufolge – den Boten des Lyderkönigs Kroisos erteilt haben soll: Um die Erfolgchancen für einen Angriff auf das Perserreich einschätzen zu können, soll er zunächst allen Orakeln der griechischen Welt eine Frage gestellt haben, deren unmöglich zu erratende Antwort nur er kannte. Die Pythia konnte das Rätsel dennoch lösen und merkte zudem einleitend an:

»Ich kenne die Zahl der Sandkörner und die Maße des Meeres,
auch den Stummen verstehe ich und höre den Schweigenden.«²

Es ist dabei keineswegs die Priesterin selbst, die Allwissenheit für sich beansprucht: Als Mensch kennt sie natürlich weder die Gesamtzahl der Sandkörner in der Welt, noch kann sie Gedanken lesen. Derjenige, der in dieser Aussage von sich in der ersten Person spricht, kann also nur der Gott selbst sein, als dessen Sprachrohr die Priesterin hier fungiert. Bezeichnend ist der Unterschied zur letzten Antwort der Pythia an Boten des Kroisos. Nachdem Kroisos das Orakel, das seine Allwissenheit im Test bewiesen hatte, nach einer Prognose zum geplanten Kriegszug gefragt hatte und auf Basis einer vermeintlich positiven Voraussage die Perser angriff, verliert er in der Folge sein gesamtes Reich an die Gegner. Er schickt nun erneut nach Delphi, um schwere Vorwürfe gegen den Gott zu erheben, der ihn so ins Messer laufen ließ. Die Pythia antwortet mit einer ausführlichen Erläuterung: warum ausgleichende Gerechtigkeit das Ende des Lyderreichs gefordert hatte, wie Apollon die drohende kosmische Vergeltung Kroisos zuliebe so weit wie möglich herausgezögert habe und wieso die Orakelsprüche zum Ausgang der geplanten Invasion keineswegs falsch gewesen seien, sondern Kroisos sie lediglich falsch interpretiert habe. Im Gegensatz zu ihrer ersten Antwort spricht die Pythia nun nicht mehr in Hexametern, sondern in Prosa, und sie spricht durchgehend von Apoll in der dritten Person. Sie fungiert also nicht mehr als göttlich inspirierte Prophetin, sondern als Expertin für das Wesen des Gottes, die Fallstricke der Orakeldeutung und die Gesetzmäßigkeiten der kosmischen Gerechtigkeit.³ Wechselt sie dagegen in gebundene Sprache, ist dem Leser der Historien klar, dass er nun aus ihrem Mund die Worte Apolls hört: Die Pythia fungiert als Maske des Gottes, als ›per-sona‹ im ursprünglichen Sinne, durch die Apoll ›hindurchtönt‹.

Wie Joseph Fontenrose in seiner systematischen Untersuchung aller überlieferten Sprüche der Pythia herausgearbeitet hat, unterscheiden sich die romanhaft ausgearbeiteten Verkündungen in den Historien deutlich von dem Muster, dem historisch verbürgte Antworten folgen. So wurde das Orakel mehrheitlich nicht in politischen, sondern in kultischen Angelegenheiten befragt. Meist folgte die Frage der Formel »Ist es für uns besser und vorzuziehen, xy zu tun [oder nicht]?« Ebenso klar und unzweideutig erfolgte die Antwort des Orakels, das üblicherweise das bestätigte, was sich als bevorzugte Option der Fragenden bereits heraushören ließ. Eine typische Befragung ist etwa die 335/4 vor Christus inschriftlich festgehaltene Erkundigung des Gemeinwesens der Athener, ob es für sie besser sei, den heiligen Schmuck der Artemis von Brauron prächtiger und schöner zu gestalten oder ihn so zu lassen, wie er war. Das Orakel bestätigte dann – so lässt sich die Antwort rekonstruieren –, dass es in der Tat besser sei, den Schmuck prächtiger zu gestalten.⁴ So bot das Orakel die Möglichkeit, sich zu vergewissern, dass Eingriffe in

bewährte Kultpraktiken, aber auch neue Gesetze oder Verträge dem Willen der Olympier entsprachen, und die Pythia scheint derartigen Vorhaben nur selten die Autorisierung versagt zu haben.

