Emrys Schlatter

Der Mond über Hellas

Selene als göttlicher Himmelskörper und himmlische Göttin in der griechischen Antike

1. Der Mond über Hellas

Mit hellem Glanz, zyklisch wechselnder Gestalt und unermüdlicher Reise durch den noch nicht vom Stadtlicht überstrahlten Himmel war der Mond in den Denk- und Lebenswelten der griechischen Antike intensiv präsent. Von der Archaik bis in die Kaiserzeit hinein stellte er einen Brennpunkt in der philosophischen Auseinandersetzung mit der Ordnung des Kosmos und der Stellung des Menschen dar,[1] für Dichter versinnbildlichte er unter anderem eine weibliche Schönheit, neben der alle anderen nächtlichen Himmelskörper verblassten,[2] oder weckte – besonders in der nachklassischen Zeit – Assoziationen mit Liebeszauber und den darin sachkundigen, meist ‚barbarischen' Frauen.[3] Sein Anblick und sein Rhythmus prägten auch die kollektiven Erlebnisse der Polis-Bewohner. In den lunisolaren Kalendern der Poleis bestimmten nämlich die Mondphasen – wenn unregelmäßig eingefügte Schalttage nicht zur vorübergehenden Abweichung führten[4] – den Takt der Monate und somit auch den rituellen Puls der Stadt mit ihren vielen Festen. Insbesondere die Vollmondzeit war eine beliebte Zeit für Festtage, die sich z. B. in Athen um die Monatsmitte dementsprechend verdichteten.[5] Um eine festliche Atmosphäre zu vergegenwärtigen, wussten sich die Dichter der Evokationskraft des Vollmonds zu bedienen: Ein Fragment der Sappho hebt die Fülle des Mondes hervor, in dessen Schein sich Frauen um einen Altar versammeln;[6] das „ganze Auge" der Mondgöttin[7] oder das

---

[1] Siehe CLAIRE PREAUX: La lune dans la pensée grecque. Brüssel 1973. Die zum Zeitpunkt dieses Beitrags noch nicht erschienene Monographie von ní Mheallaigh verspricht eine vertiefte Auseinandersetzung mit philosophischem, besonders kaiserzeitlichem Denken über den Mond: KAREN NÍ MHEALLAIGH: The Moon in the Greek and Roman Imagination: Myth, Literature, Science and Philosophy. Cambridge 2020.

[2] Vgl. Sappho, Fragment 34 VOIGT.

[3] Z. B. Theokrit, Idyll 2; Apollonios Rhodios, Argonautika 4, 54–66.

[4] Vgl. KENNETH J. DOVER: Aristophanes: Clouds. Oxford 1968, S. 177 zu Aristophanes, Wolken 626.

[5] Vgl. CATHERINE TRÜMPY: Feste zur Vollmondszeit. Die religiösen Feiern Attikas im Monatslauf und der vorgeschichtliche attische Kultkalender. In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 121 (1998), S. 109–115.

[6] Sappho, Fragment 154 VOIGT.

[7] Pindar, Olympische Ode 3, 18–22. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders angegeben, stammen vom Verfasser.

„liebliche Licht ihres Angesichts“,[8] das am Nachthimmel flammt, konnotieren für Pindar und sein Publikum die Festfreude der Olympischen Spiele. Mit dem Neumond hingegen verbanden sich epochen- und regionenübergreifend nicht nur positive Assoziationen wie der Duft von Weihrauch oder mit Honig gebackenen Opferkuchen,[9] sondern auch die weniger erfreulichen Gefühle des Schuldners, der zu diesem Termin seine Zinsen zahlen musste.[10] Auch profane Angelegenheiten können aber die Fantasie beflügeln, und so kommt in der athenischen Komödie ein verschuldeter Anhänger des Sokrates auf die geniale Idee, man könne eine entsprechend versierte thessalische Frau den Mond aus dem Himmel herabziehen lassen: Der in einem runden Futteral aufbewahrte Himmelskörper könnte nicht mehr seiner Tätigkeit nachgehen, die Zeit stünde still, und die Fristen entfielen.[11] Über die Frechheit solcher Erdbewohner, die immer wieder den von ihm vorgegebenen Rhythmus durch Schalttage störten, seine Bewegung durch Magie zu hemmen versuchten oder ihn zum bloßen Gegenstand herabsetzten, schimpfte der Mond noch Jahrhunderte lang.[12]

Mit dem Unmut des Mondes ist bereits, wenn auch aus der humoristischen Perspektive von Aristophanes und Lukian, ein grundlegendes Charakteristikum seiner antiken Vorstellung angesprochen: Der Mond wird als personales Wesen aufgefasst. Sein Anthropomorphismus führt sich auf die griechische Gewohnheit zurück, den Göttern überwiegend (aber nicht ausschließlich) menschliche körperliche, geistige und soziale Eigenschaften zuzuschreiben; er kennzeichnet den Mond als göttliche Entität und ermöglicht seine Einbindung in die Gesellschaft der anderen Götter. Dadurch gewinnt der Mond gleichsam einen doppelten Status, einerseits als sinnlich wahrnehmbarer Himmelskörper mit festgelegten Gestalten und regelmäßigen Bewegungen, andererseits als mentales Konzept bzw. als objektiv nicht fassbare Entität, deren physische und soziale Konturen geändert, situativ angepasst und zur Debatte gestellt werden konnten. Zwischen Gottheit und Himmelskörper wurde jedoch nur bedingt sprachlich und konzeptuell getrennt: Was aus der etischen Perspektive als möglicherweise widersprüchliches Nebeneinander von Himmelskörper und Gottheit erscheinen mag, war emisch betrachtet ein fugenloses Ganzes, dessen verschiedene Facetten wahlweise hervorgekehrt werden konnten.[13] Gotteskonzepte unterliegen ihrer eigenen,

[8] Pindar, Olympische Ode 10, 73–75.

[9] Weihrauch und Opferkuchen: Z. B. Aristophanes, Wespen 94–96; Pausanias 5, 15, 10–11; zur Feier des Monatsanfangs (mit Quellenübersicht) siehe besonders JON D. MIKALSON: The Noumenia and Epimenia in Athens. In: Harvard Theological Review 65 (1972), S. 291–297.

[10] Vgl. Plutarch, De vitando aere alieno 828a.

[11] Aristophanes, Wolken 747–756.

[12] Unmut des Mondes: Aristophanes, Wolken 607–626; Apollonios Rhodios, Argonautika 4, 54–66; Lukian, Ikaromenipp 20–22.

[13] Dieser Gedanke wurde zuerst von Pötscher in Bezug auf das generelle Verhältnis zwischen Gottheiten und ihren Kompetenzbereichen formuliert. WALTER PÖTSCHER: Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode. In: Wiener Studien 72 (1959), S. 5–25, hier S. 14; wiederabgedr. in: Hellas und Rom. Beiträge und kritische Auseinandersetzung mit der inzwischen erschienenen Literatur. Hg. von WALTER PÖTSCHER. Hildesheim [u. a.] 1988, S. 49–69, hier S. 58.

[14] PÖTSCHER, Person-Bereichdenken [Anm. 13]; vgl. WALTER PÖTSCHER: Ares. In: Gymnasium 66 (1959), S. 5–14; wiederabgedr. in: PÖTSCHER (Hg.), Hellas und Rom [Anm. 13], S. 37–48; WALTER PÖTSCHER: Person-Bereichdenken und Personifikation. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 19 (1978), S. 217–231; wiederabgedr. in: PÖTSCHER (Hg.), Hellas und Rom [Anm. 13], S. 70–89.

[15] HENK S. VERSNEL: Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology. Leiden, Boston 2011 (Religions in the Graeco-Roman World 173), besonders S. 239–307; vgl. neuerdings JENNIFER LARSON: Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion. In: Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland. Hg. von TANJA S. SCHEER. Stuttgart 2019 (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 67), S. 71–85.

kulturinternen Logik; wie bereits Walter Pötscher philologisch[14] und insbesondere der Religionshistoriker Henk Versnel mit Rückgriff auf die kognitive Theorie[15] konstatiert haben, existierten – vor allem im nichttheologisierten Polytheismus der Griechen – von uns als widersprüchlich oder inkonsequent empfundene Vorstellungen göttlicher Vielheit und Vielgestaltigkeit harmonisch nebeneinander.

Das Nebeneinander oder das Zusammenwirken beider Aspekte steht im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags, der nach der Vorstellung vom Mond als Gottheit und ihrer kulturspezifischen Logik fragt. Aufbauend auf der Erkenntnis, dass antiken Gottesvorstellungen Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit inhärent sind, will sich dieser Beitrag auf die Produktivität dieser Ambivalenz für Mond- und Gottesvorstellungen konzentrieren. Das Spannende an dieser Gottheit ist ihre intensive und sichtbare Gegenwart: In welchem Verhältnis stehen der wahrnehmbare und der imaginierte Mond(gott) zueinander, wie passt der Mond in die griechische Götterwelt hinein, und welche Konsequenzen hat schließlich seine Beschaffenheit als Himmelskörper für das antike Nachdenken über die eigenen Götter?

2. Die Gottheit mit vielen Gestalten. Der Mond in den Panthea der Griechen

Die griechischen Götter sind, wenngleich mit Funktionsbereichen, Handlungsmacht und personalen Zügen ausgestattet, weder Mächte noch Personen, sondern Vorstellungen und daher einer gewissen, wenn freilich nicht unbegrenzten Gestaltungsfreiheit unterworfen. Im stark durch regionale Unterschiede geprägten Komplex von Ritualen und Mythen erfahren sie keine einheitliche Verehrung, können von Ort zu Ort unterschiedlich gestaltete Kultbilder haben und besitzen keine kanonisierten Biographien. Zwar existieren durchaus konstante Assoziationen oder Attribute, besonders hinsichtlich göttlicher Wirkungsbereiche (die aber bisweilen lokale

Färbung annehmen), doch ein epochen- und regionenübergreifendes ‚Porträt' einer Gottheit kann es – den Mythenhandbüchern zum Trotz – nicht geben.

