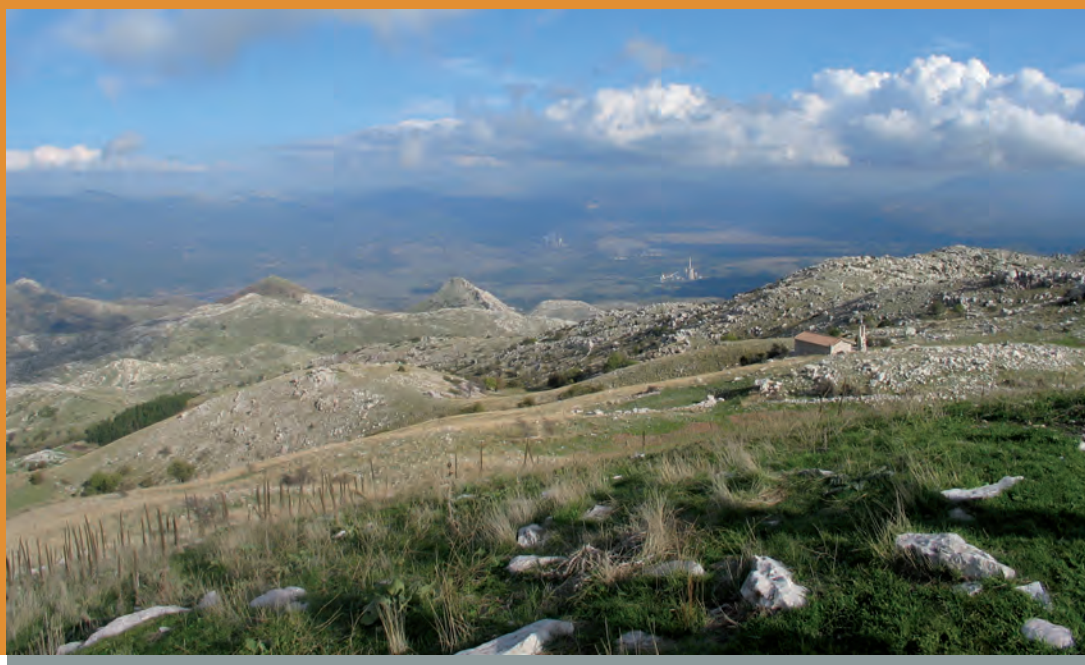
Katja Sporn – Sabine Ladstätter –
Michael Kerschner (Hrsg.)

Natur – Kult – Raum

Akten des internationalen Kolloquiums
Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012



ÖAI
ÖSTERREICHISCHES
ARCHÄOLOGISCHES
INSTITUT

Sonderschriften Band 51

Wien 2015

Natur – Kult – Raum

Akten des internationalen Kolloquiums
Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012

Katja Sporn – Sabine Ladstätter –
Michael Kerschner (Hrsg.)

NATUR – KULT – RAUM

Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012

ÖAI
Österreichisches Archäologisches Institut
Sonderschriften Band 51

Das Österreichische Archäologische Institut ist eine Forschungseinrichtung des Bundesministeriums für Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft

Umschlagbild: Blick vom Gipfel des Lykaion Richtung Megalopolis
Foto © Katja Sporn, Aufnahme 2009

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-900305-72-7
ISSN 1998-8931
Copyright © 2015 by Österreichisches Archäologisches Institut Wien
Redaktion: Barbara Beck-Brandt, Florian Jaksche
Umschlaggestaltung: Büro Pani
Satz und Layout: Wolfgang Maier PlanungsGesmbH
Gesamtherstellung: Holzhausen Druck GmbH

INHALT

Vorwort 7

Petra Amann
Natur und Kult im vorrömischen Umbrien 9

Susanne Berndt-Ersöz
Noise-Making Rituals in Iron Age Phrygia 29

Helga Bumke
Griechische Gärten im sakralen Kontext 45

Salvatore De Vincenzo
Etruskische Kultstätten in Berglandschaften 63

Axel Filges
Ein Felsheiligtum im Stadtgebiet von Priene. Privater Kult im öffentlichen Raum? 81

Michelle-Carina Forrest – Salvatore Ortisi
Die Matronentempel in der Nordeifel. Naturheiligtümer einer autochthonen Bevölkerung? 111

Paul Gleirscher
Vorrömerzeitliche Naturheiligtümer und die Frage ihres Fortwirkens in die Römerzeit. Fallbeispiele aus dem Ostalpenraum 127

Andreas Hofeneder
Heilige Haine der Kelten in der antiken Literatur: Kultrealität versus literarische Barbarentopik 153

Marietta Horster
Natural Order and Order(liness) in Nature 169

Michael Kerschner mit einem Beitrag von Friederike Stock und Helmut Brückner
Der Ursprung des Artemisions von Ephesos als Naturheiligtum. Naturmale als kultische Bezugspunkte in den großen Heiligtümern Ioniens 187

Sabine Neumann
Inspiration aus der Tiefe – zur sakralen Bedeutung von Höhlen in griechischen Orakelheiligtümern 245

Massimo Osanna
Zwischen Quellen und Gebirgsbächen: Wasser in lukanischen Heiligtümern 267

Felix Pirson – Güler Ate – Benjamin Engels

Die neu entdeckten Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon – ein innerstädtisches Kultzentrum für Meter-Kybele? 281

John Scheid

Natur und Religion. Zu einigen Missverständnissen 303

Helga Sedlmayer

Römische Kultplätze in Flusslandschaften – die südnorischen Heiligtümer von Teurnia/St. Peter in Holz, Burgstall/St. Margarethen im Lavanttal und Podkraj bei Hrastnik . . . 313

Patrizia de Bernardo Stempel

Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu den Götternamen Savus und Adsalluta 334

Katja Sporn

Natur – Kult – Raum. Eine Einführung in Methode und Inhalt. 339

Lutgarde Vandeput

Nature and Cult in Pisidia with a Focus on Pednelissos and Its Territory 357

Anschriften der Autorinnen und Autoren. 379

VORWORT

Von 20. bis 22. Jänner 2012 fand an der Paris-Lodron-Universität Salzburg die internationale Tagung »Natur – Kult – Raum« statt, veranstaltet vom Fachbereich Altertumswissenschaften – Klassische Archäologie der Universität Salzburg und dem Österreichischen Archäologischen Institut. Ausgehend von den Forschungen zu griechischen Grottenheiligtümern durch Katja Sporn lag die Zielsetzung der wissenschaftlichen Veranstaltung einerseits darin, Kultstätten in der Natur zu verorten, andererseits Heiligtümer räumlich zu definieren, die durch die Natur und nicht durch monumentale Architektur geprägt wurden. Bei der Auswahl der Themen wurde besonderes Augenmerk auf Interdisziplinarität sowie eine möglichst breite chronologische und kulturräumliche Streuung gelegt. Zahlreiche Neufunde, vor allem aus Kleinasien, boten zudem die Gelegenheit, das Phänomen ›Naturheiligtum‹ in unterschiedlichen Facetten zu diskutieren und den durch die archäologische Feldforschung sukzessive anwachsenden Denkmalbestand in einen kulturhistorischen und religionsgeschichtlichen Kontext zu stellen. Verfeinerte Methoden und die Einbindung naturwissenschaftlicher Disziplinen sind weitere Multiplikatoren für die Erweiterung des Kenntnisstands, erzwingen aber geradezu einen Perspektivenwandel und damit einhergehend neue Fragestellungen. Um dem hier in aller Kürze umrissenen hochkomplexen Themenkreis auch nur in Ansätzen gerecht zu werden und um den Diskurs anzuregen, wurden bewusst unterschiedliche Denkmalgattungen, Regionen, Zeitstellungen sowie methodische Vorgehensweisen kombiniert und mitunter einander gegenübergestellt. Der starke Besucherzuspruch der Tagung, aber auch die regen und teilweise kontrovers geführten Diskussionen bestätigten das gewählte Konzept eindrucksvoll.

Unser Dank gilt einer Reihe von Institutionen und Personen: So wäre die Tagung ohne eine maßgebliche finanzielle Unterstützung durch die Gerda Henkel Stiftung nicht möglich gewesen. Dem Rektor der Paris-Lodron-Universität Salzburg, Heinrich Schmidinger, sowie der damaligen Vizerektorin für Internationale Beziehungen, Sonja Puntscher-Riekmann, sei nicht nur für weitere finanzielle Unterstützung, sondern auch für die großzügige Bereitstellung der Tagungsräume in der Edmundsburg gedankt. Die einführenden Worte von Frau Dekanin Ingrid Paus-Hasebrink brachten die Unterstützung der Universität Salzburg nicht nur für das Tagungsthema, sondern vor allem auch für das Fach Klassische Archäologie im Allgemeinen deutlich zum Ausdruck. Dafür sei ihr explizit gedankt. Das Land Salzburg ermöglichte einen stimmungsvollen Abendempfang in den Räumlichkeiten der Abgusssammlung des Fachbereichs Altertumswissenschaften in der Alten Residenz in Salzburg.

Der Erfolg von Tagungen hängt allerdings unmittelbar mit jenen Personen zusammen, die – meist im Hintergrund – organisatorische Arbeiten leisten. Es ist dem intensiven Einsatz von Anna Schmidbauer, Magdalena Stütz, Petra Eitzinger, Andrea Kurz und Michaela Leibetseder zu verdanken, dass die Veranstaltung reibungslos und zur Zufriedenheit von Organisatoren und Gästen ablief. Die ansprechende Gestaltung von Plakat und Programmflyern übernahm Martin Del-Negro. Das Österreichische Archäologische Institut sorgte dankenswerterweise für die Drucklegung der Kongressakten. Barbara Beck-Brandt und Angela Schwab sei für ihren Einsatz unser herzlicher Dank ausgesprochen.

Die nun vorliegende Publikation ist letztlich auch das Produkt einer seit vielen Jahren erfolgreichen Kooperation von Universität Salzburg und Österreichischem Archäologischen Institut, die hoffentlich auch in Zukunft ihre Fortsetzung finden wird.

Katja Sporn – Sabine Ladstätter – Michael Kerschner

Athen und Wien, Jänner 2015

Petra Amann

NATUR UND KULT IM VORRÖMISCHEN UMBRIEN

I. ALLGEMEINE BEMERKUNGEN

Der Siedlungsraum der antiken Umbrer umfasste im 1. Jahrtausend v. Chr. Gebiete westlich und östlich des mittelitalischen – d. h. tosko-romagnolischen und umbro-märkischen – Apennins. Für eine Beurteilung ihrer kulturellen Entwicklung ist allerdings vor allem der westliche Bereich von Bedeutung, da hier – im Gegensatz zum östlichen Raum – eine relativ ungestörte und geradlinige Entwicklung bis zur schrittweisen Romanisierung ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. erfolgen konnte. Dieses ›kleine‹ Umbrien, das im vorliegenden Beitrag im Vordergrund stehen soll, liegt zwischen Apenninhauptkamm und oberem sowie mittlerem Tibertal, es umfasst ungefähr den Bereich zwischen den Siedlungen Mevaniola im Norden und Ocriculum im Süden (Abb. 1)[1]. Die Landessprache Umbrisch gehört zur Gruppe der italischen Sprachen, einem Zweig des Indoeuropäischen, und zwar zur großen Untergruppe der osko-umbrischen und sabellischen Idiome[2]. Eine enge Verwandtschaft weisen die Nachbarvölker der Pikener und Sabiner auf, während die schon früh hochentwickelten Etrusker jenseits des Tibers sprachlich gänzlich andere Wurzeln hatten und sich auch kulturell deutlich unterschieden.

Das ›kleine‹ Umbrien ist ein stark reliefiertes, bergig-hügeliges Gebiet mit häufig abgeflachten Bergkuppen; abgesehen von den Bergspitzen der Apenninkette sind Höhen um 1 000–1 500 m häufig. Dazu kommen einige intramontane Becken und Hochebenen (z. B. die Becken von Terni und Gubbio) und ein lang gestrecktes, breites Flusstal, die zentrale Valle Umbra. In der Antike war die Region sehr wasserreich, zahlreiche Flüsse, Seen und Sümpfe prägten das Bild; das Element Wasser spielte in der altumbrischen Lebenswelt wohl generell eine bedeutende Rolle. Dieser Umstand ist heute nur noch teilweise nachvollziehbar, da Entwässerungsprojekte seit römischer Zeit das Erscheinungsbild mancher Zonen, vor allem der Valle Umbra und des Beckens von Terni, erheblich verändert haben.

Die altumbrische Bevölkerung war in territorialen Einheiten, in der Regel um ein größeres Siedlungszentrum herum, organisiert (z. B. die *populi* der Iguvini, Tadinates, Plestini). Die Existenz einer übergreifend gesamtumbrischen Organisation in der Form eines dauerhaften ethnisch-politischen Bundes ist nicht nachweisbar[3].

Bei der Wahl ihrer Kultplätze zeichneten sich die Umbrer allgemein durch eine besondere Affinität zur Natur aus: Heiligtümer auf Anhöhen, in Gewässernähe, in Höhlen und in heiligen Hainen sind archäologisch und/oder epigrafisch gut nachweisbar. Die hohe Bedeutung des Faktors Natur im rituellen Raum liegt einerseits natürlich in der Geomorphologie des Landes selbst begründet, die Vorstellungen von göttlichen Manifestationen im Naturraum zahlreiche Ansatzpunkte bot. Eine Rolle spielte darüber hinaus die auf der Landwirtschaft basierende altumbrische

---

1 Zu diesem Gebiet s. besonders Amann 2011; vgl. zum antiken Umbrien auch Roncalli 1988; Bradley 2000a; Sisani 2009.

2 s. zur Sprache grundlegend Prosdocimi 1978; Untermann 2000; zu den Inschriften: Rocca 1996; Rix 2002, 47–66.

3 Auch wenn Teile der älteren und neueren Forschung einen solchen annehmen möchten (z. B. U. Coli, F. Coarelli, S. Sisani: Sisani 2009, 128. 135–140. 196). Vgl. die Diskussion in Amann 2011, 294–296.

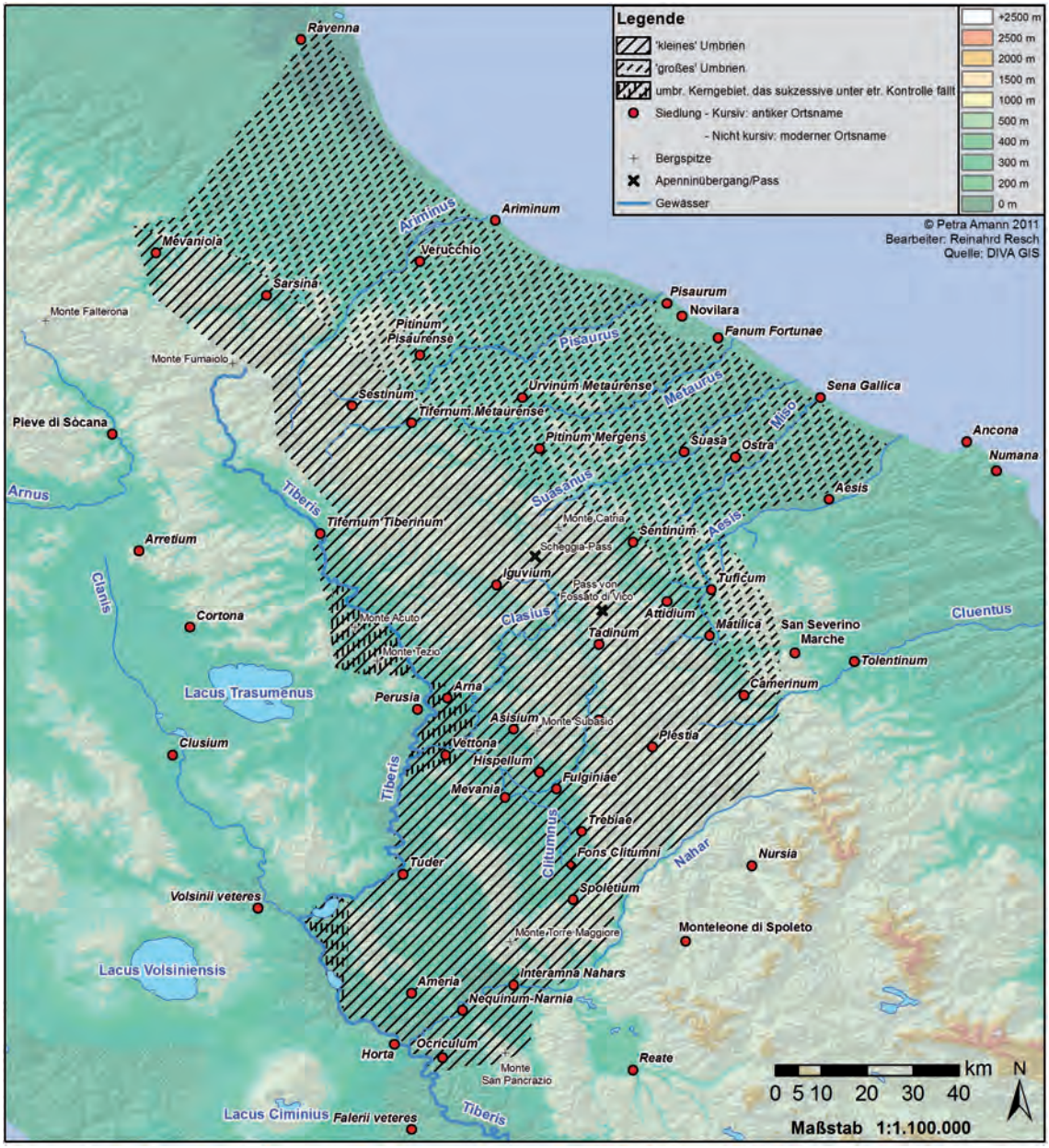


Abb. 1 Ausdehnung ›kleines‹ und ›großes‹ Umbrien

Wirtschaftsstruktur, in der beispielsweise der Transhumanz eine große Bedeutung zukam; wohl ebenfalls nicht ohne Einfluss war der – im Vergleich zu Etrurien oder auch Latium – relativ späte Beginn des Urbanisierungsprozesses (ab dem 4.–3. Jh. v. Chr.). Es sei jedoch betont, dass Entwicklung und Struktur des urbanen und suburbanen Raums in Umbrien aufgrund der häufig bis heute ununterbrochenen Siedlungskontinuitäten schlecht dokumentiert und wenig erforscht sind[4]. Die uns zur Verfügung stehenden Quellen vermitteln daher ein nur lückenhaftes und vielleicht etwas schiefes Bild der antiken Realitäten.

[4] Zum Problem s. zusammenfassend Amann 2011, 206–222.

Das inneritalische Umbrien mit seinen gut passierbaren Apenninübergängen (vor allem der Scheggia-Pass bei Gubbio/Statio ad Hensem, der Pass von Fossato di Vico/Vicus Helvillum und die Hochebene von Colfiorito di Foligno/Plestia) war ein klassisches Durchzugsland; seit der Jungbronzezeit und durch die gesamte Eisenzeit hindurch querten wichtige überregionale Handelsrouten das Gebiet. Von diesem regen inneritalischen Verkehr profitierten die nahe gelegenen Siedlungen wirtschaftlich, sie waren jedoch nicht primäres Zielgebiet der Warentransporte. Das bedeutet, dass äußere Einflüsse zwar durchaus vorhanden waren, von der lokalen Bevölkerung aber nur langsam aufgenommen und rezipiert wurden. Gerade im Bereich der Religion scheinen originär italische Vorstellungen lange tradiert worden zu sein, wie z. B. im Konzept des Göttlichen mit seiner starken Tendenz zu spezialisierten Einzelkräften und augenblicklichen göttlichen Manifestationen deutlich wird[5]. Der griechische Einfluss im kleinen Umbrien ist minimal und in der Regel indirekt, d. h. über Etrurien und in der Spätzeit über Rom, vermittelt.

Altumbrische Kultplätze sind fast ausschließlich über archäologische Funde und Befunde zu erschließen, in einigen wenigen Fällen existieren epigrafische Zeugnisse, die uns die verehrte Gottheit verraten[6]. Die berühmten Iguvinischen Tafeln, das längste nichtlateinische Schriftdokument Italiens, gewähren wertvolle Einblicke in den Ablauf von Opferzeremonien[7], bieten aber wenig Information im Hinblick auf die Heiligtümer. Immerhin belegen sie die Existenz von heiligen Hainen (umbr. *vuku*/*uocu*) mit Sicherheit, besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die Tafeln III–IV, die dem späten 3. bis frühen 2. Jahrhundert v. Chr. angehören[8]. Kaum dokumentieren lässt sich die Verehrung bestimmter Naturmale, wie z. B. von bestimmten Bäumen oder Steinen – dies ist aber vermutlich im Wesentlichen ein Problem der fehlenden Quellen[9]. Einen entfernten Reflex stellt vielleicht die Tatsache dar, dass in Tafel III 7 der Iguvinischen Tafeln festgehalten wird, dass der die Auswahl von Opfertieren befehlende Magistrat am Versammlungsort auf einem »Stein« (= *vapeře*) zu sitzen habe. An anderer Stelle werden diverse Vogelarten aufgezählt, die für die Divination mittels Vogelflug von Bedeutung waren. Hierzu passt eine Bemerkung Ciceros (Cic. div. 1, 92. 94), wonach die transhumierende, d. h. naturnahe Lebensweise der Umbrer zu besonderer Fertigkeit in der Beobachtung des Vogelfluges geführt habe. Darüber hinaus finden sich in der antiken Literatur aber nur seltene und kursorische Hinweise auf umbrische Religiosität oder Heiligtümer.

II. VOTIVGABEN IN NATURNAHEN HEILIGTÜMERN

Wichtiger und manchmal einziger Indikator für altumbrisches Kultgeschehen im naturnahen Ambiente ist die kleine Votivplastik aus Bronze[10]. Es handelt sich in der Regel um gegossene Figürchen in Menschen- und, etwas seltener, in Tierform, deren Höhe meist zwischen 10 und 25 cm beträgt (selten sind sie höher). Die Figürchen wurden lokal hergestellt und stellen relativ billige Votivgaben für die breite Bevölkerung dar. Neben stärker plastisch ausgearbeiteten Stücken exis-

---

5 s. zur Religion u. a. Radke 1965; Prosdocimi 1989.

6 Zu altumbrischen Heiligtümern s. zusammenfassend Ciotti 1964; Bradley 1997; Colivicchi – Zaccagnino 2008, 39–51; Amann 2011, 373–403.

7 Die Literatur ist überbordend: grundlegend für das Verständnis Prosdocimi 1978; Prosdocimi, Tavole Iguvine; s. auch Ancillotti – Cerri 1996, 245–438; Überblick in Amann 2011, 361–372.

8 Es geht um Kulte für die Vegetationsgottheiten Pomonus und Vesuna; von einem kleinen Altar im Hain ist die Rede. Zu diesen Tafeln s. zuletzt Weiss 2010. Taf. Ib 1/VIb 43 kennt einen »iovischen Hain« (= »Hain des Iovis«); vgl. auch die *lex luci* der Latinerkolonie Spoletium: CIL I² 366. 2872; CIL XI 4766; ILS 4911; ILLRP 505–506.

9 In diesem Zusammenhang sei nur kurz erwähnt, dass das lexikalisch unklare *grabovius* (krapuvi/grabouie) der »Grabovischen Trias« von Iguvium unterschiedlichst interpretiert worden ist, und zwar als »Eiche« (Eichengott) (Kretschmer), »Fels« (Devoto, Pfiffig), »Rinderhirt/Herr« (Prosdocimi) oder als Toponym (Untermann); s. zusammenfassend Amann 2011, 371. Auf das Problem soll hier nicht weiter eingegangen werden.

10 Zur Gruppe grundlegend Colonna 1970; s. auch Richardson 1983, 191–192 (Krieger). 351–354 (Minerva); zusammenfassend Amann 2011, 356–360.

tiert die große Gruppe der flachen und sehr schematischen Bronzefigürchen, die mit der Feile nachbearbeitet wurden und eine Höhe von 15 cm meist nicht überschreiten (Beispiele s. u.). Die Erzeugung erfolgte serienweise in zumeist südumbrischen Werkstätten, wobei die Lokalisierung der Werkstätten allgemein aber Schwierigkeiten bereitet. Die Existenz dieser stark abstrahierenden Figürchen scheint ein typisch umbrisches Phänomen zu sein. Zeitlich ist die umbrische Votivplastik zwischen dem späten 6. und dem 4. Jahrhundert v. Chr. (vielleicht auch darüber hinaus) anzusetzen. Dargestellt sind nackte männliche Figuren – häufig mit betontem Geschlecht – und bekleidete weibliche Personen, die als Weihende oder Opfernde angesprochen werden. Daneben sind auch Kriegerfiguren häufig, hier wird wohl eher auf den Kriegerstatus des Weihenden verwiesen als auf den Kriegsgott Mars. Hierfür sprechen die große Zahl der Kriegerstatuetten und ihr häufiges Erscheinen. Andere Gottheiten wie Jupiter, Minerva oder Herakles sind selten und nur in Form großer und aufwendiger Stücke vorhanden, deren ikonografische Vorbilder aus Etrurien stammen, das seinerseits griechische Einflüsse verarbeitete.

Die Zusammensetzung der in den Depots niedergelegten Votivfigürchen lässt in der Regel nicht auf die verehrte(n) Gottheit(en) schließen. Sie waren zur Aufstellung im Kultort gedacht, teilweise sind noch kleine Basen aus Stein oder Ton erhalten, auch spornartige Verlängerungen an den Füßen zum Einstecken der Statuetten in den Boden oder einen anderen Untergrund kommen vor. Eine Aufhängung der Figürchen (z. B. in Bäumen) ist ebenfalls möglich. Neben diesen verarbeiteten Bronzestücken findet sich auch *aes rude* in altumbrischen Votivkontexten, während Keramik allgemein eher selten ist.

Ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. zeichnen sich ein Wandel und die zunehmende Öffnung gegenüber Moden des etrusko-latialen Raums ab. Nun finden sich vermehrt Münzen, Keramikgefäße und die typische Bronzekleinplastik der hellenistisch-mittelitalischen Koiné, bisweilen werden auch anatomische Votive aus Terrakotta verwendet, und zwar vor allem in Südumbrien[11].

Organische, nicht dauerhafte Weihegaben wie Brot, Kuchen, Früchte und Blumen sind prinzipiell natürlich immer möglich; teilweise sind diesbezügliche Opferanweisungen auch den Iguvinischen Tafeln zu entnehmen.

III. KULTPLÄTZE UND HEILIGTÜMER IM NATURNAHEN AMBIENTE

1. Landschaftlich hoch gelegene Kultorte

Die am besten dokumentierte Gruppe umbrischer Kultorte stellen die sog. Höhenheiligtümer dar, unter denen ganz allgemein hoch gelegene heilige Plätze zu verstehen sind. Es handelt sich um ein weit verbreitetes Phänomen im apenninnahen Raum, das dem offenbar tief verwurzelten Bedürfnis entspricht, der Verehrung der Götter in erhöhten und landschaftlich dominanten Lagen nachzukommen. Allgemein boten diese Kultplätze exponierte Naturerfahrung und standen in Umbrien teilweise wohl auch mit der Beobachtung von Naturphänomenen (wie z. B. Blitzen und dem Vogelflug) in Zusammenhang. Es kann sich um echte, isolierte Bergkuppen über 1 000 m handeln, aber auch um erhöhte Lagen auf Hügelflanken und Ausläufern von Bergketten, wobei die dort angelegten Kultorte teilweise mit einem bestimmten Siedlungszentrum in Kontakt standen. Auf die für umbrische Siedlungen typischen (hoch gelegenen) Arx-Heiligtümer, die zweifellos demselben Gedanken entspringen, soll hier nicht eingegangen werden[12].

Soweit dies geografisch möglich und sinnvoll war, scheint jedes Territorium über hoch gelegene Kultorte in Randlage verfügt zu haben. Sie dienten der visuellen Kontrolle des Territoriums und stellten wohl eine sakrale Markierung des Grenzgebiets dar. Daneben konnten Höhenheiligtümer auch Treffpunkte sein – für Hirten mit transhumierender Lebensweise einerseits und für die lokale

[11] Anatomische Terrakotten können ganz allgemein als Indikator für etrusko-latialen Einfluss gelten; es greift wohl zu kurz, sie allein mit dem Romanisierungsprozess zu verbinden: Amann 2011, 360–361.

[12] s. dazu Amann 2011, 389–391.

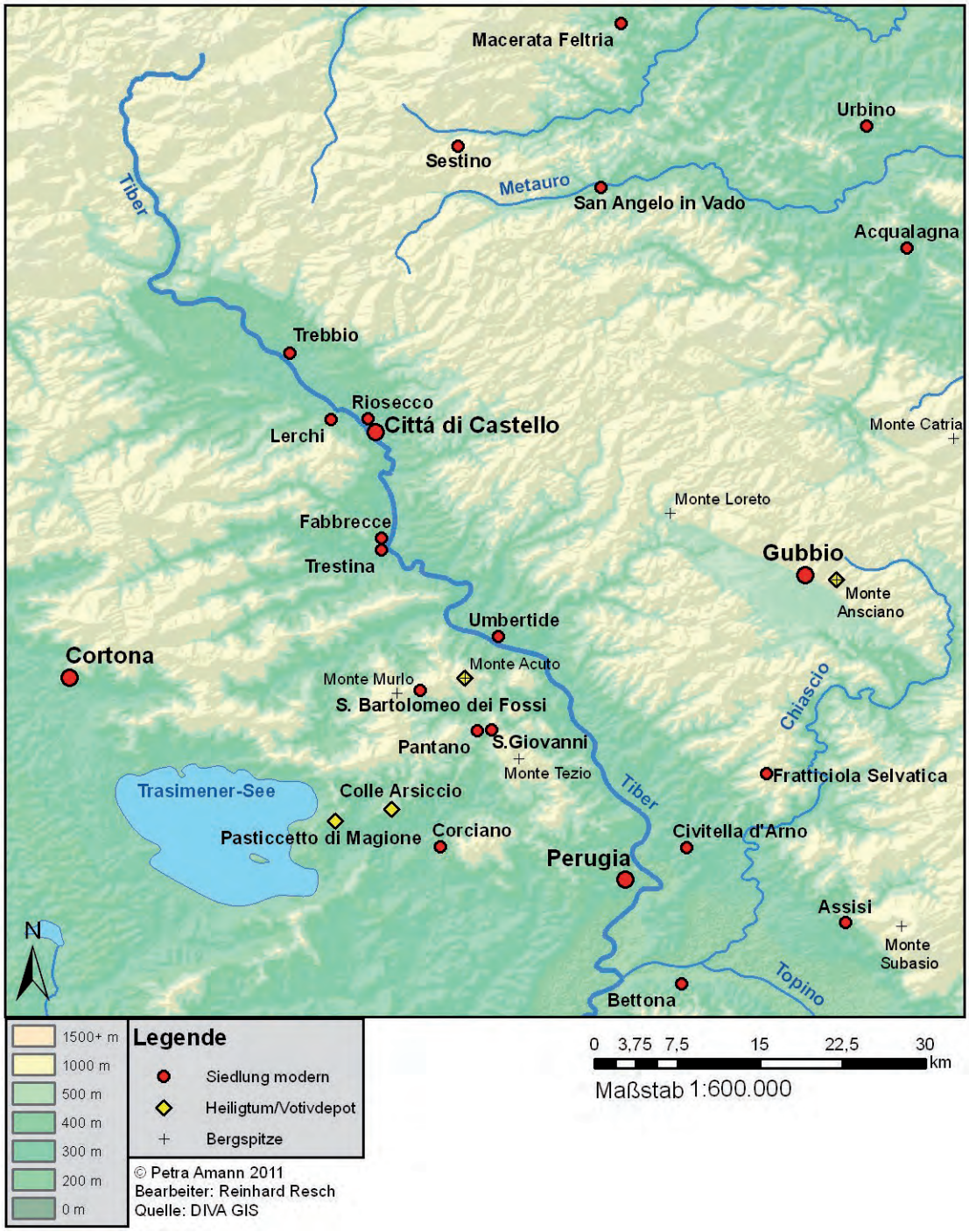


Abb. 2 Fundstätten im nördlichen Westumbrien

Bevölkerung andererseits. Daher können sie auch eine identitätsstiftende Funktion wahrnehmen und regionales Gruppenbewusstsein fördern. Gerne wird in diesem Zusammenhang von einer ethnischen und politischen Funktion der Höhenheiligtümer gesprochen, hier ist jedoch interpretative Vorsicht angebracht, jeder Fall muss für sich betrachtet werden, die Begriffe ›ethnisch‹ und ›politisch‹ sollten nicht automatisch gleichgesetzt werden.

Der rituelle Raum war baulich in der Zeit vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. meist nicht architektonisch ausgestaltet oder gar monumentalisiert, in vielen Fällen verweisen lediglich einige

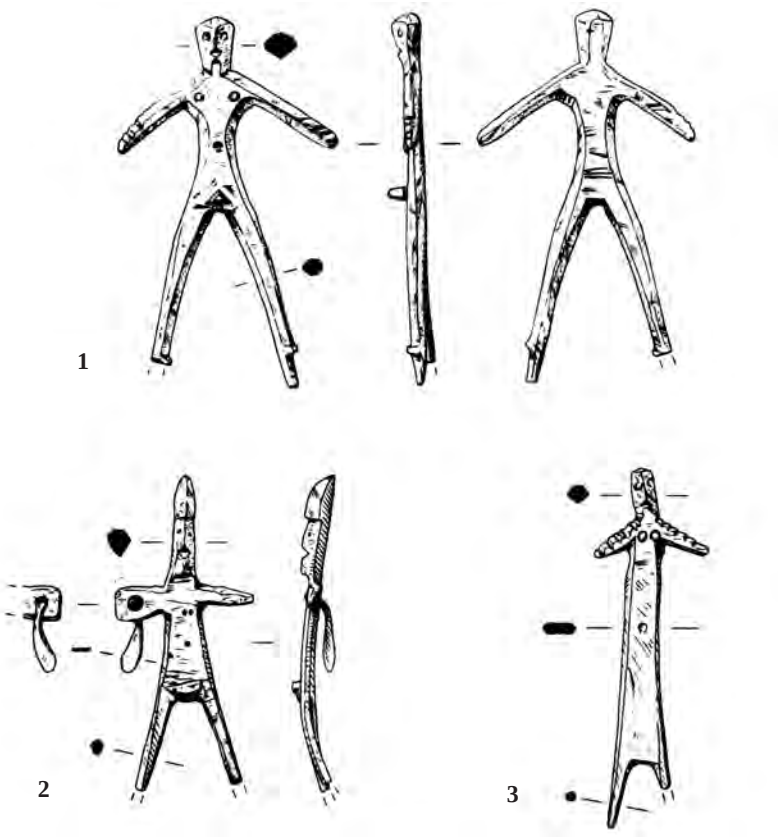


Abb. 3 Bronzene Votivfigürchen vom Monte Ansciano bei Gubbio
(aus: Stoddart – Whitley 1988, 382 Abb. 13, 1–3 [Zeichnung S. Ashley])

Bronzefigürchen (verstreut oder in einem Depot) auf – wohl meist nur sporadische – kultische Aktivität. Die Existenz dauerhafter Strukturen war keineswegs notwendig, der Naturraum an sich wurde wohl als besonders empfunden. Stärker frequentierte Orte konnten im Laufe der Zeit eine gewisse bauliche Ausgestaltung erfahren.

Im Folgenden seien vier unterschiedliche Beispiele von Höhenheiligtümern kurz vorgestellt:

a) Auf der Kuppe des 891 m hohen Monte Ansciano bei Gubbio (Abb. 2) konnten moderne Grabungen in den Jahren 1984–1985 Reste eines eisenzeitlichen Kultplatzes freilegen[13], an derselben Stelle ist eine schon spätbronzezeitliche Frequentation nachweisbar. Der archaische Kultbereich bestand aus einer einfachen Plattform aus Kalk- und Sandstein in Trockenbauweise, die Teile der älteren, bronzezeitlichen Strukturen wohl bewusst miteinschloss. Auf und neben der Plattform verstreut fand sich das Votivmaterial, und zwar handelt es sich um 65 anthropomorphe Bronzefigürchen mit unterschiedlich starker Schematisierung, die opfernde Männer, Frauen und einige wenige Krieger darstellen (Abb. 3), während Tierfiguren bisher fehlen. In diesem Bereich lagen auch 169 unterschiedlich große Eisennägel, die nach Meinung der Ausgräber eventuell der Befestigung der Votivgaben auf einem Holzuntergrund gedient haben könnten (eine hölzerne Struktur oder ein kleiner Hain kämen in Frage)[14]. Dazu kommen eine

[13] Stoddart – Whitley 1988; Malone – Stoddart 1994, 145–152; Bradley 1997, 118–119; Sisani 2001, 33–35; zuletzt Stoddart 2010, 214–215. Ein Großteil der Bronzefigürchen gehört der ›Esquilin‹-Gruppe an, daneben ein größerer Mars der ›Foligno‹-Gruppe.

[14] Malone – Stoddart 1994, 145.



Abb. 4 Bronzestatuette eines Kriegers mit vergesellschafteter Situla aus dem Votivdepot am Colle San Rufino bei Assisi (aus: Monacchi 1986, Taf. 28 a)

Eisenfibel des 6. Jahrhunderts v. Chr., wenige Terrakottastücke (darunter ein kleiner Kopf), einige umbrische und römische Münzen aus republikanischer Zeit und kaiserzeitliche Lampenfragmente. Nach Aussage der Bronzefigürchen dürfte das Heiligtum zwischen dem 6. und dem 3. Jahrhundert v. Chr. am intensivsten genutzt worden sein, wobei ›intensiv‹ relativ zu verstehen ist: Auch wenn mit einem Materialschwund durch Schatzsucher mit Metalldetektoren zu rechnen ist, so scheint die Kultintensität durch die einfache lokale Bevölkerung dennoch gering. Nach dieser Phase liegt eine nur sehr sporadische Nutzung bis in die Kaiserzeit vor. Das einen allseitig weiten Panoramablick bietende Areal auf dem Monte Ansciano stand zweifellos mit der am Fuß des Berges liegenden Siedlung von Iguvium in Verbindung. Die verehrte(n) Gottheit(en) ist (sind) gänzlich unbekannt.

b) Etwas anders liegt der Fall auf dem Colle San Rufino, einem 1 110 m hohen Ausläufer des Monte Subasio, etwa 3 km von Assisi entfernt, wo schon 1879 in der Lokalität Torre Maser/Messere ein Votivdepot mit mindestens 75 Bronzestatuetten und Fragmenten von nichtscheibengedrehter Keramik entdeckt wurde[15]. Antike Gebäudestrukturen konnten nicht zugewiesen werden, allerdings umgab eine vorrömische Fortifikation aus Agger und Graben die Hügelkuppe. Der Kultort dürfte vom späten 6. bzw. frühen 5. Jahrhundert v. Chr. bis in das 3.–2. Jahrhundert v.

[15] Zum Depot s. Helbig 1880, 249–250; Monacchi 1986; Asdrubali Pentiti – Spadoni – Zuddas 2007, 230–231. Bis auf einige Bronzefigürchen ist fast das gesamte Votivmaterial heute verloren.

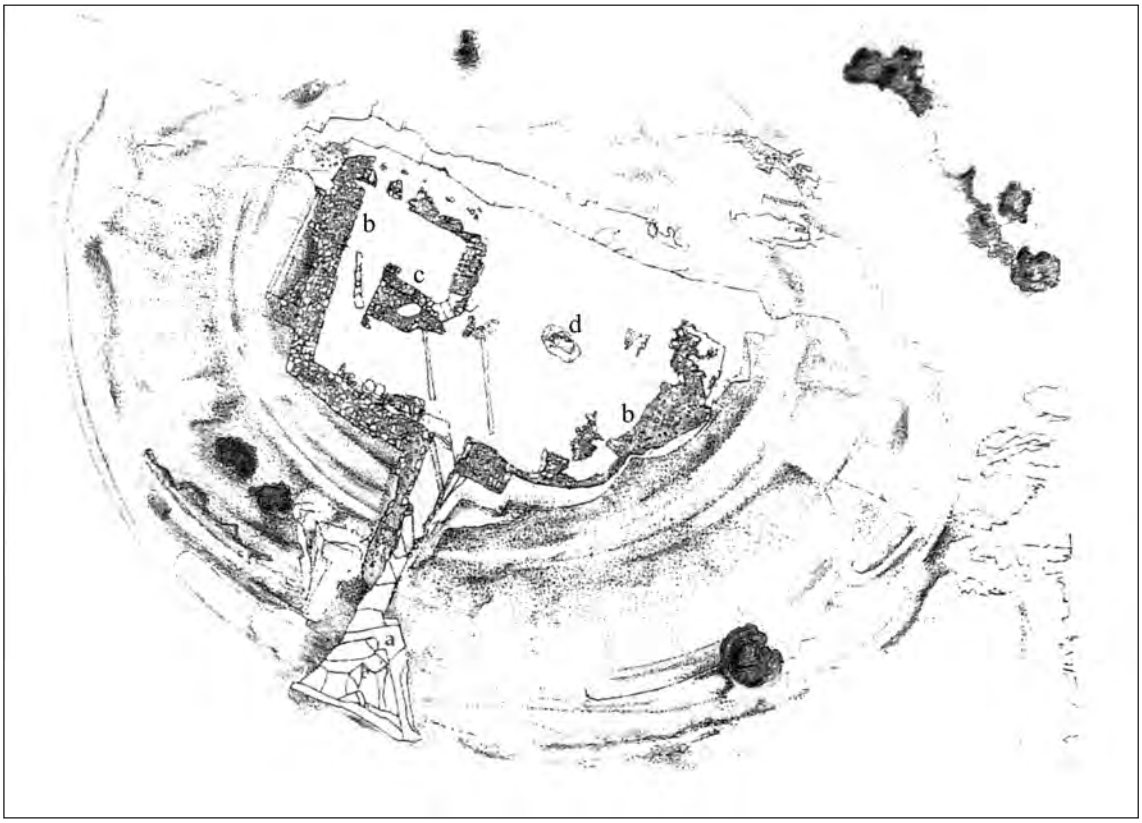


Abb. 5 Heiligtum auf dem Monte Acuto bei Umbertide, Grundrissplan
(aus: Monte Acuto 1998, 46 Abb. 3; Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria)

Chr. frequentiert worden sein. Das Massiv des Monte Subasio mit seiner guten Wasserversorgung und dem Wiesenreichtum eignet sich – auch heute noch – gut für Schafzucht; vielleicht lag hier eine geschützte Zwischenstation für transhumierende Hirten vor[16], und zwar mit Bezug auf Assisi, das leicht zu erreichen war. Von besonderem Interesse ist die Figur eines phallischen Kriegers in Angriffsposition mit Speer und Schild (H 14,7 cm) aus dem frühen 5. Jahrhundert v. Chr., der mit einer Miniatursitula (H 3 cm) vergesellschaftet ist (Abb. 4)[17]; vier weitere Kriegerfiguren mit zugehöriger Situla waren ursprünglich vorhanden, sind heute aber – wie der Großteil der Fundstücke – verloren. Es könnte eine durch die Figurenkombination ausgedrückte Anspielung auf rituelles Geschehen vorliegen, bei dem Wasser in Zusammenhang mit Mars eine Rolle spielte. Der italische Mars hatte allgemein eine starke agrarische Komponente; in diesem Zusammenhang sei an das altrömische Arvallied erinnert und besonders an den von Cato beschriebenen bäuerlichen Ritus der *lustratio agri* mit Schutzgebet an Mars (Cato agr. 141).

c) Ein größeres Heiligtum im umbro-etruskischen Grenzgebiet beherbergt die baumlose Kuppe des Monte Acuto (926 m) bei Umbertide, die einen weiten Blick vom Tibertal bis hin zum Trasimenersee bietet (Abb. 2). Der Aspekt der visuellen Kontrolle des Umlandes ist evident. Auch hier finden sich keramische Frequentationsspuren der ausgehenden Bronzezeit, ungewöhnlich ist die fast monumentale Ausgestaltung des leider schlecht erhaltenen, zwischen 1986 und 1995

16 Vgl. Monacchi 1986, 80–81.

17 Von Colonna 1970, 47–48 Nr. 75 der nordumbrischen Gruppe ›San Fortunato di Genga‹ (Meister D) zugewiesen. Monacchi 1986, 83–84 Taf. 28 a. Beide vermuten eine Gottheit mit bäuerlich-pastoralem Aspekt in Verbindung mit Wasser und denken an Mars.

ergrabenen Heiligtums[18]. Der rituelle Raum liegt innerhalb eines Erd-Steinwalls mit vorgelegtem Graben (Abb. 5). Der Zugang erfolgte von Westen über einen mit Steinplatten ausgelegten, 16 m langen Gang. Dieser führt auf einen grob rechteckigen Platz (35 × 20 m), der mit Trockensteinmauerwerk umgeben ist, das eine Tiefe von 2,50–3 m und eine maximale Höhe von 1 m hat. Der Platz beherbergt vermutlich die Reste eines Sacellums mit annähernd rechteckigem (?) Grundriss und daran anschließend eine rund 3 × 4 m große Plattform (c), von der drei in den Fels gegrabene Kanäle ausgehen. Wahrscheinlich war dies der Ort für die blutigen Tieropfer (im Votivdepot waren Rinderknochen vorhanden). Weiter südlich lag die Votivgrube (d), bei der es sich um eine rechteckige, rund 4 m tief in den Fels gegrabene Vertiefung ohne Verkleidung handelt (3,50–2 m breit). Sie enthielt zahlreiche umbrische Votivstatuetten des 6.–4. Jahrhunderts v. Chr.

Insgesamt stammen rund 1 800 Bronzefigürchen aus dem Kultareal auf dem Monte Acuto. Da das einsame Gebiet bei Raubgräbern beliebt ist, war der ursprüngliche Bestand sicher höher. Dargestellt sind männliche und weibliche Weihende, Krieger mit Lanze und teilweise Helm sowie Tiere (Rinder, Schweine, Schafe/Ziegen)[19]. Allgemein überwiegen die schematischen Typen stark, sie sind klein und flach. Die Tierfiguren könnten als Substitute für Opfer interpretiert werden, wahrscheinlicher ist jedoch, dass parallel zu den Menschenfiguren göttlicher Schutz auch für die Tiere und die Tierherden erbeten worden war. Es finden sich auch einige anatomische Votive aus Bronze (vor allem Gliedmaßen), die in Umbrien ansonsten selten und auf nordetruskischen Einfluss zurückzuführen sind[20]. Singulär ist eine bronzene Miniatursitula des 5.–4. Jahrhunderts v. Chr.[21]. Unter Verweis auf den Colle San Rufino über Assisi (s. oben) wird auch hier an einen Marskult und an eine Art von *lustratio agri* gedacht. Die zahlreichen Tierfigürchen scheinen jedenfalls für eine Gottheit mit bäuerlich-pastoralem Charakter zu sprechen. Am Nordhang knapp unterhalb der Kuppe entspringt eine kleine Quelle. Im Sakralbereich wurden auch Fragmente spätarchaischer Impastokeramik und Reste von Dachziegeln geborgen. Eine bescheidene bauliche Struktur mit Überdachung darf daher angenommen werden.

Das Heiligtum auf dem Monte Acuto wurde vom Ende des 6. bis zum früheren 4. Jahrhundert v. Chr. von der bäuerlichen Einwohnerschaft der Umgebung, die in kleinen, befestigten Siedlungen im Umland lebte und aufgrund der Votivgaben als umbrisch bezeichnet werden darf, und von transhumierenden Hirten relativ intensiv frequentiert. Im 4. Jahrhundert v. Chr. scheint das Heiligtum aufgegeben worden zu sein. Spuren einer nur noch sporadischen Präsenz stammen aus hellenistischer und römischer Zeit und verlaufen bis in das 4.–5. Jahrhundert n. Chr.

d) Das letzte Beispiel führt uns nach Südumbrien, und zwar auf den Monte Torre Maggiore. Es handelt sich um eine 1 120 m hohe Bergkuppe am Nordrand des Beckens von Terni mit weitem Blick und guter visueller Kontrolle des Umlandes (Abb. 6). Im 17. Jahrhundert war die Kuppe unter dem Namen Ara Major/Maior bekannt. Das Areal wurde ab 1984 systematisch ergraben, vier Phasen werden angenommen, eine echte Monumentalisierung mit Tempelbauten erfolgte ab dem 3. Jahrhundert v. Chr.[22]. In unserem Zusammenhang ist vor allem die erste, altumbrische Phase von Interesse, die lediglich durch Votivmaterial bekannt ist; stabile architektonische Strukturen fehlen. Die Ausgräber vermuten allerdings, dass eine kleine Grotte am Nordhang, einige Meter unterhalb des späteren Temenos, und vor allem eine trichterförmige Grube in der Mitte des späteren Kultareals eine Rolle im frühen Kultgeschehen gespielt haben könnten[23]. Diese Grube

18 Zum Heiligtum s. Cenciaioli 1996, bes. 197–218; Monte Acuto 1998, 41–65 (L. Cenciaioli).

19 Der Großteil entstammt südumbrischer Produktion der Gruppe ›Esquilin‹, einige wenige der Menschenfiguren gehören zu den Gruppen ›Amelia‹ und ›Perugia‹. Daneben fanden sich einige umbro-latinische anthropomorphe Votivbleche aus spätarchaischer Zeit: Monte Acuto 1998, 43.

20 Monte Acuto 1996, 60 Nr. 4.27; Amann 2011, 359–360.

21 Cenciaioli 1996, 214–215 Nr. 40; Monte Acuto 1996, 43. 60 Nr. 4.28: H 2,5 cm. Das Exemplar vom Colle San Rufino unterscheidet sich in Form und Technik von diesem.

22 Bonomi Ponzi 1988; Bonomi Ponzi 1989, 19–28 und besonders Bonomi Ponzi 2006.

23 s. zuletzt Bonomi Ponzi 2006, 114–115.

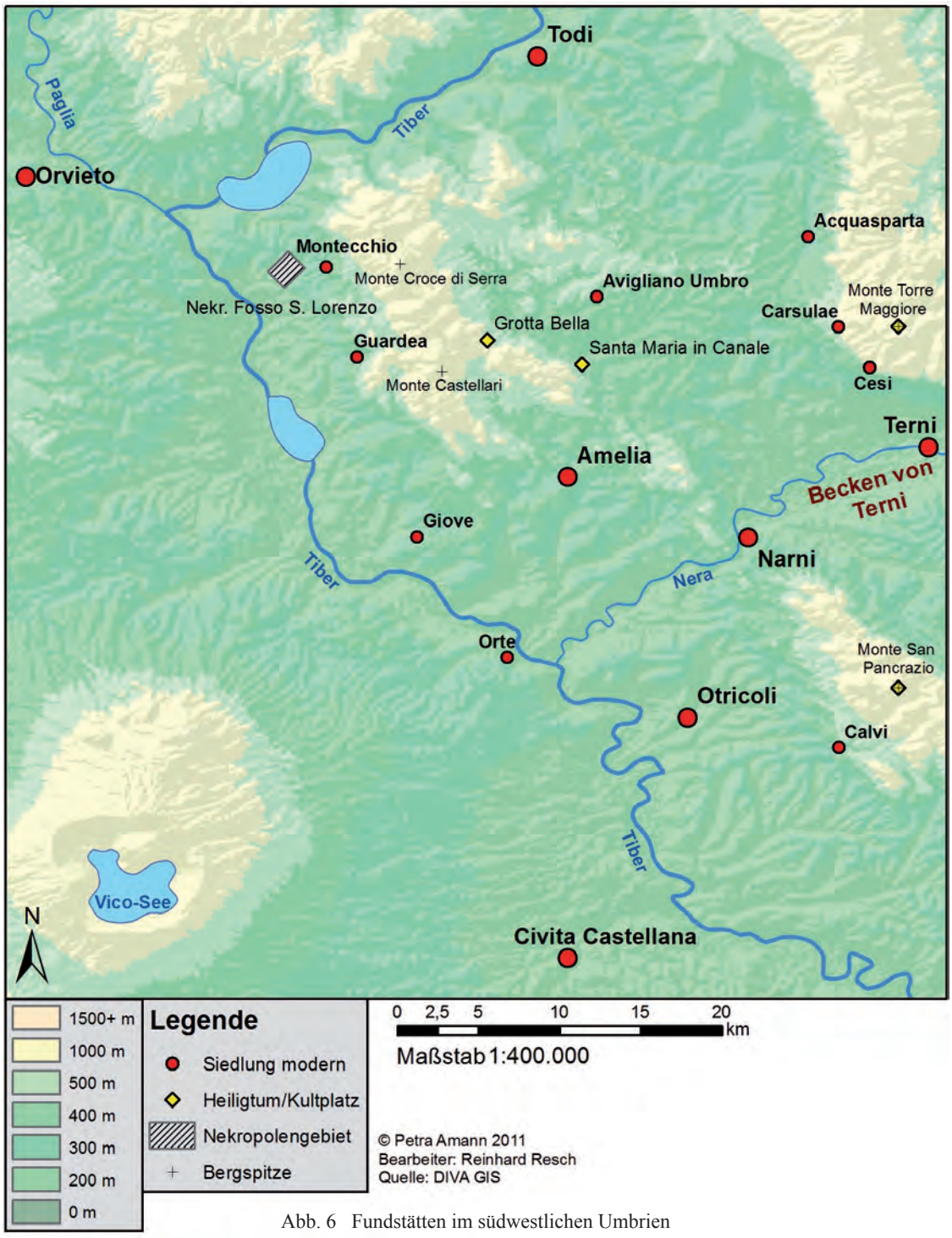


Abb. 6 Fundstätten im südwestlichen Umbrien

liegt unter dem Pronaos des späteren Tempels A und war mit sterilem Sand gefüllt (Abb. 7); von Westen nähert sich ein in den Felsen gehauener Kanal.

Bei den deponierten Bronzefigürchen, die grob zwischen dem späten 6. und dem 4. Jahrhundert v. Chr. zu datieren sind, handelt es sich zumeist um männliche Statuetten, die im Laufe der Zeit immer stärker schematisiert wurden[24]. Seltener sind weibliche Figuren und Tierdarstellun-

[24] Den Gruppen ›Esquilin‹, ›Foligno‹ und ›Amelia‹ von Colonna 1970 zuweisbar.

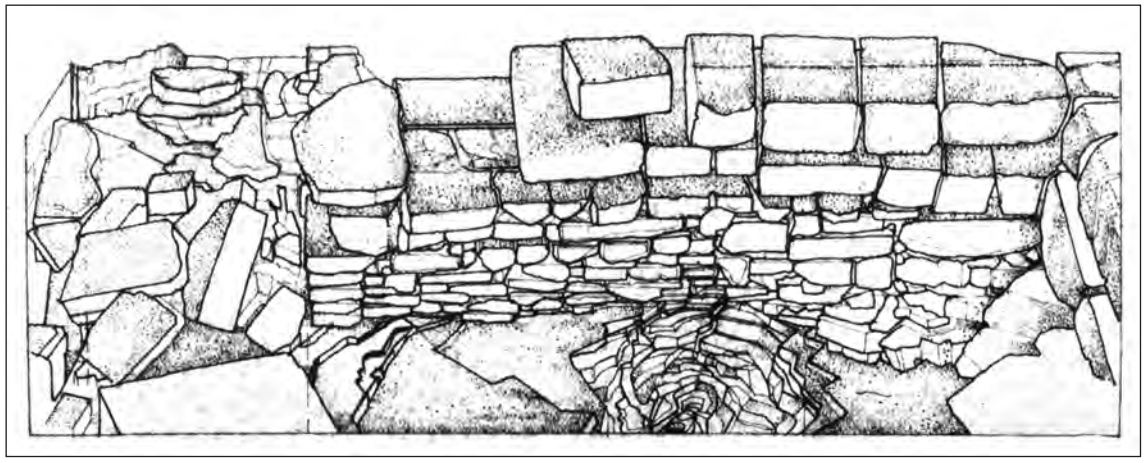


Abb. 7 Heiligtum auf dem Monte Torre Maggiore bei Terni, Pronaos mit trichterförmiger Grube (aus: Bonomi Ponzi 2006, 114 Abb. 6; Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria)

gen. Die starke formale Reduzierung konnte dazu führen, dass nur der Kopf ausgearbeitet oder angedeutet wurde, während der Körper die Form eines einfachen Keils annahm[25]. Dazu kommen zahlreiche Stücke von *aes rude*. Von großem Interesse sind ein vergoldeter Bronzeblitz mit schlangenförmigem Körper und pyramidaler Spitze, der unter einer Tempel B vorausgehenden Mauerstruktur gefunden wurde, und einige kleine Votivbronzen in Blitzform[26]. Diese Funde zeigen, dass es sich bei einer der hier verehrten Gottheiten vermutlich um Jupiter/Iovis handelt, und zwar um eine Art von Iuppiter Fulgurator.

Das seit dem späten 6. Jahrhundert v. Chr. aktive Heiligtum auf dem Monte Torre Maggiore war vermutlich sakrales Zentrum der umliegenden umbrischen Höhensiedlungen als auch wichtiger Bezugspunkt für die Bewohner der Ebene von Terni in archaischer und nacharchaischer Zeit. Es spielte eine Rolle als Kult- und Beobachtungsplatz (vielleicht auch im Hinblick auf Naturphänomene wie Blitze), weniger als geschützter Bereich. Diese Funktion kam den massiven Mauern im Bereich von Sant'Erasmo (790 m ü. M.) zu, einem Sporn einige Kilometer unterhalb des Monte Torre Maggiore (Abb. 8). Bei diesem Areal handelt es sich vermutlich um eine Art von Fluchtburg für die Bewohner der tiefer liegenden Siedlungen (besonders Cesi), die im 4. Jahrhundert v. Chr. ebenfalls ein Heiligtum beherbergt haben dürfte[27].

Nach der römischen Eroberung – Laura Bonomi Ponzi zufolge um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.[28] – wurde das Heiligtum auf dem Monte Torre Maggiore durch die Errichtung von Tempel A monumentalisiert (Phase 2) (Abb. 9). Den Podiumstempel umgab eine Temenosmauer mit mindestens neun Nebenräumen. In spätrepublikanischer Zeit (Phase 3) entstand – die Nordwestmauer des Temenos durchbrechend – der zweite Tempel B.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Präsenz natürlicher Quellen und kleiner Grotten oder Bodenvertiefungen wohl auch für Höhenheiligtümer relevant war, Plattformen und Felskanäle dienten dem rituellen Geschehen. Das Votivmaterial ist relativ einheitlich und besteht überwiegend aus figürlichen Kleinbronzen, die in ihrer Zusammensetzung jedoch leichte Un-

25 s. z. B. Bonomi Ponzi 2006, 117 Abb. 9.

26 Bonomi Ponzi 1989, 23 Abb. 17 und Bonomi Ponzi 2006, 115. 118 Abb. 12.

27 Zu den Mauerresten und dem Areal s. zuletzt Lilli 2003. Bezüglich der Funktion dieses Komplexes sind unterschiedliche Vorschläge (Siedlung, Heiligtum) gemacht worden, Diskussion in Amann 2011, 390–391.

28 Bonomi Ponzi 2006, 115.



Abb. 8 Blick vom Monte Torre Maggiore auf den Sporn von Sant'Erasmo di Cesi und das Becken von Terni (Foto P. Amann)

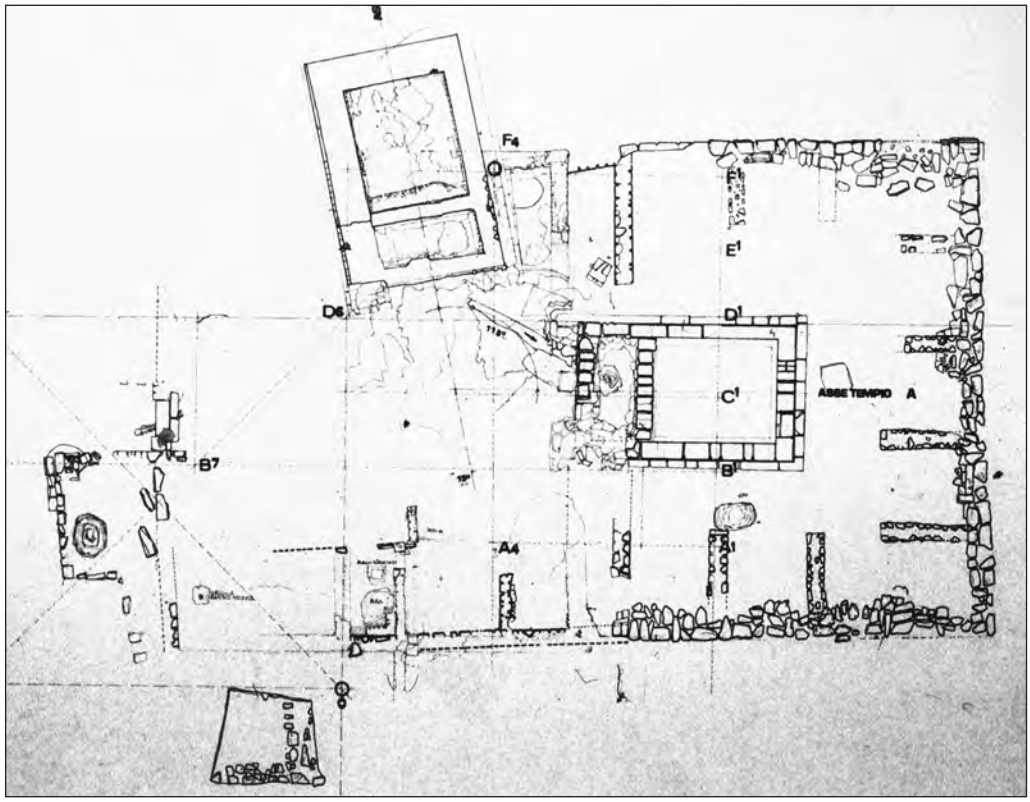


Abb. 9 Heiligtum auf dem Monte Torre Maggiore bei Terni, Grundrissplan, Monumentalisierungsphase (aus: Bonomi Ponzi 2006, 113 Abb. 5; Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria)

terschiede erkennen lassen. Vermutlich liegen auch bei den konkreten Funktionen der einzelnen Höhenheiligtümer Unterschiede vor.

2. Kultorte in Gewässernähe

Zahlreiche Flüsse, Quellen und bisweilen Seen prägten das Bild Umbriens in der Antike, in den niederen Lagen sind häufige Überschwemmungen durch Schwemmschichten nachweisbar. Die Verehrung von Fluss- und Quellgöttern ist ausgesprochen naheliegend und entspricht dem italischen Umfeld (vgl. Serv. Aen. 7, 84: *nullus fons non sacer*)[29].

Das in der Kaiserzeit für landschaftliche Schönheit und die Reinheit und Kühle des Wassers berühmte Quellheiligtum des Clitumnus zwischen Spoleto und Trevi (Abb. 1) dürfte wohl altumbrische Wurzeln haben, leider setzen die uns zur Verfügung stehenden Quellen aber erst in der frühen Kaiserzeit ein[30]. Besonders Plinius der Jüngere (Plin. epist. 8, 8) ist zu erwähnen, der den zentralen Tempel als *templum priscum* bezeichnet, was zumindest in die späte Republik führen dürfte. Systematische Grabungen fanden in der Zone bisher nicht statt, sporadisches Oberflächenmaterial aus der Umgebung der Quellzone gehört jedoch teilweise in mittelrepublikanische Zeit[31]. Altumbrische Frequentation des Gebiets belegt das Material der nahe gelegenen, kleinen Perfetti-Nekropole aus dem 7.–6. Jahrhundert v. Chr.

Der etruskische Flussgott Klanins (lat. Clanis/heute Chiana) und vielleicht auch der etruskische Nethuns, der Gott des feuchten Elements im Allgemeinen, werden sprachlich als Entlehnungen aus dem Umbrischen angesehen[32], auch wenn archäologische oder epigrafische Belege für die kultische Verehrung dieser Götter hier bisher fehlen.

Eine deutliche Affinität zum Element Wasser zeigt allerdings die Göttin Cupra, eine italische, vor allem von Umbrern und Pikenern verehrte Gottheit[33]. Ein ihr geweihtes Heiligtum findet sich im umbrischen Apennin, und zwar in der Hochebene von Colfiorito di Foligno/Plestia (760 m) (Abb. 1). Die Hochebene stellt eine der wichtigen altitalischen Verbindungsrouten über den Apennin dar. Heute ist das Gebiet zum Großteil ausgetrocknet, in umbrischer Zeit



Abb. 10 Kriegerstatuette aus dem Cupra-Heiligtum bei Colfiorito di Foligno/Plestia, ›nordumbrische‹ Werkstatt (aus: Bonomi Ponzi 2010, 181 Abb. 22; Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria)

[29] Zur kultischen Verehrung von Wasser in Umbrien (und Etrurien) s. allgemein Giontella 2006 und Giontella 2012 (*non vidi*).

[30] Zum Heiligtum und zum Umland s. Manconi 1985/86, 166–169 und bes. Maldini 2002. Die als ›Tempietto di Clitunno‹ bekannte Kirche des San Salvatore (5. Jh. n. Chr. [?]) im Gemeindegebiet von Campello sul Clitunno erinnert an die verstreuten Kultbauten des Heiligtums. Der mit Iupiter assimilierte Clitumnus fungierte zur Zeit des Plinius auch als Orakelgott.

[31] Maldini 2002, 140. 154. 155 (mittelrepublikanisch), 155–156 (›Perfetti‹-Nekropole), 159 (Grotte im Campello-Gebiet mit bronzezeitlichem Material); ein Terrakottakopf aus Campello sul Clitunno, dessen genauer Fundort leider unbekannt ist, verweist auf therapeutische Funktionen (Maldini 2002, 159 Abb. 43).

[32] So u. a. Rix 1998, bes. 212; Amann 2011, 65–66. 69. 355–356; allgemein zu Quellheiligtümern in Etrurien: Maggiani 1999, 187–194; Chellini 2002; Giontella 2012.

[33] Zur Göttin s. Calderini 2001; Amann 2011, 343–348.



Abb. 11 Votivstatuetten schematischen Typs aus dem Cupra-Heiligtum bei Colfiorito di Foligno/Plestia (aus: Fulginates e Plestini 1999, 21 Abb. 4; Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria)

existierte aber ein See, der Lacus Plestinus, in dessen Nähe – wahrscheinlich an dessen Ufer – das Heiligtum lag. Bedauerlicherweise ist der 1961 und 1966 freigelegte Kultort, von kurzen Erwähnungen abgesehen[34], bis heute nicht publiziert. Mauerreste aus Kalkstein bezeugen architektonische Strukturen, die zu einem Temenos mit Sacellum oder, weniger wahrscheinlich, zu zwei Gebäuden gehören könnten. Östlich vorgelagert wurde ein rechteckiges Becken freigelegt, das als Zisterne interpretiert wird, als Wasserbecken aber auch Bedeutung im Kult gehabt haben könnte. Votivmaterial war reichlich vorhanden, es fand sich in diversen Votivdepots und über Teile des Areals verstreut. Zu nennen sind zahlreiche Bronzestatuetten, neben einigen besser ausgearbeiteten Stücken (Abb. 10) vor allem solche schematisch-umbrischen Typs in der Form von männlichen und weiblichen Opfernden (Abb. 11), Kriegern und Tieren, fragmentierte Keramik in größerer Zahl (etruskisch-rotfigurig, Schwarzfirnisware), kleine Balsamarien und Tauben aus Glaspaste[35], Garnspulen und Webgewichte sowie Münzen. Das Material bezeugt eine Frequentation zwischen dem späten 6. und dem 1. Jahrhundert v. Chr. und macht eine weibliche Gottheit wahrscheinlich, die Tauben verweisen auf den Aspekt der Fruchtbarkeit. Dies wird durch vier fragmentarische Bronzeblechstreifen unterstützt, die mit jeweils gleichlautenden umbrischen Inschriften aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. versehen sind[36]: *cupras matres pletinas sacru esu* = »(Besitz der) Cupra Mater von Ple(s)tia; geweiht bin ich«. Die Streifen weisen z. T. noch einen leicht bogigen Verlauf auf, eine Anbringung auf einem gekrümmten Untergrund, eventuell dem Öffnungsrand großer Gefäße, wird vermutet. Diese Behältnisse und ihr Inhalt standen im Besitz der Göttin, die offensichtlich wichtig und für das gesamte Territorium der Plestini von Bedeutung war[37]. In diesem Zusammenhang ist eine weitere, etwas jüngere Cupra-Inschrift aus der Nähe von Fossato di Vico/Vicus Helvillum von Interesse, die 1868 auf der Anhöhe Aja della Croce in einer Felszisterne entdeckt wurde[38]. Inschriftenträger ist ein Bronzetäfelchen, das mittels Blei auf einem tönernen Randfragment (Dolium [?], Einfassung der

34 Ciotti 1964, 104; A. E. Feruglio, Colfiorito (Foligno), StEtr 34, 1966, 306; Bonomi Ponzi 2010, 179.

35 s. Bonomi Ponzi 2010, 182 Abb. 23.

36 Rocca 1996, 79–88 Nr. 11; Rix 2002, 63–64 Um 17–20.

37 Das sakrale Erbe übernahm vermutlich der Tempel am Forum des römischen Munizipiums Plestia, auf dessen Strukturen im 11. Jh. n. Chr. die Kirche der Santa Maria di Pistia entstand.

38 Zur Inschrift Rocca 1996, 91–94; Rix 2002, 63 Um 7; Fossato di Vico 2007, 51–64 (zur Nachgrabung Stefani); 97–108 (zur Inschrift).

Brunnenöffnung [?]) angebracht wurde. Konkret handelt es sich um eine Art von Bauinschrift aus dem späten 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr., die eine öffentlich errichtete Wasserspeicheranlage zum Inhalt hat: *cubrar. matrer. bio eso* ²*oseto. cisterno. N. CLV*³ *IIII* ³*su maronato* ⁴*u. l. uarie. t. c. fulonie* = »(Besitz) der Cupra Mater (ist) dies *bio* [allgemein Behälter für Wasser]; die Zisterne (ist) gemacht worden mit 159 Nummi während des Maronats des Vibius Varius, Sohn des Lucius, und Titus Fullonius, Sohn des Gaius«. Auf der Basis der allgemeinen Zuständigkeit der Cupra für Fruchtbarkeit und vielleicht auch für Gesundheit scheint speziell gefasstes Wasser (in Becken, Zisternen oder großen Gefäßen) unter ihrem Schutz gestanden zu sein. Hier sei nur nebenbei erwähnt, dass auch die römische Bona Dea/Bona Mater, mit der Cupra gerne verglichen wird, als Schutzgöttin von Wasserkastellen galt: *Bona Dea Castr(i) Font(anorum)* und *Bona Dea Castrensis*[39].

Eine weitere Göttin, in deren Kult das Element Wasser ebenfalls eine gewisse Rolle spielte, war die sabinische Feronia. Eine seit dem 14. Jahrhundert n. Chr. unter dem Namen Fonte Feronia bekannte Brunnenanlage kurz außerhalb Narnis in Südumbrien könnte für ihre Übernahme in Umbrien sprechen, allerdings fehlen konkrete Hinweise auf die Existenz eines antiken Kultplatzes[40].

3. Kulte in Höhlen und Grotten

Das Phänomen der – funerären und kultischen – Frequentation von Höhlen ist in ganz Mittelitalien in der Bronzezeit gut bekannt (z. B. »Tane del Diavolo« bei Parrano/Orvieto, Höhlen von Frasassi)[41], scheint mit der Spätbronzezeit und dem Beginn der Eisenzeit aber deutlich abzunehmen. Abgesehen von kleinen Felsgrotten und Bodenvertiefungen, die bei umbrischen Heiligtümern bisweilen eine Rolle spielten[42], ist im ›kleinen‹ Umbrien in historischer Zeit bisher nur eine echte Kulthöhle größeren Ausmaßes bekannt, und zwar die ›Grotta Bella‹ im tibernahen Südumbrien, die auf einer Höhe von 530 m in den Monti Amerini bei Avigliano Umbro liegt (Abb. 6). Obwohl der Ort heute sehr isoliert wirkt, dürfte er in der Antike eine ganze Reihe von Zugängen gehabt haben, und zwar über die Via Amerina und über das Tibertal. Die Höhle wurde 1970–1972 systematisch erforscht[43], wobei die Schichtenfolge aber schon sehr gestört war. Frequentation vom Neolithikum bis in die Spätbronzezeit (1200–1000 v. Chr.) und dann wieder ab dem späten 6. Jahrhundert bis in spätrepublikanische Zeit, d. h. bis in das 1. Jahrhundert v. Chr., ist nachweisbar. Generell verzeichnen wir in Italien ab dem 6.–5. Jahrhundert v. Chr. eine Wiederaufnahme von Kulten in Höhlen, die in hellenistischer Zeit ohne Unterbrechung weitergeführt werden (z. B. Grotta del Re Tiberio/Riolo Terme, Grotta del Colle di Rapino/Chieti)[44]. In historischer Zeit diente die Zentralhöhle, die einen maximalen Durchmesser von 40 m und eine maximale Höhe von 10 m aufweist, als Kultort, wobei keine baulichen Eingriffe oder Umgestaltungen festzustellen sind. Im hinteren Bereich der Höhle öffnen sich zwei Gänge, von denen vor allem der rechte reich an Stalagtiten und Stalagmiten ist. An Votivmaterial konnten

---

39 *Bona Dea Castr(i) Font(anorum)*: CIL VI 70 (aus Nomentum, claudisch); *Bona Dea Castrensis*: CIL VI 30854 (aus Rom, kaiserzeitlich); AE 1960, 253 (Umland von Rom, 1. Jh. n. Chr.); CIL V 760 (aus Aquileia, claudisch [?]). H. H. Brouwer, Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult (Leiden 1989) 345, Inschriftennr. 29. 34. 39. 111; vgl. Amann 2011, 347.

40 Zur Anlage s. Monacchi 1985. Der unterirdische Stollengang wird von ihr aufgrund technischer Erwägungen ins späte 4. bis frühe 3. Jh. v. Chr. datiert. 299 v. Chr. richteten die Römer die Latinerkolonie Narnia ein, eine eventuelle Einführung der Göttin könnte auch durch diese erfolgt sein.

41 s. u. a. Pacciarelli 1997, bes. 15–16.

42 So z. B. beim Höhenheiligtum auf dem Monte Torre Maggiore (s. o.) und beim Arx-Heiligtum von Tadinum (heute Gualdo Tadino), das unter dem Pronaos des Sacellums eine Grube aufweist; zum Heiligtum s. Stefani 1935 und zuletzt S. Occhilupo in: Gualdo Tadino 2002, 57; Bonomi Ponzi 2010, 187 Abb. 30–31.

43 Monacchi 1988.

44 M. Pacciarelli – G. Sassatelli in: Pacciarelli 1997, 17; s. Pacciarelli 1997, 78–90 (M. G. Bertani). 91–102 (V. d'Ercole u. a.). Zu diesbezüglichen Kulten in Etrurien s. Maggiani 1999, 194–200.

noch sichergestellt werden: 280 anthropomorphe Votivfigürchen schematisch-südumbrischen Typs (mehrheitlich aus der Gruppe ›Esquilin‹), zumeist handelt es sich um männliche Figuren, bisweilen auch um Krieger, seltener um Frauen. Besser ausgearbeitete Figuren sind kaum belegt, ein Krieger mit Helm, Lanze und Schild aus der Gruppe »Nocera Umbra« ist zu nennen. Dazu kommen 15 einfache Tierfigürchen umbrischen Typs (Rinder, Schweine, Schafe), einige vermutlich lokal hergestellte Bleiblechfiguren[45] und Stücke von *aes rude*. Aus mittelrepublikanischer Zeit stammen einige anatomische Votive aus Terrakotta (spätes 4.–2. Jahrhundert v. Chr.), die unzweifelhaft etrusko-latialen Einfluss dokumentieren. Für den Kultort Höhle nicht uninteressant ist das Modell eines Tempelchens (Prostylos) in Ton, das dem 3.–2. Jahrhundert v. Chr. angehört[46]. Aus Umbrien sind fast keine Vergleichsstücke bekannt, lediglich ein Tonfragment vom Heiligtum auf dem Monte Torre Maggiore könnte zu einem Tempelmodell gehört haben. Die ursprünglich aus Griechenland stammende Votivsitte des Tempelmodells ist Indikator für etrusko-latialen Einfluss in Umbrien. Unter den Weihegaben der Höhle selten ist keramisches Material, die Mehrzahl der Fragmente stammt aus Werkstätten im nahen Todi und datiert zwischen dem 3. und 1. Jahrhundert v. Chr. In diese Zeitspanne gehören auch 75 (meist römische) Bronzemünzen, das ist ein Großteil der in der Höhle insgesamt gemachten Münzfunde (97 Stück), sowie zwei hellenistische Bronzestatuetten.

Zusammensetzung und Entwicklung des Votivmaterials sind typisch umbrisch. Bisher konnten keine Inschriften gefunden werden, klare Hinweise auf die verehrte Gottheit fehlen daher. Ihren chthonischen Charakter vorausgesetzt, wird eine bäuerlich-pastorale Gottheit vermutet, deren Heilkompetenzen im Laufe der Zeit entsprechend den kultischen Vorlieben der ländlichen Bevölkerung stärker hervortraten. Ausgehend von der großen Popularität von Fruchtbarkeits- und Heilkulten im westlichen Mittelitalien sind diese auch im östlichen Mittelitalien, und zwar gerade in Höhlen[47], in hellenistischer Zeit gut belegt. Im 1. Jahrhundert v. Chr. scheint die Grotta Bella nicht besucht. Ob der Bundesgenossenkrieg und die folgende Munizipalisierung Umbriens hierfür den Ausschlag gaben, wie häufig vermutet wird[48], ist m. E. durchaus nicht evident. Eine immerhin sporadische Frequentation erfolgte nach Aussage der Funde zwischen dem 1. Jahrhundert n. und dem 4.–5. Jahrhundert n. Chr.

IV. URBANISIERUNG UND NATURHEILIGTÜMER

Auf der Grundlage der vorgestellten Evidenzen seien abschließend noch einige kurze Bemerkungen zum komplexen Zusammenhang zwischen Urbanisierung und Naturheiligtümern im ›kleinen‹ Umbrien angeschlossen. Fortschreitende Urbanisierung und naturnahe Verehrungsplätze sind prinzipiell natürlich keine Gegensätze, auch wenn bisweilen eine gewisse Konkurrenzsituation wie beispielsweise bei den Höhenheiligtümern vermutet wird. Das ›kleine‹ Umbrien ist insofern interessant, als es dem umbro-sabellischen Kulturkreis angehört, für den in der Regel ein relativ später Beginn des Urbanisierungsprozesses typisch ist. Die Nähe zu Etrurien, das einen traditionell großen Einfluss auf das dem Tiber nahe Umbrien hatte, als auch das Interesse Roms an den durch Umbrien führenden Verbindungswegen über den Apennin ab dem späten 4. Jahrhun-

[45] Monacchi 1988, 81–83: sechs weibliche und zwei männliche Figuren. Sieben kleine Bleischilde sind vermutlich zu verlorenen Kriegerfiguren zu ergänzen. Identische Erzeugnisse stammen aus Werkstätten im nahen Ameria.

[46] Monacchi 1988, 85–88 Taf. 37 a–b. Ähnliche Exemplare sind aus Teano, Satricum und Orvieto bekannt; das Modell der Grotta Bella zeigt wenig Interesse am realen architektonischen Zusammenhang und ist vielleicht ein lokales Erzeugnis; zum Fragment vom Monte Torre Maggiore s. Bonomi Ponzi 1989, 24.

[47] Zu den Grotte Maritza, di Ciccio Felice und delle Marmitte in den Abruzzen s. M. Miari in: Pacciarelli 1997, 103–111.

[48] So Monacchi 1988, 91–92: »che portò ad un mutamento della comunità rurale, favorendo lo spopolamento delle campagne dirottandolo verso le nuove realtà municipali che si erano o si andavano organizzando in forme urbanizzate«; S. 98: »un'inversione dell'originario predominio dell'area montana e della campagna sulla città«.

dert v. Chr. brachten das ›kleine‹ Umbrien mit früh urbanisierten Gebieten in intensiven Kontakt. Ab dem späten 5. und besonders im 4. Jahrhundert v. Chr. muss m. E. nach mit dem Aufkommen protourbaner und schließlich urbaner Strukturen auf einem bescheidenen Niveau gerechnet werden, und zwar besonders im dem Tiber nahen Südumbrien[49]. So sind z. B. Todi und Amelia im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. als urban organisierte lokale Zentren zu betrachten, was dem Kultgeschehen in der nahen, aber isoliert gelegenen Grotta Bella keinen Abbruch getan hat – im Gegenteil, die Höhle scheint besonders im 2. Jahrhundert v. Chr. von der ländlichen Bevölkerung recht intensiv frequentiert und in die eigene Lebenswelt integriert, wie das Tempelmodell vermuten lässt. Das Fehlen von Zeugnissen für das 1. Jahrhundert v. Chr. sollte, wenn es nicht Ergebnis von Fundzufälligkeit ist, weniger als Folge der Munizipalisierung Umbriens gesehen werden, sondern vielleicht eher im Zusammenhang mit sozialen Entwicklungen, die zur Schwächung der lokalen ländlichen Bevölkerung führten. So wissen wir durch Cicero, dass der 81 v. Chr. ermordete Sextus Roscius aus Ameria auch für römische Verhältnisse reich war und 13 Landgüter, die fast alle an den Tiber grenzten, sein eigen nannte (Cic. S. Rosc. 15. 20). Die Mechanismen des Latifundienwesens könnten auch für die südumbrische Landbevölkerung existenzielle Probleme hervorgerufen haben, die zu einem Rückgang ihrer Präsenz in der Grotta Bella führten.

Im Fall des Cupra-Heiligtums am Lacus Plestinus profitierten sowohl das Heiligtum in der Ebene als auch die nahe Zentralsiedlung auf dem Monte Orve (das umbrische Plestia) von ihrer Lage an einem leicht passierbaren Apenninübergang. Die Hochebene war Verkehrsknotenpunkt, Handels- und Marktplatz. Während die Siedlung nach der Blüte des späten 6.–5. Jahrhunderts v. Chr. einen Niedergang und schließlich ihre Aufgabe im 3. Jahrhundert v. Chr. erlebte[50], wurde das Heiligtum vom späten 6. bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. frequentiert, die Votivgaben sind typologisch etwas vielfältiger als sonst üblich und enthalten ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. auch relativ viel Keramik (vor allem etruskische Importware). Wir haben es zweifellos mit einem Heiligtum zu tun, das eine für das Territorium der Plestini wichtige kultische (zentral scheint der Aspekt der Fruchtbarkeit) als auch ideologisch-politische Rolle spielte – darauf verweist schon der Name der *Cupra Mater Pletina*. Dies sicherte wohl sein Überleben bis in das 1. Jahrhundert v. Chr. – unabhängig vom Niedergang der nahen Zentralsiedlung.

Betrachten wir nun die isoliert liegenden Kultorte in Höhenlage, so scheint ihre Blüte zwischen dem späten 6. und 3. Jahrhundert v. Chr. gelegen zu haben. Dies gilt für die vielen kleinen Fundorte auf Kuppen und Bergspitzen, von denen wir nur die typisch umbrischen Votivfigürchen kennen. Auch die bescheidenen Kultorte auf dem Monte Ansciano über Gubbio und auf dem Colle San Rufino über Assisi wurden nach dem 3. Jahrhundert v. Chr. nur noch sehr sporadisch frequentiert. Hier war die Konkurrenz der nahen urbanen Strukturen, die ja auch über Arx-Heiligtümer verfügten, wohl doch groß. Der Kultabbruch im sehr isoliert gelegenen Höhenheiligtum auf dem Monte Acuto auf der rechten Tiberseite – in der Nähe befand sich keine größere Siedlung – erfolgte im Verlauf des 4. Jahrhunderts v. Chr., scheint m. E. aber andere Gründe zu haben, die mit der territorialen Ausdehnung der Etruskermetropole Perugia und mit einer gewissen Etruskisierung der Zone zwischen Trasimenersee und Tiber in Zusammenhang stehen[51].

Neben diesen Fällen existieren aber auch hoch gelegene Kultplätze, die durchaus über das 3. Jahrhundert v. Chr. hinaus frequentiert und mit Sacella oder Tempeln sogar baulich monumentalisiert wurden. Bestes Beispiel ist der Monte Torre Maggiore über Terni, zu erwähnen sind aber auch der Monte San Pancrazio bei Calvi[52] oder der Monte Pale bei Foligno[53], auf dessen Kuppe

---

49 Zu protourbanen und urbanen Elementen im ›kleinen‹ Umbrien s. Amann 2011, 209–222.

50 Zuletzt Bonomi Ponzi 2010, 174–179.

51 Zur Frage s. Amann 2011, 152–154.

52 Ciotti 1964, 110–111; Monacchi – Barresi 2003, 189.

53 1989 von der Soprintendenza untersucht. Künstliche Abarbeitungen im Fels erleichterten den Zugang zum Sakralbereich und schufen Platz für Votivdepots. Das Votivmaterial – nicht scheibengedrehte Impastokeramik, Schwarzfirnisware und republikanische Münzen – dokumentiert eine Frequentierung des Areals von der früheren Eisenzeit bis in die späte Republik. Bonomi Ponzi 1992, 219; Fulginates e Plestini 1999, 16. 34; Monacchi – Barresi 2003, 186.

Reste eines rechteckigen Sacellums mit Tonpflasterung und Fragmenten von Stuck sowie von tönernem Architekturdekor des 3.–1. Jahrhunderts v. Chr. festgestellt werden konnten. Am Monte Torre Maggiore entstand im 3. Jahrhundert v. Chr. Tempel A, Tempel B wird in die späte Republik datiert. Eine fragmentarische Inschrift im umbro-etruskischen Nationalalphabet gehört zum älteren Tempel A und stellt vermutlich eine Bauinschrift dar[54]. Politisch gesehen stand – parallel zur Unterwerfung der Sabina – das gesamte Becken von Terni wohl schon seit 290/280 v. Chr. unter direkter römischer Kontrolle, in Interamna Nahars (Terni) darf wohl eine römische *praefectura* erkannt werden[55]. Dies scheint die Monumentalisierung des Kultareals auf dem Monte Torre Maggiore nicht behindert, sondern eher vorangetrieben zu haben, wobei mit primär lokaler Initiative zu rechnen ist. Wie erneute Baumaßnahmen und spätkaiserzeitliches Fundmaterial zeigen, wurde der Sakralbereich mindestens bis zum späten 3. bzw. bis zum frühen 4. Jahrhundert n. Chr. als solcher genutzt. Diese Kultkontinuität von gut 1 000 Jahren bezeugt allen politischen, sozialen und religiösen Veränderungen zum Trotz den hohen Stellenwert dieses landschaftlich erhabenen Kultortes für die lokale Bevölkerung.

Nachtrag: Auf die Ende 2014 erschienenen Tagungsakten »Gli umbri in età preromana, Atti del XXVII Convegno di Studi Etruschi ed Italici (Perugia – Gubbio – Urbino, 27–30 ottobre 2009) (Pisa 2014)« kann an dieser Stelle nur allgemein verwiesen werden.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Amann 2011 — P. Amann, Die antiken Umbrer zwischen Tiber und Apennin unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse aus Etrurien (Wien 2011).

Ancillotti – Cerri 1996 — A. Ancillotti – R. Cerri, Le tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri (Perugia 1996).

Asdrubali Pentiti – Spadoni – Zuddas 2007 — G. Asdrubali Pentiti – M. C. Spadoni – E. Zuddas, Regio VI. Umbria. Asisium, in: Supplementa italica (N. S.) 23 (Rom 2007) 221–433.

Bonomi Ponzi 1988 — L. Bonomi Ponzi, Monte Torre Maggiore e la montagna di Cesi nel quadro della storia del popolamento dell'Umbria-meridionale, Rassegna Economica 24, 1, 1988, 15–28.

Bonomi Ponzi 1989 — L. Bonomi Ponzi, Il territorio di Cesi in età protostorica, in: Cesi. Cultura e ambiente di una terra antica (Todi 1989) 9–30.

Bonomi Ponzi 1992 — L. Bonomi Ponzi, Occupazione del territorio e modelli insediativi nel territorio plestino e camerte in età protostorica, in: La civiltà picena nelle Marche. Studi in onore di Giovanni Annibaldi (Ancona 1992) 204–241.

Bonomi Ponzi 2006 — L. Bonomi Ponzi, Il santuario di Monte Torre Maggiore, in: C. Angelelli – L. Bonomi Ponzi (Hrsg.), Terni – Interamna Nahars. Nascita e sviluppo di una città alla luce delle più recenti ricerche archeologiche (Rom 2006) 109–128.

Bonomi Ponzi 2010 — L. Bonomi Ponzi, Terni, Colfiorito, Gualdo Tadino: tre casi emblematici dell'Umbria antica, in: P. Fontaine (Hrsg.), L'Étrurie et l'Ombrie avant Rome. Cité et territoire. Actes du colloque international, Louvain-la-Neuve 13–14 février 2004 (Brüssel 2010) 165–193.

Bradley 1997 — G. Bradley, Archaic Sanctuaries in Umbria, CahGlotz 8, 1997, 111–129.

Bradley 2000a — G. Bradley, Ancient Umbria. State, Culture, and Identity in Central Italy from the Iron Age to the Augustan Era (Oxford 2000).

Bradley 2000b — G. Bradley, The Colonization of Interamna Nahars, in: A. Cooley (Hrsg.), The Epigraphic Landscape of Roman Italy (London 2000) 3–17.

Calderini 2001 — A. Calderini, Cupra. Un dossier per l'identificazione, Eutopia (N. S.) I, 1–2, 2001, 45–129.

[54] Zur Inschrift s. Bonomi Ponzi 2006, 120 Abb. 21 und Sisani 2009, 203 Nr. 24 Taf. 78.

[55] Zur Frage s. vor allem Bradley 2000b.

Cenciaioli 1996 L. Cenciaioli, Un santuario di altura nella valle tiberina: Monte Acuto di Umbertide, in: G. Bonamente – F. Coarelli (Hrsg.), Assisi e gli Umbri nell'antichità. Atti del Convegno Internazionale, Assisi 18–21 dicembre 1991 (Assisi 1996) 193–234.

Chellini 2002 R. Chellini, Acque sorgive, salutari e sacre in Etruria (Italia, Regio VII). Ricerche Archeologiche e di Topografia (Oxford 2002).

Ciotti 1964 U. Ciotti, Nuove conoscenze sui culti dell'Umbria antica, in: Problemi di storia e di archeologia dell'Umbria. Atti del I Convegno di Studi Umbri, Gubbio, 26–31 maggio 1963 (Perugia 1964) 99–112.

Colivicchi – Zaccagnino 2008 F. Colivicchi – C. Zaccagnino, Umbria, Archeologia delle Regioni d'Italia (Rom 2008).

Colonna 1970 G. Colonna, Bronzi votivi umbro-sabellici a figura umana. I. Periodo arcaico (Florenz 1970).

Étrurie et Ombrie 2010 P. Fontaine (Hrsg.), L'Étrurie et l'Ombrie avant Rome. Cité et territoire, Actes du colloque international, Louvain-la-Neuve 13–14 février 2004 (Brüssel 2010) 155–163.

Fossato di Vico 2007 M. Matteini Chiari (Hrsg.), Antiquarium di Fossato di Vico. Materiali archeologici. Iscrizioni, sculture, elementi architettonici, ceramica, monete. Catalogo regionale dei beni culturali dell'Umbria (Città di Castello 2007).

Fulginates e Plestini 1999 Fulginates e Plestini. Popolazioni antiche nel territorio di Foligno. Ausstellungskatalog Foligno (Foligno 1999).

Giontella 2006 C. Giontella, I luoghi dell'acqua divina. Complessi santuariali e forme devozionali in Etruria e Umbria fra epoca arcaica ed età romana (Rom 2006).

Giontella 2012 C. Giontella, »… Nullus enim fons non sacer …«. Culti idrici di epoca preromana e romana (Regiones VI–VII), Biblioteca di Studi Etruschi (Pisa 2012).

Gualdo Tadino 2002 P. de Vecchi (Hrsg.), Museo Civico di Gualdo Tadino. Rocca Flea 2. Materiali archeologici e ceramiche dal XVI al XX secolo, Catalogo regionale dei beni culturali dell'Umbria (Perugia 2002).

Helbig 1880 W. Helbig, Viaggio nell' Etruria, BullInst 1880, 241–265.

Lilli 2003 M. Lilli, Le fortificazioni nella montagna di Cesi nei pressi di Terni, RM 110, 2003, 365–388.

Maggiani 1999 A. Maggiani, Culti delle acque e culti in grotta in Etruria, Ocnus 7, 1999, 187–203.

Maldini 2002 A. Maldini, Culto e popolamento antico alle sorgenti del Clitunno, in: L. Quilici – S. Quilici Gigli (Hrsg.), Città dell'Umbria, Atlante tematico di topografia antica. Città romane 3 (Rom 2002) 121–165.

Malone – Stoddart 1994 C. Malone – S. Stoddart (Hrsg.), Territory, Time, and State. The Archaeological Development of the Gubbio Basin (Cambridge 1994).

Manconi 1985/86 D. Manconi, Alcune note sul fiume Clitunno, AnnPerugia 23, n. s. 9, 1985/1986, 165–171.

Monacchi 1985 D. Monacchi, Un luogo di culto di Feronia a Narni, DialArch 3, 1985, 2, 93–107.

Monacchi 1986 D. Monacchi, Resti della stipe votiva del Monte Subasio di Assisi (Colle S. Rufino), StEtr 52, 1984 (1986) 77–89.

Monacchi 1988 D. Monacchi, Nota sulla stipe votiva di Grotta Bella (Terni), StEtr 54, 1986 (1988) 75–99.

Monacchi – Barresi 2003 D. Monacchi – P. Barresi, Il tempio etrusco-italico di S. Maria in Canale fra l'agro Amerino e quello Tuderte, ArchCl 54, 2003, 159–196.

Monte Acuto 1998 L. Cenciaioli (Hrsg.), Umbri ed Etruschi. Genti di confine a Monte Acuto e nel territorio di Umbertide. Ausstellungskatalog Umbertide (Umbertide 1998).

Pacciarelli 1997 M. Pacciarelli (Hrsg.), Acque, grotte e Dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo (Imola 1997).

Prosdocimi 1978 A. L. Prosdocimi, L'umbro, in: A. L. Prosdocimi (Hrsg.), Popoli e civiltà dell'Italia antica 6. Lingue e dialetti dell'Italia antica (Rom 1978) 587–787.

Prosdocimi 1989 A. L. Prosdocimi, Le religioni degli Italici, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), *Italia – omnium terrarum parens* (Mailand 1989) 477–545.

Prosdocimi, Tavole Iguvine A. L. Prosdocimi, Le Tavole Iguvine 1 (Florenz 1984); Le Tavole Iguvine 2–3 (Florenz, Druck in Vorbereitung).

Radke 1965	G. Radke, Die Götter Altitaliens (Münster 1965).
Richardson 1983	E. Richardson, Etruscan Votive Bronzes. Geometric, Orientalizing, Archaic (Mainz 1983).
Rix 1998	H. Rix, Teonimi italici e teonimi etruschi, AnnFaina 5, 1998, 207–229.
Rix 2002	H. Rix, Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenischen, Handbuch der italischen Dialekte V (Heidelberg 2002).
Rocca 1996	G. Rocca, Iscrizioni umbre minori (Florenz 1996).
Roncalli 1988	F. Roncalli, Gli Umbri, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), *Italia – omnium terrarum alumna*. La civiltà dei Veneti, Reti, Liguri, Celti, Piceni, Umbri, Campani e Iapigi (Mailand 1988) 375–407.
Sisani 2001	S. Sisani, *Tuta Ikuvina*. Sviluppo e ideologia della forma urbana a Gubbio, Quaderni di Eutopia 5 (Rom 2001).
Sisani 2009	S. Sisani, *Umbrorum gens antiquissima Italiae*. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria preromana (Perugia 2009).
Stefani 1935	E. Stefani, Gualdo Tadino. Scoperte varie. Resti di un antico edificio sopra l'altura di Mori, NSc 1935, 155–160.
Stoddard 2010	S. Stoddart, Changing Views of the Gubbio Landscape, in: Étrurie et Ombrie 2010, 211–218.
Stoddart – Whitley 1988	S. Stoddart – J. Whitley, Gubbio, loc. Monte Ansciano (Perugia), StEtr 54, 1986 (1988) 379–382.
Untermann 2000	J. Untermann, Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen (Heidelberg 2000).
Weiss 2010	M. Weiss, Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and Fourth *Tabulae Iguvinae* (Leiden 2010).

Susanne Berndt-Ersöz

NOISE-MAKING RITUALS IN IRON AGE PHRYGIA

INTRODUCTION

This paper aims to examine Iron Age outdoor rituals that may have taken place in connection with some of the rock-cut monuments in Phrygia. Phrygian rock-cut shrines are basically of two types, one consists of so-called step monuments that are often crowned with an idol or a double idol, which is the type discussed in this paper, while the other group consists of façades where the Mother Goddess is often portrayed staying in a door niche.

Phrygian rituals of the Mother Goddess as described in Greek sources took place outdoors and involved a lot of noise-making, such as playing the kettledrum, cymbals, rattles, loud crying, singing and shouting[1]. Similar rituals are in fact also described in preserved inscriptions from various cultures of the Near East, such as Assyria and Babylonia. These rituals served a specific purpose and took place during a solar or lunar eclipse. They aimed to scare and overcome the dark that hid the sun or the moon.

My intention is to demonstrate that the Phrygian step monuments crowned with a double idol symbolized a solar or lunar eclipse and plausibly were used in connection with these phenomena. I will begin by examining the step monuments themselves, before discussing the specific rituals.

DOUBLE IDOLS IN PHRYGIA AND THEIR IDENTITY

The characteristic feature of a double idol is that they have one trunk but two heads (Fig. 1). They are either made in connection with a step monument that is intended to imitate a throne or they appear on a rock wall or a stele. There are six certain identified known images of a double idol, of which three occur on top of a rock-cut throne, two on stelae and one carved on a rock-wall (Fig. 3)[2]. The best preserved example is the monumental step monument at Midas City/Midas Şehri in the Phrygian Highlands, between Afyon and Eskişehir, and is therefore the one I will focus on in my discussion (Figs. 1–2). It is dated to around 600 B.C. and is located close to the city gate on top of the plateau[3].

---

1 See for example Homeric hymn XIV (to the Mother of the Gods); Eur. Hel. 1301–1348; Eur. Bacch. 76–78. 126–129. 142–160; Diogenes fr. I, p. 776 Nauck = Athenaus 1, 2; Pind. Dithyramb fr. 79b; Diod. Sic. 3, 57, 7; 3, 58, 2; 3, 59, 1.

2 Berndt-Ersöz 2006, nos. 70. 72. 80. 95 figs. 80–82. 90 at Midas City and a stele from Faharet Çeşme and Sincan respectively, both from the outskirts of Ankara (Berndt-Ersöz 2006, figs. 114–115; Prayon 1987, pl. 15 c; Metin – Akalın 2000). There are a few examples where two single idols are carved next to each other (Berndt-Ersöz 2006, nos. 44. 86 a–b; 98). No. 98 has only two heads but no trunk and it is therefore uncertain whether it was intended as a double-idol or as two single idols.

3 Berndt-Ersöz 2006, 251–252 cat. 70 figs. 4. 80. 136.

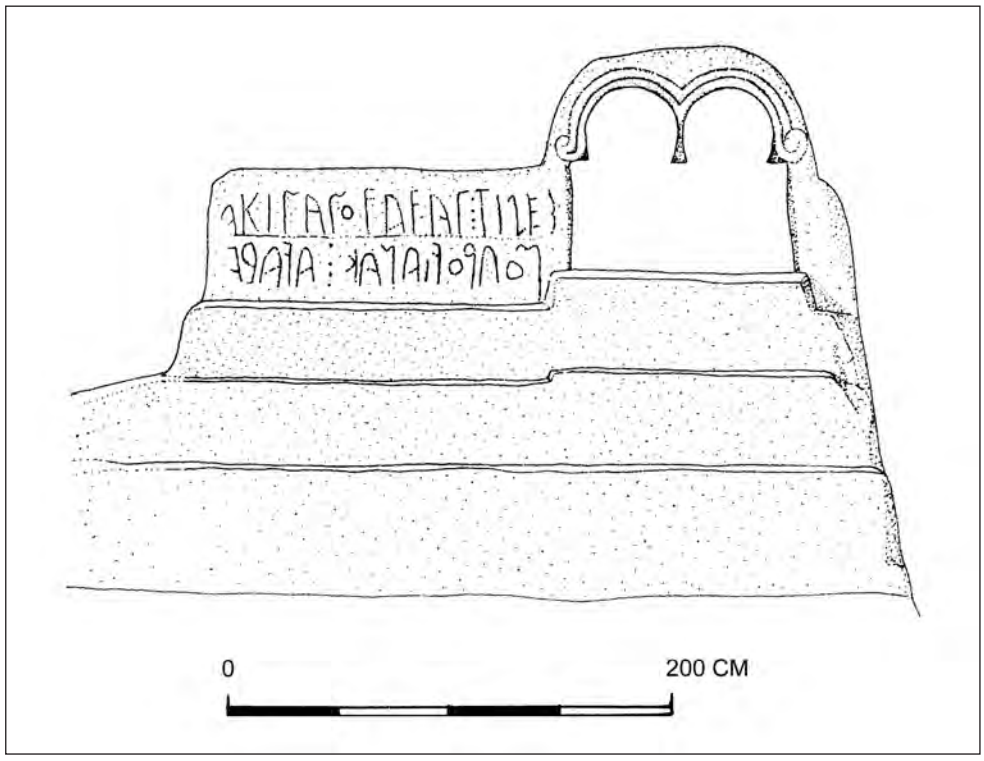


Fig. 1 Step monument with double idol at Midas City (after Berndt-Ersöz 2007, fig. 3 a)

The epigraphic evidence

The identification of the double idols has been widely discussed among scholars and nowadays there is a general consensus that they are deities but their identity is uncertain[4]. The step monument at Midas City may help us to resolve this matter as it carries an inscription. This monument consists of two parts; the right part is a throne crowned with a double idol and the left part is a low bench carrying the well preserved inscription (Fig. 1). This inscription has been much discussed but no definite translation or interpretation has so far been provided[5].

The inscription reads: »akinanogavan tiyes modrovanak [?]avara[?]«.

The first word *akinanogavan* (feminine, acc. sing.) appears as *akenanogavos* in two other Phrygian inscriptions and is possibly a religious title, but it has also been suggested to be a title of the Mother Goddess[6]. *Modrovanak* (nom. sing.) is a composite word, where the second part *vanak* is the Phrygian word for king[7]. It is generally agreed upon that the first part refers to the ancient city of Modra (modern Mudurnu) located in Bithynia[8], and it was suggested by Günter Neumann that *modrovanak* should be translated as king of Modra[9]. A translation I see no reason to contest. The last word *[ ]avara[ ]* is incomplete and the reading and meaning remain uncertain.

4 Naumann 1983, 92–100, Simpson 2010, 100–101; Berndt-Ersöz 2007, 19–39; Berndt-Ersöz 2006, 159–166, with earlier references in n. 127; cf. Roller 2012, 229–230, who has suggested that some idols may represent household deities, cult attendants, ancestors, or heroised rulers.

5 Berndt-Ersöz 2006, 251–52 cat. 70 (with further references); Brixhe – Lejeune 1984, no. M-04 (with earlier references).

6 Brixhe – Lejeune 1984, nos. M-01a. W-01a; Lubotsky 1988, 12; Witczak 1992/93, 265.

7 Vanak appears in another Palaeo-Phrygian inscription, see Brixhe – Lejeune 1984, no. M-01a.

8 Strab. 12, 543.

9 Neumann 1986, 52.



Fig. 2 Step monument with double idol at Midas City (photograph S. Berndt-Ersöz)

Tiyes (nom. sing.) is probably a name and has by Manfred Hutter been suggested to be related with the Palaic Sun god Tiyas and indirectly with the Luwian sun god Tiwas[10]. Hutter, however, thought that Tiyes in this inscription did not represent the Sun deity but was rather the personal name of the king of Modra. Hence this inscription is usually thought to be translated as »Tiyes, the king of Modra«[11]. A translation I myself was satisfied with for a long time, but when I re-examined the evidence, I came to understand that there is another more plausible interpretation.

Let us begin with considering the possibility that Tiyes referred to the Sun god rather than the king of Modra. Such an interpretation is indeed supported by Neo-Phrygian inscriptions where a deity named Tιoς/Tios is referred to[12]. As a hypothesis I would like to suggest that Tiyes refers to the Phrygian Sun god rather than being the personal name of the king.

The two deities that form the double idol are intimately connected and of equal iconographical importance, therefore we would expect not only one deity but rather both of them addressed in the accompanying inscription. Who is then the other deity paired with Tiyes, the Sun god? The only possible candidate of another theonym in this inscription is Modrovanak, while the most self-evident partner of a Sun god is probably a Moon god. I will therefore continue to examine whether it is possible to identify Tiyes and Modrovanak as the Sun and the Moon god respectively.

10 Hutter 2006, 81–87.

11 Hutter 2006, 85; Neumann 1986, 52; Orel 1997, 26–27; Witczak 1992/93, 265.

12 Hutter 2006, 85 with n. 23; Lubotsky 1997, 127 f.; Haas 1966, 67. 86. For the Neo-Phrygian inscriptions see Haas 1966, nos. 32. 59. 60. 76. 105. 108.

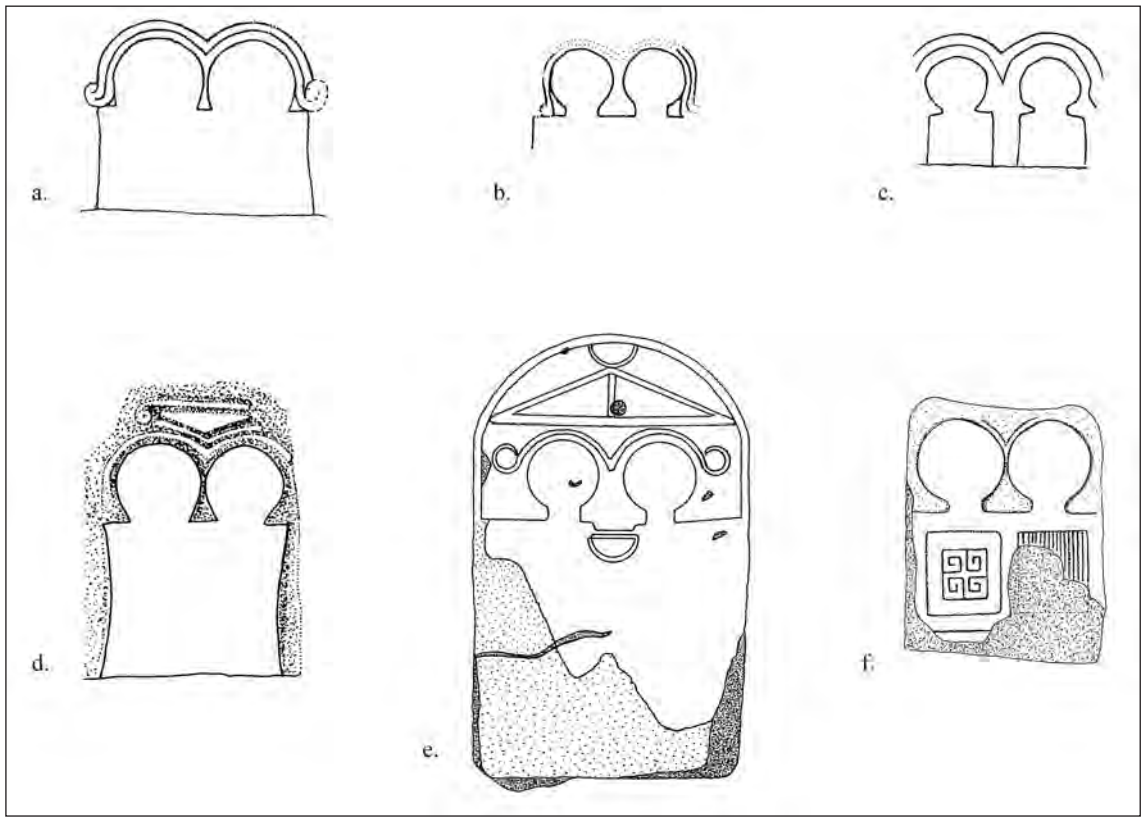


Fig. 3 The six known examples of double idols from Phrygia. They are drawn according to various scales. a. Double idol (h. 1,0 m) of the main step monument at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 70 fig. 80 d); b. Double idol (h. 0,55 m) of a step monument at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 95 fig. 90 a); c. Double idol (h. 0,34 m) of a step monument at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 80 fig. 82); d. Rock-cut relief of double idol (h. 0,95 m) at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 72 fig. 81); e. Stele from Sincan, Ankara. Museum of Anatolian Civilizations, Ankara, Inv. 11.2.2000 (after Metin – Akalın 2000, fig. 1); f. Relief from Faharet Çeşme, Ankara. Museum of Anatolian Civilizations, Ankara (after Berndt-Ersöz 2006, fig. 114)

The moon deity Men is usually claimed to be of Anatolian origin by scholars[13], and he is frequently attested in later Hellenistic and Roman material from in particular Lydia, Pisidia and Phrygia. The earliest attestation of Men is found in an inscription dated to around the mid-4th century B.C. or the end of the Achaemenid period from the area of Kula, in Lydia[14]. Men is often addressed as a ruler of a certain geographical location, he is for example titled as Basileus, Tyrannos or Kyrios[15]. To give deities royal titles was not a familiar feature in Greece, but rather an Oriental idea. Homer for example did not use »Basileus« or »Basileia« for deities[16]. It is therefore plausible that the concept of addressing Men as a ruler had earlier Anatolian roots and we may take into consideration that the Moon deity during the Phrygian period was likewise addressed. The King of Modra may therefore not necessarily refer to a mortal king, but could also be interpreted as a reference to the Moon god.

13 Labarre 2009, 389–410 argues for an Anatolian origin, and then especially from the Kula region of northeastern Lydia, cf. Lane 1976, 113–114; Lane 1990, 2170–2171 and Haeperen-Pourbaix 1983, 235–243, who argue for an Iranian origin.

14 Lemaire 2002, 183–184.

15 Hübner 2003, 187–188; Herrmann 1978, 417–423; Lane 1976, 31 with n. 47.

16 Heubeck 1959, 26; Hesiod describes Zeus and Kronos as kings in his Theogony (Hes. theog. 886. 476. 486), but that work also has many parallels with stories from the Near East and Asia Minor.

There is a Lydian inscription from Sardis of the Achaemenid period that may serve as a parallel. The stele was found *in situ* in front of the Artemis temple and has an inscribed crescent at the top above a dedication to Artemis and a deity addressed as Qldans[17]. Alfred Heubeck has convincingly demonstrated that Qldans is a Lydian title meaning king and that he in this inscription should be identified as the Moon god[18]. Hence, in this inscription is the Moon god also titled as king.

The iconographic evidence

The iconography of the Phrygian double idols may at first not seem to provide much help, but it does in fact. I will begin by referring to Lucian who wrote how the Sun and Moon deities were manifested in the temple of the Syrian goddess.

> »In the temple itself as you go in on the left there is, first, a throne of the Sun, but no statue of him there. For the Sun and Moon are the only gods of whom they display no images. I learned the reason for this custom, too. They consider it right to make images of other gods, because their forms are not visible to all. But the Sun and Moon are quite plain and everyone sees them; so what reason could there be for making statues of things that are manifest in the sky?«
>
> Lucian. Syr. D. 34, translated by J. L. Lightfoot

What Lucian stated are that the Sun and Moon were the only deities not depicted in human shape because their shape was already visible to everyone and he further said that there was a throne of the Sun. Lucian described the temple of the goddess at Hierapolis Bambyce, but a Phrygian step monument may easily be fit into this description as being a throne where the single or double disc above represent the deity or deities. The circular discs of a double idol would then preferably be the Sun and the Moon. We are, however, not in the position to conclude that all Phrygian idols depict the Sun or the Moon.

The iconography of the double idols may help us a bit further. There is one double idol from the outskirts of Ankara (Faharet Çeşme) that carries a geometric decoration on the trunk (Figs. 3 f. 4)[19]. The trunk is shared but divided into two parts, each half with a different geometric pattern. The left part carries a swastika while the right part has vertical lines. The swastika is of course a well-known solar symbol, while the vertical lines are to my knowledge not known as any specific symbol. It would of course be tempting to interpret these lines as symbolizing the moon. Elizabeth Simpson has interpreted these specific lines as being a representation of rain. I agree that they may represent dripping liquid, but not necessarily rain. An alternative interpretation would be that they represent tears, which opens up the possibility that the intention was to depict the weeping moon, which was regarded as an expression of a lunar eclipse at least in the Near East[20]. That the lines were not depicted on random is made clear from another pair of Phrygian items. Two wooden serving stands from Tumulus MM at Gordion form a pair, and one of them carries the swastika in the centre above a rosette, while the other carries the vertical lines in the corresponding location[21].

The concept of depicting the moon as a disc appears not to have been forgotten in Anatolia during later periods when the lunar deity Men was given an anthropomorphic costume. There

---

17 Gusmani 1964, 260 no. 23; Buckler 1924, pl. 10.

18 Heubeck 1979, 258–259; Heubeck 1959, 15–30, esp. 17. Heubeck argues that the word qldans goes back to the gloss κοαλδδεῖν, which according to Hesychius is Lydian for king.

19 Berndt-Ersöz 2006, fig. 114. The relief is today kept at the Museum of Anatolian Civilizations at Ankara.

20 Stol 1992, 258; Rochberg-Halton 1987, 221; Simpson 2010, 100–102 suggested that the geometric pattern may symbolize sun and rain. She connected the rain with the agriculture, but rain or water was also connected with the moon in the Near East (Stol 1992, 257–258).

21 Simpson 2010, pls. 3 A; 4 A–B; 12; 14 figs. 50. 58; Simpson 2010, 100–102 also made the parallel between the serving stands and the Faharet Çeşme idol.

are several images from in particular Pisidia, but also Phrygia, where his head lacks any facial features. This phenomenon may be a reminiscent of the circular disc, which likewise lacked any facial features. Earlier scholars have noticed and discussed this phenomenon of facelessness, but a connection with the earlier idols was never made[22]. We may further note that Men in Asia Minor is always depicted with his face en face and never in profile.

To conclude, I would like to suggest that the double idol should be identified as the Sun and the Moon.

THE ›OMEGA‹ SYMBOL

Single idols are sometimes adorned with a hair lock while confirmed double idols are always adorned with hair (Figs. 3. 5)[23]. The hair is always styled in the same fashion as a single or double scroll following the contour of the head and on each side of the head it ends with an outward turning curl (Fig. 6). The intriguing fact is that the two heads of a double idol are combined with a common hair lock, i.e. the lock continues over both heads (Fig. 3). Is it a coincidence that the hair is always rendered in the same style? I believe it is not. The fact that the hair is always de-



Fig. 4 Relief of double idol from the outskirts of Ankara, the so-called Faharet Çeşme idol. Museum of Anatolian Civilizations, Ankara (photograph S. Berndt-Ersöz)

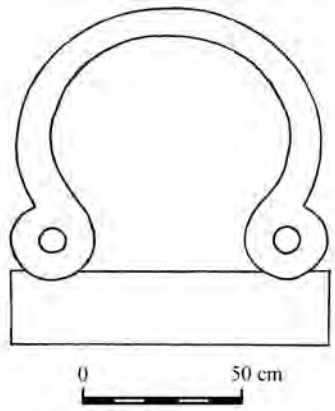


Fig. 5 Monumental idol from Kerkenes Dağ (drawing after published photograph and reconstruction, Summers – Summers 2006, fig. on p. 33).

[22] Bean 1959, 73 pl. 14 d; Lane 1964, 43–44; according to Lane 1976, 51. 54 the following images are without facial features: cat. 104. 121. 124. 127. 128 and probably nos. 87. 107. 125 (collected in Lane 1971); however, none of the published images, except Metzger 1952, pl. 11 no. 22 (= Lane 1976, no. 104), is of such a quality that the phenomenon of facelessness is distinct and explicit.

[23] Berndt-Ersöz 2006, 56–58. None of the single idols from the Highlands is depicted with hair, but there is a series of huge idols from Kerkenes Dağ, all with hair (Summers – Summers – Branting – Lehner 2010, 28); see also my discussion concerning the hair of single idols (Berndt-Ersöz 2007, 27–32).

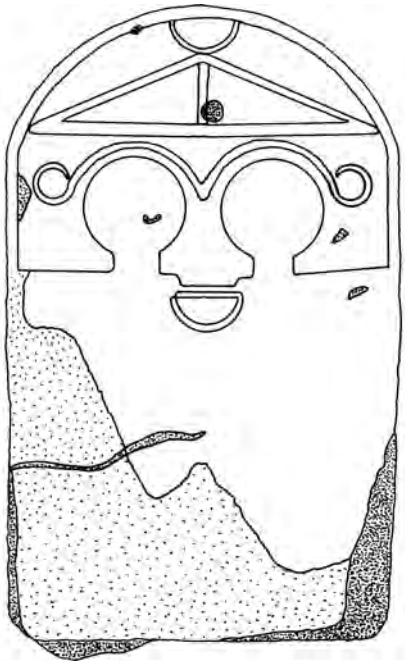


Fig. 6 Stele with double idol from Sincan, Ankara. Museum of Anatolian Civilizations, Ankara, Inv. 11.2.2000 (after Metin – Akalın 2000, fig. 1)



Fig. 7 The ›omega‹ symbol

picted the same way opens up the possibility that the hair may also have signified something else. If so, then arises the question what it may have been a symbol of. The Phrygian styled hair is in fact identical with the figure, usually referred to as the ›omega‹ symbol (Fig. 7), which appeared in many cultures throughout the Near East. In addition to the ›omega‹ symbol there is also a Luwian hieroglyph in the same shape as the Phrygian hair. The Luwian hieroglyph (no. 195) appears just in a few texts and its meaning is unfortunately unknown[24].

The earliest known example of the ›omega‹ symbol is found on a Sumerian seal impression (period of Mesilim, ca. 2500 B.C.)[25]. It appeared again during the Old Babylonian period and thereafter commonly until the Neo-Babylonian period (Fig. 8), when the ›omega‹ symbol figured frequently on Babylonian boundary stones, so-called kudurru stones (1188–648 B.C.)[26]. As demonstrated by earlier scholars the ›omega‹ symbol appeared especially on the kudurru stones together with astral symbols, such as the Sun, the Moon, the Venus star, and the Pleaides[27]. The ›omega‹ symbol could appear by itself next to these astral planets, but it could also be on top of an altar-throne (Fig. 9)[28], and as such it represented the Mother goddess Ninhursağa, who was known as the Mother of the Gods as she gave birth to all the gods and kings, and whose name meant Lady of the Mountain[29]. On some of the kudurru stones are the curves of the ›omega‹ symbol at each end not outwarded curled but instead inwarded curled, and the figure may also appear ›upside down‹ in contrast to the Phrygian hair, which will carry some significance later on in our discussion[30].

---

24 Laroche 1960, 104 no. 195; Payne 2004, no. 195; Meriggi 1962, no. 187; Marazzi 1990, 163 f. nos. 194–195; the best preserved images of the hieroglyph are on two stone fragments from Karkamiš (Hawkins 2000, 133–139 no. II.25, Karkamiš A 24 frg. a2 line 4 § 10 and frg. a12 line 1, both pl. 39); other examples are found on hittite seals from Ras Shamra, no. 8093 (Forrer 1937, 157 fig. 1) and perhaps no. RS 17.232 = UG 30 (Ugaritica III, 65. 157 figs. 90–91); perhaps a variant of the hieroglyph (no. 194) is found on a stele from Körkün, see Hawkins 2000, 171–175, no. II.40, Körkün, pl. 59 line 1; Kalaç 1979, 325 no. 2; Hieroglyph no 194 has also been reported on a rock inscription from Kötükale, line 1 (Gelb 1939, 35 f. no. 40 pl. 61 line 1, cf. Hawkins 2000, 299–301, no. V.3, Kötükale, pl. 140).

25 Seidl 1989, 200 no. C1; Legrain 1936, no. 430 pls. 23. 54.

26 See Seidl 1968 or 1989, p. 200–201 for a list of references.

27 King 1912, pl. 14 = Seidl 1989 no. 96; Duchesne-Guillemin 1986, fig. 2 = Seidl 1989, no. 103.

28 Seidl 1989, no. 82 fig. 15

29 Black – Green 1992, 140; Duchesne-Guillemin 1986, 246; Seidl 1989, 202.

30 For the ›upside down‹ omega symbol see Seidl 1989, nos. 31–32. 40. 44. 62. 67. 68. 71. 74, 9; 95–96 and probably 72; Legrain 1936, no. 430 pl. 23; Delaporte 1910, pl. 17 no. 240; Porada 1948, pl. 63 no. 447; for the omega symbol with inward curved volutes, see Seidl 1989, nos. 40. 67–68. 71. 74. 95.

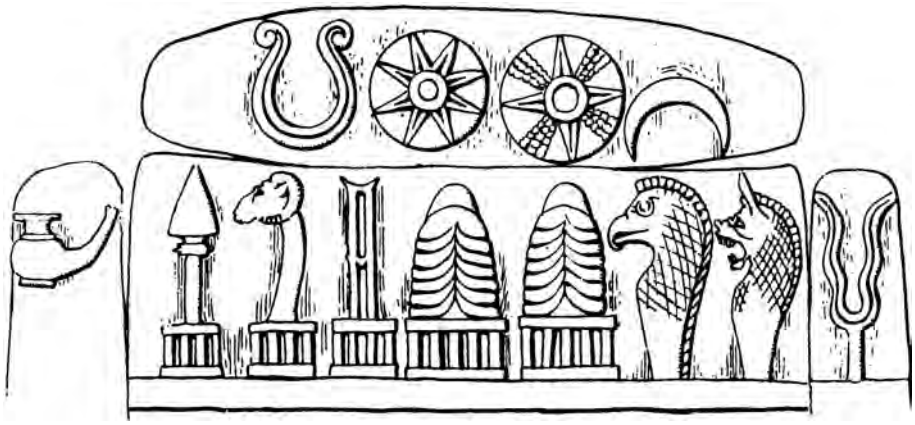


Fig. 8 Babylonian kudurru stone with ›omega‹ sign and astral symbols, 865–840/770 B.C., British Museum. Seidl 1989, cat. 96 (after King 1912, pl. 14)



Fig. 9 Babylonian kudurru stone from Samarra with the ›omega‹ sign on top of an altar, 1098–1044 B.C. (after Seidl 1989, no. 82 fig. 15)

Most scholars agree that the ›omega‹ sign represented Ninhursağa, but why it came to represent her is more uncertain. The meaning of the ›omega‹-symbol has been widely discussed by several scholars, but there is no consensus. It has been suggested to be interpreted as a wig, Hathor's hair-dress, a yoke, a weighing-scale, uterus, swaddling bands for new-born babies, stylized horns of a ram, a comet, or as a representation of the lunar nodes[31]. Jacques Duschesne-Guillemin argued that it originally represented the constellation, which was once referred to as a tied or knotted yoke by the Sumerians and Babylonians (Fig. 10)[32]. The Greeks, however, referred to this constellation as the Dragon and the two lunar nodes were referred to as the head and tail of the Dragon[33]. Duchesne-Guillemin further argued that the ›omega‹-symbol came to represent the two lunar nodes, when these were discovered during the Neo-Assyrian period[34]. The interpretation of the symbol as representing both the lunar nodes and Ninhursağa is in my opinion correct.

[31] Unger 1926, 431; Buren 1945, 106–108; Fuhr 1967, esp. 125–126; Seidl 1968, 199–203 or Seidl 1989, 199–203; Börker-Klähn 1982, 191; Keel 1986, 4–8; Duchesne-Guillemin 1986, 234–250 esp. 245; Black – Green 1992, 146.

[32] Duchesne-Guillemin 1986, esp. 249

[33] Duchesne-Guillemin 1986, 241–250; Beck 1987, 195 with no. 7

[34] Duchesne-Guillemin 1986, 245–250; the identification with the lunar nodes was briefly also mentioned by G. Contenau 1931a, 903 and Contenau 1931b, 1168; see also Fuhr 1967, n. 3. 38.

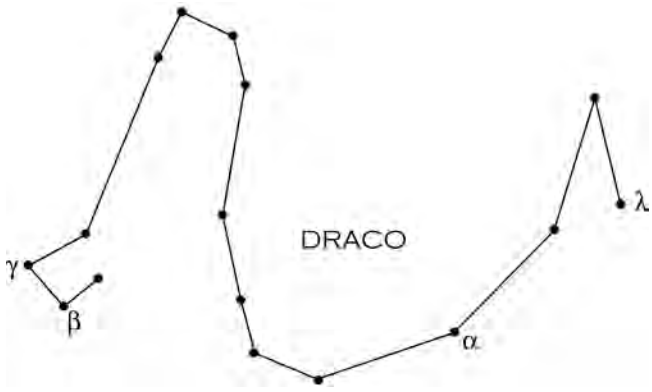


Fig. 10 The constellation Draco/Dragon
(after Duchesne-Guillemin 1986, fig. 1)

The lunar nodes are the two points where the path of the moon crosses the ecliptic, or the path of the sun as seen from earth. It can be expressed very simple as the points where the sun and the moon come together in the sky. There are two nodes, one ascending that signifies when the moon crosses to the north of the ecliptic and the other node is the descending one, when the moon passes south of the ecliptic. We may here further note that the astronomical and astrological symbol still used today of the nodes is the so-called omega symbol, turned different according to the node. The ascending node is ☊, while the symbol of the descending node is ☋[35]. The lunar nodes are important because it is only at these two occurrences or points a solar or lunar eclipse can occur, because at these moments all the three planets (earth, moon and sun) are in conjunction. A solar eclipse occurs when the moon is in the middle because then it is blocking the view of the sun as seen from earth. A moon eclipse occurs when earth is in the middle as it is preventing the sun from lighting up the moon. During a lunar eclipse the moon as seen from earth vary from being almost invisible to red. To conclude, the lunar nodes are important because only at these moments/positions can a solar or lunar eclipse occur.

The heavenly bodies were regarded as deities both by the Sumerians and the Greeks[36]. Accordingly an eclipse may be interpreted as the birth of a deity, which helps to explain why Ninhursağa was considered to have given birth to all the gods and was labelled as the Mother of the Gods. This also helps to explain why the omega sign later also came to represent the lunar nodes, i. e. the moments or positions when an eclipse could occur.

Ninhursağa was a Mother goddess whose name meant Lady of the Mountain. Identical qualities and titles were also applied to the Phrygian Mother Goddess, and I would like to suggest that the hair lock/›omega‹ symbol likewise represented the Phrygian Mother Goddess. To conclude so far, I have suggested that a double idol adorned with hair locks may be interpreted as the Mother Goddess located above the Sun and the Moon.

We may now consider the possibility whether also Kybele was connected with eclipses. I would like to argue that the ›omega‹ symbol not only represented the Mother Goddess in Phrygia but also came to represent the lunar nodes, which are supported by the iconography of the double idols. What we see are the Sun and the Moon, which are coming together during an

[35] Whether these signs were used in ancient horoscops are to my knowledge unknown, but they appear in Byzantine codices preserving earlier Greek horoscops (Neugebauer – van Hoesen 1959, 1 figs. 1. 20 nos. L 74, IV pl. 11; L 75, I pl. 13; L 115, II pl. 21; L 412. L 428. L 463. L 474. L 475. L 478 pl. 27; L 497 pl. 29 fig. 20; L 479. L 486. L 487. L 621 pl. 29; Duchesne-Guillemin 1986, 245 figs. 3–4); the nodes are earliest mentioned in a horoscope of 43 B.C. by Balbillus (Beck 1987, 194 n. 2).

[36] Duchesne-Guillemin 1986, 236.

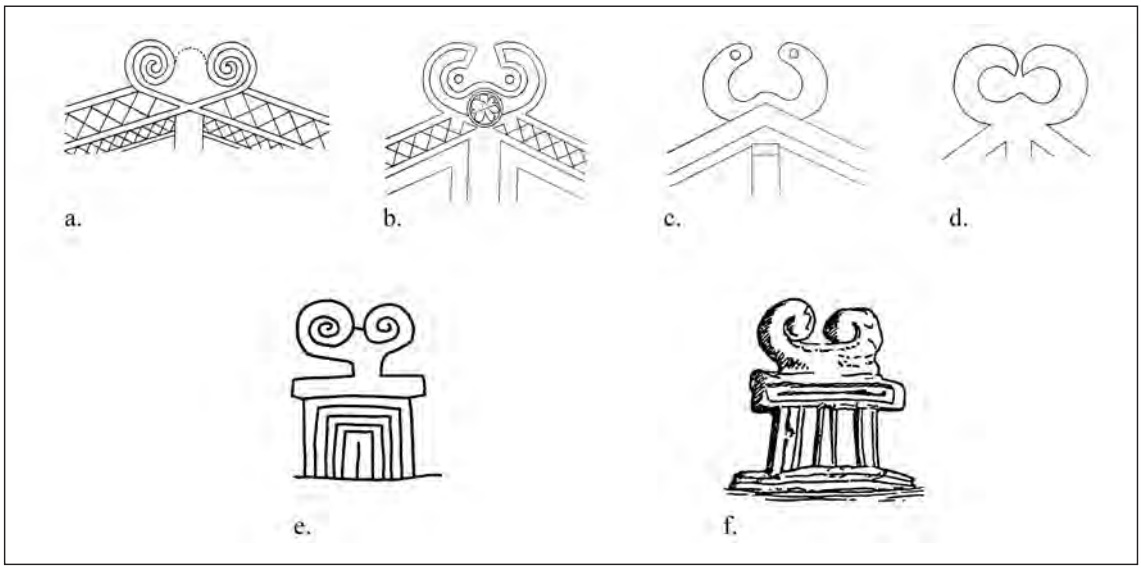


Fig. 11 Comparison between Phrygian rock-cut akroteria (a–d) and the ›omega‹ symbol as depicted on Babylonian kudurri stones (e–f). a. The partly eroded rock-cut akroterion of the so-called Midas Monument at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 30 fig. 50); b. Akroterion of the Areyastiz façade, close to Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 37 fig. 49); c. Akroterion of the Arslankaya façade, Emre Gölü area (after Berndt-Ersöz 2006, no. 16 fig. 27); d. Akroterion at Midas City (after Berndt-Ersöz 2006, no. 32 fig. 32); e–f. Altars with ›omega‹ symbol depicted on kudurri stones, Seidl 1989, nos. 71. 40 (after King 1912, pl. 83 and Seidl 1989, fig. 4)

eclipse, as expressed by their shared trunk and combined hair lock/omega sign running over both the heads. That the ›omega‹ symbol also represented the lunar nodes in Phrygia is, in my opinion, further clarified by some idols, where the actual band or hair between the two nodes is missing, and only the nodes themselves are represented. Examples of such idols are two idols from Gordion, the idol above a stepped monument at Kerkenes Dağ and a rock-cut idol at Kes Kaya[37].

Let us now turn to the other main group of Phrygian cult monuments, the façades, which were intimately connected with Matar, as she was depicted standing in the door-niche of these. These building façades were often crowned with an akroterion (Fig. 11 a–d) and if we examine these more closely, we will find that they have the same shape as the hair of the idols, but are ›upside down‹ and in general made with inward curved volutes or curls. The ›omega‹ symbol, especially on the kudurru stones, could also, as mentioned above, be ›upside down‹ and with inward curved volutes (Figs. 11 e–f; 12 a).[38] ›Omega‹ shaped akroteria have been found in Gordion (Fig. 12 b), dating to the Early Phrygian period[39], i. e. earlier than 800 B.C., and we may suggest that the ›omega‹ symbol represented the Mother Goddess throughout the Phrygian period.

[37] Roller 2012, cat. 1. 18; Summers 2006, pl. 1 b. c; Summers – Summers 2009, fig. 9; Berndt-Ersöz 2006, cat. 49 fig. 65; Berndt-Ersöz 2007, fig. 5; the circular objects or bolsters placed above the shoulders, which in this study are identified as the lunar nodes/locks of hair, have in earlier studies variously been described as arms (Haspels 1971, 98; Naumann 1983, 97; Prayon 1987, 208 no. 54), dress ornaments, fibulae, and locks of hair; Roller 2012, 223. 228 suggested that they represented fibulae or dress ornaments, while I have earlier suggested (Berndt-Ersöz 2007, 27–32 figs. 5–6) that they represented locks of hair.

[38] For the ›omega‹ symbol turned upside down, see Seidl 1989, nos. 31–32. 40. 44. 62. 67. 68. 71. 74, 9; 95. 96 and probably 72; Legrain 1936, no. 430 pl. 23; Delaporte 1910, pl. 17, no. 240; Porada 1948, pl. 63, no. 447; for the ›omega‹ symbol with inward curved volutes, see Seidl 1989, nos. 40. 67. 68. 71. 74. 95.

[39] Sams 1994, 213 n. 9 fig. 20, 2 pl. 20, 3. 4.

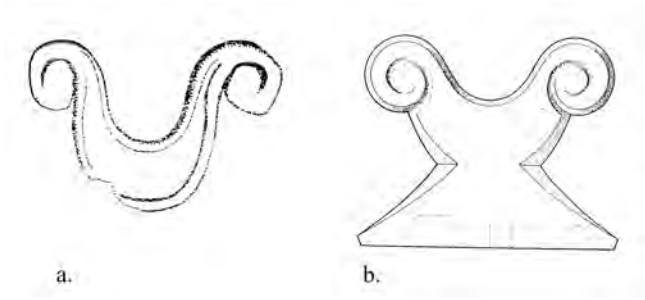


Fig. 12 Comparison between a. the ›omega‹ symbol on a kudurru stone, British Museum inv. 104415, Seidl 1989, no. 102 (after King 1912, pl. 24) and b. an Early Phrygian akroterion found at Gordion (after Sams 1994, fig. 20, 2)

RITUALS CONNECTED WITH AN ECLIPSE

An eclipse was regarded as a bad omen in the Near East, and they often portended evil events such as the death of the king[40]. It was therefore of vital importance to seek more information regarding a specific eclipse, which was done through various forms of divination[41]. Necessary precautions and special rituals of apotropaic character took place during an eclipse. Such rituals are known from Babylonian and Assyrian records[42], and they aimed to make a lot of noise, such as beating brass objects, shouting, singing, or crying[43]. Both common people and priests participated in these rituals, which took place outdoors often close to the temple gate. The most significant instrument used was the kettledrum, while the crying and shouting often involved lamentations and apotropaic formulas[44]. The immediate danger of the king during an eclipse often led to the so-called substitute king ritual, when the king was replaced with another person who played the king in public during a certain period, in reality a scapegoat[45]. It appears to have been of special importance that the substitute king was actually seated on the throne in public[46].

When comparing these Near Eastern rituals performed during an eclipse, the similarity with the Phrygian ones as described in Greek sources is striking. The main objective of the Phrygian rituals was to make a lot of noise by crying, singing, shouting and beating on various brass instruments, in particular the kettledrum. These rituals were already described in the 6th century Homeric hymn to the Mother Goddess[47], and always took place outdoors connected with her. The Mother

40 Hübner 1998, 521; Parpola 1983, xxii; Linssen 2004, 109–115. For examples of Assyrian and Babylonian texts dealing with eclipses, see Parpola 1993, nos. 25. 26. 45. 46. 55. 71. 76. 78. 90. 94. 100. 104. 114. 132. 133. 135. 137. 148–149. 157–159. 168. 170. 216. 219. 220. 224. 313. 347. 351–352. 356. 363. 371. 372. 377; Hunger 1992, nos. 3–4. 13. 42. 46–47. 55. 67. 87. 94. 98. 100. 103–104. 179. 207. 208. 230. 250–251. 253. 279–280. 294. 300. 305. 308. 311. 316. 320–321. 328. 336. 344. 346. 382. 384–385. 388. 399. 409. 417. 433. 447. 467. 469. 487. 502. 535; Lunar eclipses: Rochberg-Halton 1988, chapters 5–12; s. also n. 42 below.

41 Stol 1992, 258; Hunger 1997; Rochberg-Halton 1988, 9.

42 For example ABL 337, a letter, dated 671 B.C., to the Assyrian king Esarhaddon concerning a lunar eclipse (Parpola 1993, no. 347; Parpola 1983, 268); VAT 13832, a Neo-Assyrian prayer (Ebeling 1948, 416–422 pl. 49); VAT 13596, a Neo-Assyrian ritual text from Assur (Ebeling 1948, pl. 14–15; Ebeling 1953, 27–32; Menzel 1981, no. 36 p. 237). A Neo-Babylonian text from Uruk, dated to the period of Cyrus, described the ritual of a lunar eclipse (Beaulieu – Britton 1994); for a Hellenistic ritual of a lunar eclipse (BRM 4, 6 + BM 134701) see Linssen 2004, 306–319. 109–115.

43 Stol 1992, 258–259; Brown – Linssen 1997, 150–151.

44 Stol 1992, 258; Brown – Linssen 1997, 150. See also no. 41.

45 Parpola 1983, xxii; Brown – Linssen 1997, 150; Bottero 1992, ch. 9; Rochberg-Halton 1988, 16.

46 See for example the Assyrian letter no. ABL 674 (Parpola 1993, no. 25); see also Parpola 1983, p. xxiii–xxiv; Bottero 1992, 149.

47 Hom. h. 14 (to the Mother of the Gods).

Goddess flanked by musicians is known from the statue group found within the city gate shrine at Boğazköy[48], and later Greek images usually depicted the Mother Goddess with a drum/tympanon.

Is it possible that these Phrygian rituals described in Greek texts have their origin in rituals that took place during eclipses? I would like to argue that it is, considering the similarity between the rituals, in addition to the here presented interpretation of the Phrygian double idols. We may further note that the Greek sources often indicate that these rituals took place during night[49], which would be appropriate for rituals in connection with a lunar eclipse, as these occur during night, while a solar eclipse of course takes place during the day.

Let us now examine more closely the sacred space around these monuments. Three of the double idols are located on top of a rock-cut throne, while one is carved on a rock wall, and two on stelae[50]. The latter two were not found *in situ*, but the other four are all located at ground level with a rather large space in front and/or around. Hence, the immediate space around these monuments are large enough to have accommodated worshippers practising these type of rituals, and this is especially valid for the most monumental of them at Midas City. As mentioned earlier divination was one important aspect of eclipses and we may here recall the previously mentioned word *akinanogavan* inscribed on this very monument, which may be related with foretelling. Alexander Lubotsky has suggested that it may be a religious title connected with oracles and either applied to Kybele herself or a priestess[51].

Whether the substitute king ritual in some form was practised in Iron Age Anatolia we do not know. The ritual was, however, exercised in Anatolia during the Hittite period[52], and we may at least note that the three step monuments are big enough to actually have been used as thrones by human beings[53]. Possibly the ritual was also practiced by the Achaemenidians, as Herodotus made several hints of the ritual in connection with Xerxes[54].

A last question should be raised, although I will not be able to offer any answer. Were the Phrygian monuments intended to be used for several eclipses or were they made for a specific eclipse, and if so were they made beforehand or after? I have in a previous study suggested a date of around 600 B.C. for main step monument at Midas City based on both the excavated material and the appearance of the double idol[55]. The rock-cut monuments are difficult to date, but all the double idols appear to be close in date to each other.

Most scholars agree that ancient astronomers were able to predict possible lunar eclipses, but whether solar eclipses could be predicted during this period is more uncertain[56]. During the period of 1000–300 B.C. there were only three total solar eclipses visible from Midas City, in 585, 463 and 310 B.C., respectively[57]. In addition to these three, there were of course also a series of partial solar and lunar eclipses. The one in 310 B.C. is definitely too late for our concern, and also the one that occurred in 463 B.C. appears to be too late. The total eclipse of 585 B.C. fits very well with

48 Berndt-Ersöz 2006, fig. 116.

49 Pind. P. 3, 79; Hdt. 4, 76; the frequent use of torches (both attested in literary texts and in iconography) indicate nocturnal rites, see for example Pind. Dithyramb 2, 10; Eur. Bacch. 146–147; Eur. Cretans fr. 472, 13–14; for torches and torch bearers on Kybele images, see for example: Vermaseren 1987, nos. 207. 646. 734. 857. 893. 896; Vermaseren 1982, nos. 36. 45. 54. 82. 96. 124. 182. 184. 186. 207. 251. 267. 278. 279. 288. 309. 310. 311. 320. 330. 337. 339. 340. 362. 382. 389. 390. 402. 425. 432. 483.

50 Berndt-Ersöz 2006 nos. 70. 72. 80. 95. figs. 80–82. 90. 114–115; Prayon 1987, pl. 15 c; Metin – Akalın 2000, pls. 4–5.

51 Lubotsky 1988, 12–13.

52 Parpola 1983, p. xxvii; Kümmel 1967, esp. 188–198.

53 For measurements of the three step monuments, see Berndt Ersöz 2006, cat. 70. 80. 95.

54 Hdt. 7, 15. 17. 37–39.

55 Berndt-Ersöz 2006, 123–125. 133–134. 208. 251–252.

56 Neugebauer 1962, 118–119. 142; Worthen 1997.

57 The dates of these eclipses are obtained from data calculated by Fred Espenak, and published at the webpage of NASA: <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/eclipse.html> (8. 2. 2013).

my earlier suggested date of this monument[58], and although it cannot be proven, it is tempting to suggest that it was used for rituals in connection with this eclipse.

CONCLUSIONS

The Phrygian noise-making rituals, as described in Greek sources, are suggested to be rituals originally connected with an eclipse. Similar rituals, as those described in Greek sources, were performed at the time of an eclipse (lunar or solar) throughout the Near East. It is further suggested that these rituals in Phrygia were plausibly performed in association with step monuments carrying the image of a double idol. The latter is interpreted as an image of the Sun and the Moon during an eclipse, an event which was closely related with the Mother of the Gods, who is represented through the hair-lock or the so-called omega symbol.

BIBLIOGRAPHY

Bean 1979	G. E. Bean, Notes and Inscriptions from Pisidia. Part I, AnSt 9, 1959, 67–117.
Beaulieu – Britton 1994	P.-A. Beaulieu – J. P. Britton, Rituals for an Eclipse Possibility in the 8th Year of Cyrus, JCS 46, 1994, 73–86.
Beck 1987	R. Beck, The Anabibazontes in the Manichaean Kephalaia, ZPE 69, 1987, 193–196.
Berndt-Ersöz 2006	S. Berndt-Ersöz, Phrygian Rock-Cut Shrines: Structure, Function and Cult Practice, Culture and History of the Ancient Near East 25 (Leiden 2006).
Berndt-Ersöz 2007	S. Berndt-Ersöz, Phrygian Rock-Cut Step Monuments: an Interpretation, in: A. Çilingiroğlu – A. Sagona (eds.), Anatolian Iron Ages 6. The proceedings of the sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir-Turkey, 16–19 August 2004, Ancient Near Eastern Studies Supplement 20 (Leuven 2007) 19–39.
Black – Green 1992	J. Black – A. Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary (London 1992).
Börker-Klähn 1982	J. Börker-Klähn, Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs, BaF 4 (Mainz 1982).
Brixhe - Lejeune 1984	C. Brixhe – M. Lejeune, Corpus des inscriptions Paléo-Phrygiennes (Paris 1984).
Brown – Linssen 1997	D. Brown – M. Linssen, BM 134701 = 1965-10-14,1 and the Hellenistic Period Eclipse Ritual from Uruk, RAssyr 91, 1997, 147–165.
Buckler 1924	W. H. Buckler, Sardis vol. 6. Lydian inscriptions, Part II (Leiden 1924).
Buren 1945	E. D. van Buren, Symbols of the Gods in Mesopotamian art, AnOr 23 (Rome 1945).
Contenau 1931a	G. Contenau, Manuel d'archéologie orientale II (Paris 1931).
Contenau 1931b	G. Contenau, Manuel d'archéologie orientale III (Paris 1931).
Delaporte 1910	L. Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux et des cachets Assyro-Babyloniens, Perses et Syro-Cappadociens de la Bibliothèque Nationale (Paris 1910).
Duchesne- Guillemin 1986	J. Duchesne-Guillemin, Origines iranienne et babylonienne de la nomenclature astrale, CRAI 1986, 234–250.
Ebeling 1948	E. Ebeling, Ein Gebet an einen ›verfinsterten Gott‹ aus neuassyrischer Zeit, Or 17, 1948, 416–422.
Ebeling 1953	E. Ebeling, Kultische Texte aus Assur (Fortsetzung), Or 22, 1953, 25–46.
Forrer 1937	E. Forrer, Note sur un cylindre Babylonien et un cachet hittite de Ras Shamra, Syria 18, 1937, 155–158.

[58] This eclipse was according to Herodotus (1, 74) predicted by Thales of Miletos.

Fuhr 1967	I. Fuhr, Ein altorientalisches Symbol: Bemerkungen zum sogenannten »omegaförmigen Symbol« und zur Brillenspirale (Wiesbaden 1967).
Gelb 1939	I. J. Gelb, Hittite Hieroglyphic Monuments, OIP 45 (Chicago 1939).
Haas 1966	O. Haas, Die phrygischen Sprachdenkmäler, Academie Bulgare des Sciences, Linguistique Balkanique 10 (Sofia 1966).
Haeperen-Pourbaix	A. van Haeperen-Pourbaix, Recherche sur les origines la nature et 1983 les attributs du dieu Men, in: R. Donceel – R. Lebrun (eds.), Archéologie et religions de l'anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster, Homo Religiosus 10 (Louvain-la-Neuve 1983) 221–257.
Hawkins 2000	J. D. Hawkins, Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I, 1–3. Inscriptions of the Iron Age, Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft (N. F.) 8, 1 = Studies in Indo-European language and culture (N. S.) 8, 1 (Berlin 2000).
Herrmann 1978	P. Herrmann, Men, Herr von Axiotta, in: S. Şahin – E. Schwertheim – J. Wagner (eds.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens I. Festschrift Friedrich Karl Dörner, EPRO 66 (Leiden 1978) 415–423.
Heubeck 1959	A. Heubeck, Lydiaka. Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder (Erlangen 1959).
Heubeck 1979	A. Heubeck, LYK. χñtawata-, in: O. Carruba (ed.), Studia Mediterranea. Pierro Meriggi dicata I (Pavia 1979) 247–259.
Hübner 1998	DNP IV (1998) 521–523 s. v. Finsternisse (W. Hübner).
Hübner 2003	S. Hübner, Spiegel und soziale Gestaltungskraft alltäglicher Lebenswelt: Der Kult des Men in Lydien und Phrygien, in: S. Schwertheim – E. Winter (eds.), Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum, AMS 45 (Bonn 2003) 179–200.
Hunger 1992	H. Hunger (ed.), Astrological Reports to Assyrian Kings, State Archives of Assyria 8 (Helsinki 1992).
Hunger 1997	H. Hunger, Mondfinsternis, in: D. O. Edzard (ed.), Meek – Mythologie, RIA 8 (Berlin 1997) 358–359.
Hutter 2006	M. Hutter, Die Kontinuität des Palaischen Sonnengottes Tiyaz in Phrygien, in: R. Rollinger – B. Truschnegg (eds.), Altertum und Mittelmeerraum: Die Antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift Peter W. Haider (Stuttgart 2006) 81–88.
Kalaç 1979	M. Kalaç, Hieroglyphisch-Luwisches, in: O. Carruba (ed.), Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata II (Pavia 1979) 325–327.
Keel 1986	O. Keel, A Stamp Seal Research Project and a Group of Scarabs with Raised Relief, Akkadica 49, 1986, 1–16.
King 1912	L. W. King (ed.), Babylonian Boundary-Stone and Memorial-Tablets in the British Museum (London 1912).
Kümmel 1967	H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethitischen König, Studien zu den Boğazköy-Texten 3 (Wiesbaden 1967).
Labarre 2009	G. Labarre, Les origines et la diffusion du culte de Men, in: H. Bru – F. Kirbihler – S. Lebreton (eds.), L'Asie Mineure dans l'Antiquité: échanges, populations et territoires. Régards actuels sur une péninsule. Actes du colloque international de Tours 21–22 octobre 2005 (Rennes 2009) 389–414.
Lane 1964	E. Lane, A Re-Study of the God Men I: The Epigraphic and Sculptural Evidence, Berytus 15, 1964, 5–58.
Lane 1971	E. Lane, Corpus Monumentorum Religionis dei Menis (CMDRM) I. The Monuments and Inscriptions, EPRO 19 (Leiden 1971).
Lane 1976	E. Lane, Corpus Monumentorum Religionis dei Menis (CMDRM) III. Interpretations and Testimonia, EPRO 19 (Leiden 1976).
Lane 1990	E. N. Lane, Men: A Neglected Cult of Roman Asia Minor, in: ANRW II 18, 3 (Berlin 1990) 2161–2174.
Laroche 1960	E. Laroche, Les hiéroglyphes hittites (Paris 1960).
Legrain 1936	L. Legrain, Ur Excavations III. Archaic Seal-Impressions (Oxford 1936).

Lemaire 2002 — A. Lemaire, Nouvelle inscription araméenne d'époque achéménide provenant de Kenger (Lydie), EpigrAnat 34, 2002, 179–184.

Linssen 2004 — M. J. H. Linssen, The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices, Cuneiform Monographs 25 (Leiden 2004).

Lubotsky 1988 — A. Lubotsky, The old Phrygian Areyastis-inscription, Kadmos 27, 1988, 9–26.

Lubotsky 1997 — A. Lubotsky, New Phrygian Inscription No 48: Paleographic and Linguistic Comments, in: R. Gusmani – M. Salvini – P. Vannicelli (eds.), Frigi e Frigio. Atti del 1 Simposio Internazionale Roma, 16–17 ottobre 1995 (Rome 1997) 115–130.

Marazzi 1990 — M. Marazzi, Il geroglifico Anatolico problemi di analisi e prospettive di ricerca, Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche 24 (Rome 1990).

Menzel 1981 — B. Menzel, Assyrische Tempel, Studia Pohl, Series Maior 10 (Rome 1981).

Meriggi 1962 — P. Meriggi, Hieroglyphisch-hethitisches Glossar (Wiesbaden 1962).

Metin – Akalın 2000 — M. Metin – M. Akalın, Frigya'da bulunan ikiz idol, AnadoluYıl 15, 2000, 183–193.

Metzger 1952 — H. Metzger, Catalogue des monuments votifs du Musée d'Adalia, Études orientales 11 (Paris 1952).

Naumann 1983 — F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28 (Tübingen 1983).

Neugebauer 1962 — O. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity ^{2}(New York 1962).

Neugebauer – Hoesen 1959 — O. Neugebauer – H. B. van Hoesen, Greek Horoscopes (Philadelphia 1959).

Neumann 1986 — G. Neumann, Modrovanak, EpigAnat 8, 1986, 52.

Özgüç 1987 — N. Özgüç, Samsat mühürleri, Belleten 51, 1987, 429–439.

Parker 1955 — B. Parker, Excavations at Nimrud, 1949–1953. Seals and Seal Impressions, Iraq 17, 1955, 93–125.

Parpola 1983 — S. Parpola, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal II. Commentary and Appendices, AOAT 5 (Neukirchen 1983).

Parpola 1993 — S. Parpola (ed.), Letters from Assyrian and Babylonian Scholars, State Archives of Assyria 10 (Helsinki 1993).

Payne 2004 — A. Payne, Hieroglyphic Luwian, Elementa Linguarum Orientis 3 (Wiesbaden 2004).

Porada 1948 — E. Porada, Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections (Washington 1948).

Prayon 1987 — F. Prayon, Phrygische Plastik: die früheisenzeitliche Bildkunst Zentral-Anatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 7 (Tübingen 1987).

Rochberg-Halton 1987 — F. Rochberg-Halton, TCL 6 13: Mixed Traditions in Late Babylonian Astrology, ZA 77, 1987, 207–228.

Rochberg-Halton 1988 — F. Rochberg-Halton, Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil, AfO Beih. 22 (Horn 1988).

Roller 2012 — L. E. Roller, Phrygian Semi-Iconic Idols from Gordion, in: A. Çilingiroğlu – A. Sagona (eds.), Anatolian Iron Ages 7. The Proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium held at Edirne, 19–24 April 2010, AncNearEastSt Suppl. 39 (Leuven 2012) 221–251.

Sams 1994 — G. K. Sams, Aspects of Early Phrygian Architecture at Gordion, in: A. Çilingiroğlu – D. H. French (eds.), Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages. Colloquium held at Van, 6–12 August 1990, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 16 (Ankara 1994) 211–220.

Schwertheim 1975 — E. Schwertheim, Ein neues Weiherelief für Men und seine Mutter aus Lydien im Museum von Izmit, IstMitt 25, 1975, 357–365.

Seidl 1968 — U. Seidl, Die babylonischen Kudurru-Reliefs, BaM 4, 1968, 7–220.

Seidl 1989 — U. Seidl, Die Babylonischen Kudurri-reliefs: Symbole Mesopotamischer Gottheiten, Orbis Biblicus et Orientalis 87 (Göttingen 1989).

Simpson 2010 — E. Simpson, The Furniture From Tumulus MM, The Gordion Wooden Objects, Culture and history of the Ancient Near East 32 (Leiden 2010).

Stol 1992 M. Stol, The Moon as seen by the Babylonians, in: D. J. W. Meijer (ed.), Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East (Amsterdam 1992) 245–277.

Summers 2006 G. D. Summers, Phrygian Expansion to the East. Evidence of Cult from Kerkenes Dağ, BaM 37, 2006, 647–656.

Summers – Summers 2006 G. Summers – F. Summers, The Kerkenes Project in 2006, AnatA 12, 2006, 32–33.

Summers – Summers 2009 G. Summers – F. Summers, Excavation at the Cappadocia Gate, Kerkenes News 12, 2009, 7. <http://www.kerkenes.metu.edu.tr/kerk1/12propub/kerknews/ 2009/index.html> (20. 6. 2012).

Summers – Summers – Branting – Lehner 2010 G. Summers – F. Summers – S. Branting – J. W. Lehner, The Kerkenes Project 2010, AnatA 16, 2010, 26–28.

Unger 1926 E. Unger, Göttersymbol, in: M. Ebert (ed.), Reallexikon der Vorgeschichte IV 2 (Berlin 1926) 427–441.

Vassileva 1999 M. Vassileva, A few Phrygian Onomastic Notes, EpigrAnat 31, 1999, 175–180.

Vermaseren 1982 M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) II. Graecia atque insulae (Leiden 1982).

Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) I. Asia Minor (Leiden 1987).

Witczak 1992/93 K. T. Witczak, Two Bithynian Deities in the Old and New Phrygian Inscriptions Texts, FolOr 29, 1992/1993, 265–271.

Worthen 1997 T. Worthen, Herodotus's Report on Thales' Eclipse, Electronic antiquity 3, 7, 1997 <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ElAnt/V3N7/worthen.html> (14. 6. 2013).

Dem Angedenken Wilfred Geominys (1. 10. 1947–16. 11. 2013)

Helga Bumke

GRIECHISCHE GÄRTEN IM SAKRALEN KONTEXT

Legendär war bereits in der Antike der in der Odyssee beschriebene Garten (ὄρχατος) des Phaiakenkönigs Alkinoos[1]. Birnbäume, Granat-, Apfel-, Feigen- und Ölbäume werden erwähnt, aber auch Reben und Gemüsebeete, die über das ganze Jahr hindurch Früchte trugen. Die Beschreibung Homers deckt sich weitgehend mit unseren Vorstellungen von einem privaten Garten, in dem Nutzpflanzen dominieren, deren Früchte der Ernährung dienen, in ihrem Überfluss aber auch ein unbeschwertes Leben symbolisieren können. Schließlich erfahren wir aus den antiken Schriftquellen ebenso von Gärten mit üppig blühenden Sträuchern und Blumen – angelegt, um ihren Besuchern bloßen Wohlgenuss zu bereiten[2].

Insbesondere gab es nun aber auch Gärten, die ebenso wie Haine als Bestandteile von griechischen Heiligtümern genannt werden und im Zentrum der folgenden Betrachtung stehen sollen. Vor dem Hintergrund der sog. Heiligen Haine richtet sich das Interesse auf die spezifische Bedeutung und Funktion solcher ›Heiligen Gärten‹ im kultischen Kontext. Zunächst stellt sich freilich die Frage, inwiefern sich solche als Gärten bezeichnete Anlagen in ihrer Beschaffenheit überhaupt von den Heiligen Hainen unterschieden bzw. von dem modernen Betrachter unterscheiden lassen und ob sie in Kultbezirken bestimmter Gottheiten auftreten. Ließe sich Letzteres aufzeigen, wäre schließlich damit zu rechnen, dass solche Gärten einen exklusiven Heiligtumsbestandteil darstellten und mit spezifischen Wirkungsbereichen einzelner Gottheiten unmittelbar verbunden waren. Da archäologische Befunde zu antiken Gärten äußerst spärlich sind, basiert ihre Betrachtung zwangsläufig im Wesentlichen auf schriftlichen Zeugnissen[3].

Dass die zumeist als κῆποι bezeichneten griechischen Gärten[4] von den Hainen kaum klar zu trennen seien, ist eine immer wieder zu findende Feststellung, werden in den antiken Schriftquellen doch auch Haine genannt, die Obstbäume oder Blumen aufwiesen, sowie Gärten, die nur mit Bäumen bepflanzt waren[5]. So war beispielsweise der von Xenophon Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr.

---

1 Der Beitrag ist Wilfred Geominy gewidmet, dessen fachlicher Kompetenz und weiterführenden Anregungen er viel verdankt. – Für die Bereitstellung der Abbildungen 7–10 danke ich herzlich dem Akademischen Kunstmuseum Bonn.
Hom. Od. 7, 112–127: »Draußen vor dem Hof aber ist ein großer Garten, nahe den Türen, vier Hufen groß, und um ihn ist auf beiden Seiten ein Zaun gezogen. Da wachsen große Bäume, kräftig sprossend: Birnen und Granaten und Apfelbäume mit glänzenden Früchten, und Feigen, süße, und Oliven, kräftig sprossend … Dort ist ihm, reich an Früchten, auch ein Weingarten gepflanzt … Dort sind auch geordnete Gemüsebeete die letzte Reihe entlang gepflanzt, von aller Art, die prangen über das ganze Jahr hin. Und darin sind zwei Quellen: die eine verteilt sich über den ganzen Garten …« (Übersetzung nach W. Schadewaldt); zu den Erwähnungen dieses Gartens in den späteren antiken Schriftquellen s. Olck 1910, 773.

2 Vgl. die Ausführungen von Carroll-Spillecke 1989, 24. 54 zu griechischen Blumen- und Ziergärten, die im privaten Kontext – vor allem in klassischer Zeit – eher die Ausnahme darstellten, im sakralen Bereich dagegen häufiger bezeugt sind.

3 s. die Zusammenstellung der in den Schriftquellen angeführten Gärten bei Carroll-Spillecke 1989, 89–93; zu den griechischen Schriftquellen s. auch Martínez 2008, 279–318. Für die Erfassung zeitlich bedingter Unterschiede hinsichtlich Ausgestaltung und Funktion griechischer Gärten im sakralen Kontext ist die Aussagekraft der schriftlichen Zeugnisse leider kaum ausreichend, weswegen hier nur übergreifende Aspekte aufgezeigt werden können.

4 Zu den antiken Bezeichnungen für Gärten, die neben dem geläufigen κήπος gebraucht wurden s. Olck 1910, 770.

5 So z. B. Birge 1982, 1. 188; Bonnechere 2007, 17–19.

gestiftete Tempel der Artemis bei Skillus von einem Hain (ἄλσος) umgeben, der aus Obstbäumen bestand[6]. Schließlich gab es Strabon zufolge bei Olympia, genaugenommen an der Mündung des Alpheios, Heiligtümer der Artemis, der Aphrodite und der Nymphen, die von blumenreichen Hainen umgeben waren[7]. Dass es in der Ausgestaltung von Gärten und Hainen Übereinstimmungen gab oder vielmehr in der jeweiligen Bezeichnung der Anlagen nicht immer Eindeutigkeit im Sinne einer exakten Definition bestand, lässt sich nicht bestreiten. Dennoch kann aus der schriftlichen Überlieferung nicht geschlossen werden, dass Gärten und Haine generell identische Phänomene waren, deren jeweilige Bezeichnung völlig beliebig gewesen und somit jegliche Differenzierungsmöglichkeit von vornherein in Frage zu stellen wäre. Schließlich ist ersichtlich, dass unter Gärten eher künstlich angelegte Bepflanzungen verstanden wurden, die vorwiegend Nutzpflanzen aufwiesen, während Haine durch Baumbestände ausgezeichnet waren, die zumindest im ursprünglichen Idealfall natürlichen Ursprungs gewesen sein dürften[8]. Überdies scheint eine sichtbare Einfriedung ein Bestandteil von Gärten gewesen zu sein, der sie von den Hainen unterschied[9]. Verglichen mit den Hainen ist die Zahl von Gärten im sakralen Kontext, die in den Schriftquellen explizit als solche benannt werden, weitaus geringer. Legt man allerdings die mehrheitlich zu fassende Vorstellung von der Gestalt eines Gartens zugrunde, wird eine übergreifende Betrachtung auch solche Anlagen berücksichtigen können, die ungeachtet ihrer Bezeichnung eindeutig entsprechende Merkmale aufweisen.

Richtet man nun den Blick auf die göttlichen Inhaber solcher ›Heiligen Gärten‹, offenbart sich relativ deutlich, dass ausdrücklich als Gärten bezeichnete ebenso wie entsprechend ausgestattete Anlagen in spezifischer Weise mit dem Kult der Aphrodite verbunden waren[10]. ›Heilige Gärten‹ sind zwar auch für Heiligtümer anderer Gottheiten überliefert, aber im Fall von Aphrodite lässt sich ein besonderer, exklusiver Bezug fassen, der im Folgenden etwas genauer betrachtet werden soll. Gewiss handelt es sich um nur wenige Beispiele[11], allerdings gehören zu diesen zwei atheni-

6 Xen. an. 5, 3, 12.

7 Strab. 8, 343.

8 Eine entsprechende Definition findet sich bereits bei Olck 1910, 782; vgl. zur Definition der Heiligen Haine auch Horster 2004, 93–103.

9 Ein entsprechender Hinweis findet sich bei dem um 200 n. Chr. entstandenen Roman »Daphnis und Chloë« von Longos (Daphnis und Chloë 2, 3, 5–8), wo der Garten des Hirten Philetas folgendermaßen beschieben wird: »Was die Horen bringen, das trägt er alles je nach der Jahreszeit. Da gibt es im Frühling Rosen und Lilien, Hyazinthen und Veilchen beiderlei Art, das heißt Levkoien und gelben Lack, im Sommer Mohnblumen, wilde Birnen und Äpfel aller Sorten, und jetzt im Herbst Wein, Feigen, Granatäpfel und Beeren grüner Myrten. In diesem Garten versammeln sich frühmorgens ganze Scharen von Vögeln, teils um Futter zu holen, teils nur um zu singen. Denn der Garten ist dicht mit Bäumen bestanden und schattig und hat drei Quellen, die ihn bewässern. Wenn man die Umfriedung wegnimmt, könnte man glauben, einen richtigen Hain vor sich zu haben.« (Übersetzung nach A. Mauersberger).

10 In der Zusammenstellung von Carroll-Spillecke 1989, 89–91 sind κῆποι außerdem als Bestandteile von Heiligtümern des Zeus (Kyrene, Olympia), Apollon (Sounion), der Athena (Agrai – Vorort von Athen), Artemis (Attika – Phaleron [?]), Demeter (Athen – Akropolisnähe), der Chariten (Opos und Attika), Nymphen (Attika-Vari), Musen (Athen – Lykeion) und des Herakles (Thasos, Kos) überliefert. Generell zu unterscheiden sind hierbei allerdings Gärten, die lediglich zum Landbesitz eines Heiligtums gehörten und insofern keine primäre Kultfunktion hatten. Zu solchen Gärten zählte beispielsweise der des Apollon in Sounion und der des Herakles in Thasos (s. Carroll-Spillecke 1989, 36) sowie der verpachtete Garten des Heiligtums der Musen in Thespiai, den ein gewisser Sostratos in hellenistischer Zeit gestiftet hatte (vgl. Carroll-Spillecke 1989, 58).

11 Birge 1982, 38. 247 Anm. 86 hat die Gärten und Haine der Aphrodite zusammengestellt. Allerdings sind einige ihrer Angaben unvollständig und fehlerhaft. So listet sie folgende Haine der Aphrodite auf: an der Alpheiosmündung bei Olympia (Birge 1982, 314 A31), in Amathous (Birge 1982, 316 A34), in Knidos (Birge 1982, 448–450 A282), in Korinth (Birge 1982, 458 f. A305) und Akrokorinth (Birge 1982, 458 A304), in Kyrene (Birge 1982, 468 f. A323), in Milet (Birge 1982, 492 f. A372, fälschlicherweise aufgelistet unter Metapont, und Birge 1982, 39, ebenso falsch in Didyma lokalisiert), in Patrai (Birge 1982, 535 f. A458), wobei nur im Fall von Olympia, Amathous, Akrokorinth und Patrai explizit von ἄλσος die Rede ist. Schließlich führt Birge 1982, 247 Anm. 87 den von Pindar besungenen Garten von Kyrene (Birge 1982, A323) dann nochmals richtig unter den κῆποι der Aphrodite an, allerdings mit einem weiteren unrichtigen Verweis auf Pausanias; zur Bedeutung des Gartens und vor allem der Blumen im Kult der Aphrodite s. auch Carroll-Spillecke 1989, 24.

sche Heiligtümer der ›Aphrodite in den Gärten‹ (ἐν κήποις), für die das Epitheton explizit einen Garten als Bestandteil des Kultes auszuweisen scheint[12].

Bevor diese beiden Kultbezirke genauer betrachtet werden, sei zunächst der Blick kurz auf die übrigen Gärten der Aphrodite gerichtet. Während zu den ausdrücklich als κῆποι bezeichneten Gärten der Aphrodite nur noch der von Pindar besungene süße Garten in Kyrene zählt[13], über dessen konkrete Gestalt und Bepflanzung man nichts Näheres erfährt, finden sich unter den als Hainen bezeichneten oder nicht konkret benannten Grünanlagen der Aphrodite gleich mehrere, für die Obstbäume und andere Nutzpflanzen wie auch Blumen bezeugt werden, also gewissermaßen die für Gärten charakteristische Bepflanzung. Bereits Sappho preist zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. den Hain eines Aphroditeheiligtums, indem sie dessen Apfelbäume und Rosensträucher ebenso wie die bunten Frühlingsblumen und das süß duftende Aniskraut beschreibt[14]. Ebenso gehörte auch der bereits unter den untypischen ἄλση angeführte Blumenhain an der Alpheiosmündung bei Olympia zu den Heiligtümern von Aphrodite, den Nymphen und der Artemis. Sehr aufschlussreich und anschaulich ist schließlich die pseudo-lukanische Beschreibung des Heiligtums der knidischen Aphrodite[15]. Dieses sei – wie man es von einem Aphroditeheiligtum erwarten würde – mit dicht gesetzten, vor allem Früchte tragenden Obstbäumen bepflanzt gewesen, deren Blätterkronen sich zu einer üppigen, weithin duftenden Laube zusammengeschlossen hätten. Schon aus der Ferne wären von den Bäumen und Pflanzen erzeugte aphrodisische Lüfte wahrnehmbar gewesen. Hervorgehoben wird die überwältigende Fülle fruchtereicher Myrte als der Göttin eigene Pflanze. Auch fehlte es dem Autor zufolge nicht an Bäumen, die zwar keine Früchte getragen, denen aber die Schönheit die Früchte ersetzt hätte, womit er himmelhohe Zypressen und Platanen als auch den Lorbeer meint, die alle mit Efeu umrankt gewesen seien. Nicht zuletzt hätte es üppige Rebstöcke gegeben, die schwer an der Last ihrer Trauben trugen. Unschwer ist aus dieser Beschreibung der Bezug des Heiligtumgartens zu den besonderen Aspekten der Liebesgöttin Aphrodite zu erkennen. Die Verbindung wird in diesem Fall umso deutlicher, wenn man berücksichtigt, dass im Zentrum des Heiligtums die nackte Aphroditestatue des Praxiteles dargeboten wurde, deren erotische Reize in der Antike legendär waren und nicht zuletzt sehr wirkungsvoll inszeniert wurden[16]. Leider gelang es noch nicht, Heiligtum und Kultbau der knidischen Aphrodite zu lokalisieren, aber aus der pseudo-lukanischen Schrift erfahren wir, dass die Statue zumindest zur Zeit des Autors in einem Tem-

---

12 Plin. nat. 36, 1; Lukian. im. 4; Paus. 1, 19, 2.

13 Pind. P. 5, 23–25.

14 Sappho 1, 5/6 D: »… komm hierher, zum heiligen Tempel Kretas (?), / wo von Apfelbäumen ein schöner Hain sich / rings erstreckt, darinnen Altäre stehen, / schwelend von Weihrauch. – Kühles Wasser rauscht an den Apfelzweigen / leis vorbei, im Schatten der Rosensträucher / liegt der Hang, von wiegenden Blättern senkt sich / Schlummer hernieder. – Eine Wiese liegt da, den Pferden Weide, / prangt sie bunt im Schmucke der Frühlingsblumen, / süßen Duft verströmt das Aniskraut, …/ – Komm denn, Kypris, schmücke dein Haupt mit Kränzen, / um in goldnen Schalen als reiche Gabe den zu frohem Feste bereiten Nektar / uns zu kredenzen!« (Übersetzung nach Treu 1991, 27).

15 Ps.-Lukian, Erotes 12: »Aus dem Heiligtum wehten uns gleich aphrodisische Lüfte entgegen. Der freie Raum war nämlich nicht mit Steinplatten belegt und zu einem unfruchtbaren Fußboden gemacht; im Gegenteil, wie es einem Heiligtum der Aphrodite ziemt, war der ganze Boden erfüllt von angepflanzten Obstbäumen, deren weit ausgebreitete, üppige Kronen ein zusammenhängendes Dach über dem umgebenden Raum bildeten. In überwältigender Fülle gedieh da die fruchtschwangere Myrte, die in der Nähe ihrer Herrin in Menge wuchs, ebenso alle anderen Bäume, die einen schönen Anblick gewähren. Auch waren sie keineswegs vor Alter dürr: von Kraft und Saft strotzend, prangten sie mit frischen Schösslingen. Mit diesen Bäumen waren andere gemischt, die keine andere Frucht tragen als die eigene Schönheit, himmelhohe Cypressen und Platanen und mit ihnen zusammen Daphne (der Lorbeerbaum), die einst Aphrodite floh, sich aber jetzt ihrer Partei angeschlossen hatte. Jeder Baum wurde von Epheu liebevoll umschlungen. Weitverzweigte Reben waren mit zahlreichen Trauben behangen – Aphrodite ist ja erfreulicher mit Dionysos zusammen; vereint schenken sie Genuss, wenn sie sich voneinander trennen, wird die Freude nicht so groß. Unter den schattenreichen Bäumen gab es gemütliche Buden für diejenigen, denen eine fröhliche Zeche gefiel: da kamen nur selten feine Leute aus der Stadt, umso mehr das niedrige Volk, das bei seinen festlichen Gelagen die Verehrung der Aphrodite in der Tat bezeugte.« (Übersetzung nach Blinkenberg 1933, 15 f.).

16 Vgl. hierzu Borbein 1973, 188–194.

pel aufgestellt war, der zunächst nur den Blick auf die Vorderseite erlaubte[17]. Auf Nachfrage wäre aber auch eine verschließbare Hintertür geöffnet worden, um den Blick auf die Rückseite der Göttin freizugeben, die so manche unkontrollierte Annäherung veranlasst haben mag. Angesichts dieses Gesamtkontextes kann man sich des Eindruckes kaum erwehren, dass mit der Bepflanzung des knidischen Aphroditeheiligtums ganz gezielt die Absicht verfolgt wurde, eine Sinnlichkeit und sexuelle Begierde evozierende Atmosphäre zu schaffen, die mit den hier im Vordergrund stehenden Qualitäten der Göttin und ihres Kultes unmittelbar korrespondierte. Selbst wenn die Beschreibung dieses Gartens erst in der zweiten Hälfte des 2. oder der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. entstanden ist[18], erlauben die entsprechenden Hinweise in älteren Schriftquellen doch, davon auszugehen, dass diese besondere naturräumliche Atmosphäre ein konstanter Bestandteil griechischer Aphroditeheiligtümer war. Schließlich sind es ebenso wie in dem oben erwähnten Gedicht von Sappho vor allem wohlriechende Düfte und fruchttragende Bäume oder Sträucher sowie vermutlich auch üppige Blütenpracht, die hier das gewünschte, dem Liebesverlangen günstige Ambiente schufen[19]. Die angepflanzten Zypressen und Platanen werden als Schatten spendende Bäume die Annehmlichkeit des Ortes zweifellos begünstigt haben. Dass im knidischen Aphroditekult überdies dem Myrtenstrauch oder -baum und seinen Früchten als Pflanze der Göttin eine besondere Bedeutung zukam, ist auch aus anderen schriftlichen Zeugnissen zu erschließen[20]. Angesichts der Eigenarten des aphrodisischen Gartens, wie er sich bislang fassen ließ, sei nur der in der Ilias beschriebene Liebesakt von Zeus und Hera in Erinnerung gerufen[21]. Sind es doch auch hier wohlriechende Pflanzen – Lotus, Krokos und Hyazinthe –, die plötzlich emporsprießen, um den Liebenden ein angemessenes Lager zu bereiten. Freilich darf diese Parallele keineswegs zu der Annahme verleiten, dass im Heiligtum der knidischen Aphrodite Geschlechtsverkehr vollzogen wurde, der Gartenhain hierfür gewissermaßen das erotische Umfeld bot. Schließlich war der Vollzug des Liebesaktes ebenso wie Gebären und Sterben in griechischen Heiligtümern ausdrücklich verboten, verstieß dieser doch gegen alle bekannten religiösen Reinheitsgebote[22]. Vielmehr sind es das Wesen, die Aura der Göttin und ihres spezifischen Wirkungsbereiches, die durch die Heiligtumsgärten unmittelbar sinnlich erfahrbar werden und Liebenssehnsüchte erwecken wollen[23].

Es stellt sich nun allerdings die Frage, ob sich für die anderen schriftlich überlieferten Gärten oder gartenartigen Haine der Aphrodite ebenfalls ein solcher Funktionsbezug aufzeigen lässt. Hinsichtlich ihrer Bepflanzung und Ausgestaltung vermitteln die schriftlichen Zeugnisse leider kaum ein so konkretes Bild wie in den bisher erörterten Fällen. Jedoch lässt sich zumindest für Korinth auf einer allgemeineren Ebene noch ein näherer Bezug zwischen einem nicht näher definierten Hain und der besonderen Qualität des Aphroditekultes erschließen. So gehörte auch zum Aphroditeheiligtum in Akrokorinth ein ἄλσος, der in einem von Athenaios zitierten Siegeslied Pindars mit den im Dienste der Aphrodite tätigen Hetären verbunden wird. So hätte der 464 v. Chr. in den Olympischen Spielen siegreiche Korinther Xenophon seinem Gelübde gemäß zum

17 Vgl. Borbein 1973, 188–194; Ajootian 1996, 102.

18 Zur Datierung vgl. Zwingmann 2012, 195 f. mit Anm. 7, die auf die Forschungsdiskussion näher eingeht.

19 Zur entsprechenden Interpretation des Gedichtes von Sappho s. auch Calame 2007, 49: »By means of an extremely dense network of metaphorical relationships, the elements that make up this sanctuary-garden and their respective qualifications evoke the erotic power incarnated in the goddess Aphrodite.«

20 Vgl. hier Anm. 60.

21 Hom. Il. 14, 346–350: »… und mit den Armen packte der Sohn des Kronos seine Gattin. / Und unter ihnen ließ wachsen die göttliche Erde frisch sprossendes Gras / Und Lotos, tauigen, und Krokos und Hyakinthos, / Dicht und weich, der sie von der Erde emporhob. / Darauf lagerten sich beide und zogen über sich eine Wolke.« (Übersetzung nach W. Schadewaldt).

22 Vgl. dazu Parker 1983, 74–103; Scheer 2009, 236 f. 258 f.

23 So auch Birge 1982, 38; Pfisterer-Haas 2003, 147 f.; Calame 2007, 49, der die erotische Komponente des Gartens in den literarischen Zeugnissen herausstellt.

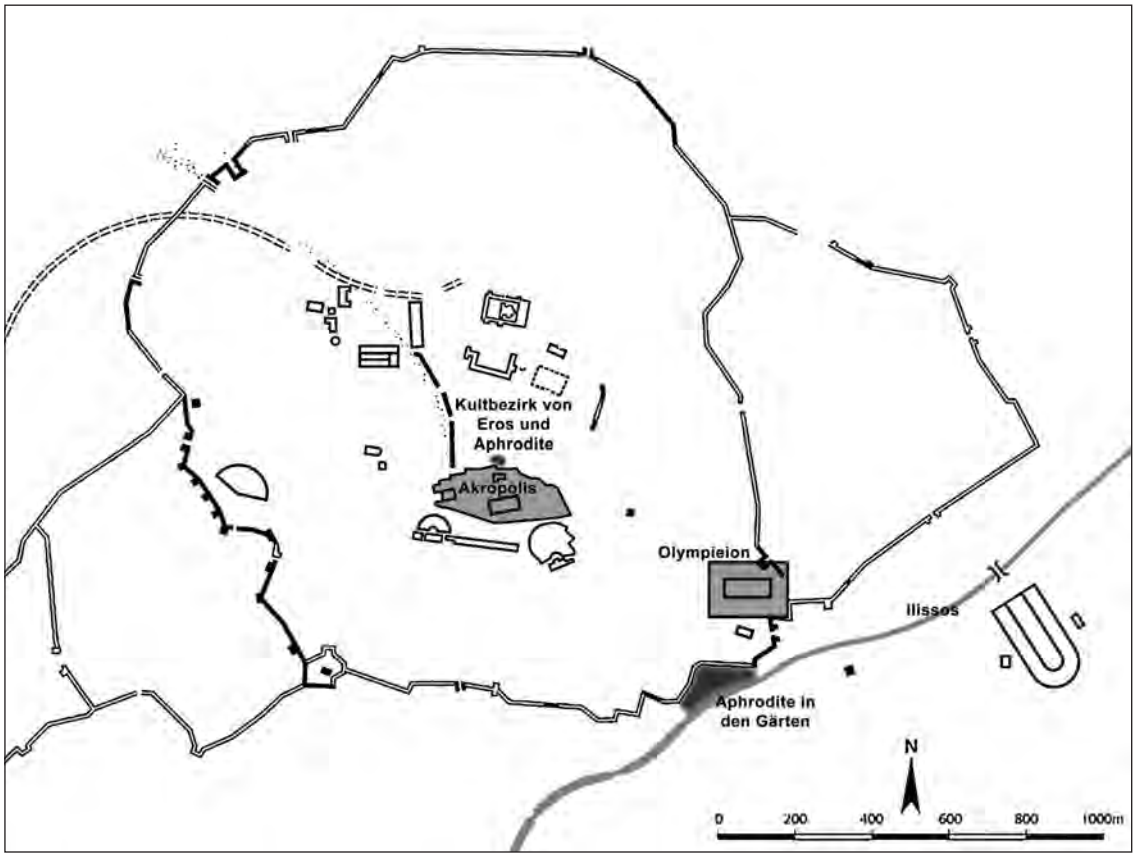


Abb. 1 Athen, Übersichtsplan mit Lage der Heiligtümer der ›Aphrodite in den Gärten‹ (von J.-H. Hartung modifizierter Plan nach DNP II [1996] 171 f. s. v. Athenai [H. R. Goette])

Heiligen Hain der Göttin »eine Herde von einhundert weidenden Mädchen« geführt[24]. Nimmt man nicht an, dass ἄλσος hier ganz allgemein bloß das Heiligtum bezeichnet[25], mag auch in diesem Fall die Assoziation mit dem im Garten oder Hain erfahrbaren Wirkungsbereich der Aphrodite eine Rolle gespielt haben. Auch wenn diese Hetären keineswegs im ἄλσος der Göttin ihrer Tätigkeit nachgegangen sein werden, sondern allein als gestiftete Erwerbsquelle für die Tempeleinkünfte zu verstehen sind[26], könnte ihr Aufenthalt an diesem Ort auch als Anspielung auf dessen Liebesverlangen und sexuelle Begierde evozierende Qualität und gewissermaßen als ein die Vorstellung anregender Hinweis auf das im Dienst der Aphrodite verrichtete Gewerbe gemeint sein.

Dass Gärten offenbar häufig in diesem Sinne einen festen und unverzichtbaren Bestandteil von Aphroditeheiligtümern bildeten, wird nicht zuletzt auch von dem bislang lediglich inschriftlich belegten Kultbezirk der Aphrodite in Didyma bezeugt. So hat sich aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. ein Dekret erhalten, das den Gründungsbeschluss für ein Temenos der Aphrodite zum Gegenstand hat[27]. Abgesehen von Angaben zu dessen Ausdehnung und Lage wird ausdrücklich angeord-

[24] Pind. fr. 103 bei Ath. 13, 573f–574a: »Herrin von Kypros, hierher zu deiner geheiligten Stätte [deinem alsos] hat Xenophon eine Herde von einhundert weidenden Mädchen hergebracht und ist nun froh, dass die Gelübde erfüllt sind.« (Übersetzung nach Scheer 2009, 241 f., die wiederum Friedrich 2000 zitiert).

[25] Diese Möglichkeit wird von Scheer 2009, 247 in Betracht gezogen, allerdings favorisiert Scheer 2009, 253 f. mit Anm. 137 dann wieder die konkrete Bedeutung als Heiliger Hain in Zusammenhang mit Pindars Bezeichnung der Hetären als weidender Herde, würde das Bild des Haines doch die Assoziation mit der Herde stärken.

[26] Vgl. hierzu zuletzt Scheer 2009, 241–260.

[27] Rehm 1958, 285–287 Nr. 486.

net, dass dieses vollständig zu bepflanzen sei[28]. Schließlich war ein begrüntes Erscheinungsbild schriftlichen Zeugnissen zufolge auch ein Charakteristikum des Heiligtums der Aphrodite bei Milet und eines bislang nicht lokalisierten Kultbezirkes der Göttin auf Samos[29].

Vor dem Hintergrund der bisher behandelten Beispiele sei nun im Folgenden der Kult der in Athen verehrten ›Aphrodite in den Gärten‹ näher betrachtet. Schließlich verspricht dieser, über die Bedeutung von ›Heiligen Gärten‹ im Kult der Aphrodite weiterreichenden Aufschluss zu geben, kann doch vor dem Hintergrund der bisher betrachteten Beispiele davon ausgegangen werden, dass der Zusatz ἐν κήποις nicht nur Toponym ist, sondern auch eine spezifische Verbindung zwischen Kult und Garten zum Ausdruck bringt[30]. Bezeugt ist die Existenz von mindestens zwei Kultbezirken der Aphrodite ἐν κήποις, von denen der eine jenseits der Stadtgrenze im Ilissosgebiet und der andere am Nordabhang der Akropolis lokalisiert wird (Abb. 1)[31]. Ausgangspunkt für die Lokalisation der beiden Kultstätten ist jeweils Pausanias. Von ihm ist zu erfahren, dass zu den zahlreichen, südlich des Olympieions gelegenen Heiligtümern am Ilissos auch ein Kultbezirk der Aphrodite gehörte, der mit einem Tempel und einem berühmten Kultbild des Alkamenes ausgestattet gewesen sei[32]. Da der Perieget eingangs erklärt, weder über den Ort, den sie Gärten nennen, noch zum Aphroditetempel seien Geschichten überliefert und Gärten und Tempel in einem Atemzug erwähnt, ist davon auszugehen, dass die genannten Gärten zum Kultbezirk der Aphrodite gehörten, diese gewissermaßen Bestandteil desselben waren und, wie in Knidos, ihre spezifischen göttlichen Qualitäten atmosphärisch erfahrbar werden ließen. Für diese Annahme spricht nicht zuletzt auch die Bezeichnung der hier aufgestellten Kultstatue (ἄγαλμα), die Pausanias zufolge ›Aphrodite in den Gärten‹ genannt wurde[33]. In Anbetracht des unmittelbaren Bezuges auf das gleichermaßen charakterisierte Umfeld des Tempels bzw. des Heiligtums wird man wohl davon ausgehen dürfen, dass das Toponym dem

---

28 Vgl. Tuchelt 1973, 39 f. Nr. 21.

29 Aphroditeheiligtum von Milet: Theokr. 28, 3: »… wandere mutig mit uns zur herrlichen Neleus-Stadt, wo sich der Tempel der Kypris erhebt, grün unter üppigem Schilf …« (Übersetzung nach D. Ebener); zur Interpretation der schriftlichen Zeugnisse s. Herrmann 1995, 284–286; bei Athen. 13, 572F wird ein im Schilf liegendes Aphroditeheiligtum auf Samos erwähnt.

30 Dass ἐν κήποις als Toponym aufzufassen sei, hat zuletzt noch einmal Pirenne-Delforge 1994, 63–66 überzeugend dargelegt; Rosenzweig 2004, 30 sieht in dem Epitheton dagegen eher einen alleinigen Hinweis auf Fruchtbarkeit als besonderen Zuständigkeitsbereich der Göttin und nicht auf die entsprechende Ausgestaltung ihrer Kultbezirke, wobei unerklärt bleibt, warum sich hier nicht beide Aspekte ergänzt haben sollten.

31 Dass entsprechende, mit der Natur und den Pflanzen verbundene Aspekte auch dem Kult der in Daphni verehrten Aphrodite eigen waren, ist sehr wahrscheinlich, weist ihr Heiligtum in Anlage und Ausgestaltung sowie Votivspektrum doch eine Reihe auffälliger Übereinstimmungen mit dem Kultbezirk am Akropolishang auf, vgl. dazu Dally 1997, 5–9; Rosenzweig 2004, 30 f. 40–44.

32 Paus. 1, 19, 2: »ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὅ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισίν ἐστι λόγος οὐ μὴν οὐδὲ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἥ τοῦ ναοῦ πλησίον ἕστηκε. ταύτης γὰρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταὐτὰ καὶ τοῖς Ἑρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην. τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Ἀφροδίτης ‹τῆς› ἐν [τοῖς] Κήποις ἔργον ἐστὶν Ἀλκαμένους καὶ τῶν Ἀθήνησιν ἐν ὀλίγοις θέας ἄξιον« (»In Bezug auf den Ort, den sie ›Gärten‹ nennen, und den Aphroditetempel wird keine Sage erzählt, auch nicht von der Aphrodite, die nahe bei dem Tempel steht; sie ist der Form nach ebenso viereckig wie die Hermen. Die Inschrift besagt, dass die Aphrodite Ourania die älteste der sogenannten Moiren sei. Die Kultstatue der Aphrodite ›in den Gärten‹ ist ein Werk des Alkamenes und sehenswert wie weniges andere in Athen«, Übersetzung nach E. Meyer). Dass der Kultbezirk außerhalb der Stadt lag, wird explizit von Plinius bezeugt, s. Plin. nat. 36, 16: *Alcamenen Atheniensem, quod certum est, docuit in primis nobilem, cuius sunt opera Athenis complura in aedibus sacris praeclarumque Veneris extra muros, quae appellatur* Ἀφροδίτη ἐν κήποις (»Sicher ist, dass er den Athener Alkamenes, einen besonders ausgezeichneten Künstler, unterrichtete; von ihm stammen mehrere Werke in sakralen Gebäuden in Athen, und seine Aphrodite außerhalb der Stadtmauer, Aphrodite in den Gärten genannt, ist berühmt«, Übersetzung nach R. König). Zur Lokalisation und Identifizierung der Heiligtümer im Ilissosgebiet vgl. zuletzt Rosenzweig 2004, 31–35 und Robertson 2005, 44–58, dessen neuen Lokalisationsvorschlägen allerdings oftmals allein mythische Überlieferungen zugrunde liegen, denen er vorbehaltlos Historizität beimisst.