Wie an so vielen Stellen seines Geschichtswerks geht Herodot sehr frei mit seinem Quellenmaterial um. Er gestaltet es mit großer Kunstfertigkeit so, dass der Leser statt einer Auflistung historischer korrekter Tatsachen einen Einblick in die zugrundeliegenden Mechanismen und Wirkmächte erhält, auf die sich die einzelnen Ereignisse des Gangs der Welt zurückführen lassen. Doch auch wenn historische Pythien nie in der ersten Person von sich als Apoll gesprochen haben, ist doch davon auszugehen, dass selbst die simplen Handlungsanweisungen immer als Ratschläge des Gottes angesehen wurden. Die Priesterin fungierte lediglich als Medium – anders ließe sich die Autorität des Orakels nicht erklären.

Betrachtet man das Spektakel also aus menschlicher Perspektive, dann ist es die Pythia, die am jeweils Dritten jedes Monats, ausgenommen im Winter, in eine andere Rolle schlüpfte. Der Tag dürfte frühmorgens damit begonnen haben, dass sie sich ihr Kultgewand anlegte. Nach Diodor sollen bis ins späte dritte Jahrhundert vor Christus Jungfrauen für die Rolle der Pythia ausgewählt worden sein, die dieses Amt allerdings, nimmt man Aischylos, dessen Pythia hochbetagt auftritt, ernst, bis ins hohe Alter bekleideten. Erst als der hellenistische Militär Echekrates eine der hübschen Priesterinnen vergewaltigt hatte, soll man dazu übergegangen sein, nur noch ältere Frauen für den Posten auszuwählen – die gleichwohl weiterhin in Jungfrauentracht aufzutreten hatten. Die Pythia spielte damit, ineinander verschachtelt, zwei verschiedene Rollen: Eine alte Frau gab sich als junges Mädchen, das wiederum Besuchern als Stellvertreterin Apolls gegenübertrat.⁵

Zentrales Element der Vorbereitung beziehungsweise Transformation war zudem die Waschung in der heiligen Quelle Kastalia.⁶ Mit dieser Waschung entfernte die in ihrer Rolle als Jungfrau ohnehin bereits ›reine‹ Priesterin alle übrigen Spuren profaner Befleckung und bereitete sich so für den Kontakt mit dem Göttlichen vor. Der letzte notwendige Schritt vor dem Beginn der Orakeltätigkeit war das Opfer einer Ziege, deren Zittern vor der Schlachtung – notfalls musste mit etwas kaltem Wasser nachgeholfen werden – anzeigen sollte, dass der Tag für das Ritual geeignet war und die Orakeltätigkeit für diesen Monat nicht abgesagt werden musste.⁷

Der Vorbereitung der Priesterin auf den Kontakt mit der Gottheit entsprach eine sukzessive Annäherung an den Ort des Orakels. Die Pythia dürfte in der Stadt gewohnt haben und stieg zunächst zur Waschung zur Kastalischen Quelle hinauf. Indem sie dann die Schwelle des Eingangstors überschritt, trat sie in das von der mächtigen, urtümlichen Polygonalmauer umfasste Temenos – den sakralen Bezirk – Apolls ein. Wohl inmitten eines Gefolges von Priestern und Tempeldienern folgte sie den Serpentinaen der Heiligen Straße bis auf den Tempelvorplatz hinauf, wo die Ziege geopfert wurde, bevor die Pythia dann den Tempel selbst betrat.

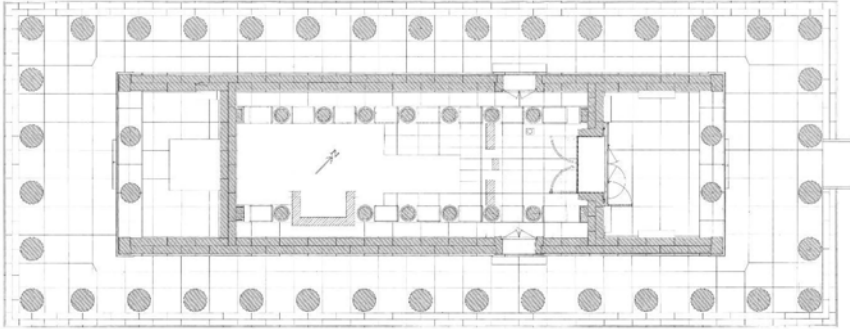


Abb. 1: Rekonstruierter Grundriss des Apollontempels von Delphi, viertes Jahrhundert vor Christus