Dies gilt im besonderen Maße für den Mond, dessen Mythen und Kulte vor allem in der archaisch-klassischen Zeit nur spärlich belegt sind – und der zwar primär, nicht jedoch ausschließlich mit einer personalen Erscheinungsform verbunden wurde. Von den Bezeichnungen für den Mond, Selene (je nach Dialekt σελήνη, σελάνα, σελάννα, σεληναίη oder σελαναία), Mene (μήνη) und Meis (μείς) bzw. Men (μήν), beziehen sich zunächst nur die ersten zwei, beide Feminina, auf den Mond als Himmelskörper und Göttin. Sie fungieren also sowohl als Appellativa als auch als Eigennamen und unterscheiden sich voneinander nur darin, dass die eine das Leuchten (vgl. σέλας, ‚Glanz') und die andere den Zeitablauf konnotiert. Der Zeitablauf kommt allerdings im männlichen Substantiv *meis/mên* (μείς/μήν, Genitiv μηνός; vgl. lat. *mensis*) direkter zum Ausdruck, das etwa in Inschriften üblicherweise den Mond unter seinem zeitlichen Aspekt bzw. die vom Mond gemessene Zeit (‚Monat') bezeichnet. Dabei treten der Himmelskörper und – abgesehen von vereinzelten Personifikationen der Monate als Jünglinge – personale Gottesvorstellungen vorerst in den Hintergrund.[16]

Durch einen nicht mehr rekonstruierbaren Zufall jedoch wird ein Mondgott gleichen Namens – Men/Meis (wörtlich: ‚Monat') – nach Griechenland importiert, der, so bestätigt jedenfalls der kaiserzeitliche Autor Diogenes Laertios in seiner Pythagorasvita, neben einer durch Kultzeugnisse belegten Breite an Wirkungsbereichen auch mit dem Zeitablauf in Verbindung gebracht wurde.[17] Die Frage nach der Herkunft des Gottes, der sich häufig anhand seiner phrygischen Tracht und des über seinen Schultern erscheinenden Sichelmonds erkennen lässt, sowie nach der Herkunft seines Namens bleibt allerdings ungeklärt.[18] Seine Verehrung lässt sich in Griechenland ab dem 4./3. Jahrhundert v. Chr. durch vereinzelte Inschriften und Weihreliefs nachweisen, während das Gros der griechischen epigraphischen

[16] Die Monate werden im (wohl kaiserzeitlichen) Fries an der Kleinen Metropolis in Athen und wahrscheinlich auf einem fragmentierten rotfigurigen Krater des späten 4. Jahrhundert v. Chr. aus Hermione (Athen, National Museum, Inv.-Nr. 1435) als Jünglinge personifiziert. Vgl. ERIKA SIMON: Attische Monatsbilder. In: Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts 80 (1965), S. 105–123.

[17] Diogenes Laertios 7, 34: Pythagoras verbiete die Opferung weißer Hähne, weil diese die Zeit ankündigen (σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας) und daher dem Men heilig (ἱερός) seien; vgl. Iamblichos, Leben des Pythagoras 84. Auf den griechischen Reliefs erscheinen Hähne und Hennen in der Nähe von Men oder seinem Opfertisch: EUGENE LANE: Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis. 4 Bde. Leiden 1971–1978, Bd. 1, Nr. 1–4, 6, 10; Bd. 3, S. 1–2. Die Verehrung Mens in Griechenland bereits zur Zeit des Pythagoras (6. Jh. v. Chr.) kann nicht bestätigt werden.

[18] Vgl. LANE, Dei Menis [Anm. 17], Bd. 3, S. 113–114; EUGENE LANE: Men: A Neglected Cult of Roman Asia Minor. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat. Bd. 18, 3. Hg. von WOLFGANG HAASE und HILDEGARD TEMPORINI. Berlin, New York 1990, S. 2162–2174, hier S. 2170–2171.

(und numismatischen) Zeugnisse aus dem kaiserzeitlichen Kleinasien stammt.[19] In literarischen Texten hat er niemals Fuß gefasst, sondern behielt bei griechischsprachigen Autoren des Römerreichs seinen Ruf als phrygischer Gott,[20] der in einer Art *interpretatio graeca* an einer Stelle sogar mit der (in den Kulten Kleinasiens übrigens auch verehrten) Selene gleichgesetzt wird.[21] In der kultischen Realität des kaiserzeitlichen Griechenlands hingegen leistete er trotz seiner Fremdheit ‚gut griechischen' Gottheiten wie Pan und den Nymphen Gesellschaft[22] – für diese Kultkonstellation ist seine Fremdheit offensichtlich weniger entscheidend als eine gemeinsame Verbindung zur Natur. Aus den Quellen entsteht das rätselhafte Bild eines von den Griechen als phrygisch und von modernen Forschern als persisch oder anatolisch gedeuteten Gottes, dessen früheste Kultzeugnisse aber aus Attika kommen und dessen griechisch klingender (oder hellenisierter?) Name auf eine gewisse sprachliche Integration in die griechische Vorstellungswelt als gleichsam personale Seite des Appellativums *men/meis* hindeutet oder diese wenigstens begünstigt hat. Durch Men bekommt der Mond, wenn auch erst ab der hellenistischen Zeit, ein männliches und fremdes oder als fremd stilisiertes Gesicht. Neben den verschiedenen Göttinnen, die vor allem in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten lunare Attribute erhielten oder mit dem Mond bzw. mit Selene explizit gleichgesetzt wurden, zeigt Men, dass der Mond weder an eine einzelne personale Erscheinungsform noch an eine Gottheit gebunden wurde, sondern je nach Verehrer und Perspektive mitunter eine andere Gestalt annehmen konnte.

Anders als Men zählt die weibliche Selene/Mene bereits in den frühesten überlieferten griechischen Schriftquellen zu den einheimischen Göttern. Das Wesentliche über sie ist schnell skizziert: Sie erhält (wie üblich bei den griechischen Göttern) unterschiedliche Genealogien, in denen sie meist mit der Sonne, Helios, in näherer Verwandtschaft steht, und gebiert neben wesensähnlichen göttlichen Kindern gelegentlich auch taxonomische Überraschungen wie den nemeischen Löwen oder einen orphischen Dichter.[23] Ihr Soziomorphismus, d. h. ihre Darstellung als soziale Akteurin in der als Familie und Gesellschaft imaginierten Götterwelt, aber auch unter den Menschen, beschränkt sich fast nur auf das Genealogische und auf ihre Liebe zum schlafenden Jäger Endymion, die bereits Sappho in einem verlorenen

[19] LANE, Dei Menis [Anm. 17], passim; GEORG PETZL: Men. In: Der Neue Pauly. Hg. von HUBERT CANCIK und HELMUTH SCHNEIDER. Bd. 7. Stuttgart 1999, Sp. 1210–1212. Die griechischen Zeugnisse hellenistischer Zeit wurden in den letzten Jahren durch eine neue Kultinschrift aus Thessalien ergänzt: JEAN-CLAUDE DECOURT/ATHANASSIOS TZIAFALIAS: Un règlement religieux de la région de Larissa: cultes grecs et 'orientaux'. In: Kernos 28 (2015), S. 13–51; ROBERT PARKER/SCOTT SCULLION: The Mysteries of the Goddess of Marmarini. In: Kernos 29 (2016), S. 209–266.

[20] Lukian, Iuppiter tragoedus 8 und 42; Athenaios, Deipnosophistae 3, 42

[21] Strabon, Geographica 12, 3, 31 mit LANE, Dei Menis [Anm. 17], Bd. 3, S. 86.

[22] LANE, Dei Menis [Anm. 17], Bd. 1, Nr. 5–6.

[23] Siehe unten Anm. 46 und 47.

Gedicht bearbeitet hat[24] und die ab der hellenistischen Zeit in Kunst[25] und Literatur[26] zu einem beliebten Motiv wurde. In menschlicher Gestalt erscheint Selene durchgehend von der Archaik bis in die Kaiserzeit, gelegentlich geflügelt, manchmal (wie auch Men) auf einem Tier reitend, häufig (wie auch Helios) ein Pferdegespann lenkend.[27] In allen Medien bleibt sie – abgesehen von vier beiläufigen und daher schwer deutbaren Erwähnungen einer androgynen Beschaffenheit – durch und durch weiblich:[28] Selbst im Traumdeutungshandbuch des Artemidor (2. Jh. n. Chr.) ist sie der Inbegriff des Weiblichen und steht für die Frau, Mutter, Schwester, Herrin usw. des Träumers oder weist auf ein Geschehen voraus, das durch eine Frau zustande kommen wird (Oneirokritika 2, 135–136). Ihre kultische Verehrung in der vorhellenistischen Zeit hat archäologisch keine fassbaren Spuren hinterlassen, sondern wird in zeitgenössischen Quellen hauptsächlich durch einen Verweis bei Platon auf ihre Anbetung unter Griechen und Barbaren bestätigt (Nomoi 887e).[29]

Mit der fragmentarischen Quellenlage konfrontiert, hat die Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts ihren Gegenstand möglichst weit aufgefasst, so dass Feste zum Vollmond notwendigerweise als Selenekult galten, auch wenn die Göttin in den jeweiligen antiken Zeugnissen nicht als Adressatin genannt wurde; in beinahe jeder Göttin oder Heroine glaubten die Forscher, eine ‚ursprüngliche' Mondgöttin oder ihre Hypostase erblicken zu können.[30]

[24] Sappho, Testimonium 199 VOIGT = Scholion zu Apollonios Rhodios, Argonautika 4, 57–58.

[25] HANS GABELMANN: Endymion. In: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Hg. von LILLY KAHIL [u. a.]. Bd. 3, 1. München, Zürich 1986, S. 726–742; ebd., Bd. 3, 2 (1986), S. 551–561.

[26] Überblick bei TIMOTHY GANTZ: Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources. Baltimore, London 1993, S. 35–36; zu Endymion in der Literatur vgl. STEVEN JACKSON: Apollonius of Rhodes: Endymion. In: Quaderni Urbinati di Cultura Classica 83 (2006), S. 11–21, hier S. 11f..

[27] FRANÇOISE GURY: Selene, Luna. In: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [Anm. 25], Bd. 7, 1 (1994), S. 706–715; ebd., Bd. 7, 2 (1994), S. 524–529. Vgl. KONRAD SCHAUENBURG: Gestirnbilder in Athen und Unteritalien. In: Antike Kunst 5 (1962), S. 51–64, hier S. 57 und 60.