33 Zu der von der Forschung sehr kontrovers diskutierten Identifizierung dieses Kultbildes wie auch desjenigen im Heiligtum am Nordabhang der Akropolis vgl. vor allem Dally 1997, 9–19; Rosenzweig 2004, 33.



Abb. 2 Athen, Nordabhang der Akropolis. Ansicht des Eros- und Aphroditeheiligtums von Osten (aus: Broneer 1933, 336 Abb. 7)

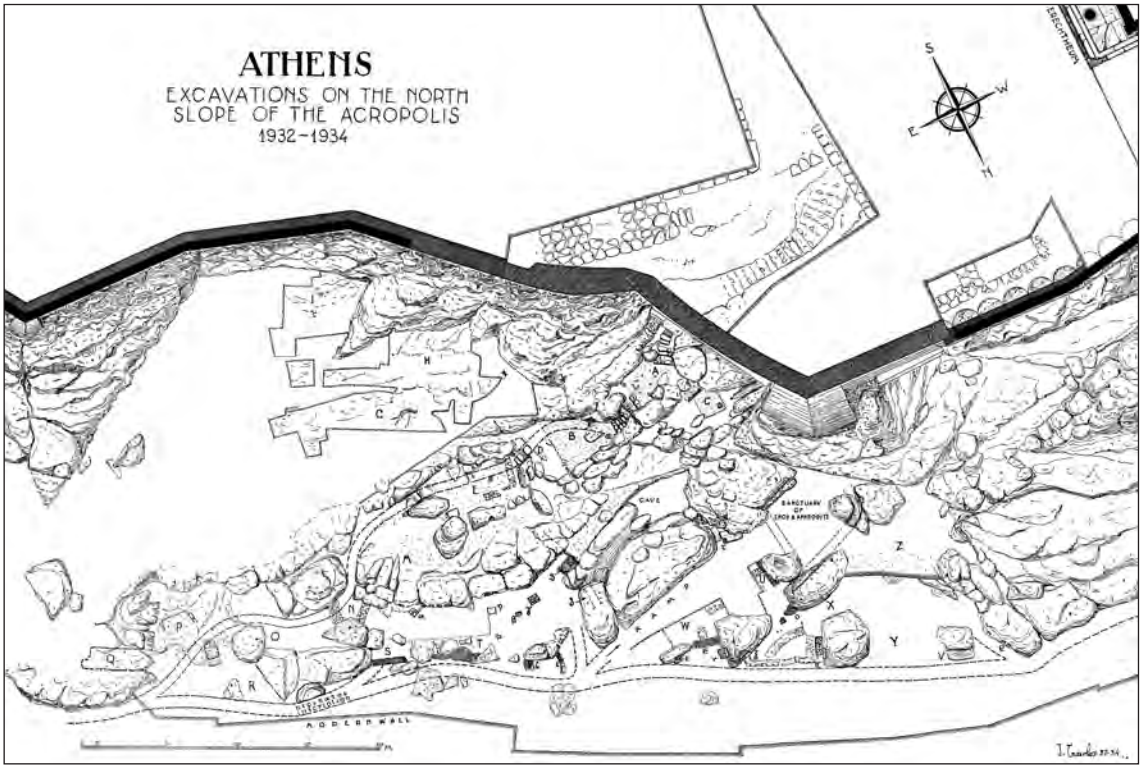


Abb. 3 Plan des Eros- und Aphroditeheiligtums am Nordabhang der Athener Akropolis (aus: Broneer 1935, Taf. 1)

spezifischen Wirkungsbereich der hier verehrten Aphrodite und ihres Kultes geschuldet ist. Bemerkenswerterweise stand nach Pausanias neben dem Tempel auch noch eine hermenartige Aphroditestatue, die laut Inschrift Aphrodite Urania dargestellt hätte und offenbar in einer engen Beziehung zum Kult der sog. Aphrodite in den Gärten stand[34].

Das zweite Heiligtum der Aphrodite »ἐν κήποις« erwähnt Pausanias im Rahmen seiner Ausführungen über die im Dienste der Athena Polias tätigen Arrephoren[35]. In der entsprechenden Passage beschreibt er ein von den Arrephoren am Ende ihrer Amtszeit vollzogenes Ritual, das darin bestand, in der Nacht von der Akropolis herabzusteigen, um heilige, ihnen verborgene Dinge zu einem bestimmten Ort zu bringen. In diesem Zusammenhang wird sowohl ein Peribolos als auch das Heiligtum der sog. Aphrodite in den Gärten angeführt, wobei die konkreten Bezüge zwischen den Lokalitäten umstritten sind. Die etwas unspezifische Wegbeschreibung des Pausanias hat dazu geführt, dass lange Zeit das Ziel der Arrephoren mit dem Peribolos und dieser mit dem Heiligtum der ›Aphrodite in den Gärten‹ gleichgesetzt und eine enge kultische Verbindung zwischen Athena und Aphrodite vermutet wurde[36]. Zuletzt haben jedoch philologische Analysen des Pausaniastextes wahrscheinlich gemacht, dass der Perieget einen Peribolos in der Nähe des Kultbezirkes der Aphrodite »ἐν κήποις« meint und dieser hier lediglich als Wegstation aufzufassen sei[37]. Einen neuen Ausgangspunkt für eine Interpretation des topografischen Kontextes des von Pausanias beschriebenen Rituals hatte bereits der in den 1930er Jahren entdeckte Kultbezirk von Aphrodite und Eros am nordwestlichen Akropolishang unterhalb des mykenischen Aufstieges zum Burgberg geliefert, lag es doch nahe, dieses Heiligtum mit der erwähnten Kultstätte der ›Aphrodite in den Gärten‹ zu identifizieren (Abb. 1–3)[38]. Dass in diesem Kultbezirk Aphrodite und Eros verehrt wurden, ergibt sich nicht nur aus dem Spektrum von Votivgaben, sondern vor allem aus zwei Inschriften, die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. direkt an der Felswand angebracht wurden[39]. Während die eine auf ein am 4. Mounichion stattfindendes Fest für Eros hinweist, nennt die andere lediglich den Namen Aphrodite[40].

Aufgrund der topografischen Übereinstimmungen zwischen der Lage dieser Kultstätte und der entsprechenden Beschreibung des Pausanias kann also angenommen werden, dass es sich bei

---

34 Vgl. dazu die Ausführungen von Pirenne-Delforge 1994, 64–70, die auf die sich entsprechenden Aspekte im Kult der ›Aphrodite in den Gärten‹ und der Aphrodite Ourania hinweist; Dally 1997, 5 Anm. 23 nimmt an, dass die hermenartige Statue darauf hinwiese, dass die im Ilissosgebiet verehrte ›Aphrodite in den Gärten‹ als Οὐρανία verehrt worden sei.

35 Paus. 1, 27, 3: »… ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω καὶ δι᾽ αὐτοῦ κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη –, ταύτῃ κατίασιν αἱ παρθένοι.« (»… in der Stadt ist ein Bezirk [Peribolos] nicht weit entfernt von dem [Kultbezirk] der sogenannten Aphrodite in den Gärten, durch den ein natürlicher unterirdischer Gang führt. Dorthin steigen die Jungfrauen hinab.«).

36 Vgl. zur Interpretation des Pausaniastextes auch den Überblick bei Pirenne-Delforge 1994, 48–59.

37 Vgl. Kadletz 1982, 445 f.; Dally 1997, 2; Ohne auf den Beitrag von Kadletz und die Diskussion des Pausaniastextes einzugehen, geht Calame wieder von einer Gleichsetzung des Ziels der Arrephoren mit dem Kultbezirk der ›Aphrodite in den Gärten‹ aus, lässt in seiner Inhaltsangabe der Pausaniasstelle allerdings kommentarlos die Problematik offen (»Approaching the spot through an underground passage, they would lay these objects down in, or not far from, the sacred precint of Aphrodite ›in the gardens‹, …«), vgl. Calame 2010, 249.

38 Zu den Ausgrabungen s. die Berichte von Broneer 1932, 31–55; Broneer 1933, 329–417; Broneer 1935, 109–188 mit Taf. 1. Vor Entdeckung dieses Kultbezirkes wurde zwangsläufig davon ausgegangen, dass Pausanias mit dem Kultbezirk der ›Aphrodite in den Gärten‹ denjenigen meint, der im Ilissosgebiet liegt, vgl. auch Kadletz 1982, 445 f.

39 Vgl. Broneer 1932, 42–46 Abb. 9–11, der die Inschriften aufgrund von Buchstabenformen in die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. datiert hat.

40 Von der Aphroditeinschrift waren nur noch die ersten fünf Buchstaben und Reste des siebenten lesbar. Broneer 1932, 44 ergänzte den Namen der Göttin im Dativ: Ἀφροδ[ί]τ[ει. Da der 4. Mounichion in die Monate April oder Mai fiel, wird allgemein vermutet, dass es sich um ein Frühlingsfest handelte und Eros hier als Vegetationsgottheit verehrt worden sei, was wiederum den Zuständigkeiten der hier ebenfalls verehrten Aphrodite entsprechen würde, vgl. z. B. Dally 1997, 4. Allerdings ist über diese Inschrift hinaus nichts Weiteres über dieses Fest bekannt, s. Parker 2005, 470.

dem Kultbezirk von Aphrodite und Eros am Nordabhang der Akropolis um das von Pausanias erwähnte Heiligtum der ›Aphrodite in den Gärten‹ handelt[41]. Angesichts seiner geringen Ausdehnung und des heute anstehenden nackten Felsens wurde jedoch auch angezweifelt, dass sich hier der eigentliche bzw. ursprüngliche Kultbezirk der ›Aphrodite in den Gärten‹ befunden haben könnte. Schließlich sei eine Bepflanzung oder gar ein Garten an diesem Ort kaum vorstellbar und daher eher davon auszugehen, dass es sich um einen späteren Filialkult des Hauptheiligtums am Ilissos handelte[42]. Es soll hier unberücksichtigt bleiben, ob wir es mit einem Filialheiligtum der ›Aphrodite in den Gärten‹ zu tun haben, auch wenn die Annahme fehlender Bepflanzungsmöglichkeit sicherlich nicht zutrifft[43]. Entscheidend ist, dass die Aspekte der Göttin auch hier mit der Vorstellung eines zumindest imaginären sakralen Gartens unmittelbar verbunden gewesen sein müssen, sodass die in diesem Fall aus dem archäologischen Befund erschließbaren Eigenarten der Göttin für seine Funktion aufschlussreich sein können. Betrachtet man unter dieser Voraussetzung nun die Gestalt und Funde dieses Heiligtums näher, offenbart sich der spezifische Charakter der Göttin und ihres Wirkungsbereiches.

Das Zentrum des Heiligtums bildete eine aufgeschüttete Terrasse, die im Süden und Südwesten vom Akropolisfelsen begrenzt und vom Peripatos aus über eine Rampe erschlossen wurde (Abb. 2. 3)[44]. Da Gebäudereste nicht festgestellt werden konnten[45], handelte es sich offenbar um einen rein hypäthralen Kultbezirk, was bereits den besonderen Naturbezug der hier verehrten Götter vor Augen geführt haben muss. Nicht zuletzt entspricht dem auch, dass in den Felsen zahlreiche Votivnischen eingetieft waren (Abb. 2)[46]. Dank einiger erhaltener Weihgaben, die zumindest teilweise in diesen Nischen aufgestellt gewesen sein werden, lässt sich der besondere Funktionsbereich der hier verehrten Götter noch weitaus konkreter fassen[47]. So gehören zu den im 6. Jahrhundert v. Chr. einsetzenden Votiven nicht nur Terrakotten[48] und Marmorskulpturen, die u. a. Eros und Aphrodite zeigen[49], sondern auch einzelne Nachbildun-

---

41 Bereits der Ausgräber dieses Kultbezirkes Oscar Broneer favorisierte die Identifizierung als Heiligtum der ›Aphrodite in den Gärten‹, vgl. Broneer 1932, 51 f., nahm hierbei aber auch noch an, dass es sich gleichzeitig um den von Pausanias genannten Peribolos handle; zur Identifizierung vgl. auch Dally 1997, 3; abgelehnt wird diese z. B. von Dillon 2001, 59; Parker 2005, 221.

42 So Robertson 2005, 64 f. 93: »This local designation, ›in the Gardens‹, was so essential to the cult and its festival of Munichion 4th that it was used again on the Acropolis north slope where gardens could never prosper.«

43 Schon Broneer 1932, 53 hat darauf hingewiesen, dass die Kultstätte in der Antike durchaus bepflanzt gewesen sein könnte.

44 Vgl. zum Gesamtareal den Übersichtsplan bei Broneer 1933, Taf. 11 und Broneer 1935, 123–125 mit Taf. 1 (hier Abb. 3). Unklar ist die ursprüngliche Gesamtausdehnung des Kultbezirkes, sehr wahrscheinlich aber ist die Zugehörigkeit einer Höhle, die unmittelbar östlich des Kernbereiches liegt, s. Broneer 1935, 125. Da in den an den Kernbereich angrenzenden Arealen ebenfalls Funde und Votive zutage traten, die auf Fruchtbarkeit und Sexualität als Zuständigkeitsbereiche der verehrten Gottheit(en) verweisen, scheint hier zumindest ein enger inhaltlicher Zusammenhang bestanden zu haben, wenn es sich um Kultbezirke anderer Gottheiten gehandelt haben sollte. Nach Glowacki 1991, 46 (zitiert nach Rosenzweig 2004, 36) erstreckte sich der Kultbezirk etwa 30 m in ostwestlicher und ca. 14 m in nordsüdlicher Richtung.

45 Erhalten haben sich lediglich mehrere Mauerzüge, bei denen es sich dem Ausgräber zufolge um Reste von Umfassungsmauern handelt, vgl. Broneer 1932, 33–37. 41 mit Abb. 2. 4.

46 Zu den Votivnischen, deren Maße und Formen stark variieren und die offenbar über einen längeren Zeitraum hinweg angelegt wurden, vgl. Broneer 1932, 39. 41–43 mit Abb. 7. 9. Aufgrund ihrer Positionen zu den rekonstruierten Begehungsniveaus, die dem Ausgräber zufolge seit griechischer Zeit kontinuierlich abgenommen hätten, hält Broneer 1932, 42 es für möglich, dass zwei der Nischen erst in frühchristlicher Zeit angelegt wurden.

47 Vgl. dazu auch Dally 1997, 4–6.

48 Bei den Terrakotten eines Votivdepots handelt es sich vor allem um Darstellungen von Jungen, vgl. Broneer 1933, 333–335 mit Abb. 5.

49 Zwei Fragmente von Marmorreliefs, die jeweils Reste von Erosdarstellungen zeigen: Broneer 1933, 333–335 Abb. 4; Broneer 1935, 143–147 Nr. 17 Abb. 33.



Abb. 4 Votivplatte aus dem Eros- und Aphroditeheiligtum (aus: Broneer 1935, 140 Abb. 30)

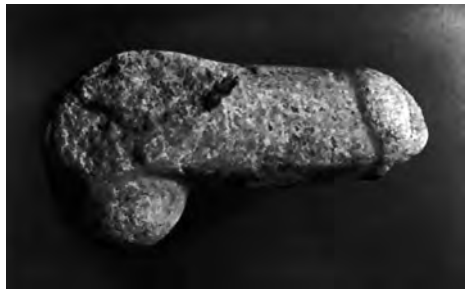


Abb. 5 Votivphallos aus dem Eros- und Aphroditeheiligtum (aus: Broneer 1933, 346 Abb. 18)

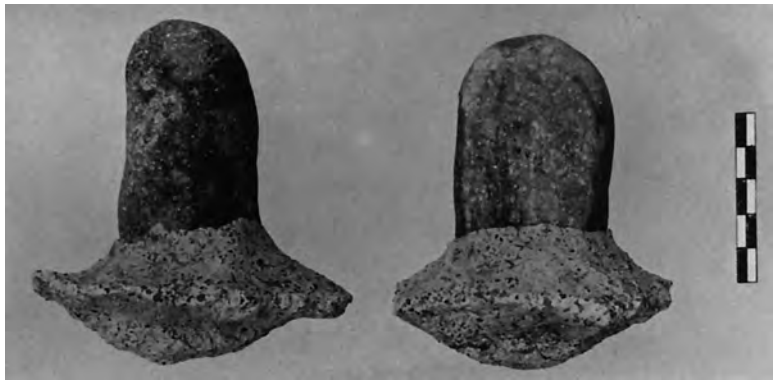


Abb. 6 Votivphalloi (?) aus dem Eros- und Aphroditeheiligtum (aus: Broneer 1933, 342 Abb. 14)

gen oder Darstellungen männlicher als auch weiblicher Genitalien (Abb. 4. 5)[50], die in diesem Kontext geweiht worden sein dürften, um von der Göttin Fruchtbarkeit zu erbitten. Schließlich traten in unmittelbarer Nähe der Terrasse, unterhalb des mykenischen Weges, der zur Akropolis hinaufführte, mehrere niedrige, mit Stuck überzogene Bruchsteinkonstruktionen zutage, die ursprünglich von phallosartig aufgestellten, kleinen Steinen bekrönt waren und von den Ausgräbern als Altäre gedeutet wurden[51]. Während eine dieser Installationen offenbar noch intakt *in situ* angetroffen wurde, bezeugen bei weiteren, separat geborgenen ›Phallossteinen‹ anhaftende Mörtelbettungen einen entsprechenden Verwendungszusammenhang (Abb. 6)[52]. Vorausgesetzt, diese Konstruktionen waren tatsächlich Bestandteile des Eros-Aphroditeheiligtums, wären sie ein weiterer Hinweis darauf, dass Fruchtbarkeit, Heirat und Fortpflanzung wesentliche An-

[50] Nachbildung eines Phallos aus Marmor: Broneer 1933, 346 Abb. 18; Votivrelief aus Marmor mit Darstellung männlicher Genitalien: Broneer 1935, 140 Nr. 13 Abb. 30, und Fragment eines weiteren Reliefs, das eine weibliche Vulva zeigt: Broneer 1935, 140 f. Nr. 14 Abb. 31. Auch wenn diese Funde nicht aus primären Kontexten stammen, ist ihre Zugehörigkeit zum Heiligtum aufgrund des Gesamtkontextes sehr wahrscheinlich; bei Dally 1997, 4 findet sich zudem der Hinweis auf ein weiteres Votivrelief dieser Art, das im Bereich der Akropolis gefunden worden sein muss und möglicherweise ebenfalls aus dem Heiligtum kommt.

[51] Vgl. zu diesen Befunden und ihrer Verbindung mit dem Kultbezirk auch Dally 1997, 4 f.

[52] s. Broneer 1933, 342–347 mit Abb. 14–16; Broneer 1935, 118–120; bei den phallosartigen Gebilden handelt es sich in einem Fall um einen kieselartigen, etwa 9 cm hohen Stein. Die altarähnlichen Installationen werden von Broneer 1933, 344 spätestens hellenistisch datiert.

liegen der Heiligtumsbesucher waren[53]. Schließlich wurden unmittelbar östlich der Akropolis auch noch modern verbaute Reste eines Thesauros gefunden, der laut Inschrift für die Aparche an Aphrodite Ourania in Höhe einer Drachme als Abgabe vor der Hochzeit diente[54]. Da analog zum Aphroditeheiligtum am Ilissos auch im Heiligtum am Nordabhang der Akropolis Aphrodite zusätzlich als Ourania verehrt worden sein könnte, besteht durchaus die Möglichkeit, dass der Thesauros aus diesem Heiligtum kommt. Trifft diese Lokalisierung das Richtige, wäre der Thesauros insofern eine weitere Bestätigung für die spezifische Funktion dieses Kultortes.

Deutet die gemeinsame Verehrung mit Eros an sich schon an, dass sich der spezifische Wirkungsbereich der ›Aphrodite in den Gärten‹ auf diese Aspekte konzentrierte, vermitteln Topografie und Votivspektrum eine klare Vorstellung von der besonderen Qualität ihres Kultes. Unabhängig davon, ob auch dieses Heiligtum mit duftenden Gewächsen, Blumen oder Obstbäumen bepflanzt war, wird man die Wirkungsbereiche der Aphrodite »ἐν κήποις« mit der assoziierten Idylle eines solchen ›Heiligen Gartens‹ verbinden können. Schließlich ist auch in diesem sakralen Kontext damit zu rechnen, dass durch den Garten als einem konstituierenden wie definierenden und somit integralen Bestandteil des Kultes die spezifischen Funktionen der Göttin unmittelbar sinnlich erfahrbar werden sollten, entspricht doch die durch Blütenpracht und Früchtereichtum evozierte Atmosphäre ganz der Aura der Göttin, die für erotische und sexuelle Belange sowie auch Heirat und Fruchtbarkeit zuständig war[55].

Die spezifische Bedeutung des Gartens im Kult der Aphrodite wird nicht zuletzt auch durch bildliche Darstellungen bezeugt. So ist verschiedentlich angenommen worden, dass die Bilder einer Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. einsetzenden und bis in das 4. Jahrhundert bezeugten Gruppe attischer Vasen, vorwiegend bauchige Lekythen, auf den Kult der ›Aphrodite in den Gärten‹ Bezug nimmt (Abb. 8)[56]. So treten hier – vor allem auf den Vasen des Meidias-Malers und seines Umkreises – immer wieder Aphrodite und Eros oder Eroten in einem idyllischen, gartenartigen Ambiente auf[57]. Dass sich die Anwesenden in einem naturräumlichen Kontext aufhalten, wird regelmäßig durch Pflanzen angegeben, die häufig kleine, runde Früchte tragen (Abb. 7. 10). Dass in diesen Gartenszenen Aphrodite zumeist entspannt auf dem Boden oder einem Stuhl sitzend dargestellt ist, vermag – ungeachtet der typologischen Verwandtschaft mit der Sitzstatue im Typus Olympias – Ausdruck der sich selbst der idyllischen Natur und somit ihrer eigenen Wirkung hingebenden Göttin zu sein. Anwesend sind immer wieder auch jungfräuliche Mädchen, zuweilen als Personifikationen im Gefolge der Göttin benannt, die häufig Zweige mit Beeren in den Händen halten oder diese zu Kränzen flechten[58]. Wenn auch die Ausführung

53 Zu den Aspekten des Kultes s. auch Dally 1997, 4 und Robertson 2005, 63.

54 Zum Fundort des Thesauros und seiner Verbindung mit dem Aphroditeheiligtum am Nordabhang vgl. Tsakos 1990/91, 17–28; Kazamiakes 1990/91, 29–44; Dally 1997, 5; Robertson 2005, 60 f.

55 Allgemein zur Natur als integralem Bestandteil von Heiligtümern s. Mylonopoulos 2008, 67–80, der auch auf Beispiele für eine bewusste Imitation von Natur hinweist, was im Falle des Kultbezirkes der ›Aphrodite in den Gärten‹ am Nordabhang der Akropolis ebenfalls in Betracht zu ziehen wäre, wenn es sich um ein Filialheiligtum handelte. Einschränkend ist hierbei freilich anzumerken, dass Gärten immer künstlich angelegte Naturerscheinungen waren, weswegen der Begriff der Imitation hier nur im übertragenden Sinne Geltung beanspruchen könnte.

56 Auf eine mögliche Beziehung zwischen den Vasenbildern und der ›Aphrodite in den Gärten‹ bzw. ihres Heiligtums am Ilissos hat zuerst Langlotz 1954, 8–15 hingewiesen, wobei es ihm allerdings um die Identifizierung des von Alkamenes geschaffenen Kultbildes mit den römischen Kopien des sog. Olympias-Typus ging. Dass die Vasenbilder das spezifische Ambiente der Aphrodite ἐν κήποις wiedergeben oder assoziieren wollen, nehmen z. B. auch Simon 1972, 23, Pirenne-Delforge 1994, 72 f. und Rosenzweig 2004, 33. 35 an.

57 Vgl. zu den entsprechenden Vasenbildern Langlotz 1954, 8–15 und Burn 1987, 26–32 Taf. 15–17. 20. 22–24.

58 So z. B. auf einer Bauchlekythos in Tarent, Mus. Nazionale 4531 (Burn 1987, Taf. 17 c. d) und zwei Lekythen in London, British Mus. E 697 und E 699 (Burn 1987, Taf. 20. 26); zuweilen sind diese Szenen um weitere mythologische Figuren bereichert, vgl. z. B. eine Bauchlekythos in Cleveland, Mus. of Art 82.142 (Burn 1987, Taf. 12 a. b) mit der Geburt des Erichthonios und eine Hydria in Florenz, Mus. Archeologico 81947 (Burn 1987, Taf. 27–29).



Abb. 7 Att.-rf. Bauchlekythos, Bonn, Akademisches Kunstmus. 2659 (Foto J. Schubert)



Abb. 8 Att.-rf. Bauchlekythen, Bonn, Akademisches Kunstmus. 2659. 345. 1705. 2663 (Foto J. Schubert)

der Sträucher und Pflanzen selten eine zweifelsfreie botanische Bestimmung erlaubt[59], spricht einiges dafür, dass hier Myrtengewächse gemeint sind, spielten diese doch ebenso wie die aus ihren Zweigen geflochtenen Kränze im Kult der Aphrodite eine große Rolle[60]. Schließlich handelte es sich der schriftlichen Überlieferung zufolge bei der Myrte generell um die Pflanze, die in exklusiver Weise mit der Sphäre der Aphrodite verbunden war[61]. Mit der Deutung als Myrtegewächse ließe sich nicht zuletzt auch gut vereinbaren, dass gelegentlich die jungen Frauen oder Eros selbst beim Pflücken der Beeren und möglicherweise auch deren Darbietung auf einem flachen Teller gezeigt werden (Abb. 9. 10)[62]. Dass die Beeren der Myrte gegessen wurden, wissen wir aus den Schriftquellen[63]. Denkbar ist, dass sie darüber hinaus im aphrodisischen Kontext auch die Funktion von Liebesfrüchten erfüllten. Aber abgesehen von der spezifischen Ausgestaltung der dargestellten Gartenlandschaft wird durch die Anwesenheit von Aphrodite und Eros deutlich, dass der Kontext der Bilder die Liebessehnsüchte junger Frauen sind, die in Zusammenhang mit Heirat und Fruchtbarkeit stehen[64]. Die reich gewandeten und geschmückten Mädchen verweilen gewissermaßen in dem Garten der Aphrodite, geben sich vollkommen der idyllischen Atmosphäre hin, um hier ihre göttliche Wirkungskraft zu empfangen.

Auf die Gärten der Aphrodite und der Nymphen wurde auch eine weitere, ältere Gruppe von Vasendarstellungen bezogen, die bereits in spätarchaischer Zeit einsetzt[65]. Thema dieser Bilder sind regelmäßig Frauen und Mädchen bei der Ernte von Früchten, wobei es sich wohl zumeist

---

59 Kunze-Götte 2006, 78 weist darauf hin, dass die Pflanzendarstellungen auf den Vasen der Meidias-Werkstatt generell unspezifisch und botanisch nicht bestimmbar seien, da die Blätter weder lanzettförmig noch regelmäßig gegenständig angeordnet seien. Abgesehen davon, dass die zeichnerische Ausführung von Pflanzen auf den Vasenbildern allgemein selten exakt ist, könnten die prägnant hervorgehobenen Früchte im Darstellungskontext für den antiken Betrachter ein eindeutiger Hinweis für die Identifizierung als Myrte gewesen sein, wie überhaupt das Bildthema. So nimmt Kunze-Götte 2006, 64 selbst an, dass die unspezifisch wiedergegebene Pflanze auf dem Innenbild einer Schale in London (British Mus. E 129) aufgrund des inhaltlichen Kontextes wahrscheinlich Myrte sei.

60 Die Myrte (ἡ μυρσίνη oder μυρρίνη als auch ὁ μύρρινος) wächst als Strauch oder strauchartiger Baum, ihre Blüten sind weiß und ihre rundlichen bis eiförmigen Beeren können sowohl schwarzbläulich oder rötlich als auch weiß sein, vgl. Steier 1933, 1171 f.; besondere Bedeutung im aphrodisischen Kontext kam den Myrtenkränzen als Braut- und Hochzeitskranz zu, vgl. Kunze-Götte 2006, 43–45. Dass es sich bei den dargestellten Pflanzen um Myrtensträucher handelt, wird auch durch die eindeutig als Myrten identifizierbaren Schulterornamente auf einigen bauchigen Lekythen nahegelegt, s. Kunze-Götte 2006, 53; schließlich weisen sorgfältiger ausgeführte Gewächse, wie z. B. auf einer Bauchlekythos in Bonn, Akademisches Kunstmus. Inv. 2659 [hier Abb. 7], auch die für Myrte charakteristischen lanzettförmigen Spitzblätter auf; als Myrte angesprochen auch von Langlotz 1954, 14.

61 Plinius (Plin. nat. 12, 2, 3) führt unter den Bäumen und Pflanzen, die bestimmten Gottheiten geweiht waren, die Myrte als Gewächs an, das exklusiv mit Aphrodite verbunden war; vgl. dazu auch Blech 1982, 250 f.; Kunze-Götte 2006, 9.

62 Vgl. eine Bauchlekythos in Bonn, Akademisches Kunstmus. Inv. 1705 (hier Abb. 10) und eine in Berlin (Robert 1879, Taf. 6, 2), die jeweils Eros beim Pflücken zeigen, während auf der Bauchlekythos in London, British Mus. E 697, eine der weiblichen Begleiterinnen Aphrodites bei dieser Tätigkeit dargestellt ist und eine andere die Beeren auf einem flachen Teller darzubieten scheint (s. Burn 1987, Taf. 20 a. b). Vorstellbar ist auch, dass es sich bei den von Eros der Göttin dargebotenen Früchten auf der Bonner Lekythos (Akademisches Kunstmus. 2659) um Myrten handelt (hier Abb. 9); vgl. zu den entsprechenden Darstellungen auch Pfisterer-Haas 2003, 156, die diese Bilder allgemein als Wiedergaben von Obst- und Blumengärten anspricht.

63 Vgl. Plat. polit. 373 c, wo Myrtenbeeren (μύρτα) neben Feigen, Erbsen, Bohnen und Kastanien als Nachtisch angeführt werden; bei Longos, Daphnis und Chloë 2, 4 ist es Eros selbst, der Granatäpfel und Myrtenbeeren pflückt, offenbar um diese zu genießen. Schließlich bewirft Eros den alten Hirten Philetas mit Myrtenbeeren, woraufhin dieser in Liebe zu ihm entbrennt.

64 Auf einer Bauchlekythos in London, British Mus. E 698 (Burn 1987, Taf. 20 c. d) verbirgt sich das offenbar heiratswillige Mädchen noch hinter seinem Schleier, eine Geste, die es eindeutig als Braut kennzeichnet und den übergreifenden Kontext der Gesamtdarstellung explizit deutlich werden lässt.

65 Vgl. hierzu Pfisterer-Haas 2003, 139–195, zur Deutung Pfisterer-Haas 2003, 147–151, wobei der konkrete Bezug unbestimmt bleibt. So zitiert Pfisterer-Haas 2003, 147 f. den von Ibykos geschilderten Nymphengarten ebenso wie Sapphos Beschreibung des Aphroditehains als Kontexte für die Obst pflückenden Frauen auf den Vasenbildern, um die Handlung als vorhochzeitlichen Brauch in einem sakralen Hain zu erklären.



Abb. 9 Att.-rf. Bauchlekythos, Bonn, Akademisches Kunstmus. 2659 (Foto J. Schubert)



Abb. 10 Att.-rf. Bauchlekythos, Bonn, Akademisches Kunstmus.1705 (Foto J. Schubert)

um Äpfel handeln wird. Ausgehend von der besonderen symbolischen Bedeutung von Früchten und vor allem Äpfeln im Kontext der weiblichen Sexualität lokalisiert Susanne Pfisterer-Haas diese Obstgartenbilder im sakralen Bereich. Insofern erscheint es durchaus denkbar, auch in diesen bildlichen Wiedergaben Reflexe der heiligen Gärten Aphrodites fassen zu können, wobei die konkrete Verortung in diesem Fall vage bleiben muss.

Es ist äußerst schwierig, ohne primäre Befunde und Zeugnisse von Bepflanzungen Gehalt und Funktion von Gärten zu ermitteln, die im sakralen Kontext angelegt waren. Auf Grundlage sekundärer Zeugnisse, antiker Beschreibungen und bildlicher Darstellungen ist es zumindest möglich, eine ungefähre Vorstellung von den Eigenschaften solcher Gärten zu gewinnen. Auch wenn der Erkenntniswert nicht besonders hoch ist, da es sich im Wesentlichen um altbekannte Beobachtungen und Feststellungen handelt, können die rekonstruierten Phänomene für die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kult durchaus aufschlussreich sein. Gerade auch in Bezug auf die Abgrenzung der Gärten zu den Hainen, die m. E. möglich ist. Selbst wenn gartenartige Anlagen in der schriftlichen Überlieferung immer wieder auch als Hain bezeichnet wurden, werden vornehmlich mit Nutz- und Zierpflanzen ausgestattete Naturräume auch in der Antike im eigentlichen Sinne als Gärten wahrgenommen worden sein. Dass solche bewusst und gezielt konstruierten Naturräume im rituellen Kontext andere Funktionen erfüllten als die in ein Heiligtum integrierte ›wilde Natur‹, scheint hierbei ein nicht unwesentlicher Aspekt gewesen zu sein.

Obstbäume und Ziersträucher, Blütenpracht und Früchte, betörende Düfte und bezaubernde Farben waren wesentliche Elemente in der Konstruktion und sinnlich wahrnehmbaren Inszenierung von Aura und Funktionen der Göttin Aphrodite und ihres Begleiters Eros, die vor allem für den Bereich menschlicher Sinnesfreuden – Sexualität und Fruchtbarkeit ebenso wie Liebesverlangen und Hochzeit – zuständig waren. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch die bei Longos allgemein dem Eros zukommende Funktion für das Gedeihen eines Gartens und seiner daraus resultierenden spezifischen Wirkungskraft[66]. So ist es hier Eros persönlich, der den mit vielfältigen Blumen und Früchten prangenden Garten eines alten Hirten regelmäßig aufsucht, um sich an Granatäpfeln und Myrtenbeeren zu laben, der Blumen und Bäume zu erfreuen sowie ein Bad in den Quellen zu nehmen. Dem Besitzer erklärt er schließlich, allein ihm, Eros, sei es zu verdanken, dass die Pflanzen und Früchte seines Gartens so schön und prächtig wären, würden sie doch mit dem Wasser getränkt, in dem er gebadet hätte.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Ajootian 1996	A. Ajootian, Praxiteles, in: O. Palagia – J. J. Pollitt (Hrsg.), Personal Styles in Greek Sculpture (Cambridge 1996) 91–129.
Birge 1982	D. E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World (Berkeley 1982).
Blech 1982	M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (Berlin 1982).
Blinkenberg 1933	C. Blinkenberg, Knidia. Beiträge zur Kenntnis der praxitelischen Aphrodite (Kopenhagen 1933).
Bonnechere 2007	P. Bonnechere, The Place of the Sacred Grove (Alsos) in the Mantic Rituals of Greece: The Example of the Alsos of Trophonios at Lebadeia (Boeotia), in: M. Conan (Hrsg.), Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency (Washington 2007) 17–41.
Borbein 1973	A. H. Borbein, Die griechische Statue des 4. Jahrhunderts v. Chr., JdI 88, 1973, 43–212.
Broneer 1932	O. Broneer, Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens, Hesperia 1, 1932, 31–55.

[66] Longos 2, 3–6; vgl. hierzu auch die Ausführungen von Calame 2007, 51 f.

Broneer 1933	O. Broneer, Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1931–1932, Hesperia 2, 1933, 329–417.
Broneer 1935	O. Broneer, Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1933–1934, Hesperia 4, 1935, 109–188.
Burn 1987	L. Burn, The Meidias Painter (Oxford 1987).
Calame 2007	C. Calame, Gardens of Love and Meadows of the Beyond: Ritual Encounters with the Gods and Poetical Performances in Ancient Greece, in: M. Conan (Hrsg.), Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency (Washington 2007) 43–54.
Calame 2010	C. Calame, Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations (Edinburgh 2010) 245–269.
Carroll-Spillecke 1989	M. Carroll-Spillecke, ΚΗΠΟΣ. Der antike griechische Garten (München 1989).
Dally 1997	O. Dally, Kulte und Kultbilder der Aphrodite in Attika im späteren 5. Jahrhundert vor Christus, JdI 112, 1997, 1–20.
Dillon 2001	M. Dillon, Girls and Women in Classical Greek Religion (London 2001).
Friedrich 2000	C. Friedrich, Athenaios, Das Gelehrtenmahl, Buch XI–XV (Stuttgart 2000).
Glowacki 1991	K. T. Glowacki, Topics Concerning the North Slope of the Acropolis at Athens (Ann Arbor 1991).
Herrmann 1995	P. Herrmann in: V. v. Graeve, Milet 1992–1993, AA 1995, 282–292.
Horster 2004	M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit (Berlin 2004)
Kadletz 1982	E. Kadletz, Pausanias 1, 27, 3 and the Route of the Arrhephoroi, AJA 86, 1982, 445 f.
Kazamiakes 1990/91	K. N. Kazamiakes, Θησαυρός Αφροδίτης Ουρανίας. Η κατασκευή, Horos 8/9, 1990/1991, 29–44.
Kunze-Götte 2006	E. Kunze-Götte, Myrte als Attribut und Ornament auf attischen Vasen (Kilchberg 2006).
Langlotz 1954	E. Langlotz, Aphrodite in den Gärten, SBHeidelberg 1953/1954 (Heidelberg 1954).
Martínez 2008	M. Martínez, Descripciones de jardines y paisajes en la literatura griega antigua, CuadFilCl 18, 2008, 279–318.
Mylonopoulos 2008	J. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, ArchRel 10, 2008, 51–83.
Olck 1910	RE VII 1 (1910) 768–841 s. v. Gartenbau (F. Olck).
Parker 1983	R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (Oxford 1983).
Parker 2005	R. Parker, Polytheism and Society at Athens (Oxford 2005).
Pfisterer-Haas 2003	S. Pfisterer-Haas, Mädchen und Frauen im Obstgarten und beim Ballspiel, AM 118, 2003, 139–195.
Pirenne-Delforge 1994	V. Pirenne-Delforge, L'Aphrodite grecque, Kernos Suppl. 4 (Athen 1994).
Rehm 1958	A. Rehm, Die Inschriften, Didyma 2 (Berlin 1958)
Robert 1879	C. Robert, Griechische Kinderspiele auf Vasen, AZ 37, 1879, 78–84.
Robertson 2005	N. Robertson, Athenian Shrines of Aphrodite, and the Early Development of the City, in: E. Greco (Hrsg.), Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Scuola Archeologica Italiana di Atene. Atene, 30 giugno–1 luglio 2003 (Athen 2005) 43–112.
Rosenzweig 2004	R. Rosenzweig, Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens (Ann Arbor 2004).
Scheer 2009	T. Scheer, Tempelprostitution in Korinth?, in: T. Scheer (Hrsg.), Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen (Berlin 2009) 221–266.
Simon 1972	E. Simon, Aphrodite und Adonis – Eine neuerworbene Pyxis in Würzburg, AntK 15, 1972, 20–26.
Steier 1933	RE XVI 1 (1933) 1171–1183 s. v. Myrtos (Steier).
Treu 1991	M. Treu, Sappho [8](München 1991).

Tsakos 1990/91 K. Tsakos, Θησαυρός Αφροδίτης Ουρανίας. Η επιγραφή, Horos 8/9, 1990/1991, 17–28.

Tuchelt 1973 K. Tuchelt, Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma, IstMitt Beih. 9 (Tübingen 1973).

Zwingmann 2012 N. Zwingmann, Antiker Tourismus in Kleinasien und auf den vorgelagerten Inseln (Bonn 2012).

Salvatore De Vincenzo

ETRUSKISCHE KULTSTÄTTEN IN BERGLANDSCHAFTEN

Extraurbane etruskische Kultstätten lagen meistens auf Bergen, an Flüssen oder an Seen und besaßen eine ihrer topografischen Lage entsprechende Bedeutung. Die Gründe, warum die Etrusker und italischen Völker allgemein Anhöhen als sakrale Orte betrachteten, sind vielfältig und hängen mit der aus römischen Quellen bekannten Wahrnehmung der Berge wegen ihrer Gefährlichkeit und rauen Natur als *locus horridus* zusammen[1]. Das Bewusstsein dafür, dass die Berge in ihrer *incivilitas* von den Menschen niemals vollständig erforscht und kontrolliert werden können, verursachte eine Angst, die sich in religiöse Empfindung umsetzen konnte – damit war es möglich, die wilde Natur der Berge zu zähmen. So besiedelten die Götter prädestinierte Plätze wie Höhlen, Wasserquellen und Wälder und standen dort direkt in einer Verbindung mit dem Lebenszyklus der Menschen. In den Berglandschaften waren ebenfalls entlang der Straßen Kultplätze angelegt worden, welche die Strecken schützten[2].

In der antiken Wahrnehmung kümmerten sich die Götter der Berge auch um die Ökonomie und Versorgung, die in den Bergbezirken insbesondere mit der Tierwanderung verknüpft waren. Die landwirtschaftliche Bedeutung dieser extraurbanen Kultstätten wird durch die in ihnen gefundenen Votivgaben bestätigt[3].

Neben diesen Sakralorten, die die primären Bedürfnisse der Gesellschaft befriedigten, sind andere Kultplätze mit einer politischen Konnotation bezeugt. Diese Kategorie von Tempeln befand sich normalerweise an bestimmten Orten, wie Pässen und Durchgangsstraßen, die in Grenzgebieten oder seltener auch auf Bergkuppen lagen. Die archäologische Dokumentation der etruskischen Kultorte in Berglandschaften ist sehr vage und teilweise unzureichend, da die meisten Kultplätze nicht in jüngerer Zeit ausgegraben worden sind und dieser Problematik im Rahmen der modernen Forschung wenig Beachtung geschenkt wurde. Bezüglich des methodologischen Aspekts ist Ingrid Edlunds Arbeit »The Gods and the Place« hervorzuheben, die sich mit den verschiedenen Standorten der Kultstätten befasst[4]. Kürzlich ist ein Beitrag von Andrea Masi veröffentlicht worden, in dem eine Verbindung zwischen einigen modernen Bergsiedlungen und römischen Gottheiten vermutet wird. Aus diesem Grund nimmt Masi eine Kontinuität der antiken Kulte bis zur gegenwärtigen Zeit an, was am Beispiel einiger Kirchen gezeigt wird[5]. In diesem Zusammenhang beispielhaft sind die auf dem Monte Amiata gelegenen Stätten Montelaterona und Seggiano e Montegiovi. Diese Ortsnamen sollen eine etymologische Verbindung mit den römischen Gottheiten Latona, Janus und Jupiter zeigen[6]. Diese nur durch wenige archäologische Daten gestützte Hypothese wird bestärkt durch einen Keramikkontext unterhalb der Abtei San Salvatore auf dem Monte Amiata. Es handelt sich um attische Keramik, tyrrhenische Amphoren und verbrannte Obst- und Tierreste, die auf eine Ritualhandlung archaischer Zeit, zwischen dem 6. und dem Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr., hinweisen. Als Beweis für die Verbindung mit Jupiter wird der Wappenschild der Mönche dieser Abtei angeführt, der den

1 Petrone 1998; Rocchi 2008.
2 Cambi 2001; Giorgelli Bersani 2001.
3 Letta 1992, 122–124.
4 In Bezug auf die Berge als Sitz für Kultstätten s. Edlund 1987, 44–49.
5 Masi 2008.
6 Masi 2008, 302.

christlichen Gott zeigt, der aus einem Baum aufsteigt. Der Baum wird als Eiche identifiziert, die auch Jupiter geweiht gewesen war. Außerdem hält der Gott in der Hand ein Blitzbündel, das ihn als Iuppiter Fulminas Tonans identifiziert[7].

Des Weiteren wurde unter Berücksichtigung der Höhenlage der modernen Orte und damit der an gleicher Stelle vermuteten antiken Kultstätten eine hierarchische Organisation der sakralen Berglandschaft vorgeschlagen. Da die Stadt Montegiovi mit ihrem angenommenen Jupiterheiligtum die am höchsten gelegene Siedlung bildet, würde dies Jupiters Stellung im römischen Pantheon widerspiegeln. Als Beispiel für eine derartige Strukturierung könnten einige Tempel auf dem Monte Cimino genannt werden, die jedoch nur durch epigrafische Zeugnisse belegt sind. In Inschriften werden Gottheiten wie Valetudo, Bona Dea und Lares genannt, deren Tempel am Hang gelegen haben sollen, während der Tempel Jupiters auf der Kuppe des Berges lag[8].

Überhaupt sollen Bergkuppen gewöhnlich Hauptgottheiten wie Zeus und Apollon vorbehalten gewesen sein[9], wie z. B. der berühmte Tempel des Iuppiter latiaris auf dem Monte Albano[10]. Diese Hypothese einer hierarchischen Organisation der sakralen etruskischen Berglandschaft stützt sich auf den Vorschlag von Giovanni Colonna, der in der Aufstellung und Anordnung der verschiedenen Kultstätten um den Trasimener See die sakrale etruskische Unterteilung des Himmels zu erkennen versuchte[11].

Bis heute aber ist die archäologische Fundsituation sehr disparat. Angesichts der vorhandenen Daten bezüglich der oben formulierten Problematik ist eine eingehende Untersuchung des Monte Amiata von größter Bedeutung. Dieser Berg vulkanischen Ursprungs mit einer Höhe von 1 738 m liegt in der Toskana, ca. 50 km südlich der Städte Siena und Grosseto, zwischen den Flüssen Tiber, Chiana, Ombrone und Fiora. Der Monte Amiata spielte in der Vergangenheit eine strategische Rolle und hatte aufgrund seiner großen Ressourcen an Holz und Eisen außerdem besondere Bedeutung für die vier etruskischen Städte Vulci, Volsinii, Chiusi und Roselle. Vor allem Chiusi und Roselle hatten von dieser Situation profitiert. Ein archäologischer Survey hat auf diesem Berg insbesondere prähistorische und protohistorische Kultstätten in Höhlen, wie z. B. Poggio la Sassaiola und Grotta dell'Arciere, lokalisiert, die ebenfalls chthonische Bedeutung hatten[12]. Diese Höhlen zeigen eine Frequentierung bis zur späten Bronzezeit. Ab diesem Zeitpunkt sind mehrere komplexere Kultstätten im Freien belegt, die Beweise einer deutlichen gesellschaftlichen Entwicklung sind[13].

Da von den Bergen aus eine Überwachung und damit Kontrolle des Umlandes möglich war, nahmen sie auch eine wichtige politische Rolle ein. In dieser Funktion konnten sie als Grenze zwischen zwei Territorialmächten oder als zentraler Tempel eines *ethnos* fungieren[14]. Um diese letzte Tempelkategorie herum entwickelten sich in protohistorischer Zeit die frühesten vorstädtischen Organisationen, wie beispielsweise um den bereits genannten Tempel auf dem Monte Albano oder um die Tempel auf den Monti Ansciano und Ingino in der Nähe von Gubbio[15]. In diesem Zusammenhang ist auch die Beschreibung des Ennius von der Gründung Roms erwähnenswert, in der er das Einholen der Augurien auf dem Aventin durch Romulus und Remus schildert. Vom Aventin aus kann man den Monte Albano sehen, der als religiöses Zentrum des *ethnos* der Latiner mit der Gründung Roms verknüpft war. Auf dem Aventin wurde ein *templum* für die *auspicia ex*

7 Masi 2008, 303 f. Ein weiterer Beweis für die Kultkontinuität soll eine Weihinschrift für Iuppiter Optimus Maximus sein, die in der Kirche von San Clemente in Montelaterona vermauert ist.

8 Zuletzt s. Masi 2008, 305 f.

9 Zifferero 2002, 145 f.; Masi 2008, 303.

10 Carandini 1997, 175–247; Schneider 2006.

11 Colonna 1976/77, 57–62.

12 Cambi – Dallai 2000; Masi 2008, 303.

13 Zu einer Betrachtung dieser Problematik in Mittelitalien s. Guidi 1989/90.

14 Im Allgemeinen zu den Tempeln als Grenzorten s. Guzzo 1987, 214–216; Carafa 1998; Zifferero 1998; Zifferero 1995.

15 Carandini 1997, 175–247; Sisani 2001, 92–98.

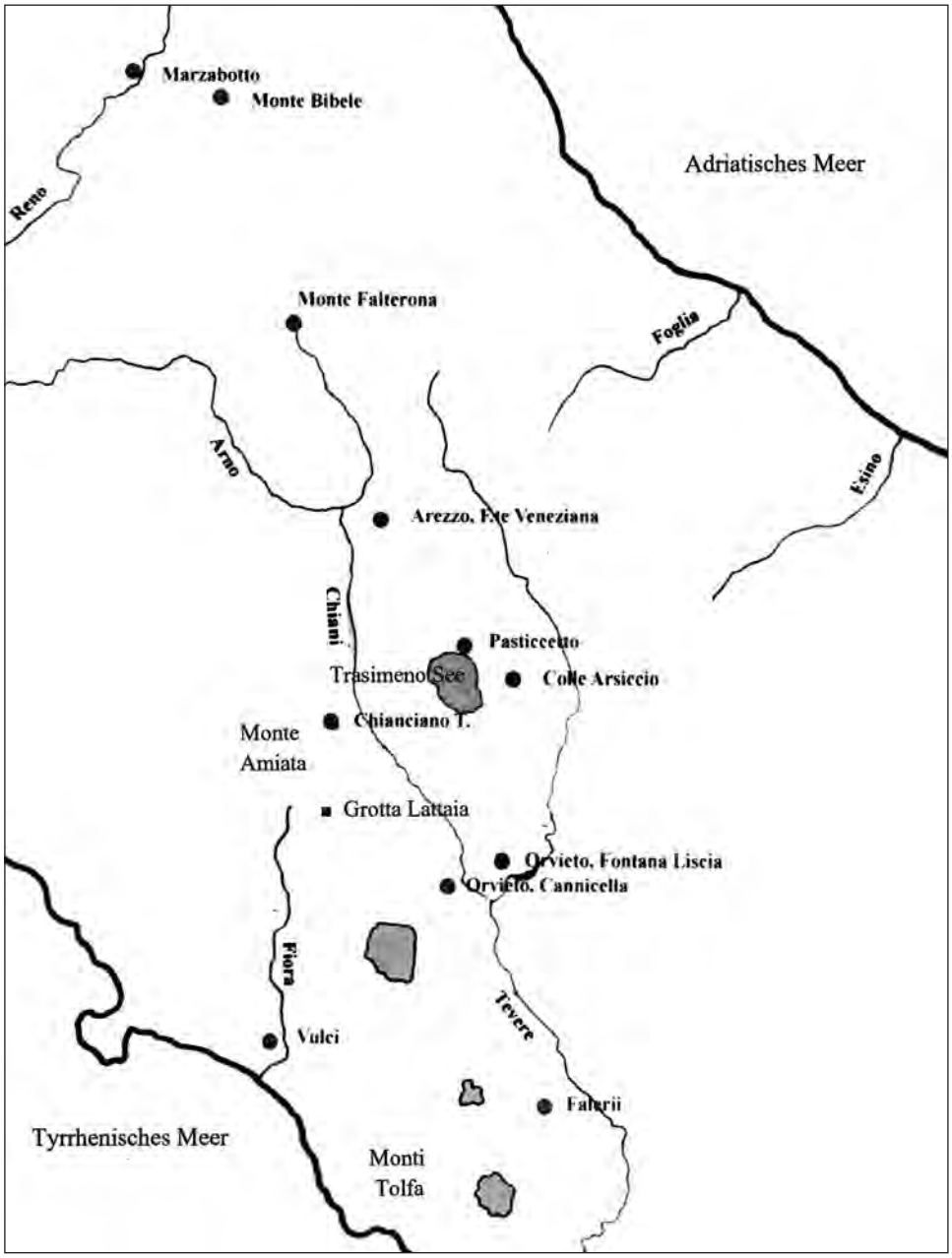


Abb. 1 Überarbeitete Karte der etruskischen Kultstätten (aus: Giontella 2006, 187)

avibus errichtet, den man sich wie die Auguracula von Marzabotto, Cosa oder Bantia vorzustellen hat[16]. Einige dieser extraurbanen Heiligtümer behielten ihre politische Rolle auch nach der römischen Eroberung Italiens, als sie im Rahmen einer veränderten Organisation der Landschaften als Versammlungszentren der *vici* und *pagi* anerkannt wurden[17].

Im Rahmen der politischen Grenzorganisation der etruskischen Städte ist die Rolle des Monte Amiata beispielhaft. Dieser Berg bildete eine deutliche natürliche und politische Grenze zwischen den etruskischen Städten Chiusi und Roselle. In der Nähe des Berges befand sich außerdem der

16 Carandini 2009, 37–44.
17 Letta 1992, 122–124.

Tempel von Poggio delle Bandite in Seggiano (GR)[18], der ebenfalls im Kontext der Gebiete von Chiusi und Roselle zwischen dem Ende des 6. und dem Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu betrachten ist. In einer Grenzregion zwischen den beiden Städten gelegen, bildete er höchstwahrscheinlich eine Freihandelszone.

Auch die Tolfa-Berge (Monti della Tolfa) können in Bezug auf den politischen Aspekt der etruskischen Tempel in Berglandschaften genannt werden. Diese Berge mit ihren Höhen zwischen 300 und 400 m ü. NN bilden eine Zäsur in der Landschaft und damit eine deutliche Grenze zwischen den Territorien von Caere und Tarquinia[19]. In diesem Grenzgebiet hatten die Kultstätten eine wichtige Rolle, wie beispielweise der sakrale Ort von Ripa Maiale am Rand des westlichen Abhangs der Hochebene zeigt. Es handelt sich um einen Kult, der sich während der frühorientalisierenden Zeit um eine Quelle und auf der Höhe eines Bergpasses entwickelte[20]. Dieser Kultort war im Territorium von Tarquinia gelegen. Es ist aber unklar, ob er mit der Höhensiedlung von Monte Rovello oder mit der Siedlung Cencelle in der darunterliegenden Ebene in Verbindung stand[21]. In Cencelle ist eine Frequentierung ab der Bronzezeit belegt, auf die eine kleine etruskorömische Festung folgte. Der Zweck der Befestigung war vermutlich der Schutz der Grenzen von Tarquinia, was zeigt, wie akut die Gefahr einer Auseinandersetzung in diesem Gebiet war[22]. Aufgrund der Funde, unter denen sich viele weibliche Tonstatuetten befanden, wird für den Kult eine mit dem weiblichen Lebenszyklus verknüpfte Gottheit vermutet. Zwei dieser Statuetten sind aufgrund der Attribute als Diana und Minerva identifiziert worden. Einige Funde von anatomischen Votivgaben hingegen könnten auf einen Kult der Minerva Medica verweisen[23].

Weitere Beispiele für etruskische Kultstätten in Berglandschaften sind jene von Poggio di Frascole, Poggio Colla und das Heiligtum von Ortaglia (Abb. 1. 2).

Poggio di Frascole liegt auf einer Anhöhe von 300 m in der heutigen Gemeinde von Dicomano in der Provinz Florenz[24]. In dieser Siedlung wurden bereits Surveys und von 1972 bis Anfang der 1990er Jahre auch Ausgrabungen durchgeführt. Es kam kein *sacellum* ans Licht, sondern Baustrukturen, die von den Ausgräbern als befestigte Siedlung interpretiert wurden. Es wurden aber auch zahlreiche Votivgaben, Bronzen, Bucchero und Keramik mit Inschriften gefunden, die den Kultort in einen Nutzungszeitraum zwischen dem 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. datieren. Eine große Gruppe der Gaben stiftete die reiche und mächtige *gens Velas‘na*, die möglicherweise den Ort kontrollierte.

Obwohl das Heiligtum von Ortaglia in der Gemeinde Pecciola (Pisa) auf einer nur 178 m aufragenden Anhöhe liegt, kann von hier aus das unterhalb liegende Tal und sogar die Ebene von Volterra überblickt werden, die selbstverständlich das politische Zentrum dieses Territoriums darstellte. Ortaglia wurde in den neunziger Jahren im Rahmen eines Surveys entdeckt und wird seit dem Jahr 2000 ausgegraben[25]. Das Heiligtum wurde während des zweiten Viertels des 4. Jahrhunderts v. Chr. durch einen Brand zerstört. Im Zuge des Wiederaufbaus am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. wurden Bauelemente und Votivgaben in einer künstlichen, 4 m langen und 9,5 m breiten Grube gesammelt[26].

Das Fundmaterial besteht aus Keramik, Bronzen und Votivterrakotten. Besonders interessant ist eine große Menge attischer Keramik, die sowohl in der Grube als auch in den abgerutschten

---

18 Ciacci 1996; Masi 2008, 304. Zu Beginn des 20. Jhs. wurden vor Ort zwei tönerne Stirnziegel hoher Qualität gefunden, die in die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. datiert und auf den Tempel zurückgeführt werden.

19 Zifferero 1995, 337–343; grundsätzlich zur Problematik der Verbindung der Kultstätten mit den Grenzgebieten im vorrömischen tyrrhenischen Mittelitalien s. Zifferero 2002, 139–145.

20 Gentili 1990, 285–290; Zifferero 1995, 340 f.

21 Zifferero 1995, 341.

22 Gentili 1990, 289.

23 Gentili 1990, 290.

24 Nicosia 1967.

25 Bruni 2005, 17–19.

26 Bruni 2007, 226.

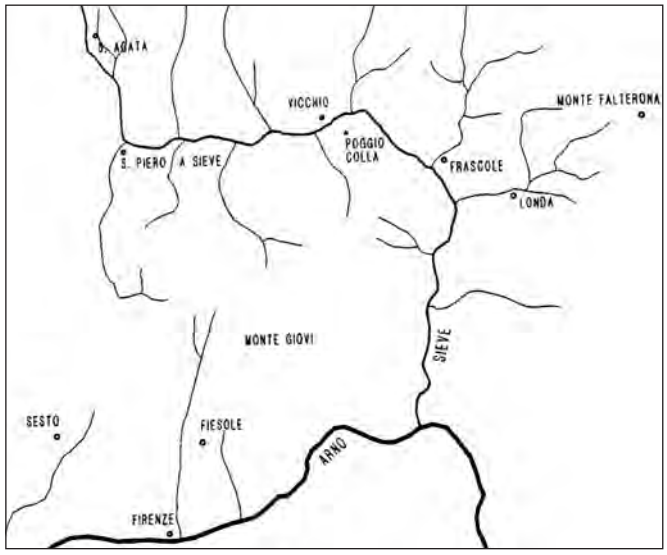


Abb. 2 Lage von Poggio Colla (aus: Warden 1999, 233 Abb. 1)

Schichten am Westhang des Berges gefunden wurde[27]. Mehr als 130 rotfigurige Vasen konnten zwischen dem Anfang des 5. und der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert werden.

Die Bauelemente belegen die Existenz eines Tempels, der wahrscheinlich auf dem nördlichen Teil der Anhöhe lag und durch einen Erdrutsch, von dem das Gelände häufig betroffen ist, zerstört wurde. Die Funde beweisen ein Bestehen des Kultes von der zweiten Hälfte des 6. bis zur Zerstörung im 4. Jahrhundert und eine Wiederaufnahme in kleinerem Umfang am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.[28].

Zu Recht sind die trotz der ländlichen Lage des Kultortes hohe Qualität der Votivgaben und die zahlreichen Inschriften mit vielen Adelsnamen hervorzuheben, die in Verbindung mit einem hohen gesellschaftlichen Stand der Besucher an den Nordgrenzen des Territoriums von Volterra gebracht werden können. In Anbetracht der kostbaren Funde hat dieses Heiligtum zweifellos eine besondere Rolle im Territorium von Volterra gespielt. Zu nennen sind beispielsweise eine Votivgabe aus Ton, die einen miniaturisierten *calceus* darstellt, sowie ein spätarchaischer Cippus eines Angehörigen der *gens Lusinie*, der in der Landschaft um die Anhöhe entdeckt wurde[29]. In eine ähnliche Richtung deuten auch weitere Funde wie z. T. verzierte Webgewichte und Geschmeide aus Edelmetall. Zahlreiche Lampen, die denen auf der Akropolis von Volterra ähneln, lassen auf nächtliche Riten schließen. Für jenes Heiligtum wurde ein Kult für die etruskische Gottheit Vei postuliert, die mit Demeter gleichgesetzt wurde[30]. Viele Überreste von Tieropfern lassen die Weihung an eine mit Jagd assoziierte Gottheit vermuten[31]. Eine besondere Bedeutung dieses Heiligtums geht aus seiner Lage an der Nordgrenze des Territoriums von Volterra hervor, welche die politische Komponente betont und seine reiche Ausstattung erklären könnte[32].

Um die Organisation der etruskischen sakralen Landschaft zu verstehen, ist noch ein weiteres Heiligtum im Era-Tal zu nennen, das aber im Territorium des etruskischen Pisa liegt und

27 Zu dieser Keramik s. Bruni 2007, 227–229.
28 Bruni 2005, 17; Bruni 2007, 226.
29 Bruni 2005, 19.
30 Bruni 2007, 227.
31 Bruni 2005, 21; Bruni 2007, 227.
32 Bruni 2007, 227. Das vermutliche Verlassen des Heiligtums um 200 v. Chr. wurde mit dem Wiederaufbau des Tempels auf der Akropolis von Volterra in Verbindung gebracht.

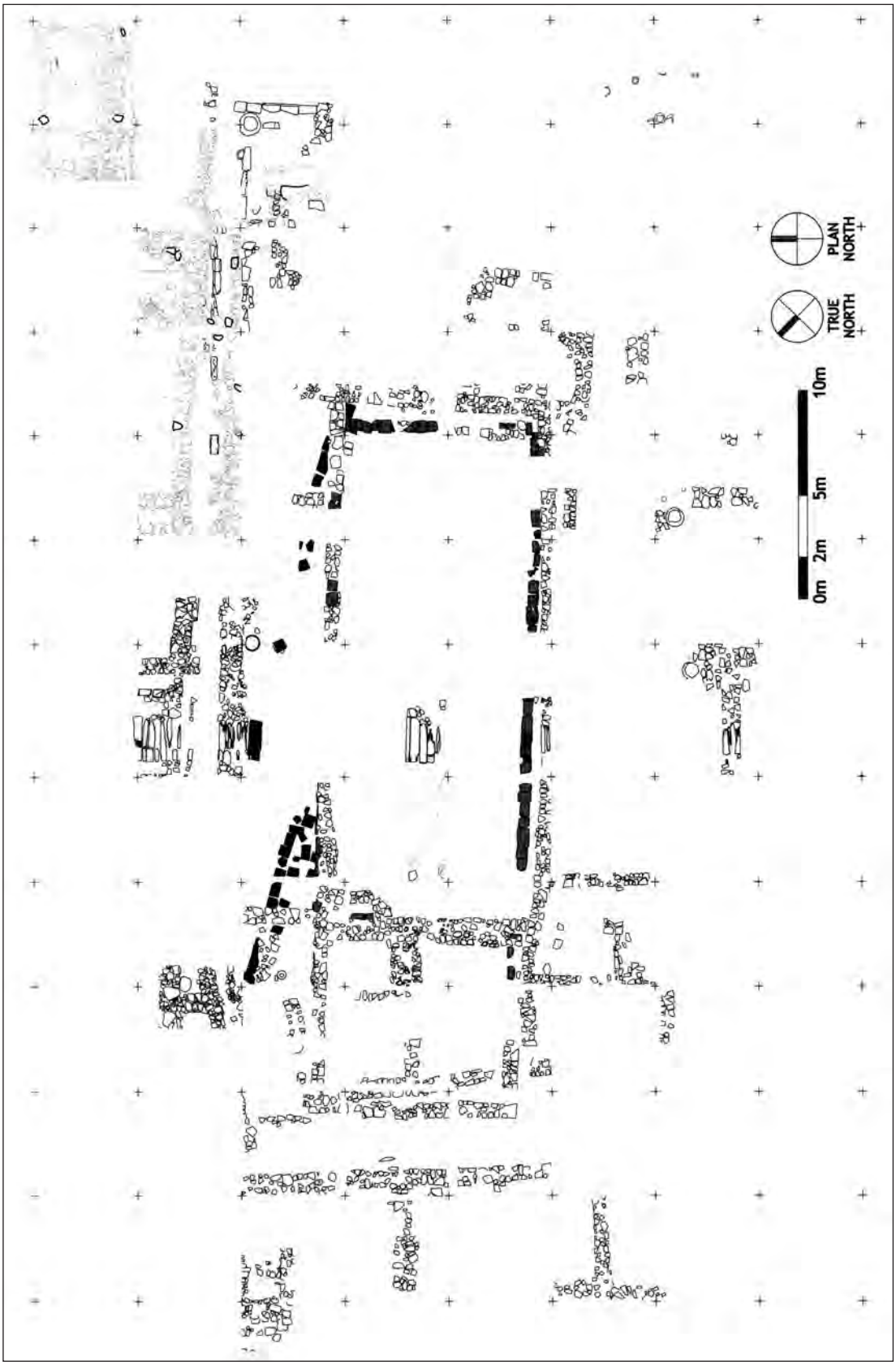


Abb. 3 Tempel von Poggio Colla (aus: Warden 2011, 56 Abb. 1)

deshalb als Pendant zu Ortaglia im Gebiet Volterras betrachtet werden kann. Neue Forschungen in Poggio Colla brachten kürzlich einen Kultort auf einer 390 m messenden Anhöhe ans Licht, der in der Kontaktzone zwischen dem Bassin von Mugello und dem Sieve-Tal liegt, durch das ein Nebenfluss des Arno fließt (Abb. 2). Von dieser Anhöhe aus, an den Grenzen Etruriens gelegen, kann man den Apennin und seine Pässe, die von Nordostetrurien bis zur adriatischen Küste sowie nach Südosten bis zu den wichtigen Städten Etruriens – wie z. B. Arezzo – reichen, beherrschen. Das gesamte Gebiet war Teil des Territoriums des etruskischen Fiesole, das seit 1995 ausgegraben wird. Die noch laufenden Forschungen fokussieren auf drei Bereiche: den Podere Funghi, eine Werkstatt, 750 m nordöstlich der Akropolis gelegen; den Nordwesthang des Berges, an dem ein Steinbruch aus der Zeit der Orientalisierung postuliert worden ist, und selbstverständlich das Heiligtum (Abb. 3). Im Rahmen dieser Ausgrabungen sind zahlreiche Scherben hochwertiger Buccherokeramik, in einigen Fällen auch dekoriert, gefunden worden, die eine Besiedlung dieses Ortes spätestens ab der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. belegen[33].

Für das Heiligtum sind drei Bauphasen nachgewiesen. Die älteste ist nur durch einige Bauelemente belegt, wie z. B. drei tuskanische Säulenbasen und modellierte Blöcke des Podiums. Der Standort dieses Tempels ist jedoch nach wie vor unklar. Nach der Zerstörung des Tempels wurde ein weiteres, größeres Gebäude errichtet, das durch einen 10,5 × 22 m breiten Hof mit einem Altar gekennzeichnet ist. Auch der Tempel der dritten Bauphase stimmt mit dem breiten Hof überein. In dieser Phase wurden die Fundamentstrukturen verstärkt und Räume auf mindestens drei Seiten des Hofes angebaut, welcher sich um ca. 1 m verbreiterte. Nach Meinung der Ausgräber wurden diese Räume für eine Keramik- und Textilproduktion sowie als Getreidespeicher benutzt. Gleichzeitig belegen die Ausgrabungen die Errichtung von Befestigungsmauern auf der Nord-, Süd- und Ostseite im Umfang des gesamten Plateaus der sog. Akropolis[34]. Angesichts des Altars und der Votivgaben ist die sakrale Funktion des Gebäudes während der ersten und zweiten Phase sicher. Den Ausgräbern zufolge ist aber noch fraglich, ob das Gebäude auch während der dritten Phase eine sakrale Funktion besaß, als die Siedlung die Form einer befestigten Arx mit ausgewiesenen wirtschaftlichen Bereichen annahm.

Die Datierung des Tempels ist noch nicht bestimmt worden. Die erste Phase wird im Allgemeinen in archaische Zeit datiert. Für die zweite Bauphase gibt es noch keine feste zeitliche Einordnung, während die dritte Bauphase durch Münzfunde in das 3. Jahrhundert v. Chr. datiert wurde. Es ist noch unklar, ob diese Bauphase auf eine Zerstörung des Tempels im 3. Jahrhundert v. Chr. durch die Gallier während ihrer Invasion Nordetruriens folgt. Endgültig zerstört wurde die Siedlung schließlich den Ausgräbern zufolge im Jahr 188/187 v. Chr. durch die Römer[35].

Die Ausgrabung brachte neun Votivkontexte zutage. Einen wichtigen Kontext bildet ein runder Brunnen in einem Raum an der Nordwestecke des Gebäudes[36], der ein sakral interpretiertes Bauelement und Statuenbasen enthielt. Beim ›Votivkontext 3‹ handelt es sich ebenfalls um einen

---

33 Zu den verschiedenen Ausgrabungen und im Allgemeinen zu Poggio Colla s. Warden – Thomas – Galloway 1999; Warden – Thomas – Steiner – Meyers 2005; Warden 2009.

34 Zur Befestigungsmauer s. Warden 2005, 255.

35 Warden 2009, 110 f.; Warden 2011, 57.

36 In der Verfüllung dieses Gebäudes wurden u. a. ein zylindrisches Sandsteinfragment, das als oberer Teil einer Votivsäule oder eines kleinen Rundaltars interpretiert worden ist, sowie zwei Statuenbasen aus Sandstein unterschiedlicher Größe und ein Bronzebecher gefunden. Die kleine Statuenbasis ist fünfeckig, die größere besitzt eine pyramidenförmige Basis. Letztere weist eine Aushöhlung auf der oberen Seite auf, die wohl für eine Bronzestatue vorgesehen war. Außerdem trägt eine der orthogonalen Seiten eine Inschrift, höchstwahrscheinlich archaisch, die den Adelsnamen einer etruskischen Frau belegt: Warden 2009, 112 f.

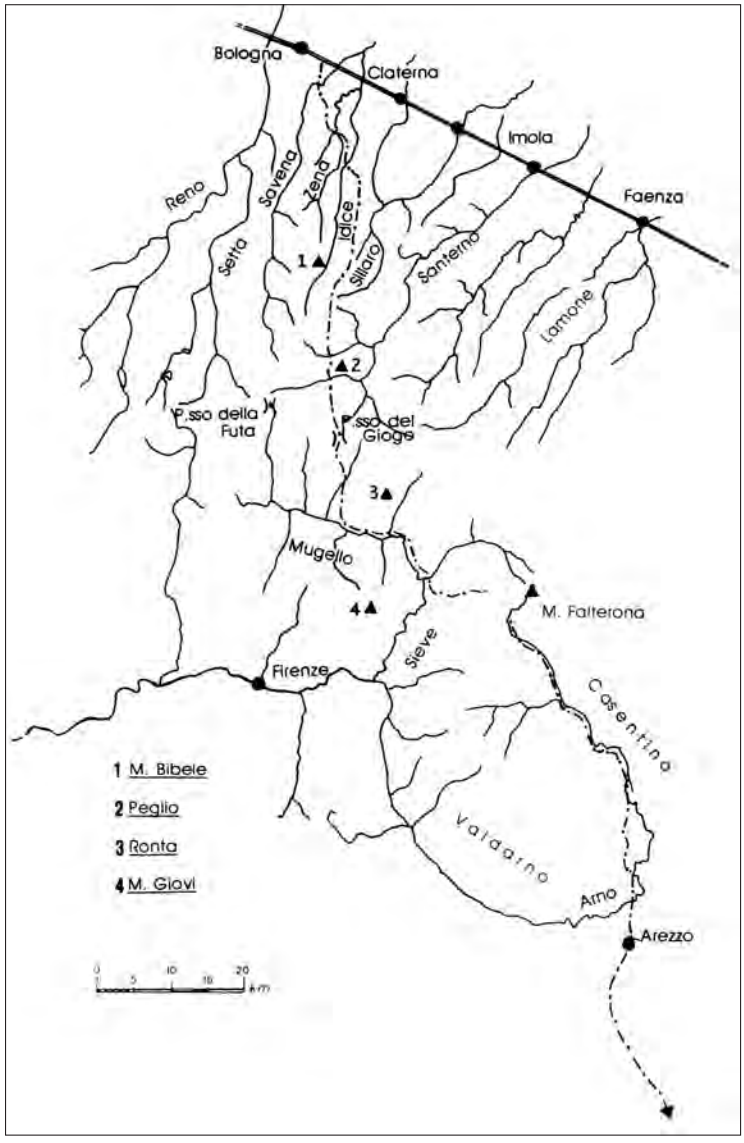


Abb. 4 Geografische Lage der Berge Falterona und Bibele
(aus: Vitali – Guidi – Minarini 1997, 131 Abb. 3)

Brunnen, der sich unmittelbar östlich der Westmauer der zweiten Bauphase befindet und mit der Errichtung dieser Phase in Verbindung gebracht wurde[37].

Das wichtigste ausgegrabene Votivdepot, der sog. Kontext 2, ist auf der West- und Südseite des Altars gefunden worden und ergab 439 Bronze-, Eisen- und Keramikfragmente, darunter insbesondere Ziegel und Grobkeramik. Alle Funde weisen deutliche Brandspuren auf; zahlreiche

[37] Warden 2009, 113 f. Der Brunnen war mit Stein und Dachziegeln bedeckt. In seiner Verfüllung wurden eine bronzene Schnabelkanne sowie ein Bronzefingerring gefunden. Nach Meinung der Archäologen wurde die Schnabelkanne nach einem Libationsopfer abgelegt. Ein weiteres wichtiges, jedoch noch nicht ausgegrabenes Votivdepot befindet sich in einer natürlichen, breiten Aushöhlung zwischen der Westmauer des Hofes und dem Altar, der mittig auf der Ost-West-Achse des Hofes liegt.

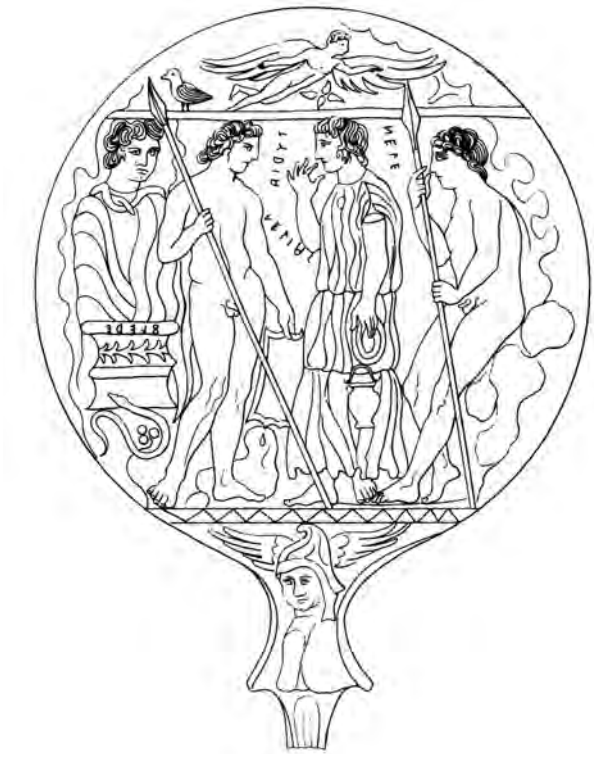


Abb. 5 Etruskischer Spiegel aus dem Archäologischen Museum von Neapel (aus: Maggiani 1999, 192 Abb. 5)

Fragmente sind deformiert und entziehen sich deshalb einer eingehenderen Analyse. Einige dieser Stücke aus Bronze sind als *aes rude* interpretiert worden[38].

Die große Menge an Bronzen und der Mangel an Terrakotten lässt Vergleiche dieses Votivdepots mit anderen in Nordetrurien, vor allem im Bereich zwischen Florenz und Bologna, zu[39]. Da die Datierung der Funde von archaischer Zeit bis zum Ende des 3./Anfang des 2. Jahrhunderts reicht, kann das Depot angesichts des jüngeren Inhalts nicht mehr zur zweiten Phase gezählt und muss deshalb im Kontext mit der römischen Zerstörung der Siedlung gesehen werden[40]. Den Ausgräbern zufolge würde es sich um eine rituelle Zerstörung handeln. Welcher Gottheit der Tempel geweiht war, kann bisher nicht gesagt werden.

Ein weiterer Aspekt etruskischer Kultorte in Berglandschaften ist die Verbindung mit Wasser, in Form von Quellen, Flüssen und Seen, die bei den Etruskern eine sakrale Bedeutung hatten[41]. Trotz der großen Fundmenge ist die archäologische Dokumentation aber äußerst spärlich.

Indizien für die Sakralität dieser Orte sind beispielsweise die Anordnungen der Kultorte um den Albano See und den Trasimener See, die der etruskischen Vorstellung von der sakralen

38 Es handelt sich allerdings um Prestigeobjekte wie u. a. drei kleine Bronzefiguren, eine weitere archaische Bronzefigur und einen hochwertigen männlichen Kopf, der als Apollo interpretiert wurde: Warden 2009, 114.

39 Diesbezüglich ist eine wichtige Ähnlichkeit, besonders was die aes rude betrifft, mit dem Heiligtum auf dem Monte Falterona zu beobachten. Allerdings führt die Auffindung eines spätarchaischen Stirnziegels zur Frage nach dem Verbleib der restlichen Stirnziegel und ob diese absichtlich im Rahmen einer sakralen Handlung vor dem Wiederaufbau des Tempels zerstört wurden; in diesem Zusammenhang könnte auch der Mangel an Terrakotten als Folge eines Rituals erklärt werden, wie es auch beim Portonaccio-Tempel von Veio belegt ist: Warden 2009, 115 f.

40 Warden 2011, 61–65.

41 Bezeichnend bemerkt dazu Servius (Serv. Aen. 7, 84) *nullus fons non sacer*; zur Sakralität der Quellen s. auch Seneca (Sen. epist. 4, 41, 3); grundlegend zu diesem Thema s. Colonna 1976/77; Maggiani 1999, 187.

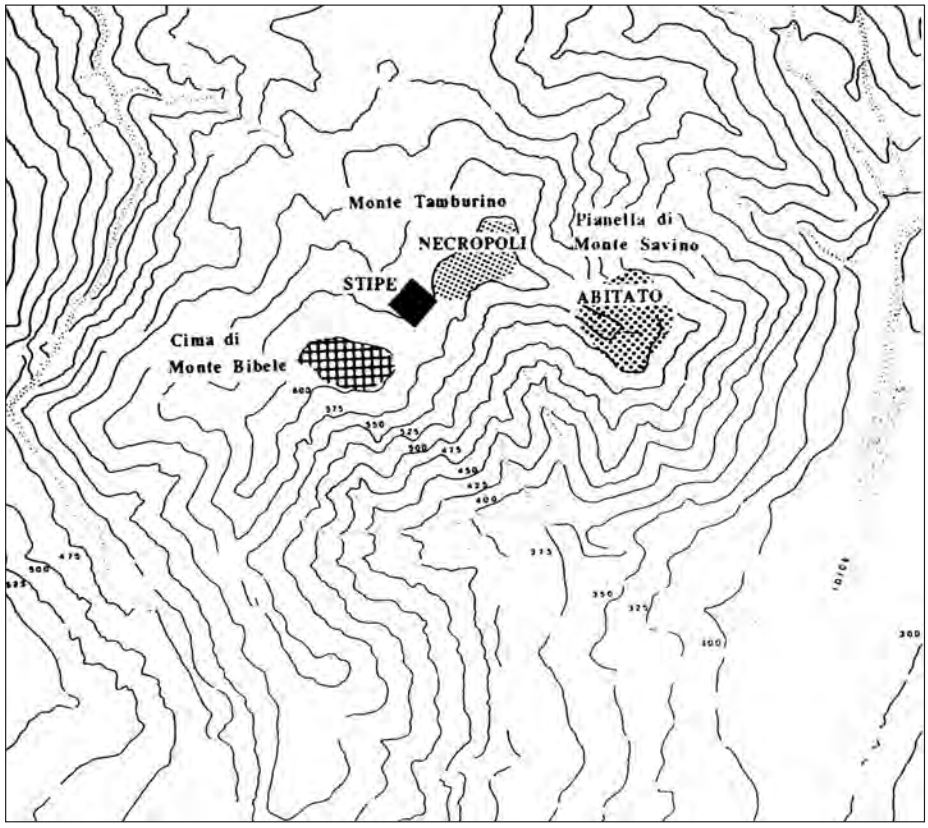


Abb. 6 Kultort auf dem Monte Bibele (aus: Vitali – Guidi – Minarini 1997, 128 Abb. 1)

Organisation des Himmels und der Bedeutung der einzelnen Himmelsteile entsprechen[42]. Eine bessere Dokumentation findet man bei den kleinen Bergseen, an denen zahlreiche etruskische Kultplätze lagen und die insbesondere auf dem tosko-emilianischen Apennin belegt sind[43]. Als Beispiele lassen sich der kleine See auf dem Monte Giovi und der See Ciliegeta auf dem Monte Falterona anführen (Abb. 4), dessen Nähe zu den Quellen des Arno hervorzuheben ist.

Diese Kultorte sind mit der *sanatio*, d. h. mit der Heilsphäre, verbunden, wie die zahlreichen anatomischen Votivgaben zeigen. Unsicherheit herrscht aber noch bezüglich der Schutzgottheiten der Heiligtümer. Gemeinhin werden die Wasserkulte in Verbindung mit bestimmten etruskischen Gottheiten, wie z. B. Aplu, Hercle und Menerva gebracht. Neben diesen Hauptgottheiten des Pantheons der Etrusker gibt es ebenfalls einige unbekannte *numina* der Quellen, die nach Ambros J. Pfiffig als »Götter ohne Namen« bezeichnet werden[44]. Eine Inschrift »Flere«, d. h. »Numen«, erscheint beispielsweise auf einem etruskischen Spiegel aus dem Archäologischen Museum von Neapel (Abb. 5), auf dem die Geschichte von Neleus und Pelias dargestellt ist. Sie zeigt eine aus einem Brunnen auftauchende Frau und betont damit deren überirdische Natur, während eine Schlange auf der Basis des Brunnens einen chtonischen Aspekt verdeutlicht.

42 Colonna 1976/77, 57–62; Bruschetti 1992, 323; Cagianelli 2005.
43 Zu den etruskischen Kultstätten in Verbindung mit Bergseen s. Edlund 1987, 55–58.
44 Pfiffig 1975, 271.

Die sakrale Bedeutung des Wassers wird besonders am Kultort auf dem Monte Bibele deutlich[45] (Abb. 4. 6). Dieser liegt im Idice-Tal, auf einem 575 m hohen Plateau mit einer Fläche von ca. 3 000 m², zwischen den Bergen Bibele und Tamburino. Bei den Ausgrabungen wurden zwar keine Baustrukturen, jedoch ein Votivdepot mit zahlreichen Gaben entdeckt, die sich in einer von den Ausgräbern als antiker Teich interpretierten Aushöhlung befanden. Handgemachte Keramik der Spätbronzezeit am Boden der Grube zeigt Spuren einer Lagerung im Wasser und bekräftigt die Deutung des Fundortes als Teich, besitzt jedoch keinen ausgewiesenen Votivcharakter. Anders verhält es sich mit der Keramik und den Kleinbronzen der folgenden, annähernd runden Lehmschicht, die 9 m im Durchmesser und 0,35 m in der Tiefe misst. Es wurden ohne für die Ausgräber erkennbare stratigrafische Ordnung etrusko-padanische Vasen, hundert miniaturisierte Vasen und attische Keramik des 5. Jahrhunderts v. Chr. freigelegt. Einer späteren Chronologie wird die Graukeramik mit buccheroartigem Ton zugerechnet. Es wird angenommen, dass die Vasen vor der Einbringung in den Teich zerbrochen wurden. Bei den miniaturisierten Vasen ist diese Ritualhandlung nicht belegt. Die 195 Bronzen aus dem Votivdepot[46] zeigen z. T. noch Achszapfen aus Holz, die ihre Aufstellung auf Holzstangen im Teich annehmen lassen, bevor sie schließlich ebenfalls in das Wasser kamen.

Fast alle Kleinbronzen stellen den Typus des Weihenden dar[47]. Es handelt sich um schematische Figuren, die nach Giovanni Colonna auf den als ›Gruppo Marzabotto‹ anerkannten Typ zurückgeführt werden und zumeist in das 5. Jahrhundert v. Chr. datiert werden können. Die Statuetten sind von eher bescheidener Qualität und stellen höchstwahrscheinlich eine Produktion aus dem padanischen Bereich dar, wie die Vergleiche mit ähnlichen Votivdepots aus der Villa Cassarini in Bologna, vom Monte Acuto Ragazza, Monte Capra oder vom Montese im Panaro-Tal zeigen[48].

Die einzigen qualitätsvolleren Beispiele dieser einheitlichen Produktion sind je eine Statuette eines Kriegers mit Kammhelm und eines Athleten mit Diskus, deren Typen nur selten im Votivdepot von Emilia vorkommen. Eine dritte Bronze zeigt einen Vierfüßler, bei dem es sich vermutlich um ein Schaf handelt. Eine ähnliche Situation mit nur sehr wenigen hochwertigen Bronzen innerhalb eines Votivdepots, die auf wohlhabende Auftraggeber schließen lassen, ist auch in zahlreichen anderen Kontexten des padanischen Etruriens zu beobachten[49]. Auffallend ist in Monte Bibele außerdem das Fehlen von Elementen heilsamer Bedeutung.

Der Datierung der Votive nach muss der Kultplatz von Monte Bibele zwischen der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und der Mitte des 4. oder Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Benutzung gewesen sein[50], obwohl das archaisierende Äußere einiger Kleinbronzen eine Entstehung Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. vermuten ließ. Der Ort stand wahrscheinlich in Verbindung mit einer Siedlung auf dem Berg Savino, die bis zum Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. belegt ist[51]. Monte Bibele liegt auf der transapenninischen Route, an der sich auch weitere Kultorte befanden, und muss im Zusammenhang mit einem Votivdepot 20 km Luftlinie entfernt auf dem 740 m hohen

---

45 Vitali – Guidi – Minarini 1997; Miari 2000, 245–253; Giontella 2006, 63–66. Der heutige Name des Kultortes ist »Le Pozze«, an dem sich eine Nekropole befindet. Im Rahmen der Ausgrabung dieser Nekropole auf der Suche nach den hellenistischen Gräbern wurde 1989 das Votivdepot von Monte Bibele gefunden und zwischen 1993 und 1995 in vier Grabungskampagnen komplett ausgegraben.

46 Nur 185 dieser Kleinbronzen sind erhalten geblieben. 10 sind lediglich durch grüne Spuren in der Lehmschicht bezeugt: Vitali – Guidi – Minarini 1997, 134. Weitere Votivgaben sind u. a. einige ›pendagli a occhiali‹ (Brillenspiralen) aus Bronzen, ein *aes rude*, zwei Eisenstücke eines Armleuchters, ein Webgewicht und ein Mahlstein aus Lavastein.

47 Es handelt sich um 144 männliche, 33 weibliche und 5 nicht identifizierbare Figuren.

48 Gualandi 1974; Cristofani 1985, 257–260; im Allgemeinen zu den Votivdepots des padanischen Etruriens s. Miari 2000.

49 Zur Problematik des Fehlens von Votivbronzen, die Kore darstellen: Vitali – Guidi – Minarini 1997, 130.

50 Zwei Henkelfragmente von Schwarzfirnis-Kyliken des Typs aus Volterra sind zwischen der Mitte des 4. und dem Anfang des 3. Jhs. v. Chr. datiert worden, s. dazu Vitali – Guidi – Minarini 1997, 135–137.

51 Vitali – Guidi – Minarini 1997, 130 f.

Monte Peglio betrachtet werden. Weitere Votivfundplätze von Interesse liegen in Mugello im Sieve-Tal, in Ronta und auf dem mit 992 m höchsten Berg im Gebiet von Mugello, dem Monte Giovi[52]. Miniaturisierte, kegelstumpfförmige Becken beweisen die Frequentierung dieses Grenzgebietes durch die Umbrer[53]. Auf dem Monte Giovi wurden hellenistische Keramik, Pfeilspitzen und am Hang, 100 m unterhalb des Gipfels, einige kleine Votivbronzen gefunden[54].

Ein weiteres Beispiel für das gemeinsame Auftreten von etruskischem Kultort und Bergsee ist Monte Falterona, wo sich am Südhang ein Kultplatz mit Votivdepot befand (Abb. 4). Er liegt in 1 380 m Höhe, ca. 1 km Luftlinie von der Spitze des Berges und etwa 600 m von den Quellen des Flusses Arno entfernt. Das Depot befand sich in einem seit eineinhalb Jahrhunderten trockenen Bergsee, dem Lago della Ciligeta oder auch Lago degli Idoli. Während der Sommermonate 1938 und 1939 wurde dieser größte bekannte Hortfund Italiens an Votivbronzen archäologisch untersucht[55]. Zu den 620 Kleinbronzen zählen kleine, schematisierte anthropomorphe Figurinen, Tierdarstellungen wie Rinder, Schafe und Pferde sowie anatomische Votivgaben wie Brüste, Füße, Beine und Augen. Weitere wichtige Funde sind 2 000 Pfeilspitzen, Messer und Schwerter sowie 1 000 *aes rude* und einige *aes signata*. Die Datierung der Funde in den Zeitraum zwischen der Mitte des 6. und des 3. Jahrhunderts v. Chr. lässt eine Chronologie des Votivdepots in diese Periode postulieren. Einige Münzen, die grob in die Kaiserzeit datiert werden können, deuten eine fortlaufende Nutzung dieses Kultortes an[56]. Zuletzt sind noch die wichtigen Kleinbronzen hoher Qualität zu nennen, zu denen u. a. eine Heraklesdarstellung gehört[57] (Abb. 7).



Abb. 7 Bronzestatuette von Herakles aus dem Votivdepot von Monte Falterona (aus: Cristofani 1985, 101 Abb. 4. 5)

Während einer 1972 durchgeführten Grabungskampagne wurde der Randbereich des Sees untersucht, wo ein Tempel vermutet wurde. Da keine Spuren eines Sakralgebäudes gefunden wurden, kann nur ein Wasserkult ohne Tempel angenommen werden, dessen Zentrum der Bergsee war. Die sakrale Bedeutung dieses Sees rührt wahrscheinlich von einer therapeutischen Eigenschaft, die vermutlich von dem am Grund gefundenen Buchenholz stammt. Das von diesen

52 Vitali – Guidi – Minarini 1997, 134.
53 Giuntella 2006, 65.
54 Romualdi 1989/90, 631–632; Vitali – Guidi – Minarini 1997, 133 f.
55 Zu den Phase der Ausgrabungen und der Geschichte des Votivdepots s. Fortuna – Giovannoni 1989, 11–21.
56 Fortuna – Giovannoni 1989, 15 Anm. 44.
57 Zu diesen Kleinbronzen s. Cristofani 1985, 253–257.

Bäumen produzierte Kreosot gibt dem Wasser offenbar tatsächlich die heilende Wirkung[58], die dem Ort den anatomischen Votivgaben zufolge in der Antike zugeschrieben wurde.

Auf eine weitere Bedeutung des Kultortes für die Hirtensphäre weisen die tierförmigen Votivgaben und die topografische Lage des Sees an einem wichtigen Pass hin, der von den Hirten bei der Tierwanderung an die adriatische Küste genutzt wurde. Die gefundene Heraklesstatuette deutet ebenfalls auf die ideologische Welt der Hirten[59], da der Held mit Handelsplätzen assoziiert wurde und allgemein als Paradeigma für Reisende in neue Länder galt. Er fungiert hier als Schutzgott der Pässe und kann mit der Wandertierhaltung in Zusammenhang gebracht werden[60]. Die Kleinbronzen in Form von Pfeilspitzen, Messern und Schwertern können sowohl in einem Kontext mit der Jagd als auch mit der militärischen Verteidigung des etruskischen Casentino stehen[61].

Der unterirdische Aspekt des Wassers, das von den Decken der Höhlen tropft, Stalaktiten bildet und in Bächen fließt, spielte bei den Etruskern ebenfalls eine wichtige Rolle.

In Nordostetrurien ist dieses Phänomen für die meisten Höhlen aufgrund der karstigen Geländeform belegt und ihre Frequentierung im Rahmen eines Kultes insbesondere während hellenistischer Zeit bezeugt.

In der Höhle Buca die Venere in Garfagnana, die 650 m über dem Meeresspiegel liegt, konnte eine kultische Nutzung sogar seit der Archaik bewiesen werden. Durch die Höhle fließt ein Gebirgsbach, der sicher für die sakrale Wahrnehmung des Ortes von Bedeutung war. Aus spätarchaischer Zeit wurden Bucchero- und attische Keramik sowie Kleinbronzen gefunden, die schematisch männliche und weibliche Weihende darstellen[62]. Durch dünnwandige Keramik und Terra Sigillata ist auch eine spätrepublikanische Phase belegt. Zahlreiche Knochen von Großtieren wie Bos, Sos, Ovis vel Capra, Cervus elephus weisen auf Opferungen hin. Gegen einen Heilkult spricht das Fehlen anatomischer Votivgaben, allerdings kann für die Höhle eine Verbindung mit der Hirtensphäre angenommen werden, da sie an einer für Tierwanderungen genutzten Bergstrecke lag.

Höhlenkulte haben oft eine weitere Bedeutung und sind in Verbindung mit der weiblichen Sphäre, insbesondere mit der Fruchtbarkeit, zu sehen. Die diesbezüglich relevante Grotta Lattaia auf dem Monte Cetona erhielt ihren modernen Namen nach dem aus den Wänden perlenden Wasser, das mit Milch (ital. latte) assoziiert wurde. Der Name spiegelt auch die dem Wasser in der Antike zugeschriebenen Eigenschaften wider. Die sakrale Nutzung des Wassers aus der Höhle ist erst seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. belegt, dürfte aber durch den Fund einer römischen Münze zumindest bis 2 n. Chr. anzunehmen sein[63]. Die Votivgaben, die in dieser Höhle gefunden wurden, bilden einen deutlichen Hinweis auf die antike Wahrnehmung der Höhle als ein Kultort für die weibliche Fruchtbarkeit. Es handelt sich um Terrakotten, die Kinder und Babys sowie anatomische Votivgaben wie Brüste darstellen. Fragmente von zwei Statuetten der Menerva, die die Verbindung der Höhle mit der weiblichen und Fruchtbarkeitssphäre eindrücklich bestätigen könnten, datieren jedoch erst in das 1. Jahrhundert v. Chr.[64].

Unter den Gewässern Etruriens ist der Trasimener See aufgrund seiner komplexen sakralen Landschaft außergewöhnlich[65]. Zwei wichtige Kultorte um diesen See liegen auf den Anhöhen Colle Arsiccio und Pasticcetto di Magione.

---

58 Fortuna – Giovannoni 1989, 25 f.

59 Cristofani 1985, 284 f.

60 Die wesentliche Rolle Herakles' bezeugen die vielen, in den Tempeln gefundenen Statuetten des Heroen; zur Bedeutung des Herakleskults in Bezug auf die Wandertierhaltung s. Poccetti 1993; Papi 1998, 142; Bonetto 1999, 295–301.

61 Fortuna – Giovannoni 1989, 40–44.

62 Maggiani 1999, 197.

63 Maggiani 1999, 194–200; Giontella 2006, 77–79.

64 Maggiani 1999, 195. Die Statuetten der Menerva stellen möglicherweise die Einführung ihres Kultes in dieser Phase dar.

65 Colonna 1976/77, 57–62; Cagianelli 2005.

Der erste der beiden, Colle Arsiccio, ist um eine Quelle angelegt und besteht vor allem aus einem Votivdepot. Vor kurzem wurde eine architektonisch eingebundene Terrakottafigur gefunden, die einen Naiskos vermuten lässt[66]. Allerdings kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass die Terrakottafigur eine Baustruktur schmückte, die die Quelle miteinbezog.

Die Ausgrabung im Jahr 1934 ließ eine zeitliche Einordnung des Votivdepots zwischen dem 6. und dem 1. Jahrhundert v. Chr. zu[67]. Die älteren Funde bestehen aus menschlichen, schematischen sowie tierförmigen Kleinbronzen. Unter den jüngeren gibt es sitzende Kinder aus Bronze sowie einen Säugling. Die Votivterrakotten der späthellenistischen Zeit zeigen Kinder, Neugeborene, Phallusdarstellungen und Darstellungen von Kourotrophoi. Einige der Kinderdarstellungen sind an den Typ des kindlichen Herakles angelehnt. In Anbetracht der Votivgaben kann man während der archaischen Phase einen Kult in Verbindung mit der Hirtenwelt annehmen. In hellenistischer Zeit hingegen ist der Kult vielmehr mit der weiblichen Fruchtbarkeit verknüpft, wie es auch für die Grotta Lataia belegt ist.

Ähnliche Merkmale hat der Kultort von Pasticcetto di Magione an der nordöstlichen Küste des Trasimener Sees[68]. Die Ausgrabungen haben eine kleine Baustruktur, von der lediglich die Fundamentmauern erhalten waren, sowie ein Votivdepot zu Tage gebracht. Zu diesem Gebäude gehören einige architektonische Terrakotten, die trotz ihrer geringen Qualität eine gewisse Monumentalisierung des Kultortes zwischen dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. vermuten lassen. Die Votivgaben aus Bronze belegen eine Frequentierung dieses Kultortes ab der archaischen Zeit. Es handelt sich um ca. 600 Kleinbronzen, von denen ungefähr die Hälfte aus sog. schematischen Figuren besteht. Die aufschlussreichsten Gruppen bilden Heraklesstatuetten und tierförmige Kleinbronzen.

Das Fehlen anatomischer Votivgaben in Verbindung mit den tierförmigen Kleinbronzen sowie den Heraklesdarstellungen stellt einen Unterschied zwischen Pasticcetto di Magione und Colle Arsiccio dar. Dieser Kultort lässt vielmehr eine Verbindung mit der Hirtenwelt als mit der Gesundheits- oder Fruchtbarkeitsphäre vermuten, allerdings im Rahmen einer Bauern- und Hirtengesellschaft. Diese Besonderheit von Pasticcetto di Mogione kann mit seiner topografischen Lage auf einer Anhöhe erklärt werden, von der aus die Ebene und das gesamte Land um den See beherrscht werden können.

Des Weiteren liegt der Kultplatz von Pasticcetto di Magione an den wichtigsten Wegen der Tierwanderungen nach Nordetrurien und Umbrien.

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Die Votivgaben der zu Beginn besprochenen Kultorte, insbesondere Poggio Frascole oder Ortaglia, die in der Nähe eines politischen Zentrums lagen und angesichts der Weihinschriften mit einflussreichen Familien verknüpft waren, weisen einen anderen gesellschaftlichen Kontext auf als die anderen Kultplätze. Wie auch die städtischen Tempel zeigen, ersetzten die Heiligtümer seit der spätarchaischen Zeit die Gräber als Ort der Selbstdarstellung der etruskischen Gentes[69]. Der Reichtum an Votivgaben in einigen ländlichen Heiligtümern, insbesondere jener, die zu den Territorien dieser einflussreichen Familien gehörten, kann als Auswirkung dieses Phänomens erklärt werden.

Ein wichtiger Aspekt der etruskischen Kultstätten in Berglandschaften ist die Verbindung mit Wasser. Vor allem die kleinen Bergseen spielten eine wesentliche Rolle und besaßen aufgrund ihrer Lage bestimmte sakrale Bedeutungen. Sie sind, wie die Beispiele von Monte Bibele

66 Maggiani 2002, 282.

67 Zuletzt zu diesem Kultort s. Giontella 2006, 32–35; die sporadische Nutzung dieses Ortes noch zur Zeit Constantins beweisen einige Münzen: Giontella 2006, 35.

68 Giontella 2006, 35–38; Bruschetti 1992.

69 Colonna 1985, 25.

und Monte Falterona zeigten, mit der Landwirtschafts- und Schäfergesellschaft in Verbindung zu bringen.

Höhlen und Wasserbecken müssen im Kontext der weiblichen Sphäre und von Heilkulten gesehen werden. Liegen sie jedoch entlang von Routen der Tierwanderungen, gehören sie eindeutig zur Hirtensphäre. Wie Frauen-, Kinder- und Fruchtbarkeitsvotive aber bezeugen, ändert sich auch dies ab hellenistischer Zeit in einigen der Kultstätten, wie z. B. in Colle Arsiccio oder der Grotta Lattaia. Dieses Phänomen kann insgesamt auf Mittelitalien ausgedehnt und mit der veränderten Organisation der Landschaften als Versammlungszentren der *vici* und *pagi* im Rahmen der Romanisierung in Zusammenhang gebracht werden.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Bonetto 1999 — J. Bonetto, Ercole e le vie della transumanza. Il santuario di Tivoli, Ostraka 8, 1999, 291–307.

Bruni 2005 — S. Bruni, Il santuario di Ortaglia nel territorio volterrano: appunti sulle pratiche cultuali, in: M. Bonghi Jovino – F. Chiesa (Hrsg.), Offerte dal regno vegetale e dal regno animale nelle manifestazioni del sacro. Atti incontro studio, Milano 26–27 giugno 2003 (Rom 2005) 15–28.

Bruni 2007 — S. Bruni, Città e territorio, in: Cateni 2007, 226–229.

Bruschetti 1992 — P. Bruschetti, Terrecotte architettoniche da un santuario sul lago Trasimeno, in: G. Maetzke (Hrsg.), La coroplastica templare etrusca fra IV e II sec. a. C. Atti del XVI Convegno di Studi Etruschi e Italici, Orbetello 25–29 aprile 1988 (Florenz 1992) 319–325.

Cagianelli 2005 — C. Cagianelli, La stipe di Mandoleto (Perugia). Nuovi-vecchi dati per lo studio dei culti del Trasimeno, in: A. Comella – S. Mele (Hrsg.), Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di Studi, Perugia 1–4 giugno 2000 (Bari 2005) 295–306.

Cambi 1996 — F. Cambi (Hrsg.), Carta archeologica della Provincia di Siena II. Il Monte Amiata (Abbadia San Salvatore) (Siena 1996).

Cambi 2001 — F. Cambi, Montes, paesaggio sacro, storia locale, recupero culturale, in: G. di Gangi – M. C. Lebole (Hrsg.), La gestione del territorio. Memoria, partecipazione, sviluppo della ricerca. Atti del convegno di Saluzzo 11–12 novembre 2000 (Cuneo 2001) 104–117.

Cambi – Dallai 2000 — F. Cambi – L. Dallai, Archeologia di un monastero: gli scavi a San Salvatore al Monte Amiata, Archeologia Medievale 27, 2000, 193–210.

Carafa 1998 — P. Carafa, Le frontiere degli Dei. Osservazioni sui santuari di confine nella Campania antica, in: Pearce – Tosi 1998, 211–221.

Carandini 1997 — A. Carandini, La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà (Turin 1997).

Carandini 2009 — A. Carandini, Roma. Il primo giorno (Bari 2009).

Cateni 2007 — G. Cateni, Etruschi di Volterra. Capolavori dai grandi musei europei. Catalogo Mostra Volterra (Mailand 2007).

Ciacci 1996 — A. Ciacci, La montagna e l'Etruria delle città, in: Cambi 1996, 151–163.

Colonna 1976/77 — G. Colonna, La Dea etrusca Cel e i santuari del Trasimeno, RStorAnt 6/7, 1976/1977, 45–62.

Colonna 1985 — G. Colonna, Santuari d'Etruria (Mailand 1985).

Cristofani 1985 — M. Cristofani, I bronzi degli Etruschi (Novara 1985).

Edlund 1987 — I. E. M. Edlund, The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.) (Stockholm 1987).

Fortuna – Giovannoni 1989 — A. M. Fortuna – A. Giovannoni, Il lago degli idoli. Testimonianze etrusche in Falterona (Florenz 1975).

Gentili 1990 — D. Gentili, Nuovi dati sui luoghi di culto nei monti della Tolfa, in: Maffei – Nastasi 1990, 285–296.

Giorgelli Bersani 2001 S. Giorgelli Bersani, Il sacro ed il sacrilego nella montagna antica: aspetti del divino nelle testimonianze e nelle fonti epigrafiche, in: S. Giorgelli Bersani (Hrsg.), Gli antichi e la montagna. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Atti del convegno di Aosta 21–23 settembre 1999 (Turin 2001) 27–44.

Giontella 2006 C. Giontella, I luoghi dell'acqua ›divina‹. Complessi santuariali e forme devozionali in Etruria e Umbria fra epoca arcaica ed età romana (Rom 2006).

Gualandi 1974 G. Gualandi, Santuari e stipi votive dell'Etruria padana, StEtr 42, 1974, 37–68.

Guidi 1989/90 A. Guidi, Alcune osservazioni sulla problematica delle offerte nella protostoria dell'Italia centrale, ScAnt 3/4, 1989/1990, 403–414.

Guzzo 1987 P. G. Guzzo, Schema per la categoria interpretativa del ›santuario di frontiera‹, ScAnt 1, 1987, 373–379.

Letta 1992 C. Letta, I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa, MEFRA 104,1, 1992, 109–124.

Maffei – Nastasi 1990 A. Maffei – F. Nastasi (Hrsg.), Caere e il suo territorio da Agylla a Centumcellae (Rom 1990).

Maggiani 1999 A. Maggiani, Culti delle acque e culti in grotta in Etruria, Ocnus 7, 1999, 187–203.

Maggiani 2002 A. Maggiani, I culti di Perugia e del suo territorio, AnnFaina 9, 2002, 267–299.

Miari 2000 M. Miari, Stipi votive dell'Etruria padana (Rom 2000).

Masi 2008 A. Masi, La percezione delle alture come spazio cultuale nell'Etruria centro-meridionale: metodi e prospettive di ricerche, in: N. Negroni Catacchio (Hrsg.), Paesaggi reali e paesaggi mentali. Ricerche e scavi. Atti dell'ottavo incontro di Preistoria e protostoria in Etruria, Valentano (Vt) – Pitigliano (Gr) 15–17 Settembre 2006 (Mailand 2008) 299–314.

Nicosia 1967 F. Nicosia, Schedario topografico dell'agro fiorentino e zone limitrofe. Frascole (Dicomano) 2, StEtr 35, 1967, 278.

Papi 1998 R. Papi, La rappresentazione di Ercole nella produzione votiva di bronzo di area sabellica, in: A. Campanelli – A. Fustoferri, I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico (Ascoli Piceno 1998) 142–147.

Pearce – Tosi 1998 M. Pearce – M. Tosi (Hrsg.), Papers from the EAA Third Annual Meeting at Ravenna 1997 (Ravenna 1998).

Petrone 1998 G. Petrone, Locus amoenus/Locus horridus: due modi di pensare la natura, in: R. Uglione (Hrsg.), L'uomo antico e la natura. Atti del convegno di Torino 28–30 aprile 1997 (Turin 1998) 177–195.

Pfiffig 1975 A. J. Pfiffig, Religio etrusca (Graz 1975).

Poccetti 1993 P. Poccetti, Su alcuni riflessi toponomastici del culto di Ercole in area sabellica e le vie della transumanza, in: A. Di Iorio (Hrsg.), Per la conoscenza dell'antico Sannio. Giornata di studio tenuta ad Isernia il 6 giugno 1992 (Rom 1993) 47–63.

Rocchi 2008 M. Rocchi, Monti al servizio di un pantheon: i capitolia (Verg. *Aen.* 8, 347–358), in: X. Dupré i Raventós – S. Ribichini – S. Verger (Hrsg.), Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004 (Rom 2008) 665–672.

Romualdi 1989/90 A. Romualdi, Luoghi di culto e depositi votivi nell'Etruria settentrionale in epoca arcaica: considerazioni sulla tipologia e sul significato delle offerte votive, in: G. Bartoloni – G. Colonna – C. Grottanelli (Hrsg.), Anathema: regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del convegno di Roma 15–18 giugno 1989, ScAnt 3/4, 1989/1990, 619–649.

Schneider 2006 H. C. Schneider, Der Schrein des Iuppiter Latiaris und der Hain der Diana Nemorensis: Überlegungen zur überregionalen Funktion von Heiligtümern im frühen Latium (Stuttgart 2006).

Sisani 2001 S. Sisani, Tuta Ikuvina: sviluppo e ideologia della forma urbana di Gubbio (Rom 2001).

Vitali – Guidi – Minarini 1997 D. Vitali – F. Guidi – L. Minarini, La stipe di Monte Bibele (Monterenzio, BO), in: M. Pacciarelli (Hrsg.), Acque, Grotte e Dei. 3000 anni di culti preromani in Romagna, Marche e Abruzzo. Catalogo della mostra, Chiostro di San Domenico, Ancona 5 aprile–13 luglio 1997 (Imola 1997) 127–153.

Warden – Thomas – Galloway 1999 P. G. Warden – M. L. Thomas – J. Galloway, The Etruscan Settlement of Poggio Colla (1995–98 Excavations), JRA 12, 1, 1999, 231–246.

Warden – Thomas – Steiner – Meyers 2005 P. G. Warden – M. L. Thomas – A. Steiner – G. Meyers, Poggio Colla: An Etruscan Settlement of the 7th–2nd C. B. C. (1998–2004 Excavations), JRA 19, 1, 2005, 253–266.

Warden 2009 P. G. Warden, Remains of the Ritual at the Sanctuary of Poggio Colla, in: M. Gleba – H. Becker (Hrsg.), Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean MacIntosh Turfa (Leiden 2009) 107–121.

Warden 2011 P. G. Warden, The Temple is a Living Thing: Fragmentation, Enchainment and Reversal of Ritual at the Acropolis Sanctuary of Poggio Colla, in: N. T. de Grummond – I. Edlund-Berry (Hrsg.), The Archaeology of Sanctuaries and Ritual in Etruria (Portsmouth 2011) 55–68.

Zifferero 1995 A. Zifferero, Economia, divinità e frontiera: sul ruolo di alcuni santuari di confine in Etruria Meridionale, Ostraka 4, 2, 1995, 333–350.

Zifferero 1998 A. Zifferero, I santuari come indicatori di frontiera nell'Italia tirrenica preromana, in: Pearce – Tosi 1998, 223–232.

Zifferero 2002 A. Zifferero, La Geografia del sacro nelle società complesse. Ipotesi per una ricerca sull'Italia medio-tirrenica preromana, in: M. Molinos – A. Zifferero (Hrsg.), Primi popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea. Atti delle riunioni di Palermo, 14–16 ottobre 1994 e Baeza (Jaén) 18–20 dicembre 1995 (Florenz 2002) 137–156.

Axel Filges

EIN FELSHEILIGTUM IM STADTGEBIET VON PRIENE

PRIVATER KULT IM ÖFFENTLICHEN RAUM?

Die antike Kleinstadt Priene, gelegen im westlichen Kleinasien am Fuße des Mykalegebirges (heutige Samsun Dağları), ist weit über die wissenschaftliche Welt hinaus bekannt aufgrund ihrer weitgehend ausgegrabenen und gut erhaltenen Binnenbebauung (Abb. 1)[1]. Fachleuten wie Touristen erschließt sich die grundlegende Siedlungsstruktur schon durch die bloße Anschauung. Öffentlich-politische Bereiche, wie die Agora mit Versammlungs- und Verwaltungsgebäuden, sakrale Areale, wie diverse Heiligtümer etwa für Athena und Asklepios, oder Mehrzweckbauten, wie das prächtige Theater und die Gymnasien, sind leicht von den in regelmäßiger Anordnung über das gesamte Stadtgelände verteilten Wohnvierteln, den sog. Insulae mit in der Regel acht Hausgrundstücken, zu unterscheiden. Aufgrund der spezifischen Geländemorphologie – einer 20 m hoch über dem Mäandertal gelegenen Terrasse, der sich nördlich ein Hang mit kontinuier-

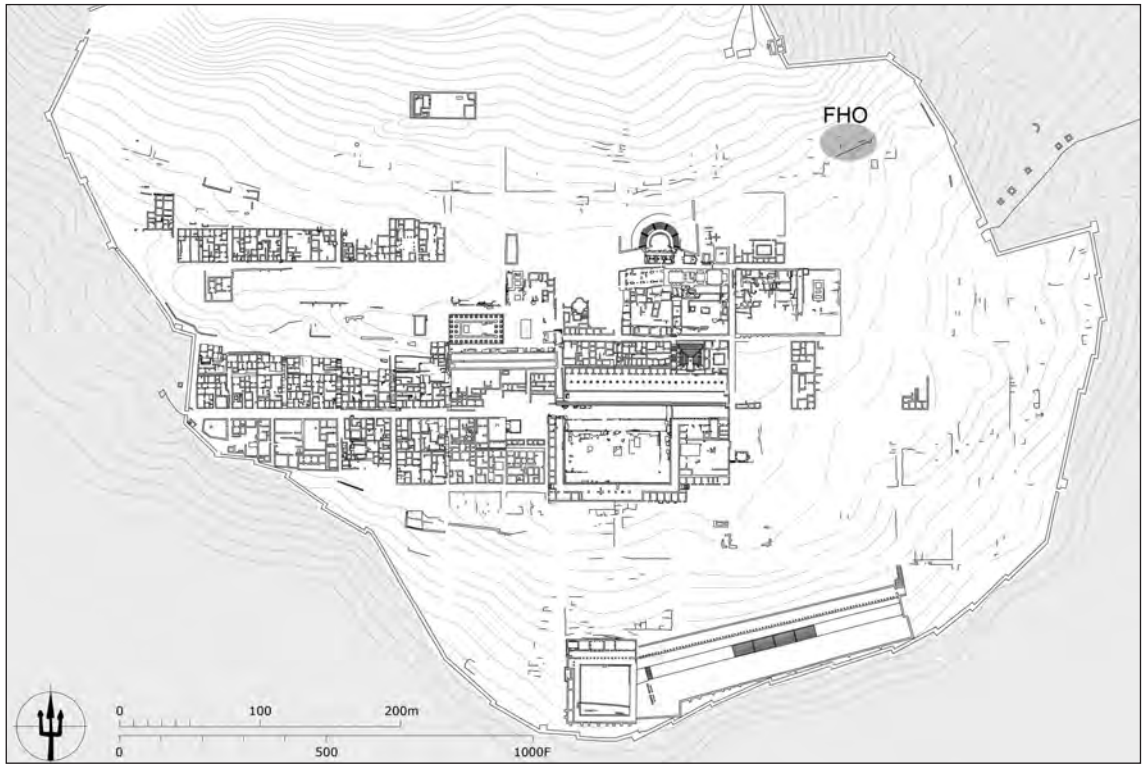


Abb. 1 Priene. Plan der ausgegrabenen Flächen mit grau unterlegtem Bereich des Felsheiligtums Ost (FHO) im Nordosten (Plan U. Mania mit Modifikation des Verf.)

[1] Neben der Veranstalterin Katja Sporn möchte ich vielen Personen herzlich danken, die mit Hinweisen zu externen Vergleichen und Textzitaten weitergeholfen haben: Holger Baitinger, Susanne Berndt-Ersöz, Nadin Burkhardt, Helga Eiwanger-Donder, Constanze Graml, Lars Heinze, Uta Kron, Wulf Raeck, Frank Rumscheid und Julian Ulbrich. – Zur freigelegten Stadtanlage Raeck 2003, 316.

licher Steigung bis auf 200 m Höhe anschließt, hinter dem wiederum die in der Antike als Teloneia bezeichnete Akropolis fast senkrecht bis auf 380 m aufragt –, ist die gesamte von den Verteidigungsmauern eingeschlossene Fläche durch einen sicht- und spürbaren Süd-Nord-Anstieg gekennzeichnet. Für größere, aufgrund ihrer Funktion notwendigerweise ebene Areale wie die Agora mussten in der Gründungszeit ab der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. umfangreiche Stein- und Erdarbeiten durchgeführt werden. Es wurde Fels über viele Meter abgetragen wie auch Erde aufgeschüttet[2]. Am Ende, d. h. ca. 200 Jahre nach der Gründung[3], war eine Stadt entstanden, in der trotz der schwierig zu bewältigenden naturräumlichen Vorgaben sämtliche üblicherweise zu einer antiken griechischen Stadt gerechneten öffentlichen Funktionsbauten vorhanden waren und auch die Bewohner ein Grundstück mit Prostas- oder Peristylhaus ihr eigen nennen konnten. Der gesamte Bereich des Stadtzentrums war architektonisch enorm überprägt, natürliche Elemente fanden sich nur noch im Bereich des langen Felssporns westlich des Athenaheiligtums und vielleicht in den schwer zugänglichen Randzonen dicht vor den Stadtmauerkurtinen[4]. Im Norden, in Richtung des zunehmend steileren Geländeanstiegs, endete die reguläre Wohnbebauung an einer bestimmten Grenze, wie durch die Feldforschungen der vergangenen Jahre festgestellt werden konnte[5]. Mit dieser Zone, die nach der modernen Insula-Einteilung nördlich der D-Reihe beginnt und bis zum Fuß der Teloneia-Felswand reicht[6], besaß das antike Priene eine große Fläche weitgehend natürlich belassenen Raumes innerhalb seiner Mauern[7].

Im Rahmen des Schwerpunktprogrammes der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Die hellenistische Polis als Lebensform«[8] wurde auch die Zone nördlich der Wohnbebauung in den Jahren 2007–2011 an drei Stellen exemplarisch untersucht. Die umfangreichsten Feldaktivitäten fanden im Bereich des sog. Felsheiligtums Ost statt (Markierung Abb. 1). In den folgenden Zeilen sollen ausgehend von den Fragestellungen des Salzburger Kolloquiums, an denen sich auch die Gliederung der einzelnen Kapitel grob orientiert, das Areal und seine Befunde wie Funde erstmals ausführlicher vorgestellt werden. Da die Aufarbeitung noch andauert, verstehen sich die Betrachtungen als vorläufig und z. T. spekulativ. Dennoch vermögen sie hoffentlich einen gültigen Eindruck zumindest vom Charakter des innerstädtischen Naturheiligtums zu vermitteln.

1. LAGE, AUSBLICK, ZUGÄNGLICH- UND SICHTBARKEIT

Gemäß einer der thematischen Vorgaben des Kolloquiums, nicht über die Lage von Kultplätzen in der Natur allgemein, sondern aus der gegenteiligen Warte über die Einbeziehung natürlicher Elemente in rituelle Räume zu referieren, verdient die Lokalität des Felsheiligtums Ost (im Folgenden FHO) eine besondere Beachtung. Wie geschildert, liegt das FHO in einer ›Grauzone‹ des Stadtgebietes. Zwar existiert ein Aufgang zur Akropolis an deren steiler Südseite, dennoch kann für das gesamte Areal zwischen Akropolis-Felswandfuß und Wohnbebauung kaum von der Funktion eines Durchgangsterrains gesprochen werden. Das Gelände ist auf drei Seiten begrenzt, nach Norden durch die Teloneia, zu den Seiten hin durch die Stadtmauer. Die wenigen Pforten in der Verteidigungsanlage in dieser Höhe dienten allein dem Ausfall bei feindlichen Angriffen, nicht aber den gewöhnlichen Fußgängern als reguläre Ein- und Ausgänge in die Stadt[9]. Wiederholt wurden für den langen Geländestreifen Nutzungen in Form von Gärten oder Weinbergen vorgeschla-

2 Wiegand – Schrader 1904, 186 f.; Hoepfner – Schwandner 1994, 194.
3 Zur langen Bauzeit s. Raeck 2010, passim; Filges – Krenz 2013, 59–63. 66–69.
4 Zur Natur in der Stadt s. Filges 2012, 158–163.
5 Rumscheid 2003, passim und Raeck 2003a, 323; Raeck 2003b, 72.
6 Plan mit der Rastereinteilung, die an den antiken Insulae orientiert ist, bei Raeck 2003a, 315 Abb. 1.
7 Zu den Arbeiten in diesem Geländestreifen s. Filges (in Druck).
8 Zu den anderen Aktivitätsbereichen im übrigen Stadtgebiet s. Raeck – Filges – Hennemeyer (in Druck) und Rumscheid (in Druck).
9 Ruppe 2007, 296. 311 f. Abb. 2 a. c.



Abb. 2 Der Felshang im Nordosten des Stadtgebietes, im unteren Bildzentrum das Felsheiligtums Ost (Foto A. Filges)

gen[10]; bei Theodor Wiegand und Hans Schrader ist zu lesen, dass in diesem Bereich angepflanzte Bäume vor den gelegentlich herabfallenden Felsbrocken geschützt haben könnten[11]. Dies alles mag die antike Situation treffend charakterisieren, jedoch scheint sich nach den Untersuchungen seit 2007 eine weitere prinzipielle, wenn auch jeweils nur kleinräumliche Nutzung in Form mehrerer Kultplätze abzuzeichnen. Dazu gehören neben dem recht gut erforschten Demeterheiligtum[12] der Bereich direkt unterhalb seines prägnanten Felsens, spekulativ als ›Felsheiligtum West‹ angesprochen, ferner ein ebenes Terrain weiter nördlich neben den Wasserverteilungsbecken[13] sowie das im Folgenden ausführlicher vorgestellte Felsheiligtum Ost.

Das FHO liegt im unteren Bereich einer sich den Hang hinaufziehenden Karstgesteinsformation, die terrassenartig im Nordosten des Stadtgebietes ausgebildet ist (Abb. 2). Für dieses Areal ist die Annahme als agrarisch genutzte Fläche obsolet. Zwischen den Felsspalten hätte sich kaum etwas gewinnbringend anbauen lassen. Insofern liegt das FHO in einer Zone besonders naturbelassenen Grundes. Das Entscheidende für die Bewertung der Lage ist die innerstädtische Lokalisation, der Einbezug in die von der Stadtmauer umgebene Fläche. Viele – auch im Salzburger Kolloquium vorgestellte – Naturheiligtümer liegen tatsächlich in der Natur, d. h. außerhalb architektonisch gefasster Räume. Stattdessen ist das FHO von Priene, obgleich es sich nach erstem Anschein nicht materiell nutzbar machen ließ, aufwendig in den Mauerverlauf einbezogen worden.

10 Raeck 2002, 57; Raeck 2003a, 323; Raeck 2003b, 72; Rumscheid 2003, 359.
11 Wiegand – Schrader 1904, 51.
12 Wiegand – Schrader 1904, 147–163; Rumscheid 1998, 151–160; Raeck 2002, 58; Schneider – von Kienlin 2003, 386–400.
13 Zu den Forschungen vorläufig s. Raeck – Filges – Hennemeyer (in Druck).

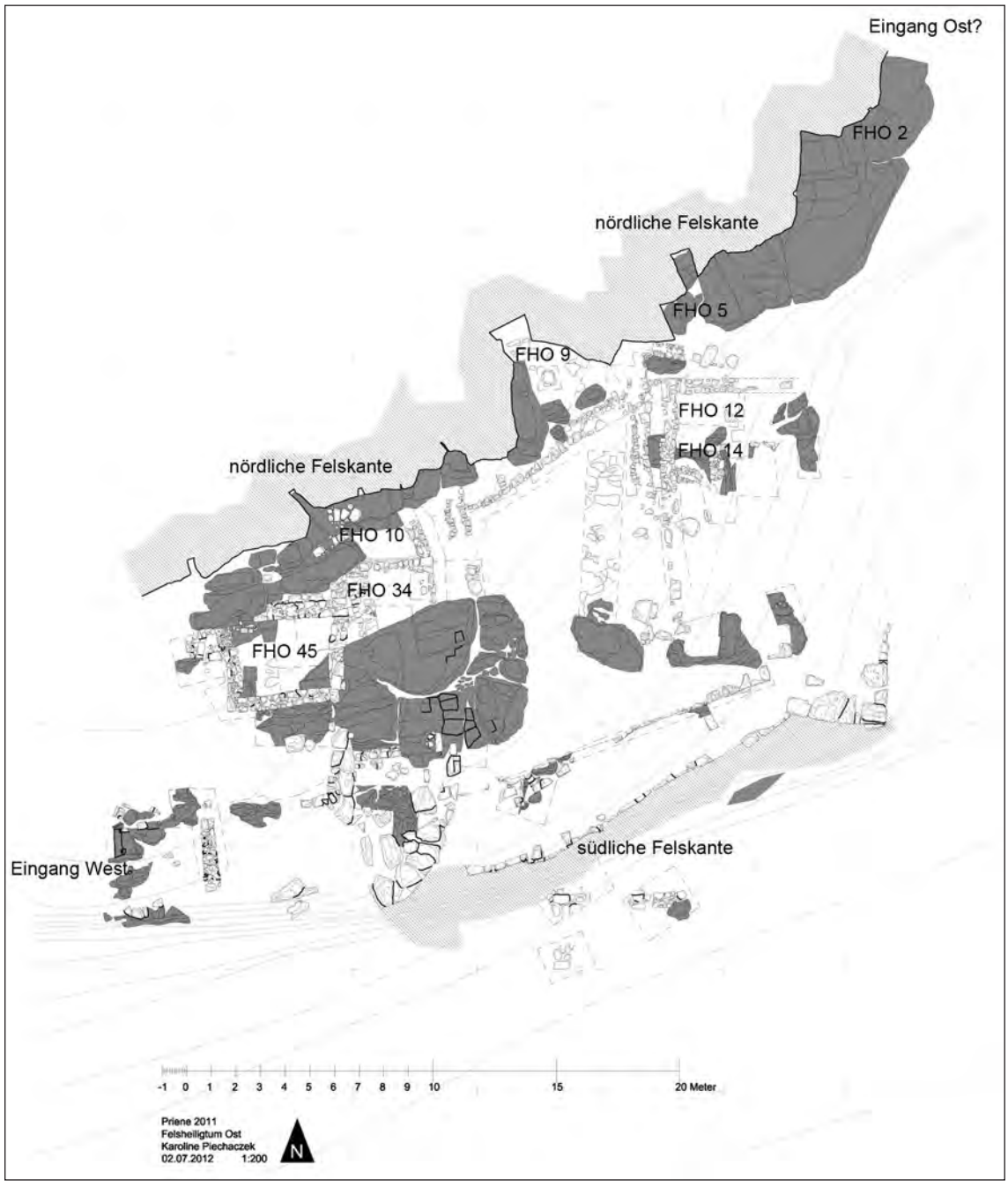


Abb. 3 Plan des Felsheiligtums Ost mit Angabe der im Text erwähnten Grabungsschnitte; grau unterlegt sind Felsflächen, Strichlinien geben Grabungs- und Sondagengrenzen an (Plan K. Piechaczek)

Die Gründe für die Führung der Kurtinentrassen sollen hier nicht erörtert werden, jedoch wäre es ein Leichtes – und eine Aufwandsverminderung – gewesen, die Stadtmauer weiter stadteinwärts den Hang hinaufzuführen. Auf diese Diskrepanz ist bereits früher hingewiesen worden; als ein Grund für den Einbezug des felsigen Terrains wird sein für die antike Zeit vorauszusetzender Wasserreichtum angesehen[14].

[14] Fahlbusch 2003, 336 f. schlägt vor, dass die Ausbuchtung der Stadtmauer nur deshalb erfolgt sei, um dieses wasserreiche Karstareal in die Stadtfläche zu integrieren.

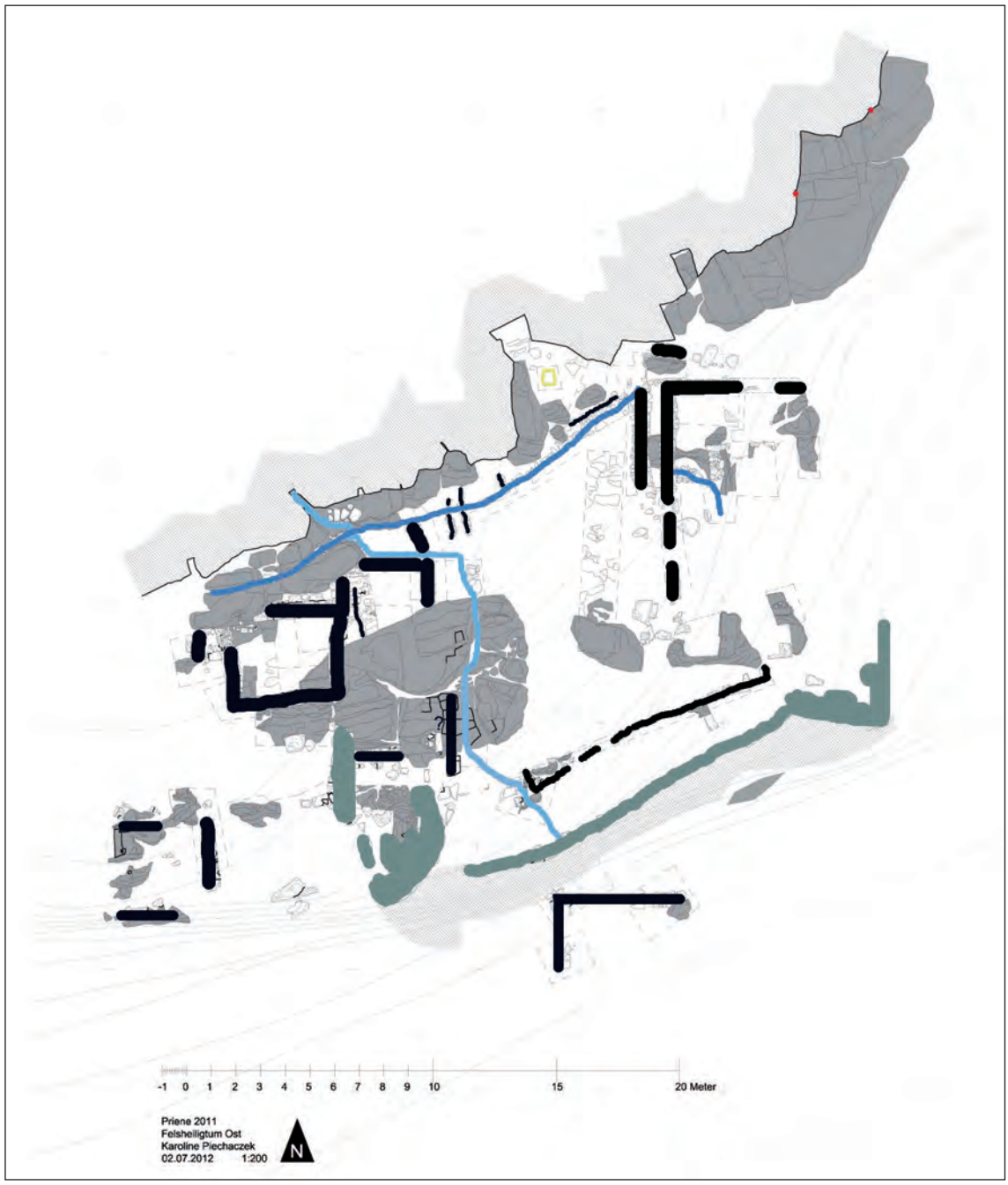


Abb. 4 Plan des Felsheiligtums Ost; rot = Felsnischen, gelb = Altar (?), hellblau = frühe Wasserführung, dunkelblau = spätere Wasserführung, grüngrau = Großsteinlagen, schwarz = ein- bzw. zweischalige Mauerkonstruktionen (Plan K. Piechaczek mit farbigen Modifikationen des Autors)

Das Gelände steigt im Nordosten der Stadt in felsigen Stufen steil an. Nimmt man als Ausgangspunkt das Heiligtum der Ägyptischen Götter oder dessen Vorgängerbebauung in Form großer Peristylhäuser auf den Insulae E 13/14[15], so liegt in ungefähr 80 m Entfernung in Richtung Nord-Nord-Ost die unterste Felskante mit einer Höhe von ca. 4 m. Etwa bis hierhin erstreckte

[15] s. dazu zuletzt Raeck – Filges – Hennemeyer (in Druck).

sich die antike Wohnbebauung[16]. Oberhalb der Geländestufe wechselte die Nutzung – es beginnt nach unserer Definition das FHO (Abb. 3), dessen südliche Grenze eben jene Felskante mit aufgelegten Großsteinen bildet. Die Felskante verläuft – wie auch die nördliche Begrenzung des Untersuchungsgebietes, die ebenfalls in Form einer Felsstufe ausgebildet ist –, von Südwesten nach Nordosten. Zwischen beiden Hängen befindet sich ein sacht nach Süden abfallendes, erdiges Gelände, das von obertägig anstehenden Felsplatten durchsetzt ist. Der westliche Rand des Areals ist durch eine in einen solchen flachen Felsen eingearbeitete Türschwelle markiert, der östliche durch eine Verengung des hier höher anstehenden Karstgesteins, das eine Art von Durchgang ausbildet. Es ergibt sich grob eine Fläche von 35 × 50 m, die einheitlich als FHO bezeichnet wird, obgleich sich verschiedene Mikrobereiche ausmachen lassen, die teils durch natürliche Elemente, teils durch Mauerzüge separiert werden können. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das FHO auf der untersten, sich zwischen zwei Felskanten befindenden Terrasse des Karsthanges im Nordosten der Stadt situiert ist. Darüber liegen weitere in der Antike genutzte kleinflächige Felsbereiche, die bis jetzt noch unerforscht sind. Eventuell waren hier einst weitere Naturheiligtümer vorhanden (so etwa bei einer großen, heute eingestürzten Höhle oberhalb des FHO).

Durch den abrupten Geländeabfall im Süden des FHO ist die Sicht auch in der Antike frei gewesen auf die Dächer des unmittelbar darunterliegenden Stadtviertels, genauso wie auf das weiter entfernte Meer oder zu späteren Zeiten die Schwemmlandebene des Mäander. Stellt man sich mit dem Rücken an die Felswand, ist der Blick nach Südosten gerichtet.

Zugänglich war das FHO wohl über einen heute nicht mehr erkennbaren Pfad von der Theaterstraße oder einer von dieser ausgehenden Nord-Süd-Gasse; ein gefasster Weg dürfte nicht existiert haben. Da der Aufweg die untere Felskante überwinden musste, werden kaum andere Möglichkeiten existiert haben als heute, wo die niedrigste Stelle der Geländestufe als Zugang auf die Terrasse dient.

Schwieriger ist es, die Sichtbarkeit des Areals aus dem Stadtgebiet zu rekonstruieren. Vom Heiligtum der Ägyptischen Götter ist es heute zu sehen. In der Antike haben jedoch nördlich der Theaterstraße Wohnhäuser gestanden, die bei einer Zweigeschossigkeit den Blick auf das nur 10 m höher gelegene FHO verstellten. Den darüberliegenden Felshang konnte man wahrscheinlich aus dem gesamten östlichen Stadtgebiet sehen, allerdings erst ab Höhe der Theaterstraße. Demnach war das FHO – im Gegensatz etwa zum Demeterheiligtum aus derselben Zone – selbst im besten Falle nur eingeschränkt sichtbar. Das Areal des Naturheiligtums lag versteckt hinter Hausmauern, wie so viele Gebäude und Freiflächen in Priene.

2. NATÜRLICHES UND KONSTRUIERTES GELÄNDE – NATURMALE IM SAKRALEN RAUM

Charakteristisch für die räumliche Form und Gestaltung des Areals sind (Abb. 4):

1. vorgefundene natürliche Elemente wie Felsen, Felsrücksprünge und Wasseraustritte.
2. bearbeitete Felspartien etwa in Form von kleinen Nischen, Stufen oder Wasserrinnen.
3. Mauerkonstruktionen, die aus weitgehend in der ursprünglichen Form belassenen, großen Steinen bestehen und
4. eindeutig künstliche, regelhafte Mauerzüge oder gebaute Kanäle.

Bevor die Punkte der Reihe nach durch Beispiele erläutert werden, ist eine Bemerkung zur Ursprünglichkeit bzw. Naturbelassenheit des Geländes schon vor der kultischen Nutzung notwendig: Das Terrain ist weitgehend durch natürliche Begrenzungen (bis auf die Türschwelle im

[16] Der Bereich direkt vor der Felskante wurde durch Testgrabungen in den Kampagnen 2010 und 2011 nun ansatzweise erschlossen. In diesem als Felshang Süd (FHS) bezeichneten Areal wurden Reste eines größeren Gebäudes angetroffen, dessen Grundrissstruktur von der der etwas weiter südlich gelegenen Wohnhäuser definitiv abweicht. Für ein Urteil zur Funktion des Gebäudes (privat oder öffentlich, profan oder sakral?) ist es aber noch zu früh.

Westen) definiert. Die vorgefundenen Bestandteile der nordöstlichen Felsregion wurden bewusst aufgegriffen und funktional besetzt. Scheinbar ohne viel Zutun und Arbeit wurde ein sonst nicht benötigtes Gelände zu einer sakralen Zone, indem Menschen dort rituelle Handlungen vollzogen und sich den Göttern nahe fühlten (warum es sich bei dieser Lokalität um ein Kultareal handelt, wird erst später in der Erörterung der Funde deutlich werden können).

Doch der erste Anschein von Naturbelassenheit täuscht: An der nördlichen Felskante befinden sich in den Rücksprüngen und auch davor immer wieder fast plane kleine Felsflächen. Aufmerksam geworden, entdeckt man die typischen Spuren, die bei der Gewinnung von Quaderblöcken zurückbleiben. Der hier anstehende, wenig qualitative Marmor wurde in der Frühzeit der Stadt, also der Gründungsphase in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr., gebrochen, um bei dem einzigen Großbau in dieser Region verwendet zu werden, der Stadtmauer. Diese liegt in kaum 30 m Entfernung. Für die Errichtung der Fortifikationsanlage muss es ein glücklicher Umstand gewesen sein, dass im Bereich einer der steilsten Hangpartien Stein anstand, der böschungsparallel herbeigeschafft werden konnte. So ist davon auszugehen, dass viele der wie felsige Opfertischplatten wirkenden Flächen nicht für kultische Handlungen angelegt wurden, sondern Überbleibsel einer sehr viel profaneren Tätigkeit waren. Das so gewissermaßen hergerichtete und anschließend brachliegende Felsterrain wurde dann in nicht viel späterer Zeit – wir dürfen nach den ersten Analysen der Keramik vom 3. Jahrhundert v. Chr. sprechen[17] – zu einer Stelle, an der die Stadtbürger sich in der Natur beheimateten Göttern nahe fühlten. Ein wesentliches Element war neben dem Fels und dessen ›grottenartigen‹ Einbuchtungen, der abseitigen, aber dennoch innerstädtischen Lage sicher auch das Wasser, das damals wohl kontinuierlich aus dem von Klüften und Höhlen durchsetzten, rissigen Gestein austrat, nachdem es weiter oben als Regen in das Karstsystem eingedrungen war[18].

Die scheinbar intakte Natur im Bereich des FHO ist also ein Ergebnis intensiver Steinbearbeitung. Diese stand der sekundären Nutzung aber nicht im Wege, sondern bereitete das Gelände ungewollt vor.

Nun zu den einzelnen, oben erwähnten Gestaltungselementen. Zu 1.: Der Felsen wurde, wie geschildert, zwar schon vor der hier interessierenden Nutzungsphase abgearbeitet, er war aber immer eine auch natürliche und ortsfeste Rahmung des Areals. Er prägte entscheidend dessen Charakter (Abb. 5). Aus den kleinen Rissen und größeren Spalten floss oder rann Wasser, bis es auf erdigen Boden gelangte und dort versickerte. Dies wird weiter das Ambiente bestimmt haben, sodass es als ein besonderer Ort angesehen wurde, an dem sich die Natur gewissermaßen den Menschen offenbarte.

Zu 2.: Nach den Steinbruchtätigkeiten sind Felsbearbeitungen nur dann in minimaler Weise durchgeführt worden, wenn es darum ging, das Wasser zu nutzen, es weiterzuleiten an Stellen, die durch den Kult bestimmt waren. So finden sich auf einer mittleren Höhe im Westen der nördlichen Felskante wie in dem zentralen felsig-flachen Bereich ausgespitzte Rinnen. Durch diese floss das Wasser entlang der nördlichen Felskante auf einer Art Terrassierung, die wohl als Sohle für einen Kanal gedient hat, oder wurde in einem zweiten Hauptwasserlauf mit dem Geländeabfall nach Süden geleitet, wo es in einer Tonrohrleitung die südliche Felskante erreichte, durch deren locker aufgelegte Großsteine es herabrann.

Andere anthropogene Strukturen in Zusammenhang mit dem anstehenden Gestein sind treppenartige Glättungen im zentralen Bereich, direkt neben der dort befindlichen Rinne. Noch sind die Überlegungen dazu nicht abgeschlossen, aber es deuten sich zwei Interpretationen an: die als

[17] Ich danke dem Fundbearbeitungsteam um U. Mandel, B. Gossel-Raeck, L. Picht und L. Heinze für die ersten Einschätzungen, die in den nächsten Kampagnen weiter konkretisiert werden sollen.

[18] Crouch 1993, 92 f. 167; Fahlbusch 2003, 336 f.



Abb. 5 Blick von Nordosten auf das zentrale Areal, auf der rechten Seite die Felskante. Links unten der Schnitt FHO 12 (Foto A. Filges)



Abb. 6 Das sog. Rondell aus kaum bearbeiteten Großsteinen an der Südgrenze des FHO (Foto A. Filges)

Stufenanlage, die für die Aufstellung von Votiven gedient hat, oder die als Auflager für Mauersteine.

Anlass für Testgrabungen im Bereich des FHO waren zwei kleine – leere – Nischen an der nördlichen Felskante im Osten (FHO 1–4). Nur wenige Meter voneinander entfernt sind sie in Augenhöhe mit giebelförmigem bzw. halbrundem oberen Abschluss etwa 20 cm tief in den Felsen eingearbeitet (H 0,33 und 0,20 m).

Zu 3.: Eine Eigenart des Geländes ist die für Priene ungewöhnliche Verwendung von großen Steinen, die kaum bearbeitet, höchstens an der Front geglättet sind und in Trockenbauweise lose übereinandergeschichtet bestimmte Partien als sehr ›rustikale‹ Mauern besetzen (Abb. 6). Diese Art Mauerwerk befindet sich vorrangig im Süden; es ist dort der natürlichen Felskante als oberer Abschluss aufgelegt. Nur im Osten ist ausschließlich in dieser Weise eine 3 m hohe Eckkonstruktion aufgeschichtet, die die Grenze des Areals eindrucksvoll markiert. Westlich des zentralen Bereiches, südlich der erwähnten obertägigen Felsplattenlage, ist aus den Großsteinen ein halbrundes ›Rondell‹ gestaltet worden, das oberhalb des Geländeabfalls hervorragt.

Derartige grobe Großsteinmauern kommen in Priene sonst nur noch am Kybeleheiligtum in der Nähe des Westtores[19] und als westlicher Abschluss der Athenaspornbebauung vor, die funktional noch nicht bestimmt werden konnte.

Zu 4.: Auch an regelmäßigem, zweischaligem Mauerwerk herrscht im FHO kein Mangel. Zwar sind die Mauern als solche nicht von der Qualität wie die Hauswände oder die der öffentlichen Gebäude im übrigen Stadtgebiet, doch sind die einzelnen Steine gut aneinander angepasst und mit Lehm in den Zwischenräumen verstrichen. Oft gibt es Versprünge der Lagen. Fundamentbereiche ragen häufig vor, natürlicher Felsgrund wurde an Stellen, wo dies möglich war, sogar statt eines gelegten Fundamentes verwendet. Wenn die Mauer in Kontakt mit Fließwasser stand, ist wasserfester Außenputz aufgebracht worden (Abb. 7): Die große, in der relativen Chronologie des Ortes wohl frühe Wasserrückhaltemauer mit hydraulischem Verputz in Schnitt FHO 10 führte zu einer Art offenem Becken, aus dem das Wasser dann wieder seitlich austrat. Ein weiteres Charakteristikum bei der Verwendung relativ qualitätsvollen Mauerwerks ist der Einbezug gezogener Strukturen. Felsen sind oft nicht abgearbeitet, sondern in ihrem natürlichen gerundeten Verlauf belassen worden (Abb. 8). An diese Kanten schmiegen sich die Mauern an, was auch in der Antike zu sehen gewesen ist. Es sind so hybride Strukturen entstanden, die sehr schön den besonderen Charakter unterstreichen, bei dem natürliche Komponenten im Heiligtum Berücksichtigung fanden, wo immer es möglich war.

Mauern gliedern das Areal, aber in einer schwer zu verstehenden Weise. Oft beginnt eine Mauer an einer unspezifischen Stelle und endet wenige Meter später an einer anderen. Ecken sind selten, vielmehr sind es in der Regel einzelne Strecken. Bei den West-Ost verlaufenden Zügen ist die Deutung als Terrassierung naheliegend, bei den ebenso häufigen Nord-Süd-Mauern ist eine solche aber unwahrscheinlich. Im Osten existieren zwei Mauerschenkel, die eine Ecke ausbilden, in der die unten zu besprechenden Tonhände und Bronzekugeln deponiert wurden. Wie diese Schenkel endeten, lässt sich nicht mehr ausmachen. Im Westen ist direkt vor der nördlichen Felskante ein Raum – der einzige nachzuweisende im gesamten Areal – errichtet worden, dessen Tür in einer Ecke am Felsen liegt (Grabungsschnitt FHO 45). Die Funde helfen nicht bei der Bestimmung der Funktion des Baus. Die oben erwähnte Türschwelle wird heute nicht mehr von rahmenden Mauern eingefasst; vielleicht sind die Steine ebenfalls den Hang herabgefallen. Auch sonst ist die Schwelle isoliert und ohne erkennbare Anbindung an andere Baustrukturen.

Diese wenigen Schilderungen und Charakterisierungen der lokalen Topografie und der Bebauung mögen genügen, um einen Eindruck zu vermitteln. Detailbeschreibungen, Rekonstruktionen und weitere Interpretationen bleiben der Abschlusspublikation vorbehalten.

[19] Wiegand – Schrader 1904, 171 f.; Rumscheid 1998, 98 f.; Xagorari-Gleißner 2008, 103 Nr. 10.



Abb. 7 Blick auf den westlichen Bereich, links unten Mauer mit Außenputz, in der Bildmitte zweischaliges Mauerwerk, rechts Abdeckplatten eines Kanals (Foto A. Filges)



Abb. 8 Verbund von Naturfels und zweischaligen Mauern in Schnitt FHO 34 (Foto A. Filges)



Abb. 9 Rechteckige Steinsetzung in Schnitt FHO 9, die eventuell als Bothros anzusprechen ist (Foto A. Filges)

Um auf die Kapitelüberschrift zurückzukommen, dürfen als eigentliche Naturmale sämtliche felsigen Landschaftselemente, besonders die Rücksprünge, gelten, daneben das Wasser, sogar der Wind, der auf das Gelände gut zugreifen kann, sodass es (heute) oft zu kleinen Staubstürmen kommt, und vielleicht noch der Ausblick. Alle einzelnen Faktoren zusammen erzeugten ein Ambiente, in dem der Mensch sich manchen Gottheiten besonders nahe fühlen konnte.

Will man neben dieser deskriptiven eine spekulative, interpretative Ebene einbeziehen, können die einzelnen Elemente als Chiffren verstanden werden, die in eindeutigerer Ausprägung in vielen ›Naturheiligtümern‹ vorhanden sind. Die Nischen etwa wären als eine Minimalform von Grotten zu deuten oder diese wären in derselben Weise kultisch benutzt worden, der Ausblick in die Ferne ist ein wesentliches Element von Gipfelheiligtümern, und das fließende Wasser verbindet das FHO mit Quellheiligtümern. Es sind die prägenden Bestandteile gleich mehrerer unterschiedlicher Arten von sakralen, in der Natur gelegenen Räumen im prienischen Felsheiligtum vorhanden.

3. KULT IM NATURRAUM: DIE FUNDE UND DIE WEIHENDEN

Nach der Beschreibung der Geländemorphologie und der architektonischen Überformung, aus der allein eine kultische Funktion des Raumes nicht abgelesen werden kann, sollen die wichtigsten Fundgruppen vorgestellt werden[20].

3.1 Architektonische Funde

Zu dieser Fundgattung möchte ich eine Steinsetzung in einem der Felsrücksprünge (FHO 9) rechnen (Abb. 9), bei der 20 cm hohe Steinplatten vertikal in Rechteckform aufgestellt sind (Maße ca. 60 × 70 cm). Die Innenfläche wurde während der Grabung ausgenommen, darin aber nichts Spezifisches entdeckt. Möglich wäre die Ansprache als Podest für die Aufstellung von Votiven (dann würde eine Abschlussplatte fehlen); oder es handelt sich um einen einfachen Bothros, was momentan die wahrscheinlichste Deutung ist.

Weitere architektonische Objekte sind Dachziegel in Sturzlage (FHO 18. 21 [?]. 25. 32. 33. 34) oder als Verfüllungsmaterial (FHO 5. 16. 20. 27. 29. 45), die belegen, dass die Bebauung des Areals zumindest punktuell in ›regulären‹ Räumen mit Decke und Dach bestand (eine Rekonstruktion der Bauten ist zu diesem Zeitpunkt der Aufarbeitung noch nicht möglich). Erstaunlich sind für die in jedem Fall kleinräumigen Architekturen die Ausmaße mancher Ziegel mit ca. 60 × 70 cm. Die Machart mit einer speziellen Aufkantung belegt die hellenistische Zeitstellung[21]. Vor allem die Bereiche westlich und östlich der zentralen Freifläche, in denen sich auch die zweischaligen Mauern befinden, kommen für die eingedeckten Baustrukturen aufgrund der Fundlage infrage. Anzumerken ist, dass in einem Grabungsschnitt (FHO 45) auf relativ hohem Niveau Dachziegel gefunden wurden, die erst ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. hergestellt worden sein können. Hier wurde in der Nähe des Zugangs zum Gesamtareal noch in späterer Zeit ein ehemaliger Raum verfüllt, wofür auch Ziegel herangezogen wurden.

Einer der wichtigsten Fundkomplexe sind die Terrakotten, von denen rund 100 Fragmente im Areal geborgen wurden.

---

[20] Vorauszuschicken ist, dass die Aufarbeitung der in großer Zahl geborgenen Keramikfragmente noch nicht abgeschlossen ist, weshalb feinstratigrafische Beobachtungen weitgehend ausgeklammert werden müssen. Die Bearbeitung der keramischen Fundgruppen für die Abschlusspublikation erfolgt durch Laura Picht.

[21] Informationen zu Rekonstruktion und Zeitbestimmung stammen von Berthild Gossel-Raeck, für deren intensive Auseinandersetzung mit den oft kleinteiligen Ziegelfragmenten ich mich herzlich bedanke.

3.2 Kybele

Gleich unter den ersten Funden des Jahres 2007 befindet sich eine nahezu vollständig zusammenzusetzende Kybelestatuette aus Terrakotta (Abb. 10) mit einer Höhe von etwa 30 cm (FHO 2). Dieses Objekt wurde unmittelbar unterhalb einer der kleinen Nischen ganz im Osten der nördlichen Felskante inmitten von dichten Keramiklagen gefunden. Weitere Kybeleköpfchen aus Terrakotta in der Fundmasse legen die Ansprache der Lokalität als Ort der Verehrung dieser Göttin nahe. Dieser Grabungserfolg war Grund für die weiteren Aktivitäten im Bereich der Felskante wie im flach abfallenden Terrain davor, die in der Kampagne 2011 abgeschlossen wurden. Die Kybelestatuette stellt einen Typus der sitzenden Göttin dar, der nicht häufig ist. Die mit hoch gegürtetem Chiton und um den Unterkörper und Rücken gelegten Mantel bekleidete Frau sitzt frontal auf einem mit hoher Rückenlehne versehenen Thron. Auf ihrem Kopf ruht eine Mauerkrone, Schulterlocken fallen bis auf die Oberarme. In der vorgestreckten Rechten wird eine Schale gehalten, der erhoben angewinkelte linke Unterarm stützt ein Tympanon. Der Thron wird auf den Seiten von zwei auf den Hinterbeinen hockenden Löwen flankiert, die ihre Köpfe an die Unterschenkel der Göttin schmiegen[22]. Kybeles Füße liegen auf einem zur Rechten der Göttin orientierten, flach hingestreckten Löwen. Die rechteckige Basis der Statuette ist zweifach getreppt.



Abb. 10 Kybele-Terrakotte (PR 07 Tk23) (Foto B. Schödel)

Ein Marmorexemplar aus dem Kybeleheiligtum am Westtor, heute in Istanbul, weist ebenfalls den Löwen als Fußbankersatz auf, doch fehlen die anderen Tiere[23]. Von einem ähnlichen Typus ist ein Exemplar bereits in der Altgrabung in einem Wohnhaus zum Vorschein gekommen, allerdings mit einem zusätzlichen Löwen auf dem Schoß (der für den Neufund aufgrund einer größeren Fehlstelle nicht gänzlich auszuschließen ist) und einer Fußbank anstelle des lagernden Löwen[24]. Diese Terrakotte, nach den Fundumständen in das dritte Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. eingeordnet, besitzt einen plastischeren Stil als der Neufund, Körperformen und Falten zeigen ein Auf-und-Ab und die Oberfläche Hell-Dunkel-Kontraste. Der Fund des Jahres 2007 ist stilistisch aufgrund des starken Oberflächenabriebes chronologisch kaum zuverlässig einzuordnen, sodass allgemeine Kennzeichen dafür herangezogen werden müssen. Die Figur zeichnet sich durch gelängte Proportionen, aber auch Flachheit aus. Der rechte Oberarm ist in seiner eigentlichen Rundung nicht mehr wahrzunehmen. Dies und der Vergleich mit anderen

[22] Es wird nicht deutlich, ob die Löwen Teile der Thronseiten darstellen oder als eigenständige Tiere gedacht sind, die neben dem Sitzmöbel hocken. Um Löwenprotome handelt es sich jedenfalls nicht.

[23] Istanbul, Archäologisches Museum, Inv. 1039: Wiegand – Schrader 1904, 171 Abb. 164; Naumann 1983, 341 Nr. 409 (ohne weitere Ausführungen); Rumscheid 1998, 99 Abb. 81.

[24] Rumscheid 2006, 410 Nr. 9 Taf. 3, 2.

Exemplaren der Region sprechen für eine spätere Zeitstellung als das oben erwähnte prienische Terrakottaexemplar, vielleicht für das späte 2. Jahrhundert v. Chr.[25].

Die Ikonografie der Statuette erweist sie als einer sehr kleinen – bislang noch nicht aufgearbeiteten – Gruppe zugehörig, deren Vertreter das orientalisch anmutende Motiv des Stehens oder Sitzens auf dem Attribut-Tier aufweisen[26]. Bis auf eine Ausnahme stammen diese Figuren aus Ionien, sodass das prienische Werk vielleicht sogar als typisch für die Region anzusehen ist.

Der nordöstliche Abschnitt der senkrechten Felskante wird im Bereich des Fundortes durch einen nach Süden vorstoßenden felsigen Querriegel zumindest optisch abgetrennt von dem zentralen Gebiet des FHO. Zu Beginn wurde deshalb nur diese Stelle (FHO 1–4) als der Kybele heilig angesprochen. Spätere Forschungen veränderten die räumliche Eingrenzung, da Kybeleterrakotten fast im gesamten Untersuchungsgebiet angetroffen wurden (zur Verteilung der Votive s. u.).

3.3 Tänzerinnen

Terrakotten von Frauen und jungen Mädchen mit stark bewegten Leibern (die Höhen der vollständig erhaltenen Figuren variieren von 5,5 bis zu 10 cm), die zunächst neutral als Tänzerinnen angesprochen wurden (Abb. 11), sind vorrangig im Bereich der tiefen Felsrücksprünge, in den grottenähnlichen Nischen, gefunden worden (FHO 2. 5).

Es handelt sich dabei u. a. um fest in ihren Mantel gewickelte Frauen mit deutlich tordierten Rümpfen und um Mädchen, die den ärmellosen, hoch gegürteten Chiton (teilweise mit Apoptygma) mit ihren Händen zu den Seiten auseinanderziehen und so eine Folie für ihre Bewegungsaktion gestalten. Dabei wird zumeist das linke Spielbein deutlich vorgestellt, nur die Fußspitze berührt den Boden; auch eine spiegelverkehrte Vertreterin konnte geborgen werden.

Die Exemplare geben Typen wieder, von denen zwei schon aus dem Repertoire der im Demeterheiligtum von Priene zutage gekommenen Statuetten bekannt sind[27].

Aus dem Kybeleheiligtum bei Pergamon in Marmurtkale wurde neben Figuren der Göttin auch die Terrakotte einer Tänzerin – allerdings in einem Typus mit überkreuzten Beinen – gefunden[28]; ebenso gehören solche Mädchentypen in Troia zu den Funden aus dem Kybeleheiligtum[29]. Derartige Figuren schienen in antiker Zeit polyvalent inhaltlich besetzt werden zu können bzw. waren nicht fest mit dem Kult einer Göttin verbunden und gehörten zur Standardvotivausstattung vorrangig von Heiligtümern der eleusinischen Göttinnen wie auch der Kybele[30]. Dies sind weibliche Gottheiten, die nicht in der Stadt, sondern an den Grenzen der Wohngebiete oder im Umland verehrt wurden. Dass es an diesen Plätzen üblich war, kultische Tanzveranstaltungen durchzu-

---

25 Kybelestatuetten aus dem westlichen Kleinasien bzw. von den Ägäischen Inseln: Plastischer gearbeitete Terrakotte aus Pergamon (de Luca 1968, 131 f. Nr. 206 Taf. 46 [stilistische Datierung aufgrund von Vergleichsstücken um 200 v. Chr.]); eine ähnliche wulstige und wenig scharfgratige Haarsträhnengestaltung wie bei der prienischen Göttin weist eine Figur aus Pergamon auf, die von Töpperwein 1976, 52 Nr. 201 Taf. 32 in das 1. Jh. v. Chr. datiert wird; Köpfe aus Ilion/Troia, zusammengestellt bei Burr Thompson 1963, Nr. 42. 44. 45, die eine vergleichbare längliche Form mit hohem Haaransatz aufweisen, werden dort sehr unterschiedlich von der Mitte des 3. bis in das 2. Jh. v. Chr. eingeordnet; die von Meriç 1982, 88–90 Abb. 67–73 vorgelegten und stilistisch in das 3. und 2. Jh. v. Chr. datierten Terrakotten zeigen keine Ähnlichkeit mit dem prienischen Exemplar; ihnen fehlt vor allem das starke vertikale Gestaltungselement.

26 Naumann 1983, 182. 185. 328 Nr. 277. 330 Nr. 298–300 Beil. 4; Vermaseren 1987, Nr. 203. 563. 641. 649; Roller 1999, 215 f. Abb. 58; zur orientalischen Konnotation s. etwa Iupiter Dolichenus auf dem Stier (Kan 1943, passim).

27 Wiegand – Schrader 1904, 160 Abb. 142. 143. 147; Raeder 1984, 39 Abb. 21 a; Rumscheid 2006, 254–258. 263 f. Nr. 157. 174–178 Taf. 65. 66. 71; diese Tänzerinnen werden nach stilistisch-motivischen Kriterien »irgendwann nach dem mittleren 4. Jh. v. Chr.« datiert (Rumscheid 2006, 264). Diese zeitliche Einordnung kann für die aus dem Bereich des FHO stammenden Figuren aufgrund der Beifunde vielleicht zu einem späteren Zeitpunkt weiter eingeschränkt werden.

28 Töpperwein 1976, 49; Töpperwein-Hoffmann 1978, 82 f. Nr. MK 17 Taf. 36.

29 Burr Thompson 1963, 104. Die Tänzerinnen aus Troia sind allerdings stärker in ihre Kleidung gewickelt und die Körper sind verschraubter (Burr Thompson 1963, Taf. 23–26).

30 s. die ausführliche Zusammenstellung der Fundorte bei Rumscheid 2006, 255 Anm. 1678.



Abb. 11 Terrakotten bewegter Frauen aus einem Felsrücksprung (Felsheiligtum Ost 5) (Fotos B. Schödel)

führen, die im Stadtbereich vielleicht verpönt gewesen wären, ist eine nicht unwahrscheinliche Hypothese[31].

Eine andere Deutung der Tänzerinnen ist jene als Nymphen, da die wasserreichen Felspartien des FHO die Fundstellen ausmachen. Das Tanzen, manchmal in Reigen, ist eine der Hauptaktions- und -präsentationsweisen dieser Ortspersonifikationen. Werden die Felsrücksprünge als Chiffren für Grotten gedeutet, wäre auch der Zusammenhang klar, da Grotten häufig als Kultorte für Nymphen genutzt wurden[32].

Ohne auf die anderen Terrakottatypen im prienischen Fundspektrum einzugehen, möchte ich zusammenfassen, dass die Masse der Tonstatuetten aus dem Bereich des FHO (weit über 90 %) weibliche Darstellungen sind. Dies ist sicher kein Überlieferungszufall und lässt zumindest auf die verehrten Gottheiten, wenn nicht auch auf die Weihenden der Votive, schließen. Wird angenommen, dass der Tanz zu den Riten des Kultes gehörte, sind die Mädchen als statuettenhafte Pendants der Bewohnerinnen Prienes anzusehen – und damit auch als die Verehrerinnen und Weihenden. Bei der Deutung als Nymphen scheidet diese Möglichkeit des unmittelbaren Rückbezugs auf die Verehrerinnen allerdings aus.

3.4 Webgewichte

Um das Spektrum der verehrten Gottheiten und der Votivstifter aus einer anderen Perspektive zu analysieren, sei eine weitere Fundgattung betrachtet: Webgewichte werden in vielen Grabungen an funktional sehr unterschiedlichen Fundorten angetroffen. Wenn es sich aber um ein Kultareal handelt, ist ihr Nachweis mit einer spezifischen Deutung zu koppeln, die über die reale Verwendung hinausgeht. Im Bereich des FHO sind elf Webgewichte aus Ton (auch mit Stempeln) wie aus Metall vor allem in der Nähe der nördlichen Felsstufe aufgefunden worden. Die Anzahl ist keineswegs spektakulär – in Übereinstimmung mit dem starken weiblichen Element innerhalb der Terrakotten spricht diese Fundgattung aber ebenfalls von einem Kult für Göttinnen, da aus diesen die rituelle Praxis der Weihung derartiger Objekte vorrangig und mittelmeerweit bekannt

[31] Rumscheid 2006, 255 f. 263.

[32] Zu Heiligtümern mit Grottencharakter s. Hellmann 2006, 155–160; zu Kultfragen s. Sporn 2010, 565; Mylonopoulos 2008, 58 f.

ist[33]. Besonders in Heiligtümern der eleusinischen Göttinnen sind bislang entsprechende Belege gesammelt worden. Wie schon bei den Tonstatuetten scheinen Votive für Demeter/Persephone und Kybele relativ austauschbar gewesen zu sein. Für das Naturheiligtum im Nordosten Prienes verstärken die Webgewichte die Argumente, die für weibliche Adressaten der Weiheobjekte sprechen.

3.5 Metallfunde

Unter den Kleinfunden befinden sich zahlreiche Metallfragmente, die im Fall der Bronze- und Eisenobjekte zumeist korrodiert und schlecht erhalten sind. Intakter sind die Bleifunde, deren Konzentration außergewöhnlich ist. Nicht nur an der nördlichen Felswand, auch im leicht abfallenden freien Gelände wie in Mauerinnenecken wurden verschiedene Objekte aus diesem Metall angetroffen. Die Bleibleche, gefaltet oder sogar walzenförmig zusammengerollt (Abb. 12 o.), sind restauratorisch noch nicht aufgearbeitet. Sichere Aussagen erlaubt ein Miniaturtisch (Dm 4,8 cm), dessen Beine intentionell abgeknickt sind (Abb. 12 u.). In der Mitte der Platte befindet sich im Flachrelief ein Opferkuchen, oben und unten eine Traube, an den Seiten je eine tanzende männliche Gestalt des dionysischen Kreises. Dieses Objekt anders als ein Votiv anzusprechen, verbietet sich. Fraglich ist, welcher Gottheit das Tischchen geweiht wurde? Satyrn und Silene gehören zum Gefolge des



Abb. 12 Zusammengerollter Bleistreifen und Miniaturtisch aus Blei (Fotos B. Schödel)

[33] s. für den italischen Raum, aber mit Hinweisen auf dieselbe Praxis in Griechenland Thomson de Grummond 2004, 354 mit Anm. 14; L. Heinze (mündliche Mitteilung Herbst 2011) kann auch für das prienische Demeterheiligtum eine starke Konzentration dieser Objekte feststellen.

Dionysos – ist aber zwangsläufig von einem Kult des Weingottes im Bereich des FHO auszugehen? Konnte ein solches Objekt nicht auch anderen Gottheiten geweiht werden?

3.6 Eine Deponierung besonderer Bedeutung

Der Grabungsschnitt FHO 12 ist für das Heiligtum exzeptionell, da in ihm eine Vielzahl verschiedenster Weihungen geborgen wurde, die bewusst eingefüllt oder ordentlich deponiert worden waren. Heute sind noch zwei Mauern und ihre gemeinsame Ecke erhalten. Mauer Q verläuft exakt in Nord-Süd-, Mauer P in West-Ost-Richtung. Beide Schenkel lassen sich über etliche Meter verfolgen, brechen dann jedoch ab, ohne dass andere Mauerzüge abzweigen und einen geschlossenen Raum anzeigen. Momentan können wir nur von einer großen Baustruktur sprechen, die eher ein offener Hof gewesen sein könnte als ein sehr großer, überdachter Raum.

Der genannte Bleitisch gehört zu den Funden weit unterhalb der Mauerfundament-Unterkante und somit zu den frühesten Schichten aus einem Niveau, das vielleicht eine Baugrube darstellt. Die Keramik des extrem reichen Fundstratums ist nach vorläufigem Stand der Auswertung in das 3./2. Jahrhundert v. Chr. einzuordnen[34].

In feinen Schichten ist der nördliche Teil des Binnenraumes bis zu einem Lehmboden aufgefüllt worden, der dicht oberhalb der Fundamentzone beider Mauern liegt und in das (spätere [?]) 2. Jahrhundert v. Chr. datiert werden kann. Das Laufniveau scheint nur einige Jahrzehnte in Benutzung gewesen zu sein, da im 1. Jahrhundert v. Chr. eine Deponierung erfolgte, die zumindest die Ecke des Raumes (weiter südlich gelegene Schnitte wie FHO 14 zeigen, dass das Gelände erodiert ist und die antiken Befunde dort zum Großteil nicht mehr intakt angetroffen wurden) bis zur heute noch erhaltenen Höhe auffüllte. Die oberhalb des Laufbodens angetroffene Deponierung mit den Ausmaßen von ca. 1,00 × 0,5 m über eine Höhe von ca. 0,75 m stellt ein Unikum nicht nur für den Grabungsort Priene dar: Auf fragmentierten, plan gelegten Dachziegeln wurden neben wenigen Keramikgefäßen lebens- oder leicht überlebensgroße Tonhände (Abb. 13) und zierliche Bronzekugeln (Abb. 14) angetroffen.

3.6.1 Die Tonhände

Der Ton der Hände ist schlecht gebrannt, die Oberfläche stark gesplittert, manche Finger fehlen (diese sind einst mit Tonschlicker an den Handkörper angesetzt worden). Bei einigen tönernen Fundobjekten ist nicht mehr festzustellen, ob es sich ehemals um Hände oder um anderes gehandelt hat[35]. Nachzuweisen sind mit Handfläche und Fingern vier rechte und eine linke Hand, des



Abb. 13 Lebensgroße bis leicht überlebensgroße Hände aus Ton (Fotos B. Schödel)

[34] Entsprechende Einschätzung von L. Heinze nach Auswertung der Funde aus dem 0,5 m breiten Steg, der FHO 12 von FHO 14 trennt.

[35] Für die entbehrungsreiche Freilegung aus den Erdblöcken, Restaurierung, Konservierung und technische Beobachtungen danke ich den Restauratorinnen Silvia Kalabis und Nadine Heller sehr.

Weiteren liegen noch mehrere einzelne Finger vor, die nicht an diese Hände angesetzt werden können und deshalb von zusätzlichen Exemplaren stammen müssen. Der Ton ist in Schichten massiv aufgebaut worden, die Oberfläche ist sehr fein und differenziert modelliert; Details wie die Fingernägel sind bis ins Letzte ausgearbeitet. Die Hände waren bemalt, wie wenige erhaltene Farbspuren belegen: so war die Nagelhaut wohl rosafarben.

Auffällig ist die von Hand zu Hand variierende Position der Finger, sodass fast ganz geschlossene Hände, halb geöffnete und solche mit gerade ausgestreckten Gliedern überliefert sind (Abb. 13). Es ergibt sich ein reiches Spektrum an Gesten – möchte man die Hände mit einem Wort charakterisieren, wäre der Ausdruck »sprechende« Hände naheliegend. Weiterhin sind drei Unterarmstümpfe erhalten, die dicht vor den Ellenbogen gerade enden. Ein schmaler, äußerer Wulstring markiert den Abschluss des Objektes. Die Armpartien sind um einen Hohlraum in Ringen schichtweise aufgebaut; sie schließen direkt an die Handgelenke an. Auf den Innenseiten der Unterarme ist ca. 2 cm vor der Unterkante je ein kleines Loch eingebracht, das sicher zur Befestigung an einem hölzernen Träger gedient hat.

Es ist hier nicht der Ort, die Deutung der Objekte intensiv zu diskutieren, doch sollen vorläufige Überlegungen genannt werden. Bei der Suche nach motivischen Vergleichen gelangt man schnell zu den Gliederweihungen im Umfeld von Heilgottheiten[36]. Zwei Beispiele sollen hier genügen. Am bekanntesten sind sicher die aus dem Asklepieion im Norden Korinths. Neben anderen Körperteilen wurden dort auch 14 Arme und 11 einzelne Hände in den Grabungen geborgen[37]. Datiert werden die Votive in den Zeitraum spätes 5.–4. Jahrhundert v. Chr.; um 300 v. Chr. wurden die Objekte vermutlich abgeräumt und in sieben Depots bestattet[38]. Der Vergleich zeigt, dass unter den zahlreichen korinthischen Händen keine Hand ist, bei der die Finger bewegt sind. Stattdessen sind alle Extremitäten (also Arme wie auch Finger) locker ausgestreckt. Wenn man so will, sprechen diese Hände nicht, d. h., es ging bei ihnen nicht um einen spezifischen Gestus, sondern um das Objekt als Weihgabe als solches. Individualisierendes war nicht vorhanden und somit eine über die Botschaft von Krankheit und Heilung hinausgehende Aussage auch nicht intendiert[39].

In drei anderen Tonarm- und -hand-Fundstellen, dieses Mal aus Herakleia, dem heutigen Policoro am Golf von Tarent, zeigen die Hände die ausgestreckten oder hier auch leicht entspannten Finger[40]. Nur ein Unterarm-Hand-Votiv besitzt gekrümmte Finger, für die vermutet wird, dass sie einst ein Objekt umschlossen hielten[41]. An diesem Unterarm sind dicht über dem unteren Abschluss zwei Löcher – vermutlich für das Aufhängen des Votives – eingearbeitet[42]. Insgesamt handelt es sich um drei Fundplätze im Polisterritorium, einmal um ein Demeterheiligtum, bei den beiden anderen ist die verehrte Gottheit nicht exakt zu bestimmen. Jedenfalls wird in allen drei Fällen von Heilkulten ausgegangen, die im 4./3. Jahrhundert v. Chr. dort praktiziert wurden[43]. Im Vergleich mit dem FHO von Priene ist die Beobachtung interessant, dass für Herakleia die Kom-

---

36 Allgemein s. Nilsson 1967, 138 f.; van Straten 1981, 100–102. 105–143; Forsén 1996, passim; Forsén – Sironen 1989, passim machen auf die Unterscheidung zwischen herabhängenden und erhobenen Händen aufmerksam: Letztere hätten stärker schützenden Charakter (ebenda 65 Beispiele); ob die prienischen Hände aber gehangen haben oder aufrecht gestellt waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Allerdings sind Handobjekte nicht nur auf sakrale Verwendung beschränkt. Beispiele aus Gräbern des 5. Jhs. v. Chr. im athenischen Kerameikos belegen auch sepulkrale Einsatzmöglichkeiten: Vierneisel-Schlörb 1997, 20 f. Nr. 52–54. 55 Taf. 12, 5; 13, 6.

37 Roebuck 1951, 111–128; Lang 1997, 15–28.

38 Zusammenfassend Riethmüller 2005, 54–61.

39 Dass diese Art der Darstellung im griechischen Raum verbindlich war, zeigt auch der Bronzearm mit Hand aus dem Amphiareion von Oropos, bei dem die Finger gerade ausgestreckt sind: Petrakos 1968, 134 Taf. 51 a.

40 Kurz 2008, passim.

41 Kurz 2008, 31 Abb. 12.

42 Kurz 2008, 31.

43 Zur Datierung der Kultkomplexe und der Verwendung der Votive Kurz 2008, 27. 33. 38; zu den verehrten Gottheiten Kurz 2008, 53 f.; auch ein Kult der Nymphen wird für den dritten Kultkomplex in Herakleia vorgeschlagen: Kurz 2008, 56.

bination von Gliederweihung und Quellheiligtum als Regel festgestellt werden konnte[44]. Somit sind einerseits im lokalen ›setting‹ viele Übereinstimmungen festzustellen, andererseits bei den Weihungen selbst nur Ähnlichkeiten – in mehreren Punkten unterscheiden sich die Objekte: die plastische Gestaltung und die Lebendigkeit der prienischen Unterarm-Hand-Votive sind wie auch die ausgeführten Gesten ohne Vergleich. Ob der Hinweis auf einen Demeter- und Nymphenkult auf die prienischen Votivadressaten übertragen werden kann, ist nicht zu entscheiden.

Im Folgenden wird eine kleine Zusammenstellung von weiteren Kulten präsentiert, in denen Hände eine Rolle spielten: Sabazios-Hände sind in der Forschung schon lange bekannt gemacht worden. Ihr typischer Gestus mit ausgestrecktem Daumen, Zeige- und Mittelfinger sowie den angewinkelten restlichen Fingern (sog. *benedictio latina*-Position)[45] stellt in gewisser Weise eine Entsprechung desjenigen Handfragments dar (Inv. PR 08 Sk 4), bei dem nur ausgestreckter Zeige- und Mittelfinger erhalten sind. Ob die restlichen Finger den Sabazios-Gestus ausführen, ist nicht zu sichern. Die Sabazios-Hände lassen sich in fünf Gruppen unterteilen: Motivische Übereinstimmungen zeigen nur die wenigen Exemplare, die ohne die sonst üblichen Elemente wie Pinienzapfen, Schlange oder diverse weitere Tiere wie Eidechse, Frosch und Schildkröte auskommen[46]. Lassen wir chronologische Fragen zunächst außer Acht, ist es reizvoll, einen prienischen Sabazioskult im Bereich des FHO zu postulieren, da der Gott geradezu als männliches Pendant der Kybele angesehen werden kann[47]: Er ist gleichsam phrygischer Herkunft, auch in seinem Kult sind Musik und Tanz verbreitet gewesen. Literarische Belege verweisen zudem auf eine vor allem weibliche Anhängerschaft[48]. In antiken Texten finden sich ferner Bezüge zu Dionysos, dessen Begleiter im Thiasos ja auf dem oben vorgestellten Miniaturtischchen wiedergegeben sind[49].

Inschriftlich ist bekannt, dass Stratonike, Mutter des letzten pergamenischen Königs Attalos III., den Sabazios-Zeus-Kult aus Kappadokien ins westliche Kleinasien mitgebracht hatte[50]. In Pergamon wurde der Kult offiziell eingeführt, wie dortige Inschriften aus dem Jahr 135/134 v. Chr. belegen[51].

So verlockend die Identifizierung der prienischen Hände als Votive des Sabazioskults ist, stellt die zeitliche Einordnung der Objekte ein Problem dar: die frühesten sicher datierten Sabazios-Hände stammen erst aus dem spätesten 1. Jahrhundert v. Chr.[52] – und sehen anders aus als die prienischen. Eine Rettung der Hypothese wäre der Vorschlag, in den Händen aus dem FHO die frühesten überlieferten Sabazios-Hände zu erkennen, aus einer Zeit, in der noch keine verbindliche ikonografische Fassung vorlag[53]. Die Verbindung derart vieler Variablen macht die These jedoch äußert schwach.

Archäologische Handobjekte mit gekrümmten Fingern ohne sonstige Beifügung sind extrem selten; zudem liefern die raren Vertreter zumeist auch keine weiteren zu verwertenden Informationen. Eine kaiserzeitliche Bronzehand, die mit Daumen und Zeigefinger eine Kugel – die Objekt-

44 Kurz 2008, 47.

45 Tassignon 1998, 193. 197.

46 Tassignon 1998, 193; Takacs 2001, 1180–1182; Zusammenstellung der Hände bei Vermaseren 1983, passim; ohne die üblichen Attribute nur die Hände Vermaseren 1983, Nr. 12. 18. 41; außergewöhnlich ist die Kombination von rechter und linker Hand: Vermaseren 1983, Nr. 58. Mit ausgestreckten fünf Gliedern, aber dafür mit Schlange als Beifügung Vermaseren 1983, Nr. 78.

47 Interessant in diesem Zusammenhang sind beinerne Nadeln mit Sabazios-Händen und Kybele-Büste aus dem kaiserzeitlichen Groß-Gerau: Hanel 1994, 65–71.

48 Lane 1989, 1.

49 Lane 1989, 1; Tassignon 1998, 189 f. 206 f.

50 Inschrift aus Sardis: Johnson 1970, passim; Zusammenstellung der epigrafischen Nennungen bei Tassignon 1998, 203 f. mit Anm. 81.

51 Bradford Welles 1934, Nr. 66. 67; Lane 1989, 5 f.

52 Lane 1989, 9; Vermaseren 1983, 44; ferner sind Funde aus dem westlichen Kleinasien sehr rar: Vermaseren 1983, 2.

53 Aus den prienischen Inschriften ist keine einzige Nennung des Gottes bekannt.

gruppe gehört ebenfalls zu den prienischen Funden (s. u.) – hält, stammt aus dem Kunsthandel, der ursprüngliche Kontext ist unbekannt[54].

Diese fast lebensgroße Hand vermittelt wiederum zu den Verzierungen von Haarnadeln, die eben dieses Motiv als Schmuckdetail zeigen: Daumen und Zeigerfinger rechter Hände halten Früchte. Die Darstellungen werden als Hand der Aphrodite mit dem Apfel des Paris interpretiert, was zu den Nadeln als weiblichen Körperpflegeutensilien gut passt[55]. Eine Übertragung auf die prienischen Hände scheint sich auch in diesem Fall zu verbieten, da sie eben nicht nur einen einheitlichen Handgestus, sondern verschiedenste Fingerhaltungen besitzen.

Welche Gottheiten können über literarische Notizen mit Händen verbunden werden? Im Goldenen Esel des Apuleios (11, 10, 5) ist eine Prozession im Isiskult beschrieben. Dort wird von einem der Oberpriester die Nachbildung einer linken, flach ausgestreckten Hand präsentiert, die aufgrund ihrer natürlichen Schwäche als Symbol der Gerechtigkeit beschrieben wird. Da es sich bei den prienischen Händen aber hauptsächlich um rechte handelt und diese zudem eben nicht flach ausgestreckt sind, besteht kein Zusammenhang zu dem beschriebenen Ritus im Isiskult[56].

In der Schilderung des pessinountinischen Mythos der Magna Mater schildert Arnobius (*adversus nationes* 5, 7), wie Agdistis Iupiter bittet, Attis nach seinem Tod wiederzubeleben. Der oberste Gott gewährt, die Haare des Attis weiter wachsen zu lassen – und gestattet die immerwährende Beweglichkeit des kleinsten Fingers. Wiederum ist die Verbindung der Handobjekte mit dem Kult der Kybele das, was aus der archäologischen Situation zunächst zwanglos gefordert werden dürfte, dennoch scheitert die Übertragung der literarischen Schilderung auf das physische Fundgut, da es bei den prienischen Händen keine offensichtliche Unterscheidung zwischen der Beweglichkeit des kleinen und der der weiteren Finger gibt.

Die Diskussion potenzieller Vergleichsobjekte zeigt, dass es nach aktuellem Kenntnisstand nicht möglich ist, verbindliche Aussagen zu den Handfunden aus Priene abzuleiten. Dieser Aufsatz soll deshalb auch ein Aufruf sein, Material zusammenzutragen – vielleicht existieren ja an anderen Grabungsorten oder in Museen ähnliche, noch unveröffentlichte Handfunde – und gemeinsam über derartige Objekte nachzudenken.

Wichtig für die Anbindung an das Thema des Kolloquiums ist die Frage, ob solche Hände exklusiv zu Naturkulten gehört haben könnten? Leider verbietet es sich auch hier, aus der singulären Fundstelle Schlussfolgerungen abzuleiten: Eine irgendwie geartete Verbindung zu Kybele ist nicht unwahrscheinlich, aber der Wunsch, komplexe Fund- und Befundsituationen in einem Zirkelschluss aufeinander zu beziehen, ist zu gefährlich, als dass eine derartige These formuliert werden dürfte.

3.6.2 Kugeln

Gemeinsam mit den Tonhänden wurden in der Fundstelle sieben Bronzekugeln geborgen (Abb. 14), deren Durchmesser einheitlich 1,6 cm betragen[57]. Das Gewicht der Kugeln ist dagegen nicht einheitlich, sondern schwankt zwischen 15,7 und 22,5 g, wobei die meisten um ca. 19 g wiegen. Die Oberfläche weist keinerlei Verzierungen oder Namensbeischriften auf. Momentan



Abb. 14 Auswahl von Kugeln aus Bronze (Fotos B. Schödel)

[54] Gorny – Mosch, Auktion 198 (29. 6. 2011) Nr. 37 (freundlicher Hinweis Frank Rumscheid).

[55] Franken 1996, 116 f. Nr. 140–142.

[56] Auch die prienische Kulttopografie steht der Ansprache eines Areals des FHO als Isis-Kultort entgegen: etliche Meter weiter südlich des FHO befindet sich das Heiligtum der Ägyptischen Gottheiten (Rumscheid 1998, 189–194).

[57] Im südlich benachbarten Schnitt FHO 14 kamen zwei Kugeln hinzu, eine weitere bei Entfernen des Steges zwischen beiden Grabungsflächen.

besteht aufgrund des Fundplatzes die These, dass Hände und Kugeln – obgleich aus unterschiedlichen Materialien – zum selben Kult gehört haben. Vielleicht bestand sogar ein ehemals physischer Zusammenhang, indem etwa die Kugeln in die Hände gelegt wurden. Das oben erwähnte Beispiel von Kugeln, die zwischen Daumen und Zeigefinger gehalten werden (›Hand der Aphrodite‹), stellt keine Parallele dar, da bei den Händen aus Priene die Extremitäten entweder ganz eng zusammengeführt sind oder aber ein großer Abstand besteht.

Auch für die Kugeln sind nur wenige Vergleiche nachzuweisen. In Priene selbst stammen Bronzekugeln aus Hausgrabungen (Insulae D2 und F15) und sehr unterschiedlichen Zeithorizonten: frühhellenistisch und byzantinisch[58]. Die Fundkontexte geben keine Hinweise auf die Funktion der Kugeln. Auch in Olynthos wurden in Häusern Kugeln aufgefunden, die dort als Spielsteine gedeutet wurden[59]. Es könnte sich dabei um das Tropa-Spiel gehandelt haben, das man sich ähnlich dem heutigen Murmelwerfen vorstellen kann[60].

In Himera wurden in einem Heiligtum Kugeln und ellipsoide Bronzeobjekte gefunden, in die Götternamen geritzt sind[61]. Gedeutet werden die beschrifteten Kugeln als Teile eines Losorakels aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. Von den prienischen Exemplaren abweichend ist neben den Graffiti die Größe und das höhere Gewicht mit 2 cm und 47 g[62]. Dennoch soll der Möglichkeit, dass es sich auch bei den kleinasiatischen Kugeln um Bestandteile eines kultischen Orakels gehandelt haben könnte, nachgegangen werden. Die Art der Orakel aus Heiligtümern vor allem von Apollon, Hermes, Aphrodite und Sarapis lässt sich regional differenzieren: in Italien waren besonders Losorakel verbreitet, in Griechenland Würfelorakel und in Kleinasien Buchstabenorakel[63]. Da insgesamt nur wenig erhalten ist, muss man sich mit der Erörterung verschiedener möglicher Verfahren begnügen[64]. Um es kurz zu halten: Unbeschriftete Kugeln können dabei keine Rolle gespielt haben. Auch die Chronologie und Geografie der bekannten Orakel spricht gegen eine Analogie, da jene aus dem 2./3. Jahrhundert n. Chr. und aus dem südlichen Kleinasien stammen[65].

In der Antike wurden Kugeln als Elemente bei Losverfahren auch im administrativ-profanen Rahmen verwendet; in Athen wurden mit einem höchst durchdachten Mechanismus so die täglichen Teilnehmer der Gerichtshöfe ausgelost. Die Kleroteria wurden mit zahlreichen derartigen Kugeln (Dm 1,5–1,8 cm) ausgestattet, von denen acht Exemplare in den Agora-Grabungen geborgen wurden[66]. Eine Übertragung auf rituelle Praktiken im FHO fällt schwer.

Eine andere Deutung ist die als Gewichte, obgleich das oben genannte Spektrum von Grammzahlen schon dagegen spricht. Ferner zeigt schon der schnelle Blick in die Ausgrabungspublikationen von Olympia oder der Athener Agora, dass die metallenen Gewichte nicht rollen sollten, weshalb sie stets eine plane Grundfläche aufweisen[67].

Kultische Bedeutung besaßen dagegen sicher die Kugeln aus Heiligtümern: Aus einem archaischen Fundkontext stammt eine größere Kugel aus dem unteritalischen Kroton[68], zwei den prienischen vergleichbar große Objekte kommen aus dem Aphaiaheiligtum von Aigina[69]. In Milet wurde in den archaischen Schichten des Kalabaktepe eine Kugel-Gussform aufgedeckt, deren Größe mit der der prienischen Kugeln übereinstimmt[70]. Vermutet wird, dass es sich bei der Lo-

58 Hinweis von L. Heinze.
59 Robinson 1941, 505 Nr. 2571. 2572. 2573 Taf. 164, die Durchmesser stimmen mit 1,4–1,7 cm mit denen der prienischen Exemplare recht gut überein.
60 Schneider 1939, 660 f.; Fittà 1997, 11 f.
61 Sclafani 2007, passim.
62 Sclafani 2007, 249.
63 Allgemein Graf 2005, 37–39.
64 Nollé 2007, 224 f.
65 Nollé 2007, 225 f. 281.
66 Thompson – Wycherley 1972, 53 f. Abb. 15 Taf. 40 b.
67 Lang – Crosby 1964, 2–33 Taf. 1–10; Hitzl 1996, passim.
68 Spadea 1996, 113 Nr. 27 mit Abb.
69 Maass – Kilian-Dirlmeier 1998, 100 f. Nr. 150 Abb. 18: »Votiv, Gewicht oder Geschoß?«.
70 Hinweis von Helga Eiwanger-Donder, der ich herzlich danke.

kalität um eine Bronzewerkstatt gehandelt hat, die auch die Objekte für das nahe gelegene Aphroditeheiligtum produziert haben könnte[71]. Dann wäre für die milesischen, in Serie hergestellten Kugeln ebenfalls eine kultische Verwendung anzunehmen.

Bei allen genannten archaischen Kugelfunden aus Heiligtümern ist die Funktion der Objekte in keinem einzigen Fall geklärt; die zeitliche Differenz zu den erst hellenistischen Funden aus Priene rät zudem an, funktional-inhaltliche Parallelisierungen vorsichtig anzugehen.

3.7 Räumliche Verteilung der Votive im Felsheiligtum Ost

Wurden in den vorangehenden Kapiteln nur bestimmte Fundgruppen ausgewählt und besprochen, soll die Kartierung der Kleinfunde aus dem FHO einen ›neutralen‹ Überblick über die räumliche Verteilung der Objekte bieten (Abb. 15). Beginnend mit den Terrakotten lässt sich eine Konzentration von Kybele-Darstellungen vor allem entlang der nördlichen Felskante feststellen, wobei nicht nur der östlichste Bereich (die zunächst so bezeichnete ›Kybele-Kultstätte‹ FHO 2), sondern ebenso der mittlere wie auch westliche Abschnitt Votive der kleinasiatischen Göttin aufweisen. Zudem wurden an zwei leicht nach Süden vorgelagerten Fundstellen Fragmente von Kybele-Figuren geborgen, einmal im zentralen freien Bereich, als ›Festplatz‹ anzusprechen, das andere Mal in den obertägigen flachen Felspartien mit ihren kleinräumigen Vertiefungen. Nur im Süden des FHO fehlen figürliche Weihgaben der Göttin. Wird die Fundverteilung als Indiz für eine räumliche Verortung auch des Kultes verwendet, so wurde dieser im Umfeld der oberen Felsstufe praktiziert. Aber nicht nur die Kybele-Figuren wurden dort geborgen, sondern ebenso ca. 70 % der anderen Terrakotten – darunter die Tänzerinnen –, die aufgrund ihres fragmentarischen Zustandes oft nicht benannt werden können. Die übrigen 30 % verteilen sich gleichmäßig über sämtliche Schnitte, auch im Süden des Geländes. Es zeichnen sich einzelne Schwerpunkte ab, doch wird das ganze Areal des FHO für die Aufstellung tönerner Votive benutzt worden sein.