Mehr noch als jeder andere Tempel war der delphische als Kontaktzone zwischen Gläubigen und Gottheit gestaltet (Abb. 1).⁸ Der Tempel, wie er sich aus den Überresten des sogenannten sechsten Tempels aus dem vierten Jahrhundert vor Christus und analog wohl auch für den Vorgängerbau des sechsten Jahrhunderts rekonstruieren lässt, weist eine ganze Reihe von Eigenheiten auf. Entscheidend ist, dass der Kultraum selbst, das ›Megaron‹ beziehungsweise der ›Naos‹,⁹ in zwei diametral unterschiedliche Bereiche unterteilt war. Der vordere Abschnitt vom Naosportal bis zur zweiten Säule der Innenkolonnaden verfügte zusätzlich über große, zweiflügelige Türen in den beiden Seitenwänden. Er zeichnete sich so durch eine massiv erhöhte Zugänglichkeit aus; eventuell konnten Ratsuchende, die im Pronaos auf Bänken auf ihren Orakeltermin gewartet hatten, den Tempel nach Erhalt ihrer Antwort den Naos direkt zur Peristase hin verlassen.

Ganz im Gegensatz zu dem für Publikumsverkehr konzipierten Vorraum, der zur Zeit des Pausanias mit Kultmalen und Weihgaben, die die Besucher besichtigen sollten, vollgestellt gewesen sein muss, durften, so der Reiseschriftsteller, »in das Innerste nur wenige eintreten«.¹⁰ Dieses Adyton war also abgesehen von eventuellen Ehrengästen der Priesterschaft und insbesondere der Pythia vorbehalten. Entsprechend spärlich sind die Schriftquellen zu seiner Ausgestaltung – Pausanias etwa nennt nur eine goldene Apollstatue. Die Abschränkung zwischen vorderem und hinterem Bereich trennte den Bereich des Gottes von dem der Menschen, ließ aber zugleich eine Lücke, die durchlässig genug war, dass die Besucher mit der Pythia – und über sie mit dem Gott selbst – in Verbindung treten konnten. Je nach Lichtverhältnissen könnte es zudem möglich gewesen sein, durch diese Membran hindurch zumindest einen schemenhaften Einblick in das Halbdunkel des Allerheiligsten zu erhalten.

Während die 2010 publizierte Bauaufnahme Erik Hansens keinerlei Hinweise auf die mehrfach postulierte Tieferlegung des Adytions finden konnte, konnte Hansen nachweisen, dass der hintere Bereich des Mittelschiffs nicht gepflastert wurde. Ohne Zweifel forderte die Tradition seit ältester Zeit den direkten, ungestörten Kontakt der Pythia zum Erdboden. Mythologisch drückte sich dieser Zusammenhang darin aus, dass Apoll – je nach Sage friedlich oder gewaltsam, persönlich oder über mehrere Zwischenbesitzer – das Orakel von Gaia übernommen hatte.¹¹ Spätere Schriftsteller stellten naturphiloso-

phische Theorien auf. Sie sollten erklären, wieso gerade an diesem Punkt irgendetwas aufsteigen sollte, das einer Priesterin, die selbst über keinerlei übernatürliche Kräfte verfügte, die Fähigkeit der Wahrsagung vermittelte. Pausanias etwa führt das Phänomen auf die Qualitäten einer weiteren heiligen Quelle zurück. Wasser der nördlich des Tempels entspringenden Kassotis versickere im Boden und würde dann, wohl durch Verdunstung, etwas weiter hangabwärts im Allerheiligsten wieder aus der Erde aufsteigen und dort »die Frauen zu Wahrsagerinnen machen«.¹²