[28] Androgynie: Orphische Hymnen 9, 4 QUANDT; Philochoros 328 Fragment 184 JACOBY (= Macrobius, Saturnalia 3, 8, 2–3); Platon, Symposion 189e–190a; Plutarch, Über Isis und Osiris 368c.

[29] In der Forschungsliteratur wird gelegentlich auf eine hellenistische(?) Inschrift verwiesen, die neben Helios, Eos und anderen Gottheiten Opfer für Selene im Asklepiosheiligtum im Piräus dokumentieren soll, so z. B. FRIEDRICH W. HAMDORF: Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit. Mainz 1964, S. 21 und 85. Selene wird in der besagten Inschrift jedoch nicht aufgelistet: IG II/III² 4962 = FRANCISZEK SOKOLOWSKI: Lois sacrées des cités grecques. Paris 1969, Nr. 21.

[30] Genannt sei hier die Studie von Roscher, der eine immer noch brauchbare, möglichst umfassende Quellenbasis bereitstellt, diese aber häufig überstrapaziert: WILHELM H. ROSCHER: Über Selene und Verwandtes. Leipzig 1890, z. B. S. 5f. mit Verweis auf Herodot 6, 106 (die Spartaner warten den Vollmond ab, bevor sie den Athenern zu Hilfe kommen; Roscher schließt daraus, dass die „Lakedaimonier bei allen ihren Unternehmungen ängstlich die Mondphase beobachteten", und sieht dies als Indiz für einen „verhältnissmässig [*sic*] bedeutenden Selenekult in Lakonien" an); zu Hypostasen siehe besonders S. 126–147. Vgl. BERNHARD GROSSE: De Graecorum dea Luna. Lübeck 1880; ERNST SIECKE: Beiträge zur genaueren Erkenntnis der Mondgottheit bei den Griechen. Berlin 1885; etwas nüchterner ist der Überblick von FRIEDRICH SCHWENN: Selene. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hg. von GEORG WISSOWA [u. a.]. Bd. II A1. Stuttgart 1921, Sp. 1136–1144.

Der Impuls, Mondverehrung im lunaren Festkalender zu sehen oder den Hauptbereich verschiedener Göttinnen auf den Mond zurückzuführen, erwuchs weniger aus konkreten Anhaltspunkten wie (vor allem kaiserzeitlichen) Synkretisierungen von Selene und anderen Göttern als aus einem impliziten Verständnis antiker Götter und ihrer Mythen als Naturallegorien, als Erklärungen für Naturphänomene.[31] So erklärt Walter Roscher in seiner 1890 erschienenen Abhandlung zur Selene die Quellenlage dadurch, dass „die zahlreichen Kulte älterer Mondgöttinnen [...] und Mondheroinnen" einer „weiten Verbreitung des Selenekultus [...] im Wege" gestanden hätten.[32] Obwohl eine Assoziierung des Mondes mit anderen Göttinnen tatsächlich bestand und sich im Laufe der Zeit stärker herausbildete, sagt Roschers Annahme mehr über zeitgenössische Evolutionstheorien der Religion aus als über den antiken Polytheismus, in dem die Teilüberschneidung göttlicher Bereiche allem Anschein nach eher als bereichernd denn als redundant empfunden wurde. Der Religionshistoriker Martin Nilsson wiederum schloss aus klassischen Quellen, denen zufolge sich Selene und Helios besonderer kultischer Aufmerksamkeit in barbarischen Ländern erfreuten, auf fremde Ursprünge als Grund für ihre zunächst begrenzte Verehrung unter den Griechen.[33] Auch diese These lässt sich allerdings schwerlich belegen, da Nilssons Quellen – auf die später näher einzugehen sein wird – antiken Theorien über Religionsentstehung verpflichtet sind und beide Gottheiten von früh an einen Platz in den Göttergenealogien der Griechen haben.

Selene erscheint erstmalig in der Hesiodischen ‚Theogonie' (v. 371–374) als Tochter des von Gaia (Erde) und Ouranos (Himmel) abstammenden Geschwisterpaars Hyperion (‚des Höheren'; nach antiker Etymologie[34], des Hochwandelnden') und Theia (‚der Göttlichen') und Schwester der Eos

[31] Zu dieser Forschungsströmung siehe z. B. TANJA S. SCHEER: Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland: Eine Einleitung. In: SCHEER (Hg.), Natur [Anm. 15], S. 13–28, hier S. 15; vgl. ALBERT HENRICHS: Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft. Bamberg 1987, 18; wiederabgedr. in: Greek Myth and Religion. Collected Papers II. Hg. von HARVEY YUNIS. Berlin, Boston 2019, S. 255–298, hier S. 272f.

[32] ROSCHER, Selene [Anm. 30], S. 1.

[33] MARTIN P. NILSSON: The Origin of Belief Among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies. In: Harvard Theological Review 33 (1940), S. 1–8, hier S. 1.

[34] Scholion zu Homer, Ilias 8, 480 und Odyssee 1, 8; Hesychios, Lexikon, Υ 415 s. v. Ὑπερίων.

(Dämmerung) und des Helios (Sonne). Im Homerischen Hymnos an Helios (v. 2), dessen Datierung wie die des Hymnos an Selene unsicher ist,[35] ändert sich in dieser Konstellation nur die Herkunft mütterlicherseits: Statt Theia – die für ihre Vielnamigkeit ja berühmt ist[36] – heißt Hyperions Schwestergattin hier Euryphaëssa (‚die Weitleuchtende'). Euryphaëssas sprechender Name präfiguriert gleichsam genealogisch die Haupteigenschaft ihrer Kinder, die deren jeweilige Homerische Hymnen durchdringt. Ihre Beschreibung in demselben Vers des Helios-Hymnos als kuhgesichtig bzw. -äugig (βοῶπις), ein episches Beiwort für Hera und gelegentlich auch für andere Göttinnen oder anmutige Frauen, konnotiert die Schönheit eines vollen, runden und leuchtenden Auges[37] und lässt eventuell an die ‚Hörner' des ab- und zunehmenden Mondes denken, die Selene und ihre römische Entsprechung Luna in den späteren Darstellungen der Kaiserzeit auf dem Kopf tragen.[38] Hyperion, dessen Name ebenfalls eine gemeinsame Eigenschaft von Selene und Helios evoziert, nämlich ihre Stellung am Himmel, ist enger an seinen Sohn gebunden: Im Homerischen Epos kommt Hyperion als Beiname des Helios („Helios Hyperion") oder sogar als Eigenname der Sonne vor.[39] Bei Hyperion/Helios und Euryphaëssa/Selene handelt es sich jeweils um eine konzeptuelle Doppelung, die die Himmelskörper durch ihre verstärkte Gegenwärtigkeit gleichsam potenziert und ihre Bedeutung für archaische Vorstellungen des Kosmos unterstreicht.

Die genealogische Einbindung einer Gottheit versteht sich als Ausdruck ihrer konzeptuellen und oft auch kultischen Bedeutung bei den Griechen; sie markiert die Zugehörigkeit zur Göttergesellschaft, die von der – ob panhellenischen oder regionalen – Gemeinschaft anerkannt wird. In Ermangelung einer zentralen religiösen Autorität wie verbindlicher Glaubenssätze sind Göttergenealogien keine fixierten, sondern vielmehr flexible Gefüge, die Götter auf unerwartete Art und Weise in Beziehung zueinander setzen können. So kann Selene etwa bei den Tragikern auch Tochter des Helios sein[40] oder im Homerischen Hymnos an Hermes (v. 99–100) Tochter des

[35] Zur Datierung siehe ANDREW FAULKNER: The Homeric Hymns: Interpretative Essays. Oxford 2011, S. 15f.

[36] Pindar, Isthmische Ode 5, 1.

[37] Vgl. Suda B 385: Βοῶπις: μεγαλόφθαλμος. εὐόφθαλμος.

[38] Z. B. die Statue auf der Agora zu Elis im 2. Jahrhundert n. Chr.: Pausanias 6, 24, 6; Selene/Luna mit Sichelmond über dem Kopf sowie auf einem von Rindern gezogenen Wagen ist unter den späteren Darstellungen bei GURY, Selene, Luna [Anm. 27] gut dokumentiert; im 2. Jahrhundert n. Chr. lässt Lukian in einer Persiflage zeitgenössischer Vorstellungen den im Kontext des Liebeszaubers heruntergezogenen Mond die Form einer Frau, eines Rindes und schließlich eines Welpen annehmen: Lukian, Philopseudes 14.

[39] Beiname: Homer, Ilias 8, 480; Odyssee 1, 8; 12, 133; 12, 263; 12, 346; 12, 374; Eigenname: Ilias 19, 398; Odyssee 1, 24; Homerischer Hymnos an Apollon 369.

[40] Euripides, Phoinissen 175–176; laut dem Scholiasten zur Stelle hätten auch Aischylos und die Naturphilosophen Selene als Tochter des Helios bezeichnet; letztere hätten die genealogische Verbindung dadurch erklärt, dass Selene ihr Licht von Helios hat.

Pallas. Letztere Genealogie ist besonders suggestiv, denn bei Hesiod ist der sonst nebulöse Pallas Bruder des Perses, des Vaters der Göttin Hekate (Theogonie 375–377; 409). Dadurch entsteht möglicherweise eine kollaterale Verwandtschaft zwischen Selene und Hekate, der erste Ausdruck einer engeren Assoziierung der Göttinnen, deren Gestalten sich auch an zwei weiteren Stellen in der archaisch-klassischen Dichtung nähern. In einem Fragment aus Sophokles' verlorener Tragödie ‚Rizotomoi' (‚Die Wurzelschneider') wendet sich der Chor nämlich an das Adressatenpaar Helios und das „heilige Feuer, Speer der Hekate des Wegs, den sie über den Olympos [d. h. Himmel] hin dienend trägt" (Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, / τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος, / τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει, Fragment 535 RADT, v. 1–3). Als gedanklich assoziiertes Paar treten Helios und Hekate, die sich hier in einer Höhle aufhält, auch im früher zu datierenden Homerischen Hymnos an Demeter auf als die einzigen Götter, die den Schrei von Demeters entführter Tochter vernehmen (v. 22–27). Überraschend sind nicht nur die Nebeneinanderstellung von Helios und Hekate, an deren Stelle man vielmehr die als Tochter, Schwester oder Frau des Helios gedachte Selene hätte erwarten können, sondern auch ihre gemeinsame Charakterisierung als allhörend (eine Variation von Helios' sprichwörtlich allsehendem Blick) und vor allem die Emporstilisierung von Hekates Fackel zu einem Licht, das sich – implizit als Pendant zum Licht des Helios – durch den Himmel bewegt.