Bleiobjekte verteilen sich über das gesamte Gebiet, mit einer deutlichen Zurückhaltung allerdings im zentralen Bereich des offenen Platzes. Die größte Konzentration zeichnet sich im Umfeld der ›Hand-Fundstelle‹ bei Schnitt FHO 12 ab. Wieder zeigt sich die bewusste Nutzung des gesamten Areals zwischen beiden Felskanten. Ähnlich ist die Fundverteilung bei den anderen Metallfunden.

Die Webgewichte dagegen stammen bis auf eine Ausnahme ausschließlich aus dem Bereich der nördlichen Felsstufe und dem unmittelbar vorgelagerten Geländestreifen. Ebenso verhält es sich mit Münzfunden; insgesamt wurden 25 Exemplare im FHO während der Grabungen geborgen. Von diesen wurden acht in tieferen – also aussagekräftigen – Straten in Schnitten angetroffen, die allein aus dem nördlichen Drittel des FHO stammen.

Noch nicht näher inspiziert wurden die 39, d. h. nicht sehr zahlreich, aber dennoch signifikant häufig vertretenen Fragmente von Glasobjekten. Diese wurden im gesamten Areal angetroffen.

Welche Schlüsse können aus der Verortung der Kleinfunde abgeleitet werden? Gleich, ob es sich um die Aufstellung von Votiven oder deren kultische Deponierung handelt, der Bereich des FHO vor der nördlichen Felsstufe, aus der in antiker Zeit an mehreren Stellen Wasser austrat, war der bevorzugte Ort. Andererseits war das gesamte Gelände rituell genutzt worden, da auch im mittleren und südlichen Bereich verschiedene Kleinfundgattungen angetroffen wurden[72]. Eine größere Konzentration von Funden verschiedenster Gattungen trat in der Mauerecke P–Q in Schnitt FHO 12 zutage, aus dem auch die Tonhände stammen. Hierbei handelt es sich um eine of-

[71] Schriftliche Äußerung 15. 3. 2011 von H. Eiwanger-Donder.

[72] Es ist nicht davon auszugehen, dass diese dem Geländegefälle gemäß abgerutscht sind, da es sich nicht um Oberflächenfunde handelt, sondern um solche aus tieferen Straten.



Abb. 15 Verteilung der wichtigsten Fundgattungen (Plan K. Piechaczek mit Modifikationen des Verf.)

fensichtliche Deponierung. Andere Baustrukturen, selbst der einzige Raum des FHO im Umfeld des Schnittes FHO 45, weisen keine erhöhten Funddichten auf.

Als Resümee der Erörterung der Funde und deren Verteilung lässt sich festhalten, dass der natürlich belassene und bewusst nicht bebaute felsige Streifen im Norden des FHO in erster Linie als Aufstellungsort für Votive für Kybele, aber vielleicht auch für die Nymphen benutzt wurde. Wem und wo die plastischen Hände und die Kugeln geweiht worden waren, entzieht sich unserer Kenntnis, die rituelle Bestattung legt aber nahe, dass die Votive einst im Bereich des FHO aufgestellt worden waren. Der felsige, durch das beständig austretende Wasser wohl immer nasse und damit auch kühle natürliche Geländestreifen war als Ort göttlichen Wirkens und deshalb

als Kultort im Wissen der Priener präsent. Es waren nicht die künstlichen Mauern, sondern die in einem städtischen Binnenbereich ungewöhnlichen Naturelemente, die als Anziehungspunkt wahrgenommen wurden.

4. PRIVATE FRÖMMIGKEIT ODER INSTITUTIONALISIERTER KULT?

Der teilweise hinter Wohnhauswänden versteckte Kultbezirk vermittelt durch seine Lage und auch durch sein Ambiente nicht den Eindruck, Anlaufpunkt größerer städtisch-institutioneller Prozessionen gewesen zu sein. Das leicht abfallende Gelände zwischen den Felsstufen bot nicht den Raum für Menschenmassen. Die Bebauung ist unsystematisch, kleinteilig und von zumeist geringer technischer Güte. Die Verteilung der Funde vor allem entlang der gesamten Länge der Felskante legt nahe, große Abschnitte des Areals als Aufstellungsraum für Votive anzusehen; deponiert wurde dagegen in einem Hof oder Ähnlichem. Folglich gab es keine zentrale Stelle für Weihungen – für Opfer vielleicht schon in Form des eventuell als Bothros anzusprechenden Steinrechtecks in Schnitt FHO 9. Diese wenig ›gelenkte‹ rituelle Nutzung rät m. E. dazu an, für das Areal des FHO von öffentlichen, aber nicht staatlich unterstützten bzw. reglementierten Kulten für Kybele und andere Gottheiten auszugehen. Die Bevölkerung von Priene pilgerte bei Bedarf zur untersten Terrasse der nordöstlichen Karstformation (vielleicht auch noch auf die nächst höheren Felsabsätze), allein oder in kleinen Gruppen, vollzog dort die angemessenen und notwendigen Riten und kehrte in ihre Wohnhäuser zurück. Dieser nichtinstitutionalisierte Kult bedurfte wohl keiner Vermittler zur Gottheit in Form von Priester/inne/n – Privatpersonen waren Akteure im eigenen Auftrag[73].

Diese Beobachtung ergänzend lässt sich die These formulieren, dass das längst bekannte innerstädtische Kybeleheiligtum am Westtor, bestehend aus offenem Hof und Bothros, vielleicht der offizielle Kultort für die gesamte Polisgemeinschaft war[74].

Diejenigen Funde (Terrakotten und Webgewichte), bei denen der Kreis der Weihenden geschlechtsspezifisch eingeengt werden kann, deuten auf Mädchen und Frauen als Personen, die von dem kultischen Raum des FHO Gebrauch machten. Wenn man so will, ist es nicht die erste Garde der antiken Bevölkerung in Form der männlichen Vollbürger, sondern die rechtlich und sozial nachgestellte Gruppe der weiblichen Bevölkerung, der Bürgersgattinnen, ihrer Töchter und anderer Frauen innerhalb des prienischen Staates. Das Ergebnis lautet bei prononcierter Verkürzung: Besonders Frauen fühlten sich ihren Gottheiten in der natürlichen Umgebung des FHO verbunden.

5. FELSHEILIGTÜMER IM WESTLICHEN KLEINASIEN – CHARAKTERISTIKA UND VERGLEICH

Das Besondere an dem östlichen Felsheiligtum von Priene ist seine Integration in den binnenstädtischen Raum. Zumeist befinden sich Naturheiligtümer außerhalb der durch Mauern abgegrenzten Zonen. Allein durch dieses Faktum besitzt das FHO nicht nur für Priene, sondern für die Diskussion des Phänomens der antiken Naturheiligtümer auf einer systematisierenden Ebene eine herausragende Position.

In der folgenden Zusammenstellung von sog. Felsheiligtümern ist die Lage der Sakralorte ein Ordnungsfaktor[75]. Ein anderes mögliches Gliederungssystem sind Beobachtungen zu Kultinha-

---

[73] Ein ebenso freier und nicht reglementierter Zugang wird auch für die Kultgrotte der Meter in der Nähe von Metropolis (s. u.) vermutet: Aybek – Meriç – Öz 2009, 130.

[74] Wiegand – Schrader 1904, 171 f.; Rumscheid 1998, 98 f.

[75] Es versteht sich von selbst, dass die Liste nicht vollständig sein kann. Zuletzt hat Fleischer 2008, 212 f. eine Zusammenstellung auf der Grundlage älterer Sammlungen versucht. Der Fokus bezieht sich allerdings auf Heiligtümer mit Steinreliefs, die nicht überall vorausgesetzt werden dürfen.

bern und Kultgemeinschaften. Es zeigen sich regionale Besonderheiten, sodass Naturheiligtümer des westlichen Kleinasiens im Vordergrund stehen werden[76].

Als Vergleiche für innerstädtische Heiligtümer mit starkem Einbezug natürlicher Gestaltungselemente können die Siedlungen südlich von Priene am heutigen Bafa-See dienen. Dort liegen zwei antike Städte nebeneinander, die archaische Stadt Latmos und die spätere Stadt Herakleia. In der älteren Siedlung befindet sich in der westlichen Unterstadt ein wohl der Kybele geweihter Bezirk im felsigen Gelände[77]. Nischen und Einlassungen zur Aufnahme von Votivstelen belegen die kultische Verwendung. Auch hier ist es der Kybelekult, der sich im felsigen Gelände ohne große architektonische Überformung etablieren konnte[78]. Von einer Gemeinschaft der Muttergöttin mit anderen Gottheiten im Kult ist nichts zu erfahren.

Weiter entfernt von Priene, gleichfalls an der türkischen Westküste, befindet sich das antike Phokaia. Direkt unterhalb des Athenatempels wurde in der Stadt unmittelbar am Wasser ein heiliger Bezirk mit nischenförmigen Abarbeitungen gefunden. Wegen der Ähnlichkeit mit außerstädtischen Kultanlagen der Kybele (s. u.) wird auch für das innerstädtische, in die archaische Zeit datierte Areal ein sakraler Ort dieser Göttin vermutet[79]. Da Athena- und Kybelekult direkt übereinander ausgeübt wurden, wird für den gesamten Komplex eine Kultgemeinschaft vorausgesetzt. Im Norden der Stadt liegen auf einem Hügel beim Theater Felsen mit langen Reihen von Nischen[80]. Direkt aus dem Fels gehauene Reliefs mit einer stehenden Göttin waren in den 1960er Jahren noch bekannt. Die Kultanlage wird in hellenistische Zeit eingeordnet[81]. Im Süden befand sich im Akkaya genannten Gebiet ein wohl sehr ähnliches Heiligtum; auf vorgelagerten Inseln sind gleichfalls Heiligtümer der Kybele mit Reliefs, Nischen und Bänken entdeckt worden[82].

Den Weg Richtung Norden fortsetzend ist Pergamon ein bekanntes Zentrum der Kybele-Verehrung mit mindestens drei Kultbezirken für die Göttermutter. In den neuen Untersuchungen innerhalb der Stadt wurden am Osthang mehrere Felsformationen als Kultorte der Kybele angesprochen, da entsprechende Terrakotten geborgen werden konnten[83]. Im Unterschied zum prienischen FHO sind die Felsen stärker abgearbeitet und die Bezirke um architektonische Gestaltungs-

---

76 Felsheiligtümer sind nicht exklusiv für den Kult der Göttermutter verwendet worden. Im zentralen Pisidien befindet sich das Heiligtum des Apollon der Perminoundeis (Horsley – Mitchell 2000, 103 Taf. 69). Dort sind in hohe senkrechte Felswände zahlreiche Nischen mit Rundbogen und Giebelbekrönung eingearbeitet worden. Die Inschriften werden kaiserzeitlich datiert (Horsley – Mitchell 2000, 104–110 Nr. 93–104 h). Die Masse dokumentiert erfüllte Gelübde für Apollon, einige aber nennen auch Sozon als Adressaten. Es scheint demnach eine Kultgemeinschaft vorzuliegen. Südlich des Eğirdir-Sees liegt der Ursprung des Köprü Cay, des antiken Eurymedon. In der 1 km tiefen Tropfsteinhöhle Zindan Mağarası wurde in der Kaiserzeit der Flussgott Eurymedon verehrt (Kaya – Mitchell 1985, 39–55). Vor der Höhle lag das Heiligtum. In jüngeren Grabungen wurden ferner Hinweise auf den Kult der Meter Theon gefunden (Dedeoğlu 2005, 95–102; Takmer – Gökalp 2005, 103–114). Es handelt sich um eine kaiserzeitliche Kultgemeinschaft. Für Termessos sind mehrere innerstädtische Felsheiligtümer bekannt gemacht worden (Fleischer 2008), die an hoch aufragenden Felswänden platziert sind. Nischen in verschiedenen Formen wurden in den Fels gearbeitet, auch sind Relieffiguren direkt aus dem Fels gehauen. Männliche Gottheiten wurden in der Einzahl wie als Trias verehrt. Die Nutzung beschränkt sich auf die Kaiserzeit. Noch weiter entfernt von Priene zeigt das Beispiel des makedonischen Philippi eine vergleichbare Gestaltung des Felsgeländes. Jedoch ist dort eine Vielzahl von Göttern verehrt worden, zudem liegt das Areal nicht versteckt, sondern prominent beim Theater (Collart – Ducrey 1975, passim; Ducrey 1977, 102–107). Auch dieses Beispiel legt nahe, in einem geografisch kleineren Umkreis nach Vergleichen zum prienischen FHO zu suchen.

77 Peschlow-Bindokat 1996, 27 Abb. 31 a. b.

78 Südlich der Agora liegt auf einer Anhöhe ein Kammergrab vermutlich aus dem 4. Jh. v. Chr., das als Grab des Endymion angesprochen wird (Peschlow-Bindokat 1996, 27 f. Abb. 32. 34. 35; Peschlow-Bindokat 2005, 100–102). Das Areal wird auf der Südseite durch eine Felswand begrenzt, auch Mauern schließen den Bereich nach außen ab. Unter dem Hügel befindet sich eine Höhle; zum Endymion-Tempel von Herakleia mit höhlenartiger Gestaltung s. Peschlow-Bindokat 1996, 37 Abb. 20. 23. 42; Peschlow-Bindokat 2005, 118 f.

79 Özyiğit 1999, 46 f. 49. 50 f.

80 Langlotz 1969, 383 f. Abb. 9–11; Özyiğit 1999, 52; Xagorari-Gleißner 2008, 100 Nr. 3.

81 Özyiğit 1999, 48.

82 Özyiğit 1999, 48. 52 f.

83 Pirson 2009, 150–155; Pirson 2010, 143–156; s. auch den Beitrag in diesem Band S. 281–301.

elemente bereichert worden. Auch Pergamon hat einen Kult der Muttergöttin in den Stadtmauern beherbergt, wie in Priene in einem felsigen Gebiet; der Einbezug von Wasser ist an mehreren Stellen auszumachen, das Spektrum der Terrakotten und sonstigen Kleinfunde scheint in der Metropole dagegen größer zu sein. Wie in Priene werden die Befunde und Funde der Grabungen momentan aufgearbeitet, interessant wären Hinweise auf die Verehrung auch anderer Gottheiten gemeinsam mit Meter. Trotz des anders zu gewichtenden Verhältnisses von naturbelassenen und künstlichen Flächen stellt der Osthang von Pergamon derzeit das beste Vergleichsbeispiel für das prienische FHO dar, da in beiden sakralen Bezirken – anders als in Latmos und Phokaia mit der Anlage von Nischen allein – das Felsgelände bewusst architektonisch gestaltet worden ist[84].

Zeigt sich in Pergamon wie in Phokaia eine Verteilung von Felsheiligtümern in der Stadt wie auch in der Umgebung, sind die meisten bekannten derartigen Anlagen außerhalb des bebauten Raumes und der Stadtmauern – sofern diese vorhanden waren – zu lokalisieren.

Bei der Suche nach geografisch benachbarten und von der Struktur her ähnlichen Heiligtümern der klassisch-hellenistischen Perioden ist der Kultbezirk in Ephesos, direkt außen an der Stadtmauer, ein gutes Vergleichsobjekt. Am Felsabhang des Panayırdağ befindet sich ein Heiligtum, dessen Kultgottheiten durch zahlreiche Inschriften als Meter, Zeus und Apollon ausgewiesen sind[85]. Nischen in senkrechten Felsstufen haben Reliefs aufgenommen; andere sind direkt in den anstehenden Fels gearbeitet worden. Kybele ist in den Bildfassungen mit flankierenden Löwen oder mit zwei männlichen Göttern (Zeus und Apollon oder Hermes [?]) dargestellt[86]. Das älteste Bildwerk gehört noch in das 5. Jahrhundert v. Chr.; das Heiligtum hatte seine Blütezeit wohl in der spätklassischen und hellenistischen Epoche, es bestand aber noch in der Kaiserzeit. Es handelte sich um eine Kultgemeinschaft mehrerer Götter – wie sie auch für das prienische FHO vermutet wird.

In der Nähe von Metropolis wurden in einer Grotte an einem Felshang Votivreliefs und Terrakotten des 4. Jahrhunderts v. Chr. bis in die Spätantike geborgen; architektonische Rahmungen fehlen[87]. Die Tonfiguren zeigen die sitzende Muttergöttin, auf Steinreliefs ist der aus Ephesos bekannte Typus der stehenden Kybele mit zwei Männern dargestellt. Tausende von Öllämpchen wurden neben Keramik, Glas und Knochen ausgegraben. Über eine spätklassische Inschrift ist der Bezirk als Heiligtum der Meter Gallesia zu identifizieren[88].

In Loryma auf der karischen Chersones wurden im nordöstlichen Taleinschnitt außerhalb der Stadt zwei Heiligtümer entdeckt, die sich jeweils durch eine Felsnische zu erkennen geben. Vor der einen Nische befinden sich eine Terrasse, ein rundes Felsbecken und ein aus dem Fels gehauener Raum mit wasserdichtem Putz[89]. Es gibt viele Parallelen zum prienischen FHO, iden-

---

84 Anders als das innerstädtische Konglomerat von Kybeleheiligtümern sind die außerstädtischen schon länger bekannt: Im 2. Viertel des 3. Jhs. v. Chr. wurden im näheren Umland der Metropole das Meterheiligtum von Mamurtkale 30 km südöstlich und das Kybeleheiligtum von Kapıkaya 5 km nordwestlich auf Anhöhen errichtet. Das Erstere befindet sich in einer unwegsamen Hügellandschaft, es ist mit regulären architektonischen Gebäudetypen wie Tempel und Hallen versehen (Conze – Schazmann 1911, passim; Radt 1999, 243 f.; Xagorari-Gleißner 2008, 122 f. Nr. 22). Das Heiligtum von Kapıkaya besteht aus einer Höhle und einer darin befindlichen Quelle (Nohlen – Radt 1978, passim; Radt 1999, 243 f.; Xagorari-Gleißner 2008, 100 f. Nr. 5.). In der Grotte sind Nischen für Reliefs angebracht, Rinnen und Becken dienten der Ableitung und der Sammlung des Quellwassers. Als Votive wurden Terrakotten der Kybele, Löwen, Unguentarien, Öllampen und Näpfe von der 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. bis in die Kaiserzeit geborgen. Eine vorkaiserzeitliche Kultgemeinschaft lässt sich nicht belegen.

85 s. etwa Keil 1915, passim; Keil 1926, passim; Scherrer 1995, 62; Xagorari-Gleißner 2008, 99 f. Nr. 2; s. den Beitrag von M. Kerschner in diesem Band S. 187–243.

86 Heinzel 1999, 35–42.

87 Meriç 1982, 38–40. 88–90 Karte 1 Abb. 22. 23. 67–73; Xagorari-Gleißner 2008, 100 Nr. 4; Aybek – Meriç – Öz 2009, 126–130.

88 Meriç 1982, 38.

89 Held 2001, 152 Abb. 11–13; Held 2010, 360–364.

tifizierende Funde konnten bei dem Survey jedoch nicht gemacht werden. Die Anlage wird als Kybele-Heiligtum gedeutet.

Im Inneren Anatoliens liegt Aizanoi mit dem Kultbezirk der Meter Steunene. Zum Heiligtum gehören neben der 1906 eingestürzten Höhle ein sog. Felsthron oberhalb einer kleinen Grotte und zwei Rundbauten[90]. Unterhalb der Grotte wie auch vor der Höhle existieren Nischen für Reliefs. Auch hier sind Terrakotten und zahlreiche Lampen aufgefunden worden, die in der Masse dem Zeitraum vom 1. Jahrhundert v. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. angehören.

Neben diesem Heiligtum ist in jüngster Zeit eine Votivgrube eines in der Nähe vermuteten Kybeleheiligtums entdeckt worden. Das Depot befindet sich vor einer hohen Felswand, die zahlreiche Grotten besitzt. Keramik und Kleinfunde (u. a. 200 Kybele-Köpfe) wurden in großer Zahl geborgen. Für Priene wichtig ist die Deponierung auch von Ziegelfragmenten[91]. Die frühesten Funde stammen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., die spätesten gehören der byzantinischen Zeit an.

Wie es scheint, hatte jedes Felsheiligtum seine Charakteristika, die aus dem natürlichen Bestand ausgewählt wurden. Immer existieren Felswände oder -stufen in Regionen mit einer deutlich abfallenden Geländemorphologie, oft sind die Areale in der Antike wasserreich gewesen. Dabei war kein Fluss oder See in der Nähe, sondern aus den Felsen selbst trat das Wasser aus. Die architektonischen Einbauten variierten von Ort zu Ort. In Latmos, Phokaia, Metropolis und Ephesos bestehen die künstlichen Eingriffe fast ausschließlich in der Ausarbeitung von Reliefs oder Reliefnischen. Räume sind insgesamt sehr selten und bislang neben Priene nur in Pergamon und Loryma anzutreffen. Eine Häufung von Mauerstrecken und Abarbeitungen für bauliche Installationen weisen die innerstädtischen Heiligtümer auf, wobei die pergamenischen Sakralorte der Kybele noch stärker künstlich überformt sind als das Areal in Priene.

Für die Lage von Naturheiligtümern in den Städten scheint allein ausschlaggebend gewesen zu sein, ob es in der Stadt Areale gab, die die notwendigen Determinanten wie Fels, Wasser, Hanglage, Abgeschiedenheit und Abgegrenztheit aufwiesen. Da es sich in nur wenigen Fällen um institutionalisierte Kulte in den Felsheiligtümern handelte, war das Einverständnis der Vollbürgerschaft notwendig, den öffentlichen Ort in privater Nutzung verwenden zu dürfen. Ferner mussten diese Regionen aus den städtischen Bebauungsplänen ausgespart bleiben. Das war in der ländlichen Umgebung einfacher als in den durchstrukturierten Binnenstädten.

Votive wurden – sofern Grabungen durchgeführt werden konnten – überall geborgen, Kybeleterrakotten sind im westlichen Kleinasien die am häufigsten auftretende Kleinfundgruppe mit direktem Bezug zur Gottheit. Oft gehören auch Öllämpchen zum Fundgut – in Priene sind davon nicht übermäßig viele festzustellen (Fragmente von nur sieben Lampen)[92]. Die meisten Fundplätze aus hellenistischer Zeit werden als Orte der Verehrung einer einzigen Gottheit interpretiert; in Ephesos sind es mindestens drei verschiedene, in Phokaia wird von der Gemeinschaft von Athena und Kybele gesprochen. Hinweise für die Ausdeutung des prienischen Fundspektrums in Hinsicht auf die Kultadressaten lassen sich nicht ableiten, da keine Regeln auszumachen sind. Und so bleiben die rätselhaften Tonhände und Bronzekugeln aus Priene weiterhin Solitäre und ihre einstigen göttlichen Besitzer ohne Namen.

[90] Naumann 1967, passim; Ateş 2010, passim.
[91] Ateş 2010, 55.
[92] Lassen sich aus dieser Beobachtung Hinweise auf die Tageszeit des ausgeübten Kultes ableiten?

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Ateş 2010	G. Ateş, Bilder aus gebranntem Ton. Neues über den Kult der Kybele in der Aizanitis, in: K. Rheidt (Hrsg.), Aizanoi und Anatolien (Mainz 2010) 48–55.
Aybek – Meriç – Öz 2009	S. Aybek – A. E. Meriç – A. K. Öz, Metropolis. A Mother Goddes City in Ionia (Istanbul 2009).
Bradford Welles 1934	C. Bradford Welles, Royal Correspondence in the Hellenistic Period (New Haven 1934).
Burr Thompson 1963	D. Burr Thompson, The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period, Troy Suppl. 3 (Princeton 1963).
Collart – Ducrey 1975	P. Collart – P. Ducrey, Philippes I. Les reliefs rupestres, BCH Suppl. 2 (Paris 1975).
Conze – Schazmann 1911	A. Conze – P. Schazmann, Mamurt-Kaleh. Ein Tempel der Göttermutter unweit Pergamon, JdI Ergh. 9 (Berlin 1911).
Crouch 1993	D. Crouch, Water Management in Ancient Greek Cities (New York 1993).
Dedeoğlu 2005	J. Dedeoğlu, The Sanctuary at Zindan Mağarası in the Light of the New Archaeological Evidence, Gephyra 2, 2005, 95–102.
de Luca 1968	O. Ziegenhaus – G. de Luca, Das Asklepieion 1. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frührömischer Zeit, AvP XI 1 (Berlin 1968).
Ducrey 1977	P. Ducrey, The Rock Reliefs of Philippi, Archaeology 30, 1977, 102–107.
Fahlbusch 2003	H. Fahlbusch, Wasserwirtschaftliche Anlagen des antiken Priene, in: Raeck 2003 a, 336–342.
Filges 2012	A. Filges, Natur als Bühne der Kultur? Der Einfluss des Naturraums auf Ort und Gestalt von Priene, in: F. Pirson (Hrsg.), Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft, BYZAS 13 (Istanbul 2012) 151–165.
Filges – Kreuz 2013	A. Filges – P. A. Kreuz, Der lange Weg zur Musterstadt – zu Ausbau und Vervollständigung von Städten am Beispiel von Bononia (Bologna) und Priene, in: R. Haensch – U. Wulf-Rheidt (Hrsg.), Dialoge über politische Räume in vormodernen Kulturen, Forschungscluster 3 Abschlusstagung München Juni 2012 (Rhaden/Westfalen 2013) 55–78.
Fittà 1997	M. Fittà, Giochi e giocattoli nell'antichità (Mailand 1997).
Fleischer 2008	R. Fleischer, Felsheiligtümer in Termessos, IstMitt 58, 2008, 197–242.
Forsén 1996	B. Forsén, Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung (Helsinki 1996).
Forsén – Sironen 1989	B. Forsén – E. Sironen, Zur Symbolik von dargestellten Händen, Arctos 23, 1989, 55–66.
Franken 1996	N. Franken, Die antiken Bronzen im Römisch-Germanischen Museum Köln, KölnJb 29, 1996, 7–203.
Graf 2005	ThesCRA III (2005) 37–39 s. v. 10. Würfel- und Losorakel (F. Graf).
Hanel 1994	N. Hanel, Beinnadeln mit Sabazios-Händen und Kybelebüste. Zeugnisse kleinasiatischer Mysterienreligionen im römischen Groß-Gerau, AKorrBl 24, 1994, 65–71.
Heinzel 1999	E. Heinzel, Der Kybelekult und die Dreigötterreliefs aus Ephesos, in: P. Scherrer – H. Taeuber – H. Thür (Hrsg.), Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe, SoSchrÖAI 32 (Wien 1999) 35–42.
Held 2001	W. Held, Forschungen in Loryma 1999, AST 18, 1, 2001, 149–162.
Held 2010	W. Held, Die Heiligtümer und Kulte von Loryma, in: R. van Bremen – J.-M. Carbon (Hrsg.), Hellenistic Caria, Conference Oxford 2006 (Bordeaux 2010) 355–377.
Hellmann 2006	M.-C. Hellmann, L'architecture greque II. Architecture religieuse et funéraire (Paris 2006).
Hitzl 1996	K. Hitzl, Die Gewichte griechischer Zeit aus Olympia, Olympia 25 (Berlin 1996).
Hoepfner – Schwandner 1994	W. Hoepfner – E.-L. Schwandner, Haus und Stadt im klassischen Griechenland [2](München 1994).
Horsley – Mitchell 2000	G. H. R. Horsley – St. Mitchell, The Inscriptions of Central Pisidia, IK 57 (Bonn 2000).

Johnson 1970 S. E. Johnson, A Sabazios Inscription from Sardis, in: J. Neusner (Hrsg.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough (Leiden 1970) 542–550.

Kan 1943 A. H. Kan, Juppiter Dolichenus. Sammlung der Inschriften und Bildwerke (Leiden 1943).

Kaya – Mitchell 1985 D. Kaya – St. Mitchell, The Sanctuary of the God Eurymedon at Tymbriada in Pisidia, AnSt 35, 1985, 39–55.

Keil 1915 J. Keil, Denkmäler des Meterkultes, ÖJh 18, 1915, 66–78.

Keil 1926 J. Keil, XII. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, ÖJh 23, 1926, Beibl. 255–262.

Kurz 2008 U. C. Kurz, Körperweihungen aus Herakleia/Policoro und seiner Chora, RömHistMitt, 50, 2008, 17–67.

Lane 1989 E. N. Lane, Conclusions, Corpus Cultus Iovis Sabazii III (Leiden 1989).

Lang 1997 M. Lang, Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion (Princeton 1997).

Lang – Crosby 1964 M. Lang – M. Crosby, Weights, Measures and Tokens, Agora 10 (Princeton 1964).

Langlotz 1969 E. Langlotz, Beobachtungen in Phokaia, AA 1969, 377–385.

Maass – Kilian-Dirlmeier 1998 M. Maass – I. Kilian-Dirlmeier, Aegina, Aphaia-Tempel XVIII. Bronzefunde außer Waffen, AA 1998, 57–104.

Meriç 1982 R. Meriç, Metropolis in Ionien. Ergebnisse einer Survey-Unternehmung in den Jahren 1972–1975 (Königstein i. T. 1982).

Mylonopoulos 2008 J. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, ArchRel 10, 2008, 51–83.

Naumann 1967 R. Naumann, Das Heiligtum der Meter Steunene bei Aezani, IstMitt 17, 1967, 218–247.

Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28 (Tübingen 1983).

Nilsson 1967 M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 1 (München 1967).

Nohlen – Radt 1978 K. Nohlen – W. Radt, Kapıkaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon, AvP XII (Berlin 1978).

Nollé 2007 J. Nollé, Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance (München 2007).

Özyiğit 1999 S. Özyiğit, Foça – Phocaea (Izmir 1999).

Peschlow-Bindokat 1996 A. Peschlow-Bindokat, Der Latmos. Eine unbekannte Gebirgslandschaft an der türkischen Westküste (Mainz 1996).

Peschlow-Bindokat 2005 A. Peschlow-Bindokat, Herakleia am Latmos. Stadt und Umgebung (Istanbul 2005).

Petrakos 1968 B. Ch. Petrakos, Ὁ Ωρωπός και το ιερόν του Αμφιαράου (Athen 1968).

Prison 2009 F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2008, AA 2009, 1, 129–213.

Pirson 2010 F. Prison, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2009, AA 2010, 2, 139–236.

Radt 1999 W. Radt, Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole (Darmstadt 1999).

Raeck 2002 W. Raeck, Die Arbeiten der Kampagne 2000 in Priene, KST 23, 1 (Ankara 2002) 55–70.

Raeck 2003a W. Raeck, Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort, IstMitt 53, 2003, 313–423.

Raeck 2003b W. Raeck, Die Arbeitskampagne in Priene 2001, KST 24, 1 (Ankara 2003) 71–84.

Raeck 2010 W. Raeck, Priene als Baustelle. Beobachtungen zur Stadtentwicklung nach der Neugründung, in: S. Aybek – A. K. Öz (Hrsg.), Metropolis Ionia II. Yolların Kesiştiği Yer. Recep Meriç için Yazılar – The Land of Crossroads. Essays in Honour of Recep Meriç (Istanbul 2010) 217–222.

Raeck – Filges – Hennemeyer (in Druck) W. Raeck – A. Filges – A. Hennemeyer, Das Forschungsprojekt »Interdependenzen urbanistischer Veränderungen im hellenistischen Priene«, in: A. Matthaei – M. Zimmermann (Hrsg.), Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus, Die hellenistische Polis als Lebensform 5 (Heidelberg 2014, in Druck).

Raeder 1984	J. Raeder, Priene. Funde aus einer griechischen Stadt im Berliner Antikenmuseum (Berlin 1984).
Riethmüller 2005	J. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte (Heidelberg 2005).
Robinson 1941	D. M. Robinson, Metal and Minor Miscellaneous Finds, Olynthus 10 (Baltimore 1941).
Roebuck 1951	C. Roebuck, The Asklepieion and Lerna, Corinth 14 (Princeton 1951).
Roller 1999	L. E. Roller, In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele (Berkeley 1999).
Rumscheid 1998	F. Rumscheid, Priene. Führer durch das ›Pompeji Kleinasiens‹ (Istanbul 1998).
Rumscheid 2003	F. Rumscheid, Ausgrabungen in der Nordhälfte der Insula D 4, in: Raeck 2003a, 358–360.
Rumscheid 2006	F. Rumscheid, Die figürlichen Terrakotten von Priene, AF 22 (Wiesbaden 2006).
Rumscheid (in Druck)	F. Rumscheid, Urbanistische Veränderungen im hellenistischen Priene, in: A. Matthaei – M. Zimmermann (Hrsg.), Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus, Die hellenistische Polis als Lebensform 5 (Heidelberg 2014, in Druck).
Ruppe 2007	U. Ruppe, Neue Forschungen an der Stadtmauer von Priene – erste Ergebnisse, IstMitt 57, 2007, 271–322.
Scherrer 1995	P. Scherrer (Hrsg.), Ephesos. Der neue Führer (Wien 1995).
Schneider 1939	RE VII A 1 (1939) 660 f. s. v. Tropa (K. Schneider)
Schneider – von Kienlin 2003	C. Schneider – A. von Kienlin, Zum Demeterheiligtum von Priene, in: Raeck 2003a, 386–400.
Sclafani 2007	M. Sclafani, Zeus Soter, Eracle, Leukothea e tre ›sortes‹ dall'antica Himera, RM 113, 2007, 247–264.
Spadea 1996	R. Spadea (Hrsg.), Il Tesoro di Hera. Scoperte nel Santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotone (Ausstellungskatalog Rom, Museo Barracco 1996).
Sporn 2010	K. Sporn, Espace naturel et paysages religieux. Les grottes dans le monde grec, RHistRel 227, 2010, 553–571.
Tackacs 2001	DNP X (2001) 1180–1182 s. v. Sabazios (S. A. Takacs).
Takmer – Gökalp 2005	B. Takmer – N. Gökalp, Inscriptions from the Sanctuary of Meter Theon Ouegeinos at Zindan Mağarası I, Gephyra 2, 103–114.
Tassignon 1998	I. Tassignon, Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure, Kernos 11, 1998, 189–208.
Thompson – Wycherley 1972	H. A. Thompson – R. E. Wycherley, The Agora of Athens, Agora 14 (Princeton 1972).
Thomson de Grummond 2004	N. Thomson de Grummond, For the Mother and for the Daughter. Some Thoughts on Dedications from Etruria and Praeneste, in: A. P. Chapin (Hrsg.), Charis. Essays in Honour of Sara A. Immerwahr, Hesperia Suppl. 33 (Athen 2004) 351–370.
Töpperwein 1976	E. Töpperwein, Terrakotten von Pergamon, PF 3 (Berlin 1976).
Töpperwein-Hoffmann 1978	E. Töpperwein-Hoffmann, Die Terrakotten von Marmurtkale, in: K. Nohlen – W. Radt (Hrsg.), Kapıkaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon, AvP 12 (Berlin 1978) 77–89.
van Straten 1981	F. T. van Straten, Gifts for the Gods, in: H. S. Versnel (Hrsg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Leiden 1981) 65–151.
Vermaseren 1983	M. J. Vermaseren, The Hands, Corpus Cultus Iovis Sabazii I (Leiden 1983).
Vermaseren 1987	M. J. Vermaseren, Asia Minor, Corpus Cultus Cybelae Attidisque I (Leiden 1987).
Vierneisel-Schlörb 1997	B. Vierneisel-Schlörb, Die figürlichen Terrakotten I. Spätmykenisch bis späthellenistisch, Kerameikos 15 (München 1997).
Wiegand – Schrader 1904	Th. Wiegand – H. Schrader, Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895–1898 (Berlin 1904).
Xagorari-Gleißner 2008	M. Xagorari-Gleißner, Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen (Ruhpolding 2008).

Michelle-Carina Forrest – Salvatore Ortisi

DIE MATRONENTEMPEL IN DER NORDEIFEL

NATURHEILIGTÜMER EINER AUTOCHTHONEN BEVÖLKERUNG?

EINLEITUNG

Bereits die markante topografische Position auf Hügelkuppen und Geländespornen und ihre Lage meist abseits größerer moderner Siedlungen in der Nordeifel suggerieren dem heutigen Besucher die enge Verbundenheit der Matronenheiligtümer mit der Natur. Bäume und Zweige, die auf den Seiten zahlreicher Weihesteine abgebildet sind, verstärken den Eindruck, es handele sich um einen Naturkult, der auf vorrömische, vielleicht keltische oder germanische Traditionen zurückgeht.

Die vergleichsweise gut erhaltenen Anlagen und die meist qualitätvollen Weihesteine haben bereits früh wissenschaftliches Interesse gefunden[1]. Die wesentlichen Aspekte des Kultes wurden 1987 auf der Grundlage des damaligen Forschungsstandes in einem Kolloquium zu den »Matronen und verwandten Gottheiten« ausführlich behandelt[2]. Zuletzt haben sich vor allem Heinz-Günter Horn, Wolfgang Spickermann und Frank Biller intensiv mit verschiedenen Aspekten des niedergermanischen Matronenkultes auseinandergesetzt[3]. Heinz-Günter Horn kam zu dem Schluss, dass ein heiliger Baum oder ein heiliger Hain der Ausgangs- und vermutlich auch der Mittelpunkt der Matronenverehrung gewesen sein dürfte[4]. Seine Untersuchungen stützen sich in erster Linie auf die Bildquellen. Es existieren keine antiken Berichte zum Matronenkult und auch die archäologischen Befunde aus der ›anikonischen‹ Frühzeit des Kultes sind eher spärlich. Die Rekonstruktion eines Baumkultes für die Frühphase der Matronenverehrung ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund der von Caesar und anderen römischen Autoren überlieferten heiligen Haine der Kelten und Germanen zu sehen[5]. Besonders eindrucksvoll ist der Bericht des Tacitus vom Schlachtfeld der Varus-Niederlage im Teutoburger Wald, in dem er die Haine und Altäre der Germanen beschreibt, an denen römische Offiziere den Göttern geopfert worden waren[6].

DER NIEDERGERMANISCHE MATRONENKULT

Die Göttinnentrias der Matronen war der bedeutendste Provinzialkult im südlichen Niedergermanien. Er wird mit den germanischen Ubiern in Verbindung gebracht, ein ursprünglich rechtsrheinischer Germanenstamm, der spätestens 19/18 v. Chr. im Raum zwischen Krefeld und Remagen,

---

1 Lehner 1910, 306–313; Lehner 1918, 120–209; Lehner 1919, 74–162; Follmann-Schulz 1986, 750–754; Horn 1987b, 571–574; Biller 2010, 29–46.

2 Bauchhenß – Neumann 1987, passim.

3 Horn 1987a, 31–54; Spickermann 2008, 144; Spickermann 2009, 353–373; Biller 2010, 266–310; dazu auch: Derks 1998, 119–130; Herz 2003, 139–148.

4 Horn 1987a, 49–53; Biller 2010, 277–282.

5 Demandt 2002, bes. 149–154.

6 Tac. Germ. 1, 61.

Köln und Jülich angesiedelt wurde[7]. Im nördlichen Teil der Provinz kennt man vor allem aus dem Scheldegebiet die Muttergottheit der Nehalennia[8]. Etwa zwei Drittel der überlieferten Weiheinschriften Niedergermaniens sind den Matronen gewidmet. Allerdings dürfte das Bild durch die überdurchschnittlich gute Erhaltung der Matronenheiligtümer in der Nordeifel verzerrt sein: alleine in Pesch wurden Bruchstücke von mehr als 300 Inschriften gefunden. Die insgesamt über 1 000 Weihungen und Reliefbruchstücke stammen im Wesentlichen aus zehn größeren Fundkomplexen[9].

Die Matronen waren den Inschriften nach Nothelferinnen für alle Lebensbereiche. Im Gegensatz zu den verwandten gallischen Muttergottheiten sind sie in Niedergermanien immer sitzend dargestellt. Die mittlere Matrone ist immer ein Mädchen ohne Haube und mit offenem Haar. Bezüge bestehen auch zu den in Oberitalien verbreiteten Muttergottheiten, den Iunones[10]. Zu den Attributen gehören meist Körbe mit Baumfrüchten wie Äpfeln, Birnen, Quitten und Walnüssen, seltener Ährenbündel, Weintrauben, Blüten, Zweige oder Kästchen[11]. Die bildliche Darstellung der Matronentrias setzt in Niedergermanien erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Die Vorbilder stammen vermutlich aus dem gallischen Raum[12].

Die in Niedergermanien üblichen Beinamen bzw. Kultnamen der Matronen sind sowohl germanischen wie gallo-römischen Ursprungs[13]. Sie greifen meist geografische Bezeichnungen (z. B. Iulianahenae – in Iuliacum/Jülich) auf oder werden als Namen von Personengruppen oder Stämmen interpretiert. Seltener sind qualifizierende Beinamen (z. B. Ollogabiae – die Allesgebende) überliefert[14]. Umstritten ist, ob sich die Beinamen, wie Wolfgang Spickermann annimmt, zumindest teilweise bereits auf vorrömische (rechtsrheinische) »Sippengottheiten« beziehen könnten[15]. Dann müsste man mit einer recht kleinteiligen Kultorganisation rechnen, da beispielsweise in der Nordeifel mit Nettersheim (Aufaniae), Pesch (Vacallinehae) und Zingsheim (Fachinehae) in einem Umkreis von 10 km gleich drei verschiedene Beinamen belegt sind. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass die Kultbezirke der Matronen meist am Rande ländlicher oder kleiner städtischer Siedlungen liegen, was eine enge Verbindung mit einer autochthonen ländlichen Bevölkerung andeuten könnte. Eine Ausnahme bildet das Heiligtum der Aufanischen Matronen in Bonn, dessen Bedeutung so groß gewesen sein musste, dass es sogar Dedikanten aus der provinzialen Oberschicht anzog[16]. Der Tempel selbst ist allerdings unbekannt; gefunden wurden zahlreiche, unter dem Münster als Spolien verbaute Weihesteine. Darunter eine Stifterinschrift, die zuletzt in antoninische Zeit datiert wurde[17]. Zu den Dedikanten gehörten neben einfachen Provinzbewohnern und Soldaten auch hohe Offiziere der in Bonn stationierten Legion und Angehörige der städtischen Oberschicht aus der nahe gelegenen Colonia Claudia Ara Agrippinensium. Die Matronenverehrung gilt dennoch, nicht zuletzt aufgrund der Beinamen, als im Ursprung autochthoner keltisch-germanischer Kult. Das ikonografische Programm und der aus den Weihealtären zu erschließende Ritus orientieren sich in der mittleren Kaiserzeit aber an gallischen und mediterranen Vorbildern – ein klassisches Beispiel für die Genese eines provinzialrömischen Kultes an der Nordgrenze des Römischen Reiches.

---

7 Petrikovits 1980, 59; Horn 1987a, bes. 31–37.

8 Stuart – Bogaers 2001, passim; Spickermann 2009, 353; Spickermann 2008, 61–77; Spickermann 2010, 127–138.

9 Horn 1987a, 34.

10 Rüger 1987, bes. 10–13.

11 Horn 1987a, 45; dazu auch Bauchhenß 2005, 159–164.

12 Schauerte 1987, bes. 92; Bauchhenß 1997, 809 Nr. 2a; 815; dazu: Noelke 1990, bes. 90–95 (zur Form der Ädikula-Altäre); Panhuysen 1996, 231 f; Spickermann 2009, 354 mit Anm. 8.

13 Neumann 1987, bes. 128; Schmidt 1987, bes. 149; Hainzmann 2005, bes. 5.

14 Spickermann 2008 mit Anhang 2; Herz 2003, 144.

15 Spickermann 2009, 355 f.

16 Rüger 1987, 12; Horn 1987a, 42.

17 Derks 1998, 124; Bauchhenß 2001, 287–289; Rüger 1987, 22 Anm. 30; Horn 1987a, 42; Spickermann 2008, 160–162; zur Inschrift: Lehner 1930, 5 Nr. 1.

Die Anfänge des Matronenkultes sind umstritten. Ton Derks bringt die frühesten Kultplätze mit der Aufsiedelung des ländlichen Umlands der Colonia Claudia Ara Agrippinensium in Verbindung, die in claudisch-neronischer Zeit einsetzt. Er unterstreicht damit seine enge Verbindung mit einer ländlichen gallo-germanischen Bevölkerung. Eine bildlose, ›anikonische‹ Frühphase lehnt er ab, da der einzige besser untersuchte Tempelbezirk von Pesch bereits in seiner ersten, aufgrund der Funde wohl claudisch-neronischen Phase steinerne Bauten aufweist[18]. Sowohl Heinz-Günter Horn als auch Wolfgang Spickermann gehen dagegen davon aus, dass der Kult von den spätestens in augusteischer Zeit hier angesiedelten Germanenstämmen, wohl vor allem den Ubiern, aus ihren alten rechtsrheinischen Siedlungsgebieten mitgebracht wurde[19]. Die frühesten Kultanlagen waren möglicherweise nur freie Plätze mit hölzerner Einfriedung, wie sie für die Heiligtümer von Pesch-Nöthen und Nideggen-Abenden rekonstruiert werden[20]. Auf diesem Platz wäre ein heiliger Baum anzunehmen, der später auch, wie möglicherweise in Pesch-Nöthen, durch eine entsprechende Steinskulptur ersetzt werden konnte[21]. In Krefeld-Elfrath wurden dem Mörtel beim Steinausbau des Tempelbezirks um die Mitte des 2. Jahrhunderts (zufällig [?]) Baumblätter beigemischt[22]. Aber weder der Tempelbezirk in Pesch-Nöthen noch der in Krefeld-Elfrath wurden weit vor der Mitte des 1. Jahrhunderts angelegt[23].

Spuren eines frühaugusteischen oder sogar vorrömischen Kultbetriebes fehlen völlig. Die These eines Baumkultes in älterer, Zeit stützt sich daher vor allem auf die 186 Matronensteine, auf denen Bäume abgebildet sind[24]. Aussagen zur ›anikononischen‹ Zeit der Matronenverehrung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts waren aufgrund der Quellenlage bisher kaum möglich. Einen wesentlichen Erkenntnisgewinn erbrachten neue Ausgrabungen in dem bereits von Hans Lehner freigelegten Heiligtum der Aufanischen Matronen bei Nettersheim. Wolfgang Spickermann lokalisierte hier den ›Stammsitz‹ der Aufanischen Matronen; von dort aus soll der Kult durch Benefiziarier, römische Straßenpolizisten, nach Bonn gebracht worden sein[25]. Eine stark verwitterte und daher nur schwer lesbare Weiheinschrift nennt neben den Benefiziariern auch die Bewohner eines Vicus als Dedikanten[26]. Ein den Ausgrabungen vorangegangener geophysikalischer Survey hat gezeigt, dass der Tempelbezirk unmittelbar an der römischen Magistrale Köln–Trier lag. Er bildete gleichzeitig den nördlichen Abschluss einer größeren Siedlung, die mit großer Wahrscheinlichkeit mit dem auf der Tabula Peutingeriana verzeichneten Marcomagus zu identifizieren ist[27].

DAS MATRONENHEILIGTUM VON NETTERSHEIM: EIN NATURHEILIGTUM?

Die Matronen bezeichnen in der römischen Kaiserzeit segenbringende, unheilabwehrende und weibliche Gottheiten, deren Hauptverbreitungsgebiet in der Provinz Niedergermanien liegt[28]. Eine besondere Konzentration zeigt sich dabei in der *civitas Ubiorum*[29]. Neben diesem Verbreitungsbild des Fundmaterials sind es die verschiedenen Epiklesen der Matronen, von denen etwa 90 in keltischer oder germanischer Sprache bekannt sind, und die Trachten der Göttinnen, die die Annahme stützen, der Matronenkult gehe auf vorrömische Traditionen zurück und habe sich

18 Derks 1998, 126; Lehner 1919, 162; vor allem 105 Kat. 1, 1.
19 Horn 1987a, 50–53; Spickermann 2005, 129; Spickermann 2009, 355 f.
20 Horn 1987a, 50–53; vgl. auch den Befund im Heiligtum der Vagdavercustis in Burginatium-Kalkar: Boedecker 2010, 16–19.
21 Horn 1987a, 52; zur Skulptur: Lehner 1918, Nr. 435; Lehner 1919, 120 Taf. 22, 5.
22 Reichmann 1988, 75.
23 Follmann-Schulz 1986, 708 f.
24 Horn 1987a, 49 f. mit Anm. 81.
25 Spickermann 2009, 359 f.
26 CIL XIII 11983; Biller 2005, 35.
27 Ortisi 2012, bes. 279 f.; Ortisi u. a. 2011, bes. 133; Biller 2010, 46–53.
28 Eck 2004, 498 Abb. 203.
29 Horn 1987a, 32 Abb. 1.



Abb. 1 Rechte Schmalseite eines Votivaltars für die Matronen, FO: Köln; AO: Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln (Foto: Ph. Groß, Arch. Inst. Universität zu Köln)



Abb. 2 Linke Schmalseite eines Votivaltars für die Matronen, FO: Köln; AO: Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln (Foto: Ph. Groß, Arch. Inst. Universität zu Köln)

vor allem über die unter Agrippa im linksrheinischen Gebiet angesiedelten germanischen Ubier verbreitet[30].

Der Ursprung des Kultes konnte bislang archäologisch nicht belegt werden, sondern wurde hauptsächlich anhand weniger literarischer Quellen und der bildlichen Darstellungen auf den Matronensteinen rekonstruiert[31]. Somit entstand die These, der römische Matronenkult gehe auf einen germanischen Natur- oder Baumkult zurück, dessen Charakter sich in den Darstellungen auf den Matronensteinen wiederfände[32]. Entsprechend kommt den zahlreichen Baum-, Blatt- oder Zweigdarstellungen auf den figürlich verzierten Matronensteinen eine besondere Bedeutung zu, die auch in der neueren Literatur als Hinweise auf einen Vorgängerkult gedeutet werden[33].

Im Folgenden kann jedoch aufgezeigt werden, dass es sich hier nicht um die bildlichen Rudimente eines germanischen Vorgängerkultes handelt, sondern die Darstellungen zum festen ikonografischen Repertoire von Votivaltären des 2. und 3. Jahrhunderts in Niedergermanien gehören

30 Neumann 1987, 103–132; Schmidt 1987, 133–154; Herz 1989, 217–218.

31 Vgl. u. a. Tac. Germ. 9, 3. 39. 40; Sen. epist. 41, 3. Diese literarischen Zeugnisse beziehen sich jedoch nicht unmittelbar auf die Verehrung der Matronen, sondern allgemein auf die Religion der Germanen.

32 Horn 1987a, 49–53.

33 Biller 2010, 277–282.

und sich als Symbol eher als Topos auf das Wesen der Matronen beziehen als auf einen Vorgängerkult.

Die Baumdarstellungen auf den Matronensteinen finden sich in der Regel auf den Nebenseiten der Altäre und zeigen ranke Bäumchen mit mehreren Blättern[34], zuweilen mit Beeren oder fruchtartigen Gebilden[35], seltener in Verbindung mit der Darstellung einer Schlange[36]. Nur vereinzelt können die Bäume näher benannt werden. Wenn doch, handelt es sich meist um Lorbeerbäume[37] (Abb. 1. 2).

Die geringe Anzahl und das breite Spektrum dieser Darstellungen weisen nun darauf hin, dass nicht ein bestimmter gegenständlicher Baum gemeint ist, sondern vielmehr der Baum oder die Pflanze als Motiv und dessen symbolische Bedeutung im Vordergrund der Darstellungen stehen. Dass die Baumdarstellungen keinen besonderen inhaltlichen Bezug zum Matronenkult aufweisen, wird zudem durch die Darstellungen auf zahlreichen Weihealtären aus Köln belegt. Sie zeigen, dass die Darstellung von Zweigen und pflanzlichen Elementen, insbesondere aber von Bäumen, nicht dem Matronenkult eigen ist, sondern sich auch auf weiteren Weihaltären[38] und sogar auf Grabaltären[39] des 1. bis 3. Jahrhunderts findet. Darunter u. a. auf Weihungen an Diana, Herkules, Isis und Iupiter Optimus Maximus, aber auch an Merkur. Vor allem eine Weihung an Iuno[40] weist deutliche stilistische Parallelen zu den Darstellungen einiger Matronensteine auf. Dieser Weihealtar aus Köln stammt aus dem 2./3. Jahrhundert und zeigt auf seinen Nebenseiten je einen schematisch gezeichneten Baum mit sieben Blättern (Abb. 4).

Zwei weitere Darstellungen eines stilistisch ähnlichen Baumes finden sich je auf den Schmalseiten zweier Grabaltäre[41] (Abb. 3). Mehr als deutlich zeigen die angeführten Beispiele, dass der Baum kein bildliches Motiv der Matronenverehrung, sondern ein festes ikonografisches und stilistisches Element römischer Votivaltäre ist und die sakrale Bedeutung und Würde der kultischen Handlung hervorhebt.

Dieser Interpretationsansatz ist jedoch nicht auf einfache, schematische Baumdarstellungen beschränkt, sondern lässt sich ebenso auf aufwendiger gestaltete oder auch geschmückte Bäume übertragen. So zeigen sich u. a. auf den Nebenseiten der Weihung des Q. Vettius Severus und des T. Coponius Tertius girlandenverzierte Zweige und Bäume oder Opferdiener, die gerade im Begriff sind, die Bäume zu schmücken[42]. In der Literatur wurde oft darauf verwiesen, dass diese Darstellungen auf die besondere Bedeutung des Baumes hindeuten und allein das Schmücken der Bäume als Teil des Ritus innerhalb des Kultes zu werten sei[43]. Ikonografisch ist diese Deutung jedoch fraglich, da der Girlande im sakralen Kontext eine eher schmückende Funktion zukommt[44], die ihren Untergrund nicht unmittelbar als heilig kennzeichnet und keinen direkten inhaltlichen Bezug zu den Opferhandlungen aufweist, sondern die sakrale Bedeutung der Szene hervorhebt.

---

34 Vgl. Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 122. 124. 128. 131. 138. 149. 152; Lehner 1918, Nr. 278 (Inv. 20792). Nr. 289 (Inv. 21297). Nr. 290 (Inv. 20474). Nr. 292 (Inv. 21294). Nr. 296 (Inv. Nr. 21301).

35 Vgl. Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 119. 120. 136. 169.

36 Vgl. Galsterer – Galsterer 2010, 125.

37 Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 139 (Lorbeerbäume). 142 (Akanthus). 160 (Lorbeerbäume). 162 (Lorbeerbaum mit Früchten). 164 (Lorbeerbäume); Lehner 1918, 282 (Inv. 20793) (Akanthus).

38 Vgl. Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 4. 17. 18. 39. 45. 48. 49. 55. 56. 60. 62. 66. 75. 76. 77. 82. 97. 100. 103. 106. 109. 170. 173. 175. 187. 191. 201. 207. 208. 209.

39 Vgl. Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 302. 315. 324. 333. 355. 374. 381. 384. 406. 407. 409. 447. 481. 550; zum Baummotiv auf Grabaltären: Noelke 1996, 82; Bauchhenß 2011 (unpubliziert).

40 Galsterer – Galsterer 2010, Nr. 66.

41 <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/60097> (5. 9. 2013); <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/94785> (5. 9. 2013).

42 Horn 1987a, Taf. 9, 1–2; 12, 3–4.

43 Vgl. Horn 1987a, 50.

44 Boschung 1993, 38.



Abb. 3 Rechte Schmalseite eines Grabaltars, FO: Köln, FA-S7424-02 <http://arachne.uni-koeln.de/item/marbilder/1414308> (20. 2.2014)



Abb. 4 Linke Schmalseite eines Votivaltars für Isis, FO: Köln, FA-S13667/03 <http://arachne.uni-koeln.de/item/marbilder/654146> (20. 2.2014)

Die wohl imposanteste Darstellung eines solchen Baumes auf einem Matronenstein findet sich auf der Weihung des T. Statilius Proculus und der Sutoria Pia für die Aufanischen Matronen in Bonn aus den Jahren um 185 n. Chr.[45]. Das Bildfeld wird von einem Architekturrahmen und seitlichen Pilastern eingefasst und zeigt die Dreiheit der Matronen im Zentrum der Darstellung. Der Baum selbst ist auf der Rückseite des Altars angegeben und wächst auf einem felsigen Untergrund. Unmittelbar neben dem Baum lagert eine Ziege mit drei Körpern und einem gemeinsamen Kopf[46]. Darüber schlängelt sich eine Schlange aus dem Baumstamm empor, um das Vogelnest

[45] Gregarek 2004, 53 Abb. 14.
[46] Horn 1987a, Taf. 6, 2.

zu erreichen, welches in der Baumkrone platziert ist. Bereits Gerhard Bauchhenß hat sich mit der Interpretation dieses Motivs eingehender auseinandergesetzt und konnte detailliert und überzeugend darlegen, dass grasende Tiere seit der augusteischen Zeit ein Symbol für eine fruchtbare Landschaft sind und sich auf zahlreichen Reliefs finden[47]. Er weist zudem darauf hin, dass eine konkrete Bezugnahme der Darstellungen auf den Kult einer Göttergruppe nicht zulässig sei, sondern sie auf das allgemeine segensreiche Wirken der Gottheiten zurückzuführen sind[48]. Die Interpretation dieser Darstellung als bloße Wiedergabe eines bestimmten, möglicherweise ›heiligen‹ Baumes wird dem Bild nicht gerecht und lässt die symbolische Bedeutung des gesamten Arrangements außer Acht.

Zudem gibt es vergleichbare Darstellungen. Zum einen findet sich das Motiv des Baumes mit zwei Vögeln darauf auf der Schmalseite eines Matronensteins aus St. Gereon in Köln aus dem 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts[49]. Ein weiteres Mal ist die Darstellung auf einem Stein aus Osterburken aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts belegt[50]. Auf der linken Schmalseite des Altars findet sich die Darstellung eines Baumes, in dessen Krone ein Vogelnest zu sehen ist. Darin sitzen drei Jungvögel, die gefüttert werden. Von unten versucht eine Schlange sich am Stamm empor zu schlängeln. Allerdings stammt der Stein aus einem Benefiziarier-Weihebezirk und ist dem Iupiter geweiht. Dies zeigt, dass das Motiv nicht allein dem Matronenkult zugeschrieben werden kann. Der alleinige Bezug auf die Verehrung der Matronen kann demnach ausgeschlossen werden.

Ein weiterer Fund, der bislang die Diskussion um den Baumkult bereichert hat, stammt aus Nöthen-Pesch. Es handelt sich dabei um die Überreste einer Skulptur, um die sich eine Schlange windet[51]. In der Regel wird dieses Bruchstück als sog. Baumplastik angesprochen, wobei nicht diskutiert wurde, inwieweit dieses Fundstück zu einer Freiplastik oder zu einem Teil oder einer Stütze einer anderen Skulptur ergänzt werden muss[52]. Zahlreiche andere Funde lassen jedoch eine Interpretation als Statuenstütze folgerichtig erscheinen[53]. Folgt man allerdings der Ergänzung zu einer freistehenden Baumplastik, so fällt auch hier auf, dass lediglich ein konstruiertes Abbild der Natur und nicht die Natur selbst Einzug in das Heiligtum erhält und der Baum nur als künstliches Symbol fungiert, nicht aber die Gottheit selber darstellt.

Entsprechend überzeugt die bereits von Gerhard Bauchhenß geäußerte These, die Darstellungen auf den Nebenseiten »[…] dürften kaum weitere Attribute der Göttinnen oder andere Darstellungsformen zeigen, sondern nur weitere Symbole und Bilder für das segensreiche Wirken und die sakrale Würde der Göttinnen darstellen«[54].

Dies hat sich 2010 auch im archäologischen Befund auf der Görresburg bei Nettersheim bestätigt (Abb. 5). Das Heiligtum der Matronae Aufaniae ist bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts bekannt und wurde schon 1909 von Hans Lehner freigelegt und dokumentiert[55]. Die Mauerbefunde des Matronenheiligtums setzen sich aus insgesamt drei nach Osten geöffneten Bauten, dem dazugehörigen Temenos und zwei weiteren baulichen Strukturen zusammen. Zum einen handelt sich dabei um Tempel A, der von einer umlaufenden Mauer C eingefasst wird. Er bildet das Zentrum der gesamten Anlage und weist an seiner Ostseite eine weitere, vorgelagerte Mauer auf, die als Mauer G definiert ist. Zum anderen handelt es sich um die Tempel B und H,

47 Bauchhenß 2005, 153–154; vgl. auch Zanker 1990, 178.
48 Bauchhenß 2005, 152.
49 Galsterer – Galsterer 2010, 122 Nr. 119.
50 Schallmayer 1982, 143 Abb. 124.
51 Lehner 1919, Taf. 22, 5.
52 Lehner 1919, 120; Biller 2010, 212.
53 <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/33815> (5. 9. 2013); <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/67659> (5. 9. 2013).
54 Bauchhenß 1997, 815.
55 Lehner 1910, 301–321.

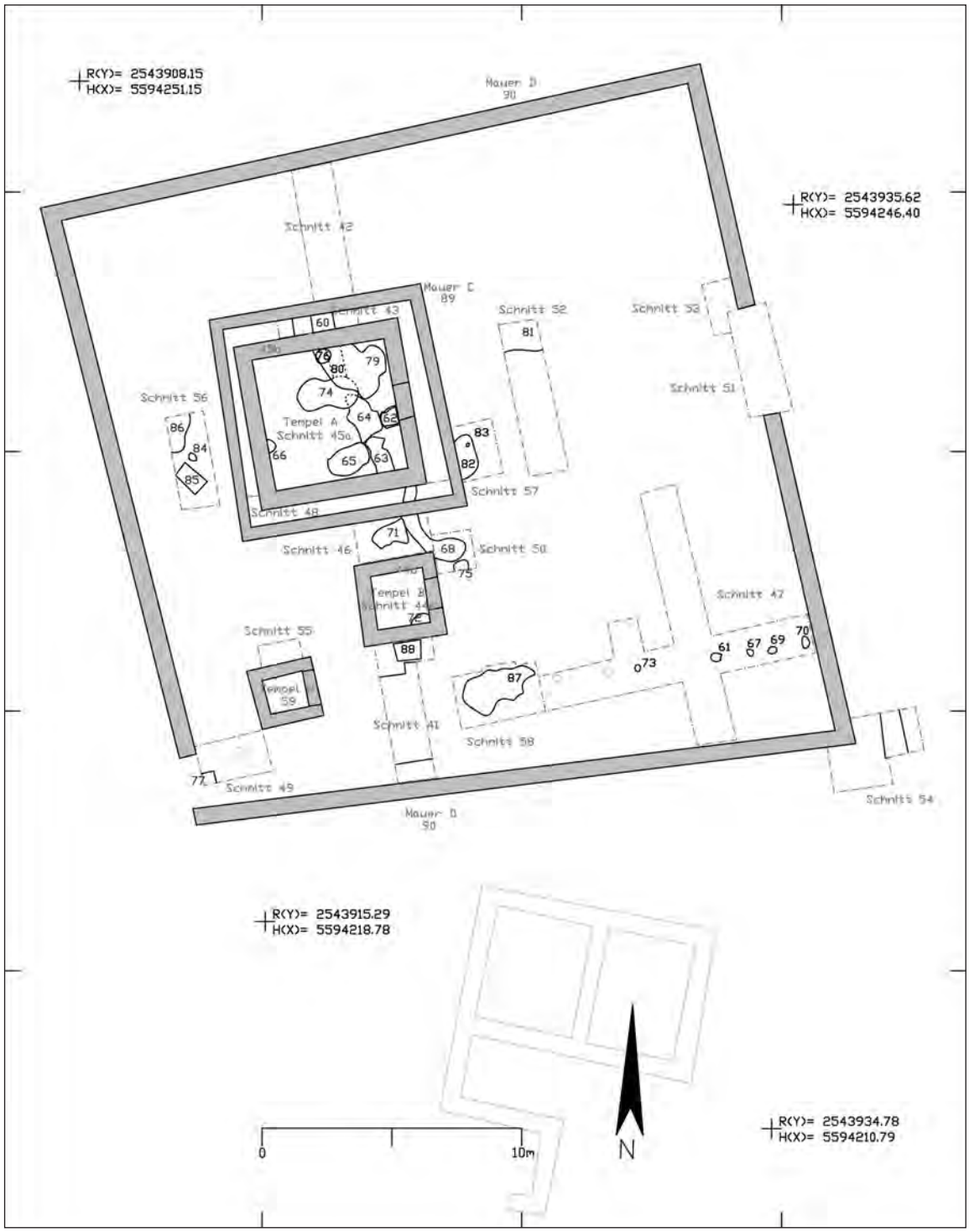


Abb. 5 Gesamtplan der Görresburg auf Grundlage der tachymetrischen Aufnahmen 2010 (M.-C. Forrest)

die im südlichen und südwestlichen Bereich des Heiligtums liegen, welches insgesamt von der Umfassungsmauer D umgrenzt wird (Abb. 7).

Bei den Grabungen 2010 konnte unterhalb der in Stein ausgebauten *cellae* von Tempel A und B ein Grubenkomplex dokumentiert werden, der sich einer früheren Nutzungsphase des heiligen Bezirkes der Görresburg zuordnen lässt. Zudem fand sich im südöstlichen Bereich eine Vielzahl von Pfostengruben. Aufgrund ihrer Ausrichtung und ihrem Verlauf, der sich sicher an der nördlichen Umfassungsmauer D orientiert, kann überzeugend angenommen werden, dass es sich bei

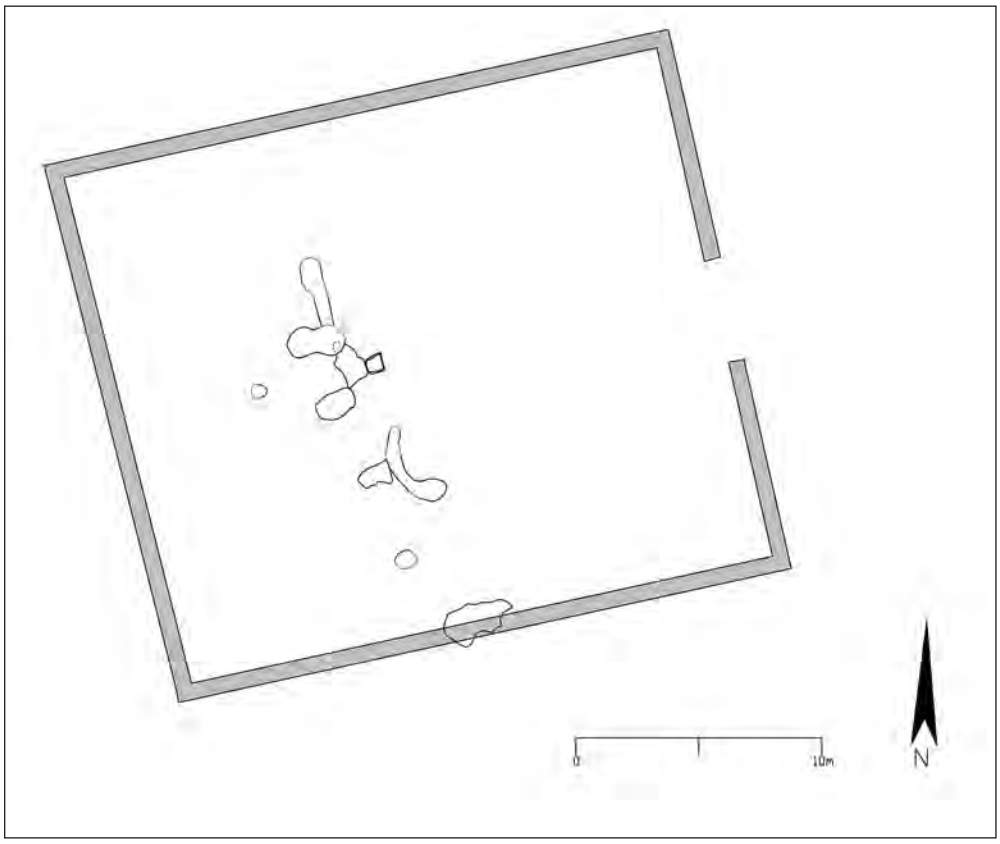


Abb. 6 Holzbauphase der Görresburg (ab 70 n. Chr.) (M.-C. Forrest)

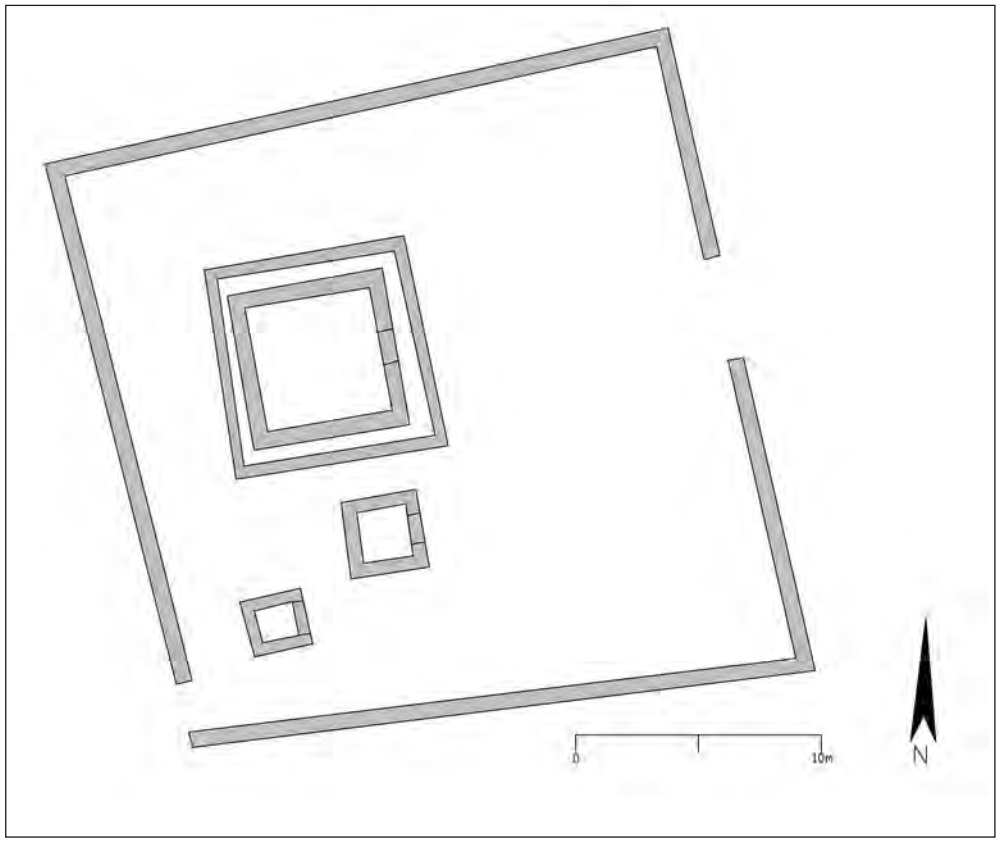


Abb. 7 Steinbauphase der Görresburg (ab 150 n. Chr.) (M.-C. Forrest)

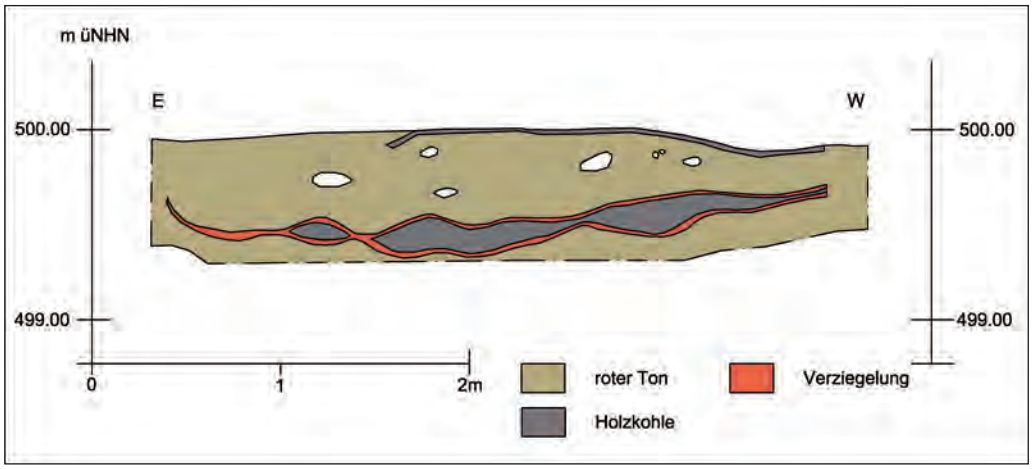


Abb. 8 Profilumzeichnung der Aschengrube Nr. 68 (M.-C. Forrest)

dem Befund um die Reste einer Umfassung des Platzes vor Errichtung der Steinbauphase handelt. Daraus ergibt sich ein mit einem Holzzaun umfriedeter Bezirk mit einem Eingang auf der Ostseite und einem lichten Maß von etwa 23,5 m (Abb. 6). Über Aufbau, Stärke und Aussehen dieser hölzernen Umfassung lassen sich jedoch keine weiteren Aussagen treffen, da sie sich im archäologischen Befund nicht erhalten hat.

Im Zentrum dieses Bezirkes finden sich vor allem entlang der Nord-Süd-Achse des Heiligtums die Aschengruben, die aufgrund ihrer Position und Beschaffenheit sicher im Zusammenhang mit der Kultausübung gesehen werden müssen und intentionell angelegten Depotgruben entsprechen.

Aufgrund der geringen Stärke der Verziegelungen innerhalb der Aschengruben kann ausgeschlossen werden, dass die Gruben selbst mit der Verbrennungsstelle gleichzusetzen sind. Vielmehr zeigen sie, dass die Asche erst nach dem Verbrennen des Brenngutes hierher verbracht und deponiert wurde. Der Befund in Aschengrube Nr. 68 weist zudem darauf hin, dass die Asche in noch sehr heißem Zustand verfüllt wurde, was durch die nach unten abschließende Verziegelungsschicht ersichtlich ist (Abb. 8). Nachdem die Asche in die Gruben gefüllt worden war, wurden diese in der Regel mit einer Tonschicht bedeckt. Das Material hierfür stammt aus der unmittelbaren Umgebung. Dieser Arbeitsschritt gehörte offenbar zu den direkten Handlungen und wurde unverzüglich durchgeführt. Nur so sind die verziegelten Schichten oberhalb der Aschenschichten zu erklären. Als oberer Abschluss wurde dann eine Lage aus Kalkbruchsteinen ausgelegt. Die Deponierung war damit vorerst offenbar abgeschlossen und beendet. Der Zeitpunkt, der zwischen zwei Deponierungen lag, kann nicht weiter bestimmt werden. Sicher scheint aber, dass einige Gruben nachträglich noch einmal umgelagert wurden. So weisen die Befunde aus den ›leeren‹ Aschengruben darauf hin, dass die ursprünglich eingefüllte und heiße Asche, die die Verziegelungen verursacht hatte, nachträglich wieder entfernt wurde. Vor allem der Befund Nr. 65 macht diesen Umstand besonders deutlich. Hier haben sich lediglich die Verziegelungsspuren erhalten. Die ursprüngliche Verfüllung der Grube fehlt. Da bereits Hans Lehner 1909 nördlich des Temenos eine mächtige Aschenschicht beobachten konnte, scheint sicher, dass die Aschengruben nur als vorrübergehende Depots genutzt worden waren. Nach der Verbrennung und der Deponierung in der entsprechenden Grube wurde die Asche nur eine bestimmte Zeit innerhalb des heiligen Bezirkes belassen. Eine unbestimmte Zeit später wurden die Gruben dann sorgsam entleert, und die Asche wurde außerhalb des Temenos auf der Nordseite verkippt. Dieser Umstand ist für mindestens drei der Gruben nachgewiesen.

Die eigentliche Verbrennungsstelle stellt der Befund Nr. 62 dar. Die erhaltene Verziegelung bezeichnet dabei jedoch nur die Sohle des eigentlichen Befundes, sodass oberhalb dieser Struktur eine bauliche Konstruktion anzunehmen ist. Stärke und Festigkeit dieser Verziegelungen zeigen

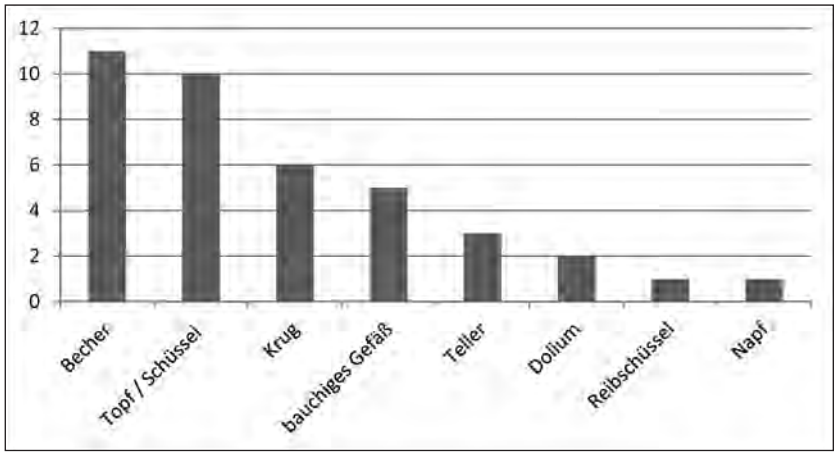


Abb. 9 Formenspektrum der bestimmbaren Keramikfunde von der Görresburg (M.-C. Forrest)

zudem, dass an dieser Stelle Hitze über einen längeren Zeitraum oder wiederholt eingewirkt haben muss. Das Profil lässt aber deutlich erkennen, dass die Verfüllung, die aus sandigem Lehm besteht, kaum Holzkohle- und Aschenreste enthält. Es ist demnach davon auszugehen, dass diese Verbrennungsstelle nach der Benutzung geleert und die Asche entsprechend der Interpretation der Aschengruben als Depot in die oben beschriebenen Gruben verbracht wurde. Diese werden als Reste kultischer Handlungen begriffen, die einen Brandopferplatz darstellen. Die Tatsache, dass das im 2. Jahrhundert in Stein ausgebaute Matronenheiligtum offenbar räumlich Bezug auf die angelegten Gruben nimmt, untermauert diese Annahme (Abb. 5).

Über den Ablauf des Opfers können die Inhalte der Aschengruben Auskunft geben. Neben der deutlichen Dominanz der keramischen Funde ist vor allem das Fehlen zahlreicher Fundgattungen aufschlussreich. So zeigen die verhältnismäßig wenigen Knochen- und Metallfunde, dass offenbar weder Tieropfer noch Schmuck-, Waffen- oder Münzweihungen zum charakteristischen Opferritual gehörten und als gebräuchliche Kulthandlung ausgeschlossen werden können, auch wenn Ausnahmen sicher stattgefunden haben. Darauf weist das Inventar der Aschengrube Nr. 68. Es beinhaltet neben der Keramik drei Münzen und jeweils ein Eisen- und ein Knochenfragment.

Insgesamt besteht die Keramik zumeist aus schwer- und rauwandiger Ware. Töpfe/Schüsseln, Becher, Krüge und kleineres Alltagsgeschirr scheinen am häufigsten Verwendung gefunden zu haben. Aufgrund der zahlreichen Becher- und Krugfunde mag man an eine Art Trankopfer denken[56]. Denn tatsächlich stellen die Becher allein ganze 28,2 % aller bestimmbaren keramischen Funde, und immer noch 15,4 % sind Krüge (Abb. 9). Die Verwendung eines besonderen Geschirrs im Sinne eines ›Kultgeschirrs‹, welches von der Gebrauchskeramik unterschieden werden kann, konnte allerdings nicht ausgemacht werden.

Zudem weist das Fundmaterial in der Regel keine Verbrennungspuren auf, sodass davon auszugehen ist, dass es erst bei der Verfüllung der Asche in die Gruben in diese hinein gegeben wurde. Ausnahmen bilden eine Münze in Nr. 68 und die Keramik aus der Aschengrube Nr. 74. Zudem kann für Aschengrube Nr. 68 aufgrund des kleinteiligen Erhaltungszustandes des Fundmaterials eine absichtliche Zerstörung der Keramik angenommen werden, deren Fragmente mit den Überresten des Brandgutes in der Grube deponiert wurden.

Es stellt sich dann aber noch die Frage nach dem Brandgut. Die mächtigen Aschen- und Holzkohlebänder in den Gruben wurden beprobt und die von Ute Tegtmeier durchgeführten anthrakologischen Untersuchungen haben ergeben, dass in den Gruben insgesamt acht verschiedene

[56] Die zahlenmäßige Verteilung der bestimmbaren keramischen Funde zeigt sich wie folgt: Topf/Schüssel: 10; Becher: 11; Krüge: 6; Teller: 3; Napf: 1; bauchiges Gefäß: 5; Dolium: 2; Reibschüssel: 1.

Holztypen identifiziert werden können. So konnte innerhalb der Verbrennungsstelle Nr. 62 ein Weidenholzfragment geborgen werden, welches als Brennholz auszuschließen ist und eher im Kontext von Körben und geflochtenen Behältnissen gesehen werden muss. Vergleichbare Funde konnten in den Aschengruben Nr. 64, 68 und 74 und der Holzkohlestruktur Nr. 60 gemacht werden. In der Letztgenannten fanden sich neben deutlich abgerundeten Fragmenten, die auf eine Bearbeitung hinweisen, auch die typischen Reste eines Flechtfadens. Diese Funde lassen vermuten, dass neben dem reinen Brennholz, aus welchem wohl die Mehrheit der Asche resultiert, auch verschiedene bearbeitete hölzerne Objekte wie Schalen und Körbchen, eventuell sogar figürlich gestaltete Stücke verbrannt worden sind. Dies lässt sich zumindest für die Hälfte aller Aschengruben auch archäologisch nachweisen und ist auch von anderen Fundplätzen wie der Saalburg bekannt[57]. Wichtig erscheint zudem, dass alle verwendeten Holzarten in der näheren Umgebung natürliche Standorte besitzen und für die Verbrennung frisch geschlagen wurden[58]. Zudem können aufgrund der archäobotanischen Untersuchungen pflanzliche Speisebeigaben wie Getreide, Obst und Samen ausgeschlossen werden[59]. So fand sich innerhalb der beprobten Gruben nur sehr wenig aussagefähiges Material, von dem sich etwa ein Viertel unverkohlt zeigt. Hier ist davon auszugehen, dass das Material nicht absichtlich in den Befund geraten ist, sondern es sich um rezente Verunreinigungen handelt, die nachträglich in die Gruben gelangten. Zwei der beprobten Befunde zeigten sich sogar frei von Früchten oder Samen (vgl. Nr. 64 und 71). Es muss offenbleiben, ob auch verschiedene Elemente wie Öl, Wein u. Ä., die rückstandslos verbrennen, Verwendung gefunden haben. Denn die archäobotanischen Untersuchungen haben gezeigt, dass pflanzliche Speisebeigaben für die Gruben des späten 1. und frühen 2. Jahrhunderts ausgeschlossen werden können. Es fanden sich lediglich spärliche und schlecht erhaltene Reste von Früchten und Samen, die kein auswertbares Pflanzenmaterial erbracht haben.

Diese Verbrennungen haben entsprechend dem archäologischen Befund in der Verbrennungsstelle Nr. 62 stattgefunden, deren Sohle erhalten geblieben ist. Dass es sich dabei um ein offenes Feuer gehandelt hat, ist aufgrund der Form der Sohle eher auszuschließen. Wahrscheinlicher ist eine bauliche Konstruktion, in der das Feuer brannte und die deponierte Asche entstand. Über den genauen Aufbau lassen sich allerdings keine Aussagen mehr machen. Innerhalb dieser Verbrennungsstelle wurde wahrscheinlich zusammen mit Brennholz das eigentliche Opfer bzw. die eigentliche Opfergabe mit verbrannt. Die dabei entstandene Asche ist dann als rituelle Deponierung im heiligen Bezirk belassen und in die beschriebenen Aschengruben verfüllt worden. Inwieweit Trank- und Speiseopfer dann noch eine Rolle im Ritus gespielt haben, ist schwer zu sagen. Auch die Frage, wie oft diese Verbrennungen stattgefunden haben, kann nicht beantwortet werden. Da einige Befunde die erneute Leerung der Gruben belegen, kann keine plausible Anzahl bestimmt werden. Der annähernd gleiche Aufbau der Aschengruben lässt aber vermuten, dass diese Deponierungen einem Regelwerk unterworfen waren, das den annähernd gleichen Kultablauf gewährleistete. Das Fehlen der oberen Kalkbruchsteinschicht bei einigen der Gruben kann eventuell über die Erhaltungsbedingung erklärt werden. Grundsätzlich zeigen sie aber die vorläufige Vollendung der eigentlichen Kulthandlung an.

In der Mitte des 2. Jahrhunderts wird mit der Monumentalisierung der Anlage auch die Kultausübung romanisiert. Dieser Umbau fasste den Kult in einen festen architektonischen Rahmen und installierte typisch römische Elemente der Kultausübung. Ab dieser Zeit sind neben den Tempeln, dem Opfer am Altar und einem Kultbild vor allem die Opfergaben in Form römischer Votivaltäre überliefert. Diese sind namentlich an die *matronae* oder *matres* gerichtet und zeigen anhand der Darstellungen, dass auch alltäglichere Opfergaben wie Feld- oder Baumfrüchte zu den

[57] Baatz 1998, 66–75, bes. Abb. 10.
[58] Tegtmeier 2010 (unpubliziert).
[59] Schamuhn 2010 (unpubliziert).

Votivgaben zählten. Auf der Görresburg ist diese Form des Kultes bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts nachweisbar, aber bis in das 4. Jahrhundert wahrscheinlich[60].

Anhand des vorgestellten Befundes und der ikonografischen Ausführungen kann für die Görresburg bei Nettersheim ein Kultplatz nachgewiesen werden, der der kaiserzeitlichen Matronenverehrung vorrausging. Es handelt sich dabei um einen von einem Holzzaun eingefassten Bereich, der auch in dieser ersten Phase an den bereits bestehenden *vicus* und die sog. Agrippastraße angegliedert ist. Deutlich lässt sich aus den Befunden ein Kult rekonstruieren, der keinerlei Hinweise auf die kultische Verehrung von Bäumen als Symbol, als Herberge einer Gottheit oder einer Gottheit selbst liefert. Viel eher darf man hier an eine Verehrung dieser schutzbringenden Gottheiten in Form eines Brandopferkultes denken.

Eine Gleichsetzung der bekannten Matronenheiligtümer mit Naturheiligtümern ist auf der Grundlage des heutigen Forschungsstandes nicht zulässig.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Tac. Germ.	Die Germania des Cornelius Tacitus (übers. P. Stefan), Insel-Bücherei 77 (Leipzig 1913).
Sen. epist.	Seneca ad Lucilium Epistulae Morales I (übers. R. M. Gummere), The Loeb Classical Library 75 (London 1961).
Baatz 1998	D. Baatz, Römische Holzgefäße der Saalburg, SaalbJb 49, 1998, 66–75.
Bauchhenß – Neumann1987	G. Bauchhenß – G. Neumann (Hrsg.), Matronen und verwandte Gottheiten, BJb Beih. 44 (Bonn 1987).
Bauchhenß 1997	LIMC VIII (1997) 808–816 s. v. Matres/Matronae (G. Bauchhenß).
Bauchhenß 2001	G. Bauchhenß, Götter im römischen Bonn, in: M. van Rey (Hrsg.), Bonn von der Vorgeschichte bis zum Ende der Römerzeit. Geschichte der Stadt Bonn 1 (Bonn 2001) 265–311.
Bauchhenß 2005	G. Bauchhenß, Ziegen, Vögel, Baum und Schlange, in: W. Spickermann (Hrsg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. internationalen Workshops »Fontes epigraphici religionis Celticae antiquae« (F.E.R.C.A.N) vom 4.–6. 10. 2002 an der Universität Osnabrück, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9 (Möhnesee 2005) 149–164.
Bauchhenß 2011	G. Bauchhenß, Füllhörner und andere Nebenseitenmotive, in: A. Hofeneder – P. de Bernardo Stempel (Hrsg.), Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio. X. Workshop F.E.R.C.A.N, Paris 2010, MPK 79 (Wien 2013) 145–155.
Biller 2010	F. Biller, Kultische Zentren der Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 13 (Rahden 2010).
Boedecker 2010	S. Boedecker, Waffen für Vagdavercustis. Ausgrabungen im Tempelbezirk auf dem Kalkarberg Kreis Kleve, Der Limes 4, 2 (Bad Homburg 2012) 16–19.
Boschung 1993	D. Boschung, Grabaltäre und frühe Girlandensarkophage, in: G. Koch (Hrsg.), Grabeskunst der römischen Kaiserzeit (Mainz 1993) 37–42.
Demandt 2002	A. Demandt, Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte (Köln 2002).
Derks 1998	T. Derks, Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul, Amsterdam Archaeological Studies 2 (Amsterdam 1998).
Eck 2004	W. Eck, Geschichte der Stadt Köln. Köln in römischer Zeit (Köln 2004).
Follmann-Schulz 1986	A.-B. Follmann-Schulz, Die römischen Tempelanlagen in der Germania Inferior, in: ANRW II 18, 1 (Berlin 1986) 672–793.

[60] Forrest 2013.

Forrest 2013	M.-C. Forrest, Neues zum Heiligtum der aufanischen Matronen bei Nettersheim, Die Funde und Befunde der Ausgrabung 2010, BJb 213, 2013 (in Vorbereitung).
Galsterer – Galsterer 2010	B. Galsterer – G. Galsterer, Die römischen Steininschriften aus Köln, Kölner Forschungen 10 (Mainz 2010).
Herz 1989	P. Herz, Einheimische Kulte und ethnische Strukturen. Methodische Überlegungen am Beispiel der Provinzen Germania inferior, Germania superior und Belgica, in: H. E. Herzig (Hrsg.), Labor omnibus unus. Festschrift Gerold Walser, Historia Einzelschriften 60 (Stuttgart 1989) 206–218.
Herz 2003	P. Herz, Matronenkult und kultische Mahlzeiten, in: P. Noelke – F. Naumann-Steckner – B. Schneider (Hrsg.), Romanisation und Resistenz in Plastik. Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Akten des VII. Internationalen Colloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Köln 2. bis 6. Mai 2001 (Mainz 2003) 139–148.
Horn 1987a	H. G. Horn, Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet, in: Bauchhenß – Neumann 1987, 31–54.
Horn 1987b	H. G. Horn (Hrsg.), Die Römer in Nordrhein-Westfalen (Stuttgart 1987).
Lehner 1910	H. Lehner, Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim, BJb 119, 1910, 301–321.
Lehner 1918	H. Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn (Bonn 1918).
Lehner 1919	H. Lehner, Der Tempelbezirk der Matronae Vacallinehae bei Pesch, BJb 125, 1919, 74–162.
Lehner 1930	H. Lehner, Römische Steindenkmäler von der Bonner Münsterkirche, BJb 135, 1930, 1–48.
Neumann 1987	G. Neumann, Die germanischen Matronen-Beinamen, in: Bauchhenß – Neumann 1987, 103–132.
Noelke 1990	P. Noelke, Ara et aedicula. Zwei Gattungen von Votivdenkmälern in den germanischen Provinzen, BJb 190, 1990, 79–124.
Noelke 1996	P. Noelke, Römische Grabaltäre in der Germania inferior, in: G. Bauchhenß (Hrsg.), Akten des 3. Internationalen Kolloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens, Bonn 21.–24. April 1993, Beih. BJb 51 (Köln 1996) 77–104.
Ortisi u. a. 2011	S. Ortisi – M. Buess – M. Nieberle – S. Steidle, Der römische *vicus* von Nettersheim, Kölner und Bonner Archäologie 1, 2011, 125–134.
Ortisi 2012	S. Ortisi, Der *vicus* bei Nettersheim (Kr. Euskirchen) und die römische Besiedlung des oberen Urfttals, in: M. Grünewald – S. Wenzel (Hrsg.), Römische Landnutzung in der Eifel. Neue Grabungen und Forschungen. Tagung in Mayen, vom 3. bis zum 6. November 2011, RGZM-Tagungen 16 (Mainz 2012) 279–288.
von Petrikovits 1980	H. von Petrikovits, Die Rheinlande in römischer Zeit (Düsseldorf 1980).
Reichmann 1988	C. Reichmann, Ein neues Heiligtum in Krefeld-Elfrath. Archäologie im Rheinland 1988 (Köln 1989) 72–77.
Rüger 1987	C. B. Rüger, Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, in: Bauchhenß – Neumann 1987, 1–30.
Schallmayer 1982	E. Schallmayer, Ausgrabungen eines Benefiziarier-Weihebezirkes und römischer Holzbauten in Osterburken. Neckar-Odenwald-Kreis, AAusgrBadWürt 1982, 1982, 138–145.
Schamuhn 2010	S. Schamuhn, Verkohlte Pflanzenreste aus Aschengruben unter dem Matronenheiligtum »Görresburg« in Nettersheim/Kr. Euskirchen, in: Forrest 2013.
Schauerte 1987	G. Schauerte, Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen, in: Bauchhenß – Neumann 1987, 55–102.
Schmidt 1987	K. H. Schmidt, Die keltischen Matronennamen, in: Bauchhenß – Neumann 1987, 133–154.
Spickermann 2008	W. Spickermann, Religionsgeschichte des römischen Germanien 2. Germania inferior, Religion der römischen Provinzen 3 (Tübingen 2008).

Spickermann 2009 W. Spickermann, Matronen und Nehalennia. Die Verbreitung von mütterlichen Gottheiten in der Germania inferior, in: E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005, Geographafica Historica 26 (Stuttgart 2009) 353–373.

Spickermann 2010 W. Spickermann, Religion an der Nordseeküste: Dea Nehalennia, in: K. Ruffing – G. Rasbach – A. Becker (Hrsg.), Kontaktzone Lahn: Studien zum Kulturkontakt zwischen Römern und germanischen Stämmen, Philippika. Marburger Altertumskundliche Abhandlungen 38 (Wiesbaden 2010) 127–138.

Stuart – Bogaers 2001 P. Stuart – J. E. Bogaers, Nehalennia. Römische Steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Colijnsplaat, Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden 11, CSIR Nederland 2 (Leiden 2001).

Tegtmeier 2010 U. Tegtmeier, Feuerholz und Holzobjekte. Holzkohlen aus Aschengruben unter dem Matronenheiligtum »Görresburg« in Nettersheim/Kr. Euskirchen, in: Forrest 2013.

Zanker 1990 P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder (München 1990).

Paul Gleirscher

VORRÖMERZEITLICHE NATURHEILIGTÜMER UND DIE FRAGE IHRES FORTWIRKENS IN DIE RÖMERZEIT

FALLBEISPIELE AUS DEM OSTALPENRAUM

Der Alpenraum bietet für die Suche nach Naturheiligtümern ein breites Spektrum an landschaftlichen Optionen, von markanten Bergen und Anhöhen über Höhlen, Felsspalten und Findlingen – Letztere waren im Rahmen dieses Vortrags aus Zeitgründen gänzlich auszuklammern[1] – bis hin zu Quellen, Seen und Mooren. Dazu kamen jedenfalls und wie andernorts auch Wälder, die sich – vom kultivierten Lebensraum als naturbelassenes Areal deutlich abgehoben – selbstredend als Bühne für Vorstellungen von Leben und Vergehen sowie von Epiphanie anboten und trotz beinahe unmöglichem archäologischem Nachweis wohl auch in Mitteleuropa wiederholt als ›heilige Haine‹ gestaltet waren[2]. Im Ostalpenraum, dem Alpenraum ostwärts des Rheins, hat sich diese Einschätzung vielfach bestätigt und während der vergangenen 25 Jahre in einer Reihe systematischer Ausgrabungen – und auch in einer großen Wanderausstellung[3] – ihren Niederschlag gefunden. Ausgewählte Beispiele alpiner Naturheiligtümer sollen an dieser Stelle insbesondere Brandopferplätze und Heiligtümer an Gewässern in ihren gemeinsamen und unterschiedlichen Facetten ansatzweise illustrieren. Beide Opfervarianten finden u. a. auch im antiken Griechenland Parallelen, die dort mit θυειν (= im Rauch aufgehen, den himmlischen Göttern zukommen lassen) und ἐναγιζειν (= durch Versenken unbrauchbar machen bzw. den Unterirdischen und Toten zukommen lassen) umschrieben wurden[4]. Ob beim Verbrennen dem darin angesprochenen Phänomen des sichtbaren Wandels der Opfergaben und deren ›Weg‹ zu den himmlischen Mächten auch wesentliche Bedeutung für die Platzwahl zukam, insbesondere wenn diese exponierte Kuppen betraf, ist nur mit einiger Plausibilität zu vermuten, ebenso, dass das Ritual als Feuerkult auch auf die gegenseitige Sichtbarkeit benachbarter Gemeinwesen oder Gruppen und die Nacht ausgerichtet war.

Die prominenteste und meistdiskutierte Gruppe vorrömerzeitlicher Heiligtümer im Ostalpenraum sind die sog. Brandopferplätze, wobei das namengebende Brandopfer nichts auf den Alpenraum Beschränktes ist. Deshalb bleibt nach wie vor Wesentliches zu deren Entstehung und Abgrenzung unklar. Jedenfalls handelt es sich um eine Form mehrgliedriger Naturheiligtümer vielfältiger Struktur und unterschiedlichen Lagebezugs, die von der mittleren Bronzezeit[5] bis ans Ende der Eisenzeit im zentralen Alpenraum eine grundlegende Rolle gespielt haben und die während der Eisenzeit insbesondere mit dem ›Rätergebiet‹ mit Alttirol als Kernraum zu verbinden, aber auch bis in die Zentralschweiz und in die Steiermark bzw. bis nach Slowenien

---

1 Vgl. u. a. Parzinger 1995, 190–204; Ettel 2002; Rageth 2002; Gleirscher 2001; Gleirscher 2008b.

2 Vgl. u. a. Pauli 1991, bes. 125 f. unter Bezug auf Lucan. 3, 399–425, dessen Barbarentopik und literarische Raffinesse, die im Rahmen der Tagung von Andreas Hofeneder wiederholt in Erinnerung gerufen wurde, nicht über das Grundphänomen hinwegtäuschen sollte, was auch zugestanden wurde.

3 Dazu erschien der Sammelband: Kult der Vorzeit in den Alpen (Zemmer-Plank – Sölder 2002).

4 Kötting 1984, 46; so u. a. auch Parzinger 1995, 220; anders, aber ohne treffendes Argument: Steiner 2010b, 552.

5 Kupferzeitliche Brandopfer, die Schweine und Hirsche im Mittelpunkt hatten, wurden am Pigloner Kopf bei Bozen bekannt: Gleirscher – Oberrauch 2002, 17–25.



Abb. 1 Schlern, Burgstall (Südtirol). Ansicht von der Seiser Alm (Osten) (Foto P. Gleirscher)

nachgewiesen sind[6]. In unterschiedlicher Form gab es da und dort ein Fort- oder Wiederaufleben während der Römerzeit.

Was mit archäologischen Mitteln erfasst ist, weist im Kern auf ein bäuerliches Fruchtbarkeitsritual[7]. Einerseits zeichnen sich Trank- und Speiseopfer[8] ab, die zunächst in Krügen/Kannen, später auch in Omphalosschalen dargebracht wurden. Belegt sind sämtliche Getreidearten, zahlreiche Sammelfrüchte und auch wiederholt Brei oder Brot. Andererseits muss es regelhaft Tieropfer gegeben haben, wobei vornehmlich junge Haustiere (besonders Schaf/Ziege, dazu deutlich seltener Rind und Schwein) geopfert wurden. Letztere hatte man, wie sich wiederholt, aber nicht generell am Vorhandensein von Kopf- und Extremitätenknochen abzeichnet, im Fellverband präpariert verbrannt. Das dürfte einem im bäuerlichen Milieu weiter entwickelten Jägerritual mit regenerierender Wirkung für Haustierbestand entsprechen[9]. Zunehmend gibt es Hinweise, dass das den Tieren entnommene Fleisch im Rahmen der Opferhandlungen gekocht und verzehrt wurde[10]. Bereits an mehreren Fundstellen[11] sind nunmehr auch menschliche Knochen nachgewiesen, womit eine hef-

6 Vgl. zur umfangreichen und divergenten Diskussion der vergangenen Jahre bes. Weiss 1997; Zanier 1999; Gleirscher 2002b; Lang 2003/04 oder Steiner 2010b.

7 Womit sich entgegen Steiner 2010b aufgrund des Fundmaterials an Brandopferplätzen sehr wohl eine spezielle Gottheit abzeichnet.

8 u. a. Lang 2002; Steiner 2010b, 449–457.

9 Maier 1985, bes. 231 und 247; vgl. zu einem derartigen Fundbild auch Beobachtungen zur Gerberei bei Fries-Knoblach 2006.

10 Gleirscher 2002b, 200 f. und 210 f.; vgl. auch Lang 2003/04, 19–31.

11 Seis/Rungger Egg (Südtirol): Gleirscher 2002b, 210–212; Driesch – Schröter 2002; Jenesien/Glaning –Naifer Bichl (Südtirol): Gleirscher 2002b, 240 Nr. 98; Mahlknecht 2002, bes. 130; Renhart 2002, bes. 391 f. – Capo di Ponte/Le Sante (Prov. Brescia): Solano 2008, bes. 184–187. – Cles/Campi neri (Prov. Trento): Endrizzi – Degasperi – Marzatico 2009, bes. 273 und 276. – Fläsch/Lutzisteig (Graubünden): Berger 2009, 138 f.



Abb. 2 Monte Ozol (Prov. Trento). Laugener Krüge mit möglicherweise weiblich anthropomorphem Habitus (Foto E. Munerati, Trento)

tige Diskussion um den Nachweis von Menschenopfern verknüpft ist, wobei der Vergleich des Fundgutes zu (gestörten) Gräberfeldern deutliche Unterschiede vor Augen führt[12].

Im Laufe der Eisenzeit und verstärkt ab dem ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr., als die alpinen Kulturgruppen durch Vermittlung der in der Poebene verstärkt präsenten Etrusker unter kulturwandelnden mediterranen Einfluss gerieten[13], kommen – nach wiederholt einzeln nachgewiesenen Gewandnadeln während der Bronzezeit – zunehmend auch Schmuck- und Trachtelemente, Waffen und Gerätschaften sowie vereinzelt auch Votivfiguren als eindeutige Individualopfer auf[14]. Eine starke weibliche Komponente bei den Schmuck- und Trachtelementen scheint dabei weniger, wie mitunter auch vermutet[15], auf weibliche Weihende hinzuweisen als vielmehr und unter Berücksichtigung anderer Indizien auf eine weibliche Gottheit[16]. Es entsteht das Bild dicht gestreuter, gemeinschaftlicher Opferplätze, wobei es nach wie vor schwerfällt, bestimmte Plätze aufgrund ihrer baulichen Gestaltung oder Weihefunde hervorzuheben und ihnen so einen überregionalen, etwa auf ein Stammesgebiet bezogenen Kult zuzuschreiben.

Brandopferplätze sind in unterschiedlichen Lagetypen nachgewiesen, auf exponierten Kuppen ebenso wie an Seen, Mooren und Quellen oder an Felstürmen und Findlingen; dazu kommen Übergänge, und auch Kulturgrenzen[17] scheinen eine Rolle zu spielen. Hier sollen zunächst die alpinen Brandopferplätze im Hochgebirge thematisiert werden, die wie jene in Tallagen mit der mittleren Bronzezeit eingesetzt haben[18]. Als prominentester und spektakulärster Platz, der schon 1945 entdeckt wurde, darf nach wie vor jener am Burgstall auf dem Schlern (2 510 m ü. NN) in Südtirol gelten (Abb. 1. 3 a), dessen wiederholt gezogenen Vergleiche zu griechischen Gipfelheiligtümern wie dem Lykaion in Arkadien (W. Krämer) oder dem Berg Karphi auf

12 Gleirscher 2002b, 211 f., bis heute nicht entsprechend gegenargumentiert; anders Steiner 2010b, 342. 367. 573 f.
13 Gleirscher 1993.
14 Gleirscher 2002b, 201–210.
15 Müller 2002; Tomedi 2009.
16 Gleirscher 2002b, 201 f.
17 Etwa Monte S. Martino (Gleirscher 2002b, 248 Nr. 141); Zernez, Brail – Funtanatschas (Gleirscher 2002b, 224 Nr. 29).
18 Gleirscher 2002a; Gleirscher 2002b, 177–182; Gleirscher 2008a, 26 f.; Steiner 2010b, 363–375. 474–476. 499–504. 514–516; zur Diskussion um die Abgrenzung von Brandopferplätzen und Almhütten Gleirscher 2010a.



Abb. 3 Seis, Rungger Egg (Südtirol): a – Ansicht von Norden mit dem Schlern im Hintergrund (hinter dem linken Felsturm der Opferplatz am Burgstall), b – Ansicht der Doppelkuppe von Süden (Seis) (Foto P. Gleirscher)

Kreta (B. Rutkowski)[19] letztlich unergiebig bleiben. Die über Almwiesen bestens zugängliche Fundstelle auf dem Gipfelplateau erscheint von der Ost- und Westseite her gesehen geradezu

[19] Gleirscher 2002b, 177–179 und 257 Nr. 182; Niederwanger 2002a; Steiner 2010b, 363–365; zum Namen Kollmann 2001.

als natürlicher Altar. Unter den Tierknochen dominieren Schaf/Ziege und Rind, mit Hinweisen auf eine Selektion von Kopf- und Extremitätenknochen. Das kleinteilige Tongeschirr streut von der mittleren Bronzezeit bis an den Beginn der Eisenzeit, mit einem Schwerpunkt während der Spätbronzezeit. Krüge/Kannen mit zwei unter dem Ausguss aufgesetzten Knubben erinnern an weiblich anthropomorphe Gefäße (Abb. 2), doch finden sie sich auch regelhaft im Geschirr der Siedlungen. Brei/Brot ist ebenso belegt wie eine verkohlte Walderdbeere. Neueste ^{14}C-Daten führen bis in die Zeit um 1600 v. Chr. zurück, häufen sich aber auch zwischen dem 13. und 11. Jahrhundert, um im 9./8. Jahrhundert v. Chr. auszulaufen. Schon die Entdecker, Bozner Heimatforscher, haben vermutet, dass es sich um die Überreste von Opfergaben an eine anikone Gottheit handle.

Peter Haupt, der in den Jahren 2008 und 2009 ausgedehnte Ausgrabungen durchgeführt hat, konnte den Befund vor allem dadurch erweitern, indem er mehrere Kochgruben (Erdöfen) nachwies[20]. Sie sollten dazu gedient haben, das den Opfertieren entnommene Fleisch zu braten und im Rahmen eines Festes zu verzehren. Haupts Idee, wonach ganze Tiere zum Kochen in die seichten Gruben gelangt wären, sodass deren Beine und Köpfe herausschauten und durch das darauf befindliche Feuer verbrannt wären, ist insofern nicht nachvollziehbar, als die Gruben dafür zu seicht sind. Sie führte ihn auch zum wohl ebenso unhaltbaren Schluss, es handle sich um Überreste von Festen von Hirten – wie das ähnlich schon Leonhard Franz vermutet hatte –, die sich dabei der überschüssigen und relativ nutzlosen männlichen Tiere entledigt hätten, wodurch sich zugleich und wie beim indianischen Potlatch eine wirtschaftliche Ausdifferenzierung der Gesellschaft ergeben hätte. Die Idee, die Fundstelle am Burgstall/Schlern als Brandopferplatz einzuschätzen, hält er demnach für wenig originell und, religionsgeschichtlich gesehen, für einen Gemeinplatz[21].

Beachtung verdient, dass sich im Zuge der neuen Ausgrabungen auch weitere Hinweise auf die Nutzung des Platzes in römischer Zeit ergeben haben. Neben einigen vielleicht römerzeitlichen Nägeln sind nunmehr sieben Mittelbronzen der frühen (1. Jh.) und zwei Kleinkupfermünzen der späten Kaiserzeit (4. Jh.), ein spätrömischer Stilus und – vor allem – eine Ädikula aus Sandstein zu nennen, die das alte Gerücht um den Fund einer goldenen Ritterstatuette (Mars [?]) ergänzt und bestätigt[22]. Dieses sporadische und in zwei Blöcke zerfallende römerzeitliche ›Nachleben‹, das sich auch an anderen Brandopferplätzen abzeichnet, dürfte bei einem Hiatus von mindestens 700 Jahren kaum als Fortführung des Kultes, sondern vielmehr im Sinne einer grundsätzlichen Platzkontinuität mit dem markanten Berggipfel zu interpretieren sein[23].

Dem nach Norden zu schroff abfallenden Felswänden ist über Seis das Rungger Egg (1 100 m ü. NN) vorgelagert, das als Doppelkuppe auch das Erscheinungsbild der Schlern-Nordwände übernommen haben könnte (Abb. 3)[24]. Die Opferhandlungen setzen im 8. Jahrhundert v. Chr. ein und enden mit der römischen Okkupation 15 v. Chr., womit sich zeitlich gesehen wie auch in anderen Kleinräumen eine gewisse Form von Ablöse Hochgebirge – Tallage abzeichnen könnte[25], wobei es generell gesehen auch in Tallage seit der mittleren Bronzezeit Brandopferplätze gab und ein völliges Abbrechen der Brandopferplatzsitte im Hochgebirge erst im Laufe der älteren Eisenzeit erfolgt ist. Am Rungger Egg ist im Bereich der westlichen Kuppe im Zuge umfangreicher Ausgrabungen zwischen 1984 und 1986 eine aschehaltige Schüttfläche (Dm ca. 15 m) erschlossen worden, die rund 2 t Kleinfunde enthielt. Es fanden sich Begrenzungsmauern, wobei unversehrte Waffen und Gerätschaften sowie einzelne Fibelpaare, wie auch andernorts, im Raum zwischen einer der Begrenzungsmauern und der Schüttfläche gefunden wurden. Dazu kommt ein zu einer nahe gelegenen Quelle führender, gemauerter Weg. Inwieweit das Areal mit Bäumen be-

[20] Steiner 2008, 206 f.; Steiner 2009, 208 f.; Haupt 2009; Haupt 2010.
[21] Haupt 2009, 16 f.; Haupt 2010, 70.
[22] Haupt 2009, 7. 11–15.
[23] Von einer »erwiesenen Nutzungskontinuität bis in die Römerzeit« spricht Steiner 2010b, 516.
[24] Gleirscher 1992; Gleirscher 2002a, 593–614; Gleirscher – Nothdurfter –Schubert 2002.
[25] Anders bewertet bei Steiner 2010b, 516. 643.



Abb. 4 Gürtelblech von Stična bei Laibach (Slowenien)
(aus J. Dular in: Zakladi tisočletij [Ljubljana 1999] Abb. S. 136)



Abb. 5 ›Herrin der Pferde‹ bzw. Artemis-Raitia aus Griechenland und aus dem Alpenraum: 1 Athen, Akropolis, 2 Sparta, Artemis-Orthia-Heiligtum, 3 Cles, Mechel (Prov. Trento), 4 Sanzeno (Prov. Trento). – 1. 3–4 Bronze, 2 Beinschnitzerei; 1–2 M. 1 : 1, 3–4 M. 2 : 3 (aus Egg [Anm. 28] Abb. 2–3. 8)

standen war und Stelen aufgestellt waren, bleibt, wie andernorts, eine offene Frage. Eine Szene – wohl mit einem Hundeopfer – auf einem Gürtelblech aus Stična bei Ljubljana zeigt jedenfalls in kultischem Zusammenhang mannshohe Raubvogelstelen, denen man Rinderköpfe mit mächtigen Hörnern vorgesetzt hatte (Abb. 4)[26].

Im Fundgut am Rungger Egg überwiegen stark zerscherbte Krüge/Kannen und Omphalosschalen, die vielfach Pseudoinschriften zeigen. Über tausend Bronzeringlein en miniature verdienen ebenso Erwähnung wie Webgerät oder Glasperlen, Fibeln und Ringschmuck, wiederholt mit Spuren absichtlicher Zerstückelung. Dazu kommen kalzinierte Knochen, deren Analyse gezeigt hat, dass sie zu einem erheblichen Teil Knochen juveniler und jungadulter Menschen umfassen, dazu, bei ausgewählter Analyse, in geringem Umfang verschiedene Haustiere. Das führte zur Vorstellung, es läge kein Brandopferplatz, sondern ein Friedhof vor. Doch sprechen das Typenspektrum der Funde und der Nachweis kanonischer Bestattungen hier wie auch im Umfeld anderer, in diesem Zusammenhang diskutierter Brandopferplätze gegen eine solche Deutung[27]. Weiblich anthropomorphe Figürchen mit zumeist in Pferdeköpfen endenden Armen (Abb. 5, 3–4), wie sie auch an verschiedenen Brandopferplätzen nachgewiesen sind, zeigen eine weibliche, mit Pferden verknüpfte Gottheit, die auch über bis zu drei Gesichtsappliken verfügen kann. Sie wurden mit Blick auf den Stammesnamen der »Räter« als Raitia-Figürchen bezeichnet, wobei sich das Epitheton **r(.)t-* auf »recht, aufrecht, gerecht, rettend« zurückführen lässt und die Stammesgöttin Raitia meinen dürfte[28].

In diesem Rahmen verdient schließlich der steinerne Altar auf der Ostkuppe des Rungger Eggs besondere Beachtung. Monumentale Steinkegel dieser Art, die mitunter Elemente eines würfelförmigen inneren Aufbaus[29], andernorts krepisartige Einfassungen aus zyklopischen Steinen zeigen, haben sich zwischenzeitlich als eine von mehreren Altarformen der alpinen Brandopferplätze erwiesen (Abb. 6)[30]. Ob man ihnen auch mehrere Bauphasen zuschreiben kann, ist unbekannt, ebenso, inwieweit auch ein Steinkult oder die Idee der Imitation von Berggipfeln mit ihrer Entstehung verbunden ist. Wiederholt sind sogar Doppelanlagen nachgewiesen. Bei ihrer Entdeckung wegen der verschlackten Spitzen als postglaziale Vulkane diskutiert, wurden die Steinkegel bald als von den Römern zerstörte ›Wallburgen‹ eingeschätzt und von der Heimatforschung im Gipfelbereich zerstört. Das gemauerte Geviert auf der Spitze des Monte Covolo bei Villanuova sul Clisi[31] unweit des Gardasees könnte in Richtung auf den ursprünglichen Abschluss der Steinkegel vom Typ Rungger Egg aufschlussreich sein. Verschlackte Porphyrsteine – der Schmelzpunkt liegt bei 800°C – mit anhaftenden Resten von Bronzeschmuck, Glasperlen und kalzinierten Knochen lassen am Zusammenhang von Schüttflächen (›Bothroi‹) und Steinkegelaltären wiederholt keinen Zweifel. Der Steinkegel Tuiflslammer bei Kaltern in Südtirol (Abb. 7 a) ist rund 15 m hoch[32], die

---

26 Gleirscher 2009, 147 Abb. 6; Gleirscher 2011, 129 Abb. S. 134, 4 (Nachbau).

27 Vgl. Anm. 12.

28 Gleirscher 1986; Gleirscher 2002a, 614–618; Gleirscher 2002b, 205 f.; Gleirscher (b); zustimmend: Kossack 2002, 312; Lang 2003/04, 40 f.; Lang 2010; skeptisch: Marzatico 2002; ablehnend: Tomedi 2002, 1124–1130 und ihm folgend Steiner 2010b, 408 f. 574. 586 f.

29 Von »Plattformen« spricht Demetz 2002, bes. 534 f. 538; vgl. zum Fundort auch Gleirscher 2002b, 248 Nr. 139; derlei zeichnet sich auch bei den neuen Grabungen am nahe gelegenen Wallner Egg (Gleirscher 2002b, 248 Nr. 140; Tecchiati 2009, 250; dazu freundlicher Hinweis A. Putzer, Bozen) sowie in den nun vorgelegten Fundakten zur Tuiflslammer ab (Steiner 2010b, 280–296; vgl. Anm. 33).

30 u. a. Gleirscher 2002a, 597–603; Gleirscher 2002b, 172–185. Abzulehnen hingegen die Einschätzung von Hubert Steiner (Steiner 2007, 7–52, bes. 25 und 41; Steiner 2010b, 276–339, bes. 327–339), wonach es sich um Lesesteinhaufen aus dem Mittelalter und der Neuzeit handle; für einzelne, schlecht bewertbare Anlagen wurde ohnehin auch von mir eine andere Funktion erwogen, was aber am Phänomen an sich nichts ändert.

31 Gleirscher 2002b, 261 f. Nr. 199.

32 Gleirscher 2002b, 240 Nr. 99; zu den Altgrabungen jetzt Steiner 2010b, 280–296, wenngleich mit eigenwilliger Interpretation (vgl. Anm. 30).

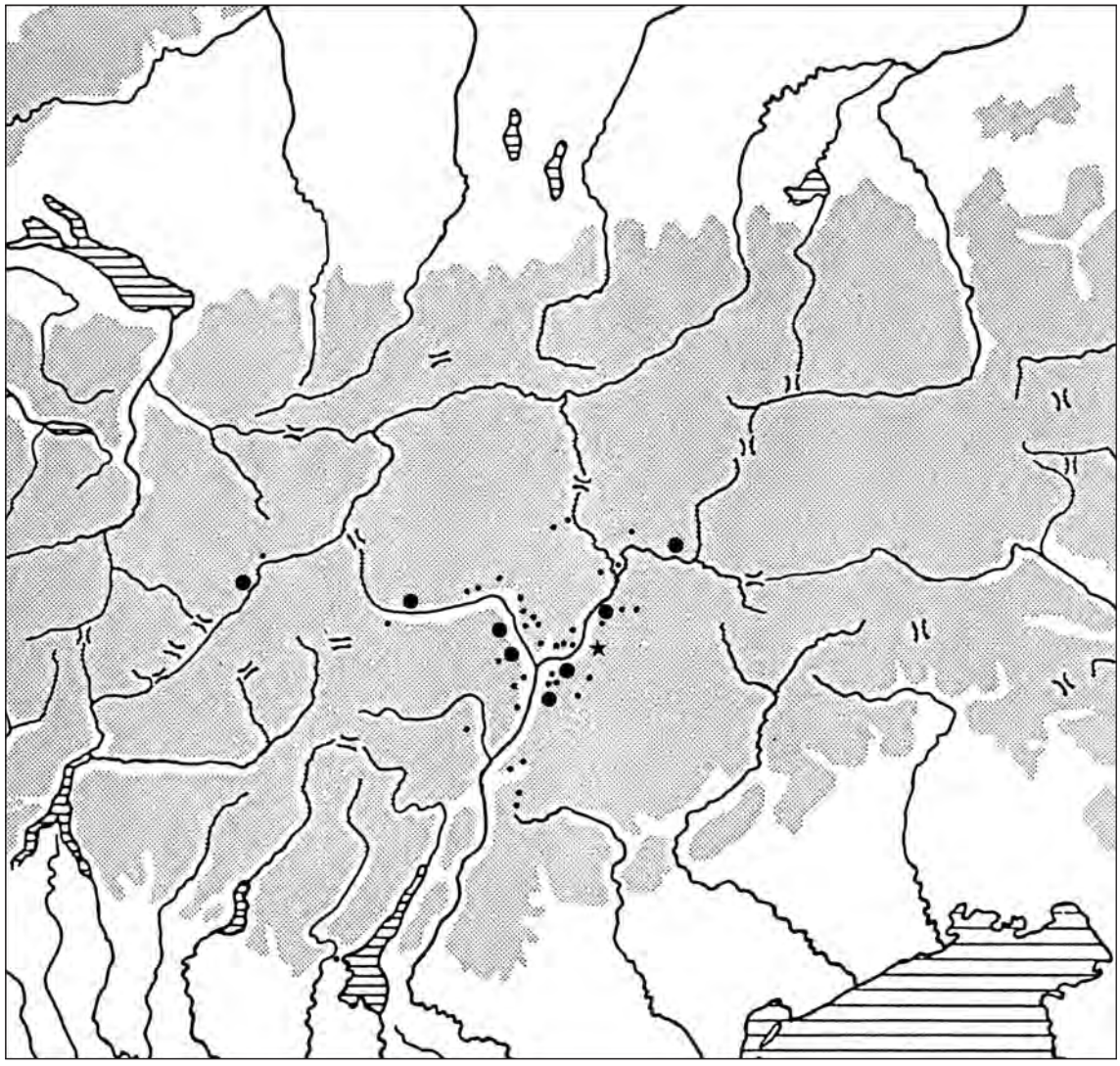


Abb. 6 Verbreitungsgebiet der Steinkegelaltäre vom Typ Rungger Egg, große Punkte = Doppelanlagen (Entwurf P. Gleirscher)

beiden etwa gleich großen Steinkegel in der Flur Brail-Funtanatschas bei Zernez in Graubünden (Abb. 7 b)[33] liegen an der Kulturgrenze zwischen dem Ober- und Unterengadin[34].

Doch zurück zum Hochgebirge. In Südtirol wurden zuletzt im Umfeld von drei Bergseen Überreste von Brandopferplätzen ergraben: am Schwarzsee in den Sarntaler Alpen (2 038 m ü. NN)[35], am Grubensee im Vinschgau (2 437 m ü. NN)[36] und im Bereich der Oberen Gögealm (2 200 m ü. NN) im Ahrntal am Südabhang der Zillertaler Alpen[37]. Dort kamen vor kurzem in einer Grube am Rande eines vermoorten Sees an die hundert Schöpfkellen aus Zirbenholz ans Licht (Abb. 8). Sie

33 Gleirscher 2002b, 224 Nr. 29.

34 Als Merkmal für den alpinen Raum negiert bei Steiner 2010b, 503; vgl. auch Monte S. Martino (unten mit Anm. 46).

35 Niederwanger 1990; Niederwanger – Tecchiati 2000; Niederwanger 2002b; Gleirscher 2002b, 256 Nr. 177; Steiner 2010b, 368 f.

36 Mahlknecht 2005; Mahlknecht 2006.

37 Steiner 2008; Steiner 2009; Steiner – Putzer – Oberrauch – Thurner – Nicolussi 2009; Steiner 2010b, 518 f.

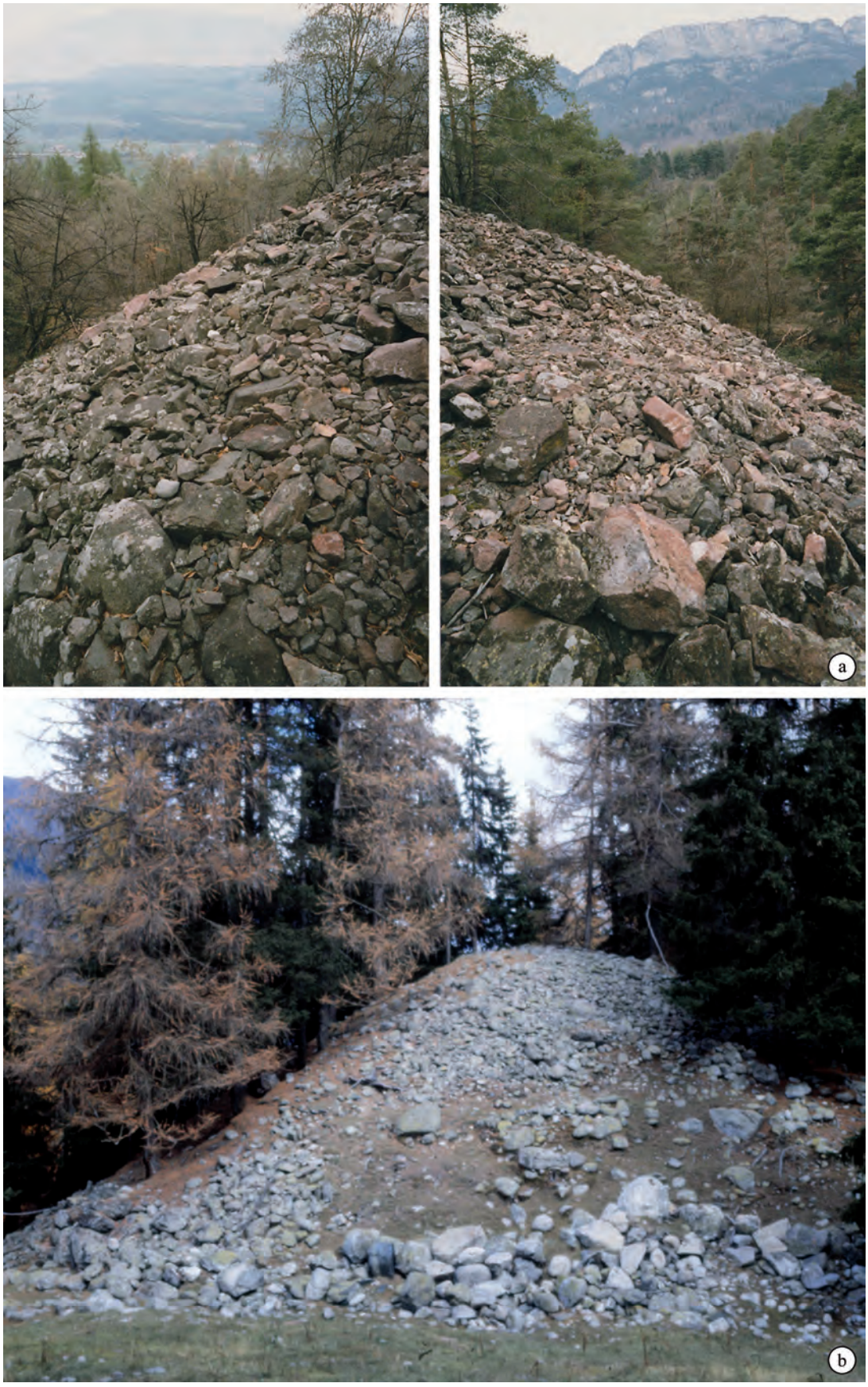


Abb. 7 Steinkegelaltäre vom Typ Rungger Egg: a – Kaltern, Tuiflslammer (Südtirol), b – Zernez, Brail-Funtanatschas (Graubünden) (Foto P. Gleirscher)



Abb. 8 Ahrntal, Obere Gögealm (Südtirol). Die Kuppe mit dem Brandopferplatz und der dahinterliegende, zunehmend verlandete See sind gut zu erkennen (Foto H. Steiner)

waren nur grobschlächtig zugerichtet und zeigten alle im Kellenbereich Brandspuren. Ihre Verwendung scheint mit einer einmaligen Handlung verbunden gewesen zu sein, wobei man insbesondere an eine Art ›Räucherpfannen‹ denkt. Elf Kellen konnten dendrochronologisch datiert werden, mit Fertigungszeiten – ohne Waldkante – zwischen 859 und 535 v. Chr. Kalibrierte ^{14}C-Daten zu weiteren Kellen liegen zwischen 1070/820 und 600/400 v. Chr., fügen sich also in den Rahmen der Dendrodaten ein. Auf einer nahe gelegenen Kuppe fanden sich kalzinierte Knochen, kleinteilige spätbronzezeitliche Tonscherben und eine Gewandnadel – Fundstücke, wie sie für bronzezeitliche Brandopferplätze typisch sind. Damit sind die erfassbaren Überreste vom Brandopferplatz im Wesentlichen älter als die Schöpfkellen bzw. ›Räucherpfannen‹. Billigt man diesen zurecht einen kultischen Charakter als Ritualgerät zu, erhellen sie exemplarisch das Phänomen des Fortlebens und Kultwandels an den hochalpinen Brandopferplätzen und machen zugleich und einmal mehr die Bedeutung des weitgehenden Fehlens organischer Votivgaben und Gerätschaften an vorgeschichtlichen Heiligtümern deutlich, denen für das Verständnis eines Rituals wiederholt erhebliche, wenn nicht entscheidende Bedeutung zukommen dürfte. Derlei wurde auch deutlich, als sich zu den zahlreichen Pinienzapfen aus dem Heraion von Samos einer aus Ton gesellte[38].

An dieser Stelle soll beispielhaft auf die jüngste, immer wieder widersprüchliche Diskussion des Phänomens der alpinen Brandopferplätze durch Hubert Steiner eingegangen werden[39]. Demnach – und er folgt hierin Rainer-Maria Weiss[40] – »[…] spielte das Wasservorkommen bei der Platzwahl keine Rolle. […] Auch am Rungger Egg/Seis […] bleibt der dort vermutete Zusammenhang zwischen einem Heiligtum und einer rund 500 m davon entfernten Quelle ein Konstrukt. Dies [was, wird nicht näher erläutert] zeigt, dass die Wassernähe für Siedlungen wie für Heiligtümer gleichermaßen von Bedeutung war. […] Zu einer eigenen Gruppe gehören Brandopferplätze im Uferbereich eines Gebirgssees. […] Bei dieser Gruppe handelt es sich nicht um exponierte Punkte mit weiter Talsicht, sondern um muldenartige Verebnungen bzw. geschlossene Seitentäler mit einem See als besonderen Bezug.«

Der Brandopferplatz am Piller Sattel bei Fließ in Tirol (1 560 m ü. NN), der zwischen 1992 und 1998 systematisch ergraben wurde, liegt auf einer weithin sichtbaren Kuppe, über die in spätrömischer Zeit auch eine Abkürzung der *via Claudia Augusta* verlief[41]. Im Umfeld finden sich mehrere Felsspalten, am Fuß der Kuppe ein Hochmoor. Im Zentrum des bronze- und eisenzeitlichen Brandopferplatzes (Abb. 9) stand nicht ein Steinkegel, sondern eine Art Aschenaltar (Dm 12–15 m, H

38 Kyrieleis 1988, 219 Abb. 7–8.
39 Steiner 2010b, 473 f.
40 Weiss 1997, 33. 35.
41 Tschurtschenthaler – Wein 1998; Tschurtschenthaler – Wein 2002; Gleirscher 2002a, 625–627; Gleirscher 2002b 259 f. Nr. 190.

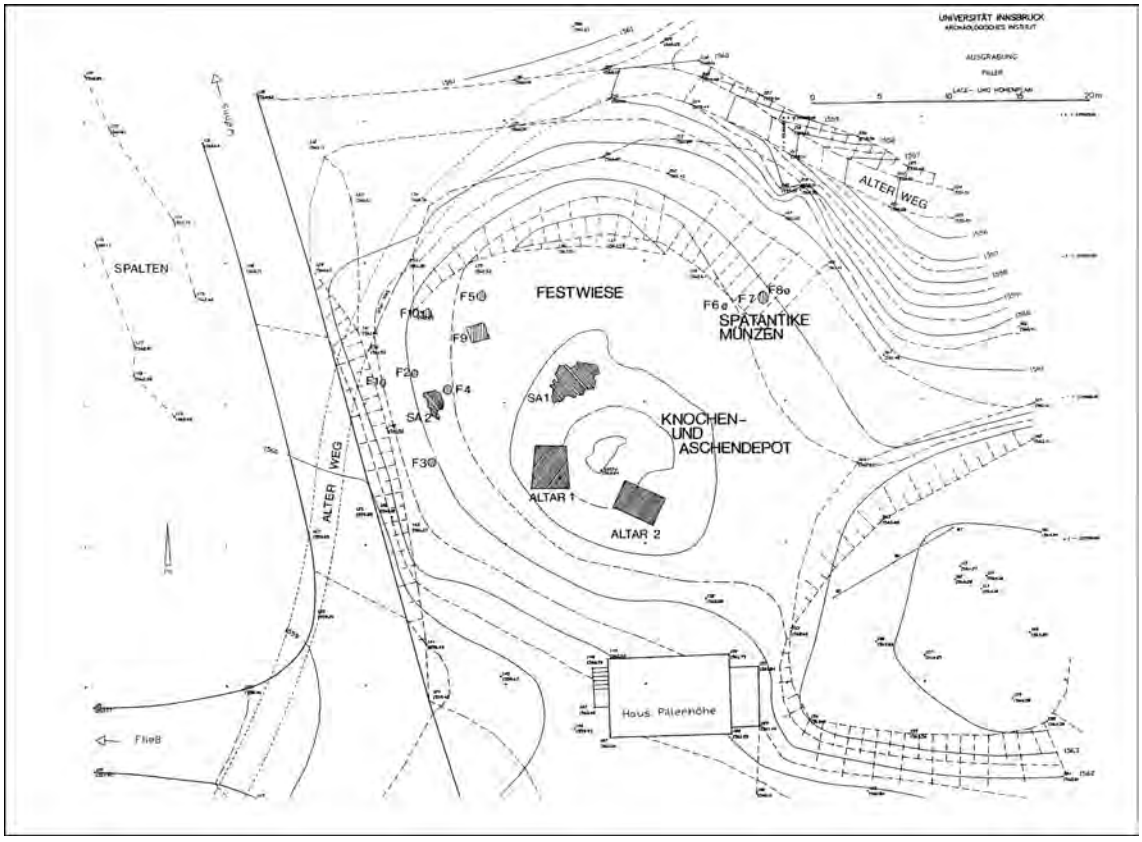


Abb. 9 Piller Sattel (Tirol). Lageplan zum Brandopferplatz. In der Mitte der Aschenhügel mit den beiden Altären, nördlich die Fundstelle mit den Miniaturschilden (SA 1), östlich die Fundstelle mit den spätantiken Münzen (aus: Wein – Tschurtschentaler [Anm. 42] Abb. 5)

2 m). In über 80 dünnen Schichten hatte man, wie auch andernorts, Knochenklein und Knochenklein vermischt mit Asche und Holzkohle aufgebracht. Das erinnert an den Bericht des Pausanias zum Aschenaltar von Olympia[42]: »Und jedes Jahr warten die Seher den neunzehnten Tag des Monats Elaphios ab und bringen dann die Asche aus dem Prytaneion, rühren sie mit Wasser aus dem Alpheios an und bestreichen so den Altar.« Das Verhältnis der Knochen-/Ascheschichten zu zwei rechteckigen Steinsetzungen (ca. 3,5 × 3,5 m) am westlichen und südlichen Rand, die wegen der Brandspuren an den Steinen als Altäre anzusprechen sind, ist noch nicht näher erläutert worden.

Nach einzelnen Funden aus einer nahen Felskluft sowie auf einer Rollierung am Boden des Aschenaltars und ^{14}C-Daten aus dem Aschenhügel setzten die Opferhandlungen um 1400 v. Chr. ein; weil der oberste Bereich des Aschenaltars massive Störungen zeigt, ist das von den Ausgräbern vorgeschlagene Enddatum des Aschenaltars, ein ^{14}C-Datum zwischen 410 und 260 v. Chr., in Frage zu stellen und mit Blick auf die Kleinfunde vielmehr ein Abbrechen der Opferhandlungen mit der römischen Okkupation im Jahre 15 v. Chr. zu vermuten. Erst um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr., als sich mit dem Bau der *via Claudia Augusta* das Siedlungsbild im Inntal nachhaltig änderte, scheint sich ein nennenswerter Einbruch in der Opferfrequenz abzuzeichnen, zumindest, was die erfassten Weihegaben anbelangt. In diesem Zusammenhang fällt allerdings zudem auf, dass derweil Kleinfunde für die Spätbronzezeit und ältere Eisenzeit praktisch gänzlich fehlen, zunächst also nur Tier- und Speise-/Trankopfer nachzuweisen sind. Mit dem ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr. setzen Trachtbestandteile, vor allem Fibeln, Waffen und Gerätschaften sowie viel-

42 Paus. 5, 13, 11.



Abb. 10 Monte San Martino (Prov. Trento) und Statuette einer Mutter mit Kind. Ein römischer Kultbezirk überlagert einen jüngereisenzeitlichen Brandopferplatz (aus Ciurletti [Anm. 46] Titelblatt)

fach mit Pseudoinschriften versehenes Tongeschirr ein, wie man es auch vom Rungger Egg kennt, darüber hinaus einige Votivfiguren italischen Typs sowie einige keltische und römische Münzen. Die Tierknochen der Schafe, Ziegen und Rinder deuten auf eine Präparation der Opfertiere im Fellverband. Um eine Steinsetzung – wohl Rest eines Pfahles – nördlich des Aschenaltars fanden sich 20 eiserne und bronzene Miniaturschilde.

Neun rötliche Verfärbungen (Dm ca. 0,7 m) im nördlichen Vorfeld des Aschenhügels werden als Feuerstellen angesprochen, dazu kommen jedenfalls fünf Feuergruben unbekannter Zeitstellung. In einer aschehaltigen, stark mit kalzinierten Knochen durchsetzten Schicht nordöstlich des Aschenhügels lagen schließlich über 900 niederwertige spätantike Münzen des 3. und 4. Jahrhunderts[43], womit der Kult in gänzlich gewandelter Form zumindest bis in die Zeit der ersten

[43] Feil 2002.

breiter greifenden Christianisierung, grundsätzlich aber auch noch länger, Bestand gehabt haben mag. Auch mehrere bronzene Glocken können wohl diesem Horizont und dem Heiligtum[44] zuzurechnen sein. Damit dürfte ein Höhen- und Passheiligtum an der genannten Abkürzung der *via Claudia Augusta* vorliegen, das zum Brandopferplatz Platzkontinuität zeigt.

Der Monte San Martino (850 m ü. NN) ist eine markante Felskuppe unweit des Nordendes des Gardasees im Trentino. Ausgrabungen haben zwischen 1969 und 1979 sowie 1996 Reste eines eisenzeitlichen Brandopferplatzes und eines römerzeitlichen Heiligtums sowie der mittelalterlichen Kirche ans Licht gebracht[45]. Eine ausgedehnte Brandschicht lag vielfach unmittelbar am Felsen auf. Neben kalzinierten Knochen – vor allem junge Schafe und Ziegen – enthielt sie reichlich Scherben von Schalen und Kannen/Krügen, die vielfach Votivinschriften tragen, außerdem eine Reihe von Anhängern sowie reichlich Cerealien (Emmer, Weizen und Hirse). Strukturelle Elemente des eisenzeitlichen Brandopferplatzes wurden nicht beobachtet. Anhand der Kleinfunde lässt sich der Beginn der Opferhandlungen ins 4./3. Jahrhundert v. Chr. datieren. Das Geschirrspektrum deutet an, dass das im Grenzbereich zwischen dem oberen Gardaseeraum (Fritzens-Sanzeno-Gruppe) und der Gegend nördlich von Brescia (Valcamonica-Gruppe) gelegene Heiligtum kulturell der Valcamonica-Gruppe der Räter zuzuordnen sein dürfte, was auch für die Römerzeit gilt, als das Gebiet zum Municipium Brixia gehörte.

Die Kuppe bzw. der Brandopferplatz wird von einem großen rechteckigen Baukomplex (ca. 50 × 30 m = 1 500 m²) überlagert (Abb. 10). Die Mauern sind noch bis zu 3 m hoch erhalten. Die Ausgräber vermuten, dass er im 1. Jahrhundert n. Chr. eingerichtet worden war und bis in das 4. Jahrhundert bestand, wobei sie fünf Bauphasen unterscheiden. Südseitig sind Reste einer Treppe erhalten. Westlich angrenzend fanden sich Hinweise auf einen kultisch genutzten Raum, wie insbesondere Verputzreste mit Votivinschriften und zwei darin gefundene Weihealtäre begründen. Einer nennt die lokale, den Kelten zugeschriebene Gottheit *Mainialis*, der andere den fragmentierten Götternamen *-rabus/-pabus*, wohl *Matrabus* (also *Matres*), womit auch eine Statuette in Zusammenhang gebracht wird, die eine Mutter mit Kind zeigt. Eine weitere Weiheinschrift war im Altar der mittelalterlichen Kirche vermauert. Hinweise auf einen aufwendiger gestalteten Tempelbau, wie Fragmente von Säulen, fehlen gänzlich. Zu nennen sind weitere Votivstatuetten, darunter Isis-Fortuna, Venus und Minerva sowie Merkur. Zahlreiche Münzen runden das Fundbild ab, zu dem noch Sigillaten und Amphoren kommen.

Trotz schwierigem Befund wird deutlich, dass ein an einem prominenten und im Grenzbereich zweier Kulturgruppen gelegenes späteisenzeitliches Heiligtum in der Römerzeit weiter benutzt wurde. Verehrt wurde offenbar insbesondere eine weibliche Mutter- oder Fruchtbarkeitsgottheit, und zwar sowohl zur Eisenzeit wie auch zur Römerzeit. Der Monte San Martino ist demnach ein Brandopferplatz, für den Platz- und Kultkontinuität von der Eisenzeit bis in die Römerzeit zur Diskussion steht. Dem Namen des Berges entsprechend wurde auch eine kleine, im 18. Jahrhundert verödete spätgotische Kirche freigelegt, deren Ursprung – wie Flechtwerksteine belegen – in das 8./9. Jahrhundert zurückreicht. Den kultischen ›Grundcharakter‹ des Berges zeigt auch der Flurname *fratta del tesoro* (»Gestrüpp mit dem Schatz«) an, wie man ihn verschiedentlich bei Brandopferplätzen kennt. Am Abhang unweit des Gipfels fanden sich außerdem Häuer aus dem 4./5. Jahrhundert.

Unterhalb der Ortschaft Calalzo di Cadore (Provinz Belluno) entspringen in der Flur Lagole hoch über dem Piave, unweit des Ufers des modernen Stausees gelegen, eisen- und schwefelhaltige Quellen (Abb. 11)[46]. Sie werden noch heute wegen ihrer Fieber hemmenden und Wunden heilenden Wirkung genutzt. Einzelne Fundmeldungen führten zu kleinflächigen Ausgrabungen (1949 und 1951–1956), bei denen keinerlei Struktur beobachtet werden konnte. In stark aschehal-

[44] Gleirscher 2010a, 57 mit Lit.

[45] Ciurletti 2007; vgl. auch Ciurletti 2002, 721–734; Gleirscher 2002a, 248 Nr. 141.

[46] Fogolari – Gambacurta 2001; Gambacurta 2002; vgl. auch Calzavara 1984, 859–863; Pauli 1986, 825 f. 834; Mastrocinque 1987, 26–28. 30–32; Gleirscher 2002b, 235 Nr. 76.



Abb. 11 Calalzo di Cadore, Lagole (Prov. Belluno). Im Umfeld eisen- und schwefelhaltiger Quellen fanden sich eisen- und römerzeitliche Opfergaben (Foto P. Gleirscher)

tigen Schichten kamen zahlreiche Funde ans Licht, die wiederholt Brandspuren aufweisen. Die ältesten Funde reichen in das spätere 6. Jahrhundert v. Chr. zurück, eine stärkere und kontinuierliche Frequenz zeichnet sich vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis in das 4. Jahrhundert n. Chr., also über rund 800 Jahre hinweg, ab.

In der Forschung fand das Heiligtum wegen der fast hundert Inschriften in venetischer Sprache besondere Beachtung, denen zu Folge nur Männer (direkt) am Kult beteiligt waren. Das entspricht auch der starken Komponente an männlichen Votivfiguren und Waffenopfern. Neben den regelhaften individuellen Weihungen erschließen sich aus dem vereinzelt nachgewiesenen venetischen Wort *teuta (= civitas)* auch gemeinschaftliche Opferhandlungen. Als herausragende und den Kult charakterisierende Fundgruppe gelten bronzene Schöpflöffel, die vielfach Weiheinschriften tragen und im Ritual zerbrochen wurden. Für sie wird ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Nutzung des schwefelhaltigen Quellwassers vermutet.

Wie die eisenzeitlichen nennen auch noch die ersten lateinischen Weiheinschriften eine Heilgottheit – als Beiname taucht *Sainat(is)* auf – namens *Tribusiatei* bzw. wesentlich häufiger *Trumusijatei*, etwa: *L(ucius) Apinius L(ucii) F(ilius) Trum[sia]tei v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, also: »Lucius Apinius, Sohn des Lucius, hat Trumusiatis das Gelübde gerne und nach Verdienst eingelöst«. Die in Lagole verehrte Gottheit wird in der Regel als weiblich und dreigestaltig eingeschätzt und demnach mit der dreigestaltigen Hekate verglichen. In diesem Zusammenhang findet auch ein bronzenes Votivblech Erwähnung, das in stark stilisierter Form drei Gesichter zeigt; dazu kommt eine dreiköpfige römerzeitliche Hekatestatuette aus Oderzo[47], die in das 1. Jahrhundert n.

[47] Mastrocinque 1987, 32 Abb. 18.

Chr. datiert wird. Demnach würde sich eine Verbindung zu jenen während der Eisenzeit in Alteuropa weit verbreiteten Göttinnen vom Artemistyp abzeichnen, die sich vom Grundtyp der πότνια θηρών herleiten lassen[48]. In römischer Zeit wurde diese Gottheit durch den Heilgott Apoll ersetzt, weswegen auch immer wieder die Frage auftaucht, ob die eisenzeitliche Gottheit nicht doch als männlich einzuschätzen sein könnte[49].

Demgegenüber wurde zuletzt vorgeschlagen[50], sowohl *Tribusiatei* als auch *Trumusijatei* auf den gleichlautenden Namen **Trumusio-/a* der Örtlichkeit, der Gemeinschaft und der dort von dieser verehrten Gottheit zurückzuführen, wobei *-(i)ati* als lateinischer Suffix für die Bezeichnung von Stämmen und Zugehörigkeiten verstanden wird. *Trumusiati-* wäre demnach die »Gottheit von *Trumusio-/a*« oder »die Gottheit der Gemeinschaft von *Trumusio-/a*«. **tru-* leite sich demnach nicht von drei, sondern von indogermanisch **k^{w}otru-* her und bedeute vier, *musio-/a* von indogermanisch **mew-* in der Bedeutung von »feucht«, woraus sich eine Namensgebung mit Bezug auf »vier Quellen/Seen« ergäbe. Dementsprechend wird die Variante *Tribusiatei* mit lateinisch *tribus* in Verbindung gebracht, woraus sich ähnlich ein Epitheton für eine mit dem Kultplatz der Gemeinschaft von Lagole verknüpften Gottheit ergäbe, demnach – wie auch bisher meist vermutet – nicht zwei verschiedene Gottheiten, sondern nur eine vorläge, deren Geschlecht aus sprachwissenschaftlicher Sicht allerdings offenbleiben muss.

Die zahlreichen, auch in anderen venetischen Heiligtümern geläufigen Bronzestatuetten zeigen zum einen und für die vorrömische Zeit typische Bilder der weihenden Personen, in Lagole vor allem als Krieger und Reiter; dazu kommen Ritzbilder von Pferden. Zum anderen finden sich verschiedene römische Götterstatuetten – neben Apoll auch Herkules, Jupiter, Viktoria, Merkur sowie Laren- und Tiervotive. Zu nennen sind weiters Organvotive und möglicherweise ein unfertiges Hirschhornvotiv. Als Weihegaben fanden sich außerdem Schmuckstücke, vor allem Fibeln, aber auch Klapperbleche, Ringe und Perlen. Gürtelhaken und Waffen (Schwerter, Lanzenspitzen, Helme) zeigen deutlich eine keltische Komponente im Fundgut. Messer, Axtklingen und Herdgerät (Feuerböcke, Fleischgabeln und Spieße) dürften mit kultischen Mahlzeiten zu verbinden sein, denen auch das entsprechende Speisegeschirr zuzuordnen sein sollte. Beachtung verdienen schließlich eine Reihe römischer Bronzeglocken, wie sie verschiedentlich auch in Hortfunden belegt sind und für die sich ein kultischer Kontext aufdrängt[51]. Die Objektweihungen enden in Lagole mit der frühen römischen Kaiserzeit und wurden vom Münzopfer abgelöst (von ca. 80 v. Chr. bis ca. 340 n. Chr.).

Auch wenn der Großteil der durchwegs nicht verbrannten Tierknochen verloren gegangen ist, erhellen Grabungsfotos das Vorhandensein einer massiven Knochenschicht, die sich offenbar insbesondere aus zahlreichen linken und rechten Unterkiefern vor allem von frühadulten Schafen – Ziegen bleiben im Nachweis fraglich – zusammengesetzt hat; außerdem fanden sich vereinzelt Hörner sowie Extremitätenknochen (Schienbein, Speiche und Fußwurzelknochen). Dazu kommen einige wenige Nachweise für Rind und Wildschwein. Ob diese Knochenschicht in die jüngere Eisenzeit oder erst in die Römerzeit datiert, ist ungeklärt. Weil sie sich eindeutig in einem Heiligtum fand und es sich offensichtlich nicht um Speisereste handelt, wird ein kultischer Hintergrund vermutet. Das wäre für die Knochenschicht im – vermeintlich [?] – spätkeltisch-/frührömischen Heiligtum auf den Perl-/Stadläckern am Frauenberg bei Leibnitz[52], deren Parallelen mit

48 Vgl. Gleirscher 1986 und Gleirscher 2009, 37–54; weiters Nothdurfter 2002.

49 So Kossack 2002, 320; unentschieden: Calzavara 1984, 860; Mastrocinque 1987, 30; Marinetti 2001, 67. 70.

50 Marinetti 2001, 66–69.

51 Vgl. Anm. 45.

52 Zuletzt Tiefengraber – Grill 2008, 94 f.; Gleirscher (a); überzogen und in weiten Teilen nicht nachvollziehbar ist auch die Sequenz der keltisch-römischen Heiligtümer im Gipfelbereich des Frauenbergs: Groh – Sedlmayer 2005; vgl. Gleirscher (a)

Blick auf Lagole auch nicht unbedingt in Frankreich zu suchen sein müssten, noch abzuklären, fände allerdings in der Schinkenproduktion von Hallstatt möglicherweise eine profane Parallele[53].

Sowohl anhand der Inschriften (venetisch zu lateinisch) als auch an den Weihegaben (vom Sach- zum Münzopfer) lässt sich die Romanisierung im Heiligtum von Lagole gut nachvollziehen, die auch dem Kultgeschehen selbst offenbar keinen Abbruch tat, einerlei ob Apoll eine weibliche oder eine männliche Gottheit ersetzt hat. Das wird verständlich, weil es sich um keinen identitätsstiftenden Kult, sondern um ein Kultgeschehen an heilbringenden Quellen handelt, das im Bereich der Magie oder Volksfrömmigkeit anzusiedeln ist.

Auf dem Hemmaberg bei Globasnitz in Kärnten (840 m ü. NN)[54], dem antiken Iuenna, wurde gegen das Jahr 400 eine Siedlung mit Kirche errichtet, die, wie zumeist angenommen wird, die gleichnamige kaiserzeitliche Straßenstation im Talboden fortführte. In kleinen Werkstätten wurden verschiedene Metalle, Glas und Bein bearbeitet sowie Geschirr hergestellt. Gut hundert Jahre später (510/520), zur Zeit der Ostgotenherrschaft, wandelte sich die Siedlung am Hemmaberg zu einem bedeutenden Wallfahrtsort (Abb. 12 a), wohl ähnlich der Entwicklung von Heiligtümern an Straßenstationen in der Antike. Das blühende Pilgerheiligtum wurde von Franz Glaser archäologisch erschlossen. In seinem Mittelpunkt standen zwei, nur 25 m voneinander entfernte Doppelkirchenanlagen, die den Glaubensstreit zwischen den Katholiken und den Arianern widerspiegeln.

Im Zuge der jüngsten Ausgrabungen (2009–2011) zeigte sich, dass auch die der hl. Hemma geweihte und um 1500 erbaute Kirche ein Gotteshaus aus dem 6. Jahrhundert überlagert. Von dieser Kirche sind die Nordmauer und Teile der Apsis erfasst, außerdem einige Gräber. Ziel dieser Ausgrabungen war allerdings die Frage, ob sich ein wiederholt vermutetes römerzeitliches und in die Eisenzeit zurückreichendes Heiligtum am Standort der mittelalterlichen Kirche nachweisen lässt. Als Nachweis dafür gelten derweil ein kirchenparalleles Steinfundament – zur Aufstellung von Weihegaben [?] –, ein weiteres, gegen dieses um 45° gedrehtes und damit parallel zu Resten einer indirekt nachgewiesenen Umfassungsmauer orientiertes Fundament sowie eine wie diese orientierte Grube, in der sich reichlich Holzkohle und Tierknochen fanden. Auch eine Planierschicht mit reichhaltigen latènezeitlichen Funden wird den Überresten des gesuchten keltisch-römischen Heiligtums zugeschrieben[55].

Bisher hatte der Nachweis eines keltisch-römischen Heiligtums auf zwei Beobachtungen basiert. Zum einen auf einem in der mittelalterlichen Kirche (Nische in Nordwand) vermauerten Votivaltar, der die keltische Gottheit *Iouenat* – Glaser denkt an eine Stammesgottheit, was wenig wahrscheinlich ist – nennt[56]: *IOVENAT / AVG(usto) / ATTIA ING(e) / NVA V(otum) S(olvit)*, also »Dem Jouenat Augustus hat Attia Ingenua das Gelübde eingelöst.« Sie hätte der römischen Straßenstation und später und indirekt auch dem Hemmaberg (Jaun- oder Junberg) sowie dem Jauntal den Namen gegeben. Doch müssen Spolien nicht an ihrem einstigen Standort aufgefunden werden. Zum anderen geht Glaser mit Blick auf ein römerzeitliches Heiligtum davon aus, dass dieses noch in spätantiker Zeit bestand und das prominente Grundstück auf der Spitze des Hemmabergs nach dem Verbot der heidnischen Kulte für die Christen nicht zu erwerben war.

Für die Platzwahl der genannten Heiligtümer einschließlich des frühchristlichen Wallfahrtsortes könnte der Rosaliengrotte am Fuße der nordseitigen Felswände (Abb. 12 b) ausschlaggebende Bedeutung zugekommen sein. Weil in der Grotte eine Quelle entspringt und die Grotte über eine Öffnung zum Himmel verfügt, ist sie als naturheiliger Ort einzuschätzen, dessen Erscheinungsbild heute von einer der hl. Rosalia geweihten Kapelle bestimmt wird. Deren Ursprung reicht in das Jahr 1680 zurück, als die Gegend dank der Pestheiligen Rosalia, für die es in der Grotte bereits eine Statue gab, von der Krankheit verschont blieb. Der heutige Bau stammt aus dem Jahre 1926,

53 Kern u. a. 2008, 70–79.
54 Zusammenfassend Glaser 1997, 96–120; Glaser 2006.
55 Eitler – Reiter 2011.
56 CIL III 14366.

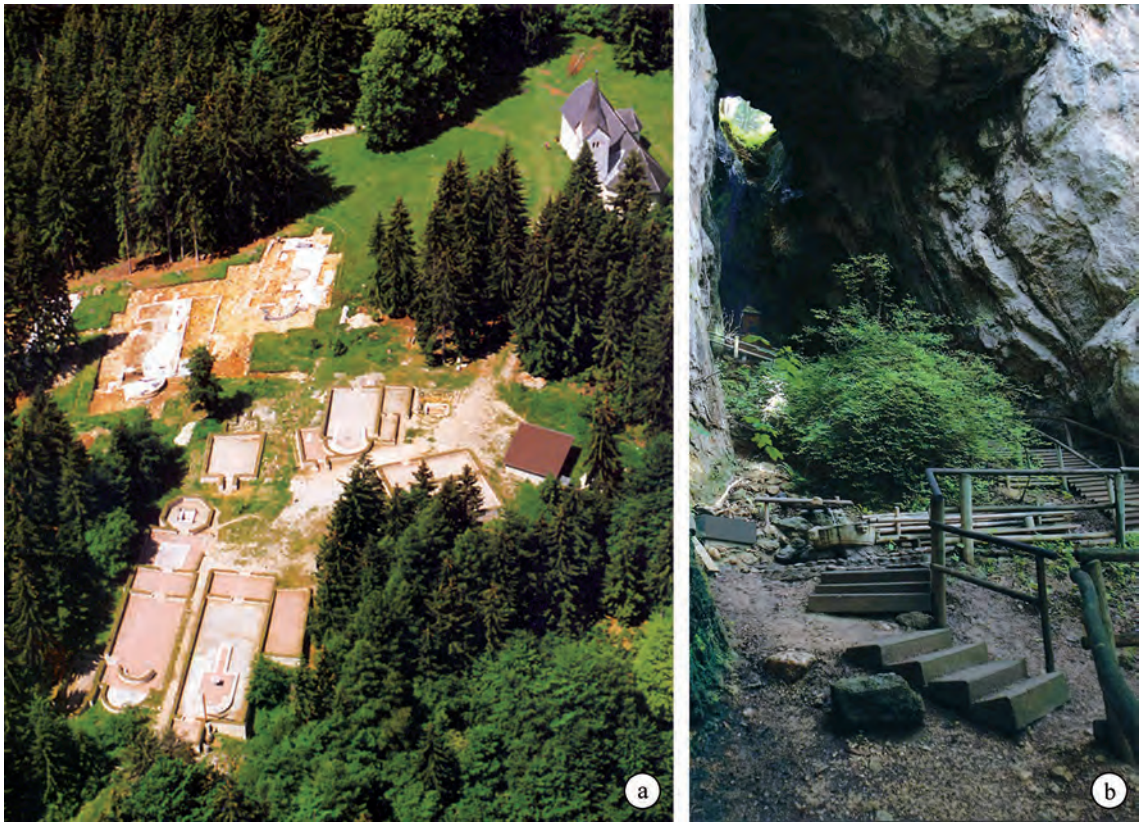


Abb. 12 Globasnitz, Hemmaberg (Kärnten): Sechs spätantike und eine mittelalterliche Kirche sind nachgewiesen (a), ihr Verhältnis zur Rosaliengrotte (b) ist nicht näher bestimmt (Foto F. Glaser)

die Skulptur von Suitbert Lobisser. Das gern als ›keltisch‹ eingeschätzte Wasserbecken mit den beiden Köpfen ist natürlich eine römische Spolie; es diente einst vermutlich als mittelalterlicher Taufstein in Globasnitz. Mauerreste hoch oben in der Grotte, in Richtung Felsöffnung, dürften den Zugang zur Quelle gesichert haben. Auch mehrere Ausnehmungen im Fels sind zu beobachten, z. T. Auflager für Holzbalken. Auch wenn das Wasser aus der Grotte bis heute als Heilwasser für Augenleiden besten Absatz findet, deutet dessen chemische Analyse keine entsprechenden Besonderheiten an. Ausgrabungen im Bereich der Rosaliengrotte stehen aus, sodass Fragen zum Verhältnis zwischen der Grotte und den verschiedenen Heiligtümern auf dem Hemmaberg unbeantwortet bleiben müssen, will man nicht die genannten Baureste mit dem spätantiken Wallfahrtsort in Zusammenhang bringen.

Die im Jahre 1948 begonnenen systematischen Ausgrabungen auf dem Magdalensberg in Kärnten brachten Dank der Bedeutung der Siedlung und deren in Bezug auf die Erosion günstigen Hanglage eine Reihe außerordentlich gut erhaltener Ruinen und spektakulärer Funde aus frührömischer Zeit ans Licht. Dabei sind zwei Fundareale zu unterscheiden: der eigentliche Gipfelbereich um die mittelalterliche Helenenkirche sowie die Siedlung an dessen Südabhang, rund 100 Höhenmeter unterhalb des Gipfelplateaus. Was die oft gestellte Frage nach dem Nachweis eines vorrömerzeitlichen Heiligtums im Gipfelbereich des Magdalensbergs (1 054 m ü. NN) anbelangt, so erwies sich der im Jahre 2006 ergrabene keltische Kultbau als Fiktion[57]. Trotz des eindeutigen Befundes, wonach einige der Pfostenlöcher die Bodenreste des römischen

[57] u. a. Gleirscher 2008; Gleirscher 2010b, 114 – erst nach der Kampagne 2007 von den Ausgräbern erkannt, wenngleich anders dargestellt (vgl. Gleirscher [a]).



Abb. 13 Magdalensberg (Kärnten). Die mittelalterliche Kirche überbaut einen frührömischen Podiumstempel, dem auch die kürzlich gefunden Tuffsäulen zugerechnet werden; der Nachweis eines keltischen Heiligtums steht nach wie vor aus (Foto P. Gleirscher, die rekonstruierte Säule aus Dolenz 2007, Abb. 6)

Tempelbaus durchschlagen, und ohne signifikante Funde wurde vom Ausgräber der Vergleich mit gallischen Heiligtümern gezogen. Dass nach wie vor von einer »bautypologisch schlüssigen Argumentation«[58] zum Befund das Jahres 2006 die Rede ist, macht das Dilemma umso deutlicher.

Parallel zum vermeintlichen keltischen Kultbau hätten die Römer in spätrepublikanischer Zeit einen Tempel errichtet, von dem sich zwar keine Grundmauern, wohl aber in den dem keltischen Kultbau zugeordneten Gruben die Reste teilweise mit Stuck überzogener Tuffsteinsäulen sowie oberflächlich angespitzte, massive Marmorplatten nebst weiteren Architekturfragmenten erhalten hätten[59]. Der Standort des ›Tuffsäulentempels‹ am Magdalensberg bleibe zwar unbekannt, doch könne er nur in der Nähe des vermeintlichen keltischen Kultbaus und des nachfolgenden Podiumstempels gelegen haben. Anhand der Säulenreste (Abb. 13) allein ist die Existenz eines ›Tuffsäulentempels‹ jedoch nicht zu erschließen. Diese sind vielmehr jenem Podiumstempel unterhalb der mittelalterlichen Kirche zuzurechnen, der bereits 1970 in Teilen ergraben wurde[60], auch weil zu diesem trotz der ansehnlichen Menge an Bauschutt und Architekturresten ausgerechnet jegliche Hinweise auf Säulenreste fehlen. Die Vorstellung von einem nach der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. errichteten gemeinsamen Heiligtum der Römer und Kelten, dem ›Tuffsäulentempel‹

58 Dolenz 2009, 11.
59 Dolenz 2008, 67 f.; Dolenz 2007, 69–71; vgl. aber Dolenz 2011, 88–93.
60 Piccottini 1973; zu diesem Heiligtum Glaser 2001.

und dem hölzernen Kultbau, und einer römisch-keltischen Doppelstadt am Magdalensberg[61], dem keltischen Königssitz Noreia[62] und der römischen Händlersiedlung Virunum, findet im Befund allerdings keinerlei Rückhalt.

Inwieweit das groß angelegte römerzeitliche Heiligtum am Gipfel des Magdalensberges – bisher in der Regel als Festung des norischen Königs angesprochen – an einen bereits vorrömischen Kultplatz anschließt, dem je nach Datierungsansatz auch der Jüngling vom Magdalensberg[63] zuzurechnen sein könnte, bleibt nach wie vor eine spekulative Betrachtung. Eine etruskische Herkulesstatuette[64], deren genauer Fundort am Magdalensberg unbekannt ist, könnte dafür sprechen und würde dann umso mehr auch topografisch an die Situation auf der Gurina bei Dellach im Gailtal[65] erinnern. Am Magdalensberg hat Glaser die Hypothese von der Existenz eines bedeutenden einheimischen Heiligtums – der Noreia (?) – schließlich mit dem in der ostmediterranen Welt besonders gut belegten Phänomen verknüpft, dass jene römischen Händler, die bereits vor der Eroberung durch Rom in Noricum ansässig geworden waren, die Asylzone um das Heiligtum als einen wesentlichen Faktor für die Wahl des Siedlungsplatzes bewertet hätten[66].

Im nordöstlichen Vorfeld der römischen Stadt Celeia, dem heutigen Celje in Slowenien, wurde in den Jahren 2003/2004 an einem alten Arm der Savinja bzw. an der römischen Straße ein römischer Tempelbezirk ergraben, der einen Teich mit älteren Opfergaben (Heiligtum 1) überlagert (Abb. 14)[67]. Der Teich war zunehmend verlandet (ursprünglich ca. 28 × 11 m bzw. 300 m²), hatte zuletzt nur noch die Ausmaße von ca. 5 × 7 m bzw. 35 m². Der ersten Phase von Heiligtum 1 werden einige Grafittonscherben, ein eiserner Tüllenbeitel und zwei Baumstämme, von denen einer Bearbeitungsspuren zeigt, zugerechnet, wenngleich auch die Ausgräber meinen, diese Funktion nicht beweisen zu können. Die Funde datieren in die ausgehende Latènezeit. Um diese Baumstämme wurde in einem zweiten Schritt (Phase 2) ein ovaler Flechtwerkzaun gebaut, der den Ausgräbern zufolge die Deponierungsfläche der Weihegaben umgrenzte. »Um den Pfahlbau herum« (also außenseitig [?]) kam einheimisches und importiertes Geschirr ans Licht. Dabei verdient Beachtung, dass die Gefäße in großen Fragmenten oder fast ganz erhalten angetroffen wurden und einige mit Steinen beschwert worden waren. Das weist in der Tat auf rituelles Deponieren von mit Speisen gefüllten Gefäßen, die man bereits einer frührömischen Siedlungsphase zurechnen wird müssen[68]. Dazu kommen Fleischteile, wie Knochen aller gängigen Haustiere zeigen. Zudem wurden einige weitere Gegenstände beobachtet.

Dem nur noch kleinen Teich werden als weitere Nutzungsperiode (Phase 3) Scherben italischen Tafelgeschirrs samt Amphoren sowie weitere Tierknochen, auch von Wild und Hund, zugewiesen. Dazu kommen Kerne von Steinfrüchten sowie Mosaik- und Spielsteine. Zudem sind einige Münzen, Kleidungsaccessoires und Schuhnägel zu nennen, außerdem vier Ösenstifte von Wagen. Sämtliche Funde dieser Phase sind sehr kleinteilig. Die Ausgräber sprechen von einem intentionellen Zerstückeln und zugleich von einem Wandel des Rituals. Doch dürfte es sich vielmehr um Siedlungsschutt handeln, mit dem der Teich verfüllt wurde, um den Bauplatz für ein römerzeitliches Heiligtum zu schaffen. Über dem derart zugeschütteten Teich und Opferplatz wurde den Ausgräbern zufolge gegen die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. ein gallo-römischer Umgangstempel errichtet (Heiligtum 2 oder Phase 4). In der Mitte der großen Cella (ca. 9,5 × 9,8 m) fand sich eine rechteckige Feuerstelle mit mehreren Brandschichten; der Umgang konnte nur partiell ergraben werden. Es fragt sich aber, ob tatsächlich ein gallo-römischer Umgangstempel vorliegt oder ein eingefriedetes Areal mit Altar. Ein ähnlicher Bau, gleichermaßen mit einer Feuerstelle

61 Vorgeschlagen von Graßl 2001, 29 f.; ähnlich auch Urban 2000, 369 f.
62 Vgl. dazu Gleirscher 2009, 109–138.
63 Zuletzt Glaser 2003.
64 Fleischer 1967, 128 Nr. 166.
65 Gamper 2004; Gamper 2007.
66 Glaser 2001, 57; Glaser 2004, 93 f.
67 Krempuš – Gaspari – Novšak 2007, 41–44; so auch Lazar 2011, 24 f.
68 Vgl. das ›Geschirrdepot‹ aus dem 4. Jh. v. Chr. in Gournay-sur-Aronde: Brunaux 1995, 57 Abb. 49.

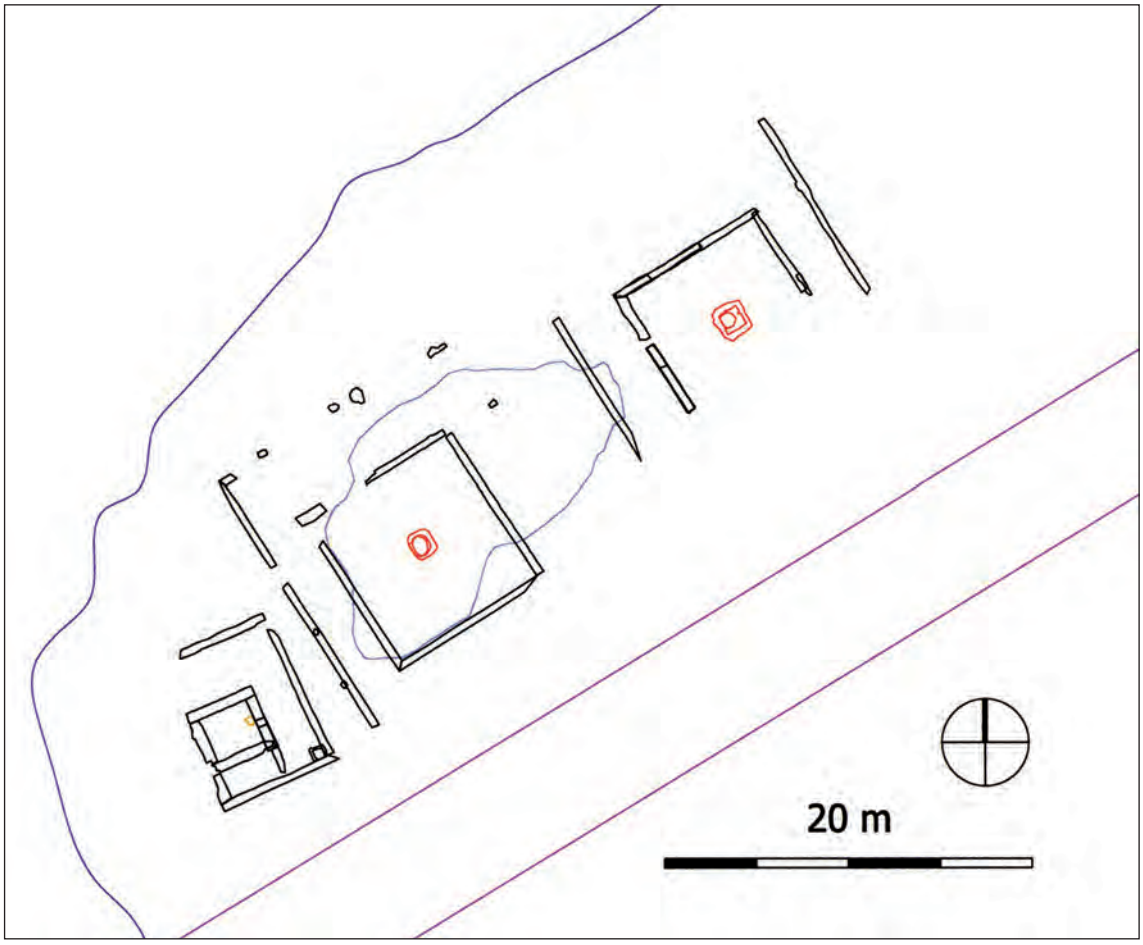


Abb. 14 Celje (Slowenien). Lageplan des römerzeitlichen Kultbezirkes im Nordosten der Römerstadt Celeia (aus Krempuš – Gaspari – Novšak 2007, Abb. 3)

im Zentrum, fand sich unweit nördlich anschließend (Heiligtum 4). Ein dritter und jedenfalls als gallo-römischer Tempel anzusprechender Kultbau (Heiligtum 3) schließt südwestlich an und scheint jünger zu sein. Er orientiert sich offenbar zum Brückenkopf an der Savinja. Seine Cella (3,8 × 3,6 m) ist erheblich kleiner, das Dach war mit Ziegeln gedeckt. Der Eingang war als Treppe gestaltet. Die Cella wies zwei Bodenhorizonte auf, die spättiberisch bzw. claudisch datiert werden. Das Ende dieses sowie des gesamten Heiligtums wird gegen Ende des 1. Jahrhunderts angesetzt. Weil fraglich ist, ob das zunächst auf einen Teich bezugnehmende Heiligtum im nordöstlichen Vorfeld von Celeia tatsächlich in vorrömische Zeit zurückreicht, steht die Frage der Kultkontinuität nur bedingt zur Diskussion.

Die Betrachtung ausgewählter unterschiedlicher, in vorrömische Zeit zurückreichender Naturheiligtümer in den Ostalpen – von Berggipfeln über prominente Kuppen hin zu Quellen, Seen und Mooren –, von denen einige erst in den vergangenen 20 Jahren ergraben wurden, brachte unterschiedliche Einblicke in deren Struktur und Laufzeit sowie in deren Abbruch, Kontinuität oder Wandel zur Römerzeit. Das weitgehende Fehlen organischer Weihegaben und organischen Kultgeräts beeinträchtigt wie allenthalben die Erkenntnismöglichkeit der Archäologie erheblich. Mit großen Unsicherheiten bleibt auch die Bewertung der Rolle der als naturheilig eingeschätzten Geländeformationen und deren möglicher Integration in das jeweilige Ritual behaftet.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Berger 2009 — D. Berger, Ein Brandopferplatz in Fläsch GR-Luzisteig. Neue Erkenntnisse zu einer alten Fundstelle, JbSchwUrgesch 92, 2009, 117–164.

Brunaux 1995 — J.-L. Brunaux, Die keltischen Heiligtümer Nordfrankreichs, in: A. Haffner (Hrsg.), Heiligtümer und Opferkulte der Kelten (Stuttgart 1995) 55–74.

Calzavara 1984 — L. Calzavara, La zona pedemontana tra Brenta e Piave e il Cadore, in: A. Aspes (Hrsg.), Il Veneto nell'antichità 2 (Verona 1984) 847–866.

Ciurletti 2002 — G. Ciurletti, L'area cultuale di Monte San Martino (Trento/Riva del Garda), in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 721–734.

Ciurletti 2007 — G. Ciurletti (Hrsg.), Monte S. Martino. Il luogo di culto (ricerche e scavi 1969–1979) (Trient 2007).

Demetz 2002 — S. Demetz, Der Collnoartl und der Mitterstieler See – ein mehrgliedriges Naturheiligtum am Ritten (Südtirol), in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 525–542.

Dolenz 2007 — H. Dolenz, Römische Tempel im Zentrum Noricums. Neue Untersuchungen und Feldforschungen im Überblick, in: Leitner 2007, 66–92.

Dolenz 2008 — H. Dolenz, Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberggipfel im Jahre 2006, Rudolfinum 2006 (2008) 61–72.

Dolenz 2009 — H. Dolenz, Zu spätlatènezeitlichen Wallanlagen am Magdalensberg. RÖ 32, 2009, 1–16.

Dolenz 2011 — H. Dolenz, Recent studies in italic temple districts of Noricum, in: I. Lazar (Hrsg.), Religion in public and private sphere (Koper 2011) 87–101.

Driesch – Schröter 2002 — A. v. d. Driesch – P. Schröter, Brandopferplätze in den Ostalpen, in: Gleirscher – Nothdurfter – Schubert 2002, 33–35.

Egg 1986 — M. Egg, Die »Herrin der Pferde« im Alpengebiet, AKorrBl 16, 1986, 69–78.

Eitler – Reiter 2011 — J. Eitler – J. Reiter, Neue Forschungen am Hemmaberg – überraschende Ergebnisse der Grabung am Gipfelplateau, Rudolfinum 2009/2010 (2011) 69–72.

Endrizzi – Degasperi – Marzatico 2009 — L. Endrizzi – N. Degasperi – F. Marzatico, in: G. Cresci Marrone – M. Tirelli (Hrsg.), Altnoi. Il santuario altinate, Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 23 (Trient 2009) 263–292.

Ettel 2002 — P. Ettel, Höhlen und Schachthöhlen – die Nutzung von Höhlen als Kultplätze in Mitteleuropa vom Neolithikum bis in die Latènezeit, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 391–410.

Feil 2002 — D. Feil, Münzopfer am Piller Sattel, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 1117–1126.

Fleischer 1967 — R. Fleischer, Die römischen Bronzen aus Österreich (Mainz 1967).

Fogolari – Gambacurta 2001 — G. Fogolari – G. Gambacurta (Hrsg.), Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole di Calalzo al museo di Pieve di Cadore, Collezioni e musei archeologici del Veneto 44 (Rom 2001).

Fries-Knoblach 2006 — J. Fries-Knoblach, Von Kopf bis Fuß. Zu Vorkommen und Deutung von Fundkomplexen mit Schädel und Extremitätenenden von Haustieren, in: W.-R. Teegen – R. Cordie – O. Dörrer – S. Rieckhoff – H. Steuer (Hrsg.), Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Ergb. 53 (Berlin 2006) 33–48.

Gambacurta 2002 — G. Gambacurta, Lagole di Calalzo (Prov. Belluno), in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 253–255.

Gamper 2004 — P. Gamper, Vorbericht zur Grabungskampagne 2004 auf der Gurina im Oberen Gailtal, Kärnten, ArchA 88, 2004, 121–168.

Gamper 2007 — P. Gamper, Die Opferplätze der Gurina und ihr Umfeld (Österreich), in: S. Groh – H. Sedlmayer (Hrsg.), Blut und Wein. Keltisch-römische Kultpraktiken, Protohistoire Européenne 10 (Montagnac 2007) 119–139.

Glaser 1997 — F. Glaser, Frühes Christentum im Alpenraum (Regensburg 1997).

Glaser 2001 — F. Glaser, Neue Forschungsergebnisse zum Gipfel des Magdalensberges, Rudolfinum 2000 (2001) 51–60.

Glaser 2003 — F. Glaser, Der Bronzejüngling vom Magdalensberg 1502–2002, Rudolfinum 2002 (2003) 89–98.

Glaser 2004 F. Glaser, Heiligtümer im östlichen Alpenraum als Ausdruck lokaler Identität, in: A. Schmidt-Colinet (Hrsg.), Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches, WForsch 7 (Wien 2004) 91–100.

Glaser 2006 F. Glaser, Die Wallfahrtskirche auf dem Hemmaberg, Peda-Kunstführer 648 (Passau 2006).

Gleirscher 1986 P. Gleirscher, Stilisierte Frauenfigürchen aus Südtirol und dem Trentino. »Reitia«, Göttin der »Räter«?, Der Schlern 60, 1986, 178–190.

Gleirscher 1992 P. Gleirscher, Zum eisenzeitlichen Brandopferplatz am Rungger Egg bei Seis am Schlern (Südtirol), in: I. R. Metzger – P. Gleirscher (Hrsg.), Die Räter/I Reti, Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer N. F. 4 (Bozen 1992) 567–580.

Gleirscher 1993 P. Gleirscher, Zum etruskischen Einfluss zwischen Adda, Etsch und Inn, HelvA 94/94, 1993, 69–105.

Gleirscher 2001 P. Gleirscher, Höhle und Opfer, in: F. Daim – Th. Kühtreiber (Hrsg.), Sein & Sinn, Burg & Mensch. Ausstellungskatalog Burg Ottenstein 2001 (St. Pölten 2001) 227–229.

Gleirscher 2002a P. Gleirscher, Alpine Brandopferplätze, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 591–634.

Gleirscher 2002b P. Gleirscher, Brandopferplätze in den Ostalpen, in: Gleirscher – Nothdurfter – Schubert 2002, 173–262

Gleirscher 2008a P. Gleirscher, Bronzezeitliche Brandopfer in den Bergen, AiD 4, 2008, 26 – 27.

Gleirscher 2008b P. Gleirscher, Menschen- und Tieropfer aus der Durezza-Schachthöhle bei Warmbad Villach?, in: Lauermann –Trebsche 2008, 142–153.

Gleirscher 2008c P. Gleirscher, Keltische Baureste am Gipfel des Magdalensbergs?, AÖ 19, 2, 2008, 22–24.

Gleirscher 2009 P. Gleirscher, Noreia – Atlantis der Berge (Klagenfurt 2009).

Gleirscher 2010a P. Gleirscher, Hochweidenutzung oder Almwirtschaft? Alte und neue Überlegungen zur Interpretation urgeschichtlicher und römerzeitlicher Fundstellen in den Ostalpen, in: Mandl –Stadler 2010, 43–62.

Gleirscher 2010b P. Gleirscher, Zur antiken Bebauung auf dem Gipfel des Magdalensbergs, BJb 207, 2007 (2010) 103–120.

Gleirscher 2011 P. Gleirscher, Die Hügelgräber von Frög (Klagenfurt 2011).

Gleirscher (a) P. Gleirscher, Eisenzeitliche Opferplätze und Heiligtümer im Südostalpenraum: Fakten, Thesen, Zweifel, in: W. Dawid (Hrsg.), La Tène und Manching. Keltische Heiligtümer im Vergleich (in Druck).

Gleirscher (b) P. Gleirscher, Cave Fissure Votive Sites (*Schachthöhlen*) and Iron Age Iconography Between the Caput Adriae and Southern Germany, in: B. Arnold (Hrsg.), Oxford Handbook of the Archaeology of the Continental Celts (in Druck).

Gleirscher – Nothdurfter – Schubert 2002 P. Gleirscher – H. Nothdurfter – E. Schubert, Das Rungger Egg. Untersuchungen an einem eisenzeitlichen Brandopferplatz bei Seis am Schlern in Südtirol, RGF 61 (Mainz 2002).

Gleirscher – Oberrauch 2002 P. Gleirscher – H. Oberrauch, Göttersache'n. Kult zu Ötzis Zeit (Bozen 2002).

Graßl 2001 H. Graßl, Der Gründungsheros von Virunum, in: F.-W. Leitner (Hrsg.), Carinthia Romana und die römische Welt. Festschrift Gernot Piccottini, Aus Forschung und Kunst 34 (Klagenfurt 2001) 25–32.

Groh – Sedlmayer 2005 S. Groh – H. Sedlmayer, Der norisch-römische Kultplatz am Frauenberg (Österreich), Protohistoire Européenne 9 (Montagnac 2005).

Haupt 2009 P. Haupt, Bronzezeitlicher Brandopferplatz und römisches Heiligtum. Neue archäologische Untersuchungen auf dem Schlern, Der Schlern 83, 6, 2009, 4–21.

Haupt 2010 P. Haupt, Bronze- und eisenzeitliche Brandopferplätze auf dem Schlern, in: Mandl – Stadler 2010, 63–72.

Kern u. a. 2008 A. Kern – K. Kowarik – A. W. Rausch – H. Reschreiter (Hrsg.), Salz-reich. 7000 Jahre Hallstatt. Veröffentlichungen der Prähistorischen Abteilung/Naturhistorisches Museum 2 (Wien 2008) 70–79.

Kollmann 2001 C. Kollmann, Der Name Schlern, Der Schlern 75, 2001, 974–991.

Kossack 2002 G. Kossack, Der zentrale Alpenraum während der Bronze- und vorrömischen Eisenzeit – Institutionen, Sachbesitz und religiöse Ausdrucksformen, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 285–340.

Kötting 1984 B. Kötting, Opfer in religionsvergleichender Sicht, FrühMitAltSt 18, 1984, 44–47.

Krempuš – Gaspari – Novšak 2007 R. Krempuš – A. Gaspari – M. Novšak, Die neuen spätkeltischen und frühkaiserzeitlichen Heiligtümer von Celeia, in: Leitner 2007, 41–44.

Kyrieleis 1988 H. Kyrieleis, Offerings of ›the Common Man‹ in the Heraion at Samos, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordquist (Hrsg.), Early Greek cult practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986, ActaAth Serie 4, 38 (Stockholm 1988) 215–221.

Lang 2002 A. Lang, Speise- und Trankopfer, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 917–934.

Lang 2003/04 A. Lang, Alpine Brandopferplätze, Mitteilungen des Tübinger Vereins zur Förderung Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie 6/7, 2003/2004, 27–62.

Lang 2006 A. Lang, Zur Teilung des Tieropfers an alpinen Brandopferplätzen, in: W.-R. Teegen – R. Cordie – O. Dörrer – S. Rieckhoff – H. Steuer (Hrsg.), Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Ergb. 53 (Berlin 2006) 19–31.

Lang 2010 A. Lang, Reitia – Göttin der Räter, in: A. Schönweger (Hrsg), Gott, weiblich, Arunda 78 (Meran 2010) 17–26.

Lauermann – Trebsche 2008 E. Lauermann – P. Trebsche (Hrsg.), Heiligtümer der Druiden. Opfer und Rituale bei den Kelten. Ausstellungskatalog Asparn/Zaya Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums N. F. 474 (Asparn a. d. Zaya 2008).

Lazar 2011 I. Lazar, The world of gods and religious life in roman Celeia, in: I. Lazar (Hrsg.), Religion in public and private sphere (Koper 2011) 23–37.

Leitner 2007 F.-W. Leitner (Hrsg.), Götterwelten. Tempel, Riten, Religionen in Noricum (Klagenfurt 2007).

Mahlknecht 2002 M. Mahlknecht, (Toten-)Kultplatz am Noafer Bühl, in: U. Tecchiati (Hrsg.), Der Heilige Winkel, Schriften des Südtiroler Archäologiemuseums 2 (Bozen 2002) 125–138.

Mahlknecht 2005 M. Mahlknecht, Der alpine Brandopferplatz am Grubensee im Maneid-Tal, Der Schlern 79, 7, 2005, 4–21.

Mahlknecht 2006 M. Mahlknecht, Der Brandopferplatz am Grubensee (Vinschgau-Südtirol), in: F. Mandl (Hrsg.), Alpen, Mitteilungen der ANISA 25/26, 2004/2005 (2006) 92–121.

Maier 1985 R. A. Maier, Ein römerzeitlicher Brandopferplatz bei Schwangau und andere Zeugnisse einheimischer Religion in der Provinz Rätien, in: J. Bellot – W. Czysz – G. Krahe (Hrsg.), Forschungen zur provinzialrömischen Archäologie in Bayerisch-Schwaben, Schwäbische Geschichtsquellen und Forschungen 14 (Augsburg 1985) 231–256.

Mandl – Stadler 2010 F. Mandl – H. Stadler (Hrsg.), Archäologie in den Alpen. Alltag und Kult, Forschungsberichte der ANISA 3 (Haus i. E. 2010).

Marinetti 2001 A. Marinetti, Il venetico di Lagole, in: Fogolari – Gambacurta 2001, 61–73.

Marzatico 2002 F. Marzatico, Die ›Herrin der Pferde‹, Archaeo Tirol Kleine Schriften 4, 2002, 149–152.

Mastrocinque 1987 A. Mastrocinque, Santuari e divinità dei Paleoveneti (Padua 1987).

Müller 2002 F. Müller, Schmuck und Kleider als Opfergaben, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 1087–1106.

Niederwanger 1990 G. Niederwanger, Ein Laugener Brandopferplatz am Schwarzsee auf dem Seeberg im Sarntal, Der Schlern 64, 1990, 371–395.

Niederwanger 2002a G. Niederwanger, Burgstall am Schlern – ein alpiner Brandopferplatz, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 689–696.

Niederwanger 2002b G. Niederwanger, Der Brandopferplatz Schwarzsee am Seeberg (Südtirol), in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 743–761.

Niederwanger – Tecchiati 2000 G. Niederwanger – U. Tecchiati, Wasser – Feuer – Himmel. Ein Brandopferplatz spätbronzezeitlicher Bergknappen (Bozen 2000).

Nothdurfter 2002 H. Nothdurfter, Schlüssel – Schlüsselgriffe – Geweihvotive, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 1127–1154.

Parzinger 1995 H. Parzinger, Ergebnisse, in: H. Parzinger – J. Nekvasil – F. E. Barth, Die Býčí skála-Höhle, RGF 54 (Mainz 1995) 179–232.

Pauli 1986 L. Pauli, Einheimische Götter und Opferbräuche im Alpenraum, in: ANRW II, 18, 1 (Berlin 1986) 816–871.

Pauli 1991 L. Pauli, Heilige Plätze und Opferbräuche bei den Helvetiern und ihren Nachbarn, ASchw 14, 1991, 124–135.

Piccottini 1973 G. Piccottini, Die Grabung in der Kirche auf dem Magdalensberg 1970, in: H. Vetters – G. Piccottini, Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg 1969 bis 1972, Magdalensberg-Grabungsbericht 13 (Klagenfurt 1973) 185–207.

Rageth 2002 J. Rageth, Ein spätrömischer Kultplatz in einer Höhle bei Zillis (Graubünden), in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 425–439.

Renhart 2002 S. Renhart, Menschen im Heiligen Winkel, in: U. Tecchiati (Hrsg.), Der Heilige Winkel. Schriften des Südtiroler Archäologiemuseums 2 (2002) 389–398.

Rösch 2002: M. Rösch, Botanische Untersuchungen einer Bodenprobe des eisenzeitlichen Brandopferplatzes von St. Walburg im Ultental, Südtirol, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 957–959.

Solano 2008 S. Solano, L'area archeologica di Capo di Ponte (Brescia), località Le Sante. Ustrinum o Brandopferplatz?, NotABerg 16, 2008, 169–213.