Noch immer verbreitet ist die Vorstellung von einem verzückten Medium, das sich dampfumwallt auf einem Dreifuß windet, der über einer Erdspalte steht, aus der chthonische Gase aufsteigen. Diese Vorstellung lässt sich allerdings nur bis ins erste Jahrhundert vor Christus zurückverfolgen. Im Geschichtswerk des Diodor besetzt der phokische Feldherr Philomelos das Heiligtum. Er wird trotz bester Absichten durch die Konsequenzen seiner eigenen Entscheidungen immer mehr dazu gezwungen, sich an den Tempelschätzen zu vergreifen. Hier schaltet der Historiker einen kurzen Rückblick zur Entstehung des Orakels ein. An der Stelle des heutigen Adytos hätte sich in alter Zeit ein Erdspalt befunden. Ziegen, die in den Spalt geschaut hatten, verhielten sich daraufhin so auffällig, dass ihr Hirte nach der Ursache suchte und nach einem Blick in den Abgrund begann, die Zukunft zu verkünden. Als es in einer ersten Phase der freien Zugänglichkeit einer ungesicherten Orakelstätte immer wieder zu Unfällen gekommen sei, hätte man dann eine professionelle Wahrsagerin ernannt und zu ihrer Sicherheit einen dreibeinigen Sitz konstruiert, der der Prototyp für alle Dreifüße Griechenlands gewesen sei.¹³

Der Erzählung, die Diodor offenbar aus einer nicht erhaltenen Quelle übernommen hat, gelingt es, mehrere Charakteristika des Kults durch ein in sich stimmiges Narrativ zu erklären. Es wird erklärt, warum gerade an dieser Stelle geweihsagt wird, warum die Ursache der Sehergabe in der Erde liegt, wie man überhaupt auf die Besonderheit des Orts aufmerksam wurde, woher die Tradition der zitternden Ziegen kommt, warum trotz der Erklärung als Naturphänomen nur eine bestimmte Frau weissagt und warum es gerade in Delphi so unglaublich viele Dreifüße gibt. Mit dem Tod des Philomelos, der sich nach der verlorenen Entscheidungsschlacht durch den Sprung in einen Abgrund selbst das Leben nimmt und der so für seine Plünderung des Erdspaltenheiligtums die gerechte Strafe erleidet, ergibt sich zudem eine sehr gelungene Ringkomposition. Dass es sich bei Diodors Ursprungssage aber um ein späteres Konstrukt handelt, zeigt schon die Tatsache, dass sich Dreifüße keineswegs von Sitzmöbeln ableiten oder sich von Delphi aus in Griechenland verbreiteten. Vielmehr stellten sie als monumentale Form prunkvollen Kochgeschirrs seit geometrischer Zeit ein beliebtes Geschenk für Menschen und Götter dar. Zudem lässt sich dem Text Diodors klar entnehmen, dass es zumindest zu seiner Zeit keinen Spalt im Adyton gab.¹⁴ Der Geograph Strabon dagegen beschreibt ein halbes Jahrhundert später als aktuellen Zustand tatsächlich eine weite unterirdische Höhle mit enger Mündung, aus der ein »pneuma enthusiastikon« aufsteige, ein Luftzug, der dem Gott den Zugriff auf die Pythia erlaubte. Doch auch Strabon stellt klar, dass er selbst Delphi nicht gesehen hat und ohne Angabe einer Quelle Hörensagen zitiert.¹⁵ Dass es jedenfalls keinerlei Spalte, geschweige denn eine Höhle unter dem Tempel gab, haben die Tiefgrabungen der französischen Archäologen zweifelsfrei erwiesen (Abb. 2).



Abb. 2: Obwohl sie im Adyton bis auf den anstehenden Fels hinabgruben, konnten die Archäologen der Grande fouille keine Hinweise auf eine Erdspalte finden