Während diese zwei Stellen auf eine Parallelisierung oder eine sich langsam auflösende Grenze zwischen den Göttergestalten Hekate und Selene hindeuten, bezeugt ein Fragment aus Aischylos' ‚Xantriai' die Erweiterung von Selenes Gestalt auf Artemis hin. Der Sprecher verweist auf weibliche Wesen, die so weit von der bekannten Welt entfernt wohnen, dass „weder der Strahl des Helios noch das Sternenauge der Leto-Tochter" sie erblicken (ἃς οὔτε πέμφιξ ἡλίου προσδέρκεται / οὔτ' ἀστερωπὸν ὄμμα Λητώιας κόρης, Fragment 170 RADT). Hinsichtlich seiner Beschreibung als Gestirn und Gegenstück des Helios handelt es sich um den von Aischylos sonst als „ältesten der Sterne, Auge der Nacht" (πρέσβιστον ἄστρων, νυκτὸς ὀφθαλμός, Sieben gegen Theben 390) beschriebenen Mond, Selene; in Hinblick auf ihre Abstammung jedoch ist die im Fragment nicht namentlich genannte Göttin als Artemis zu identifizieren, Tochter der Leto und Schwester des Apollon, der in derselben Epoche seinerseits auch punktuell mit Helios zusammenfloss.[41] Durch das Spiel mit erwarteten Götter- und Gestirnpaarungen einerseits und mit erweiterten genealogischen Verbindungen andererseits werden die Göttinnen, und das heißt: die sie umrankenden und konstituierenden Vorstellungen von Mythen, Bezügen zu Göttern und Menschen, von

[41] Apollon und Helios: Aischylos, Bassariden (Zusammenfassung bei Pseudo-Eratosthenes, Catasterismi 24), Hiketiden 213–214 und Sieben gegen Theben 859; Euripides, Fragment 781 KANNICHT; Heraklit, Quaestiones homericae 6, 6; vgl. WOLFGANG FAUTH: Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. Leiden [u. a.] 1995, S. xvii–xxxiii.

Machtbereichen und möglichen Erscheinungsformen, ansatzweise zusammengeführt.

Dabei offenbart sich in den Fragmenten das Potential des Mondes für die Konzeptualisierung göttlicher Erscheinungsformen. Selene wird poetisch als Attribut (Fackel oder Sehorgan) einer anderen Göttin aufgefasst – oder, anders gesehen, das Attribut einer anderen Göttin entfaltet sich in seiner Göttlichkeit soweit, dass es in der Gottheit Selene geradezu aufgeht. Die Zusammenführung mit Hekate einerseits und Artemis andererseits, die zuerst in den zwei Tragödienfragmenten angedeutet wird, erreichte ihren Höhepunkt im 1.–2. Jahrhundert n. Chr. jeweils in der Philosophie (Hekate) und in den entsprechenden römischen Göttergestalten (Artemis/Diana);[42] als Plutarch im 2. Jahrhundert n. Chr. die Schrift ‚Über das Mondgesicht' verfasste, konnte er sich auf etablierte Gleichsetzungen der Selene nicht nur mit Hekate (937f) und Artemis (938f, 945c), sondern auch mit Athene (938b),[43] der Geburtsgöttin Eileithyia (945c), Kore/Persephone (924d–f) und Isis (Über Isis und Osiris 372d) beziehen (und diese z. T. naturphilosophisch deuten). Als Ausdruck göttlicher Wesens- und Machtfülle ist die Überblendung zweier Gottheiten an sich keine Besonderheit. Bei Selene aber, wie an den beiden Aischylos-Fragmenten bereits paradigmatisch sichtbar, ist es ihr empirisch erfahrbarer Glanz, der entscheidend wird – und der den Himmelskörper zu einer doppelten Göttererscheinung werden lässt. Der Mond wird mit verstärkter göttlicher Präsenz aufgeladen und gewinnt zugleich an Gegenwärtigkeit unter den Göttergestalten, die nicht an den Himmel gebunden sind.

Neben Abstammungen und Angleichungen binden auch Liebschaften und Nachkommen Selene in die Götterwelt und den Lokalkult fest ein. Aus einer Vereinigung mit Zeus entsteht im Homerischen Hymnos an Selene (v. 14–16) Pandeia/Pandía (Πανδείη/Πανδία), deren Name als ‚allleuchtend' verstanden werden kann und einer Wesenserweiterung der Selene gleichkommt (vgl. Euryphaëssa/Selene). Der Name deutet möglicherweise auf einen Bezug beider Göttinnen zum athenischen Fest der Pándia (Πάνδια) hin, das Zeus zu Ehren gefeiert wurde.[44] Auch wenn ihre Verehrung in Rahmen

[42] Vgl. SARAH ILES JOHNSTON: Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature. Atlanta 1990, S. 129–138 mit Fokus auf Hekate als Mondgöttin in philosophischen Texten; zu römischen Entsprechungen vgl. SOPHIE LUNAIS: Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins. Leiden 1979, S. 116–139 (Diana/Luna) und 140–178 (Hecate/Luna). Als Artemis/Selene identifizierte Darstellungen werden aufgelistet bei LILLY KAHIL: Artemis. In: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [Anm. 25], Bd. 2, 1 (1984), S. 618–753, hier S. 689–690, mit treffendem Verweis auf das interpretative Problem der Ikonographie: „Le problème reste de savoir à quel moment s'est produite l'identification d'A[rtémis] et de Séléne, et à quel degré."

[43] Bereits Aristoteles soll Selene und Athene gleichgesetzt haben: Arnobius, Adversus nationes 3, 31, 1.

[44] Photios, Lexikon Π 376 s.v. Πάνδια; ALBERT HENRICHS: Zur Genealogie des Musaios. In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 58 (1985), S. 1–8, hier S. 4f. mit Diskussion und weiterführender Literatur. Dass es sich hier um eine stadtathenische Genealogie handelt, legt auch ein Fragment des Apollodor von Athen nahe: Apollodor 244 Fragment 162 JACOBY mit der textkritischen Emendation von ALBERT HENRICHS: Philodems *De Pietate* als mythographische Quelle. In: Cronache Ercolanesi 5 (1975), S. 5–38, hier S. 13 Anm. 40.

dieses Festes eine offene Frage bleibt, ist Selenes Einbindung in athenischen Kult durch den hellenistischen Periegeten Polemon gesichert, der sie als eine der Gottheiten auflistet, denen die Athener speziell weinlose Trankopfer darbringen.[45] In der mythischen Tradition des westlich von Athen liegenden attischen Demos Eleusis ging aus einer Liebesbeziehung zwischen Selene und Eumolpos der orphische Dichter Musaios hervor;[46] die ab dem 5./4. Jahrhundert v. Chr. belegte Genealogie weist Selene eine nicht unwichtige Rolle in der lokalen mythisch-kultischen Vergangenheit zu, wenn man bedenkt, dass die Hierophanten der Eleusinischen Mysterien ihr Geschlecht auf Eumolpos zurückführten.

Nicht nur in Attika, sondern auch auf der Peloponnes war Selene unterwegs. Ihre in die Archaik datierte Stilisierung als Mutter des nemeischen Löwen setzt einen lokalen Mythos voraus, wenn es nicht eine Innovation des Erzählers war.[47] Handgreiflichere Bezüge zur Peloponnes überliefert Pausanias, der im 2. Jahrhundert n. Chr. in Thalamai Kultstatuen von Helios und Pasiphaë im Ino-Heiligtum besichtigte: Pasiphaë, die als Tochter des Helios bekannt war[48] und deren Name (‚allen leuchtend') wie bei Pandeia und Euryphaëssa gleichfalls auf eine Hypostasierung des lunaren Glanzes hinweist, sei „keine regionale Gottheit [ἐπιχώριος δαίμων, im Sinne einer Gottheit ohne Entsprechung außerhalb von Thalamai], sondern ein Beiname [ἐπίκλησις] der Selene" (3, 26, 1). Er berichtete ferner von einem Lokalmythos in Elis, dem zufolge Selene sich in Endymion verliebte und ihm

[45] Polemon, Fragment 42 PRELLER (= 42 MÜLLER) = Scholion zu Sophokles, Oidipus auf Kolonos 100. Zu den anderen bei Polemon genannten Gottheiten zählen neben Mnemosyne, den Musen und Aphrodite Ourania auch Helios und Eos. Die genaue Signifikanz der weinlosen Libationen ist unklar; siehe hierzu grundsätzlich SUSANNE GÖDDE: Nephalia. In: Der Neue Pauly [Anm. 19], Bd. 8 (2000), Sp. 837–838; FRITZ GRAF: Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual. In: Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich. Rom 1980, S. 209–221; ALBERT HENRICHS: The ‚Sobriety' of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood. In: Harvard Studies in Classical Philology 87 (1983), S. 87–100; ALBERT HENRICHS: The Eumenides and Wineless Libations in the Derveni Papyrus. In: Atti del XVII congresso internazionale di papirologia 2 (1984), S. 255–268.

[46] Philochoros 328 Fragment 208 JACOBY = Scholion zu Aristophanes, Frösche 1033; vgl. Philodem, Fragment P. Herc. 243 VI; Platon, Politeia 364e. Siehe hierzu HENRICHS, Genealogie [Anm. 44].

[47] Epimenides 457 Fragment 3 JACOBY = Ailianos, De natura animalium 12, 7; vgl. Hyginus, fabulae 30.

[48] Pasiphaë als Tochter des Helios: Apollodor, Bibliothek 3, 1, 2; Apollonios Rhodios, Argonautika 3, 998.