Steiner 2007 H. Steiner, Neue Forschungen zu den Brandopferplätzen, in: Mitteilungen des Tübinger Vereins zur Förderung Ur- und Frühgeschichtlicher Archäologie 10, 2007, 7–52.

Steiner 2008 H. Steiner, Die bronze- und urnenfelderzeitliche Siedlung, in: H. Steiner (Hrsg.), Die befestigte Siedlung am Ganglegg im Vinschgau – Südtirol. Ergebnisse der Ausgrabungen 1997–2001 (Bronze-/Urnenfelderzeit) und naturwissenschaftliche Beiträge, Forschungen zur Denkmalpflege in Südtirol 2007 (2008) 172. 181 f.

Steiner 2009 H. Steiner, Weißenbach, Göge, Forschungen zur Denkmalpflege in Südtirol 2008 (2009) 147–151.

Steiner 2010a H. Steiner, Alpine Brandopferplätze. Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen. Finailgrube, Forschungen zu Denkmalpflege in Südtirol 2009 (2010) 208–209.

Steiner 2010b H. Steiner, Siedlung und Heiligtum von St. Walburg im Ulten (Südtirol). Studien zu den Brandopferplätzen im Alpenraum, in: H. Steiner (Hrsg.), Alpine Brandopferplätze. Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen, Forschungen zur Denkmalpflege in Südtirol 5 (Trient 2010) 1–730.

Steiner – Putzer – Oberrauch – Thurner – Nicolussi 2009 H. Steiner – A. Putzer –·H. Oberrauch – A. Thurner – K. Nicolussi, Vorgeschichtliche Moorfunde auf der Schöllberg-Göge in Weissenbach (Gde. Ahrntal/Südtirol), AKorrBl 39, 2009, 489–508.

Tecchiati 2009 U. Tecchiati, Wallnereck, Forschungen zur Denkmalpflege in Südtirol 2007 (2009), 250.

Tiefengraber – Grill 2008 G. Tiefengraber – C. Grill, Das keltische Heiligtum auf den Perl-/Stadläckern am Frauenberg bei Leibnitz (Steiermark), in: Lauermann – Trebsche 2008, 90–103.

Tomedi 2002 G. Tomedi, Zur Emblematik der späten Bronzezeit und der frühen Eisenzeit im alpinen Raum, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 1211–1235.

Tomedi 2009 G. Tomedi, Rätische Frauen, in: J. M. Bagley – Ch. Eggl – D. Neumann – M. Schefzik (Hrsg.), Alpen, Kult und Eisenzeit. Festschrift Amei Lang, Internationale Archäologie. Studia honoraria 30 (Rahden 2009) 271–287.

Tschurtschenthaler – Wein 1998 M. Tschurtschenthaler – U. Wein, Das Heiligtum auf der Pillerhöhe und seine Beziehungen zur Via Claudia Augusta, in: E. Walde (Hrsg.), Via Claudia. Neue Forschungen (Innsbruck 1998) 227–253.

Tschurtschenthaler – Wein 2002 M. Tschurtschenthaler – U. Wein, Heiligtum auf der Pillerhöhe, in: Zemmer-Plank – Sölder 2002, 227–253. 635–673.

Urban 2000 O.-H. Urban, Der lange Weg zur Geschichte. Die Urgeschichte Österreichs (Wien 2000).

Weiss 1997 R.-M. Weiss, Prähistorische Brandopferplätze in Bayern, Internationale Archäologie 35 (Espelkamp 1997).

Zanier 1999 W. Zanier, Der spätlatène- und römerzeitliche Brandopferplatz im Forggensee (Gde. Schwangau), MünchBeitrVFG 52 (München 1999).

Zemmer-Plank – Sölder 2002 L. Zemmer-Plank – W. Sölder (Hrsg.), Kult der Vorzeit in den Alpen/Culti nella preistoria delle Alpi, Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer (Bozen 2002).

Andreas Hofeneder

HEILIGE HAINE DER KELTEN IN DER ANTIKEN LITERATUR: KULTREALITÄT VERSUS LITERARISCHE BARBARENTOPIK

Stellte man heute in einer beliebigen europäischen Stadt unter Passanten eine Befragung an, was diese spontan mit dem Begriff Kelten verbinden, würde man sicherlich auch zu hören bekommen, dass die Kelten ein besonders naturverbundenes Volk gewesen seien. Sollte man weiter nachbohren, was den Leuten zum Begriff Druiden einfällt, dann wären die geläufigsten Assoziationen wohl die vom weißgewandeten und bärtigen älteren Mann, der mit einer goldenen Sichel bewaffnet Misteln von Eichen schneidet, um daraus wundersame Zaubertränke zu brauen. Man würde folglich mit einem Druidenbild konfrontiert werden, das mehr den Bänden der Comicserie »Asterix« als der historischen Realität geschuldet ist[1]. Der Topos, die Kelten wären besonders naturverbunden gewesen, ist jedenfalls weit verbreitet. Nach populärer Vorstellung zeigt sich diese Affinität gerade in der keltischen Religion, in der die Verehrung verschiedener Naturelemente eine sehr wichtige Rolle einnimmt. Als ein wesentliches Charakteristikum betrachtet man dabei die heiligen Haine, die häufig mit den Kelten im Allgemeinen und ihren Priestern im Besonderen assoziiert werden. Dass sich Druiden in Hainen zu tummeln haben, gehört zum etablierten Wissen der neopaganen Szene. Neuheidnische Organisationen halten ihre Rituale bevorzugt an Orten ab, die in esoterischer Sicht mystische Energien aufweisen. Als solche ›Kraftorte‹ dienen nicht nur neolithische Steinkreise, wie etwa Stonehenge, das bekanntlich mit den historischen Druiden nichts zu schaffen hat, sondern auch sog. heilige Haine[2]. Diesen Esoterikboom hat auch der moderne Tourismus zu vermarkten verstanden, indem er vielerorts ›Druidenhaine‹ entstehen ließ, die den unbestreitbaren Vorteil haben, sehr wenig zu kosten, da es eigentlich ausreicht, eine Informationstafel in den passenden Wald zu stellen[3]. Diese enge Verbindung von Kelten respektive Druiden mit heiligen Hainen ist freilich nicht erst im 20. Jahrhundert aufgekommen, sondern viel älter, wie zahlreiche Bilddarstellungen veranschaulichen könnten. Ich beschränke mich hier auf die Nennung einiger weniger Beispiele, etwa eine im 19. Jahrhundert entstandene Illustration zu Vincenzo Bellinis Oper »Norma« (uraufgeführt 1831), deren gleichnamige Protagonistin, eine Druidin, beim Opfer im Hain zu sehen ist[4]. Auch aus dem 19. Jahrhundert stammt die Darstellung von »Druids in the Sacred Grove«, welche sich in einer damals vielgelesenen illustrierten Weltgeschichte findet[5]. Die zwei genannten Bilder gehören in die Zeit der Romantik und des Historismus; wesentlich älter, nämlich aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, ist das Titelblatt des Buches von Elias Schedius (»De dis Germanis, sive Veteri Germanorum, Gallorum, Britannorum, Vanda-

---

1 Ich kann natürlich nicht stichhaltig beweisen, dass überall solche Vorstellungen von den antiken Kelten und den Druiden bestehen. Die Bewohner meiner Heimatstadt Wien haben sie jedenfalls, wie eine von Patzer 2010 auf der Basis von 350 Fragebögen angestellte statistische Untersuchung gezeigt hat. Die Vermutung ist wohl nicht zu gewagt, dass Befragungen in Berlin, Rom, Paris oder London zu ähnlichen Ergebnissen führen würden.

2 Zu diesem Aspekt der modernen Keltenrezeption vgl. Winkler 2006, 87–99.

3 s. beispielsweise die Informationstafel am ›Druidenhain‹ in der Fränkischen Schweiz in der Nähe von Wohlmannsgesees (Ldkr. Forchheim), abgebildet in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Druidenhain> (20. 6. 2012).

4 Abgebildet in: <http://www.scholarsresource.com/browse/work/2144596442> (20. 6. 2012); das in Bellinis Oper vermittelte romantische Druid(inn)enbild behandeln Brunaux 2006, 79–80; Birkhan 2009, 487–489.

5 Illustrated History 1881, 515.

lorum Religione« [Amsterdam 1648]), auf dem ein Hain abgebildet ist, in dem Menschenleichen von einem mit Opfermesser ausgestatteten Druiden und einer mit Menschenknochen Trommel spielenden Frau flankiert werden, womit natürlich auf die notorischen Menschenopfer der Kelten Bezug genommen wird[6].

Zu betonen ist, dass diese Bilder (und viele andere, die ich hier nicht anführen kann) letztlich auf antike literarische Quellen zurückgehen, in denen von heiligen Hainen und Druiden die Rede ist. Diese Texte griechischer und lateinischer Autoren sind zugleich die wesentliche Basis für alle wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema heiliger Haine bei den Kelten. Allerdings sind die erhaltenen Nachrichten von recht unterschiedlichem religionshistorischem Quellenwert, da sie oftmals kein authentisches Bild tatsächlich gelebter Kultpraxis vermitteln, sondern vielmehr literarischer Konvention und antiker Barbarentopik verhaftet sind. Bedauerlicherweise sind die diesen Zeugnissen inhärenten Probleme in der modernen Forschung zur Religion der Kelten oftmals nicht klar erkannt worden. Ich möchte im Folgenden die relevante literarische Evidenz vorstellen und analysieren, inwieweit sie sich für eine Religionsgeschichte der Kelten verwerten lässt[7].

Eine zentrale Rolle in der Diskussion um heilige Haine bei den Kelten kommt dem gallischen Wort *nemeton* zu. Dieses auf urkeltisch **nemeto-* zurückgehende Substantiv ist mit griech. νέμος »Wald« und lat. *nemus* »Wald«, »heiliger Hain« verwandt und findet in den vernakulären keltischen Sprachen seine unmittelbaren Fortsetzer[8]. In der Antike ist das Wort reich bezeugt, aber fast nur in hiervon abgeleiteten Orts-, Völker-, Personen- und Götternamen[9].

Problematisch ist m. E., welcher Gebrauch von diesem onomastischen Material in der Religionsgeschichte gemacht wird. Gemeinhin geht man davon aus, dass *nemeton* die Grundbedeutung »heiliger Hain« gehabt, und dann erst sekundär durch Bedeutungsverschiebung das architektonisch ausgestaltete »Heiligtum« oder den »Tempel« bezeichnet hat. Basierend auf dieser Annahme werden die das Wort *nemeton* enthaltenden Toponyme oftmals sehr vorschnell als Belege für die Existenz von heiligen Hainen herangezogen[10]. Diese Schlussfolgerung ist, um das Mindeste zu sagen, anfechtbar. Zum einen sind die meisten der relevanten Ortsnamen erst in relativ jungen Texten zum ersten Mal überliefert, vor allem bei Ptolemaios, im Itinerarium Antonini, der Tabula Peutingeriana und beim Kosmographen von Ravenna, oder gar aus modernen Toponymen re-

---

6 Wieder abgebildet bei Piggott 1968, 126 Abb. 83; zu diesem Bild vgl. die Bemerkungen von Brunaux 2006, 67; Birkhan 2009, 486.

7 Aus Platzgründen kann ich hier freilich Vieles nur skizzieren, was ich in meinen drei Bänden »Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen« (Hofeneder 2005–2011) weit ausführlicher besprochen habe. Um den vorliegenden Beitrag nicht mit Anmerkungen und Literaturangaben zu überfrachten, wird im Folgenden wiederholt auf diese kommentierte Textsammlung verwiesen.

8 Gallisch: *nemeton* (RIG I G153: νεμητον; vgl. RIG I G154: νεμετος); altirisch: *nemed* »Heiligtum«, »geweihter Ort«, *sacellum* (vgl. die Komposita *fid-nemed* »heiliger Hain« [< **u̯idu-nemeton*], *sen-nemed* »alter Tempel« etc.) > neuirisch: *neimed*; altkymrisch: *niuet* (nebst *nimet* und *nimed*) > mittelkymrisch: *nyfed* »Heiligtum«, »Tempel«; bretonisch: *nemet* » (heiliger) Hain«; altkornisch: **neved* > mittelkornisch: *neves* »(heiliger) Hain«; zur Etymologie vgl. Holder 1904, 712; Schmidt 1958, 53–54; Guyonvarc'h 1960, 196–197; de Vries 1961, 189–190; Piggott 1978, 37; Brunaux 1993, 58; Maier 1994, 248; Birkhan 1997, 751; Maier 2001, 146–147; Delamarre 2003, 233–234; Kilpatrick 2010, 7–8.

9 Toponyme: s. Tab. 1; Ethnonyme: *Nemetes* (germanischer Stamm um Speyer; Caes. bell. Gall. 1, 51, 2 etc.), *Nemetati* (Stamm der südlichen *Callaici*; Ptol. 2, 6, 40), *Arnemetici* (Bewohner der Terre d'Argens, Dép. Bouches-du-Rhône) etc.; Anthroponyme: *Nemeto-gena, Nemeto-cenna, Nemeto-marus, Ad-namato, Nemedius, Nemetus, Nemeta* etc.; Theonyme: *Nemetona, Mars Rigo-nemetis, Matres Nemetiales*. Zu diesem Namensmaterial vgl. Holder 1904, 712; Schmidt 1958, 49–51; Guyonvarc'h 1960, 188–196; de Vries 1961, 189–190; Webster 1995, 448; Birkhan 1997, 751–753; Demandt 2002a, 6; Demandt 2002b, 138; Delamarre 2003, 233–234 und die ausführliche Studie von Kilpatrick 2010.

10 Green 1992, 108: »The term ›nemeton‹ refers to a sacred place, and in particular, a sacred grove. Certain Celtic place-names reflect the veneration of such places: …«, worauf beispielsweise *Aquae Arnemetiae, Drunemeton* und *Vernemetum* angeführt warden; ähnlich auch Demandt 2002a, 6; Demandt 2002b, 138. 140–141; wesentlich differenzierter, wenngleich immer noch zu optimistisch ist die Analyse von Kilpatrick 2010, 22–27.

konstruiert. Wann diese Namen entstanden sind, lässt sich der geographischen Literatur natürlich nicht entnehmen; in einigen Fällen gibt es Hinweise darauf, dass die Ortsbezeichnungen erst römerzeitlich sind. Zum anderen muss die Bedeutungserweiterung von *nemeton* zu »Tempel« schon relativ früh vonstattengegangen sein. Dies macht einer unserer ältesten Belege für das Wort wahrscheinlich, nämlich die aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammende gallo-griechische Inschrift aus Vasio Vocontiorum in der Gallia Narbonensis. Dort ist von einer Weihung eines νεμητον für die Göttin Belisama die Rede[11]. Man kann νεμητον mit »heiliger Hain« respektive »bois sacré« wiedergeben, wie dies Christian Goudineau getan hat[12]; ich erachte jedoch die von anderen Forschern favorisierte Übersetzung mit »Heiligtum« für weit plausibler[13]. Es soll keineswegs abgestritten werden, dass einige der *nemeton*-Toponyme als Hinweis auf ältere dort existierende Haine gedeutet werden können. Nur lässt sich das weder beweisen, noch darf es verallgemeinert werden.

Tabelle 1: Toponyme, die mit dem Element *nemeto-* gebildet sind (Zusammenstellung der wichtigsten Belege)

Toponym	**moderner Name/Lokalisierung**	**(antiker) Erstbeleg**	**Literatur**
Aquae Ar-nemetiae	Thermalbäder in Buxton, Derbyshire	Geogr. Rav. 5, 31	Hofeneder 2011, 509
**Ar(e)-nemeton*	> Arlempdes, Dép. Haute-Loire		Guyonvarc'h 1960, 195
Augusto-nemetum	Clermont-Ferrand, Dép. Puy-de-Dôme	Ptol. 2, 7, 12	Hofeneder 2011, 67 f.
Dru-nemeton	Galatien	Strab. 12, 5, 1	Hofeneder 2008, 240–246
Medio-nemetum	röm. Lager am Antoninuswall	Geogr. Rav. 5, 31	Hofeneder 2011, 512
Nemetacum	Arras, Dép. Pas-de-Calais	Ptol. 2, 9, 4	Hofeneder 2011, 69
Nemeto-briga	bei Puebla de Trives, Prov. Orense	Ptol. 2, 6, 36	Hofeneder 2011, 64 f.
Nemeto-cenna (= Nemetacum)	Arras, Dép. Pas-de-Calais	Hirt. bell. Gall. 8, 46, 6	Hofeneder 2005, 235
**Nemeto-duron*	> Nanterre, Dép. Hauts-de-Seine	Vita S. Genovefae 1	Kilpatrick 2010, 28–30
Nemeto-[s]tatio	(?); röm. Lager bei North Tawton, Devon	Geogr. Rav. 5, 31	Hofeneder 2011, 508 f.
**Novio-nemeton*	> Nonant, Dép. Calvados und Dép. Orne		Delamarre 2003, 234
**Seno-nemeton*	> Senantes, Dép. Eure-et-Loire und Dép. Oire		Delamarre 2003, 234
Tasi-nemetum	bei Fahrendorf, unweit von Villach, Kärnten	Tab. Peut. IV 1	Hofeneder 2011, 429 f.
Ver-nemetum	Agen, Dép. Lot-et-Garonne	Ven. Fort. carm. 1, 9, 9–10	Hofeneder 2011, 215
Ver-nemetum	Willoughby on the Wolds, Nottinghamshire	Itin. Ant. 477, 5	Hofeneder 2011, 214 f.
**Ver-nemetum*	> Vernantes, Dép. Maine-et-Loire	Vita S. Magnobodi 16	Kilpatrick 2010, 33 f.
**Ver-nemetum*	Saint-Vincent-de-Pertignas, Dép. Gironde	meroving. Mz.: *VERNEMITO*	Delamarre 2003, 234

[11] RIG I G153: Σεγομαρος/ Ουιλλονεος/ τοουτιους/ Ναμαυσατις/ ειωρου Βηλη/σαμι σοσιν/ νεμητον. – »Segomaros, Sohn des Villū [oder Villonos], Bürger von Nemausus hat Belesama dieses Heiligtum geweiht.«

[12] Goudineau 1991, 250: »Segomarus fils de Villos (ou de Villonos), magistrat de Nîmes, a dédié à Belisama ce bois sacré«; vgl. Lambert 1997, 84: »Segomarus fils de Villū, citoyen de Nîmes, a offert à Belesama cet enclos sacré« und den Kommentar S. 85, wonach »nemeton devait désigner un enclos sacré, et plus spécialement un bois sacré«.

[13] So etwa von Schmidt 1958, 54; Maier 1994, 248; Webster 1995, 448–449; Kilpatrick 2010, 22.

Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, mit welchen Unsicherheiten wir konfrontiert sind. Caesar berichtet an einer bekannten Stelle seines Gallienexkurses von der zu einem bestimmten Zeitpunkt des Jahres abgehaltenen Versammlung der Druiden bei den Carnuten, deren Territorium für die Mitte von ganz Gallien gehalten wurde. In diesem Gebiet trafen sich die Druiden an einem geweihten Ort, und dort kamen alle hin, die ein Rechtsurteil in strittigen Angelegenheiten brauchten, und unterwarfen sich den Entscheidungen der Druiden[14]. Die Vermutung, dass es sich bei dem *locus consecratus* um ein *nemeton* handelt, hat viel für sich[15]. Völlig unserer Fantasie bleibt es allerdings überlassen, was konkret wir uns darunter vorzustellen haben. Im Band »Asterix und die Goten« ist die Sache klar, das Druidentreffen findet natürlich mitten im Wald statt, gemäß der von unseren Quellen beförderten romantischen Vorstellung[16]. Ich denke, wir müssen uns von diesem Bild freimachen. Wenn sich Diviciacus und seine Kollegen in einem heiligen Hain versammelt haben sollten, dann müssen wir uns diesen wohl in irgendeiner Form architektonisch ausgestaltet denken.

Ähnliche Probleme stellen sich auch bei einem anderen *nemeton*, von dessen Existenz wir nur durch Strabon wissen. Der Geograph überliefert, dass der Rat der zwölf Tetrarchien bei den Galatern im sog. Δρυνέμετον zusammenkam und dort über Mordfälle urteilte[17]. Seit langem strittig ist die Frage nach Herkunft und Alter der Tetrarchienordnung. Einige Forscher halten die Einrichtung für alt und genuin keltisch, d. h., die Galater hätten sie nach Kleinasien mitgebracht, wo sie bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. in Geltung gestanden hätte. Andere sehen dagegen in der Tetrarchienordnung ein sekundäres Institut, das erst unter pergamenischer Suprematie im 2. Jahrhundert v. Chr., freilich in Anlehnung an vorhandene keltische Strukturen, entstanden sei. Hierfür spricht vor allem, dass sich die strabonische Ordnung für die frühe Zeit der galatischen Geschichte in den erhaltenen antiken Quellen nicht nachweisen lässt. Zum Zeitpunkt der Einwanderung bestanden nachweislich andere Herrschaftsverhältnisse. Da hinsichtlich des Alters der Tetrarchienordnung keine Gewissheit zu erlangen ist, gilt Gleiches auch für das Δρυνέμετον. Der Name dieses Ortes ist jedoch sicher keltisch und bedeutet »Eichenhain« oder »Eichenheiligtum«, was als ein Hinweis auf das Weiterleben religiöser Vorstellungen der Kelten in Galatien gewertet werden darf. Wie sich diese konkret manifestierten, lässt sich nur vermuten. Offenbleiben müssen auch die Fragen nach der Lokalisierung und der (architektonischen [?]) Form des Δρυνέμετον.

Inspiriert wurde das seit der frühen Neuzeit fassbare Bild vom Druiden im Hain freilich nicht von den in geographischen Handbüchern belegten *nemeton*-Toponymen, sondern von narrativen Texten aus der Antike, denen ich mich jetzt zuwenden möchte. Wir haben nicht sehr viele Nachrichten, und die wenigen sind entweder problematisch oder nicht sehr aussagekräftig. Angaben über das Aussehen dieser Haine, über etwaige Umfriedungen oder Einbauten, wird der moderne Religionshistoriker in diesen Zeugnissen vergeblich suchen.

---

[14] Caes. bell. Gall. 6, 13, 10: *hi certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato. huc omnes undique, qui controversias habent, conveniunt eorumque decretis iudiciisque parent;* vgl. dazu Hofeneder 2005, 194.

[15] So führt Holder 1904, 712 die Caesarstelle unter dem Lemma »nĕmĕ-tŏ-n« an; für Guyonvarc'h 1960, 190 ist es wahrscheinlich, »que, chez César, *in loco consecrato* traduit rigoureusement le nom gaulois du sanctuaire silvestre«.

[16] Goscinny – Uderzo 1970, 10.

[17] Strab. 12, 5, 1: ἡ δὲ τῶν δώδεκα τετραρχιῶν βουλὴ ἄνδρες ἦσαν τριακόσιοι, συνήγοντο δὲ εἰς τὸν καλούμενον Δρυνέμετον. τὰ μὲν οὖν φονικὰ ἡ βουλὴ ἔκρινε, τὰ δ᾽ ἄλλα οἱ τετράρχαι καὶ οἱ δικασταί. πάλαι μὲν οὖν ἦν τοιαύτη τις ἡ διάταξις, καθ᾽ ἡμᾶς δὲ … – »Der Rat der zwölf Tetrarchien bestand aus dreihundert Männern, die sich im sogenannten Drynemeton versammelten. Der Rat hielt Gericht über Mordfälle, während die Tetrarchen und die Richter über die anderen Fälle entschieden. In alter Zeit war dies die Verfassung, in unserer Zeit aber …«; zu dieser vieldiskutierten Stelle vgl. Hofeneder 2008, 240–246.

Fangen wir mit konkreten Hainen an: Ins keltische Hispanien führt uns eine wenig beachtete Stelle bei Martial, und zwar aus einem Epigramm (4, 55), in welchem der Dichter eine Reihe von Ortschaften seiner keltiberischen Heimat nennt und voller Stolz mit ihren Besonderheiten charakterisiert, darunter auch: »Und der heilige Steineichenhain von Buradon, durch den selbst der faule Wanderer zu Fuß geht.«[18]

Die Lokalisierung des nur hier bezeugten *sanctum ilicetum Buradonis* ist in der Forschung umstritten, am wahrscheinlichsten erscheint jedoch das heutige Beratón am südlichen Fuße des Moncayo, das noch den antiken Namen bewahrt hat[19]. Ob *Burado*(*n*) einen Orts-, Personen- oder einen Götternamen bezeichnet, lässt sich aufgrund der völlig dunklen Etymologie nicht sagen. Ersteres scheint m. E. jedoch am wahrscheinlichsten, bedenkt man das Fortleben in der Toponomastik. Sicher ist einzig, dass es sich um einen Eichenhain, genauer gesagt um einen Steineichenhain (*ilicetum*, zu *ilex, -icis* »Steineiche«, noch heute ital. *lecceto*) handelt, und dass dieser heilig war[20]. Von diesem Hain sagt Martial weiters, dass dort »selbst der faule Wanderer zu Fuß geht«. Ob diese Zusatzbemerkung einfach nur besagen will, dass die landschaftlichen Reize dieses Hains auch den Faulsten zum Lustwandeln oder Spazieren (*ambulare*) einladen? In diesem Sinn verstehen jedenfalls die meisten Übersetzungen den Text[21]. Oder bedeutet es, dass man dort zu Fuß gehen musste, weil es aus einem nicht näher genannten Grund verboten war, den Hain auf andere Weise zu betreten? Für diese m. E. plausiblere Interpretation hat sich erstmals David Roy Shackleton Bailey ausgesprochen, der auf sakrale Vorschriften aus dem griechischen Bereich verwies, die es untersagten, beritten oder mit einem anderen Transportmittel einen heiligen Hain zu betreten[22]. Sollte diese Deutung zutreffen, dann wäre der Dichtervers der einzige literarische Hinweis auf die Existenz von Kultvorschriften in (einem) kelt(iber)ischen Hain(en).

Viel bekannter als die Stelle bei Martial und weit häufiger zitiert wird Tacitus' Bericht (Tac. ann. 14, 30, 1–3) über den Angriff des römischen Statthalters C. Suetonius Paullinus auf die Insel Mona (das heutige, der Nordwestküste von Wales vorgelagerte Anglesey): *stabat pro litore diversa acies, densa armis virisque, intercursantibus feminis, ⟨quae⟩ in modum Furiarum veste ferali, crinibus deiectis faces praeferebant; druidaeque circum, preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes, novitate adspectus perculere militem, ut quasi haerentibus membris immobile corpus vulneribus praeberent.* (2) *dein cohortationibus ducis et se ipsi stimulantes, ne muliebre et fanaticum agmen pavescerent, inferunt signa sternuntque obvios et igni suo involvunt.* (3) *praesidium posthac inpositum victis excisique luci saevis superstitionibus sacri: nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant.*[23]

---

18 Mart. 4, 55, 23–24: *et sanctum Buradonis ilicetum,/ per quod vel piger ambulat viator.*

19 Vgl. dazu Hofeneder 2008, 435 und Anm. 3147.

20 Falsch daher Birkhan 1997, 753, wenn er schreibt: »Von einem Stechpalmenhain (*ilicetum*) des keltiberischen Gottes *Buradon* lesen wir bei Martial (IV, 55).«. Zum einen ist *ilicetum* sicher kein Hain der Stechpalme, denn diese heißt lat. *agrifolia*. Der Irrtum beruht wohl auf der modernen botanischen Bezeichnung Ilex aquifolium L. für die Stechpalme oder der im Deutschen verwendeten Bezeichnung »stechpalmenblättrige Eiche« für die Steineiche. Zum anderen müsste erst bewiesen werden, dass *Burado*(*n*) ein keltiberischer Gott war.

21 Zusammengestellt bei Hofeneder 2008, 436 Anm. 3150.

22 Shackleton Bailey 1989, 285.

23 »Da stand am Ufer entlang die gegnerische Schlachtreihe, dichtgedrängt von Waffen und Männern; dazwischen liefen Frauen hin und her, die in der Art von Furien im Totengewand und mit herabfallenden Haaren Fackeln vor sich hertrugen; die Druiden ringsum stießen mit zum Himmel erhobenen Händen schreckliche Verwünschungen aus. Dieser neuartige Anblick versetzte die Soldaten in Bestürzung, sodass sie sich, wie reglose Körper mit schlaffen Gliedern, den Verwundungen aussetzten. (2) Erst als der Feldherr sie ermunterte und sie sich selbst anspornten, doch nicht vor einem Haufen von Weibern und Fanatikern in Angst zu geraten, griffen sie an, warfen alle Entgegenkommenden nieder und trieben sie in das Feuer der eigenen Fackeln. (3) Hernach wurde bei den Besiegten ein Besatzungsposten stationiert und die Haine, die den Riten eines grausamen Aberglaubens geweiht waren, wurden umgehauen: Denn mit dem Blut von Gefangenen die Altäre zu besprengen und die Götter mittels menschlicher Eingeweide zu befragen, hielten sie für eine heilige Pflicht.«; ausführlich zu dieser Stelle Hofeneder 2008, 493–498.

Auffallend ist zunächst die in sprachlicher Hinsicht ausgesprochen sorgfältige Gestaltung der gesamten Passage, die ein gutes Beispiel für Tacitus' Darstellungskunst bietet[24]. Erstaunlich bei einem Prosaschriftsteller ist der häufige Gebrauch von der lateinischen Dichtung eigentümlichen Ausdrücken[25]. Dadurch verleiht Tacitus der Szene bewusst eine gewisse Färbung. Emphatische Wortstellung und Alliterationen verstärken diesen Eindruck. Man beachte etwa die ungewöhnliche Dichte des Konsonanten *f* bei der Schilderung des feindlichen Haufens (*feminis, Furiarum, ferali, faces praeferebant, fundentes, fanaticum*) und der furchtbaren Opfer (*fibris, fas*). Mit diesem Stilmittel soll die Andersartigkeit der römischen Gegner hervorgehoben werden. Auch mit der Bezeichnung der gegnerischen Schlachtreihe als *diversa acies* evoziert Tacitus die Vorstellung, dass es sich um eine Armee handelt, die von römischen Konventionen entschieden abweicht. In vielem erinnert sein Bericht an die für die Epik der Silbernen Latinität typischen Schilderungen von *loci*/*luci horridi*. Es lässt sich leider nicht mehr feststellen, aus welcher historiografischen Quelle Tacitus seine Informationen bezogen hat. Woher diese aber auch stammen mögen, Tacitus hat den Bericht seiner Vorlage mit Sicherheit überarbeitet, rhetorisch ausgeschmückt und dadurch diesem – wie die Anleihen aus der poetischen Sprache deutlich machen – seinen eigenen Stempel aufgedrückt. Die literarischen Gestaltungsabsichten sind an dieser Stelle nur zu offenkundig. In jedem Fall lässt sich das Zeugnis des Tacitus nicht wie ein unvoreingenommener, wertneutraler Schlachtenbericht lesen. Uns interessiert hier der Nachsatz im dritten Paragraphen: »Die Haine, die den Riten eines grausamen Aberglaubens geweiht waren, wurden umgehauen: Denn mit dem Blut von Gefangenen die Altäre zu besprengen und die Götter mittels menschlicher Eingeweide zu befragen, hielten sie für eine heilige Pflicht.« Diese Notiz belegt die Existenz von heiligen Hainen auf Anglesey, in denen Kriegsgefangene geopfert und deren Eingeweide für mantische Zwecke konsultiert wurden. Tacitus sagt zwar nicht ausdrücklich, wer für diese Praktiken zuständig war, aber es können nur die knapp zuvor genannten Druiden gemeint sein. Nach Ausweis der sonstigen literarischen Evidenz fielen die (divinatorischen) Menschenopfer eindeutig in die Kompetenz dieser Priesterschaft. Zu betonen ist, dass Tacitus mit seiner blutrünstigen Schilderung wohl auch den Zweck verfolgte, seine Leser zu schockieren und damit zugleich die brutale Vorgangsweise der Römer zu rechtfertigen.

Genau dieselbe Intention, nämlich die Britannier als besonders unzivilisierte Barbaren zu charakterisieren, die sich durch ihr blutrünstiges Verhalten selbst ins Unrecht setzten, zeigt auch Cassius Dios Bericht (Cass. Dio 62, 7, 2–3) über das Verhalten der von Boudica angeführten Britannier, die die kriegsgefangenen Römer grausamen Folterungen unterworfen haben sollen:

καὶ ὃ δὴ δεινότατον καὶ θηριωδέστατον ἔπραξαν· τὰς γὰρ γυναῖκας τὰς εὐγενεστάτας καὶ εὐπρεπεστάτας γυμνὰς ἐκρέμασαν, καὶ τούς τε μαστοὺς αὐτῶν περιέτεμον καὶ τοῖς στόμασί σφων προσέρραπτον, ὅπος ὡς καὶ ἐσθίουσαι αὐτοὺς ὁρῷντο, καὶ μετὰ τοῦτο πασσάλοις ὀξέσι διὰ παντὸς τοῦ σώματος κατὰ μῆκος ἀνέπειραν. (3) καὶ ταῦτα πάντα, θύοντές τε ἅμα καὶ ἑστιώμενοι καὶ ὑβρίζοντες, ἔν τε τοῖς ἄλλοις σφων ἱεροῖς καὶ ἐν τῷ τῆς Ἀνδάτης μάλιστα ἄλσει ἐποίουν. οὕτω τε γὰρ τὴν Νίκην ὠνόμαζον καὶ ἔσεβον αὐτὴν περιττότατα.

Als Beispiel besonderer Bestialität wird die Behandlung von vornehmen Römerinnen herausgegriffen: Den nackt aufgehängten Frauen wurden die Brüste abgeschnitten und diese an ihre Münder genäht, anschließend trieb man spitze Pfeiler der Länge nach durch deren Körper. Dies alles betrieben sie, so heißt es weiter, »während sie zugleich opferten, Gelage abhielten und sich Ausschweifungen hingaben, sowohl an ihren anderen heiligen Stätten als insbesondere im Hain der Andate [= Andraste]. So nannten sie nämlich ihre Nike [= Siegesgöttin] und verehrten sie über alle Maßen.«[26]

---

[24] Vgl. dazu die hervorragende Analyse von Roberts 1988, 118–132.

[25] Poetischen Sprachgebrauch verraten etwa der Ausdruck *densa armis virisque* (mit altlateinischem Abl. bei *densus*), das Adjektiv *feralis*, die Phrasen *crinibus deiectis, preces diras, sublatis ad caelum manibus* und *cruore captivo*.

[26] Für weitere Informationen zu diesem Zeugnis vgl. Hofeneder 2011, 169–174.

Trotz der unverkennbar polemischen Aussageabsichten bei Tacitus und Cassius Dio wird niemand ernsthaft an der Existenz der von ihnen genannten Haine zweifeln. Anders verhält es sich mit dem *locus classicus* für einen *lucus celticus* im 3. Buch der »Pharsalia« (3, 399–449): »Da war ein Hain, niemals entweiht seit Menschengedenken, dessen verschlungene Äste umfingen dunkle Luft und kalte Schatten, indem die Sonnenstrahlen von oben ferngehalten wurden. Diesen haben keine ländlichen Pane noch Silvane, die Herren der Haine, noch Nymphen inne, sondern ein Götterkult von barbarischem Ritus; Altäre sind aufgerichtet mit schrecklichen Schlachtbänken und jeder Baum ist mit Menschenblut geweiht. Wenn die lange Dauer, die die Götter bewundert, Vertrauen verdient, so scheuen sich Vögel sich auf jenen Zweigen niederzulassen und wilde Tiere in dem Dickicht zu lagern. Weder ein Wind legte sich, noch die aus schwarzen Wolken geschleuderten Blitze trafen diesen Wald, und obwohl die Bäume ihr Blattwerk keinem Lufthauch aussetzen, wohnt in ihnen ein eigener Schauder. Aus dunklen Quellen stürzt reichlichst Wasser und traurige, kunstlose Götterbilder ragen unförmig geschnitzt aus Strünken. Selbst der Moder und die Blässe des faulenden Holzes setzen in Schrecken; so fürchten sie nicht geheiligte Götterbilder von gewöhnlicher Gestalt: so sehr steigert sich die Angst, wenn man die Götter, die man fürchten soll, nicht kennt. Außerdem geht das Gerücht, dass oft bei einem Erdbeben die hohlen Kavernen dröhnen, dass Eiben umstürzen und sich wiederum erheben, dass Waldbrände auflodern ohne Feuer und dass sich Schlangen rings um die Baumstämme ringeln. Nicht besuchen diesen Hain die Völker, um ihn von näher zu verehren, sondern haben ihn den Göttern überlassen. Wenn Phoebus am Mittagshimmel steht oder dunkle Nacht den Himmel beherrscht, dann wagt selbst der Priester nicht, einzutreten, aus Angst den Herrn des Haines zu überraschen. Diesen Wald heißt er [= Caesar] mit Axthieben zu fällen, denn er stand nahe dem Schanzwerk, unberührt in früherem Krieg, sehr dicht (bewaldet) zwischen kahlgeschlagenen Bergen. Aber die tapferen Hände zitterten, denn bewegt von der ehrwürdigen Hoheit des Ortes glaubten sie, wenn sie die heiligen Stämme verletzten, würden sich die Beile gegen ihre eigenen Glieder kehren. Als Caesar sah, dass die Kohorten von großer Lähmung ergriffen waren, wagte er als erster, eine Doppelaxt zu ergreifen, zu schwingen und eine luftige Eiche mit dem Eisen zu fällen; als er das Eisen tief in den entweihten Stamm versenkt hat, spricht er: ›Jetzt zögere keiner mehr von euch, den Wald umzuhauen, glaubt, dass ich den Frevel begangen habe.‹ Da gehorchte die ganze Truppe dem Befehl, nicht weil sie furchtlos und von der Angst befreit war, sondern weil sie den Zorn der Götter und jenen Caesars (gegeneinander) abwogen. Es fallen Eschen, die knotige Steineiche wird geschlägert, der Baum von Dodona, die für Fluten geeignetere Erle und die vornehme Trauer bezeugende Zypresse. Damals legten sie zum ersten Mal ihre Blätter ab und ließen, ihres Laubes beraubt, das Licht herein, obgleich sich der geschlägerte Wald im Fallen durch die dichten Stämme aufrecht hielt. Bei diesem Anblick stöhnten die Völker Galliens, das in den Mauern eingeschlossene Kriegsvolk jubelte hingegen. Wer nämlich hätte glauben wollen, man könne die Götter ungestraft verletzen? Aber das Glück rettet viele Schuldige, und nur den Unglücklichen können die Götter zürnen.«[27]

[27] Lucan. 3, 399–449: *lucus erat longo numquam violatus ab aevo/ obscurum cingens conexis aera ramis/ et gelidas alte summotis solibus umbras./ hunc non ruricolae Panes nemorumque potentes/ Silvani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu/ sacra deum; structae diris altaribus arae,/ omnisque humanis lustrata cruoribus arbor./ si qua fidem meruit superos mirata vetustas,/ illis et volucres metuunt insistere ramis/ et lustris recubare ferae; nec ventus in illas/ incubuit silvas excussaque nubibus atris/ fulgura; non ullis frondem praebentibus auris/ arboribus suus horror inest. tunc plurima nigris/ fontibus unda cadit, simulacraque maesta deorum/ arte carent caesisque extant informia truncis./ ipse situs putrique facit iam robore pallor/ attonitos; non volgatis sacrata figuris/ numina sic metuunt: tantum terroribus addit,/ quos timeant, non nosse deos. iam fama ferebat/ saepe cavas motu terrae mugire cavernas,/ et procumbentis iterum consurgere taxos,/ et non ardentis fulgere incendia silvae,/ roboraque amplexos circumfluxisse dracones./ non illum cultu populi propiore frequentant,/ sed cessere deis. medio cum Phoebus in axe est/ aut caelum nox atra tenet, pavet ipse sacerdos/ accessus dominumque timet deprendere luci./ hanc iubet inmisso silvam procumbere ferro;/ nam vicina operi belloque intacta priori/ inter nudatos stabat densissima montis./*

Das von Lucanus in den düstersten und dunkelsten Farben gezeichnete Bild konnte schon deswegen eine besondere Faszination ausüben, da es die mit Abstand ausführlichste Schilderung eines heiligen Hains bei den Kelten ist. Im Vergleich zu diesem Dichterzeugnis nehmen sich alle anderen antiken Nachrichten über keltische Haine wortkarg aus. Wie man jedoch wiederholt und zu Recht betont hat, ist Lucanus' Beschreibung als religionsgeschichtliche Quelle von höchst zweifelhaftem Wert[28]. Die Gründe für diese ablehnende Haltung sind mannigfaltig, erschließen sich jedoch erst bei etwas genauerer Betrachtung. Zunächst stellt sich die Frage nach dem historischen Hintergrund der gesamten Episode. Lucanus fügt die Schilderung des Hains und dessen Fällung durch Caesar in seinen Bericht über die Belagerung von Massalia im Jahr 49 v. Chr. ein. In den Versen zuvor (3, 394–398) ist von der Schlägerung weiter Waldstriche rund um die Stadt für die Errichtung eines *agger* die Rede. Im unmittelbaren Anschluss an die hier wiedergegebenen Verse nimmt der Dichter den Gang der militärischen Operationen wieder auf, indem er das im Hain gerodete Holz auf Karren Richtung Massalia bringen und damit die Schanzarbeiten fortsetzen lässt. Bei Lucanus begibt sich Caesar erst in diesem Moment auf den spanischen Kriegsschauplatz. Vergleicht man nun diese Szenerie mit Caesars eigener Darstellung der Ereignisse im *bellum civile*, fallen sogleich mehrere Unterschiede ins Auge[29]: Nicht er selbst, sondern sein Legat C. Trebonius führte die mehrmonatige Belagerung der Stadt durch[30]. Während der gesamten Zeit war Caesar augenscheinlich gar nicht persönlich anwesend, weilte vielmehr in Hispanien. Was Lucanus freilich in Caesars Bericht finden konnte, waren die massiven Abholzungen, die zur Beschaffung von Bauholz von Trebonius angeordnet worden waren[31]. Von der Fällung eines heiligen Hains ist hingegen weder bei Caesar noch in der sonstigen historiographischen Überlieferung die Rede. Dieses Detail bringt lediglich der Dichter, ein Umstand, der bereits berechtigte Zweifel an der Historizität aufkommen lässt. Aber noch andere triftige Gründe sprechen dafür, dass Lucanus diesen *lucus* höchstwahrscheinlich erfunden hat. Wie Oliver Phillips trefflich bemerkte, handelt es sich hierbei um eine *inventio* im antiken, nicht im modernen Sinn[32]. Lucanus fand in seiner Vorlage lediglich das historische Faktum vor, dass die caesarischen Truppen aus Bedarf an Holz umfangreiche Schlägerungen

sed fortes tremuere manus, motique verenda/ maiestate loci, si robora sacra ferirent,/ in sua credebant redituras membra securis./ inplicitas magno Caesar torpore cohortes/ ut vidit, primus raptam vibrare bipennem/ ausus et aeriam ferro proscindere quercum/ effatur merso violata in robora ferro:/ ›iam ne quis vestrum dubitet subvertere silvam,/ credite me fecisse nefas‹. tunc paruit omnis/ imperiis non sublato secura pavore/ turba, sed expensa superorum et Caesaris ira. / procumbunt orni, nodosa inpellitur ilex,/ silvaque Dodones et fluctibus aptior alnus/ et non plebeios luctus testata cupressus./ tunc primum posuere comas et fronde carentes/ admisere diem, propulsaque robore denso/ sustinuit se silva cadens. gemuere videntes/ Gallorum populi; muris sed clausa iuventus/ exultat. quis enim laesos inpune putaret/ esse deos? servat multos fortuna nocentes,/ et tantum miseris irasci numina possunt. – s. dazu Hofeneder 2008, 305–311.

28 Skeptisch beurteilt wird der Aussagewert etwa von: Powell 1958, 140: »Lucan's perhaps imaginary description of the sacred wood near Massilia«; Henig 1984, 18: »Lucan's account of the grove near Massilia […] is hardly a reliable eye-whitness record«; Zecchini 1984, 74: »potrebbe trattarsi quindi di una pura invenzione poetica«; Chadwick 1997, 37: »In any case Lucan's obscure passage describing the wood near Marseilles cannot be taken literally as evidence, nor did Lucan intend that it should be. The passage is splendid rhetoric – folklore never achieved loftier expression.«; Maier 2001, 147: »Als religionsgeschichtliche Quelle ist diese Darstellung jedoch von zweifelhaftem Wert, da sie in hohem Maße literarischen Vorbildern wie etwa der Schilderung des Avernerhains in Vergils Aeneis (6,179 ff.) und damit vorgefaßten Meinungen über die Urtümlichkeit der gallischen Religion verpflichtet ist.«

29 Eine anschauliche Gegenüberstellung der beiden Berichte in Tabellenform liefert Masters 1992, 20–21; vgl. auch die Ausführungen bei Philipps 1968, 296; Hunink 1992, 168; Leigh 1999, 172; Santini 1999, 208; Tommasi Moreschini 2002, 195.

30 Vgl. Caes. civ. 1, 36, 5: *C. Trebonium legatum ad oppugnationem Massiliae relinquit*; civ. 2, 1, 1: *dum haec in Hispania geruntur, C. Trebonius legatus, qui ad oppugnationem Massiliae relictus erat* …; bestätigt wird diese Angabe Caesars auch durch Liv. per. 110.

31 Caes. civ. 2, 1, 4: *ad ea perficienda opera C. Trebonius […] vimina materiamque comportari iubet*; vgl. civ. 2, 15, 1: *nihil erat reliquum omnibus arboribus longe lateque in finibus Massiliensium excisis et convectis* …

32 Phillips 1968, 296.

durchführten. Dies wiederum erkannte er als brauchbaren Stoff für sein Epos, um Caesar als Verächter jeglichen göttlichen Rechts darzustellen. Eine derartige Charakterisierung Caesars ist freilich nicht völlig aus der Luft gegriffen. So erfahren wir bei seinem Biographen Suetonius, dass er sich niemals durch religiöse Bedenken von irgendeinem Vorhaben abschrecken oder darin aufhalten ließ[33]. Dessen ungeachtet handelt es sich bei dem heiligen Hain in erster Linie um einen literarischen Hain, für dessen Schilderung sich Lucanus ganz offensichtlich an epischen Vorlagen orientierte[34]. So steht außer Zweifel, dass er kreative Anleihen bei Ovid und Vergil genommen hat. Ersterer schildert im achten Buch der »Metamorphosen«, wie der Frevler Erysichthon eine heilige Eiche der Göttin Ceres fällt[35]. Die inhaltlichen und wörtlichen Parallelen zwischen Ovid und Lucanus sind hier besonders augenfällig[36]. Aber auch andere Stellen aus Ovids Œuvre haben inspirierend auf den neronischen Nachfolger gewirkt[37]. Gleiches gilt auch für Vergil, der für einige Formulierungen Pate stand[38]. Thematisch steht Lucanus mit seiner Schilderung jedenfalls in einer reichen Tradition. Das Motiv des Hains oder Baumes, der durch frevlerische Hand fällt, findet sich wiederholt in der antiken Literatur, etwa bei Herodot in der Geschichte des Kleomenes oder bei Apollonios Rhodios in der Erzählung des Phineus über Paraibios' Vater[39]. Neben diesen bereits von Phillips genannten Parallelen hat Stephen L. Dyson noch auf ein historisches Ereignis hingewiesen, das Lucanus die Anregung für seine Schilderung geliefert haben könnte, nämlich die durch Tacitus' Bericht bekannte Zerstörung des heiligen Hains auf der Insel Anglesey durch die Römer im Jahre 60 n. Chr. (s. dazu oben). Für Dyson ist es wahrscheinlich, dass den Dichter dieser zeitgenössische Vorfall, der ihm zweifellos bekannt gewesen sein muss, zu seiner Beschreibung des massaliotischen Hains inspiriert haben könnte[40]. Aber welche Bezüge bei ihm im Einzelnen auch immer vorgelegen haben mögen, entscheidend ist, dass die Zahl der möglichen Inspirationsquellen beachtlich war. Zu betonen ist dabei, dass der Dichter statt des *locus amoenus*, den er in seinen poetischen Vorlagen Vergil und Ovid vorfinden konnte, einen *locus horridus* beschreibt[41]. Hierbei folgt Lucanus nicht nur einer ihm eigenen Vorliebe für das Dunkle, Blutige, Grausame, sondern einer allgemeinen Tendenz in der Epik der Silbernen Latinität. Diese Affinität zum Grausigen teilt auch sein Onkel Seneca, wie einige *luci*/*loci horridi* in dessen Tragödien zeigen[42]. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Lucanus' *lucus obscurum* auf die keltische Religion nicht sonderlich viel Licht zu werfen vermag. In erster Linie handelt es sich um ein Beispiel für formvollendete lateinische Poesie, die nach den Prinzipien der *imitatio* und der *aemula-*

---

33 Suet. Iul. 59, 1: *ne religione quidem ulla a quoquam incepto absterritus umquam vel retardatus est*, wofür Suetonius dann eine Reihe von Beispielen anführt.

34 Aus der unglaublichen Fülle der von Lucanus verwendeten poetischen Vorlagen kann ich im Folgenden nur einige wenige Beispiele nennen; für eine ausführliche Diskussion sei auf den hervorragenden Kommentar von Hunink 1992, 167–185 verwiesen; vgl. auch Saylor 2003, 381.

35 Ov. met. 8, 738–878.

36 s. dazu Phillips 1968, 297–300; Masters 1992, 25; Leigh 1999, 177–178; Tommasi Moreschini 2002, 195.

37 Man vgl. etwa Lucan. 3, 399: *lucus erat longo numquam violatus ab aevo* mit Ov. met. 3, 28: *silva vetus stabat nulla violata securi* oder Ov. fast. 4, 649–650: *silva vetus nullaque diu violata securi/ stabat*; s. dazu Phillips 1968, 298 und Hunink 1992, 170–171 (mit weiteren Parallelen).

38 Man vgl. etwa nur Lucan. 3, 440: *procumbunt orni, nodosa inpellitur ilex* mit Verg. Aen. 6, 180: *procumbunt piceae, sonat icta securibus ilex*; s. dazu Hunink 1992, 182; Master 1992, 26; oder Lucan. 3, 418: *saepe cavas motu terrae mugire cavernas* mit Verg. Aen. 2,52: *insonuere cavae gemitumque dedere cavernae*; s. dazu Hunink 1992, 177.

39 Hdt. 6, 75; Apoll. Rhod. 2, 468–489; s. dazu Phillips 1968, 297 und mit weiteren Beispielen Leigh 1999, 178–185.

40 Dyson 1970, 37–38; kommentarlos referiert bei Hunink 1992, 169 Anm. 1 und Santini 1999, 211 Anm. 12; Masters 1992, 25 Anm. 34 bemerkt zu Dysons Vorschlag nicht unpassend, dass er »more of biographical than of literary interest« sei; offensichtlich zustimmend äußert sich Tommasi Moreschini 2002, 196, die es ferner für nicht unwahrscheinlich hält, »that Tacitus echoes here the Lucanean episode«.

41 Zu diesem Aspekt vgl. Cogny – Cogny 1981, 273–283; Hunink 1992, 168–169; Masters 1992, 25–26; Santini 1999, 207.

42 Sen. Oed. 530–547; [Sen.] Thy. 651–682 und [Sen.] Herc. Oet. 1618–1641.

tio – also im Dialog und kreativen Wettstreit mit der bereits vorhandenen Tradition – etwas Neues schafft[43]. Vor diesem Hintergrund wollte sich der Dichter wohl auch primär verstanden wissen[44]. Dass Lucanus als *poeta doctus* darauf bedacht war, seinem keltischen *lucus* etwas Lokalkolorit zu verleihen, wird niemand gänzlich abstreiten. Aber die wenigen zweifelsfrei als keltisch zu bestimmenden Elemente, wie das grausame Menschenopfer, bleiben vage und bewegen sich zudem ganz auf der Linie barbarenfeindlicher Topik.

Neben diesen konkreten Hainen, seien sie nun real oder fiktiv, ist in der antiken Literatur gelegentlich auch von Hainen ganz allgemein die Rede, und zwar als von Druiden bevorzugt frequentierten Plätzen. Eines dieser Zeugnisse stammt abermals von Lucanus, der in zwei Halbversen seines sog. Gallienexkurses von den Druiden in chiastischer und redundanter Formulierung sagt: »Tief liegende Haine bewohnt ihr in entlegenen Wäldern.«[45]. Nur der Vollständigkeit halber seien auch die Erläuterungen zu diesen Versen in den *Commenta Bernensia* und den *Adnotationes super Lucanum* angeführt[46]; sie sind aus den Dichterworten abgeleitet und besitzen keinen eigenständigen Zeugniswert. Entscheidend ist jedenfalls, dass Lucanus mit dem Hinweis auf die Haine als Wohnorte das urtümliche Wesen der Druiden herausstreichen wollte. Interessanterweise findet sich die Assoziation der Druiden mit Wäldern erst in Quellen ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. bezeugt, was darauf hindeuten könnte, dass es sich hierbei um ein literarisches Konstrukt handelt.

Aufschlussreich ist in dieser Beziehung eine Stelle bei Pomponius Mela, an der er auf die Lehre der Druiden zu sprechen kommt: »Dennoch haben sie eine ihnen eigene Redegabe und die Druiden als Weisheitslehrer. (19) Diese geben an, die Größe und Gestalt der Erde und der Welt, die Bewegungen des Himmels und der Gestirne sowie den Willen der Götter zu kennen. In vielen Dingen unterrichten sie die Adeligen des Stammes heimlich und lange Zeit, (nämlich) zwanzig Jahre, entweder in einer Höhle oder in abgelegenen Waldtälern.«[47]

Was ihnen an Lehrinhalten zugeschrieben wird, erinnert frappant an Caesars diesbezügliche Aussagen im sechsten Buch des *bellum Gallicum*: »Außerdem stellen sie [sc. die Druiden] häufig Betrachtungen an über die Gestirne und deren Bewegung, über die Größe der Welt und der Erde, über die Natur der Dinge, über Gewalt und Macht der unsterblichen Götter und vermitteln dies der Jugend.«[48] Hiermit stimmt Mela teilweise wörtlich überein. Auf eine direkte Abhängigkeit von Caesar könnte auch deuten, dass er die Dauer der Lehre wie jener mit zwanzig Jahren

---

43 Vgl. Hunink 1992, 169.

44 Außerdem wurde in der Forschung wiederholt vermutet, dass der Hainepisode eine symbolische oder allegorische Funktion innerhalb des Gesamtepos zukommt. Ich kann auf diese z. T. sehr kontroversen Deutungen hier nicht eingehen, sie bestärken aber allenfalls den Eindruck, dass Lucanus nicht an einer realistischen Zeichnung eines keltischen Hains interessiert war; s. dazu Hunink 1992, 169; Masters 1992, 27; Leigh 1999, 168; Santini 1999, 208; Tommasi Moreschini 2002, 193 (skeptisch); Saylor 2003, 381–386.

45 Lucan. 1, 450–454: *et vos barbaricos ritus moremque sinistrum/ sacrorum, druidae, positis repetistis ab armis./ solis nosse deos et caeli numina vobis/ aut solis nescire datum; nemora alta remotis/ incolitis lucis*; … – »Auch ihr, Druiden, habt die barbarischen Riten und den sinistren Brauch der Opfer wieder aufgenommen, nachdem die [feindlichen] Waffen entfernt waren. Euch ist es gegeben, entweder als einzige die Götter und die Mächte des Himmels zu kennen oder als einzige sie zu verkennen. Tief liegende Haine bewohnt ihr in entlegenen Wäldern.«; s. dazu Hofeneder 2008, 301–302.

46 Commenta Bernensia ad Lucan. 1, 451: *sine templis colebant deos in silvis. driadae gens Germaniae. sunt autem driadae philosophi Gallorum dicti ab arboribus quod semotos lucos incolant*: … – »Sie [sc. die Druiden] verehrten ohne Tempel die Götter in den Wäldern. Die Driaden sind ein Volk Germaniens. Die Driaden, die Philosophen der Gallier, sind aber nach den Bäumen benannt, weil sie in entfernten Hainen wohnen.«; dazu Hofeneder 2008, 327–328; Adnotationes super Lucanum 1, 451: *isti enim inter nemora constituti de sacrorum genere disputare consuerunt*; … – »Diese [sc. die Druiden] pflegten nämlich in Hainen verabredet über die Art der Opfer zu disputieren; …«; s. dazu Hofeneder 2008, 331–332.

47 Mela 3, 18–19: *habent tamen et facundiam suam magistrosque sapientiae druidas*. (19) *hi terrae mundique magnitudinem et formam, motus caeli ac siderum et quid dii velint, scire profitentur. docent multa nobilissimos gentis clam et diu, vicenis annis, aut in specu aut in abditis saltibus*; s. dazu Hofeneder 2008, 269–270.

48 Caes. Gall. 6, 14, 6: *multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt*.

beziffert[49]. Dabei unterschlägt Mela allerdings, dass der Unterricht nicht für alle, sondern, wie Caesar ausdrücklich sagt, nur für »einige« *(nonnulli)* so lange dauerte. Darüber hinaus macht Mela aber Angaben, die man bei Caesar vermisst. So findet sich bei ihm nichts der Aussage Melas Vergleichbares, wonach die Adeligen des Stammes von den Druiden heimlich *(clam)*, entweder in einer Höhle oder in abgelegenen Waldtälern *(aut in specu aut in abditis saltibus)*, unterrichtet würden. Wie die Informationen dieses Satzes zu werten sind, wird in der Forschung schon seit längerem sehr kontrovers diskutiert. Vergleichsweise unproblematisch ist dabei noch seine Bemerkung, die Druiden hätten die Adeligen des Stammes *(nobilissimos gentis)* unterrichtet. Caesar spricht zwar nur von einer großen Zahl von *adulescentes*, die bei den Druiden in die Lehre gingen, ohne zu spezifizieren, welcher Abstammung diese waren[50]. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass diese lange Ausbildung nicht allen Galliern zugänglich war, sondern de facto ein Monopol der vermögenden Aristokratie darstellte[51]. Schwierigkeiten bereitet jedoch das andere Detail, dass der Unterricht in klandestiner Abgeschiedenheit erfolgt sein soll. Zwei diametral entgegengesetzte Deutungen sind hierzu vorgeschlagen worden. Die eine schenkt dieser Behauptung Glauben und bezieht sie auf Melas eigene Zeit. Vertreter dieser Interpretation sehen Melas Zeugnis vor dem Hintergrund der Verfolgung der Druiden, die nach den staatlichen Verboten ihre Lehre nur noch heimlich verbreiten konnten[52]. Zur Stütze für diese Ansicht wird gelegentlich auf die zwei (oben bereits zitierten) Lucanusverse verwiesen, in denen von den Druiden gesagt wird, dass sie in tiefen Hainen in abgelegenen Wäldern leben[53]. Freilich beweist dieses Dichterzeugnis rein gar nichts. Zwar schreibt Lucanus in den 60er Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr., also eine Generation nach Mela, aber über Zustände zur Zeit der caesarischen Eroberung. Außerdem dienen bei ihm die *nemora* den Druiden nur als Wohnort, nicht als Refugium für den Unterricht[54]. Die andere Deutung[55] verwirft Melas Aussage als unglaubwürdig und führt dafür folgende Argumente ins Treffen: Zum einen kann er unmöglich die Zustände im römischen Gallien seiner eigenen Zeit im Visier gehabt haben. Es ist nämlich schwer vorstellbar, dass die adelige Jugend des Landes zwanzig Jahre lang in Höhlen versteckt den Druiden lauschte, weil diese nicht mehr öffentlich unterrichten durften. Diese vielleicht romantische, aber reichlich absurde Vorstellung wird allein durch Tacitus widerlegt, der zum Jahr 21 n. Chr. berichtet, dass sich in Augustodunum (Autun) eine angesehene und gut besuchte Hochschule befand, an der die Adelsjugend ganz Galliens in griechisch-römischer Bildung unterwiesen wurde[56]. Gerade der Adel war damals der Träger der im vollen Gang befindlichen Romanisierung. Der Großteil der alten Führungsschicht war an einem guten Einvernehmen mit Rom stark interessiert und gerade der Erwerb der neuen Kultur bildete eine der Grundvoraussetzungen für politischen Einfluss auf lokaler Ebene. Zum anderen deuten die offensichtlich aus Caesars Gallienexkurs entlehnten Hinweise auf die Dauer und den

---

49 Vgl. Caes. Gall. 6, 14, 3: *itaque annos nonnulli vicenos in disciplina permanent* und das *vicenis annis* bei Mela.

50 Caes. Gall. 6, 13, 4: *ad hos magnus adulescentium numerus disciplinae causa concurrit*.

51 s. dazu Hofeneder 2005, 192.

52 Ein früher Vertreter dieser Deutung ist Henri d'Arbois de Jubainville 1879, 379: »le passage de Méla, qui en 43 nous montre les Druides professant dans les cavernes et au fond des forêts, nous apprend comment le sacerdoce gaulois put échapper quelque temps aux actes de violence qui furent nécessairement la conséquence de cette mésure législative«; weitere Anhänger dieser Interpretation sind bei Hofeneder 2008, 269–270 Anm. 1884 genannt.

53 Lucan. 1, 453–454: *nemora alta remotis/ incolitis lucis*, worauf d'Arbois de Jubainville 1879, 376; Birkhan 1997, 910; Chadwick 1997, 73 Anm. 3 verweisen.

54 So bereits richtig MacCulloch 1911, 314 mit Kritik an d'Arbois de Jubainville 1879.

55 Diese Deutung wurde bereits von Fustel de Coulanges 1879/80, 51 Anm. 3 und Fustel de Coulanges 1880, 112–113, verbunden mit einer Kritik an d'Arbois' Interpretation, vertreten; in die gleiche Richtung gehen u. a. auch: MacCulloch 1911, 314–315; Parroni 1984, 389; Silbermann 1988, 260 Anm. 1; Maier 2001, 157–158; unentschlossen ist Kendrick 1927, 87: »He does, nevertheless, introduce the notion of the druids meeting in secret and remote places, and although this may easily be a mere rhetorical flourish on his part, it is interesting all the same as a possible result of the contemporary persecution.«

56 Tac. ann. 3, 43, 1: *Augustodunum caput gentis armatis cohortibus Sacrovir occupaverat, ut nobilissimam Galliarum subolem, liberalibus studiis ibi operatam* …; s. dazu Fustel de Coulanges 1880, 113; MacCulloch 1911, 315.

Inhalt der Lehre darauf hin, dass Mela die Verhältnisse vor der römischen Eroberung im Auge hatte[57]. Dass die druidische Philosophie bei ihm als eine Art Arkanwissenschaft oder Geheimlehre erscheint, wird als seine eigene Zutat interpretiert. So vermutet Piergiorgio Parroni ansprechend, diese »precisazione può essere un autoschediasma di M[ela], che intendeva con ciò sottolineare il carattere iniziatico dell'insegnamento stesso«[58], wozu ihn möglicherweise Caesars Behauptung, die Druiden wollten nicht, dass ihre Lehre unter das Volk gebracht wird, angeregt haben könnte[59]. Ähnlich urteilt auch Bernhard Maier, für den Melas Interpretation der Druidenlehre als Geheimlehre vielleicht »aus der verbreiteten Vorstellung einer Verbindung der Druiden mit der pythagoräischen Geheimlehre herausgesponnen sein dürfte«[60]. Ferner ist seiner Ansicht nach damit zu rechnen, »daß der Hinweis auf das Fehlen von Häusern und Tempeln den ursprünglichen Charakter des gallischen Priesterwesens unterstreichen soll«[61]. Zu dieser Deutung ließe sich auch eine feine Beobachtung von Jane Webster anfügen, die nach Analyse der einschlägigen literarischen Überlieferung zu dem Schluss kam: »It is not impossible that the association of groves with Celtic religion is a literary construct of the first century AD.«[62]. Jedenfalls scheinen mir die Vertreter der zweiten Richtung die weitaus besseren Argumente auf ihrer Seite zu haben.

In diesem Zusammenhang muss ich abschließend noch kurz auf das berühmte Zeugnis des älteren Plinius über die Mistelernte der Druiden zu sprechen kommen, eine Nachricht, die wie keine zweite die modernen Vorstellungen von den Druiden geprägt hat: »Bei dieser Gelegenheit darf man auch nicht die Bewunderung der gallischen Provinzen [für die Mistel] übergehen. Denn nichts halten die Druiden – so nennen sie ihre Magier – für heiliger als die Mistel und den Baum, auf dem sie wächst, sofern es nur eine Eiche *(robur)* ist. Schon von sich aus wählen sie Eichenwälder und vollziehen keine heilige Handlung ohne das Laub dieser [Bäume], sodass es den Anschein haben kann, dass sie in griechischer Deutung davon auch ihren Namen Druiden haben. Sie glauben in der Tat, dass alles, was auf ihnen [den Eichen] wächst, vom Himmel gesandt und ein Zeichen des von Gott selbst erwählten Baumes sei. (250) Sie [die Mistel] ist aber ziemlich selten aufzufinden, und wenn sie gefunden wurde, wird sie mit großer Feierlichkeit geholt, vor allem am sechsten Tag des Mondes, der bei ihnen den Beginn der Monate, Jahre und nach dreißig Jahren den eines Zeitabschnittes bildet, weil er schon genügend Kräfte habe und noch nicht halbvoll sei. Sie nennen sie mit einem Wort ihrer Sprache ›die alles Heilende‹. Nachdem man ein Opfer und das Mahl unter dem Baum nach rechtem Brauch vorbereitet hat, führen sie zwei Stiere von weißer Farbe herbei, deren Hörner dann zum ersten Mal umwunden werden dürfen. (251) Ein mit einem weißen Gewand bekleideter Priester besteigt den Baum, schneidet sie mit einer goldenen Hippe ab; sie wird in einem weißen Tuch aufgefangen. Endlich schlachten sie dann die Opfertiere und beten, der Gott möge die Gabe glückbringend machen für diejenigen, denen er sie gab. Sie glauben, dass durch ihren Trank jedwedem unfruchtbaren Tier Fruchtbarkeit verliehen werde und dass es ein Heilmittel gegen alle Gifte sei. So groß ist häufig der Aberglaube der Völker in nichtigen Dingen.«[63]

---

57 So Maier 2001, 157.

58 Parroni 1984, 389; vgl. Silbermann 1988, 260 Anm. 1: »l'amplification *aut in specu aut in abditis saltibus*, qui est peut-être de Méla lui-même […]«.

59 Caes. Gall. 6, 14, 4: *quod neque in vulgum disciplinam efferri velint*.

60 Maier 2001, 158.

61 Maier 2001, 158.

62 Webster 1995, 448.

63 Plin. nat. 16, 249–251: *non est omittenda in hac re et Galliarum admiratio. nihil habent druidae – ita suos appellant magos – visco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine earum fronde conficiunt, ut inde appellati quoque interpretatione Graeca possint druidae videri. enimvero quidquid adgnascatur illis e caelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris*. (250) *est autem id rarum admodum inventu et repertum magna religione petitur et ante omnia sexta luna, quae principia mensum annorumque his facit et saeculi post tricesimum annum, quia iam virium abunde habeat nec sit sui dimidia. omnia sanantem appellant suo vocabulo. sacrificio epulisque rite sub arbore conparatis duos admovent candidi coloris*

Der Text des Plinius ist oft als Beleg für heilige Haine bei den Kelten herangezogen worden, wie mir scheint zu Unrecht, denn von solchen ist bei ihm gar nicht die Rede. Was Plinius hier berichtet, ist von großer Relevanz für den Eichenkult der Druiden und auch die Etymologie des Druidennamens, nicht jedoch für die Frage nach heiligen Hainen. Der Begriff »Hain« wurde und wird in religionswissenschaftlichen Arbeiten zwar häufig mit dem Phänomen Baumkult verbunden; dass diese Vermengung jedoch unzulässig ist, hat John Scheid sehr deutlich herausgearbeitet[64]. Zur Pliniusstelle ließe sich sehr viel sagen, wozu hier leider der Platz fehlt. Wie ich aber andernorts ausführlich dargelegt habe[65], sind seine botanischen Angaben wohl so zu deuten, dass die von den Druiden gesuchte Mistel nur *Viscum album* L. *ssp. platyspermum*, also die auf Laubbäumen wachsende Weiße Mistel, gewesen sein kann. Auf Eichen kommt diese Mistel äußerst selten vor, und interessanterweise stammen die wenigen Belegobjekte aus Nordfrankreich, vor allem der Normandie, und Südengland. Dementsprechend selten muss auch der Eintrageritus praktiziert worden sein, und zwar bei vereinzelten Eichen, auf denen der Zufall der Natur so eine Mistel hat wachsen lassen, und nicht in konkreten heiligen Hainen. Die moderne Vorstellung, dass sich die Druiden primär in Wäldern aufhielten und dort ständig damit beschäftigt waren, Misteln auf Eichen zu suchen, ist sicher irrig, zeigt aber sehr schön, welche nachhaltige Wirkung und Suggestivkraft der Pliniustext bis heute ausübt.

Ich hoffe, gezeigt zu haben, wie problematisch unsere literarische Überlieferung zu heiligen Hainen bei den Kelten ist. Viele dieser *luci* oder *nemeta* existierten nur in der Imagination der antiken Schriftsteller oder ihrer modernen Interpreten. Ich fürchte, dass wir es Lucans Caesar gleichtun und einige dieser Haine fällen müssen.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Birkhan 1997	H. Birkhan, Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur ²(Wien 1997).
Birkhan 2009	H. Birkhan, Nachantike Keltenrezeption. Projektionen keltischer Kultur (Wien 2009).
Brunaux 1993	J.-L. Brunaux, Les bois sacrés des Celtes et des Germains, in: Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e^ section), Naples, 23–25 Novembre 1989 (Neapel 1993) 57–65.
Brunaux 2006	J.-L. Brunaux, Les druides: des philosophes chez les barbares (Paris 2006).
Chadwick 1997	N. K. Chadwick, The Druids ²(Cardiff 1997).
Cogny – Cogny 1981	D. Cogny – P. Cogny, *Lucus*/*Locus*: à propos de Lucain, *Pharsale* III, 399–425, in: R. Chevallier (Hrsg.), Colloque sur l'Épopée gréco-latin et ses prolongements européens, Collection Caesarodunum XVI bis (Paris 1981) 273–283.
d'Arbois de Jubainville 1879	H. d'Arbois de Jubainville, Les Druides en Gaule sous l'Empire romaine, RA (sér. 2) 38, 1879, 374–379.
de Vries 1961	J. de Vries, Keltische Religion, Die Religionen der Menschheit 18 (Stuttgart 1961).
Delamarre 2003	X. Delamarre, Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental ²(Paris 2003).
Demandt 2002a	A. Demandt, Der Baumkult der Kelten, in: C. M. Ternes – H. Zinser (Hrsg.), Dieux des Celtes – Götter der Kelten – Gods of the Celts, Études Luxembourgeoises d'histoire et de science des religions 1 (Luxemburg 2002) 1–18.
Demandt 2002b	A. Demandt, Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte (Köln 2002).
Dyson 1970	S. L. Dyson, Caepio, Tacitus and Lucan's sacred grove, ClPhil 65, 1970, 36–38.

tauros, quorum cornua tum primum vinciantur. (251) *sacerdos candida veste cultus arborem scandit, falce aurea demetit, candido id excipitur sago. tum deinde victimas immolant precantes, suum donum deus prosperum faciat iis quibus dederit. fecunditatem eo poto dari cuicumque animalium sterili arbitrantur, contra venena esse omnia remedio. tanta gentium in rebus frivolis plerumque religio est*; s. dazu ausführlich Hofeneder 2008, 365–379.

64 Scheid 1993, 13–20.

65 Hofeneder 2008, 372–374.

Fustel de Coulanges 1879/80 — N. D. Fustel de Coulanges, Comment le druidisme a disparu, Revue Celtique 4, 1879/1880, 37–59.

Fustel de Coulanges 1880 — N. D. Fustel de Coulanges, Lettre à M. le directeur de la revue, RA (sér. 2) 39, 1880, 111–113.

Goscinny – Uderzo 1970 — R. Goscinny – A. Uderzo, Asterix und die Goten (Berlin 1970).

Goudineau 1991 — C. Goudineau, Les sanctuaires gaulois. Relecture d'inscriptions et de textes, in: J.-L. Brunaux (Hrsg.), Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquier, 8 au 11 novembre 1990, organisé par la Direction des Antiquités de Picardie et l'UMR 126 du CNRS, Archéologie aujourd'hui. Dossiers de Protohistoire n° 3 (Paris 1991) 250–256.

Green 1992 — M. J. Green, Dictionary of Celtic Myth and Legend (London 1992).

Guyonvarc'h 1960 — C.-J. Guyonvarc'h, Notes d'étymologie et de lexicographie celtiques et gauloises VI 17. *NEMOS, NEMETOS, NEMETON, les noms celtiques du »Ciel« et du »Sanctuaire«, Ogam 12, 1960, 185–197.

Henig 1984 — M. Henig, Religion in Roman Britain (London 1984).

Hofeneder 2005 — A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung I. Von den Anfängen bis Caesar, MPK 59 (Wien 2005).

Hofeneder 2008 — A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung II. Von Cicero bis Florus, MPK 66 (Wien 2008).

Hofeneder 2011 — A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung III. Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike, MPK 75 (Wien 2011).

Holder 1904 — A. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz II. I–T (Leipzig 1904).

Hunink 1992 — V. J. C. Hunink, M. Annaeus Lucanus Bellum Civile Book III. A Commentary (Amsterdam 1992).

Illustrated History 1881 — The Illustrated History of the World for the English People. From the Earliest Period to the Present Time I (New York 1881). <http://archive.org/stream/illustratedhisto01newyuoft#page/515/mode/1up> (20. 6. 2012).

Kendrick 1927 — T. D. Kendrick, The Druids: A Study in Keltic Prehistory (London 1927).

Kilpatrick 2010 — K. A. Kilpatrick, A Case-Study of *Nemeton* Place-Names, Ollodagos 25, 1, 2010, 3–110.

Lambert 1997 — P.-Y. Lambert, La langue Gauloise ³(Paris 1997).

Leigh 1999 — M. Leigh, Lucan's Caesar and the Sacred Grove – Deforestation and Enlightenment in Antiquity, in: P. Esposito – L. Nicastro (Hrsg.), Interpretare Lucano. Miscellanea di studi, Università degli studi di Salerno. Quaderni del dipartimento di scienze dell'antichità 22 (Neapel 1999) 167–205.

MacCulloch 1911 — J. A. MacCulloch, The Religion of the Ancient Celts (Edinburgh 1911).

Maier 1994 — B. Maier, Lexikon der keltischen Religion und Kultur (Stuttgart 1994).

Maier 2001 — B. Maier, Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild (München 2001).

Masters 1992 — J. Masters, Poetry and Civil War in Lucan's *Bellum Civile* (Cambridge 1992).

Parroni 1984 — P. Parroni, Pomponi Melae de chorographia libri tres, introduzione, edizione critica e commento (Rom 1984).

Patzer 2010 — S. Patzer, Druiden. Ihr Imagewandel von der frühen Neuzeit bis in die Moderne (Wien 2010).

Phillips 1968 — O. C. Phillips, Lucan's Grove, ClPhil 63, 1968, 296–300.

Piggott 1968 — S. Piggott, The Druids (London 1968).

Piggott 1978 — S. Piggott, Nemeton, Temenos, Bothros. Sanctuaries of the Ancient Celts, in: Celti e la loro cultura nell'epoca pre-romana e romana nella Britannia. Conferenze organizzate dall'Accademia Nazionale dei Lincei in collaborazione con la British Academy, Accademia Nazionale dei Lincei 375, 1978, quaderno Nr. 237 (Rom 1978) 37–54.

Powell 1958	T. G. E. Powell, The Celts, Ancient Peoples and Places 6 (London 1958).
Roberts 1988	M. Roberts, The Revolt of Boudicca (Tacitus, *Annals* 14.29–39) and the Assertion of *Libertas* in Neronian Rome, AJPh 109, 1988, 118–132.
Santini 1999	C. Santini, Lucan. 3, 399–455: *Lucus horridus* e codice etimologico in Lucano, in: P. Esposito – L. Nicastro (Hrsg.), Interpretare Lucano. Miscellanea di studi, Università degli studi di Salerno. Quaderni del dipartimento di scienze dell'antichità 22 (Neapel 1999) 207–222.
Saylor 2003	C. Saylor, Open and Shut: the Battle for Massilia in Lucan, *Pharsalia* III, Latomus 62, 2003, 381–386.
Scheid 1993	J. Scheid, *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré?, in: Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^{e} section), Naples, 23–25 Novembre 1989 (Neapel 1993) 13–20.
Schmidt 1958	K. H. Schmidt, Gallisch *nemeton* und Verwandtes, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 12, 1958, 49–60.
Shackleton Bailey 1989	D. R. Shackleton Bailey, Animals Are not Admitted: Martial 4.55.23–24, TransactAmPhilAss 119, 1989, 285.
Silbermann 1988	A. Silbermann, Pomponius Mela, Chorographie (Paris 1988).
Tommasi Moreschini 2002	C. O. Tommasi Moreschini, Lucan's Treatment of Celtic Religion: Ethnographic Interests and Ideological Purposes, in: C. M. Ternes – H. Zinser (Hrsg.), Dieux des Celtes – Götter der Kelten – Gods of the Celts, Études Luxembourgeoises d'histoire et de science des religions 1 (Luxemburg 2002) 181–219.
Webster 1995	J. Webster, Sanctuaries and Sacred Places, in: M. J. Green (Hrsg.), The Celtic World (London 1995) 445–464.
Winkler 2006	E.-M. Winkler, Kelten heute. Das Keltenbild in der Moderne von der Wissenschaft bis zur Esoterik (Wien 2006).
Zecchini 1984	G. Zecchini, I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma (Mailand 1984).

Marietta Horster

NATURAL ORDER AND ORDER(LINESS) IN NATURE

GODS AS A PRINCIPLE OF ORDER IN NATURE

In Athens the domestication of nature is presented as a central aspect of the city's foundation myth, and one through which civic identity is formed. Nicole Loraux has discussed various aspects of this myth of autochthony, which focuses on Athena and Poseidon, but also on Demeter and later Erechthonios[1]. Here, the earth and the land are not just representatives of a pre-historic condition: it is through divine intervention that they are altered, i.e., civilised or rather domesticated, and furnished with gifts, and thus for the first time made suitable for human use[2].

Individual myths, such as that of Aphrodite as Kourotrophos, and even more so that of Dionysos, present quite different categories and aspects of dealing with nature: in modern interpretations, for Dionysos these include the cultivated, political, publicly visible, and so domesticated/masculine aspect, and its opposite, the hidden, but always latently present, natural/feminine aspect, in myth and rituals[3].

Roman ideas are not parallel to this, as the comparable Roman foundation myths do not offer an account of the preparation of the earth and the land for men by gods, the central role in Roman foundation myths being played by human heroes: Aeneas conquers the land in great battles: Romulus ploughs the furrow. It is heroes – demigods – who open up the land and the earth for the exploitation and residence of mortals.

According to the myths, the Greek gods thus stand for a principle that orders nature, but they also stand for nature itself as an ordering principle. What they do not stand for is human order, or what humans regard as order and what they value in it: namely what creates coherence, i.e. tidiness and cleanliness, but also the security created by clarity, as in divisions, systematisations or series.

MORTALS BRING ORDER TO A NATURE CIVILISED BY THE GODS

The philosophical issue of divine, natural and human orders is not the topic of the present paper, but rather the pragmatic question of the extent to which approaches to dealing with nature can be detected in cult prescriptions and rules about the use of sanctuaries, where, on the one hand, general human ideas of order in relation to cleanliness and appropriateness become relevant to dealing with gods and the sacred and, on the other, where there are indications that certain rules pick up the theme that the god-given order of nature only preserves its divinity if it is preserved from human intervention.

As it were the gods who first created the order of nature, and it is thus a divine order (though this too is an idea created by humans), it may differ from human ideas about order. And in fact it seems that there was a strongly felt need for human/order-loving regulation when dealing

---

1 Loraux 1979; Loraux 1996.

2 See also Valdés Guía – Plácido Suárez 2011, 110–112.

3 On the gender-specific view of the myth of Dionysos and Dionysiac rituals, see Zeitlin 1993; Zeitlin 1996, 399–405; Goff 2004, 211–220.

with nature in sanctuaries, whereas a much weaker motive in prompting regulations was the view that a nature pleasing to the gods could only be maintained in the gods' residences if it was as far as possible left untouched, and so left to the influence of the gods alone. This disparity in the type and content of the regulations to be discussed in this paper derives from the Greek anthropocentric idea of humans as masters »over the earth and all its creatures«[4]. There were no general rules, nor, evidently, any ideas fixed in writing, about how to deal with nature, ›natural‹ sanctuaries like groves or grottoes, and nature in the context of sanctuaries set up by humans, which applied either to all cults or to all regions and cities of the Greek-speaking world. And although there was also no rigid continuity between religious ideas and prescriptions for rituals and cults, there were certainly standards that did not need to be made explicit as long as everyone observed them. These general standards include the expectation that a person might only enter a sanctuary when clean: the *perirrhanteria, hagisteria, loutra* etc. and water-containers at the entrance to a sacred place were there for the pilgrims' ablutions[5]. One of the many other general rules of this kind was that no-one might take anything from the divine owner, i.e. nothing was to be taken out of the sanctuary: μηδὲ ἀποφέρειν[6], ἐκ τοῦ ἱεροῦ / μὴ ἐκφέρειν / τῶν ἀν[α]θ[ημά]των[7], and similar prohibitions. Exceptions are possible where, in a specific cult, explicitly for a specific day or with respect to a specific object, e.g. for a procession, removal from the sanctuary is prescribed or is permitted for some other reason. Rules like this are not god-given, but, like the written rules that concern nature in sanctuaries, they are man-made. The sanctions, too, are human and not divine; the transgressions are remedied by human (purification) rituals and money paid by the offender.

However, extraordinary rules and transgressions of standards of behaviour in sanctuaries seem to be more important to Greek authors than the ›normal‹, everyday life of a given sanctuary. The subject of nature in sanctuaries and sacred groves especially piques Pausanias' intellectual interests. These subjects are doubly apt, as they suit both his travel-guide's compositional features and his literary techniques. In addition, he has special interest not only in the traditions of the Greek poleis (hence his focus on the classical period and on the exceptional, that is individual, feature), which are often exemplified by aetiological and heroic stories and by the architectural remains of the past. Temples and cults play the most important part in this historicising narration of the grandeur of Greek culture and the Greeks[8]. Nature is only mentioned if there is an unusual feature, either because of human intervention, or because of natural grandeur, or peculiarities and anomalies in nature[9].

The less spectacular natural phenomena and the normal way of life in sanctuaries is therefore not present in Pausanias' text. Whereas Pausanias gives an impressive account of former Greek cult traditions and monuments attesting the piety of the Greeks in better days, we get a glimpse of the ›normal‹ functioning of cults by reading the regulations (›sacred laws‹) that aim *inter alia* to prevent damage to sacred groves and to sanctuaries containing vegetation and groves[10]. Examples of the rather banal subjects that are regulated by these laws are littering on the ground and in buildings, uncontrolled fires, grazing animals and camping pilgrims and herdsmen who could

4 Dillon 1997, 113; for references to humans controlling and dominating nature, and to the (few Greek) philosophical reflections on the environment and ecology, see Dillon 1997, 113–115; Thommen 2012, 2–4. 29–32. 158–159 (bibliography).

5 For water basins in sanctuaries, see Pimpl 1997, 4–9 (terminology). 49–116; Parker 1990, 226–227 on water as agent of purification.

6 LSAM 68, IK Stratonikeia 2 (not dated).

7 LSAM 74, IK Rhod. Pereia 3 and 4 (3rd c. B.C.).

8 See Pirenne-Delforge 2008, 9–17. 243–289.

9 See Jacquemin 1996.

10 Dillon 1997, focuses in his analysis on this aspect of ecological protection. On the other hand, details that are regulated in one sanctuary (e.g. the rules for bathing in the sanctuary of the mystery cult at Andania, LSCG 65, lines 106–111, year 92/91 B.C.) should not be extrapolated as ›normal‹ or standard for other cults, other sanctuaries, or other periods. There is a tendency in modern literature to generalise such singular details.

damage and bring disorder into the order[11]. These are but rules and do not describe ›reality‹ and praxis.

We get a glimpse of the other side, the transgression of such rules as well as the fear of being punished, from the so-called confession inscriptions (*Beicht-, Sühneinschriften*), typical of the Roman imperial period in Western Asia Minor (esp. Lydia and Phrygia)[12].

Eukosmia and *eunomia*, order and orderliness in a sanctuary, may have different aspects, and do not concern only the tidiness of the ground and the absence of faded and withered plants. In the sacred law of the Thessalian sanctuary of Apollo Koropos and his oracle, for example, the explicit allusions to *eukosmia* concern the behaviour of the pilgrims in the sanctuary[13]. To guarantee quiet and peaceful conduct, some rules were laid down covering extraordinary incidents, and the list of the day's sequence of consultants was exhibited in front of the temple.

The rules of behaviour concern humans and they protect the possessions of the gods to whom the sanctuary, grove or cave was consecrated. If any rules concerning animals are established and written down, they are of course addressed to the men responsible for e.g. taking care that herds do not enter the sanctuary to graze. The regulations on human activities in sanctuaries and sacred places (especially groves), and even the restrictions and regulations on the use of sacred land under lease, all protect the property of the gods[14].

There are many more of these regulations than the ones concerning nature, plants and wood discussed below[15]. The present paper will now focus on the question of whether the regulations concerning wood and vegetation in sanctuaries (including groves for which nature is *per se* the constituent element) should only be understood under the aspect of protection. Similar subjects

---

11 To light a fire was explicitly forbidden in a sanctuary at Tymnos (LSS 111), and in the imperial period at Kamiros (LSS 105), see also n. 86; rules on which animals are allowed to graze, and how long, are fixed at the end of the 5th/early 4th c. in the sanctuary of Athena at Tegea, LSCG 67; IG V 2, 3, see Horster 2004, 129–133; a later sacred law like this is, e.g., stated for Delphi, LSCG 79; CID IV 108 lines 29–31 (178 B.C.); strict prohibitions on grazing, like μηδὲ ποιμαίνειν or βόσκειν are known from 4th c. Chios (LSCG 116), from the sanctuary of Zeus at Panamara in Caria (undated, LSAM 68, IK Stratonikeia 2) and from other sanctuaries, on which see below *passim*; there has been discussion of the potential usefulness and potential damage grazing animals could do, on which see Alcock et al. 1994, 152; for prohibitions on camping and staying overnight see p. 182 with note 88.

12 Petzl 1994, XII–XIII categorises them according to the deeds confessed. Apart from the often confessed ›profane‹ crimes like theft and burglary, there are also sacrileges and offences in the context of sanctuaries, e.g. unchastity, theft in the sanctuary, grazing on sacred land, cutting wood in a sacred grove; for an interpretation of these confessions and the interdependence of the crimes, the text and wording of the confessions, and legal texts, including sacred laws, see Chaniotis 1997.

13 LSCG 84; IG IX 2, 1109 II, ca. 100 B.C., see Robert 1948; *eukosmia* in lines (a) 17 and (b) 51; the word is used in the context of (honorific) decrees to express that someone prevented disorder, or kept or brought back good order into a specific area, e.g. in Athens in IG II² 950 (SEG XVIII 22, Lambert 2012, 114–115 with translation »supervised the good order of the sanctuary«), 165/164 B.C.; IG II² 1334, end of 1st c. B.C.; or the theatre as in IG II² 223 lines B 8–9 (343/342 B.C.) = Agora 15, 34; IG II² 354 (328/327 B.C.); or someone guaranteed harmony between members of a group, e.g. the prytaneis in IG II² 223 lines B 11–12. C 11 (343/342 B.C.); outside Athens, see e. g. Delphi and Pergamon: eukosmia in the sanctuary, G. Deux, Épigraphie, FdD 3 (Paris 1943) 239 (160/159 B.C.); IvP 251 (middle/late 2nd c. B.C.).

14 For a hierarchy of taboos and sacrileges, in analogy to the hierarchy of the sanctity of the immobile property of the gods (from the abaton to the temple to the cultivated sacred land), see Parker 1988, 160–170 and Horster 2004, 49–54.

15 Most specific rules about cult (e.g. to take nothing made of metal or no product of pigs into the sanctuary) and cathartic rules (no sexual intercourse before sacrificing etc.) and rules that forbid certain groups of people (e.g. women, foreigners) to enter the sanctuary are evidently connected to a specific deity or local myth and local cult implementation. The rules concerning the protection of a sanctuary, however, do not seem to follow specific cult purposes or local traditions (such as, e.g., a single rule that would apply to all sanctuaries in a city and its territory). Nevertheless, it is not likely that rules like the prohibition on staying overnight, or on taking in animals other than those to be sacrificed, or regulations that concern the treatment and use of wood and plants, are ›general‹ rules; on the cathartic aspect, see Parker 1983, 74–103 (the chapter has the charming heading »The Works of Aphrodite«); on the rules concerning sacred land, see Horster 2004, 9–138 (Greece, archaic and classical period); for a short overview of the kinds of regulations that concern cults and sanctuaries, see Lupu 2005, 21–30.

have already been treated, e.g. by Fritz Graf 1993. In his paper, on three groves in Asia Minor sacred to Apollo (Didyma, Klaros, Gryneion), he develops the idea that the creation of these places had the main aim of catapulting the pilgrim out of urban civilization. According to Graf, these pre-human, natural places evoke a ›golden age mythology‹ and facilitate the encounter between human and divine[16].

NATURAL SANCTUARIES AND NATURE IN SANCTUARIES

Everything in a sanctuary belonged to the deity. The city, community or family responsible for the cult were only administrators and attendants. These possessions included not only buildings and architectural elements but also the dedications in stone, bone or metal, and also the plants and animals that were present in the sanctuary.

Areas planted with trees that were dedicated to the gods feature in Greek cultic topography, and in myths that transmit religious ideas, from at latest the 8th century B.C. through to late antiquity[17]. Regarding the literary tradition of speaking and writing about gardens, and especially sacred gardens and groves, Claude Calame points to the »poetics of the Greek garden« as a »means of ritual and cultic achievement of a new social status, especially in death or love«[18]. Sometimes meadows are created as poetic spaces when speaking of the transit from the world of the living to the underworld; sometimes they are created in erotic contexts, as e.g. by Sappho's poem (fr. 2, Voigt) that evokes an olfactory and colourful vision of a wonderful grove with apple trees, roses and other flowers, something adequate for maidens of exquisite beauty, for deities and heroes. In such cases, the poetic space becomes a ritual one[19]. Euripides Hipp. 73–81 evokes a meadow, beautiful and untouched (by humans), in which no shepherd would dare to feed his flock and where iron (weapons and tools) has never been introduced.

Sacred groves like this, and also sanctuaries with more or less dense tree cover, were dedicated to almost every god and to many heroes. The first clearly defined limitation that goes beyond the general injunction to respect the holiness of any such place is often supposed to be implicit in a passage of the Homeric Hymn to Apollo, which probably dates from the second half of the 7th century[20]. However, that is not in fact the case, as the passage depicts an episode in which something unplanned and unintentional happens to Apollo. Apollo's role in it is to be the (unintentional) initiator of a new rite for Poseidon. He commits no sacrilege. His transgression with horse and chariot does not lead to a prohibition, such as »Thou shalt not enter a grove of Poseidon with horse and chariot«. It instead probably already counted as part of the general rules of religious behaviour and fear of the gods that chariots and draught animals were always to be left outside this grove, or outside sanctuaries in general, which was what Apollo intended. A sanctuary was to be entered on foot.

›SACRED LAWS‹

To provide for this, however, it was by no means necessary to create *leges sacrae*[21]. For generally accepted rules of behaviour that are widely disseminated do not need to be prescribed

16 Graf 1993; on the idea of civilised versus natural (i.e. divine) places, see also Horster 2011 with further literature.

17 Cf. Wäntig 1893; Birge 1982; Ragone 1998; Horster 2004, 92–138.

18 Calame 2007, 45.

19 Calame 2007, 48–50; Dillon 1997, 114 with note 15; on the ›literary design‹ of Greek gardens and groves and their connection with the divine, see Soutar's 1939 text collection and Motte's 1973 analysis; for the appreciation of the beauty and orderliness of the garden in Greek in visual and literary representations, see Carroll-Spillecke 1989 (with an extended English summary 79–87).

20 See Horster 2004, 96–98 with references to further literature; a different interpretation e.g. by Dillon 1997, 123.

21 On this modern and non-technical term and its (partly misleading) use in modern literature, see Parker 2004; Lupu 2005, 4–9. 103–112; Gagarin 2011.

explicitly, fixed in writing and published. Explicit prescriptions for behaviour in a grove (or sanctuary) are first attested when such rules begin to be fixed in writing and published in the 5th century B.C.[22].

It is not clear whether this means that certain forms of proper behaviour, such as that sacred places should not be damaged and should be kept pure, were generally observed down to the 6th century and only after that date such norms were less widely accepted. That is one current explanation for the fact that early laws appeared, quite apart from the fact that some modern authors ascribe the fixing of laws and regulations in the archaic and early classical periods to competition among elites[23]. Most probably, there were different concrete reasons and regional traditions that determined why, how often and in what form regulations were written down.

However, the grounds for the early development of law in general probably played only a secondary role in the making and writing down the laws and rules concerning sanctuaries and cults. Even if it is the case that sanctuaries and cults were performance spaces for elite competition, in this context there is no indication that that was the reason for the written fixing of rules of behaviour[24]. What may be regarded as a relatively ›normal‹ reason for fixing statutory rules of behaviour in sacred places and sanctuaries is that a concrete (rare or frequent) form of misbehaviour provoked the regulation. One reason may be that it is only from the late 6th century that there is a growing differentiation between distinctive rites and rituals for cults in different places. Another reason may be the growth and diversification of cults and deities worshipped. Linked to the growth in travel and pilgrimage, this may have led to a situation in which, at least in some cases at larger sanctuaries, the individual visitor to a sanctuary may not always have been able to rely simply on a very general framework of behavioural norms from his or her own religious upbringing in order to behave appropriately. This type of atypical rule, which could not be known without special instruction, includes local, cult-specific regulations, e.g. that only certain persons were permitted to enter a sanctuary.

In the case of incorrect behaviour, the consequences of the misuse of the sacred natural features and of misbehaviour in sanctuaries and groves were sometimes divine, but most often they were enforced by human laws and penalties[25]. Extreme rules and extreme punishments are rare[26]. Such radical regulations might bar entrance to a sacred place altogether[27], or prohibit touching a ›sacred‹ plant. One such law concerns the sacred olive in Olympia: it was forbidden to touch the tree and there was a heavy fine (see below). Most rules that exclude a specific group of people and forbid entry to a sacred place may well derive from cultic regulations linked to the origins of the cult in question, often with a particular local character and a particular local history, and often also a mythical origin[28]. These kinds of local-religious traditions are for the most part the reason

---

22 For such safeguarding provisions, with further literature, see Jordan – Perlin 1894; Ragone 1990; Dillon 1997; Horster 2004, 103–136.

23 For the various explanations or and approaches to »why the Greeks wrote laws«, see Gagarin 2008, 67–92; Papakonstantinou 2008, 47–70; early law-writing is explained by intra-elite competition by Hawke 2011, 130–189.

24 The limitation on the maximum size of a pilgrim's tent in the Mysteries Inscription from Andania could imply that competition on social hierarchies was not permitted and that only the hierarchy of cult was to play a role for the importance of the individual mystes (92/91 B.C., LSCG 65).

25 See Parker 1983, 164–165; Horster 2004, 43–54.

26 The execution of one of Antony's generals by Octavian on the pretext that he had cut wood for ship-building in a grove sacred to Asklepios on Cos demonstrates that the cutting could be treated as asebes by the Romans (see Meiggs 1982, 151), but this was probably just a pseudo-Greek and, in fact, purely Roman political decision, because – apart from literary reminiscences of the Athenian laws on the sacred olive (see below with n. 42–46) – the known Greek rules and regulations do not treat such behaviour as asebes and do not threaten such crimes with the death penalty.

27 The boundary stone IG II² 4964 from the Athenian acropolis strictly prohibits entry to the sacred place of Zeus Kataibates (1st half of the 4th c. B.C.).

28 See Horster 2004, 103–106.

why holders of the priesthood might be limited to a single family, or to a single age-group, and they are the source of certain distinctive rites and sacrificial requirements.

Even if rules barring entry are in a certain sense the purest way of attempting to maintain a god's residence untouched and unaltered by humans, nonetheless, as an imperial-period author like Pausanias clearly reveals by his interest in that type of peculiarity, the normal case was that it was permitted to enter sacred ground, to enter and use the sanctuary buildings, and that the trees and shrubs in a sanctuary or grove could also be utilised within the sanctuary, even if only to rest in their shade.

Just as it was generally accepted that one might visit a sacred place and enter it, it was also, at least normally, taken for granted that one should not soil it. Sanctuaries and groves were not to be soiled by refuse, but there were probably differences in the interpretation of what counted as refuse, and on this point there were specific regulations that were certainly not in general use everywhere, such as those, for example, on Delos[29]. A *lex sacra* from the end of the 3rd century B.C. from Delos concerns the purity of the sanctuary of Dionysos and Leto[30]. It is stated explicitly that it is forbidden to leave *kopros* (dung) and refuse, nor any ashes as refuse, nor any other refuse (of a kind not further specified). The goal is to preserve the purity of the *topos katharos*. The usual sanctions then follow, which on Delos, as in many other places, are differentiated according to whether the culprit is a slave or non-slave. This rule was published straight after a ritual purification (*anakatharthenta*) of the sanctuary (the term *kathara stoa* in Kalchedon means only that the priest of Asklepios, who had acquired the office by purchase, had to ensure that the stoa in front of the sanctuary was always clean)[31]. However, it can hardly have been an entirely new rule of behaviour that no refuse was to be left behind or tipped into *(ekballein)* the sanctuary; it is more likely to be a new decision to fix the matter in writing from then on. It is not clear whether every detail, such as the prohibition of leaving ashes, had already been made explicit before the ritual purification. No myth or ritual for Dionysos or Leto offers any indication of why on Delos, and perhaps just in this one sanctuary, there are specific prohibitions and regulations for certain types of refuse, while in other sanctuaries these regulations were probably not present or uncommon: both general regulations about cleanliness, and the specific one about ash refuse on Delos (perhaps less from sacrifices than from the campfires of visitors [?]), are rarely attested[32]. However, the context of the special ruling from Delos cannot be discovered nor why the ashes are mentioned additionally. Nothing is to be gained by speculating about this or other cases, because the several hundred extant laws that regulate behaviour in sanctuaries are spread over a period of around 800 years. The numbers are thus rather small, and so we can only observe general tendencies and perhaps identify chronological developments and local peculiarities. Interpretations in detail on the basis of the absence of comparable testimonia is not a defensible method with this small number of testimonia.

WOOD AND PLANTS IN SANCTUARIES

It seems likely that the wood in the sanctuary, including sacred groves, was used by preference for the sacrificial fire and for ritual objects[33]. It was probably only the very large sanctuaries or

---

29 For waste and manure (kopros and other such terms), with references to sources and modern literature, see Hodkinson 1988, 49–50; Alcock et al. 1994, 145; Dillon 1997, 125–127.

30 LSS 53; SEG XXIII 498, see Ragone 1998, 18 with an Italian translation. Lines 4–11: ὁ τόπος καθαρὸς ὢν ὁ π[ρὸ]ς τῶι [Διο]/νύσωι καὶ μηθεὶς ἐμ[β]άλλει εἰς τὸν / [ἀ]νακαθαρθέντα τόπον μηδ' ε[ἰς τὸ] / π[έ]μενος τὸ τῆς Λητοῦς [μή]τ[ε κό]/[προ]ν μήτε σποδὸν μήτε [ἄλλο μη]/[θέ]ν, δεδόχθαι τεῖ βουλεῖ καὶ τῶι δή/μωι·

31 LSAM 5; IK Kalchedon 12, line 24–26: [ἐπι]/[με]λέσθαι δὲ αὐτὸν καὶ στοιᾶ[ς τᾶς] /[πὸ]τ τῶι Ἀσκλαπιείωι ὅπως καθαρ[ὰ ἦι], 1st c. B.C. or A.D.

32 On waste and manure see see above n. 29 and below *passim*.

33 See Chaniotis 2002 for the ritual construction of fourteen wooden images, daidala, for the Boeotian festival in honour of Hera. In the imperial period, there was perhaps a ›small‹ annual festival and a great pan-Boeotian one every sixty years. The daidala were burnt in the course of the ritual. The choice of the oak tree to be cut for the construc-

those where the gods owned larger territories with sacred land, extensive groves and woodland, in which the wood was used for all kinds of building and heating inside (and less often outside) the sanctuary. The inventories and accounts on Delos give an idea of the many uses of wooden timbers and branches as building material and supplies for heating. Marie-Christine Hellmann has provided a detailed discussion of these entries and the specific terminology that concerns the administration of the island and its sanctuaries[34]. The brushwood and poor quality wood of Apollo's sacred property on Delos is one of the rare examples in which the sale of firewood of mediocre quality and for the purpose of local usage was permitted[35].

Vegetation and nature are integrated into built sanctuaries with temples, altars, banquet-rooms and walls, etc., more often than one might assume. Some of the evidence is discussed by Ioannis Mylonopoulos, who examines new aspects of the potential functions of landscape-elements in the context of cults and the integration of nature in sanctuaries[36].

Compared to the topic of general cleanness and refuse management, there are substantially more extant written rules that set out the possibilities for using trees and shrubs for the purpose of cult practice – but these are most often clearly marked as exceptional cases and not stylised as typical. The extant rules for use are thus, at least theoretical, the exception and not the rule. In practice, the situation may have been very different, but our perspective, limited to the ancient authors and inscriptions, only occasionally allows us to see the whole picture. Most often, there may well have been no specific rules regarding wood and the use of natural elements, as the standard proper behaviour in a sanctuary was expected – and was usually observed.

Thus, apart from the brushwood lying on the ground and single branches, any use of wood from sanctuaries would be an intervention into the natural state of the sanctuary. It requires violence, so to speak: the wood must be cut or torn off. The prohibition against even ›touching‹ the sacred olive in Olympia is unusual. However, according to Michael Blech, this is a rather confused literary tradition concerning the provenance of the wild olive in Olympia: καὶ ζημία μεγάλη τῷ θιγόντι αὐτῆς[37].

In the next section of this paper I will list those *leges sacrae* that are not too fragmentary to be intelligible and which record codes of practice and regulations concerning wood and plants. More frequently in this context, other, related regulations are imposed, such as about grazing animals in the sanctuary or about dealing with dung that has been left by the animals, often sacrificial animals, in the sanctuary; however, these will not be analysed more closely in this paper[38]. I will

---

tion of the images was left to divine selection by a raven; Chaniotis 2002, 34–35. 29 with more such examples, in which wood or cutting a tree played a role in the celebration of Hera and the hieros gamos of Hera and Zeus.

34 On the kinds of wood (oak, fir, cedar, cypress, elm, palm, beech, walnut, lime, dogwood, olive, ash, mulberry, ebony) mentioned in the accounts and the use of this wood in the construction process, see Hellmann 1992, 276–279. She discusses *inter alia* the terms: 275–279 ξύλον (wood, frameworks of beams), ξύλινος (wooden); 279–281 ξυλόω, ξύλωμα; 281–282 ξυλών; 394–395 στρωτήρ; 413–414 τόμιον; for timber used in Greek construction processes, see Meiggs 1982, 200–201.

35 Gauthier 1977, 207–208 (sanctuary of Apollo, sale and purchase of wood); p. 208 (waste wood, poor quality, local use); p. 208 n. 16 with references to the various transactions.

36 Mylonopoulos 2008, 57–64 (elements of landscape); p. 67–75 (vegetation in sanctuaries); he brings the element of ›imitation‹ of nature into the discussion of nature's role in cult and religion (Mylonopoulos 2008, 75–80); for the narrative functions of nature and landscape in Greek art, see Dietrich 2010, with further literature and e.g. on trees and rocks as weapons, 311–365; for nature and landscape in Greek literature see e. g. the papers of Nadine Le Meure (poetry), Isabelle Boehm (tragedy), Jacques Jouanna (Hippocrates) and Alain Billaut (Dio Chrysostom) in Mauduit 1998.

37 Suda s. v. *kotinou stephanos* (Adler, K 2161); Ps.-Aristot. Mirabilia 51, 834A; cf. Blech 1982, 130.

38 Examples: An inscribed 4th c. law (gnome) from Chios prohibits grazing and leaving waste and litter in the grove surrounding the sanctuary, LSCG 116; LGS II 111; Syll.³ 986; Ragone 1998, 19 with an Italian translation; in Ialysos, ca. 360 B.C., a decree presents various rules of behaviour (IG XII 1, 677; LSCG 136 = lines 19–35) for the sanctuary of Alektrona (daughter of the Sun and a nymph), which concern the animals in the sanctuary and camping and accommodation for visitors; for each animal illegally present in the sanctuary, the owner or herdsman has to pay one obol.

instead take a fresh look at the evidence, because the discussion of sacred laws has sometimes been reduced to the supposed primary (or only) aim of the legislation concerning wood, namely objects or behaviour that might »harm the sanctuary«, in the »awareness of factors which could damage and threaten the ›environment‹ of the sanctuary«[39].

RULES CONCERNING THE USE AND TREATMENT OF PLANTS AND WOOD

There are many attestations of the sacred wood of a grove, or the trees and shrubs in a sanctuary, being used for sacrificial fire, for sanctuary buildings, or for wreaths (for victors or honorands) awarded at festivals in honour of the gods, though most of these are found in literary anecdotes told by ancient authors and in the Byzantine encyclopedias. Many agonistic and a few honorific wreaths are explained by stories and myths[40]. However, except for the sacred games in Olympia and the Panathenaia in Athens, there is no known sacred law or special literary tradition that sets rules for cutting the branches and leaves[41]. Lysias, Aristotle and a few other sources attest the specific rules concerning the *moriai*, the olive trees sacred to Athena[42]. Twelve trees in the Academy that derived from offshoots of the first olive tree counted as μορίαι. Other olive trees sacred to Athena were found on other estates, including private ones[43]. In this case the trees were nonetheless not private property. These trees were ἀστὴ ἐλαία, olives belonging to the community of citizens[44], and they were at the same time also their symbol, and hence it was punishable to use them for private purposes – to say nothing of cutting them down. The olive trees sacred to Athena were used to produce the oil that filled the prize amphoras given to victors in the Panathenaic Games[45]. Unlike the trees in Olympia, these are not trees in a sanctuary (e.g. of Athena), but sacred trees that receive divine and human protection. Similarly to Olympia, their parts and fruits are to be used only for sacred purposes (the Panathenaia). In Athens, there were serious consequences for misuse of the *moriai*, which could include the death penalty[46]. From Olympia, no threat of punishment is known. It is the aetiological myth and the later literary traditions of the wild olive at Olympia that affirms its sacredness. Pindar refers to Herakles as the founder of the penteteric games at Olympia and adds that it was Herakles who brought the wild olive, *kotinos*, to Olympia[47]. On a different version, Herakles and his brothers slept on heaps of its leaves (Paus. 5, 7, 7). In imperial times there was a grove in Olympia with (one or more) *kotinos* or *kallistephanos* for the wreaths[48]. The scholion to Pindar's Ode 3, 60 explains that it was a chosen boy (*pais amphithales*) who cut the branches with a golden knife.

The utilisation of wood in a sanctuary possibly aimed to sanctify (in a non-technical sense) the newly created object: the wreath of oak woven from the branches and leaves of a tree in a sanctuary, or the temple building made in part from the timbers of trees from a sanctuary. For example, for building work in a sanctuary on the island of Carpathos in the 430s, permission is explicitly given to cut a large cypress in the grove of Apollo, which was to be used for the Parthe-

39 Dillon 1997, 115 lists potential harm to the sanctuary by: »sacrificial beasts, vehicles, the grazing of animals, camping and the sowing of crops«.

40 Blech 1982, 109–181 with references to visual representations, literary sources and inscriptions of agonistic and honorific wreaths in the Greek world (archaic to classical period).

41 Blech 1982, 147

42 The quarrel between Poseidon and Athena over Athens and the super-natural creation of the first olive tree by Athena is one of the symbolic representations of the arrival of civilisation in the country; see Détienne 1973, on this political-religious and mythical aspect of these olive trees.

43 Aristot. Ath. Pol. 60, 2; Lys. Or. 7; see Horster 2006.

44 Poll. 9, 17; Hesych. s. v. *aste elaia*.

45 Aristot. Ath. Pol. 60, 3; IG II² 2311, l, 52–53.

46 Horster 2006 discusses the death penalty for this and other sacrileges.

47 Pind. O. 3, 14–18; 6, 68 f.; cf. Blech 1982, 128.

48 Blech 1982, 129–130.

non in Athens[49]. And in Cos, a law dated to ca. 300 B.C. prohibited the felling of cypresses in the sanctuary of Apollo Kyparissios and Asklepios. However, it may be that there was previously an exception for all public works, and this law is now narrowing that exception by limiting the use of these cypresses to the needs of and use in the sanctuary ἰε[ρῶν ἔργων (line 15). The text is too fragmentary to be unambiguous, however[50].

Beyond this, measures like these also demonstrate that a divinity, with its possessions, could look after itself, and that the community of citizens, of an association or a family had furnished the sanctuary of a god so well with possessions that it – in accordance with the ideas of Hippodamus, Plato or Aristotle – achieved autarky[51].

There are quite a lot of precepts for usage and prohibitions concerning plants (and the use of ›nature‹) in the context of cult and the property of gods. However, these generally apply only to sacred land that was leased out. That is a rather different matter, as it is concerned with maintaining the economic value and type of use of the leased land. This might consist of gardens, vineyards or land for growing grain or grazing. In some cases, restrictions are made on use when leases and permissions are granted to the tenants, for example over grazing rights[52].

The few[53] exceptions to this rule include the great sacred law of Cyrene, which dates to ca. 330 B.C. If wood had already fallen off a tree or been cut and was lying on the ground, it could be used, on payment of a fee, for sacred or for entirely profane purposes[54]: »Concerning the wood in the sanctuary: If someone gives the equivalent (in money) to the god, one may use the wood for sacred and profane usage and (because of it being) the reason for pollution.« The fallen parts of trees and any other kind of wood in the sanctuary may be a source of dirt and thus pollution. In the case of the great sacred law of Cyrene, this is made explicit. In addition, the practical aspect (orderliness in the sanctuary), the ritual aspect (avoiding pollution that would have to be ritually purified), and the economic aspect (wood for money or at least some other material compensa-

---

49 IG I³ 1454 (IG XII 1, 977) lines 8–11. This was not just the simple export of a cypress. The extraordinary permission was justified by its use for *iJera*; *e*[*rga,* in this case for the temple of Athena on the Acropolis. The bond between Carpathians and Athenians was to be expressed, as is explicitly stated in the inscribed text, cf. Parker 1996, 144 and Alfieri Tonini 1999; cypress and elmwood are mentioned in a fragmentary account concerning the Parthenon, Meiggs 1982, 200 with reference to IG I³ 461.

50 IG XII 4.1 284 (Herzog 1928, 32 f. no. 12; LSCG 150 B) lines 1–12 : … ὅπως διαφυλάσσηται τὸ τέμενος / τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Κυπαρισ/σίου καὶ τ̣[οῦ Ἀσκλαπιοῦ] κ̣αὶ μη/δ̣ὲ̣ι̣[ς τάμνηι τὰς κυπ]αρίσσο[ς] / [τὰς ἔντοσθε το]ῦ̃ περιεχομέ/[νο]υ τόπου [ὑπ]ὸ τῶν ὅρων τοῦ / τ̣εμένευς , προστάτας μη/δεὶς προτιθέτω μηδὲ ἐπιψαφ[ι]/ζέτω μηδὲ γνώμαν μηδεὶς / ἀγορ[ευ]έ̣τ[ω ὡ]ς δεῖ κατ̣αχρῆ̣[σθαι] / τοῦ̣ [κυπαρισσίνο]υ ξύ[λου - -] …

51 Cf. Horster 2004, 66–69.

52 E.g. in the case of the lease for the sacred land of Apollo Lykeion, near Sounion, IG II² 2494 cf. SEG XIII 61 of the mid-4th c. It was forbidden to take soil (line 6), and there were rules concerning trees (line 11), a garden (line 17) and the kind of vegetables that should be planted (line 14–16); for such leases of sacred land in the classical period, see Horster 2004, 139–191; on obligations for the use of the land Horster 2004, 180–185; Papazarkadas 2011, 18–75.

53 The cult association of Heros Egretes in Athens leased out their sanctuary. In the 10-year leasing contract with Diognetos from the deme Melite, it is written that the lessee has to take care of the sanctuary's resources, LSCG 47; IG II² 2499 (306/305 B.C.). He has to repair the buildings and to replace every dead tree, see Behrend 1970, 96–97; Jones 2004, 30–31; Papazarkadas 2011, 192–193; in the diagraphe for the sale of the priesthood of Asklepios in Kalchedon (LSAM 5; IK Kalchedon 12, 1st c. B.C. or A. D.), the priest is allowed to use the *chora damosia* surrounding the sanctuary as he wishes, except that the city is planning a (public) building on the site (lines 7–8). This land is not ›sacred land‹, but public property.

54 The second paragraph of the oracle of Apollo concerns pollution and (ritual) purification, see the new edition with a French translation and commentary by Dobias-Lalou 2000, 296–309; SEG IX 72; LSS 115 A, line 8–10: [κ]ᾶλον ἐν ἰαρῶι πεφυκός:αἴ κα τῶι θεῶι τὰν τιμὰν / [ἐ]ρεῖς, τῶι κάλωι χρησῆι καὶ ἐς ἰαρὰ καὶ ἐς βάβ[α]/[λα] καὶ ἐς μιαρά; on the use of *kalon* and *kalinos* with the meaning of the wood grown in the sanctuary, see the lexical commentary by Dobias-Lalou 2000, 271.

tion) may all have been different motives prompting regulations concerning nature, and also offer different ways to interpret these texts.

However, in what follows the concern is not with concrete conditions and terms of use, but about prohibitions and limitations. On this there are not only epigraphic testimonials but also notices in ancient authors, from which I will present only two examples from Pausanias. Pausanias stresses the curiosities and local specifics of the cults and sanctuaries of Greece[55]. The instruction that windfalls and broken branches were not to be taken out of a heroon in Epidauros is thus an exception and not the rule[56]. The protection of ›natural shedding‹ in cult contexts is even removed from human control in the case of the grove of Eros at Leuktra. It is implicitly made clear that divine protection ensures that floods which breach the riverbanks and winter rainfalls do not wash away the fallen leaves. Everything belongs to Eros and even the smallest things are kept within his grove[57].

Among the most basic prohibitions on using wood and disrupting what is growing in the sanctuary, i.e. in nature as present in the sanctuary, are found among the earliest laws dating from the end of the 5th century. The following list, in chronological order, presents only those regulations in which the treatment and use of wood, bushes, branches or plants in a sanctuary is made explicit[58]. Most of them are attested epigraphically, as so-called sacred laws, *leges sacrae*[59].

1. In Paros in the 5th century, the cutting of trees (*koptein*) in a sanctuary is forbidden. Transgressors had to pay a fine; the person who reported them was rewarded with a monetary bounty[60]. The layout of this fragmentary text seems to allow that the use of the wood is allowed »for the sanctuary's own buildings«[61].
2. From the sanctuary of Apollo Ptoios in Akraiphia in Boeotia, from the second half of the 5th century, comes a short text prohibiting the removal of laurel from the sanctuary[62]. The fine for failing to respect this rule was a ram and/or (?) a goat. However, this second clause containing the punishment was added by a second hand to the originally short, two-line text. The first part appears to forbid the removal of wood from the sanctuary[63].
3. In Kos, in the 5th, or more likely the second half of the 4th century, on the other hand, the felling of cypresses is made punishable by the large fine of 1,000 drachmas, and the culprits were de-

55 See above with n. 8 and 9.

56 Paus. 2, 28, 7: »They built for her a hero-shrine, and bestowed upon her various honors; in particular, the custom was established that nobody should carry home, or use for any purpose, the pieces that break off the olive trees, or any other trees, that grow there; these are left there on the spot to be sacred to Hyrnetho.« (transl. Jones – Omerod 1918).

57 Paus. 3, 26, 5: »On the acropolis is a sanctuary and image of Athena, and there is a temple and grove of Eros in Leuctra. Water flows through the grove in winter-time, but the leaves which are shaken from the trees by the wind would not be carried away by the water even in flood.« (transl. Jones – Omerod 1926).

58 Explicit, but too fragmentary to understand, is e.g. an undated inscription of Maionia in Lydia, TAM V 1, 590, which mentions dendra that should be well treated (taken care of [?], line 2) and may relate to a sanctuary or to sacred land.

59 For this non-technical term, see above n. 21.

60 IG XII 5, 108 (Syll.³ 569; Koerner 1993: no. 58; LSCG 111): [- - -]ΟΣ ἐχ[φ]έρ[εν] / [- - - μὴ ἐξεῖνα]ι κόπτεν ὅτ/[αν μὴ - - - εἰς] τὸ ἱερὸν ο[.... /..· ἢν δέ τ]ίς τι τούτων παρίη[ι] / [φηνάτ]ω ὁ θέλων πρὸς θεορ/[ὸς καὶ σ]χέτω τὸ ἥμισυ· τὸν δὲ ν/[εωκ]όρον ἐξορκώντων {ἐξορκόντων} θεορ/[οί, ἦ]ν τινα ἴδηι κόπτοντα πὰρ τ/[ὰ] ἐκγινόμενα, κατερ[ε]ν πρὸς τ/[ὸ]ς θεορός. The Parian theoroi and neokoroi are both responsible for the supervision. The informer will receive a part of the fine.

61 Jordan – Perlin 1984, 154.

62 Ducat 1971, 402 no. 252; SEG II 185; LSS 36: Με ξυλλειο / ἐντο / vacat / Δαφναν / με δρεπε / δαμια / κ[ρ]ιος α[ἰ]ξ.

63 See Ducat 1971, 402–406 for the text with commentary and a discussion of the two main interpretations (as a prohibition concerning wood, or that the stele was set up in a place sacred to the hero Mexyllos); Schachter 1981, 72–73 presents a third solution: »a general injunction against removing anything from the sanctuary, with a later particular injunction added against the culling of laurel«.

clared to be sacrilegious[64]. The law protects equally trees inside and outside the *temenos*. The cypresses may only be felled by application to the *ecclesia*, for the purpose of *damosion ergon*.

4. From the end of the 4th century there is an inscription of an Attic deme (Eupyridai [?]), that reports a decree (!) of a priest of Apollo Erithaseos concerning the sanctuary[65]. »Gods. The priest of Apollo Erithaseos announces and forbids on behalf of himself and the demesmen and the Athenian People that, in the sanctuary of Apollo, there shall be any cutting or carrying out of the sanctuary of wood or branches with or without leaves or of fallen leaves (μὴ κόπτειν τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος μηδὲ [φ]έρει<ν> ξύλα μηδὲ κοῦρον μηδὲ φρύγανα μηδ[ὲ] φυλλό[β]ολα ἐκ τοῦ ἱεροῦ); and if anyone is caught cutting or carrying away any of the forbidden things from the sanctuary, if he is a slave who has been caught, he shall receive 50 lashes of the whip and the priest will hand him over with the name of his master to the basileus and the Council according to the decree of the Athenian Council and People; and if he is a free man the priest together with the demarch will exact from him the penalty of 50 drachmas and will hand over his name to the basileus and the Council in accordance with the decree of the Athenian Council and People.«[66]
5. In another Attic inscription, from the mid-4th century from the Piraeus, it is stated that, as regards the collection of wood in the Thesmophorion, the old *nomoi* and their sanctions still apply, so evidently here too there was an absolute prohibition[67].
6. In the 4th century B.C., in a fragmentary inscription concerning rules for the sanctuary of Apollo in Tamynai in Euboea, it can be read that it was forbidden to cut trees, or to carry away wood or anything else out of the sanctuary. Infringements were punished by a fine of 100 drachmas[68]. In addition, the grazing of animals in the sanctuary is forbidden and, in case of contravention of this rule, the animals would be confiscated.
7. On Delos sacred trees could be cut if permission was granted and for sacred uses, as is clear from an account for the wages of the woodcutter from the early Hellenistic period[69].

One fragmentary inscription from Gortyn, Crete dates to the 3rd century B.C. It is concerned with the protection of a sacred grove[70]. It is forbidden to take away branches of dead wood and to cut or tear up *(espremmizein)* trees; the prohibition refers to those who remove the wood with small boats. Franciszek Sokolowski (ad LGSC 148) thinks of pirates, but it could also refer to

---

64 Marble stele found in the Asklepieion. Hallof IG XII 4.1 283 ad loc. and Sherwin-White 1978, 55 argue for 325–300 B.C., replacing the 5th c. date (Herzog 1928, 32–33 followed by Horster 2004, 11); IG XII 4.1 283; Herzog 1928, no. 11; LSCG 150 A: αἴ τίς κα τάμνηι τὰς κυπα[ρ]ίσσ[ο]/ς τὰς ἐν τῶι τεμένει ἢ τὰς ἔξω το/ῦ τεμένεος ἢ φέρηι τὰ ξύλεα ἐκ τ/οῦ τεμένεος τὰ κυπαρίσσινα, χι/λίας δραχμὰς ἀποτεισάτω καὶ τ/ὸ ἰαρὸν ἀσεβείτω, αἴ κα μὴ ἐκκλη/σίαι δόξει ἐς δαμόσιον ἔργον· φ/αινόντω δὲ τοὶ ἐπιμεληταὶ τ̣ο̣[ῦ] τεμένεος καὶ τῶν ἄλλων ὁ χ[ρηίζ]/ων ἐς [τ]ὰν ἐκ[κ]λησίαν κατ[ὰ τὸν ἰα]/[ρὸν νόμον καὶ τ]ὸν μασ̣τ̣[ρικόν].

65 IG II² 1362; LSCG 37, see Chandezon 2003, 298; Lupu 2003, 27; on this extraordinary way of ›decreeing‹ by a priest see Lambert 2010, 167–168; cf. Lambert 2012, 73.

66 Transl. by Lambert 2010, 167; cf. Ragone 1998, 18.

67 IG II² 1177; LSCG 36 lines 17–21; see Dillon 1997, 16. 26–27.

68 IG XII 9. 90; LGS II 87; LSCG 91, lines 9–11: ἀποτίνειν δὲ ἐὰμ μὲν κείρω[ν] / ἢ φέρων ἁλοῖ, ἑκατὸν δραχμ/άς.·

69 IG XI 2, 144 A line 64 f.: an account of the *hieropoioi* from 304 B.C. The palm derives from the sanctuary of the Dioscuri on Delos. Woodcutters working for sanctuaries are otherwise known only in the imperial period. At least from the early imperial period, the woodcutter (ξυλεύς) is sometimes attested in the list of cult personal, I. Ol. 62 (36–24 B.C.). 64 (28–24 B.C.). 121 (245–249 A.D.). 122 (265 A.D.) and probably in I. Ol. 124 (ca. 221 A.D.). The woodcutter's ritual duties probably include the tasks described by Paus. 5, 13, 2–3, in regulations concerning Pelops' grove in Olympia: »Right down to the present day the magistrates of the year sacrifice to him (i.e. Pelops), and the victim is a black ram. No portion of this sacrifice goes to the sooth-sayer, only the neck of the ram it is usual to be given to the ›woodman‹, as he is called. The woodman is one of the servants of Zeus, and the task assigned to him is to supply cities and private individuals with wood for sacrifices at a fixed rate, wood of the white poplar, but of no other tree, being allowed.«

70 LGS II 153 = LSCG 148; ICret IV 186.

ordinary Cretans (fishermen [?]), some of whom might not have dealt with sacred affairs with appropriate respect.

1. An arbitration by the Magnesians, who settled a dispute between Itanos/Hierapytna on Crete in 112/111 B. C., mentions sacred laws – *nómoi hieroi* (line 81) – in which, for the sanctuary of Zeus Diktaios near Itanos, punishments are set for grazing, erecting a hut (as protection for shepherds and animals), sowing seed, and sawing or cutting wood[71]. The land concerned is obviously the landed property around the sanctuary, a kind of grove which was not to be used for cultivation or farm labour.
2. Probably around ca. 100 B. C.[72], two decrees of the Thessalian polis Demetrias were carved in stone, presenting very varied regulations for the oracular sanctuary of Apollo Koropaios, over 30 km away. The second decree concerns wood in the sanctuary. Surprisingly, in this case the reason for the total prohibition on damaging the wood (by cutting, removing wood, grazing animals that gnaw at the bark etc.) is stated explicitly, namely that the trees are in poor condition: δένδρα κατεφθαρμένα[73]. As punishment, a slave who, for example, has herded animals into the sanctuary under the (false) pretext of finding them shade there (1, 84) is threatened with 100 lashes[74]. A free person is subject to a fine of 50 drachmas, and the reward for informers is half of this sum.
3. A similar situation is found in 92/91 B.C. in Andania in the plain of Messenia, the source of the so-called Mystery Law (IG V 1, 1390 [Syll.² 736])[75]. Headings divide the sacred law into single paragraphs. In l, 78 a section begins: περὶ τῶν κοπτόντων ἐν τῶι ἱερῶι. The title and regulation are of about equal length, as only the prohibition on cutting wood in the sacred place is listed: μηδεὶς κοπτέτω ἐκ τοῦ ἱεροῦ τόπου. The various punishments for infringing the law consist in blows for slaves and a fine for free persons of an amount that is to be fixed by the *hieroi* responsible[76]; an informer is to receive half the money as a reward. According to Pausanias 4, 33, 5 the Mysteries of Andania took place in the grove of Apollo, the Karneiasion. The *tamias* responsible for accounting and finance received some public money and the mon-

---

71 IK Magnesia 105; Syll.³ 685; ICret III iv 9, lines 81–84: νόμοις γὰρ ἱεροῖς καὶ ἀραῖς καὶ ἐπιτίμοις ἄνωθεν διεκεκώλυτο ἵνα μηθεὶς ἐν τῷ ἰ/ερῶι τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου μήτε ἐννέμηι μήτε ἐναυλοστατῆι μήτε σπείρηι μήτε ξυλεύηι, καίτοιγε Ῥωμαίων, / ὅταν περὶ ἱερᾶς τινος χώρας διαφέρωνται, γραφόντων ῥητῶς, καθότι καὶ τὰ παρατεθέντα ἡμῖν ἐφ' ἑτέρων / δόγματα περιεῖχεν; see Chaniotis 1996, no. 57 p. 47–49; Chandezon 2003, 173–181.

72 Robert 1948, 16 follows A. Wilhelm's date of shortly after 116 B.C.; Ziehen ad LGS no. 81: not before the 1st c. B.C.; Sokolowski ad LSCG no. 84: around 100 B.C.; Friese 2010, 375 dates the inscription to the 6th c. B.C.!

73 IG IX 2, 1109; Syll.³ 1157; LGS 81; LSCG 84, line 73–84: ἐπεὶ τὰ ὑπάρχοντα δένδρα ἐν τῶι ἰε/ρῶι τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Κο<ρ>οπαίου εἰσὶν κατεφθαρμένα, ὑπολαμ /75 βάνομεν δὲ ἀναγκαῖον εἶναι καὶ συμφέρον γενέσθαι τινὰ πε/ρὶ τούτων ἐπιστροφήν, ὥ[στε] συναυξηθέντος τοῦ τεμένου<ς> ἐ/πιφανεστέραν γίν[εσθαι τὴν τοῦ] τ[ό]που μεγαλομέρειαν, διὸ καὶ δε/δόχθαι τῆι βουλῆι κα[ὶ τῶι δήμωι τὸν] καθεσταμένον νεωκορεῖν / ποιεῖν συμφανὲς [πᾶσιν τοῖς ἀεὶ π]αραγινομένοις εἰς τὸ <ἱερὸν τὸ> μηθενὶ / 80 ἐξεῖναι τῶν πολ[ιτῶν μηδὲ τῶν μετ(?)]οικούντων μηδὲ τῶν ἐνδη/μούντων ξένων [δένδρα κόπτειν ἐν τ]ῶι διασαφουμέν<ωι> τόπωι μηδὲ κο/λούειν, ὁμοίω[ς δὲ καὶ μὴ εἰσβάλλειν θ]ρέμματα νομῆς ἕνεκεν μηδὲ στάσεως·

74 For a French translation and commentary, see Chandezon 2003, 91–96 no. 19.

75 Treated in extenso by Deshours 2006; on the penalty clauses, see Harter-Uibopuu 2002; for an English translation and commentary, see Parker 1983: 332–351 Appendix 2. In 335 he translates A lines 8–10: »Wood growing in the sacred area. If you pay the god the price, you can use the wood for sacred, profane and unclear purposes.« Parker comments: »The entirely commercial approach is unusual, but without knowing the character of the ›wood growing in a sacred area‹ it is rash to draw conclusions about Cyrenaean liberalism … Unless ›the god‹ is the relevant god in each case, it looks as if this rule relates specifically to the sanctuary of Apollo.«

76 The particular rules for the Mysteries (not the festival) in the diagramma are not coherent. In the general rule (lines 40–41) it is determined that those disobedient (to the rule) or disrespectful (to the gods), should be first beaten and then excluded from the Mysteries. However, the following detailed rules concern particular behaviour, like theft (§ 14, lines 75–78) or cutting wood in the grove (§ 15). Because the delinquent is not excluded from the Mysteries after his deed but has to pay a penalty, Harter-Uibopuu 2002, 145 concludes that these specific rules do not concern the Mysteries but only the following festival. Misbehaviour during the festival is punished less seriously than during the Mysteries.

ey from the fines, out of which he had to keep up and renovate the grove and its infrastructure (lines 58–63), i.e. probably altars, a shrine, rooms for the banquet and other facilities[77].

4. In two parts of the much discussed Athenian decree concerning the restoration of property and sanctuaries (IG II² 1035, end of the 1st c. B.C.), grazing and gathering wood (ὑλάζεσθαι, line 38 and 59) are mentioned, but the exact context is not clear. However, prohibitions seem a likely option[78].
5. From Argos there is an imperial-period decree of the *haliaia* concerning a *temenos*. It is forbidden to ride ([?] – Sokolowski, or to cook [?] – Wilhelm) in it, to set up an *ergasterion*, to put dung there (μηδὲ κόπρον), and, the relevant point here, to remove plants (μ]ηδὲ κόρχορ<ον>). Exceptions may then have been listed, but the very fragmentary state of the inscription makes more specific conclusions impossible[79]. Similarly to the area around the sanctuary of Zeus Diktaios on Crete (see above, no. 9) and to the case on Samos (see below), the main aim of these regulations was to forbid the cultivation and agricultural use of the land.
6. Another, also fragmentary, inscription of the imperial period from Samos concerns regulations about the land belonging to the Heraion of Samos[80]. As well as the prohibition on cutting or removing trees, there is also a prohibition on planting, building animal stalls, mowing (making hay [?]), drawing water from the Imbrasos or irrigating the land[81].
7. One of the latest known regulations concerning plants in a sanctuary or grove dates to the 3rd century A.D. and comes from Lagina[82]. It lays down rules for the annual priests of Hekate. At the end of their office they have to account for the trees and other plants in the grove, confirming that they have suffered no damage and that their number is constant (l, 34). Slaves have to plant new ones if necessary (l, 35).

Many of the regulations concerning prohibitions on cutting wood in sanctuaries and groves are combined with other rules concerning the protection of the natural environment as part of the sacred order. Borimir Jordan and John Perlin argue that sacred laws on the protection of sacred groves began in the 4th century B.C. because of accelerating deforestation and the sanctuaries' need for firewood[83]. This may be a good explanation, but it does not preclude asking why the other rules and regulations, such as the prohibition of touching sacred trees, collecting branches or gathering dry leaves, also existed. Matthew Dillon's explanation is mainly (though not solely) reduced to the ecological interest of the people in protecting the natural property of the gods.

---

77 For the *tamias* and his duties, see Harter-Uibopuu 2002, 140–141.

78 For the revised text and further literature, see Schmalz 2009, 10–11 no. 2.

79 LSCG 57; CIG I 1119, for which see Wilhelm 1897, 88 No. 18 with better comments than Sokolowski. It may be that exceptions are also listed, but there is no reason for the supplement [*damovsion e*[*rgon*] and the only parallel is the inscription from Cos (LSCG 150 B). The supplement about the Lykei[on (?)], is not backed either, cf. the criticism of Charneux 1990, 397 f. n. 19 on this supplement. For that reason, neither the interpretation of Sokolowski, LSCG 57, nor the comments and translation based on it by Birge 1982, 176 f. 330 f. are convincing: according to Birge and Sokolowski, the plant κόρχορος (pimpernel, Gauchheil) is named pars pro toto, so the use of wood is forbidden in general, with the exception of public building works; also unconvincing is a further supplement and reconstruction by Sokolowski, followed also by Birge 1982, 348 no. A 92. This inscription of the 1st c. (37 B.C. or shortly afterwards) concerns rules for the sanctuary of Isis in Athens (LSCG no. 50 with SEG XXV, 139 lines 4–7). The reconstruction of the prohibition (cutting what had been planted, lines 4–5) is possible, but not definitive.

80 IG XII 6.1, 171; LSS 81 (2nd c. A.D.); Ragone 1998, 18 (with Italian translation) and Sokolowski ad LSS date the inscription to the 1st c. A.D.

81 Hallof presents a translation of the fragmentary text of his IG edition at <http://pom.bbaw.de/ig/#IG XII 6, 1, 171> (27. 6. 2013): »für die Sache(n) … vorzunehmen keine Abschneidung oder Beschneidung der Bäume … nicht abschneiden noch beschneiden … (5) aus ihm, nicht … oder aus dem Imbrasos … der Hain oder … Bäume (?), sich eine Hütte bauen … (10) … noch privat … oder sich Erde wegzutragen (?) … die Plätze, die am Meer liegen … noch Grenzsteine wegnehmen oder (?unter)pflügen … weder säen noch beim Gehölz (15) … noch darinnen weiden im … darüber … für jedes … Wächter und … (20) … Gerichtshof …«.

82 IK Stratonikeia 513, see Robert 1977, 85–86; Williams 2012, 242.

83 Jordan – Perlin 1984, 157, but the severity of deforestation from the classical period to the imperial era has been questioned, e.g. Rackham 1990, 93–94; Thommen 2012, 41.

From the collection of laws assembled by Franciszek Sokolowski up to the 1980s (arranged regionally and not exhaustive), and the supplements to it for Greece, not including Asia Minor, by Eran Lupu in 2005, and including new publications, there is now a total of around 25 testimonials from the Greek-speaking world from the classical period to the Roman period that forbid cutting wood, gathering branches and twigs, preparing firewood or removing wood from the sanctuary, and even the removal of fallen leaves is also forbidden in one case.

A survey of the most important testimonials shows that there are two tendencies when dealing with nature in sacred contexts.

One tendency aims to leave everything in the sanctuary well alone. This could be glossed as less a concern with cleanliness than a reference to the natural influence of a divinity. It includes also the ›self-help‹ exercised by Eros, which evidently struck Pausanias as unusual, in which the god ensures that in his grove in Leuktra the fallen leaves are not washed away in winter, so that everything in his grove, his home, may remain the same (Paus. 3, 26, 5). The epigraphic testimonia from the Piraeus[84] are also of this kind. Every plant or piece of wood present in this place is to remain there untouched, even the fallen dead branches and leaves. The sanctity of the place is expressed by its ›naturalness‹, by the absence of human influence.

This concept, that the god claims total possession of his sanctuary from the buildings to the dedications and the trees down to the smallest branch or leaf, stands opposed to the alternative concept, which stresses the dignity of the sacred place through cleanliness and order[85]. Those who worked in the sanctuary may thus have had the task in these sacred places of creating order, clearing dirt, and removing fallen leaves from where they did not belong, and gathering firewood from twigs to provide enough wood for the sacrifices. They were probably also the people who, together with all those who were called upon to keep an eye on it, took steps against visitors who left things lying around or transgressed the law by removing sacred property – even if it was only a twig[86]. The collection of brushwood in a sanctuary is generally only forbidden where there is also a prohibition on taking it out of the sanctuary. As there are only a few explicit prohibitions on lighting fires, it must either have been entirely unthinkable to light a fire in a sanctuary for anything other than sacrifice, or else the primary goal must have been to forbid the lighting of fires at particular places in the sanctuary[87]. In the sanctuaries with this kind of regulation, it was probably only priests and cult personnel who were permitted to light the fire for sacrifice[88].

Only if it was the norm that the cult personnel cleared up a sanctuary, kept it orderly, i.e. did not leave any fallen leaves or brushwood lying around (for example, because it was needed to conduct the cult and, anyway, it belonged to the god), only then would it follow that regulations

---

84 See above p. 179 with note 67.

85 From the late 5th c. there are the inscriptions mentioned above from Cos (Herzog 1928, no. 11; LSCG 150 A) and Paros (IG XII 5. 108; LSCG 111; Koerner 1993, no. 58); this kind of rule still appears in Attica in the 2nd c. A.D. (ca. 121/122) as well, as shown by, e.g. an inscription of the Eranos cult association, SEG XXXI 122.

86 Wäntig 1893, 10 no. 32.

87 Tegea (late 5th, early 4th c.), LSCG 67; IG V 2,3; Paros, LSCG 112, 5–6 (2nd c. B.C.); Arkesine on Amorgos, LSCG 100 (5th c. B.C.); at Tymnos LSS 111 (1st c. B.C.) fire is forbidden in the stoa and the banquet-rooms, and at Kamiros on Rhodes, LSS 105, which dates to the imperial period, fire is forbidden in the hall of the *hierothuthai* and the stoa.

88 Several sacred laws forbid any overnight stay or camping in a sanctuary; see Feyel – Prost 1998 for Delos – ἐν τῶι ἱερῶι κ[οι]μήσοντας (IG XI 4. 1030; LSS 51 A line 6–7; SEG XLVIII 1037, ca. 180–166 B.C.), and 464 with n. 22–23 with a further reference for Samos (IG XII 6.1 171, LSCG 81 lines 7–8, 2nd c. A.D.); around the mid-4th c. B.C. a gnoma of the Cnidians forbade staying overnight in the sanctuary of Dionysos Bacchos (LSAM 55, IK Knidos 160, line 7–12), and in the Letoon at Xanthos it was forbidden to sleep (*kataluein*) in the stoai of the sanctuary (late 3rd /early 2nd c. B.C., SEG XXXVI 1221, line 12); at around that date, it was forbidden for *xenoi* (foreigners) to camp in the sanctuary of Hera in Arkesine on Amorgos, LSCG 101; in Xanthos, there was an exception from the rule for those who want to sacrifice; the prohibition on sleeping, *kataluein*, in the sanctuary of Zeus at Labraunda (SEG XXX 870 published in 203 B.C.), concerned primarily the soldiers of Antiochos III, see Chandezon 2003, 248–250 with further literature.

forbidding the removal of wood and even of fallen leaves are an exception, because in general there would not have been much old wood lying around.

That at least is a possible thesis – most sanctuaries would then indeed have been ›tidied up‹, and then references like those of Pausanias to the unusual feature that in a sanctuary everything was lying around and was to stay there, that is, in a sense, to be natural, divine and (from a human point of view) disorderly, would make sense.

BIBLIOGRAPHY

Agora 15	B. D. Meritt – J. S. Traill, Inscriptions. The Athenian Councillors, Agora 15 (Athen 1974).
I.Cret	M. Guarducci, Inscriptiones Creticae. Opera et consilio Friderici Halbherr collectae IV. Tituli Gortynii (Rome 1950).
I.Ol.	W. Dittenberger – K. Purgold, Die Inschriften von Olympia, Olympia V (Berlin 1896).
IK Knidos	W. Blümel (ed.), Die Inschriften von Knidos I, IK 41 (Bonn 1992).
IK Kalchedon	R. Merkelbach (ed.), Die Inschriften von Kalchedon, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 20 (Bonn 1980).
IK Magnesia	T. Ihnken, Die Inschriften von Magnesia am Sipylos, IK 8 (Bonn 1978).
IK Rhod.Per.	W. Blümel (ed.), Die Inschriften der rhodischen Peraia, IK 38 (Bonn 1991).
IK Stratonikeia	M. Ç. Şahin, Die Inschriften von Stratonikeia II, IK 22, 1 (Bonn 1982).
LGS II	L. Ziehen, Leges graecorum sacrae, pars altera: Leges Graeciae et Insularum (Leipzig 1906).
LSAM	F. Sokolowski, Lois sacrées d'Asie Mineure (Paris 1955).
LSCG	F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (Paris 1969).
LSS	F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques. Suppl. (Paris 1962).
Alcock et al. 1994	S. Alcock – J. F. Cherry – J. L. Davis, Intensive Survey, Agricultural Practice and the Classical Landscape of Greece, in: I. Morris (ed.), Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies (Cambridge 1994) 137–170.
Alfieri Tonini 1999	T. Alfieri Tonini, Il decreto ateniense per Carpato (IG I² 1454 A). Una proposta di interpretazione, in: XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Roma, 18–24 settembre 1997, Atti I (Rome 1999) 157–165.
Behrend 1970	D. Behrend, Attische Pachturkunden (Munich 1970).
Billaut 1998	A. Billaut, Paysage de Dion Chrysostome, in: Mauduit 1998, 123–141.
Birge 1982	D. E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World (Ph.D. diss. University of California, Berkeley 1982).
Blech 1982	M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (Berlin 1982).
Boehm 1998	I. Boehm, Paysage et personnage dans la tragédie grecque, in: Mauduit 1998, 39–61.
Calame 2007	C. Calame, Gardens of Love and Meadows of the Beyond. Ritual Encounters with the Gods and Poetical Performances in Ancient Greece, in: M. Conan (ed.), Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency (Washington 2007) 43–54.
Carroll-Spillecke 1989	M. Carroll-Spillecke, ΚΗΠΟΣ. Der antike griechische Garten (Munich 1989).
Chandezon 2003	C. Chandezon, L'Élevage en Grèce (fin V–fin I^{er} s. a. C.). L'apport des sources épigraphiques (Bordeaux 2003).
Chaniotis 1996	A. Chaniotis, Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit (Stuttgart 1996).
Chaniotis 1997	A. Chaniotis, ›Tempeljustiz‹ im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens, in: G. Thür – J. Vlissaropoulos-Karakostas (eds.), Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Cologne 1997) 353–384.
Chaniotis 2002	A. Chaniotis, Ritual Dynamics. The Boiotian Festival of the Daidala, in: H. E. J. Horstmanshoff – H. W. Singor – F. T. Van Straten – J. H. M. Strubbe (eds.), Kykeon. Studies in Honour of Hendrik S. Versnel (Leiden 2002) 23–48

Charneux 1990 — P. Charneux, En relisant les décrets argiens, BCH 114, 1990, 395–415.

Descat 2001 — R. Descat, La loi délienne sur les bois et charbons et le rôle de Délos comme marché, REA 103, 2001, 125–130.

Deshours 2006 — N. Deshours, Les mystères d'Andania, Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse (Bordeaux 2006).

Detienne 1973 — M. Detienne – L'Olivier, Un mythe politico-religieux, in: M. I. Finley (ed.), Problèmes de la terre en Grèce ancienne (Paris 1973) 293–306.

Dietrich 2010 — N. Dietrich, Figur ohne Raum? Bäume und Felsen in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts (Berlin 2010).

Dillon 1997 — M. J. P. Dillon, The Ecology of the Greek Sanctuary, ZPE 118, 1997, 113–127.

Dobias-Lalou 2000 — C. Dobias-Lalou, Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène (Paris 2000).

Ducat 1971 — J. Ducat, The Kouroi of Ptoion (Paris 1971).

Feyel – Prost 1998 — C. Feyel – F. Prost, Un règlement délien, BCH 122, 1998, 455–468.

Friese 2010 — W. Friese, Den Göttern so nah. Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer (Stuttgart 2010).

Gagarin 2008 — M. Gagarin, Writing Greek Law (Cambridge 2008).

Gagarin 2011 — M. Gagarin, Writing Sacred Laws in Archaic and Classical Crete, in: A. P. M. H. Lardinois – J. H. Blok – M. G. M. van der Poel (eds.), Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion, Orality and Literacy in the Ancient World 8 (Leiden 2011) 101–111.

Gauthier 1977 — P. Gauthier, Les ventes publiques de bois et de charbon. A propos d'une inscription de Délos, BCH 101, 1977, 200–208.

Goff 2004 — B. Goff, Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece (Berkeley 2004).

Graf 1993 — F. Graf, Bois sacrés et oracles en Asie Mineure, in: D. de Cazavene – J. Scheid (eds.), Les Bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et L'École pratique des hautes études (Naples 1993) 31–44.

Harter-Uibopuu 2002 — K. Harter-Uibopuu, Strafklauseln und gerichtliche Kontrolle in der Mysterieninschrift von Andania, Dike 5, 2002, 135–159.

Hawke 2011 — J. Hawke, Writing Authority: Elite Competition and Written Law in Early Greece (DeKalb 2011).

Hellmann 1992 — M.-C. Hellmann, Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque d'après les inscriptions de Délos (Paris 1992).

Herzog 1928 — R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 6 (Berlin 1928).

Hodkinson 1988 — S. Hodkinson, Animal Husbandry in the Greek Polis, in: C. R. Whittaker (ed.), Pastoral Economies in Classical Antiquity (Cambridge 1988) 35–74.

Horster 2004 — M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit (Berlin 2004).

Horster 2006 — M. Horster, Die Olivenbäume der Athena und die Todesstrafe, in: H. A. Rupprecht (ed.), Symposion 2003. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Vienna 2006) 167–185.

Horster 2011 — M. Horster, Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Ground in the Greek World, Revue de l'histoire des religions 227, 2011, 435–458.

Jacquemin 1996 — A. Jacquemin, Les curiosités naturelles chez Pausanias, in: G. Siebert (ed.), Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg 11–12 juin 1992 (Paris 1996) 121–128.

Jones 2004 — N. F. Jones, Rural Athens under the Democracy (Philadelphia 2004).

Jones – Omerod 1918 — W. H. S. Jones – H. A. Omerod, Pausanias. Pausanias. Description of Greece I. Books I–II (Cambridge 1918).

Jones – Omerod 1926 — W. H. S. Jones – H. A. Omerod, Pausanias. Pausanias. Description of Greece II. Books III–IV (Cambridge 1926).

Jordan – Perlin 1984 — B. Jordan – J. Perlin, On the Protection of Sacred Groves, in: A. L. Boegehold (ed.), Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday (Durham 1984) 153–159.

Jounna 1998 J. Jouanna, Terre, pays et paysage chez Hippocrate, in: Mauduit 1998, 83–96.

Koerner 1993 R. Koerner, Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis (Cologne 1993).

Lambert 2010 S. D. Lambert, A Polis and Its Priests: Athenian Priesthoods before and after Pericles' Citizenship Law, Historia 59, 2010, 143–175.

Lambert 2012 S. D. Lambert, The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth Century BC to the Augustan Period, in: M. Horster – A. Klöckner (eds.), Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity (Berlin 2012) 67–133.

Le Meure 1998 N. Le Meure, Paysage et poésie dans la lyrique grecque, in: Mauduit 1998, 19–38

Loraux 1979 N. Loraux, L'auctochthonie athénienne: le mythe dans l'espace civique, Annales ESC 34, 1979, 3–26.

Loraux 1996 N. Loraux, Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes (Paris 1996).

Lupu 2005 E. Lupu, Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL) (Leiden 2005).

Mauduit 1998 C. Mauduit (ed.), Paysages et milieux naturels dans la littérature antique, Collection du Centre d'Etudes Romaines et Gallo Romaines N. S. 17 (Lyon 1998).

Meiggs 1982 R. Meiggs, Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World (Oxford 1982).

Motte 1973 A. Motte, Prairies et Jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie (Brussels 1973).

Mylonopoulos 2008 I. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, ArchRel 10, 2008, 51–83.

Papakonstantinou 2008 Z. Papakonstantinou, Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece (London 2008).

Papazarkadas 2011 N. Papazarkadas, Sacred and Public Land in Ancient Athens (Oxford 2011).

Parker 1993 R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Greek Religion (Oxford 1993).

Parker 1996 R. Parker, Athenian Religion (Oxford 1996).

Parker 2004 R. Parker, What are Sacred Laws?, in: E. M. Harris – L. Rubinstein (eds.), The Law and the Courts in Ancient Greece (London 2004) 57–70.

Petzl 1994 G. Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens (Bonn 1994).

Pimpl 1997 H. Pimpl, Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland (Berlin 1997).

Pirenne-Delforge 2008 V. Pirenne-Delforge, Retour à la source. Pausanias et la religion grecque (Liège 2008).

Rackham 1990 O. Rackham, Ancient Landscapes, in: O. Murray – S. Price (eds.), The Greek City. From Homer to Alexander (Oxford 1990) 85–111.

Ragone 1998 G. Ragone, Dentro l'àlsos. Economia e tutela del bosco sacro nell'antichità classica, in: C. A. Livadie – F. Ortolani (eds.), Il sistema uomo-ambiente tra passato e presente (Bari 1998) 11–25.

Robert 1948 L. Robert, Sur l'oracle d'Apollon Koropaios, Hellenica 5, 1948, 16–28.

Robert 1977 L. Robert, Documents d'Asie Mineure, BCH 101, 1977, 43–132.

Schachter 1981 A. Schachter, Cults of Boiotia. I. Acheloos to Hera (London 1981).

Schmalz 2009 G. C. R. Schmalz, Augustan and Julio-Claudian Athens. A new epigraphy and prosopography (Leiden 2009).

Sherwin-White 1978 S. M. Sherwin-White, Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period (Göttingen 1978).

Soutar 1939 G. Soutar, Nature in Greek Poetry (Oxford 1939).

Thommen 2012 L. Thommen, An Environmental History of Ancient Greece and Rome (Cambridge 2012).

Valdés Guía – Plácido Suárez 2011 M. Valdés Guía – D. Plácido Suárez, La domesticación de la naturaleza: el ritual de la labranza sagrada y otros ritos civilizadores de Atenas, in: S. Montero – M. Cruz Cardete (eds.), Naturaleza y religión en el mundo clásico: usos y abusos del medio natural (Madrid 2011) 109–124.

Wäntig 1893 R. Wäntig. Haine und Gärten im griechischen Altertum, Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Chemnitz (Chemnitz 1893).

Wilhelm 1897 A. Wilhelm, Zu griechischen Inschriften, AEM 20, 1897, 50–96.

Williams 2012 C. Williams, City and Sanctuary in Hellenistic Asia Minor (Ph.D. diss. University of Groningen, Groningen 2012).

Zeitlin 1993 F. Zeitlin, Staging Dionysus between Thebes and Athens, in: T. Carpenter – C. Faraone (eds.), Masks of Dionysos (Ithaca 1993) 147–182.

Zeitlin 1996 F. Zeitlin, Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature (Chicago 1996).

Michael Kerschner

mit einem Beitrag von
Friederike Stock und Helmut Brückner

DER URSPRUNG DES ARTEMISIONS VON EPHESOS ALS NATURHEILIGTUM

NATURMALE ALS KULTISCHE BEZUGSPUNKTE IN DEN GROSSEN HEILIGTÜMERN IONIENS

1. DIE QUELLENLAGE: SCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG UND ARCHÄOLOGISCHE EVIDENZ[1]

Die Anfänge des Kultes im Artemision von Ephesos liegen in den sog. Dunklen Jahrhunderten, aus denen uns zeitgenössische Schriftquellen fehlen. Daher besitzen wir keine unmittelbaren Zeugnisse über die Gründung des Heiligtums, über deren Anlass und deren Umstände. Die Kultlegende, in der die Ephesier selbst den Ursprung ihres wichtigsten Heiligtums erklärten, ist nur ausschnitthaft und in späteren Versionen überliefert[2]. Die Frage, ob einzelne Elemente davon die Situation in der Früheisenzeit oder gar der späten Bronzezeit widerspiegeln, lässt sich aus diesen fragmentarischen Erzählungen allein nicht mit Sicherheit beantworten[3].

Die archäologische Evidenz zu den Anfängen des Heiligtums umfasst eine große Anzahl an Funden, hauptsächlich Gefäßkeramik, aus dem späten 11. bis frühen 9. Jahrhundert v. Chr. und auch einige Fragmente, die bis in die späte Bronzezeit zurückreichen[4]. Die freigelegte Fläche, die auf das Aussehen des Temenos in der Früheisenzeit rückschließen lässt, ist jedoch aufgrund späterer Überbauung und des seit der Antike angestiegenen Grundwasserspiegels sehr eingeschränkt.

---

[1] Die hier vorgelegte Studie ist die erweiterte Fassung meines Vortrags auf dem Salzburger Kolloquium, in die nachträglich die neuesten Ergebnisse der interdisziplinären paläogeografischen Forschungen und laufenden Untersuchungen zu den Bauphasen der Tempel im Artemision eingearbeitet wurden. Beides wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung von Sabine Ladstätter (Wien), die als Grabungsleiterin von Ephesos die paläogeografischen Bohrungen in und um das Artemision ermöglichte und in zahlreichen Diskussionen wichtige Anregungen zu den Forschungen zum vorhellenistischen Artemision gab. Meinen Co-Autoren Friederike Stock und Helmut Brückner (Köln) danke ich für den inspirierenden Diskurs, der für interdisziplinäre Kooperationen so entscheidend ist. Wichtige Hinweise verdanke ich darüber hinaus Alexander Herda (Athen/Berlin), Alan W. Johnston (London), S. Ladstätter (Wien), Walter Prochaska (Leoben), Christoph Samitz (Wien), Günther Schörner (Wien), Alexander Sokolicek (New York), Martin Steskal (Wien), Hans Taeuber (Wien) und Lilli Zabrana (Wien). R. R. R. Smith (Oxford) und B. Yıldırım (Harvard) danke ich für die Vorlage für Abb. 12. Die redaktionelle Betreuung lag bei Barbara Beck-Brandt in bewährten und engagierten Händen.

[2] Vgl. Fischer 2010.

[3] Vgl. zur Problematik, ob mythische Überlieferungen historische Kerne enthalten können: Prinz 1979, 371–376; Graf 1991, 129 f.; Patzek 1992, bes. 203–240; Scheer 1993, 34–65; Morris 1997; Kyrieleis 2006, 61 f. 69. 76 f. Zusammenfassend zu Funktion und Wirkungsweise griechischer Mythen: Graf 1991, 117–137; Gehrke 1994; Gehrke 2004; Hall 2007; Hölkeskamp 2009 (jeweils mit Lit.).

[4] Kerschner 2003a; Kerschner 2003b; Forstenpointner u. a. 2008. Eine vollständige Vorlage aller bisherigen spätbronzezeitlichen Befunde und Funde wird vom Verf. in Zusammenarbeit mit B. Eder (Wien) vorbereitet.

Im Folgenden sollen sowohl die archäologischen als auch die literarischen Zeugnisse daraufhin untersucht werden, inwieweit sie Rückschlüsse auf die Ursprünge des Kultes, die Wahl des Kultplatzes und auf das Aussehen des frühesten Heiligtums erlauben. Methodisch ist dabei zu berücksichtigen, dass nur die archäologische Evidenz einen authentischen Einblick in die zu untersuchende Epoche gibt. Hier erweitern interdisziplinäre Ansätze – wie in unserem Fall die paläogeografischen Bohrkernanalysen – die Möglichkeiten der Grabungsarchäologie. Allerdings wird dieses Bild immer unvollständig bleiben, weil es nur indirekte Rückschlüsse auf religiöse Vorstellungen und rituelle Praxis zulässt. Gerade für die Frage nach der Bedeutung der Natur im frühen Heiligtum setzt die Vergänglichkeit organischer Materialien der Archäologie deutliche Grenzen. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es legitim, auch die mythologische Überlieferung als Quellengattung heranzuziehen, allerdings in dem Bewusstsein, dass daraus abgeleitete Vorstellungen vom früheisenzeitlichen Heiligtum stets den Unsicherheitsfaktor enthalten, dass authentische Überlieferungen von späteren Konstruktionen oft nur schwer, manchmal auch gar nicht zu trennen sind[5]. Spätere Ergänzungen verfolgen häufig den Zweck, heterogene Überlieferungsstränge zu systematisieren oder den Zeitgenossen nicht mehr verständliche Vorgänge zu erklären[6]. Gingen die Autoren dabei nach bestimmten, weit verbreiteten Schemata vor, sind diese späteren Überformungen leichter zu erkennen, so etwa bei aitiologischen Erläuterungen oder der Erfindung eponymer Heroen. Umgekehrt ist es jedoch so gut wie unmöglich, die Authentizität eines historischen Überlieferungskernes allein aus dem Text heraus zu beweisen. Hier kann ein archäologischer Befund unter der Voraussetzung klärend wirken, dass er für sich und unabhängig vom Mythos analysiert wurde.

2. DIE BISHERIGE HYPOTHESE EINER QUELLE ALS AUSGANGSPUNKT DES KULTES

Wasser war in griechischen Heiligtümern von großer Bedeutung, sowohl aus kultischen als auch aus praktischen Gründen. Es wurde zur rituellen Reinigung verwendet, war aber auch beim Tieropfer und beim anschließenden Festmahl unverzichtbar[7]. Fließendem Wasser schrieb man besondere Reinigungskraft zu[8], und daraus erklärt sich, dass zahlreiche Temene eine Quelle einschließen. Manche, zu denen auch das Artemision in Ephesos zählte, lagen an einem Fluss[9]. Wo Fluss- und Quellwasser fehlten oder nicht ausreichten, grub man Brunnen und legte Zisternen an.

In Heiligtümern der Artemis spielte Wasser eine besonders wichtige Rolle (vgl. unten 3.1.5), so auch im ephesischen Artemision. In der Grabung 1994 konnte das Bett eines Flusses, vermutlich das des überlieferten Selinus, unter der östlichen Sekosmauer des Dipteros 1 archäologisch nachgewiesen werden (Abb. 1. 13–15)[10]. Xenophon erschien der Fluss als ein so wesentliches Element dieses Heiligtums, dass er für das Temenos der Artemis Ephesia, das er auf seinem Landgut im triphylischen Skillous im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. anlegte, ebenfalls ein Grundstück an den Ufern eines Flusses wählte, der darüber hinaus auch noch Selinus hieß[11]. Archäologisch fassen lässt sich vermutlich auch der Ritus der Hydrophorie, wie F. Brein anhand von Deponierungen archaischer Hydriskoi und Kännchen unter dem spätklassischen Hofaltar wahrscheinlich machen konnte[12].

---

5 Vgl. Kyrieleis 2006, 77 f.

6 Vgl. Scheer 1993, 63–65.

7 Parker 1983, 20. 36. 50. 226 f. 371; Trinkl 2009, 161–170 (mit Lit.); Burkert 2011, 93 f. 97. 114. 117. 122. 124 f. 127. 138.

8 Parker 1983, 226 f.

9 Xen. an. 5, 3, 8; Plin. nat. 5, 31 *(et templum Dianae conplexi e diversis regionibus duo Selinuntes)*. Vgl. Benndorf 1906, 69.

10 Kerschner u. a. 1997, 91–93 Abb. 2–4; Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 35. 47. 50. 56 Abb. 1. 7.

11 Xen. an. 5, 3, 7–8. Zum Heiligtum in Skillous: Hupfloher 2009, 338–340 (mit Lit.).

12 F. Brein in: Bammer u. a. 1978, 119. 122 f. Abb. 4–5 Taf. 40; vgl. Muthmann 1975, 319; Trinkl 2009, 163 (zu Ephesos). 169 f. (zur Hydrophorie). Inschriftlich überliefert ist die Hydrophorie im Kult der Artemis Pytheie in Didyma:

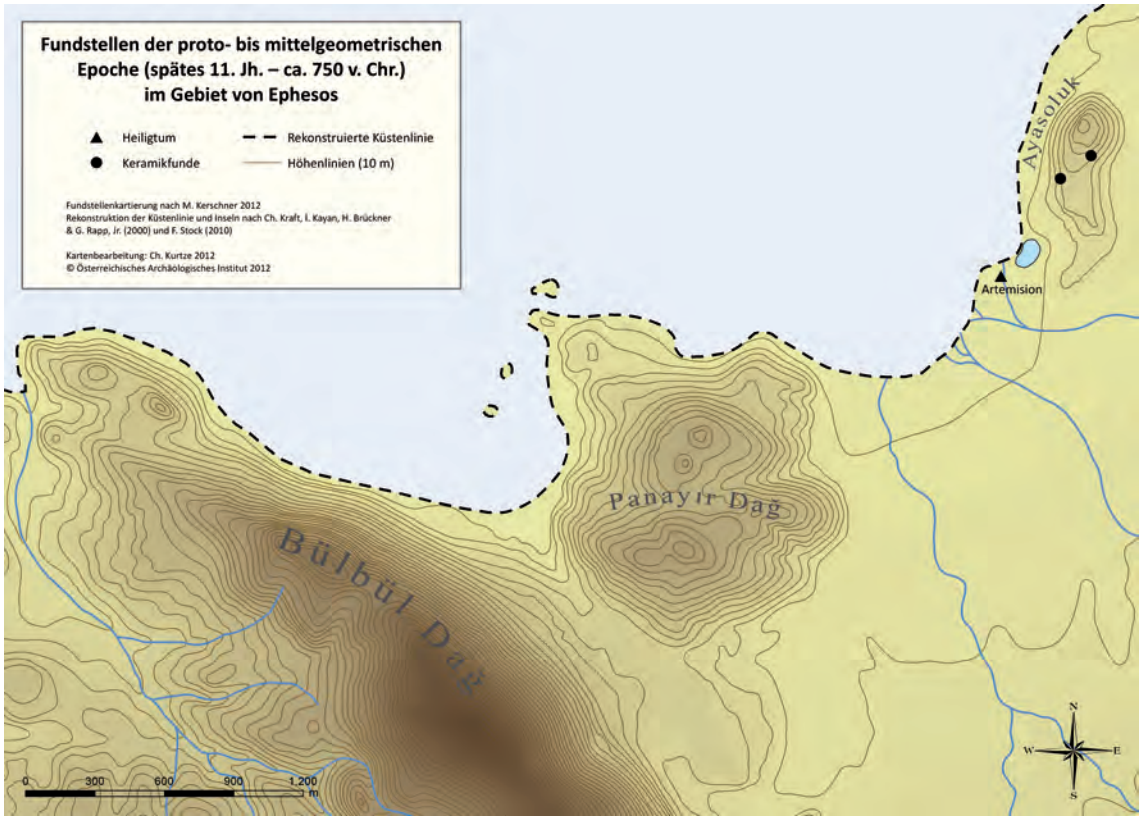


Abb. 1 Ephesos in der frühen Eisenzeit (spätes 11. Jh. – ca. 750 v. Chr.)
(Kartenerstellung C. Kurtze 2012. Fundstellenkartierung M. Kerschner 2012. © ÖAI Wien)

Im gesamten bisher ausgegrabenen Bereich des Temenos wurde jedoch weder ein antiker Brunnen[13] noch eine architektonisch gefasste Quelle gefunden[14]. Die unmittelbare Nähe des Flusses Selinus mag Brunnen bis zu einem gewissen Grad erübrigt haben, zugleich ist bei der Beurteilung der archäologischen Evidenz zu bedenken, dass vom Temenos des Artemisions bisher nur ein kleiner Ausschnitt bekannt ist[15].

Die aufwendigste Einrichtung in Zusammenhang mit Wasser, die bisher im Artemision entdeckt wurde, ist eine Leitung aus Bleirohren und Marmormuffen, die A. Bammer 1968 vor der

Günther 1971, 12. 18, 116; Tuchelt 1973, 34–36; Fontenrose 1988, 125–129; Tuchelt 1992, 37; Herda 2006, 298 mit Anm. 2123.

13 Ein mittelalterliche Brunnen wurde 1982 im Bereich des archaischen Monumentalaltars ausgegraben, vgl. Weißl 2005, 13, ein weiterer 2014 im östlichen Abschnitt des Dipteros 2.

14 Wood 1877, 173 stieß nördlich des römischen Gebäudes mit dem Tritonsmosaik (zur Lage: Zabrana 2011, 341 f. Abb. 1) in 14 Fuß (= 4,3 m) Tiefe unter dem neuzeitlichen Bodenniveau auf »a beautiful spring of fresh water«. Er erwähnt jedoch keine antike Einfassung. Diese Quelle liegt deutlich höher als die geometrischen, archaischen und klassischen Schichten. Zur Sedimentationsgeschichte des Artemisions: Stock u. a. 2014, 39–49 Abb. 4–6; Ladstätter (in Druck).

15 Die Ausgrabungen des 20. Jhs. konzentrierten sich auf die Tempel der Artemis und die dazugehörigen Altäre. In den restlichen Bereichen des heiligen Bezirkes legte J. T. Wood in den Jahren 1869–1874 zahlreiche Schnitte an, deren Ergebnisse er jedoch nur summarisch vorlegte: Wood 1877, 132 f. 149. 153. 247–250. Zusammenfassend zu den Grabungen im Temenos: Zabrana 2011, 341–344 Abb. (mit Lit.); Kirbihler – Zabrana (in Druck). Erst 2009 wurden die Forschungen im Temenos unter der Leitung von S. Ladstätter wieder aufgenommen. Die bisherigen Schwerpunkte waren das kaiserzeitliche Odeion – Zabrana 2011 – und eine Türbe des 14. Jhs. n. Chr.: Ladstätter (in Druck).

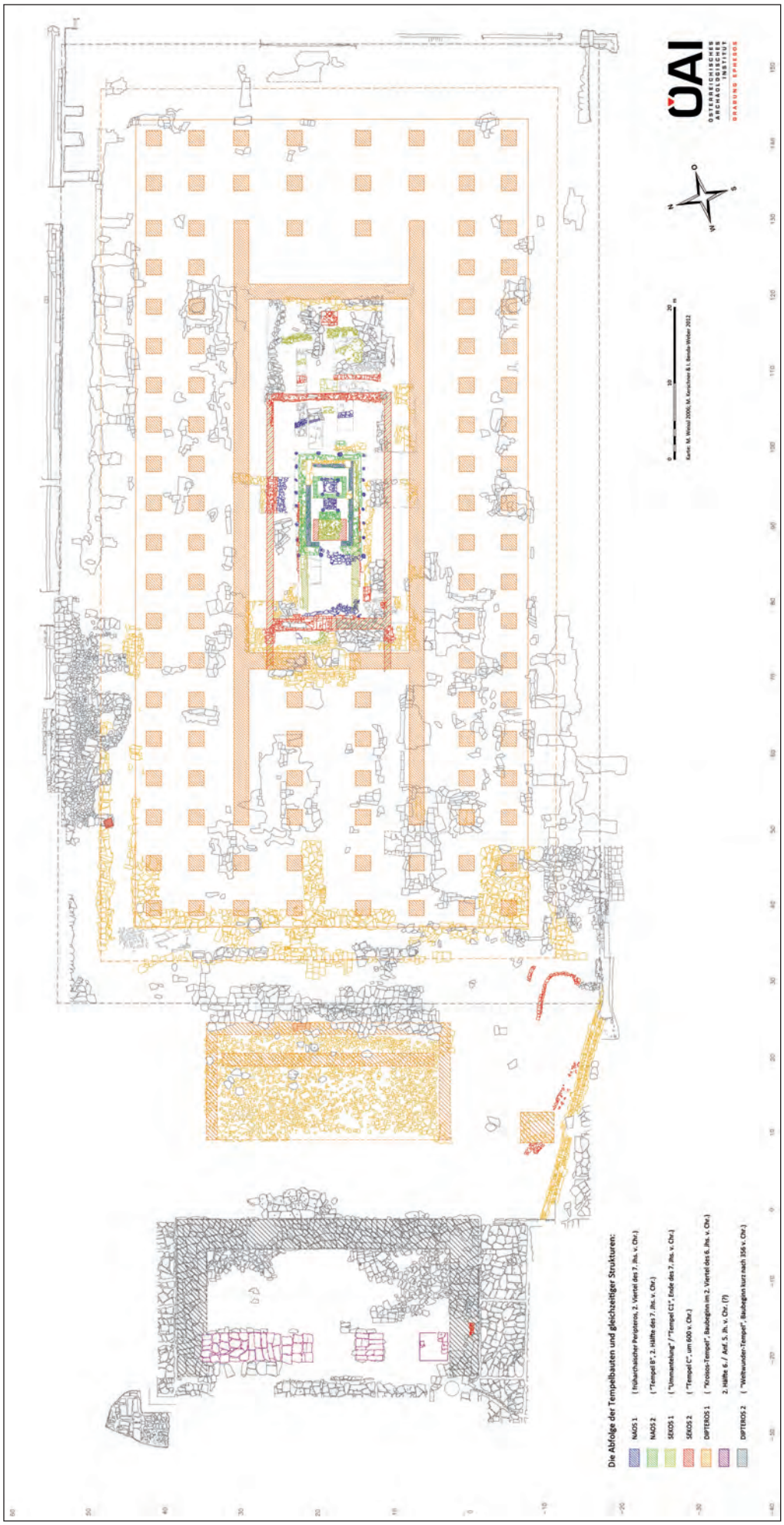


Abb. 2 Ephesos, Artemision. Bauphasenplan der Tempel, Altäre und übrigen architektonischen Strukturen im Bereich der Grabungen 1965–1994 (Kartenerstellung M. Weißl 2006. Überarbeitung M. Kerschner, I. Benda-Weber 2012. © ÖAI Wien)



Abb. 3 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Ansicht von Süden während der Ausgrabung 1970. Der Kanal mit der bleiernen Druckwasserleitung (links unten) ist vom Grundwasser bedeckt (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)

Südwestecke des spätklassischen Hofaltars freilegte (Abb. 2–9)[16]. Sie geht von einer runden Aussparung im Fundament des Pflasters aus und läuft Richtung Südwesten. Die Aussparung interpretierte A. Bammer als Fassung einer Quelle[17] und formulierte darauf aufbauend die Hypothese, darin sei der Ursprung des Kultplatzes zu sehen: »Nur eine Gegebenheit zeichnete diesen Ort vor anderen entlang der Küste aus: Hier entsprang nahe am Ufer eine Süßwasserquelle. Für die beutesuchenden Griechen, die mit ihren Schiffen die ionischen Gewässer befuhren, war eine Quelle dieser Art eine Existenzfrage. Daher ist es nur zu verständlich, dass sie den Ausgangspunkt für einen Kult gebildet hat.«[18] Eine Verbindung mit der Gründungslegende von Ephesos schafft A. Bammer, indem er vorschlägt: »Vielleicht ist sie mit der Hypelaios benannten heiligen Quelle identisch.«[19]

Betrachten wir den Befund genauer. Die Ausnehmung im polygonalen Pflasterfundament liegt nicht im Altar selbst, sondern unmittelbar westlich vor der südwestlichen Ecke der Umfassungsmauer, die A. Bammer und U. Muss als Risalit rekonstruieren, G. Kuhn hingegen als gerade auslau-

16 Bammer 1966/67, 23 f. Abb. 12; Bammer 1972b, 720 f. Abb. 1. 3. 16–17; Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1 Taf. 12 Beil. 1; Tölle-Kastenbein 1990, 50. 86 f. Abb. 26; Muss u. a. 2001, 35–37 Abb. 36. 63–64. 93–98. 101–121. 484 (mit älterer Lit.); zuletzt: Bammer – Muss 2006, 61 Abb. 4–6.

17 Erstmals: Bammer 1972b, 720 (»Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen … für die rituelle Opferreinigung«).

18 Erstmals: Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1; später mehrfach wiederholt, u. a. Bammer – Muss 1996, 23 Abb. 20; Muss u. a. 2001, 32 Taf. 35 Abb. 98 (mit ausführlicher Lit.); Bammer – Muss 2006, 61; zuletzt: Bammer – Muss 2010, 63. Kritisch dazu: Muthmann 1975, 319; Tölle-Kastenbein 1994, 45 (»Als gesichert kann die Quelle nahe dem Altar nicht betrachtet werden.«)

19 Bammer 1973/74, 57; Bammer u. a. 1978, 145 f. Zustimmend mit Vorbehalt: F. Brein in: Bammer u. a. 1978, 123; Muss u. a. 2001, 36 (»… kann nicht bewiesen werden, bleibt aber nach wie vor wahrscheinlich«). Dagegen: Muthmann 1975, 319. Überlieferung zur Quelle Hypelaios: Kreophylos (FGrHist III 417 F 1) bei Athen. 8, 361c–e (62); Strab. 14, 1, 4; 14, 21; zusammenfassend zur Diskussion: Stock u. a. 2014, 36 f. (mit Lit.).

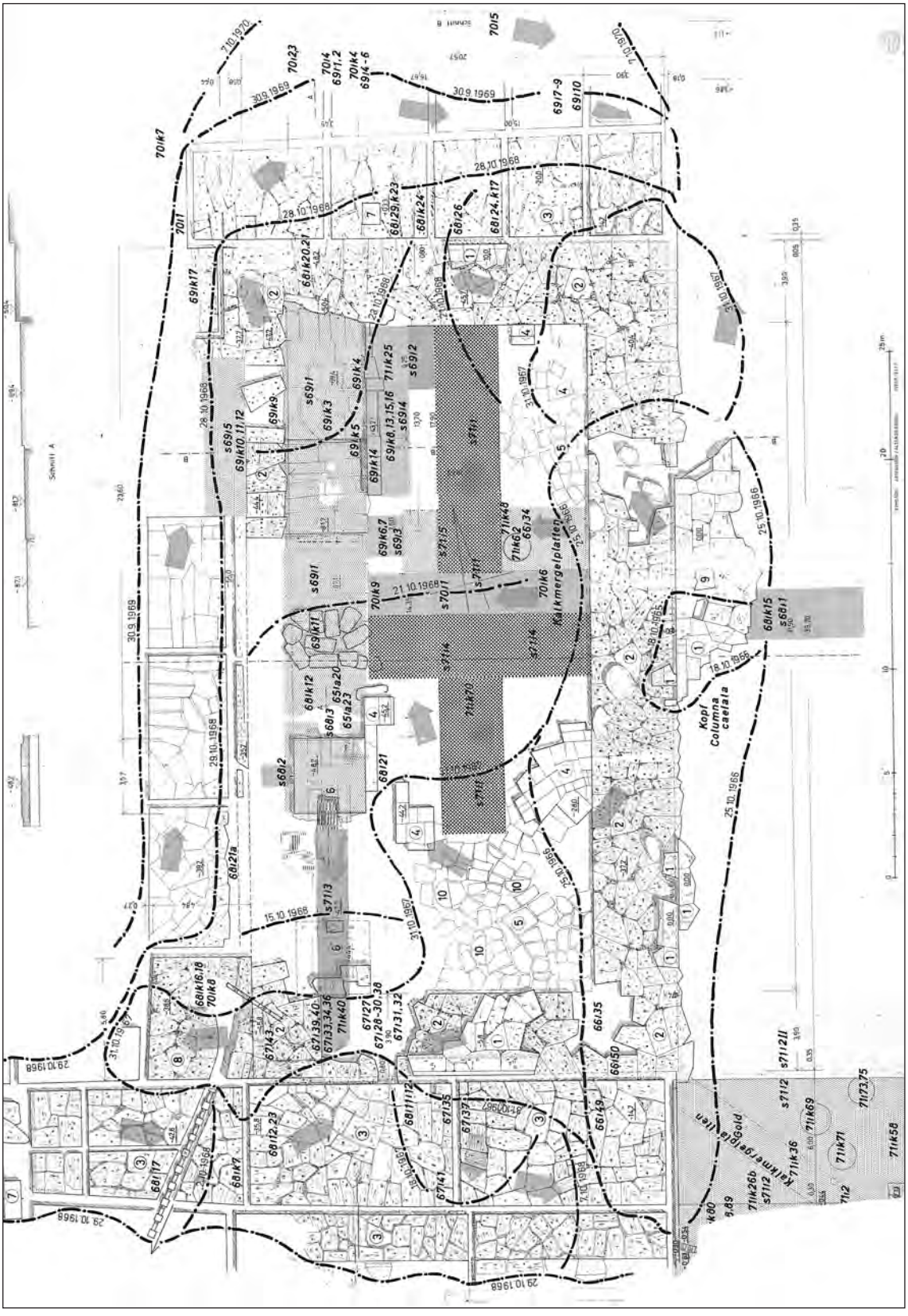


Abb. 4 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Steinplan mit den Abschnitten der Grabungen 1966–1971 (Bammer 1973/74, Beil. 1. © ÖAI Wien)

fendes Mauerende (Abb. 2)[20]. Während G. Kuhn von einer einfachen runden Öffnung im Vorplatz des Altars ausgeht, nimmt A. Bammer hier einen noch zur Altareinfassung gehörenden »Risalit« an[21], U. Muss hingegen einen »Annex«, der »anscheinend als Fundament einer architektonischen Fassung der Quelle zu interpretieren« sei[22]. Allerdings räumt sie ein: »Für eine architektonische Gestaltung der Quelle, etwa in Form eines Quellhauses, existieren aber keine Werkstücke.«[23]

Die Aussparung ist rund, jedoch nicht kreisförmig. In ihrem nördlichen und westlichen Teil ist sie ellipsoid begrenzt, im Südwesten schließt sich eine halbrunde Erweiterung an (Abb. 5. 7)[24]. Diese unregelmäßige Form spricht gegen einen Brunnen, wie ihn A. Bammer erwog[25]. Entscheidend ist aber, dass bei einer Nachgrabung im Inneren der Aussparung im September 1970 keine Reste eines Schachtes gefunden wurden, wie er bei einem Brunnen zu erwarten wäre[26].

In die unregelmäßig gerundete Aussparung mündet im Süden eine »Wasserleitung aus 20 cm starken, gegossenen Bleirohren, die mit trommelartigen 34–35,5 cm starken Marmormuffen verbunden waren … Die Leitung liegt in einer Rinne, die erst nach dem Verlegen des Fundamentes zu diesem Zwecke angelegt wurde« (Abb. 4–8)[27].

Die Funktion dieser aufwendigen Wasserleitung ist bis heute nicht befriedigend geklärt. Nach einer Hypothese A. Bammers soll die »Kapazität« der vermuteten Quelle »bald nicht mehr genügt haben, denn bereits die trapezförmige Rinne, und nach der Erbauung des Thrinkos [= die Einfassung des Hofaltars] die Bleirohrleitung, führten Wasser zu«[28]. Diese Annahme wirft mehrere Fragen auf:

- Wann wurde die Wasserleitung angelegt?

Da der spätklassische Hofaltar nicht stratigrafisch ausgegraben wurde[29], ist eine kontextuelle Datierung anhand von Funden nicht möglich. In der relativen Chronologie lässt sich festhalten, dass die Bleirohrleitung nach dem Plattenpflaster des Altarplatzes entstand, in dessen polygonales Fundament eine Rinne eingehauen worden war, in der die Leitung dann verlegt wurde. Die Meißelspuren (Abb. 8), die entlang der Rinne gröber ausfielen als an den anderen Kanten, zeigen, dass sie in das bereits bestehende Fundament eingetieft wurde. Das Pflasterfundament des Altarvorplatzes entstand gleichzeitig mit der Umfassungsmauer des Altarhofes, für die wiederum der

---

20 Bammer 1972b, 720 Abb. 3; Bammer 1984, 132–135 Abb. 75–76; Muss u. a. 2001, 35 f.; Kuhn 1984, 208 Abb. 2. Zusammenfassend zur Diskussion der unterschiedlichen Rekonstruktionen des spätklassischen Hofaltars: Kerschner – Prochaska 2011, 117–123 Abb. 12. 23–24. 30–31.

21 Bammer 1972b, 720.

22 Muss u. a. 2001, 35 f. Ähnlich bereits Bammer 1966/67, 24: »die architektonische Fassung einer Wasserquelle für die Opferhandlung«.

23 Muss u. a. 2001, 36.

24 Bammer 1973/74, Beil. 1; wiederholt u. a. in Bammer 1972b, Abb. 3; Bammer 1984, 56 f. Abb. 26; Muss u. a. 2001, Abb. 94. Fotos: Bammer 1973/74, Taf. 12. Auf den späteren Plänen, Detailzeichnungen sowie auf den Fotos ist hingegen eine unregelmäßige Fehlstelle zu sehen, z. B. Bammer 1972b, Abb. 2; Bammer 1984, 132 f. Abb. 75; Muss u. a. 2001, Abb. 63. 93. 96–97. Vermutlich sind die fehlenden Randblöcke im Winter nach der Tiefgrabung im Inneren der Aussparung (September 1970) abgerutscht, da bereits im darauffolgenden Sommer das »Betonieren und Sanieren der Quellfassung« (Tagebucheintrag vom 8. 9. 1971) notwendig geworden war. Der Originalbefund ist heute verloren, vgl. Muss u. a. 2001, Abb. 64–65. 95.

25 Bammer 1972b, 720 (»Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen«). Hingegen spricht Vetters 1971, 90, von einer »Quelle«.

26 Vgl. Tagebucheintrag vom 24. 9. 1970.

27 Muss u. a. 2001, 35 (mit Lit.). Die beiden nördlichsten Rohre waren ursprünglich vorhanden, fehlen aber in den Plänen, weil sie »ins Grabungshaus bzw. ins Museum gebracht« wurden, ohne sie *in situ* zu dokumentieren, vgl. Muss 2001, 36 Anm. 115. Hier auf Abb. 8 ist rechts unten eines der später abtransportierten Bleirohre *ex situ* zu sehen.

28 A. Bammer in: Bammer u. a. 1978, 145 f.; zustimmend: Muss u. a. 2001, 36; mehrfach wiederholt, zuletzt: Bammer – Muss 2006, 61. Mit der »trapezförmigen Rinne« ist eine ca. 30 m lange offene Rinne des 6. Jhs. v. Chr. gemeint, die von Ostsüdost auf das Gelände des späteren Hofaltars hinführt, vgl. Bammer 1972/75, Abb. 3; Bammer 1973/74, 56 Abb. 1 Taf. 10–11; Bammer 1984, 156 Abb. 78–79; vgl. hier Abb. 2 (links unten, der Bauzeit des Dipteros 1 zugerechnet).

29 Bammer 1994, 29.

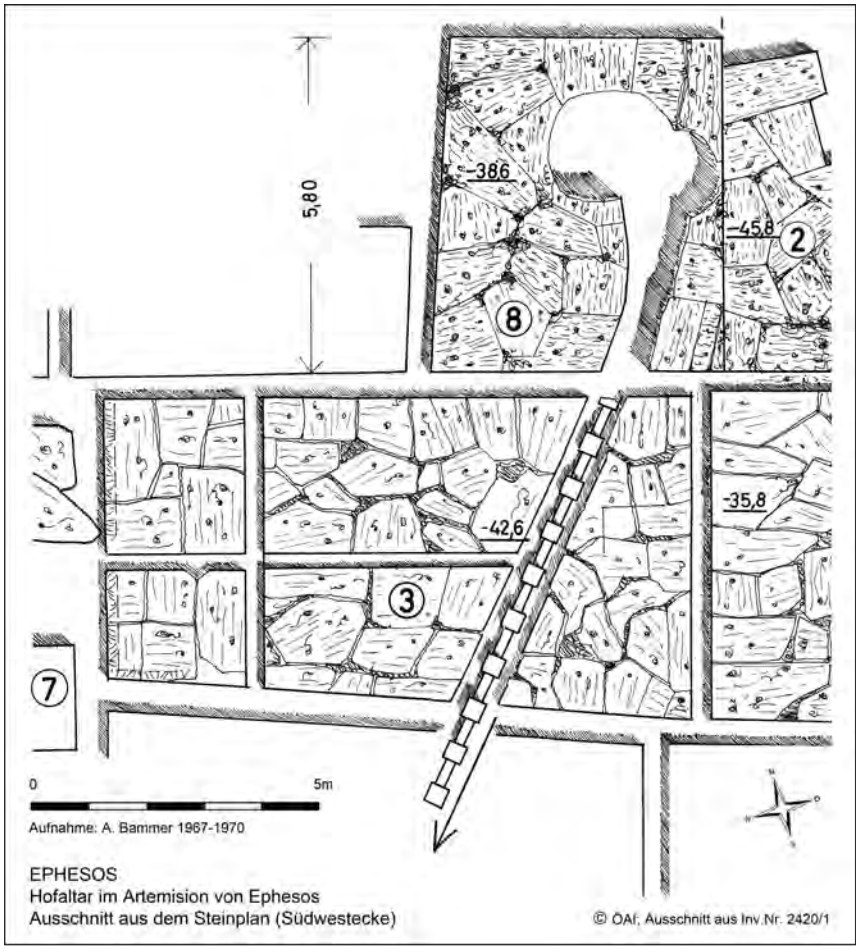


Abb. 5 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Steinplan. Südwestecke mit Druckwasserleitung und Aussparung im Fundament (Planaufnahme A. Bammer. © ÖAI Wien)

Brand des Dipteros 1 im Jahr 356 v. Chr. einen *terminus post quem* darstellt[30]. Dieser gilt damit auch für die Verlegung der Bleirohrleitung. Einen weiteren Anhaltspunkt liefern die Formen der in die Marmormuffen eingemeißelten Buchstaben (Abb. 9), deren Datierung jedoch kontrovers diskutiert wird[31]. U. Muss schlug eine Entstehung im 5.–4. Jahrhundert v. Chr. vor[32]. Einen wesentlich jüngeren Zeitansatz vertrat U. Weber, wonach die Buchstaben »ihrer Form nach nicht älter als das 2. Jh. v. Chr.« sind[33].

[30] Bammer 1989, 10 unter Bezug auf eine »Schicht mit verbranntem Marmor … unterhalb des östlichen Altarraumfassungsfundamentes«. Zur Widerlegung der Gegenargumente von Muss u. a. 2001, 40: Kerschner – Prochaska 2011, 121.

[31] Muss u. a. 2001, 35 f. 125 Abb. 110–121 (mit Lit.). Weber 2013, 391 vermutet ihren Zweck als »Unternehmermarken? Versatzmarken stellen die Buchstaben kaum dar, weil sie sich oft wiederholen und eigentlich unnötig waren; die Bleirohrstücke hatte man in den Muffen mit Blei vergossen; Passgenauigkeit war folglich nicht erforderlich und somit auch die Reihenfolge der Teile bei einer Neuverlegung beliebig möglich«.

[32] Muss u. a. 2001, 36: »Die Buchstabenformen auf den Marmormuffen kommen auch auf Inschriften des 5. und 4. Jhs. v. Chr. vor.« Diese Datierung stützt die Annahme von Bammer 1984, 131, »daß die Umfassung des Altars bereits im 5. Jh. v. Chr. errichtet worden ist und das Fundament im 4. Jh. v. Chr. für den Neubau des Hofaltars wiederverwendet wurde«, vgl. Bammer 1973/74, 57, widerspricht jedoch Bammers früheren Datierungsvorschlägen, vgl. Kuhn 1984, 213 mit Anm. 78; Kuhn 2003, 219. Zusammenfassend zur Diskussion: Kerschner – Prochaska 2011, 117–123 (mit Lit.).

[33] Weber 2013, 391. A. W. Johnston (London) verdanke ich die Mitteilung: »The only vague clue is the phi, whose shape looks more C4 than C5. I would have no difficulty with a later C4 date, but cannot rule out anything after



Abb. 6 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Ansicht von Südwesten während der Ausgrabung 1970. Im überschwemmten Kanal der bleiernen Druckwasserleitung, der südlich (rechts) über das Altarfundament hinaus verfolgt wurde, sind die Marmormuffen erkennbar (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 7 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Bleierne Druckwasserleitung mit Marmormuffen im Altarfundament, im Hintergrund die ovale Aussparung im Pflasterfundament. Ansicht von Süden (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 8 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Bleierne Druckwasserleitung mit Marmormuffen im Altarfundament. Ansicht von Nordosten (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 9 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Marmorne Muffe der Bleiwasserleitung mit Versatzmarke (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)

- In welche Richtung floss das Wasser?

G. Stanzl stellte bei der zeichnerischen Dokumentation im September 1971 ein Gefälle nach Südwesten hin fest[34]. Dessen ungeachtet nahm A. Bammer an, dass »die Bleirohrleitung … dazu [diente],

450.« H. Taeuber (Wien) danke ich für die Einschätzung, die Buchstabenformen seien »frühestens Ende des 4. Jhs. zu erwarten, können aber auch noch deutlich später auftreten«.