Auch Plutarch, als delphischer Priester des zweiten Jahrhunderts nach Christus bestens mit dem Orakel vertraut, führt die Wahrsagungen auf das ›enthusiastikon pneuma‹ zurück. In einem der von ihm verfassten Dialoge geht er aber noch darüber hinaus und zeigt, wie es ein Teil des Lebens in Delphi ist, sich intellektuell mit der Funktionsweise des Orakels auseinanderzusetzen und Hypothesen zu bilden, wie es zu dem Dunst kommt. So argumentiert einer der Gesprächsteilnehmer ausführlich, dass halbgöttliche Dämonen für die Regulierung des Pneumas und damit den reibungslosen Ablauf verantwortlich seien; andererseits entwickelt er aber auf Basis der aristotelischen Philosophie auch ein Erklärungsmodell für seine Entstehung: Er bezeichnet das Pneuma als ›anathymiasis‹, Ausdünstung. Aristoteles hatte diesen Terminus und das damit verbundene Konzept dazu genutzt, die Entstehung von Erdbeben zu erklären. Würde Sonne auf die Erde scheinen, verdunste die darin enthaltene Feuchtigkeit, und die so entstehenden unterirdischen Winde seien für die Erschütterungen verantwortlich.¹⁶ Genauso beschreibt Plutarchs Sprecher, wie durch das Zusammenwirken von Erde und Sonne das enthusiastische Pneuma entsteht – und findet damit eine naturphilosophische Erklärung dafür, wie das Zusammenspiel von Erdgöttin Gaia und Sonnengott Apoll für die Sehergabe der Pythia verantwortlich ist.¹⁷

Das Spektrum der Hypothesen, das Fehlen einer Spalte und die luftige Natur dessen, was aus der Erde kommen soll, zeigen, dass sich offenbar mit bloßem Auge im Adyton selbst von einem Priester wie Plutarch nichts wahrnehmen ließ. Einzige naturwissenschaftliche Erklärungsmöglichkeit scheinen also aus dem Boden aufsteigende Gase zu sein; auch der feine, angenehme Geruch, der sich nach Plutarch bisweilen im Tempel ausbreitet,¹⁸ deutet in diese Richtung. Doch geologische Untersuchungen einer italienisch-griechischen Forschergruppe lieferten schließlich auch hier ein negatives Ergebnis. Potentiell neurotoxische Verbindungen wie etwa Ethylen ließen sich in der Nähe des

Tempels in Wasser, Boden und Luft nur in Spuren nachweisen, die weit unterhalb von Wirkungs- und Wahrnehmungsschwellen liegen, und höhere Konzentrationen konnten auch für die Antike ausgeschlossen werden.¹⁹

Auf ähnlich instabiler Basis wie die Dämpfe selbst steht auch die Vorstellung von einem durch diese Dämpfe induzierten Trancezustand. Die beiden zentralen Schilderungen einer an Besessenheit grenzenden Ekstase sind einerseits ein von Plutarch berichteter Fall, in dem die Inspiration trotz ungünstiger Vorzeichen erzwungen werden soll und die völlig eskalierende Exposition der Pythia mit dem Tod der Priesterin endet, andererseits eine gleichermaßen tödliche Zwangsbefragung in den »Pharsalia« Lucians, in dessen Werk effektvolle Dramatik grundsätzlich vor historischer Korrektheit steht.²⁰

Während klassische Autoren wie Herodot die Befragung der Pythia als sehr zivilisiertes Gespräch darstellen, entwickelt sich gerade in der lateinischen Literatur der »furor« der Priesterin zu einem immer wiederkehrenden Topos. Wie sich Ciceros »De divinatione« entnehmen lässt, geht dieses Verständnis auf Platons »Phaidros« zurück. Hier wird aber zwar tatsächlich der Zustand der Pythia bei der Weissagung als »mania« bezeichnet, doch stellt Platon die mantische Inspiration in eine Reihe mit der poetischen sowie dem Zustand der Verliebtheit. In allen drei Fällen übt nach griechischem Verständnis eine Gottheit – Apoll, die Musen oder Eros – einen starken Einfluss auf den Gemütszustand eines Menschen aus, ohne dass dieser jedoch in einem Maße die Kontrolle über seinen eigenen Geist und Körper verlieren würde, wie es die deutschen Vokabeln »Rasen« und »Wahnsinn« implizieren.²¹ Für diese milde Form der Bewusstseinsveränderung sind Psychopharmaka keineswegs notwendig. Wie beim archaischen Aöden oder dem – im Lateinischen als »vates« bezeichneten – literarischen Poeten genügt die autosuggestive Überzeugung, dass spontane »Einfälle« nicht der eigenen Phantasie entspringen, sondern von einer höheren Macht eingegeben werden. Die festliche Stimmung im Heiligtum am Tag des Orakels und die komplexen Vorbereitungsriten dürften ihr Übriges getan haben, die Pythia in eine gehobene Stimmung zu versetzen und ihr das Gefühl zu geben, tatsächlich unter dem Einfluss göttlicher Kräfte zu stehen. Selbst wenn sich nicht kategorisch ausschließen lässt, dass die Priesterschaft den Besuchern lediglich ein Spektakel bot, ist es unter diesen Umständen doch plausibel, dass alle am Orakel Beteiligten fest an den Enthusiasmus glaubten.