50 Töchter gebar.[49] Diese entsprechen in ihrer Zahl den abwechselnd 49 bzw. 50 Monaten zwischen den im vierjährigen Zyklus wiederkehrenden Olympischen Spielen zu Elis[50] und lassen somit den zeitlichen Aspekt ihrer Mutter hervortreten, den aber Selenes Liebesverhältnis zum lokalpeloponnesischen Endymion durch sozio- bzw. anthropomorphe Züge wieder austariert. (Mit der Verlegung der Liaison in eine Höhle im kleinasiatischen Latmos-Gebirge[51] trat das Zeitliche fast gänzlich zurück und ließ das Anthropomorphe erst recht aufblühen: So beschreibt die Göttin etwa bei Lukian, wie sie, durch den Anblick des schlafenden Endymion entzückt, jede Nacht auf Zehenspitzen vom Himmel herabsteigt, um den Geliebten zu besuchen – „und ich vergehe vor Begehren"[52]). Die verstreuten Belege für Selenes mythisch-kultische Präsenz in Attika und auf der Peloponnes vermitteln das Bild einer Göttin, die sich trotz ihres überirdischen Aufenthaltsorts und festgelegter Bahnen immer wieder in lokale Landschaften und ortsspezifische Panthea integrieren ließ. Der Mond, der über Athen oder Eleusis, Nemea oder Elis leuchtete, war der gleiche, aber hinsichtlich seiner Stellung unter Göttern und Menschen nie derselbe.

In ihrer regionalen und genealogischen Anpassungsfähigkeit verhält sich Selene also nicht anders als personale Gottheiten, deren Namen nicht mit einem Naturphänomen, einer Ortschaft, einem Begriff o. ä. identisch sind. Durch ihr Geborenwerden und das Gebären von Kindern verfügt sie über dieselben biologischen und somit dieselben sozialen und lokalen Integrationsmöglichkeiten wie andere Götter. Dass ihre familiären Verbindungen mitunter über konzeptionelle Zusammenhänge mit Zeit, Glanz und Gestirnen hinausgehen, bringt ihre anthropomorphe Seite umso stärker zum Ausdruck.

Inwiefern kann Selene ihre lunare Erscheinungsform noch ‚überwinden' und sich auch jenseits der Genealogie den personal konzipierten Göttern angleichen? Der Anthropomorphismus gilt zwar zu Recht als grundlegendes Merkmal griechischer Gottesvorstellungen, doch sind die Götter quer durch die Gattungen weder an einzelne noch an ausschließlich anthropomorphe Gestalten gebunden, im Gegenteil: Gerade in der epiphanischen Vielgestaltigkeit drückt sich das göttliche Vorrecht aus, anders als Mensch und Tier das Äußere zu ändern und damit Interaktionsmöglichkeiten in der Welt selbst zu bestimmen.[53] Ähnlich wie diejenigen Gottheiten, die keine

[49] Pausanias 5, 4. Endymion wurde seit der Archaik mit Elis assoziiert: Ibykos, Fragment 284 PAGE = Scholion zu Apollonios Rhodios, Argonautika 4, 57–58.

[50] AUGUST BOECKH: Pindari opera quae supersunt, Bd. II, 2. Leipzig 1821, S. 138 zu Pindar, Olympische Ode 3, 18–25. Zahl der Monate: Vgl. Bakchylides, Epinikion 7, 1–2; Scholion zu Pindar, Olympische Ode 3, 35g.

[51] Bei der Verlegung nach dem an der kleinasiatischen Westküste befindlichen Latmos handelt es sich wohl um eine literarische Neuerung des Endymion-Mythos durch die Alexandriner: JACKSON, Endymion [Anm. 26].

[52] Lukian, Göttergespräche 19 (Aphrodite und Selene).

[53] Siehe hierzu grundsätzlich GEORGIA PETRIDOU: Divine Epiphany in Greek Literature and Culture. Oxford 2015, besonders S. 29–106.

Personifikationen sind, den Sterblichen in verschiedenen Formen entgegentreten können, ist Selene nicht auf ihre Mondgestalt festgelegt.

Im Vergleich mit den personalen Göttern ist Selenes epiphanisches Repertoire dennoch insofern eingeschränkt, als ihre himmlische Erscheinungsform fast immer einen Bezugspunkt bei ihren anthropomorphen Darstellungen bildet. Dies zeigt sich etwa in der klassischen attischen Vasenmalerei, die Selene auf zweierlei Weise in menschenähnliche Form bringt. Zum einen erscheint die Göttin als Büste bzw. Frauenkopf im Profil. Der Kopf schaut manchmal in die konkave Seite einer gleichgroßen, seine Stirn mit ihrer oberen Spitze fast berührenden Mondsichel, so dass das sich im angedeuteten dunklen Bereich des Mondes befindliche Profil und die helle Sichel – der personale und der himmlische Körper also – gemeinsam die Mondgöttin wiedergeben.[54] Das Frauenprofil kann aber auch in einer runden (Mond-)scheibe erscheinen: [55] Auch hier verschränken die Vasenmaler menschliche und himmlische Körper miteinander, um Selene in ihrer konzeptuellen Gesamtheit als göttliches Gestirn und Gestirngöttin darzustellen.[56]

Alternativ reitet Selene in Vasendarstellungen als Frauengestalt auf einem Schimmel, der wie die strahlenden Fohlen, die im Homerischen Hymnos ihren Wagen durch das Firmament ziehen (ζευξαμένη πώλους [...] αἰγλήεντας, v. 9), ihr Leuchten und ihre Beweglichkeit andeutet.[57] Genau die gleiche Gestalt nimmt in der attischen Vasenmalerei die Dämmerungsgöttin Eos an. Der Bezug zum Himmelskörper ist in dieser Darstellungsform

[54] Beispiele bei SEMNI KARUSU: Astra. In: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [Anm. 25], Bd. 2, 1 (1984), S. 904–927; ebd., Bd. 2, 2 (1984), S. 670–681, hier Nr. 48–51.

[55] Beispiele bei KARUSU, Astra [Anm. 54], hier Nr. 41–45 (mit Strahlen: Nr. 43); zur Darstellungsart siehe FRANK BROMMER: Selene. In: Archäologischer Anzeiger 4 (1963), S. 680–689.

[56] Gerade in dieser ‚Mischform' wird Selene auch als Teil einer menschlichen Handlung gezeigt: Auf einen rotfigurigen Aryballos des 5. Jahrhunderts v. Chr. (British Museum, Inv.-Nr. 1928,0519.2 = KARUSU, Astra [Anm. 54], Nr. 43) flankieren ein Mann und eine Frau eine große, von Strahlen umgebene Mondscheibe, deren Gesicht nach der Frau gerichtet ist. Die erdnahe Position des Gestirns sowie die ausgestreckte Hand der Frau, die einen der oberen Strahlen fast berührt, legt nahe, dass Selene aus dem Himmel herabgezogen wurde. Das Anthropomorphe deutet hier auf ein Kommunikations- und Handlungspotential des Mondes hin, das im Ritual jeglicher Art vorausgesetzt wird und einem als unbelebtem Gegenstand dargestellten Gestirn nicht zugeschrieben werden könnte.

[57] Die Deutung dieses Typus als Selene gilt als sicher für die auf einem Pyxisdeckel abgebildete Szene in London, British Museum, Inv.-Nr. 1873,0915.14 (E 776 = KARUSU, Astra [Anm. 54], hier Nr. 20), auf dem Selene auf ihrem Pferd neben einer geflügelten Nyx bzw. Eos mit Viergespann erscheint, sowie für den Krater in London, British Museum, Inv.-Nr. 1867,0508.1133 (E 466 = KARUSU, Astra [Anm. 54], hier Nr. 22), auf dem neben Selene auch Helios mit Viergespann, als Knaben dargestellte Sterne, Eos und der Heros Kephalos dargestellt werden. Weitere Beispiele bei KARUSU, Astra [Anm. 54], hier Nr. 18–26 (als Selene gedeutet); vgl. Nr. 4–5 (als Eos bzw. Nyx gedeutet).

am wenigsten explizit oder entscheidend: Die Mondsichel wie der Vollmond wurden als ikonographische Attribute der Selene offensichtlich nicht immer als notwendig empfunden und konnten fehlen oder sogar eine andere Gottheit, z. B. Eos oder die oft als Wagenlenkerin personifizierte Nacht (Nyx), kennzeichnen.[58] Die geringe Trennschärfe zwischen den anthropomorphisierten Gestalten von Selene und Eos sowie die Mehrdeutigkeit des Mondattributs führen Selene, Eos und Nyx zu einem Gesamtkonzept zusammen. Der durch Schimmel oder Mondkreis hergestellte Bezug zum Himmelskörper dient dabei nicht dazu, die jeweilige Figur ausschließlich als Selene auszuweisen, sondern signalisiert Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen zeitlich-kosmischen Bereich.

So anschaulich wie in der attischen Vasenmalerei wird Selenes Körperlichkeit nur in dem ihr gewidmeten Homerischen Hymnos. Der zwanzigversige Hymnos präsentiert die Göttin als gütig (πρόφρων, 18), weißarmig (λευκώλενος, v. 17) und schönhaarig (ἐϋπλόκαμος, v. 18), ferner als breitflügelig (τανυσίπτερος, v. 1), um ihre schon durch das Pferdegespann versinnbildlichte Beweglichkeit zu unterstreichen. Vor allem aber ist ihr Erscheinen ein einziges Aufblitzen von Glanz und Helligkeit: Lichtstrahlen strömen von ihr herab zur Erde (v. 3), von ihrem Haupt (v. 4), ihrem goldenen Kranz (v. 6) und ihrem Gewand (v. 8), von ihrer Haut, wenn sie sich im Okeanos badet (v. 6–8; wie auch im Falle anderer Gestirne wird ihr Untergang als Eintauchen in den Okeanos beschrieben),[59] oder von ihrer Umlaufbahn und ihren Pferden, wenn sie sie abends einspannt und schnell (ἐσσυμένως) durch den Himmel fährt (v. 9–12); selbst die Frucht ihres Liebeslagers mit Zeus ist die „allleuchtende" Pandeia (v. 14–16).