[34] Bammer 1972/75, 381 f. Abb. 1. Vgl. Bammer – Muss 2006, 63 Abb. 4.

den Altar mit Wasser zu versorgen, das man zur Säuberung des Hofs nach den Opferschlachtungen benötigte«[35], und ging damit von der umgekehrten Fließrichtung aus[36]. U. Muss, die Bammers Interpretation folgte, erkannte den Widerspruch und versuchte ihn folgendermaßen aufzulösen: »Die von G. Stanzl angefertigte Zeichnung der Bleirohrleitung sieht ein leichtes Gefälle nach außen vor, und damit eine Flussrichtung des Wassers aus dem Altar hinaus. Da sich aber durch die Änderung des Wasserspiegels und zahlreiche Bauarbeiten die ursprüngliche Neigung der Rohre verändert hat, kann diese nicht die ursprüngliche sein. … Wasser mithilfe einer aufwendigen Bleirohrleitung aus dem Altar wegzuführen, ergibt dagegen keinen Sinn.«[37] Dem letztgenannten Argument ist zweifelsohne zuzustimmen[38], doch werden die als Erklärung angeführten Niveauverschiebungen nicht näher belegt und sind im erhaltenen Befund auch nicht zu erkennen. Die Rinne, in der die Bleirohrleitung verlegt ist, wurde in die Blöcke des massiven Pflasterfundamentes eingehauen, deren Oberkanten keine signifikanten Niveauunterschiede oder Verwerfungen aufweisen (Abb. 7–8). Eine plausible Erklärung scheint mir dagegen die Art der Wasserleitung selbst zu liefern. Eine Druckrohrleitung ist nur dann sinnvoll[39], wenn eine Senke überwunden werden soll, ohne dafür eine Aquäduktbrücke anzulegen. Liegt der Ausgangspunkt der Leitung hoch genug, dann kann Wasser nach dem Prinzip der kommunizierenden Gefäße auch Steigungen überwinden. Daraus ergibt sich die nächste Frage:

- Von wo ging die Wasserleitung aus?

Diese Frage lässt sich anhand der vorhandenen Evidenz nicht beantworten, da die Bleirohrleitung nur auf eine Länge von ca. 10 m ausgegraben wurde. Behielt sie die bis dahin eingeschlagene Richtung bei, so traf sie auf die Flüsse Selinus und Marnas (Abb. 1), von denen sie vermutlich gespeist wurde. Weshalb man dafür eine Druckwasserleitung errichtete, könnte nur geklärt werden, wenn sich der genaue Verlauf eruieren ließe. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Bleirohr-

35 Bammer 1984, 131.

36 Bammer 1972b, 720 Abb. 1–3: »Dahin [nämlich zu ›einer Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen‹] führt von Süden her eine 20 cm starke Bleirohrleitung mit Marmormuffen.« Bemerkenswert ist allerdings, dass Bammer 1966/67, 23 f. unmittelbar nach der Entdeckung der Bleirohrleitung von der umgekehrten Flussrichtung ausgegangen war: »aus dessen rundem exzentrischen Trichter eine Wasserleitung … nach Süden führt«.

37 Muss u. a. 2001, 36.

38 Entgegen der Annahme von Muthmann 1975, 319: »Die Rohrleitung sollte wohl einen zeitweiligen Wasserüberfluß beseitigen.« Hinzu kommt, dass die Bleirohre mit ihrem Durchmesser von 20 cm zu klein dimensioniert gewesen wären, um die Abwässer des gesamten Altarhofes nach winterlichen Starkregen oder bei der Reinigung nach einem der großen Tieropfer abzuleiten. Zur Entwässerung dienten vielmehr Rinnen im Plattenpflaster, die ein »Gefälle nach Westen« – Bammer 1966/67, 23 – aufweisen, nicht nach Südwesten, also der Richtung der Leitung; vgl. Muss u. a. 2001, 35 Abb. 57–58. 93 sowie hier Abb. 3–6.

39 Nach Tölle-Kastenbein 1990, 86 f. Abb. 26 sprechen »die Zeitstellung und die Fundumstände eher für eine Gefälle- denn eine Druckleitung«, doch ist gerade die hohe Datierung umstritten, wie oben dargelegt. Unklar ist die Angabe von Muss u. a. 2001, 35 Abb. 105: »An die Bleirohre schlossen im Süd-Westen zwei Tonrohre an. Dieser Zustand läßt sich heute nur mehr anhand eines Photos dokumentieren – aufgenommen im Hof des Grabungshauses.« Weder gibt es ein In-situ-Foto dieser Tonrohre in Zusammenhang mit der Bleirohrleitung, noch sind sie in dem Plan – Muss u. a. 2001, Abb. 94; hier Abb. 4 – wiedergegeben, der während der Grabung aufgenommen wurde und die genannten Tonrohre nicht zeigt, stattdessen Marmormuffen bis an die Grabungsgrenze. Im Grabungstagebuch sind diese Tonrohre nicht erwähnt, und die Inventarnummern dieses Jahres enden mit ART 70/K29 (Tagebucheintrag vom 7. 10. 1970). Die Inventarnummer der Tonrohre, ART 70/K30, wurde offensichtlich nachträglich vergeben, ohne dass der Kontext notiert worden wäre. Es scheint mir daher wahrscheinlich, dass diese beiden Rohre von einer im selben Jahr gefundenen tiefer gelegenen, anders orientierten Tonrohrleitung stammen – Vetters 1971, 90; Muss u. a. 2001, 35 Abb. 104 – und erst im Grabungshaus mit der Bleirohrleitung zusammengestellt wurden. Auf dem Foto Muss u. a. 2001, Abb. 105 ist nicht ersichtlich, ob die Tonrohre überhaupt in ihrem Durchmesser zu den Bleirohren passen. Nach den Zeichnungen Muss u. a. 2001, Abb. 107–108 beträgt der Innendurchmesser der Tonrohre 9 cm, während der (Außen [?]-)Durchmesser der Bleirohre mit 20 cm angegeben wird. Eine aufwendige Bleirohrleitung macht in Kombination mit den Tonrohren als Druckwasserleitung keinen Sinn. Möglich wäre höchstens eine spätere Flickung bei geänderter Streckenführung, bei der die Leitung keinem großen Druck mehr standhalten müsste. Viel wahrscheinlicher erscheint mir jedoch, dass die auf dem Foto zu sehende Anordnung im Grabungshaus mit der Fundsituation nichts zu tun hat, das Wissen über die moderne Zusammenstellung aber in den dazwischenliegenden drei Jahrzehnten verloren gegangen ist.

leitung eine ältere Tonrohrleitung vorausging, die nicht auf große Druckbelastung ausgelegt war und auch einen anderen Verlauf nahm[40]. Die spärliche Dokumentation reicht weder aus, um ihren Verlauf zu bestimmen noch um die vorgeschlagene Datierung in die archaische Epoche zu überprüfen[41]. Somit bleibt die Frage, die H. Vetters stellte, weiterhin unbeantwortet: »Handelt es sich um einen Vorläufer der Bleirohrleitung?«[42]

Im Jahr 1974, als A. Bammer seine Hypothese von einer »Süßwasserquelle … als Ausgangspunkt für einen Kult« formulierte[43], waren die archäologischen Befunde aus den Anfängen des Heiligtums in der Früheisenzeit noch nicht entdeckt. Dies gelang ihm erst in den Jahren 1987–1994 bei der Wiederaufnahme der Grabungen innerhalb des Sekos des Dipteros 1, wobei er dank des gesunkenen Grundwasserspiegels und des Einsatzes leistungsstarker Pumpen tiefere Schichten erreichen konnte als ehemals J. T. Wood und D. G. Hogarth[44]. Dabei kamen erstmals fundreiche Deponierungen mit protogeometrischer bis spätgeometrischer Keramik und sogar einzelne spätbronzezeitliche Keramikfragmente zutage[45]. Die früheisenzeitlichen Straten befinden sich alle innerhalb des späteren Sekos des Dipteros 1[46]. Dort lag im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. eine kleine Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses, auf welcher der Artemis-Kult seinen noch bescheidenen Anfang nahm[47]. Die frühesten Befunde des Heiligtums aber liegen ca. 100 m östlich jener Aussparung im Pflaster des Altarvorhofes und damit weit entfernt von jener Stelle, an der A. Bammer eine Quelle als Ausgangspunkt des Kultes annahm (Abb. 2). Aus den Grabungen im und unter dem spätklassischen Hofaltar gibt es keine früheisenzeitlichen Funde. Das Gleiche gilt für den gesamten Bereich westlich des späteren Sekos. Wenn das Heiligtum tatsächlich an der vermuteten Quelle seinen Ursprung hatte, weshalb fehlen dann gerade dort Funde aus den ersten drei Jahrhunderten des Kultgeschehens?

Ebenso wenig leuchtet ein, weshalb die frühen Tempel des 7. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 2. 13–16) zwar genau an der Stelle des früheisenzeitlichen Heiligtums errichtet wurden, jedoch 100 m entfernt von jener hypothetischen Quelle, wenn dort tatsächlich der Ausgangspunkt des Kultes gelegen haben sollte? Und warum, wenn die Hypothese wirklich zutrifft, nimmt die Orientierung dieser Tempel keinen Bezug auf das Naturmal, das doch das ideelle Zentrum des gesamten Heiligtums darstellen müsste? Und schließlich ist zu fragen, weshalb kein antikes Schriftzeugnis von einer Quelle im Artemision berichtet, wenn einer solchen tatsächlich eine Schlüsselrolle bei der Gründung des Heiligtums zugekommen sein soll?

Es spricht also eine Reihe von Argumenten gegen die Hypothese, dass eine Quelle im Altarbereich der Ausgangspunkt des Kultes im Artemision gewesen wäre. Aus diesem Grund wurde im September 2012 direkt in der Aussparung vor der Südwestecke des spätklassischen Hofaltars eine paläogeografische Bohrung durchgeführt, um anhand des geologischen Befundes zu überprüfen, ob sich an dieser Stelle überhaupt eine Quelle befand.

Michael Kerschner

---

40 Eichler 1969, 144 (vermutet darin noch eine Fortsetzung der Bleirohrleitung); Vetters 1971, 90; Bammer 1973/74, 57 Taf. 13, 1; Muss u. a. 2001, 36 Abb. 104. 106–109.

41 Es existiert nur ein wenig aussagekräftiges Foto der Leitung *in situ* – Bammer 1973/74, Taf. 13, 1 = Muss u. a. 2001, Abb. 104 – jedoch kein Plan. Nach Bammer 1973/74, 57 führte sie »vom Südosten« »zu oder von der Quelle«, nach Vetters 1971, 90, kam sie »aus dem S-Flügel des Altares«. Der Datierungsvorschlag beruht nicht auf dem Fundkontext, sondern auf der relativen Lage zum Altarfundament, die mit »ziemlich tief« (Bammer 1973/74, 57) und »1 m unter der Fundamentoberkante« (Vetters 1971, 90) angegeben wird. Vgl. Muss 2001, 36: »Diese älteste Tonrohrleitung im Areal des Altares wurde während der Ausgrabung nicht weiter untersucht, so daß sich heute über ihre Beziehung zur Quelle keine Aussage machen läßt.«

42 Vetters 1971, 90.

43 Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1.

44 Bammer 1988; Bammer 1994, 35–39; zusammenfassend mit Lit: Forstenpointner u. a. 2008.

45 Kerschner 2003a; Kerschner 2003b; Kerschner 2011; Kerschner 2014 (mit Lit.).

46 Kerschner – Prochaska 2011, 76 (mit Lit.).

47 Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

2.1 Paläogeografische Studie zu der im klassischen Hofaltar der Artemis vermuteten Quelle

Unter dem Artemision lag einst eine Küste. Aufgrund geoarchäologischer Evidenz reichte die maximale marine Transgression im 3. Jahrtausend v. Chr. bis in die Mitte der späteren Dipteroi der Artemis. Im 8. Jahrhundert v. Chr. befand sich die Küstenlinie noch in der direkten Umgebung des Artemisions (Abb. 1. 10)[48]. Die Flüsse Marnas/Derbent und Selinus bauten von Süden her ihre Deltas in die Meeresbucht hinein. Auf den grobklastischen Sedimenten dieser Torrenten wurden ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. die Tempel der Artemis errichtet. Im beginnenden Hellenismus hatte sich die Strandlinie bereits 150 m weiter westwärts verschoben. Die kontinuierliche Sedimentation durch Marnas/Derbent, Selinus und später auch Kaystros (Küçük Menderes) führten nach der Antike zur völligen Verschüttung des jüngsten Tempels, des spätklassischen Dipteros 2, unter 5 m mächtigem Alluvium (Abb. 10)[49].

Vor diesem Hintergrund galt es, ein Detailproblem zu klären: Vor der südwestlichen Ecke des spätklassischen Hofaltars gibt es eine Aussparung im polygonalen Pflaster (Abb. 2–5). U. Muss vermutet dort eine Quelle, die Ausgangspunkt des Kultes im Artemision gewesen sein soll[50]. Sie folgt darin A. Bammer, der ebenfalls von einer Quelle oder einem Brunnen spricht[51]. Die im September 2012 durchgeführte Bohrung Eph 347 an exakt dieser Stelle sollte die Schichtenfolge im Untergrund klären und die Frage nach dem Vorhandensein einer Quelle oder eines Brunnens beantworten (Abb. 11).

Die Geländeoberfläche (GOF) befindet sich nach der Freilegung des Altars 1965–1970 hier nur wenige Zentimeter über dem heutigen Meeresspiegel. Die Gesamtteufe von Eph 347 betrug 8 m. Aus Analogie zu benachbarten Bohrungen lässt sich schließen, dass im Untergrund eine mit Erosionsdiskordanz über terrestrischen Schichten einsetzende litorale Fazies der frühholozänen Meerestransgression liegt[52], die aber in Eph 347 bei einer Gesamtteufe von nur 8 m nicht erfasst wurde. Die unterste erbohrte Schicht (8,00–3,82 m unter GOF) sind stark glimmerhaltige Feinsande und Schluffe, die aufgrund der reichhaltigen Fauna und Flora (Muschelbruch, Seeigelstacheln, marine Gastropoden, Pflanzenreste) ein flachmarines Milieu repräsentieren. Von 3,82–2,40 m unter GOF folgen graue Fein- bis Mittelsande mit marinen Muscheln; sie sind typisch für eine regressive Fazies und ein küstennahes Milieu. Im Zuge des Deltavorbaus von Marnas/Derbent und Selinus überlagern dann bis 2,12 m unter GOF feinkörnige Sedimente die Küstenfazies. Die Feinsande und tonigen Schluffe repräsentieren Küstensümpfe hinter der eigentlichen Küstenlinie, die aber immer wieder unter marinem Einfluss standen. Mit scharfer Grenze setzen die darüberliegenden Schichten ein. Bis 1,64 m unter GOF sind es Sande und Kiese, in die vereinzelt kantige und kantengerundete Steine eingebettet sind. Den Abschluss bildet feinkörniges Substrat.

Aus dem Tagebuch des Jahres 1970 geht hervor, dass innerhalb der Pflasterausnehmung eine Grabung durchgeführt worden war, deren Tiefe zwar nicht angegeben wird, jedoch sind Funde noch im zweiten Meter unterhalb der Oberkante notiert[53]. Somit ist davon auszugehen, dass die oberen 2 m die Wiederverfüllung der Grabung von 1970 darstellen, es sich daher in diesem Bereich um eine anthropogene Störung handelt.

Die Bohrung bestätigt die bereits aus früheren Bohrprofilen im Bereich des spätklassischen Hofaltars der Artemis und des östlich anschließenden Tempelvorplatzes bekannte Stratigrafie: marine Sedimente an der Basis werden von litoraler und paralischen Fazies überlagert (Abb. 11)[54].

---

48 Brückner u. a. 2008; Stock u. a. 2014.

49 Kraft u. a. 2007; Brückner u. a. 2008; Stock u. a. 2014.

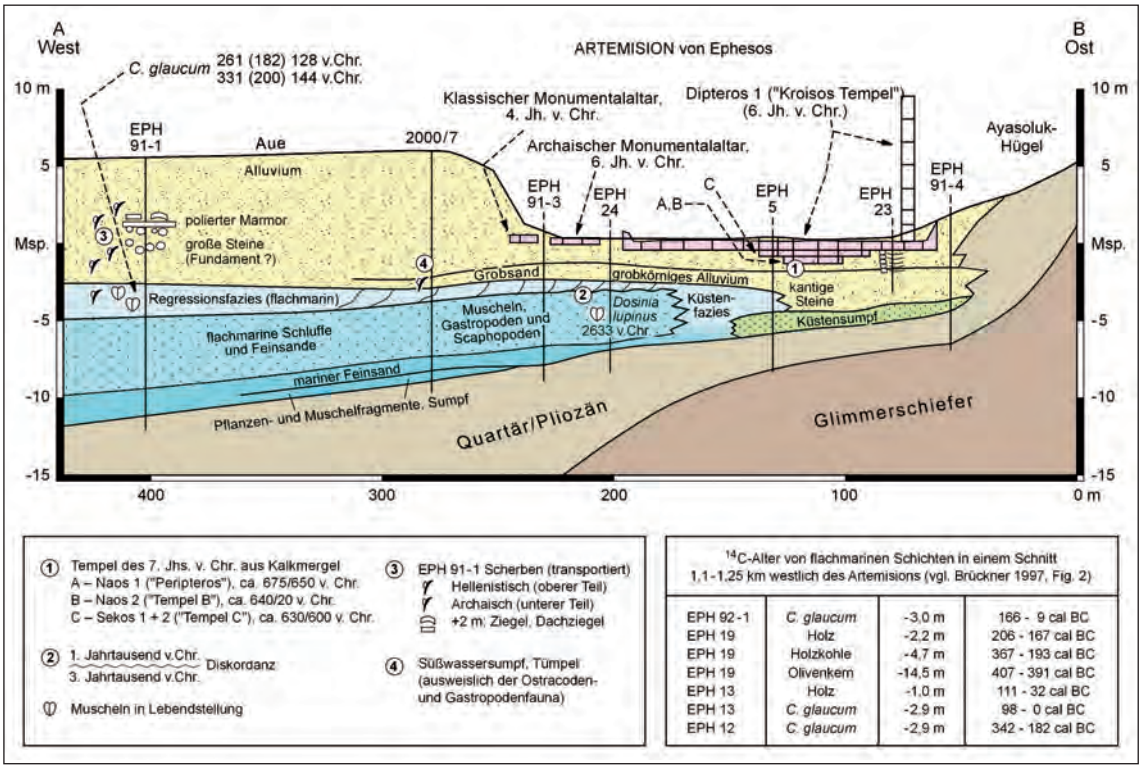
50 s. o. Anm. 18.

51 Bammer 1972b, 720.

52 Kraft u. a. 2007; Stock u. a. 2014.

53 Tagebucheintrag vom 24. 9. 1970: »Funde aus der Quelle ab 1 m Tiefe in Art. 70/ K 8: Terrakottafragm. einer Löwenmähne.« Vgl. Vetters 1971, 90; Bammer 1972 b, Abb. 3 (mit Eintrag dieser Kistennummer in der Pflasterausnehmung).

54 Kraft u. a. 2007; Brückner u. a. 2008.



^{14}C-Alter von flachmarinen Schichten in einem Schnitt 1,1-1,25 km westlich des Artemisions (vgl. Brückner 1997, Fig. 2)

EPH 92-1	*C. glaucum*	-3,0 m	166 - 9 cal BC
EPH 19	Holz	-2,2 m	206 - 167 cal BC
EPH 19	Holzkohle	-4,7 m	367 - 193 cal BC
EPH 19	Olivenkern	-14,5 m	407 - 391 cal BC
EPH 13	Holz	-1,0 m	111 - 32 cal BC
EPH 13	*C. glaucum*	-2,9 m	98 - 0 cal BC
EPH 12	*C. glaucum*	-2,9 m	342 - 182 cal BC

Abb. 10 Geologischer West-Ost-Profilschnitt durch das Gelände des Artemisions in der Längsachse des Dipteros 1. Unter den Alluvien der Flüsse sind marine Sedimente abgelagert (H. Brückner, F. Stock)

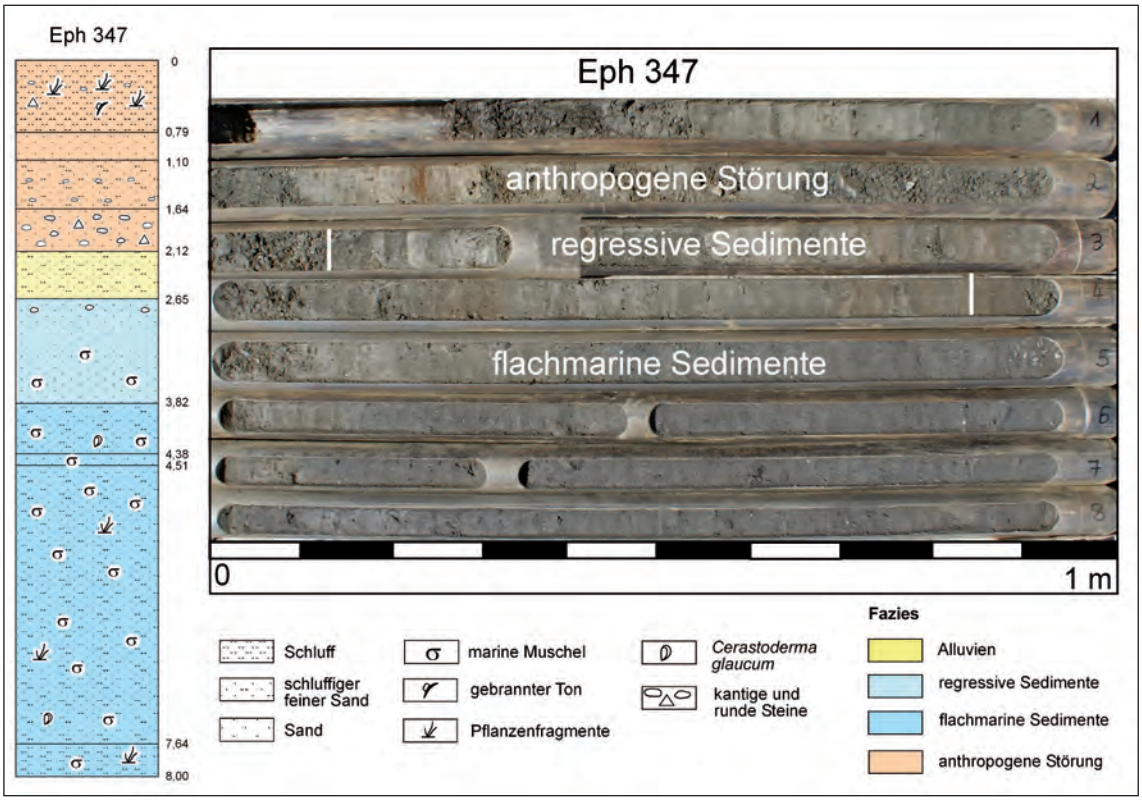


Abb. 11 Ephesos, Artemision. Klassischer Hofaltar. Foto und Profil der Bohrung Eph 347 innerhalb der ovalen Aussparung im Pflasterfundament (September 2012) (F. Stock)

Fluviale Akkumulation, zunächst grobkörnige Sedimente der Torrenten Marnas/Derbent und Selinus, später feinkörnige Alluvien des Küçük Menderes, die die ursprüngliche Meeresbucht verlanden ließen und schließlich zur Verschüttung des Artemisions führten, fehlen an der Bohrlokalität, da der obere Teil gestört ist; sie sind aber in der Umgebung des Artemisions erhalten.

Als ein wichtiges Ergebnis bleibt festzuhalten, dass es sich bei der eingangs erwähnten Struktur keinesfalls um eine Quelle oder einen Brunnen handeln kann. Wie in benachbarten Bohrungen im Bereich des Artemisions, so dokumentiert auch die Bohrung Eph 347 den oberen Teil eines marinen Transgessions-Regressions-Zyklus. Auch für die Existenz einer Karstquelle, bei der das austretende Wasser unter Druck stehen und aus der Tiefe aufdringen kann, gibt es keinen Hinweis. Ein derartiges Quellwasser wäre beim Fließen durch die ehemals marinen Schichten brackisch und damit ungenießbar geworden. Der erhöhte Wert der elektrischen Leitfähigkeit von 0,8 mS deutet auf ein salziges Milieu im unteren Bereich der Bohrung hin.

Friederike Stock – Helmut Brückner

3. NEUE ERKLÄRUNGSANSÄTZE ZUM URSPRUNG DES ARTEMISIONS UND FÜR DIE WAHL SEINES ORTES

Mit dem Ergebnis dieser Bohrung ist die Hypothese, dass eine Quelle der Ursprung des Heiligtums der Artemis Ephesia gewesen sei, endgültig widerlegt. Damit stellt sich aber erneut die Frage: Was gab den Ausschlag für die Wahl des Kultplatzes? Anhand der bisherigen Grabungsbefunde allein lässt sich darauf keine Antwort finden. Die Anfänge des Heiligtums sind archäologisch nur schwer fassbar. Äußere Umstände wie die massive Überbauung durch die späteren Tempel und der seit der Antike stark angestiegene Grundwasserspiegel setzen einer großflächigen Freilegung der Frühphase des Artemisions enge Grenzen. Die Ausschnitthaftigkeit der Befunde erschwert das Verständnis der topografischen Zusammenhänge. Das fällt umso mehr ins Gewicht, als frühgriechische Temene keine oder nur sehr einfache Strukturen aus Stein aufwiesen[55]. Obligatorisch war ein Altar für das Tieropfer, der meist aus Stein errichtet wurde, aber auch aus aufgeschütteter Asche oder aus Hörnern bestehen konnte. Ansonsten legte man je nach Gelände Stützmauern und Pflaster an, gelegentlich gab es vermutlich einfache Schreine aus Holz. Sakralbauten aus Stein sind noch im 8. Jahrhundert v. Chr. sehr selten[56]. Es waren Elemente der Natur, die das Aussehen frühgriechischer Heiligtümer bestimmten: ein Alsos (heiliger Hain), eine Festwiese, Wasser in seinen verschiedenen Formen (Fluss, Quelle, Brunnen, See). Im Mittelpunkt der Verehrung stand ein Kultmal, das zugleich der topografische Fixpunkt des Temenos war. Häufig handelte es sich dabei um ein Naturmal, in dem man numinoses Wirken erkennen wollte: Dies konnte ein auffällig geformter Fels sein, eine Grotte oder eine Erdspalte, die Spur eines Blitzeinschlages, ein hoher Berggipfel, eine Quelle an ungewöhnlicher Stelle, ein imposanter Baum oder eine andere auffallende Naturerscheinung, die mythisch erklärt wurde. Manchmal jedoch wurde auch ein an sich unauffälliger Platz allein durch die Einbindung in eine Legende zu einem heiligen Ort. Diese Stelle war dann ebenso wie das Naturmal durch den Mythos sanktioniert und band den Kult ein für alle Mal an sich. Heiligtümer, deren Gründung nach dem Glauben der Griechen in die mythische Zeit zurückreichte, konnten daher auch nicht verlegt werden. Das Kultmal blieb ideeller und topografischer Bezugspunkt für alle später errichteten Altäre und Tempel der im Temenos verehrten (Haupt-)Gottheit.

Da die bisherigen archäologischen Befunde im Artemision von Ephesos keinen Hinweis auf das Kultmal geben, das Ausgangspunkt für die Etablierung eines Heiligtums an dieser Stelle war,

[55] Vgl. Morgan 1997; Morgan 1999, 369–400 (mit Lit.).

[56] Überblicke bei Mazarakis Ainian 1997, 307–396; Gruben 2001, 25–32. Zur Datierung des ersten steinernen Tempels im Artemision, des Naos 1 (sog. Peripteros) in das 2. Viertel des 7. Jhs. v. Chr.: Weißl 2002, 321–324; Kerschner – Prochaska 2011, 77.

bleibt nur die Möglichkeit, im lokalen Gründungsmythos nach Indizien zu suchen. Dieser Ansatz erscheint für unsere Fragestellung insofern legitim, als der »Mythos Erklärung und Legitimation der Gegenwart« ist[57]. Wir können aus ihm zwar nur sehr bedingt auf Ereignisse und Zustände in der fernen Vergangenheit rückschließen, wohl aber auf die Situation zu Lebzeiten des Autors, dessen Darstellung für seine Zeitgenossen glaubhaft gewesen sein muss. Für unsere Frage nach den für die Wahl des Ortes ausschlaggebenden Gründen können wir aus den Schriftquellen erfahren, welches ortsgebundene Kultmal im ephesischen Artemision zur Entstehungszeit des Textes verehrt wurde. Chronologisch gesehen ergibt sich aus der Abfassung des Textes ein *terminus ante quem* für den Beginn dieser Verehrung. Da es aber das Kultmal ist, das die Existenz eines Heiligtums an einer bestimmten Stelle legitimiert, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es sich gerade bei diesem Aspekt des Mythos um eine weit zurückreichende Tradition handelt, besonders hoch.

3.1 Ein heiliger Baum – das durch den Mythos festgelegte Kultmal im Artemision

3.1.1 Der Mythos von der Gründung des Heiligtums durch die Amazonen

Das älteste erhaltene schriftliche Zeugnis des lokalen Mythos von der Gründung des Artemis-Heiligtums von Ephesos stammt aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Es handelt sich um ein indirektes Zitat Pindars, das Pausanias wiedergibt, um seine abweichende Meinung zum Ausdruck zu bringen:

»Denn nicht alles hat, scheint mir, Pindar über die Göttin erfahren, welcher sagte, dass die Amazonen dieses Heiligtum gegründet hätten, als sie gegen Athen und Theseus zogen. Die Frauen von Thermodon opferten nämlich damals schon der ephesischen Göttin, da sie schon seit alters her das Heiligtum kannten, und als sie vor Herakles flohen – die, die vor Dionysos flüchteten, noch früher –, da kamen sie als Schutzflehende hierher. Es ist also nicht von den Amazonen gegründet worden, sondern Koresos, einer der Einheimischen, und Ephesos – sie glauben, dass Ephesos ein Sohn des Flusses Kaystros ist – haben das Heiligtum gegründet, und von Ephesos hat die Stadt ihren Namen.«[58]

Damit tritt bereits bei Pindar eine Tradition auf, die den Ursprung des Artemisions mit den legendären Amazonen in Verbindung bringt. Dieser Gründungsmythos findet sich noch in einer Reihe späterer Quellen, die unterschiedliche Aspekte, aber auch Versionen wiedergeben[59]. Pausanias sieht in den Amazonen zwar ebenfalls Verehrerinnen der Artemis Ephesia, bestreitet jedoch ihre Rolle als Gründerinnen des Heiligtums. Als Alternative nennt er zwei Heroen – Ephesos und Kores(s)os –, bei denen es sich aber offensichtlich um eine gelehrte Konstruktion handelt, die darauf abzielte, für das Heiligtum ein noch höheres Alter und eine autochthone Gründung zu reklamieren[60]. Die beiden eponymen Heroen lassen sich erst ab der Kaiserzeit nachweisen[61]. Bereits im Hochhellenismus ist hingegen die Version einer Amazone mit Namen Ephesos als Gründerin der Stadt zu fassen[62].

Es ist bemerkenswert, dass in Ephesos der Mythos von der Gründung der Stadt und jener vom Ursprung ihres Hauptheiligtums nicht miteinander verbunden waren, sondern unabhängigen Traditionen folgten. Diese Konstellation ist ungewöhnlich, da alte und wichtige Kulte einer Po-

---

57 Graf 1991, 129. Vgl. in Bezug auf die Gründungslegende des Artemisions: Knibbe 1981, 71 Anm. 13.

58 Paus. 7, 2, 7. Vgl. Paus. 4, 31, 8: »… im Ruhm der Amazonen, von denen es heißt, dass sie das Kultbild aufgestellt hätten …« (Übersetzungen J. Fischer).

59 Überblick über die Quellen bei: Kukula 1906, 239–241; Picard 1922, 11–13. 431–450; Talamo 1984, 197–206; Hölscher 2000, 208 f.; Fleischer 2002, 187; Fischer 2010, 18–22; Fischer 2013, 11–16; Mac Sweeney 2013, 137–156.

60 Vgl. zur Schaffung und Funktion eponymer Heroen: Dowden 1992, 53–57; Scheer 1993, 64 f. Zur Abstammung von Flussgöttern als »statement of autochthony«: Dowden 1992, 54. Anders hingegen: Hölscher 2000, 210.

61 RE V (1905) 2822 f. s. v. Ephesos (2); (3) (Waser); Lehner 2004, 130; Fischer 2010, 19 f.

62 Herakl. Lemb. 66 (2. Jh. v. Chr.); weiterhin: Strab. 12, 3, 21; Steph. Byz. s. v. Ἔφεσος; Etym. Mag. s. v. Ἔφεσος (Amazone oder Ladenbesitzer); vgl. Fischer 2010, 20.

lis häufig auf den Ktistes zurückgeführt wurden[63]. Das ist etwa in Milet der Fall, wo der Ktistes Neileos zugleich als Gründer des Heiligtums der Artemis Kithone verehrt wurde, jener Göttin, die zuvor den Zug der Auswanderer über die Ägäis als Anführerin (Ἡγεμόνη) schützend geleitet haben soll[64]. Anders in Ephesos: Während sich die ionische Polis ebenfalls auf eine Gründung durch einen legendären Königssohn aus Attika – in diesem Fall Androklos – im Zuge der sog. Ionischen Wanderung (Ἰωνική ἀποικία) berief[65], setzte man den Ursprung des Artemisions in einer noch älteren Epoche an und führte das Heiligtum auf die Amazonen zurück. Diese kriegerischen Heroinen treten in den Mythen des Mutterlandes als Feinde der Griechen und als Gegenbild zu deren Lebensweise auf; nicht jedoch in der lokalen Tradition von Ephesos, wo sie, so wie an anderen Orten Westkleinasiens, positiv konnotiert sind[66].

Neben der Überlieferung von der κτίσις durch Androklos[67] existierte noch eine weitere Tradition, nach der Ephesos, so wie eine Reihe anderer Städte in Ionien und Aiolis, auf die Amazonen zurückgehen soll. Diese Version lässt sich möglicherweise bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. bei Ephoros von Kyme fassen[68], mit Sicherheit aber im Hellenismus[69], und wird in der Kaiserzeit populär[70]. Die Angaben in den erhaltenen Quellen sind sehr knapp und beschränken sich auf die Feststellung, die Stadt sei von Amazonen gegründet oder nach einer Amazone benannt worden. Die Handlung des Mythos überliefern sie jedoch nicht. Ebenso wenig verraten sie, in welchem Verhältnis die Amazonengründung zur κτίσις des Androklos gesehen wurde. Es erscheint durchaus vorstellbar, dass beide Gründungsmythen miteinander vereinbar waren, vorausgesetzt dass sich der Amazonenmythos auf die vorgriechische Stadt bezog, da die Androklos-Sage die Eroberung einer älteren Ansiedlung durch die griechischen Einwanderer schildert[71].

Trifft diese Interpretation zu, dann ordneten die Ephesier in ihrem mythischen Rückentwurf der eigenen Vergangenheit den Ursprung des Heiligtums den Amazonen und damit der älteren, vorgriechischen Epoche der Stadt zu, so wie dies Pausanias zum Ausdruck bringt, wenn er feststellt: »Viel älter aber noch als die Ionier ist der Kult der ephesischen Artemis.«[72] Ob es sich dabei um ein fiktive Konstruktion zur Systematisierung der eigenen Vorgeschichte handelt oder aber um eine genuine Erinnerung an einen möglichen vorgriechischen Ursprung des Heiligtums, die über Generationen mündlich tradiert worden war, lässt sich anhand der momentan vorhandenen archäologischen Evidenz nicht entscheiden.

---

63 Vergleichbare Übertragungen bzw. Neugründungen von Kulten durch den κτίστης lassen sich bei den Gründungen der Apoikien des 8.–6. Jhs. v. Chr. besser fassen, da dazu mehr und zeitnahe Schriftquellen vorhanden sind: Leschhorn 1984, 85–95; Malkin 1987, 142–148; Herda 1998, 13.

64 Kall. h. ad Artem. 225–227 mit Schol. ad. Kall. Iov. 77; vgl. Ehrhardt 1988, 148 mit Anm. 580; Herda 1998, 12. 26 f. Zur Lokalisierung des Artemis Kithone-Heiligtums auf der Ostterrasse des Kalabaktepe: Kerschner 1995, 218–220.

65 Zur schriftlichen und bildlichen Überlieferung des Androklos-Mythos: Steskal 2008, 11–15; Rathmayr 2010; Fischer 2010, 22–26; Fischer 2011, 29–32; Linant de Bellefonds 2011, 29–32 Abb. 1–3; Fischer 2013, 16–29 (jeweils mit Lit.).

66 Hölscher 2000, 208–210. 216; Fleischer 2002, 199 f.; Mac Sweeney 2013, 143–146.

67 Erstmals belegt in der 1. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. bei Pherekydes (FGrHist 3 F 155, überliefert bei Strab. 14, 1, 3).

68 FGrHist 70 F 114a, überliefert bei Strab. 12, 3, 21. Bei diesem indirekten Zitat ist allerdings nicht eindeutig, ob Ephoros Ephesos explizit als Gründung der Amazonen bezeichnete, vgl. Mac Sweeney 2013, 139 f. Eine Verbindung der Amazonen mit Kleinasien findet sich bereits bei Hom. Il. 2, 811, der das Grab der Amazone Myrine bei Troia erwähnt.

69 Herakl. Lemb. 66 (2. Jh. v. Chr.): »Die einen sagen, dass Ephesos nach einer der Amazonen benannt ist, den anderen zufolge davon, dass Herakles den Amazonen das Gebiet von Mykale bis Pitane überließ.« (Übersetzung J. Fischer).

70 Plin. nat. 5, 115, sowie eine Reihe weiterer kaiserzeitlicher, spätantiker und byzantinischer Quellen, vgl. Fischer 2010, 19–22; Fischer 2013, 12–16; Mac Sweeney 2013, 139–142.

71 Strab. 14, 1, 21: »Die Stadt bewohnten Karer und Leleger, doch Androklos vertrieb sie und siedelte die meisten der mit ihm Gekommenen um das Athenaheiligtum und die Hypelaiosquelle herum an, wobei er auch ein Stück des am Koressos gelegenen Abhangs dazu nahm.« (Übersetzung J. Fischer).

72 Paus. 7, 2, 6 (Übersetzung E. Meyer).

3.1.2 Die Bindung des Kultbildes an einen heiligen Baum

Eine genauere Schilderung der mythischen Gründung des ephesischen Artemis-Heiligtums durch die Amazonen ist uns erstmals in Kallimachos' »Hymnos auf Artemis« aus der ersten Hälfte bzw. Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. erhalten[73]. Als Dichter am Hofe Ptolemaios' II. Philadelphos und Ptolemaios' III. Euergetes verarbeitete Kallimachos die reiche Sammlung lokaler Traditionen und Kultlegenden, die ihm in der Bibliothek von Alexandria zur Verfügung standen. Dabei zeigte er ein starkes Interesse an den Kulten Ioniens, und es ist sicher kein Zufall, dass die Ptolemaier gerade zu jener Zeit versuchten, in der Ostägäis Territorium zu gewinnen[74].

Zu den Anfängen des Kultes der Artemis Ephesia heißt es im Artemis-Hymnos:

σοὶ καὶ Ἀμαζονίδες πολέμου ἐπιθυμήτειραι
ἔν κοτε παρραλίῃ Ἐφέσῳ βρέτας ἱδρύσαντο
φηγῷ ὑπὸ πρέμνῳ, τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν Ἵππώ·
αὐταὶ δ', Οὖπι ἄνασσα, περὶ πρύλιν ὠρχήσαντο
πρῶτα μὲν ἐν σακέεσσιν ἐνόπλιον, αὖθι δὲ κύκλῳ
στησάμεναι χορὸν εὐρύν: […]
κεῖνο δέ τοι μετέπειτα περὶ βρέτας εὐρὺ θέμειλον
δωμήθη, τοῦ δ' οὔτι θεώτερον ὄψεται ἠώς
οὐδ' ἀφνειότερον· ῥέα κεν Πυθῶνα παρέλθοι.

»Dir haben auch die Amazonen, Liebhaberinnen des Krieges,
an der Küste[75] in Ephesos einst ein hölzernes Kultbild aufgestellt
unter dem Stamm eines Eichenbaums, vollendet aber dir ein Heiligtum Hippo[76].
Darum tanzten die Amazonen selber, o Herrscherin Oupis,
zunächst den Waffentanz mit ihren Schilden, dann aber stellten sie sich
im Kreis zu einem weiten Reigen auf. […]
Der weite Tempel aber wurde später um jenes hölzerne Kultbild errichtet;
nichts Göttlicheres als dieses Bauwerk wird die Morgenröte je sehen
noch Reicheres; leicht könnte es sogar Python[77] übertreffen!«[78]

Diese Zeilen stammen aus dem Schlussteil des Hymnos, in dem Kallimachos eine Reihe bedeutender Heiligtümer der Göttin aufzählt und deren Legenden in knappen Worten umreißt. Dem ephesischen Artemision widmet er dabei mit 22 Versen die bei Weitem längste Passage[79]. Die ersten 14 Verse schildern die Verehrung des Kultbildes durch die Amazonen, die folgenden 8 die Abwehr eines Angriffs der Kimmerier unter ihrem Anführer Lygdamis auf das Heiligtum[80].

---

73 Kall. h. ad Artem. 237–250. Vgl. Asper 2004, 3 f.; Petrovic 2007, 182–247, bes. 208–220; Fischer 2010, 18 f.; Petrovic 2013, 225 f.

74 Parke 1986, 129 f. Vgl. Hölbl 1994, 34 f.; Knibbe 1998, 95.

75 Das Adjektiv παρραλίῃ kann, prädikativ aufgefasst, den Standort der Eiche an der Küste meinen oder aber, als Epitheton zu Ephesos gelesen, die an der Küste gelegenen Stadt, so wie es dann bei Dio. Per. 827 (s. u.) zu finden ist (Hinweis C. Samitz).

76 Asper 2004, 417 Anm. 36, vermutet in Hippo »vielleicht Hippolyte«. Anders Picard 1922, 440: »Hippo a été probablement une hypostase d'Artémis …«. Dafür, dass die Amazone Hippo als eigenständige mythologische Gestalt galt, spricht, dass man bei Erythrai einen Tumulus mit ihrem Namen verband: Val. Max. 6, 1, ext. 1.

77 Asper 2004, 417 Anm. 37: »D. i. Delphi«.

78 Kall. h. ad Artem. 237–250 (Übersetzung M. Asper).

79 Kall. h. ad Artem. 237–258. Zur herausragenden Stellung des ephesischen Heiligtums im Artemis-Hymnos: Petrovic 2007, 220.

80 Eine abweichende Darstellung eines Kimmerierangriffs, bei dem das Heiligtum gebrandschatzt worden sein soll, finden sich bei Hesych λ 1328 (Ephesos nicht explizit genannt); Synk. 208, 3 f. Vgl. zur widersprüchlichen Quellenlage: Ivantchik 2001, 71; Fischer 2011, 34–38. Für die von Bammer 1991/92, 17; Bammer 1992, 186 f. 190 Nr. 16–17 Taf. 8; Bammer – Muss 1996, 30 f. Abb. 26–28, geäußerte Vermutung, die Kimmerier hätten im Artemision sogar Weihgeschenke dargebracht, fehlt hingegen jeglicher Anhaltspunkt. Die von Bammer als »kimmerisch« angesprochenen Elfenbeinobjekte gehören nicht dem eurasischen Tierstil an, sondern sind westkleinasiatische Erzeugnisse, wie Ivantchik 2001, 84–96 Abb. 40, 3–4; 41; 43 zeigte. Darüber hinaus stellt es eine methodisch unzu-

An den Beginn seines Abschnitts zum ephesischen Artemision stellt Kallimachos den Gründungsakt des Heiligtums: Er besteht darin, dass die Amazonen das hölzerne Kultbild der Göttin an einem bestimmten Ort aufstellen und mit einem Waffentanz ehren. Aufstellungsort und Tanz werden dadurch unveränderbare Bestandteile des Artemiskultes in Ephesos. Die Stelle, welche die Amazonen für ihre erste Verehrung auswählten, wird durch ein Naturmal markiert, und zwar eine Eiche[81]. Dieser durch das mythische Gesehen ausgezeichnete Baum wird künftig zum topografischen und kultischen Fixpunkt des Temenos[82].

Zu einem späteren Zeitpunkt, der nicht präzisiert wird, wurde περὶ βρέτας – »um jenes hölzerne Kultbild« herum – ein Tempel errichtet[83]. Damit gibt Kallimachos zwei entscheidende Hinweise: Der Tempel ist auf den Standort des Kultbildes bezogen, und sein Fundament (θέμειλον) wurde um den Aufstellungsort herum verlegt.

Einen Baum als kultischen Bezugspunkt des Artemis-Tempels erwähnt auch Dionysios von Alexandria in seinem geografischen Lehrgedicht »Περιήγεσις τῆς οἰκουμένης«, das in frühhadrianischer Zeit entstand[84]:

τάων δ’ ἀμφοτέρων γε βορειοτέρην ἐσίδοιο
παραλίην Ἔφεσον, μεγάλην πόλιν Ἰοχεαίρης,
ἔνθα θεῇ ποτε νηὸν Ἀμαζονίδες τετύκοντο
πρέμνῳ ἔνι[85] πτελέης, περιώσιον ἀνδράσι θαῦμα.

»Nördlicher als die beiden erblickst du
das am Meer gelegene Ephesos, die große Stadt der Pfeile schießenden [Artemis],
wo die Amazonen einst der Göttin einen Tempel erbaut haben
am Stamm einer Ulme, ein unermessliches Wunder für die Menschen.«[86]

Dionysios’ Schilderung des Ursprungs des ephesischen Artemisions stimmt in den wesentlichen Punkten mit derjenigen bei Kallimachos überein. Allerdings ist sie knapper, da das Hexameter-Gedicht die Beschreibung des gesamten Erdkreises zum Thema hat und den einzelnen Orten jeweils nur wenige Verse einräumt. So verschmilzt Dionysios die Gründung des Heiligtums durch die Amazonen mit dem Bau des Tempels, während Kallimachos in seiner ausführlicheren Darstellung diese Vorgänge hinsichtlich Zeit und Akteuren klar voneinander trennt. Bemerkenswert ist, dass Dionysios in seiner Kurzversion auch den Baum als Bezugspunkt nennt, was die

---

längliche Simplifizierung dar, allein vom Vorhandensein ›fremder‹ Objekte auf ›fremde Weihende‹ zu schließen, wenn zusätzliche Hinweise wie etwa eine Dedikationsinschrift fehlen: vgl. Kilian-Dirlmeier 1985, 215. 221. 228. 230 f. 235. 241–244; Ebbinghaus 2006, 187–217, bes. 217; Klebinder-Gauß 2007, 205–212; Klebinder-Gauß – Pülz 2008; Mylonopoulos 2008, 377–379. Die gegenteilige Hypothese einer Brandzerstörung durch die Kimmerier – Bammer – Muss 1996, 30 f. – bestätigte sich ebenso wenig. Die Kimmerier sind bisher im archäologischen Befund des Artemisions nicht konkret fassbar, weder als Zerstörer noch als Dedikanten.

81 Φηγός, die Makedonischen Eiche (Quercus aegilops, auch Quercus trojana). Zu heiligen Eichen: Lambrinoudakis u. a. 2005, 312.

82 Vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 45 f. (im Widerspruch dazu allerdings ihre Meinung – a. O. 47 –, die Rechteckbasis im Naos 2 sei das »Kultmal«). Einige Forscher sehen sogar einen Baumkult als Ursprung des Heiligtums: Picard 1922, 13: »Le culte s’adressait alors à un arbre.«; vgl. Picard 1922, 354 Anm. 2; 377. 475. Knibbe 1981, 71. 73 nimmt ein »Baumidol« an, das »im Mittelpunkt ihres [= der Artemis] ebenso grausamen wie orgiastischen Kultes« gestanden sei. Diese Hypothesen lassen sich anhand der vorhandenen schriftlichen und archäologischen Evidenz jedoch weder beweisen noch widerlegen. Grundsätzlich zu dieser Problematik: Nilsson 1955, 210 f.: »Es gab viele heilige Bäume, sie wurden aber nicht an sich als heilig betrachtet, sondern weil sie den Göttern gehörten oder im Mythus eine Rolle spielten … Einige … sind auf Grund von Mythen lokalisiert worden, andere sind heilige Bäume gewesen, deren Heiligkeit man sich durch eine solche Beziehung erklärte.«

83 Kall. h. ad Artem. 248.

84 Zur Datierung: Brodersen 1994, 10 f.; Lightfoot 2013, 4 f.

85 Wörtlich übersetzt: »im Stamm einer Ulme«, was jedoch sinnwidrig erscheint. Brodersen 1994, 96 übersetzt: »… wo ihr einst Amazonen gebauet den Tempel – ihr mit dem Stumpfe der Ulm«; Fischer 2010, 19 Anm. 11: »am Stamm einer Ulme«.

86 Dion. Per. 826–829 (Übersetzung: J. Fischer und C. Samitz). Vgl. dazu auch den Kommentar des byzantinischen Gelehrten Eustathios von Thessalonike (Eust. oder Dion. 823, 33–40).

Bedeutung dieses Naturmals unterstreicht. Im Unterschied zu Kallimachos bezeichnet er ihn aber als Ulme, nicht als Eiche. Dieser Wechsel der Baumart bedarf einer Erklärung. Es könnte sich um einen simplen Abschreibfehler oder eine unzulängliche Rezeption der Quelle handeln[87]. Dagegen sprechen jedoch folgende Argumente:

- Dionysios hatte die Werke des Kallimachos genau studiert; er nahm sich ihren Stil bewusst zum Vorbild[88]. Gerade die Verse zum ephesischen Artemis-Tempel beziehen sich unmittelbar auf den Artemis-Hymnos des Kallimachos bis hin zur Wortwahl (παραλίη Ἔφεσος; πρέμνον)[89].
- Eiche und Ulme zählen beide zu jenen Baumgattungen, die in den antiken Schriftquellen mit Artemis in Verbindung gebracht wurden[90]. Beide zusammen erscheinen sie in einer weiteren Passage des Artemis-Hymnos, in der Kallimachos schildert, wie sich der Zorn der rächenden Göttin gegen die Frevler Stufe um Stufe steigert[91]:
  ποσσάκι δ᾽ ἀργυρέοιο, θεή, πειρήσαο τόξου;
  πρῶτον ἐπὶ πτελέην, τὸ δὲ δεύτερον ἦκας ἐπὶ δρῦν,
  τὸ τρίτον αὖτ᾽ ἐπὶ θῆρα. τὸ τέτρατον οὐκέτ᾽ ἐπὶ δρῦν
  ἀλλά μιν εἰς ἀδίκων ἔβαλες πόλιν […]

  »Wie oft hast du, Göttin, deinen Silberbogen auf die Probe gestellt?
  Zuerst hast du auf eine Ulme, beim zweiten Mal auf eine Eiche geschossen,
  schon beim dritten Mal aber auf ein Tier. Das vierte Mal allerdings hast du nicht mehr auf Eiche,
  sondern dein Geschoß auf die Stadt der Ungerechten gelenkt […]«[92]
- Der Ulme kommt in Zusammenhang mit Ephesos eine symbolische Bedeutung zu, da für die Stadt der poetische Namen Ptelea (Πτελέα – die Ulmenstadt) mehrfach belegt ist, erstmals bei Plinius[93]. J. Lightfoot vermutete daher, dass Dionysios bewusst die Eiche durch eine Ulme (πτελέη) ersetzte, um mit der Anspielung auf Ptelea – Ephesos sein Vorbild Kallimachos an Gelehrsamkeit noch zu übertreffen[94]. Diesen Zusammenhang legt bereits Eustathios von Thessalonike (12. Jh. n. Chr.) nahe, der in seinem Kommentar zur »Periegesis« des Dionysios die Bezeichnung Πτελέα für Ephesos unmittelbar vor der Erbauung des Tempels an einer Ulme anführt[95].

---

87 Zu den Quellen des Dionysios: Lightfoot 2013, 27–45.

88 Brodersen 1994, 13; Lightfoot 2013, 6. 35. 35 f. 41 mit Anm. 38. 43. 51. 61 f. 77. 89. 99 f. 114. 118.

89 Dion. Per. 826–829. Vgl. Greaves 1994, 127 f. mit Anm. 68; Lightfoot 2013, 43. 99.

90 Zusammenstellungen bei: Nilsson 1955, 486–488; Bornmann 1968, 115 f.; Petrovic 2007, 232. Durch Analyse der Schriftquellen stellte Birge 1982, 218 f. fest, dass der Sortenname dann spezifiziert wird, wenn bestimmte Bäume »active roles in cult« spielen.

91 Vgl. Petrovic 2007, 183.

92 Kall. h. ad Artem. 119–122, Übersetzung I. Petrovic. Im Kontext der Gründung des ephesischen Artemisions spricht Kallimachos von φηγός, der im Ägäisraum verbreiteten Makedonischen Eiche (Quercus aegilops, auch Quercus trojana): Liddell – Scott – Jones (1996) 1925 s. v. φηγός. In dieser Passage verwendet er hingegen den weiter gefassten Ausdruck δρῦς, der verschiedene verwandte Baumarten, darunter auch die Makedonische Eiche (φηγός) bezeichnen kann: Liddell – Scott – Jones (1996) 451 s. v. δρῦς; vgl. Herda 2006, 263 mit Anm. 1872; Petrovic 2007, 231 mit Anm. 177.

93 Plin. nat. 5, 31, 115. Weiterhin: Steph. Byz. s. v. Ἔφεσος und Πτελέα; Schol. Theokr. 7, 65; Eustat. ad Dion. 823, 33–35 sowie die spätantike Stephanos-Inschrift von der Celsus-Bibliothek: Heberdey 1905, 69 = IK 17, 2, Nr. 5115 = Merkelbach – Stauber 1998, 310 Nr. 03/02/22; vgl. RE XXIII 2 (1959) 1480 s. v. Ptelea (3) (J. Keil); Greaves 1994, 127 f.

94 Lightfoot 2013, 43: »… in 829, by a deft substitution within an imitation of Callimachus, he engineers a learned allusion to one of Ephesus' former names, thereby outdistancing the master himself in learning.«

95 Eustat. ad Dion. 823, 33–40: »Nördlich von diesen (Städten) liegt Ephesos, das einst auch Tracheia [= die Raue] und Ortygia und Ptelea [= Ulme] genannt wurde. Auch Ephesos ist eine Stadt der Ionier, laut Herodot eine Stadt Lydiens, die Dionysios auch als ›am Meer‹ bezeichnet und als ›große Stadt‹ der Artemis, und er sagt, dass sich dort auch ein Tempel befindet, den die Amazonen errichtet haben ›im Baumstumpf‹, d. h. im Stamm, ›einer Ulme, ein unermessliches Wunder für die Menschen‹.« (Übersetzung C. Samitz).

Was auch immer Dionysios zu seiner Abwandlung der Baumspezies veranlasst haben mag, die grundlegende Aussage wird dadurch nicht in Frage gestellt: Es war ein Baum, der nach dem lokalen Gründungsmythos das kultische und topografische Zentrum des Heiligtums markierte.

Die beiden Texte bezeichnen zwar nicht explizit die Stelle, an denen der heilige Baum im Artemision wuchs, sie enthalten jedoch Hinweise darauf. Sowohl Kallimachos als auch Dionysios von Alexandria betonen den unmittelbaren Bezug des Baumes zum Tempel. Kallimachos' Beschreibung: »Der weite Tempel aber wurde später um jenes hölzerne Kultbild errichtet (περὶ βρέτας … δωμήθη)«[96], impliziert, dass nicht nur das Kultbild, sondern auch die heilige Eiche im hypäthralen Sekos des Dipteros[97] stand, der von dem »breiten Fundament« (εὐρὺ θέμειλον)[98] umgeben war. Die Formulierung bringt zum Ausdruck, dass es der Standort des Kultbildes war, an dem sich der Tempelbau orientierte. Denn dieser konnte bei einem Tempelneubau nicht beliebig verlegt werden[99]; er war durch den Gründungsmythos des Heiligtums festgelegt und durch eben den heiligen Baum markiert. Es war jene Eiche, die als einzige Zeugin der kultstiftenden Aufstellung des Xoanon durch die Amazonen die Brücke zur mythischen Vergangenheit schlug[100]. Archäologisch können wir den Aufstellungsort des Kultbildes höchstwahrscheinlich in jenem rechteckigen Fundament im Zentrum

---

96 Kall. h. ad Artem. 248 (Übersetzung M. Asper).

97 Die von Wilberg 1906, 234; Hogarth – Henderson 1908, 247. 253. 283 f. 287 sowie Atlas, Taf. 12–13; Hoepfner 1997, 292 Abb. 1; Höcker 1998, 149 f. 162 f. vertretene Hypothese, der Sekos des Dipteros 1 (Abb. 17) wie auch des Dipteros 2 wäre überdacht gewesen, wird für den Dipteros 1 durch den Nachweis von zwei unterschiedlichen Dachrändern widerlegt: Ohnesorg 1993, 110; Gruben 2001, 385; Ohnesorg 2007a, 115 f. 118 Abb. 25–26; Ohnesorg 2012, 20 f. Eine Innensima nahm bereits Muss 1994, 63 f. Abb. 68 aufgrund der Maße der reliefgeschmückten Simafragmente an; gegen eine reliefierte Innensima jedoch: Ohnesorg 2007a, 116. Schon Henderson 1915/16, 130–134 räumte ein, dass Hinweise auf Innenstützen, die für eine Überdachung zu fordern wären, fehlen. Was den Dipteros 2 betrifft, so geht Ohnesorg 2012, 19 von einem »offenen Sekos« aus. Allerdings steht eine eingehende Untersuchung der spätklassischen (oder jüngeren) Fundamente entlang der Längswände des Sekos, auf denen Bammer 2008a, 275. 283 mit Abb. 229–230, »eine Art Stoa« ergänzte, noch aus, vgl. Ohnesorg 2007a, 118 mit Anm. 735; 133 mit Anm. 856 f.; Ohnesorg 2012, 37 mit Anm. 112. Denkbar wäre ein schmaler Umgang vor den Längswänden des Sekos, so wie er für das hochhellenistische Olympieion III in Athen erschlossen wurde: Tölle-Kastenbein 1994, 73 Abb. 16; Gruben 2001, 248 Abb. 188; Hoepfner 1997, 291 f., und Höcker 1998, 149 f., die sich beide gegen die von R. Tölle-Kastenbein 1994 vertretenen Vorstellungen zur Genese der Dipteraltempel mit hypäthralem Sekos wenden, stützen sich dabei hauptsächlich auf Vitr. 3, 2, 8, der den Dipteros vom »Hypaethros« begrifflich absetzt. Auch die übrigen drei Argumente von Hoepfner und Höcker stützen sich auf antike Autoren: 1. Die Angabe von Plin. nat. 16, 79 zum Tempeldach aus Zedernholz kann sich jedoch durchaus auch auf die zweischiffigen umlaufenden Hallen beziehen. 2. Der gute Erhaltungszustand der Tempeltüren, nach Plin. nat. 16, 79 ebenfalls aus Zedernholz, das trotz des hohen Alters noch wie neu sei, erklärt sich durch ein schützendes Vordach an der Sekosseite, das den Rampenabgang in den Hof bzw. eine Halle überdeckte, vgl. Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 37 Anm. 112. 3. Die Erwähnung von Strab. 14, 1, 22: »Und als nach dem Brand das Dach verschwunden war – wer hätte in der dem freien Himmel geöffneten Cella ein Depositum liegen haben wollen?« (Übersetzung S. Radt), bezieht sich hingegen explizit auf den nach dem Brand nicht überdachten Sekos (ἐν ὑπαίθρῳ τῷ σηκῷ). Allerdings kannte Strabon die Brandruine des Dipteros 1 nicht aus eigener Anschauung, sondern stützte sich auf den späthellenistischen Geografen Artemidoros von Ephesos (fr. 126 Stiehle), auch dieser kein Zeitgenosse des ›herostratischen‹ Brandes. Wenn Artemidoros und Strabon von dem ihnen bekannten Dipteros 2 auf den brandzerstörten Dipteros 1 rückschlossen, so könnten damit die Hallen oder Umgänge (?) im Inneren des Sekos des Dipteros 2 gemeint gewesen sein, möglicherweise auch ein Adyton im Osten. Ein Adyton, das zur sicheren Lagerung eines Tempelschatzes prädestiniert ist, könnte auch der Dipteros 1 besessen haben; vgl. zur ungeklärten Frage, ob sich im Osten ein Adyton oder ein Opisthodom befand: Bammer 1972a, 8 Abb. 5; Tölle-Kastenbein 1994, 74; Gruben 2001, 386. 391; Ohnesorg 2007a, 96 Taf. 36; Bammer 2008b, 282 f. Abb. 227. 229; Ohnesorg 2012, 23 (mit Lit.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Strab. 14, 1, 5 den hyäthralen Sekos des Apollon-Tempels von Didyma als unfertigen Bau ansieht, der »wegen seiner Größe ohne Dach« blieb (Übersetzung S. Radt), vgl. Günther 1971, 110 mit Anm. 2 (mit der Begründung, dass »sich der Autor nicht auf Autopsie stützen konnte«). Dies könnte darauf deuten, dass Strabon mit dem Konzept des Dipteros mit hypäthralem Sekos nicht vertraut war.

98 Kall. h. ad Artem. 248 (Übersetzung Verf.)

99 Vgl. Held 1995, 18. 20; Kienast 1998, 117 Anm. 22.

100 Vgl. Birge 1982, 195: »The stories connected with the plantings of groves around heroes' tombs suggest that the continued existence of the trees provided a visible connection between the beginnings of civilization in their region and the historic, fully urbanized city state.«

des Sekos fassen, das zu einer Schutzarchitektur in Gestalt eines Naiskos oder einer Ädikula gehörte (Abb. 15–17)[101].

Kallimachos schildert diesen Kultbau als weit, reich, nennt ihn sogar göttlich. Diese Epitheta treffen noch nicht auf die frühesten Tempel zu, sondern erst auf die beiden Dipteroi. Höchstwahrscheinlich bezieht sich der Dichter auf den spätklassischen Dipteros 2, der damals gerade fertiggestellt worden war[102]. Dieser gewaltige Marmorbau beeindruckte seine Zeitgenossen so sehr, dass er in die hellenistischen Listen der sieben Weltwunder aufgenommen wurde[103]. Der Dipteros 2 übernahm alle wesentlichen Merkmale des Grundrisses des spätarchaischen Dipteros 1, so auch die Lage und die Dimensionen des Sekos einschließlich des vermutlichen Naiskos[104]. Auffallend ist, dass das Bodenniveau innerhalb des Sekos beibehalten wurde, wohingegen die Architekten des Dipteros 2 die Peristasisplattform und die Krepis gegenüber dem spätarchaischen Vorgängerbau um 2,70 m erhöhten[105]. Diese Beibehaltung des ursprünglichen Sekos-Niveaus wird verständlich, wenn man davon ausgeht, dass der heilige Baum erhalten und als ideeller Bezugspunkt auch in den neuen Tempelbau einbezogen werden musste[106].

Wir wissen nicht, welche schriftliche Fassung des lokalen Mythos Kallimachos als Quelle für die Passage zu Ephesos in seinem Artemis-Hymnos diente. Dessen Entstehung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. liefert einen *terminus ante quem* für die Vorlage. Deren unbekannter Verfasser griff seinerseits vermutlich auf eine ältere mündliche Tradition zurück, deren Ursprung nicht mehr zu eruieren ist. Die Annahme, dass der heilige Baum bereits im früheisenzeitlichen Heiligtum stand und verehrt wurde, ist durchaus plausibel und auch wahrscheinlich. Eine Reihe von Parallelfällen in anderen frühgriechischen Heiligtümern spricht dafür[107].

Sichere Aussagen lassen sich allerdings erst für die Zeit des Kallimachos machen. Seinen Lesern muss der Schauplatz des geschilderten Amazonen-Mythos vertraut oder zumindest glaubhaft gewesen sein. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass der frühhellenistische Dichter das Wort πρέμνον verwendet, das einen »Stamm« oder »Stumpf«, nicht jedoch den Baum als Ganzes bezeichnet[108]. Diese Wortwahl, die Dionysios wiederholt und Eustathios kommentiert, könnte darauf deuten, dass die heilige Eiche im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. bereits abgestorben

---

101 Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 37 Abb. 11.

102 Vgl. Rumscheid 1994, 15: »Was den Bauabschluß angeht, ist der Artemis-Tempel also nicht zu den fest datierten Bauten zu rechnen.« Für eine Fertigstellung vor Ende des 4. Jhs. v. Chr. plädieren: Alzinger 1961/63, 124 f. 127 (jüngste Kapitelle um 330/320 v. Chr.); Bammer 1972a, 42 (um 300 v. Chr.); Rügler 1988, 19–21. 87–89. 128 (um 320/310 v. Chr.); Rumscheid 1999, 31 (ca. 320/310 v. Chr.); Buchert 2000, 83–85 (vor Ende des 4. Jhs. v. Chr.); Strocka 2005, 339–346 (um 330 v. Chr.). Ein späteres Datum für den Bauabschluss, »nach der Mitte des 3. Jahrhunderts«, vertritt Gruben 2001, 393, vermutlich aufgrund der Angabe einer Bauzeit von 120 Jahren bei Plinius (nat. 16, 213; 36, 95); ebenso Pfrommer 1987, 170 mit Anm. 150. Jedoch ist unklar, auf welchen der beiden Dipteroi diese Angabe zu beziehen ist; falls sie historisch ist, bezieht sie sich eher auf den spätarchaischen Dipteros 1, vgl. Wesenberg 1983, 33 f.; Rumscheid 1994, 25; Rumscheid 1999, 31; Strocka 2005, 339; Ohnesorg 2007a, 129 mit Anm. 829. Eine weitgehende Fertigstellung impliziert Philon von Byzanz (Phil. 6), der im 3. Jh. v. Chr. den Dipteros 2 als den eindrucksvollsten griechischen Tempel überhaupt, als »das einzige Haus der Götter« schildert. Ähnlich urteilt Antipatros von Sidon (Anth. Pal. 9, 58) im späten 2. Jh. v. Chr. Seine Metapher, dass der »Tempel der Artemis … bis zu den Wolken reicht«, setzt voraus, dass das Dach damals – zumindest teilweise – fertiggestellt war (Übersetzungen J. Fischer).

103 Erstmals bei Antipatros von Sidon: Anth. Pal. 9, 58. Eine Zusammenstellung der Quellen bei Fischer 2014, 172 f. mit Anm. 8.

104 Buchert 2000, 90–97; Gruben 2001, 391 f.; Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 35–38. Zum Naiskos des spätarchaischen Dipteros 1: Bammer 2005, 199–203. 212. 219; Ohnesorg 2007a, 32 f. Taf. 30. 54, 3. 5–8 Beil. Vgl. den Naiskos des archaischen 1. Dipteros des Apollon in Didyma: Gruben 2001, 399 Abb. 303; Dirschedl 2012, 46 f. Abb. 4.

105 Buchert 2000, 96; Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275. 283 Abb. 230; Ohnesorg 2012, 36 f. Abb. 11.

106 Vgl. Ohnesorg 2012, 37: »Das uralte Kultzentrum verblieb genau an derselben Stelle.«

107 Zusammenfassend: Nilsson 1955, 209–212; Birge 1994; Burkert 2011, 136 f. Zu einzelnen Beispielen: Mylonopoulos 2006, 189 (Dodona); Cremer 1982; Kienast 1991; Niemeier – Maniatis 2010 (Samos).

108 Liddell – Scott – Jones 1461 s. v. πρέμνον übersetzt: »bottom of the trunk of a tree, stump; generally: stem, trunk«.



Abb. 12 Aphrodisias. Trankopfer des Stadtgründers Ninos vor einem Altar und einem abgestorbenen Baum. Spätantikes Relief aus der Basilika an der Südagora (© Aphrodisias excavation, archive Inv. D04.0427. Foto B. Yıldırım)

war, vielleicht aufgrund ihres hohen Alters. Möglicherweise hatte sie aber auch durch die große Hitze beim Brand des Dipteros 1 im Jahr 356 v. Chr. gelitten und wurde versengt, ohne jedoch verbrannt zu sein. Dass der Sekos von direktem Brand weitgehend verschont blieb, zeigen die erhaltenen Reste der Sekosmauern und des Naiskos, die keine Beschädigungen durch Feuer aufweisen[109]. Übrig blieb der verdorrte Stamm, το πρέμνον, ohne Laub und Zweige, der aber weiterhin verehrt wurde, weil er von der Gründung durch die Amazonen zeugte.

Ein Fall, wo ein heiliger Baum als abgestorbener Stamm verehrt wurde, ist für Aphrodisias in Karien durch kaiserzeitliche Münzbilder und eine spätantike Reliefdarstellung belegt[110]. Das Relief (Abb. 12) zeigt den Baum neben einem Altar, auf dem ein Adler mit erhobenen Schwingen hockt. Vor ihm bringt der in der Beischrift genannte mythische Stadtgründer Ninos ein Trankopfer dar. Der Stamm – πρέμνον – spaltet sich in drei dicke, vertikale Äste auf, die weder Zweige noch Laub tragen. Offensichtlich ist der Baum verdorrt. Möglicherweise hatte ihn ein Blitz getroffen, in dem man ein Zeichen des Zeus sah[111]. Auch der Adler weist auf ein Heiligtum des Zeus. Die Kerben in der Rinde können Axthiebe andeuten, mit denen man die Zweige abhackte. Diese individuelle Darstellung, die sich vereinfacht auf den Münzbildern wiederholt, zeigt, dass es sich nicht um eine Landschaftsangabe handelt. Vielmehr ist ein konkreter Baum gemeint, dem im Kult eine wichtige Bedeutung zukam. Da er auf dem Relief mit der Gründungslegende von Aphrodisias verbunden wird, muss er über Jahrhunderte als abgestorbene Baumruine bewahrt und verehrt worden sein. Die Wiedergabe auf Münzen deutet auf eine große Bedeutung dieses heiligen Baumes für die religiöse Identität der Stadt.

Dass der verdorrte Baum in Aphrodisias kein Einzelfall war, belegt Pausanias' Beschreibung (9, 19, 6–7) des durch Homer berühmten Artemis-Heiligtum von Aulis: Dort stand neben einer Quelle jene Platane, an der die griechischen Heerführer vor ihrer Überfahrt nach Troia geopfert haben sollen[112]. Als dieser Baum, der ebenso wie der ephesische durch den Mythos geheiligt war, abstarb, bewahrte man von ihm »ein Stück Holz im Tempel auf«[113].

[109] Vgl. Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23.
[110] Ninos-Relief: Erim 1986, 26; Yıldırım 2004, 25 f. 29 f. 51 Abb. 5. Münzbilder: MacDonald 1991, 173 f. Abb. 3.2.
[111] MacDonald 1991, 174 (unter Hinweis auf die vom Blitz getroffene Eiche im Jupiter-Heiligtum des frühen Rom); Yıldırım 2004, 30 Anm. 31; Linant de Bellefonds 2011, 33. 36 Abb. 4. 6.
[112] Hom. Il. 2, 307.
[113] Paus. 9, 19, 7 (Übersetzung E. Meyer).

Das Leben von heiligen Bäumen war endlich, und so stellte sich früher oder später die Frage, wie man eine Kontinuität im Kult gewährleisten konnte. Hier boten sich mehrere Wege an: In Aphrodisias und vielleicht auch in Ephesos bewahrte man den verdorrten Stamm an Ort und Stelle. In Aulis schnitt man ein Stück ab und verwahrte es *pars pro toto* im Tempel. Eine andere Möglichkeit wäre, einen Ableger des alten Baumes einzupflanzen. In jedem Fall aber war die physische Präsenz des heiligen Baumes garantiert, wie sie der Kult erforderte.

3.1.3 Der heilige Ölbaum im Artemis-Heiligtum von Ortygia bei Ephesos

Bäume spielen auch in dem wichtigsten Artemis-Heiligtum in der Chora von Ephesos eine zentrale Rolle: demjenigen von Ortygia, wo nach der lokalen Kultlegende Artemis geboren worden sein soll. Es war mit dem Hauptheiligtum der Polis kultisch eng verbunden[114]. Ortygia lag nahe am Meer in dem Küstenabschnitt südwestlich der Stadt. Die genaue Lokalisierung ist umstritten[115], doch stimmen die Beschreibungen des heiligen Bezirks von Strabon und Tacitus in den wesentlichen Merkmalen überein[116]. Er wird als »ein herrlicher Hain aller möglichen Baumarten, vor allem Zypressen« geschildert[117]. Ihn »durchfließt der Fluss Kenchrios, mit dessen Wasser Leto sich nach ihrer Entbindung gewaschen haben soll«[118]. Demnach war auch in diesem Heiligtum der Artemis Ephesia ein Fluss prägend für die Topografie, ganz so wie es im periurbanen Polisheiligtum der Fall war.

Es gibt aber noch eine weitere Gemeinsamkeit: Auch in Ortygia war ein durch den Mythos geheiligter Baum der kultische Angelpunkt des Temenos. Laut Strabon zeigte man dort »das Allerheiligste, in dem die Niederkunft stattgefunden, und den Olivenbaum in der Nähe, an dem die Göttin [Leto] sich nach der Entbindung zuerst ausgeruht haben soll«[119]. Wie bedeutend dieser Ölbaum für die Kulttopografie von ganz Ephesos war, zeigt die Tatsache, dass er – in der Darstellung des Tacitus – von der ephesischen Gesandtschaft bei Kaiser Tiberius im Jahr 23 n. Chr. unter den ehrwürdigen Kultdenkmälern der Ephesier aufgezählt wurde: »Als erste von allen kamen die Ephesier, die daran erinnerten, dass Artemis und Apollo nicht, wie das Volk glaube, auf Delos geboren worden wären: bei ihnen seien der Fluss Cenchreus und der Hain Ortygia, wo die schwangere Leto an einen Ölbaum, der bis zu diesem Zeitpunkt noch stehe, gelehnt diese Gottheiten geboren habe, und nach dem Willen der Götter sei der Hain geheiligt worden …«[120]. Da die Ephesier diesen Baum für ein Relikt aus der mythischen Vergangenheit hielten, muss er in der frühen Kaiserzeit bereits ein beträchtliches Alter aufgewiesen haben, was bei Olivenbäumen, deren Lebensspanne mehrere Jahrhunderte betragen kann, durchaus vorstellbar ist.

Die Parallele ist bemerkenswert: Sowohl im periurbanen Hauptheiligtum der Artemis Ephesia als auch in ihrem extraurbanen Temenos im nahen Ortygia bilden zwei Naturelemente die ideellen und topografischen Bezugspunkte des heiligen Bezirkes: ein Fluss und ein Baum, der in beiden Fällen durch den Mythos geheiligt ist. Eine derartige Koinzidenz kann kaum Zu-

---

114 Benndorf 1906, 77; Keil 1922/24, 114 f. 119; Knibbe 1981, 72; Knibbe 1995, 144. 148; Rogers 2012, 103 f. 109 f. 135–140.

115 Benndorf 1906, 76–79 vermutet Ortygia im Arvalya-Tal (davor bereits Weber 1891, 49–52; ihnen folgen u. a. Karwiese 1995, 79. 85. 11; Knibbe 1998, 36), Keil 1922/24, 116–119 im Tal des Değirmendere südlich von Kuşadası (davor bereits Texier 1849, 287–290; ihnen folgt Scherrer 2001, 81). Benndorfs Hauptargument ist die Nähe zur Stadt, dasjenige von Keil die größere Wassermenge des Değirmendere, der allein mit dem als Fluss bezeichneten Kenchrios gleichgesetzt werden könne. Unentschieden bleibt Knibbe 1981, 70. 190 Beil. 3. Rogers 2012, 36 f. neigt Benndorfs Lokalisierung zu, lässt die Entscheidung jedoch letztendlich offen.

116 Strab. 14, 1, 20; Tac. ann. 6, 31.

117 Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt). Strabon spricht von einem ἄλσος, Tacitus (ann. 6, 31) von einem *lucus*.

118 Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt).

119 Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt).

120 Tac. ann. 3, 61 (Übersetzung J. Fischer). Die knappe Schilderung bei Tacitus zieht Geburt und das anschließende Ausruhen der Leto, die bei Strabon räumlich differenziert sind, an einer Stelle des Temenos zusammen.

fall sein. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass Fluss und Baum zwei Aspekte des ephesischen Artemis-Kultes bezeichnen, die insbesondere in der Früheisenzeit von Bedeutung waren, als die Heiligtümer noch gänzlich von der Natur bestimmt waren[121]. Durch ihre Einbindung in die Kultlegende wurden die Bäume sakrosankt. Sie wurden nicht nur verehrt, sondern als Fixpunkte in den Heiligtümern respektiert, als diese ab der archaischen Epoche architektonisch gestaltet wurden.

3.1.4 Heilige Bäume in weiteren Heiligtümern der Artemis

Einzelne Bäume spielen nicht nur in Ephesos und Ortygia eine wichtige Rolle. In zahreichen weiteren Heiligtümern sind sie als topografischer Bezugspunkt überliefert[122]. Sie wurden mit einem vergangenen Ereignis in Verbindung gebracht, das für die Kultgemeinschaft von großer Bedeutung war und kollektive Identität stiftete[123]. Manchmal handelte es sich um ein historisches Geschehen[124], zumeist jedoch lag dieses in der mythischen Vergangenheit. Solche Bäume und Sträucher wurden verehrt, weil sie von Göttern oder Heroen gepflanzt oder auf eine andere Weise mit einer ihrer Handlungen an diesem Ort verbunden waren. Als lebendige Zeugen hielten sie die Erinnerung an die numinose Präsenz an diesem Platz wach[125].

Heilige Bäume sind in einer Reihe von Artemis-Heiligtümern belegt und verweisen auf die Bedeutung, die man in frühgriechischer Zeit der Göttin für das Gedeihen der Vegetation zuschrieb[126]. Besonders deutlich wird diese Beziehung im extraurbanen Heiligtum der Artemis Kedreatis von Orchomenos in Arkadien: dort war das Kultbild in einem Wacholderbaum aufgestellt[127]. M. P. Nilsson vermutet hier einen Baumkult als Ursprung des Heiligtums, worauf auch die Epiklese Κεδρεᾶτις – »Herrin des Wacholders« – schließen lässt[128]. Wie im Artemision von Ephesos wurde hier die kultische Verbindung von Göttin und heiligem Baum durch den Aufstellungsort des Kultbildes zum Ausdruck gebracht.

3.1.5 Die Lage des Artemisions von Ephesos ἐν λίμναις

Es stellt sich die Frage, weshalb man bei der Gründung des Kultes gerade diesen Baum auswählte und ihn mit dem Amazonenmythos verband. Die Wahl des Platzes war sicher nicht zufällig. An diesem Ort müssen die Menschen der frühen Eisenzeit die Präsenz der Göttin besonders stark empfunden haben. Wie aber sah das Areal des Artemisions um 1000 v. Chr. aus?

---

121 Knibbe 1981, 72 f. Anm. 19 vermutet in Ortygia sogar »das Zentrum eines noch älteren Baumkultes, der ja auch in den Versen des Kallimachos [zum ephesischen Artemision] durchschimmert«. Da das Artemision von Ortygia noch nicht lokalisiert ist, lässt sich auch sein Alter nicht genau bestimmen. Aus Strabons (14, 1, 20) Angabe, »in den älteren [Tempeln] befinden sich alte, aus Holz geschnittene Kultbilder« (Übersetzung D. Knibbe) kann man schließen, dass das Heiligtum spätestens in der Archaik bestand, als derartige Xoana angefertigt wurden. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass der Kult in Ortygia noch weiter zurückreichte, vgl. Knibbe 1981, 72 f. mit Anm. 19; Rogers 2012, 37 f. mit Anm. 23 (auf S. 332 f.).

122 Lambrinoudakis u. a. 2005, 311–313; Burkert 2011, 136 f.

123 Beispiele zusammengestellt von Birge 1994, 234–237; Mylonopoulos 2006, 189 mit Anm. 27. Eine derartige Rolle in den lokalen Mythen kommt zwar Einzelbäumen zu, jedoch nur selten den heiligen Hainen (ἄλση): Birge 1982, 114 f. 193–197; Birge 1994, 242 f.

124 z. B. der heilige Ölbaum der Athena auf der Akropolis in Athen, der laut Paus. 1, 27, 2 nach der Brandschatzung durch die Perser 480 v. Chr. sogleich wieder austrieb.

125 Vgl. Birge 1982, 195; Lambrinoudakis u. a. 2005, 311–313.

126 Überblicke bei Picard 1922, 377 f.; Nilsson 1955, 486–488; Bornmann 1968, 115 f.; Petrovic 2007, 231 f. Zur Häufigkeit von ἄλση in Heiligtümern der Artemis: Lambrinoudakis u. a. 2005, 311–313.

127 Paus. 8, 13, 2: »Orchomenos […] Bei der Stadt befindet sich ein Holzbild der Artemis; es ist in einem großen Wacholderbaum aufgestellt, und die Göttin heißt nach dem Wacholder Kedreatis.« (Übersetzung E. Meyer).

128 Nilsson 1955, 210. 486. Nilsson nimmt das nahe bei Orchomenos gelegene Kaphyai als Ort des Heiligtums an.

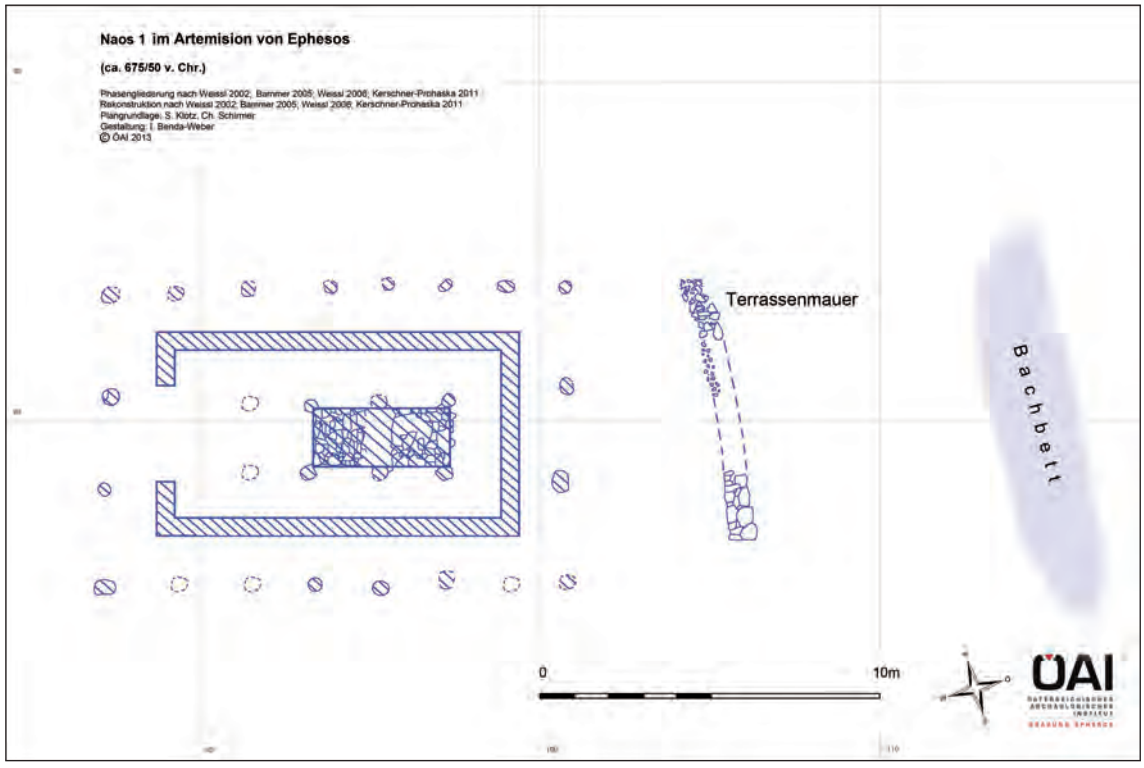


Abb. 13 Naos 1 im Artemision von Ephesos (ca. 675/650 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

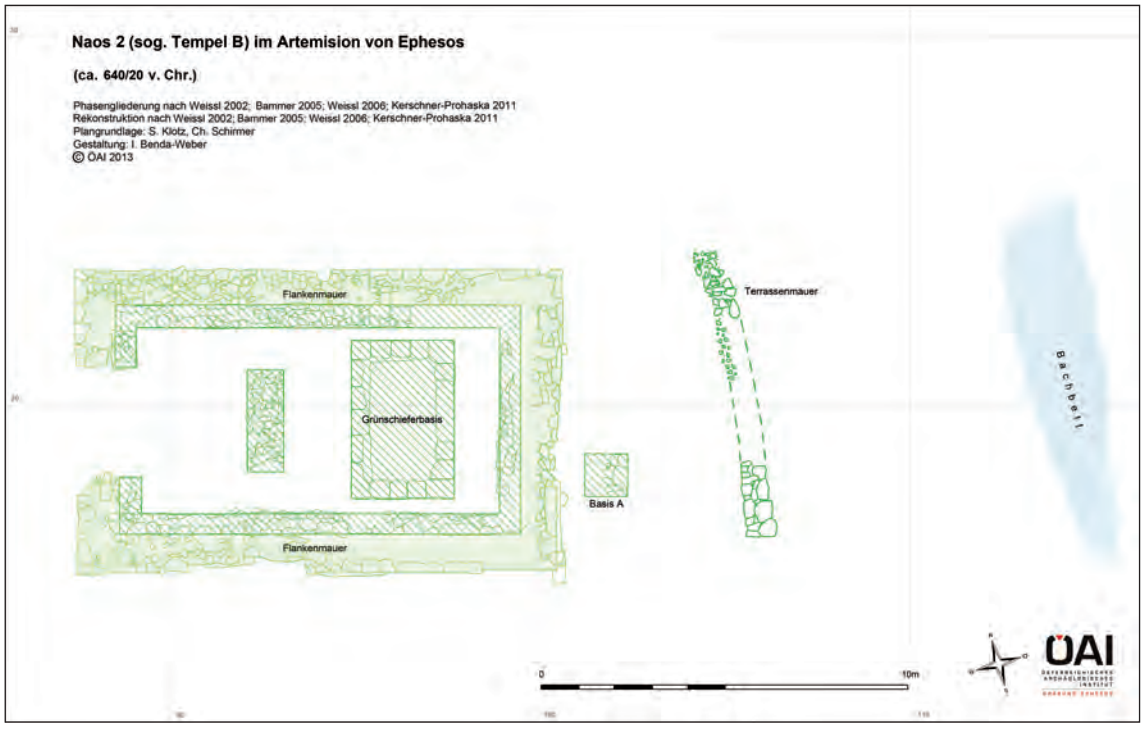


Abb. 14 Naos 2 im Artemision von Ephesos (ca. 640/620 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

Wie oben ausgeführt, wurde das Heiligtum auf einer niedrigen Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses gegründet (Abb. 1)[129]. Im Westen und Norden lag der Meeresstrand, im Nordosten zum Abhang des Ayasoluk-Hügels hin ein Lagunensee, davor befand sich eine zum Ankern gut geeignete Bucht, in der wahrscheinlich der überlieferte ›Heilige Hafen‹ lag. Zur Landseite hin umgaben zwei Flussarme den heiligen Bezirk. Teile der Uferzonen waren sumpfig und mit Schilf bewachsen.

Solche topografischen Situationen ἐν λίμναις im sumpfigen Gelände – an den Übergängen vom Land zum Meer, vom stehenden zum fließenden und zum offenen Gewässer – finden sich häufig bei frühgriechischen Heiligtümern, insbesondere bei jenen der Artemis und des Dionysos, aber etwa auch im Heraion von Samos[130]. In der wild und üppig wuchernden Vegetation des Sumpflandes wird der Aspekt der Fruchtbarkeit, der diesen Göttern eigen ist, auf eindrucksvolle Weise sichtbar. Im Fischreichtum der Gewässer findet er seine Entsprechung in der Fauna. Lagunenseen und Sümpfe (beide wurden λίμνη genannt), wie sie sich an den Rändern des ephesischen Heiligtums erstreckten, waren eine spezielle Domäne der Artemis, die an zahlreichen Orten unter der Epiklese λιμναία bzw. λιμνάτις als »Fruchtbarkeitsgöttin« verehrt wurde, »die in der üppigen Vegetation der sumpfigen, wasserreichen Niederungen [λίμναι] waltet«[131]. Zwei fischreiche Strandseen, die Selinusia, waren Besitz der Artemis Ephesia[132]. Das Versenken von Opferresiduen und Votiven in einem Flussbett, wie es östlich des Naos 2 (Abb. 14) nachgewiesen werden konnte[133], deutet auf den Bezug der Artemis zum Wasser[134].

Artemis besaß in der religiösen Vorstellung der Griechen die Macht, die Menge des Wassers zu kontrollieren. Überflutungen setzte sie zur Bestrafung von Frevlern ein, und sie war es auch, die die Wassermassen eindämmen konnte[135]. Solche Überschwemmungen suchten die fruchtbare Ebene südöstlich des Artemisions (Abb. 1) und auch das Heiligtum immer wieder heim, wie z. T. mächtige Schwemmsandschichten belegen[136]. Selbst bedroht von der Gefahr, die es abzuwenden galt, war das Temenos ein prädestinierter Ort, um zur Göttin um Hilfe zu flehen. Schützte sie ihr eigenes Heiligtum, so waren auch die Felder und Häuser in der Ebene in Sicherheit.

3.1.6 Zur Frage der archäologischen Nachweisbarkeit des heiligen Baumes im Artemision von Ephesos

Bei den Ausgrabungen im Artemision von Ephesos wurden keine Spuren des aus den Schriftquellen erschlossenen heiligen Baumes festgestellt[137]. Bedenkt man die Erhaltungsbedingungen für organische Materialien im Bereich des Artemisions sowie die Umstände der Grabungen innerhalb des Sekos, so kann das allerdings kaum verwundern. Holz zersetzt sich unter den widrigen

---

129 Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

130 Nilsson 1955, 493; Morizot 1994, 205; Cole 2004, 191; Nilsson 1995, 210; Burkert 2011, 135; Rogers 2012, 37. Zu Samos: Kyrieleis 1981, 9 f. Zum Dionysos-Heiligtum von Yria auf Naxos: Ohnesorg 2013, 227 f. Taf. 29. Vgl auch das Apollon-Heiligtum von Eretria: Verdan 2013, 40 f. Zu den vielfältigen Bezügen der Artemis Ephesia zu fließenden und stehenden Gewässern: Picard 1922, 378. Generell zum Bezug zwischen bestimmten Gottheiten und geomorphologischen Phänomenen: Jost 1994, 219 f.

131 Nilsson 1995, 210. Vgl. Nilsson 1955, 492 f.; Bevan 1986, 131 Anm. 4; Morizot 1994, 205; Nilsson 1995, 210–213; Morizot 1999; Ellinger 2009, 22–26. Einen Überblick über die bekannten Heiligtümer der Artemis Limnatis geben: Sinn 1981, 30–35; Morizot 1999. Auch für Dionysos ist eine Erscheinungsform als Limnaios belegt, vgl. Nilsson 1995, 210; Burkert 2011, 135. 359.

132 Strab. 14, 1, 26; Stock u. a. 2014, 56 f. (mit Lit.).

133 Kerschner 1997, 100–104 Abb. 6.

134 Burkert 2011, 135 f.

135 Jost 1985, 398–400; Jost 1994, 219 f.; Morizot 1994, 207.

136 Stock u. a. 2014, 35. 47–49 Abb. 1. 4. 5; Ladstätter (in Druck). Vgl. o. 2.1.

137 Vgl. Hoepfner 1997, 292. Das Gleiche gilt allerdings auch für die überlieferten heiligen Bäume in Didyma und im Heraion von Samos: vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 46.

Bodenverhältnissen mit seinem im Jahreszyklus stark schwankenden Grundwasserstand[138]. Im Vergleich dazu sind die Voraussetzungen im Heraion von Samos wesentlich günstiger: Dort liegen die archaischen Schichten das ganze Jahr hindurch im Grundwasser, sodass Holzobjekte von Sauerstoff abgeschlossen und vor Fäulnis besser geschützt sind[139]. Aus diesem Grund hat sich im Altar des samischen Hera-Heiligtums auch ein Baumstumpf aus dem frühen 7. Jahrhundert v. Chr. erhalten[140]. Mit solch einem Befund ist im Artemision von Ephesos nicht zu rechnen: vom Wurzelstock eines Baumes bleibt hier nicht mehr als eine Verfärbung im Boden.

Um Bodenverfärbungen erkennen zu können, ist eine sorgfältige Grabungstechnik erforderlich, und diese war bei keiner der Untersuchungen vor 1994 in ausreichendem Maße gegeben. Im 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts, als J. T. Wood und D. G. Hogarth einen großen Teil des Sekos freilegten, befand sich die stratigrafische Methode noch in ihren Anfängen. Plana, in denen Strukturen anderer Farbe und Konsistenz hätten sichtbar werden können, wurden nicht angelegt. Eine nachträgliche Beobachtung von Schichten an den Profilen war in den archaischen Niveaus wegen des einsickernden Grundwassers nur bedingt möglich[141]. Dies betrifft insbesondere die tiefsten von Hogarth erreichten Schichten, die dem 7. Jahrhundert v. Chr. angehörten und in denen sich Spuren des heiligen Baumes abzeichnen hätten können. A. Bammer konnte bei der Wiederaufnahme der Grabungen innerhalb des Sekos 1987–1994 das Grundwasser mithilfe einer Vakuumpumpanlage wesentlich effektiver absenken, als das seinen Vorgängern möglich gewesen war, und so erstmals früheisenzeitliche Straten freilegen[142]. Bammer, der seine Feldforschungen im Artemision als »eine ausgesprochene Architekturgrabung« verstand[143], wandte allerdings nicht die damals schon ausgereifte stratigrafische Methode an, sondern entschied sich für die Abhubgrabung[144]. Letztere ist zwar technisch einfacher und schneller umzusetzen, ignoriert aber während des Grabungsvorganges die tatsächlichen Kulturschichten, die nachträglich nur noch bedingt zu rekonstruieren und mit den zugehörigen Funden zu verbinden sind[145]. Besonders betroffen waren Kontexte, die nicht horizontal verliefen, sowie all jene stratigrafischen Phänomene, die nicht aus Stein gebaut waren, also etwa Gruben, Pfostenlöcher oder eben organische Überreste. Sie fanden nur selektiv Beachtung, zumal zwar regelmäßig die Profile der Schnitte, aber nur sehr selten Plana dokumentiert wurden. Befand sich eine Verfärbung nicht im Profil der Schnitte, so wurde sie nur in Ausnahmefällen erkannt.

Waren die Chancen, die Spuren eines Baumstumpfes zu entdecken, unter den geschilderten Voraussetzungen ohnehin sehr gering, so ist darüber hinaus zu überlegen, welches Schicksal dem alten Kultmal in spätrömischer und byzantinischer Zeit widerfahren sein könnte. Es ist möglich, dass der heilige Baum einer überlieferten Brandkatastrophe im Zuge des Goteneinfalls 262/263 n.

---

138 Eine Ausnahme bilden hier nur die mittelalterlichen Brunnen, deren Inneres auch während der Trockenphase im Sommer die Feuchtigkeit hält, sodass sich die hölzerne Verschalung erhalten hat, wie sich an dem im August/September 2014 freigelegten Brunnen im Ostbereich der Dipteroi zeigte. Ein gleichartiger Brunnen, der von A. Bammer 1982 im Bereich des archaischen Monumentalaltars freigelegt worden war, enthielt sogar Holzgefäße; vgl. Weißl 2005, 13 Abb. 1 Nr. B.

139 Vgl. Kyrieleis 1980, 87–147 (mit Lit.); zu den Erhaltungsbedingungen: Kyrieleis 1980, 87.

140 Walter 1976, 14 f. Abb. 6; Kienast 1991; Niemeier – Maniatis 2010 (mit Lit.).

141 Vgl. Hogarth 1908, 35 f. Abb. 9–10. 21. 62. Zusammenfassend zur Geschichte der Grabungen von J. T. Wood (1863–1874), C. Humann (unter O. Benndorf, 1894–1895) und D. G. Hogarth (1904–1905) im Artemision: Bammer – Muss 1996, 15–19; Challis 2008, 114–139; Weißl 2008.

142 Bammer 1988, 1; Bammer – Muss 1996, 20 Abb. 12; Weißl 2002, 314 f.

143 Bammer 1994, 29.

144 Zusammenfassend zur Methode der Grabungen 1965–1994: Bammer 1994, 29–35 (mit Lit.); kritisch dazu der »Bericht der internationalen Evaluatorengruppe«: Ducrey u. a. 1994, 323 (»Projektleitung durch einen Bauforscher ohne ständige Mitarbeit eines stratigraphisch erfahrenen Archäologen«). Die Bezeichnung der angewandten Methode der Abhubgrabung als »stratigraphisch« – Bammer 1994, 29; Bammer – Muss 1996, 20 – ist unzutreffend.

145 Zu den Problemen der Abhubgrabung sowie zu Möglichkeiten und Grenzen einer nachträglichen Rekonstruktion der Stratigrafie: Praetzellis 1993; Kerschner u. a. 1997, 49–51; Weißl 2002, 314 f.; Weißl 2003/04, 169–187; Kerschner 2011, 19–21 Abb. 1.

Chr. bereits zum Opfer gefallen war[146]. Danach wurde der Tempel nur z. T. wieder aufgebaut. Von dieser Instandsetzung können die massiven Mörtelpfeiler an beiden Langseiten der Sekosmauern stammen, falls diese nicht zu einem spätantiken oder frühbyzantinischen Monumentalbau bisher nicht geklärter Nutzung gehörten[147]. Jedenfalls greifen die Fundamente der Stützen bis in das archaische Niveau ein, sodass beim Aushub der heilige Baum samt Wurzelstock beseitigt worden sein könnte.

Nimmt man all diese Umstände zusammen, so ist kaum damit zu rechnen, dass Überreste der von Kallimachos beschriebenen Eiche hätten gefunden werden können.

3.1.7 Der heilige Baum als Bezugspunkt der Artemis-Tempel in Ephesos

Bei der Analyse der Schriftquellen zeigte sich, dass ein heiliger Baum, vermutlich eine Eiche, das unverrückbare topografische und ideelle Zentrum des Artemisions war. Auch wenn er zuletzt wohl nur noch ein abgestorbener Stamm war, so behielt er dennoch seine Wirkmacht, da er gleichsam als Reliquie den Tempel mit dem Amazonenmythos verband. Sein hohes Alter galt als sichtbarer Beweis für die von der lokalen Tradition propagierten Gründung des Heiligtums in mythischer Vorzeit. Durch die Eiche wurde der Standort des Kultbildes markiert, so wie ihn nach der religiösen Vorstellung der Ephesier die Amazonen festgelegt hatten. Er durfte von Menschen nicht verändert werden. An diese Stelle waren somit auch die Tempel der Artemis gebunden, die das Kultbild aufnahmen (Abb. 2. 13–17). Der feuchte, wenig tragfähige Untergrund und die häufigen Überschwemmungen des nahen Flusses stellten die Architekten vor große Schwierigkeiten[148]. Wegen ihrer kultischen Bindung an das Naturmal konnten die Tempel der Artemis aber nicht verlegt werden, obwohl unweit östlich am Hangfuß des Ayasoluk fester und trockener Baugrund vorhanden gewesen wäre.

Es ist davon auszugehen, dass der erste Tempel – der peripterale Naos 1 aus dem zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 13) – in unmittelbarer Nähe des heiligen Baumes errichtet wurde. Diese Stelle blieb bis ans Ende der Antike im Zentrum der nachfolgenden Artemis-Tempel. Bereits am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. wurde der Tempel mit den rasch aufeinander folgenden Sekoi 1 und 2 (Abb. 15–16) als Hof gestaltet, eine architektonische Form, die dann vom spätarchaischen Dipteros 1 (Abb. 17) und dem spätklassischen Dipteros 2 übernommen und in gewaltige Dimensionen gesteigert wurde[149]. Im hypäthralen Sekos der letzten vier Tempel befand sich jeweils ein kleiner Schrein, vermutlich ein Naiskos, in dem das Kultbild aufgestellt war. Diese Naiskoi standen genau über den ältesten Tempeln – den Naoi 1 und 2 (Abb. 13–14) – und nutzten deren östliche Außenmauern als Fundamente. Der Aufstellungsort des Kultbildes wurde also durch all die Jahrhunderte nicht verlegt. Die aufeinanderfolgenden Tempel wurden größer, wuchsen aber stets um dasselbe Zentrum herum[150].

---

146 Iord. Get. 20. Vgl. Foss 1979, 86; Knibbe 1998, 184 f.; Fischer 2014, 197; Ladstätter (in Druck).

147 Als Funktion des gewaltigen Pfeilerbaus wurden bisher eine spätrömische Restaurierung der Tempels, ein spätantik-byzantinischer Umbau des Sekos in eine Kirche oder ein spätantiker Profanbau vorgeschlagen: zusammenfassend: Ohnesorg 2007a, 133–135 Abb. 29 (mit ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte); Bammer 2008c; Bammer – Muss 2010, 65-67. 72–75 Abb. 3–5. 8–9; Büyükkolancı 2011; Talloen – Vercauteren 2011, 369; Ladstätter (in Druck). Die Klärung der römischen, spätantiken und mittelalterlichen Bau- und Nutzungsphasen ist einer der Schwerpunkte der im Sommer 2014 wieder aufgenommenen Grabungen im Artemision (Leitung S. Ladstätter).

148 Zu den Schwierigkeiten bei der Fundamentierung der spätarchaischen Dipteros 1: Plin. nat. 36, 21; Diog. Laert. 2, 8, 103; vgl. zum archäologischen Befund: Gruben 1988, 169 f.; Bammer – Muss 1996, 47 f.; Ohnesorg 2007a, 99. 120 f. (mit ausführlicher Bibliografie).

149 Zuletzt: Kerschner – Prochaska 2011, 88–91. 108 Abb. 10–12; Ohnesorg 2012; jeweils mit ausführlicher Lit.

150 Zur Gebundenheit an einen »topografischen Bezugspunkt« bereits Kerschner – Prochaska 2011, 123, allerdings noch ohne Bezug auf den heiligen Baum.

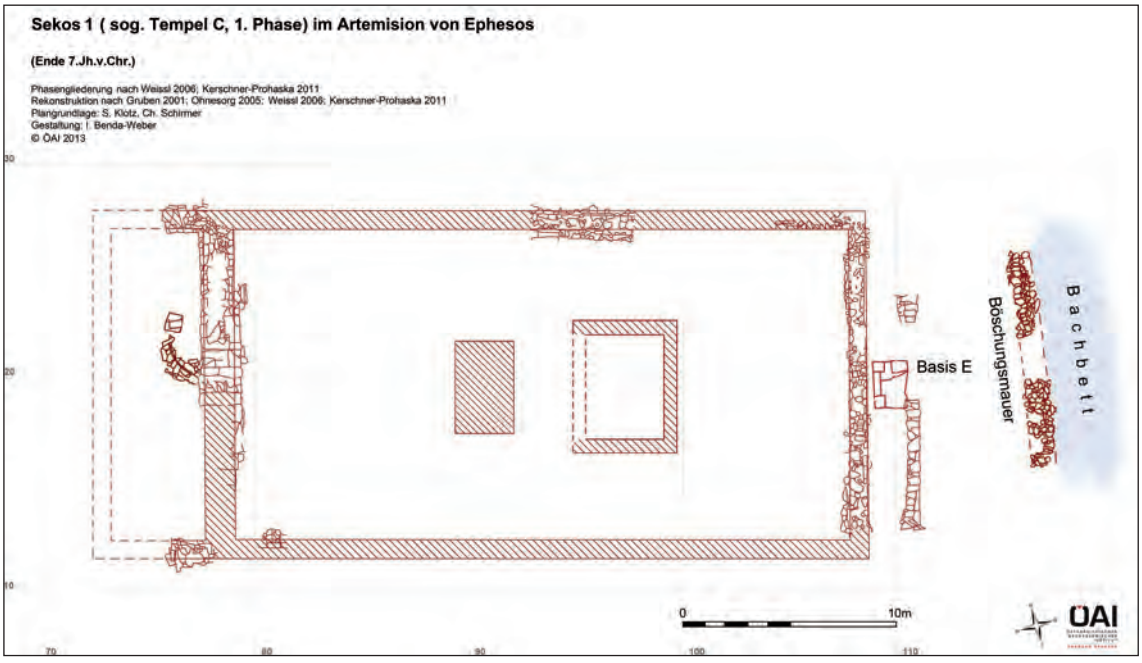


Abb. 15 Sekos 1 im Artemision von Ephesos (Ende 7. Jh. v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

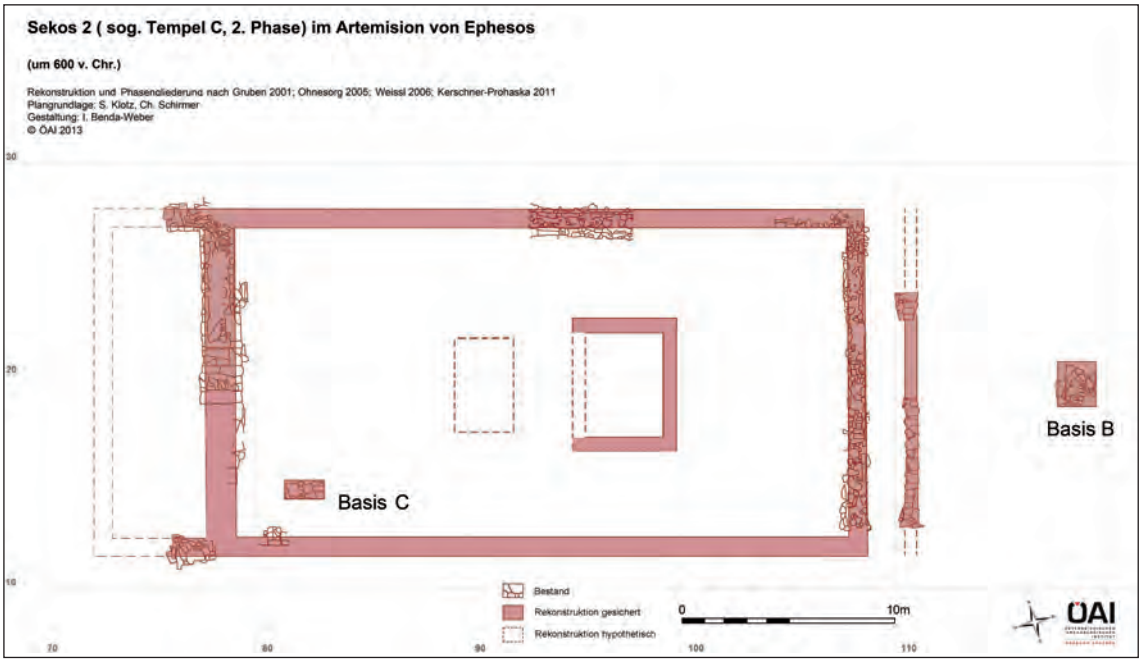


Abb. 16 Sekos 2 im Artemision von Ephesos (ca. 600 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

Dieser strikte Bezug auf den Aufstellungsort des Kultbildes als festem Mittelpunkt ist charakteristisch für die sechs Tempel, die nacheinander vom frühen 7. bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. für Artemis Ephesia errichtet wurden (Abb. 2). Die Dimensionen der Tempel vergrößerten sich in zwei signifikanten Sprüngen: mit dem Sekos 1 (Abb. 15) am Ende des 7. Jhs. v. Chr. und erneut mit dem Dipteros 1 bereits wenige Jahrzehnte später (Abb. 17). Dabei dehnten sich die Bauten um ein gleich bleibendes Zentrum nach allen vier Seiten aus.

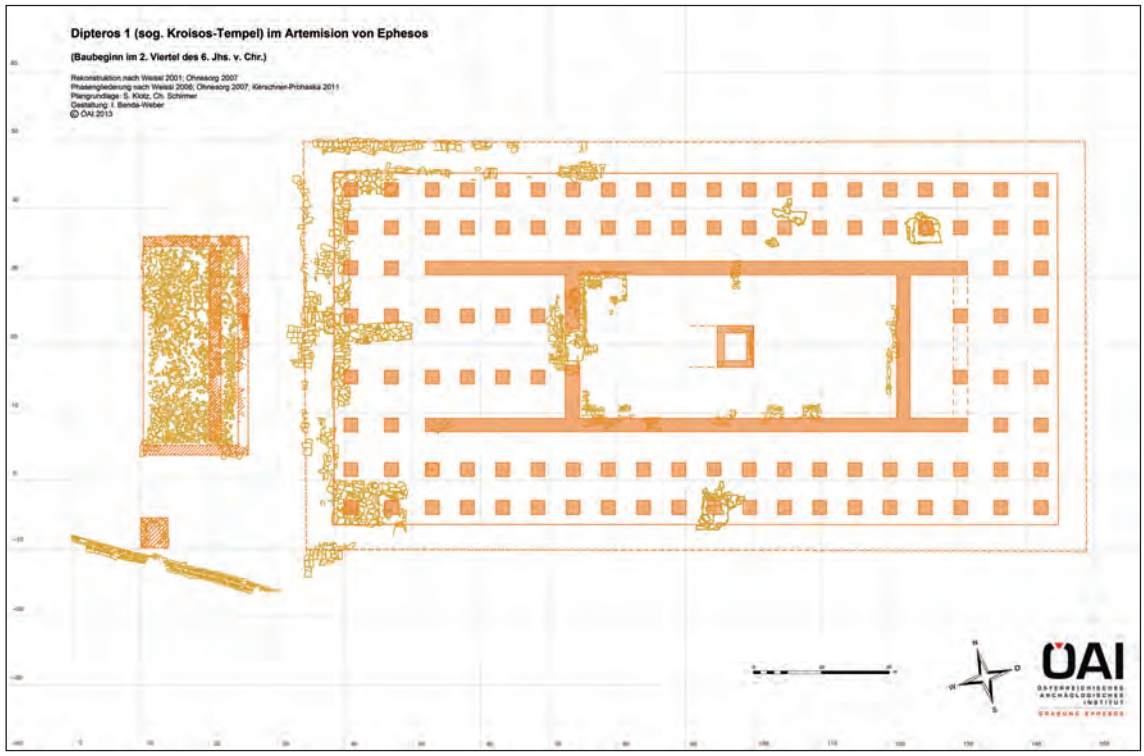


Abb. 17 Dipteros 1 im Artemision von Ephesos (ca. 580/570–ca. 470/460 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

Dieser Mittelpunkt wurde jedoch nicht erst beim Bau des ersten Tempels, des Naos 1 (Abb. 13), festgelegt. Er liegt vielmehr im ältesten Kern des Temenos, in dem die Befunde bis in die Früheisenzeit zurückreichen. Innerhalb des Sekos – unter dem früharchaischen Naos 1 und in seiner unmittelbaren Umgebung – wurden protogeometrische bis spätgeometrische Deponierungen ausgegraben[151]. Anhand der Stratigrafie lässt sich die ursprüngliche topografische Situation erschließen: das Temenos der frühen 1. Jahrtausends v. Chr. lag auf einer flachen Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses[152]. Der heilige Baum wuchs also im ältesten Bereich des Temenos und könnte daher, so wie es die Kultlegende behauptet, tatsächlich bis an den Beginn des Artemis-Heiligtums zurückreichen[153]. Verifizierbar ist ein so hohes Alter freilich nicht, da zeitgenössische Quellen aus den ›Dunklen Jahrhunderten‹ fehlen und der überlieferte heilige Baum archäologisch nicht nachgewiesen werden konnte.

Das ›konzentrische Wachstum‹ der Artemis-Tempel in Ephesos wird durch die Bindung an das überlieferte Naturmal, den heiligen Baum, verständlich. Die gleiche Entwicklung vollzieht sich bei der Abfolge der Tempel des Apollon in Didyma (Abb. 18), die an einen heiligen Lorbeerbaum und an die Orakelquelle gebunden sind[154]. Im Heraion von Samos geht man hingegen andere Wege: Die vier aufeinanderfolgenden Tempel der Hera ›wachsen‹ azentrisch, ihre Mittelpunkte

151 Weißl 2002, 324 f. Abb. 5–7; Kerschner 2003a; Kerschner 2003b, 44–50 Abb. 1–5; Kerschner 2006, 369–371; Forstenpointner u. a. 2008; Kerschner 2011; Kerschner – Prochaska 2011, 76.

152 Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

153 Trifft diese Hypothese zu, so muss der heilige Baum direkt auf der Kuppe, nahe beim Naos 1 bzw. bei dem später darüber errichteten Kultbildschrein des Dipteros 1, gestanden sein, da dort die Aufhöhung durch Planierungen des 8. bis frühen 6. Jhs. v. Chr. am geringsten war.

154 Auf diese parallele Entwicklung in beiden Heiligtümern machte bereits Gruben 2001, 399 aufmerksam.

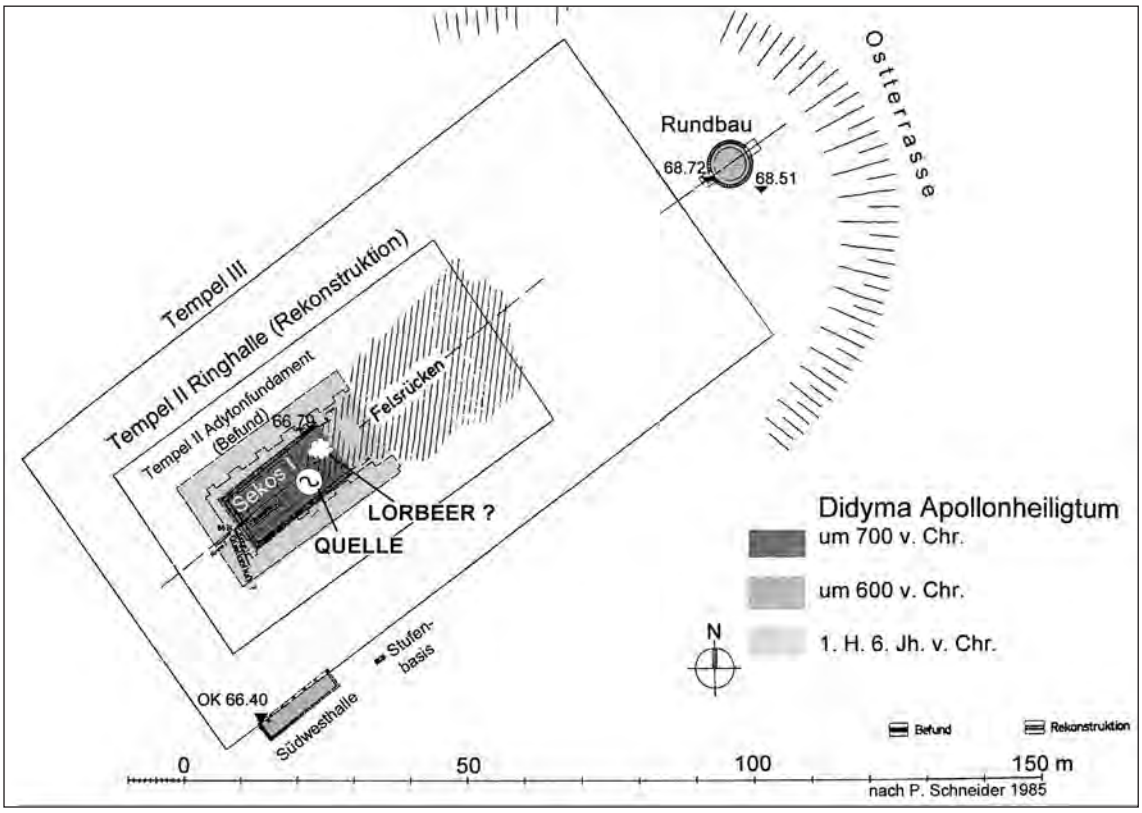


Abb. 18 Apollon-Heiligtum von Didyma. Abfolge der Tempel des Apollon
(M. Kerschner, I. Benda-Weber modifiziert nach Tuchelt 2007, 398 Abb. 4)

verschieben sich nach Westen, während der Altar stets an derselben Stelle bleibt (Abb. 19). In Samos war der räumliche Bezug des Tempels zum überlieferten Naturmal, einem Lygosbaum, ein anderer als in Ephesos und Didyma. Im Folgenden soll nun das Verhältnis der Kultbauten zu den Naturmalen in diesen drei großen Heiligtümer des archaischen Ioniens näher beleuchtet werden. Dabei spielt auch der Umstand eine Rolle, dass in diesen drei Heiligtümern im 6. Jahrhundert v. Chr. dipterale Tempel mit gewaltigen Ausmaßen erbaut wurden, während diese Grundrissform außerhalb Ioniens nur äußerst selten aufgegriffen wurde.

3.2 Naturmale als topografische und kultische Fixpunkte im Apollon-Heiligtum von Didyma und im Heraion von Samos

Im Apollon-Heiligtum von Didyma legten eine heilige Quelle und ein heiliger Lorbeerbaum als natürliche, erdgebundene Kultmale den Bauplatz der drei aufeinanderfolgenden Tempel und das Gehniveau ihrer hypäthralen Sekoi fest (Abb. 18). Die lokale Kultlegende von Didyma verband Quelle und Lorbeer mit den wichtigsten Göttern des Heiligtums und mit dem Gründerheros des Orakels. An der Quelle soll der ἱερὸς γάμος zwischen Zeus und Leto stattgefunden haben[155]. Zeus

[155] Günther 1971, 12 f. 104–107. 110; Fontenrose 1988, 109 f.; Tuchelt 1992, 10; Herda 2006, 320 f. Naumann – Tuchelt 1963/64, 59–62, bes. 62 Taf. 23 plädieren anhand einer Votivterrakotta eines thronenden Paares dafür, dass die Kultlegende zumindest in die archaische Epoche zurückreichte, wobei sie jedoch einem Zirkelschluss folgen, vgl. Herda 2006, 320 Anm. 2290. Fontenrose 1988, 109 f. hält die Kultlegende vom ἱερὸς γάμος des Zeus mit Leto für jünger (nach 334 v. Chr.). Ein spätarchaischer Orakelspruch des Apollon Didymeus aus Berezan, der Leto mit einschließt, impliziert jedoch die Verehrung der Mutter Apollons auch in Didyma bereits im 6. Jh. v. Chr.: Burkert 1994, 54. 59 f.; Herda 2006, 320 f. mit Anm. 2290; Herda 2008, 24–26 Abb. 7.

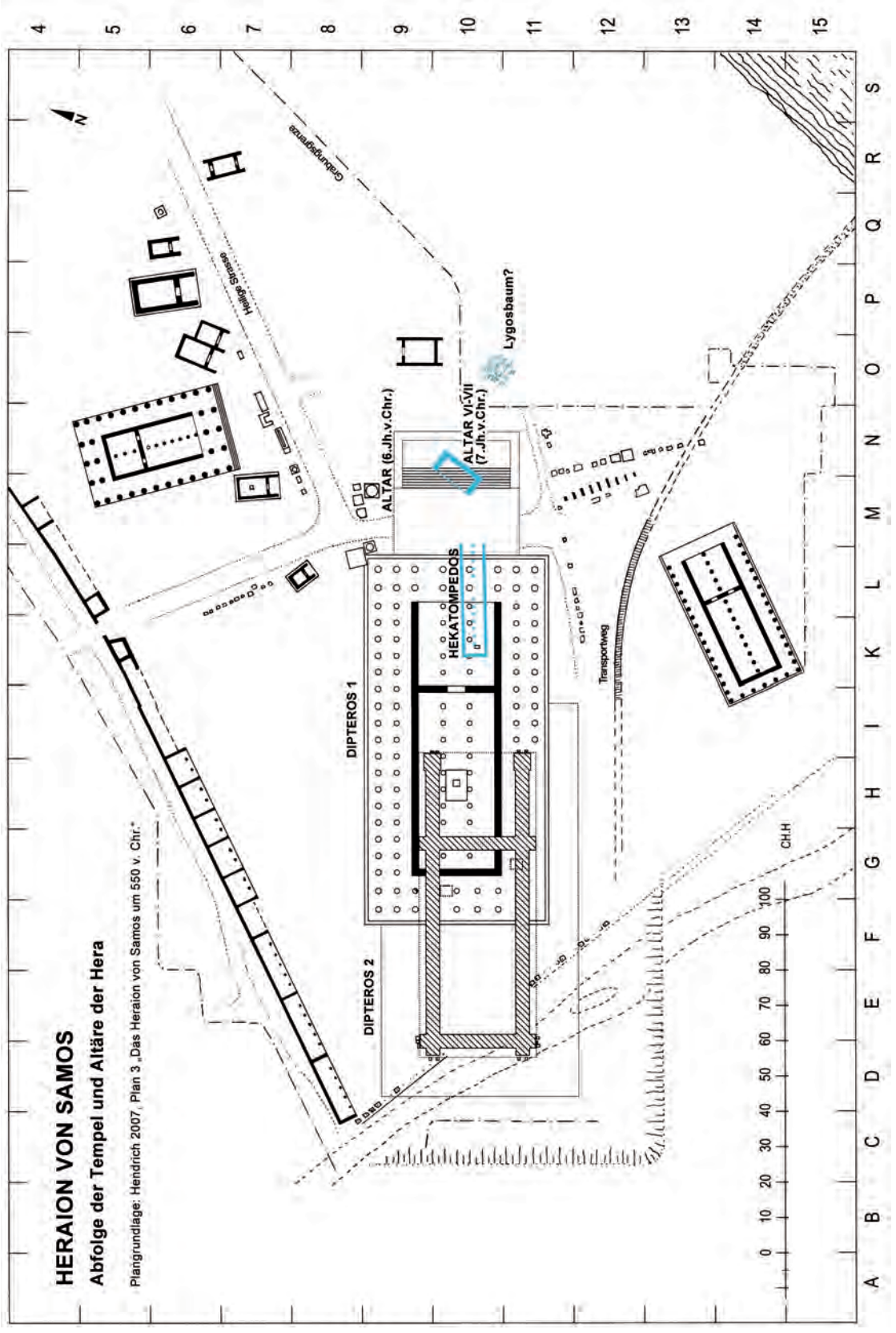


Abb. 19 Heraion von Samos. Abfolge der Tempel und Altäre der Hera (M. Kerschner, I. Benda-Weber modifiziert nach Hendrich 2007, Plan 3)

galt daher – spätestens seit frühhellenistischer Zeit, vermutlich aber schon wesentlich länger[156] – als einer der »beiden Gründerherrscher von Didyma«[157]. Der andere war sein Sohn Apollon, der zusammen mit seiner Zwillingsschwester Artemis der in Didyma vollzogenen Verbindung entsprossen war. So berichtet es Kallimachos in seinem Gedicht »Branchos«, das von dem legendären ersten προφῆτες des Orakels erzählt, dem Apollon selbst die Sehergabe verlieh[158]. Dieser Branchos gründete das Heiligtum am Ort der Epiphanie des Gottes und pflanzte dabei »nahe den Zwillingsquellen« den ihm von Apollon übergebenen Lorbeer ein[159]. Quelle und Lorbeerbaum markierten als Naturmale die Stelle des Gründungsaktes, der von göttlichem Wirken geleitet worden war, und waren daher sakrosankt. Beide galten als sichtbare Zeugen des in grauer Vorzeit gedachten mythischen Geschehens und bürgten in den Augen der Zeitgenossen allein durch ihre Existenz für die Authentizität der Kultlegende. Von deren Glaubwürdigkeit hing die Wirkmacht des Orakels ab, und von dieser wiederum die überregionale Ausstrahlungskraft des Heiligtums.

Beide Naturmale, Quelle und Lorbeer, spielten eine entscheidende Rolle beim Orakel[160]. Das hervorquellende Wasser ermöglichte es nach antiker Vorstellung der Seherin (προφῆτις), mit Apollon in Verbindung zu treten und seinen göttlichen Spruch zu erfahren, den dann der höchste Priester des Heiligtums, der προφῆτες, den Fragestellern verkündete[161]. Nach der Schilderung des Iamblichos von Chalkis (de myst. 3, 11) erhielt die προφῆτις ihre Inspiration durch den physischen Kontakt mit der heiligen Quelle[162], sei es durch Eintauchen ihrer Füße oder des Gewandsaums in das Wasser oder aber durch Einatmen des Dunstes. Das Orakel hing also ursächlich mit dem Wasseraustritt zusammen, der anhand einer großflächigen Kalkablagerung über Sand- und Kiessedimenten in einer Mulde im Westteil des Sekos lokalisiert werden konnte[163]. Es handelte sich um eine artesische Quelle, deren Schüttung aufgrund geringer Grundwasserspannung jedoch gering

156 Herda 2006, 215, vermutet, dass Zeus und Apollon »seit der Einrichtung des Orakelheiligtums« als Kultpaar verehrt wurden.

157 Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 1 = Asper 2004, 268 f.: »Gottheiten, die ihr am besten zu besingen seid, Phoibos und Zeus, ihr beiden Gründerherrscher von Didyma.« Vgl. Kall. Dieg. 10, 14.

158 Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 9 = Asper 2004, 270 f. Vgl. Konon, Narr. 33 (= FGrHist I 26 F 1); Strab. 9, 3, 9; Longos 4, 17, 6.

159 Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f.: »Sogleich erbaute er ein schönes Heiligtum im Wald, dort wo du dich zuerst sehen ließest, und nah an der Zwillingsquelle pflanzte er den Lorbeerzweig ein.« Asper geht nur von einer Quelle aus, Herda 2006, 264, hingegen übersetzt: »Und […], wo du (Apollon) zuerst erschienst im Wald, [richtetest? Du d]ir ein schönes Temenos ein, nahe den zwei Quellen, und stecktest einen Zweig von Lorbeer in den Boden.« Vgl. auch Diog. Laert. 1, 72 sowie Tuchelt 2007, 396. Von der Übergabe des Lorbeerzweiges an Branchos – diese Stelle ist bei Kallimachos verloren – berichtet Varro (F 252 Cardauns) = Lactantius Placidus comm. in Stat. Theb. 8, 198 (I 512–14 Sweeney): *accepta corona virgaque vaticinari*; vgl. Brown 2002, 231 f. Vgl. zum Gründungsmythos von Didyma mit Zusammenstellung der Schriftquellen: Günther 1971, 13. 110–115; Fontenrose 1988, 106–110; Tuchelt 1992, 9 f.; Herda 2006, 214 f. 264 f. mit Anm. 1875–1877; 320 f. 360. Zur Identifizierung der zweiten Quelle mit einer Auslaufquelle (Tuchelt 1997, 512 f.) auf der ca. 200 m entfernten sog. Felsbarre und der hypothetischen Verbindung mit dem inschriftlich überlieferten Heiligtum der Artemis Pytheie: Tuchelt 1984, 231; Tuchelt 1992, 36–38; Herda 2006, 296 mit Anm. 2116; Tuchelt 2007, 394. 396 Abb. 1. Die Lokalisierung des Artemis-Heiligtums an der Felsbarre wurde mittlerweile von Bumke 2006, 215–237 widerlegt.

160 Hauptquelle ist Iambl. de myst. 3, 11, daneben Erwähnungen bei Lukian bis accus. 1; Eus. Pr. Ev. 5, 16, 1 sowie die Inschrift Rehm 1958, 137–139 Nr. 159, I Z. 11 f. Vgl. Günther 1971, 114; Parke 1985, 210–219; Fontenrose 1988, 83 f.; Rosenberger 2001, 61.

161 Zum Ablauf des Orakelspruches: Günther 1971, 119–123; Parke 1985, 210–219; Fontenrose 1988, 78–85; Rosenberger 2001, 61. 130.

162 Vgl. Parke 1985, 213: »Curiously enough, Iamblichus does not define this as the sacred spring in the adyton, but clearly this must be what is meant.«

163 Drerup u. a. 1964, 341. 345. 358. 361 f. (vermutet die Quelle jedoch »vor dem Naiskos«); Tuchelt 1986a, 39. 49 f. Abb. 3. 5; Schneider 1996a, 152 Abb. 1. Zusammenfassend zur Diskussion der Lokalisierung der vom Prokonsul T. Flavius Festus zwischen 286 und 293 n. Chr. gestifteten Quellfassung – überliefert durch die Inschrift: Rehm 1958, 137–139 Nr. 159 Z. III 14: Herda 2006, 198 Anm. 1386 (mit Lit.).

war[164]. Mitunter ging die Wassermenge so weit zurück, dass die Quelle Gefahr lief auszutrocknen. Nach der Zerstörung des Heiligtums durch die Perser im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. sei sie »versiegt«, berichtet Kallisthenes, und damit verstummte das Orakel für mehr als ein Jahrhundert[165]. Nach der Eroberung Ioniens durch Alexander d. Gr. soll sie dann auf wundersame Weise neuerlich hervorgesprudelt sein. Vermutlich war es jedoch notwendig, einen brunnenartigen Schacht bis zum Grundwasserspiegel abzutiefen, um den Wasseraustritt zu reaktivieren, als man das Orakel 331 v. Chr. neu einrichtete[166]. In der späten Kaiserzeit trocknet die Orakelquelle dann endgültig aus[167].

Als weiteres Medium der Inspiration hielt die προφῆτις nach Iamblichos ein »Zepter, das ursprünglich von einem bestimmten Gott [= Apollon] übergeben worden war«[168]. Die Angabe bezieht sich auf jenen Lorbeerzweig, den nach der oben geschilderten Gründungslegende Apollon einst an Branchos überreicht hatte als Zeichen der ihm damit verliehenen Sehergabe[169]. Das Einpflanzen dieses Lorbeerzweigs nahe an den Zwillingsquellen gehörte zum Gründungsakt des Orakels. Indem dieser Zweig Wurzeln schlug und zu einem Baum heranwuchs, legte er lebendiges Zeugnis ab für die mythische Inauguration der didymäischen Kultstätte durch Apollon. In diesem heiligen Lorbeerbaum war nach antikem Glauben Apollon gegenwärtig, und auf diese Weise konnte das Zepter, das aus einem der Äste geschnitzt worden war, die προφῆτις inspirieren[170].

Inschriften belegen die eminente kultische Bedeutung, die der heilige Baum als Berührungsreliquie des Apollon und als lebender Zeuge des Gründungsmythos noch in hellenistischer Zeit besaß. Ein Kranz vom heiligen Lorbeer im Hof des Apollon-Tempels war eine der höchsten Ehren, die die Milesier vergeben konnten, würdig, einen König wie Seleukos II. zu ehren und seine Dankbarkeit zu gewinnen, wie er selbst in einem Schreiben an »Rat und Volk von Milet« verkündete[171]. Und vermutlich stammten die »heiligen Zweige«, mit dem der neue προφῆτες bei seiner

---

164 Hydrogeologische Untersuchung: G. Borg in: Tuchelt 1997, 512 f.; vgl. Knackfuß 1941, 46; Drerup u. a. 1964, 341. 345. 357 (»nur noch ein offen zutage liegendes Grundwasser ohne nennenswerten Abfluß«); Tuchelt 1986a, 39. 48 Abb. 5 (»Quellloch in Bodennähe«); Tuchelt 2007, 394 mit Anm. 9; Furtwängler 2009, 7 (»Quelle/bzw. Brunnen«). Die schriftlichen Zeugnisse sprechen gegen die Annahme von Tölle-Kastenbein 1994, 59, die Quelle wäre bereits in archaischer Zeit versiegt.

165 Kallisthenes (FGrH 124 F 14) überliefert bei Strab. 17, 1, 43. Strabon selbst äußert allerdings Zweifel an der »nach Tragödie schmeckenden Geschichte« (Übersetzung S. Radt). Vgl. Günther 1971, 21. 114 f.; Parke 1985, 213; Parke 1986, 123 mit Anm. 5; Tuchelt 1986a, 48; Herda 2006, 453. Zur widersprüchlichen Überlieferung bezüglich der Zerstörung durch die Perser – entweder durch Dareios (Hdt. 6, 19, 3) oder durch Xerxes (Strab. 14, 1, 5; Paus. 8, 46, 3): Günther 1971, 19 f.; Fontenrose 1988, 12–15; Tuchelt 1988, 433–438; Tuchelt 1992, 15; Ehrhardt 1998, 13–16. 18 f.; Herda 2006, 327 f. 361. 375 Anm. 2656; 452 f.; Slawisch 2013, 59.

166 Tuchelt 1986a, 39. Strab. 17, 1, 43 verwendet das Wort κρήνη, das sowohl Quelle als auch Brunnen bedeuten kann.

167 Belegt durch die kaiserzeitliche Inschrift Rehm 1958, 137–139 Nr. 159, III Z. 9–14. Vgl. Günther 1971, 114 f.; Fontenrose 1988, 24; Tuchelt 2007, 394. Ursache waren nach Tuchelt 1997, 512 f. »höchstwahrscheinlich … klimatische Veränderungen«, die »zu einer allgemeinen Absenkung des Grundwasserspiegels und somit zur Austrocknung der Quellen geführt haben«.

168 Iambl. de myst. 3, 11 (Übersetzung T. Hopfner). Iamblichos beschreibt den Vorgang des Orakelspruches aus der literarischen Perspektive eines fiktiven ägyptischen Priesters, woraus sich erklärt, weshalb er bestimmte Einzelheiten wie den Namen des Gottes oder die Gattung des Baumes nicht benennt, vgl. Parke 1985, 210 f.

169 Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f.; Varro (F 252 Cardauns) = Lactantius Placidus comm. in Stat. Theb. 8, 198 (I 512–514 Sweeney).

170 Fontenrose 1988, 82. Hingegen hält Parke 1985, 211 f. die Inspiration durch das Lorbeerzepter für eine gelehrte Konstruktion, obwohl Iamblichos sie an erster Stelle nennt, noch vor dem ἄξων und der Quelle. Parke begründet seine Meinung damit, dass das ursprüngliche Zepter die Perserzerstörung im frühen 5. Jh. v. Chr. kaum überstanden haben wird. Obwohl vorstellbar ist, dass man diesen kleinen tragbaren Gegenstand verstecken und retten konnte, so wäre seine Zerstörung kein Grund für eine Aufgabe des durch den Mythos geheiligten Brauches. Als man bei der Neuinstallierung des Orakels die heilige Quelle wieder zum Sprudeln brachte und offensichtlich auch den Lorbeer neu pflanzte, der in hellenistischen Inschriften erwähnt wird und auf kaiserzeitlichen Darstellungen erscheint (s. u.), wird man auch ein neues Zepter geschnitzt haben. Es ist ja gerade der Sinn einer Neubegründung, alle unterbrochenen Traditionen wieder aufzunehmen. So wäre es schwer vorstellbar, wenn man auf eine althergebrachte Insignie wie das Lorbeerzepter verzichtet hätte.

171 Rehm 1958, 295 Nr. 493 Z. 11–14; Günter 1971, 66 f. 113. Gegen die Vermutung von Tuchelt 2007, 396 Anm. 10, »der Lorbeer« könnte »als eine Metapher für die Hauptgottheit des Heiligtums zu verstehen sein, ähnlich wie

Amtseinführung bekränzt wurde, ebenfalls vom heiligen Lorbeer im Tempelhof[172]. Auch in der Kaiserzeit besaß der mit Apollon verbundene Lorbeer für Didyma weiterhin identitätsstiftende Bedeutung. Das wird aus einer Darstellung auf dem Fries des Bühnengebäudes des Theaters von Milet deutlich, wo der heilige Baum zusammen mit dem Aschenaltar und der – wohl als Kultbild verehrten – Apollon-Statue des Kanachos das Apollon-Heiligtum und seinen Kult symbolisiert[173]. Auf einem Münzbild aus der Zeit Gordians III. steht der Apollon des Kanachos neben einem Baum; zweifelsohne ist auch hier der heilige Lorbeer gemeint[174].

Drei Tempel wurden nacheinander für Apollon errichtet: als monumentale architektonische Fassung der Stätte des Orakelspruches, des Manteions, und der Naturmale, die den divinatorischen Akt legitimierten[175]. Als erster Sakralbau entstand vermutlich im frühen 7. Jahrhundert v. Chr.[176] der Sekos I, von dem sich die Π-förmigen Fundamente einer Hofmauer erhalten haben (Abb. 18)[177]. Unklar bleibt sein östlicher Abschluss hin zu einem – später vom hellenistischen Apollon-Tempel III überbauten – Felsrücken[178].

Auf den Sekos I folgte im mittleren 6. Jahrhundert v. Chr. der Apollon-Tempel II, der den Vorgängerbau gleichsam ummantelte und dessen Konzept des hypäthralen Hofes samt den Kultmalen übernahm (Abb. 18)[179]. Von diesem spätarchaischen Tempel verblieben nur die ungewöhnlich breiten Fundamente der Sekosmauern mit ihren Pfeilervorlagen an den Innenseiten *in situ*. Fundamentreste seines östlichen Abschlusses oder einer Säulenstellung wurden jedoch vergeblich gesucht[180]. Zumindest teilweise ist das Fehlen durch die massiven Eingriffe bei der Überbauung durch den hellenistischen Nachfolger zu erklären[181]. In dessen Rostfundamenten fanden sich an die 600 Werkstücke eines archaischen Monumentalbaus, die aller Wahrscheinlichkeit nach zum Apollon-Tempel II gehören. Unter diesen gibt es eine große Anzahl von Säulenfragmenten, die einen zumindest peripteralen Grundriss mit vermutlich dipteraler Front sichert, ein dipteraler

---

das Zeichen des Dreifußes, der im Kult keine Rolle spielte«, sprechen nicht nur die explizite Erwähnung von Lorbeerzweigen und -kränzen, sondern auch die Schilderung des Gründungsmythos bei Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 sowie die Darstellung des Lorbeerbaumes auf Relief- und Münzbildern (s. u.).

172 Rehm 1958, 185 Nr. 260 Z. 4–7; Günther 1971, 113.

173 Altenhöfer – Bol 1989, 25. 36 Nr. 2 Taf. 2, 2; Herda 2006, 209 Abb. 11 b.

174 Lacroix 1949, 223 Taf. 18, 9; Günther 1971, 42; Herda 2006, 209 Anm. 1463. Diese Darstellungen des Lorbeerbaums sprechen zusammen mit der wichtigen Rolle, die seine Zweige als Amtsinsignien sowie als Ehren- und Siegeszeichen spielten (s. u. sowie Günther 1971, 113), gegen die Ansicht von Tölle-Kastenbein 1994, 45, »die Stellung des Heiligen Lorbeerbaums als Kultmal« sei gegenüber der Orakelquelle »verblaßt«.

175 Vgl. Günther 1971, 110; Tuchelt 1986a, 49; Tuchelt 1992, 12 f.; Tölle-Kastenbein 1994, 45; Hoepfner 1997, 292; Gruben 2001, 399; Herda 2006, 259. 296. 360; Burkert 2011, 136 f.; Dirschedl 2012, 54. Zum Ablauf des Orakelspruchs: Günther 1971, 119–123; Fontenrose 1988, 78–85 (zur Rolle der Quelle: 83 f.).

176 Die Grabung 1962 erbrachte keine stratigrafische Datierung, vgl. Drerup u. a. 1964, 357: »Es muß sich um eine sehr frühe Mauer handeln, die man auf Grund der benachbarten Streufunde am zwanglosesten in die spätgeometrische Zeit ansetzen läßt.« Als Ergebnis der Nachgrabungen 2005 scheint sich eine etwas jüngere Datierung ins 7. Jh. v. Chr. abzuzeichnen, vgl. Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5 (»hocharchaisch«); Furtwängler 2008, 99 (»früharchaisch«); Furtwängler 2009, 4 (»7. Jh.«). Eine genau kontextuelle Datierung ist nun von der Fundauswertung dieser Grabung zu erwarten.

177 Drerup u. a. 1964, 334–368 Abb. 1–15; Tuchelt 1973, 13 f. Abb. 1–2; Tuchelt 1992, 18 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 47–50 Abb. 4–5; Schneider 1996; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259. 296. 360; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5; Tuchelt 2007, 394 Abb. 5; Furtwängler 2008, 99 Abb. 3; Furtwängler 2009, 4. 18 Abb. 11; Slawisch 2013, 54 Abb. 5.

178 Tölle-Kastenbein 1994, 48; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 5.

179 Zuletzt, mit ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte: Dirschedl 2012. Weiterhin u. a.: Knackfuß 1941, 121–129; Gruben 1963; Günther 1971, 16–18; Tuchelt 1973, 15 Abb. 3; Schneider 1984, 342 f.; Tuchelt 1992, 21 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 56. 58 f. Abb. 5. 8; Schneider 1996b; Gruben 2001, 398–404 Abb. 301–302; Tuchelt 2007, 398–401 Abb. 4; Furtwängler 2009, 5–7 Abb. 13. 15; Slawisch 2013, 56 f. Abb. 8–10.

180 Tuchelt 2000, 315 Anm. 20; Herda 2006, 358 Anm. 2563; Furtwängler 2007, 408 f. Abb. 6; Tuchelt 2007, 401 Abb. 4; Furtwängler 2008, 101 Abb. 5; Furtwängler 2009, 5–7; Slawisch 2013, 54 f. 57.

181 Dirschedl 2012, 47 (mit Lit.).

Grundriss erscheint ebenfalls möglich[182]. Für unsere Fragestellung wesentlich ist der Befund, dass der spätarchaische Apollon-Tempel II das Konzept des hypäthralen Sekos weiterführt. Die beiden Kultmale, Quelle und Lorbeer, bilden auch hier das ideelle und topografische Zentrum der Anlage.

Das trifft auch für den hellenistischen Apollon-Tempel III zu, der ab dem späten 4. Jahrhundert v. Chr. errichtet wurde, als das Heiligtum in Didyma den Orakelbetrieb wieder aufnahm[183]. Dieser riesige Dipteros, den man nun zur Gänze aus Marmor erbaute, wurde niemals vollendet. Sein Grundriss ist vollständig erhalten: Ein doppelter Säulenkranz umgibt einen tiefen Pronaos, den sog. Zweisäulensaal und einen hypäthralen Sekos, in dem sich ein Naiskos und die Naturmale befanden, die das Bodenniveau des Hofes auch bei diesem dritten Apollon-Tempel festlegten[184].

Die Lage der Orakelquelle kann durch die oben erwähnte geologische Schichtenfolge einer Kalkbank über Sand- und Kiessedimenten, die unter dem Naiskos ausgegraben wurde, im Westteil des Sekos eingegrenzt werden[185]. Die architektonische Fassung des eigentlichen Wasseraustritts ist jedoch nicht mehr erhalten. K. Tuchelt deutete einen z. T. aus Spolien errichteten Schacht im Inneren des Naiskos aufgrund der Sinterspuren als »Schöpfbecken«, in dem sich das spärlich quellende Wasser gesammelt habe[186]. Trifft diese Interpretation zu, dann diente der »Naiskos als Quellhaus zum Schutz des Kultmals und als Manteion, von dem das Orakel ausging«[187]. Steinerne Rinnen leiteten das Wasser Richtung Südwesten aus dem Sekos ab, wohin die Quelle bereits vor Baubeginn des archaischen Apollon-Tempels II in einem natürlichen Bachbett entwässert hatte[188].

---

182 Dirschedl 2012, 42. 55–67 plädiert anhand der Säulenfragmente für einen (zumindest an der Front) dipteralen Grundriss, dessen Fundamente jedoch im archäologischen Befund nicht identifiziert werden konnten. Aus dem Fehlen der Fundamente schloss Furtwängler 2007, 408 f. Abb. 6, dass der archaische Apollon-Tempel ein einfacher Sekos gewesen sei, vgl. Slawisch 2013, 54. 57 Abb. 10. Furtwängler 2009, 7 räumt allerdings ein, dass bei seiner Rekonstruktion des archaischen Apollon-Tempels als »nach Osten geöffnetes mit massiven Mauern gerahmtes Hofheiligtum« die zahlreichen Bauteile eines Tempels unerklärt bleiben. Als alternative Rekonstruktion schlägt Furtwängler 2008, 101 Abb. 5 vor, dass der Apollon-Tempel II »möglicherweise nur eine einfache Ringhalle besaß, die vielleicht gegen Osten mit einer marmornen prostylen Halle abschloss«. Dieser Vorschlag findet sich bereits bei Tölle-Kastenbein 1994, 56 Abb. 8, die jedoch – basierend auf Schneider 1984, 342 f. mit Anm. 257 – von zwei archaischen Bauphasen ausging: einer peripteralen aus Poros und einer dipteralen aus Marmor. Dagegen konnte Dirschedl 2012, 41. 63 jedoch die Homogenität der – nun wesentlich vermehrten – archaischen Bauteile nachweisen, die zu einem einheitlichen Tempel gehören, der in den Jahren von ca. 560–540/530 v. Chr. aus Mergel, Kalkstein und Marmor errichtet worden war.

183 Knackfuß 1941, 46–120; Tuchelt 1992, 12–20. Zur Datierung: Rumscheid 1994, 336; Gruben 2001, 396. 406 (»vor 313 v. Chr.«); Birnbaum 2006, 64. Ein höherer Ansatz des Baubeginns bereits »in spätklassischer Zeit« wurde von Furtwängler 2006, 207 – vgl. Furtwängler 2009, 7; Slawisch 2013, 56 – vertreten auf der Grundlage von neuen Schichtbefunden der Grabung 2004, deren ausführliche Vorlage zur endgültigen Beurteilung abzuwarten bleibt.

184 Günther 1971, 110. 113–115; Parke 1986, 124; Fontenrose 1988, 32. 40. 83 f.; Tuchelt 1992, 18–20 Abb. 17; Tölle-Kastenbein 1994, 48. 72; Hoepfner 1997, 292; Gruben 2001, 396. 399. 407; Birnbaum 2006, 64. 80; Herda 2006, 259. 296. 360. 371; Herda 2008, 57; Furtwängler 2009, 7; Burkert 2011, 137; Dirschedl 2012, 43. 47. 50. 54; Slawisch 2013, 53.

185 s. o. Anm. 163.

186 Tuchelt 1986a, 43–46 Abb. 1–4. 10–12; vgl. Knackfuß 1941, 128 f. Taf. 204 (»Bothros«). Ungeklärt ist allerdings der Ablauf, von dem sich im Befund keine Reste erhalten haben. Dieses Becken, das z. T. aus archaischen marmornen Dachtraufplatten errichtet wurde, weist zumindest zwei Bauphasen auf. Die jüngere stößt an das Fundament B – Tuchelt 1986a, 43. 46 Anm. 50 Abb. 3. 12 –, das nach den Ergebnissen der Nachgrabung von A. Furtwängler nicht dem Naiskos des archaischen Apollon-Tempels II, sondern einem Interimsbau des 4. Jhs. v. Chr. zuzurechnen ist, vgl. Furtwängler 2009, 5 Abb. 16; Slawisch 2013, 54–56 Abb. 7. Gehört die unter der östlichen Beckenwand aus Porosquadern liegende, leicht abweichend orientierte Mauer – Tuchelt 1986a, 45 Abb. 12 – zu einem älteren Quellbecken an der gleichen Stelle, so wäre dieses der archaischen Phase zuzurechnen. Der bauliche Zusammenhang dieser älteren Mauer ist jedoch ungeklärt, da sie nie vollständig ausgegraben wurde.

187 Tuchelt 1986a, 49 f. Vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 45. 56; Schneider 1996a, 152 Abb. 1; Gruben 2001, 399 (mit Vorbehalt); Strocka 2002, 97; Tuchelt 2007, 398 Abb. 4; Furtwängler 2009, 7; Dirschedl 2012, 54.

188 Die Steinrinnen, die Schneider 1996a, 151 f. Abb. 1 Taf. 29, 3 dem Sekos I und dem »Dipteros 1« (= Apollon-Tempel II) zugeordnet hatte, befinden sich erst seit dem Hellenismus an der jetzigen Stelle, wie der stratigrafische Befund der Nachgrabung 2005 zeigte: Furtwängler 2007, 409. 416 Abb. 7; Slawisch 2013, 54 Abb. 6. Dabei handelt

Der heilige Lorbeerbaum stand vermutlich östlich vor dem Naiskos (Abb. 18). Archäologisch ist er nicht nachzuweisen. Nach den Worten des Kallimachos pflanzte ihn Branchos »nahe an den Zwillingsquellen«, von denen zumindest eine innerhalb des Sekos lag[189]. Dass sich auch der heilige Baum innerhalb des Sekos befand, ist aus einem Brief von Seleukos II. an die Milesier ersichtlich, in dem sich der König auf einen Bericht beruft, »den Glaukippos und Diomandros erstattet haben, die von euch beauftragten Überbringer des aus dem Adyton stammenden heiligen Kranzes, mit dem uns das Volk hat bekränzen lassen«[190]. Dieser Kranz war aus Zweigen des von Branchos gepflanzten Lorbeers gewunden worden, der – dem königlichen Schreiben zufolge – im »Adyton« wuchs, wie die meisten Inschriften den für die Allgemeinheit nicht betretbaren Sekos nennen[191].

So wie in Ephesos ist der Standort des didymäischen Tempels aus architektonischer Sicht nicht optimal. Zwar ist der Untergrund hier stabil, doch liegt er in einer bis zu 4 m tiefen Mulde unterhalb des Taxiarchis-Hügels, wo er weniger zur Geltung kommt, als wenn er auf der nördlich benachbarten Anhöhe stünde[192]. Dem steuerten die Architekten des hellenistischen Apollon-Tempels III, Paionios von Ephesos und Daphnis von Milet, entgegen, indem sie Stufenbau und Peristasisplatte stark erhöhten[193]. Der gerade vollendete ephesische Dipteros 2 scheint hier Vorbild für ihren um 300 v. Chr. entstandenen Entwurf gewesen zu sein[194]. Wie in Ephesos ergab sich daraus ein großer Niveauunterschied zum Inneren des Sekos – in Didyma beträgt er 3,15 m, in Ephesos 2,70 m[195] –, da in beiden Fällen der natürliche Boden mit den Kultmalen durch den Gründungsmythos sakrosankt war und beibehalten werden musste. In Ephesos wurde der Niveauunterschied vermutlich mittels einer Rampe überwunden[196]. In Didyma war das Hinabsteigen in den 5 m tiefer liegenden Hof nur durch zwei schmale, überwölbte Zugänge möglich, während die repräsentative Freitreppe an der Ostseite des Sekos zu der unüberschreitbar hohen Türschwelle des großen Schauportals führte[197]. Auf diese Weise wurde der Weg hin zum Manteion effektvoll inszeniert: Diejenigen, die zum Orakel zugelassen waren und den durch die Inschriften als »Adyton« bezeichneten Sekos betreten durften[198], mussten zuerst einen engen, abschüssigen, dunklen Tunnelgang durchqueren und wurden so emotional auf die Begegnung mit dem Numinosen vorbereit. Damit gelang es den Architekten des hellenistischen Apollon-Tempels nicht nur, das bauliche Problem Höhenunterschiedes zu lösen, das durch die Ortsgebundenheit des Kultes entstand, sondern auch den Übergang vom Temenos zum allerheiligsten Bereich des Adytons effektvoll zu inszenieren.

In Ephesos wie in Didyma sind die Tempel durch die Naturmale, die sie umschließen, an eine bestimmte Stelle gebunden. Die aufeinanderfolgenden Tempelbauten ›wachsen‹ daher konzentrisch nach außen um das gegebene Zentrum herum[199]. Anders in Samos, wo das Kultmal, der

---

es sich vermutlich um wiederverwendete archaische Blöcke. Zur Datierung des Bachbetts »um 570/60 v. Chr.« anhand der Ergebnisse der Nachgrabung 2004: Furtwängler 2006, 207 f. Abb. 1. 8–9; Slawisch 2013, 53, im Gegensatz zu Drerup u. a. 1964, 357.

189 Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f. Zur Frage, ob es sich um eine oder zwei Quellen handelte, s. o. Anm. 159.

190 Rehm 1958, 295 Nr. 493 Z. 11–13; Günther 1971, 67.

191 Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Tölle-Kastenbein 1994, 73; Herda 2006, 199 Anm. 1386; 360.

192 Vgl. Tuchelt 1992, 12 Abb. 1. 11; Herda 2006, 371 Abb. 10; Tuchelt 2007, 394 Abb. 1 (Nr. 1). 2. Darüber hinaus musste eine natürliche Felsabstufung überwunden werden, wie Georadarmessungen zeigten: Furtwängler 2009, 6; Slawisch 2013, 57 Abb. 10.

193 Tuchelt 1992, 12 Abb. 14. 17; Tölle-Kastenbein 1994, 72; Gruben 2001, 409 f.

194 Gruben 2001, 407. Zur Bauzeit des – unvollendet gebliebenen – dritten Apollon-Tempels in Didyma: Tuchelt 1992, 15; Rumscheid 1994, 217–236; Gruben 2001, 405 f.; Birnbaum 2006, 64 f.

195 Ohnesorg 2012, 36. Buchert 2000, 69 f. Anm. 111 gibt die unwesentlich niedrigere Zahl von 2,68 m an.

196 Für eine Rampe: Ohnesorg 2012, 37 – im Gegensatz zu Bammer 1972, 8 Abb. 5; 11 Abb. 7 b; Bammer 1993, 166 f.

197 Günther 1971, 43. 111 f. 120–122; Fontenrose 1988, 37; Tuchelt 1992, 12 Abb. 17. 19–20. 22; Gruben 2001, 409.

198 Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Fontenrose 1988, 78–85; Tuchelt 1992, 12; Tölle-Kastenbein 1994, 73; Birnbaum 2006, 80; Herda 2006, 259 mit Anm. 1838; 360.

199 Vgl. Gruben 1963, 98; Tölle-Kastenbein 1994, 56. 69. 74; Herda 2006, 360.

archäologisch nicht lokalisierte Lygosbaum, außerhalb des Tempels lag, vermutlich nahe beim Altar (Abb. 19). Die samische Kultlegende überliefert, dass die Göttin Hera unter einem Lygosbaum geboren worden sei, den noch Pausanias im 2. Jahrhundert n. Chr. sah[200]. Da sich der Lygos nicht im Tempel befand, war die Cella der samischen Dipertoi überdacht. Aus demselben Grund war es zulässig, den Tempel der Hera zwei Mal nach Westen zu verschieben: Das erste Mal, als man für den Dipteros 1 (früher ›Rhoikos-Tempel‹ genannt[201]) wesentlich mehr Platz benötigte als für seine kleineren Vorgänger, und dann neuerlich, als man für den Dipteros 2 (sog. Polykratischer Dipteros) einen tragfähigeren Baugrund suchte als für den Dipteros 1, der wegen verheerender Senkungen in den Fundamenten abgerissen werden musste[202]. Konstant blieb hingegen der Standort des Altars, der offenbar der topografische Fixpunkt des Temenos war[203]. Allein deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Naturmal – der Lygosbaum – in seiner Nähe stand (Abb. 19)[204].

Als H. Walter 1963 im Pflaster des geometrischen Hera-Altars III einen gut erhaltenen Baumstumpf fand, sah er darin den Überrest des überlieferten Lygos[205]. Diese Interpretation widerlegten die von H. Kienast 1984 veranlassten botanischen und dendrochronologischen Untersuchungen[206]: Der Baum ist kein Lygos, sondern ein Wacholder[207]. Die neuerliche, nun erstmals vollständige Freilegung des Stumpfes durch W.-D. Niemeier im Jahr 2009 zeigte, dass der Wacholder nicht an dieser Stelle gewachsen war[208]. Es handelt sich nämlich um den unteren Teil eines Baumstammes, der bereits als abgesägter Stumpf ohne Wurzeln im Altarbereich niedergelegt worden war. Eine abermalige dendrochronologische Studie durch Y. Maniatis ergab, dass der Baum nur ungefähr 60 Jahre gelebt hatte und 671 ± 11 v. Chr. gefällt wurde, also ungefähr ein Jahrhundert nach Anlage des Altars III. W.-D. Niemeier folgert daraus, »dass der Stumpf in der ersten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr., z. Zt. des Altars IV, in das in der ersten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. verlegte Pflaster von Altar III eingetieft wurde … Seine Deponierung, im Zentrum des Heiligtums, spricht dafür, dass er von kultischer Bedeutung gewesen sein muss«[209]. Der Umstand, dass Wacholder als Holzsorte frühgriechischer Götterstatuen überliefert ist[210], führte W.-D. Niemeier zu der Frage: »Handelte es sich möglicherweise um ein Götterbild in Gestalt eines unbearbeiteten Holzes, ein Xoanon, wie es für das älteste Kultbild der Hera im Heraion […] überliefert ist […], und wurde dieses Xoanon an dieser Stelle, nahe dem Altar, bestattet?«[211]

Eine solche Interpretation lässt jedoch den Bearbeitungszustand des Holzstückes unerklärt. An der Unterseite wurde der Stamm abgesägt, an der Oberseite mit einem Beil abgehackt, sodass sich ein unregelmäßig konischer Abschluss ergab. Solch grobe Hackspuren aber lassen sich kaum mit den überlieferten Formen von Xoana in Einklang bringen, weder mit der einfachen Pfostenform

200 Paus. 7, 4, 4; vgl. Kyrieleis 1981, 10; Cremer 1982, 283. Ein Lygos (auch Keuschlamm oder Mönchspfeffer) spielt auch in der Legende der Artemis Orthia in Sparta eine Rolle, deren Beiname λυγοδέσμα man dadurch erklärt, dass das Kultbild in einem Lygosdickicht gefunden worden war, das es aufrecht hielt: Paus. 3, 16, 11. Das Motiv der Geburt der Göttin unter einem durch dieses Ereignis geheiligten Baum findet sich wieder in den Kultlegenden von Ortygia bei Ephesos (s. o. 3.1.3) und von Delos.

201 Diese Benennung geht auf E. Buschor zurück. Kienast 1998, 128 f. machte jedoch wahrscheinlich, dass Rhoikos Architekt des zweiten archaischen Dipteros ist, Theodoros hingegen der des ersten.

202 Gruben 1988, 168; Kienast 1998, 115–128; S. 124 zu geologischen Bohrungen, die nachwiesen, dass der zweite Dipteros der samischen Hera unmittelbar westlich einer ›Schwachzone‹ errichtet wurde, die beim vorangegangenen Dipteros 1 zu fatalen Setzungen geführt haben muss. Zur Verschiebung der aufeinanderfolgenden Tempel nach Westen auch Hoepfner 1997, 292.

203 Vgl. Kienast 1998, 118.

204 Vgl. Höcker 1998, 151.

205 Walter 1976, 14 f. Abb. 6; Walter 1990, 22–24 Abb. 9–10.

206 Kienast 1991, 71–77.

207 Kienast 1991, 77–79; Niemeier – Maniatis 2010, 105.

208 Niemeier – Maniatis 2010, 105 f. Abb. 1 Taf. 17–18.

209 Niemeier – Maniatis 2010, 106.

210 Paus. 8, 17, 2.

211 Niemeier – Maniatis 2010, 106.

noch mit dem anthropomorphen[212]. Sie könnten höchstens von einer absichtlichen Zerstörung eines hölzernen Kultbildes zeugen. Wesentlich einfacher lassen sie sich jedoch durch das Fällen des Baumes erklären[213]. Die vertikalen Seiten des Holzfragments blieben, soweit sich an den Fotos erkennen lässt, unbearbeitet, während man bei einem Xoanon eine zumindest teilweise geschnitzte Oberfläche erwarten würde.

Das Holzfragment aus dem Heraion ist demnach höchstwahrscheinlich der naturbelassene Überrest eines Wacholderbaumes, in dem die Samier etwas Besonderes gesehen haben müssen. Denn unbestimmte Zeit, nachdem man ihn gefällt hatte, wurde der Stumpf abgesägt und dann rituell am Altar deponiert, also direkt im kultischen Zentrum des Heiligtums. Dabei behielt man die aufrechte Position bei, die den Eindruck erweckte, als wäre der Baum an dieser Stelle gewachsen. All das macht nur Sinn, wenn diesem Baum eine spezielle Bedeutung im Hera-Kult zukam. Dafür reichte es sicher nicht aus, wenn es sich um einen Baum von vielen in einem Alsos gehandelt hätte. Wir wissen nicht, was mit dem gefällten Stamm geschah; vielleicht wurde aus ihm tatsächlich das – nicht erhaltene – Xoanon der Hera geschnitzt[214], wodurch dann der ganze Baum ausgezeichnet worden wäre. Denn in der konservierenden Deponierung des Stumpfes an prominenter Stelle kommt eine Verehrung zum Ausdruck, wie sie nur ein Baum erfährt, den man – aus welchem Grund auch immer – als heilig betrachtete. Damit aber liegt der hölzernen Reliquie im Heraion von Samos der gleiche Gedanke zugrunde, wie er für die Heiligtümer in Aulis und Aphrodisias (Abb. 12) überliefert ist und wie er für das Artemision in Ephesos wahrscheinlich gemacht werden konnte.

3.3 Die Anlagen der Heiligtümer von Ephesos, Samos und Didyma und ihre Entwicklung im Vergleich

Die großen Heiligtümer des archaischen Ioniens – das Artemision von Ephesos, das Heraion von Samos und das Didymaion in der Chora von Milet – teilen einige wesentliche Grundzüge miteinander, auch wenn darin lokale Variationen sichtbar werden.

Alle drei Heiligtümer sind extramural. Sie befinden sich außerhalb des geschlossenen, bereits in archaischer Zeit ummauerten Stadtgebiets[215]. Das Didymaion liegt über 20 km von Milet, das Heraion ca. 7 km von der Polis Samos entfernt in ländlichem Gebiet[216], beide sind extraurban. Das Artemision hingegen lag in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens in einem Naturraum am Rande des ephesischen Siedlungsgebiets (Abb. 1) und kann damit als periurban bezeichnet werden[217]. Selbst als Lysimachos im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. Ephesos neu gründete und dabei nach Südwesten verlegte, betrug die Entfernung zum Hauptheiligtum nicht mehr als 1,5 km. Das Artemision blieb in Sichtweite der Stadt. Vom Koressischen Tor aus konnte man das Temenos zu Fuß in 30 Minuten erreichen. Von Samos ins Heraion benötigte man zu Fuß an die zwei Stunden, von Milet nach Didyma war es eine beschwerliche Halbtagesreise über das wasserarme Kalkplateau der Milesia.

---

212 Wie Donohue 1988, bes. 231–235 zeigte, lässt sich die antike Verwendung des Wortes ξόανον nicht auf eine bestimmte formale Gestaltung festlegen. Allen überlieferten ξόανα ist jedoch gemeinsam, dass das Holz bearbeitet wurde; vgl. Papadopoulos 1980, 4–9.

213 Vgl. Walter 1976, 15 Abb. 6; Walter 1990, 22 Abb. 9.

214 Bei Clem. Al., Protrepticus 40, 41, sind zwei Xoana überliefert: ein älteres, pfostenförmiges, und ein jüngeres, anthropomorphes. Zum hölzernen Herabild des Aigineten Smilis s. auch Paus. 7, 4, 4.

215 Zu den vorhellenistischen Befestigungsmauern von Ephesos: Kerschner (in Druck). Zu denjenigen von Samos und Milet: Frederiksen 2011, 168–170. 184 f. Abb. 76–78 (mit Lit.).

216 Die von Strab. 14, 1, 5 erwähnte dörfliche Siedlung (κώμη) in Didyma lässt sich archäologisch erst in hellenistischer Zeit belegen: Tuchelt 1992, 24; Tuchelt 2007, 394. Die Inschriften Rehm 1958, 239–242 Nr. 392–401 aus dem 1. Jh. v. Chr. teilen die Bewohner in das Kultpersonal und die übrigen Anwohner des Heiligtums, vgl. Günther 1971, 115 f.

217 Vgl. Morizot 2013, 95–105.

Am Beginn des Kultes stand in allen drei Heiligtümern ein heiliger Baum: im Artemision war es eine Eiche[218], im Heraion ein Lygos und im Didymaion ein Lorbeer, Letzterer im Verein mit der Orakelquelle. Diese Naturmale blieben durch die folgenden Jahrhunderte hindurch ideeller und topografischer Bezugspunkt für Tempel und Temenos.

In allen drei Heiligtümern spielte Wasser eine wichtige Rolle. In Didyma ist die Quelle, durch die sich Apollon dem Medium, der προφῆτις, offenbarte, konstitutiv für das Orakel. Im Heraion von Samos und im Artemision von Ephesos (Abb. 1. 13–15. 19) ist das Wasser im gesamten Temenos präsent: durch Fluss und Meer, die es eingrenzen, und durch den sumpfigen Boden, dessen üppige Fruchtbarkeit bei der Platzwahl eine wichtige Rolle spielte.

In allen drei Heiligtümern wurden bereits früh erste Tempel errichtet, die zu den ältesten Sakralbauten der griechischen Architektur zählen: Im Heraion erbaute man um 800 v. Chr. den langgestreckten, zweischiffigen Hekatompedos I, der nach einer Überschwemmungskatastrophe um 660 v. Chr. durch den Hekatompedos II ersetzt wurde, beide nach neuem Kenntnisstand wohl ohne Ringhalle (Abb. 19)[219]. In Didyma wurde vermutlich im frühen 7. Jahrhundert v. Chr.[220] ein offener Hof angelegt, der Sekos I (Apollon-Tempel I), der die Stätte des Orakels mit der heiligen Quelle und dem heiligen Lorbeer einfasste (Abb. 18)[221]. Im Artemision erbaut man im zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. einen ersten Tempel aus Stein, den Naos 1 (Abb. 13), den am besten erhaltenen der frühen Tempel Ioniens[222]. Mit seinen 8 × 4 Holzstützen auf Grünschieferbasen zählt er zu den frühesten Peripteraltempeln der griechischen Architektur.

Der räumliche Bezug zwischen dem Naturmal und dem Tempel wurde in den drei Heiligtümern unterschiedlich gestaltet. Der Lygosbaum im Heraion von Samos ist nicht lokalisiert[223], doch wuchs er mit Sicherheit außerhalb der aufeinanderfolgenden Hekatompedoi, die überdacht waren (Abb. 19)[224]. Auch im Artemision von Ephesos kann die heilige Eiche nur außerhalb des Naos 1 und seines auf den alten Grundmauern aufbauenden Nachfolgers, des Naos 2 (Abb. 14), gestanden haben, allerdings nicht weit davon entfernt. Denn der heilige Baum markierte den legendären ersten Aufstellungsort des Kultbildes durch die Amazonen, der durch den Gründungsmythos für alle Zeit bindend geworden war und damit den Platz der Tempelbauten festlegte. Aus der Schilderung des Kallimachos lässt sich erschließen, dass die Eiche jedenfalls innerhalb des späteren Sekos des Dipteros 2 stand (Abb. 17)[225].

In Didyma wählte man bereits beim ersten Sakralbau, dem Sekos I (Apollon-Tempel I), die Form des offenen Hofes, der die Naturmale umfing, und behielt dieses Konzept später bei den nachfolgenden großen Tempeln bei (Abb. 18). Nicht nur der Schutz und die architektonische Hervorhebung der Naturmale mag dabei eine Rolle gespielt haben. Die schlichte Hofwand schirmte das μαντεῖον, den Ort des Orakelspruches, vom übrigen Temenos ab und verbarg das Geschehen vor den Augen der normalen Besucher. Damit wurde eine räumliche Barriere geschaffen, die zu überschreiten nun ein Privileg für wenige geworden war. Der Gedanke des unbetretbaren Bereiches, des ἄδυτον – wie man den Sekos des Tempels spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. nannte –[226], wurde hier zum ersten Mal baulich umgesetzt. Die Errichtung des Sekos I (Apollon-Tempel I) lässt damit auf eine (erste oder neue) Regelung der Orakelkonsultation schließen.

---

218 Zur weniger wahrscheinlichen Möglichkeit, dass es sich um eine Ulme gehandelt haben könnte, s. o. 3.1.2.

219 Kienast 1996, 16–24; dagegen Gruben 2001, 351 f. Abb. 267.

220 Vgl. o. Anm. 176.

221 Drerup u. a. 1964, 334–368 Abb. 1–15; Tuchelt 1973, 13 f. Abb. 1–2; Tuchelt 1992, 18 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 47–50 Abb. 4–5; Schneider 1996a; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259. 296. 360; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5; Tuchelt 2007, 394 Abb. 1. 4–5; Furtwängler 2009, 4. 18 Abb. 11; Slawisch 2013, 54 Abb. 5–6.

222 Bammer 2005; Weißl 2002, 321–327 Abb. 3. 5–7; Kerschner – Prochaska 2011, 77–82 Abb. 1–3. 6–8 (mit Lit.).

223 Günther 1971, 113; Walter 1990, 20–24; Tölle-Kastenbein 1994, 46, Höcker 1998, 151.

224 Gruben 2001, 350–353 Abb. 265–267.

225 Kall. h. ad Artem. 248 f.

226 Hdt. 1, 159, 3 sowie in hellenistischen Inschriften; vgl. Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Herda 2006, 199 mit Anm. 1386; 360.

Am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. vollzog sich im Artemision ein Paradigmenwechsel: Waren die ersten beiden Tempel, die Naoi 1 und 2, relativ kleine, überdachte Bauten in der Tradition der geometrischen Herdtempel[227], so hielt mit dem ephesischen Sekos 1 (Abb. 15) das Konzept des hypäthralen Hofheiligtums Einzug, wie es in Didyma bereits einige Jahrzehnte zuvor umgesetzt worden war. Kurz darauf, um 600 v. Chr., folgte im Artemision der Sekos 2 mit weitgehend identischem Grundriss (Abb. 16). Die monumentale Hofumfassung, die wohl nur an der westlichen Eingangsseite Säulen besaß[228], umschloss wahrscheinlich einen Schrein für das Kultbild und einen Altar sowie eine weitere Basis (Abb. 16, Basis C). Diese könnte in Verbindung mit dem heiligen Baum gestanden haben, der nun innerhalb des Sekos anzunehmen ist, so wie dies für Didyma belegt ist. Die aus Kalkmergelplatten geschichtete Basis, deren originale Oberfläche nicht erhalten ist, könnte dann entweder als Altar oder als Basis zur temporären Aufstellung des Xoanon bei Prozessionen gedient haben[229].

Im 6. Jahrhundert v. Chr. erfuhren alle drei Heiligtümer einen monumentalen Ausbau: Tempel mit gewaltigen, nie dagewesenen Dimensionen wurden errichtet, und der zentrale Bereich der Temene wurde architektonisch gestaltet. Auf Samos entstand von ca. 575 v. Chr. bis zur Jahrhundertmitte[230] der Dipteros 1 der Hera[231] (Abb. 19), unmittelbar gefolgt[232] vom Dipteros 1 (sog. Kroisos-Tempel) im ephesischen Artemision (Abb. 17), begonnen vermutlich um 580/570 v. Chr.[233],

---

227 Der Naos 1 war mit Sicherheit, der Naos 2 wahrscheinlich überdacht: Kerschner – Prochaska 2011, 80–83 (mit Lit. zu der kontroversen Diskussion).

228 Kerschner – Prochaska 2011, 90 (mit Lit.).

229 Zum Problem der sog. Kultbasen: Weißl 2002; Weißl 2003/04, 177. 184. 188 f. Abb. 2; Ohnesorg 2005, 156; Ohnesorg 2007b, 150 mit Anm. 1 (mit Lit.).

230 Kienast 1998, 113 mit Anm. 8: »Eine Datierung in die erste Hälfte des 6. Jhs. ist nicht zu bezweifeln und wurde bislang auch uneingeschränkt akzeptiert. Die hier genannte Präzisierung [auf 575 v. Chr.] wurde von A. Furtwängler anhand des Materials der Grabung 1989 vorgeschlagen«, allerdings steht die endgültige Auswertung des Fundmaterials noch aus: Kienast 2012, 17. Zur Datierung der Fertigstellung: Kirchhoff 1988, 113; Kienast 1992, 177; Kienast 2002, 321; Hendrich 2007, 87.

231 Der Dipteros 1 im Heraion wurde früher, Buschor 1930, 95 folgend, allgemein als ›Rhoikos-Tempel‹ bezeichnet, doch machte Kienast 1998, 116. 127–130 wahrscheinlich, dass Theodoros der leitende Architekt des ersten samischen Dipteros war, während Rhoikos für den zweiten Dipteros (sog. Polykratischer Dipteros) verantwortlich zeichnete, wie bereits Furtwängler 1984, 97–103 vorgeschlagen hatte. Vgl. Kienast 2002, 317; Kienast 2012, 11.

232 Die zeitliche Abfolge, die den ephesischen Dipteros 1 nach dem samischen Dipteros 1 ansetzt, beruht vor allem auf der Nachricht bei Diog. Laert. 2, 8, 103 und Hesych. Fr. 34, dass Theodoros von Samos bei der Verlegung der Fundamente zu Rate gezogen wurde, woraus zu schließen ist, dass er auf entsprechende Erfahrungen beim Bau des Dipteros 1 im samischen Heraion zurückblicken konnte: Gruben 1988, 169 f.; Kienast 1998, 128; Ohnesorg 2007a, 120. 129; vgl. Hendrich 2007, 87; Kienast 2012, 6. Es ist allerdings durchaus vorstellbar, dass die zeitliche Differenz zwischen dem samischen und dem ephesischen Dipteros nur gering war und sich die Bauarbeiten weitgehend überlappten, wobei der samische Dipteros 1 wesentlich rascher fertiggestellt wurde, vgl. Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 8. Möglicherweise ist der Baubeginn des samischen Dipteros 1 auch einige Jahre hinauf zu datieren. Das Datum »um 575 v. Chr.« beruht auf einer vorläufigen Beurteilung der stratigrafischen Kontexte aus dem Fundamentbereich, die endgültige Auswertung der Funde steht allerdings noch aus, vgl. Kienast 2012, 17. Auf einen etwas früheren Baubeginn könnten drei Beobachtungen deuten: 1. »Die Temenoserweiterung …, die rund 25 Jahre früher vorgenommen worden sein soll, … lässt sich aber nur im Zusammenhang mit der Planung des Tempels überzeugend erklären«, wie Kienast 2012, 17 feststellt. 2. Nach der ersten, noch vorläufigen Auswertung der Keramikfunde aus den Grabungen 2009–2011 östlich des Hera-Altars ist – so Niemeier – Maniatis 2010, 100 f. – der zum Dipteros 1 gehörige Altar um »ca. 590/80 v. Chr.« anzusetzen, sodass ein etwas früherer Baubeginn auch für den Tempel möglich erscheint. 3. Kirchhoff 1988, 113 argumentierte, dass eine Bauzeit von nur 25 Jahren angesichts der gewaltigen Bauaufgabe überaus kurz erscheint, insbesondere im Vergleich mit den Tempeln in Ephesos und Didyma. Er schließt auf einen Baubeginn »spätestens in den Jahren um 600«, wobei er die Fertigstellung anhand der Antefixe des Terrakottadaches um 560/550 v. Chr. datiert. Selbst wenn man Kienast 2002, 321 folgt, der aus der großen Menge an benötigten Ziegeln schließt, »that these tiles were prefabricated and therefore do not give a reliable date for the completion of the temple«, wird man sich nur schwer vorstellen können, dass die Dachziegel länger als einige Jahre auf Halde gelagert wurden.

233 Ohnesorg 2007a, 128 f. 132; Kerschner – Prochaska 2011, 107 (jeweils mit Lit.).

und, ab ca. 560 v. Chr., dem Apollon-Tempel II in Didyma (Abb. 18)[234]. Nachdem sich der erste Dipteros im samischen Heraion, der innerhalb weniger Jahrzehnte bis zum Dach vollendet worden war[235], aufgrund zu schwacher Fundamente bereits nach wenigen Jahren gefährlich gesenkt hatte und schließlich abgetragen werden musste[236], wurde er ab den 530er-Jahren v. Chr. auf Initiative des Tyrannen Polykrates von Samos durch den noch größeren und prächtigeren Dipteros 2 ersetzt (Abb. 19)[237]. Der Baufortschritt geriet jedoch bald ins Stocken, und am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. wurden die Arbeiten endgültig eingestellt; der Riesentempel blieb letztendlich unvollendet[238].

Die Tempelform des Dipteros ist ein Spezifikum der drei großen Heiligtümer des südlichen Ioniens. Dort entstand sie im frühen 6. Jahrhundert v. Chr., und dort wurde sie im Austausch und in Konkurrenz zwischen den parallel ausgeführten Bauvorhaben weiterentwickelt. In anderen Regionen wird das Konzept des Dipteros nur selten, manchmal in Teilaspekten wie der Verdopplung einzelner Säulenreihen übernommen.

Im Fall des archaischen Apollon-Tempels II in Didyma ist unklar, ob er als Dipteros oder einfacher Peripteros (vermutlich mit dipteraler Front) zu rekonstruieren ist (Abb. 18)[239]. In jedem Fall aber umschloss die monumentale, mit Pilastern verstärkte Sekoswand einen hypäthralen Hof mit den beiden Naturmalen, Orakelquelle und Lorbeer. Der Naiskos diente vermutlich als Quellhaus und damit auch als μαντεῖον; vielleicht stand darin auch die Apollon-Statue des Kanachos[240]. Ein Schrein befand sich auch im Sekos des ephesischen Dipteros 1 (Abb. 17). Er ist entweder als Naiskos oder als einfache Exedra zu ergänzen und diente, wie in der Forschung allgemein angenommen, der Aufstellung des hölzernen Kultbildes[241]. In unmittelbarer Nähe und ebenfalls vom Sekos umschlossen muss der heilige Baum gestanden haben, unter dem die Amazonen einst das Xoanon der Artemis aufgestellt und damit den ephesischen Artemis-Kult begründet haben sollen.

---

234 Dirschedl 2012, 41. 63 f. kommt nach der Analyse der Werkstücke, deren Anzahl sich durch die Grabungen 2005/2006 wesentlich vermehrt hat, zu dem Schluss, dass »der weitgehend ›homogene‹ Architekturbefund aus dem ausgehenden zweiten Viertel und dem dritten Viertel des 6. Jhs.« stammt, der Apollon-Tempel II also in dem kurzen Zeitraum von »ca. 560–540/30 v. Chr.« errichtet wurde. Die ältere Forschung ging entweder von einem etwas späteren Beginn um 550 v. Chr. – Tuchelt 1992, 20; Gruben 2001, 398 (jeweils mit Lit.) – oder von einem früheren Baubeginn aus, so Kirchhoff 1988, 117 (»kaum nach 590 v. Chr.«) sowie Schneider 1984, 342 f. mit Anm. 57; Schneider 1996b, 83, der eine ältere Bauphase in Kalkstein vor der spätarchaischen in Marmor annahm; vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 56; Tuchelt 2007, 398–401 Abb. 4–5.

235 Kienast 1998, 272; Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 10.

236 Kienast 1998, 125 f.; Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 11.

237 Zum Baubeginn: Kienast 1992, 185 Abb. 12–13; Gruben 2001, 359; Kienast 2002, 321; Hellner 2009, 139; Kienast 2012, 17.

238 Kienast 1992, 187; Kienast 2002, 321; Hellner 2009, 139–156. 201–203; Kienast 2012, 17.

239 s. o. Anm. 182. Ein weiterer Rekonstruktionsvorschlag als »nach Osten geöffnetes mit massiven Mauern gerahmtes Hofheiligtum« – Furtwängler 2009, 7 – scheidet angesichts der zahlreichen Säulenfragmente, die mit dem Bau verbunden werden können, aus, wie Dirschedl 2012, 41 f. zeigen konnte. Sie erschließt aus den über 600 erhaltenen Werkstücken »eine umlaufende Säulenstellung …, die wenigstens an der Marmorfront dipteral ausgebildet war«.

240 Tuchelt 1986a, 46–50; Tölle-Kastenbein 1994, 45; Schneider 1996a, 151 f.; Gruben 2001, 399 (mit Vorbehalt zur Funktion als Quellhaus); Strocka 2002, 97; Tuchelt 2007, 398 Abb. 4; Furtwängler 2009, 7; Dirschedl 2012, 54. Die bei den Nachuntersuchungen im Sekos 2005 festgestellte Verwendung von Spolien führte Furtwängler, 2009, 5 f. Abb. 16 – ebenso Slawisch 2013, 54–56 Abb. 7 – zu dem Schluss, es handle sich bei den beiden westöstlich verlaufenden Fundamenten des Naiskos 1 gar nicht um archaische Mauern, sondern um eine »Anlage …, die im 4. Jh. v. Chr., als der spätklassische Tempel in Planung war, bzw. die Substruktionen gebaut wurden, als Interims-Lösung für den kultischen Ablauf bis ca. 300/260 v. Chr. rasch errichtet worden war«. Slawisch 2013, 55 Abb. 7 scheint jedoch weiterhin von der Existenz eines archaischen Naiskos auszugehen, da das nordsüdlich verlaufende Fundament als »Rest des archaischen Naiskos-Fundamentes« beschrieben wird. Vgl. auch Furtwängler 2009, 7.

241 Bammer 2005, 199–203. 212. 219; Ohnesorg 2007a, 32 f. Taf. 30. 54, 3. 5–8 Beil.; Ohnesorg 2012, 20 f.

Von den Tempelanlagen mit hypäthralem Sekos in Ephesos und Didyma setzen sich die beiden archaischen Dipteroi in Samos ab, deren Cella überdacht war (Abb. 19)[242]. Der Lygos, der wie die heiligen Bäume in Didyma und Ephesos den Ort der göttlichen Epiphanie markierte, muss an einer anderen Stelle des Temenos gestanden haben. Wahrscheinlich wuchs er in der Nähe des Altars, denn anders als im Artemision und im Didymaion war es im Heraion der Altar, der kontinuierlich durch alle Bauphasen den Ort bewahrte, während die aufeinanderfolgenden Tempel weiter nach Westen verlegt wurden, um ausreichend Platz für die Festgemeinde zu schaffen und, im Fall des Dipteros 2, um festen Baugrund für die Fundamente zu finden[243]. Im Gegensatz zum Tempel war der Altar der Hera offensichtlich an einen bestimmten Platz gebunden, und diese Ortsgebundenheit muss mit dem Naturmal zu tun haben, das durch den Mythos von der Geburt der Göttin festgelegt war und daher von Menschenhand nicht verrückt werden durfte. Der Lygos muss östlich vor dem Hera-Altar gestanden haben, denn im Westen, zum Tempel hin, versammelte sich die Festgemeinde, und in der Kaiserzeit wurde der Platz überbaut. Das Areal im Südosten erscheint als Standort am wahrscheinlichsten, da die geometrischen und früharchaischen Altäre alle in diese Richtung orientiert sind[244]. Erst beim Bau des monumentalen Dipteros 1 wird das Konzept der Axialität bestimmend, sodass die Längsachse des neuen, im frühen 6. Jahrhundert v. Chr. errichteten Altars nach Westen gedreht wird, um die Orientierung der Tempelfront aufzunehmen (Abb. 19)[245].

Der Grund, weshalb man in Samos einen anderen Weg wählte als in Didyma und – später – in Ephesos, ist unbekannt. Es mag eine Rolle gespielt haben, dass der durch den Mythos von der Hera-Geburt ausgezeichnete Baum in einem Alsos wuchs[246], der als gesamter Hain heilig war und daher auch für den Bau eines Tempels nicht abgeholzt werden durfte. Vielleicht war der Boden rund um den heiligen Lygos so sumpfig, dass an Bauen dort nicht zu denken war.

Es gab im Heraion noch einen zweiten kultischen und topografischen Bezugspunkt: die Kultbildbasis des ersten Tempels. Als man den Hekatompedos am Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. abtrug, um den Dipteros 1 zu errichten, schonte man den alten Standort des Xoanon und integrierte ihn in den Neubau[247]. Durch sein langes, in die geometrische Zeit zurückreichendes Bestehen war der Aufstellungsort des Kultbildes sakrosankt geworden. Wie groß die kultische Bedeutung der alten Kultbildbasis war, wird beim Bau des Dipteros 2 im späten 6. Jahrhundert v. Chr. deutlich, als dessen Mittelachse nun nicht mehr auf den Altar, sondern auf die ehrwürdige Baureliquie ausgerichtet wurde (Abb. 19). Da sie nun außerhalb des neuen Tempels lag, wurde sie mit einem kleinen, baldachinartigen Schutzbau, dem sog. Monopteros, überdacht und architektonisch hervorgehoben[248].

---

242 Kienast 2002, 317. 322; Hellner 2009, 6 f. 139 f. Abb. 11; Kienast 2012, 11 f. Abb. 6. Ausführlich zur Diskussion, ob die Cella des Dipteros 2 überdeckt oder hypäthral war: Hellner 2009, 6 f. (mit Lit.).

243 Kienast 1998, 115–128.

244 Zur Orientierung der geometrischen und früharchaischen Altäre I–VII: Buschor – Schleif 1933, 147–150 Abb. 1–2. 10–16; Walter 1976, Abb. 23. 26. 32–33. 39. 45; Walter 1990, 32. 50. 56. 63. 73. 82 f. Abb. 10. 15. 39. 51. 59. 62. 76. 92. Der auf diesen Plänen eingetragene Standort des »Lygos« ist jedoch zu korrigieren, da er sich nicht auf den heiligen Baum bezieht, sondern auf jenen Holzrest, der nach Kienast 1991, 77 ein Wacholder und nach Niemeier – Maniatis 2010, 105 f. ein dort aufgestellter, zuvor abgesägter Stumpf und kein vor Ort gewachsener Baum war. Kyrieleis 1981, 85 Abb. 60 konstatiert: »Aus uns unbekannten kultischen Gründen war der Altar des 8./7. Jhs. v. Chr. nicht zum Tempel, sondern schräg dazu, nach NW/SO ausgerichtet.« Kienast 1992, 192, zu weiteren Argumenten, weshalb in dem unbebauten Bereich südöstlich des Altars das ἄλσος anzunehmen ist.

245 Schleif 1933, 174 Beil. 45 (»Bedeutsam für die neue Baugesinnung ist es, daß die alte traditionelle Südostrichtung des Altars geopfert wird zu Gunsten einer gemeinsamen, fast genau ost-westlichen Mittelachse für Tempel und Altar.«); Kienast 1992, 179 f. Abb. 8.

246 Walter 1976, 15; Walter 1990, 22; vgl. Kienast 1992, 174. 192.

247 Kyrieleis 1981, 80 f.; Held 1995, 20 f. Abb. 1.

248 Kyrieleis 1981, 82; Walter – Clemente 1986; Kienast 1992, 188 f. Held 1995, 13. 18 f. vermutet, dass das alte Xoanon die ganze Zeit hindurch auf der konservierten Kultbildbasis des abgerissenen Hekatompedos stand, während man für den Neubau vom aiginetischen Bildhauer Smilis ein sekundäres Kultbild anfertigen ließ.

Das Beispiel von Samos zeigt, dass ein altehrwürdiger Aufstellungsort des Kultbildes, der als sakrosankt empfunden wurde, von so eminenter kultischer Bedeutung sein kann, dass man eine monumentale architektonische Anlage auf diesen topografischen Bezugspunkt ausrichtet. Darin stimmt der samische Dipteros 2 mit dem ephesischen Dipteros 1 überein, obwohl die Einbindung des kultischen Fixpunktes unterschiedlich gelöst ist: im Artemision wird er in einem abgeschlossenen Sekos vom Tempel ummantelt, im Heraion vor der Tempelfront in einem offenen Schrein präsentiert[249].

In Samos blieb die spätarchaische Gestaltung des zentralen Temenos bestimmend für die folgenden Jahrhunderte. Dem Dipteros 2 wurde in der Kaiserzeit eine Treppe vorgebaut, der große Hera-Altar wurde damals erneuert[250]. In Ephesos und in Didyma werden in spätklassischer und hellenistischer Zeit neue Tempel errichtet, die in unterschiedlicher Weise auf ihre Vorgänger Bezug nehmen.

Der spätklassische Dipteros 2 der Artemis in Ephesos stellt sich bewusst in die Tradition seines archaischen Vorgängers und übernimmt dessen Grundriss in den wesentlichen Zügen[251]. Einzig die Erhöhung der Persistasenplattform zog eine Verbreiterung der Krepis nach sich. Der Sekos überstand den fatalen Brand von 356 v. Chr. offenbar ohne größere Schäden, wurde restauriert und in den Neubau integriert, soweit sich das am erhaltenen Bestand ablesen lässt[252]. Auch das Kultbild und das Kultmal, der heilige Baum, überstanden den Brand, Letzterer möglicherweise aber nur als abgestorbener Stamm (s. o. 3.1.2)[253].