Die Pythia stellte sich so als Mittlerin zwischen Göttern und Menschen zur Verfügung. Sie bot sich dem numinosen göttlichen Wesen als Maske an, durch die es in Kontakt mit den Gläubigen treten konnte, und gab ihm gleichzeitig ein Gesicht, an das Ratsuchende ihre Fragen richten konnten. Eingebunden in die gestaffelte Architektur des Tempels bildete sie die Schnittstelle, über die göttliche und menschliche Sphäre mit einander in Verbindung treten konnten – viel unmittelbarer, als dies bei anderen mantischen Techniken wie der Interpretation des Rauschens von Bäumen oder des Flugs von Vögeln möglich war.

Anmerkungen

- 1 Die Niederschrift dieses Aufsatzes musste innerhalb weniger Tage während einer Ausgrabung im Heiligtum der Schwester Apolls in Nemi erfolgen, wo mir leider das

Werk Amandrys (Amandry 1950) nur indirekt über Rezensionen zugänglich war. Auch wenn Amandry in einigen Punkten zu weit gegangen zu sein scheint und einige seiner Interpretationen wohl zu modifizieren wären, bin ich nach Durchsicht der Hauptquellen im Großen und Ganzen zu ähnlichen Schlüssen gelangt. Bei der Reduktion des weitläufigen Komplexes religionshistorischer und philosophischer Zusammenhänge auf das Kernphänomen der Maske mussten zudem zahlreiche eng mit dem Orakel verbundene Aspekte ganz unterschlagen werden: Insbesondere die Frage nach der Bedeutung von Losorakeln, die Verbindung mit dem delphischen Dionysoskult und die bildlichen Quellen zur Pythia bleiben daher im Folgenden unerwähnt, ebenso wie die stoischen Assoziationen, die mit der Idee des ›pneuma enthusiastikon‹ mitschwingen. Bei der Einarbeitung in das Thema leistete insbesondere Michael Scotts Überblickswerk »Delphi« wertvolle Dienste (Scott 2014).

- 2 Hdt. 1, 47.
- 3 Hdt. 1, 90–91.
- 4 Fontenrose 1978, v.a. 11–57; die paraphrasierte Inschrift IG II² 333 (dort Z. 24–26) ist in Fontenroses Katalog Nr. H33 (S. 255).
- 5 Diod. 16, 26, 6; Aischyl. Eum. 38; die doch recht legendenhafte Erzählung von der Vergewaltigung der Pythia könnte allerdings auch ein späteres Aition für die Divergenz von Altersstufe und Tracht der Frauen sein. Unklar ist außerdem, warum eine weibliche Priesterin den männlichen Gott vertrat. Die antike Religionswissenschaft dürfte dies, auch wenn die Quellen diese Verbindung nicht explizit bezeugen, auf die gemeinhin angenommene Übernahme eines Gaiaorakels durch den Gott zurückgeführt haben; denkbar wäre aber eventuell auch, dass die Jungfrauen die Rolle einer Braut des Gottes spielten (vgl. Flacelière 1950, 311). – Auffällig ist auch, dass in den »Eumeniden« die Funktion der Pythia mit den identischen Worten wie die Funktion des Gottes selbst beschrieben wird: genauso wie Apoll setzt sich Pythia ›als *mantis* auf die Throne« und übernimmt damit direkt die Rolle des Gottes (Aischyl. Eum. 18; 29).
- 6 Schol. Eur. Phoen. 224.
- 7 Plut. mor. 437A–C.
- 8 Zur Architektur des Tempels s. Amandry – Hansen 2010.
- 9 Hdt. 7, 140; 8, 37; Paus. 10, 24.
- 10 Paus. 10, 24, 4–5.
- 11 S. z.B. die von Aischylos aufgelistete Übergabekette von Gaia über Themis und Phoibe bis zu Apoll (Aischyl. Eum. 1–8). – Auffällig ist zudem die immer wieder aufscheinende Praxis des Sitzens im Tempel: Im Pronaos wurden Sitzbänke für Wartende gefunden, die Athener scheinen bei der Orakelbefragung zum zweiten Perserkrieg zu sitzen (Hdt. 7, 140–141), Pausanias beschreibt im vorderen Bereich des Naos den Thron Pindars, bei Aischylos schlafen einerseits die in das Allerheiligste eingedrungenen Erinnyen auf Thronen, andererseits verrichtet die Pythia ihr Amt von einem ›thronos« aus (Aischyl Eumen. 46–47; 29); ansonsten ist generell die Vorstellung verbreitet, dass sie auf dem Dreifuß Apolls sitzt – auch dies eine völlig singuläre Nutzung dieses Objekts.
- 12 Paus. 10, 24, 7.