Der Lichtglanz, der den Hymnos durchdringt, fungiert als verbindendes Element zwischen Selenes anthropomorpher und astraler Körperlichkeit, die hier wieder ineinander verschränkt werden. Er steigert ihre Körperlichkeit und nach antikgriechischer Ästhetik auch ihre Schönheit und Lebendigkeit (Licht und Leben bilden ebenfalls ein festes konzeptuelles Paar) bis ins Übermenschliche. In den Hymnen wie auch insgesamt in der griechischen Literatur charakterisiert der Glanz das Göttliche und ist das epiphanische Merkmal schlechthin: Der wie auch immer augenblicklich beschaffene Gotteskörper und seine Requisiten strahlen Licht aus, durch das die Gottheit sich und ihre Göttlichkeit für den Menschen nachdrücklich sichtbar, erfahrbar und erkennbar macht.[60] Nach der Logik dieser über die hymnische Gattung hinausgehenden Epiphanievorstellung ist Selenes Glanz

[58] Nyx: Vgl. KARUSU, Astra [Anm. 54], hier Nr. 1–17, bes. 3 (Lekythos, New York, Metropolitan Museum of Art, Inv.-Nr. 41.162.29, auf der Helios sowie die einander ähnelnden Göttinnen Nyx und Eos jeweils mit Himmelskörper über dem Kopf und Beischrift versehen sind).

[59] Vgl. Odyssee 5, 273–275.

[60] Z. B. Homerische Hymnen 2, 188–189 und 275–280 (Demeter); 3, 440–442 (Apollon); 5, 84–90 mit 185–186 (Aphrodite).

also nicht darauf zurückzuführen, dass sie zugleich Gott und Gestirn oder ‚nur' ein Himmelskörper ist, dessen Eigenschaften vom Dichter in menschenähnliche Gestalt übertragen oder dem personale Züge zugeschrieben werden; vielmehr bekundet der Glanz die Göttlichkeit des Gestirns. Durch seine doppelte Existenz als empirisch erfahrbare Eigenschaft des Mondes einerseits und als Kennzeichen göttlicher Epiphanie in der Vorstellungswelt andererseits bildet das charakteristische Leuchten, das σέλας, von dem Selene ihren Namen ableitet, die Schnittstelle, an der Himmelskörper und Göttin ineinanderfließen und sich hinsichtlich ihrer kulturspezifischen Wahrnehmung gegenseitig beeinflussen. Somit lässt sich Selene weder auf ihre astrale noch auf ihre anthropomorphe Gestalt reduzieren, sondern besteht als Gesamtkonzept aus beiden und transzendiert in dieser – je nach Darstellung unterschiedlich akzentuierten – ‚Mischform' zugleich das rein Astrale und das rein Personal-Anthropomorphe.

3. Glühender Stein und Universalgöttin. Selene unter Philosophen, ‚Barbaren' und ‚Primitiven'

Aufgrund ihrer Beschaffenheit als Himmelskörper – ihrer Sichtbarkeit, ihres Lichtglanzes und ihrer Beweglichkeit – wohnte Selene, aber auch ihrem noch heller strahlenden Pendant Helios nach antiker Vorstellung ein besonders epiphanisches Potential inne. Demzufolge nahmen sie oft unter den anderen empirisch zugänglichen Göttern bzw. als göttlich konzipierten Naturphänomenen (z. B. Wasser oder Flüsse, Winde, Erde oder Berge), mit denen sie bisweilen gruppiert werden, eine herausragende Stelle ein, wenn diese aufgrund ihres sichtbaren Vorhandenseins zu einem Mittel der Reflexion über Gottesglauben werden. Mit dem epiphanischen Potential geht also ein diskursives Potential einher, das sich vor allem in der Philosophie entfaltet. Es seien hier nur drei frühe Stationen kurz herausgegriffen, bei denen die Sichtbarkeit und Erfahrbarkeit von Helios und Selene im Zentrum standen.

Während die Dichter durch die Steigerung schon vorhandener anthropomorphisierender Tendenzen den glänzenden Vollmond zu einem lieblichen Auge oder Antlitz stilisierten, waren es die Philosophen, allen voran der Vorsokratiker Anaxagoras von Klazomenai, die diese Tendenzen ablehnten und durch ihr Theoretisieren Selene – so Plutarchs verspielte Formulierung – ein Veilchen verpassten.[61] Der in Athen ansässige Anaxagoras hat in einer verlorenen Schrift u. a. bekanntlich die Theorie aufgestellt, dass Sonne, Mond und Sterne nichts mehr als feurige Steine seien, die durch die Umdrehung des Äthers in Bewegung gehalten würden; dabei sei der Glanz der Selene eigentlich nicht ihr eigener, sondern komme vom höher befind-

[61] Plutarch, Über das Mondgesicht 921e–922a (ἔλεγεν ὑπωπιάζειν αὐτοὺς τὴν σελήνην σπίλων καὶ μελασμῶν ἀναπιμπλάντας).

lichen glühenden Metallklumpen Helios.[62] Damit sprach Anaxagoras sämtlichen Himmelskörpern ihre selbstbestimmte Bewegung, ihre Lebendigkeit und demgemäß auch ihren traditionellen und z. T. kultisch anerkannten Status als göttliche Entitäten entschieden ab. Die in anderen Kontexten epiphanisch aufgeladenen Eigenschaften von Selene und Helios deutet er dabei entgegen traditionellen Vorstellungen nicht als Zeichen ihrer Göttlichkeit, sondern im Gegenteil als Indizien für Nicht-Göttlichkeit. Diese Ansichten vertrugen sich jedoch nicht mit der aktuellen Politik Athens, und schließlich musste der Naturphilosoph – wohl aufgrund einer Anklage wegen Asebeia (Missachtung der Götter) mit Bezug auf seine Himmelskörperlehre – am Ende der 430er Jahre v. Chr. seine Wahlheimat endgültig verlassen.[63]

Nicht nur Anaxagoras wurde vorgeworfen, Götter zu Gegenständen herabgesetzt zu haben. Mit dem Plan des eingangs erwähnten fiktiven Sokrates-Schülers, der in den 423 v. Chr. aufgeführten ‚Wolken' (v. 747–756) Selene in ein Futteral einsperren lassen wollte, kommt zum ersten Mal der Topos des Herabziehens des Mondes vor.[64] Den Mond herabzuzaubern setzt streng genommen seine Entgöttlichung nicht voraus, auch seine Einbeziehung in den Liebeszauber – ein in der Dichtung beliebteres Motiv als die Vermeidung von Schulden! – lässt sich eher als das Herbeizwingen göttlichen Beistands verstehen. Zur Zeit des Anaxagoras und der ‚Wolken' war jedoch auch eine andere Interpretation möglich. Für den Verfasser der dem hippokratischen Corpus zugeordneten Schrift ‚Über die heilige Krankheit' zeigen diejenigen, die behaupteten, sie könnten den Mond herabholen und die Sonne dem Blick entziehen (σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν) sowie die Naturkräfte auch sonst beherrschen, das falsche Verhalten und mangelnde Ehrfurcht gegenüber dem Göttlichen: Sie „glauben entweder, dass die Götter nicht existieren oder dass sie keine Macht haben" (δυσσεβέειν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτ' ἐόντας ἰσχύειν οὐδέν), denn göttliche Kraft lasse sich nicht auf solche Weise von Menschen beherrschen und versklaven (οὐκ ἂν ἔγωγέ τι θεῖον νομίσαιμι τούτων εἶναι, ἀλλ' ἀνθρώπινον, εἰ δὴ τοῦ θείου ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατέεται καὶ δεδούλωται).[65] Die Vorwürfe reichen nah an die Asebeia-Anklage gegen Anaxagoras: Inhaltlich unterscheiden sich der eher juristische Terminus Asebeia und der hier verwendete Begriff für die Missachtung der Götter,

[62] Anaxagoras DK 59 A 42 = Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1, 8, 3–10; Diogenes Laertios 2, 12.

[63] Anaxagoras DK 59 A 1 = Diogenes Laertios 2, 12–14; vgl. Diodor 12, 39, 2.

[64] Zu diesem Topos in verschiedenen Gattungen vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. siehe die Übersicht bei RADCLIFFE G. EDMONDS III: Drawing Down the Moon: Magic in the Greco-Roman World. Princeton, Oxford 2019, hier S. 3–5 und 19–32.

[65] Ps.-Hippokrates, Über die heilige Krankheit 1, 29–31 nach der Edition von HERMANN GRENSEMANN: Die hippokratische Schrift ‚Über die heilige Krankheit'. Berlin 1968 = Kapitel 4 in der vielzitierten Loeb-Ausgabe von WILLIAM H. S. JONES: Hippocrates. Volume II. London, Cambridge, Mass. 1923, S. 127–184.

Dyssebeia (als Verb δυσσεβεῖν), voneinander nicht; die Formulierung θεοὺς (οὐκ) εἶναι νομίζειν ist im Diskurs um Götterglauben und Religionsfrevel des 5. Jahrhunderts zentral.[66] Der Umgang mit göttlichen Bereichen der Natur wie dem Wetter und dem Meer, vor allem aber mit den Gestirngöttern Helios und Selene, wird zu einem Indikator dafür, wie sich der Einzelne zu den normativen Vorstellungen sowie zu den normativen Ritualhandlungen seiner Zeit verhält.

Umso mehr hatte am Ende des Jahrhunderts der wegen Asebeia vor Gericht gezogene Sokrates Grund, sich von Anaxagoras und vor allem von dessen Theorie über die Beschaffenheit von Helios und Selene ausdrücklich zu distanzieren. In diesem Zusammenhang soll er noch beteuert haben, er glaube genauso wie die restlichen Menschen (und, so wird impliziert, im Einklang mit den Normen der Polis), dass die Sonne und der Mond Gottheiten seien (οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι; Platon, Apologie 26d). In den Schriften seines Schülers Platon wird die Göttlichkeit beider Gestirngötter ebenfalls anerkannt; die Diskutanten in den ‚Nomoi' etwa betrachten Sonne und Mond, Sterne und Erde als sichtbare Beweise für das Vorhandensein der Götter und lehnen die von Anaxagoras' Anhängern vertretene materialistische Ontologie dezidiert ab (886d).