In Didyma blühte das Heiligtum in frühhellenistischer Zeit erneut auf. Die Perserzerstörung hatte die Quelle zum Versiegen und das Orakel damit zum Verstummen gebracht, wie Strabon überliefert[254]. Nach der Eroberung durch Alexander d. Gr. sprudelte die Orakelquelle erneut, der Gott offenbarte sich den Fragestellern wieder. Mit tatkräftiger Förderung durch die Seleukiden entstand ab dem späten 4. Jahrhundert v. Chr. der gewaltiger Apollon-Tempel III, der seinen archaischen Vorgänger in den Dimensionen deutlich übertrifft und nun einen zweifelsfrei dipteralen Grundriss umsetzt. Der doppelte Säulenkranz umgibt den offenen Sekos, das ἄδυτον, der in unmittelbarer Kontinuität zu den beiden archaischen Vorgängerbauten das Hofkonzept mit den beiden Kultmalen Quelle und Lorbeerbaum fortsetzt.

Neu ist allerdings die kalkulierte Führung der Wege und Blickachsen sowie das (partielle) Verbergen mit den Mitteln der Architektur. Je weiter sich das rationale Denken entwickelte, dessen Protagonisten in archaischer Zeit ja gerade die milesischen Naturphilosophen waren, desto schwächer wurde der unmittelbare, naive Glauben an das Numinose. Um ihn dennoch aufrecht zu erhalten, schuf man raffinierte Inszenierungen mithilfe der Architektur, die die Gläubigen auf die Begegnung mit dem Göttlichen einstimmten. Die Orakelanlagen in den hellenistischen Apollon-Tempeln von Didyma und Klaros sind eindrucksvolle Beispiele dafür[255].

Betrachten wir das räumliche Verhältnis von Naturmal und Tempel, so vertreten Didyma und Samos gegensätzliche Konzepte. Im Didymaion sind die Kultmale von Anfang an in den Tempel integriert. Der Tempel entsteht als Einfriedung von Orakelquelle und Lorbeer, erst im 6. Jahrhundert v. Chr. nimmt der Sekos nach außen hin das Aussehen eines Tempels an.

---

249 Zur Rekonstruktion: Walter – Clemente 1986, 141. 145 f. Abb. 2. 5; Kienast 1992, 188 f.; Held 1995, 18–21.

250 Kyrieleis 1981, 51. 86 Abb. 62–63; Gruben 2001, 365; Kienast 2002, 322.

251 Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23. 35–38 (jeweils mit Lit.).

252 Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23.

253 Zum Kultbild vgl. Plin. nat. 16, 213 f. unter Berufung auf Mucianus (gestorben kurz nach 75 n. Chr.), der »sagt, es sei aus Rebenholz und niemals ausgetauscht worden, obwohl der Tempel siebenmal wieder hergestellt wurde« (Übersetzung R. König).

254 Kallisthenes (FGrH 124 F 14) überliefert bei Strab. 17, 1, 43. Vgl. Günther 1971, 20 f. 114 f.; Parke 1985, 213; Parke 1986, 123 mit Anm. 5; Tuchelt 1986a, 48; Fontenrose 1988, 12; Herda 2006, 453.

255 Zu Didyma vgl. Günther 1971, 43. 111 f. 120–122; Tuchelt 1992, 12 Abb. 17. 19–20. 22; Gruben 2001, 407. Zu Klaros (jeweils mit Lit): Parke 1985, 112–170; 219–224 (zum Orakel); Moretti 2008, bes. 155 f. 161 f. (zur Architektur).

Im Unterschied dazu sind alle vier aufeinanderfolgenden Tempel der Hera auf Samos vom 8. bis in das 6. Jahrhundert v. Chr. überdachte Bauten, in denen kein Platz für den heiligen Lygos vorgesehen ist. Dieser muss sich in der Nähe des Altars befunden haben, über den die Tempel in räumlichen Bezug zum Kultmal treten. Ein zweiter topografischer Fixpunkt ist die Kultbildbasis des geometrischen Tempels, die als Baureliquie in den Dipteros 1 einbezogen und für den Dipteros 2 sogar zum axialen Fokus wird[256].

Ephesos wechselt zwischen diesen beiden Konzepten. Sind die beiden ersten Tempel der Artemis, die Naoi 1 und 2 (Abb. 13–14) aus dem zweiten und dritten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr., überdachte Bauten, so vollzieht sich am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. mit dem Bau des Sekos 1 (Abb. 15) ein Paradigmenwechsel hin zum hypäthralen Sekos, der den Kultbildschrein und den heiligen Baum ummantelt. Der Dipteros 1 des 6. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 17) kombiniert erstmals die Prachtform der doppelten Peristasis mit dem offenen Hof im Inneren.

Betrachtet man die Anlage der Temene, so lassen sich unterschiedliche Konzepte im Verhältnis zwischen Kultmal und Kultbau ablesen. In allen drei Heiligtümern errichtete man in der archaischen Epoche neue, größere Tempel, doch fand man für den gewachsenen Raumbedarf zwei gegensätzliche Lösungen. Im Heraion von Samos (Abb. 19) erstrecken sich die Neubauten der beiden Dipteroi jeweils weiter nach Westen aus als ihr unmittelbarer Vorgänger. Sie entfernen sich vom Altar und vom Lygosbaum, dem kultischen Mittelpunkt des Heiligtums. Diesem azentrischen Wachstum im samischen Heraion steht in Didyma (Abb. 18) und in Ephesos (Abb. 2) ein konzentrisches Wachstum gegenüber[257]: Die Tempel vergrößern sich nach allen vier Seiten um den hypäthralen Sekos herum, der die Naturmale umschließt.

R. Tölle-Kastenbein erkannte die auffallende Koinzidenz zwischen dem Grundrisstypus des Dipteros und einem Naturmal, wie sie sich in Samos (Lygos), Ephesos (Eiche), Didyma (Quelle und Lorbeer) sowie beim Olympieion in Athen (Felsspalt) nachweisen lässt[258]. Aus dieser Beobachtung entwickelte sie die Hypothese, dass Dipteroi ausnahmslos einen hypäthralen Sekos aufwiesen. Dieser wiederum sei auf das kultische Gebot zurückzuführen, dass Naturmale unter freiem Himmel bleiben müssen, zu dessen Bestätigung R. Tölle-Kastenbein Vitruv (1, 2, 5) heranzieht[259]. Ihrer These wurde von W. Hoepfner und C. Höcker entschieden widersprochen[260].

Nach den oben dargelegten Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte, die zu den drei ionischen Dipteroi wichtige neue Erkenntnisse erbrachten, stellt sich die Situation nun differenzierter dar:

1. Es bleibt ein auffallendes Merkmal der genannten Dipteroi, dass sie in Heiligtümern mit Naturmalen errichtet wurden. Umgekehrt jedoch gibt es zahlreiche Temene mit vergleichbaren Kultmalen, in denen Tempel mit schlichterem Grundriss errichtet wurden oder die ganz ohne Kultbau blieben. Das Vorhandensein eines Naturmals allein reicht demnach nicht aus, um die Entstehung des dipteralen Grundrisses zu erklären.

2. Nicht alle Dipteroi besaßen einen hypäthralen Sekos. Beim Didymaion ist der nichtüberdachte Hof gesichert (Abb. 18), beim Artemision sehr wahrscheinlich (Abb. 17). Die samischen Heratempel des 6. Jahrhunderts v. Chr. hingegen verbanden die doppelte Säulenhalle mit einer gedeckten Cella. Das Naturmal – ein Lygosbaum – befand sich hier außerhalb des Tempels, wodurch sich die zweimalige Verschiebung des Bauplatzes nach Westen im Laufe der Archaik erklärt (Abb. 19). In unmittelbarem räumlichen Bezug zum Lygos stand

[256] »Der kultischen Mittelpunkt« sind jedoch nicht die neu errichteten Kultbildbasen der Dipteroi 1 und 2, wie Tölle-Kastenbein 1994, 52 annimmt, und deren Verlagerung nach Westen der von ihr selbst vertretenen Hypothese von der Ortskontinuität des Kultmals widerspricht.

[257] Das Sonderphänomen des ›azentrischen Wachstums‹ der samischen Hera-Tempel bleibt bei Tölle-Kastenbein 1994, bes. 52, die eine parallele Entwicklung aller Heiligtümer mit Dipteroi postuliert, ungeklärt.

[258] Tölle-Kastenbein 1994, 45 f.

[259] Tölle-Kastenbein 1994, 45. Vgl. Picard 1922, 27 Anm. 2; Günther 1971, 110; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259.

[260] Hoepfner 1997, 291–294; Höcker 1998, bes. 147–153. 162 f.

hier vermutlich der Altar der Hera, der bei seinen zahlreichen Erneuerungen im Laufe der Jahrhunderte stets an derselben Stelle blieb.

3. Die großen ionischen Dipteroi folgen keinem einheitlichen Konzept. Sie sind vielmehr das Ergebnis einer Entwicklung, die in allen drei Heiligtümern unterschiedlich verläuft. Der hypäthrale Sekos taucht zuerst in Didyma auf mit dem Sekos I, der noch ohne Stützen bleibt. Der nachfolgende Apollon-Tempel II war vielleicht nur an der Front dipteral (Abb. 18) und erst der frühhellenistische Apollon-Tempel III ein voll ausgeprägter Dipteros. In Ephesos fand der Wechsel vom überdeckten Naos 2 (Abb. 14) zum hypäthralen Sekos 1 (Abb. 15) am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. statt. Der Dipteros 1 im Artemision (Abb. 17) ist der erste Tempel, der eine doppelte Peristasis mit einem offenen Hof verbindet. In Samos hingegen wird das Konzept des offenen Hofes nie aufgegriffen (Abb. 19).

4. Bei den Dipteroi in Didyma und in Ephesos ist ein Zusammenhang zwischen dem hypäthralen Sekos und den darin verehrten Naturmalen erkennbar. Die Orakelquelle im Didymaion ist archäologisch nachgewiesen, bei den heiligen Bäumen legen Schriftquellen eine Lokalisierung in den Tempelhöfen nahe. Allerdings lässt sich daraus kein allgemein verbindliches Gebot für den Umgang mit Naturmalen ableiten. Ein Gegenbeispiel ist die Orakelquelle von Klaros, die sich im gewölbten Unterbau (›Petit Adyton‹) des frühhellenistischen Apollon-Tempels befindet[261]. Auch Vitruv spricht nicht generell von Naturmalen, sondern bezieht die *aedificia sub divo hypaethraque* auf Jupiter Fulgur, der in Blitzmalen verehrt wurde, und auf die Gestirngottheiten[262]. Wichtig für deren Verehrung ist, so Vitruv, der Sichtkontakt zu ihrem himmlischen Wirkungsort. Bei heiligen Bäumen und Quellen, die beide erdgebunden sind, ist dieser Bezug jedoch nicht gegeben.

Somit hat sich gezeigt, dass keine gemeinsame Grundregel zu erkennen ist, die für alle Dipteroi in gleichem Maße zuträfe. Die Heiligtümer der Hera in Samos, der Artemis in Ephesos und des Apollon in Didyma gingen jeweils ihren eigenen Weg, unabhängig voneinander, aber keineswegs in Unkenntnis der großen Bauprojekte ihrer Nachbarn. Gegenseitige Beeinflussungen sind klar zu fassen, der Austausch von Spezialisten ist überliefert, und das agonistische Prinzip, den anderen übertreffen zu wollen, war den Poleis Ansporn bei ihren ehrgeizigen Großbauten.

4. ZUSAMMENFASSUNG

In der Früheisenzeit war das Artemision von Ephesos ein Naturheiligtum. Seine Lage in sumpfigem Gelände zwischen einer Flussmündung und einem Strandsee findet sich häufig bei Heiligtümern dieser Göttin wieder, deren Fruchtbarkeitsaspekt in dieser Ortswahl zum Ausdruck kommt. Die Hypothese der älteren Forschung, nach der eine Quelle im Bereich des spätklassischen Hofaltars Ausgangspunkt des Kultes gewesen sei, wird nun durch archäologische und geologische Argumente widerlegt. Anhand der Gründungslegende, die bei Kallimachos und Dionysios von Alexandria überliefert ist, lässt sich zeigen, dass ein heiliger Baum, vermutlich eine Eiche, kultischer Mittelpunkt des Temenos war, sehr ähnlich dem extra-urbanen Artemis-Heiligtum von Ortygia. Dieser heilige Baum, unter dem nach dem Mythos die Amazonen einst das Kultbild der Artemis Ephesia aufgestellt haben sollen, wird zum Bezugspunkt aller sechs aufeinanderfolgenden Tempel der Artemis, die vom zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. errichtet werden. Die sich stufenweise vergrößernden Tempel ›wachsen‹ konzen-

[261] Tuchelt 1986a, 49; Moretti 2008, 155 f. 161 f. Abb. 1. 5. Tac. ann. 2, 54 nennt diesen kryptaartigen Unterbau *specus*, Iambl. de myst. 3, 11 οἶκος κατάγειος, während sich in der Forschung der Terminus »adyton« eingebürgert hat.

[262] Vitr. 1, 2, 5: »Decor wird durch Befolgung von Satzung, die die Griechen Thematismos nennen, oder durch Befolgung von Gewohnheit oder durch Anpassung an die Natur erreicht: durch Beachtung von Satzung, wenn dem Jupiter Fulgur, dem Himmel, der Sonne und dem Monde Gebäude unter freiem Himmel ohne Dach über der Cella errichtet werden. Denn dieser Götter Erscheinen und Wirken sehen wir gegenwärtig in dem offenen und lichtdurchfluteten Weltraum.« (Übersetzung C. Fensterbusch).

trisch um das Naturmal herum, das beim spätarchaischen sowie beim spätklassischen Dipteros im hypäthralen Sekos stand. Damit ist die Entwicklung der Tempel derjenigen im Apollon-Heiligtum von Didyma vergleichbar, wo die Kultmale – Lorbeerbaum und Orakelquelle – ebenfalls in einem hypäthralen Sekos lagen. Anders verhält es sich jedoch bei den archaischen Dipteroi der Hera auf Samos, deren Cella überdacht war. Im Heraion stand das Naturmal – auch hier ein heiliger Baum, in diesem Fall ein Lygos – außerhalb des Tempels, wahrscheinlich südöstlich des Altars. In Samos ist der Altar auf das Kultmal bezogen und bleibt konstant an derselben Stelle, während die Tempel vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. azentrisch ›wachsen‹ und sich nach Westen ausdehnen.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Atlas 1908	D. G. Hogarth mit Beiträgen von A. H. Smith und A. E. Henderson, British Museum. Excavations in Ephesos. The Archaic Artemisia. Atlas (London 1908).
Altenhöfer – Bol 1989	E. Altenhöfer – R. Bol, Der Eroten-Jagdfries des Theaters in Milet, IstMitt 39, 1989, 17–47.
Alzinger 1961/63	W. Alzinger, Ionische Kapitelle aus Ephesos I, ÖJh 46, 1961–1963, 105–136.
Asper 2004	M. Asper (Hrsg.), Kallimachos. Werke (Darmstadt 2004).
Bammer 1966/67	A. Bammer, Tempel und Altar der Artemis von Ephesos, ÖJh 48, 1966/1967, 21–44.
Bammer 1972a	A. Bammer, Die Architektur des Jüngeren Artemisions von Ephesos (Wiesbaden 1972).
Bammer 1972b	A. Bammer, Neue Forschungen am Altar des Artemisions von Ephesos, AA 1972, 714–728
Bammer 1972/75	A. Bammer, Architektur, in: H. Vetters, Grabungen in Ephesos von 1960–1969 bzw. 1970, ÖJh 50, 1972–1975, Beibl. 381–406.
Bammer 1973/74	A. Bammer, Die Entwicklung des Opferkultes am Altar der Artemis von Ephesos, IstMitt 23/24, 1973/1974, 53–62.
Bammer 1984	A. Bammer, Das Heiligtum der Artemis von Ephesos (Graz 1984).
Bammer 1988	A. Bammer, Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos, ÖJh 58, 1988, Beibl. 1–31.
Bammer 1989	A. Bammer, Einleitung des Ausgräbers, in: A. Gasser, Die korinthische und attische Importkeramik vom Artemision in Ephesos, FiE 12, 1 (Wien 1989) 9–12.
Bammer 1991/92	A. Bammer, Multikulturelle Aspekte der frühen Kunst im Artemision von Ephesos, ÖJh 61, 1991/1992, Beibl. 17–54.
Bammer 1992	A. Bammer, Ivories from the Artemision at Ephesos, in: J. L. Fitton (Hrsg.), Ivory in Greece and the Eastern Mediterranean from the Bronze Age to the Hellenistic Period, British Museum Occasional Paper (London 1992) 185–204.
Bammer 1993	A. Bammer, Die Geschichte des Sekos im Artemision von Ephesos, ÖJh 62, 1993, Beibl. 137–167.
Bammer 1994	A. Bammer, Geschichte – neu geschrieben: Mykene im Artemision von Ephesos, ÖJh 63, 1994, Beibl. 29–40.
Bammer 2005	A. Bammer, Der Peripteros im Artemision von Ephesos, Anatolia Antiqua 13, 2005, 177–221.
Bammer 2008a	A. Bammer, Neues zum spätklassischen Weltwunderbau, in: Muss 2008, 275 f. 283.
Bammer 2008b	A. Bammer, Der archaische und der klassische Hofaltar, in: Muss 2008, 277–284.
Bammer – Muss 1996	A. Bammer – U. Muss, Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit, Zaberns Bildbände zur Archäologie 20 (Mainz 1996).
Bammer – Muss 2006	A. Bammer – U. Muss, Water Problems in the Artemision of Ephesus, in: G. Wiplinger (Hrsg.), Cura Aquarum in Ephesus. Proceedings of the Twelfth International Congress on the History of Water Management and Hydraulic Engineering in the Mediterranean Region, Ephesus/Selçuk, Turkey, October 2–10, 2004, SoSchrÖAI 42 = BABesch Suppl. 12 (Leuven 2006) 61–64.
Bammer – Muss 2010	A. Bammer – U. Muss, Continuity and Discontinuity of Cults in the Artemision at Ephesus, in: S. Aybek – A. K. Öz (Hrsg.), Yolların Kesiştiği Yer. Recep Meriç İçin

Yazılar – The Land of the Crossroads. Essays in Honour of Recep Meriç (Istanbul 2010) 63–76.

Bammer u. a. 1978 — A. Bammer – F. Brein – P. Wolff, Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos, in: S. Şahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift Friedrich Karl Dörner, EPRO 66, 1 (Leiden 1978) 107–157.

Benndorf 1906 — O. Benndorf, Zur Ortskunde und Stadtgeschichte, in: O. Benndorf, (Hrsg.), FiE 1 (Wien 1906) 9–110.

Bevan 1986 — E. Bevan, Representations of animals in sanctuaries of Artemis and other Olympian deities, BARIntSer 315 (Oxford 1986).

Birge 1982 — D. E. Birge, Sacred groves in the ancient Greek world (PhD University of California, Berkeley 1982).

Birge 1994 — D. Birge, Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (Oxford 1994) 231–245.

Birnbaum 2006 — J. Birnbaum, Der Apollontempel von Didyma. Analyse einer pythagoreisch-platonischen Entwurfskonzeption (Diss. Technische Universität Berlin 2006) <http://opus.kobv.de/tuberlin/volltexte/2006/1360/index.html> (12. 2. 2014)

Bornmann 1968 — F. Bornmann, Callimachi hymnus in Dianam, introd., testo critico e comment a cura di F. Bornmann (Florenz 1968).

Brodersen 1994 — K. Brodersen, Dionysios von Alexandria: Das Lied von der Welt. Zweisprachige Ausgabe (Hildesheim 1994).

Brown 2002 — M. K. Brown, The Narratives of Konon, Beiträge zur Altertumskunde 163 (München).

Brückner u. a. 2008 — H. Brückner – J. C. Kraft - İ. Kayan, Vom Meer umspült, vom Fluss begraben – zur Paläogeographie des Artemisions, in: Muss 2008, 21–31.

Buchert 2000 — U. Buchert, Denkmalpflege im antiken Griechenland. Maßnahmen zur Bewahrung historischer Bausubstanz (Frankfurt a. M. 2000).

Bumke 2006 — H. Bumke, Die Schwester des Orakelgottes Zum Artemiskult in Didyma, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006) 215–237.

Burkert 1994 — W. Burkert, Olbia and Apollon of Didyma. A new Oracular Text, in: J. Solomon (Hrsg.), Apollo. Origins and Influences (Tucson 1994) 49–60.

Burkert 2011 — W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche ²(Stuttgart 2011).

Buschor 1930 — E. Buschor, Heraion von Samos: Frühe Bauten, AM 55, 1930, 1–99.

Buschor – Schleif 1933 — E. Buschor – H. Schleif, Heraion von Samos: Der Altarplatz der Frühzeit, AM 58, 1933, 146–173.

Büyükkolancı 2011 — M. Büyükkolancı, Efes Artemis tapınağı kilise işlevi kazandı mı?, in: C. Jäger-Klein – A. Kolbitsch (Hrsg.), Fabrica et ratiocinatio in Architektur, Bauforschung und Denkmalpflege. Festschrift Friedmund Hueber (Wien 2011) 347–358.

Challis 2008 — D. Challis, From the Harpy Tomb to the Wonders of Ephesus. British Archaeologists in the Ottoman Empire 1840–1880 (London 2008).

Cole 2004 — S. G. Cole, Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience (Berkeley 2004).

Cremer 1982 — M. Cremer, Hieros gamos im Orient und in Griechenland, ZPE 48, 1982, 283–290.

Dirschedl 2012 — U. Dirschedl, Der archaische Apollontempel (›Tempel II‹) in Didyma. Erste Ergebnisse der Aufarbeitungskampagnen 2003–2009, in: T. Schulz (Hrsg.), Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13.11.–15.11.2009 an der Hochschule Regensburg, Byzas 12 (Istanbul 2012) 41–68.

Donohue 1988 — A. A. Donohue, Xoana and the Origins of Greek Sculpture (Atlanta, GA 1988).

Dowden 1992 — K. Dowden, The Uses of Greek Mythology (London 1992).

Drerup u. a. 1964 — H. Drerup – R. Naumann – K. Tuchelt, Bericht über die Ausgrabungen in Didyma 1962, AA 1964, 333–384.

Ducrey u. a. 1994	P. Ducrey – R. Fleischer – H.-P. Isler – C. Nylander, Österreichische Archäologische Forschungen in Ephesos. Bericht der internationalen Evaluatorengruppe, AnzWien 131, 1994, 309–342.
Ebbinghaus 2006	S. Ebbinghaus, Begegnungen mit Ägypten und Vorderasien im archaischen Heraheiligtum von Samos, in: A. Naso (Hrsg.), Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale, Studi Udinesi sul Mondo Antico 2 (Grassina 2006) 187–229.
Ehrhardt 1988	N. Ehrhardt, Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen (Frankfurt 1988).
Ehrhardt 1998	N. Ehrhardt, Didyma und Milet in archaischer Zeit, Chiron 28, 1998, 11–20.
Eichler 1969	F. Eichler, Ephesos. Grabungsbericht 1968, AnzWien 106, 1969, 131–146.
Ellinger 2009	P. Ellinger, Artémis, déesse de tous les dangers (Paris 2009).
Erim 1986	K. T. Erim, Aphrodisias. City of Venus Aphrodite (London 1986).
Fischer 2010	J. Fischer, Ephesos und das Artemision im Spiegel der antiken Mythologie, Diomedes 5, 2010, 17–28.
Fischer 2011	J. Fischer, Zur Frühgeschichte von Ephesos bis auf die Zeit der Kimmereinfälle, in: P. Mauritsch (Hrsg.), Akten des 13. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages, 18.–20. November 2010 in Graz (Graz 2011) 29–44.
Fischer 2013	J. Fischer, Das archaische Ephesos im Spiegel der literarischen Überlieferung, Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 27 (Hamburg 2013).
Fischer 2014	J. Fischer, Das Artemision von Ephesos. Ein antikes Pilgerziel im Spiegel der literarischen und epigraphischen Überlieferung, in: E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 11, 2011 (Stuttgart 2014) 171–203.
Fleischer 2002	R. Fleischer, Die Amazonen und das Asyl des Artemisions von Ephesos, JdI 117, 2002, 185–216.
Fontenrose 1988	J. E. Fontenrose, Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions (Berkeley 1988).
Forstenpointner u. a. 2008	G. Forstenpointner – M. Kerschner – U. Muss, Das Artemision in der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit, in: U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums (Wien 2008) 33–46.
Foss 1979	C. Foss, Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City (Cambridge 1979).
Frederiksen 2011	R. Frederiksen, Greek City Walls of the Archaic Period 900–480 BC (Oxford 2011).
Furtwängler 1984	A. E. Furtwängler, Wer entwarf den größten Tempel Griechenlands?, AM 99, 1984, 97–103.
Furtwängler 2006	A. E. Furtwängler, Didyma 2004, KST 27, 2, 2005 (2006) 205–212.
Furtwängler 2007	A. E. Furtwängler, Didyma 2005, KST 28, 2, 2006 (2007) 405–418.
Furtwängler 2008	A. E. Furtwängler, Zum archaischen Heiligtum von Didyma: Einige neue Ergebnisse, in: 1. Uluslararası Antik Dönemde Kehanet ve Apollon'un Anadolu Kültleri Sempozyum Bildirileri 17–20 Ağustos 2005, Ege Üniversitesi, İzmir, ADerg 12, 2008, 99–105.
Furtwängler 2009	A. E. Furtwängler, Didyma: Ein Überblick über die jüngeren Forschungen, in: Colloquium Anatolicum 8, 2009, 1–21.
Gehrke 1994	H.-J. Gehrke, Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern, Saeculum 45, 1994, 239–264.
Gehrke 2004	H.-J. Gehrke, Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen, in: G. Melville – K.-S. Rehberg (Hrsg.), Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität (Köln 2004) 21–36.
Graf 1991	F. Graf, Griechische Mythologie. Eine Einführung ³(München 1991).
Greaves 1994	D. D. Greaves, Dionysius Periegetes and the Hellenistic poetic and geographical traditions (PhD thesis Stanford University 1994).
Gruben 1963	G. Gruben, Das archaische Didymaion, JdI 78, 1963, 78–182.

Gruben 1988 G. Gruben, Fundamentierungsprobleme der ersten archaischen Großbauten, in: H. Büsing – F. Hiller (Hrsg.), Bathron. Festschrift Heinrich Drerup, Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte 3 (Saarbrücken 1988) 159–172.

Gruben 2001 G. Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer [5](München 2001).

Günther 1971 W. Günther, Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden, IstMitt Beih. 4 (Tübingen 1971).

Hall 2007 J. M. Hall, Politics and Greek myth, in: R. D. Woodard (Hrsg.), The Cambridge companion to Greek mythology (Cambridge 2007) 331–354.

Heberdey 1905 R. Heberdey, Vorläufiger Bericht über die Grabungen in Ephesos 1904, ÖJh 8, 1905, 61–80.

Held 1995 W. Held, Wo stand die Hera von Samos?, IstMitt 45, 1995, 13–23.

Hellner 2009 N. Hellner, Die Säulenbasen des zweiten Dipteros von Samos. Grundlage für die Rekonstruktion des Tempels in seinen Bauphasen, Samos 26 (Bonn 2009).

Henderson 1915/16 A. E. Henderson, The Hellenistic Temple of Artemis at Ephesos, Journal of the Royal Institute of British Architects 22, 1915/1916, 130–134.

Hendrich 2007 C. Hendrich, Die Säulenordnung des ersten Dipteros von Samos, Samos 25 (Bonn 2007).

Herda 1998 A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Kithone in Milet, ÖJh 67, 1998, 1–48.

Herda 2006 A. Herda, Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sogenannten Molpoi-Satzung, MilForsch 4 (Mainz 2006).

Herda 2008 A. Herda, Apollon Delphinios – Apollon Didymeus: Zwei Gesichter eines milesischen Gottes und ihr Bezug zur Kolonisation Milets in archaischer Zeit, in: R. Bol – U. Höckmann – P. Schollmeyer (Hrsg.), Kult(ur)kontakte. Apollon in Milet/Didyma, Histria, Myus, Naukratis und auf Zypern, Akten der Table Ronde in Mainz vom 11.–12. März 2004 (Rahden 2008) 13–86.

Höcker 1998 C. Höcker, Sekos, Dipteros, Hypaethros – Überlegungen zur Monumentalisierung der archaischen Sakralarchitektur Ioniens, in: R. Rolle – K. Schmidt (Hrsg.), Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt (Göttingen 1998) 147–163.

Hoepfner 1997 W. Höpfner, Zum Hypaethral-Tempel bei Vitruv und zum Olympieion in Athen, RM 104, 1997, 291–300.

Hogarth 1908 D. G. Hogarth, Excavations at Ephesos. The Archaic Artemisia (London 1908).

Hogarth – Henderson 1908 D. G. Hogarth – A. E. Henderson, The Croesus Structure. Temple D, in: Hogarth 1908, 247–292.

Hölbl 1994 G. Hölbl, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung (Darmstadt 1994).

Hölkeskamp 2009 K.-J. Hölkeskamp, Mythos und Politik in der Antike. Bemerkungen zu Begriffen und (Be-)Deutungen, in: K.-J. Hölkeskamp – S. Rebenich (Hrsg.), Phaëthon. Ein Mythos in Antike und Moderne (Stuttgart 2009) 7–20.

Hölscher 2000 T. Hölscher, Die Amazonen von Ephesos: ein Monument der Selbstbehauptung, in: P. Linant de Bellefonds (Hrsg.), Agathos Daimon. Mythes et Cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, BCH Suppl. 38 (Athen 2000) 205–218.

Hupfloher 2009 A. Hupfloher, Aphrodite Erykine in Arkadien, in: T. S. Scheer (Hrsg.), Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen, Oikumene 6 (Berlin 2009) 328–343.

Ivantchik 2001 A. I. Ivantchik, Kimmerier und Skythen. Kulturhistorische und chronologische Probleme der Archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühskythischer Zeit, Steppenvölker Eurasiens II (Moskau 2001).

Jost 1985 M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (Paris 1985).

Jost 1994 M. Jost, The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (Oxford 1994) 217–230.

Karwiese 1995 S. Karwiese, Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike (Wien 1995).

Keil 1922/24 — J. Keil, Ortygia, die Geburtsstätte der ephesischen Artemis, ÖJh 21/22, 1922–1924, 113–119.

Kerschner 1995 — M. Kerschner, Die Ostterrasse des Kalabaktepe, AA 1995, 214−220.

Kerschner 1997 — M. Kerschner, Ein stratifizierter Opferkomplex des 7. Jhs.v.Chr. aus dem Artemision von Ephesos, ÖJh 66, 1997, Beibl. 85–226.

Kerschner 2003a — M. Kerschner, Zum Kult im früheisenzeitlichen Ephesos. Interpretation eines protogeometrischen Fundkomplexes aus dem Artemisheiligtum, in: B. Schmaltz – M. Söldner (Hrsg.), Griechische Keramik im kulturellen Kontext. Akten des Internationalen Vasen-Symposions in Kiel 24.−28. 9. 2001 (Münster 2003) 246−250.

Kerschner 2003b — M. Kerschner, Stratifizierte Fundkomplexe der geometrischen und subgeometrischen Epoche aus Ephesos, in: B. Rückert – F. Kolb (Hrsg.), Probleme der Keramikchronologie des südlichen und westlichen Kleinasiens in geometrischer und archaischer Zeit. Internationales Colloquium Tübingen 24. 3.–26. 3. 1998, Antiquitas Reihe 3 Bd. 44 (Bonn 2003) 43–59.

Kerschner 2006 — M. Kerschner, Die Ionische Wanderung im Lichte neuer archäologischer Forschungen in Ephesos, in: E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.), »Troianer sind wir gewesen« – Migrationen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 8, 2002, Geographica Historica 21 (Stuttgart 2006) 364–382.

Kerschner 2011 — M. Kerschner, Approaching aspects of cult practice and ethnicity in Early Iron Age Ephesos using quantitative analysis of a Protogeometric deposit from the Artemision, in: S. Verdan – T. Theurillat – A. Kenzelmann Pfyffer (Hrsg.), Early Iron Age Pottery: A Quantitative Approach. Proceedings of the International Round Table organized by the Swiss School of Archaeology in Greece (Athens, November 28–30, 2008), BARIntSer 2254 (Oxford 2011) 19–27.

Kerschner 2014 — M. Kerschner, Euboean Imports to the East Aegean and East Aegean Productions of Pottery in Euboean Style: New Evidence from Neutron Activation Analyses, in: M. Kerschner – I. S. Lemos (Hrsg.), Archaeometric Analyses of Euboean and Euboean Related Pottery. New Results and their Interpretations. Proceedings of the Round Table Conference held at the Austrian Archaeological Institute in Athens 15 and 16 April 2011, ErghÖJh 15 (Wien 2014) 109–140.

Kerschner (in Druck) — M. Kerschner, Neue Forschungen zu den Befestigungen von Ephesos in archaischer und klassischer Zeit: Archäologischer Befund und Schriftquellen, in: R. Frederiksen – S. Müth – P. Schneider – M. Schnelle (Hrsg.), Fokus Fortifikation. Proceedings of the Conference on the Research of Fortifications in Antiquity at the Danish Institute at Athens, 06.–09. 12. 2012, Monograph series of the Danish Institute at Athens.

Kerschner – Prochaska 2011 — M. Kerschner – W. Prochaska, Die Tempel und Altäre der Artemis in Ephesos und ihre Baumaterialien. Naturwissenschaftliche Untersuchungen zur Herkunft der Marmore und ihr archäologischer Kontext, ÖJh 80, 2011, 73–153.

Kerschner u. a. 1997 — M. Kerschner – S. Ladstätter – G. A. Plattner, Das digitale Dokumentationssystem von Keramikfunden der Grabung Ephesos, ÖJh 68, 1999, Beibl., Jahresbericht 1998, 47–62.

Kienast 1991 — H. J. Kienast, Zum Heiligen Baum der Hera, AM 106, 1991, 71–79.

Kienast 1992 — H. J. Kienast, Topographische Studien im Heraion von Samos, AA 1992, 171–213.

Kienast 1996 — H. J. Kienast, Die rechteckigen Peristasenstützen am samischen Hekatompedos, in: E.-L. Schwandner (Hrsg.), Säule und Gebälk. Zu Struktur und Wandlungsprozess griechisch-römischer Architektur. Bauforschungskolloquium in Berlin vom 16. bis 18. Juni 1994, DiskAB 6 (Mainz 1996) 16–24.

Kienast 1998 — H. J. Kienast, Der Niedergang des Tempels des Theodoros, AM 113, 1998, 111–131.

Kienast 2002 — H. J. Kienast, Topography and architecture of the Archaic Heraion at Samos, in: M. Stamatopoulou – M. Yeroulanou (Hrsg.), Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece, BARIntSer 1031 (Oxford 2002) 317–325.

Kienast 2012 — H. J. Kienast, Die Dipteroi im Heraion von Samos, in: T. Schulz (Hrsg.), Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13.11.–15.11.2009 an der Hochschule Regensburg, Byzas 12 (Istanbul 2012) 5–17.

Kilian-Dirlmeier 1985 — I. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jhs. v. Chr., JbRGZM 32, 1985, 215–254.

Kirbihler – Zabrana (in Druck) F. Kirbihler – L. Zabrana, Archäologische, epigrafische und numismatische Zeugnisse für den Kaierskult im Artemision, ÖJh 83, 2014 (in Druck).

Kirchhoff 1988 W. Kirchhoff, Die Entwicklung des ionischen Volutenkapitells im 6. und 5. Jh. und seine Entstehung (Bonn 1988).

Klebinder-Gauß 2007 G. Klebinder-Gauß, Die Bronzefunde aus dem Artemision von Ephesos, FiE 12, 3 (Wien 2007).

Klebinder-Gauß – Pülz 2008 G. Klebinder-Gauß – A. M. Pülz, ›Fremdes‹ in der materiellen Kultur im Artemision von Ephesos, in: Muss 2008, 201–207.

Knackfuß 1941 H. Knackfuß, Die Baubeschreibung, Didyma 1 (Berlin 1941).

Knibbe 1981 D. Knibbe, Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions. Die Kureteninschriften und religiöse Texte, FiE 9, 1, 1 (Wien 1981).

Knibbe 1995 D. Knibbe, Via Sacra Ephesiaca. New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia, in: H. Koester (Hrsg.), Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture, Harvard Theological Studies 41 (Valley Forge 1995) 141–155.

Knibbe 1998 D. Knibbe, Ephesus. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Großgrabung im 102. Jahr der Wiederkehr des Beginnes der österreichischen Forschungen (1895-1997) (Frankfurt a. M. 1998).

Kraft u. a. 2001 J. C. Kraft – İ. Kayan – H. Brückner, The Geological and Paleogeographical Environs Environs of the Artemision, in: U. Muss (Hrsg.), Der Kosmos der Artemis von Ephesos, SoSchrÖAI 37 (Wien 2001) 123–132.

Kraft u. a. 2007 J. C. Kraft – H. Brückner – İ. Kayan – H. Engelmann, The geographies of ancient Ephesus and the Artemision in Anatolia, Geoarchaeology, 22, 1, 2007, 121–149.

Kuhn 1984 G. Kuhn, Der Altar der Artemis in Ephesos, AM 99, 1984, 199–216.

Kuhn 2003 G. Kuhn, Rezension zu: U. Muss – A. Bammer – M. Büyükkolancı, Der Altar des Artemisions von Ephesos, FiE 12, 2 (Wien 2001), GGA 255, 2003, 197–226.

Kukula 1906 R. C. Kukula, Literarische Zeugnisse über den Artemistempel von Ephesos, in: O. Benndorf (Hrsg.), FiE 1 (Wien 1906) 237–277.

Kyrieleis 1980 H. Kyrieleis, Archaische Holzfunde aus Samos, AM 95, 1980, 87–147.

Kyrieleis 1981 H. Kyrieleis, Führer durch das Heraion von Samos (Athen 1981).

Kyrieleis 2006 H. Kyrieleis, Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996, OF 31 (Berlin 2006).

Lacroix 1949 L. Lacroix, Les reproductions des statues sur les monnaies grecques. La statue archaïque et classique, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 116 (Liège 1949).

Ladstätter (in Druck) S. Ladstätter, Die Türbe im Artemision. Eine zusammenfassende Analyse der Forschungsergebnisse 2009–2014, in: S. Ladstätter (Hrsg.), Die Türbe im Artemision, SoSchrÖAI (in Druck).

Lambrinoudakis u. a. 2005 ThesCRA 3 (Los Angeles 2005) 303–346 s. v. 3. b. Consecration, foundation rites (V. Lambrinoudakis in collaboration with Z. Sgouleta and S. Petrounakos).

Lehner 2004 M. F. Lehner, Die Agonistik im Ephesos der römischen Kaiserzeit (Diss. München 2004) <http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3261/1/Lehner_Michael.pdf> (30. 8. 2014).

Leschhorn 1984 W. Leschhorn, »Gründer der Stadt«. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte, Palingenesia 20 (Wiesbaden 1984).

Lightfoot 2013 J. L. Lightfoot, Dionysius Periegetes. Description of the Known World. An Introduction (Oxford 2013).

Linant de Bellefonds 2011 P. Linant de Bellefonds, Pictorial Foundation Myths in Roman Asia Minor, in: E. S. Gruen, Cultural Identity in the Ancient Mediterranean (Los Angeles 2011) 26–46.

MacDonald 1991 D. J. MacDonald, Some problems in Aphrodisian numismatics, in: R. R. R. Smith – K. T. Erim (Hrsg.), Aphrodisias papers 2. The theatre, a sculptor's workshop, philosophers, and coin-types including the papers given at the Third International Aphrodisias Colloquium held at New York University on 7 and 8 April, 1989, JRA Suppl. 2 (Ann Arbor 1991) 169–175.

Mac Sweeney 2013 — N. Mac Sweeney, Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia (Cambridge 2013).

Malkin 1987 — I. Malkin, Religion and Colonization in Ancient Greece (Leiden 1987).

Mazarakis Ainian 1997 — A. Mazarakis Ainian, From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100–700 B.C.), SIMA 121 (Jonsered 1997).

Merkelbach – Stauber 1998 — R. Merkelbach – J. Stauber (Hrsg.), Steinepigramme aus dem griechischen Osten. 1. Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion (München 1998).

Moretti 2008 — J.-C. Moretti, Le temple oraculaire d'Apollon, in: 1. Uluslararası Antik Dönemde Kehanet ve Apollon'un Anadolu Kültleri Sempozyum Bildirileri 17–20 Ağustos 2005, Ege Üniversitesi, İzmir, ADerg 12, 2008, 153–162.

Morgan 1997 — C. Morgan, The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic Ethne. A Preliminary View, in: L. G. Mitchell – P. J. Rhodes (Hrsg.), The Development of the Polis in Archaic Greece (London 1997) 168–198.

Morgan 1999 — C. Morgan, The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary, Isthmia 8 (Princeton 1999).

Morizot 1994 — Y. Morizot, Artémis, l'eau et la vie humaine, in: R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (Hrsg.), L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, BCH Suppl. 28 (Paris 1994) 201–216.

Morizot 1999 — Y. Morizot, Artémis Limnatis, sanctuaires et fonctions, in: R. F. Docter – E. M. Moorman (Hrsg.), Classical Archaeology towards the third millennium: Reflections and perspectives. Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998 (Amsterdam 1999) 270–273.

Morizot 2013 — Y. Morizot, Artémis périurbaine, in: P. Darcque (Hrsg.), Proasteion. Recherches sur le périurbain dans le monde grec, Travaux de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie René-Ginouvès 17 (Paris 2013) 95–123.

Morris 1997 — I. Morris, Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age, in: M. Golden – P. Toohey (Hrsg.), Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World (London 1997) 96–131.

Muss 1994 — U. Muss, Die Bauplastik des archaischen Artemisions von Ephesos, SoSchrÖAI 25 (Wien 1994).

Muss 2001 — U. Muss (Hrsg.), Der Kosmos der Artemis von Ephesos, SoSchrÖAI 37 (Wien 2001).

Muss 2008 — U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums (Wien 2008).

Muss u. a. 2001 — U. Muss – A. Bammer – M. Büyükkolancı, Der Altar des Artemisions von Ephesos, FiE 12, 2 (Wien 2001).

Muthmann 1975 — F. Muthmann, Mutter und Quelle. Studien zur Quellenverehrung im Altertum und im Mittelalter (Basel 1975).

Mylonopoulos 2006 — J. Mylonopoulos, Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venation, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006) 185–214.

Mylonopoulos 2008 — J. Mylonopoulos, ›Fremde‹ Weihungen in Heiligtümern der Ostägäis im 7. und 6. Jh. v. Chr., in: A. Kyriatsoulis (Hrsg.), Tagung Austausch von Gütern, Ideen und Technologien in der Ägäis und im Östlichen Mittelmeer von der prähistorischen bis zu der archaischen Zeit, 19.–21. 5. 2006 in Ohlstadt/Obb. (Weilheim/Obb. 2008) 327–349.

Naumann – Tuchelt 1963/64 — R. Naumann – K. Tuchelt, Die Ausgrabung im Südwesten des Tempels von Didyma 1962, IstMitt 13/14, 1963/1964, 15–62.

Niemeier – Maniatis 2010 — W.-D. Niemeier – Y. Maniatis, Der ›Heilige Baum‹ und Kultkontinuität im Heraion von Samos, AM 125, 2010, 99–117.

Nilsson 1955 — M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HdA V 2, 1 ²(München 1955).

Nilsson 1995 — M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen ²(Stuttgart und Leipzig 1995).

Ohnesorg 1993 — Ae. Ohnesorg, Inselionische Marmordächer, DAA 18, 2 (Berlin 1993).

Ohnesorg 2005 — Ae. Ohnesorg, Ionische Altäre. Formen und Varianten einer Architekturgattung aus Insel- und Ostionien, AF 21 (Berlin 2005).

Ohnesorg 2007a — Ae. Ohnesorg, Der Kroisos-Tempel. Neue Forschungen zum archaischen Dipteros der Artemis von Ephesos, FiE 12, 4 (Wien 2007).

Ohnesorg 2007b — Ae. Ohnesorg, Rezension zu U. Schädler – P. Schneider, Ein frühes Tondach aus dem Artemision von Ephesos (Wien 2004), Gnomon 79, 2007, 149–158.

Ohnesorg 2012 — Ae. Ohnesorg, Die beiden Dipteroi der Artemis von Ephesos – Tradition, Archaismus, Denkmalpflege?, in: T. Schulz (Hrsg.), Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13. 11.–15. 11. 2009 an der Hochschule Regensburg, Byzas 12 (Istanbul 2012) 19–40.

Ohnesorg 2013 — Ae. Ohnesorg, Die Westanlagen des Heiligtums von Yria auf Naxos, in: G. Kalaitzoglu – G. Lüdorf (Hrsg.), Petasos. Festschrift Hans Lohmann (Paderborn 2013) 227–240.

Papadopoulos 1980 — J. Papadopoulos, Xoana e sphyrelata. Testimonianza delle fonti scritte, Studia archaeologica 24 (Rom 1980).

Parke 1985 — H. W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (London 1985).

Parke 1986 — H. W. Parke, The Temple of Apollo at Didyma: The Building and its Function, JHS 106, 1986, 121–131.

Parker 1983 — R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (Oxford 1983).

Patzek 1992 — B. Patzek, Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung (Oldenbourg 1992).

Petrovic 2007 — I. Petrovic, Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, Mnemosyne Suppl. 281 (Leiden 2007).

Petrovic 2013 — I. Petrovic, Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. Bremner – A. Erskine (Hrsg.), The Gods of Ancient Greece. Identities and transformations, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2013) 209–227.

Pfrommer 1987 — M. Pfrommer, Überlegungen zur Baugeschichte des Naiskos im Apollontempel zu Didyma, IstMitt 37, 1987, 145–185.

Picard 1922 — C. Picard, Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaries et les cultes de l'Ionie du Nord, BEFAR 123 (Paris 1922).

Polignac 1995 — F. de Polignac, Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State (Chicago 1995).

Praetzellis 1993 — A. Praetzellis, The limits of arbitrary excavation, in: E. C. Harris – M. R. Brown III – G. J. Brown (Hrsg.), Practices of archaeological stratigraphy (London 1993) 68–86.

Prinz 1979 — F. Prinz, Gründungsmythen und Sagenchronologie, Zetemata 72 (München 1979).

Rathmayr 2010 — E. Rathmayr, Die Präsenz des Ktistes Androklos in Ephesos, AnzWien 145, 2010, 19–60.

Rehm 1958 — A. Rehm, Die Inschriften, Didyma 2 (Berlin 1958).

Rogers 2012 — G. M. Rogers, The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World (New Haven 2012).

Rosenberger 2001 — V. Rosenberger, Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte (Stuttgart 2001).

Rügler 1988 — A. Rügler, Die Columnae Caelatae des Jüngeren Artemisions von Ephesos, IstMitt Beih. 34 (Tübingen 1988).

Rumscheid 1994 — F. Rumscheid, Untersuchungen zur kleinasiatischen Bauornamentik des Hellenismus, Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 14 (Mainz 1994).

Rumscheid 1999 — F. Rumscheid, Vom Wachsen antiker Säulenwälder, JdI 114, 1999, 19–63.

Scheer 1993 — T. S. Scheer, Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte, Münchner Arbeiten zur Alten Geschichte 7 (München 1993).

Scherrer 2001 — P. Scherrer, The historical topography of Ephesos, in: D. Parrish (Hrsg.), Urbanism in Western Asia Minor. New Studies on Aphrodisias, Ephesos, Hierapolis, Pergamon, Perge and Xanthos, JRA Suppl. 45 (Portsmouth, RI 2001) 57–87.

Schleif 1933 — H. Schleif, Der große Altar der Hera von Samos, AM 58, 1933, 174–210.

Schneider 1984 — P. Schneider, Untersuchungen an der Terrassenmauer im Apollonbezirk von Didyma, IstMitt 34, 1984, 326–343.

Schneider 1996a — P. Schneider, Zum alten Sekos von Didyma, IstMitt 46, 1996, 147–152.

Schneider 1996b — P. Schneider, Neue Funde vom archaischen Apollontempel in Didyma, in: E.-L. Schwandner (Hrsg.), Säule und Gebälk. Zu Struktur und Wandlungsprozess griechisch-römischer Architektur, Bauforschungskolloquium in Berlin vom 16. bis 18. Juni 1994, DiskAB 6 (Mainz 1996) 78–83.

Sinn 1981 — U. Sinn, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra, II. Der Kult, AM 96, 1981, 25–71.

Slawisch 2013 — A. Slawisch, Didyma. Untersuchungen zur sakralen Topographie und baulichen Entwicklung des Kernheiligtums vom 8.–4. Jh. v. Chr., in: I. Gerlach – D. Raue (Hrsg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, Menschen, Kulturen, Traditionen, ForschungsCluster 4, 10 (Rahden 2013) 53–60.

Steskal 2008 — M. Steskal, Einleitung, in: M. Kerschner – I. Kowalleck – M. Steskal, Archäologische Forschungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos in geometrischer, archaischer und klassischer Zeit. Grabungsbefunde und Keramikfunde aus dem Bereich von Koressos, ErghÖJh 9 (Wien 2008) 11–20.

Stock u. a. 2014 — F. Stock – M. Kerschner – J. C. Kraft – A. Pint – P. Frenzel – H. Brückner, The palaeogeographies of Ephesos (Turkey), its harbours, and the Artemision – a geoarchaeological reconstruction for the timespan 1500–300 BC, in: M. Engel – H. Brückner (Hrsg.), Geoarchaeology. Exploring terrestrial archives for evidence of human interaction with the environment, Zeitschrift für Geomorphologie 58, Suppl. Issue 2 (Stuttgart 2014) 33–66.

Strocka 2002 — V. M. Strocka, Der Apollon des Kanachos in Didyma und der Beginn des strengen Stils, JdI 117, 2002, 81–125.

Strocka 2005 — V. M. Strocka, Griechische Löwenkopf-Wasserspeier in Ephesos, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), Synergia. Festschrift Friedrich Krinzinger (Wien 2005) I, 337–353.

Talamo 1984 — C. Talamo, Sull'Artemision di Efeso, PP 39, 1984, 197–216.

Talloen – Vercauteren 2011 — P. Talloen – L. Vercauteren, The Fate of Temples in Late Antique Anatolia, in: L. Lavan-Mulryan (Hrsg.), The Archaeology of Late Antique ›Paganism‹, Late Antique Archaeology 7 (Leiden 2011) 347–387.

Texier 1849 — C. Texier, Description de l'Asie Mineure: faite par ordre du Governement Français de 1833–1837. Beaux Arts, Monuments historiques, plans et topographie des cités antiques, II. Cappadoce. Mysie. Aeolide. Ionie (Paris 1849).

Tölle-Kastenbein 1990 — R. Tölle-Kastenbein, Antike Wasserkultur (München 1990).

Tölle-Kastenbein 1994 — R. Tölle-Kastenbein, Zur Genesis und Entwicklung des Dipteros, JdI 109, 1994, 41–76.

Trinkl 2009 — E. Trinkl, Sacrificial and Profane Use of Greek Hydriai, in: A. Tsingarida (Hrsg.), Shapes and Uses of Greek Vases (7th–4th centuries B.C.), Proceedings of the Symposium held at the Université libre de Bruxelles 27–29 April 2006 (Brüssel 2009) 153–171.

Tuchelt 1973 — K. Tuchelt, Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse, IstMitt Beih. 9 (Tübingen 1973).

Tuchelt 1984 — K. Tuchelt, Didmya. Bericht über die Arbeiten 1980–1983, IstMitt 34, 1984, 193–344.

Tuchelt 1986a — K. Tuchelt, Fragen zum Naiskos in Didyma, AA 1986, 33–50.

Tuchelt 1986b — K. Tuchelt, Einige Überlegungen zum Kanachos-Apollon von Didyma, JdI 101, 1986, 75–84.

Tuchelt 1988 — K. Tuchelt, Die Perserzerstörung von Branchidai-Didyma und ihre Folgen – archäologisch betrachtet, AA 1988, 427–438.

Tuchelt 1992 — K. Tuchelt, Branchidai-Didyma. Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums, Zaberns Bildbände zur Archäologie 3 ²(Mainz 1992).

Tuchelt 1997 — K. Tuchelt, Didyma, in: Jahresbericht 1996 des Deutschen Archäologischen Instituts, AA 1997, 510–513.

Tuchelt 2000 — K. Tuchelt, Der Vorplatz des Apollontempels von Didyma und seine Umgebung. Eine Rekonstruktion von Befund, Prozess und Gestalt, ÖJh 69, 2000, 311–356.

Tuchelt 2007	K. Tuchelt, Überlegungen zum archaischen Didymaion, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, MilForsch 5 (Mainz 2007) 393–412.
Verdan 2013	S. Verdan, Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique, Eretria 22 (Gollion 2013).
Vetters 1971	H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1970, AnzWien 108, 1971, 85–101.
Voigtländer 1972	W. Voigtländer, Quellhaus und Naiskos im Didymaion nach den Perserkriegen, IstMitt 22, 1972, 93–112.
Walter 1976	H. Walter, Das Heraion von Samos. Ursprung und Wandel eines griechischen Heiligtums (München 1976).
Walter 1990	H. Walter, Das griechische Heiligtum dargestellt am Heraion von Samos (Stuttgart 1990).
Walter – Clemente 1986	H. Walter – A. Clemente, Zum Monopteros im Heraion von Samos, AM 101, 1986, 137–147.
Weber 1891	G. Weber, Guide du voyageur à Ephèse (Smryna 1891).
Weber 2013	U. Weber, Versatzmarken im antiken griechischen Bauwesen, Philippika 58 (Wiesbaden 2013).
Weißl 2002	M. Weißl, Grundzüge der Bau- und Schichtenfolge im Artemision von Ephesos, ÖJh 71, 2002, 313–346.
Weißl 2003/04	M. Weißl, Kontextualisierung im Artemision von Ephesos, Hephaistos 21/22, 2003/2004, 169–200.
Weißl 2005	M. Weißl, Mittelalterliche Grabungsbefunde im Artemision von Ephesos, in: F. Krinzinger (Hrsg.), Spätantike und mittelalterliche Keramik aus Ephesos, AForsch 13 = DenkschrWien 332 (Wien 2005) 9–16.
Weißl 2008	M. Weißl, Die Geschichte der Ausgrabungen im Artemision bis 1905, in: W. Seipel (Hrsg.), Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin. Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien in Zusammenarbeit mit dem Archäologischen Museum Istanbul und dem Ephesos-Museum, Selçuk, Archäologisches Museum Istanbul, 22. Mai bis 22. September 2008 (Wien 2008) 49–56.
Wesenberg 1983	B. Wesenberg, Beiträge zur Rekonstruktion griechischer Architektur nach literarischen Quellen, AM Beih. 9 (Berlin 1983).
Wilberg 1906	W. Wilberg, Der alte Tempel, in: O. Benndorf (Hrsg.), FiE 1 (Wien 1906) 221–234.
Wood 1877	J. T. Wood, Discoveries at Ephesos. Including the Site and Remains of the Great Temple of Diana (London 1877).
Yıldırım 2004	B. Yıldırım, Identities and empire: Local mythology and the self-representation of Aphrodisias, in: B. Borg (Hrsg.), Paideia. The world of the Second Sophistic (Berlin 2004) 23–52.
Zabrana 2011	L. Zabrana, Vorbericht zur sogenannten Tribüne im Artemision von Ephesos – Ein neues Odeion im Heiligtum der Artemis, ÖJh 80, 2011, 341–363.

Sabine Neumann

INSPIRATION AUS DER TIEFE

ZUR SAKRALEN BEDEUTUNG VON HÖHLEN IN GRIECHISCHEN ORAKELHEILIGTÜMERN

Im Rahmen von Naturheiligtümern nehmen Höhlen im karstreichen Griechenland eine besondere Stellung ein. Vermutlich aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit haben sie früh die Vorstellungen der Menschen angeregt und werden bereits bei Homer als Wohnorte von Nymphen und mythologischen Ungeheuern wie Polyphem beschrieben[1]. Erste Darstellungen von Höhlen finden sich schon in der Vasenmalerei des 7. Jahrhunderts v. Chr.[2]. Auf Kreta und in einigen Gebieten des griechischen Festlandes lassen sich bereits in vorhistorischer Zeit kultische Aktivitäten in Höhlen nachweisen[3]. In Athen und Attika erfuhren Höhlenkulte mit der Einführung des Pankults nach der Schlacht von Marathon 490 v. Chr. einen bedeutenden Aufschwung[4]. In den zuvor überwiegend von der ländlichen Bevölkerung aufgesuchten Höhlenheiligtümern finden sich ab dem späten 5. Jahrhundert v. Chr. zahlreiche Votive, darunter kostspielige marmorne Weihreliefs an Pan und die Nymphen, die wohl z. T. auf Stiftungen reicher Städter zurückgehen[5]. Eine Vorstellung der religiösen Feste und Opferhandlungen in diesen Kultstätten vermittelt die Menanderkomödie »Dyskolos«, in welcher die Höhle des Pan bei Phyle den Ort der Handlung bildet[6].

Die archäologische Forschung hat sich in jüngerer Zeit in verschiedener Weise mit der sakralen Rolle der Natur auseinandergesetzt. So widmen sich neuere Studien der religiösen Strukturierung von Naturräumen, wobei die im Vergleich mit anderen Naturheiligtümern oftmals gut erhaltenen Höhlen wichtige landschaftliche Fixpunkte bilden[7]. Ferner wird die Bedeutung einzelner Naturelemente als Gegenstand kultischer Handlungen diskutiert und der rituelle Raum in den Höhlen selbst analysiert[8]. Im folgenden Beitrag wird der Fokus auf einen bestimmten kultischen Aspekt gerichtet. Auf Grundlage schriftlicher und archäologischer Quellen und unter Einbeziehung neurowissenschaftlicher Erkenntnisse sollen die religiöse Einbindung und die Funktionen von Höhlen im Kontext von Weissagungsvorgängen betrachtet werden.

Das griechische Orakelwesen zeichnet sich durch eine Vielzahl unterschiedlicher Methoden der Prophetie (griech. μαντική) aus[9]. Prinzipiell werden zwei Arten der Divination unterschie-

---

1 Hom. Il. 24, 613–617; Hom. Od. 5, 63–72; 9, 140–141; 12, 316–318; 13, 102–112; 13, 349–351.

2 Vgl. ein Kraterfragment aus Argos (2. Viertel 7. Jh. v. Chr.) mit einer der frühesten Darstellungen des Polyphemmythos, in dem der Höhleninnenraum durch felsige Kugelsteine angegeben ist: École francaise d'Athènes, Argos C 149; Touchefeu-Meynier 1968, 11 Nr. 2 Taf. 1, 2.

3 Wickens 1986, 152 f. 158 f.; Rutkowski – Nowicki 1996; Sporn 2007, 41 mit Anm. 7.

4 Hdt. 6, 105; Borgeaud 1988, 133–162; Wickens 1986, 170 mit Anm. 27; Sporn 2010, 557.

5 Zu den Funden in attischen Kulthöhlen s. Wickens 1986; zu Weihreliefs an Pan und die Nymphen: Feubel 1935; Fuchs 1962; Isler 1981; Edwards 1985; Wegener 1985, 139–150.

6 Men. Dysk.; zur Höhle s. Wickens 1986, 245–269.

7 Eliade 1994, 440; Alcock – Osborne 1994; De Cazanove – Scheid 2003; Cole 2004; Mylonopoulos 2008; Olshausen – Sauer 2009, 7; Naerebout 2009, 198 f.; Scheid – de Polignac 2010.

8 Sporn 2007; Sporn 2010; vgl. auch den Beitrag von K. Sporn in diesem Band.

9 Friese 2010a, 17–73 mit einer Übersicht über verschiedene Weissagungsmethoden und orakelgebende Gottheiten und Heroen.

den[10]. Bei der inspirierten Divination wird der Fragende für einen begrenzten Zeitraum von der Gottheit in Besitz genommen und ist, da er nicht mehr durch eigenen Willen agiert, in der Lage, Weissagungen zu geben[11]. In der Regel wird göttliche Besessenheit im Rahmen eines Kultes bewusst herbeigeführt und durch Rituale kontrolliert. Als Medium dient meist ein speziell ausgebildeter Prophet; gelegentlich tritt auch der Klient selbst direkt mit der Gottheit in Kontakt. Daneben berichten antike Quellen aber auch von unvermittelten Divinationen von Einzelpersonen, die sich oftmals im Naturraum ereignen. Die induktive Divination basiert dagegen auf der Interpretation von natürlichen oder künstlich herbeigeführten Vorgängen. Zu ihr zählen beispielsweise die in verschiedenen Varianten überlieferten Losorakel[12].

In der Forschung wurde die Bedeutung von Höhlen und generell Naturelementen in griechischen Orakelstätten jüngst herausgestellt[13]. So finden sich natürliche Höhlen oder künstlich angelegte Grotten u. a. in berühmten Orakelstätten in Delphi, Lebadeia, Ptoion, Aigeira, Bura, Hierapolis und Klaros. Im Folgenden soll untersucht werden, inwiefern die Höhlen in den Kult eingebunden waren und welche konkrete Rolle oder symbolische Bedeutung ihnen in Verbindung mit Weissagungsvorgängen zukam. Dienten sie lediglich als Schauplätze kultischer Handlungen? Oder brachten sie darüber hinaus einen zusätzlichen Aspekt in den Kult ein und spielten gar eine aktive Rolle im Kultgeschehen? Aufschluss über diese Fragen soll ein Blick auf die in Höhlen praktizierten Rituale und Orakeltechniken bieten. Neben institutionalisierten Kultstätten inspirierter und induktiver Mantik sollen dabei auch unvermittelte Divinationen von Einzelpersonen in Höhlen berücksichtigt werden.

HÖHLEN ALS STÄTTEN INSPIRIERTER MANTIK

Die Haltung der antiken Griechen gegenüber Höhlen, wie sie sich in den Schriftquellen widerspiegelt, ist von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet. So tritt die Höhle einerseits als Bestandteil eines *locus amoenus* als lieblicher, friedvoller Ort mit erfrischenden Quellen auf. Derartige Höhlen galten als Heimstatt der Nymphen und Orte der Fruchtbarkeit. Daneben besitzen Höhlen aber auch eine dunkle, geheimnisvolle Seite und können ein *locus horridus* sein[14]. Nicht nur die furchteinflößenden Eingänge zur Unterwelt in oftmals weitverzweigten Höhlensystemen wurden als mysteriös und beängstigend empfunden, auch die Höhlen der Nymphen besaßen immer auch einen numinosen Charakter. Die räumliche Beschaffenheit von Höhlen, ihre Dunkelheit, Enge und Unübersichtlichkeit sprechen die Sinne in besonderer Weise an und können sogar zur Desorientierung des menschlichen Körpers führen[15]. Nicht zufällig sind Höhlen daher mit Initiationsriten und Mysterienkulten verbunden[16]. Auch im Kult des Asklepios spielten Höhlen bzw. künstliche Grotten eine wichtige Rolle, da sie häufig eine Quelle beherbergten, deren Wasser u. a. zur Herbeiführung einer Begegnung mit der Gottheit während des Heilschlafs verwendet wurde[17]. So besteht im Asklepieion in Athen im 3. Jahrhundert v. Chr. eine architektonische Verbindung zwischen der künstlich erweiterten Quellhöhle mit der vermutlich als Inkubationsraum dienenden Stoa[18]. Im Asklepios-Heiligtum von Butrint bildet die

10 Bouché-Leclercq 1978, I, *passim*; zum Fachterminus Divination vgl. auch Friese 2010a, 73.
11 Amandry 1950, 41–50; Connor 1988, 157–158; Bonnechère 2010, 153–155; Friese 2010a, 83–86.
12 Vgl. dazu Nollé 1987; Nollé 1996/97; Friese 2010a, 96–104.
13 Graf 1993; Bonnechère 2007; Mylonopoulos 2008, 69 f.; Ustinova 2009; Friese 2010a, 115 f. 241–266. 331–344.
14 Vgl. dazu auch Friese 2010a, 256–266; jedoch geht eine kategorisierte Einteilung bestimmter Höhlen (S. 260) als *locus amoenus* oder *locus horridus* m. E. zu weit, da der Höhle in der Antike generell ein ambivalenter Charakter zugeschrieben wird.
15 Whitehouse 2001, 162–164; Ustinova 2009, 32.
16 Burkert 1987; Bonnechère 2003a, 172 f.; Bonnechère 2007, 22 f.
17 Graf 1992, 180 f.
18 Wickens 1986, 328. 329 Nr. 61; Aleshire 1989, 21; Graf 1992, 180. 192; Dunant 2009, 284 f; zur Datierung: IG II² 1685; Martin 1944/45, 434 f.; Aleshire 1989, 27; Townsend 1982, 42–89; Kavvadias – Giannikapani 2004, 31.

in einer Felsgrotte befindliche Quelle offenbar den Mittelpunkt des Kultes. Ihre Nähe zur Nordhalle macht es wahrscheinlich, dass ihr Wasser ebenfalls zu Inkubationszwecken gedient hat[19]. Auf Kreta in Lebena[20] und in Kyphanta (Kiparissi)[21] befinden sich im Heiligtum des Asklepios künstliche Grotten mit Wasserquellen.

Mit intuitiver Hydromantik, also durch Wasser ausgelöste Inspiration, verbunden war möglicherweise die künstliche Grotte im Orakelheiligtum des Apollon im böotischen Ptoion[22]. Das Heiligtum erstreckt sich über mehrere Terrassen und besitzt am höchstgelegenen Punkt eine natürliche Quelle. Direkt unterhalb befindet sich das Zentrum des Orakelheiligtums mit einem dorischen Peripteros und einem davorliegenden Altarplatz. Westlich des Tempels führt eine Rampe zu einer künstlichen Grotte, die wohl zeitgleich mit dem erhaltenen Tempel in frühhellenistischer Zeit errichtet wurde[23]. Der hintere Teil der Grotte ist in den Fels getrieben, während ihr vorderer Bereich aus mittelgroßen, grob zugehauenen Steinen aufgemauert ist. Sie ist heute weitgehend eingestürzt, zur Zeit der Ausgrabungen besaß sie jedoch eine Länge von ca. 4 m und war breit und hoch genug, um eine Person aufzunehmen[24]. Über einen Kanal wurde die Grotte mit Wasser von der oberhalb gelegenen Quelle versorgt.

Die Kultstätte des Apollon Ptoios war ein über die Grenzen Boiotiens hinaus bekanntes Heiligtum, dessen Orakeltätigkeit sich bis in archaische Zeit zurückverfolgen lässt[25]. Herodot überliefert den Besuch des Mys im frühen 5. Jahrhundert v. Chr., bei dem der Priester die Weissagung in karischer Sprache verkündete[26]. Die Identifikation der Sprache als karisch wurde in der Forschung zwar angezweifelt[27], doch unabhängig davon, welche Sprache der Priester gesprochen haben mag, scheint die Überlieferung des Sprechens ›mit fremden Zungen‹ einen Hinweis auf inspirierte Prophetie zu enthalten, die möglicherweise durch das Trinken von heiligem Wasser eingeleitet wurde[28]. Ein Indiz dafür, dass der Weissagungsvorgang, zumindest in späterer Zeit, im Inneren der Grotte stattgefunden haben könnte, liefert vielleicht eine in Hexametern verfasste Weihinschrift auf einer Statuenbasis aus dem frühen 3. Jahrhundert v. Chr.[29]. Der Stifter Aristichos nennt Apollon Ptoios den Nächtlichen (ἐννυχος), was bedeuten könnte, dass das Ritual bei Nacht stattfand[30] oder aber in der Dunkelheit der Grotte[31].

Besser informiert sind wir über die Vorgänge im Apollonheiligtum von Klaros, nahe der antiken Stadt Kolophon. Auch hier befand sich spätestens seit archaischer Zeit eine Orakelstätte[32].

---

19 Budina 1988, 58–60 Taf. 9; Riethmüller 2005b, 318 Nr. 3; Hernandez – Çondi 2008, 280 Abb. 4. 7.

20 Graf 1992, 181; Riethmüller 2005a, 327–334; Riethmüller 2005b, 344 Nr. 161; Sporn 2002, 188–192; Melfi 2007, 62 f. 86 f.

21 Paus. 3, 24, 2; Wace – Hasluck 1908/09, 173 f.; Pieske 1925; Musti – Torelli 1991, 275; Pritchett 1991, 146–149 Taf. 141–153; Graf 1992, 181; Riethmüller 2005b, 131 f.

22 Bouché-Leclercq 1978, III, 214–217; Guillon 1943, 96. 137. 140 Taf. 14, 1–2; Schachter 1967; Ducat 1971, 448 Taf. 3; Papachatzis 1981, 151–155; Schachter 1981, 58–69; Fell 2001; Ustinova 2009, 113–116; Friese 2010a, 153. 368 f. I.I.I.5.

23 Die frühesten Gebäudestrukturen stammen aus dem 6. Jh. v. Chr. Der Tempel auf der oberen Terrasse, unter dem sich ein archaischer Vorgänger befand, wurde bei einer baulichen Erneuerung des Heiligtums Ende des 4. oder Anfang des 3. Jhs. v. Chr. angelegt. Zeitgleich mit diesen Maßnahmen wurde offenbar die künstliche Grotte errichtet: Guillon 1943, 137.

24 Guillon 1943, Taf. 14; Ustinova 2009, 113.

25 Strab. 9, 2, 34 [Pind. fr. 102 (Bergk)]; Schachter 1981, 65 mit Anm. 1; Ducat 1971, 446; Ustinova 2009, 113 f. mit Anm. 381; möglicherweise diente das Heiligtum zumindest in Teilen auch als Heilstätte: Guillon 1943, 141–143; Schachter 1981, 65.

26 Hdt. 8, 135.

27 Robert 1950; Laumonier 1958, 23; Schachter 1981, 66.

28 Schachter 1967, 2; Guillon 1943, 22; Ustinova 2009, 114; Friese 2010a, 86 f. 369.

29 Guillon 1943, 109–110. 144 (Inschrift S. 110); Van Straten 1976, 5; Schachter 1981, 67; Ustinova 2009, 115.

30 Schachter 1967, 2.

31 Guillon 1943, 146; Ustinova 2009, 115.

32 Das Heiligtum ist bereits in homerischen Quellen belegt (Hom. h. 3, 40; 9, 5 f.) und wurde in der Antike mit frühen Orakeltätigkeiten in Verbindung gebracht (Paus. 7, 3, 1; Strab. 14, 1, 27).

Die erhaltenen Architekturen stammen aber überwiegend aus hellenistischer und augusteischer Zeit, als sich die Stätte großer Beliebtheit erfreute[33]. Aus den antiken Quellen erfahren wir, dass die Divination im Inneren einer Grotte erfolgte, in welche das Kultpersonal, bestehend aus einem Propheten (προφήτης), einem Bediensteten, einem Priester und einem inspirierten Sänger (θεσπῑ̃ωδός), hinabstieg[34]. Der Prophet durfte zuvor einen Tag und eine Nacht lang keine Nahrung zu sich nehmen, bevor er aus der mantischen Quelle trank. Wie Plinius berichtet, war er dadurch in der Lage, Orakel in Versform zu geben, doch verkürzte das Wasser der Quelle auf Dauer auch sein Leben[35]. Grundsätzlich wurde der Prophet weitgehend vom Alltagsleben abgeschottet, um sich auf die Begegnung mit dem Gott vorzubereiten. Die Prozedur der Divination fand bei Nacht statt und wurde durch zahlreiche kultische Riten begleitet[36]. Der Klient verblieb in der Regel während der Orakelbefragung im Tempel; nur einigen wenigen war es erlaubt, die Orakelgrotte zusammen mit den Priestern zu betreten[37].

Während die ältere Forschung versuchte, die Orakelstätte mit einer natürlichen Höhle in Verbindung zu bringen[38], entdeckte Luis Robert durch Ausgrabungen ein vollständig erhaltenes, künstliches Grottensystem im Fundament des Apollontempels[39]. Vom Pronaos des Tempels laufen im Norden und Süden je drei Stufen in ein unterirdisches Kammersystem. Zwei lange, labyrinthartige Korridore, die mehrfach die Richtung wechseln, führen in einen Grottenraum von ca. 6 m Tiefe. Hier befinden sich ein Omphalos und Bänke für die Priester. Durch einen weiteren überwölbten Gang gelangt man in einen kleineren Raum mit einem Wasserbecken, in dem vermutlich die Quelle lag. Die gesamte Grottenanlage stammt wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. und wurde in augusteischer Zeit durch den Einbau von Gewölben erneuert[40].

Den rituellen Mittelpunkt des Kultgeschehens bildete auch die Höhle im Heiligtum der Gaia in Aigeira. Hier wurde die Priesterin durch das Trinken von Stierblut inspiriert und zog sich dann in das Innere der Höhle zurück, um das Orakel zu erfahren[41].

Eine Bedeutung als Kultnukleus haben ferner Erdspalten, aus denen inspirierende Dämpfe aufsteigen. Derartige Bodenöffnungen wurden gelegentlich durch künstliche Grottenbauten gefasst. Das als Plutonium bezeichnete Heiligtum in Hierapolis bestand laut Strabon aus einer tiefen Erdspalte unter einem Hügel und besaß einen Vorplatz, dessen Boden von einer dichten Nebelschicht bedeckt war. Jede Kreatur, die eintrat, starb an den giftigen Dämpfen. Nur die Priester der Kybele (Γάλλοι) konnten mittels einer bestimmten Atemtechnik überleben und erteilten, inspiriert durch die prophetischen Gase, Orakel[42]. Cassios Dio berichtet, dass die Dämpfe in einer Art Zisterne kumuliert wurden. Des Weiteren erwähnt er ein oberhalb gelegenes Theatron, von dem aus der Vorgang beobachtet werden konnte[43]. Über die genauen Abläufe der Kultvorgänge im Inneren des Plutoniums sind wir nicht näher informiert, doch konnte durch naturwissenschaftliche Untersuchungen die Existenz von Gasen an dieser Stelle bestätigt werden[44]. Heute befindet sich oberhalb des Plutoniums der im ersten nachchristlichen Jahrhundert errichtete Tempel des Apollon Kareios, der offenbar einen direkten Zugang zur toxischen

33 de Genière 1992; de Genière 2003; Etienne – Varène 2004; knappe Zusammenfassung zur Architektur des Heiligtums mit Beschreibung der früheren Bauten bei Friese 2010a, 177–179.

34 Tac. ann. 2, 54; Plin. nat. 2, 232; Iambl. de myst. 3, 11; Robert 1967; Parke 1985, 219–224; Busine 2002, 190–194; Busine 2005, 48; Ustinova 2009, 110 f.

35 Plin. nat. 2, 232; Iambl. de myst. 3, 11.

36 Iambl. de myst. 3, 11.

37 Ustinova 2009, 110 mit Anm. 363 mit Verweis auf einige Inschriften aus dem 2. Jh. n. Chr.

38 Picard 1922, 66.

39 Robert 1967, 309–310 Abb. 117.

40 Ustinova 2009, 112; Friese 2010a, 178 f. Abb. 26.

41 Plin. nat. 28, 41; Paus. 7, 25,13; zum Trinken von Blut als Mittel der inspirierten Prophetie im Apollonorakel von Argos vgl. Paus. 2, 24, 1; zu dem erdbezogenen Charakter dieser Rituale s. Friese 2010a, 87 f.

42 Strab. 13, 4, 14; Plin. nat. 2, 95.

43 Cass. Dio 68, 27, 3.

44 Negri – Leucci 2006.

Grotte besaß[45]. Der frühere Tempel wird jedoch nicht vor dem 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein, da Strabon ihn in seiner Beschreibung nicht erwähnt[46]. Unterhalb des erhaltenen Tempels befand sich möglicherweise ein Vorgängerbau[47].

Die Charonium genannte Orakelhöhle in Acharaka bei Nysa wurde vorwiegend zu Heilszwecken befragt. Die Kranken verweilten im Hain des Heiligtums, während die Priester mithilfe der aus der Höhle austretenden Gase inkubierten, um die richtigen Heilmittel von den Göttern zu erfahren. Gelegentlich wurden auch die Kranken selbst in die Höhle geführt, wo sie einige Tage ruhig liegen mussten. Für gesunde Menschen war die Umgebung hingegen schädlich[48].

Eine künstliche Grotte zur Akkumulation mantischer Gase soll es ferner unterhalb des Apollontempels von Delphi gegeben haben. Die berühmte Orakelgrotte wird in zahlreichen antiken Quellen überliefert und ihre Existenz wurde bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht bezweifelt. Da die Ausgrabungen jedoch keine substanziellen Überreste des Adytons erbrachten, wurde die Existenz der Grotte und der mantischen Gase bestritten. Jüngere geologische Forschungen konnten hingegen hydrokarbone Gase, Methane und Ethane im Wasser der Kernaquelle und in Travertinablagerungen nachweisen – Gase, die für ihre narkotisierende Wirkung bekannt sind. Ferner bieten die ausgegrabenen Überreste im Adyton nach Meinung von Yulia Ustinova durchaus materielle Hinweise auf die einstige Existenz einer künstlichen Grotte[49].

Eine wichtige Rolle im Kult spielen Höhlen und Erdspalten in Totenorakeln (νεκρομαντεία, ψυχομαντεία)[50]. In diesen Stätten kommt ihnen überdies eine wichtige symbolische Bedeutung zu, da sie in der mythologischen Geografie mit Unterweltseingängen verbunden werden[51]. Die dort befindlichen Gewässer werden häufig mit dem Unterweltsfluss Styx gleichgesetzt. Berühmte Totenorakel in Höhlen befinden sich in Tainaron[52], in Herakleia Pontike[53], am See Acheron[54] und am Averner See[55]. Anzuschließen sind Orakel- und prophetische Heilsstätten chthonischer Heroen wie Zalmoxis, Decaeneos, Amphiaraios und Trophonios, die der Überlieferung nach während ihres Lebens in die Unterwelt hinabgestiegen waren und deren Heiligtümer ebenfalls gelegentlich aus Höhlen oder unterirdischen Kammern bestehen[56].

Für den Ablauf der Kultvorgänge und die kultische Funktion der Höhle in Totenorakeln überaus aufschlussreich sind die Quellen zu dem Orakel des Trophonios in Lebadeia. Der Heros Trophonios wurde dem Mythos zufolge am Ende seines Lebens von einer Erdspalte verschlungen und erhielt nach seinem Tod übermenschliche Kräfte. Die mythologische Überlieferung zu seiner Person ist kontrovers und äußerst reichhaltig[57]. Zusammen mit seinem Bruder Agamedes galt er als mythischer Architekt des Apollontempels in Delphi sowie des Schatzhauses des Hyrieus und

45 Zintzen 1967, 176 (Epitoma Photiana fr. 131); Ustinova 2009, 84 f.

46 Ustinova 2009, 85.

47 Bean 1989, 202–204 Abb. 82; Friese 2010a, 173–175. 389 f. Abb. 25.

48 Strab. 14, 1, 44; Ustinova 2002, 283 f.; Ustinova 2009, 86 f.; Friese 2010a, 165 f. 386 f.

49 Eine ausführliche Besprechung der überaus zahlreichen Textquellen, eine kritische Betrachtung der Forschungslage und der archäologischen Reste sowie eine Zusammenfassung der geologischen Untersuchungen bei Ustinova 2009, 121–153.

50 Zu Totenorakeln s. Bouché-Leclercq 1978, I, 330–343; Odgen 2001, 17–28; Ustinova 2009, 68–87; Friese 2010a, 78–83; Friese 2010b.

51 Hom. Od. 10, 510–515.

52 Cummer 1978, 35–43; Odgen 2001, 34–42; Mylonopoulos 2003, 229–240; Ustinova 2009, 69–71; Friese 2010a, 154–156. 369 f.

53 Hoepfner 1966, 21; Odgen 2001, 29–34; Ustinova 2009, 71 f.; Friese 2010a , 171 f. 389.

54 Odgen 2001, 43–60; Ustinova 2009, 73–76; der Identifikation des Totenorakels mit einem unterirdischen Felsraum in der Gegend von Ephyra (Dakaris 1962, s. bes. 88 f.; Dakaris 1973; Dakaris 1993, 13–27) ist hingegen widersprochen worden; weitaus wahrscheinlicher ist die Interpretation des Gebäudes als hellenistisches Turmgehöft mit Kellerräumen: Baatz 1982, 213.

55 Odgen 2001, 61–74; Ustinova 2009, 76–81; Friese 2010a, 402 f.

56 Zusammenfassend s. dazu Ustinova 2002.

57 Alle Textquellen ausführlich besprochen bei Bonnechère 2003b, 65–128; vgl. Bouché-Leclercq 1978, III, 321–332; Bonnechère 1999; Rosenberger 2001, 35 f.; Bonnechère 2003a; Ustinova 2002, 269–274.

Augeiras in Elis. Durch eine bauliche Manipulation gelang es den Brüdern, Schätze aus dem Schatzhaus zu stehlen, sodass der König Fallen im Inneren aufstellen ließ. Als Agamedes in die Falle tappte, bat er Trophonios ihn zu töten, woraufhin jener sich in Lebadeia in eine Höhle zurückzog und von da an aus dem Untergrund zu weissagen begann[58].

Das berühmte Orakelheiligtum des Trophonios liegt im böotischen Lebadeia am Eingang einer tiefen Schlucht, durch die der Fluss Herkyna fließt[59]. Die antike Polis befand sich wohl im Bereich des Ostufers des Flusses und liegt unterhalb des modernen Stadtgebietes. Der Großteil des Heiligtums wurde von einem heiligen Hain eingenommen, der sich hauptsächlich auf der westlichen Seite des Flusses erstreckte. Am Eingang der Schlucht haben sich einige Nischen, eine in den Fels gearbeitete Grotte sowie mehrere Quellen erhalten. Zwei Felsinschriften bezeugen einen Kult des Pan und der Nymphen[60]. In dem Hain befanden sich weitere Heiligtümer, darunter eine Höhle mit Statuen des Trophonios und seiner Tochter Herkyna, zwei Quellen mit Namen der Flüsse der Unterwelt, Lethe und Mnemosyne, und eine Öffnung im Boden, die Agamedes genannt wurde, nach dem Bruder des Trophonios. Der Ort der eigentlichen Orakelbefragung selbst lag laut Pausanias über dem Hain auf einem Berg, von dem man, wenn man weiter hinaufstieg, zum Tempel des Zeus Basileios gelangte[61]. Trotz mehrerer Surveys sind viele Fragen betreffend die Topografie des Heiligtums bis heute ungeklärt. Die literarisch überlieferten Stätten können nicht sicher mit den erhaltenen Befunden identifiziert werden, und die genaue Lage des Orakels ist bislang unbekannt[62]. Bezüglich des Aussehens des Orakelzentrums sind wir daher auf antike Beschreibungen angewiesen. Laut Pausanias, der die Kultvorgänge im 2. Jahrhundert n. Chr. aus eigener Anschauung schildert, bestand es aus einer künstlichen Grotte, die der Klient selbst betrat, um das Orakel zu erfahren[63].

κρηπὶς μὲν ἐν κύκλῳ περιβέβληται λίθου λευκοῦ, περίοδος δὲ τῆς κρηπῖδος κατὰ ἅλων τὴν ἐλαχίστην ἐστίν, ὕψος δὲ ἀποδέουσα δύο εἶναι πήχεις: ἐφεστήκασι δὲ ἐπὶ τῇ κρηπῖδι ὀβελοὶ καὶ αὐτοὶ χαλκοῖ καὶ αἱ συνέχουσαι σφᾶς ζῶναι, διὰ δὲ αὐτῶν θύραι πεποίηνται. τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς χάσμα γῆς ἐστιν οὐκ αὐτόματον ἀλλὰ σὺν τέχνῃ καὶ ἁρμονίᾳ πρὸς τὸ ἀκριβέστατον ᾠκοδομημένον. τοῦ δὲ οἰκοδομήματος τούτου τὸ σχῆμα εἴκασται κριβάνῳ: τὸ δὲ εὖρος ἡ διάμετρος αὐτοῦ τέσσαρας παρέχοιτο ἂν ὡς εἰκάσαι πήχεις: βάθος δὲ τοῦ οἰκοδομήματος, οὐκ ἂν οὐδὲ τοῦτο εἰκάζοι τις ἐς πλέον ὀκτὼ καθήκειν πηχῶν. κατάβασις δὲ οὐκ ἔστι πεποιημένη σφίσιν ἐς τὸ ἔδαφος: ἐπειδὰν δὲ ἀνὴρ ἔρχηται παρὰ τὸν Τροφώνιον, κλίμακα αὐτῷ κομίζουσι στενὴν καὶ ἐλαφράν. καταβάντι δέ ἐστιν ὀπὴ μεταξὺ τοῦ τε ἐδάφους καὶ τοῦ οἰκοδομήματος: σπιθαμῶν τὸ εὖρος δύο, τὸ δὲ ὕψος ἐφαίνετο εἶναι σπιθαμῆς. (Paus. 9, 39, 5–14)

»Eine Plattform aus Marmor ist ringsum gebaut in der Größe wie eine ganz kleine Tenne und weniger als zwei Ellen hoch. Auf der Plattform stehen Gitterstäbe, die ebenso wie die sie verbindenden Bänder aus Bronze sind; durch sie ist eine Tür hergestellt. Innerhalb des Bezirks befindet sich ein Erdschlund, der nicht einfach natürlich, sondern künstlich und sorgfältig aufs Genaueste gebaut ist. Die Form dieses Bauwerks gleicht einem Backofen; in der Breite beträgt sein Durchmesser schätzungsweise wohl etwa vier Ellen, und auch die Tiefe des Bauwerks kann man wohl auf nicht mehr als acht Ellen hinabreichend schätzen. Eine Treppe zum Boden ist von ihnen nicht

58 Einer anderen Version zufolge wünschten sich Trophonios und Agamedes nach dem Bau des Apollontempels in Delphi von den Göttern das höchste Gut und entschliefen im Inneren des Tempels.

59 Zur Topografie s. Waszink 1968; Papachatzis 1981, 244–258; Turner 1994; Schachter 1994, 66–89. 109–119; Bonnechère 2003b, 3–26; Bonnechère 2007, 32 f.

60 IG VII 3092. 3094.

61 Paus. 9, 39, 9; auf dem Hügel des Propheten Elias, der von einer mittelalterlichen Befestigungsanlage umgeben ist, haben sich die Fundamente des hellenistischen Tempels des Zeus Basileus sowie Spuren einiger weiterer Gebäude erhalten: Roux 1960, 175. 184; Turner 1996, 105–126; Vallas – Faraclas 1969, 228–233; Bonnechère 2003b, 14 f.

62 Eine kritische Zusammenfassung der Thesen zur Lokalisation der Orakelgrotte bei Bonnechère 2003b, 19–23; für eine knappe Zusammenfassung mit weiterer Literatur s. Friese 2010, 375 f.

63 Auch Philostrat (Philostr. soph. 8, 19) überliefert, dass die Öffnung sich nicht im Tempel befindet, sondern ein wenig oberhalb im Hügel liegt und ringsum mit eisernen Stäben verschlossen ist.

gebaut; wenn jemand zum Trophonios geht, bringt man ihm eine schmale, leichte Leiter. Wenn man hinabgestiegen ist, ist da ein Loch zwischen Boden und Bauwerk; die Breite scheint zwei Spannen, die Höhe eine Spanne zu betragen.« (Übersetzung nach Meyer – Hoenn 1954)

Als Pausanias das Heiligtum des Trophonios im 2. Jahrhundert n. Chr. besuchte, besaß das Orakel bereits eine lange Tradition, die bis in das 6. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht[64]. So soll es laut Herodot bereits durch Kroisos und Mys befragt worden sein[65]. Im 5. Jahrhundert v. Chr. findet sich eine Vielzahl von Erwähnungen in attischen Dramen, die belegen, dass die Athener mit dem Ablauf der Befragung des Trophoniosorakels eng vertraut waren[66]. Dank Aristophanes Komödie »Die Wolken« wissen wir, dass das Kultzentrum bereits in klassischer Zeit aus einem unterirdischen Gebäude bestand[67]. In einer Inschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. aus Lebadeia, welche die Regelung für die Kosten der Befragung wiedergibt, wird die Bezeichnung ἄντρον verwendet. Dies deutet auf einen höhlenartigen, möglicherweise bereits künstlichen Bau hin[68].

Bevor der Ratsuchende die Orakelgrotte betrat, musste eine Reihe vorbereitender Riten vollzogen werden. Auch hier bietet Pausanias die reichsten Informationen[69]. Zunächst verbrachte der Ratsuchende eine Anzahl von Tagen in einem Haus innerhalb des heiligen Hains, das dem guten Geschick und dem guten Daimon geweiht war. Während dieser Zeit musste er mehrfach im kalten Wasser des Flusses Herkyna baden und zahlreiche Opfer an Trophonios, die Söhne des Trophonios, Apollon, Kronos, Demeter, Zeus Basileus und Hera Henioche erbringen. Mit den vielen Opfern ging ein reichlicher Fleischgenuss einher. In der Nacht vor dem Abstieg in die Höhle des Trophonios wurde ein schwarzer Widder geopfert und es folgte eine erneute Waschung im Fluss durch zwei Knaben, die Hermai genannt wurden und die Seelenbegleiter verkörperten. Anschließend wurde der Klient von den Priestern zu den Quellen Lethe und Mnemosyne geführt, um dort zunächst das Wasser des Vergessens zu trinken. Danach wurde ihm das Wasser des Erinnerns verabreicht, damit er sich später des Gesehenen entsinne. Erst nachdem er das alte Kultbild des Trophonios verehrt hatte, wurde er schließlich, mit einem weißen Leinenchiton und Sandalen bekleidet, zum Orakel geführt. Dort ließ er sich mit den

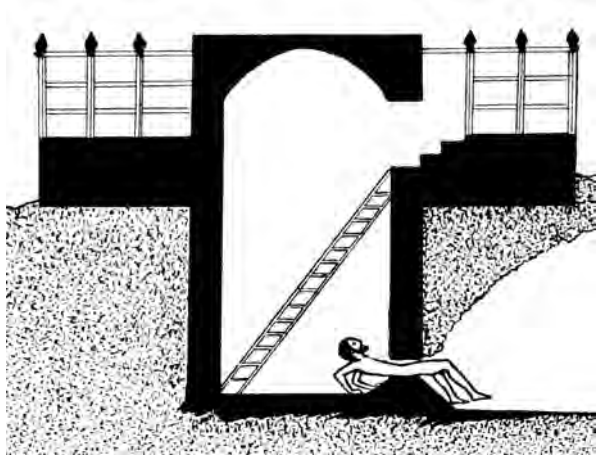


Abb. 1 Rekonstruktion des Trophoniosorakels von Lebadeia (aus: Papachatzis 1981, 252 Abb. 1)

64 Zur Geschichte des Orakels vgl. Bonnechère 1989.
65 Hdt. 1, 46; 8, 134.
66 Aristoph. Nub. 508; Eur. Ion 300–302. 404–409; zur Interpretation der Quelle vgl. Bonnechère 1998.
67 Aristoph. Nub. 498–490. 412. 506–508. 841; Bonnechère 2003a, 173; vgl. auch Ustinova 2009, 90 Anm. 233; auf einen bereits umfriedeten Bezirk lässt eine Textstelle bei Eur. Ion 300 schließen: σηκοῖς δ´ ἐνστρέφει Τροφωνίου.
68 IG VII 3055; Turner 1995, 95 f. Nr. 164; zum Begriff ἄντρον vgl. Lavagne 1988, 16–18.
69 Paus. 9, 39, 5–14.

Füßen voran und je einem Honigkuchen in der Hand, um die Schlangen abzuwehren, in die Grotte hinab (Abb. 1). Im Innern wurde, Pausanias zufolge, sein gesamter Körper von einem Strudel ergriffen und in das Allerheiligste hinabgezogen. Ab da war die Art und Weise, wie der Klient die Zukunft erfuhr, unterschiedlich: Während der eine etwas sah, hörte der andere auch etwas[70]. Nach einer gewissen Zeit in der Orakelhöhle kehrte der Fragende wieder mit den Füßen voran an die Oberfläche zurück und wurde von den Priestern auf den nicht weit entfernten Thron des Erinnerns gesetzt, auf dem er seine Erlebnisse schildern musste. Danach wurde er seinen Angehörigen übergeben und verbrachte erneut einige Zeit im Haus des guten Geschicks und des guten Daimons, bis er sich wieder vollständig erholt hatte. Nach einiger Zeit soll ihm dann auch das Lachen wieder gekommen sein, das er eine Zeit lang durch den Schrecken des Erlebten verloren haben soll[71].

Die von Pausanias geschilderten Kultriten dienten im Wesentlichen der Vor- und Nachbereitung des eigentlichen Orakelvorgangs. Der Ablauf der Riten im Trophoniosorakel von Lebadeia wurde in der Literatur mit den in der Kulturanthropologie von Arnold van Gennep formulierten »rites de passage« in Verbindung gebracht[72]. Zunächst wird der Ratsuchende durch die Reise zu der extraurban gelegenen Orakelstätte symbolisch wie räumlich von der sozialen Gemeinschaft getrennt (»rites de séparation«). Im Heiligtum von Lebadeia verbringt er mehrere Tage in einem abgeschiedenen Haus und durchläuft eine Reihe von Reinigungszeremonien und Opferungen. Durch die fleischhaltige Ernährung, die kalten Bäder, die soziale Isolation sowie die Erwartung, dem toten Heros in der Unterwelt zu begegnen, wird er körperlich und psychisch in einen ungewohnten Zustand versetzt. Die vorbereitenden Riten werden dabei im Hain des Heiligtums vollzogen, welcher als symbolischer Schauplatz der Unterwelt diente[73]. Der eigentliche Ort der individuellen Begegnung mit dem Geist des Trophonios war aber die Grotte selbst. Sie bildete den liminalen Ort des Übergangs zwischen der Welt der Lebenden und der Toten[74]. Nach der Befragung des Orakels und der Ausdeutung durch die Priester wurde der Klient langsam wieder in das normale Leben zurückgeführt, indem er, nach einer Phase der Erholung, seinen Verwandten übergeben und erneut in die Gesellschaft eingegliedert wurde (»rites d'agrégation«).

Über die genauen Vorgänge im Inneren des Erdschlunds sind wir nur spärlich informiert. Laut Pausanias konnten die Erfahrungen durchaus unterschiedlich verlaufen[75]. Eine subjektiv geprägte Beschreibung der Erlebnisse des jungen Timarchos wird von Plutarch überliefert[76]. Als Timarchos in die Höhle des Trophonios hinabstieg, spürte er einen Schlag auf dem Kopf und seine Seele schien seinen Körper zu verlassen. Ihm erschien eine Vision des Universums und der Unterwelt, die mit verschiedenen Geräuschen und Stimmen einherging. Schließlich verspürte er einen erneuten Schmerz am Kopf und verlor das Bewusstsein. Als er wieder erwachte, hatte er zwei Tage und zwei Nächte unter der Erde verbracht.

Auch wenn die Historizität des Timarchos zweifelhaft bleiben muss[77], gibt die Beschreibung Aufschluss über die Vorgänge im Inneren der Grotte und löste Diskussionen über die im Orakel angewandte Technik aus. In der älteren Forschung wurde oftmals vorgeschlagen, dass die Priester in der Grotte anwesend waren, die Geräuscheffekte produzierten und dem Klienten eine Art

70 Zu genauen Lesung der Textstelle vgl. Clark 1968, 70.

71 Vgl. dazu auch Athen. 614 B.

72 Van Gennep 2005, 21; Übertragung der »rites de passage« auf Orakelheiligtümer allgemein: Friese 2010a, 332–337; in Verbindung mit Lebadeia: Bonnechère 2007, 33 f.

73 Bonnechère 2007, 34.

74 Rosenberger 2001, 38 f.

75 Paus. 9, 39, 13.

76 Plut. 21, 589 f–592 e; Plut. De genio Socrates 21.

77 Die platonisch geprägte Schilderung des Plutarch geht möglicherweise auf die verlorene Schrift des Dicaearchos, eines Schülers des Aristoteles zurück, der ein mindestens zweibändiges Werk über das Trophoniosorakel verfasst hat, das bis auf wenige Fragmente verloren ist: FGH I.325 und 2.262 = Athenaeus I3.594EF und I4.641EF DICÉARQUE, fr. 18a–c; FGH I 325 und II 262 = Athenaeus I 3, 594EF and I 4, 641EF; Clark 1968, 64; Bonnechère 2002, 184 f.; Bonnechère 2003a, 177.

Totentheater vorführten, um ihm das Erscheinen des Geistes des Trophonios Glauben zu machen[78]. Ferner wurde vermutet, dass das Wasser aus den Quellen, welches dem Hinabgestiegenen vorher verabreicht wurde, drogenähnliche Substanzen enthielt. Der Weissagungsspruch soll dem Fragenden anschließend auf dem Thron der Mnemosyne im noch benommenen Zustand von den Priestern eingeflüstert worden sein[79]. Daneben wurden aber auch Ähnlichkeiten zu Inkubationsriten in Heiligtümern des Asklepios und des Amphiaraios erkannt[80]. Jüngere Studien machen es hingegen wahrscheinlich, dass der Fragende einen tranceähnlichen Zustand erlebte, der durch die Verringerung externer Stimuli in der Grotte ausgelöst wurde[81]. Neurologische Untersuchungen belegen, dass eine Reduktion externer Sinnesqualitäten zu Unterbrechungen des Subsystems des Bewusstseins führen und visuelle wie auditive Halluzinationen hervorrufen kann[82]. Ferner ist anzunehmen, dass die extremen Bedingungen wie Kälte, Isolation, Schlafmangel und Todesangst, denen die Person zuvor ausgesetzt war, den Körper und die Psyche auf den Trancezustand vorbereiteten[83]. Die Visionen der Unterwelt, welche die Personen laut den antiken Quellen erlebten, sind dabei möglicherweise durch kulturelle und religiöse Vorstellungen vorstrukturiert[84]. Mit dieser Erklärung wäre eine zusätzliche Beeinflussung durch die Priester während des Orakelvorgangs nicht notwendig. Pierre Bonnechère vermutet daher, dass der Fragende die ganze Zeit über auf dem Boden ausgestreckt mit den Füßen in dem Loch liegen blieb, während das Erlebnis des Herabgezogenwerdens in seinem Kopf infolge des beginnenden Trancezustands entstand (Abb. 1)[85]. Die Beschaffenheit der Grotte mit ihrer Dunkelheit und Klaustrophobie fördernden Enge trug demnach wesentlich zur Durchführung des eigentlichen Kultritus bei.

SPONTANE DIVINATIONEN IN HÖHLEN

Ein im Kontext inspirierter Prophetie interessantes Phänomen sind die unvermittelten Divinationen in Höhlen, von denen antike Schriftquellen berichten. Im Gegensatz zu einem bewusst herbeigeführten, durch Rituale kontrollierten und häufig von einer jahrelang ausgebildeten Priesterin durchgeführten Vorgang, wird die Person unvorhersehbar in den Zustand einer göttlichen Ergriffenheit versetzt. Insbesondere Pan ist für seine plötzliche Inbesitznahme, das πανικόν δεῖμα, bekannt, aus dem auch der Begriff Panik abzuleiten ist[86]. Der Hirtengott soll dem delphischen Mythos zufolge Apollon die Kunst der Weissagung gelehrt haben[87]. In seinem Heiligtum in Lykosura erteilte Pan durch sein Medium, die Nymphe Erato, Orakel[88]. Auch in Menanders »Dyskolos« wird ein Mann erwähnt, der in der Höhle des Pan bei Phyle weissagt[89]. Neben der geistigen Inbesitznahme von Einzelpersonen konnte Pan insbesondere in Zusammenhang mit militärischen Aktionen auch Massenpaniken auslösen[90]. Vermutlich aufgrund des daher als

78 Nilsson 1967, 169; Waszink 1968, 30; Schachter 1994, 83; Darkaris 1993, 22 vermutet Ähnliches für das Nekyomanteion von Ephyra.
79 Clark 1968, 73 f.
80 Clark 1968, 71; Dodds 1970, 60–63; Odgen 2001, 75–92; zu Riten in Verbindung mit Inkubation vgl. Harrison 1908, 342 f.; Graf 1992, 189–191.
81 Ustinova 2009, 93; Friese 2010b, 35 f.
82 Ustinova 2009, 15–34; allgemein zum Thema: Zubek 1969.
83 Dodds 1970, 62; Bonnechère 2007, 34.
84 Dodds 1970, 60–69; Bonnechère 2002, 179–186; Bonnechère 2003a, 176 f.
85 Bonnechère 2003b, 18; so auch Ustinova 2009, 92.
86 Paus. 10, 23, 7; Borgeaud 1988, 91 f.; Friese 2010a, 55.
87 Apollod. 1, 4, 1; vgl. auch Parke – Wormell 1956, 20 f. 41.
88 Sch. Theokrit. I, v123c; Paus. 8, 37, 10–12; Bouché-Leclercq 1978, II, 385; Friese 2010a, 377.
89 Men. Dysk. 570–572; ferner erscheint der Mutter einer der Charaktere Pan im Traum: Men. Dysk. 407 f.
90 Borgeaud 1988, 89 f. 95 f.

unberechenbar geltenden Charakters des Gottes sind fest installierte Orakelkulte des Pan nur relativ selten belegt[91].

Als Auslöser spontaner Divination gelten ferner die meist eng mit Pan verbundenen Nymphen, deren Heiligtümer sich in der Regel in Höhlen und wasserreichen Plätzen wie Quellen, Mooren und Flüssen befinden[92]. Der in diesem Zusammenhang überlieferte Begriff Nympholeptos bezeichnet dabei eine Person mit einer ungewöhnlichen religiösen Hingabe zu den Nymphen[93]. Ein für einen Nympholeptos typisches Verhalten ist die Errichtung eines Schreins für die Gottheiten. Das Phänomen der Nympholepsie scheint überdies eng mit Weissagung verknüpft zu sein[94]. Wie Walter R. Connor in seiner Studie aufgezeigt hat, handelt es sich bei dieser Art der Ergriffenheit nicht um einen unkontrollierten, ekstatischen Zustand, sondern das Verhalten der Nympholeptoi wird in den Quellen vielmehr als ein ruhiges und besonnenes, nach innen gekehrtes charakterisiert[95]. Kennzeichnend ist dabei ein besonders eloquentes sprachliches Ausdrucksvermögen, das auf den Einfluss der Nymphen zurückgeführt wird. So wird Sokrates in Platons Dialog Phaidros am Ufer des Ilissos von den Nymphen ergriffen und beginnt im Unterschied zu seinem sonstigen Dialogstil lange Monologe in Dithyramben und Hexametern abzuhalten[96]. Auffallenderweise sind auch die von Nympholeptoi hinterlassenen Felsinschriften in den Höhlen im attischen Vari und im böotischen Pharsalos metrisch verfasst und zeichnen sich durch eine poetische Wortwahl aus[97]. Ferner konnte ein Nympholeptos aufgrund der durch die Nymphen verliehenen Weisheit großen Ruhm erlangen. Der böotische Prophet Bakis und die ihm nachfolgenden Bakiden sollen ihre mantischen Fähigkeiten von den Nymphen erhalten haben[98]. Auch der athenische Tyrann Peisistratos soll ein Nympholeptos gewesen sein[99]. Der attische Schriftsteller Melesagoras aus Eleusis erhielt seine prophetischen Kräfte von den Nymphen[100]; und der Kreter Astakides wurde sogar heilig (ἱερος), nachdem eine Nymphe von ihm Besitz ergriffen hatte[101].

In der Höhle von Vari, an einem südöstlichen Ausläufer des Hymettos, haben sich einige bemerkenswerte archäologische Zeugnisse des Nympholeptos Archedemos von Thera erhalten[102]. Archedemos baute im dritten Viertel des 5. Jahrhunderts v. Chr. die Höhle im Inneren aus, indem er eine Felstreppe als Zugang anlegte und Inschriften und Skulpturen, darunter ein Selbstporträt, in die Felsen meißelte. Das handwerklich grob ausgeführte Porträt befindet sich im östlichen Bereich der Höhle und zeigt Archedemos im kurzen Chiton, mit Hammer und Meißel in den Händen (Abb. 2). Sein Name, der insgesamt sechsmal in der Höhle vorkommt, ist in doppelter Nennung rechts vom Kopf der Relieffigur beigeschrieben[103]. Von großem Interesse ist eine Inschrift, die Archedemos als Nympholeptos bezeichnet. Sie ist in einem sorgfältig geglätteten Feld nahe dem Eingang an der Felswand angebracht.

---

91 Friese 2010a, 55 f.

92 Larson 2001, 8–11.

93 Plut. Arist. 11, 4; Hesych. Phot. s. v. Poll I 19: Νυμφόληπτοι; zur Nympholepsie s. Himmelmann-Wildschütz 1957; Van Straten 1976, 18 f.; Connor 1988, bes. 156–166; Larson 2001, 11–20; Ustinova 2009, 55–68; Friese 2010a, 56–58; auch andere, in Höhlen verehrte Gottheiten, beispielsweise Apollon und Kybele, können von Menschen Besitz ergreifen, vgl. Schörner – Goette 2004, 116 f mit Anm. 518; zur sog. Metrolepsie s. Anm. 596.

94 Connor 1988, 160–162.

95 Connor 1988, 158–160.

96 Plat. Phaidr. 238C f. 241E; vgl. auch Connor 1988, 158 Anm. 11.

97 s. u.; vgl. dazu auch die gelegentlich in poetischen Phrasen oder Versform überlieferten Inschriften, die auf Traumgesichter oder inspirierte Eingebungen zurückgehen: Van Straten 1976, 13.

98 Paus. 4, 27, 4; 10, 12, 11; Aristoph. Pax 1071 (mit Scholie); zu Bakis vgl. auch: Hdt. 8, 20. 77. 96; 9, 43; Paus. 9, 17, 5; 10, 32, 8; Aristot. probl. 954A spricht von den Bakiden, vgl. dazu: Parke 1988, 180; Connor 1988, 161; Larson 2001, 12 f.; Ustinova 2009, 57.

99 Schol. Aristoph. Pax. 1071; Suda s. v. Βάκῖς.

100 Max. Tyr. 38, 3; Bouché-Leclercq 1978, II, 104; Connor 1988, 160.

101 Kall. epigr. 22, 24; Anth. Pal. 7, 518.

102 Weller 1903, 263 f.; Wickens 1986, 90; Schörner – Goette 2004, 4. 15. 17 Karte Beil. 1.

103 IG I 427; Schörner – Goette 2004, 46 f. Beil. 3:d Taf. 32.



Abb. 2 Felsrelief mit Selbstporträt des Archedemos von Thera, Panhöhle in Vari, Attika (Aufnahme Verf.)

Ἀρχέδημος ὁ Θ-
ηραῖος ὁ νυμφ-
όληπτος φραδ-
αῖσι Νυμφῶν τ-
ὰντρον ἐξηργ-
άξατο.

»Archedemos, der Theraier,
der von den Nymphen
Hingerissene, hat auf Geheiß der Nymphen
die Grotte aus-
gearbeitet.«[104]

Weitere Aktivitäten des Archedemos werden auf einer zweiseitig beschriebenen Inschriftentafel erwähnt, die im Inneren der Höhle in der Nähe einer aus Tropfstein gemeißelten Sitzstatue aufgefunden wurde. Sie besagt, dass Archedamos[105] einen Garten für die Nymphen gepflanzt hat[106].

[104] IG I 423; IG I3 980; Dunham 1903, 299 f.; Himmelmann-Wildschütz 1957, 9 f. 27 f. Anm. 18; Connor 1988, 167; Schörner – Goette 2004, 42–44 Beil. 3:a Taf. 29.

[105] Auf dem zweiseitig beschriebenen Inschriftenblock wird einmal die dorische Namensform Ἀρχέδαμος verwendet, wie sie auch in einer der Felsinschriften auftritt, während auf der anderen Seite die ionische Form Ἀρχέδεμος benutzt wird, vgl. Schörner – Goette 2004, 54.

[106] Der Garten wird sich wohl am ehesten außerhalb, vor dem Eingang der Höhle befunden haben, vgl. Wickens 1986, 93; Schörner – Goette 2004, 52; dagegen: Weller 1903, 282; zu Nymphengärten s. Connor 1988, 169 f.; Larson 2007, 58–63; zur Verbindung von Hainen und Gärten mit Inspiration vgl. Motte 1973; Bonnechère 2001; Bonnechère 2007.

Die nicht vollständig zu entziffernde Rückseite nennt eine weitere Anlage, möglicherweise einen Tanzplatz (ΧΟΛΟΝΟΔΧΕΣΤΕ[.]) für die Nymphen[107]. Hinweise auf Weissagungsvorgänge in der Höhle gibt möglicherweise ein aus einem Tropfstein gemeißelter Omphalos oberhalb der genannten Sitzstatue, der heute jedoch zerstört ist[108]. Ein dauerhaft installierter Orakelkult lässt sich hingegen nicht konstatieren[109]. Die Anzeichen auf Prophetie scheinen daher eher auf unvermittelt auftretende Divinationen im Rahmen von Nympholepsie zu weisen.

Pantalkes, ein Zeitgenosse des Archedemos, hat in ähnlicher Weise eine Höhle im thessalischen Pharsalos ausgestaltet und einen Garten vor dem Eingang angelegt[110]. Zwei Felsinschriften bezeugen seine starke Hingabe zu den Nymphen. Die erste Inschrift enthält die Weihung des Werkes des Pantalkes an die Baumnymphe (?) Anthippa[111]. Das zweite, möglicherweise einige Jahrzehnte später entstandene Epigramm begrüßt den Besucher der Höhle, stellt die Leistungen des Pantalkes heraus und weist auf die Kulte der verschiedenen dort verehrten Gottheiten hin[112]. Auch wenn Pantalkes nicht explizit als Nympholeptos bezeichnet wird, wird sein Verhalten in der Inschrift auf den Einfluss der Nymphen und der anderen Gottheiten Pan, Apollon, Hermes, Herakles und Chiron zurückgeführt. Eine ähnliche Verhaltensweise wird auch in den halbmythologischen Überlieferungen über Epimenides von Kreta berichtet. Dieser soll für 57 Jahre in einer Höhle geschlafen haben, bevor er Theopompus zufolge zurückkehrte und einen Schrein für die Nymphen errichtete. Eine unsichtbare Stimme teilte ihm schließlich mit, dass er die Höhle nicht für die Nymphen, sondern für Zeus errichten solle[113].

Zeugnisse über Weissagungsvorgänge, die auf eine besonders enge Bindung zu einer Nymphe zurückzuführen sind, haben sich ferner in einer Höhle bei Kafizin auf Zypern erhalten. Hier weihte Onesagoras im 3. Jahrhundert v. Chr. zusammen mit weiteren Pilgern Hunderte von beschrifteten Scherben, auf denen er die Nymphe als seine »Schwester« und »Tochter« bezeichnet[114]. Auf einigen Keramikfragmenten ist ein bärtiger Kopf abgebildet, welcher als Selbstporträt des Onesagoras gedeutet wird[115]. Seine prophetische Rolle kommt durch die Verwendung des ungewöhnlichen Wortes μανζῖαρχήσας, also jemand der als μαντῖαρχος (Prophet) tätig ist, zum Ausdruck[116]. Ein Hinweis auf inspirierte Mantik in Zusammenhang mit den Nymphen findet sich auch in der Korkyrischen Höhle in Delphi. Eine Inschrift bezieht sich

---

107 Schörner – Goette 2004, 53 f.; eine andere Deutung vertritt Connor 1988, 172, der die Buchstabenfolge in χολῶν ὀδ‹ό›χες auflöst und auf Archedemos bezieht, der mit Galle experimentiert haben soll, welche für ihre mantische Wirkung bekannt war. Hierbei werden jedoch die Hauptkennzeichen des Textes außer Acht gelassen. Die Inschrift beginnt gleich der Inschrift auf der Vorderseite, welche eine Bautätigkeit des Archedemos hervorhebt, sodass die unklare Stelle ebenfalls auf ein Objekt seiner gestalterischen Tätigkeit bezogen werden muss; ausführliche Besprechung der Inschrift s. Connor 1988, 171–173; Schörner – Goette 2004, 52–54.

108 Der Omphalos ist in mehreren älteren Beschreibungen, Zeichnungen und Fotografien überliefert: s. Schörner – Goette 2004, 28 Beil. 3 Nr. 22 Taf. 15, 1; 19; 22, 2; 25, 2; 28, 2; zum Omphalos allgemein s. Herrmann 1959; zu weiteren Omphaloi in Höhlen s. Ustinova 2009, 61 f.; zur mantischen Symbolik der sitzenden Figur vgl. Bonnechère 2001, 38–41.

109 Schörner – Goette 2004, 115.

110 Peek 1938, 14–27 (mit älterer Literatur); Himmelmann-Wildschütz 1957, 10 f.; Van Straten 1981, 79. 95; Birge 1982, 184. 543 f. Nr. 473. 474; Connor 1988, 162 f.; Bonnechère 2001, 34–37; Larson 2001, 16–18; Sporn 2010, 559.

111 SEG II 357; die Lesung der verwitterten Buchstaben bereitet einige Schwierigkeiten: Peek 1938, 20 f.

112 SEG I 248.

113 Diog. Laert. 1, 114 (Theop. FGH 115 F69); Connor 1988, 164; Ustinova 2009, 180 f.

114 z. B. SEG XXX, 1608; zu den weiteren Inschriften vgl. Mitford 1980; Masson 1981, 634; Pouilloux 1982, 101–103; Connor 1988, 163 f.; Larson 2001, 18 f. 257 f.; Ustinova 2009, 63 f.; zu ungewöhnlich engen, beinahe familiären Beziehungen zu einer Gottheit vgl. auch Van Straten 1976, 18 f.

115 Mitford 1980, 196–200 Nr. 262–266, xxii Taf. 7.

116 Mitford 1980, Nr. 258; Connor 1988, 164; Ustinova 2009, 64; vgl. ferner das Weihrelief des Myndian Apelles aus Bodrum mit Darstellungen des Acheloos, Hermes und drei Nymphai Naides. In der Inschrift nennt sich der Stifter selbst: ὑπουρὸς τῶν θεῶν: Van Straten 1976, 19 Abb. 28 (mit weiterer Literatur).



Abb. 3 Weihrelief an die Nymphen nach einem Traumgesicht, aus Tralleis. Berlin, Antikensammlung SMB, Sk 1554 (Foto: Berlin, Antikensammlung SMB, Sk 1554). Marmor; H 36 cm; B 29 cm, frühes 1. Jh. v. Chr.

auf eine Frau, die Nymphen und Pan gehört hat[117]. In diesem Zusammenhang ist ferner auf ein Relieffragment aus dem kleinasiatischen Tralleis in der Berliner Antikensammlung hinzuweisen (Abb. 3)[118]. Dargestellt ist eine nackte Nymphe im Schema der kauernden Aphrodite, die mit ihrer rechten Hand nach einer auf dem Boden stehenden Hydria greift und zu einem Hermenpfeiler aufblickt. Die Szene spielt sich in einem Naturheiligtum unter einem Baum ab, in dessen Ästen eine Votivtafel aufgehängt ist. Am unteren Bildrand ist eine Inschrift zu lesen, die eine Weihung eines männlichen Stifters an die Nymphen aufgrund einer Genesung gemäß einem Traumgesicht enthält[119]. Aus Mesaria auf Kos stammt das Weihrelief des Daikrates an die Chariten. Es datiert in das frühe 3. Jahrhundert v. Chr. und zeigt die vier stehenden Göttinnen und eine in einer Höhle gelagerte kleinere Figur, bei der es sich wohl um den Stifter handelt[120]. Aufgrund der Darstellung ist auch diese Weihung als Traumrelief gedeutet worden und könnte ebenfalls auf ein mantisches Erlebnis des Stifters mit den, den Nymphen eng verwandten, Chariten hindeuten[121].

---

117 SEG III, 406; Amandry 1984, 378. 411; Connor 1988, 162; Ustinova 2009, 66 mit Anm. 92 interpretiert dies als Form auditiver Halluzination, die ihr zufolge mit Nympholepsie zu vergleichen ist; zu den weiteren Funden und Weihungen an die Nymphen s. Amandry 1981, 81–89. 91–93 und Amandry 1984; Larson 1995, 348; Ustinova 2009, 65 f.

118 Staatliche Museen zu Berlin, SK 1554. AM 36, 1911, 295 Nr. 29 (T. Wiegand); AA 3/4, 1919, Sp. 109, Nr. 5 (B. Schröder); Blümel 1960, 24–27 Abb. 2; Van Straten 1976, 8 Abb. 17; Özgan 1995, 41–43 Nr. Tr. 15 Taf. 8,1; Schollmeyer 2008, 272 f. Abb. o. Nr.

119 Für eine neue Lesung der Inschrift s. Rücker – Neumann – Hallof 2013.

120 ADelt 23, 1968, Chron 449 Abb. 416 b; Van Straten 1976, 1 Abb. 1; Wegener 1985, 302 Kat. 127.

121 Van Straten 1976, bes. 20 mit Hinweis auf die Ähnlichkeit des Daikrates zu Nympholeptoi.

Das Phänomen der Nympholepsie kann zusammenfassend als Form göttlicher Besessenheit in Verbindung mit Weissagung interpretiert werden. Die mantische Inspiration scheint sich dabei auf bestimmte Orte in der Natur, oftmals Höhlen, zu lokalisieren[122]. Diese spezifische Ortsgebundenheit kommt in Platons Dialog deutlich zum Ausdruck, wenn Sokrates am Ufer des Ilissos sagt: Τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι ὥστε, ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς·–»Denn in Wahrheit göttlich scheint dieser Ort zu sein, so dass, wenn ich etwa gar im Verlauf der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nur nicht wundern mögest.«[123]

Manche der Höhlen, in denen die Besucher spontane Eingebungen erfuhren, entwickelten sich offenbar zumindest zeitweise zu Orakelkultstätten[124]. So soll es laut Plutarch in Böotien, in einer Höhle am Berg Kitharion, einst ein Orakel der Nymphen gegeben haben, das zu seiner Zeit jedoch bereits aufgegeben war. Zahlreiche Einwohner waren von den Nymphen besessen und wurden Nympholeptoi genannt[125]. Auch Pausanias berichtet von den orakelgebenden Nymphen in dieser Höhle[126]. Inwieweit es sich hier um eine institutionalisierte Kultstätte handelt, ist allerdings ungewiss. Bei der Höhle in Vari wird vermutet, dass Archedemos einen Kult begründete, der nach seinem Tod, möglicherweise im Rahmen eines Kultvereins, fortgeführt wurde[127]. Ebenso könnten die Aktivitäten des Pantalkes in der Höhle bei Pharsalos die Gründung eines Kultes ausgelöst haben[128]. Hingegen scheint in Kafizin der (mantische) Kult an die Nymphen nach dem Tod des Onesagoras geendet zu haben[129].

HÖHLEN ALS SCHAUPLÄTZE INDUKTIVER MANTIK

Im Zusammenhang mit inspirierter Mantik bildeten Höhlen, wie gezeigt wurde, zentrale Elemente und oftmals sogar den rituellen Mittelpunkt des Kults. Aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit, wie einer eigentümlichen Akustik, einer für die menschliche Orientierung ungewohnten räumlichen Anlage, gedämmtem Licht bis hin zu vollkommener Dunkelheit sowie dem gelegentlichen Vorhandensein toxischer Sporen oder Gase, weisen sie sinnesbeeinflussende Merkmale auf, die sich auf den menschlichen Bewusstseinszustand auswirken können[130]. In der antiken Vorstellung wurden die in Höhlen gelegentlich auftretenden Halluzinationen auf das Wirken der Götter zurückgeführt, die an diesen spezifischen Orten Besitz von den Menschen ergriffen. Die Beispiele unvermittelter Divinationen verdeutlichen den physiologischen und psychologischen Einfluss natürlicher Orte[131], da selbst ohne Vorbereitung durch Rituale die Menschen hier eine spontane Eingebung erfuhren und in der Lage waren, Orakel zu geben. Daneben haben sich aber

---

122 Connor 1988, 162 mit Anm. 28; Larson 2001, 19.

123 Plat. Phaidr. 238D.

124 Daneben hat es möglicherweise institutionalisierte Orakelstätten für die Nymphen gegeben, so das Apollon Orakel in Telphousa (Friese 2010a, 384), das Orakel des Pan und der Nymphe Erato in Lykosoura (Friese 2010a, 377) und das Totenorakel von Herakleia Pontica (Friese 2010a, 389), welches laut Q. Smyrn. 6, 469–491 den Nymphen gehört haben soll.

125 Plut. Arist. 11, 4; Frazer 1898, Kommentar zu Paus. 9, 3, 9; Walker 1979, 26; Connor 1988, 161; Friese 2010a, 382 Kat. I.I.II.21.

126 Paus. 9, 3, 9.

127 Himmelmann-Wildschütz 1957, 10 versteht Archedemos als Ktistes; dagegen: Schörner – Goette 2004, 114. 118 mit dem Hinweis, dass ein Kult an die Nymphen in einfacherer Form schon vorher bestand. Archedemos sei aber für die Ausgestaltung der Höhle verantwortlich und hat dadurch den Kult sicherlich »in Szene gesetzt«. Als Exergates ist er möglicherweise für die nachfolgende Beliebtheit der Höhle verantwortlich. Hinweise auf seine explizite Funktion als Orakeldeuter gibt es allerdings nicht; Connor 1988, 184 f.; Larson 2001, 16; Ustinova 2009, 62 vermuten aber, dass Archedemos für die Besucher der Höhle prophezeit hat.

128 So datiert die zweite Inschrift nach Peek 1938, 26 später und wurde möglicherweise von Personen angebracht, die nach seinen Tod den Kult der Nymphen fortführten: Larson 2001, 16–18.

129 Larson 2001, 18; Ustinova 2009, 64.

130 Whitehouse 2001, bes. 166; Ustinova 2009, 40 f.; Friese 2010a, 332 f.; Friese 2010b, 36.

131 Vgl. dazu Motte 1973, 7–11; Dodds 1970, 68; Whitehouse 2001, 163–166; Bonnechère 2001, 34–41.



Abb. 4 Kaiserzeitliche Münze BOYPAEΩN mit Darstellung des Orakels des Herakles in Bura (aus: Papachatzis 1980, 4. 156 Abb. 122). Athen, Numismatisches Museum, römische Kaiserzeit

auch einige Hinweise auf induktive Orakelmethoden in Höhlen erhalten, bei denen keine göttliche Inspiration erfolgte.

Laut Pausanias befand sich in Achaia in der Höhle des Herakles in Bura ein Orakel, in dem der Ratsuchende vor einer Statue des ›Heros‹ vier Astragale auf einen Tisch warf und die Antwort für seine gefallene Kombination einer Liste entnahm[132]. Die Herakleshöhle von Bura wurde vor wenigen Jahren mit einer Höhle südlich des Dorfes Elaion (Trypia) identifiziert. Sie weist drei Hauptbereiche auf und ist über in den Fels gearbeitete Stufen erschlossen. Im Inneren befinden sich Nischen sowie Reste von Malereien aus byzantinischer Zeit[133]. Eine kaiserzeitliche Münze aus Bura zeigt eine Höhle mit einer Statue im Inneren, bei der es sich wohl um das von Pausanias erwähnte Kultbild des Herakles handelt (Abb. 4). Ferner ist vor dem Eingang der Höhle eine vorgesetzte, bogenförmige Architektur, vielleicht eine Portikus, zu sehen[134]. Tatsächlich wurden seitlich des Höhleneingangs Einlassungen und Löcher entdeckt, die einst eine Fassade aufgenommen haben könnten[135].

Der Orakelspruch im Höhlenheiligtum von Bura wurde durch das Werfen von Astragalen ermittelt. Die vier Seiten des Knöchels waren dabei wie bei einem Würfel mit festen Zahlenwerten belegt[136]. Entsprechend der Würfe ergab sich somit eine bestimmte Anzahl an Zahlenkombinationen, denen je ein Spruch zugeordnet war. Diesen konnte der Fragende nach dem Würfeln aus einer Liste ermitteln. Tafeln mit Versen derartiger Losorakel haben sich insbesondere im kaiserzeitlichen Kleinasien erhalten[137]. Die Orakelsprüche bestehen in der Regel aus fünf untereinander geschriebenen Zeilen in Versform. In der ersten Zeile sind die Ziffern der einzelnen Würfe aufgeführt, danach folgt ihre Summe. Die einzelnen Sprüche geben Ratschläge für Handlungen und

132 Paus. 7, 25, 10.

133 Katsonopoulou – Soter 1993, 60 f. mit Abb. 4 Taf. 1–6 (engl. Zusammenfassung s. S. 64); s. auch Frazer 1898, Kommentar zu Paus. 7, 25, 10.

134 Athen, Numismatisches Museum. Papachatzis 1980, 4. 156 Abb. 122.

135 Katsonopoulou – Soter 1993, 61.

136 Ein Würfel weist hingegen sechs Seiten auf, entsprechend fehlen beim Astragal die Zahlenwerte 2 und 5. Ferner besteht beim Astragal nicht für jede Seite die gleiche Chance, da er häufiger auf seine breiten als auf seine schmalen Seiten fällt; zu den zugeordneten Zahlenwerten und den antiken Methoden von Losorakeln s. Nollé 1987, 42 f.; Nollé 1996/97, 173–178; zu Würfel-, Astragal- und Losorakeln s. ferner Rosenberger 2001, 42–44; Graf 2005, 60–66; Friese 2010a, 100–104.

137 Nollé 1987; Nollé 1996/97.

sind eher als Entscheidungshilfen denn als Vorhersagen zu verstehen. Bei den erhaltenen Astragalorakeln geht es meist um Alltagssorgen, wobei die Fragenden, welche das Orakel oftmals selbst ausführten, häufig aufgefordert werden, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen. Jeder Spruch war dabei einer bestimmten Gottheit zugeordnet, deren Name in der obersten Zeile genannt wird. Laut Pausanias war vor der Befragung in Bura zunächst ein Gebet an Herakles zu richten[138], und auch sonst war es bei Losorakeln offenbar üblich, vor der Einholung einer Weissagung zu opfern oder zu beten[139]. Hierin zeigt sich die religiöse Dimension der induktiven Orakelmethoden. Da die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Antike unbekannt war, wurde das gefallene Los auf das Wirken der Götter und Schicksalsmächte zurückgeführt.

Prinzipiell konnten Würfel- und andere Zufallsorakel an jedem beliebigen Ort durchgeführt werden. Als Stätten sind frequentierte Marktplätze, Stadttore und Tempeleingänge, aber auch Gräber bezeugt[140]. Nicht selten finden sich Zufallsorakel zudem in Orakelheiligtümern, in denen auch inspirierte Divinationsmethoden praktiziert wurden[141]. Insgesamt sind Höhlen als Schauplätze von Zufallsorakeln häufiger belegt. So findet sich in der Nähe des lykischen Ortes Kibyra an einem Felsen nahe dem Eingang einer Höhle eine Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., die einst zu einem Buchstabenorakel gehörte[142]. Es handelt sich dabei um eine Variante der Astragal- und Würfelorakel, indem der Klient einen Buchstaben des griechischen Alphabets erloste, dem wiederum ein Vers zugeordnet war[143]. Ein Buchstabenorakel ist auch an der Außen- und Innenwand des Apollontempels in Hierapolis angebracht, bei dem sich das berühmte, durch Vaporomantik inspirierte Orakel in der Plutoniumsgrotte befand[144]. Zahlreiche Astragale, die auf ein Würfelorakel hindeuten, wurden ferner in der Korkyrischen Höhle von Delphi gefunden[145]. Astragale, wenn auch in weit geringerer Anzahl, fanden sich auch in der den Nymphen geweihten Saftulishöhle von Pitsa, nahe Sikyon[146]. Die Höhle ist bekannt für den einzigartigen Fund bemalter Holztäfelchen aus archaischer Zeit, von denen das besterhaltene eine Opferszene an die Nymphen zeigt[147]. Daneben haben sich Terrakottafigurinen und Keramik vom 7. Jahrhundert v. Chr. bis in hellenistische Zeit erhalten. Ob die Astragale für einen mantischen Kult benutzt wurden, wie er für Delphi bezeugt scheint, ist aber ungewiss[148].

Die Techniken der Losorakel funktionierten nach unserer Kenntnis ohne Beeinflussung des Bewusstseinszustandes des Fragenden. Stattdessen beruhten sie auf einer Ausdeutung künstlich herbeigeführter Vorgänge, die nach antiker Vorstellung den Willen der Götter widerspiegelten. Sie waren prinzipiell ortsungebunden und wurden an unterschiedlichen Orten ausgeübt. Es stellt sich demnach die Frage nach der Funktion und Bedeutung der Höhle, die offenbar lediglich als eine Art »heilige Kulisse« für den Orakelkult diente. Denkbar scheint, dass man für die Durchführung Orte wählte, an denen der Einfluss der Orakelgötter als besonders groß galt. Dies würde erklären, warum Losorakel häufig in Heiligtümern ausgeübt wurden, in denen auch inspirierte Weissagungsmethoden bezeugt sind.

138 Paus. 7, 25,10.

139 Nollé 1996/97, 173 mit dem Hinweis, dass die Astragale oftmals selbst von Opfertieren stammen und somit auf das Opfer verweisen.

140 Nollé 1987, 41–49.

141 Friese 2010a, 100 f.

142 SEG XLVII 1808; zur Lesung und Interpretation vgl. Corsten 1997; Petzl 1997.

143 Nollé 1987, 47; Friese 2010a, 103.

144 West 1967, 183 f.; Friese 2010a, 103. 389 f. zum Plutonium.

145 Amandry 1984, 410 f.; Larson 2001, 235; möglicherweise sind auch die in der Korkyräischen Höhle gefundenen Siegel in Zusammenhang mit Orakeltätigkeiten zu sehen: Larson 2001, 20; Ustinova 2009, 66.

146 Daux 1967, 644–646; Larson 2001, 235.

147 AA 50, 1935, 198 (G. Karo); Hausmann 1960, 15–16 Abb. 4; Neumann 1979, 27 Taf. 12 a; Larson 2001, 232 f. Abb. 5.I.; Inschrift: SEG XXIII 264.

148 Ustinova 2009, 66 deutet den Fund als Hinweis auf ein Losorakel.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie anhand der genannten Orakelheiligtümer aufgezeigt wurde, waren Höhlen oftmals mit den dort praktizierten Riten verbunden und bildeten nicht selten den sakralen Mittelpunkt des Kultgeschehens. Bei inspirierten Orakelmethoden zogen sich die Propheten für den eigentlichen Weissagungsvorgang häufig in das Innere einer Höhle zurück. Diese beherbergte gelegentlich die heilige Quelle, deren Wasser zur Inspiration getrunken wurde. In vaporomantischen Orakelstätten entströmten prophetische Gase aus den Tiefen einer Höhle oder wurden mithilfe künstlicher Grotten kumuliert, um in einer höheren Konzentration inhaliert zu werden. Beim Orakel des Trophonios in Lebadia verbrachte der Fragende eine längere Zeit in vollkommener Dunkelheit in einem künstlich ausgebauten Erdschlund. Die Höhle bildete dabei den liminalen Übergangsort zur Unterwelt, wo die Begegnung des Klienten mit dem Geist des verstorbenen Heros erfolgte. Die Grotte war darüber hinaus symbolisch mit dem Mythos verbunden und bildete den Raum, an dem sich die beiden Sphären gegenseitig durchdrangen. Neben der symbolischen Bedeutung darf die physische und emotionale Erfahrung derartiger Rituale nicht unterschätzt werden, zu der die Umgebung beitrug[149]. Neueren Studien zufolge könnte der sensuelle Entzug in der Grotte in Verbindung mit den zuvor durchgeführten Riten einen tranceähnlichen Zustand mit Halluzinationen hervorgerufen und demnach einen direkten Einfluss auf den Orakelvorgang ausgeübt haben.

Während die Divination in institutionalisierten Orakelkultstätten in feste Rituale eingebunden war und von professionellem Kultpersonal durchgeführt und überwacht wurde, sind auch Fälle unvermittelter göttlicher Inspirationen von Einzelpersonen überliefert. Diese ereigneten sich häufig in Höhlen oder an natürlichen Orten und wurden auf den Einfluss des Pan oder der Nymphen zurückgeführt. Möglicherweise sind hier ähnliche Phänomene greifbar, die durch die spezifische Beschaffenheit des Naturraums ausgelöst wurden. Es ist bekannt, dass ein längerer Aufenthalt in eintönigen Landschaften, wie Wüsten oder Berglandschaften, das Auftreten visueller Erscheinungen hervorrufen kann[150]. Ruth D. Whitehouse machte in ihrer Studie zu frühen Höhlenkulten ferner plausibel, dass die natürliche Beschaffenheit der Höhle die Sinne in besonderer Weise anspricht und verwirrt[151]. Schließlich zeigen Studien an gesunden Testpersonen, dass bereits eine geringe Minimierung externer Sinnesqualitäten zu veränderten mentalen Zuständen führen kann[152]. Die in den Schriftquellen geschilderten Erlebnisse sind daher durchaus ernst zu nehmen und spiegeln einen kulturell geprägten Umgang mit derartigen Phänomenen wider.

Bemerkenswert ist, dass einige als Kultnuklei dienende Höhlen eine bauliche Ausgestaltung erfahren haben oder sogar komplett künstlich errichtet wurden. Bei autosuggestiven Orakeln wie dem Trophoniosorakel in Lebadeia und dem Totenorakel in Herakleia Pontike wurde insbesondere die Schwellensituation, die den Übergang von der gewohnten Umwelt in die Erfahrungswelt des Rituals umfasst, durch eine künstliche Gestaltung des Eingangs architektonisch beeinflusst[153]. Möglicherweise sollte durch die Artifizierung eine für den Kult erwünschte Stimmungsqualität künstlich erzeugt werden, die das Ritualerlebnis des Klienten verstärkte. Daneben erfahren wir durch die Felsinschriften in den Höhlen bei Vari und Pharsalos, dass die künstliche Ausgestaltung der Höhle sowie die Anlage eines Gartens von den Nympholeptoi Archedemos und Pantalkes auf Geheiß der Nymphen hin ausgeführt wurden. Diese Maßnahmen sind aufgrund der Weihinschriften als Votive an die Nymphen zu interpretieren, darüber hinaus nahmen sie vielleicht der als wild empfundenen Natur ihren bedrohlichen Aspekt[154]. Prinzipiell macht die Ausgestaltung oder sogar komplett künstliche Errichtung von sakral genutzten Höhlen deutlich, dass Naturelemente

149 Bordieu 1977, 89–94; Whitehouse 2001, 166.
150 Dodds 1970, 68.
151 Vgl. Anm. 134.
152 Ustinova 2009, 32–41.
153 Friese 2010a, 331–337.
154 Van Straten 1976, 19.

im Kultkontext keine statische, unveränderliche Größe darstellten, sondern kulturell konstruiert wurden und den jeweiligen Kultpraktiken angepasst werden konnten[155].

Im Unterschied zu inspirierten Orakelmethoden scheint die Höhle hingegen bei den gelegentlich in Höhlen durchgeführten Astragal- und Buchstabenorakeln lediglich als Schauplatz prophetischer Handlungen gedient zu haben. Induktive Orakelmethoden konnten prinzipiell an jedem beliebigen Ort durchgeführt werden. Doch waren auch sie mit sakralen Riten wie Gebeten mit den zuständigen Gottheiten verbunden, auf deren Wirken das Orakel zurückgeführt wurde. Ihre Lokalisierung innerhalb und bei den Eingängen von Höhlen könnte vielleicht darauf hindeuten, dass die Höhle eine symbolische Bedeutung als Orakelstätte erlangt hatte, in deren Nähe das Wirken der Götter besonders hoch eingeschätzt wurde.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Alcock – Osborne 1994 — S. E. Alcock – R. G. Osborne (Hrsg.) Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece (Oxford 1994).

Aleshire 1989 — S. B. Aleshire, The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories (Amsterdam 1989).

Amandry 1950 — P. Amandry, La Mantique Apollinienne à Delphes (Paris 1950).

Amandry 1981 — P. Amandry, L'exploration archéologique de la grotte, BCH Suppl. 7 (Paris 1981) 75–93.

Amandry 1984 — P. Amandry, Le Culte des Nymphes et de Pan, L'Antre Corycien II, BCH Suppl. 9 (Paris 1984) 395–425.

Baatz 1982 — D. Baatz, Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus), AM 97, 1982, 211–233

Bean 1989 — G. E. Bean, Turkey Beyond the Meander (London 1989)

Birge 1982 — D. E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World (Ann Arbor 1982).

Blümel 1960 — C. Blümel, Drei Weihreliefs an die Nymphen, in: F. Eckstein (Hrsg.), Θεωρία. Festschrift W. H. Schuchhardt (Baden-Baden 1960) 23–28.

Bonnechère 1989 — P. Bonnechère, Trophonios à Lébadée, Histoire d'un oracle, EtCi 57, 1989, 289–302.

Bonnechère 1998 — P. Bonnechère, La scène d'initiation des »Nuées« d'Aristophane et Trophonios. Nouvelles lumières sur le culte lébadéen, REG 111, 1998, 436–480.

Bonnechère 1999 — P. Bonnechère, La personnalité mythologique de Trophonios, Revue de l'histoire des religions 216, 1999, 258–297.

Bonnechère 2001 — P. Bonnechère, Prairies et jardins grecs de la Grèce de Platon à l'Angleterre d'Alexander Pope, in: E. Delruelle (Hrsg.), Kepoi. De la religion à la philopsophie. Melanges offerts à Andre Motte, Kernos Suppl. 11 (Liège 2001) 29–50.

Bonnechère 2002 — P. Bonnechère, Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée. Entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne, Kernos 15, 2002, 179–186.

Bonnechère 2003a — P. Bonnechère, Trophonios of Lebadea. Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boeotia, in: M. B. Cosmopoulos, Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults (London 2003) 169–192.

Bonnechère 2003b — P. Bonnechère, Trophonios de Lébadé. Cultes et Mythes d'une Cité Béotienne au Miroir de la Mentalité Antique (Leiden 2003).

Bonnechère 2007 — P. Bonnechère, The Place of the Sacred Grove (Alsos) in the Mantic Rituals of Greece: The Example of the Alsos of Trophonios at Lebadeia (Boetia), in: M. Conan, Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency (Harvard 2007) 17–41.

Bonnechère 2010 — P. Bonnechère, Divination, in: D. Ogden (Hrsg.), A Companion to Greek Religion (Oxford 2010) 145–159.

[155] So auch Mylonopoulos 2008, 81.

Borgeaud 1988	P. Borgeaud, The Cult of Pan in Ancient Greece (Genf 1979).
Bouché-Leclercq 1978	A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'Àntiquité, I–IV (Paris 1879–1882) (Aalen 1978 [Nachdr.]).
Budina 1988	D. Budina, Butrinti pararomak, in: D. Budina – F. Drini – G. Pollo (Hrsg.), Butroti (Tiranë 1988) 6–107.
Burkert 1987	W. Burkert, Ancient Mystery Cults (Cambridge 1987).
Busine 2002	A. Busine, Le Consultation de l'oracle d'Apollon dans le discourse de Jamblique, Kernos, 15, 2002, 187–198.
Busine 2005	A. Busine, Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^{e}–VI^{e} siècles) (Leiden 2005).
Clark 1968	R. J. Clark, Trophonios: The Manner of His Revelation, TransactAmPhilAss, 99, 1968, 63–75.
Cole 2004	S. G. Cole, Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek experience (Berkeley 2004).
Connor 1988	W. R. Connor, Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece, ClAnt 7, 1988, 155–189.
Corsten 1997	T. Corsten, Ein neues Buchstabenorakel aus Kibyra, EpigrAnat 28, 1997, 41–49.
Cross – Aaronson 1988	T. M. Cross – S. Aaronson, The Vapours of One Entrance to Hades, Antiquity 62, 1988, 88–89.
Cummer 1978	W. Cummer, The Sanctuary of Poseidon at Tainaron Lakonia, AM 93, 1978, 35–43
Dakaris 1962	S. I. Dakaris, The Dark Palace of Hades, Archaeology 15, 1962, 85–93.
Dakaris 1973	S. I. Darkaris, The Oracle of the Dead on the Acheron, in: E. Melas (Hrsg.), Temples and Sanctuaries of Ancient Greece (London 1973) 139–149.
Dakaris 1993	S. I. Darkaris, The Nekyomanteion of the Acheron (Athen 1993).
Daux 1967	G. Daux, Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques en Gréce en 1966, BCH 91, 1967, 623–889.
De Cazanove – Scheid 2003	O. de Cazanove – J. Scheid, Aux sources d'un colloque, in: O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Sanctuaires et Sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par la Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard. Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001 (Neapel 2003) 1–6.
Dodds 1970	E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale (Darmstadt 1970).
Ducat 1971	J. Ducat, Les Kouroi du Ptoion. Le Sanctuaire d'Apollon Ptoieus à l'Époque Archaïque (Paris 1971).
Dunant 2009	E. Dunant, Natural Water Resources and the Sacred in Attica, in: C. Kosso – A. Scott, The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance (Boston 2009) 277–300.
Dunham 1903	M. E. Dunham, The Cave at Vari: The Inscriptions, AJA 7, 1903, 289–300.
Edwards 1985	C. M. Edwards, Greek Votive Reliefs to Pan and the Nymphs (New York 1985).
Eliade 1994	M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Salzburg 1994).
Étienne – Varène 2004	R. Étienne – P. Varène, Sanctuaire de Claros l'Architecture. Les Propylées et les Monuments de la Voie Sacrée (Paris 2004).
Fell 2001	DNP X (2001) 525 f. s. v. Ptoion (M. Fell).
Feubel 1935	R. Feubel, Die attischen Nymphenreliefs und ihre Vorbilder (Heidelberg 1935).
Frazer 1898	J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece (London 1898).
Friese 2010a	W. Friese, Den Göttern so nah. Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer (Stuttgart 2010).
Friese 2010b	W. Friese, Facing the Dead: Landscape and Ritual of Ancient Greek Death Oracles, in Time and Mind, The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture, 3, 1, 2010, 29–40.

Fuchs 1962 W. Fuchs, Attische Nymphenreliefs, AM 77, 1962, 242–249.

Genière 1992 J. de la Genière, Cahier de Claros I (Paris 1992).

Genière 2003 J. de la Genière – V. Jolivet, Cahier de Claros II. L'aire des Sacrifices (Paris 2003).

Graf 1992 F. Graf, Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: A. Schachter – J. Bingen, Le sanctuaire grec, Vandoeuvres – Genève, 20–25 août 1990 (Genf 1992) 159–199.

Graf 1993 F. Graf, Bois sacrés et oracles en Asie Mineure, in: O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Ve section), Naples, 23–25 Novembre 1989 (Neapel 1993) 23–29.

Graf 2005 F. Graf, Rolling the Dice for an Answer, in: S. I. Johnston – P. T. Struck (Hrsg.), Mantikê: Studies in Ancient Divination (Leiden 2005) 51–97.

Grassinger – de Oliveira – Pinto Scholl 2008 D. Grassinger – T. de Oliveira Pinto – A. Scholl (Hrsg.), Die Rückkehr der Götter. Berlins verborgener Olymp. Ausstellungskatalog Berlin (Berlin 2008).

Guillon 1943 P. Guillon, Les Trépieds du Ptoion II. Dispositif Matériel: Signification historique et religieuse (Paris 1943).

Harrison 1908 J. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion ²(Cambridge 1908).

Hausmann 1960 U. Hausmann, Griechische Weihreliefs (Berlin 1960).

Herrmann 1959 H. V. Herrmann, Omphalos (Münster 1959).

Hernandez – Çondi 2008 D. R. Hernandez – D. Çondi, The Roman Forum at Butrint (Epirus) and Its Development from Hellenistic to Mediaeval Times, JRA 21, 2008, 275–292.

Himmelmann-Wildschütz 1957 N. Himmelmann-Wildschütz, ΘΕΟΛΗΠΤΟΣ (Marburg 1957).

Hoepfner 1966 W. Hoepfner, Herakleia Pontike – Ereğli. Eine baugeschichtliche Untersuchung, DenkschrWien 89 (Wien 1966).

Isler 1981 LIMC I (1981) 12–36 s. v. Acheloos (H. P. Isler).

Katsonopoulou –Soter 1993 D. Katsonopoulou – S. Soter, ΤΟ ΜΑΝΤΙΚΟ ΣΠΗΛΑΙΟ ΤΟΥ ΒΟΥΡΑΪΚΟΥ ΗΡΑΚΛΗ, Archaiologia 47, 1993, 60–64.

Kavvadias –Giannikapani 2004 G. Kavvadias – E. Giannikapani, South Slope of the Acropolis. Brief History and Tour (Athen 2004).

Larson 1995 J. Larson, The Corycian Nymphs and the Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes, GrRomByzSt 36, 1995, 341–357.

Larson 2001 J. Larson, Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore (Oxford 2001).

Larson 2007 J. Larson, A Land full of Gods: Nature Deities in Greek Religion, in: D. Ogden (Hrsg.), A Companion to Greek Religion (Oxford 2007) 56–70.

Laumonier 1958 F. Laumonier, Les Cultes indigènes de Carie (Paris 1958).

Lavagne 1988 H. Lavagne, Operosa Antra. Recherches sur la Grotte à Rome de Sylla à Hadrien (Rom 1988).

Martin 1944/45 R. Martin, Asclépieion d'Athènes, BCH 68/69, 1944/1945, 434–438.

Masson 1981 O. Masson, À propos des inscriptions chypriotes de Kafizin, BCH 105, 1981, 623–649.

Melfi 2007 M. Melfi, Il santuario di Asclepio a Lebena, MSAtene 19 (Athen 2007).

Meyer – Hoenn 1954 Pausanias. Beschreibung Griechenlands (Die Bibliothek der Alten Welt). Hrsg. K. Hoenn. Neu übersetzt von E. Meyer (Zürich 1954).

Mitford 1980 B. Mitford, The Nymphaeum of Kafizin: the inscribed pottery, Kadmos Suppl. 2 (Berlin 1980).

Motte 1973 A. Motte, Prairies et Jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie (Brüssel 1973).

Musti – Torelli 1991 D. Musti – M. Torelli, Pausania. Guida della Grecia III (Rom 1991).

Mylonopoulos 2003 J. Mylonopoulos, Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes (Liège 2003).

Mylonopoulos 2008 J. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, in: F. Hölscher – T. Hölscher (Hrsg.), Religion und Raum, ArchRel 10, 2008, 45–76.

Naerebout 2009 F. G. Naerebout, Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft, in: Olshausen – Sauer 2009, 191–214.

Negri – Leucci 2006 S. Negri – G. Leucci, Geophysical Investigation of the Temple of Apollo (Hierapolis, Turkey), JASc 33, 2006, 1505–1513.

Neumann 1979 G. Neumann, Probleme des griechischen Weihreliefs (Tübingen 1979).

Nilsson 1967 M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft [3](München 1967).

Nollé 1987 J. Nollé, Südkleinasiatische Losorakel in der römischen Kaiserzeit, AW 18, 3, 1987, 41–49.

Nollé 1996/97 J. Nollé, Medien, Sprüche, Astragale. Zum Orakelwesen im kaiserzeitlichen Kleinasien, NüBIA 13, 1996/1997, 167–182.

Odgen 2001 D. Ogden, Greek and Roman Necromancy (Princeton 2001).

Olshausen – Sauer 2009 E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005, Geographica historica 26 (Stuttgart 2009).

Peek 1938 W. Peek, Metrische Inschriften, in: J. F. Crome – H. Gundert – B. Meyer – W. Peek – H. U. v. Schoenebeck – O. Uenze – J. Werner (Hrsg.), Mnemosynon Theodor Wiegand (München 1938) 14–27.

Papachatzis 1980 N. D. Papachatzis, Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις 4, Βιβλία 7 και 8, Αχαϊκά και Αρκαδικά (Athen 1980).

Papachatzis 1981 N. D. Papachatzis, Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις 5, Βιβλία 9 και 10, Βοιωτικά και Φωκικά (Athen 1981).

Parke 1985 H. W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (London 1985).

Parke – Wormell 1956 H. W. Parke – D. E. W. Wormell, The Delphic Oracle (Oxford 1956).

Petzl 1997 G. Petzl, Nochmals zum neuen Buchstabenorakel, EpigrAnat 29, 1997, 127–128.

Picard 1922 C. Picard, Éphèse et Claros: recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord (Paris 1922).

Pieske 1925 RE XII (1925) 52 s. v. Kyphanta (Pieske).

Pouilloux 1982 J. Pouilloux, Le Dernier Livre de T. B. Mitford, RPhil 56, 1982, 99–103.

Pritchett 1991 W. K. Pritchett, Studies in Ancient Greek Topography VII (Amsterdam 1991).

Riethmüller 2005a J. W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte I [Text], Studien zu antiken Heiligtümern II 1 (Heidelberg 2005).

Riethmüller 2005b J. W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte II [Katalog], Studien zu antiken Heiligtümern II 2 (Heidelberg 2005).

Robert 1950 L. Robert, Le Carien Mys et l'oracle du Ptoïon, Hellenica 8 (Paris 1950) 23–38.

Robert 1967 L. Robert, L'Oracle de Claros, in: C. Delvoye – G. Roux (Hrsg.), La Civilisation grecque (Brüssel 1967) 305–12.

Rosenberger 2001 V. Rosenberger, Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte (Darmstadt 2001).

Roux 1960 G. Roux, Le devis de Livadie et le temple de Zeus Basileus, MusHelv 17, 1960, 175–184.

Rücker – Neumann – Hallof 2013 R. Rücker – S. Neumann – K. Hallof (Inschrift), Relieffragment mit kniender Nymphe und Pansherme (Sk 1554), in: Antikensammlung Berlin (Hrsg.), Gesamtkatalog der Skulpturen (Köln 2013), <http://arachne.uni-koeln.de/item/objekt/109954> (18. 9. 2013)

Rutkowski – Nowicki 1996 B. Rutkowski – K. Nowicki, The Psychro Cave and Other Sacred Grottoes in Crete (Warschau 1996).

Schachter 1967 A. Schachter, A Boeotian Cult Type, BICS 14, 1967, 1–16.

Schachter 1981 A. Schachter, Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera (London 1981).

Schachter 1994 A. Schachter, Cults of Boiotia III. Potnia to Zeus (London 1994).

Scheid – de Polignac 2010 J. Scheid – F. de Polignac (Hrsg.), Qu'est-ce qu'un »paysage religieux«?, Colloque, Institut national d'histoire de l'art Paris, 8–9 avril 2009, RHistRel 4 (Paris 2010).

Schörner – Goette 2004	G. Schörner – H. R. Goette, Die Pan-Grotte von Vari (Mainz 2004).
Sporn 2002	K. Sporn, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit (Heidelberg 2002).
Sporn 2007	K. Sporn, Höhlenheiligtümer in Griechenland, in: C. Frevel – H. v. Hesberg (Hrsg.), Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike, Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die Antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 4 (Wiesbaden 2007) 39–62.
Sporn 2010	K. Sporn, Espace naturel et paysages religieux: les grottes dans le monde grec, in: Scheid – de Polignac 2010, 553–571.
Townsend 1982	R. Townsend, Aspects of Athenian Architectural Activity in the Second Half of the Fourth Century B. C. (Diss. University of North Carolina, Chapel Hill 1982).
Touchefeu-Meynier 1968	O. Touchefeu-Meynier, Thèmes Odysséens dans L'Art Antique (Paris 1968).
Turner 1994	L. A. Turner, The History, Monuments and Topography of Ancient Livadia: Intra- and Extra-urban Landscape (Diss. University of Pennsylvania, Philadelphia 1994).
Turner 1996	L. A. Turner, The Basileia at Lebadeia, in: J. M. Fossey (Hrsg.), Boeotia Antiqua VI. Proceedings of the 8th International Conference on Boiotian Antiquities. Loyola University of Chicago, 24–26 May 1995 (Amsterdam 1996) 105–126.
Ustinova 2002	Y. Ustinova, Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God: Mythical Residents of Subterranean Chambers, Kernos 15, 2002, 267–288.
Ustinova 2009	Y. Ustinova, Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth (Oxford 2009).
Wace – Hasluck 1908/09	A. J. B. Wace – F. W. Hasluck, Laconia. II. Topographie, BSA 15, 1908/1909, 158–176.
Walker 1979	S. E. C. Walker, The Architectural Development of Roman Nymphaea in Greece (Diss. University of London 1979).
Waszink 1968	E. Waszink, The Location of the Oracle of Trophonius at Lebadeia, BABesch 43, 1968, 23–30.
Wegener 1985	S. Wegener, Funktion und Bedeutung landschaftlicher Elemente in der griechischen Reliefkunst archaischer bis hellenistischer Zeit, Europäische Hochschulschriften Reihe 38: Archäologie 6 (Frankfurt a. Main 1985).
Weller 1903	C. H. Weller, The Cave at Vari, AJA 7, 1903, 263–349.
West 1967	M. West, Oracles of Apollo Kareios. A Revised Text, ZPE 1, 1967, 183–187.
Whitehouse 2001	R. D. Whitehouse, A Tale of Two Caves. The Archaeology of Religious Experience in Mediterranean Europe, in: P. F. Biehl – F. Bertemes (Hrsg.), The Archeology of Cult and Religion (Budapest 2001) 161–167.
Wickens 1986	J. M. Wickens, The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Greece from Prehistoric through Late Roman Times (o. O. 1986).
Vallas – Faraclas 1969	E. Vallas – N. Faraclas, Περί του Μαντείου του Τροφῶνιου εν Λεβαδεία, AAA 2, 1969, 228–233.
Van Gennep 2005	A. van Gennep, Übergangsriten (Frankfurt 2005).
Van Straten 1976	F. T. van Straten, Daikrates' Dream. A Votive Relief from Kos, and Some Other Kat'Onar Dedications, BABesch 51, 1976, 1–38.
Van Straten 1981	F. T. van Straten, Gifts for the Gods, in: H. S. Versnel (Hrsg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Leiden 1981) 65–151.
Zintzen 1967	C. Zintzen, Damascii Vitae Isidori Reliquiae (Heidelsheim 1967).
Zubek 1969	J. F. Zubek (Hrsg.), Sensory Deprivation: Fifteen Years of Research (New York 1969).

Massimo Osanna

ZWISCHEN QUELLEN UND GEBIRGSBÄCHEN: WASSER IN LUKANISCHEN HEILIGTÜMERN

Die Beziehung zwischen Sakralbereich und Wasser ist eine Konstante in der antiken Welt, es existieren aber auch einige Kontexte und Gebiete, wo eine solche Verbindung zum ausschlaggebenden oder strukturierenden Element für die Entstehung eines Sakralraumes wird. Zu den besten Beispielen hierfür zählen die Heiligtümer Lukaniens, welche in einer Landschaft liegen, die stark von der Präsenz von Quellen, Gebirgsbächen und kleinen Wasserläufen geprägt ist[1] (Abb. 1).

Den Quellen entspringt das lebhaft und immerwährend fließende Quellwasser, ein wiederkehrendes Merkmal italischer Heiligtümer, dem in der antiken Vorstellung eine eigene, innere Heiligkeit zugeschrieben wird: Es kann in Form eines Brunnens zum Zentrum des Heiligtums werden oder es als kanalisierter Wasserlauf begrenzen. Damit wird das ›Innere‹ vom ›Äußeren‹ getrennt, heilig und profan werden unterschieden. Die Entdeckung von Gewässern, die durch Heiligtümer fließen oder sie begrenzen, stellt daher keine Überraschung dar: Das andauernde Fließen des Quellwassers wird hier zum Synonym des Fortbestandes des Lebens und der Erneuerung durch die natürlichen biologischen Kreisläufe[2].



Abb. 1 Das antike Lukanien (Verf.)

[1] Barra Bagnasco – Russo Tagliente 1996, 183–205; Russo 1999, 108–124; Masseria 2000; Battiloro – Osanna 2011, 22–23.

[2] Ninck 1921, 5–46.

In unserem Zusammenhang soll der Schwerpunkt auf die komplexe Beziehung zwischen den lukanischen Heiligtümern, ihren Ritualen und dem Wasser gelegt, die verschiedenen bekannten Komplexe sollen einer Analyse unterzogen werden. Bevor die archäologischen Befunde präsentiert und diskutiert werden, werden einführend die Methoden der archäologischen Forschung in Sakralkontexten sowie der Forschungsstand dargestellt[3].

Die Ausgrabung eines antiken Heiligtums bringt immer mehr oder weniger erkennbare Spuren von Opferriten und Bräuchen zutage. Oft handelt es sich um schwache Indizien, selten sind sie sofort als ›Aktivitäten‹ in der archäologischen Stratigrafie zu erfassen. Man kann sie leicht übersehen oder falsch interpretieren. Neben der korrekten Dokumentation während der stratigrafischen Grabung erweist sich die Interpretation dieser Funde und folglich die Rekonstruktion des Ritus als sehr komplex. Es ist schwierig, von dem archäologischen, aus Stratigrafie und Funden bestehenden Kontext Rückschlüsse zu ziehen hinsichtlich der Opferhandlungen, die diesem Kontext zugrunde liegen; vor allem, da das zu rekonstruierende Ritual durch Normen und Regeln bestimmt war, die sich von Fall zu Fall ändern konnten, oder gar keine erfassbaren Spuren hinterlassen hat, besonders wenn ein Element wie Wasser eine Rolle spielte. Einen Ritus zu rekonstruieren, an dem man nicht teilgenommen hat, oder eine Zeremonie, von der keine schriftliche Überlieferung berichtet, ist also nicht ganz einfach[4].

Bedenkt man, dass die wichtigsten antiken Heiligtümer zu einer Zeit ausgegraben wurden, als das Hauptinteresse klassifizierbaren Funden und monumentalen Ruinen galt, so mag eine gewisse Skepsis erlaubt sein bezüglich der Auswertung der ›Realien‹, die die rituellen Zeremonien und damit die praktizierte Religiosität an diesen Orten belegen könnten. Was die italischen Heiligtümer betrifft, in denen die Komplexität der Opferriten nicht geringer war als in den griechischen[5], wie nicht zuletzt die epigrafischen Zeugnisse belegen, so ist die Dokumentationslage sehr beschränkt: Obwohl wir sehr viele Heiligtümer in den lukanischen Siedlungen kennen, sind nur sehr wenige stratigrafisch ausgegraben. Weder wurden neueste Grabungs- noch Forschungsmethoden angewandt, noch wurden die Stätten als Gesamtkomplex publiziert. Die Heiligtümer sind nur aus vorläufigen Berichten bekannt oder – häufiger – aus Publikationen, die die allgemeine Topografie, die Architektur oder einzelne Materialklassen behandeln. Während die Epigrafik den speziellen Charakter der Kulte herausarbeitete, die jeweils spezifisch nur für eine einzige Gemeinschaft Gültigkeit haben (genannt sei die Tavola von Agnone oder das Corpus der Inschriften von Rossano di Vaglio)[6], vermag die archäologische Dokumentation die Einzigartigkeit der Rituale in den seltensten Fällen zu erfassen.

Diese dokumentarische Lücke könnte uns skeptisch machen, ob wir ein solch komplexes religiöses Phänomen jemals verstehen werden. Einerseits ist große Skepsis angebracht, andererseits ist es m. E. unbedingt nötig, herauszuarbeiten, was mithilfe der archäologischen Phänomenologie wiedergewonnen werden kann; die Spuren, die einige der rituellen Aktivitäten im Boden hinterlassen haben, müssen durch die Analyse des Kontextes und durch Vergleiche eingeordnet und dekodiert werden[7].

---

3 Osanna 2004, 44–49.

4 Vgl. Durand 1982, 121.

5 Prosdocimi 1989, 477–545; De Cazanove 1993, 9–39; De Cazanove – Scheid 2003, 1–6; Lacam 2010.

6 Rossano di Vaglio: Adamesteanu – Lejeune 1971, 41–83; Tavola di Agnone: Prosdocimi 1996, 435–630.

7 Battiloro – Osanna 2011. Die aufgezeigte Notwendigkeit, von der Analyse einzelner Komplexe auszugehen, hat mich dazu veranlasst, an der Università della Basilicata (Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici) ein Projekt über die lukanischen Heiligtümer zu beginnen. Im Rahmen dieser Forschung widmet sich eine Gruppe junger Wissenschafterinnen und Wissenschafter der Erforschung verschiedener Heiligtumskomplexe wie Rossano di Vaglio, S. Chirico Nuovo, Monticchio, Timmari und Garaguso. Ein anderes Heiligtum, Torre di Satriano, wurde im vergangenen Jahrzehnt stratigrafisch ausgegraben und ist heute das einzige umfassend publizierte (Osanna – Sica 2005), während die Funde der alten Grabungen quasi unbearbeitet blieben und erst jetzt in ›corso di studio‹ sind.

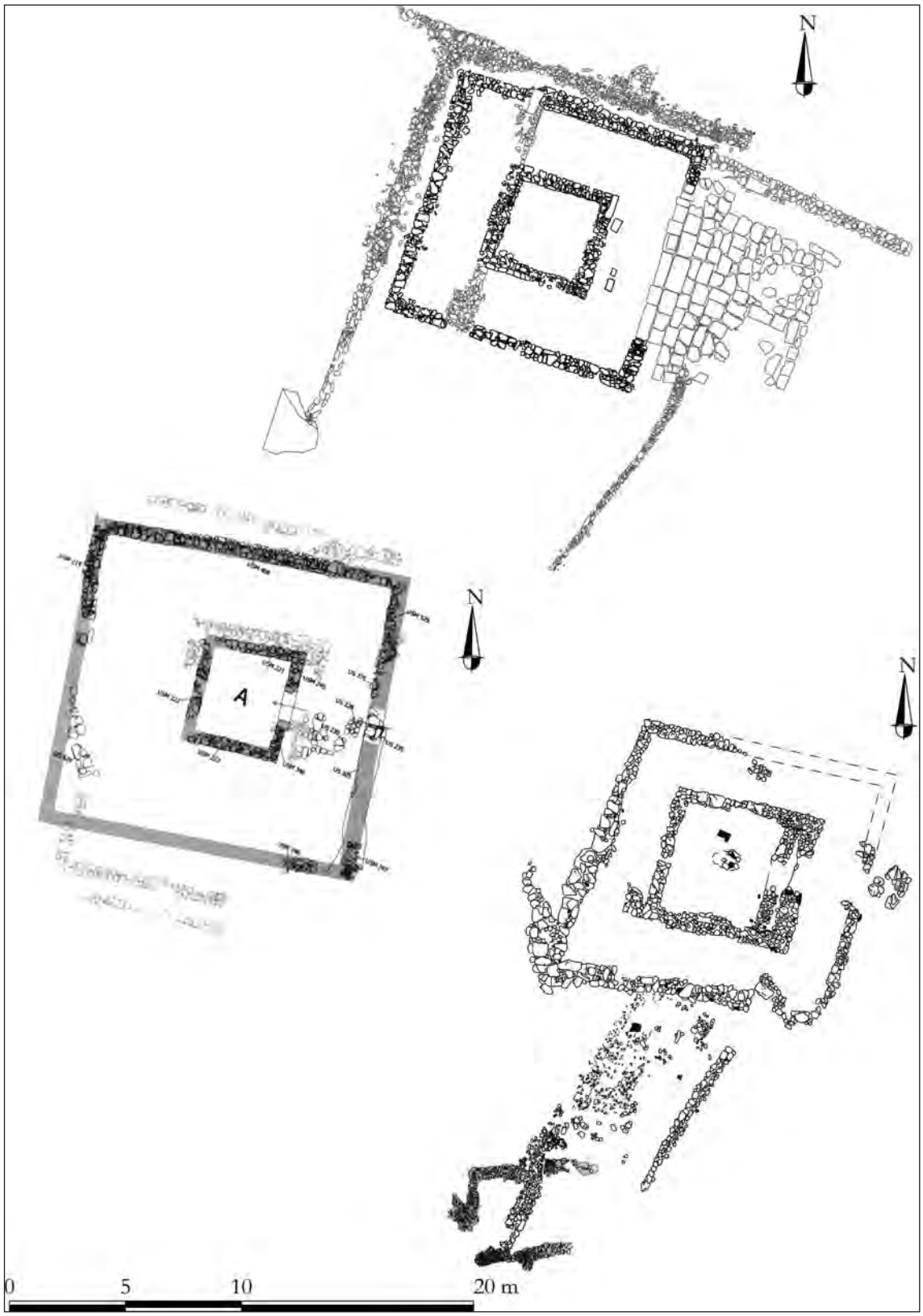


Abb. 2 Lukanische Heiligtümer – oben: Civita di Tricatico; in der Mitte: Torre di Satriano; unten: S. Chirico Nuovo (aus: O. de Cazanove in: Battiloro – Osanna 2011, 306)

Um die Fragen nach der Beziehung zwischen lukanischen Heiligtümern und Wasser zu beantworten, sollen im Folgenden einige Einzelfälle näher betrachtet und diese Phänomene analysiert werden. Die von der neuen Forschung erarbeitete Dokumentation erlaubt es, einige Überlegungen über die Rolle, die das Wasser in diesen Heiligtümern spielte, anzustellen. Tatsächlich kann man aufgrund der beträchtlichen Homogenität der lukanischen Kultorte, die im wiederholten Auftreten einiger spezieller Eigenschaften evident wird, ein kohärentes Bild zeichnen und Konstanten benennen, welche die grundlegenden Strukturen der Phänomenologie des Sakralen in diesem Gebiet betreffen. Diese immer wiederkehrenden Konstanten umfassen verschiedene Aspekte, von der Architektur und der räumlichen Organisation bis zur Lage innerhalb der Landschaft und dem Verhältnis zu Siedlungen. Was den Grundriss betrifft, so stoßen wir immer wieder auf ein rechteckiges Kultgebäude mit nach den vier Himmelsrichtungen orientierten Seiten – damit vielleicht als *templum* zu bezeichnen –, welches innerhalb einer ebenfalls rechteckigen Einfriedung positioniert ist[8] (Abb. 2). Was die Lage im Gelände betrifft, so liegen die Heiligtümer meist an den Hängen unterhalb der typischen lukanischen Höhensiedlungen, außerhalb des Befestigungsringes (Abb. 3)[9]. Diese ›externe‹ Position führt dazu, dass die Heiligtümer regelmäßig in direktem Verhältnis zu naturräumlichen Gegebenheiten stehen. Auch wenn es generell schwierig ist, die antike Landschaft zu rekonstruieren, dürfen wir wohl häufig mit Wäldern und Hainen rechnen, zumal die Heiligtümer normalerweise auf einer Höhe von 500–1 000 m über dem Meeresspiegel liegen. Doch das Element, das mit Regelmäßigkeit nachgewiesen werden kann, ist fließendes Wasser, sei es in Form einer Gebirgsquelle, sei es in Form von Bächen. Entweder ein oder mehrere Gewässer stehen in direktem Verhältnis zum Heiligtum, oder aber es wird durch Kanäle oder natürliche Seitenarme von Bächen mit ihnen verbunden.

In Timmari zum Beispiel lag das Heiligtum nicht nur im Umfeld einer Quelle, sondern überblickte gleichzeitig auch den Fluss Bradano und die an ihm entlangführenden Verbindungswege[10]. In Rossano di Vaglio, das tief in den Bergen liegt, waren Quellen in 1 km Abstand durch spezielle Kanäle mit dem Heiligtum verbunden[11]. Auf diese Weise wurden einerseits Becken beim Heiligtumsbezirk mit Wasser gefüllt, andererseits wurde Wasser durch Brunnenanlagen direkt ins Temenos geführt[12]. Ein interessanter Umstand, der die Bedeutung des fließenden Wassers im Heiligtum deutlich macht, ist, dass der zentrale Platz, auf dem der Altar stand, von einem Kanal diagonal durchquert wurde (Abb. 4 a–b): Das Wasser, das sich durch einen Brunnen in der rückwärtigen Terrassenmauer ergoss, war auf diese Weise stets fließend und sprudelnd präsent. Die fundamentale Bedeutung des Wassers innerhalb des Kultes geht daraus hervor, dass der Kanal im Vorfeld des Altars offen und nicht gedeckt war, während er, sobald er den zentralen Bereich verließ, unterirdisch weiter lief. Auch das Heiligtum von Chiaramonte wird durch Quellen und Kanäle im Umfeld charakterisiert, und das Heiligtum von Monticchio liegt bei Quellen mit vulkanischem Mineralwasser. In Torre di Satriano schließlich passierte das Wasser, welches aus einer ca. 100 m oberhalb am Hang gelegenen Quelle kommt, den Sakralbezirk und trennte dabei den sakralen vom profanen Bereich[13].

Damit sind zwei Aspekte genannt, die in diesem Beitrag im Fokus stehen sollen, nämlich die Bedeutung von Fließgewässern für die italische Kultpraxis sowie die Funktion des Wassers als Grenz- und Ortsmarkierung innerhalb der Heiligtümer.

Das in den italischen Heiligtümern immer wieder zu findende Quellwasser, das gewissermaßen ›lebendig‹ und fortwährend sprudelt und fließt, besitzt in der antiken Vorstellung eine eigene, immanente Heiligkeit: Wenn, wie Servius sich ausdrückt, *nullus fons non sacer*[14], dann

8 Zuletzt De Cazanove 2009, 131–141.
9 Battiloro – Osanna 2011, 22–23.
10 Lattanzi 1980; Lo Porto 1991, 68–69.
11 Adamesteanu – Dithey 1992.
12 Russo 1999; T. Giammatteo in: Osanna – Sica 2005, 443–447.
13 M. Osanna in: Osanna – Sica 2005, 427–434.
14 Serv. Aen. 7, 84.

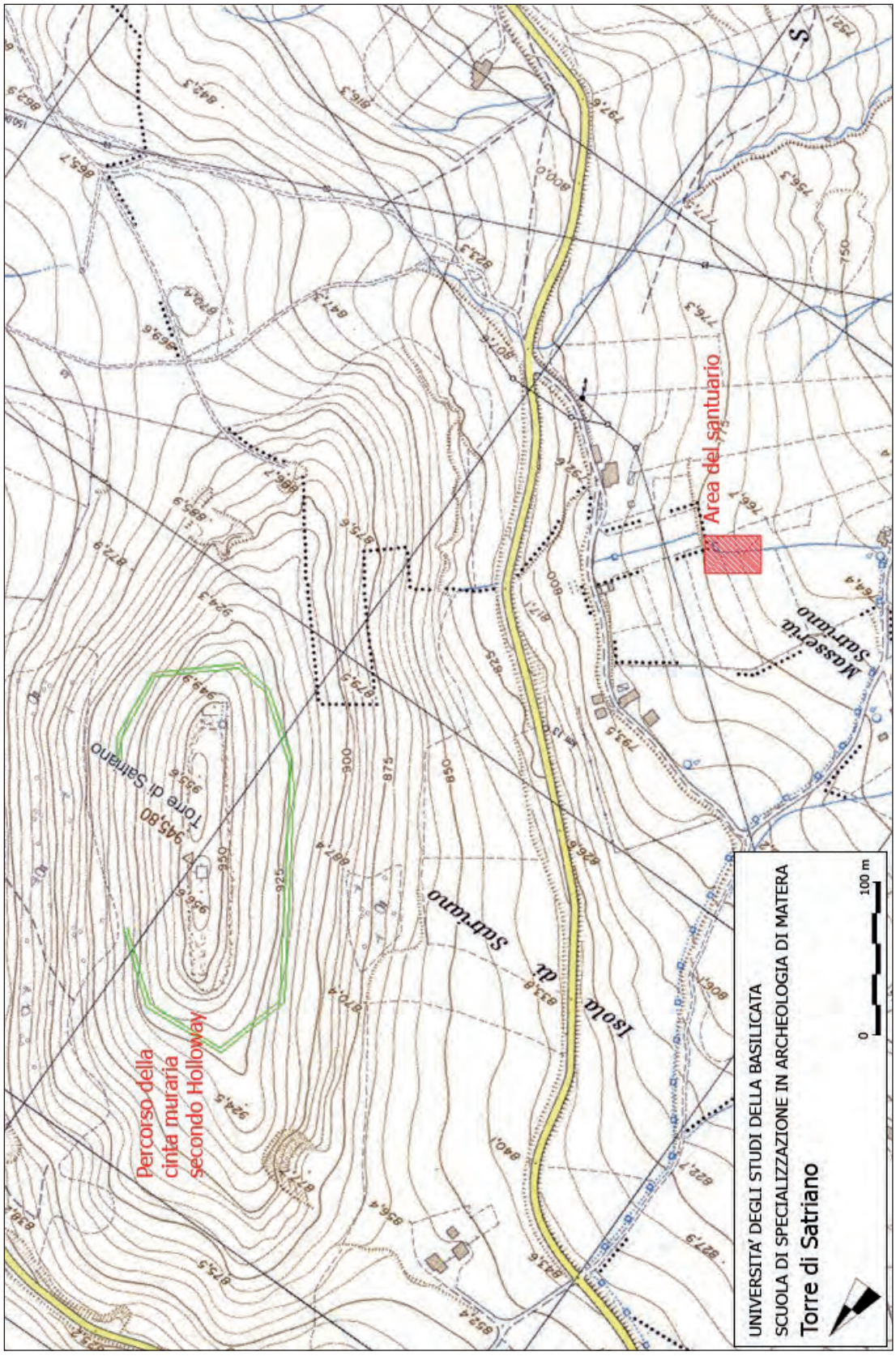
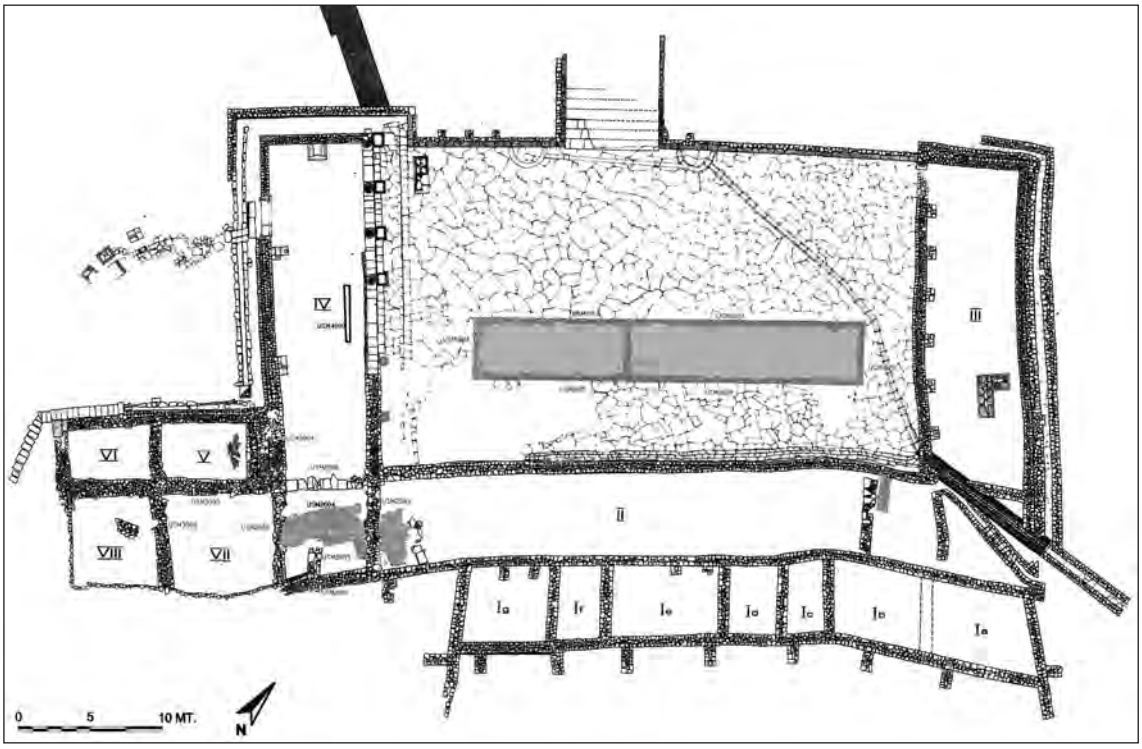


Abb. 3 Die Siedlung von Torre di Satriano (Verf.)



a. Plan



b. Zentraler Platz des Heiligtums, auf dem der Altar stand, von einem Kanal diagonal durchquert (Verf.)

Abb. 4 a. b Heiligtum von Rossano di Vaglio (Ende 3. Jh. v. Ch.)

ist das Wasser in seiner besonderen Qualität sozusagen prädestiniert, als Gottheit vorgestellt zu werden. Man denke an die Passage in der Tafel von Agnone, die für uns besonders wichtig ist, da hier die signifikante Polarität von Diumpa...s/Anafr...s dokumentiert ist, d. h. die Unterscheidung zwischen Quell- und Regenwasser, Ersteres »lebendig« und ›fortwährend«, Letzteres temporär, unstetig und sozusagen »tot«[15].

Wenn das Heiligtum von Rossano di Vaglio, wie wir aus zahlreichen Inschriften wissen, der panitalischen Hauptgottheit Mefitis geweiht war, die einem komplexen lokalen Pantheon vorstand und häufig mit Gewässern verbunden wird, vor allem mit solchen, die als *ferventes*, also als »blubbernd«, »sulfurhaltig« bezeichnet werden[16], dann erscheint es besonders interessant, dass die ›Quellen‹ spezifische Weihgaben erhalten, ohne dabei mit einem bestimmten Götternamen verbunden zu sein, sondern einfach, indem sie als ›Quellen‹ angerufen werden, wie es auch aus dem etruskisch-italischen Bereich bekannt ist[17].

Da dem Fließwasser, das aus den Tiefen der Erde zu quellen scheint, eine immanente Heiligkeit zugeschrieben wird, sieht die italische Kultpraxis auch häufig das Versenken von Weihgaben in Flüssen und Bächen vor. Das Wasser aus diesen kann jedoch auch als Grenzmarkierung zwischen dem Sakralen und dem Profanen fungieren. Im Fall des umbrischen Heiligtums des Clitumnus, das durch verschiedene Quellen und sich verzweigende Bäche gekennzeichnet ist, erwähnt Plinius explizit diese Funktion, und zwar in Bezug auf den Hauptstrom: »Alle Quellen münden im Fluss, der durch eine Brücke überquert werden kann. Diese stellt die Grenze zwischen sakralem und profanem Bereich dar: oberhalb davon darf das Wasser nur in Booten überquert werden, unterhalb davon darf man auch schwimmen.«[18]

Auf der Grundlage der epigrafischen Dokumentation scheinen Fließgewässer als Orts- und Grenzmarkierungen in Heiligtümern eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Das fortwährende Fließen des Quellwassers wird zum Synonym für den Fortbestand des Lebens und die Erneuerung des Seins durch die biologischen Kreisläufe. Um diese Aspekte innerhalb des lukanischen Bereiches zu betrachten, bietet das Heiligtum von Torre di Satriano einige interessante Anhaltspunkte[19].

Das Heiligtum zählt wohl nicht zu den bedeutendsten der lukanischen Welt, doch sind hier sehr aufschlussreiche Funde für das Studium der antiken Kultpraxis und die Funktion des Wassers zu Tage gekommen, wie sie viele Sakralstätten in diesem Teil des antiken Italien charakterisiert haben müssen[20]. Die substanzielle Homogenität der lukanischen Kultstätten, die sich in einigen charakteristischen Gemeinsamkeiten äußert, wie der Lage, dem analogen Aufbau oder den gefundenen Materialklassen, ermöglicht es uns, allen Stätten gemeinsame, konstante Bestandteile herauszuarbeiten.

Das Hanggelände (Abb. 5) ist in künstliche Terrassen unterteilt, auf denen sich Gebäude befinden. Ein kleiner, in nordsüdlicher Richtung verlaufender Bach trennt den profanen Bereich vom eigentlichen Heiligtum. Das Zentrum des heiligen Bezirks, auf der mittleren Terrasse gelegen, scheint hier, wie überall in Lukanien, aus einem grob quadratischen Oikos zu bestehen, der von einem ebenfalls quadratischen Bezirk umgeben ist. Zwischen dem 4. Jahrhundert und dem ersten Viertel des 3. Jahrhunderts v. Chr. können zwei Bauphasen unterschieden werden; die zweite Phase ist hauptsächlich charakterisiert durch die Hinzufügung eines weiteren, rechteckigen Gebäudes. In einer dritten Umbauphase, die in die Mitte des 3. Jahrhunderts datiert werden kann, wird die rechteckige Struktur auf der untersten Terrasse in Folge eines Erdrutsches wieder aufgegeben und zugeschüttet. In dieser Zeit wurde der rechteckige Raum nach Norden versetzt. Die architektonische Erweiterungsphase des heiligen Bezirkes betraf auch dessen östlichen Teil,

15 Prosdocimi 1989, 517; Poccetti 1996, 232–234.

16 Adamesteanu – Lejeune 1971, 41–83; Lejeune 1990; Falasca 2003, 7–56.

17 Rossano di Vaglio, Weihgabe zu den Quellen (Pizei) RV 19: Lejeune 1986, 207–208; ein weiterer Vorschlag in Poccetti 1979, 154.

18 z. B. Plin. epist. 8, 8, 5–6 (vgl. Lomas 1996, 185–186; M. Osanna in: Osanna – Sica 2005, 428–429).

19 Osanna 2011, 93–96.

20 Nava – Osanna 2001, passim; Osanna – Sica 2005, passim.

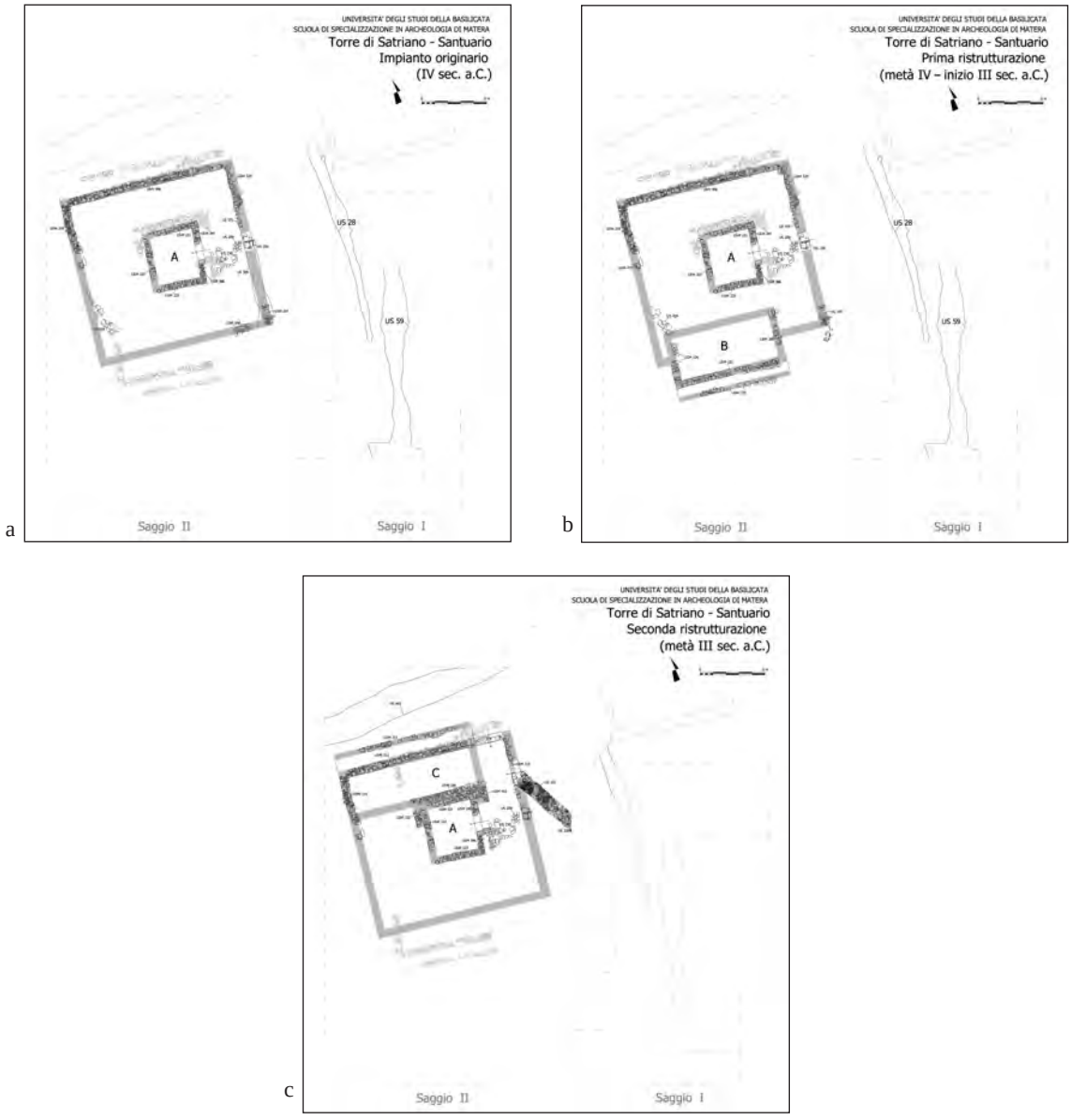


Abb. 5 Torre di Satriano: Die Phasen des Heiligtums (Verf.)

indem sowohl der kleine Bach, der die östliche Grenze des Bezirkes bildete, als auch der dazu parallel verlaufende Kanal zugeschüttet wurden. Der Kanal verlief vor dem Eingang des Oikos und hatte dazu gedient, das Heiligtum mit Quellwasser zu versorgen (Abb. 6).

Auf der obersten Terrasse hingegen wird längs der Nordseite des rechteckigen Raumes eine lange Portikus errichtet, die sich nach Norden auf einen neu angelegten Kanal hin öffnet. Dieser Kanal kann in Analogie zu dem nach Osten verlaufenden Kanal gesehen werden, der den kleinen Bach ersetzte und das Wasser aus der Quelle ins Heiligtum transportierte. Im östlichen Bereich, oberhalb des nicht mehr existenten Kanals und des kleinen Baches, wurde ein hypäthrales Areal angelegt, dessen Fußboden aus großen Kalksteinplatten bestand.

Die neuen Bauten wurden eingeweiht, indem im Innern des Fundaments der neuen Mauer Statuetten niedergelegt wurden; wir haben es hier also mit einem Gründungsopfer zu tun. Auch im Bett des kleinen Baches wurden gleichzeitig rituelle Aktivitäten durchgeführt: In der tonhaltigen Bodenschicht des langen, östlichen Grabens, der ursprünglich den heiligen Bezirk begrenzte, wurden an verschiedenen Stellen Spuren von rituellen Handlungen festgestellt, bedingt offensichtlich

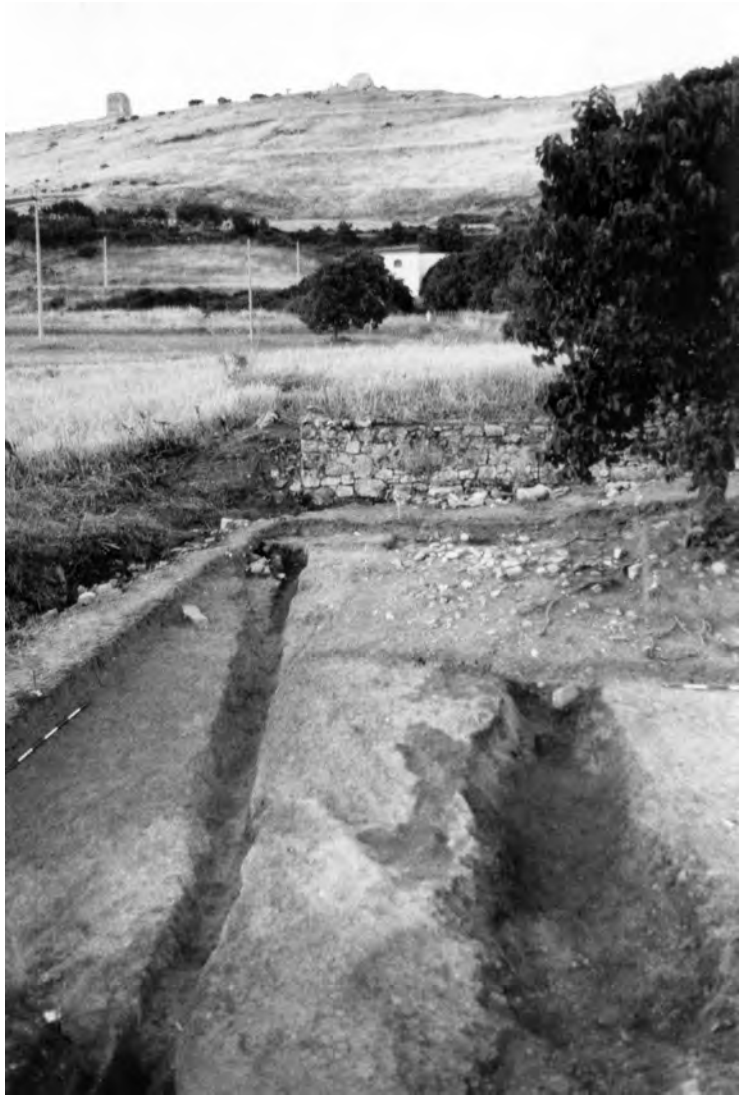


Abb. 6 Torre di Satriano: Der kleine Bach, der die östliche Grenze des Bezirkes bildete, und der dazu parallel verlaufende Kanal (Verf.)

durch die Umleitung des Wassers[21]. Die Spuren konkretisierten sich durch den Fund eines kopfüber liegenden Bechers, der mit Steinen und Ziegelfragmenten bedeckt in einem sehr kohlehaltigen Umfeld aufgefunden wurde. Interessant ist darüber hinaus die Beigabe von einer oder mehreren Terrakotten (insbesondere Köpfe weiblicher Gottheiten), die als Abschluss der heiligen Handlung verstanden werden dürfen. In einem Fall wurde das Opfer durch die Beigabe einer halbbekleideten Aphrodite des ›anlehnenden Typus‹, die ohne Kopf aufgefunden wurde, begleitet (Abb. 7). Die Statuette war bäuchlings auf die nackte Erde gelegt und mit Fragmenten eines Pinax bedeckt worden, auf der ein Eros mit ausgebreiteten Flügeln dargestellt war. Die Bedeutung solcher Materialkomplexe, die sich jeweils auf eine einzelne Opferhandlung zu beziehen scheinen, könnte durch Trankopfer erklärt werden (wie der Fund des oben genannten Bechers nahelegt). Dass diese Trankopfer von Räucherwerk begleitet wurden, belegen nicht nur die Kohlefunde, sondern auch der In-situ-Fund von Fragmenten eines Thymiaterions. Die Libationsopfer, die an bestimmten Orten im heiligen Bezirk belegt sind und auch nur dort ein einziges Mal ausgeführt wurden, um dann

[21] Osanna 2004, 57–60.