- 13 Diod. 16, 26.
- 14 Diodor unterscheidet zwischen der rekonstruierten, nur in Erzählungen greifbaren Topographie, in der es den geheimnisvollen Erdsplatt gab, und dem zeitgenössischen Zustand, in dem sich an derselben Stelle das Adyton befindet. Mit keinem Wort deutet er an, dass es den Spalt immer noch zu sehen gäbe.
- 15 Strab. 419C.
- 16 Aristot. meteor. 365b–366a.
- 17 Plut. mor. 436D–F (De Pythiae oraculis).
- 18 Plut. mor. 437C.
- 19 Etiope u.a. 2006; nach Widerlegung mehrerer früherer Hypothesen wenden die Autoren zuletzt zwar ein, dass eine Art Rauschzustand zumindest theoretisch einerseits durch die Verdrängung von Sauerstoff durch aus der Erde aufsteigendes Kohlendioxid und/oder Methan, andererseits durch freigesetztes Benzol denkbar wäre, doch scheinen diese Theorien mit dem aktuellen Kenntnisstand zum Tempel unvereinbar zu sein: Während Benzol eine Öl- oder zumindest Wasserquelle im Tempelinneren voraussetzen würde, die weder Schriftquellen noch Befund erahnen lassen, scheint der Naos mit seinen drei Portalen, deren Nutzung mit dem Orakel zusammenhängen muss und die daher mit hoher Wahrscheinlichkeit während der Orakeltage zumindest periodisch geöffnet wurden, viel zu gut durchlüftet, als dass sich dort eine hohe Konzentration von Kohlenmonoxid anreichern könnte.
- 20 Plut. mor. 438A–C, Lucan. 5, 71–236.
- 21 Cic. div. 1, 1; Plat. Phaidr. 244a–245a.

Literatur

- Amandry 1950: P. Amandry, *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle* (Paris 1950)
- Amandry – Hansen 2010: P. Amandry – E. Hansen, *Le temple d'Apollon du IV siècle I. Texte* (Athen 2010)
- Etiope u.a. 2006: G. Etiope – G. Papatheodorou – D. Christodoulou – M. Geraga – P. Favali, *The Geological Links of the Ancient Delphic Oracle (Greece). A Reappraisal of Natural Gas Occurrence and Origin*, *Geology* 34, 10, 2006, 821–824
- Flacelière 1950: R. Flacelière, *Le délire de la Pythie est-il une légende?*, *REA* 52, 3–4, 1950, 306–324
- Fontenrose 1978: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses* (Berkeley 1978)
- Scott 2014: M. Scott, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World* (Princeton 2014)

Abbildungsnachweis

- Abb. 1: E. Hansen, *Plan. Restitution éch.1/225*, Amandry – Hansen 2010, 452 Abb. 18.19
 Abb. 2: Amandry – Hansen 2010, 317 Abb. 11.23