Mit den Normen der Polis jedoch hat Platons Auffassung von Selene und Helios nur wenig zu tun. Zwar behalten sie ihre Göttlichkeit, doch nehmen sie eine Gestalt und eine Stellung im Platonischen Göttersystem ein, die den durch Kult und Mythos vermittelten Gottesvorstellungen nicht entspricht. Dies kündigt sich bereits in ihrer Zuordnung zu einer eigenen Götterkategorie an: Als im ‚Kratylos' Sokrates seine Erörterungen über die Namen personaler Götter wie Poseidon, Apollon, Aphrodite, Pan u. d. g. mit dem Wunsch abschließt, nicht weiter über die Götter zu sprechen, schlägt sein Gesprächspartner vor, nicht mehr über Götter s o l c h e r Art, sondern lieber über Götter f o l g e n d e r Art zu reden – „wie die Sonne, den Mond, die Sterne, die Erde, den Äther, die Luft, das Feuer, das Wasser, die Jahreszeiten und das Jahr" (Kratylos 408d–e). Dadurch macht der Sprecher eine kategoriale Unterscheidung zwischen – in modernen Begriffen gesprochen – personalen und nicht-personalen Göttern, die, wie wir bei Selene gesehen haben, in Ritual, Literatur und Kunst nicht oder kaum mit derselben Konsequenz und Explizitheit bestand. Die zweite Göttergruppe wird im ‚Timaios' weiter auf die Himmelskörper eingeengt. Nach Platons Terminologie handelt es sich um zwei Arten von Göttern gleicher Herkunft, von denen die einen „sichtbar herumwandeln", also stets sinnlich wahrnehmbar sind, und die anderen „erscheinen, wann immer sie wollen" (πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοί, Timaios

[66] Zur Karriere dieser Formulierung siehe grundsätzlich WILHELM FAHR: ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen. Hildesheim, New York 1969 (Spudasmata 26).

41a), d. h. intelligibel oder hauptsächlich durch den Intellekt erfahrbar sind. Das epiphanische Potential der Himmelskörper, einschließlich der Selene, ist für Platons Kategorisierung zentral, denn gerade durch ihre regelmäßige Sichtbarkeit unterscheiden sie sich von den nur punktuell erscheinenden – und daher empirisch schwer erfahrbaren nicht-astralen Göttern (vgl. Timaios 40d–e). Sichtbar sind auch ihre Unveränderlichkeit und Bewegung, die auf ihre Begabung mit Seele und Vernunft schließen lassen (vgl. Timaios 40a–d). Gerade die Eigenschaften also, die Selenes Anthropomorphisierung und Integrierung in lokale und literarische Panthea beförderte, gestaltet Platon zu einem Hauptdifferenzierungsmerkmal um, das diese Vorgänge unterbindet. Erst nachdem Selene und ihre Wesensverwandten jeweils auf eine einzelne, rein himmelskörperliche Erscheinungsform festgelegt, von allem Soziomorphen und Anthropomorphen weitgehend getrennt und den in Lokalkult wie Mythos üblichen Wandlungen entzogen worden sind, können sie ihre privilegierte Stellung im durch den Demiurgen geschöpften Platonischen Kosmos erlangen.[67]

Die grundlegende Differenzierung zwischen intelligiblen und sinnlich wahrnehmbaren Göttern, die Platon im ‚Timaios' zur Sprache brachte und weiterentwickelte, hatte keine feste Entsprechung in den vielmehr durch regionale Göttergruppierungen und ortsspezifische Rituale bestimmten Kultpraxis der klassischen Zeit. Bei der theoretischen Konzeptualisierung von Kultpraxis hingegen spielte die – anders als im ‚Timaios' meist nur implizite – Unterscheidung eine wichtige Rolle.

Diese Konzeptualisierung betraf zum einen den Götterglauben anderer Kulturen. Der Umstand, dass sich das leuchtende Götterpaar ständig durch den Himmel bewegte, ja, mit seinen Bahnen sogar die Grenzen der bekannten Welt umschrieb, jenseits derer nur Ungeheuer wohnten,[68] legte nahe, dass Selene und Helios alle Länder sahen bzw. ihrerseits von den Völkern aller Länder gesehen wurden. Da sie überall in Erscheinung traten, wurden sie nach dieser Vorstellung auch überall als Götter verehrt: Herodot stilisiert etwa die Libyer als Duotheisten, die nur Helios und Selene kennen bzw. verehren (4, 188). Nach ähnlicher Logik lässt er die Perser, die im expliziten Kontrast zu den Griechen die Götter angeblich nicht als menschengestaltig konzipieren, neben Helios und Selene den elementaren, sinnlich erfahrbaren Göttern Erde, Feuer, Wasser und den Winden sowie dem als Zeus interpretierten Himmelskreis Opfer darbringen – erst durch Kulturtransfer hätten sie eine Entsprechung der (anthropomorphen) Aphrodite Ourania kennengelernt (1, 131). Die Verehrung von Sonne und Mond sei allen Griechen und Barbaren gemeinsam (Platon, Nomoi 887e), bei den Barbaren aber noch ausgeprägter, so dass in der fantasievollen Überzeichnung der Komödie „Selene und dem Halunken (πανοῦργος) Helios" unterstellt werden kann, sie wollten durch eine Art doppeltes Spiel die griechischen Götter den Barbaren preisgeben, um dadurch alle Opfergaben an sich zu reißen (Aristophanes, Frieden 403–415).[69] In den ‚Wolken' wiederum stellt Aristophanes Selene als loyale griechische Göttin dar, die den Athenern und ihren Verbündeten lauter Vorteile schenkt (v. 607–626); grundsätzlich fremd ist die Göttin nicht.

Noch unbekannter als fremde Länder ist aber die ferne Vergangenheit, bei deren Konzeptualisierung hinsichtlich religiöser Praktiken Selene und Helios nochmals zu Hauptfiguren wurden. Vermutlich verehrten, so postulierte der Platonische Sokrates im ‚Kratylos', „die ersten Menschen nur diejenigen Götter, die heutzutage viele Barbaren [verehren]", nämlich Helios und Selene sowie die Erde, die Sterne und den Himmel – sichtbar erfahrbare Gottheiten also. „Denn sie sahen, wie alle immer ihre Bahn gingen und liefen, und gemäß der Natur dieses Laufens [θεῖν/*theîn*] nannten sie sie ‚Götter' [θεοί/*theoi*]"; als sie andere (sc. die intelligiblen) Gottheiten kennenlernten, behielten sie den Oberbegriff *theoi* (397c–d). Mit der (unwahrscheinlichen) Ableitung des Gottesbegriffs vom ähnlich klingenden Verb für ‚laufen', das die schnelle Bewegung der Himmelskörper beschreibt, versucht Platon/Sokrates, ihre Ursprünglichkeit als die zuerst erkannten und verehrten Götter etymologisch zu untermauern. Die Privilegierung des Sichtbaren und der Beweglichkeit passt freilich zum Platonischen Gesamtkonzept, der Kerngedanke der Ursprünglichkeit fand sich aber bereits beim Sophisten Prodikos von Keos, dem zufolge die ersten Menschen Mond und Sonne, Flüsse und Quellen „und insgesamt alles, was für unser Leben nützlich ist", als Götter verehrten,[70] und überdauerte die Klassik bis in die Kaiserzeit. Noch im 1. Jahrhundert v. Chr. arbeitete Diodor in seiner Diskussion der ersten Ägypter mit dem gleichen Deutungsmuster, das er wahrscheinlich von Hekataios übernommen hatte:[71] Als in Urzeiten die Bewohner Ägyptens „zum Kosmos hinaufschauten", wurden sie vom Staunen überwältigt

[67] Zur Kritik Platons an traditionellen Gottesvorstellungen hinsichtlich regionaler Änderungen, Vielförmigkeit und menschlicher Eigenschaften vgl. Platon, Nomoi 889e; Politeia 377b–378e und 380d–383c.

[68] Vgl. [Pseudo-]Aischylos, Prometheus 790–800: Die Töchter des Phorkys, drei alte Jungfrauen mit Schwanengestalt, jeweils einem Zahn und einem einzigen, gemeinsamen Auge, sowie ihre geflügelten, schlangenhaarigen Schwestern, die Gorgonen, deren Blick tödlich ist, bewohnen ein Land, das weder von der Sonne (Helios) noch vom Mond (hier: Mene) erreicht wird.

[69] Vgl. ELENA CHEPEL: Laughter for the Gods: Ritual in Old Comedy. Liège 2020, S. 154.

[70] Prodikos DK 84 B 5 = Sextus Empiricus, Adversus mathematicos 9, 18 (= Adversus dogmaticos 3, 18 = Adversus physicos 1, 18) = 74 bei ROBERT MAYHEW: Prodicus the Sophist: Texts, Translations, and Commentary. Oxford 2011, mit Kommentar auf S. 186–188.

[71] Hekataios von Abdera 264 Fragment 1 JACOBY (= Diogenes Laertios 1, 10); vgl. ALBERT HENRICHS: The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies. In: Harvard Studies in Classical Philology 88 (1984), S. 139–158, hier S. 147–148.

und glaubten gleich, dass zwei Götter „ewig und ursprünglich" seien, nämlich – anderes wäre kaum zu erwarten – Helios und Selene, von den Ägyptern Osiris und Isis genannt (Diodor 1, 11). Die Naturerfahrungen der frühesten Menschen, besonders in Hinsicht auf die Himmelserscheinungen und das Götterpaar Helios–Selene, beeinflussen auch nach der Ansicht von Dion von Prusa im ersten nachchristlichen Jahrhundert die Ausbildung der frühesten Gottesvorstellungen maßgeblich (oratio 12, 28). Selene und Helios sind aufgrund ihres besonderen epiphanischen Potentials Hauptvertreter der überall und zu allen Zeiten erfahrbaren ‚Naturgottheiten'. Gerade ihre Beschaffenheit als Himmelskörper und die damit verbundene zeit- und ortübergreifende Erfahrbarkeit erlauben es Selene, im antiken Denken die charakteristische Lokalbezogenheit griechischer Gottesvorstellungen zu überwinden und als eine Art Universalgöttin zur Reflexionsfigur für fremde, ursprüngliche oder philosophische Religionskonzepte zu werden.