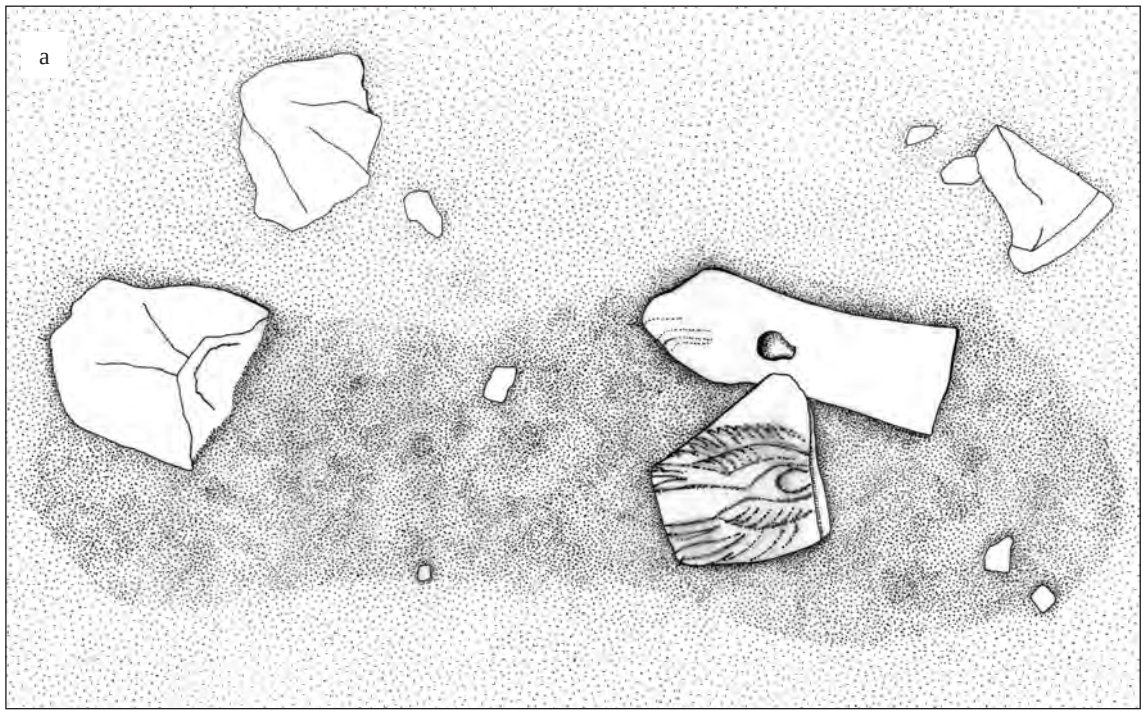






Abb. 7 a–c Torre di Satriano, Spuren von rituellen Handlungen im Bett des kleinen Baches: halbnackte Aphrodite bäuchlings auf die nackte Erde gelegt und mit Fragmenten eines Pinax bedeckt (Verf.).

mit Steinen und Ziegelbruchstücken abgedeckt zu werden, scheinen im Allgemeinen von Räucherwerk begleitet zu werden, wie die Reste von Kohle und insbesondere der Fund von Fragmenten eines weiteren Thymiatherions belegen[22]. In diesem wie in anderen lukanischen Heiligtümern gibt es viele Gefäße, die dazu dienten, wohlriechende Essenzen im Heiligtum zu verbreiten[23].

In solchen kleinen, bescheidenen Opfern kann die Funktion der Terrakotten nicht mit der Deponierung von *ex voto* gleichgesetzt werden, als welche die in Heiligtümern gefundenen Statuetten allgemein interpretiert werden. Man scheint vielmehr einen fühlbaren Kontakt mit der Gottheit im Moment des Opfers aufgebaut zu haben und lässt daher für immer ein konkretes Zeichen dieser Verbundenheit in der Erde. Die Statuette scheint weniger als Zeichen der *pietas* des Gläubigen oder als Dank für eine Gunst geweiht worden zu sein, als vielmehr die Gottheit selbst mittels ihres Abbildes heraufbeschwören zu wollen. In diesem Sinne ist die Verbindung der Aphrodite mit dem mit Eroten verzierten Pinax besonders bedeutungsvoll: Das sicher nicht zufällige Zusammentreffen der beiden Darstellungen will ganz bewusst die Schutzgottheit des Heiligtums und ihren Wirkungsbereich evozieren. Es könnte sich nämlich durchaus um eine Darstellung der Mefitis handeln, die, wie das Beispiel von Rossano di Vaglio zeigt, mit Aphrodite-Venus gleichgesetzt wurde und im lokalen Ambiente als das Gegenstück der griechischen Göttin fungierte[24]. Eine rituelle Handlung, die u. a. Trankopfer und Räucherwerk enthalten musste (sowie unwiederbringlich verlorene sprachliche und mimische Elemente des Ritus), wird am Ende des Ablaufs besiegelt durch eine bewusste Deponierung von Darstellungen, die die Anwesenheit der Gottheit ersetzen und ihre Macht heraufbeschwören sollten.

Es ist sicher kein Zufall, dass ausgerechnet in diesen Fällen die Artefakte so augenscheinlich fragmentarisch sind: Es handelt sich um sofort versiegelte Opfer, weswegen das Auffinden lediglich des Kopfes einer Statuette, oder, im Falle der Aphrodite nur des halbnackten Körpers, bedeckt mit den Fragmenten eines Pinax, zeigt, dass es sich um gewollte Fragmentierung handelt, bei der im Sinne eines Pars pro Toto auch das Bruchstück funktionsfähig ist: Die Bruchstückhaftigkeit, dieses evokative Element in Bezug auf die Gottheit scheint für die Weihung vielleicht sogar nötig gewesen zu sein[25].

Was unser Heiligtum betrifft, so ist klar, dass die rituellen Handlungen, von denen Spuren existieren, nicht als periodische Handlungen zu interpretieren sind, in denen nach bestimmten Regeln den Göttern gehuldigt wurde, sondern dass hier vielmehr sporadische Opferhandlungen in einem speziellen Augenblick in der Geschichte des Heiligtums vollzogen wurden und in direktem Zusammenhang mit eminent wichtigen Ereignissen stehen[26]. Bedenkt man, dass diese Zeugnisse am Boden des Flussbettes gefunden wurden und dass ebendieses vollständig mit Erde verfüllt worden war, die zahlreiche Votivgaben und Kultgeräte enthielt, liegt es nahe, dass diese Aktivitäten des 3. Jahrhunderts in direktem Zusammenhang mit einer Phase der Umstrukturierung des Heiligtums stehen, wie dies in ähnlicher Form auch aus anderen Heiligtümern bekannt ist. Alles scheint auf rituelle Handlungen zu deuten, die mit der Überbauung des Bettes des kleinen Baches in Zusammenhang stehen – eine Art Sühne für die Umleitung des Bächleins und dessen heiliges Wasser.

Derartige Opfer wurden bezeichnenderweise durch Hundeopfer verankert – dem Reinigungsritus par excellence –, die just oberhalb des mittlerweile verfüllten Flussbettes vollzogen wurden[27]. Das Opfer ist in einem aufschlussreichen stratigrafischen Kontext belegt. Gefunden wurde ein fast vollständiges Hundeskelett, das über der Verfüllungsschicht des kleinen Baches lag. Die sehr gut erhaltenen Knochen wurden in einer Ascheschicht geborgen, die durch das Verbrennen von Holz entstanden ist und mit Kieselsteinen bedeckt war. Es handelte sich also um ein Opfer

22 Battiloro – Di Lieto 2005, 141–155.
23 Timmari: Catallo 2011, 95–98; Rossano di Vaglio: Paolucci 2011, 245–250.
24 Lejeune 1990.
25 z. B. Bouma 1996, 46–47; Petit 1989, 99–108; Fabbri – Osanna 2005, 215–233.
26 Osanna 2004, 59–61.
27 Osanna 2004, 53–55.

auf der nackten Erde an einem bestimmten Punkt des Heiligtums. Die Tötung eines Hundes, sei es im griechischen oder im italischen Raum, hat normalerweise immer den Charakter eines Reinigungsopfers, bestimmt für chthonische Gottheiten. Es handelt sich um ein kathartisches Opfer, in dem der Hund als unreines Tier als reinigendes Medium fungiert. Wenn man nun in Betracht zieht, dass dieses Opfer die Verschüttung des kleinen Baches besiegelte, der ursprünglich das Wasser der Quelle an der östlichen Begrenzung der Kultstätte vorbei leitete, so dürften wir hier den Befund einer rituellen Handlung haben. Diese dürfte in Verbindung stehen mit dem Schließen des Baches, dessen Bett während substanzieller Erweiterungsarbeiten des Heiligtums mit Votivgaben aufgefüllt worden war.

Es ist sicher von Bedeutung, dass dieser Opferbrauch auch für das Heraion an der Sele-Mündung überliefert ist, und zwar in der lukanischen Phase des Heiligtums[28]. Der rituelle Kontext gleicht im Wesentlichen dem unseres Heiligtums: Aus einem Brunnenschacht, verfüllt mit Votivgaben und Kultgeräten, wurden, abgesehen von dem keramischen Material, auch viele Tierknochen geborgen, unter denen insbesondere Hundeknochen auffallen. Ein Knochen befand sich in heterogenem Material am Boden des Schachtes, der andere jedoch lag bezeichnenderweise über dem dieses Material einschließenden Stratum. Diese Fundumstände erinnern sehr an die Situation in Torre di Satriano: Einerseits wurden Reste des Opfertieres aus dem Kontext der Opferstätte gerissen, indem sie mit anderen Objekten zur Auffüllung des Kanals und des kleinen Baches verwendet wurden, andererseits wurden Teile an derjenigen Stelle niedergelegt, an der das Opfer stattgefunden hatte, sozusagen als endgültige Versiegelung, um in dem heiligen Bezirk wieder einen normativen Status der Reinheit herzustellen.

Solche rituelle Handlungen sind also nicht Teil der periodischen, ›normalen‹ Kulthandlungen des Heiligtums, sondern seltene Opferriten, die zu speziellen Anlässen abgehalten wurden und auch aus diesem Grund Spuren in der Erde *in situ* hinterlassen haben. Ich möchte das Augenmerk auch auf die Handlungen legen, die den Gebrauch von Geräten vorsahen und Spuren in der Erde hinterließen: Es gibt Objekte, die die *pietas* des Gläubigen verkörpern und daher, zumindest für eine gewisse Zeit, sichtbar im Heiligtum aufgestellt wurden. Daneben gibt es andere Objekte, die sofort verschwunden zu sein scheinen; sie blieben unsichtbar und besitzen eine andere Qualität in der Kommunikation innerhalb des Heiligtums. Solche meist eher ärmlichen Opferpraktiken, die nicht unbedingt etwas Würdiges und Feierliches hatten und daher meistens auch nicht näher erforscht werden, geben sich in Form kleiner Ansammlungen von Objekten zu erkennen.

Einen interessanten Fall stellen ohne Zweifel die Gründungsopfer dar, wie sie in Rossano di Vaglio und Torre Satriano nachgewiesen sind: Hier wurden zwei analog aufgebaute Steinkästen gefunden, in deren Innerem einige anscheinend rituell verwendete Objekte sowie ein weibliches Terrakottaköpfchen gefunden wurden[29]. Die Kisten lagen direkt an den Fundamenten, unterhalb des Paviments: Sie wurden offenbar beim Bau eingebracht und bezeichnen einen wichtigen Moment in der Umgestaltung des Heiligtums. Es handelt sich um Aktivitäten, die in gewisser Weise mit den rituellen Handlungen verglichen werden können, die aus den Funden im Bachbett bei Torre di Satriano erschlossen wurden. Wir haben es mit Belegen spezieller Riten zu tun, die nur in einem bestimmten Augenblick der Geschichte des Heiligtums eine Rolle spielten. Ihre Zwecke sind indessen unterschiedlich: Während im Fall der Gründungsopfer eine ›Sakralisierung‹ des entstehenden Baus angestrebt wird, handelt es sich bei den Objekten aus dem Bachbett sozusagen um ›Sühneopfer‹[30]. Die Umleitung des Baches, deren Motivation im Übrigen schwierig zu bestimmen bleibt, gab offensichtlich Anlass zu einer Reihe ritueller Handlungen, die die gestörte Ordnung wiederherstellen, die Gottheit gewissermaßen entschädigen sollten. Solche im Zusammenhang mit der Aufgabe und Zerstörung von Bauten und Strukturen stehenden Riten dürften wesentlich häufiger aufgetreten sein, als es in der archäologischen Dokumentation den Anschein

[28] Zancani Montuoro – Zanotti Bianco 1937, 299–300.
[29] Rossano di Vaglio: Battiloro – Osanna 2011, 32; Torre di Satriano: De Vicenzo – Osanna – Sica 2004, 37–57.
[30] Fehrle 1910; Wächter 1910; Furley 1981; Parker 1983.

haben mag. Riten dieser Art scheinen das zu bestätigen, was auch epigrafisch belegt ist, nämlich die Heiligkeit der Fließgewässer und die grundlegende Differenz zwischen fließenden, ›lebenden‹ und stehenden, ›toten‹ Gewässern. Das unterschiedliche Schicksal zweier paralleler Kanäle in Torre di Satriano geht vielleicht genau auf diese Dichotomie zurück: Vermutlich nicht aus Zufall war der kleine Kanal, in dem das Wasser nicht floss, sondern stand, nicht Gegenstand spezieller Sühneriten der beschriebenen Art. Er wurde vielmehr mit Erde, verschiedenen Weihgaben und anderen Objekten aufgefüllt – nicht aus Anlass eines bestimmten Rituals, sondern, wie so oft, weil man Platz für ein Schutt- und ›Votivdepot‹ brauchen konnte[31].

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Adamesteanu – Dithey 1992 D. Adamesteanu – H. Dithey, Macchia di Rossano: il santuario della Mefitis. Rapporto preliminare (Galatina 1992).

Adamesteanu – Lejeune 1971 D. Adamesteanu – M. Lejeune, Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio, MemLinc 16, 2, 41–83.

Barra Bagnasco 2008 M. Barra Bagnasco, L'area sacra di Fontana Bona di Ruoti: aspetti della religiosità lucana, in: A. Russo – H. Di Giuseppe (Hrsg.), Felicitas Temporum. Dalla terra alle genti: la Basilicata settentrionale tra archeologia e storia (Potenza 2008) 177–203.

Barra Bagnasco – Russo Tagliente 1996 M. Barra Bagnasco – A. Russo Tagliente, L'età lucana. I culti, in: S. Bianco u. a. (Hrsg.), I Greci in Occidente. Greci, Enotri e Lucani nella Basilicata meridionale. Catalogo della Mostra, Policoro 1996 (Neapel 1996) 183–205.

Battiloro – Di Lieto 2005 I. Battiloro – M. Di Lieto, Oggetti votivi e oggetti rituali: terrecotte figurate e thymiateria nel santuario di Torre di Satriano, in: Nava – Osanna 2005, 141–155.

Battiloro – Osanna 2011 I. Battiloro – M. Osanna (Hrsg.), Brateís Datas. Storie di devozione e pratiche rituali attraverso votivi e strumenti del culto dai san-tuari della Lucania antica (Venosa 2011).

Bouma 1996 J. Bouma, Religio votiva: the Archaeology of latial votive religion. The 5th–3rd c. B.C. votive deposit southwest of the main temple at »Satricum« Borgo Le Ferriere (Groningen 1996).

Catallo 2011 L. Catallo, Thymiateria, in: Battiloro – Osanna 2011, 95–98.

Comella – Mele 2005 A. Comella – S. Mele (Hrsg.), Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana (Bari 2005) 391–398.

De Cazavone 1993 O. de Cazanove, La penisola italiana prima della conquista romana, in: A. Vauchez (Hrsg.), Storia dell'Italia religiosa I. L'antichità e il medioevo (Rom 1993) 9–39.

De Cazanove 2009 O. de Cazanove, Luogi di culto lucani a pianta centrale quadrata, in: M. Osanna – M. Scalici (Hrsg.), Lo spazio della memoria necropoli e rituali funerari nella Magna Grecia indigena, Siris – Studi e ricerche della scuola di specializzazione in archeologia di Matera 10, 2009, 131–141.

De Cazanove – Scheid 2003 O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Sanctuaires et sources dans l'antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la Table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'Ecole française de Rome et le Centre Jean Bérard, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001 (Neapel 2003).

De Vicenzo – Osanna – Sica 2004 S. De Vincenzo – M. Osanna – M. M. Sica, La lunga vita di un piccolo santuario lucano: Torre di Satriano in età romana, Ostraka 13, 1, 2004, 37–57.

Dilthey 1980 H. Dilthey, Sorgenti acque luoghi sacri in Basilicata. Rapporto preliminare, in: Scritti in onore di Dinu Adamesteanu: Attività archeologica in Basilicata 1964–1977 (Matera 1980) 539–557.

Durand 1982 J.-L. Durand, Rituale e strumentale, in: M. Detienne – J.-P.Vernant, La cucina del sacrificio in terra greca (Turin 1982) 121–130.

[31] Osanna – Sica 2005, 427–433.

Fabbri – Osanna 2005 M. Fabbri – M. Osanna, Aspetti del sacro nel mondo apulo: rituali di abbandono tra area sacra e abitato nell'antica Ausculum, in: Nava – Osanna 2005, 215–233.

Falasca 2003 G. Falasca, Mefitis, divinità delle acque (ovvero della maledizione), Eutopia 2, 2003, 7–56.

Fehrle 1910 E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (München 1910).

Furley 1981 W. D. Furley, Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion (New York 1981).

Lacam 2010 J. C. Lacam, Variations Rituelles. Les pratiques religieuses en Italie cen-trale et méridionale au temps de la deuxiéme guerre punique (Rom 2010).

Lattanzi 1980 E. Lattanzi, L'insediamento indigeno sul pianoro di San Salvatore – Timmari (Matera), in: E. Lattanzi (Hrsg.), Attività archeologica in Basilicata. Scritti in onore di Dinu Adamesteanu 1964–1977 (Matera 1980) 239–272.

Lejeune 1986 M. Lejeune, Méfitis, déesse osque, CRAI 1986, 207–208.

Lejeune 1990 M. Lejeune, Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio (Louvain-la-Neuve 1990).

Lomas 1996 K. Lomas, Roman Italy, 338 BC–AD 200. A Sourcebook (London 1996).

Lo Porto 1991 F. G. Lo Porto, Timmari. L'abitato, le necropoli, la stipe votiva (Rom 1991).

Masseria 2000 C. Masseria, I santuari indigeni della Basilicata, Quaderni di Ostraka 2 (Neapel 2000).

Nava – Osanna 2001 M. L. Nava – M. Osanna (Hrsg.), Rituali per una dea lucana. Catalogo della Mostra (Potenza 2001).

Nava – Osanna 2005 M. L. Nava – M. Osanna (Hrsg.), Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci, Atti del Convegno di Matera (Bari 2005).

Ninck 1921 M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Philologus Suppl. 14, 2 (Leipzig) 1–190.

Osanna 2004 M. Osanna, Rituali sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre di Satriano, ArchRel 6, 2004, 44–61.

Osanna 2011 M. Osanna, Siedlungsformen und Agrarlandschaft in Lukanien im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr., in: R. Neudecker (Hrsg.), Krise und Wandel. Süditalien im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. Internationaler Kongress anlässlich des 65. Geburtstages von Dieter Mertens, Rom 26. bis 28. Juni 2006 (Wiesbaden 2011) 89–106.

Osanna – Sica 2005 M. Osanna – M. M. Sica (Hrsg.), Torre di Satriano 1. Il santuario lucano (Venosa 2005).

Paolucci 2011 A. Paolucci, Thymiateria, in: Battiloro – Osanna 2011, 245–250.

Parker 1983 R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (London 1983).

Petit 1989 J.-P. Petit, Bliesbruck et les grandes ensembles de puits et de fosses cultuels de la Gaule Romaine. Aspect d'un rituel où l'animal occupe une place prédominante, in: P. Méniel, Animal et pra-tiques religieuses: les manifestations matérielles. Actes du Colloque international de Compiegne. 11–13 novembre 1988, Anthropozoologica Numéro spécial 3 (Paris 1989) 99–108.

Poccetti 1979 P. Poccetti, Nuovi documenti italici a complemento del manuale di Emil Vetter (Pisa 1979).

Prosdocimi 1989 A. L. Prosdocimi, Le religioni degli Italici, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), Italia omnium terrarum parens (Mailand 1989) 477–545.

Prosdocimi 1996 A. L. Prosdocimi, La Tavola di Agnone. Una interpretazione, in: L. Del Tutto Palma (Hrsg.), La Tavola di Agnone nel contesto italico. Convegno di studio, Agnone 13–15 aprile 1994 (Florenz 1996) 435–630.

Russo 1999 A. Russo, Il ruolo dell' acqua nei luoghi sacri della Basilicata antica, in: M. L. Nava (Hrsg.), Archeologia dell' acqua in Basilicata (Lavello 1999) 103–126.

Wächter 1910 T. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (München 1910).

Zancani Montuoro – Zanotti Bianco 1937 P. Zancani Montuoro – U. Zanotti Bianco, Capaccio. Heraion alla foce del Sele, NSc 13, 1937, 206–354.

Felix Pirson – Güler Ateş – Benjamin Engels

DIE NEU ENTDECKTEN FELSHEILIGTÜMER AM OSTHANG VON PERGAMON – EIN INNERSTÄDTISCHES KULTZENTRUM FÜR METER-KYBELE?

Der Stadtberg von Pergamon weist mit zahlreichen erhaltenen Kultplätzen seit spätklassischer Zeit eine facettenreiche Sakraltopografie auf, die Gottheiten des griechisch-römischen Olymps ebenso umfasste wie solche mit lokalen anatolischen Wurzeln oder den Kult der hellenistischen und römischen Herrscher[1]. Erweitert man den Blick in die Ebene vor dem Stadtberg, kommen das Asklepieion als internationales Pilgerheiligtum und die Rote Halle, ein kaiserzeitlicher Bezirk, in dem u. a. ägyptische Gottheiten neben Meter Kybele verehrt wurden, hinzu[2]. Das Erscheinungsbild aller bislang bekannten Kultplätze in Pergamon ist durch deren architektonische Gestalt bestimmt, die vom grandiosen Großen Altar über das Terrassenheiligtum des Trajaneums bis hin zu einfachen Lokalen von Kultgemeinschaften reicht. Die Wirkmacht der Architektur lässt leicht vergessen, dass mehrere der bekannten Tempel und Heiligtümer auf Naturmale zurückgingen oder Naturphänomene bewusst in den Kult einbezogen. So entwickelte sich das Asklepieion um eine Quelle[3], an der Stelle des Großen Altars wird ein älteres Felsmal vermutet[4] und im Heiligtum der Roten Halle könnte der in Tunneln kanalisierte Lauf des Selinus in das kultische Geschehen integriert gewesen sein[5]. Dennoch würde man keine dieser Anlagen als ›Naturheiligtum‹ bezeichnen, da die Natur hier längst von der Architektur überformt worden ist.

Die in der Forschung als ›Naturheiligtümer‹ bezeichneten Anlagen weisen einen exponierten Stellenwert des Natürlichen im Vergleich zum Anthropogenen auf. Trotz einer evidenten terminologischen Schwäche des Begriffes macht er doch deutlich, dass die Wahrnehmung des Göttlichen in den sog. Naturheiligtümern einen anderen Charakter besessen haben muss als in architektonisch aufwendig gestalteten Anlagen. Dies mag das Heiligtum der Meter von Kapıkaya im Bergland nordwestlich von Pergamon verdeutlichen[6]:

In einer – jedenfalls für den modernen Betrachter – wildromantisch anmutenden Landschaft war es die Kombination einer Quelle mit einem spektakulär positionierten Felsblock, die die Aufmerksamkeit der Alten auf sich zog und an dieser Stelle in hellenistischer Zeit ein extraurbanes Heiligtum für Meter hat entstehen lassen. Neben Felsabarbeitungen in Form von Nischen, Bänken und Kanälen gibt es auch Hinweise auf eine einfache architektonische Fassung des Platzes, deren Gestalt und Datierung aber weitgehend ungeklärt sind[7]. Im Mittelpunkt der Wahrnehmung stand das ungewöhnliche Naturmal, das für die Beziehung des Ortes zum Göttlichen wesentlich ist. Die umgebende Natur und der Kultplatz gehen in Kapıkaya eine Einheit ein, ebenso wie im urbanen Kontext Tempel und Heiligtümer Teile des architektonisch geformten Stadtbildes sind.

---

1 Vgl. grundlegend zu den Kulten und Heiligtümern in Pergamon: Ohlemutz 1940; Radt 2011, 159–244.
2 Radt 2011, 200–209 (Rote Halle). 220–242 (Asklepieion); zur Roten Halle zuletzt Mania 2011.
3 So schon Deubner 1938, 12; zur architektonischen Gestaltung verschiedener Wasserstellen im Bereich des Heiligtums: Deubner 1938, 34; Ziegenaus – de Luca 1968, 22–24. 34. 61–62; Ziegenaus – de Luca 1975, 16–17; Radt 2011, 220.
4 Bruns 1960, 101–103.
5 Hoffmann 2005, 14.
6 Nohlen – Radt 1978; Radt 2011, 243–244.
7 Nohlen – Radt 1978, 8–10.



Abb. 1 Pergamon, Osthang. Baubefunde und vorläufige Rekonstruktion des Straßensystems der hellenistischen Stadterweiterung (rot) (M. 1 : 3 000) (V. Stappmanns. Bearbeitung A. Wirsching; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 2 Pergamon, Osthang. Ansicht des nördlichen Osthanges mit den Grabungsflächen 2010 und den wichtigsten Gebäuderesten von Osten (Terrassenanlage = Banketthaus) (F. Pirson. Bearbeitung A. Wirsching; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Eine schematische Verortung der Naturheiligtümer in die Natur und der architektonisch gestalteten Kultplätze in die Stadt würde freilich fehlgehen, wie z. B. das mit Tempel und Hallen ausgestattete Heiligtum der Meter im einsamen Mamurt Kale südöstlich von Pergamon zeigt[8]. Für Pergamon ist spätestens seit der Entdeckung mehrerer mutmaßlicher Kultplätze am nördlichen Osthang des Stadtberges, die an auffälligen Felsen und Grotten entstanden sind und offenbar ein Ensemble bildeten (Abb. 1. 2), gesichert, dass die Integration von Naturheiligtümern auch in den urbanen Kontext möglich war. Hier hatte man ein steiles, stark zerklüftetes und von Felsen durchsetztes Areal in das Gebiet der hellenistischen Stadterweiterung der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. einbezogen und phasenweise relativ intensiv genutzt.

Die Entdeckung der Heiligtümer erfolgte 2008 im Rahmen eines Surveys an den bislang unerforschten Ost-, West- und Nordhängen des Stadtberges[9]. In den Kampagnen 2009 und 2010 wurden mit Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung Ausgrabungen an mehreren potenziellen

[8] Die vorhellenistische Phase des Heiligtums in Mamurt Kale war vermutlich ähnlich bescheiden wie die Kulthöhle bei Kapıkaya. Der naturräumliche Bezug scheint auch im Namen der hier verehrten Göttin Meter Aspordenon auf, der auf den Höhenzug Aspordenon Bezug nimmt, in dem sie hauste (Strab. 13, 2, 6; vgl. Helck 1971, 50); die frühesten Terrakotten aus Mamurt Kale weisen vielleicht noch in das 5. Jh. v. Chr. (vgl. Töpperwein-Hoffmann 1978, 86).

[9] Pirson 2009, 152–155.

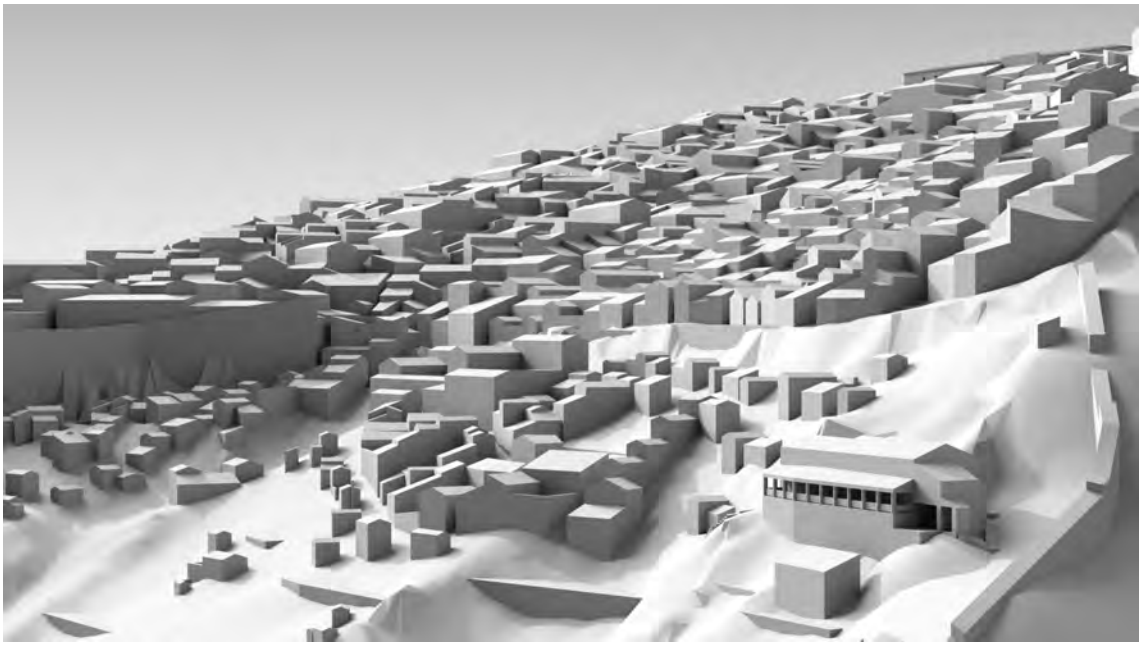


Abb. 3 Pergamon, Osthang. Hypothetische 3-D-Rekonstruktion des mutmaßlichen Banketthauses (rechts unten) und Umgebung (DAI, Abt. Istanbul und Pergamongrabung – Brandenburgische Technische Universität Cottbus, Lehrstuhl Darstellungslehre; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Kultplätzen durchgeführt[10]. Die natürlichen Voraussetzungen am nördlichen Osthang, die neben einer schwierigen Topografie durch heftige Winde charakterisiert sind, haben dazu geführt, dass das Gebiet trotz seiner Nähe zum alten Stadtzentrum und einer guten verkehrstechnischen Anbindung an die Hauptstraße und an zwei Ausfallstraßen als Bauplatz weniger attraktiv war. Auf Basis der Ergebnisse des Stadtsurveys gehen wir von einer lockeren, wohl auch gewerblichen Bebauung aus[11] (Abb. 3). Sie war nicht mehr in das durchgängige Straßensystem des Osthanges eingebunden, das in dessen nördlichem Abschnitt nicht nachgewiesen werden konnte[12] (Abb. 1). Allein entlang von Straße 23, die unweit des Festtors des Gymnasions in die Hauptstraße mündete, wurden beachtliche Reste großer hellenistischer Quaderarchitekturen (Bau V und Bau U) beobachtet, die durchaus zu öffentlichen Anlagen gehören könnten[13]. Ob sie in einem Zusammenhang mit den mutmaßlichen Naturheiligtümern stehen, konnte bislang noch nicht geklärt werden.

Neben den auffallenden Felsformationen und der ambivalenten Position des nördlichen Osthanges im Stadtgebiet, die durch die gute Anbindung an die Hauptverkehrswege einerseits, die Randlage nahe der Stadtgrenze andererseits gekennzeichnet ist, sind es vor allem zwei weitere natürliche Voraussetzungen, die das Gebiet für die Entstehung von Naturheiligtümern prädestinierten.

Bereits im 19. Jahrhundert hatte man festgestellt, dass im unteren Abschnitt des Osthanges Quellen existieren, die z. T. das ganze Jahr über schütten[14]. Solche Karstquellen können in vulkanischen Formationen wie dem Stadtberg von Pergamon auch in oberen Hanglagen existieren,

10 Pirson 2010, 143–156; Pirson 2011, 110–120; weitere Bearbeitung und Publikation liegen in den Händen von Felix Pirson und Güler Ateş, die die Befunde auch im Rahmen ihrer Habilitationsschrift zur anatolischen Meter-Kybele in hellenistischer und römischer Zeit auswerten wird. Die besonders umfangreichen Funde und Befunde aus dem sog. Grottenheiligtum werden von Benjamin Engels als Dissertationsvorhaben bearbeitet.

11 Pirson 2009, 150–161; Pirson 2010, 156–161; schon A. Conze bezeichnet den Osthang als »klimatisch am wenigsten bevorzugte Stadtgegend«, geht aber angesichts oberirdisch sichtbarer Hinweise auf Gassen dennoch davon aus, dass er »dicht bewohnt war« (Conze 1913, 222–223).

12 Pirson 2009, 134–139 mit Abb. 7.

13 Pirson 2009, 147–150; Pirson 2011, 121.

14 Vgl. Conze 1913, 189 und zusammenfassend Garbrecht 2001, 11–12.

d. h. im Bereich der mutmaßlichen Naturheiligtümer. Im August 2011 haben wir wenige Meter unterhalb des südlichsten Platzes eine Quelle ausgemacht, die von Hirten zu einer Tränke ausgebaut worden war. Da alle Kultplätze am Osthang Installationen aufweisen, die auf den Umgang mit fließendem Wasser schließen lassen, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Präsenz zumindest temporär schüttender Quellen eine weitere Motivation für die Anlage der Naturheiligtümer darstellte. Ihr späteres Versiegen lässt sich u. a. mit seismischen Aktivitäten erklären, die die Karstsysteme verändern können[15].

Als Gunstlage für den Kult der anatolischen Meter-Kybele erweist sich der nördliche Osthang auch durch seine Orientierung nach Südosten, d. h. in Richtung des oben bereits erwähnten Heiligtums der Meter von Mamurt Kale. Diese unter Philetairos im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. mit viel Aufwand ausgebaute Anlage war für die symbolische Besetzung des Kerngebietes der jungen hellenistischen Herrschaft der Attaliden von großer Bedeutung[16]. Aufgrund ihrer Größe und Ausstattung muss sie aber auch unter den verschiedenen Kultplätzen der Meter im Umland Pergamons eine herausgehobene Rolle gespielt haben. Die Orientierung auf das Heiligtum von Mamurt Kale war aber nicht bloß durch das Gelände vorgegeben. So legt vor allem die Ausrichtung eines Statuenpostaments im Großen Felsheiligtum, auf das weiter unten eingegangen wird, nahe, dass der Bezug nach Mamurt Kale bewusst gesucht wurde. Schließlich war vom nördlichen Osthang aus ein weiteres mutmaßliches Heiligtum der Meter-Kybele sichtbar, das bereits im frühen 20. Jahrhundert von Mitarbeitern der Pergamongrabung entdeckt wurde: Es liegt unweit des Gipfels des İlyastepe, eines Hügels unmittelbar östlich des Stadtberges, auf dem sich auch ein prominenter hellenistischer Tumulus befindet[17]. 2010 konnte nahe der Fundstelle des Heiligtums ein Felsthron nachgewiesen werden, der seinerseits nach Südosten weist[18].

Im Folgenden sollen nun kurz die einzelnen mutmaßlichen Felsheiligtümer und weitere zugehörigen Anlagen vorgestellt werden. Dabei steht der Stellenwert der Naturmale für die Identifikation und die Funktion der Kultplätze im Vordergrund. Wir beginnen mit einer als ›Heiligtum (?)‹ bezeichneten Anlage im Südwesten (Abb. 4). Es folgen das sog. Große Felsheiligtum (Abb. 5. 6) und auf einer weiteren Geländestufe das ›Grottenheiligtum‹ (Abb. 8–14). Die Nähe der Plätze zueinander legt die Rekonstruktion eines Ensembles nahe, zu dem auch Infrastrukturbauten wie die sog. Werkstatt (Abb. 15) und das sog. Banketthaus (Abb. 3. 16) gehört haben könnten. Es stellt sich also die Frage, ob am nördlichen Osthang des Stadtberges von Pergamon eine relativ naturbelassene Zone existierte, die zur Integration naturaffiner Kulte in die urbane Sakraltopografie genutzt wurde.

Die als ›Heiligtum (?)‹ bezeichnete Anlage nimmt das östliche Ende einer in nordwest-südöstlicher Richtung verlaufenden Felsbarre ein, die zugleich die Nordseite einer Schlucht bildet[19] (Abb. 1. 4). Aufgrund seiner prominenten, von Südosten her weithin sichtbaren Lage und wegen zweier nischenartiger Öffnungen in der steil aufragenden Westwand (Abb. 4 a) wurde das in den Fels eingetiefte Gebäude unter Vorbehalten zu der Gruppe potenzieller Felsheiligtümer gezählt. Zwei Räume sind auch im heutigen, stark erodierten Zustand des Felsens noch zu erkennen[20]. Hinweise auf die ursprüngliche Nutzung der Anlage könnten zwei ovale Einarbeitungen geben, die am Fuß der Westwand aus dem Fels geschlagen wurden (Abb. 4 c). Sie sind miteinander durch eine schmale Rinne verbunden, die zum Auffangen von Wasser diente, das in geringen Mengen an der Felswand herunterlief. Bei den bereits erwähnten Aussparungen in der Westwand könnte es sich um Nischen oder um Balkenlöcher gehandelt haben; eine Funktion im Rahmen einer Dachkonstruktion ist nicht evident.

15 Mündlicher Hinweis von H. Fahlbusch und K. Wellbrock (Lübeck).
16 Schalles 1985, 26–31; Pirson 2008a, 36–37 Abb. 1; Pirson 2012, 224–225; Pirson – Zimmermann 2011, 59–60.
17 Dörpfeld 1910, 400; Schalles 1940 mit Anm. 42.
18 Pirson 2011, 141–143.
19 Pirson 2009, 154; Pirson 2010, 143–145.
20 Pirson 2010, 144 Abb. 4–5.

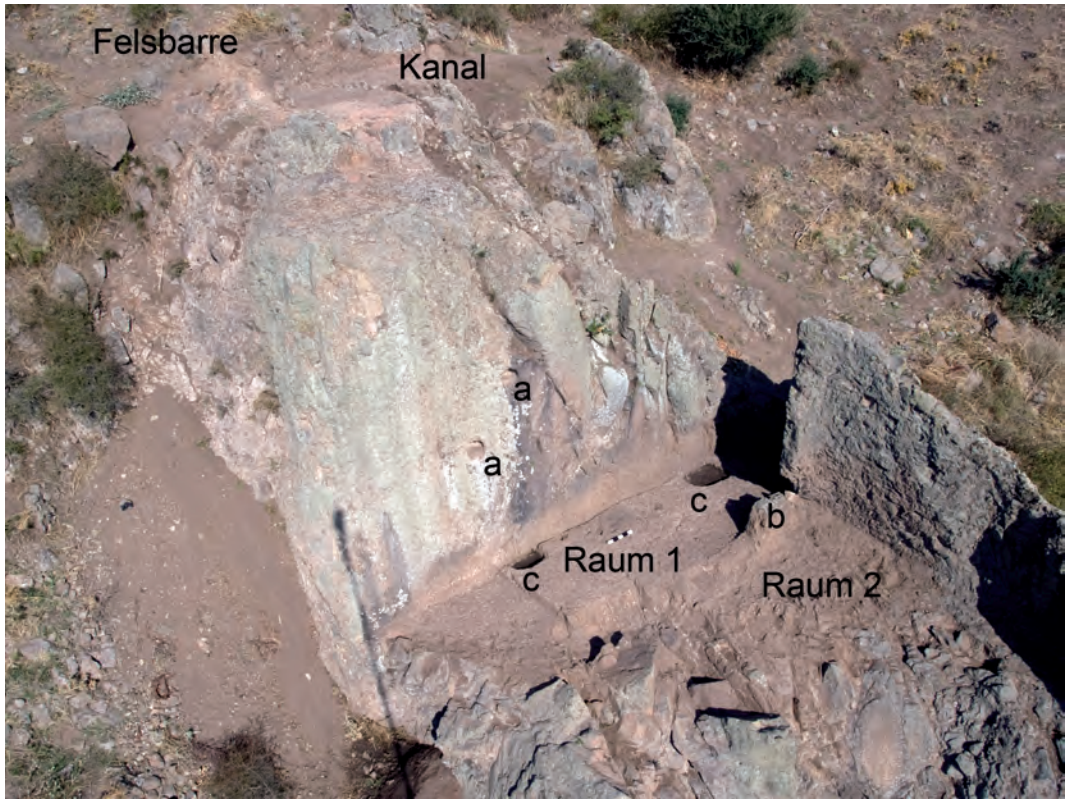


Abb. 4 Pergamon, Osthang. Heiligtum (?) (PE09 Sy 01 Nr.1). Westlicher Abschnitt, Ansicht von Südosten (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 5 Pergamon, Osthang. ›Großes Felsheiligtum‹. Ansicht von Südwesten (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 6 Pergamon, Osthang. ›Großes Felsheiligtum‹, Postament. Ansicht von Nordwesten (F. Pirson; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Aufgrund der rezenten Störung der Deckschichten bis auf die Felsoberfläche sind vom Fundmaterial kaum belastbare Informationen in Hinblick auf die antike Nutzung der Anlage zu erwarten; allein am Fuße der Anlage konnten ungestörte antike Versturzschichten freigelegt werden. Auffallend ist die starke Präsenz von Bleifragmenten, Nägeln aus Blei sowie Bleigewichten. Da ausgesprochene Halbfertigprodukte fehlen, können die Bleifunde kaum als Hinweis auf eine entsprechende Produktion gewertet werden. Daneben sind auch einige Fragmente von Terrakotten sowie tönerne Webgewichte vertreten. Stärkstes Indiz für eine kultische Nutzung des Felsbaus ist eine tönerne Öllampe mit neun Brennlöchern, die die Aufschrift ΘΕΩ (»der Gottheit«) trägt und insofern als Votiv diente[21]. Trotz dieses bemerkenswerten Fundes muss offenbleiben, ob die Anlage für kultische Zwecke oder doch für ein Gewerbe verwendet worden war, das sich bislang nicht identifizieren ließ. Sollte Ersteres zutreffen, wären es die prominente Gestalt des Felsens und die Präsenz von Wasser gewesen, die ein religiös motiviertes Interesse geweckt hätten.



Abb. 7 Pergamon, Osthang. ›Großes Felsheiligtum‹ (PE10 So 2). Terrakotta. Kopf einer Kybelestatuette mit hohem Polos (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

[21] Pirson 2010, 145 mit Anm. 7 und Abb. 6.

Ausgangspunkt der Forschungen zu den Naturheiligtümern am Ostabhang war die Entdeckung des bereits erwähnten, in den Fels eingearbeiteten Postaments für eine unterlebensgroße Statue, die den Mittelpunkt der als ›Großes Felsheiligtum‹ bezeichneten Anlage bildet[22] (Abb. 1. 5. 6). Die Beschaffenheit des Postaments lässt an eine thronende Figur mit flankierenden Attributen denken, am ehesten an einen in Pergamon durch zahlreiche Terrakotten überlieferten Darstellungstypus der Meter-Kybele[23]. Die zugehörige Anlage erstreckt sich über mehrere Terrassen einer Felsbarre, die die Begrenzung einer weiteren Schlucht bildet. Der Zugang in die Hauptterrasse (Abb. 5 d) unterhalb des Postaments erfolgte von Südwesten. Nach Nordwesten wird das mutmaßliche Heiligtum von einer Terrassenmauer oberhalb der zentralen Felsformation abgeschlossen (Abb. 5 j).

Auf der Hauptterrasse verläuft unterhalb des Felsens mit dem Statuenpostament eine niedrige Bank, die zum Abstellen von Votiven genutzt worden sein könnte. Südöstlich der Bank sind in den Felsboden zwei Kuhlen eingearbeitet; eine der Kuhlen war noch mit einem passgenau zugerichteten Stein abgedeckt. Sie könnten als ephemere Vorrichtungen für das Niederlegen von Trank- oder Speiseopfern gedient haben[24]. Auf einer tiefer gelegenen Terrasse schließt nach Südwesten ein in den Fels eingetieftes Becken an (Abb. 5 f). Unklar ist der Zufluss des Beckens; der Fund einzelner Tonrohre legt nahe, dass es über eine Leitung künstlich gespeist wurde. Als Abfluss oder Überlauf diente offenbar eine spaltartige Öffnung in der Ostwand, die sich auf der nächsten nach unten folgenden Terrasse (Abb. 5 h) als Erosionsrinne im Felsboden fortsetzt. Die Leitung des Wassers über den rohen Fels auf eine zerklüftete Gesteinsoberfläche macht die Nutzung von Becken und tiefer gelegenem Wasseraustritt als profane Brunnenanlage eher unwahrscheinlich. Für eine kultische Zweckbestimmung sprechen auch zahlreiche treppenförmige und runde Abarbeitungen auf der untersten Terrasse, die am ehesten zum Aufstellen von Altären, Basen und anderen Votivgaben dienten und Parallelen im Heiligtum von Kapıkaya finden[25].

Insgesamt konnten im Bereich des großen Felsheiligtums fünf Fragmente tönerner Bildnisse der Kybele geborgen werden, von denen zwei in einer am Rand der Hauptterrasse erhaltenen Versturzschicht gefunden wurden und insofern für die Identifizierung der Anlage als Heiligtum besonders aussagekräftig sind (Abb. 7). Neben Kybele umfasst das Spektrum der mehr als 160 Terrakottafragmente an identifizierbaren Bildthemen noch drei Exemplare sitzender weiblicher Figuren und mehrere Flügelfragmente von Eroten. Die übrigen Gewandfragmente, Füße, Beine und Arme haben sich noch nicht überzeugend zuordnen lassen. Das bislang ausgewertete Fundmaterial aus dem ›Großen Felsheiligtum‹ gehört in hellenistische Zeit mit einem deutlichen Schwerpunkt im 2.–1. Jahrhundert v. Chr. Einzelne Formen haben zwar Laufzeiten bis in das 1. Jahrhundert n. Chr., charakteristisch römische Formen fehlen jedoch, sodass wir von einer rein hellenistischen Anlage ausgehen können.

Auch im Fall des sog. Großen Felsheiligtums dürfte es zunächst die auffallend geformte und prominent platzierte Felsformation gewesen sein, die zur Einrichtung eines Kultes – am ehesten für Meter-Kybele – geführt hat. Für die Existenz natürlicher Wasseraustritte im Bereich der An-

---

22 Pirson 2009, 152–155; Pirson 2010, 145–150; vergleichbare Anlagen mit Postamenten sind vor allem im phrygischen Raum zu finden: vgl. Gabriel 1965, 45–46 Abb. 26 Taf. 20; Berndt-Ersöz 2006, 290–316 Abb. 112–120; Berndt-Ersöz 2009, 12–13.

23 Vgl. zum Typus Töpferwein-Hoffmann 1976, 50–52. 213–214 Kat. 188–191; Kielau 2009, 37–38 Kat. 1–5; dieser für Darstellungen der Göttin im Hellenismus und der römischen Kaiserzeit vorherrschende statuarische Typus entstand in spätklassischer Zeit (vgl. Naumann 1983, 180–187); die Terrakottenfunde aus dem Heiligtum von Mamurt Kale belegen, dass die Göttin im pergamenischen Raum spätestens seit dem 5.–4. Jh. v. Chr. thronend dargestellt wurde (Töpperwein-Hoffmann 1978, 80).

24 Bei den vergleichbaren Anlagen im phrygischen Raum befinden sich Felsthrone in der Regel in der Mitte auf einem Gipfel eines Hügels oder einem Felsvorsprung gelegen. Libationen oder andere Opferhandlungen wurden vor dem Kultbild der Meter durchgeführt, s. o. Anm. 22.

25 Nohlen – Radt 1978, 8–9.

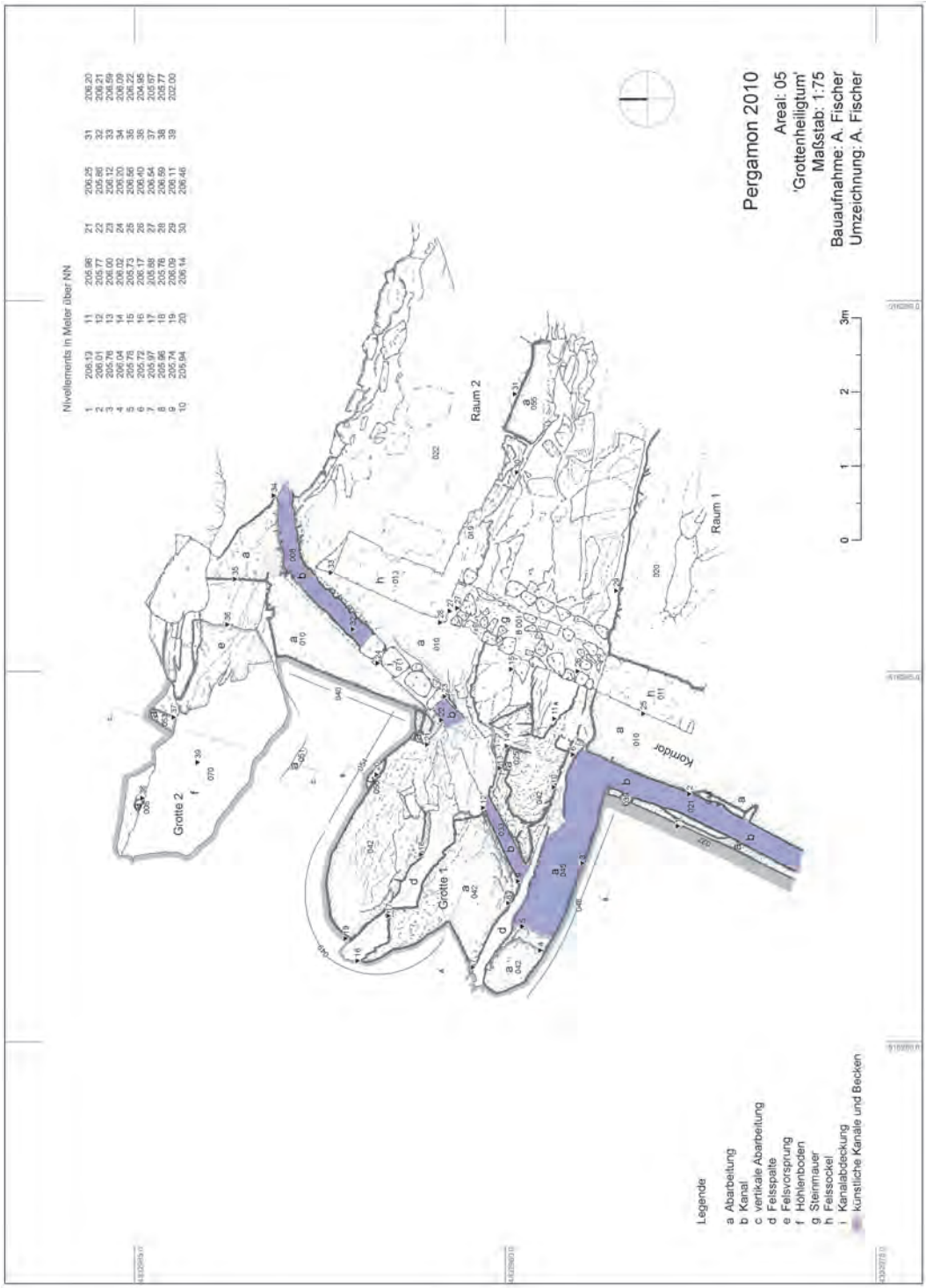


Abb. 8 Pergamon, Osthang, ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Plan (M. 1: 75). Künstliche Kanäle und Becken sind hellblau angelegt. Ansicht von Nordosten (A. Fischer. Bearbeitung A. Wirsching; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 9 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Ansicht von Nordosten (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

lage gibt es zwar Indizien, nachweisen lassen sie sich bislang aber nicht. Sicher ist hingegen die Existenz von Wasser in einem großen Becken, dessen Ablauf man als naturnahe Inszenierung deuten kann.

Die bislang eindeutigsten Belege für das Vorhandensein von Kultplätzen im felsigen Nordteil des Osthanges hat das sog. Grottenheiligtum erbracht (Abb. 1. 8. 9). Schon der älteren Forschung galt der Platz auf einem Felsplateau in unmittelbarer Nähe des Eintritts zweier hellenistischer Wasserleitungen ins Stadtgebiet zunächst als mögliche ›Pansgrotte‹[26]. Als Anfang des 20. Jahrhunderts die sog. Werkstatt, auf die weiter unten noch eingegangen wird, fälschlicherweise als profaner Bau gedeutet wurde, nahm man wieder Abstand von einer kultischen Deutung der Grottenanlage[27].

Die Anlage setzt sich aus zwei vorgelagerten Räumen, einem nach Westen anschließenden Korridor und zwei Grotten zusammen (Abb. 8. 9). Letztere sind in ihrem Inneren an mehreren Stellen durch den Menschen verändert worden, weswegen die Bezeichnung »Grotten« gegenüber »Höhlen« vorzuziehen ist. Der für die gesamte Anlage gewählte Begriff ›Grottenheiligtum‹ soll die künstliche Gestaltung einer außergewöhnlichen Landschaftssituation zum Ausdruck bringen.

Die beiden Räume bildeten vermutlich eine Gruppe aus nördlicher Vorhalle und südlichem Hauptraum. Von der Vorhalle aus war auch der Korridor zugänglich, der die Verbindung zu den Grotten herstellte. Der verschließbare Haupteingang der Anlage liegt am Südende des Korridors. Hinweise auf eine Nutzung der Räume zu kultischen Zwecken liefert das Fundmaterial. Im Südraum konnten zwei ca. 10–11,5 cm hohe Steinobjekte *in situ* geborgen werden (Abb. 10); auf eine quadratische Basisplatte folgt ein konisch-zylinderförmiger und profilierter Aufsatz mit schalen-

[26] Conze 1913, 186. 222.
[27] Conze 1913, 222. 225.



Abb. 10 Pergamon, Osthang. › Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5), Raum 1 mit Miniatur-Altären (?) *in situ*. Ansicht von Nordosten (E. Buchholz; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

artiger Vertiefung in der Oberseite, was am ehesten an einfache Miniatur-Altäre denken lässt (Abb. 11)[28].

Entlang der Südwand der südlichen Grotte ist in den Boden ein langrechteckiges Becken eingearbeitet, das in einen im Korridor verlaufenden Kanal übergeht. In das Becken mündet von Nordosten eine Rinne, die ihrerseits mit einem Kanal im nördlichen Abschnitt des Korridors fluchtet (Abb. 8). Oberhalb des Beckens wird die Felswand von einer ca. 1,70 × 1,10 m messenden Abarbeitung eingenommen (Abb. 12). Eine vergleichbare rechteckige Abarbeitung, ebenfalls mit konkavem oberem Abschluss, findet sich in einem mutmaßlichen Felsheiligtum am Westhang des Stadtberges[29]. Dort sind noch zwei rechteckige Dübellöcher erkennbar, weswegen es sich in diesem Fall sicher um eine Vorrichtung zur Aufnahme eines Reliefs handelt. Das Fehlen der Dübellöcher im Grottenheiligtum könnte



Abb. 11 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5), Miniatur-Altar (?) aus Raum 1 (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

[28] Pirson 2011, 112 Abb. 40; vgl. etwa Herrmann – Günther – Erhardt 2006, 163 Kat. 1262.
[29] Conze 1913, 225; Pirson 2011, 115 Abb. 43.



Abb. 12 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5), Grotte 1. Südwand mit Aussparung für Relief (?), am unteren Bildrand das Wasserbecken. Ansicht von Norden (B. Engels; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

mit der Verwitterung der Felswand zusammenhängen, weswegen wir auch hier von einer Bettung für ein Relief ausgehen dürfen, das in räumlicher Beziehung zu dem Becken im Boden der Grotte stand. Demgegenüber weist die zweite Grotte kaum gestalterische Eingriffe auf und war mit einer Sohle 4 m unterhalb des Korridors auch nicht begehbar. Es gibt zumindest Hinweise auf eine Balkenkonstruktion, die zum Schöpfen von Wasser aus der Grotte gedient haben könnte. Eine Deutung der nördlichen Grotte als Wassersammler legt auch das Kanalsystem der Anlage nahe, das hier seinen Ausgang nimmt. Die Gefälle von Kanälen und Becken sind so angelegt, dass das Wasser in die Grotte hineingeleitet, vor dem angenommenen Relief gesammelt und dann nach Süden abgeführt wurde. Zwar könnten zwei Felsspalten in der südlichen Grotte als potenzielle Ausflüsse von Sickerquellen selbst temporär Wasser geführt haben. Dem Gefälle nach zu urteilen, wurde das Kanalsystem jedoch vorrangig von Nordosten, d. h. vermutlich aus der nördlichen Grotte, gespeist.

Die Verfüllung dieser nördlichen Grotte ist von zentraler Bedeutung für die Interpretation des Grottenheiligtums. Stratigrafie und Fundmaterial haben ergeben, dass es sich nicht um einen kontinuierlichen Verfüllungsprozess, sondern um einen einmaligen Vorgang handelte. Dabei ging man systematisch vor und brachte abschließend eine Steinlage ein. Das Fundmaterial lässt sich überzeugend als Inventar eines kleinen Heiligtums interpretieren. Besonders signifikant ist ein außergewöhnlich gut erhaltener Komplex von mehreren Tausend Keramik- und ca. 450 Terrakottafragmenten. Daneben fallen zahlreiche tönerne Webgewichte, Tonlampen und eine signifikante Auswahl von Tierknochen ins Auge, die sich durch den überproportional hohen Anteil von Jungtieren von normalem Hausabfall unterscheidet und eine Parallele im Inventar des Lokals eines pergamenischen Kultvereins für Dionysos hat[30]. Der geschlossene Befund aus der Grotte kann in

[30] Vgl. M. MacKinnon in: Pirson 2011, 193–198.

das 1. Jahrhundert v. Chr. bis spätestens in augusteische Zeit datiert werden.

Das Formenspektrum der Keramik unterscheidet sich maßgeblich von Siedlungsbefunden aus Pergamon. Der Anteil sog. Feinkeramik, d. h. vor allem Trink- und Speisegeschirr, ist exzeptionell hoch, der Anteil der Küchen-, Vorrats- und Transportkeramik vergleichsweise gering. Überdurchschnittlich stark vertreten ist die Gattung der weißgrundigen Keramik, wobei besonders die große Zahl hellenistischer Thymiaterien bemerkenswert ist. Eine Pyxis der pergamenischen Applikenware ist mit 21 cm Höhe und einer einzigartigen Kombination aus Appliken und äußerst qualitätvollem figürlichen Ritzdekor dionysischer Thematik ein Unikat (Abb. 13). Sie dürfte im Rahmen des Kultes im Grottenheiligtum eine besondere Rolle gespielt haben.



Abb. 13 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Pyxis. Pergamenische Applikenware (B. Engels; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Unter den Terrakottastatuetten lassen sich einige besonders häufig vertretene Typen beobachten: An erster Stelle sind nackte weibliche Sitzfiguren zu nennen (Abb. 14). Dieser Typus, der uns bereits im ›Großen Felsheiligtum‹ begegnet ist, ist im gesamten Mittelmeerraum verbreitet und lässt sich chronologisch bis in archaische Zeit zurückverfolgen. Entsprechend komplex ist die Diskussion um seine Deutung, weitgehend unumstritten ist aber, dass hier auf einer symbolischen Ebene ein Bezug zum Aspekt der weiblichen Sexualität und Fruchtbarkeit hergestellt wird[31]. Daneben sind Eroten und weibliche Gewandstatuetten (Abb. 15) zahlreich vertreten. Besonders hervorzuheben sind auch qualitätvolle Reliefplaketten; als Beispiele seien die Darstellung einer gelagerten Mänade (Abb. 16) sowie einer Göttin mit Szepter und Mauerkrone genannt. Darüber hinaus wurden fünf Statuetten der Kybele nachgewiesen, darunter mindestens eine im thronenden Typus. Als weitere Darstellungen von Göttern sind das Torsofragment einer Aphrodite, das Fragment der Statuette eines gelagerten Herakles mit Weinlaub sowie Köpfe der Artemis und des Serapis zu nennen.

Damit sind die Terrakotten aus der nördlichen Grotte einem aphrodisisch-dionysischen Milieu zuzurechnen, in dem das Thema Fruchtbarkeit auf vielfältige Weise angesprochen wird. Ähnliche Typenspektren sind aus hellenistischen Heiligtümern von Fruchtbarkeits- oder Muttergottheiten vielfach belegt, wie z. B. im Demeterheiligtum von Pergamon, im Kybeleheiligtum von Kapıkaya oder im Nymphenheiligtum von Lokroi Epizephyrioi[32]. Das Heiligtum lässt sich über sein Terrakottainventar diesem Kreis zuordnen, auch wenn die spezifische Identität der Kultempfängerin unbekannt bleibt.

Im Grottenheiligtum ist durch die Integration zweier Grotten eine bewusste Verbindung zwischen Naturraum und Architektur geschaffen worden. Die Präsenz von Wasser spielte eine we-

[31] Vgl. die Zusammenfassung der jüngeren Forschungsdiskussion bei Rumscheid 2006, 224 Anm. 1379.

[32] Töpperwein – Hoffmann 1976, 157–163; Rumscheid 2004, 132–134 (Demeterterrasse in Pergamon); Nohlen – Radt 1978, 63–66 (Kapıkaya); Costabile 1991, 95–194 (Lokroi Epizephyrioi).



Abb. 14 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Terrakotta. Weibliche Gewandstatue (B. Engels; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 15 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Terrakotta. Sitzpuppe (B. Engels; Archiv der Pergamongrabung des DAI)



Abb. 16 Pergamon, Osthang. ›Grottenheiligtum‹ (PE10 Ar 5). Terrakotta. Reliefplakette (B. Engels; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

sentliche Rolle, ohne dass Hinweise auf praktische Funktionen wie Wasserversorgung in größerem Stil, handwerkliche Produktion oder Körperpflege vorliegen würden. Ähnlich wie im ›Großen Felsheiligtum‹ können wir also von einer religiös motivierten Inszenierung von Naturphänomenen ausgehen.

Im Folgenden sollen noch zwei Anlagen vorgestellt werden, die selbst offenbar keine Heiligtümer waren, innerhalb des am nördlichen Osthang rekonstruierten Ensembles aber Aufgaben der sakralen Infrastruktur übernommen haben könnten. Es handelt sich um die sog. Werkstatt (Abb. 1. 2. 17), die ihren



Abb. 17 Pergamon, Osthang. Sog. Werkstatt (PE08 Sy 01 Nr. 4). Ansicht von Nordwesten (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Namen von den Ausgräbern des frühen 19. Jahrhunderts erhielt, und das mutmaßliche Bankettgebäude (Abb. 1. 2. 3. 18)[33].

Auch die in den Fels eingetiefte ›Werkstatt‹ zeichnet sich durch verschiedene Wasserinstallationen aus (Abb. 17). So dürfte aus einer Felsspalte in der Hauptnische Wasser auf ein einfaches weißes Mosaik gelaufen und dann über Rinnen im Boden abgeleitet worden sein[34]. Die Speisung dieser Installation könnte durch einen mutmaßlichen Wasserspeicher im Fels verstärkt worden sein, den wir oberhalb der Anlage freigelegt haben[35]. Eine große Zisterne im westlichen Raum, aus der zahlreiche hellenistische Wasserkrüge geborgen wurden, diente zur Befüllung von bis zu sechs großen Vorratsgefäßen, die in Wandnischen untergebracht waren – dieser Installation verdankt die Anlage ihre Bezeichnung als Werkstatt[36]. In den östlichen Raum ist eine tiefe Felsspalte integriert, deren Öffnung künstlich erweitert und mit Einstiegshilfen ausgestattet worden war. Vielleicht diente auch sie zum Schöpfen von Sickerwasser[37].

Gegen eine rein profane Deutung der sog. Werkstatt sprechen neben einer relativ aufwendigen Ausstattung und dem Fund von mindestens zwei kleinen rechteckigen Basen vor allem mehrere Nischen in den Felswänden, wie sie zur Aufstellung kleiner Götterfiguren geeignet sind. Sie befinden sich im Westraum oberhalb der Vorratsgefäße, im zentralen Korridor in der Hauptnische und im Ostraum oberhalb der Felsspalte. Wir nehmen daher an, dass es sich bei der ›Werkstatt‹ um eine Anlage zur Versorgung der Besucher des Heiligtumsensembles mit Wasser oder Getränken handelte, die vermutlich eine rituelle Bedeutung hatten. Ob der Fund zweier einzelner menschlicher Kalotten in der Verfüllung der Zisterne mit der ursprünglichen Nutzung der Anlage

33 Zur ›Werkstatt‹: Conze 1913, 223; Pirson 2009, 152; Pirson 2010, 150–156. – Zum Banketthaus: Pirson 2011, 99–110.

34 Pirson 2010, 154 Abb. 25.

35 Pirson 2011, 92–95.

36 Pirson 2010, 154 Abb. 24.

37 Pirson 2010, 155 Abb. 26–27.



Abb. 18 Pergamon, Osthang. Hypothetische Rekonstruktion der Terrassenanlage, Plan (A. Fischer. Bearbeitung A. Wirsching; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

in Zusammenhang steht, muss offenbleiben[38]. Sie sind jedenfalls erst dorthin gelangt, nachdem die Nutzung der Zisterne in späthellenistischer Zeit ein Ende gefunden hatte.

Verließ man die mutmaßliche ›sakrale Trinkhalle‹ nach Nordosten, gelangte man über eine schmale Treppe auf eine weitere Terrasse. Dort konnten wir in Ausschnitten eine Anlage freilegen, deren Grundrissdisposition stark an Banketthäuser erinnert, die im Kontext von Heiligtümern zur Abhaltung von religiös motivierten Gelagen genutzt wurden (Abb. 18). Auf die etwa gleich großen Räume 1 und 2 folgte eine Dreiraumgruppe. Erschlossen wurden die Räume über einen vorgelagerten Korridor, der hoch aufragende Substruktionen erforderlich machte, von denen sich noch Reste erhalten haben. Die beiden nordöstlichen Räume 5 und 8 waren nahezu vollständig in den anstehenden Fels eingetieft. Sie liegen auf einem tieferen Niveau und waren an ihren Fronten in ganzer Breite geöffnet. Von hier aus führte eine weitere Treppe auf die Straße 23 (Abb. 1). Von der herausgehobenen Bedeutung der Anlage zeugt nicht nur der bautechnische Aufwand, sondern auch die Ausstattung von Raum 4 im Zentrum der Dreiraumgruppe. Hier haben sich Reste einer farbigen Stuckdekoration im Ersten Pompejanischen Stil erhalten, die in Pergamon und Kleinasien insgesamt immer noch selten ist und als Ausdruck eines gehobenen Standards gelten kann[39].

Die zahlreichen Terrakottafragmente und der hohe Anteil von Feinkeramik im Umfeld des mutmaßlichen Banketthauses passen gut zu seiner angenommenen Nutzung als Teil eines sakralen Ensembles. Rechnet man noch das Fundmaterial aus dem benachbarten Wasserspeicher oberhalb der ›Werkstatt‹ hinzu, der in ähnlicher Weise intentionell verfüllt worden war wie die nördliche Grotte des ›Grottenheiligtums‹, dann kommen wir auf knapp 700 Fragmente von Terrakotten in der Umgebung des Banketthauses. Neben Sitzpuppen, Kybeledarstellungen, Eroten und Fragmenten von Gewandstatuetten fallen auch andere Typen ins Auge, wie z. B. weibliche Figuren mit Diademen oder Haarknoten, Schauspieler mit Theatermasken, weibliche Gewandfiguren *capite velato*, Tänzerinnen, bärtige Männer, Athena oder Fragmente weiblicher Figuren mit Säuglingen (Abb. 19), die den Aspekt der Kourotrophoi vertreten[40]. Tönerne Miniaturaltäre weisen wiederum in die sakrale Sphäre.



Abb. 19 Pergamon, Osthang. Mutmaßliches Banketthaus (PE10 So 5). Terrakotta. Fragment einer sitzenden weiblichen Figur (Kourotrophos) mit einem Säugling (A. Weiser; Archiv der Pergamongrabung des DAI)

Die bislang noch vorläufige Datierung des Fundmaterials aus dem mutmaßlichen Banketthaus und seiner Umgebung weist in hellenistische Zeit mit einem Enddatum spätestens im frühen 1. Jahrhundert n. Chr. Das offenbar mehr oder weniger gleichzeitige Ende aller hier besprochenen Anlagen im späten 1. Jahrhundert v. Chr. bis frühen 1. Jahrhundert n. Chr. legt zusammen mit der intentionellen Verfüllung des teilweise verbrannten Inventars des ›Grottenheiligtums‹ die Vermutung nahe, dass ein plötzli-

38 W.-R. Teegen in: Pirson 2011, 187–188.

39 Pirson 2011, 104–107.

40 Von der Statuette einer sitzenden Frau, die auf ihrem Schoss einen Säugling hält, ist so wenig erhalten, dass die Identität der mutmaßlichen Göttin nicht zu bestimmen ist. Sowohl Muttergottheiten, die selbst Kinder gebären, als auch jungfräuliche Göttinnen, die Geburtshilfe leisten, werden mit dem Beinamen Kourotrophos als Hüterinnen und Nährerinnen von Kindern bezeichnet (vgl. Simon 1987, 157).

cher äußerer Anlass zum Ende der kultischen Aktivitäten am nördlichen Osthang geführt hat. Hier würde sich das Erdbeben von 17 n. Chr. als Erklärung anbieten, das offenbar auch in Pergamon schwerwiegende Schäden verursachte[41]. An den steilen Hängen des nördlichen Osthanges könnte es nicht nur zum Einsturz von Terrassen und Gebäuden geführt, sondern auch den Austritt von Wasser aus Karstquellen unterbrochen haben, was zumindest das Kultgeschehen stark beeinträchtigt hätte.

Dieser Vorschlag ist freilich noch ebenso hypothetisch wie andere im Vorhergehenden angestellte Überlegungen zur Deutung einzelner Befunde und Funde. So gilt es nach anderen Gründen, z. B. langfristigen kulturhistorischen Entwicklungen, zu fragen, die für das Ende der Naturheiligtümer verantwortlich gewesen sein könnten. Dennoch zeichnet sich schon jetzt ein erstes Bild des neuentdeckten Ensembles aus Kultplätzen und sakraler Infrastruktur am Osthang des Stadtberges von Pergamon ab, das die Sakraltopografie der hellenistischen Metropole um ein wesentliches Element erweitert.

Zunächst fällt der ambivalente Charakter des Ensembles ins Auge, das einerseits an bestimmte Naturmale gebunden ist und Bezüge zur umgebenden Landschaft aufweist, andererseits in das urbanistische Gefüge inkorporiert und architektonisch gestaltet ist. Die charakteristische Modifikation und architektonische Inszenierung von Naturmalen lässt sich auch an anderen Naturheiligtümern hellenistischer Zeit beobachten, die allerdings außerhalb der Städte liegen. Die meisten Parallelen bietet das bereits eingangs erwähnte Meter-Heiligtum von Kapıkaya[42]. Unmittelbar an einer steil abfallenden Felskante liegt hier eine Grotte mit einer vorgelagerten Felsterrasse. Diese Grotte ähnelt der südlichen Grotte aus dem ›Grottenheiligtum‹ am Osthang in vielerlei Hinsicht. Besonders evident sind die funktionalen Gemeinsamkeiten: Wie in Pergamon spielt auch in der Grotte von Kapıkaya Wasser eine wichtige Rolle. Aus einer Sickerquelle in der Rückwand tritt insbesondere nach Regenfällen Wasser aus, das über eine parallel zur Wand geführten Rinne u. a. in ein großes rechteckiges Wasserbecken vor der nordöstlichen Wand geleitet wurde[43]. In der südwestlichen Wand befinden sich zahlreiche Nischen und Reliefbettungen, die eine Entsprechung in der großen Reliefbettung im ›Grottenheiligtum‹ haben[44].

Die Felsterrasse des Heiligtums von Kapıkaya ist nur im südwestlichen Teil erhalten, die Ausgräber gehen aber davon aus, dass sie sich in der Antike bis in einen heute stark von Erosion zerstörten Bereich vor der Grotte fortsetzte. Auch hier gibt es Indizien für eine architektonische Fassung der Terrasse und des Höhleneingangs. In einer ersten Phase dürfte es sich um eine ein- oder zweischiffige hölzerne Konstruktion gehandelt haben, die in einer zweiten Phase möglicherweise von einem kleinen Steinbau abgelöst wurde[45]. Die Datierung dieser Baumaßnahmen ist schwierig; die frühesten Funde sprechen für einen Beginn der Kultaktivität im späten 3./frühen 2. Jahrhundert v. Chr.[46].

Die gestalterische Modifikation und architektonische Fassung natürlicher Kultplätze ist in Pergamon sowohl innerhalb als auch außerhalb der Stadt belegt. Insgesamt bleibt sie jedoch auch im Hellenismus eine Ausnahmeerscheinung. Ein besonders prägnantes Beispiel für einen solchen Sonderfall liefert die sog. Grotta Caruso in der Chora von Lokroi Epizephyrioi[47]. Hier wurde –

41 Dieses sog. 12-Städte-Beben ist beispielsweise bei Tacitus überliefert: Tac. ann. 2, 47; wenngleich der römische Historiograf Pergamon in seiner Aufzählung der zerstörten Städte nicht nennt, ist aufgrund der geografischen Nähe zum angenommenen Epizentrum des Bebens in Sardis anzunehmen, dass es ebenfalls betroffen war. Das Datum taucht in der pergamenischen Forschungsliteratur daher immer wieder als Fixpunkt zur Datierung von Bau- oder Zerstörungsphasen auf (vgl. Pinkwart – Stammnitz 1984, 53; Filgis – Radt 1986, 57. 105–107; Wulf 1999, 205; Radt 1999, 45. 205; Schwarzer 2008, 54; kritisch: Meyer-Schlichtmann 1988, 58).

42 s. Anm. 7.

43 Nohlen – Radt 1978, 7.

44 Nohlen – Radt 1978, 8.

45 Nohlen – Radt 1978, 8–10.

46 Nohlen – Radt 1978, 32–33.

47 Grundlegend: Arias 1946; Arias 1947; Costabile 1991, 7–21.

wohl schon im 4. Jahrhundert v. Chr. – eine ursprünglich natürliche Grotte zu einem halbrunden Raum mit mehreren Nischen in der Rückseite erweitert und mit einem großen Becken ausgestattet, das von einer Tonleitung gespeist wurde. Funde tönerner Löwenkopfwasserspeier lassen zudem auf eine als Wasserspiel gestaltete Fassadenarchitektur schließen[48].

Die architektonische Fassung natürlicher Kultplätze und vor allem die regelrechte Inszenierung von Wasser können als wesentliche Strukturmerkmale einer Gruppe ambivalenter, ›pseudo-natürlicher‹ Heiligtümer gelten, für die jetzt auch der Osthang von Pergamon Beispiele bietet. Der Präsenz von Wasser – natürlich vorhanden oder künstlich herbeigeführt – kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Dass mit natürlichen Trinkwasserquellen lebenserhaltende und fruchtbarkeitsspendende Qualitäten assoziiert wurden, ist insbesondere in der bukolischen Dichtung des Hellenismus vielfach belegt und äußert sich dort etwa in dem wiederkehrenden Motiv der spontanen Opfergabe nach dem Genuss von Quellwasser[49]. Damit besteht ein direkter Bezug zu der anhand der Terrakotten nachgewiesenen Verehrung von Muttergöttinnen oder anderen mit Fruchtbarkeit assoziierten Gottheiten an den natürlichen oder naturnah inszenierten Quellen.

Ebenso wichtig wie der Bezug zum Wasser ist die Inkorporation exponierter Felsformationen in die Heiligtümer. In diesem Punkt scheint die besonders in Phrygien praktizierte Verehrung der Meter-Kybele an Felsthronen, die in der Regel auf dem Gipfel eines Hügels oder an einem Felsvorsprung gelegen sind, eine wichtige Rolle gespielt zu haben[50]. Neben Phrygien und Pergamon sind solche Felsheiligtümer der Meter-Kybele z. B. auch in Herakleia am Latmos belegt[51]. Aber auch Höhlen oder Grotten wurden mit Meter assoziiert, wie das bekannte Höhlenheiligtum der Meter Steunene im phrygischen Azianoi zeigt, das vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis in das 2. Jahrhundert n. Chr. frequentiert wurde[52].

Anhand der Vergesellschaftung von zwei bis drei Kultplätzen, einem mutmaßlichen Bankettthaus und einer benachbarten Versorgungseinrichtung können wir zeigen, dass in hellenistischer Zeit eine Randzone des Stadtgebietes von Pergamon offenbar als sakrale Landschaft gestaltet wurde, in der man Meter-Kybele und andere Fruchtbarkeitsgottheiten verehrte. Ausschlaggebend für die Wahl des Geländes war die Existenz prominenter Felsformationen, zweier Grotten sowie vermutlich auch von Quellen in einer ebenso unwirtlichen wie bizarren Landschaft. Gegenüber den angrenzenden Stadtgebieten sowie dem außerstädtischen Bereich erscheint die felsige Zone des nördlichen Osthanges als natürliches Ensemble, innerhalb dessen die einzelnen Kultplätze aber als individuelle Anlagen wahrnehmbar blieben.

Der Befund aus Pergamon zeigt, dass sog. Naturheiligtümer nicht auf den Kontext außerstädtischer Landschaft angewiesen waren, sondern auch innerhalb eines ummauerten Stadtraums existieren konnten. Es war also nicht ihr primäres Anliegen, den Gegensatz zwischen ›Zivilisation‹ und ›Wildnis‹ auf einer religiösen Ebene zu thematisierten. Vielmehr stand das einzelne Naturmal selbst – d. h. Fels, Grotte oder Quelle – im Mittelpunkt des Interesses. Dies wird umso deutlicher, berücksichtigt man, dass die Kultplätze am Osthang offenbar erst nach dessen Inklusion in das Stadtgebiet eingerichtet wurden. Auch waren sie von einer – wenn auch locker verteilten – städtischen Bebauung umgeben.

Wir haben es also mit einer Konstruktion zu tun, die bewusste Bezüge zur Natur und auch zur umgebenden Landschaft herstellte und damit offenbar einem virulenten religiösen Bedürfnis der Stadtbevölkerung entsprach. Für die Verbreitung dieses Bedürfnisses spricht, dass auch am Westhang des Stadtberges zwei vergleichbare Anlagen existierten, die Blickbeziehungen zum

48 Costabile 1991, 15–17 mit Abb. 19.

49 Vgl. etwa Anth. Gr. 9, 326; 16, 291.

50 Gabriel 1965, 45–46 Abb. 26 Taf. 20; Berndt-Ersöz 2006, 290–316 Abb. 112–120; Berndt-Ersöz 2009, 12–13.

51 Für den Bezirk der Kybele in Latmos vgl. Peschlow-Bindokat 2005, 28–29 Taf. 63–65; zuletzt wurde von Ayşe Gül Akalın-Orbay (Ankara) auf der Kazı Sonuçları Toplantası 2012 in Çorum über ein neuentdecktes Felsheiligtum der Meter-Kybele in Eryhtrai berichtet.

52 Naumann1967, 218–247; Ateş 2010, 48–55.

Heiligtum von Kapikaya aufweisen[53]. Damit entsteht der Eindruck, als handele es sich bei den innerstädtischen Naturheiligtümern um Einrichtungen lokaler Reichweite, die von den Bewohnern der umgebenden Stadtquartiere frequentiert wurden, denen zugleich der Blick in die angrenzende Landschaft mit den jeweiligen extraurbanen Heiligtümern dauerhaft präsent war. Wir können also davon ausgehen, dass Naturmale im Stadtraum und der Bezug zu außerstädtischen Kultplätzen nicht nur wichtige Elemente der pergamenischen Sakraltopografie waren, sondern auch bei der Ausprägung lokaler innerstädtischer Identitäten eine Rolle spielten.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Arias 1946 — P. E. Arias, Scavi di Calabria (dal 1939 al 1942). Locri. Scavi archeologici in contrada Caruso-Polisà (aprile–maggio 1940), NSc 1946, 138–161.

Arias 1947 — P. E. Arias, Locri. Piani Caruso. Scavi di case antiche, NSc 1947, 165–171.

Ateş 2010 — G. Ateş, »Bilder aus gebranntem Ton«. Neues über den Kult der Kybele in der Aizanitis, in: K. Rheidt (Hrsg.), Aizanoi und Anatolien. Neue Entdeckungen zur Geschichte und Archäologie im Hochland des westlichen Kleinasien (Mainz 2010) 48–55.

Berndt-Ersöz 2006 — S. Berndt-Ersöz, Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice (Boston 2006).

Berndt-Ersöz 2009 — S. Berndt-Ersöz, Sacred Space in Iron Age Phrygia, in: C. Gates – J. Morin – T. Zimmermann (Hrsg.), Sacred Landscapes in Anatolia and Neighbouring Regions, BAR IntSer 2034 (Oxford 2009) 11–19.

Bruns 1960 — G. Bruns, Umbaute Götterfelsen als kultische Zentren in Kulträumen und Altären, JdI 75, 1960, 100–111.

Conze 1913 — A. Conze, Stadt und Landschaft, AvP 1, 2 (Berlin 1913).

Costabile 1991 — F. Costabile (Hrsg.), I ninfei di Locri Epizefiri. Architettura, culti erotici, sacralità delle acque (Soveria Mannelli 1991).

Deubner 1938 — O. Deubner, Das Asklepieion von Pergamon. Kurze vorläufige Beschreibung (Berlin 1938).

Dörpfeld 1910 — W. Dörpfeld, Die Arbeiten zu Pergamon 1908–1909 I. Die Bauwerke, AM 35, 1910, 345–400.

Filgis – Radt 1986 — M. N. Filgis – W. Radt, Die Stadtgrabung. Das Heroon, AvP 15, 1 (Berlin 1986).

Gabriel 1965 — A. Gabriel, La cité de Midas. Architecture, Phrygie 4 (Paris 1965).

Garbrecht 2001 — G. Garbrecht, Stadt und Landschaft. Die Wasserversorgung von Pergamon, AvP 2, 4 (Berlin 2001).

Helck 1971 — W. Helck, Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (München 1971).

Herrmann – Günther – Erhardt 2006 — P. Herrmann – W. Günther – N. Erhardt, Inschriften von Milet. Inschriften n. 1020–1580, Milet 6, 3 (Berlin 2006).

Hoffmann 2005 — A. Hoffmann, Die Rote Halle in Pergamon – Eine komplizierte Forschungsgeschichte mit Zukunftsperspektiven, in: A. Hoffmann (Hrsg.), Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5.–6. September 2003 in Bergama (Türkei) (Istanbul 2005) 3–20.

Kielau 2009 — S. Kielau, Terrakotten aus Pergamon. Tonfiguren aus Wohnhäusern der Stadtgrabung (Diss. Westfälische Wilhelms-Universität Münster 2009).

Mania 2011 — U. Mania, Die Rote Halle in Pergamon. Ausstattung und Funktion, PF 15 (Mainz 2011).

Meyer-Schlichtmann 1988 — C. Meyer-Schlichtmann, Die pergamenische Sigillata aus der Stadtgrabung von Pergamon, PF 6 (Berlin 1988).

Naumann 1983 — F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28 (Tübingen 1983).

[53] Pirson 2011, 131–132

Naumann 1967	R. Naumann, Das Heiligtum der Meter Steuene bei Aezani, IstMitt 17, 1967, 218–247.
Nohlen – Radt 1978	K. Nohlen – W. Radt, Kapıkaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon, AvP 12 (Berlin 1978).
Ohlemutz 1940	E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon (Gießen 1940).
Peschlow-Bindokat 2005	A. Peschlow-Bindokat, Feldforschungen im Latmos. Die karische Stadt Latmos, Milet 6 (Berlin 2005).
Pinkwart – Stammnitz 1984	D. Pinkwart – W. Stammnitz, Peristylhäuser westlich der unteren Agora, AvP 14 (Berlin 1984).
Pirson 2008	F. Pirson, Das Territorium der hellenistischen Residenzstadt Pergamon. Herrschaftlicher Anspruch als raumbezogene Strategie, in: C. Jöchner (Hrsg.), Räume der Stadt. Von der Antike bis heute (Berlin 2008) 27–50.
Pirson 2008b	F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2007. Mit Beiträgen von M. Bachmann – R. von den Hoff – U. Mania – W. Radt – M. Zimmermann, AA 2008, 2, 83–155.
Pirson 2009	F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2008. Mit Beiträgen von M. Bachmann – H. Brückner – S. Feuser – R. von den Hoff – B. Horejs – A. Sarıoğlu – F. Schäfer – M. Seeliger – M. Zimmermann, AA 2009, 2, 129–213.
Pirson 2010	F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2009. Mit Beiträgen von M. Bachmann – W. Bebermeier – H. Brückner – E. Erkul – S. Feuser – B. Horejs – C. Klein – M. Knipping – A. Sarıoğlu – S. Schneider – B. Schütt – M. Seeliger – H. Stümpel – M. Zimmermann, AA 2010, 2, 139–236.
Pirson 2011	F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2010. Mit Beiträgen von M. Bachmann – M. Bartz – H. Brückner – B. Horejs – D. Knitter – J. Lorentzen – M. MacKinnon – W. Rabbel – S. Schneider – B. Schütt – M. Seeliger – W.-R. Teegen – M. Zimmermann, AA 2011, 2, 139–236.
Pirson 2012	F. Pirson, Hierarchisierung des Raumes? Überlegungen zur räumlichen Organisation und deren Wahrnehmung im hellenistischen Pergamon und seinem Umland, in: F. Pierson (Hrsg.), Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft, Byzas 13 (Istanbul 2012) 187–232.
Pirson – Zimmermann 2011	F. Pirson – M. Zimmermann, Das Umland von Pergamon – Wirtschaftliche Ressourcen, ländliche Siedlungen und politische Repräsentation, in: R. Grüßinger – V. Kästner – A. Scholl (Hrsg.), Pergamon. Panorama der antiken Metropole. Begleitbuch zur Ausstellung (Petersberg 2011) 58–65.
Radt 2011	W. Radt, Pergamon. Geschichte und Bauten einer großen Nekropole (Darmstadt 2011).
Rumscheid 2006	F. Rumscheid, Die figürlichen Terrakotten von Priene. Fundkontexte, Ikonographie und Funktion in Wohnhäusern und Heiligtümern im Licht antiker Parallelbefunde, AF 22 (Wiesbaden 2006).
Schalles 1985	H.-J. Schalles, Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert vor Christus (Tübingen 1985).
Schwarzer 2008	H. Schwarzer, Die Stadtgrabung. Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon, AvP 15, 4 (Berlin 2008).
Simon 1987	E. Simon, Griechische Muttergottheiten, in: G. Bauchhenß – G. Neumann (Hrsg.), Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, BJb Beih. 44 (Köln 1987) 157–169.
Töpperwein 1976	E. Töpperwein, Terrakotten von Pergamon, PF 3 (Berlin 1976).
Töpperwein-Hoffmann 1978	E. Töpperwein-Hoffmann, Exkurs: Die Terrakotten von Mamurtkale, in: Nohlen – Radt 1978, 77–87.
Wulf 1999	U. Wulf, Die Stadtgebung. Die hellenistischen und römischen Wohnhäuser von Pergamon, AvP 15, 3 (Berlin 1999).
Ziegenaus – de Luca 1968	O. Ziegenaus – G. de Luca, Das Asklepieion. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frührömischer Zeit, AvP 11, 1 (Berlin 1968).
Ziegenaus – de Luca 1975	O. Ziegenaus – G. de Luca, Das Asklepieion. Der nördliche Temenosbezirk und angrenzende Anlagen in hellenistischer und frührömischer Zeit, AvP 11, 2 (Berlin 1975).

John Scheid

NATUR UND RELIGION

ZU EINIGEN MISSVERSTÄNDNISSEN

Als mich meine Arbeit in Rom und Nordafrika veranlasste, mich mit ländlichen Naturheiligtümern zu befassen, entdeckte ich ein Thema, dem ich seit den Lektüren der Literaturklassen nicht mehr begegnet war: die heiligen Wälder und Wasser, die heilige Natur. Sehr schnell zeigten mir die antiken Quellen, dass eine Vorstellunge wie die heilige Natur in der römischen Welt nicht existierte oder nichts mit unseren Vorstellungen gemeinsam hatte, außer der äußerlichen Beschreibung von Wald und Wasser.

Das führt zu der Frage, warum Natur heilig sein soll? Es stellte sich, wenig überraschend, heraus, dass unsere Vorstellung mit romantischem Gedankengut verbunden ist, was jedoch zu Missverständnissen führt. Im Folgenden sollen kurz zwei Arten von ›Naturheiligtümern‹ untersucht werden: die Quellen einerseits, die Haine andererseits. Anschließend wird dargestellt, warum die Römer ein Naturphänomen als heilig, *sacer*, ansahen.

1. EIN MYTHOS DER ROMANTISCHEN ZEIT

Das Thema des heiligen Wassers, der heiligen Quelle, hat sich wenigstens seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa verbreitet. In Deutschland findet man es schon in der »Deutschen Mythologie« von Jacob Grimm, nach der sich der ursprüngliche Kult der Naturelemente hier niemals in eine Religion verwandelt hatte, trotzdem aber hartnäckig die Zeit überlebte[1]. Dies betrifft die Verehrung der Quellen und Bäume. Grimm zitiert hierzu Tacitus' berühmten Passus über die Naharvalen, weiters Gregorius von Tours sowie dessen Nachfolger[2]. Dies ist alles gut bekannt, und man kann Ähnliches auch in den Konzilien der Spätantike finden. Für mein Anliegen genügt es zu beachten, dass Grimm die Sakralisierung der Quellen und Bäume u. a. als antike Kultform bezeichnet[3]. Ohne hier die Herkunft dieser Gedankengänge weiter zu untersuchen, stelle ich fest, dass auch in Frankreich, ungefähr zur selben Zeit, die gleichen Vorstellungen über heilige Quellen herrschten[4]. Interessant ist nun, dass die Grimm'schen Ideen hartnäckig annähernd bis heute

---

1 Grimm 1844, 89.

2 Grimm 1844, 89–90 (Tac. Germ. 43, 4; Greg. Tur. 2, 10; Einhard, vita Caroli 7).

3 Grimm 1844, 548–549: »Das lautere, rinnende, quellende und versiegende wasser, das leuchtende, erweckte und erlöschende feuer, die nicht dem auge, aber ohr und gefühl vernehmbare luft, die nährende erde, aus welcher alles wächst und in welche alles gewachsene aufgelöst wird, erscheinen dem menschlichen geschlecht von früher zeit an heilig und ehrwürdig; gebräuche, geschäfte und ereignisse des lebens empfangen erst durch sie ihre feierliche weihe«; 613: »Da nach der ansicht des heidenthums die ganze natur für lebendig galt, den thieren sprache und verständnis menschlicher rede, den pflanzen empfindung zugegeben […]; so folgt von selbst, daß einzelnen ein höherer werth beigelegt, ja dieser bis zur göttlichen verehrung gesteigert werden konnte. […] unter diesen gesichtspunct gebracht hat eine verehrung der bäume oder thiere nichts befremdliches.«

4 Bertrand 1887, 191–212: »À côté du culte des pierres, à côté du culte du soleil et du feu existait en Gaule le culte des eaux, des sources, des fontaines, des lacs et des rivières. Ce culte très répandu paraît même avoir été celui qui répondait le mieux aux instincts religieux de nos populations primitives, celui qui parlait le mieux à leur esprit et à leur cœur. Ce culte a laissé sur le sol les traces les plus nombreuses et les plus profondes. Nous oserions le qualifier de culte national par excellence.«

überlebten. Die Franzosen Camille Jullian, Jules Toutain und vor allem Albert Grenier[5] verbreiteten diese Theorie als eine der Grundlagen der keltischen Religion. Grenier ging so weit, dass der vierte Band seines Handbuchs für gallo-römische Architektur fast alle großen Monumente der Kaiserzeit unter dem Begriff »sanctuaires des eaux«, »Wasserheiligtümer«, auflistete. Das Thema florierte unterdessen auch außerhalb der Altertumskunde, z. B. in der sog. Religionsphänomenologie, aus der man klar herauslesen kann, dass die Grundlage dieser Vorstellung eigentlich das Wasser der christlichen Taufe ist[6]. Als Beleg zitiert Mircea Eliade hier den Folkloristen Paul Sebillot[7].

Die gleichen Ideen verbreiteten sich über den Baumkult. Wenn im Jahr 1836 Josef Ambros Hartung[8] den *lucus* noch einfach als Lichtung in einem Wald (*nemus* oder *silva*) bezeichnet, so ändern sich die Meinungen wenig später. Im Jahr 1856 behandelt Ludwig Preller[9] in seiner »Römischen Mythologie« den Baumkult, im selben Jahr, in dem Carl Bötticher[10] seinen »Baumkultus der Hellenen« veröffentlicht. Der Baum- und der Wasserkult stellten nach Ludwig Preller die älteste Stufe der römischen Religion dar, die sog. Religion des Faunus, die derjenigen des Numa voranging. Auf dieser Stufe hätten die Römer noch Gefühl für das Dämonische in der Natur, schreibt Preller: »Denn die Naturreligion auf dieser Stufe ist eben auch schon Polytheismus und Symbolik, nur sind ihre Götter noch Geister und ihre Tempel und Bilder noch die unmittelbaren Räume und Gegenstände der Natur: bis später mit der höheren Bildung und den complizierteren Forderungen der Civilisation auch die Idolatrie und eine künstlerische Symbolik des Cultus sich geltend machen.«[11] Oder: »So war es auch in Italien, wo der Apennin wie jetzt so im Alterthum immer die einfachere Sitte und das ältere Volksthum bewahrt hat, und auf dem Lande, selbst in den Umgebungen Roms die alten Haine der Götter, die heiligen Quellen und alle Naturmale eines göttlichen Wirkens immer Gegenstände einer lebhaften religiösen Verehrung geblieben sind.«[12]

So ist es kaum verwunderlich, dass die »Realenzyklopädie der Altertumswissenschaft« und das »Lexikon für Antike und Christentum« keine Rubrik *lucus*, ἄλσος oder »Hain« aufweisen, wohl aber eine Behandlung von »Baum, Baumkultus«, in der die heiligen Haine kurz erwähnt werden[13]. Nur Georg Wissowa bleibt sachlich und führt lediglich die topografischen Informationen über die bekannten Haine Roms sowie die sakralrechtlichen Züge dieser Heiligtümer an. Für den Rest verweist er auf die etymologischen Wörterbücher. Diese Nüchternheit war aber eher selten. Noch in seiner »Griechischen Religion« behandelt Martin P. Nilsson[14] ebenfalls den

5 Toutain 1907, 372–284; vgl. auch Toutain 1920, 307 – Toutain 1935, 268–294; Jullian 1920, 56: »La moitié de la vie dévote, pour le moins, se passe auprès des fontaines; et les lieux de rendez-vous les plus populaires, ceux où l'on rassemble le plus d'idoles, de chapelles et de croyants, sont ceux où la multiplicité des eaux peut faire croire aux hommes que les dieux y tiennent assemblée.«; vgl. Vaillat 1932, bes. 10–11; Grenier 1960, passim.

6 Eliade 1974, 165–187: »Dans une formule sommaire, on pourrait dire que les eaux symbolisent la totalité des virtualités; elles sont à la fois fons et origo, la matrice de toutes les formes d'existence […]«; »Quelle que soit la structure des ensembles culturels dans lesquelles elles se trouvent: elles précèdent toute forme et supportent toute création. L'immersion dans l'eau symbolise la régression dans le préformel, la régénération totale, la nouvelle naissance, car une immersion équivaut à une dissolution des formes, à une réintégration dans le mode indifférencié de la préexistence […] Le contact avec l'eau implique toujours la régénération; d'une part, parce que la dissolution est suivie d'une ›nouvelle naissance‹, d'autre part, parce que l'immersion fertilise et augmente le potentiel de vie et de création. L'eau confère une ›nouvelle naissance‹ par un rite initiatique, elle guérit par un rituel magique«; […] »Symbole cosmogonique, réceptacle de tous les germes, l'eau devient la substance magique et médicinale par excellence; elle guérit, elle rajeunit, assure la vie éternelle.«

7 Sébillot 1905, 175–303.

8 Hartung 1836, 148.

9 Preller 1856, 93–105.

10 Bötticher 1856, 7–12.

11 Preller 1856, 93.

12 Preller 1856, 94.

13 Kern 1897, 155–167; Klauser 1954, 1–33.

14 Nilsson 1967, 209–211.

Baumkult eher als die ἄλση, und in seinem Buch widmet Mircea Eliade[15] dem heiligen Baum ein ganzes Kapitel.

Die Behandlung des Themas durch Martin Nilsson ist sehr erleuchtend[16]. Ein Hain ist nach Nilsson der Ort, an dem Bäume verehrt werden. Er muss zugeben, dass in Griechenland nur zwei Quellen dies bezeugen. Es geht in beiden Fällen um berühmte Bäume, die mit dem homerischen Epos und der Mythologie verbunden sind. Als solche erhalten sie nach Pausanias gottgleiche Ehren, so wie man es für Könige und Kaiser gewohnt ist. Es ist nicht die Rede von einer göttlichen Natur der Bäume. Um dieser Schwierigkeit vorzubeugen, baut Martin Nilsson folgende Argumentation auf: Als Prinzip nimmt er an, dass der Baumkult in die mykenische Zeit zurückreicht. Nun sind die Quellen dieser Periode so wenig ausführlich, dass man auf diesem Gebiet schließlich alles behaupten kann. Dies hindert ihn nicht zu postulieren, dass am Anfang der Baumkult bestand, dass aber diese untere Stufe des Kultes nach und nach durch den Anthropomorphismus abgelöst wurde. In der archaischen und klassischen Zeit hätten dann die Griechen die Wälder und Bäume nicht mehr als heilig angesehen, trotz der zahlreichen Haine und heiligen Bäume. Auf dem Lande aber hätte der Baumkult ›im Untergrund‹ weitergelebt, bevor er sich in der hellenistischen Zeit wieder allgemein verbreitete. Zeugen dafür seien Texte von Plinius und Seneca, nichtgriechische Schriftsteller, wie er zugibt. Die Einzelheiten der Beweisführung Martin Nilssons sind in unserem Zusammenhang nicht wichtig. Er überinterpretiert die Quellen nicht. Er benutzt nur ein allgemein angenommenes Argument und legt so die ideologische Grundlage seiner Beweisführung offen. Sie knüpft klar an Jacob Grimm und dessen Nachfolger an. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der die emotionale Grundlage der Religion im Schleiermacher'schen Sinne so dezidiert verteidigte, hat diese romantische Vorstellung des Baumkultes nie übergenommen, vielleicht weil so etwas für ihn nicht unter den Nenner »Religion« gebracht werden konnte. Auf jeden Fall ist diese Theorie noch immer aktuell. Vor einigen Jahren wurde das »Oxford Classical Dictionary« revidiert und ergänzt: Martin Nilssons Deutung steht noch immer unter dem Eintrag »Trees«, und es gibt keine Rubrik »Grove, lucus, álsos«.

Ich übergehe auch die romantische Entdeckung der Natur, weil diese Vorstellung nicht einfach auf das Naturempfinden der antiken Welt übertragen werden kann. Wie stellten sich nun die Römer die Natur und die Kulte in der Natur vor?

2. NATUR

Ich bin kein Spezialist für Philosophie und werde mich nicht auf eine Untersuchung der Vorstellung der Natur in der Antike einlassen. Ich kann nur sagen, dass es *die* Natur für die Römer nicht gab. Der Begriff selbst wird noch heute sehr widersprüchlich verstanden, sodass eine Diskussion hier zu weit führen würde. An dieser Stelle sollen die antiken Quellen dahingehend untersucht werden, was die Römer unter heiligen Hainen oder Quellen verstanden.

Dass Quellen zum beispielsweise durchaus *sacer* waren, beweist ein Kommentar wie der des Grammaticus Servius zu Vergil: *Nullus enim fons non sacer*[17]. Was bedeutet nun diese Aussage? Alles dreht sich um den Sinn des Wortes *sacer*. Ist es gleichbedeutend mit dem heutigen Begriff »heilig«? Nein. *sacer* ist in der vorchristlichen Zeit einfach, was regelrecht einer Gottheit geweiht worden ist, was sie somit besitzt oder eher, was ihr zur Verfügung steht[18]. Die Texte sprechen vom öffentlichen Kult, also dem Staatskult. Dies bedeutet, dass eine private Weihung an einem öffentlichen Kultort nicht als *sacer* angesehen wurde und entfernt werden konnte. Im Privatkult selbst aber walteten die gleichen Regeln, im Rahmen privater Kultorte und Häuser.

15 Eliade 1974, 231–276.
16 Nilsson 1967, 209–211.
17 Serv. Aen. 7, 84.
18 Gai. inst. 2, 2–7; Macr. Sat. 3, 2; Fest. 424 (Lindsay).

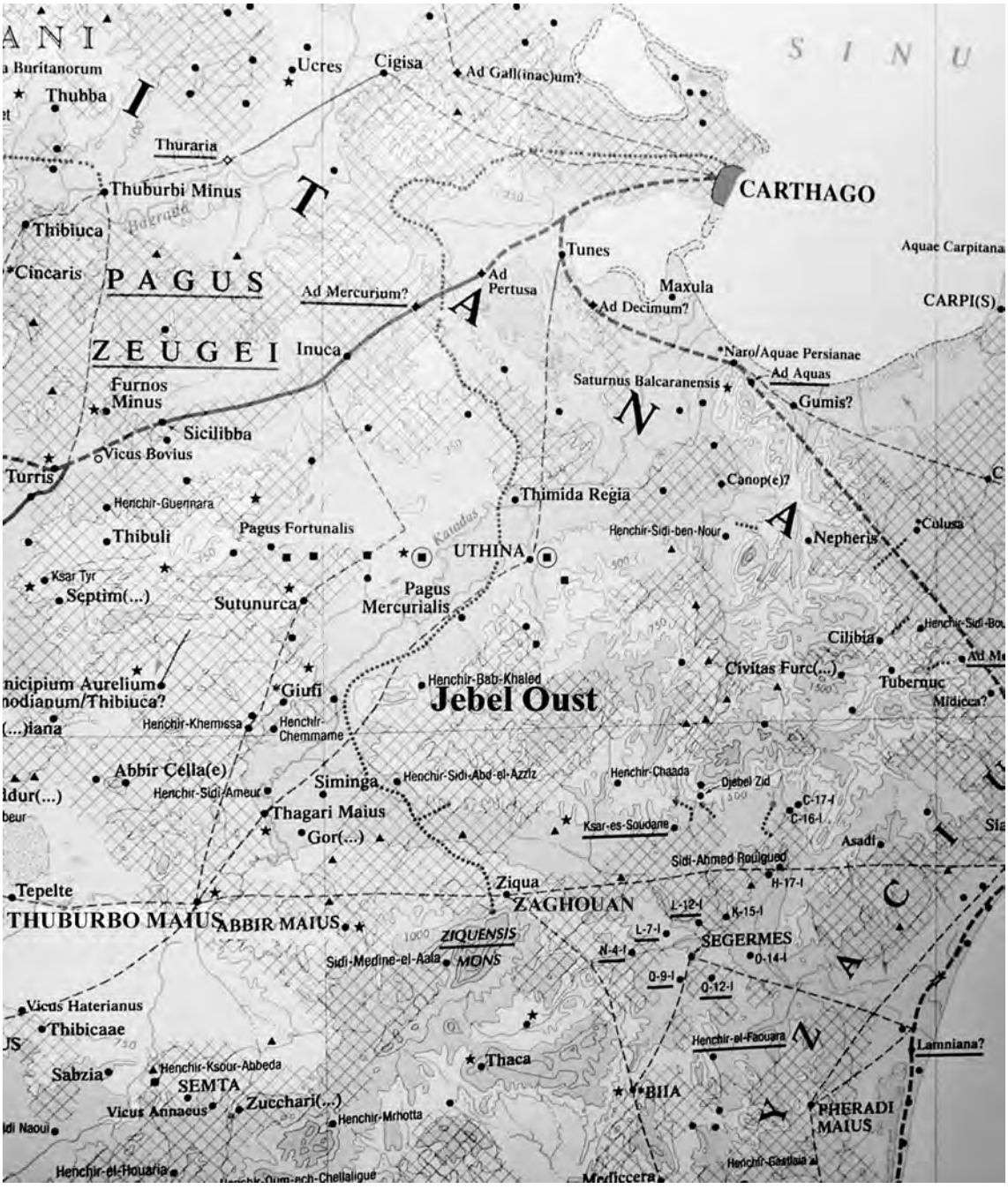


Abb. 1 Die Lage von Dschebel Ust (nach Talbert 2000)

Kommen wir nun zu unseren Wäldern und Quellen zurück. Ein Hain gehört also einer Gottheit oder ist einer Gottheit geweiht. Dies entspricht den Bezeichnungen *lucus Deae Diae*, *lucus Dianius* usw. Ein Baum kann *sacrata* sein, er ist aber nie *divina*[19]. Eine Quelle kann auch Apollo, Diana oder Silvanus gehören. Im Wasser sind dann auch die Nymphen wirksam, die das klar fließende Wasser beherrschen. Wie ein Genius sind sie an das Element gebunden – das natürlich auch ih-

[19] Vgl. z. B. Liv. 3, 25, 8: *Quercus ingens arbor praetorio imminebat, cuius umbra opaca sedes erat. Tum ex legatis unus abiens »et haec« inquit, »sacrata quercus et quidquid deorum est audiant foedus a uobis ruptum, …«*

nen gehören kann – und verschwinden mit ihm. Dasselbe kann auch von den Hamadryaden, den Baumnymphen, gesagt werden, denn auch Bäume können Göttern gehören. Somit gibt es keinen Hinweis auf einen Baumkult. Man opfert dem Besitzer des Wassers und/oder den Nymphen oder dem Besitzer des Haines.

Was unterschied nun diese Haine von einem Wald? Was war eigentlich an einer Quelle ›heilig‹, *sacer*?

In einem Passus des 41. Briefes an Lucilius[20] spricht Seneca von dem Gott, der im Menschen wohnt, und macht dazu einen Vergleich zwischen dem Körper und dem Geist und einem Hain, einer Höhle oder einer Quelle, in denen ebenfalls eine Gottheit wohnt. Für uns ist eine solche Aussage Gold wert, denn sie bezeugt, dass die Gottheit im Wald wohnt und nicht der Wald oder ein Baum ist. Denn sonst hätte der Vergleich keinen Sinn. Genauso beschrieb Vergil die Reaktion der Besucher des späteren Kapitols im 8. Buch der Aeneis, als Aeneas den Ort der zukünftigen Stadt Rom besucht[21].

Natur kann also als Rahmen für eine Vorstellung der göttlichen Gewalt, der Gottheit als solcher gelten. Die römischen Götter führten ein Doppelleben. Sie hatten eine metaphysische Existenz, die für die Sterblichen weder verständlich noch erreichbar war, und die sich manchmal auf Erden in ihrer ganzen Überlegenheit manifestierte: in Gewittern, im Blitz, in einer Überschwemmung oder anderen Katastrophen, oder wie hier in Orten, die ›nicht von Menschenhand geschaffen wurden‹ und keinen heiligen Schauder, sondern nur Angst und Bedrückung hervorriefen. Neben dieser Art von Dasein führten die Götter unter den Menschen ein ruhiges und fast stummes Leben, indem sie in Tempeln wohnten, in Riten als gutmütige Partner mitwirkten und niemandem Angst einflößten.

Über die innere Einrichtung eines Haines wissen wir nicht viel. Der eigentliche *lucus* bestand aus einer Lichtung inmitten dieser Bäume, in der gewöhnlich ein Altar oder ein Tempel stand. In einen Hain trat man nur ein, wenn man dort einen Gottesdienst oder eine Arbeit verrichten wollte. Von den Arvalbrüdern wissen wir, dass am Tag des Opfers zuerst vor dem Hain ein Sühneopfer dargebracht wurde, weil Arbeiter dort eindrangen, um die Lichtung zu schaffen, also um die Bäume zu lichten. Der *lucus* wird also rituell vor jeder Feier geschaffen.

Besser unterrichtet sind wir über Quellenheiligtümer. So beschreibt ein bekannter Text das Clitumnusheiligtum bei Spoleto[22] und teilt den Kultort in zwei Bereiche, einerseits in die Quellen mit dem Tempel und den *aediculae*, die das Heiligtum bilden, andererseits in einen weiter unten

---

[20] Sen. epist. 4, 41, 3: *Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli ramorum aliorum alios protegentium summovens obtentu, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet. Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita veneramur. Subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel inmensa altitudo sacravit.*

[21] Verg. Aen. 8, 347–354: *hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit, aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis. iam tum religio pavidos terrebat agrestis dira loci, iam tum silvam saxum que tremebant. »hoc nemus, hunc« inquit »frondoso vertice collem (quis deus incertum est) habitat deus: Arcades ipsum credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem aegida concuteret dextra nimbos que cieret.«*

[22] Plin. epist. 8, 8: *C. Plinius Romano suo s.* 1 *Vidisti ne aliquando Clitumnum fontem? si nondum (et puto nondum: alioqui narrasses mihi), vide, quem ego (paenitet tarditatis) proxime vidi!* 2 *Modicus collis adsurgit antiqua cupresso nemorosus et opacus. hunc subter exit fons et exprimitur pluribus venis, sed imparibus, eluctatus que, quem facit gurgitem, lato gremio patescit purus et vitreus, ut numerare iactas stipes et relucentis calculos possis.* 3 *inde non loci devexitate, sed ipsa sui copia et quasi pondere impellitur. fons adhuc et iam amplissimum flumen atque etiam navium patiens, quas obvias quoque et contrario nisu in diversa tendentes transmittit et perfert, adeo validus, ut illa, qua properat ipse, quamquam per solum planum, remis non adiuvetur, idem aegerrime remis contis que superetur adversus.* […] 5 *adiacet templum priscum et religiosum: stat Clitumnus ipse amictus ornatus que praetexta; praesens numen atque etiam fatidicum indicant sortes. sparsa sunt circa sacella complura totidem que di. sua cuique veneratio, suum nomen, quibusdam vero etiam fontes. nam praeter illum quasi parentem ceterorum sunt minores capite discreti; sed flumini miscentur, quod ponte transmittitur.* 6 *is terminus sacri profani que. in superiore parte navigare tantum, infra etiam natare concessum.*

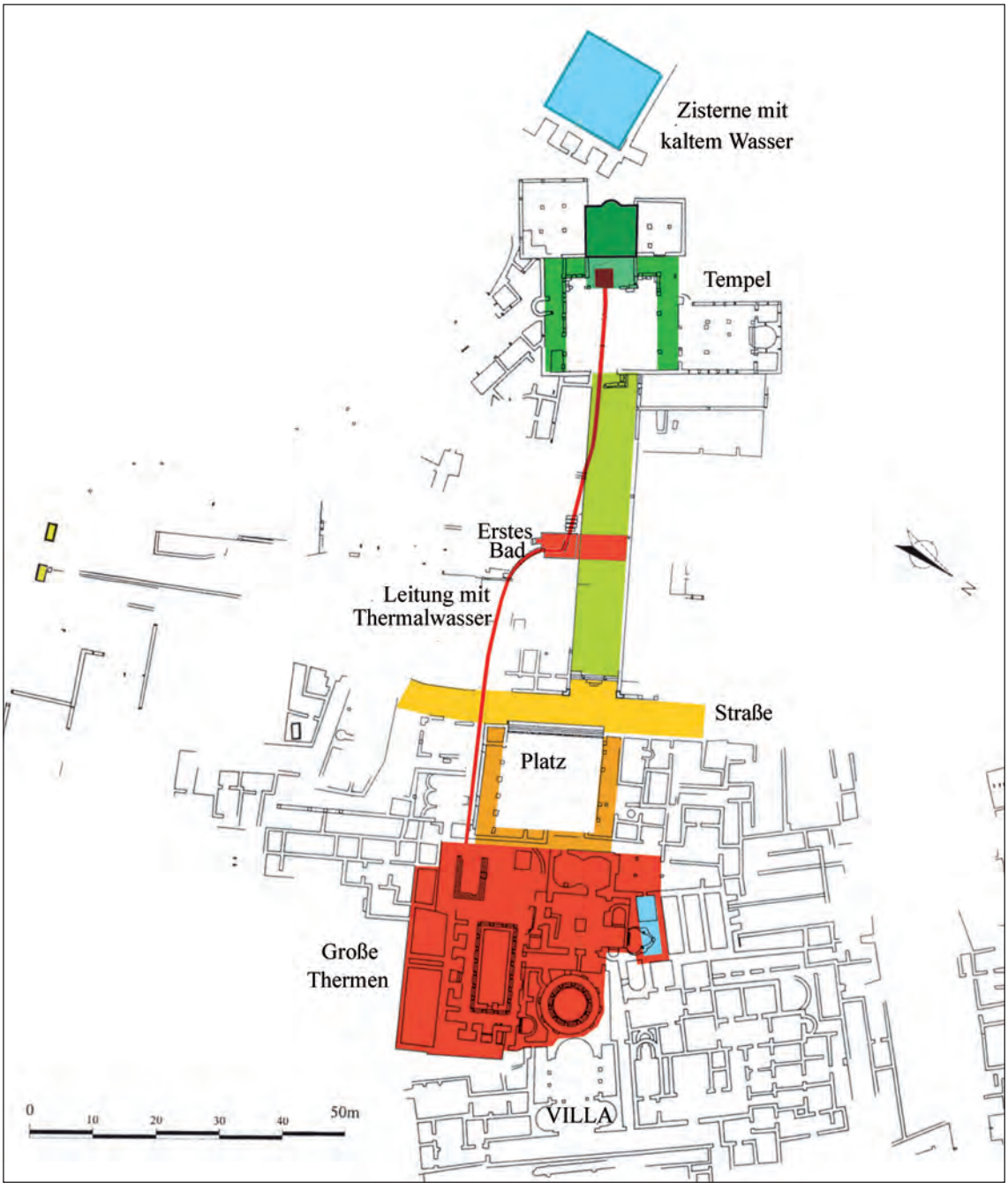


Abb. 2 Das Quellheiligtum von Dschebel Ust (Mission Achéologique de Jebel Oust)

gelegenen Teil, der durch eine Brücke von dem ersten getrennt ist und *profanus*, profan, genannt wird. Der obere Teil ist *sacer*, heilig. Hier darf man nur mit einem Boot auf der Oberfläche des Wassers fahren, unterhalb der Brücke darf man sogar im Wasser schwimmen. Diese Beschreibung wird durch eine Anzahl von Dokumenten erläutert, wie z. B. diese Definition des Paulus Diaconus[23], der schreibt, *profanum* wäre, was nicht *sacer*, also der Gottheit geweiht, ist. Weiters stammen aus einem Kultort von Tivoli, wahrscheinlich aus dem Hercules Victor-Tempel, Grenz-

[23] Paul. Fest. 257: *Profanum quod non est sacrum*.

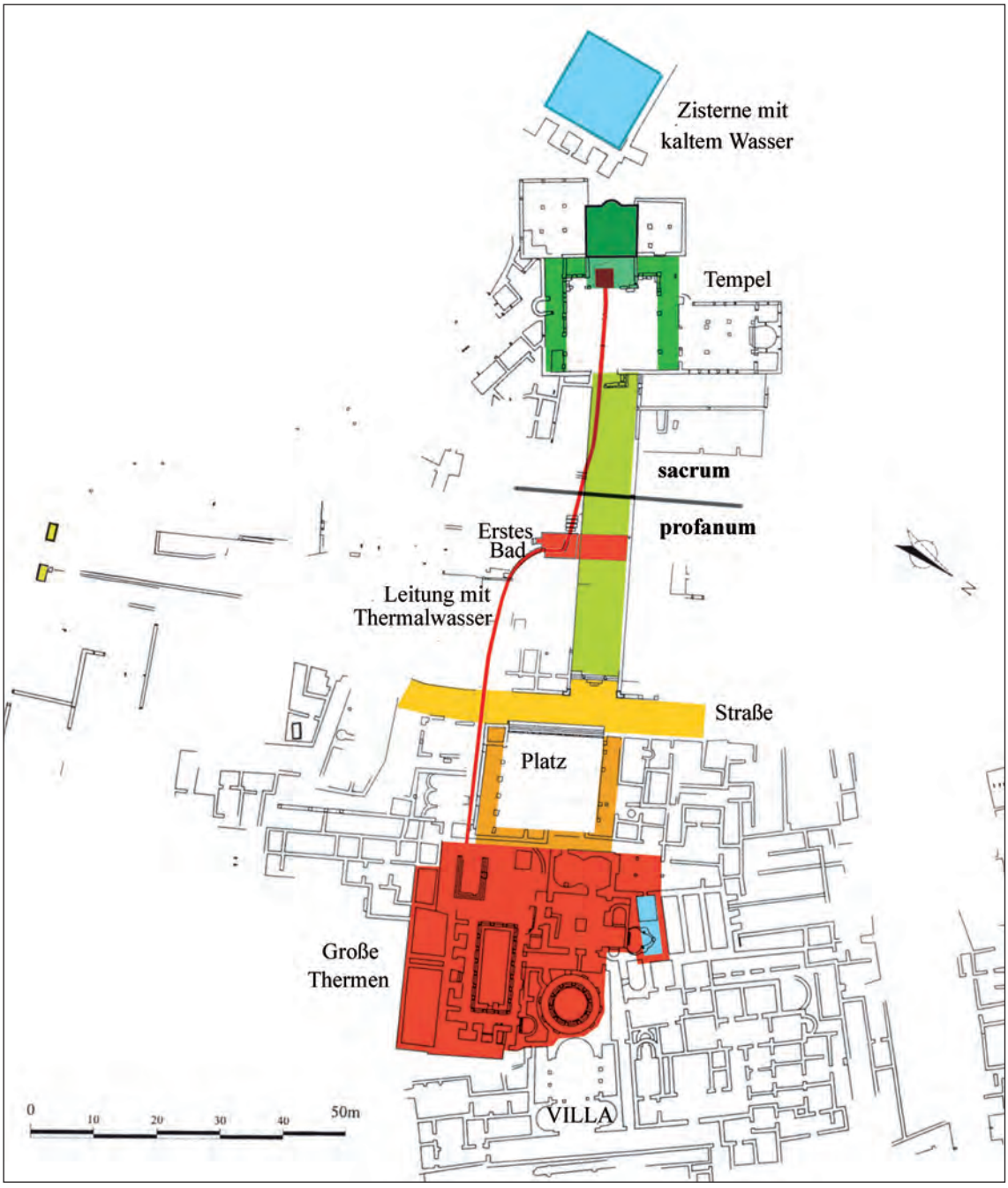


Abb. 3 Die Grenze zwischen ›heiligem‹ und ›profanem‹ Thermalwasser im Quellenheiligtum von Dschebel Ust (Mission Achéologique de Jebel Oust)

steine, die genau beschreiben, wo die Grenze zwischen *sacrum* und *profanum* ist[24]. Die Steine sind profan, erfährt man, innerhalb der Begrenzung aber ist der Grund *sacer*, heilig.

Dieses Prinzip gilt auch für Haine und Quellen oder einfache Heiligtümer. Plinius Beschreibung bedeutet, dass der natürliche Kultort ein Konstrukt ist. Denn ein Ort, der *sacer* ist, muss auch geweiht worden sein. Und so ist es nicht erstaunlich, dass der Hain der Dea Dia, wenn

[24] CIL I2 1486 = ILLRP 510 = Inscriptiones Italiae 4, 1, 13: *Lapides profaneis intus sacrum*; s. zum gesamten Problem: Wagenvoort 1949, 319–332; Benveniste 1960, 46–53; Schilling 1974, 953–969; Valvo 1987, 113–122.

er Schauplatz einer Zerstörung oder von Arbeiten war, nach Abhalten eines Suovetaurilienopfer wieder klar definiert wird. Wenn er ein autonomes Naturheiligtum wäre, das aus und in sich selbst heilig wäre, bräuchte er nicht neu definiert zu werden.

Weiters ist diese Raumorganisation für Quellheiligtümer bezeugt. Es gibt eine ganze Anzahl von Beispielen. Ich will nur eines kurz beschreiben, jenes von Dschebel Ust in Tunesien.

3. DAS QUELLHEILIGTUM VON DSCHEBEL UST

Der Tempel mit seinen Thermen liegt 32 km westlich von Tunis (Abb. 1), nahe der Straße Karthago–Thuburbo Maius, und gehörte vielleicht zu der Colonia Iulia Pietas Tertiadecimanorum Uthina. Er liegt auf der Ostseite eines Hügels und ist um eine warme Quelle errichtet[25]. Vor dem Beginn der Kaiserzeit war der Ort nicht bebaut, und die Vermutung liegt nahe, dass die Veteranen der Colonia Uthina – oder etwas früher diejenigen von zwei Veteranen-Pagi – den Tempel sowie die Thermen einrichteten. Der Komplex wuchs bis in das 5. Jahrhundert n. Chr., wurde dann in einen *fundus* umgewandelt, der vom 7. Jahrhundert an nach und nach verfiel und aufgegeben wurde (Abb. 2). Der antike Name des Ortes sowie die Titulargottheit sind nicht bekannt. Eine Inschrift vom Anfang des Jahres 101 n. Chr. bezeugt auf jeden Fall die kultische Benutzung des Tempels in dieser Zeit. Die Befunde datieren die Monumentalisierung in zwei Phasen, eine erste seit der flavischen Zeit, eine zweite in die Mitte des 2. Jahrhunderts.

Uns interessiert hier der Bezug zwischen der Benutzung des ›heiligen‹ Wassers und des Tempelbezirks. In den zwei Phasen der Bebauung sind die Thermen, in denen das Wasser benutzt werden konnte, in einer gewissen Distanz zu dem Tempelbezirk errichtet worden (Abb. 3). Der Tempel ist in beiden Phasen über die Grotte, in der die Quelle entspringt, gebaut worden. Das Wasser war dem Besucher im Tempelbezirk nicht zugänglich, es floss unterirdisch in einer Kanalisation bergabwärts, wo es in einer ersten Etappe für ein kleineres Bad, dann ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in großen, noch am Fuße des Hügels errichteten Thermen genutzt wurde. Auch wenn die Thermen zur Heilung von Gebrechen oder der Arthrose benutzt wurden und eine kleine Statue von Äskulap gefunden worden ist, beweist diese Teilung des Komplexes in zwei Bereiche, dass der eine nur dem Kult dienen konnte und der andere zu profanen, d. h. menschlichen Zwecken genutzt wurde (Abb. 3). Diese Zweiteilung entspricht der Anlage der Clitumnusquelle sowie jenen in anderen Quellenheiligtümern[26], in denen man den rituellen Unterschied von *sacrum* und *profanum* vor Augen hat, der sich auch im Arvalenhain der Dea Dia ausdrückt, in den man nur zu Kultzwecken eintreten durfte. Dieser Unterschied in der Benutzung des Wassers beweist durch den materiellen Befund, wie man sich die Trennung vom göttlichen und menschlichen Element vorzustellen hat. *Nullus enim fons non sacer*, schreibt Servius, nur hängt alles davon ab, wo im Heiligtum der Mensch dieses ›göttliche‹ Wasser benutzt.

Dieses Beispiel bezeugt, dass die antike Vorstellung eines Haines oder einer Quelle nicht mit unseren Auffassungen übereinstimmt. Die Beziehung der Religion zur Natur war in der Antike eine andere als heute. Nicht jeder Wald und jede Quelle waren heilig. Sie waren keine generellen Begriffe oder Kategorien, die aus sich selbst heraus bestanden, eine ›Urnatur‹, sondern brauchten jeweils eine menschliche Beihilfe, um zu erstehen. Diese Natur war in der Antike von Menschen-

[25] Für eine detaillierte Beschreibung s. Ben Abed – Scheid 2005, 321–349 sowie für die folgenden Jahre die Grabungsberichte von Ben Abed – Broise – Metzler – Scheid 2008, 260–263; Ben Abed – Broise – Metzler – Scheid 2010, 283–87.

[26] z. B. in Zaghouan (Tunesien) vgl. Ferchiou 2008; in Henchir el-Hammam (Algerien) vgl. Laporte 2006, 284–321 (mit Literatur) oder im wohlbekannten Dea Sulis Minerva Heiligtum in Bath (England), wo auch die Quelle strikt von den Thermen getrennt ist.

hand geschaffen worden; manchmal wurde dieser Ort von den Göttern als Wohnung ausgewählt. Was außerhalb dieser Kategorie stand, war ein *locus horridus*, ein »abstoßender Ort«.

Naturphänomene erlauben einen punktuellen Blick auf die göttliche Allmacht, so wie Seneca sie beschreibt, die dann rituell von der menschlichen Welt geschieden wird. Der Ort wird als klarer Gottesbesitz gekennzeichnet und geweiht. Er ist nun religiösen Verpflichtungen unterworfen; darin zum Vergnügen herumzuspazieren, sich dort aufzuhalten oder im Wasser zu baden, wäre eine Verunreinigung göttlichen Besitzes und ein Sakrileg[27]. Auch kann ›heiliges‹ Wasser nicht zur Genesung und zur Reinigung benutzt werden. Dies wird erst möglich, wenn das Wasser ›de-sakralisiert‹ ist. Um es mit den Römern zu sagen: Das Wasser muss profan sein, ehe es vom Menschen benutzt werden kann.

Naturvorkommnisse, wie eine kalte oder eine warme Quelle, waren natürlich weder banal noch unwichtig. Aber wie ein Opfertier, das die Menschen der Gottheit weihen, mit ihr teilen und nach der Darbringung des göttlichen Anteiles verzehren, wird das Wasser der Gottheit sozusagen auf ihren *iussus* – eine Aufforderung, die durch das erstaunliche Phänomen selbst vermittelt wird – geweiht und dann mit Ehrfurcht ›profaniert‹ und benutzt. Das Wasser ist nicht göttlich in sich, es stellt eine Gabe der Gottheit aus ihrem Besitz dar.

Wir sind also weit entfernt von Jacob Grimm, Ludwig Preller, Camille Jullian, Albert Grenier und Mircea Eliade. Wir sind nicht im Bereich christlicher Vorstellungen. Dies sollte man beachten, wenn man von Natur und Religion spricht, sonst führen uns einige Missverständnisse in eine Sackgasse.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Ben Abed – Broise – Metzler – Scheid 2008 A. Ben Abed – H. Broise – J. Metzler – J. Scheid, Activités archéologiques de l'Ecole Française de Rome, Jebel Oust (Tunisie), Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité 120, 2008, 260–263.

Ben Abed – Broise – Metzler – Scheid 2010 A. Ben Abed – H. Broise – J. Metzler – J. Scheid, Activités archéologiques de l'Ecole Française de Rome, Jebel Oust (Tunisie), Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité 122, 2010, 283–287.

Ben Abed – Scheid 2005 A. Ben Abed – J. Scheid, Nouvelles recherches archéologiques à Jebel Oust (Tunisie), CRAI 2005, 321–349.

Beneviste 1960 E. Benveniste, Profanus et profanare, Latomus, 45, 1960, 46–53.

Bertrand 1887 A. Bertrand, La religion des Gaulois (Paris 1887).

Bötticher 1856 C. Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken (Berlin 1856).

Eliade 1974 M. Eliade, Traité d'histoire des religions ²(Paris 1974).

Ferchiou 2008 N. Ferchiou, Le chant des Nymphes: les aqueducs et les temples des eaux de Zaghouan à Carthage (Tunis 2008).

Grenier 1960 A. Grenier, Manuel d'architecture gallo-romaine IV. Villes et sanctuaires des eaux (Paris 1960).

Grimm 1844 J. Grimm, Deutsche Mythologie (Göttingen 1844).

Hartung 1836 J. A. Hartung, Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt I (Erlangen 1836).

Jullian 1920 C. Jullian, Histoire de la Gaule VI. La civilisation gallo-romaine (Paris 1920).

Kern 1897 RE I A 3(1897) 155–167 s. v. Baumkultus (O. Kern).

Klauser 1954 RAC II (1954) 1–33 s. v. Baum (T. Klauser).

[27] s. die Vorschriften der *luci* von Spoleto und Luceria (CIL I2 366 sowie S. 832; XI 4766; ILS 4911; ILLRP 505 und CIL I2 401; IX 782; ILS 4912; ILLRP 504; vgl. Panciera 1994, 25–46) sowie die *lex* der *area* des Volcanus in Rom (CIL VI 826 = 30837b [ILS 4914], die in gleicher Hinsicht beschrieben wird.

Laporte 2006 J.-P. Laporte, Henchir el-Hammam (antique Aquae Flavianae), Aouras 3, 2006, 284–321.

Nilsson 1967 M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft [3](München 1967).

Panciera 1994 S. Panciera, La lex luci Spoletina e la legislazione sui boschi sacri in età romana, in: Monteluco e i Monti sacri. Atti dell'Incontro di studio, Spoleto 30 settembre–2 ottobre 1993 (Spoleto 1994) 25–46.

Preller 1856 L. Preller, Römische Mythologie I (Berlin 1856).

Schilling 1974 R. Schilling, Sacrum et profanum. Essai d'interprétation, Latomus 30, 1974, 953–969.

Sébillot 1905 P. Sébillot, Le folk-lore de France II. La mer et les eaux douces (Paris 1905).

Talbert 2000 A. Talbert (Hrsg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World (Princeton 2000).

Toutain 1907 J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire Romain I. Les provinces latines 1. Les cultes officiels, les cultes romains et gréco-romains (Paris 1907).

Toutain 1920 J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire Romain I. Les provinces latines 3. Les cultes indigènes nationaux et locaux (Paris 1920).

Toutain 1935 J. Toutain, Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques (Paris 1935).

Vaillat 1932 C. Vaillat, Le culte des sources dans la Gaule antique (Paris 1932).

Valvo 1987 A. Valvo, »Lapides profaneis intus sacrum.« Alcune osservazioni intorno a CIL I² 1486, Aevum 1987, 113–122.

Wagenvoort 1949 H. Wagenvoort, Profanus, profanare, Mnemosyne 2, 1949, 319–332.

Helga Sedlmayer

RÖMISCHE KULTPLÄTZE IN FLUSSLANDSCHAFTEN

DIE SÜDNORISCHEN HEILIGTÜMER VON TEURNIA/ST. PETER IN HOLZ, BURGSTALL/ST. MARGARETHEN IM LAVANTTAL UND PODKRAJ BEI HRASTNIK

Die Betrachtung römischer Heiligtümer in Noricum beschränkt sich häufig nur auf die Monumente selbst, nicht aber auf die naturräumliche Einbindung. Anhand des Beispiels dreier Kultplätze im Süden der Provinz werden im Folgenden die topografischen Faktoren der Standortwahl thematisiert. Exemplarisch werden die Befunde der Heiligtümer des Gran(n)os Apollo im Munizipium Teurnia-St. Peter in Holz, des Latobios am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal (im Territorium von Virunum) sowie der Adsalluta und des Savus von Podkraj bei Hrastnik (im Territorium von Celeia-Celje) in ihrer zeitlichen und räumlichen Verortung dargestellt (Abb. 1). Im Zuge dieser Betrachtung wird das Phänomen analysiert, dass in jedem der drei Fälle der direkte Bezug zu einer Flusslandschaft diese Heiligtümer prägte.

BURGSTALL BEI ST. MARGARETHEN IM LAVANTTAL

Das Heiligtum am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal befindet sich auf einem 427 m über Adria gelegenen, rund 4 ha großen Bergplateau, das sich 60 m über dem Fluss Lavant erhebt (Abb. 2). In den ursprünglich stark mäandrierenden Flussverlauf ragte der Burgstall gleich

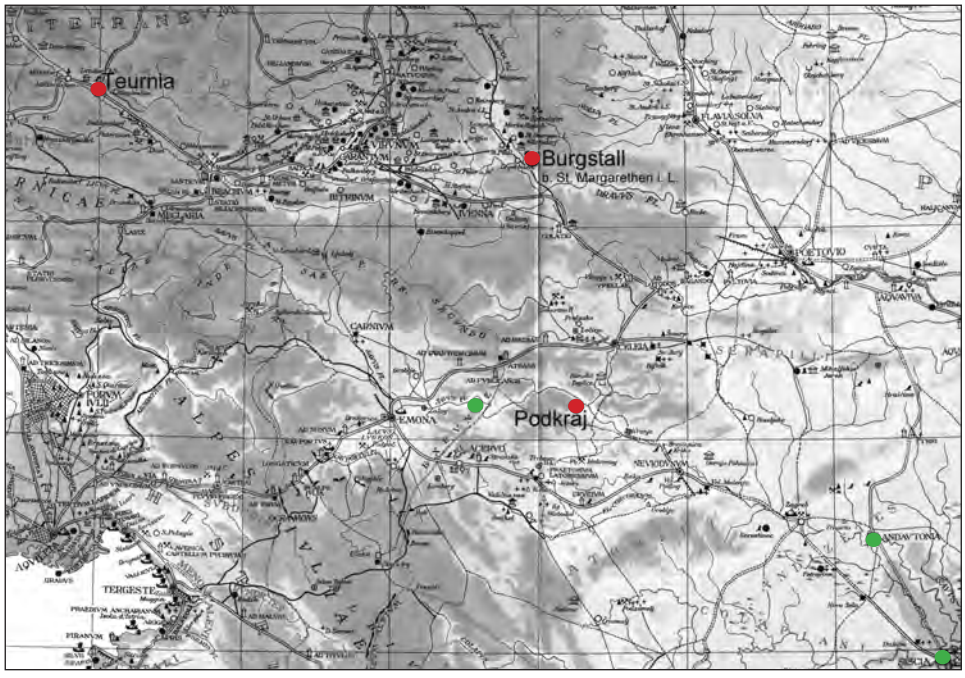


Abb. 1 Lage von Teurnia-St. Peter in Holz, Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal und Podkraj bei Hrastnik (rote Punkte). Weitere Fundplätze mit Weihungen an Gott Savus (grüne Punkte) (ÖAI. Union Académique Internationale [Hrsg.], Trieste [Tergeste], Tabula Imperii Romani L 33 [Rom 1961]).

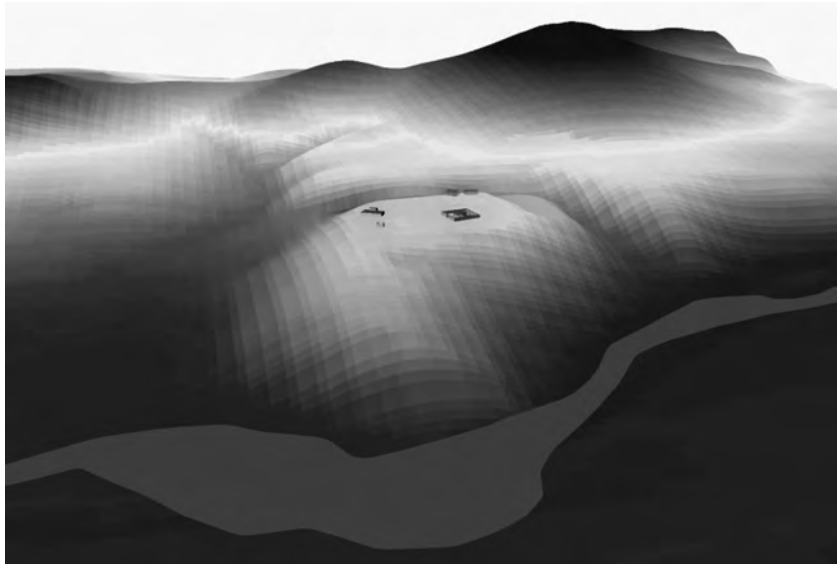


Abb. 2 Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal. Geländemodell mit Verlauf der Lavant im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts (ÖAI)

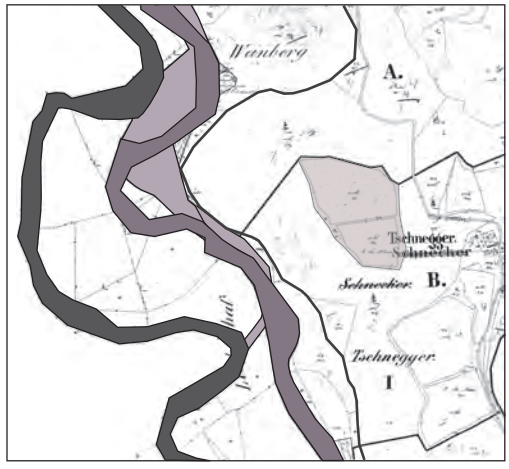
einer Halbinsel vor. Noch heute zeugen Feuchtemerkmale in den Ackerfluren unmittelbar nordöstlich des Burgstalls von verlandeten Altarmen[1]. Eine Zusammenschau von Katasterblättern des 19. bis mittleren 20. Jahrhunderts dokumentiert, wie sehr sich die Tallandschaft am Fuß des Burgstalls morphologisch durch den sich beständig verlagernden Verlauf des Flusses wandelte (Abb. 3). Derartige Veränderungen sind naturgemäß auch in der Antike vorauszusetzen und dürfen als ein Charakteristikum der Landschaft zu verstehen sein, in der das Heiligtum eingebettet war.

Die starke Beziehung des Heiligtums zum umgebenden Gewässer resultiert nun im Falle des Burgstalls daraus, dass an der äußersten Spornlage des Bergs und somit an der Trennlinie zwischen der Auenlandschaft und dem steil ansteigenden Gelände in römischer Zeit eine gemauerte Treppe angelegt wurde, die eine Verbindung zwischen dem Fluss und dem Gipfelplateau herstellte (Abb. 4). Die Treppe war hangaufwärts noch über 15 m zu verfolgen; sie wies zwischen zwei Einfassungsmauern eine Neigung von maximal 40° und eine lichte Weite von 1,5 m auf[2]. In Hangabschnitten, die 53–57 m über dem untersten Treppenabsatz gelegen waren, konnten weitere Mauerzüge erkannt werden[3]. Der Ausgräber Erich Swoboda deutete diese als Teil eines befestigten Wegs, der in der Fortsetzung dieser Treppe zum Bergplateau führte[4]. Der unterste Treppenabsatz mündete nicht einfach am Talgrund, sondern leitete mit einer Höhe von 0,53 m über zu einem von Mauern eingefassten Schacht mit einer lichten Weite von 1,5 × 2,5 m[5]. Der an drei Seiten befindliche Steinkranz wies als Fundament breite, vorkragende Platten auf, das darüber Aufgehende hatte eine maximale Höhe von 2,4 m[6]. Der flüchtig gemauerte Schacht wurde bis 2 m unter das Niveau der Fundamentplatten archäologisch untersucht, eine Gesamttiefe

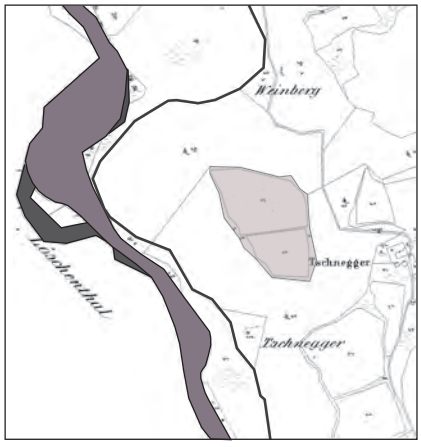
1 Groh 2011, 15 Abb. 2.
2 Swoboda 1941, 303 f.; 308; die gemauerten Einfassungen der Treppe waren jeweils rund 0,8 m breit.
3 Swoboda 1941, 308 f.
4 Swoboda 1941, 309.
5 Swoboda 1941, 304 f.; 309.
6 Swoboda 1941, 304.



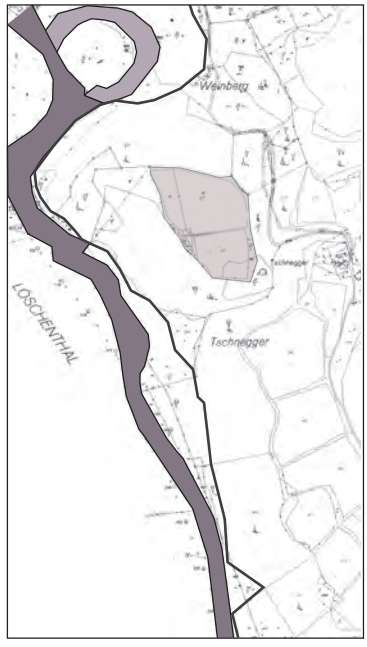
Burgstall und Lavant
1828



Burgstall und Lavant
1879



Burgstall und Lavant
1880



Burgstall und Lavant
1969

Abb. 3 Katasterblätter des frühen 19. bis mittleren 20. Jahrhunderts. Plateau des Burgstalls (hellgrau). Verlauf der Lavant (mittel- bis dunkelgrau). Östliche Grenzlinie der Au (schwarz) (ÖAI. Kataster BEV)

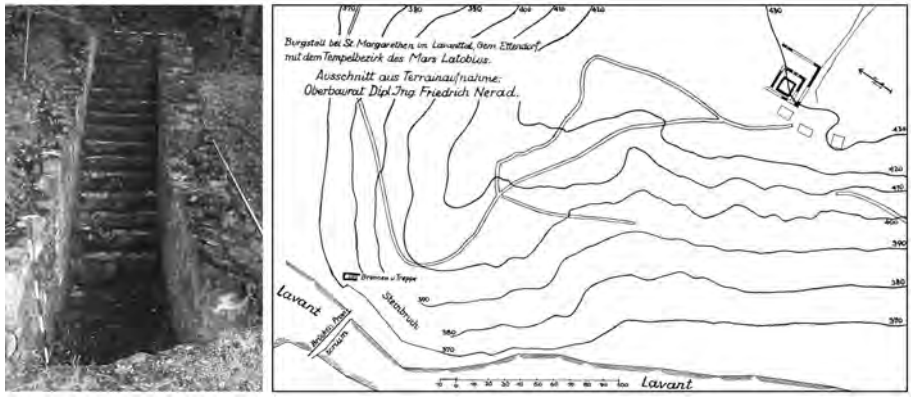


Abb. 4 Römische Treppe mit Schacht am Fuß des Burgstalls bei St. Margarethen im Lavanttal (ÖAI. Swoboda 1941, 313 mit Abb.)



Abb. 5 Baubefunde (Strukturen 1–7) am Plateau des Burgstalls bei St. Margarethen im Lavanttal. Ergebnisse der Grabungen 1927 und 2006 sowie der geophysikalischen Prospektion 2005 (ÖAI. Kataster BEV)

von bis zu 5 m wurde vom Ausgräber Erich Swoboda vermutet[7]. Etwa auf Höhe der 0,15 m in den Schacht vorspringenden, plattenartigen Fundamentsteine wurde eine vollständig erhaltene Tonflasche angetroffen[8]. Vom Burgstall selbst liegen Pendants solcher Wasserflaschen vor[9]. Die Treppe stellte also in römischer Zeit den Konnex zwischen Fluss und Berggipfel her, wobei das schachtartige Becken am unteren Treppenabsatz für eine vor dem Besuch des Heiligtums vollzogene Reinigung gedient haben könnte.

[7] Swoboda 1941, 304; der erste Bericht von R. Strelli ist diesbezüglich anderslautend. Strelli hatte – bevor E. Swoboda in Aktion trat – offensichtlich noch nicht das Niveau der Fundamente erreicht; er berichtet, dass das Becken nur 0,53 m tief wäre und sich auf dem Niveau des Beckenbodens eine Steinlage befände (Strelli 1939, 4).

[8] Strelli 1939, 6 Abb. 2: reduzierend gebrannt, H 22 cm, Boden-Dm 10 cm, Mündungs-Dm 8 cm; zur Fundlage s. Swoboda 1941, 305.

[9] Sedlmayer 2011, 44 Abb. 22, 0/19 (Altfund); 98 Abb. 61, 47/4 (Rechteckgrube O16, *terminus post quem* 276/277 n. Chr.).

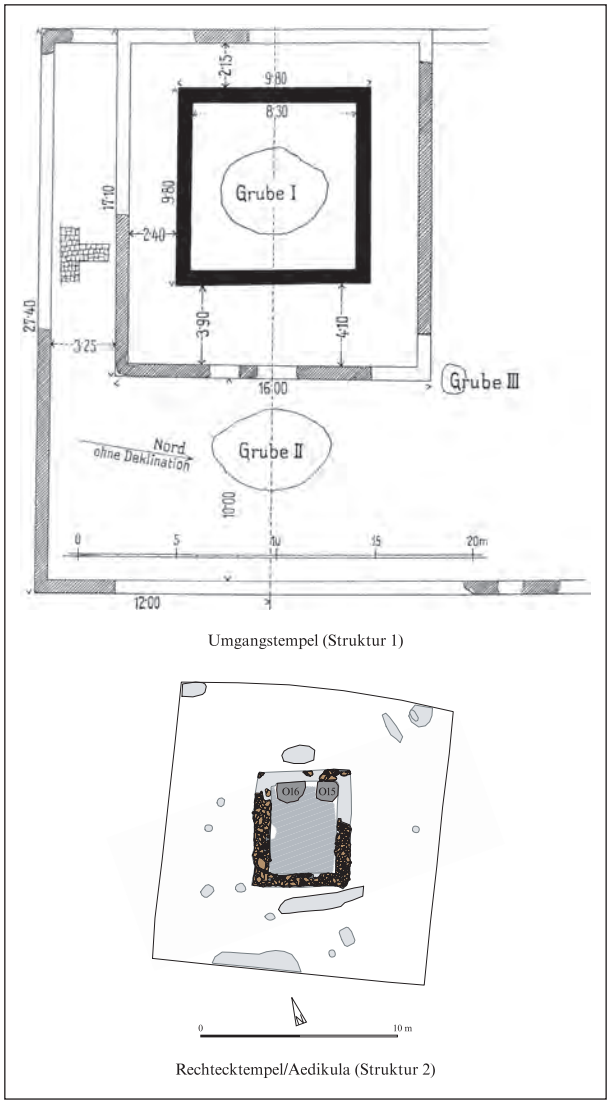


Abb. 6 Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal. Umgangs- und Rechtecktempel (Strukturen 1–2) (ÖAI. Egger 1927, Abb. 3)

Auf dem rund 4 ha weiten Gipfelplateau selbst erstreckte sich ein ausgedehnter Kultbezirk. Ausschlaggebend für seine Entdeckung war eine vom Grundeigentümer geborgene Bauinschrift eines Kultgebäudes. Es folgte die archäologische Untersuchung eines Umgangstempels im Jahr 1927 durch Rudolf Egger und Richard Strelli[10]. Bei den zwischen 2005–2006 vom ÖAI initiierten Nachuntersuchungen am Burgstall konnte mittels 1,5 ha geophysikalischer Prospektionen[11] aufgezeigt werden, dass sich im Areal östlich des 1927 freigelegten Umgangstempels (Struktur 1) eine weitläufige, platzartige Fläche erstreckte, die frei von Baustrukturen war. Am südöstlichen Rand des Bergplateaus wurden zwei bis drei Mehrraumhäuser entdeckt (Strukturen 5–7), am nordwestlichen hingegen ein solitär stehender kleiner Rechteckbau (Struktur 2), der als Ädikula interpretiert werden konnte, sowie eine Gruppe von Baustrukturen (Strukturen 3–4), deren markanteste als Herbergsgebäude diente (Abb. 5. 6).

Der 273,6 m² große Umgangstempel (Struktur 1) erstreckte sich in einem von Mauern eingefassten Hof (Abb. 5. 6). Das Gehniveau der 9,8 × 9,8 m (96 m²) messenden Cella war von einer Brandschicht überlagert[12]. Unter diesem Stratum lag eine mächtige, bis 3 m in die Tiefe reichende Grube (Grube I). An der Oberkante dieser Grube I war die an einer Ecke fragmentierte Bauinschrift angetroffen worden, und zwar so, dass die Schauseite mit der Inschrift in das Innere der Grube wies[13]. Unter der Inschriftenplatte wurden Teile eines zerschlagenen Marmortisches sowie ein ›Wasserbekken‹ angetroffen[14].

Auf einer Symmetrieachse mit der Grube I war eine weitere, bis 2 m Tiefe reichende (Grube II) im Hofareal angelegt worden, 1,5 m vor dem im Osten befindlichen Eingang des Umgangstempels. Sie enthielt weitere zerschlagene Marmorobjekte, neben einem Altarstein und

10 Egger 1927, 4 f.
11 Groh 2011, 20–23 Abb. 6–8.
12 Egger 1927, 6 f. Abb. 3.
13 Egger 1927, 7 Abb. 4; Sedlmayer 2011, 158 Tab. 29; 162 Abb. 101.
14 Egger 1927, 7. 12; Praschniker 1946, 37 Abb. 19–20; in Sedlmayer 2011, 162–166 Abb. 102–103 wird die Frage aufgeworfen, ob es sich bei dem sog. Wasserbecken um eine Sonnenuhr gehandelt haben mag. Da das Fundobjekt – wie die Mehrzahl der Ausstattungselemente – verschollen ist, kann eine definitive Klärung leider nicht erfolgen.

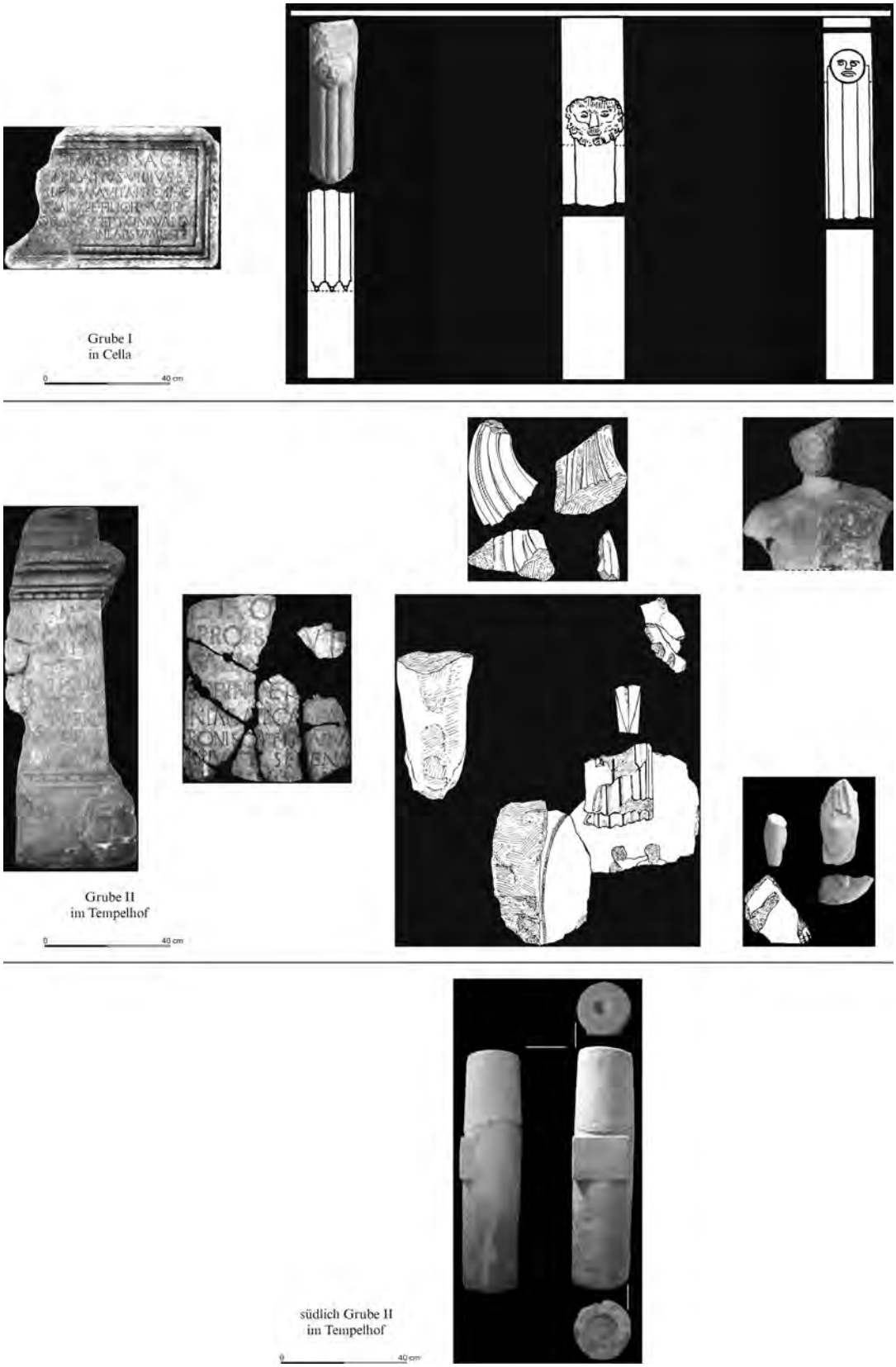


Abb. 7 Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal. Kultinventar aus dem Bereich des Umgangstempels (Struktur 1) (ÖAI. Praschniker 1946, Abb. 2. 17. 19–20; Piccottini 1968, Taf. 22, 19)

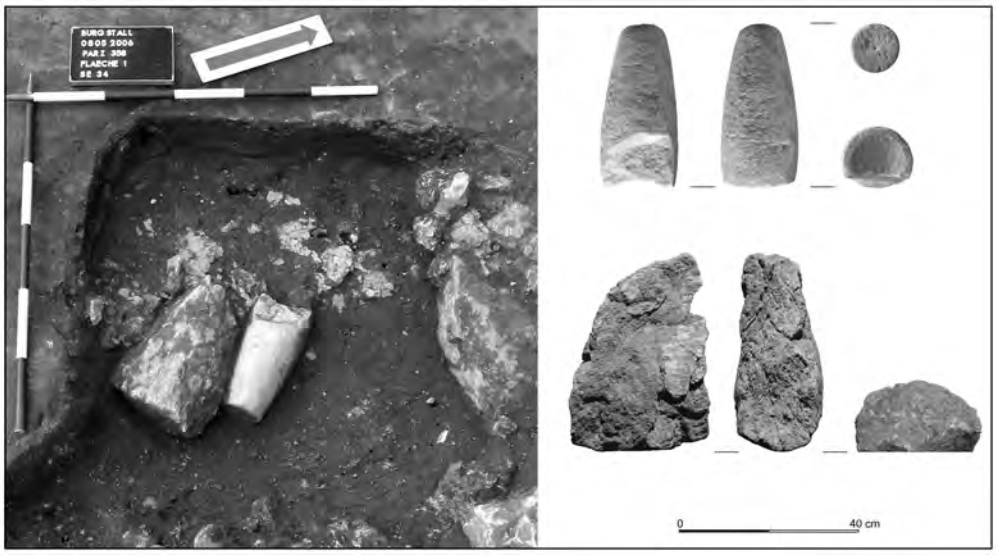


Abb. 8 Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal. Bergegrube O15 samt Inventar im Rechtecktempel (Struktur 2) (ÖAI)

einer Inschriftenplatte die Fragmente einer unter- und einer überlebensgroßen Kultstatue aus Marmor, jeweils mit Schildattribut, sowie den Torso eines bärtigen Mannes[15].

Die zerschlagenen, in Gruben verborgenen Objekte deuten auf eine systematische Niederlegung des Tempels (Abb. 7) und eine irreversible Deponierung[16]. Eine Datierung des Aufgabehorizonts konnte anhand der in diesen beiden Gruben festgestellten Objekte nicht erschlossen werden. In diesem Zusammenhang ist das an der Nordostecke des Tempels in einer seichten Grube (Grube III) verborgene Inventar keramischer Scherben und Münzen zu erwähnen; der Ausgräber, Rudolf Egger, datierte diese Verbergung in das späte 4. Jahrhundert[17], da die Schlussmünze aus seinen Grabungen in die Zeit des Arcadius fällt[18].

Das in den Bergegruben I–II deponierte Inventar konnte durch einen von den Grundeigentümern geborgenen Fund noch bereichert werden, der entsprechend den archäologischen Nachuntersuchungen im Tempelhof südlich der Grube II zu Tage getreten war[19]. Es handelt sich um

15 Egger 1927, 8 Abb. 3; Praschniker 1946, 15–19. 29–37 Abb. 2–4. 17–18; Piccottini 1968, 20 f. Nr. 19–20 Taf. 22, 19; 23, 20; Sedlmayer 2011, 166–168 Tab. 29 Abb. 105. 111.

16 Donderer 1991/92, 246 f. Nr. 33.

17 Egger 1927, 8 Abb. 3: »Ein drittes, bedeutend kleineres Depot von Gefäßscherben und Münzen war in geringer Tiefe nahe der Nordostecke des Umganges angelegt«. Dieser Befund wird von Egger 1927, 18 folgendermaßen interpretiert: »Was an Opfergaben vorhanden war, haben die Zerstörer verstreut, mehrere Töpfe, in denen Münzen lagen, in die kleine Grube III versenkt. Das geschah nach Ausweis der kaum in Umlauf gewesenen Münze des Arcadius gegen Ende des 4. Jahrhunderts.« In Hinblick auf die Altfunde ist darauf hinzuweisen, dass das in der Erstpublikation genannte Depot mit Münzen (Egger 1927, 8) aus Grube III in seiner Zusammensetzung nicht nachvollziehbar ist, zumal in FMRÖ II, 3 keinerlei nähere Angaben zur Vergesellschaftung der insgesamt 18 Fundmünzen aus den archäologischen Untersuchungen des Jahres 1927 (ebenda fälschlich »1926« bezeichnet) aufscheinen.

18 Da diese Niederlegung von Münzen in keinem direkten Zusammenhang mit den Deponierungen innerhalb der Cella wie auch außerhalb im Tempelhof steht, sondern vielmehr abseits an einer Ecke der Außenmauer angetroffen wurde, bleibt es fraglich, ob von zeitgleich angelegten Befunden zu sprechen ist. Das ›Depot‹ mit Münzen könnte auch unabhängig von der systematischen Bestattung des Tempelinventars zu sehen sein. Münzen, die während einer geregelten Niederlegung bzw. Aufgabe eines Heiligtums deponiert wurden, stehen nämlich üblicherweise in einem direkten Bezug zu den verborgenen Objekten des Kultplatzes, so sind im Nemeseum von Virunum die Münzen direkt auf einem Altarstein *in situ* verblieben, in Ziegetsdorf sind die Münzen gemeinsam mit dem statuarischen Inventar im Zentrum der Cella verborgen worden (Sedlmayer 2011, 152. 160).

19 Weber 1985, 85–88; Groh – Sedlmayer 2011, 124 Abb. 70–71; Sedlmayer 2011, 167 Abb. 108–109.

einen stelenartigen Inschriftenträger mit einer rechteckigen Öffnung für eine Einlassung an der Oberseite. Die Gesamthöhe und Gestalt konnte nach Recherchen am Burgstall 2006 nun durch die Zusammenfügung von Bruchstücken geklärt werden (Abb. 7)[20]. Auch hier handelt es sich um ein zerschlagenes Kultobjekt.

Archäologische Untersuchungen des Rechteckbaus (Struktur 2) erbrachten den Nachweis eines 5,0 × 5,8 m (29 m²) großen, steinfundamentierten Gebäudes (Abb. 5–6) mit einem zweiphasigen Vorgängerbau in Holz[21]. Die Interpretation des Gebäudes als Ädikula war insofern gegeben, als – ähnlich den Befunden im Umgangstempel – auch hier zwei Bergegruben festgestellt wurden. Die 0,4 m tiefen und 1,0 × 1,1–1,4 m weiten Gruben, angelegt in der Nordwest- und Nordostecke, waren an der Oberkante jeweils mit einer massiven Lage aus Mörtel und Steinen verschlossen[22]. In der nordöstlichen Grube (O15) fanden sich solcher Art bestattet das Kultmal, ein 0,37 m hohes, baitylosartiges Marmorobjekt in Kegelstumpfform, sowie ein 0,44 m hoch erhaltener Basisstein aus Grünschiefer (Abb. 8)[23]. Beide Steinobjekte waren intentional beschädigt, der Basisstein mittig gespalten, der Baitylos mit einem großen Abspliss an und über der Standfläche. In beiden Fällen ist eine gewaltsame Demontage vorauszusetzten, auf welche die Deponierung folgte. Die gegengleich angelegte Rechteckgrube (O16) in der Nordwestecke barg kaum archäologische Funde, unter ihnen fand sich aber eine den *terminus post quem* bestimmende Münze des Probus (276/277 n. Chr.)[24]. Die Demontage des Tempelgebäudes indiziert der bis in das Fundament reichende Ausrissgraben, in dem sich eine Münze des Claudius II. (268/270 n. Chr.) fand[25]. Zusätzlich deutet eine weitere Prägung der Jahre 268/270 n. Chr. aus dem antiken Aufgabeniveau über dem Rechteckbau eine Demontage in diesem Zeithorizont an[26]. Das als Ädikula anzusprechende Bauwerk befand sich am Nordwestrand des Plateaus und könnte mit seinem baitylosartigen Kultobjekt die Grenze des Kultbezirks markiert haben[27].

28 m östlich des Rechteckbaus wurde eine Gebäudegruppe (Strukturen 3–4) festgestellt (Abb. 5). Starke Anomalien im Inneren der 11,5 × 18,5 m (213 m²) großen Struktur 3 wurden archäologisch untersucht; es fand sich eine Küche mit zwei großen, bodennahen Herden, die ebenso wie der Grundriss des Bauwerks darauf deuten, dass hier eine für die Versorgung eines größeren Personenkreises vorbehaltene Einrichtung vorliegt[28]. Diese lässt sich mit Analogien beispielsweise aus den Kultbezirken von Pelm-Judenkirchhof, Hochscheid (Belgica), Sumelocenna-Rottenburg (Germania superior) und Petinesca-Studen (Germania superior/Civitas Helvetiorum) als Herberge interpretieren[29].

Am Kultplatz waren somit folgende typische Bauformen kombiniert: Der Umgangstempel im Zentrum des Heiligtums war über dem zum Fluss Lavant abfallenden Berghang gelegen und grenzte im Osten an eine rund 0,5 ha große, unverbaute Freifläche. Eine kleine Ädikula befand sich am Nordwestrand des Kultbezirks, von hier aus führte entlang des Bergsporns ein Weg zur Treppe am Fluss Lavant. Östlich dieses kleinen Rechtecktempels erstreckte sich ein Herbergsgebäude. Die Kombination solcher Strukturen ist vergleichbar mit gallo-römischen Kultbezirken von Kalkar-Altkalkar (Germania inferior), Pelm-Judenkirchhof (Belgica), Sumelocenna-Rotten-

[20] Sedlmayer 2011, 167 Abb. 108–109.
[21] Groh – Sedlmayer 2011, 48 Abb. 23–25; 64 Abb. 37–38; Groh 2011, 135–138 Tab. 27 Abb. 88.
[22] Groh – Sedlmayer 2011, 94–101 Tab. 17, O15–16 Abb. 59–62.
[23] Groh – Sedlmayer 2011, 98 Abb. 60. 62.
[24] Groh – Sedlmayer 2011, 94–97 Abb. 130, 34.
[25] Groh – Sedlmayer 2011, 101 Abb. 67; 110 Abb. 130, 23.
[26] Groh – Sedlmayer 2011, 110 Abb. 130, 26.
[27] Zur Funktion baitylosartiger Objekte: Groh – Sedlmayer 2011, 98–100; zur Lage von Rechtecktempeln am Eingang zum Tempelbezirk: Sedlmayer 2011, 190.
[28] Groh 2011, 20–23 Abb. 6–8; 140–143 Abb. 92–93; Groh – Sedlmayer 2011, 66–71 Tab. 13 Abb. 40–42.
[29] Groh 2011, 141–143 Abb. 92.

burg (Germania superior), Estavayer-le-Gibloux und Petinesca-Studen (Germania superior/Civitas Helvetiorum)[30].

Die Zahl der verehrten Götter und deren Funktion dokumentieren die am Burgstall selbst oder in dessen näherer Umgebung gelagerten Inschriften (Tab. 1)[31]. Nachgewiesen sind die keltisch bezeichneten Götter Maromogios und Latobios sowie der römische Gott Iovis Optimus Maximus. Die Funktion des Latobios und Iupiter als Wohlergehen und speziell auch Heilung bringende Kräfte ist in vier Fällen aufzuzeigen (Tab. 1). Aus dem Umgangstempel selbst stammt die *pro incolumitate filiorum* gestiftete Weihung an Latobios, die zugleich die Bauinschrift für das ihm gewidmete Kultgebäude darstellt.

Tab. 1: Weiheinschriften, die vom Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal stammen oder diesem Fundort zugeschrieben werden

Grube I	
Latobio sacr(um) / C(aius) Speratius Vibius et / Valeria Avita pro inc/olumitate filior(um) suor(um) / voto suscepto navale ve/tustate conlapsum restitu/er(unt) / v(otum) s(olventes) l(ibentes) m(erito)	ILLPRON 47
Grube II	
I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / [p]ro salute / [P(ublii)] Ae(lii) Finiti / [b(ene)]f(iciarii) co(n) s(ularis) et Tu/lliae Felici/tati patro/nis merent/ibus P(ublius) Ae(lius) Su/rus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	ILLPRON 49
I(ovi) o(ptimo) [m(aximo)] / pro s[al]ut[e] / Sabin[ii Cen]/sorini et Lic[i]/niae Atticae pat/ronis opti(mis) Ianu/arius et Serena / lib[e]r(ti) v(otum) s(olverunt) [l(ibentes)] m(erito)	ILLPRON 48
im Hof des Umgangstempels am Burgstall geborgen, Befund (?)	
Maromogio / pag(i) mag(istri) / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)	ILLPRON 448
am Burgstall geborgen, Befund (?)	
Latobio Au[g(usto) sa]/crum - - -	ILLPRON 449
wahrscheinlich vom Burgstall stammend	
Latobio/ Aug(usto) sac(rum)/ [p]ro s[a]lute/ Nam(moniae?) Sabina[e] / [e]t Iuliae Bassillae / Vindonia Vera mat(er) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 5098
Latobio/ Aug(usto) sac(rum) / L(ucius) Caeserni/us Avitus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 5097

pro salute-Weihungen erfolgten darüber hinaus an Iovis Optimus Maximus, darunter auch eine, die sich auf das Wohlergehen eines Benefiziariersoldaten bezieht. Diese Nennung eines konsularischen Benefiziariers weist auf eine Datierung in die Jahrzehnte nach 170 n. Chr.[32], da erst ab diesem Zeitpunkt Noricum eine senatorisch verwaltete Provinz war.

Weitere aus St. Paul im Lavanttal überlieferte Inschriften beziehen sich zudem auf Latobios, in einem Fall auch in seiner Funktion als Heilgott, und dürften dem Kultplatz am Burgstall zuzuschreiben sein (Tab. 1)[33]. Somit ergibt sich der Bestand von nicht weniger als vier Weihungen an Latobios, der hier nie in einer römischen Kultepiklese aufscheint, sondern vielmehr ausschließlich durch das Qualifikativ Augustus in die römische Sphäre gehoben wurde (Abb. 15)[34].

Neben dem als Heilgott fungierenden Latobios tritt in einem Fall Maromogios in Erscheinung[35]. Die Inschrift deutet mit den Weihenden, den *pagi magistri*, auf eine frühe Phase der

30 Groh 2011, 141–144 Abb. 92. 94. 96, mit weiterführender Literatur.
31 Egger 1927, 9–10 Nr. 1–4; 10 mit Anm. 1; Sedlmayer 2011, 159 Tab. 29; Hainzmann 2011, 194–212.
32 Egger 1927, 10.
33 Egger 1927, 10 mit Anm. 1.
34 Hainzmann 2011, 194 f. Tab. 33.
35 Hainzmann 2011, 208–212 Abb. 122.

Provinzentwicklung von Noricum im 1. Jahrhundert n. Chr., in der selbstständige *pagi* neben den sich entwickelnden Stadtterritorien (noch) vorhanden waren[36]. In Noricum ist dies der einzige Beleg für eine Pagusorganisation. Bemerkenswert ist insbesondere die Tatsache, dass im angrenzenden Pannonien aus Siscia-Sisak eine weitere Weihung von *magistri* vorliegt, die auch dort ihre Ehrenbezeigung dem Gott Mars Ma[r]mogios Aug(ustus) darbringen[37]. Hier zeichnen sich Parallelerscheinungen dezentraler Verwaltungseinheiten ab, angesiedelt jeweils in Provinzgebieten unmittelbar nordöstlich der Außengrenze von Italien. In Italien selbst ist eine derartige Administration ländlicher Distrikte durch *pagi magistri* im Unterschied zu Noricum und Pannonien zahlreich belegt[38].

Gleich wie bei Latobios erfolgt auch die Nennung des Maromogios am Burgstall ohne Zusammenhang mit einer Kultepiklese im Sinne einer *interpretatio romana*, selbst das bei Latobios mehrfach belegte römische Qualifikativ »Augustus« fehlt (Tab. 1; Abb. 15). Latobios bezeichnet im keltischen den »wütend Schlagenden«, Maromogios, den »Großmächtigen«[39]. Ihre Vereinigung zu einem gemeinsamen, mit Mars und anderen keltischen Göttern angerufenen Paar ist nicht im Pagus des Lavanttals, sondern ausschließlich im benachbarten Stadtterritorium Flavia Solva aufzuzeigen[40]. Ebenda liegen die einzigen weiteren bislang vorhandenen Nachweise des Götternamens Latobios außerhalb des Lavanttals vor. Eine Verschmelzung der aus dem keltischen herrührenden Götter ist also im Stadtterritorium von Flavia Solva, nicht aber im Lavanttal gegeben. Das Bemerkenswerte ist, dass der ausschließlich am Burgstall sowie im Raum Flavia Solva nachgewiesene Gott Latobios nur im Lavanttal seine Eigenständigkeit in der Kultrepräsentation bewahrte und auch nur hier am Burgstall als Heilgott überliefert ist.

Bereits in einen sehr jungen Horizont der Existenz des Heiligtums, nämlich in die späte mittlerer Kaiserzeit, verweist die genannte Weihung an Iovis Optimus Maximus mit Benefiziariernennung, die nicht vor dem späten 2. Jahrhundert n. Chr. erfolgt sein kann.

Für die Verehrung des Latobios am Burgstall ist neben seinem Auftreten als eigenständiger, durch keine römische Gleichung neu erklärter Gott auch die Tatsache besonders, dass das ihm konsekrierte Kultgebäude eine im römischen Kontext ungewöhnliche Bezeichnung erfährt; es wird von den Weihenden als *navale* bezeichnet[41]. Eine solche Benennung eines Kultbaus liegt in Noricum, und m. W. im gesamten Römischen Reich, ausschließlich in einem weiteren Fall vor, nämlich im Munizipium Teurnia-St. Peter in Holz.

TEURNIA-ST. PETER IN HOLZ

Die exponierte Lage über dem Fluss (Abb. 9) ist ein entscheidendes Charakteristikum des Fundplatzes Teurnia-St. Peter in Holz (601 m üA), in Hinblick auf topografische Gesichtspunkte liegt somit der Vergleich mit dem Heiligtum am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal nahe. Topografische Skizzen des 19. Jahrhunderts dokumentieren, dass die Drau in ihrem früheren Verlauf am Fuß des Holzerberges entlangfloss (Abb. 10)[42], heute tangiert der Strom die Erhöhung nur partiell. Auf einer von Franz Glaser als Tempelterrasse bezeichneten Verebnung, die sich 50 m über der Drau befindet und von einem Steilabfall im Süden und somit an der Flussseite sowie von zwei Einschnitten im Osten und Westen begrenzt wird, wurde die Bauinschrift eines als *navale* bezeichneten Kultgebäudes angetroffen (Abb. 11 Tab. 2)[43]. Wie bei mehreren Weihungen vom Burgstall wurde auch hier festgestellt, dass der Inschriftenträger kleinteilig zer-

36 Hainzmann 2011, 211.
37 Hainzmann 2011, 208 f. 213 Nr. 6.
38 Hainzmann 2011, 209; 215–218 Abb. 123; Regio I, IV, VII, IX.
39 De Bernardo Stempel 2011, 220–222.
40 Hainzmann 2011, 195–199 Tab. 33, Nr. 1; Tab. 35.
41 Egger 1927, 9 Nr. 1; 14–17; Hainzmann 2011, 200 f.
42 Gugl 2000, 16 Abb. 5–7.
43 Glaser 1978–1980, 121–123 Abb. 1–4.

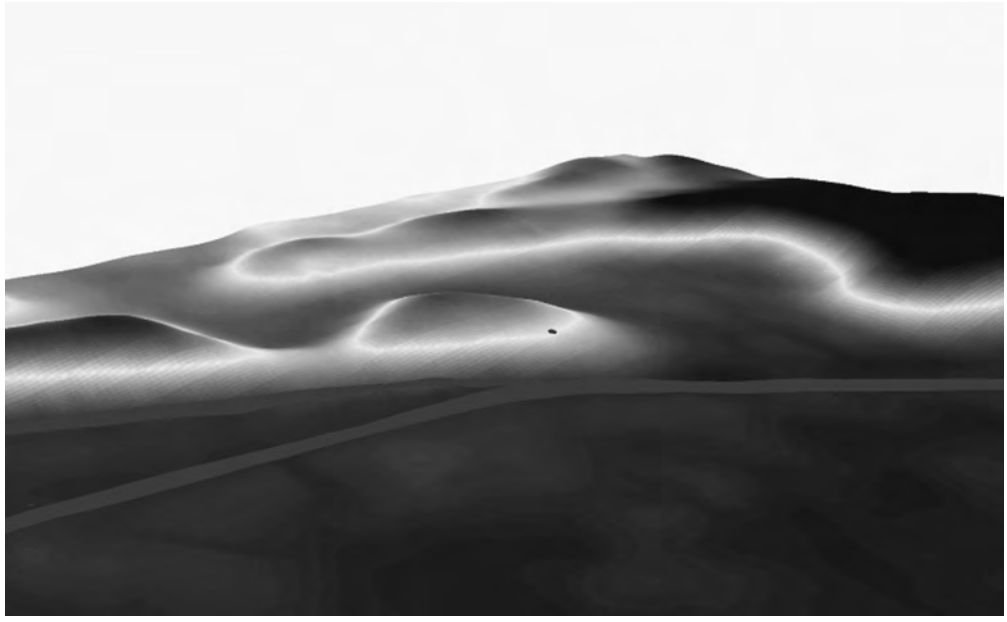
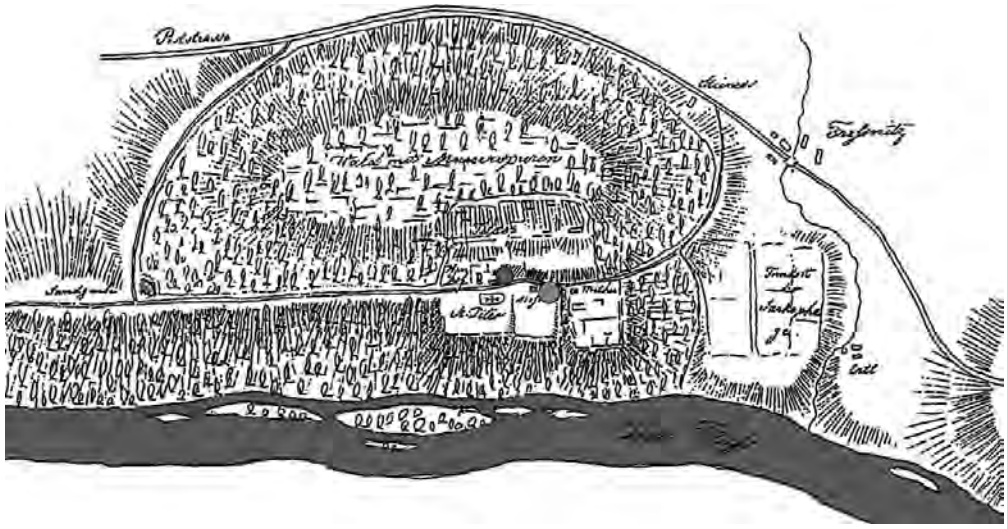


Abb. 9 Teurnia-St. Peter im Holz. Geländemodell mit Fundplatz der Bauinschrift des *navale* (schwarzer Punkt) (ÖAI)



10 Teurnia-St. Peter im Holz. Topografische Skizze des Jahres 1847 mit ursprünglichem Verlauf der Drau (ÖAI. Gugl 2000, Abb. 5)

schlagen war[44]. Im näheren Umkreis der Fundstelle konnten weitere auf ein Heiligtum weisende Funde getätigt werden, so ein Altar mit abgeschlagenem Götterbildnis aus einer Schuttschicht mit Antoninian des Aurelianus und spätantiker Keramik sowie ein zerschlagenes Brunnenrelief mit mythologischer Darstellung (Abb. 11 Tab. 2)[45].

[44] Glaser 1978–1980, 121–123 Abb. 1–4; Glaser 1983b, 58 Nr. 38 Abb. 17; ILLPRON 475–476.

[45] Glaser 1983a, 83–87 Abb. 1–2; 88–95 Abb. 1–4; Glaser 1997, 41 f. Nr. 23 Taf. 15, 23; 50 f. Nr. 33 Taf. 22, 33; 23, 33; ILLPRON 477.



Parz. 1064/1
Fragmente einer Platte mit
beidseitiger Bauinschrift
des navalis
für Gran(n)os Apollo



Parz. 1064/2
Votivaltar mit
fragmentierter
Reliefbüste



Parz. 1062/1
Relieffragment mit
Heros, Pferd und Schlange

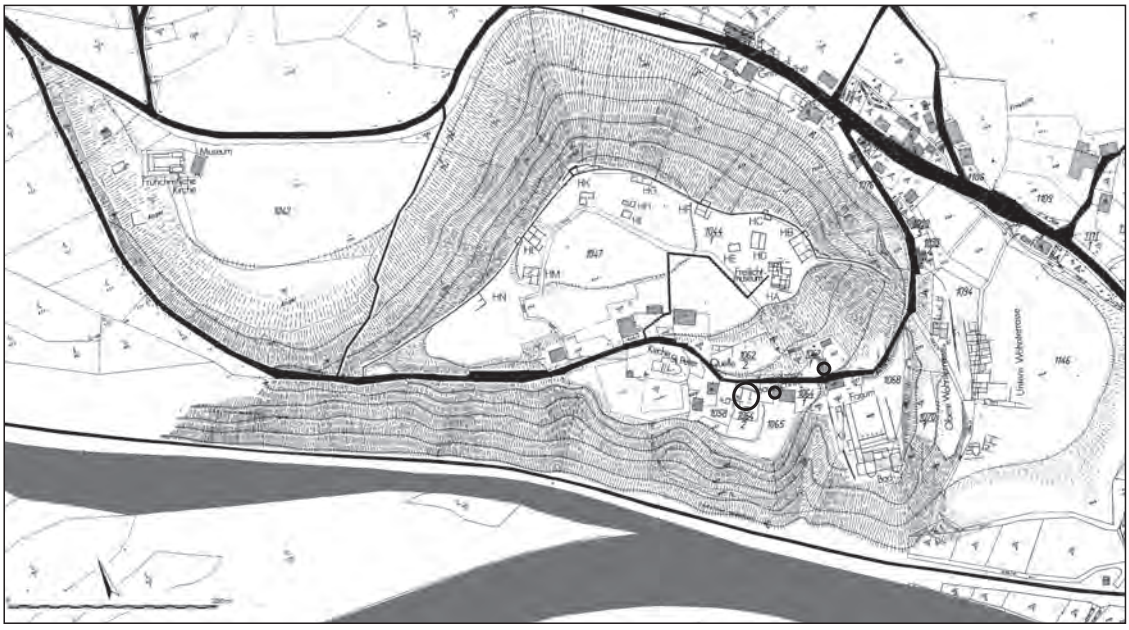


Abb. 11 Teurnia-St. Peter im Holz. Bauinschrift, Altar und mythologisches Relief. Archäologische Befunde (Stand 1983) mit Markierung der Fundorte auf den Parzellen 1062/1 und 1064/1–2 (schwarze Kreise) (ÖAI. Glaser 1983b, Planbeil.)

Tab. 2: Weiheinschriften, gefunden auf der sog. Tempelterrasse im Munizipium Teurnia-St. Peter in Holz

Teurnia-St. Peter in Holz, Parzelle 1064/1	
[Nav]alem / [Gra]no Apollini / Lol(lius) Trophi[m]us / et Loll[ia Pro]b[ata] / ex voto f[ecer]unt // N[avalem] / Grano [Apollini] / Lo[ll]ius Troph[imus] / [et Lo]ll[ia Probata] / [ex v]oto f[ecerunt]	ILLPRON 475–476
Teurnia-St. Peter in Holz, Parzelle 1064/2	
[3] Aug(usto?) / [s]acr(um) // Ter(entius) Agath/opus et / At(tius) Hilarus / Bar(bius) Vitalis / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)	ILLPRON 477

NAVALE

Das *navale* (*navalis* [*aedis, cella* (?)]) von Teurnia wurde wie jenes vom Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal einem Heilgott gestiftet; im Falle von Teurnia ist dies Grannus Apollo[46]. Die Stifter sind mit hoher Wahrscheinlichkeit Bürger von Teurnia, da ihr Gentil und ihr Cognomen dort verbreitet sind[47]. Im Unterschied zu Latobios, der durch sechs Inschriften im Süden von Noricum belegt ist[48], sind Nachweise des Grannus Apollo in Noricum ausschließlich in Teurnia sowie – in einem weiteren Fall – im Grenzgebiet zu Rätien nachgewiesen[49]. Der in den germanischen Provinzen sowie in der Belgica häufig in seiner Funktion als Heilgott Verehrte[50] hatte somit in Noricum keine bedeutende Kulttradition. Vielleicht war bei der Wahl des Götternamens im städtischen Umfeld eines Munizipiums das Zurückgreifen auf einen Heilgott geboten, der in einem überregionalen Konnex in seiner Funktion verstanden wurde. Teurnia war ein bedeutender Transitort bei der Überquerung der Alpen, der Name des Stifters, Lollius Trophimus, deutet auf Zuwanderer[51]. Es erstaunt nicht, dass Nachweise des Gentils Lollius primär im Nordwesten von Noricum zwischen Iuvavum-Salzburg und Tittmoning vorliegen[52], also genau in jener Region, an deren Rande die einzige weitere Apollo Grannos-Weihung in Noricum aufzuzeigen ist. Gerade in Bezug auf einen solchen offensichtlichen Kultimport aus dem Nordwesten nach Teurnia ist die Bezeichnung des gestifteten Gebäudes als *navale* umso bemerkenswerter.

Die Auffindung der Bauinschrift des *navale* erfolgte nahe jenem Stadtareal, in dem sich die Thermen erstreckten[53]. Die Verbindung des Grannus Apollo mit der Heilwirkung von Wasser und der Konnex mit Thermenanlagen ist ein üblicher Aspekt seiner Kultstätten[54]. Ein Kultgebäude konnte bislang in Teurnia nicht dokumentiert werden, allerdings lässt die Form des Inschriftenträgers auf die Interpretation des *navale* nähere Schlüsse zu. Die 0,3 m starke Platte von 0,63 × 1,30 m Ausmaßen war auf beiden Seiten mit einer gleichlautenden Inschrift versehen[55]. Die Weihung richtete sich dergestalt an zwei unterschiedliche Gruppen von Publikum, die durch eine bauliche Struktur voneinander getrennt waren. Die Montage dürfte so erfolgt sein, dass genügend Raum zwischen dem Betrachter und dem Informationsmedium bestanden hatte und somit eine Wahrnehmung und ein Erfassen des Inhalts ermöglicht wurde. Dies bedingte einen angemessenen Raum nicht nur an der nach außen, sondern insbesondere auch an der nach innen weisenden Seite. Eine Trennung zwischen einer profanen und einer sakralen Aktivitätszone scheint für die beidseitig gleichlautende Weihung eine mögliche Erklärung, im Sinne von *Lapides profanei{s} intus sacrum*[56]. Die Überlegung, dass es sich bei einem *navale* tatsächlich um eine hallenartige Konstruktion gehandelt hat[57], die außen wie auch im Inneren den nötigen Platz bot, um zu wandeln und sich zu lagern, erscheint gerade im Falle der Bauinschrift von Teurnia evident. Rudolf Egger stellte entsprechende Überlegungen bei seiner

---

46 Glaser 1978–1980, 123.
47 Glaser 1978–1980, 124.
48 Hainzmann 2011, 203 Nr. 1–6.
49 Glaser 1978–1980, 123; Weisgerber 1975, 107; 116 Nr. 8 Taf. 84, 5–10; CIL III 5588 (Kloster Baumburg, Gemeinde Altenmarkt, Bayern).
50 Weisgerber 1975, 115–121 Abb. 16; Weber 1993, 126; 128 Abb. 26–28.
51 Glaser 1978–1980, 124.
52 Scherrer 2002, 16. 20 Karte 2.
53 Gugl 2000, 149 Abb. 44.
54 Weisgerber 1975, 100–102.
55 Glaser 1978–1980, 123: zu einem Vergleichsfund aus Verona mit beidseitig gleichlautender Inschrift (CIL V 3290), welche die Stiftung einer Portikus nennt.
56 CIL XIV 3574 = CIL I 1486 (p 999).
57 Hainzmann 2011, 201; Egger 1927, 14–15; Glaser 2004, 94: »F. Brein hat mir freundlich mitgeteilt, dass mit der Bezeichnung ›navale‹ schmale Inkubationshallen für den Heilschlaf gemeint sein können, die tatsächlich wie Schiffshäuser aussehen«; zur Interpretation als Inkubationshallen ist allerdings anzumerken, dass eindeutige Belege der Inkubationspraxis zumindest für Gallien fehlen: Weisgerber 1975, 99.