4. Die wandelnde Gottheit

Welche Gottesvorstellung verband sich mit dem Mond im antiken Griechenland? Ähnlich wie die Himmelsscheibe aufgrund ihrer Bewegung sowie ihrer stets changierenden Farben und Formen als vielgestaltig und wechselhaft galt,[72] so ist im antiken Imaginären der Mond auch hinsichtlich seiner Göttlichkeit ständig in Bewegung. Nicht eine, sondern viele Gottesvorstellungen umrankten den Mond, die mit der Zeit an Zahl und Komplexität zunahmen: Auf die Verbindungen naturphilosophischer Theorien mit diversen göttlichen Identitäten und Eigenschaften von Selene in Plutarchs ‚Über das Mondgesicht', die Gleichsetzung der als *regina caeli* angeredeten universellen Göttin Isis mit Luna (und verschiedenen anderen Göttinnen) am Anfang des 11. Buches von Apuleius' ‚Metamorphosen' im 2. Jahrhundert n. Chr. oder die komplizierten Zauberhandlungen im zwei Jahrhunderte später verfassten sog. Großen Pariser Zauberpapyrus, in denen Selene mit einer schwindelerregenden Vielzahl von Epitheta herbeizitiert wird (PGM IV, z. B. 2242–2356), sei hier nur kurz hingewiesen. Die Darstellung und Diskursivierung der Mondgottheit in diesen Texten haben ihre Wurzeln in den Mondvorstellungen der klassischen Zeit, die im vorliegenden Beitrag bevorzugt behandelt worden sind.

Auf eine bestimmte Gestalt – inklusive Genealogie und Geschlecht – lässt sich der antike Mond nicht festlegen. Die Göttin Selene zeigt sich hochgradig integrationsfähig in verschiedene kultische und mythische, literarische und philosophische Systeme. Durch ihre Einbindung in jeweils leicht anders konzipierte oder konstituierte Götterkonstellationen wie die zeitlich-kosmischen Gottheiten der Hesiodischen Kosmogonie oder der klassischen Vasenmalerei, die vernunftbegabten Himmelskörper der Platonischen Philosophie oder die durch Zauber manipulierbaren ‚Naturgottheiten' und die allen Völkern bekannten ‚Urgottheiten', aber auch durch ihre Fähigkeit, neben genealogischen Verbindungen zusätzlich durch attributive oder zeitliche Aspekte mit anderen Gottheiten verknüpft oder verschmolzen zu werden, hat Selene an einem breiten Netzwerk von Götterassoziationen und -vorstellungen Anteil. Darin unterscheidet sie sich von den ‚nur' personalen Gottheiten der griechischen Götterwelt, denen etwa eine vergleichbar privilegierte Stellung innerhalb der Platonischen Kosmologie verwehrt wird. Für die Vielfalt und Art ihrer Vorstellungen ist Selenes epiphanisches Potential das Entscheidende: Daraus entsteht ihre Kraft als Denkfigur, dadurch wird ihre Position als Gottheit nochmals verstärkt, die Überblendung zwischen sozio-anthropomorphem und astralem Körper begünstigt und die Zusammenführung mit anderen Göttinnen als Aspekt bzw. Attribut ermöglicht, wodurch sie deren sowie die eigene epiphanische Potenz und Präsenz noch erhöht. Ihre astrale und anthropomorphe Körperlichkeit lassen sich dabei nicht voneinander trennen, sondern ihr realweltlicher Körper wird in den Bereich des Imaginären hineingezogen, ihr imaginärer wiederum immer mit Bezug auf den empirisch zugänglichen gestaltet. Wahrnehmbare Gegenwart und imaginative Überformung kollidierten nicht, sondern kreierten gemeinsam das unterschiedlich erlebte und gedeutete epiphanische Erlebnis, wenn das „liebliche Licht" von Selenes Angesicht vom Himmel auf Festspiele und duftende Altäre, sophistische Schuldner und verzweifelte Liebhaber, Philosophen und Dichter herabstrahlte.[73]

[72] Z. B. Lukian, Ikaromenipp 4; Plutarch, Über das Mondgesicht 934b–f.

[73] Für Anregungen und Korrekturen danke ich herzlich Susanne Gödde.

WÜRZBURGER RINGVORLESUNGEN

Band 19

Mond und Magie

Aspekte einer Kulturgeschichte des Erdtrabanten

Herausgegeben von
Brigitte Burrichter und Dorothea Klein

Königshausen & Neumann

https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826075100-mond-und-magie/

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2022
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: © Barbara Knievel
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 978-3-8260-7510-0
www.koenigshausen-neumann.de
www.libri.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhalt

Vorwort VII

Der Mond als Himmelskörper und mentales Konzept in der Vormoderne

VICTORIA ALTMANN-WENDLING
Mond und Magie in den Tempeltexten und magischen Handbüchern Altägyptens. 3

EMRYS SCHLATTER
Der Mond über Hellas. Selene als göttlicher Himmelskörper und himmlische Göttin in der griechischen Antike 35

INGO SCHAAF
Mond und Magie in Rom. Perspektiven lunarer Zauberei aus der späteren Antike 57

FRANK FÜRBETH
Der Mond in der Astrologie, Magie und Medizin des Mittelalters . 77

Mondtopiken: Der Mond als Gegenstand von Literatur, Malerei und Musik

MICHAEL ERLER
Der Mond als Loge, die Erde als Bühne. Lukians Erzählung von Menippos' Weltraumfahrt. 115

BRIGITTE BURRICHTER
Der Ritter auf dem Mond. Die Mondreise in Ludovico Ariostos ‚Orlando furioso' 131

STEFAN KUMMER
Der Mond in der neuzeitlichen Landschaftsmalerei 143

BARBARA HUNFELD
Caspar David Friedrichs ‚Seestück bei Mondschein' und die Mondlandschaften der Literatur. 169

MATTHIAS MEYER
Sozialutopie, Eskapismus, Untergangsvision. ‚Frau Luna' als Spiegel des frühen 20. Jahrhunderts 185

STEPHAN KRAFT
Mond ohne Geheimnis – Arno Schmidt und sein Roman ‚KAFF auch MARE CRISIUM' 201

FRANZISKA STÜRMER
Mond, Magie und Mordlust in der Populärkultur: ‚Dexter' 221

Die Entzauberung des Mondes

RALF JAUMANN
Alte und neue Theorien über die Entstehung des Mondes 239

ULRICH KÖHLER
Das größte technische Abenteuer der Neuzeit:
die Mondlandung 1969 249

PATRICK IMHASLY / DANIEL RÖTTELE
Infographik: In acht Tagen auf den Mond und zurück 265

PETER HOERES
Die Eroberung des Weltraums in den Zeiten des Kalten Krieges . . 271

Register der Personen und Werke 285

Autoren und Herausgeber 293

Vorwort

Seit den frühesten Zeiten beschäftigt der Mond die Menschen: Zuerst suchten sie ihn mythologisch zu ergründen und in magische Praktiken einzubinden, dann sein Wesen auch physikalisch und philosophisch zu erklären. Schon früh war er auch das Ziel von (imaginierten) Reisen und immer wieder Motiv in der bildenden Kunst, der Literatur, insbesondere der Lyrik, und der Musik. Der vorliegende Band steckt darum nicht nur einen zeitlich wie räumlich weiten Horizont von der altägyptischen Zeit bis in das 20. Jahrhundert ab, er zeichnet auch in exemplarischen Analysen die Bedeutung des Mondes für Mythos, Religion, Philosophie und Kunst nach und wirft so Schlaglichter auf die Kulturgeschichte des Mondes. Die physikalischen Theorien der Moderne über die Entstehung des Mondes, die Mondlandung selber und die Rolle der Eroberung des Weltraums im Kalten Krieg runden das Programm ab.

Der Mond als erdnächster Himmelskörper bot sich schon in frühesten Zeiten für eine Beobachtung an; in seiner (von der Erde aus gesehen) regelmäßigen Änderung der Gestalt gab er irdischen Handlungen einen Rhythmus. Überlegungen zur Ursache des Gestaltwandels und zur Ursache von Mondfinsternissen, Überlegungen auch zu seinem Einfluss auf das irdische Geschehen spielten in Kult und Mythos eine zentrale Rolle. Der erste Teil des Bandes ist diesem Aspekt des Mondes als Himmelskörper und mentales Konzept von der altägyptischen Zeit bis ins Mittelalter gewidmet.

In allen kultischen Belangen Altägyptens spielte der Mond eine wichtige Rolle, er wurde daher schon früh genau beobachtet und beschrieben. Victoria Altmann-Wendling (S. 3–34) fächert die Aspekte auf, unter denen der Mond in Handbüchern und Architektur dargestellt wird und diskutiert auf dieser Grundlage das Wissen um den Mond und dessen Einfluss auf Feste und Rituale, aber auch die Symbole, die mit dem Mond verbunden sind. Magische Praktiken orientierten sich am Lauf des Mondes, dessen Bedeutung für rituelle Handlungen lässt sich an der Vielzahl der symbolischen Darstellung, aber auch an architektonischen Elementen wie den Mondtreppen ablesen.

Als kalendarische Grundlage bestimmt der Lauf des Mondes auch im antiken Griechenland das Leben und spielt für Kultus und vor allem für die Magie eine wichtige Rolle. Im griechischen Pantheon wird er mit Selene verbunden, einer weit verbreiteten Göttin mit vielfältigen, regional und zeitlich sehr unterschiedlichen Zuschreibungen; zudem gibt es bisweilen noch einen männlichen Mondgott. Das Spannungsfeld von regelmäßiger Sichtbarkeit und der Zuschreibung göttlicher Eigenschaften eröffnet dem Mond – mehr noch als der Sonne, der diese Eigenschaften ebenfalls zukommen – Diskurse jenseits des Ritus. Er wird Thema der Philosophie, von der Ansicht, er sei ein bloßer Steinbrocken am Himmel in der Naturphilosophie eines Anaxagoras bis zur besonderen Rolle, die Platon diesen stets und überall sichtbaren Göttern in seinem Göttersystem zuweist. Nicht zuletzt bietet