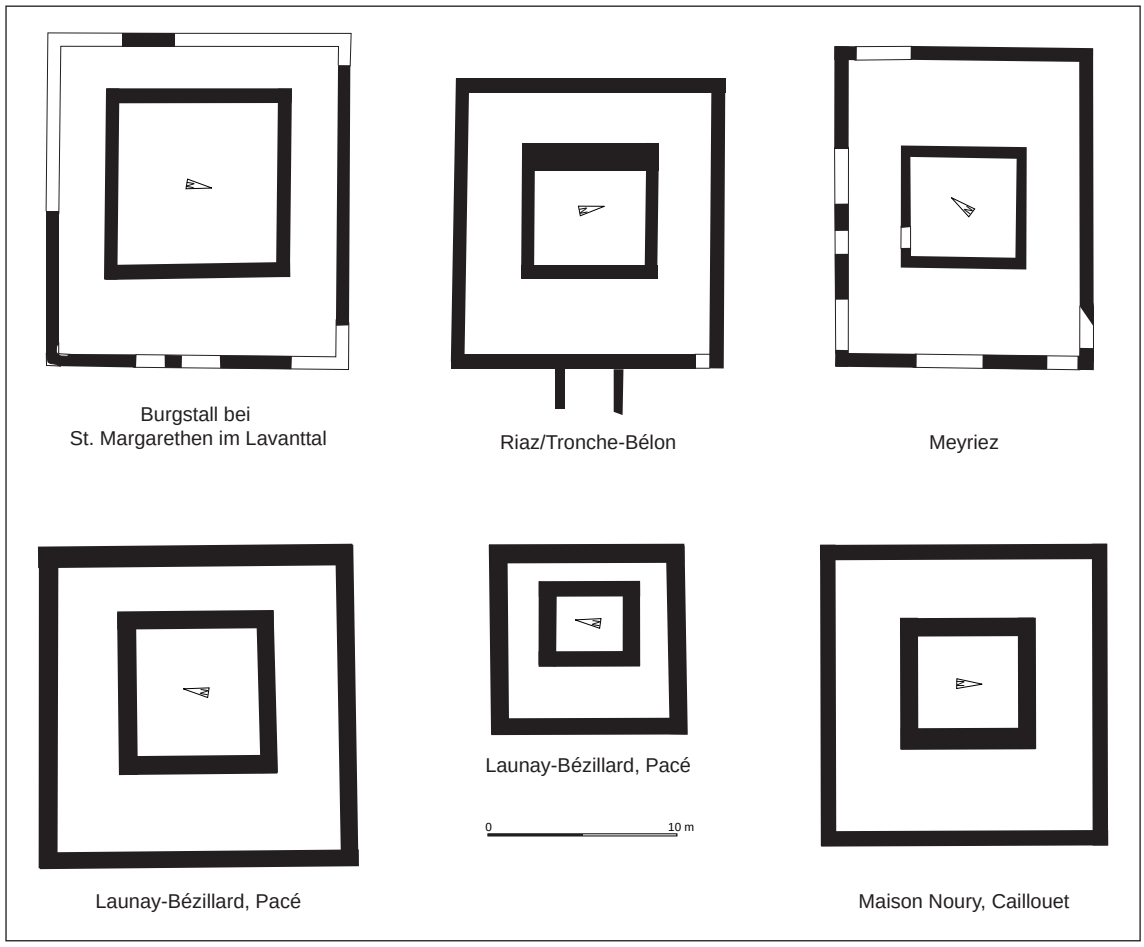


Abb. 12 Vergleichsbeispiele von Tempeln mit hallenartig erweitertem Umgang (ÖAI, nach Vorlagen in Egger 1927, Abb. 3; Fauduet 1993a, Nr. 213. 278; Vauthey 1985, Taf. 18; Vauthey 2008, Abb. 4)

Interpretation des Begriffs *navale* an (»Man könnte aber versucht sein, unter *navale* nicht den ganzen Tempel, sondern nur den gedeckten Umgang zu verstehen«[58]), verwarf allerdings letztlich eine solche Option zugunsten einer anderen Interpretation, nämlich, dass der Schiffsbegriff sich auf ein im Tempel präsentiertes Idol beziehen würde[59]. *navalia* bezeichnen Schiffshäuser oder speziell auch Hallen für das Trocknen von Ziegeln in Siscia-Sisak[60]. Dass die Vorhalle eines Umgangstempels ähnlich jenem vom Burgstall zu der Bezeichnung *navale* Anlass gab, mag in Hinblick auf den Fund aus Teurnia somit im Rahmen der Interpretationsmöglichkeiten sehr Naheliegendes treffen. Der Baubefund am Burgstall zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass die dem Cellaeingang im Osten vorgelagerte Halle deutlich weiter ist als die an den Süd-, Nord- und Westflanken (Abb. 12)[61]. Ist die Cella eines Umgangstempels sonst üblicherweise zentral so platziert, dass ein gleichermaßen weiter Korridor an allen vier Seiten besteht[62], liegt am Burgstall eine andere Struktur vor. Mit Blick auf die Besonderheit des epigrafischen

58 Egger 1927, 15.
59 Egger 1927, 16; s. auch Birkhan 1978–1980, 125–127.
60 Egger 1927, 15.
61 Egger 1927, 7 Abb. 3: Die Breite des Umgangs beträgt an der Ostseite und somit an der Eingangsfront 3,9–4,1 m, an den Nord- und Südseiten jeweils 2,4 m und an der Westseite nur 2,15 m.
62 In Bauinschriften aus dem gallisch-germanischen Raum sind die Begriffe *sacrum, aedes*, *templum* und seltener *fanum* überliefert (Fauduet 1993b, 9; Fauduet 2010, 20 f.)

Fundes von Teurnia könnte die Navalebezeichnung auf eine dem Tempelinneren vorgelagerte Halle bezogen werden. Befunde von Umgangstempeln mit hallenartig erweitertem Umgang, die vergleichbar mit dem Gebäude am Burgstall als *navale* bezeichnet werden könnten, sind sehr selten (Abb. 12)[63].

Die durch die exponierte Lage über dem Fluss sich ergebende Charakterisierung des Heiligtums am Burgstall mit seiner Verbindung über eine Stiege zum fließenden Gewässer ließ auch die These möglich erscheinen, dass ein dem Latobios heiliges Schiffsidol Grund für die Bezeichnung des Kultgebäudes als *navale* gewesen wäre[64]. Ein Kultbild mit Anklängen an ein Schiff liegt aber nicht vor, vielmehr tragen die bislang aufgedeckten Götterbilder nur die Attribute in Form von Szeptern und Ovalschilden (Abb. 7)[65].

Die Lokalisierung des Heiligtums auf der sog. Tempelterrasse von Teurnia ist aufgrund der Lage von drei Funden zerstörten Kultinventars deduziert worden. Ein tatsächlicher Baubefund des Tempels konnte bislang allerdings nicht erschlossen werden. Die Position eines Kultgebäudes in prominenter Lage direkt über dem zum Fluss abfallenden Steilhang ist aber in Analogie zum Burgstall sehr im Rahmen des Möglichen, auch deshalb, weil ein Thermengebäude auf der östlich anschließenden Verebnung festgestellt werden konnte. Bäder als Teil oder in Nachbarschaft eines Kultbezirks sind keine Seltenheit, insbesondere im Falle von Grannos Apollo. Eine Parallele in Hinblick auf die ausgesetzte topografische Situation bietet der gallo-römische Kultbezirk von Cambodunum-Kempten, der sich am Rande des Stadtzentrums über der Iller erhebt und benachbart einer Thermenanlage liegt[66]. Die Einbettung der auf Höhen gelegenen Heiligtümer von Teurnia und vom Burgstall in der sie umgebenden Flusslandschaft zeigt sich auch indirekt in der Wechselbeziehung zu Bestattungsbezirken, die sich jeweils in vergleichbarer Distanz (rund 1,2 km) jenseits des Flussufers erstrecken und in direktem Blickkontakt zu den Kultplätzen standen[67].

Die topografisch überhöhten Kultplätze über Flussläufen unterscheiden sich in ihrer Positionierung deutlich von einem Heiligtum im norischen Abschnitt des Savetals, nämlich Podkraj bei Hrastnik, das direkt in der Au gelegen einen unmittelbaren Bezug zum Fluss selbst herstellt.

PODKRAJ BEI HRASTNIK

Auf rund 3 600 m² archäologisch untersuchter Fläche konnten in Podkraj bei Hrastnik fünf Baustrukturen festgestellt werden, darunter ein Umgangstempel und ein Herbergsgebäude (Abb. 13–14); die Datierung der Fundmünzen reicht vom 2. bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr., die keramischen Funde hingegen indizieren eine intensive Nutzung des Platzes ausschließlich vom späten 1. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.[68]. Die Befunde erstrecken sich entlang des rechten Ufers der Save auf rund 207 m üA. Aus dem Umgangstempel liegt ein Altar für Magna Mater vor[69]. Zahlreiche Funde von Weihealtären wurden in nächster Nähe dieser Fundstelle sowie in einem Umkreis bis 18 km dokumentiert (Tab. 3 Abb. 13. 15)[70]. Die – wohl

---

63 Fauduet 1993a, 59 Nr. 213 (La Maison Noury, Caillouet); 64 Nr. 278 (Launay-Bézillard, Pacé) (Gallia Lugdunensis); Vauthey 1985, 18 Taf. 18; Vauthey 2008, 314–316 Abb. 2 (Riaz/Tronche-Bélon); Abb. 4 (Meyriez) (Germania superior/Civitas Helvetiorum). Die Struktur des Fundplatzes Augst, Im Sager, ist zu unvollständig dokumentiert, als dass eine Rekonstruktion mit erweiterter Halle möglich wäre, s. Tomasevic-Buck 1982, 142 f. Abb. 2.

64 Egger 1927, 16; Swoboda 1941, 317.

65 Sedlmayer 2011, 158 Tab. 29 Abb. 105; 168 Abb. 111.

66 Weber 2008, 320 Abb. 3. 5.

67 Fundort Mayer am Hof, Gemeinde St. Paul im Lavanttal: Strelli 1911, 1–31; Strelli 1928, 168–178. – Fundort Faschendorf, Gemeinde Gschieß: Polleres 2008, 3 Abb. 2; Glaser 2001, 47 f. Abb. 7.

68 Jovanović 1998, 85 f. mit Abb.; Krajšek – Stergar 2008, 267 Abb. 3; Groh 2011, 143 Abb. 94; Sedlmayer 2011, 177 f.

69 Krajšek – Stergar 2008, 267; Lovenjak 1997, 67 f. Nr. 2.

70 Šašel Kos 1999, 95–99 Nr. 1–9.

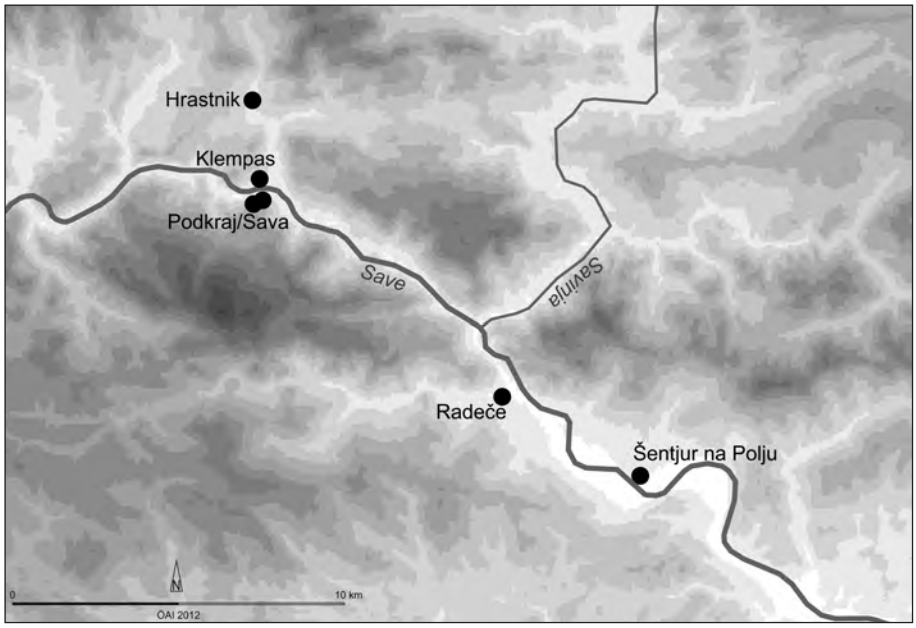


Abb. 13 Podkraj bei Hrastnik und Umgebung. Fund- und Verwahrorte der Weihesteine (ÖAI)

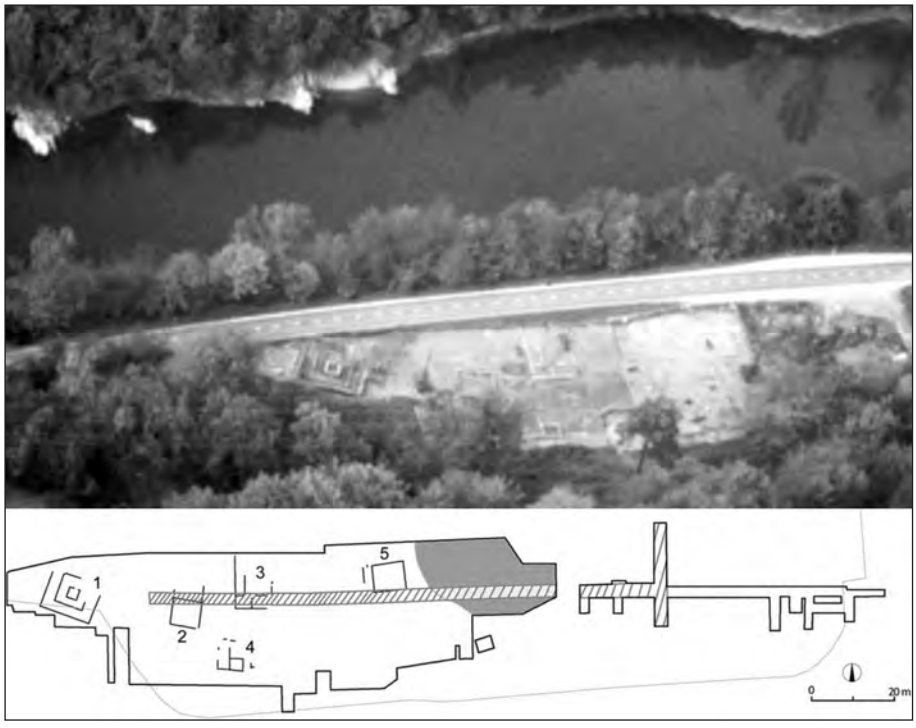


Abb. 14 Podkraj bei Hrastnik. Topografie und archäologische Befunde (Šašel Kos 2010, Abb. 2)

aus dem Heiligtum – verschleppten Objekte waren in Kirchen und Privathäusern eingemauert[71], eine geschlossene Gruppe von vier Altären wurde an einer Fundstelle geborgen, die sich unmit-

[71] Šašel Kos 1999, 95 Nr. 1; 98 Nr. 6 (Šentjur na Polju); 97 Nr. 4 (Radeče); 99 Nr. 8 (Hrastnik).

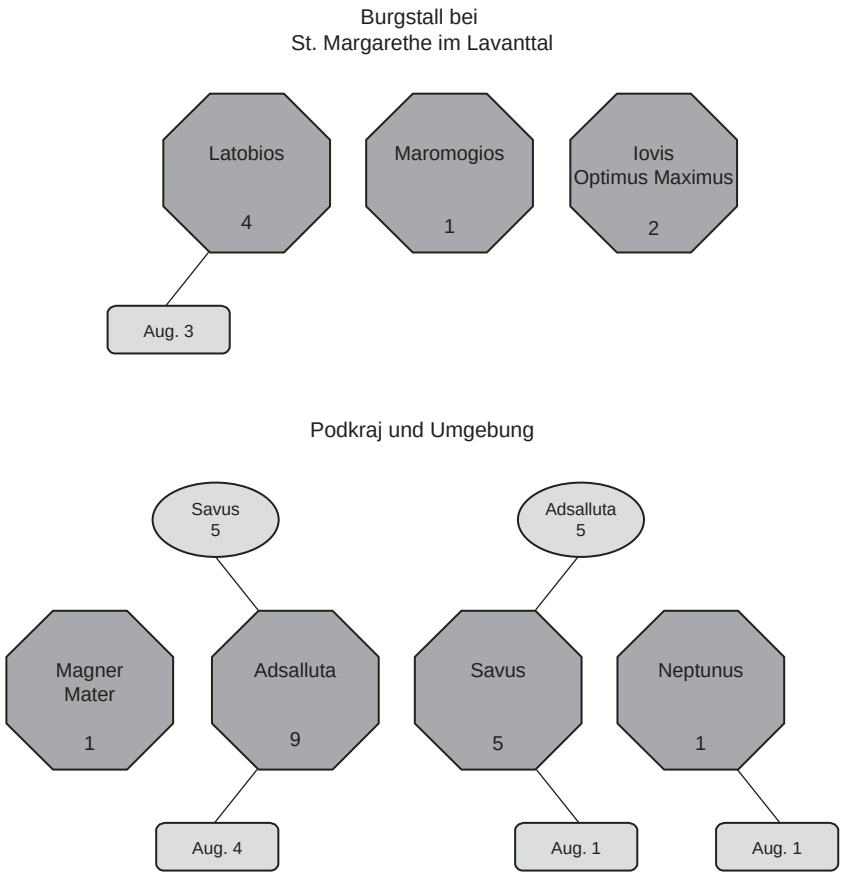


Abb. 15 Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal und Podkraj bei Hrastnik. Götternamen und deren Vergesellschaftung (ÖAI)

telbar westlich der Grabungsfläche erstreckte[72]. Die Altäre weisen zumeist einfache Weihungen an Adsalluta und Savus auf, in einem Fall auch an Neptunus (Tab. 3 Abb. 15)[73]. Über die Funktion der Götter geben die Inschriften keine Auskunft, aber es sticht unter den Dedikanten ein Personenkreis hervor, nämlich Steuermänner[74]. Der Bezug zum Transportmittel Fluss ist durch die Weihungen an Savus und Neptunus offenkundig[75]. Bereits Strabon beschreibt die Verkehrsroute über die schiffbaren Flüsse Nauportus und Savus gegen Osten[76]. Die Interpretation der Adsalluta in diesem Zusammenhang ist nun für die besondere Charakteristik des Heiligtums von Podkraj entscheidend. Die Weihung der Steuermänner richtete sich ausschließlich an Adsalluta[77]. Im Gesamtbestand liegen nicht weniger als vier Altäre vor, die nur Adsalluta geweiht sind, bei den Dedikanten handelt es sich in jedem Fall um Männer[78]. Eine Kombination von Adsalluta und Savus erfolgte bei fünf Weihungen (Abb. 15)[79]. Ein alleiniges Auftreten von

[72] Zur Lage der Grabungsfläche vgl. Šašel Kos 2010, 244 Abb. 2; zum Fundort der Altäre vgl. CIL III 5134. 5136. 5138. 11684. Zur Lokalisierung des ebenda genannten »Holzriesels« (Škarje) beim »Saudörfel« s. Šašel Kos 1994, 104 Abb. 12.

[73] CIL III 5137 (Klempas bei Hrastnik).

[74] AIJ 26; Šašel Kos 1999, 98 Nr. 6; 110 f.

[75] AIJ 255; ILLPRON 1875; CIL III 5134. 5137. 5138. 11684.

[76] Šašel Kos 2010, 9–27; Knezović 2010, 191; Šašel Kos 2008, 277; Šašel Kos 1999, 107 f. – zu den Transportschiffen von Lipe und Siscia-Sisak: Gaspari 1998, 527–550; Boetto – Rousse 2011, 179–191 (mit älterer Literatur).

[77] AIJ 26 = Šašel Kos 1999, 98 Nr. 6.

[78] AIJ 26; CIL III 5135. 5136. 11685; Šašel Kos 2008, 278 f.

[79] AIJ 255; ILLPRON 1875; CIL III 5134. 5138. 11684.

Savus, vergleichbar der singulären Weihung an Neptunus, ist in keinem Fall festzustellen. Die männliche Bezeichnung eines Flusses ist in Noricum üblich, neben Savus sind zudem die südnorischen Flüsse Dravus und Aquo in Weiheformeln genannt[80]. Der im Fluss beheimatete Gott Savus ist durch weitere Dedikationen am Oberlauf bei Vernek sowie in Andautonia-Ščitarjevo und Siscia-Sisak überliefert (Abb. 1)[81]. Stromabwärts, jenseits von Siscia-Sisak, sind Savusweihungen nicht vorhanden, sie sind somit ausschließlich in den schwierigen Passagen des Oberlaufes dokumentiert[82]. Es stellt sich nun die Frage, welche Position Adsalluta in dieser von männlichen Gottheiten dominierten Sphäre der Flussgötter innehat. Da es eine weibliche Form ist, war Marietta Šašel Kos der Ansicht, dass Adsalluta sich nicht auf das fließende Gewässer, sondern auf eine (mittlerweile versiegte) Quelle bezog, die ihren Ursprung im Bereich von Podkraj gehabt hätte[83]. Mit der Auffindung des kleinen Magna-Mater-Altars warf Šašel Kos die Frage auf, ob hier nicht eine Abfolge der göttlichen Bezeichnungen erfolgte, dass also in der späten Phase des Kults die Verehrung der Magna Mater jene der Adsalluta ablöste[84]. Dies würde implizieren, das Adsalluta im Sinne einer Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin zu verstehen wäre. Die Hinwendung der *gubernatores* an diese in mehreren Fällen auch gemeinsam mit Savus auftretende Gottheit scheint jedoch in einem abweichenden Sinn zu verstehen zu sein. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht deuten die am Kultplatz prominentesten Götter Adsalluta und Savus jeweils mit ihren Namen auf ein Gewässer; Savus bedeutet »der sich Windende«, Adsalluta hingegen wird als die »sehr Wogende« oder »die bei der Flussströmung/dem Hochwasser (verweilende Göttin)« übersetzt (s. Beitrag von Patrizia de Bernardo Stempel im Anschluss)[85]. Im gallischen Raum ist die Beziehung eines fließenden Gewässers zu einer weiblichen Göttin nichts Ungewöhnliches. So etwa wird die Sequana-Seine auch in Frauengestalt personifiziert[86]. Die Besonderheit der Topografie und die enge Beziehung der Adsalluta zum Gewässergott Savus sind ausschlaggebend bei der Charakterisierung der Göttin. Marietta Šašel Kos näherte sich dem Phänomen der Adsalluta insofern, als sie diese Göttergestalt als Spezifizierung der regionalen Besonderheit dieses Abschnitts des Savetals verstand: »Adsalluta must have been most closely connected with nature and the natural features of this region and her role should probably be seen as that of some powerful riparian nymph …«[87]. Die epigrafischen Nachweise dieser Göttin sind ausschließlich in einem sehr eng begrenzten Gebiet von 18 km maximaler Ausdehnung im norischen Abschnitt des Savetals vorhanden. Dieser wird durch einen stark mäandrierenden, tief eingeschnittenen Flusslauf charakterisiert, wo eine Schiffspassage zwar sehr erschwert, aber nicht völlig unmöglich war[88]. Wahrscheinlich ist also Savus als Bewohner des Flusses an sich zu verstehen und Adsalluta als die Personifikation der stark strukturierten norischen Landschaft des Savetals mit schnellen Richtungsänderungen und Stromschnellen[89]. Hierauf deutet auch die Etymologie, die auf eine Bezeichnung der an einer Flussströmung verweilenden Göttin Bezug nimmt (s. den Beitrag von Patrizia de Bernardo Stempel im Anschluss).

---

80 Šašel Kos 1999, 111 f.; Šašel Kos 2008, 281.

81 Patsch 1905, 140; Šašel Kos 1999, 100 f. Nr. 11–13; Šašel Kos 2008, 279; Knezović 2010, 188 f.

82 Knezović 2010, 189–191.

83 Šašel Kos 1999, 110. 113.

84 Šašel Kos 1999, 119; Šašel Kos 2010, 245. 252; die Verehrung der Magna Mater ist im Territorium von Celeia-Celje mehrfach belegt.

85 De Bernardo Stempel 2005, 16. 18.

86 Birkhan 1997, 720; Šašel Kos 1999, 112.

87 Šašel Kos 1999, 114.

88 Šašel Kos 1999, 114 f.

89 Die Überlegung, dass es sich bei Adsalluta um eine Personifikation der Stromschnellen handelte, wurde bereits von D. Terstenjak, W. Schmid, J. Orožen und P. Petru in die Diskussion eingebracht (Šašel Kos 1999, 111); Šašel Kos 1999, 112 tritt zwar dafür ein, dass die Göttin für die Schiffspassage zuständig war (»undoubtedly her cult was related to the dangerous navigation through this area«), räumt aber ein, dass der Fluss seine eigene Gottheit, nämlich Savus, besaß.

Tab. 3: Weiheinschriften aus Podkraj und Umgebung (nach Šašel Kos 1994, 100–104 Nr. 1–9; Šašel Kos 1999, 95–99. 102–104 Nr. 1–9)

Podkraj bei Hrastnik	
M(atri) d(eum) m(agnae) / Cassius Restut(us) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	Lovenjak 1997, Nr. 2
Hrastnik	
Adsa/l(l)ut(a)e Aug(ustae) / C(aius) C() A()	CIL III 11685
Radeče	
S(avo) et Ats(alutae) / C(aius) Iul(ius) Ius(tus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]	AIJ 255
Šentjur na Polju	
Adsallutae / sacr(um) / L(ucius) Servilius / Euty[c]hes cum suis / gubernatoribus / v(otum) [s(olvit)] l(ibens) m(erito)	AIJ 26
S(avo) et / Adsallut(ae) / C(aius) M[e]mm(ius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)	ILLPRON 1875
Holzriesel Škarje bei Sava-Saudörfel (Podkraj bei Hrastnik)	
Savo et Ad/sallutae / sacr(um) / P(ublius) Ant(onius) Secundus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 5138
Savo et Ads(allutae) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Secundio	CIL III 5134
Adsallut(ae) / et Savo / Aug(usti) sac(rum) / C(aius) Cassius / Quietus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 11684
Adsallu/t(a)e Aug(ustae) sac(rum) / Ocellio / Castrici / Marcel/li ser(vus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 5136
wahrscheinlich aus Sava-Saudörfel (Podkraj bei Hrastnik)	
Adsallutae / Aug(ustae) sacr(um) / G(aius) Caecina / Faustinus	CIL III 5135
Flur Klempas bei Hrastnik	
Nep(tuno) Aug(usto) / sacr(um) / C(aius) Castric(ius) / Opta[t]us / s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL III 5137

ZUSAMMENFASSENDES ZU SÜDNORISCHEN HEILIGTÜMERN IN FLUSSLANDSCHAFTEN

Das norische Heiligtum Podkraj im Savetal weist den unmittelbarsten Bezug zum Fluss als Transportmittel auf. Steuermänner weihen ebenda der Adsalluta einen Altar. Die Überwindung der gefahrvollen Flusspassage dürfte Anlass für die Entstehung eines am Ufer gelegenen Heiligtums gewesen sein.

Die südnorischen Heiligtümer von Teurnia und St. Margarethen in Lavanttal sind demgegenüber in ihrer Beziehung zur Flusslandschaft anders charakterisiert. Die Treppe, welche vom Fuß des Berges hinan zum Tempelplateau führte, bildete am Burgstall den unmittelbaren Konnex zwischen der Fluss-/Tallandschaft und dem Tempelbezirk am Gipfel. Im Unterschied zu einfachen ländlichen Heiligtümern ist der Burgstall durch eine offizielle Weihung der *pagi magistri* auch als regionales kultisches Zentrum zu verstehen. Der Nachweis, dass ein konsularischer Benefiziarier den göttlichen Beistand am Burgstall suchte, deutet darauf, dass der Kultbetrieb auch noch im späten 2. oder im 3. Jahrhundert n. Chr. florierte. Benefiziarierweihungen sind in Südnoricum ansonsten auf jene strategisch wichtigen Positionen beschränkt, die an Grenzen zu Italien, im Zentrum der Provinzhautstadt oder an wichtigen Verkehrsrouten liegen[90]. Die mögliche Präsenz von Benefiziariern könnte im Lavanttal durch die Weihung in diesem regional wichtigen Heiligtum am Burgstall indiziert sein. Die Bedeutung einer an der Lavant entlangführenden Verkehrsroute, eines Flusstransports oder einer Flusspassage im Bereich des Burgstalls ist eventuell mit dem postulierten Goldabbau in einem Seitental am Oberlauf der Lavant, im

[90] Scherrer 2005, 25 Tab. 2.

Raum Wiesing, in Zusammenhang zu bringen[91]. Ein Konnex zum Goldabbau in den Tauern wird auch für die Transporte auf und entlang der Drau zu überlegen sein. Teurnia zählt zu den ältesten römischen Städten in Noricum. Der Status als Munizipium wurde bereits in claudischer Zeit erreicht. Die bedeutende Lage an der über den Alpenhauptkamm führenden Hauptverkehrsroute und die Nähe zu den Goldlagerstätten der Tauern[92] indiziert die besondere Bedeutung der am Rande der Hochgebirgszone liegenden römischen Stadt Teurnia. Die frühe Romanisierung ist aufgrund der städtischen Strukturen bekannt. In dieser Hinsicht ist auch die Verehrung des Grannus Apollo in Teurnia zu verstehen. Der Heilgott wird hier nicht etwa als Latobios bezeichnet, sondern vielmehr mit dem überregional verbreiteten Götternamen Grannus, der sonst primär in den Rheinprovinzen und in der gallischen Belgica belegt ist. Dieser tritt in der üblichen Kultepiklese mit Apollo in der römischen Stadt Teurnia auf. Eine solche Gleichung liegt für den Heilgott Latobios im Lavanttal nicht vor, dieser ist vielmehr in seiner keltischen Ursprünglichkeit nur durch das Qualifikativ Augustus dem römischen Milieu angenähert. Die Übereinstimmung zwischen den Heiligtümern der beiden Ausformungen von Heilgöttern in Südnoricum, Latobios zum einen und Grannus Apollo zum anderen, besteht in der für beide nachweisbaren Bezeichnung des Kultbaus als *navale* bzw. *navalis* (*aedis, cella* [?]) und ihrer topografischen Situation auf exponierter Lage in einer Flusslandschaft.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Birkhan 1978–1980 — H. Birkhan, Anhang zu navale oder navalem, in: Glaser 1978–1980, 125–127.

Birkhan 1997 — H. Birkhan, Kelten (Wien 1997).

Boetto – Roussse 2011 — G. Boetto – C. Rousse, Le chaland de Lipe (Ljubljana, Slovénie) et la tradition de construction ›sur sole‹ de l'Europe sud-orientale: quelles influences méditerranéennes?, in: G. Boetto – P. Pomey – A. Tchernia, Batellerie gallo-romaine, Bibliothèque d'Archéologie Méditerranéenne et Africaine 9 (Aix-en-Provence 2011) 179–191.

Castella – Meylan Krause 2008 — D. Castella – M.-F. Meylan Krause (Hrsg.), Topographie sacrée et rituels. Le cas d'Aventicum, capitale des Helvètes, Actes du colloque international d'Avenches 2–4 novembre 2006, Antiqua 43 (Basel 2008).

De Bernardo Stempel 2005 — P. de Bernardo Stempel, Die in Noricum belegten Gottheiten und die römisch-keltische Widmung aus Schloß Seggau, in: W. Spickermann – R. Wiegels (Hrsg.), Keltische Götter im Römischen Reich, Akten des 4. Internationalen Workshops »Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae (F.E.R.C.AN)«, 4.–6. 10. 2002, Universität Osnabrück, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antiken-Rezeption 9 (Möhnesee 2005) 15–27.

De Bernardo Stempel 2011 — P. de Bernardo Stempel, Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu den Götternamen Latobios, Mar(o)mogios, Sinatis, Toutatis, Mogetios unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift von Schloss Seggau bei Leibnitz, in: Groh – Sedlmayer 2011, 219–226.

Egger 1927 — R. Egger, Der Tempelbezirk des Latobius im Lavanttale (Kärnten), AnzWien 64, 1927, 4–20.

Fauduet 1993a — I. Fauduet, Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule (Paris 1993).

Fauduet 1993b — I. Fauduet, Les temples de tradition celtique en Gaule romaine (Paris 1993).

Fauduet 2010 — I. Fauduet, Les temples de tradition celtique en Gaule romaine ²(Paris 2010).

Gaspari 1998 — A. Gaspari, Das Frachtschiff aus Lipe im Moor von Laibach (Ljubljana), JbRGZM 45, 1998, 527–550.

Glaser 1978–1980 — F. Glaser, Ein Heiligtum des Grannus Apollo in Teurnia, ÖJh 52, 1978–1980, 121–125.

Glaser 1983a — F. Glaser, Die Ergebnisse der Ausgrabungen in Teurnia 1981, Carinthia 173, 1983, 83–87.

Glaser 1983b — F. Glaser, Die römische Stadt Teurnia (Klagenfurt 1983).

[91] Piccottini 1994, 474; Vetters 2010, 123–139.
[92] Piccottini 1994, 469; Piccottini 2000, 74.

Glaser 1997 F. Glaser, Die Skulpturen des Stadtgebietes von Teurnia, CSIR Österreich II 6 (Wien 1997).

Glaser 2001 F. Glaser, Abteilung für Provinzialrömische Archäologie und Antike Numismatik, Rudolfinum 2000 (2001) 43–50.

Glaser 2004 F. Glaser, Heiligtümer im östlichen Alpenraum als Ausdruck lokaler Identität, in: A. Schmidt-Colinet (Hrsg.), Lokale Identitäten in Randgebieten des römischen Reiches, Akten des Internationalen Symposiums in Wiener Neustadt, 24.–26. April 2003, WForsch 7 (Wien 2004) 91–100.

Groh 2011 S. Groh, Topografie und Forschungsgeschichte. Die geophysikalischen Messungen 2005 am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal und die Lokalisierung des 1927 ergrabenen Umgangstempels. Rekonstruktion und Geschichte des Heiligtums am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal, in: Groh – Sedlmayer 2011, 13–23. 133–148.

Groh – Sedlmayer 2011 S. Groh – H. Sedlmayer, Forschungen im römischen Heiligtum am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal (Noricum), ZEA 2 (Wien 2011).

Gugl 2000 C. Gugl, Archäologische Forschungen in Teurnia, SoSchrÖAI 33 (Wien 2000).

Hainzmann 2011 M. Hainzmann, Latobios – Indigene Gottheit oder keltischer Funktionsbeiname? Maromogios und die Gauvorsteher (pagi magistri), in: Groh – Sedlmayer 2011, 193–218.

Jovanović 1998 A. Jovanović, Podkraj, Varstvo Spomenikov 37, 1996 (1998) 85–87.

Knezović 2010 I. Knezović, The worship of Savus and Nemesis in Andautonia, AVes 61, 2010, 187–202.

Krajšek – Stergar 2008 J. Krajšek – P. Stergar, Keramika z rimskega svetiščnega območja v Podkraju pri Hrastniku (The pottery material from the Roman sanctuary area at Podkraj near Hrastnik), AVes 59, 2008, 245–277.

Lovenjak 1997 M. Lovenjak, Novi in revidirani napisi v Sloveniji (Die neuen und revidierten Inschriften Sloweniens), AVes 48, 1997, 63–88.

Patsch 1905 C. Patsch, Die Saveschiffahrt in der Kaiserzeit, ÖJh 8, 1905, 139–141.

Piccottini 1968 G. Piccottini, Die Rundskulpturen des Stadtgebietes von Virunum, CSIR Österreich II 1 (Wien 1968).

Piccottini 1994 G. Piccottini, Gold und Kristall am Magdalensberg, Germania 72, 2, 1994, 467–477.

Piccottini 2000 G. Piccottini, Norisches Gold für Rom, Rudolfinum 1999 (2000) 68–76.

Polleres 2008 J. Polleres, Der römische Grabbezirk von Faschendorf bei Teurnia (Kärnten), Austria Antiqua 1 (Wien 2008).

Praschniker 1946 C. Praschniker, Die Skulpturen des Heiligtums des Mars Latobius in St. Margareten im Lavanttal, ÖJh 36, 1946, Beibl. 15–40.

Šašel Kos 1994 M. Šašel Kos, Savus and Adsalluta (Savus in Adsalluta), AVes 45, 1994, 99–122.

Šašel Kos 1999 M. Šašel Kos, Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic, Situla 38 (Laibach 1999).

Šašel Kos 2007 M. Šašel Kos, Donava in Sava pri Strabonu in v napisih (The Danube and the Sava in Strabo's Geography and in Roman Inscriptions), Keria 2–3, 2010, 9–27.

Šašel Kos 2008 M. Šašel Kos, Celtic Divinities from Celeia and Its Territory: Who were the Dedicators?, in: A. Sartori (Hrsg.), Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche, Quaderni di Acme 104 (Mailand 2008) 275–303.

Šašel Kos 2010 M. Šašel Kos, Adsalluta and Magna Mater – Is There a Link?, in: J. A. Arenas-Esteban (Hrsg.), Celtic Religion across Space and Time, IX Workshop F.E.R.C.AN (Castilla-La Mancha 2010) 243–256.

Scherrer 2002 P. Scherrer, Vom regnum Noricum zur römischen Provinz: Grundlagen und Mechanismen der Urbanisierung, in: M. Šašel Kos – P. Scherrer, The autonomous towns of Noricum and Pannonia (Die autonomen Städte in Noricum und Pannonien), Situla 40 (Laibach 2002) 11–70.

Scherrer 2005 P. Scherrer, Stadtbürger und Militärpersonen, Aquincum Nostrum 2/3, 2005, 17–30.

Sedlmayer 2011 H. Sedlmayer, Die Aufgabe eines Tempels im dritten Viertel des 3. Jahrhunderts n. Chr. – kein singuläres Phänomen. Die Aufgabe eines Tempels im 4. Jahrhundert n.

Chr. – Funde aus dem Umgangstempel (Struktur 1) der Grabung 1927 auf dem Burgstall. Aspekte der materiellen Kultur im Heiligtum und Siedlungsplatz am Burgstall. Gesamtbild der Ausstattung des Kultbezirks am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal: Hypothesen zum Kultgeschehen, in: Groh – Sedlmayer 2011, 149–191.

Strelli 1911 R. Strelli, Die Ausgrabungen auf dem Gute »Meier am Hof« bei St. Paul/Kärnten, 26. Jahresbericht des k. k. Stiftsgymnasiums der Benediktiner in St. Paul über das Schuljahr 1910/11, 1911, 1–31.

Strelli 1928 R. Strelli, Die Ausgrabungen bei St. Paul in Kärnten, MAG 58, 1928, 168–178.

Strelli 1939 R. Strelli, Neue Grabungen am Burgstall in St. Margarethen i. L., Carinthia 129, 1939, 4–7.

Swoboda 1941 E. Swoboda, Der heilige Brunnen zum Tempel des Latobius im Lavanttale (Kärnten), Carinthia 131, 1941, 303–317.

Tomasevic-Buck 1982 T. Tomasevic-Buck, Augusta Raurica: Ein neuentdecktes Gräberfeld in Kaiseraugst AG, ASchw 5, 2, 1982, 141–146.

Vauthey 1985 P.-A. Vauthey, Riaz/Tronche-Bélon. Le sanctuaire gallo-romain, Archéologie Fribourgeoise – Freiburger Archäologie 2 (Fribourg 1985).

Vauthey 2008 P.-A. Vauthey, Édifices sacraux à l'époque de Mars Caturix en pays de Fribourg, in: Castella – Meylan Krause 2008, 314–318.

Vetters 2010 W. Vetters, Wo lag das Gold der norischen Taurisker?, RÖ 33, 2010, 123–139.

Wagner 1973 F. Wagner (aus dem Nachlass bearbeitet von G. Gamer – A. Rüsch), Raetia (Bayern südlich des Limes) und Noricum (Chiemseegebiet), CSIR Deutschland I 1 (Bonn 1973).

Weber 1985 E. Weber, »Pagi Magistri« in Noricum, MUAG 35, 1985, 85–88.

Weber 1993 G. Weber, Zur Verehrung des Apollo Grannus in Faimingen, zu Phoebiana und Caracalla, in: J. Eingartner – P. Eschbaumer – G. Weber, Faimingen-Phoebiana I, Limesforschungen 24 (Mainz 1993) 122–136.

Weber 2008 G. Weber, Heiligtümer im römischen Kempten/Cambodunum (Allgäu), in: Castella – Meylan Krause 2008, 319–324.

Weisgerber 1975 G. Weisgerber, Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona von Hochscheid im Hunsrück (Bonn 1975).

Patrizia de Bernardo Stempel

SPRACHWISSENSCHAFTLICHER KOMMENTAR ZU DEN GÖTTERNAMEN *SAVUS* UND *ADSALLUTA*

1 SAVUS

1./2. Belegformen in und außerhalb Noricums: *Savo* (Dativ Singular, 6-mal eindeutig und möglicherweise noch 2 weitere Male); die Belege reichen vom Anfang des 1. bis ins 3. Jahrhundert n. Chr.

3. Zusätze in und außerhalb Noricums: Der Göttername wird in Noricum einmal von dem lateinischen Qualifikativ *Aug(ustus)* gefolgt, was, wie auch die Tria nomina des Dedikanten *C. Cassius Quietus* im Weiler Sava, einen hohen Grad der Romanisierung impliziert. Dasselbe Qualifikativ wurde – außerhalb Noricums – dem Götternamen auch von *P. Rufrius Verus* in Vernek und *M. Iuentius Primigenius*[93] in Andautonia-Ščitarjevo angefügt.

[93] Letzterer mit einem kelt. *Kintugnatos vertretenden lateinischen Übersetzungsnamen.

4. Belegkontext in und außerhalb Noricums: Während diese Gottheit außerhalb Noricums auch allein verehrt wurde und nicht zuletzt in Siscia-Sisak als Empfänger einer ins 2. Jahrhundert n. Chr. datierten Defixio vorkommt[94], ist sie in Noricum bislang immer in Verbindung mit der Göttin *Adsal(l)uta* aufgetreten.

5. Syntaktische Funktion: Wie alle Götternamen, die aus Ortsnamen hervorgehen und mit diesen identisch sind (s. Rubriken 6 und 10), ist auch *Savus* ein echtes Theonym.

6. Theonymische Bildung: Sie ist sekundär, weil der Göttername aus einem Hydronym gewonnen wurde. Die Bildung besteht aus dem Flussnamen *Savus* selbst, der mit sog. Nullmorphem zum Theonym gemacht wurde.

7. Herkunft: Das demnach deonomastische Theonym beruht nicht auf Import, sondern ist ortsansässig.

8./9. Genus und Numerus: Maskulinum Singular.

10. Grundwort bzw. Etymologie: Es handelt sich um die bloße Hypostasierung des antiken Flussnamens *Savus flumen*, der heute *Save* bzw. *Sava* genannt wird[95].

11. Zugehöriges keltisches Lexikon bzw. Onomastik: Es sei zu allererst an die Existenz des altirischen Verbums *im·soí* »dreht sich um« erinnert, in dem das ursprüngliche, intervokalische *-*w*- geschwunden ist[96] und dessen Bedeutung zu dem Verlauf eines sich windenden Flusses gut passt. Ferner an Flussnamen und dehydronymische Ortsnamen wie *Savo* in Ligurien und an der Küste Latiums; *Savara* in Frankreich (als Sèvre und Sèvres fortgesetzt), *Savaria* und *Savarias* in Pannonien, alle aus einem ursprünglichen **Sáwo-rā*[97]. Auch der Stammesname *Savincates* in Frankreich[98] dürfte seinen Ausgang aus einem benachbarten Flussnamen vom Typ **Savinca* o. Ä. genommen haben.

12. Sprachliche Einordnung: Bei allen Götternamen, die aus Ortsnamen hervorgegangen sind, ist die sprachliche Zugehörigkeit nicht unmittelbar relevant, denn die Ortsnamen können Reste einer älteren, gegebenenfalls vorkeltischen oder sogar vorindogermanischen Zivilisation darstellen, die viel später oder eventuell erst zu römischer Zeit in den Kult aufgenommen wurden.

13. Sprachliche Anmerkungen: Der zugrunde liegende Flussname dürfte sich in jedem Falle aus der Verbalwurzel idg. **sewh*$_1$- »in Bewegung halten« erklären[99], möglicherweise sogar als echtkeltische Bildung, falls er aus einem *o*-stämmigen Nomen agentis **Sōw-o-s* »der sich windet« mit gedehnter Verbalwurzel hervorgegangen ist[100]. Die Semantik der indogermanischen Wurzel macht jedenfalls deutlich, dass – unabhängig von der sprachlichen Zugehörigkeit der hydronymischen Bildung selbst – unser Theonym *Savus* aus dem Hydronym *Savus* entstanden sein muss und nicht umgekehrt.

14. Etymologische Bedeutung: Wenn auch die Bedeutung des Flussnamens »der sich Windende« war, so bedeutet das Theonym *Savus* lediglich »der Gott des [Flusses] *Save* bzw. *Sava*«.

15. Referent: Das Theonym bezieht sich auf den Fluss *Save* bzw. *Sava*.

16./17. Götternamenkategorie und Untergruppe: Das Theonym gehört zu denen, die die eponyme Gottheit eines Gewässers bezeichnen.

18. Mutatio generis: Eine ähnliche feminine Gottheit ist wohl die in Regio X neuentdeckte *Savercna*[101], für die allerdings eine unabhängige dehydronymische Herkunft aus *Sávaryā* >

---

94 Vgl. Šašel Kos 1994, 102 mit Bibliografie; ferner Šašel Kos 1999, 24. 45. 93–113; Šašel Kos 2008, 277–281.

95 BAGRW, u. a. Karte 1 G1; AcS II, Sp. 1389–1391.

96 Dazu Matasović 2009, 360 mit weiterer Bibliografie.

97 Die Belege in AcS II, Sp. 1384–1389; weitere in Prósper 2008, 39 Anm. 8; vgl. auch Billy 2011, 516, wo aber eine leicht unterschiedliche, nicht spezifisch keltische Etymologie vorgeschlagen wird; gar keinen Anschluss bieten die Ortsnamenlexika von Delamarre 2012, 230 f. und Falileyev – Gohil – Ward 2010, 196.

98 BAGRW, Karte 17 G5.

99 Rix – Kümmel 2001, 538 f.

100 Vgl. NWÄI 39 und De Bernardo Stempel 2005, 16.

101 Vgl. De Bernardo Stempel 2013, 75. 89.

**Sáveria* via **Savéri-kna* näher als eine unmittelbare Ableitung aus dem Götternamen *Savus* liegt.

19. Numeruswechsel: Es sind keine pluralisierten Formen des Götternamens bekannt.

20. Mögliche inhaltliche Beziehungen zu anderen Götternamen: Eine gewisse inhaltliche Beziehung könnte allenfalls zu der oben in Rubrik 18 erwähnten Göttin *Savercna* bestanden haben.

21. Interpretatio: Keine Fälle von *Interpretatio Romana vel indigena* sind bisher für detoponymische Gottheiten bekannt geworden.

2 ADSAL(L)UTA

1./2. Belegformen in und außerhalb Noricums: Es sind veschiedene Varianten belegt. Zunächst ist der Dativ Singular *Adsalute* einmal zwischen dem 1. und dem 2. Jahrhundert n. Chr. bezeugt. Dann – mit Geminierung der Liquida – die Dativ Singular-Varianten *Adsallutae* (3-mal komplett und 2 weitere Male abgekürzt, vom Anfang des 1. bis ins 2. Jh. n. Chr.) und *Adsallute* (einmal im 2. Jh. n. Chr.). Ferner liegt je ein Beleg der abgekürzten Dativform *Ads( )* (zwischen dem 1. und dem 3. Jh. n. Chr.) und – mit partieller Assimilation des Dentals an das stimmlose [s] – *Ats( )* vor (zwischen dem 1. und dem 2. Jh. n. Chr.).

3. Zusätze in und außerhalb Noricums: Die (dativischen) Belege *Adsalute* und *Adsallute* werden von dem lateinischen Qualifikativ *Aug(uste)* gefolgt.

4. Belegkontext in und außerhalb Noricums: Die Göttin wird insgesamt 4-mal alleine und 5-mal zusammen mit *Savus*, der dehydronymischen Gottheit der Save bzw. Sava, verehrt. Bei einer Widmung treten auch die Steuermänner eines Schiffes auf.

5. Syntaktische Funktion: Der Göttername *Adsal(l)uta* erscheint immer als echtes Theonym verwendet.

6. Theonymische Bildung: Sie ist primär, da es sich um das Kompositum eines Appellativums handelt.

7. Herkunft: Wie aus Rubrik 6 hervorgeht, ist der Göttername nicht von einem anderen Namen abgeleitet.

8./9. Genus und Numerus: Femininum Singular.

10. Grundwort bzw. Etymologie: Der Göttername scheint ein zirkumfigiertes Kompositum zu sein, mit Präfix *ad-* »in Richtung auf; sehr«[102], dem idg. Etymon **sălo-/sālo-* »wogend« (u. a. in gr. σάλος und lat. *salus, salum* »Fluss-Strömung, hohe See« fortgesetzt)[103] und dem Suffix *-to-/-ā*. Das durch Vokalvelarisierung in velarer Umgebung daraus entstandene *Adsáluta* (< **Ad-sálo-tā*) konnte sich später mehr oder minder regelmäßig durch nachtonige Geminierung zu *Adsálluta* entwickeln[104]. Eine expressive Motivation mag trotzdem mitgespielt haben, wenn nicht schon bei ihrer Entstehung, dann zumindest bei der Beibehaltung der Geminata nach der gallischen Umstellung der Betonung, die von *Adsallúta* zu *Adsalúta* führte.

11. Zugehöriges keltisches Lexikon bzw. Onomastik: Es soll vor allem an air. *sál* und *sáile* »See, Meereswasser« erinnert werden[105]. Ferner an den keltiberischen Personennamen *s.a.l.u.Ta* in der 3. Bronze von Botorrita (Sp. I, Z. 32). Schließlich an das festlandkeltische Theonym *Nehalen(n)ia*, ursprünglich **Ni-salen-yā*[106].

12. Sprachliche Einordnung: Der Göttername ist keltisch erklärbar, wenn auch eine paraetymologische Verbindung mit lat. *salus* und gegebenenfalls mit der Gottheit *Salus* für die Verbreitung des Theonyms – im Sinne einer keltolateinischen Mischform – gesorgt haben könn-

---

[102] DLG² 31.

[103] Matasović 2009, 319; Degavre 1998, 363.

[104] Vgl. De Bernardo Stempel 2010, 71–87.

[105] Vendryes – Bachellery – Lambert 1974, Buchstabe S, 16–18; NWÄI 151; die Etymologie findet sich bereits in De Bernardo Stempel 2005, 18.

[106] In der Deutung von De Bernardo Stempel 2004, 181–193.

te. Die Entdeckung des [Saluta] oder [Salluta] interpretierbaren Personennamens *s.a.l.u.Ta* in Keltiberien stellt uns allerdings vor vielerlei Fragen, zumal er auch »como *praenomen* femenino de época republicana en la Italia central, y como *cognomen* en Roma«[107] auch in der männlichen Form *Salutus* bekannt ist.

13. Sprachliche Anmerkungen: Da ein Ansatz des zunächst Wiederholung ausdrückenden Präfixes *at(e)-* nicht ohne weiteres zu der hier vorgeschlagenen Etymologie passt, kann man annehmen, dass die einmal belegte Variante *Ats(al[l]uta)* lediglich eine hyperkorrekte Variante des etymologisch mit Präfix *ad-* gebildeten *Adsal(l)uta* darstellt.

14. Etymologische Bedeutung: Wenn es sich nicht um »die sehr Wogende« handelte, dürfte der Göttername »die bei der Flussströmung/dem Hochwasser (verweilende Göttin)« bedeutet haben.

15. Referent: Der Göttername bezieht sich auf die Flussschiffahrt, zumal »the cult of Adsalluta was locally limited merely to the region of rapids between the village of Sava and Radeče«[108] (s. ferner unten in Rubrik 21).

16./17. Götternamenkategorie und Untergruppe: Der Name bezeichnet eine Tätigkeitsgottheit, und zwar eine Schiffahrtsgottheit, die später auch als Flusshandelsgottheit verehrt wurde.

18. Mutatio generis: Es sind keine maskulinen Formen des Götternamens bekannt.

19. Numeruswechsel: Es sind keine pluralisierten Formen des Götternamens bekannt.

20. Mögliche inhaltliche Beziehungen zu anderen Götternamen: Wie in der folgenden Rubrik 21 angedeutet, ist es vorstellbar, dass *Adsal(l)uta* als Flussgöttin bewusst von *Nehalen(n)ia* als Seegöttin[109] differenziert wurde.

21. Interpretatio: Man wird bei der indigenen *Adsal(l)uta* an die römische Göttin *Venilia* erinnert bzw. an ihr Verhältnis zu der – in Namen und Funktion der keltischen Göttin *Nehalen(n)ia* entsprechenden – römischen Göttin *Salacia* des Salzwassers. Es handelte sich um zwei Gottheiten, die dem klassischen *Neptunus* beistanden und zwei unterschiedliche Typen von Gewässern verkörperten[110].

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

AcS	A. Holder, Alt-celtischer Sprachschatz I–III (Nachdruck Graz 1961/1962).
BAGRW	R. J. A. Talbert (Hrsg.), Barrington Atlas of the Greek and Roman World (Princeton 2000).
Billy 2011	P.-H. Billy, Dictionnaire des noms de lieux de la France (Paris 2011).
De Bernardo Stempel 2004	P. de Bernardo Stempel, Nehalen(n)ia, das Salz und das Meer, AnzWien 139, 2004, 181–193.
De Bernardo Stempel 2005	P. de Bernardo Stempel, Die sprachliche Analyse der in Noricum belegten Gottheiten, in: W. Spickermann – R. Wiegels (Hrsg.), Keltische Götter im Römischen Reich. Akten des 4. Internationalen Workshops »Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae (F.E.R.C.AN)«, 4.–6. 10. 2002, Universität Osnabrück, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 9 (Möhnesee 2005) 15–27.
De Bernardo Stempel 2010	P. de Bernardo Stempel, Die Geminaten des Festlandkeltischen, in: K. Stüber – T. Zehnder – D. Bachmann (Hrsg.), Akten des 5. Deutschsprachigen Keltologensymposiums. Zürich, 7.– 10. September 2009, Keltische Forschungen. Buchreihe A. Allgemeine Reihe 1 (Wien 2010) 71–87.
De Bernardo Stempel 2013	P. de Bernardo Stempel, Celtic and Other Indigenous Divine Names Found in the Italian Peninsula, in: A. Hofeneder – P. de Bernardo Stempel (Hrsg.), Théonymie cel-

[107] Untermann 1996, 151.

[108] Šašel Kos 1994, 99–122; vgl. auch Šašel Kos 1999, 24. 93–118 mit weiterer eigenen Bibliografie; ferner Šašel Kos, 2010, 242–256 zu einer möglichen Kultverbindung mit Magna Mater.

[109] s. oben in Rubrik 11 mit Anm. 106.

[110] Grimal 2005, 314. 414.

tique, cultes, *interpretation* / Keltische Theonymie, Kulte, *interpretatio*. Akten des X. Workshop F.E.R.C.AN., Paris, 24.–26. Mai 2010, MPK 79 (Wien 2013) 73–96.

Degavre 1998 — J. Degavre, Lexique gaulois: recueil de mots attestés, transmis ou restitués et de leurs interprétations I, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques 10 (Brüssel 1998).

Delamarre 2012 — X. Delamarre, Noms de lieux celtiques de l'Europe ancienne (Paris 2012).

DLG² — X. Delamarre, Dictionnaire de la langue gauloise: Une approche linguistique du vieux-celtique continental ²(Paris 2003).

Falileyev – Gohil – Ward 2010 — A. Falileyev – A. E. Gohil – N. Ward, Dictionary of Continental Celtic Place-Names (Aberystwyth 2010).

Grimal 2005 — P. Grimal, Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine [15](Paris 2005 [Nachdr.]).

Matasović 2009 — R. Matasović, Etymological Dictionary of Proto-Celtic (Leiden 2009).

NWÄI — P. de Bernardo Stempel, Nominale Wortbildung des älteren Irischen, Buchreihe der Zeitschrift für celtische Philologie 15 (Tübingen 1999).

Prósper 2008 — B. M. Prósper, En los márgenes de la lingüística celta: los etnónimos del noroeste de la Península Ibérica y una ley fonética del hispano-celta occidental, Palaeohispanica 8, 2008, 34–54.

Rix – Kümmel 2001 — H. Rix – M. Kümmel, Lexikon der indogermanischen Verben ²(Wiesbaden 2001).

Šašel Kos 1994 — M. Šašel Kos, Savus and Adsalluta, AVes 45, 99–122.

Šašel Kos 1999 — M. Šašel Kos, Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic, Situla 38 (Laibach 1999).

Šašel Kos 2008 — M. Šašel Kos, Celtic Divinities from Celeia and Its Territory: Who were the Dedicators?, in: A. Sartori (Hrsg.), Dedicanti e *cultores* nelle religioni celtiche. Atti dell'VIII workshop internazionale F.E.R.C.AN., Gargnano, Maggio 2007, Quaderni di Acme 104 (Mailand 2008) 277–281.

Šašel Kos 2010 — M. Šašel Kos, Adsalluta and Magna Mater – Is There a Link?, in: J. A. Arenas-Esteban (Hrsg.), Celtic Religion across Time and Space. IX Workshop F.E.R.C.AN., Molina de Aragón, September 2008 (Toledo 2010) 242–256.

Untermann 1996 — J. Untermann, Onomástica, in: F. Beltrán Lloris (Hrsg.), El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca) (Zaragoza 1996) 109–180.

Vendryes – Bachellery – Lambert 1974 — J. Vendryes – É. Bachellery – P.-Y. Lambert, Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Lettres R, S (Dublin 1974).

Katja Sporn

NATUR – KULT – RAUM

EINE EINFÜHRUNG IN METHODE UND INHALT

Bei der Beschäftigung mit antiken, zumal griechischen Sakralräumen stand der griechische Tempelbau lange Zeit im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Allerdings bestanden griechische Heiligtümer nicht nur aus einem Tempel, sondern diese waren – vergleichbar mit christlichen Klöstern – bei komplexeren Anlagen meist von zahlreichen Nebenbauten umgeben. Im Zentrum des griechischen Kultes stand ohnehin das Opfer, häufig ein blutiges Tieropfer, das am Altar ausgeführt wurde, der nicht im Tempel selbst, sondern vor diesem stand. Der Altar, der architektonisch ganz unterschiedlich gestaltet sein konnte, bildete also eines der wesentlichen Elemente eines griechischen Heiligtums[1].

Der Tempel, das Haus des Gottes, stand somit in der Regel nicht im Zentrum des griechischen Rituals und war schon gar kein konstitutives Element eines antiken Heiligtums. Heiligtümer konnten an sehr unterschiedlichen Stätten angelegt werden und sich auch unterschiedlich manifestieren. In welcher Weise dabei Naturmale eine Rolle spielten, war Gegenstand der Tagung »Natur – Kult – Raum«. Bereits in der Antike war die Vorstellung verbreitet, dass Naturkultplätze den architektonisch gefassten Kultplätzen zeitlich vorangingen. So schreibt Porphyr: »Bevor die Menschen Tempel bauten, weihten sie den Göttern Höhlen und Grotten«[2]; und Lukian: »Zuerst haben sie [die Menschen] für die Götter Haine abgesondert, Höhen geweiht, Vögel geheiligt und jeder Gottheit eine besondere Pflanze beigelegt; und dann habe jedes Volk für sich eine Gottheit verehrt und sie als bei sich wohnend betrachtet […]. Zuletzt endlich habe man den Göttern erst Tempel errichtet, damit sie nicht ohne Haus und ohne Herd sind, sowie Bilder, welche die Götter darstellten.«[3] Auch in der modernen Literatur überdauert die Meinung der rein linearen Tradition von Natur zu Kultur hartnäckig[4].

Tatsächlich existieren in prähistorischen Kulturen zahlreiche Kultstätten an Naturmalen, und es erstaunt daher nicht, dass die bislang einzige monografische wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema von einem Prähistoriker stammt und über ur- und frühgeschichtliche Kulturen mit einem Schwerpunkt in Nordeuropa geschrieben wurde[5]. Doch bedeutet dies freilich nicht, dass Natur an späteren Sakralräumen keine Rolle mehr spielte. Bekanntlich ist die gesamte

---

1 Zur Anlage eines griechischen Heiligtums und den rituellen Räumen vgl. Mylonopoulos 2006; Mylonopoulos 2011; Sporn (in Druck). Im Folgenden geht es im Wesentlichen um die griechische Welt, mit Ausblicken und Vergleichen zu anderen Regionen und Kulturen.

2 Porph. de antro Nympharum 20.

3 Lukian. de Sacrificiis 10; vgl. Demandt 2002, 75; s. auch Boetticher 1856, 7–12.

4 s. etwa Devereux 2006; vgl. dagegen aber weiter unten mit Anm. 8 und 9.

5 Bradley 2000, zur mitunter rituellen Deutung von Hortfunden in Zentral- und Nordeuropa sowie auf dem Balkan s. Fontijn 2001/2002; Hansen 2012; speziell zur griechisch-römischen Antike s. auch Rocchi 2006; Mylonopoulos 2008; Hartmann 2010; Montero – Cruz Cardete 2011; zu aufgearbeiteten Einzelaspekten in Aufsätzen oder Monografien s. die Literatur in den jeweiligen Abschnitten. Daneben beschäftigen sich seit dem 19. Jh. zahlreiche Arbeiten mit dem allgemeinen Phänomen Natur – Kult jenseits der Antike, entweder aus religionshistorischer (Müller 1890; Gottlieb 1995; Corrington 1997; Bergman 2009; vgl. auch die The Encyclopedia of Religion and Nature und das European Forum for the Study of Religion and the Environment: <http://www.hf.ntnu.no/relnateur/> [10. 4. 2014]), anthropologischer (Eliade 1998) oder spiritualistischer Perspektive (etwa Adams-Helminski 2006; Bamford 2008; Shaw – Francis 2008).

Geschichte voll wiederkehrender Phänomene. Es verwundert daher nicht, dass auch für Bergkultstätten in Mitteleuropa festgestellt wurde, dass diese etwa nicht kontinuierlich in die Vorzeit zurückreichen, sondern viele erst im 18. und besonders im 19. Jahrhundert n. Chr. eingeführt wurden. Dies deckt sich in der Kunst mit der Zunahme der Landschaftsmalerei, die der zunehmenden Industrialisierung entgegenwirkte. Ältere Pilgerplätze des 16. und 17. Jahrhunderts sind dagegen eher urban geprägt[6].

Auch für die griechische Antike liegen bekannte Beispiele für die Entwicklung von Natur zu Steinarchitektur vor, gleichsam ein Paradebeispiel ist das Heiligtum des Zeus in Dodona[7]. Der Zeuskult entwickelte sich hier über mehrere Stadien, ausgehend von einem einfachen Kultplatz an der heiligen Eiche. Im späten 5./frühen 4. Jahrhundert v. Chr. entstand eine erste, einfache Architektur, die dann in verschiedenen Phasen ausgebaut wurde, bis am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. ein prächtig ausgestalteter architektonischer Bezirk mit Tempel, Säulenhallen, Temenos und Propylon entstanden ist. Die Eiche ist zwar nach wie vor erhalten, aber zumindest visuell an den Rand gedrängt, während der Eingang axial dem Tempel gegenüberliegt und so dem Besucher sofort der unverstellte Blick auf die Tempelfassade freigegeben wurde. Hier blieb der Baum als wesentliches Element des Heiligtums bestehen, hat aber im Laufe der Zeit seinen bevorzugten räumlichen Stellenwert eingebüßt.

Doch ist dieses singuläre Beispiel tatsächlich charakteristisch für die Entwicklung von Natur in griechischen Heiligtümern? Die Vorstellung einer streng linearen Entwicklung von Naturkultplätzen hin zum ›Haus des Gottes‹ und der monumentalen Architektur erscheint zu vereinfachend. So wurde sowohl für die Bronzezeit als auch für die klassische Antike bereits mehrfach festgestellt, dass nicht zwingend eine Ablösung der Kultplätze festzustellen ist, sondern eine Veränderung in deren Bedeutung[8]. Die »Natur als Heiligtum« und »Natur im Heiligtum«, die also sakralen Raum konstituieren, aber auch Teil eines Heiligtums sein kann, wie Joannis Mylonopoulos zutreffend unterschied[9], war Gegenstand der Salzburger Tagung. Es ging folglich um räumliche und kultische Aspekte von Naturmalen im sakralen und rituellen Raum, wie die Begriffe »Natur – Kult – Raum« zusammenfassen sollen. Im Unterschied zu mehreren Tagungen zu verwandten Themen in jüngerer Zeit[10] setzte sich dieses Kolloquium zum Ziel, verschiedene Phänomene und archäologische Befunde von antiken Mittelmeerkulturen von Phrygien über Kleinasien, Griechenland, dem etruskischen, umbrischen und griechischen Italien bis über die Alpen hin zu den römischen Nordwestprovinzen zur Sprache zu bringen und zu vergleichen. Es geht dabei weniger um den Raum innerhalb der Landschaft, der für Heiligtümer eingenommen wird[11], sondern den Raum, durch den sich die Heiligtümer definieren.

1. TERMINOLOGIE

Zunächst sollen die Begriffe des Titels terminologisch geklärt werden, bevor ich eine Übersicht möglicher Naturmale in griechischen Heiligtümern zeigen und einige Aspekte vertiefen werde. Am Anfang sollen die leichter zu klärenden Begriffe »Kult« und »Raum« stehen.

---

6 Vgl. dazu Mathieu 2006.

7 Vgl. besonders Dieterle 2007; Mylonopoulos 2006, 187–193; Emmerling 2012.

8 Bradley 2000, 153 f.; Mylonopoulos 2008.

9 Mylonopoulos 2008. Der Beitrag ist die bislang ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Phänomen in der griechischen Antike.

10 Vgl. die spanisch-italienische Tagung von 2008, die Natur und Religion in der klassischen Antike als Rahmenthema hatte, aber weniger auf die tatsächlichen Sakralräume einging (Montero – Cruz Cardete 2011); s. aber auch Villari 2013 und die Tagung an der Brown University 2008 über Felsreliefs und Quellen, besonders in Anatolien (Harmansah 2008).

11 Diesem Phänomen widmeten sich die Stuttgarter Tagung von 2005 (Olshausen – Sauer 2009), die Pariser Tagung von 2009 (Scheid – de Polignac 2010) sowie Hahn 2002 (Osten). Monografisch wurde dies ferner von Edlund 1987 (Etrurien); Alcock – Osborne 1994 (Griechenland) und Cole 2004 behandelt.

Kult

Bei der Definition von »Kult« folge ich Bernard Lang in seinem Artikel im »Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«[12], demzufolge der Begriff religiöse Handlungen in ihrer Gesamtheit bezeichnet. Er ist bereits bei Cicero[13] als *cultus deorum* im Sinne von »Götterverehrung« belegt. Nikolaus von Kues trennte im 15. Jahrhundert zwischen mannigfaltigen Riten und der Gottesverehrung, die den Überbegriff »Kult« erhielt. Nach dem französischen Ethnologen und Soziologen Emile Durkheim[14] sind Riten wiederum Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie man sich dem Heiligen gegenüber zu verhalten hat. In der Untersuchung geht es zum einen um den Kult dem Göttlichen gegenüber, zum anderen aber auch um die zahlreichen Riten, aus denen sich der jeweilige Kult zusammensetzt. Es geht dabei sowohl um den privaten Kult oder den Kult von Kleingruppen, also um ›individuelle Frömmigkeit‹[15], als auch um den Kult von größeren (sozialen, geschlechtlichen, nach Altersgruppen gegliederten oder politisch vereinten) Kollektiven. Wichtig ist, dass die Kultvorgänge wiederkehren. Für den Archäologen ergibt sich dabei als methodisches Problem, dass nur wenige Kulthandlungen in materielle Befunde münden. Gebete, Tänze, Prozessionen sind etwa Teile der nichtmateriellen Performanz[16]. Es geht aber letztlich um jede Form von Kult in dem Raum, der ihm zur Verfügung gestellt oder auch temporär geschaffen wird.

Raum

»Raum ist zunächst die gegebene Stätte für eine Ausbreitung oder Ausdehnung. Der Gegensatz dazu ist der Ort, der auf einem solchen Raum erst entsteht. Ort bezeichnet einen bestimmten Punkt im Raum. In seiner elementaren Bedeutung hat Ort immer einen hinzeigenden, punktuellen Charakter. Raum dagegen ist das Umfassende, in dem alles seinen Platz, seinen Ort oder seine Stelle hat.« So steht es wieder im Handbuch für religionswissenschaftliche Grundbegriffe[17]. In der soziologischen Forschung wird Raum als ein Produkt kultureller, sozialer und historischer Bezüge verstanden und entsteht über Wahrnehmungsprozesse in Handlungsvollzügen[18]. Nach Martina Löw konstituiert sich Raum über zwei Prozesse[19]:

1. das »Spacing«, also das Errichten, Bauen oder Positionieren in Relation zu anderen Platzierungen (physikalischer oder euklidischer Raum),
2. die Syntheseleistung, die Zusammenfassung von Gütern und Menschen zu Räumen über Wahrnehmungs-, Vorstellung- und Erinnerungsprozesse (kognitiver Raum)[20]. Kultraum ist somit einerseits der errichtete, gebaute oder positionierte Raum, in dem Rituale durchgeführt werden, andererseits ist es der wahrnehmbare Handlungsspielraum religiös-ritueller Aktion. Der zweite Raum ist dabei häufig nicht dauerhaft markiert und somit rückwirkend schwer erschließbar, wie etwa Tanzplätze, Prozessionswege etc. Nur dauerhaft markierte Räume kristallisieren aber Geschichte. Uns interessiert hierbei konkret ein spezieller Raum, nämlich jener der Natur.

---

12 Lang 1998a.
13 Cic., de sen. 56; vgl. auch Lang 2002.
14 Durkheim 1912, Definition auf S. 67.
15 Neuere Tagungen zur individuellen Frömmigkeit: Dasen – Piérart 2005; Friese 2012.
16 s. zu den »Elementen ritueller Wirklichkeiten« Lang 1998b, 445.
17 Lang 1998c, 133.
18 Gehrke – Hofmann – Bernbeck – Näser 2011.
19 Löw 2001, 158–161.
20 Daneben gibt es zahlreiche weitere Räume. Unter ›konditionalem Raum‹ ist etwa ein Territorium zu verstehen, das mit den Menschen oder Mobilien mitzieht, s. Naerebout 2009, 191 mit Anm. 1. Bezogen auf Kultplätze lässt sich hier etwa an temporäre Heiligtümer wie Lagerheiligtümer denken; vgl. auch Günzel 2010, 121–320 zu verschiedenen Räumen.

Natur

Der Begriff »Natur« ist am schwierigsten zu klären. Die griechische Antike kennt kein Pendant zu »Natur«, der Begriff »Physis« entspricht ihm nicht[21], auch »Landschaft« ist schwer ins Griechische zu übersetzen[22]. Dies bedeutet natürlich nicht, dass es sie nicht gab oder keine Rolle spielte[23]. Natur ist in der griechischen Vorstellung kein Element *per se*, sondern Teil eines funktionalen Systems, das menschlichen Aktionen ihren Rahmen gibt. So schreibt etwa Platon im »Kritias« 107c–d: »Wir sind nicht so interessiert an den Bergen, den Flüssen, den Hainen, aber die menschliche Figur behandeln wir mit größter Genauigkeit.« Und im »Phaidros«[24] steht: »Land bedeutet nichts, nur die Menschen in den Städten.« Natur ist selten Thema der griechischen Literatur, ausgedehnte Naturbeschreibungen kommen kaum vor, aber es gibt sie. So etwa in Homers »Odyssee« in der Beschreibung der Phäakenhöhle[25]. In der Nähe eines alten Olivenbaumes am Ende des Hafens, so schreibt Homer, liegt die Höhle, die den Nymphen heilig sei[26]. Sie selbst sei erstaunlich, in ihr lagerten Gefäße, in denen Bienen ihren Honig zogen und Webgewichte, mit denen Nymphen wertvolle Tücher webten, die blau wie das Meer gefärbt seien. Im Inneren würde ununterbrochen Wasser fließen.

Auch hier bestätigt sich letztlich die Auffassung Platons. Natur ist der Handlungsspielraum für Kultur, in der Höhle wird Honig produziert und gewebt, der Olivenbaum steht nicht für sich selbst, sondern kann als zu kultivierendes Mittel zur Nahrungsproduktion betrachtet werden[27]. Der sich darin widerspiegelnde Anthropozentrismus wurde in der Forschung oft als Grund für das mangelnde Interesse an ausführlichen Naturbeschreibungen und an bildlichen Darstellungen der Natur in der griechischen Antike angesehen[28], wobei man in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinter diesem starken Menschenbezug einen noch fehlenden Subjektivismus vermutete. Erst der Subjektbezug setzt ein Objekt voraus. Man sah die griechische Welt in diesem Sinne als eine präsubjektivistische und nicht entfremdete Welt, wobei sich erst im 4. Jahrhundert v. Chr. das Subjekt vom Objekt zu trennen begann. Die dann postulierte einsetzende (rekonstruierte) Landschaftsmalerei bei den Griechen sei damit ein Zeichen des Verfalls, eine beginnende Entfremdung des Menschen von seiner Umwelt. Diese Idee begleitet die Forschung über namhafte Archäologen wie Karl Schefold bis heute[29]. Tatsächlich beginnen nach den großartigen Bildern der minoischen Welt (Abb. 1) Landschaftsbilder als zusammenhängende Darstellungen – und nicht einzelne Naturelemente wie Bäume, Zweige und Felslinien – erst frühestens im 4. Jahrhundert v. Chr., besonders in dessen zweiter Hälfte. Aber auch in den wenigen Originalen der Zeit, die wir kennen oder rekonstruieren können, ist die Landschaft nur ein eher vager Raum für menschliches Handeln[30]. Dies ändert sich in hellenistischer Zeit

---

21 Loreaux 1996, 320; vgl. Schnapp 2006, 73–75.

22 s. zu ›Landschaft‹ und ihrem Verhältnis zu ›Natur‹ Elliger 1975.

23 Vgl. DelCorno 1998, 95.

24 Plat. Phaidr. 230d.

25 Hom. Od. 13, 96–112.

26 Eine Bündelung mehrerer Naturmale unterschiedlicher Kategorien ist vielfach anzutreffen, s. etwa den Garten bei der Höhle von Vari (vgl. Schörner – Goette 2002; Sporn 2007, 50 und zu Gärten in sakralem Kontext H. Bumke in vorliegendem Band), die *hiarotata emphyta* im Heiligtum der Nymphen von Thessalien, Versnel 1981, 79, oder ein Felsheiligtum im lykischen Tyberissos mit Nischenwand, Höhlen und Felsraumkomplex, vgl. Zwingmann (in Vorbereitung).

27 Ausführlich: Giesecke 2007, 35–42.

28 Vgl. Loewy 1900; Schnapp 2006; Dietrich 2010, 3–20 mit weiterer Lit.; zum Verhältnis von Mensch zur Natur in der Antike vgl. Elliger 1975; Loreaux 1996; Siebert 1996; DelCorno 1998; Uglione 1998 sowie Coates 2006, 26–39; Speyer 2007.

29 Schefold 1967, 37–46.

30 Zur Natur in der minoischen Wandmalerei s. Angelopoulou 2000; zum Wiederbeginn im 4. Jh. v. Chr. s. etwa den Jagdfries vom Philippsgrab von Vergina, vgl. La Rocca 2008, 13 mit Anm. 13; Croisille 2010, 29 Abb. 19–21 (beides im Kontext der Malereiforschung).

mit der bukolischen Literatur und Bildern, wie sie sich im Nilmosaik von Palästrina erhalten haben[31].

Es erscheint also plausibel, dass dem Thema »Natur – Kult – Raum« bislang in der Klassischen Archäologie kaum Bedeutung zugestanden wurde: der Blick war verstellt durch die prächtigen Denkmäler materieller Kultur, und die spärlichen Zeugnisse aus der literarischen und bildlichen Überlieferung ließen eine Untersuchung nicht nötig erscheinen. Und doch sind gerade mit Architektur verbundene Naturmale im Kultkontext immer bekannt gewesen und hätten Fragen aufwerfen müssen, wie etwa unbearbeitete Felsformationen, die bewusst in Heiligtümer oder Tempel integriert waren[32].

Im Folgenden sollen einige Aspekte kurz besprochen werden. Zum einen das Spektrum der im Kult bzw. im Raum berücksichtigten Naturmale, zum anderen die Frage nach der Existenz eines Naturkultes, ferner regionale und chronologische Differenzierungen in der Einbindung von Naturmalen im sakralen Raum und schließlich die Frage nach privater Frömmigkeit, kollektivem oder sogar institutionalisiertem Kult.

2. IM KULTISCHEN RAUM BERÜCKSICHTIGTE NATUR

Bei den im kultischen Raum berücksichtigten Naturmalen lassen sich grundsätzlich einige Kategorien unterscheiden[33]. Die folgende stichwortartige Liste hat keine Vollständigkeit zum Ziel, sondern soll vielmehr Anlass geben, auf wichtige jüngere Literatur zu einzelnen Aspekten zu verweisen.

- Höhlen, Grotten und Felsunterstände[34]
- weitere Felsheiligtümer (Schluchten, Felsspalten, Felsnischen, Felstürme, Felsaltäre, Felsinschriften, Felsenthrone)[35]
- Berggipfel, -höhen und -pässe[36]
- Haine, Bäume und Gärten[37]

---

31 Jones 2010.

32 Zu umbauten ›Götterfelsen‹ allgemein s. Bruns 1960; zur natürlichen Vertiefung in der Nordhalle des Erechtheions, die u. a. mit einem Blitzeinschlag in Verbindung gebracht wurde, vgl. Elderkin 1941; zum im 5. Jh. v. Chr. umfriedeten Felsen des ›crossroad sanctuary‹ auf der Athener Agora s. Shear 1973; Camp 2010, 84–86; Gaifman 2012, 157–163; zu unbehauenen Felsmalen etwa in der Cella des Artemistempels von Letoon und in einem Tempelfundament in Kynaneai, s. Işık 1999, 79 Abb. 48; Tietz 2010, 43 f. Gebäude 19 Taf. 4, 14 (1. Jh. v. Chr.); ich danke Nicola Zwingmann dafür, mir ihren im Druck befindlichen Beitrag »Ein Höhlenheiligtum beim lykischen Termessos« zur Verfügung zu stellen, in dem jetzt auf diese Befunde aufmerksam gemacht wird. Zum italienischen Raum s. in diesem Band die Beiträge von P. Amann und S. De Vicenzo.

33 Ausführlich dazu bereits Mylonopoulos 2008, 56–67.

34 Sporn 2007; Sporn 2010; Sporn 2013, jeweils mit weiterer Literatur; Mavridis – Jensen 2013 passim.

35 s. dazu Berndt-Ersöz 2006 (Phrygien) und nun die Beiträge in diesem Band von S. Berndt-Ersöz, A. Filges, M. Kerschner, F. Pirson u. a. sowie L. Vandeput; Işık 1995 (Urartu); Işık 1996 (Lykien); Diler 2000 (Karien); Fleischer 2008 (Termessos/Lykien); Pedrucci 2009 (Sizilien); Seeher 2009 (zur politischen Bedeutung hethitischer Felsreliefs und -inschriften); Gaifman 2012, 130–180 (ausgewählte Beispiele); Harmansah 2008 (zur politischen, funerären und religiösen Bedeutung von Felsreliefs in Anatolien). M. Biehl bereitet derzeit an der Universtiät Salzburg eine Dissertation zu griechischen Felsheiligtümern vor.

36 Sporn 2013a mit älterer Literatur (Griechenland), s. dazu auch Giorcelli Bersani 2001; Langdon 2000; Rocchi 2005; zur minoisch-mykenischen Welt s. besonders Peatfield 1990; Kyriakidis 2005; zu Italien s. de Cazanove 2005; zum Osten: Hillert 1997; zum Alpenraum Stöllner 2002 sowie die Beiträge von P. Amann, S. De Vicenzo und P. Gleirscher in diesem Band.

37 Haine und Bäume in Griechenland: Boetticher 1856; Weniger 1919; Birge 1982; Krenn 1996; allgemein s. Conan 2007; Demandt 2002; s. zu Gärten Motte 1973; Calame 2007 und den Beitrag von H. Bumke in vorliegendem Band; zur römischen Welt s. de Cazanove – Scheid 1993 und J. Scheid in vorliegendem Band; zu den Kelten s. A. Hofeneder in diesem Band.

- Wasser: fließende Gewässer (Quellen, Flüsse, Bäche, Wasserfälle), stehende Gewässer (Sumpf, Moor) und das Meer[38]

Alle genannten Aspekte können kombiniert[39] oder in ein architektonisch gefasstes Heiligtum integriert sein sowie selbst den heiligen Raum bilden[40]. Darüber hinaus – und das sagt etwas über deren Bedeutung aus – konnten sie auch künstlich nachgeahmt werden oder – bei vegetabilen Elementen – künstlich gepflanzt sein[41]. Dabei ist es wichtig zu untersuchen, ob diese Naturmale auch in den heiligen oder rituellen Raum eingebunden waren. Spielten sie eine Rolle im Ritual oder bildeten sie eher begleitende oder sogar zufällige Elemente des Heiligtums? Dies muss für jeden Kultplatz einzeln untersucht und nach Möglichkeit geklärt werden.

3. EINBINDUNG IN DEN KULT – ZUM PROBLEMATISCHEN BEGRIFF »NATURKULT«

In der romantischen Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts ging man davon aus, dass am Anfang aller Religionen die Verehrung besonders beeindruckender Naturobjekte stand, die als Manifestationen des Unendlichen im Endlichen angebetet wurden. So betrachtete Hegel die Naturreligion als erstes Stadium des menschlichen Geistes. Heute wird diese Entwicklung in der Religionswissenschaft bestritten, es besteht sogar die Ansicht, dass »die Natur nicht das Einzige in der Religion und nicht einmal die Hauptsache«[42] sei. Damit ist auch der Begriff »Naturreligion« nicht angebracht. Religionswissenschaftler der Antike sind sich in diesem Punkt nicht einig. Während John Scheid Vorstellungen von und Begriffe wie »Quellkult«, »Wasserkult«, »Baumkult«, »Bergkult« für die römische Antike gänzlich ablehnt[43], sehen andere namhafte Forscher dies für die griechische Antike und Kleinasien differenzierter. Im hethitischen Raum Anatoliens waren etwa Bergkulte sehr wohl verbreitet, die dort offenbar in der römischen Kaiserzeit fortgeführt wurden. In Griechenland wurden auf Berghöhen andere Götter, besonders Zeus, verehrt. Das Adjektiv »heilig«, z. B. »heiliger Berg«, impliziert nicht *per se* eine Naturverehrung, sondern der Berg trägt es wegen der dort angesiedelten Kultplätze. Tatsächlich ist die Existenz eines Bergkultes hier nirgends gesichert[44]. Für die Existenz eines Baumkultes wird bisweilen eine Stelle bei Herodot angeführt[45]: Der Perserkönig Xerxes soll bei seinem Zug nach Griechenland so begeistert von der Schönheit einer Platane gewesen sein, dass er sie umfriedete, mit Gold schmückte und sogar bewachen ließ. Allerdings könnte Xerxes, und dies ist naheliegend, einen persischen Kult nach Griechenland übertragen haben. Selbst die rituelle Schmückung von Bäumen, die ikonografisch gut bezeugt ist, belegt noch nicht, dass der Baum als Kultobjekt galt, sondern im antiken Ritual schmückte man sich selbst und andere *ornamenta* eines Heiligtums selbstverständlich bei der Ausübung eines Rituals, das einem Gott oder Heros galt[46]. Zwar waren Bäume teils eng mit Göt-

---

38 Allgemein: de Cazanove – Scheid 2003; Mitteleuropa: Müller 2006; Torbrügge 1972 (Flüsse); Griechenland: Cole 1988; Tomlinson 1988 (Heraion von Perachora); Ginouvès 1994; Marangou 2006; Dunant 2009 (Attika); Romerio Rocio 1997 (Meer); Wild 1981 (Isis und Serapis); Etrurien und Umbrien: Prayon 1993; Chellini 2002; Giontella 2006, s. ferner in diesem Band die Beiträge von P. Amann (Umbrien), S. De Vicenzo (Etrurien), M. Osanna (Lukanien) und J. Scheid (Nordafrika); Ruffing 2009; Falkenstein-Wirth 2011.

39 s. oben Anm. 26.

40 Mylonopoulos 2008.

41 Zur künstlichen Nachahmung von Natur s. Neumann 2012 und S. Neumann in diesem Band (künstliche Grotten, u. a. in der Mantik), zur grundsätzlich künstlichen Bepflanzung von Gärten (im Gegensatz zu Hainen) s. H. Bumke in diesem Band. Leider konnte ein geplanter Beitrag von U. Kron zur künstlichen Barriere im griechischen Ritual kurzfristig auf der Salzburger Tagung nicht gehalten werden.

42 Van der Leeuw 1956, 38; ich folge hier: Kohl 1986, 198–214; Kohl 1998.

43 s. mehrfach, etwa Scheid 1993 und J. Scheid im vorliegendem Band.

44 Zu Anatolien: Hillert 1997, zu Griechenland Sporn 2013a.

45 Hdt. 7, 31, 8.

46 s. dazu Blech 1982; Posamentir 2006, 99 f. (zu mit Tänien geschmückten Grabdenkmälern); vgl. auch die Darstellung auf römischen ›Matronensteinen‹, s. in diesem Band den Beitrag von M. Forrest und S. Ortisi.

tern verknüpft, die auf ihnen sitzend dargestellt wurden. Minoische Siegelbilder des 3./2. Jahrtausends v. Chr. zeigen einen Akt des Baumschüttelns, der als Mittel zur Evokation des Gottes dient; teils waren Kultbilder auf oder bei Bäumen aufgestellt oder aus dem Holz eines bestimmten Baumes gefertigt, aber: verehrt wurden natürlich die Götter, und nicht die Bäume[47] (Abb. 2). Und ob Wasser verehrt wurde, hängt hauptsächlich davon ab, ob die zahlreichen kultisch verehrten Nymphen und Flussgötter als Verkörperung von Wasser betrachtet und mit ihm gleichsetzt werden oder nicht; letztlich ein umstrittenes Problem der Religionswissenschaft, das nicht leicht zu lösen ist. Jedenfalls spricht auch Pausanias zuweilen von »heiligem Wasser« – allerdings wieder in Verbindung mit anderen Göttern[48] – und es werden in zahlreichen Kulten an stehendem wie fließendem Gewässer Weihegaben versenkt, was sich auch archäologisch an vielen Stellen nachweisen lässt[49].

Naturmale wurden folglich – wie gerade das Beispiel Wasser zeigt – auch tatsächlich räumlich wie in der Performanz in den Kult eingebunden. In den meisten Fällen bleibt offen, ob sie selbst als göttlich oder eher als Attribute des Göttlichen empfunden wurden.

4. REGIONALE UND CHRONOLOGISCHE DIFFERENZIERUNG

Vergleicht man die bei Pausanias im 2. Jahrhundert n. Chr. anlässlich seiner Reisen in Griechenland genannten, mit Kult assoziierten Naturmale mit den tatsächlichen Fundorten von Kultrelikten im urnenfelderzeitlichen Mitteleuropa (13.–8. Jahrhundert v. Chr.), so fallen sofort gravierende Unterschiede auf[50]. Pausanias nennt am häufigsten Quellen, die aber meist mit Gebäuden assoziiert sind, ferner Berge, Höhlen und Bäume. Daneben kommen Schluchten, Felsen, Flüsse, Seen und Wasserfälle vor, an der Küste auch Kaps und kleine Inseln. Die wichtigsten Fundorte von Metallhortfunden im urnenfelderzeitlichen Mitteleuropa liegen dagegen nach Svend Hansen unter Steinen, Felsen, Platten (am häufigsten), ferner in Steinbrüchen, Felsspalten, Flüssen, in der Nähe von Bächen, in Sümpfen und Mooren, seltener bei Quellen, in Höhlen und auf Passhöhen. Die wichtigsten assoziierten Fundplätze im spätbronzezeitlichen Mitteleuropa (Steine, Felsen, Platten) spielen bei Pausanias folglich eine untergeordnete Rolle. Soweit die archäologischen Befunde in Griechenland auszuwerten sind, scheinen derartige Kult- bzw. Fundplätze im griechischen Festland und auf den Inseln weit weniger zahlreich als etwa im griechischen Sizilien und in Kleinasien oder Anatolien[51] zu sein. Kultplätze bei Steinbrüchen und Felsspalten kommen bei Pausanias so gut wie nicht vor und sind auch im archäologischen Befund selten belegt[52]. Kultplätze in der Nähe von Bächen, in Sümpfen, Mooren und bei Katavothren spielen zwar bei Pausanias keine Rolle, sind aber bisweilen im Befund dokumentiert[53]. Während Kult-

47 Wedde 1992, 186 mit Anm. 30; gerade von Kreta kennen wir das Phänomen der auf Bäumen sitzend dargestellten numinösen Gestalten auch in historischer Zeit, s. die Bleche von Kato Symi Viannou, Lebessi 1985, passim; Apollon mit der Leier in einer Baumkrone auf Münzen von Chersonnesos, Sporn 2002, 105; Europa auf der Platane auf Münzen aus Gortyn, vgl. Sporn 2002, 165–167 (Gortyn).

48 Paus. 7, 22, 4. Bei Pharai gab es einen heiligen See des Hermes, aus dem es nicht erlaubt war, Fische zu fischen, da sie dem Gott heilig waren.

49 s. dazu o. Anm. 38.

50 Jacquemin 1991, ähnlich wie Jacquemin 1996 und Bradley 2000, 20–23 zu Pausanias; zu der Verwendung einiger naturräumlicher Begriffe im Sakralkontext bei Pausanias s. Pirenne-Delforge 2008, 154–161 (ἄλσος). 172 f. (ἄντρον); zu urnenfelderzeitlichen Metallhortfunden Hansen 1994, 323–325.

51 Vgl. Anm. 35.

52 Zu einigen Kulthöhlen bei Steinbrüchen s. Sporn 2007, 46 f. (Penteli, Thasos, Paros, Naxos).

53 Zu von Sümpfen und Seen abgeleiteten Epiklesen etwa der Artemis wie Limnatis, Limnaia, Heleia oder Alpheionia s. Solima 2011, 234. Allerdings sprechen diese Epiklesen für eine ursprüngliche Verbindung des Heiligtums, wahrscheinlich durch seine Lage, mit einem Gewässer. Ob diese Lage ausschlaggebend für die Funktion des Kultes war, muss dahingestellt bleiben; zur Verbindung von Fruchtbarkeitskulten, häufig in Verbindung mit Artemis, und zu Gewässern s. Jost 1994, 219 f.; Cole 2004, 181. 186. Der auf der Salzburger Tagung gehaltenen Vortrag von G. Ladstätter zu Katavothren konnte leider nicht in die Akten integriert werden.

plätze an Passhöhen sowohl literarisch als auch archäologisch nachzuweisen sind[54], bilden doch solche an Quellen in Griechenland die größte der genannten Kategorien[55]. Handelt es sich hierbei um reine Fund- oder Dokumentationslücken oder um eine tatsächliche Präferenz bestimmter Raumtypen?

Es müssten nun sorgfältige Analysen einzelner Gruppen von Naturheiligtümern in komparatistischem Ansatz durchgeführt werden, was hier nicht zu leisten ist. Andererseits sind natürlich auch unterschiedliche natürliche Gegebenheiten ausschlaggebend[56]. Ein vorläufiger überregionaler Vergleich von Kulthöhlen mag aber erlaubt sein[57]. Im alpinen Raum sind seit dem Neolithikum Höhlenkultplätze belegt, die ihre Höhepunkte in der späten Urnenfelderzeit (9. Jh. v. Chr.) sowie wieder am Übergang von der Hallstatt- zur Frühlatènezeit (5. Jh. v. Chr.) erleben, danach enden sie[58]. Grundsätzlich sind hier zwei Typen von Höhlen zu unterscheiden, einerseits die weitgehend horizontal verlaufenden, jedenfalls gut begehbaren Höhlen, andererseits Schachthöhlen, die 10–50 m senkrecht in die Tiefe reichen. Eine der bekanntesten Höhlen dieses Typs ist die sog. Fliegenhöhle von St. Kanzian in Slowenien. Dort öffnet sich ein Bodenspalt zu einer 58 m hohen Halle, die voller Funde war. Die Funktion begehbarer Höhlen als Kultplatz ging bereits seit der Jungsteinzeit stetig zurück, während Schachthöhlen bis in die Frühlatènezeit reichen. Insofern denkt die Forschung an eine Ablösung.

Anders war die Entwicklung in Griechenland. Während dort in neolithischer Zeit keine Hinweise auf kultische Nutzung der Höhlen vorliegen, sondern Höhlen zu dieser Zeit als Wohn-, Rückzugs- und Bestattungsorte dienten, sind auf Kreta seit der mittleren Bronzezeit Kulthöhlen belegt[59]. Sie sind in Griechenland aber starken regionalen wie zeitlichen Schwankungen unterworfen. Die regionalen Differenzen und ein vermeintlicher Schwerpunkt auf Kreta hängen sicher auch von der Topografie ab: Wegen des Karstgesteins gibt es dort besonders viele Höhlen und Felsunterstände, außerdem sind die Höhlen dort besonders gut erforscht.

Betrachtet man die chronologische Entwicklung in ganz Griechenland, so setzen innerhalb der historischen Zeit die frühesten Kulthöhlen im 8. Jahrhundert v. Chr. ein. Die meisten der dann aktiven Höhlen liegen am Meer und stehen mit Handelsbewegungen zur See in Verbindung. Der Schwerpunkt der Höhlennutzung in Griechenland beginnt, dem archäologischen Befund nach zu urteilen, ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. und erreicht seinen Höhepunkt besonders im 5./4. Jahrhundert v. Chr. Seit der hellenistischen Zeit nehmen datierbare Funde in Höhlen wieder ab. Die in den Alpen beliebten Schachthöhlen sind in Griechenland aber kaum belegt. Im Gegensatz zu den alpinen Kulthöhlen spielte in den griechischen im Laufe der Zeit auch mehr der vordere Teil der Höhle oder sogar der Vorplatz eine wichtige Rolle[60]. Offenbar war der Kult ein anderer: Hier versammelte man sich vor oder in der Höhle, stellte Gaben auf und legte bisweilen sogar einen Garten oder eine gebaute Struktur an, dort spielte in den immer wichtiger werdenden Schachthöhlen eher die unwiederbringliche Gabe an die Götter eine Rolle. Hier war die Höhle also Versammlungsort, in dem man das Göttliche imaginär und haptisch erfahren konnte, dort ein Ort des Versenkens, an dem das Göttliche angesprochen, aber nicht sichtbar war. Solche Orte zogen in anderer Weise auch in Griechenland einige Attraktivität auf sich, wie tiefe, scheinbar endlose

54 Pausanias nennt viele Artemiskultplätze unweit von Pässen, was auch mit ihrer Grenzfunktion zusammenhängt, vgl. etwa Cole 2004, 180. 184; eine zusammenfassende Untersuchung von Passheiligtümern in Griechenland steht noch aus, zu den anderen Regionen s. in diesem Band die Beiträge von P. Amann, S. De Vincenzo und P. Gleirscher.

55 Vgl. Larson 2001.

56 Parzinger – Nekvasil – Barth 1995, 220; Steiner 2010, 541–543.

57 Vgl. zu Griechenland Sporn 2007; Sporn 2010; Sporn 2013b; zu Kulthöhlen im bronzezeitlichen Italien s. dagegen Whitehouse 1992; Whitehouse 2007; zu den Veränderungen in Etrurien s. auch S. De Vincenzo in diesem Band; zu Kulthöhlen in den Alpen Ettel 2002.

58 Steiner 2010, 543–545.

59 Tyree 1974; Rutkowski – Nowicki 1996; Stampolidis – Kotsonas 2013.

60 Auch in Etrurien scheint es diese Tendenz zu geben, s. dazu den Beitrag von S. De Vincenzo in diesem Band.

Höhlen, die als Eingang in die Unterwelt gesehen wurden[61]. Die Vorstellung einer Verbindung der Natur mit etwas ›Primitivem‹, das später von ›Kultur‹ (Architektur) ersetzt wurde, trifft jedenfalls nicht zu. Es wurde bereits mehrfach festgestellt, dass monumentale Architektur nicht zwingend das Ende von Naturplätzen bedeuten musste. Häufig sind diese gleichzeitig mit einer neuen Generation von Naturplätzen oder architektonisch gefassten Plätzen[62]. Gerade in Kleinasien spielt die architektonische Gestaltung am Naturraum Höhle wie auch in anderen Naturräumen in hellenistischer Zeit eine besondere Bedeutung, worauf in vorliegendem Band A. Filges, M. Kerschner, F. Pirson u. a. sowie L. Vandenput eingehen. Ferner wurde Natur sogar künstlich geschaffen – besonders seit hellenistischer Zeit nahm dies zu[63].

5. PRIVATE FRÖMMIGKEIT ODER KOLLEKTIVER KULT?

Nach einer gängigen Vorstellung werden bisweilen architektonisch wenig bedeutende oder schlecht erhaltene Kultplätze mit einem privaten Kult in Verbindung gebracht. Wie aber lässt sich anhand eines Befundes tatsächlich klären, ob ein Kultplatz von einzelnen, einer Kleingruppe, etwa einer privaten Kultvereinigung[64], offiziellen Vertretern oder gar beliebigen Mitgliedern einer Polis besucht wurde[65]? Wie lässt sich entscheiden, ob es Reglementierungen gab, die das Alter einerseits oder das Geschlecht andererseits betrafen? Unter manchen glücklichen Umständen helfen Inschriftenfunde weiter, so etwa im Fall der Melidoni-Höhle auf Kreta, wo wir aus einer Inschrift aus dem 2./3. Jahrhundert n. Chr. oder später erfahren, dass von einer nahe gelegenen Stadt eine gemeinsame Pilgerreise männlicher Bürger unternommen wurde[66]. In anderen Fällen, wenn immer wieder und ausschließlich an einem Fundplatz private – nichtöffentliche, also nicht von der Stadt oder dem Volk beauftragte – Weihungen und Stiftungen auftreten, liegt die Vermutung nahe, dass zumindest die Sorge für einen Kultplatz in privater Hand lag[67]. Selbst solche Plätze können an einem öffentlichen, teils sogar zentralen Raum liegen[68]. Unbedingt öffentlich ist ein Kultplatz, wenn offizielle Weihungen und Stiftungen vorliegen, ja mehr noch, wenn ein geregelter Festbetrieb Eingang in den Kultkalender einer Stadt gefunden hat.

Archäologische Befunde sind hier nur bedingt aussagekräftig. Da weder die Lage eines Naturkultplatzes innerhalb der Stadtmauern noch der Aufwand bei der Ausgestaltung[69] Indizien sind, kann hier nur über kontinuierliche Nutzung über einen längeren Zeitraum und über die Menge der Einzelfunde argumentiert werden. Ein Beispiel: Mehrere Tausend Astragaloi (Springknochen) wurden nur in der Korykischen Grotte oberhalb von Delphi, 6 200 in dem Leibethreion

---

61 Dieser wurde an einigen Orten vermutet, etwa bei einer Höhle beim Poseidonheiligtum am Tainaron in Lakonien, vgl. Mylonopoulos 2003, 229–240, bes. 232; vgl. ferner allgemein Egelhaaf-Gaiser – Rüpke 2000; Horden – Purcell 2000, 414 f.

62 Bradley 2000, 153 f. mit Hinweis darauf, dass in neolithischer Zeit Monumente gleichzeitig mit Fluss- oder Moordepots auftreten. Wasserfunde sind im Laufe der Zeit schließlich mehr mit Totenritualen verbunden.

63 s. dazu Neumann 2012 und S. Neumann in diesem Band.

64 Private Kultvereinigungen waren besonders seit hellenistischer Zeit verbreitet; vgl. Aneziri 2003 (Techniten); zur legalen Stellung der Assoziationen in Athen s. Arnaoutoglou 1998; Suys 2005; s. die neuere Quellensammlung Kloppenburg – Ascough 2011; ferner auch die Tagungen Nielsen 2007 sowie Cazemier – Skaltsa 2013.

65 Grundlegend jetzt: Dasen – Piérart 2005.

66 Tzifopoulos 2011.

67 Etwa in den Höhlen von Vari und Pharsalos, s. Schörner – Goette 2002; Decourt 1995, 72; zum häufig privaten Charakter des Kultes in griechischen Kulthöhlen s. Sporn 2007, 56 f.; zu Kollektiven s. Sporn (in Druck).

68 Ein Beispiel dafür ist das direkt am Weg zur Agora von Thera gelegene Felsheiligtum, das von einem gewissen Artemidoros aus Perge im 3. Jh. v. Chr. angelegt wurde, s. dazu IG XII 3, 421–422. 464 mit Suppl. 1333–1350; Palagia 1992, 171–178; Graf 1995, 107–112; Mikalson 2009, 199–203; s. auch die Befunde in Priene, in Randlage der Stadt (A. Filges in diesem Band) und in Städten Pisidiens, wo ebenfalls Randlagen bevorzugt werden (s. L. Vandenput in diesem Band mit Anm. 25). Private Kultstiftungen im öffentlichen Raum sind natürlich in Griechenland bereits spätestens in archaischer Zeit belegt (Tyrannenweihungen).

69 Vari, die aufwendigste Höhle Attikas, ist von privater Hand ausgestaltet, vgl. Schörner – Goette 2004.

antron auf dem Nordostabhang des Helikon gefunden[70]. In der Korykischen Grotte traten zudem mehrere Zehntausende von Terrakotten und Vasenscherben zutage, die einen Zeitraum von 700 Jahren umfassen. Möglicherweise hängen diese Funde an beiden Orten mit Astragalorakeln zusammen, wie sie für den Herakles von Boura belegt sind[71]. Hier weist auch der befestigte Weg, der von Delphi zur Höhle führt, auf eine öffentliche Anbindung hin – solche Wege sind jedoch bei nur wenigen Naturkulträumen belegbar. Auch eine große Anzahl an karbonisierten Tierknochen oder Aschenresten, die auf regelmäßig praktizierte, umfangreiche Tieropfer deuten, sind zu berücksichtigen.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Die Natur war in der Antike immer ein wichtiger Aspekt, da bestimmte Naturmale, -räume und -ereignisse zwei wesentliche Emotionen im Menschen hervorrufen konnten: Ehrfurcht und Angst[72]. Zur Ehrfurcht konnte auch das positive Gefühl der Geborgenheit und des Wohlgefühls treten. So wird besonders oft das kühle Wasser, der schattige Baum, die assoziative Erinnerung einzelner Male an Lebewesen in der Natur genannt. Der *locus amoenus* trat also neben den *locus horridus*[73]. Durch die Einbeziehung solcher Naturmale in den Kult (aber nicht nur) konnte man mit diesen Emotionen umgehen. Natürlich umgeben den Menschen die Landschaft und die Natur. Wie es nun dazu kam, dass manche Naturmale Gegenstand oder Teil eines Kultes wurden, ist schwer zu beurteilen, wenn keine ätiologischen Erzählungen vorliegen. Sofern sie vorhanden sind, kreisen sie immer wieder um bestimmte Themen: göttliche Epiphanien, Naturereignisse, ungewöhnliche Naturmale, die auch in ihrer Gestalt Raum für Assoziation[74] geben, besondere Fähigkeiten von Naturelementen, wie etwa nicht nur erfrischendes, sondern auch heilendes Wasser[75]. Die natürlichen Besonderheiten (»unusual features«) von bestimmten Naturmalen wird somit auch immer wieder als Grund für die Entstehung eines Kultplatzes an einem Naturmal angesehen[76]. Diese Eigenschaften sind mithin geologisch bedingt, was in den letzten Jahren verstärkt unter-

---

70 Zigtausende von Bovinen und Kapriden in Delphi: Amandry 1984; zur Höhle der Leibithreischen Nymphen: Kyparissi-Apostolika 2008, 35 Abb. 34–36.

71 s. den Beitrag von S. Neumann in vorliegendem Band.

72 s. dazu die vielzitierten Angaben von Plin. nat. 12, 3–5; und besonders Sen. epist. 4, 41, 1–5: »Kommst Du in einen Hain, dicht bestanden mit alten Bäumen, die das gewöhnliche Höhenmaß überschreiten, wird dir der Anblick des Himmels entzogen durch das Gewirr mächtiger, einander verdeckender Zweige, dann wird die Erhabenheit des Waldes, das Geheimnisvolle des Ortes und das Staunen über das dichte, ununterbrochene Schattendach unter freiem Himmel in dir den Glauben an die Gottheit wachrufen. Findest du eine Grotte, die durch zerklüftete, ausgefressene Felsen den Berg bis tief hinein unterhöhlt hat, nicht von Menschenhand geschaffen, sondern durch Naturkräfte in solcher Größe ausgearbeitet, dann wird die Ahnung einer göttlichen Kraft deine Seele erfüllen. Wir verehren die Quellen großer Flüsse als heilige Stätten. Die plötzliche Entstehung eines gewaltigen Stromes, aus dem Unbekannten heraus, läßt uns Altäre gründen. Verehrung finden die heißen Quellen, und manchem stehenden Gewässer hat die schattige Lage oder die unergründliche Tiefe Weihe verliehen.« (Übersetzung E. Glaser-Gerhard); zum Verhältnis von Mensch und Natur mit einem Schwerpunkt auf der griechischen Antike s. o. Anm. 28.

73 Zu dem Begriffspaar s. besonders Schönbeck 1962; Haß 1998; Petrone 1998.

74 Assoziative Elemente bei Naturmalen: Paus. 1, 32, 7: jenseits der Ebene liegen der Berg des Pan und eine sehenswerte Höhle: ihr Eingang ist schmal, innen sind aber Räume und Bäder und die sog. Herde der Ziegen des Pan, Felsen, die viele Menschen an Ziegenbärte erinnern; die Höhle ist durch Stalagmiten und Stalaktiten in Bereiche geteilt, die oikoi des Pausanias, in den Felswänden sind kleine Vertiefungen mit Wasser, die Pausanias als loutra bezeichnete, und die hängenden Staktikten erinnern an die Herden; Paus. 8, 42: Höhle der Demeter Melaina; nicht identifiziert; Pausanias sah hier ein Xoanon der Göttin, zoomorph und teratomorph, mit Pferdekopf und Körper aus Schlange und anderen wilden Tieren sowie einen Altar vor der Grotte; Paus. 9, 34, 4 vergleicht die Quellen bei der Höhle Libethrion auf dem Helikon in Euboia mit weiblichen Brüsten, aus denen Wasser wie Milch aus fließen würde.

75 s. etwa Paus. 9, 23, 5–6: Wasser von der Quelle beim Ptoon in Böotien soll mantische Fähigkeiten haben; zur attributiven Heilkraft von Wasser s. Ginouvès 1994; Chellini 2002; Salowey 2002, 171–177.

76 s. etwa Edlund 1987, 34 f.; Gaifman 2012, 47 f.

sucht wird[77]. Oft sind es besondere Plätze – im Positiven wie im Negativen –, weshalb gerade sehr steile, schachtartige und dunkle Höhlen auch als Eingang zur Unterwelt gesehen wurden. Im Christentum sind diese Ätiologien meist Wunder (die plötzliche Heilung durch Trinken eines bestimmten Wassers, Berühren eines bestimmten Steines etc.). In der griechischen Antike gab es solche Wunder auch, weshalb viele Naturmale gerade in Heil- und Initiationsriten eine wichtige Rolle spielten, aber auch bei der Bewältigung von Naturkatastrophen. Naturmale wurden dabei nicht nur in der Vorzeit in den Kult eingebunden, sondern auch in späterer Zeit. Am Beispiel der Höhlen haben wir gesehen, dass viele Kulte dort gar erst in klassischer Zeit einsetzen, auch die Einbindung mancher natürlicher Felsen in einen architektonischen Kontext geschah erst in klassischer Zeit[78]. In hellenistischer Zeit kommen darüber hinaus viele Imitationen von Höhlen hinzu und es entstehen weitere Naturheiligtümer. Ferner werden auch in Randbereichen und im näheren Umfeld von Städten, besonders in Kleinasien (Pergamon, Priene, Ephesos und verschiedene Orte Pisidiens), neue Felsheiligtümer angelegt[79]. Dass Natur dennoch bis in hellenistische Zeit kein großes Thema der Literatur und Bildkunst war, hängt wohl von mehreren Faktoren ab – in der Bildkunst von der Bildsprache, die Aussagen auf das Wesentliche reduzierte. So fehlen etwa bis in das 5. Jahrhundert v. Chr. auch Darstellungen von größeren Architekturen, dargestellte rituelle Akte beschränken sich dagegen meist auf das Opfer am Altar[80].

Einige Fragen wurden hier ausgeklammert, müssten aber für eine vollständige Analyse des Phänomens auch untersucht werden. Betrachtet man die Natur im heiligen Raum, so muss man sich etwa auch mit der Lage von Naturkultplätzen beschäftigen. Wie steht es mit deren Sichtbarkeit, Zugänglichkeit und Blickachsen mit anderen Räumen (Wegen, Orten, Heiligtümern)? Bei minoischen Gipfelheiligtümern auf Kreta wurde etwa festgestellt, dass ihre Lage so gewählt war, dass sie einen guten Ausblick gewährten, und sie, wenn sie in der Nähe von Palästen lagen, von diesen wiederum gut sichtbar waren[81]. In diesem Zusammenhang spielt auch die Frage nach der Bedeutung der Naturkultplätze für den sozialen und politischen Lebensraum eine Rolle. Erst wenn zahlreiche Naturheiligtümer einzeln untersucht sind, lässt sich auch ein Überblick über die an ihnen vollzogenen Riten gewinnen. Es stellt sich nämlich die Frage, ob bestimmte Naturmale in den jeweiligen Regionen mit besonderen Kulten verbunden sind. Dies betrifft sowohl den Anlass der in ihrem Kontext vollzogenen Rituale (Ernte, Lebenszyklen wie Geburt, Initiation, Hochzeit, Tod sowie Orakel, Heilung etc.) als auch mit ihnen in Verbindung stehende Götter- und Heroenkulte. So wurde bereits gesagt, dass besonders Fruchtbarkeits- und Initationsriten mit Artemis und verschiedenen Gewässern in Verbindung stehen und in diesem Sinne auch die Frauenkulte in Höhlen in Etrurien beheimatet waren. Diese können auch geschlechtsspezifisch sein, doch muss dies im Einzelnen geprüft werden.

Gemeinsam mit anderen Disziplinen kann die Archäologie einen Beitrag zur Erforschung der Naturheiligtümer liefern, die auf einer sorgfältig und methodisch begründeten Analyse der Befunde fußt. Die Salzburger Tagung hat dafür viele Denkanstöße gebracht, die hoffentlich in kommende Projekte münden werden.

---

77 Mit der Überlieferung zur Aitiologie von Naturphänomenen oder -ereignissen beschäftigt sich seit den 1960er Jahren der Wissenszweig der Geomythology, s. Greene 1992; Barber 2006; Piccardi – Masse 2007 (ich danke B. Kowalzig für diesen Hinweis).

78 Vgl. Kowalzig 2007, 236; Gaifman 2012, 157 (zu einem Heiligtum unterhalb der Akropolis von Lindos mit Inschriften, die besonders in der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. einsetzen). Zu dem ›crossroad sanctuary‹ auf der Athener Agora, wo im 5. Jh. v. Chr. ein Felsen von einer Balustrade umgeben wurde, s. o. Anm. 32.

79 s. die Beiträge von A. Filges, M. Kerschner, F. Pirson und L. Vandeput in diesem Band; vgl. aber auch das von Artemidoros auf Thera angelegte Felsheiligtum, s. Anm. 67.

80 Vgl. etwa Gebauer 2002.

81 Peatfield 1990; Kyriakidis 2005; ferner allgemein zur Bedeutung der Sichtbarkeit Bradley 2000, 100 f.; Horden – Purcell 2000, 421 f.



Abb. 1 Sacred Grove and Dance Fresco, Knossos, Rekonstruktionszeichnung von Emile Gilliéron (Harvard Art Museums/Arthur M. Sackler Museum, Gift of Mrs. Schuyler Van Rensselaer, 1926.32.48, Imaging Department © President and Fellows of Harvard College)



Abb. 2 Bronzeblech aus dem Heiligtum des Hermes und der Aphrodite in Syme Viannou, Kreta, Archäologisches Museum Herakleion Inv. 4113 (Wiederabdruck nach Lebessi 1985, Taf. 15 A 21, mit freundlicher Genehmigung der Autorin und des Museums Herakleion)

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

Alcock – Osborne 1994	S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece (Oxford 1994).
Amandry 1984	P. Amandry, L'antre corycien II, BCH Ergh. 9 (Paris 1984).
Aneziri 2003	Die Vereine der Dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine, Historia Einzelschriften 163 (Stuttgart 2003).
Angelopoulou 2000	N. Angelopoulou, Nature Scenes: An Approach to a Symbolic Art, in: S. Sherratt (Hrsg.), The Wall Paintings of Thera II. Proceedings of the First International Symposium, Petros M. Nomikos Conference Centre, Thera, Hellas, 30 August–4 September 1997 (Athen 2000) 545–554.
Arnaoutoglou 1998	I. Arnaoutoglou, Between Koinon and Idion. Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens, in: P. Cartledge – P. Millett – S. von Reeden (Hrsg.), Kosmos. Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens (Cambridge 1998) 68–83.
Barber 2006	E. W. Barber, When They Severed Earth from the Sky. How the Human Mind Shapes Myth (Princeton 2006).
Bergman 2009	S. Bergmann (Hrsg.), Nature, Space and the Sacred. Transdisciplinary Perspectives (Ashgate 2009).
Berndt-Ersöz 2006	S. Berndt-Ersöz, Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice (Leiden 2006).
Birge 1982	D. E. Birge, Sacred Groves in the Ancient Greek World (Berkeley 1982).
Blech 1982	M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (Berlin 1982).
Boetticher 1856	C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken (Berlin 1856).

Bradley 2000 R. Bradley, An Archaeology of Natural Places (London 2000).

Bruns 1960 G. Bruns, Umbaute Götterfelsen als kultische Zentren in Kulträumen und Altären, JdI 75, 1960, 100–111.

Calame 2007 C. Calame, Gardens of Love and Meadows of the Beyond: Ritual Encounters with the Gods and Poetical Performances in Ancient Greece, in: Conan 2007, 43–54.

Camp 2010 J. McK. Camp, The Athenian Agora. Site guide [5](Athen 2010).

Cazemier – Skaltsa 2013 A. Cazemier – S. Skaltsa, Tagungsbericht Associations in Context, 11. 10. 2012–13. 10. 2012, Copenhagen, in: H-Soz-u-Kult, 25. 02. 2013, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4663> (4. 4. 2014).

Chellini 2002 R. Chellini, Acque sorgive salutari e sacre in Etruria (Italiae Regio VII), BARIntSer 1067 (Oxford 2002).

Coates 2006 P. Coates, Nature: Western Attitudes since ancient Times (Berkeley 1998).

Cole 1988 S. G. Cole, The Uses of Water in Greek Sanctuaries, in: R. Hägg – G. N. Nordquist (Hrsg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986 (Stockholm 1988) 161–165.

Cole 2004 S. G. Cole, Landscape, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience (Berkeley 2004).

Conan 2007 M. Conan (Hrsg.), Sacred Gardens and Landscapes. Ritual and Agency, Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture XXVI, held May 10–12. 2002 (Washington 2007).

Corrington 1997 R. S. Corrington, Nature's religion (Lanham 1997).

Croisille 2010 J. M. Croisille, Paysages dans la peinture romaine (Paris 2010).

Dasen – Piérart 2005 V. Dasen – M. Piérart, (Hrsg.), Ιδίαι και δημοσίαι. Les cadres ›privés‹ et ›publics‹ de la religion grecque antique. Actes du IX[e] colloque du CIERGA tenu à Fribourg, 8–10 septembre 2003, Kernos Suppl. 15 (Liège 2005).

de Cazanove 2005 O. de Cazanove, Mont et citadelle, Temple et templum. Quelches réflexions sur l'usage religieux des hauteurs dans l'Italie républicaine, ArchRel 7, 2005, 62–82.

de Cazanove – Scheid 1993 O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Les bois sacrés. Actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (V[e] section), Naples, 23–25 novembre 1989, Collection du Centre Jean Bérard 10 (Neapel 1993).

de Cazanove – Scheid 2003 O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.), Sanctuaires et sources dans l'antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la Table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'Ecole française de Rome et le Centre Jean Bérard, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001 (Neapel 2003).

Decourt 1995 J.-C. Decourt, Inscriptions de Thessalie I. Les cités de la vallée de l`Énipeus (Paris 1995).

DelCorno 1998 D. DelCorno, L'uomo e la natura nel mondo greco, in: Uglione 1998, 93–104

Demandt 2002 A. Demandt, Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte (Köln 2002).

Devereux 2006 P. Devereux, Der heilige Ort: vom Naturtempel zum Sakralbau. Wie die Menschen das Heilige in der Natur entdeckten (Baden 2006).

Dieterle 2007 M. Dieterle, Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums, Spudasmata 116 (Hildesheim 2007).

Dietrich 2010 N. Dietrich, Figur ohne Raum? Bäume und Felsen in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr., Image & context 7 (Berlin 2010).

Diler 2000 A. Diler, Sacred Stone Cult in Caria, in: C. Işık (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches. Festschrift Bakı Ögün (Bonn 2000) 51–77.

Dunant 2009 E. Dunant, Natural Water Resources and the Sacred in Attica, in: C. Kosso – A. Scott (Hrsg.), The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance (Leiden 2009) 277–300.

Durkheim 1912 E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912).

Edlund 1987 I. E. M. Edlund, The Gods and the Place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.) (Stockholm 1987).

Egelhaaf-Gaiser – Rüpke 2000 U. Egelhaaf-Gaiser – J. Rüpke, Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie, OrbTerr 6, 2000, 155–176.

Elderkin 1941 G. W. Elderkin, The Cults of the Erechtheion, Hesperia 1941, 113–124.

Eliade 1998 M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Frankfurt 1998).

Elliger 1975 W. Elliger, Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung (Berlin 1975).

Emmerling 2012 E. Emmerling, Studien zu Datierung, Gestalt und Funktion der »Kultbauten« im Zeus-Heiligtum von Dodona (Hamburg 2012).

Ettel 2002 P. Ettel, Höhlen und Schachthöhlen. Die Nutzung von Höhlen als Kultplätze in Mitteleuropa vom Neolithikum bis in die Latènezeit, in: Zemmer-Plank 2002, 391–410

Falkenstein-Wirth 2011 V. von Falkenstein-Wirth, Das Quellenheiligtum von Vicarello (Aquae Apollinaris) (Mainz 2011).

Fleischer 2008 R. Fleischer, Unbekannte Felsheiligtümer in Termessos, IstMitt 58, 2008, 197–242.

Fontijn 2001/2002 D. R. Fontijn, Cultural Biographies of Persons, Objects and ›natural‹ Places in the Bronze Age of the Southern Netherlands, Praehistorica Leidensia 33/34 (Leiden 2001/2002).

Friese 2012 W. Friese (Hrsg.), Persönliche Frömmigkeit. Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog. Akten der Tagung am Archäologischen Institut der Universität Hamburg (25.–27. November 2010), Hephaistos 28, 2011 (Münster 2012).

Gehrke – Hofmann – Bernbeck – Näser 2011 H.-J. Gehrke – K. P. Hofmann – R. Bernbeck – C. Näser, Plenartagungsbericht der Cross Sectional Group V. Space and Collective Identities in: S. F. Fless – G. Graßhoff – M. Meyer (Hrsg.), Berichte der Forschergruppen auf der Topoi-Plenartagung 2010, eTopoi – Journal for Ancient Studies Sonderbd. 1, 2011, 5.

Gaifman 2012 M. Gaifman, Aniconism in Greek Antiquity (Oxford 2012).

Gebauer 2002 J. Gebauer, Pompe und Thysia: attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen (Münster 2002).

Giesecke 2007 A. L. Giesecke, The Epic City. Urbanism, Utopia, and the Garden in Ancient Greece and Rome (Washington D.C. 2007).

Ginouvès 1994 R. Ginouvès, L'eau dans les sanctuaires médicaux, in: R. Ginouvès – A. M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (Hrsg.), L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, BCH Suppl. 28 (Paris 1994) 237–243.

Giontella 2006 C. Giontella, I luoghi dell'acqua divina: complessi santuariali e forme devozionali in Etruria e Umbria fra epoca arcaica ed età romana (Rom 2006).

Giorcelli Bersani 2001 S. Giorcelli Bersani, Il sacro e il sacrilego nella montagna antica: aspetti del divino nelle testimonianze letterarie e nelle fonti epigrafiche, in: S. Giorcelli Bersani (Hrsg.), Gli antichi e la montagna. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Atti del convegno Aosta, 2 –23 settembre 1999 (Turin 2001) 27–44.

Gottlieb 1995 R. S. Gottlieb (Hrsg.), This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment (London 1995).

Graf 1995 F. Graf, Bemerkungen zur bürgerlichen Religiösität im Zeitalter des Hellenismus, in: M. Wörrle – P. Zanker (Hrsg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus.* Kolloquim München 24. bis 26. Juni 1993, Vestigia 47 (München 1995) 103–114.

Greene 1992 M. T. Greene, Natural Knowledge in Preclassical Antiquity (Baltimore 1992).

Günzel 2010 S. Günzel (Hrsg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch (Stuttgart 2010).

Hafner – Niffeler – Ruoff 2006 A. Hafner – U. Niffeler – U. Ruoff (Hrsg.), Die neue Sicht. Unterwasserarchäologie und Geschichtsbild. Akten des 2. Internationalen Kongresses für Unterwasserarchäologie, Rüschlikon bei Zürich, 21.–24. Oktober 2004, Antiqua 40 (Basel 2006).

Hahn 2002 J. Hahn (Hrsg.), Religiöse Landschaften, Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients 3 (Münster 2002).

Hansen 1994 S. Hansen, Studien zu den Metalldeponierungen während der älteren Urnenfelderzeit zwischen Rhonetal und Karpatenbecken (Berlin 1994).

Hansen 2012 S. Hansen in: D. R. Fontijn, Cultural Biographies of Persons, Objects and ›natural‹ Places in the Bronze Age of the Southern Netherlands, Praehistorica Leidensia 33/34 (Leiden 2001/2002).

Harmansah 2008 Ö. Harmansah, Drawing on Rocks, Gathering by the Water. Archaeological Fieldwork at Rock Reliefs, Sacred Springs and Other Places, Workshop March 1st–2nd, 2008, Brown University, Providence, Joukowsky Institute for Archaeology and the Ancient World, <http://proteus.brown.edu/drawingonrocks/Home> (4. 4. 2014).

Harmansah 2014 Ö. Harmansah, Stone Worlds: Technologies of Rock-Carving and Place-Making in Anatolian Landscapes, in: A. Bernard Knapp – P. van Dommelen (Hrsg.), Cambridge Handbook of the Bronze Age – Iron Age Mediterranean World (Cambridge 2014) 379–393.

Hartmann 2010 A. Hartmann, Zwischen Objekt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften (Berlin 2010).

Haß 1998 P. Haß, Der locus amoenus in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs (Bamberg 1998).

Hillert 1997 A. Hillert, Der Adler auf dem Berg – Berg-Kulte im kleinasiatisch-syrischen Raum. Anmerkungen zur Ikonographie römischer Adler-Votive, AKorrBl 27, 1997, 285–300.

Horden – Purcell 2000 P. Horden – N. Purcell, The Corrupting Sea. A Study of the Mediterranean History (Malden 2000).

Işık 1995 F. Işık, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und der Phryger, Documenta Asiana 2 (Rom 1995).

Işık 1996 F. Işık, Zum Ursprung lykischer Felsheiligtümer, in: F. Blakolmer – K. R. Krierer – F. Krinzinger – A. Landskron-Dinstl – H. D. Szemethy – K. Zhuber-Okrog (Hrsg.), Fremde Zeiten. Festschrift Jürgen Borchhardt (Wien 1996) I, 51–64.

Işık 1999 F. Işık, Doğa Ana Kubaba. Tanrıçaların Ege'de Buluşması, Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, monografi Dizisi 1 (Antalya 1999) 66–79.

Jacquemin 1991 A. Jacquemin, Les curiosités naturelles chez Pausanias, Ktema 16, 1991, 123–130.

Jacquemin 1996 A. Jacquemin, Les curiosités naturelles chez Pausanias, in: G. Siebert (Hrsg.), Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg 11–12 juin 1992 (Paris 1996) 121–128.

Jost 1994 M. Jost, The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia, in: S.E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the Gods (Oxford 1994) 217–130.

Jones 2010 F. Jones, Virgil's garden. The nature of bucolic space (London 2010).

Kloppenburg – Ascough 2011 J. S. Kloppenburg – R. S. Ascough, Greco-Roman associations: Texts, Translations, and Commentary I. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace (Berlin 2011).

Kohl 1986 K.-H. Kohl, Naturreligion. Zur Transformation eines Begriffs, in: R. Faber – R. Schlesier (Hrsg.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus (Würzburg 1986).

Kohl 1998 H. Cancik – B. Gladigow – K.-H. Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV (Stuttgart 1998) s. v. Naturreligion 230–233 (K.-H. Kohl).

Kowalzig 2007 B. Kowalzig, Singing for the gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece (Oxford 2007).

Krenn 1996 E. Krenn, Heilige Haine im griechischen Altertum – Ursprung, Bedeutung und Funktion, in: F. Bubenheimer (Hrsg.), Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, 1. Archäologisches Studentenkolloquium Heidelberg, 18.–20. Februar 1995, Schriften des Deutschen Archäologen-Verbandes e. V. 15 (Mainz 1996) 1–10.

Kyparissi-Apostolika 2008 A. Kyparissi-Apostolika, Σπήλαια και σπηλαιοπεριβάλλον, in: Α. Βλαχόπουλος, Αρχαιολογία. Εύβοια και στερεά Ελλάδα (Athen 2008) 24–41.

Kyriakidis 2005 E. Kyriakidis, Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries (London 2005).

La Rocca 2008 E. La Rocca, Lo spazio negato. La pittura di paesaggio nella cultura artistica greca e romana (Mailand 2008).

Lang 1998a H. Cancik – B. Gladigow – K.-H. Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III (Stuttgart 1998) 474–488 s. v. Kult (B. Lang).

Lang 1998b	H. Cancik – B. Gladigow – K.-H. Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV (Stuttgart 1998) 442–451 s. v. Ritual/Ritus (B. Lang).
Lang 1998c	H. Cancik – B. Gladigow – K.-H. Kohl (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV (Stuttgart 1998) 133–134 s. v. Raum (B. Lang).
Lang 2002	B. Lang, Wie sagt man Kult auf lateinisch und griechisch? Versuch einer Antwort anhand antiker und christlicher Texte, in: C. Auffarth – J. Rüpke (Hrsg.), ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΣ. Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. Festschrift Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier (Stuttgart 2002) 29–36.
Langdon 2000	M. K. Langdon, Mountains in Greek Religion, Classical World 93, 2000, 461–470.
Larson 2001	J. Larson, Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore (Oxford 2001).
Lebessi 1985	A. Lebessi, Το ιερό του Ερμή και της Αφροδίτης στη Σύμη Βιάννου, 1, 1. Χάλκινα κρητικά τορεύματα (Athen 1985).
Löw 2001	M. Löw, Raumsoziologie (Frankfurt 2001).
Loewy 1900	E. Loewy, Die Naturwiedergabe in der älteren griechischen Kunst (Rom 1900).
Loreaux 1996	P. Loreaux, L'invenzione della natura, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci I: Noi e i Greci (Rom 1996) 319–342.
Marangou 2006	Ch. Marangou, Acquatic Practices and Symbolic Meanings According to Archaeological and Literary Evidence from Greece: Case Studies, in: Hafner – Niffeler – Ruoff 2006, 151–154.
Mathieu 2006	J. Mathieu, The Sacralization of Mountains in Europe during the Modern Age, Mountain Research and Development 26, 4, 2006, 343–349.
Mavridis – Jensen 2013	F. Mavridis – J. T. Jensen (Hrsg.), Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece, BARIntSer 2558 (Oxford 2013).
Mikalson 2009	J. Mikalson, Ancient Greek Religion ²(Malden 2009).
Montero – Cruz Cardete 2011	S. Montero – M. Cruz Cardete (Hrsg.), Naturaleza y religión en el mundo clásico: usos y abusos del medio natural (Madrid 2011).
Motte 1973	A. Motte, Prairies et jardins de la Grèce antique, de la religion à la philosophie (Brüssel 1973).
Müller 1890	F. M. Müller, Natural religion, dt. Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1888 (Leipzig 1890).
Müller 2006	F. Müller, Sakrale Untiefen: die Spuren vorgeschichtlichen Kultes in Gewässern, in: Hafner –Niffeler – Ruoff, 110–121.
Mylonopoulos 2003	J. Mylonopoulos, Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδώνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, 13. Suppl. Kernos (Liège 2003).
Mylonopoulos 2006	J. Mylonopoulos, Das Zeusheiligtum in Dodona: Zwischen Orakel und venatio, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006) 185–214.
Mylonopoulos 2008	J. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, in: F. Hölscher – T. Hölscher (Hrsg.), Religion und Raum, ArchRel 10, 2008, 45–76.
Mylonopoulos 2011	J. Mylonopoulos, Das griechische Heiligtum als räumlicher Kontext antiker Feste und Agone, *ThesCRA 7*, 2011, 40–78.
Naerebout 2009	F. Naerebout, Territorialität und griechische Religion – die aufgeteilte Landschaft, in: Olshausen – Sauer 2009, 191–214.
Neumann 2012	S. Neumann, Rhodos. Die rätselhaften Grotten auf der Akropolis, AW 43, 2012, 73–83.
Nielsen 2007	I. Nielsen (Hrsg.), Zwischen Kult und Gesellschaft: kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften, Akten eines Symposiums des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg (12.–14. Oktober 2005) (Augsburg 2007).
Olshausen – Sauer 2009	E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005 (Stuttgart 2009).

Palagia 1992 O. Palagia, Cult and Allegory: The Life Story of Artemidoros of Perge, in: J. M. Sanders (Hrsg.), ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling (London 1992) 171–178.

Parzinger – Nekvasil – Barth 1995 H. Parzinger – J. Nekvasil – F. E. Barth, Die Byci scala Höhle. Ein hallstattzeitlicher Höhlenopferplatz in Mähren (Mainz 1995).

Peatfield 1990 A. Peatfield, Minoan Peak Sanctuaries. History and Society, OpAth 18, 1990, 117–131.

Pedrucci 2009 G. Pedrucci, Il culto di Cibele frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea, StA 168 (Rom 2009).

Petrone 1998 G. Petrone, Locus amoenus/locus horridus: due modi di pensare la natura, in: Uglione 1998, 177–195.

Piccardi – Masse 2007 L. Piccardi –

Pirenne-Delforge 2008 V. Pirenne-Delforge, Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias, ArchRel 10, 2008, 143–178.

Prayon 1993 F. Prayon, Il culto delle acque in Etruria, in: G. Maetzke (Hrsg.), La civiltà di Chiusi e del suo territorio (Florenz 1993) 413–420.

Rocchi 2005 M. Rocchi, Culti sui monti della Grecia. Osservazioni da una lettura di Pausanias, ArchRel 7, 2005, 56–61.

Rocchi 2006 M. Rocchi, Contesto naturale e religione, in: M. Rocchi – P. Xella (Hrsg.), Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee, Storia delle Religioni 2 (Verona 2006) 17–23.

Romerio Rocio 1997 M. Romerio Rocio, Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo, BARIntSer 897 (Oxford 1997).

Ruffing 2009 K. Ruffing, Thermalquellen und Kult – das Beispiel Hierapolis, in: Olshausen – Sauer 2009, 287–300.

Rutkowski – Nowicki 1996 B. Rutkowski – K. Nowicki, The Psychro Cave and other sacred grottoes in Crete (Warschau 1996).

Salowey 2002 C. A. Salowey, Herakles and Healing Cult in the Peloponnesos, in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian sanctuaries and cults (Stockholm 2002) 171–177.

Scheid 1993 J. Scheid, Lucus, nemus. Qu'est-ce que un bois sacré?, in: de Cazanove – Scheid 1993, 13–20.

Scheid – de Polignac 2010 J. Scheid – F. de Polignac (Hrsg.), Qu'est-ce qu'un »paysage religieux«?, Colloque, Institut national d'histoire de l'art Paris, 8–9 avril 2009, RHistRel 4, 2010.

Schefold 1967 K. Schefold, Die Griechen und ihr Nachbarn (Berlin 1967).

Schnapp 2006 A. Schnapp, L'immagine della natura nella pittura vascolare, in: I. Colpo – I. Favaretto – F. Ghedini (Hrsg.), Iconografia 2005. Atti del Convegno Internazionale, Venezia 26.–28. 01. 2005 (Rom 2006) 73–81.

Schönbeck 1962 G. Schönbeck, Der locus amoenus von Homer bis Horaz (Heidelberg 1962).

Schörner – Goette 2002 G. Schörner – H.-R. Goette, Die Pan-Höhle von Vari (Mainz 2004).

Seeher 2009 J. Seeher, Der Landschaft sein Siegel aufdrücken – hethitische Felsbilder und Hieroglypheninschriften als Ausdruck des herrscherlichen Macht- und Territorialanspruchs, AoF 36, 2009, 119–139.

Shear 1973 T. L. Shear, The Athenian Agora: Excavations of 1971, Hesperia 1973, 121–179.

Siebert 1996 G. Siebert (Hrsg.), Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques (Paris 1996).

Solima 2011 I. Solima, Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes, Studien zu antiken Heiligtümern 4 (Heidelberg 2011).

Speyer 2007 W. Speyer, Zum Verhältnis des Menschen zur Natur in Antike und Christentum, in: V. Coroleu – I. Hohenwallner – R. Kritzer (Hrsg.), Bezugsfelder. Festschrift für Gerhard Petersmann zum 65. Geburtstag, 11. Suppl. Grazer Beiträge (Salzburg 2007) 124–136.

Sporn 2002 K. Sporn, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit (Heidelberg 2002).

Sporn 2007	K. Sporn, Höhlenheiligtümer in Griechenland, in: C. Frevel – H. v. Hesberg, Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike (Wiesbaden 2007) 39–62.
Sporn 2010	K. Sporn, Espace naturel et paysages religieux: les grottes dans le monde grec, in: Scheid – de Polignac 2010, 553–571.
Sporn 2013a	K. Sporn, »Der göttliche Helikon« – Bergkulte oder Kulte auf den Bergen in Griechenland?, in: R. Breitwieser – M. Frass – G. Nightingale (Hrsg.), Calamus. Festschrift Herbert Graßl, Philippika 57 (Wiesbaden 2013) 456–477.
Sporn 2013b	K. Sporn, Mapping Greek Sacred Caves: Sources, Features, Cults, in: Mavridis – Jensen 2013, 202–216.
Sporn (in Druck)	K. Sporn, Rituale im griechischen Tempel. Überlegungen zur Funktion von Tempelrampen, in: I. Kaiser – U. Kouka – D. Panagiotopoulos (Hrsg.), A Minoan in Exile. Festschrift Wolf-Dietrich Niemeier (in Druck).
Stampolidis – Kotsonas 2013	N. Stampolidis – A. Kotsonas, Cretan Cave Sanctuaries from the Early Iron Age to the Roman Period, in: Mavridis – Jensen 2013, 188–200.
Steiner 2010	H. Steiner (Hrsg.), Alpine Brandopferplätze. Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen (Trento 2010).
Stöllner 2002	T. Stöllner, Verloren, versteckt, geopfert? Einzeldeponate der Eisenzeit in alpinen Extremlagen und ihre bronzezeitlichen Wurzeln, in: Zemmer-Plank 2002, 563–590.
Suys 2005	V. Suys, Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale, in: Dasen – Piérart 2005, 203–218.
Tietz 2010	W. Tietz, Katalog der Bauten Kyaneais, in: F. Kolb (Hrsg.), Die Siedlung Kyaneai in Zentrallykien, Lykische Studien 9 (Bonn 2010) 29–226.
Tomlinson 1988	R. Tomlinson, Water Supplies and Ritual at the Heraion at Perachora, in: R. Hägg (Hrsg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen: Series in 4°, 38 (Stockholm 1988) 167–172.
Torbrügge 1972	W. Torbrügge, Vor- und frühgeschichtliche Flussfunde. Zur Ordnung und Bestimmung einer Denkmälergruppe (Berlin 1972).
Tzifopoulos 2011	Y. Z. Tzifopoulos, Eleuthernean Pilgrims Inside the Melidoni Cave (Tallaeum antrum), in: O. Palagia – H.-R. Goette (Hrsg.), Sailing to Classical Greece. Papers on Greek Art, Archaeology, and Epigraphy, Presented to Petros Themelis (Oxford 2011) 79–84.
Tyree 1974	L. Tyree, Cretan Sacred Caves (Ann Arbor 1974).
Uglione 1998	R. Uglione (Hrsg.), Atti del Convegno nazionale di studi l'uomo antico e la natura, Torino, 28–30 aprile 1997 (Turin 1998).
van der Leeuw 1956	G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion ²(Tübingen 1956).
Versnel 1981	H. S. Versnel, Faith, Hope, and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Leiden 1981).
Villari 2013	E. Villari (Hrsg.), Il paesaggio e il sacro: l'evoluzione dello spazio di culto in Grecia, interpretazioni e rappresentazioni (Genua 2013).
Wedde 1992	M. Wedde, Pictorial Architecture: For a Theory-Based Analysis of Imagery, in: R. Laffineur – J. L. Crowley (Hrsg.), EIKON. Aegean Bronze Age Iconography: Shaping a Methodology. 4th International Aegean Conference, University of Tasmania, Hobart, 6–9 April 1992, Aegaeum 8 (Liège 1992) 181–203.
Weniger 1919	L. Weniger, Altgriechischer Baumkultus: Untersuchungen (Leipzig 1919).
Whitehouse 1992	R. Whitehouse, Underground Religion. Cult and Culture in Prehistoric Italy (London 1992).
Whitehouse 2007	R. Whitehouse, Underground Religion Revisited, in: D. A. Barrowclough – C. Malone (Hrsg.), Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology (London 2007) 97–106.
Wild 1981	R. A. Wild, Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis (Leiden 1981).
Zemmer-Plank 2002	L. Zemmer-Plank (Hrsg.), Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben – Opferplätze – Opferbrauchtum, Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer 10 (Bozen 2002).
Zwingmann (in Vorbereitung)	N. Zwingmann, Ein ländliches Höhlenheiligtum bei Tyberissos (in Druckvorbereitung).

Lutgarde Vandeput

NATURE AND CULT IN PISIDIA WITH A FOCUS ON PEDNELISSOS AND ITS TERRITORY

This paper aims at describing and interpreting the evidence for cult activity from Pednelissos and its territory, embedded in the wider context of examples from elsewhere in Pisidia (Fig. 1). Many comparisons originate from Kabalia-Milyas, located to the west of the region of Pisidia as defined by Strabo, but often not differentiated from Pisidia itself in modern scholarship[1]. Exhaustive treatment of the diverse and extensive body of remains is not envisaged[2], but inclusion of a wide range of different types to generate a broad base for interpretation is aimed at.

Pednelissos is located in the southernmost fringes of the Taurus Mountains, ca. 75 km north-east of Antalya (Fig. 1). The polis itself is situated on the western slope of Bodrumkaya, one of the first high peaks to the north of the Pamphylian plain. The territory of the city stretches from an elevated area above the foothills of the mountain range perhaps as far as the northern edges of the Pamphylian plain itself [3]. Research in the city and its territory has yielded a variety of cult-related remains linked to natural features in locations of different significance within the city's territory.

Most interesting is the wide variety of natural elements involved, as well as the many different ways in which nature was incorporated into religious life in the area, or rather how religious life was embedded into nature. The location of the ancient cities of Pisidia in the wildly beautiful Taurus Mountains makes the choice of their inhabitants to make rocks, caves and mountains the natural bearers of cultic practices seem most natural.

Different groups of people in the Pisidian population at various times cut reliefs into cliff faces with different intentions. Rock faces served as the backdrop for expressions of private worship in often remote locations, but also for reliefs that constituted the core element of cult places.

---

[1] We would like to thank J. J. Coulton, G. Işın, S. Mitchell, V. Köse and P. Talloen for granting permission to use photographs and/or for their comments on the contents of this paper. A. Robinson turned the text into proper English, for which we want to express our sincere thanks. For all remaining mistakes in the paper, the author should be held responsible. For the latest in depth discussion of problematic usage of the geographical terminology see Coulton 2012, 10–12 figs 1.8–1.9.

[2] For in depth discussion of religion and religious practices in Pisidia s. Talloen (in press).

[3] No evidence of the territory's borders, as in milestones, etc. are preserved, but a tentative reconstruction of possible boundaries based upon landscape features as well as settlement types, seems to indicate that one of the Kestros' (present-day Aksu) tributaries (now Küçük Aksu) may have constituted the southern boundary. The Kestros itself functioned as the western boundary of the city's territory and the eastern border ran through the Dedeoğlu Dağları, a range of high north-south oriented mountains, which form part of the Taurus Mountain range where it bends to the south bordering the eastern edge of the Pamphylian plain. Stretches of an ancient road connecting Sillyon and Selge (fig. 1), which may well have traced the border between the cities' territories, are still preserved. Preliminary results of the survey see Vandeput 2007b, 33–35; Vandeput 2012, 28–30; Vandeput – Köse 2008, 32–33; Vandeput – Köse 2009, 45–58; Vandeput – Köse – Jackson 2009, 31–32; Vandeput – Köse 2010, 179–194; Vandeput – Köse – Jackson 2010, 29–31; Vandeput – Köse – Jackson 2011, 75–90; Vandeput – Köse – Jackson 2012, 269–292 for the territory of Pednelissos; for the survey in the polis: Vandeput– Köse 2003, 315–328; Vandeput – Köse 2004, 345–360; Vandeput – Köse 2005, 235–244; Vandeput – Köse 2006, 235–244 and Vandeput 2007, 133–142. General: Mitchell – Vandeput 2013; Vandeput – Köse 2005.



Fig. 1 Map of Southwestern Asia Minor with indication of discussed locations

An example of reliefs in a rural area of Pisidia are those recorded in the vicinity of the now drained lake of Kestel, ca. 2 km northwest of the village of Keçili[4] (Fig. 1), on the western border of Pisidia as geographically defined by Strabo. The reliefs are representative of a large body of remains (s. below). They figure on a rocky outcrop, Yanıktaş Tepe, located to the northwest of the present-day village. Remains of an antique necropolis abound in the village's graveyard. Spolia in the village itself, as well as sherds dotting the fields to the north, reveal the existence of an antique village in the location of present-day Keçili[5]. The reliefs at Keçili are cut into the lower part of the outcrop and generally face south or southeast. Unfortunately they are only poorly preserved and the inscriptions that accompany some of them are illegible[6]. All the reliefs depict mounted male riders, who are of various types. They figure in carved rectangular panels, crowned with rounded or gabled tops or pediments. Easily recognisable are the Dioskouroi[7] (Fig. 2). They flank a draped female figure wearing a polos crown or crescent moon. She is most often interpreted as Selene-Helena[8], but this may not be appropriate in this region. The twins themselves, in each

4 For publication and in depth description of the reliefs: Özsait – Labarre – Özsait 2004 (16 reliefs); Smith 2011 (11 reliefs); for maps with the location: Özsait – Labarre – Özsait 2004, 1 f.; Smith 2011, 134 figs. 1. 2.

5 Smith 2011, 134; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 75–81.

6 Many of the details described by Özsait – Labarre – Özsait 2004, for instance, could not be verified on the basis of the photographs supplied.

7 Özsait – Labarre – Özsait 2004, 61 no 2 fig. 1; 65 no 9 fig. 9; 69 no 16 figs. 15. 17; Smith 2011, 145–146 no D1. D2 fig. 9 (D2); Smith 2011, 146 fig. 11, also describes a relief from Kaynar Alanı.

8 Geppert 1996, 118; Perry 2001, 472–475; whether the regional interpretation for the figure here is the same is under debate, see Smith 2011, 138 f.; and esp. Coulton 2012, 147; moreover, in the one example where she is identified by inscription, she is named Artemis; Chapoutier 1935, 231–233 had already rejected the identification with Helena and had opted for an identification as an indigenous goddess, identified with Selene; Robert 1983, 553–579 and esp. 562–569 figs. 1–5.



Fig. 2 Keçili, votive relief depicting the Dioskouroi (Photo S. Mitchell)



Fig. 3 Keçili, votive relief depicting a Rider-God (Photo S. Mitchell)



Fig. 4 Keçili, relief depicting the God Men (Photo S. Mitchell)

instance, are mounted on horseback, draped in chiton and chlamys, and their faces have been carved so they turn toward the viewer. The iconography obviously differs from that of the Spartan Dioskouroi, who are generally depicted as standing heroic nudes, with or without their horses.

On other reliefs in this particular cluster in Keçili, a Rider-God (Fig. 3) is depicted[9]. Each relief places the hero-rider alone in a panel with average dimensions of 0.34 × 0.35 m. The hero's horse is sometimes standing, sometimes walking or galloping to the right[10]. In some cases motion is conveyed by the rider's chlamys, which flows behind him. The Rider-God's preferred weapon is a heavy club. The figure is often identified with the local Rider-God Kakasbos. He shares his preference for the club with Herakles and indeed a certain affinity seems to have existed between the two deities. However, where Herakles is sometimes depicted naked and bearded, none of the identified examples with this iconography could be identified as Kakasbos[11]. Inscriptions accompanying reliefs identify other mounted deities – with sometimes-adapted iconography and varying attributes – as Maseis, Sozon or Men; a few are even dedicated to gods and goddesses such as Poseidon (with trident)[12]. Obviously, a multitude of divinities was worshipped by means of a stele with a representation of a Rider-God[13].

A last relief at Keçili portrays a standing, forward-facing figure wearing long drapery and a headdress. The figure either stands in front of a horse or is depicted in side-saddle position on the horse (Fig. 4). No attributes are depicted, but one deity who is occasionally represented with long drapery is the moon god Men. He is also amongst the divinities regularly depicted on reliefs in the region[14].

As indicated before, the reliefs at Keçili figure in a rural setting in Western Pisidia[15]. A high concentration of comparable reliefs is spread over the highlands of Kabalia-Milyas[16]. As at Keçili, concentrations appear. In Kabalia-Milyas[17], they figure at Kocataş (Rider-God) and at Tefenni (Rider-God), as well as at Tyriaion and in Kızılbel near Balboura (Dioskouroi) (Fig. 1). Isolated reliefs and examples in small groups of varying size also appear[18]; for instance, at Termessos (Fig. 1). Moreover, unlike in Pisidia, some of the reliefs from this region are located within settlements as well as in rural areas[19]. In spite of the fact that Pisidia and Kabalia-Milyas are direct neighbours geographically, the repertoire of depicted divinities differs. In addition to the types known from Pisidia (mainly Dioskouroi, Rider-God, Men), reliefs with Artemis Lagbene riding

---

9 Smith 2011, 143 f. figs. 3–9; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 61–69; the reliefs are identified differently on several occasions.

10 Delemen 1999, no 163 pl. 12.c depicts the only known example moving to the left.

11 Robert 1946, 38–74; Horsley 2007, 262–264; Coulton 2012, 149 indicates the existence of regional differences in the Kakasbos/Herakles identification.

12 Delemen 1999, 5–75.

13 Robert 1946, 38–74; Delemen 1999, 86–87; Horsley 2007, 262–264; Smith 2011, 137 f.; Coulton 2012, 149.

14 Delemen 1999, 57–64, pls. 18–21; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 65 no 10 fig. 10; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 71 f., also identify reliefs no 6–8. 10. 15 as representations of Men; many of the details described, however, cannot be verified; Smith 2011, 146 no O1 fig. 12.

15 Further rider reliefs are known from Taşlıpınar köyü (before Zekeriya) to the West of Amblada in Eastern Pisidia. These reliefs mostly depict the God Ares, as inscriptions underneath several of them state. They are mostly elaborately carved and larger than the ones in West-Pisidia and the Kabalia-Milyas: Swoboda – Keil – Knoll 1935, 35. 45 f. figs. 40. 41; Hall 1968, 73 pl. 8 c; Delemen 1999, 194–196 nos. 374–380 pl. 22 c–e; several steles and an altar are also known from the same location Delemen 1999, 194–195 nos. 370–373 pl. 22 b.

16 Delemen 1999, 35–38. 204 (map); Smith 1997, 3–50; Horsley 2007, 255; Talloen 2006, 749 f. Talloen argues that the geographical distribution of Kakasbos/Herakles and the Dioskouroi is limited to the Milyadeis; but cf. Coulton 2012, 150 with fig. 6.20.

17 Smith 1997, 3–50; Labarre – Özsait – Özsait 2006, 89–115; Fleischer 2008, 197–242; s. also Özsait – Labarre – Özsait 2004, 74; Horsley 2007, 271; Smith 2011, 137 (with bibliography).

18 Delemen 1999, 204; Horsley 2007, 269–272; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 69–70; Smith 1997, 20–21; Smith 2011, 134–137.

19 Balboura, Oinoanda and Çakırlar yayla, s. Milner – Smith 1994, 65–75; Smith 1997, 19–20 figs. 1. 2; Termessos: Fleischer 2008, 199–200 figs. 1–3; Coulton 2012, 150.

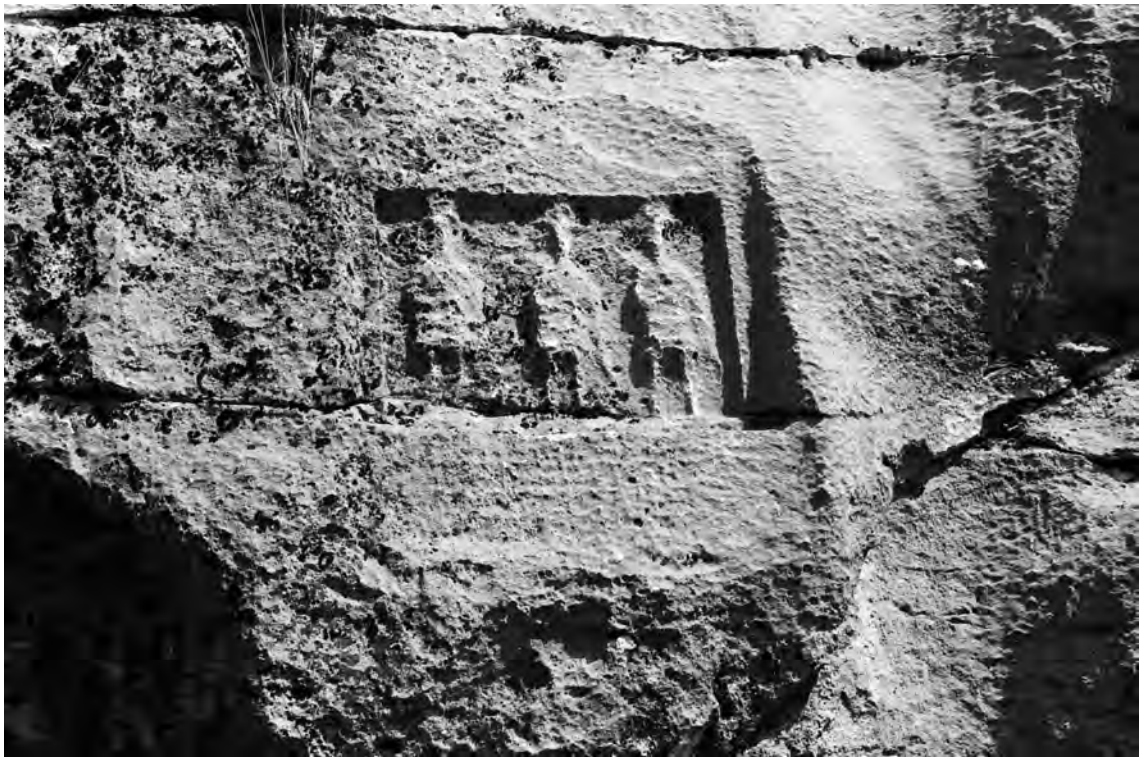


Fig. 5 Balboura, relief depicting the Triad, located in a cove on Asar Tepe above the south wall of the city (Photo J. J. Coulton)

a boar and a Triad of three standing male figures (Fig. 5), often accompanied by snakes or dogs, occur[20]. The remains from the Southwest-Pisidian city Termessos, however, warn against too strict a division, as types that are otherwise only known from Kabalia-Milyas occur there, and some of the votive reliefs are located within the city itself. As with the Rider-God, inscriptions provide a variety of identifications for the gods represented[21].

The popularity of the reliefs showing weapon-bearing Rider-Gods and the armoured Triad is most probably due to their »shared theme of protection«[22]. The depicted divinities indeed mainly embody a warlike character, but they are also celestial divinities to whom protective characteristics are attributed, in life as in afterlife. Alongside and around the reliefs, for instance at Keçili, there are rock-cut niches (Fig. 3) which should be interpreted as votive niches in purpose[23]. Protruding rock ledges underneath the reliefs serve the same purpose at Termessos: offerings or lamps could be placed there[24]. The purpose of the reliefs thus seems to have been devotional.

Their setting suggests private rather than public worship. Examples preserved within cities figure in marginal locations[25]. Nevertheless, places with a cluster of reliefs, such as Keçili, can be considered rural sanctuaries or cult places.

In spite of their rural setting, the fact that the reliefs are carved in the natural rock, set in a niche and sometimes enhanced with a gable indicates that the permanency of the hard bedrock was par-

20 Fleischer 2008, 205–216 figs. 9–16; Coulton 2012, 145 (Artemis Lagbene). 148–149.

21 Smith 1997, 19–20; Fleischer 2008, 199–200. Fleischer also documents two reliefs of a single standing male figure for whom he does not offer identification.

22 Smith 2011, 140 f.; Horsley 2007, 257.

23 Smith 1997, 22 f.; Özsait – Labarre – Özsait 2004, 69. 74.

24 Fleischer 2008. 229–231.

25 Coulton 2012, 150.

ticularly important. Attempts have been made to relate the location of the reliefs to the proximity of varying types of water sources (springs, streams, lakes …), other structures and buildings or cemeteries[26]. Although a fair number of reliefs figures are located close to a source of water, the availability of a suitable rock face seems to have been the decisive factor.

To the body of rock-cut reliefs, a large quantity of portable steles that are currently preserved in the museum of Burdur can be added[27]. The majority of the steles are dedications to the god(s) in question, although a few possibly represent funerary monuments. Although many of these votive steles are anepigraphic and only a handful are dated internally, dates ranging from the 1st to the 4th century A.D. can be attributed to virtually all known examples, portable and rock-cut, and 2nd and 3rd century A.D. dates predominate. Only a few reliefs may belong to the Hellenistic period[28].

The locations of the rock-cut examples, as well as the relative lack of sophistication in the representations on both these and the portable votives, indicate that the reliefs are a rural phenomenon[29]. Depictions of the same deities in cities show a Hellenised appearance. Images of the Dioskouroi, for instance found on coinage, follow Greek iconography. Herakles, too, is present on civic coins and reliefs, but depicted as the naked hero of Greek mythology and lacking a horse[30].

Although the deities worshipped, or the degree of popularity of individual gods, differed between cities and rural areas[31], representations on rural reliefs were generally not ›purely Anatolian‹. Kakasbos may have been entirely local, but affinities existed with the Greek deity Herakles. The Dioskouroi are of Greek origin, but are depicted in ›local fashion‹. Certain variations in the iconography of the gods indicate some degree of awareness of their wider context, and representations of other divinities also bear references to Hellenisation, as do the preserved inscriptions, which are exclusively in Greek. The iconography, however, is mostly consistent and refers to conservative worshipping practices by the rural population[32].

The fact that the divinities depicted on the votive reliefs mainly had some affinity with deities from the Greek pantheon indicates that the rural population was familiar with them, at least to a certain extent. It can certainly be assumed that assimilations with indigenous gods took place, but an almost complete lack of Hellenisation and Romanisation of the rural population, for which Thomas Corsten pleads with regard to the territory of Kibyra (Fig. 1), can certainly not be generalised[33]. Thomas Corsten himself draws attention to the strongly varying situations. Inscriptions on the rural votive reliefs are all in Greek, which seems to strengthen arguments against strongly different cultural levels in urban and rural areas. Several epigraphical documents from Pisidia also indicate that priests living in urban centres and serving in urban sanctuaries were equally active in rural sanctuaries in the territories[34]. These priests put up monuments to the Hellenised divinities, thus also reducing the distinction between urban and rural religiosity.

Public worshipping practices are what lies behind rock-cut reliefs such as the one found to the southeast of the polis of Pednelissos itself (Fig. 1). The sanctuary is located just outside the city's fortification walls (Fig. 6), on the road coming from the south and leading directly to the south

26 Smith 1997, 19–24; Smith 2011, 139.

27 Horsley 2007, 269–272 cat.: Dioskuroi nos. 26–45; Herakles nos. 53–83; Kakasbos nos. 94–102; Poseidon no. 121; Rider God nos. 123–179; Theos no. 183; Funerary nos. 249–250. 254. 262–263. 275. 277. 289. 297–298. Delemen 1999, 2. 91–203; a group of steles is also located in the museum of Antalya, but at least some of these are thought to originate from Korkuteli, s. Smith 2011, 137.

28 Delemen 1999, 76–78; Horsley 2007, 256 f.; a Hellenistic date for some of the anepigraphic reliefs in Burdur can not be totally excluded, s. Horsley 2007, 257; Smith 1997, 22 dates some of the reliefs to the Hellenistic period; see also Coulton 2012, 151.

29 Talloen 2006, 750 f.; Horsley 2007, 257. 267–270; Smith 2011, 139–141; Coulton 2012, 150.

30 Robert 1983, 573. 578; Robert 1946, 38–74; Köse 2004, 397 f. 400–406 fig. 5; two rural votive reliefs also depict the divinity in this iconography, s. Coulton 2012, 144.

31 Robert 1983, 569–577; cf. Coulton 2012, 144–145.

32 Özsait – Labarre – Özsait 2004, 74 f.; Horsley 2007, 256 f.; Smith 2011, 140 f.

33 Corsten 2006, 139–142.

34 Mitchell 2008, 149–162.



Fig. 6 Pednelissos, topographical map with indication of the sanctuary of Apollo (Pisidia Survey Project)

gate of the city. The central element of the sanctuary is a rock-cut relief depicting the god Apollo (Fig. 7). The representation of the god is ca. 1.20 m high and he is depicted standing frontally in an aedicula, wearing a short thin chiton and a thick chlamys. He holds a phiale in his right hand and grasps a laurel branch in his left[35].

This central rock-cut feature was located within a shrine-like structure (Fig. 7). Looting, however, makes a reconstruction impossible. The preserved building elements seem to suggest a naiskos with a stone roof, probably of small dimensions and mainly designed to offer shelter to the central, rock-cut feature. The built structure also considerably enhanced the rock-cut representation of the deity. It is not unthinkable, therefore, that the shrine was open to the front so as not to obstruct the visibility of the relief. A temenos wall, providing a spacious enclosure, encircles the shrine.

35 Işın 2008, 108 figs. 2. 3.



Fig. 7 Pednelissos, rock-cut relief depicting Apollo Sideton (Pisidia Survey Project)



Fig. 8 Melli, rock-cut relief depicting Apollo Sideton (Pisidia Survey Project)

The location of a relief in Melli (Fig. 1), a Pisidian city northwest of Pednelissos, mirrors that of Pednelissos[36]. As Işın[37] writes, the figure is badly damaged (Fig. 8), but the general outline of its feet, part of its chlamys and the contours of the head, together with traces of a staff to the left of the feet, offer enough clues to determine a close resemblance to the image at Pednelissos depicting a standing Apollo.

As at Pednelissos, this cult place is positioned along the road to the city, but outside the city walls[38]. Traces of a built structure are preserved around the rock-cut aedicula in which the deity stands (Fig. 8). Unlike at Pednelissos, no remains of a temenos wall are preserved; however, the bedrock formation at this particular spot creates a bounded space opening towards the road, and thus creates the feeling of an enclosure without the need for built walls.

The reliefs in Pednelissos and Melli depict Apollo, or more specifically Apollo Sidetes, in the iconography in which he appears most commonly on coins from the imperial period[39]. Staters from Side dated to the early 4th century B.C. already bear images of the god[40]. After an interruption during the Hellenistic period, coins with images of the deity re-appear from the early Imperial period onwards in Side and neighbouring sites, albeit with a slightly different iconography[41]. Most of the coins read »Apollon Sideton«, »Apollo of the people of Side«, referring to the God's importance to the city. Apollo was indeed considered founder of the city (*ktistes*) as well as progenitor (*Theos Patrios*) and therefore as a local deity[42]. The imagery of the Roman imperial period shows him wearing high boots and a distinctive arrangement of the hair and crown, elements that compare well to the relief in Pednelissos. Some details such as the laces of the boots were added in metal and the fixing holes for the strips are still clearly visible (Fig. 7). The oldest known coin showing the ›new‹ iconography dates from the time of the emperor Claudius (A.D. 41–54). Stylistically, the way the drapery is carved as well as the shaping of the aedicula imitate older models and classify the cult images as creations of the late Hellenistic/early Roman Neoclassical style. The rock-cut reliefs in Pednelissos and probably also Melli should therefore be dated to that period.

Apollo neither has his usual accoutrements – arrow and bow or kithara – nor does his dress correspond to the usual iconography[43]. Instead the god wears a chitoniskos with chlamys and high boots, or calceus (Fig. 7). This clothing usually belongs to travellers, hunters or soldiers in ancient iconography, but the absence of objects such as petasos, pilos, arrow-bow, shield or spear makes it inconceivable to propose such associations for this image of Apollo Sidetes. Attributes Apollo Sidetes does have in the cult images are most often the laurel branch, phiale and laurel wreath. Furthermore, the God is in the libation pose[44] and is sometimes depicted with an altar. The relationship of Apollo to the laurel tree or Daphne is well known from mythology, and both healing and strong protective capacities were attributed to the plant. Apollo himself was the god of purification *(katharsis)* and the protector of cities from pestilence. The laurel branch or wreath indicates that these characteristics are symbolised here. The phiale and/or the altar are further attributes which symbolise the cathartic character. Therefore, the imagery presents Apollo Sidetes as healer and protector from harm. Apollo is the ancestor/father of the people of Side and founder

36 Vandeput – Köse 2001, 143 fig. 16.
37 Işın 2008, 109 figs. 5. 6.
38 Vandeput – Köse 2001, fig. 1. J10. Both the church in J–K9 and the cistern in K11 mark the course of the road.
39 Nollé 1993, 112.
40 Işın 2008, fig. 1 a; Işın 2010, 2 f. figs. 5–7.
41 Işın 2008, 108 f. figs. 1 b–1 d.
42 Nollé 1993, 113; Alanyalı 2005, 90 f.
43 Işın 2008, 109–10; Işın 2010, 3.
44 On a pediment of Nymphaeum F4 at Perge, dated to the reign of Septimius Severus, Apollo Sidetes is depicted to the left of the central figure of Artemis. On the same relief, the priestess of Artemis Pergaia is performing a libation over a blazing altar. Apollo Sidetes stands to her left, again in the libation pose with the phiale in his right hand. He holds over his head a small branch of laurel in his left hand. He wears high boots as in the Roman coin imaginary, see Işın 2008, 109 fig. 7.



Fig. 9 Arpalık Tepe, Statuette of the Great God Mamblasenos (Photo G. Işın)

of the city. Apollo Sidetes is depicted in a narrow range of cities in South-Pisidia and in cities in Pamphylia located east and west of Side only. The god should probably be interpreted as an indigenous deity, assimilated to and identified with Apollo. Attire and attributes still refer to the original divine power, and his protective character is also preserved.

A further statuette of Apollo (Fig. 9) was found at Arpalık Tepe, Yumaklar[45] (Fig. 1), a site located in the Taurus Mountain range where it runs south towards the coast (Fig. 10). Together with terracotta figurines from the site, the statuette was obtained by the museum of Antalya after illegal excavations. The iconography of Apollo Sidetes is somewhat different in this case, – the standing god has a chlamys draped over his shoulders and his body is otherwise naked. He holds a laurel branch in his right hand. The statuette can be dated to the later 2nd century A.D. Its typology can be related to a 4th century B.C. coin image from Side depicting Apollo. Important is the inscription on the socle of the statuette, which states: »Pauleinos devoted (it) to the Great God Mamblasenos«.

The site of Arpalık Tepe from which the statuette originates is the location of an important natural cult space. The remains occupy a flat ridge overlooking the Pamphylian plain, ca. 20 km to the southeast of Pednelissos. Its isolated location has allowed constant looting. As a result, a rescue excavation was initiated by the museum of Antalya in the 1990s[46]. Excavations – like previous looting activities – concentrated on a cave (Fig. 10) which had been in use as a sanctuary for more than a thousand years. Access is granted by a partially built crevice, which opens up to a larger cave further down. The looters and then the museum excavated the subterranean space to

45 Işın 2008 figs. 9. 10; Işın 2010, 1–7; Işın (in press).
46 Işın 2006, 125 f. figs. 1–3; Işın 2010, 1 f.

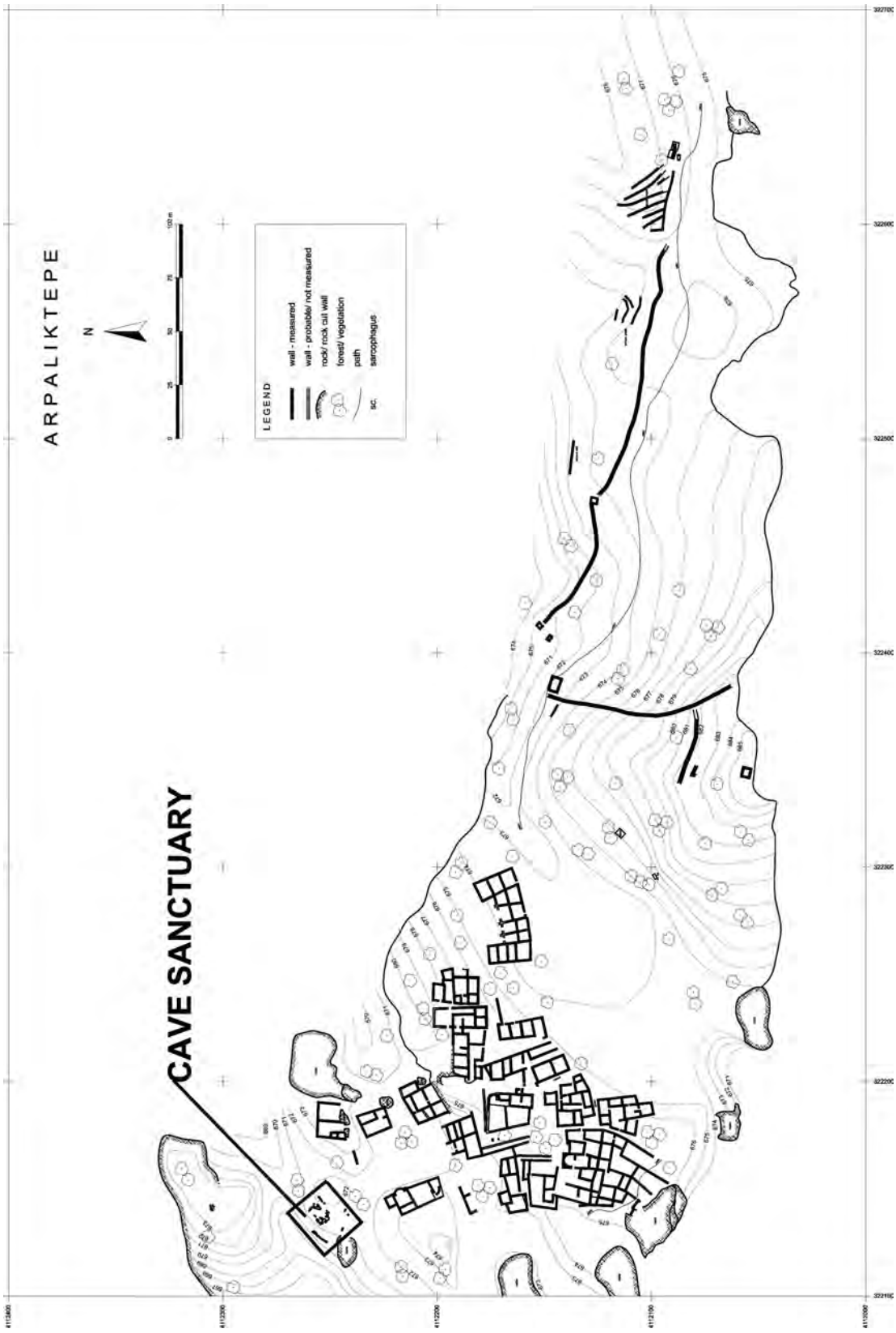


Fig. 10 Arpalık Tepe, topographical map with location of the sanctuary (Pisidia Survey Project)



Fig. 11 Arpalık Tepe (Yumaklar), terracotta figurines representing the Great Mother Goddess or dedicants (Photo G. Işın)

a depth of 6 m, but the bottom was never reached. Since the excavations, the cave has once again been the scene of intensive looting.

The museum's excavation nevertheless yielded very interesting material, specifically an uninterrupted sequence of votives[47] and coins[48] dating from the late 7th/early 6th century B.C. to the 4th century A.D. Three small portable stone altars, which can be dated to the 3rd century A.D., were also recovered. They are dedicated to Apollo and to the Mother Goddess[49]. Amongst the votives are small figurines of a mounted male with traces of brown and red paint, generally datable to the 7th to 6th century B.C. In addition, figurines of a seated female deity with her head covered by a chlamys but her body left exposed were discovered. The figurines can be dated from the 5th century B.C. onwards and have been interpreted by Gül Işın as images of the Mother Goddess. Some of the figurines appear to be pregnant (Fig. 11), while others are holding a child. They could represent the offerings of women seeking the help of the goddess. Further votives include bronze adorants, as well as terracotta figurines of bulls and aulos playing silens, and a votive in the shape of an ear[50]. The artefacts thus indicate that both Apollo and a female deity, the Mother Goddess, were worshipped here. The Pisidian archetype is represented by the statuette of the Great God Mamblasenos, who bears a completely indigenous name of Pisidian origin related to several Pisidian city names, and was identified by the Hellenised, mostly urban population as Apollo Sidetes.

47 Işın 2006, 126–128 figs. 4–12; Işın (in press).
48 Lenger 2011, 145–149.
49 Işın 2010, 5 figs. 13–14; Işın (in press), nos. 1–3 figs. 1–3.
50 Işın (in press), figs. 1–22.

It is not clear why divine presence was felt in this cave in particular amongst the numerous possibilities in the Taurus Mountains, which mainly consist of limestone with numerous karst caves. The importance of the sanctuary is, however, not only reflected in its longevity but also in the treatment the original natural space received. At some point, a construction was built over the opening granting access to the cave itself. Although thoroughly destroyed by looters, it was still clear at the time of the museum's rescue excavation[51] that it rose above a three-stepped krepidoma. Its general measurements were ca. 6 × 9 m and several building elements of a pediment of the Doric order are still lying at the site. Clearly, a small temple was constructed over the cave mouth[52]. Further remains may originate from a temenos enclosure, although little is preserved.

The architectural enhancement of the cave clearly reflects the importance of the sanctuary, a fact further stressed by the development of an entire settlement around it in imperial times. Architectural remains as well as ceramics prove that the settlement thrived into the late antique and early Christian period, when at least two basilicas were erected. Arpalık Tepe is located between the Pisidian cities of Pednelissos and Selge (Fig. 1) on the one hand and the Pamphylian city of Sillyon (Fig. 1) on the other. It probably lay along one of the main connecting roads between these cities.

Obviously, the god Apollo was very important in the region and was worshipped in both rural and urban contexts. The sanctuaries with reliefs depicting Apollo Sidetes in Pednelissos and Melli are located on the threshold between urban and natural space. The intentional use of both natural and built elements in the central feature of the cult places reflects this location: close to the city walls, but outside the urban space and, more specifically, on the border between the urban and natural spheres. Apollo, as protector of the city, offered travellers a place to purify themselves upon arrival at the gates.

In an urban context, Apollo as Apollo Klarios was probably most important in Sagalassos, where he was one of the main deities, as well as in Isinda[53]. Possible evidence for private worship of Apollo Klarios is provided by an inscription from Melli, in a text including a dedication to the gods and goddesses, erected to comply with a prophecy of a Clarian oracle[54].

At least equally important are references to Apollo in an indigenous, rural context, such as at the sanctuary at Arpalık Tepe (Yumaklar) (Fig. 1). The rural sanctuary of ›Apollo of the Perminoundeis‹ near the present-day village of Kızılkaya (Fig. 1) in the territory of Komama offers another example. It consists of 18 niches, carved in rock faces. These encircle a small, flat area, in the middle of which a platform – traces of an altar (?) – are preserved. The niches are empty, but illegal excavations have uncovered broken terracotta figurines, the remains of votives. Several of the niches bear crude inscriptions from the imperial period, dedicated to Apollo, while further remains refer to the solar god Sozon[55]. He may well be the indigenous deity with whom Apollo was assimilated at Periminous. There is another rock-cut sanctuary for Apollo at Yazılı Kaya near Çandır (Fig. 1), in the territory of Adada (Fig. 1). The rural shrine is located next to a road connecting Adada and the valley of the Kestros. Furthermore, an alphabetical oracle dedicated to Apollo and Hermes is preserved at Sülüklü Kale, near a

51 Işın 2006, 125 f. figs. 1–3.

52 The sanctuary of Pluto and Kore in Kaynar Kale (Kodrula) may possibly have received the same treatment. A beginning of a staircase in the cella leading down to a rock-cut subterranean space is still visible, but it is not certain whether this was originally a cave or whether it was entirely man-made (Aydal – Mitchell – Vandeput 1998, 275 f. fig. 1.)

53 Talloen – Waelkens 2005, 219–220.

54 Mitchell 2003, 151–155; Işın 2008, 109.

55 Horsley – Mitchell 2000, 103–110; Talloen – Waelkens 2005, 220.

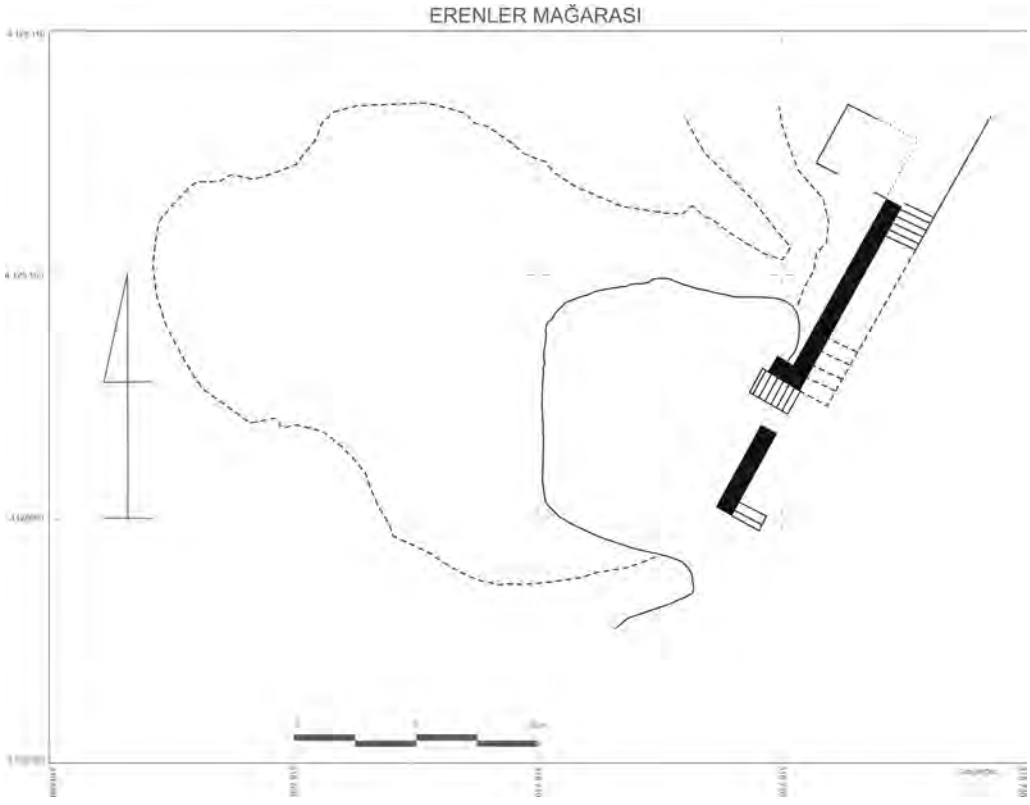


Fig. 12 Erenler mağarası (Haspınar), sketch of the plan of the cave sanctuary (Pisidia Survey Project)

stronghold guarding an important road[56]. Finally, evidence for rural sanctuaries was also discovered at Sagalassos[57] (Fig. 1).

The protective powers of Apollo, heir to the characteristics of indigenous deities[58], therefore seem to have reached far beyond cities in the region. The present state of research indeed suggests that he was at least as present in rural as in urban space. It can be assumed that people in antiquity were well aware of these traditional, indigenous aspects of the divinity in the sanctuaries in Melli and Pednelissos, and therefore also paid him gratitude for protection during travel.

The transition from rural and especially wilderness space into urban space was consciously marked in the sanctuaries at Melli and Pednelissos. The evidence in this case seems to argue against understanding this transition in terms of juxtaposition in antiquity, as is often suggested in modern scholarship[59].

A further cave in the territory of Pednelissos lies to the north of the city and is known as Erenler Mağarası[60] (Fig. 1). The condition of this site is worse than that of the cave sanctuary at

56 Sterrett 1888, 315–317; Labarre – Özsait 2014. I would like to thank the authors for generously providing me with a copy of their manuscript. The alphabetic oracle is one of several in the region. Others were discovered in Melli (necropolis) and Oinoanda (necropolis), Kıbyra (sanctuary), Tymbriada (sanctuary) as well as in the Pamphylian cities Side and Aspendos (uncertain context), s. Nollé 2007, 231–239.

57 Talloen – Waelkens 2005, 220.

58 As Scheid and de Polignac write: »Le polythéisme ne procède pas par exclusion, mais par agrégation«, s. Scheid – de Polignac 2010, 433.

59 The publication De Polignac 1995 has been extremely influential for this approach. For a discussion focussed on Greek religion s. Polinskaya 2006, 61–65; Scheid – de Polignac 2010, 433.

60 Vandeput 2011, 29.



Fig. 13 Erenler mağarası (Haspınar) architectural remains (Pisidia Survey Project)

Arpalık Tepe due to constant looting. This is particularly unfortunate because the ceramics found on top of the piles of dirt left by the looters testify to very rich and varied votives. The cave is located underneath the top of a mountain spur, beneath a saddle between two higher mountain peaks. It opens to the east (Fig. 12) and consists of a large overhanging ledge with smaller caves going off to the northeast. These may penetrate deeper into the bedrock, but only via extremely narrow tunnels that have not been explored. The spacious area underneath the ledge must have been the main cult space. As at Arpalık Tepe (Fig. 1), the natural environment was enhanced with monumental architecture. Only a small part of a construction erected with ashlar blocks remains (Fig. 13). It seems to have flanked a doorway allowing access to the cave via descending rock-cut steps. This building was largely destroyed and built over by a large construction which closed off the entire mouth of the cave. Its eastern wall is still partially standing and is composed of heavily mortared rubble, which points to a construction date in later antiquity. The remains do not allow a reconstruction of the building's function, but preserved small-size columns bring the interior decoration of churches to mind.

The sanctuary flourished over a period of several centuries. High-quality ceramics from the middle and late Hellenistic to the early Imperial period were found during two visits to the site. Both regional sigillata and imports from the east and Italy were collected. A high percentage of them are fragments of jugs, which may refer to the importance of liquid offerings in the cult. Along with the sherds, fragments of terracotta figurines were discovered, all of which were fe-

male. Most unexpected, however, was the discovery of fragments of large-format terracotta figures. Fragments of two stags or deer with spotted fur were found (Fig. 14) – one of which must have been almost life-size – as well as a fragment of the head of a human figure, including part of the eye and the hair. The figure was smaller than life-size, but must have been at least a metre high[61].

So far, however, ceramics and terracotta finds all fit within the timeframe of the late-Hellenistic and early imperial period. No middle or late imperial examples have been discovered, which leaves the question of whether the sanctuary was abandoned in the early Imperial period and then re-occupied in late antiquity, possibly even with a different function.

The remains do not allow identification of the deity who was worshipped in the cave at Erenler, but the figurines all depict females and may refer to a goddess. If the animal fragments could be identified with certainty as female deer statuettes, the goddess Artemis would come to mind.

Once again, a specific place and space in nature was selected for cultic practices and in the course of time enhanced with monumental architecture. Unlike at Arpalık Tepe, the cave at Erenler never became the centre of a settlement but seems to have remained isolated in the mountains. Remains of paved roads testify to links between the sanctuary and the settlements around it.

Traces in several other caves in Pisidia testify to their usage as sanctuaries over long periods. Inscriptions and finds from the excavations at Zindan cave[62] near the village of Aksu (Isparta province) (Fig. 1) prove that the sanctuary remained in use for an extended time. The cave is located in a deep canyon through which the Zindan Çayı, a tributary of the Köprüçayı – the Eurymedon River in antiquity – flows. Eurymedon was one of the gods who was worshipped at the cave, along with Zeus and the Great Mother Goddess. Like the caves located in the territory of Pednelissos, this one was enhanced with monumental architecture, and the remains of a church on the hill facing the cave testify to its continued use in early Christian times.

Certain caves in the area were thus clearly places of worship over long periods of time. Finds in some of them illustrate that these sanctuaries were not just of local but of regional importance and must have attracted visitors from a considerable distance. Their location close to important arteries of communication obviously added to their significance. Also important is the fact that several divinities were worshipped together in some of them. In many of the known cave sanctuaries of Pisidia, there is evidence for the cult of the Great Mother Goddess[63]. In recent research[64], the sanctuary of the famous Artemis Pergaia was recognised in caves along the southeastern edge of the acropolis of Perge (Fig. 1). A 4th century B.C. Graeco-Pamphylian dedication inscription also connects the deity worshipped in Perge to the Great Goddess.

The importance of the Great Mother cult, as the Anatolian Kybele, is also illustrated by two stepped altars recorded in the highlands of Kabalia-Milyas on the edge of the plain of Tefenni[65] (Fig. 1). The feet of a sitting statue carved in front of the squared top of the bedrock outcrop are still preserved on one of the altars, whereas the statue itself was separately worked and has now disappeared.

---

61 A study of the ceramics by M. Zelle is forthcoming. I would like to thank him for allowing me to mention his results in advance here.

62 Kaya – Mitchell 1985; Derdeoğlu 2005, 95–102 (excavations); Takmer – Gökalp 2005, 103–113 (inscriptions).

63 Further cave sanctuaries dedicated to the Mother Goddess are known in the village of Dutalan near the ancient city of Cremna and on Hisar Asar Dağı, east of the city of Ariassos. Further caves with clear indications of usage as sanctuaries are located in West Pamphylia (e.g. Karain and a large cave near Hurma), s. Işın (in press), 8. Most of these sanctuaries have not been studied.

64 Martini 2010, 56–59 figs. 37. 39. 45.

65 Özsait – Labarre – Özsait 2006, 1–32; on the importance of Kybele and the Mother Goddess in Perge and Side and in the region more generally: Alanyalı 2004, 11–18.

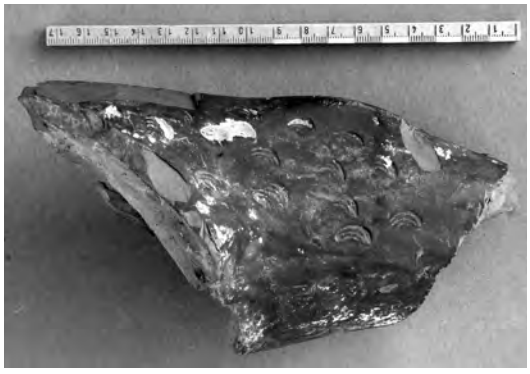


Fig. 14 Erenler mağarası (Haspınar) large-scale terracotta of a fragment of a deer (Pisidia Survey Project)



Fig. 15 Akkaya (Kocaaliler) Fragments of ceramics and glass on the summit of the mountain (Pisidia Survey Project)

The bedrock itself has also been shaped to function as an open-air sanctuary at the village of Kağılcık (Fig. 1) in the territory of the Milyadeis (Western-Pisidia)[66]. Here, an eagle (now damaged) was carved from the bedrock and the outcrop itself was flattened and cut back. In addition, several shallow, basin-like holes, interpreted as bothroi, were hollowed out of the bedrock. Inscriptions are not preserved and the identities of the god or gods worshipped at this rural sanctuary of uncertain date therefore necessarily remain unrevealed, although Zeus as well as Uranus and the Great Mother Goddess have been put forward as possibilities.

A place where nature was not adapted or enhanced, but which nevertheless seems to have functioned as a place of worship, was discovered on an isolated and high mountain located to the southwest of the ancient city of Melli (near the present-day village of Kocaaliler), a place more specifically known as the Akkaya or »white rock« locally (Fig. 1). Traces of a road leading up to the top of the mountain, which is indeed easily distinguishable by its very light colour, are still preserved. On the ascent, traces of rural habitation are still obvious, but the actual peak bears no vestiges of human interference. Nevertheless, an obvious concentration of ceramic sherds and fragments of ancient glass is preserved on the summit (Fig. 15). The spot is still referred to as »old temple« by the inhabitants of villages in its vicinity. Mountains were not inherently sacred in antiquity, but could be associated with a divinity whose presence was felt to exist there. Another consideration is the demarcation of territory borders[67]: a sanctuary would have brought a city's boundary under divine protection, which would have added considerable strength to a claim, especially in hard to defend mountainous terrain like that in the Taurus Mountains. The remains on the summit do not provide much to go on, but the light coloured peak of Akdağ at ca. 5 km distance from Melli offers a distinct beacon and could well have constituted a boundary marker with the city's neighbouring poleis.

The above overview of nature-embedded ancient cultic and devotional spaces in Pisidia – and especially South-Pisidia – is not exhaustive. In addition, it should be borne in mind that our knowledge of such places is severely hampered by the current state of research and publication in the region, as it can be assumed that they were as numerous here as in the regions of Greece described by Pausanias[68]. Nevertheless, some concluding observations seem in place.

66 Özsait – Labarre – Özsait 2005, 167–171. 173 figs. 7–28. 34–37. In the village nearby funerary inscriptions dating mainly to the Roman imperial period were discovered, re-used in the village mosque.

67 See for instance Langdon 2000, 461–470; McInerney 2006, 34. 39–43.

68 See e.g. Alcock 1999, 248; Scheid – de Polignac 2010, 427.

A striking characteristic of both the rural devotional reliefs and evidence for the cult of Apollo Sidetes is the limited geographical dissemination of certain types of remains. The reliefs are essentially limited to Kabalia-Milyas and the westernmost border areas of Pisidia. Even within this area, differentiation is evident. The Triad, for instance, only occurs in the southern half of Kabalia-Milyas and in Termessos. Evidence for the cult of Apollo Sidetes, the ancestor/father of the people of Side and the founder of their city, is concentrated in the Pamphylian cities to the east and west of Side and a few South-Pisidian locations[69]. The Great Mother Goddess, on the other hand, seems to have enjoyed widespread popularity under several local epithets and as Kybele.

The votive reliefs open a window onto religious practices in rural areas of the region. The divinities who were worshipped were probably originally indigenous, but mainly bear affinities to deities of the Hellenised pantheon. Inscriptions on Rider-God reliefs, for instance, indicate that the decision as to whether to make a dedication to an indigenous god or to his/her Hellenised counterpart, was a conscious one, although a certain degree of assimilation between the two can be assumed.

It is worthy of note that dedications to indigenous gods continued throughout the Roman imperial period. Finds from the sanctuary of Apollo and the Great Mother Goddess at Yumaklar indicate that Apollo as Apollo Sidetes was assimilated with a divinity probably of Pisidian origin, the Great God Mamblasenos. The statuette dedicated to the indigenous deity has been dated as late as the 2nd century A.D. and also reveals the strength of these traditions. The active continuation of the worship of indigenous deities on a personal level hints at specific religious practices in the rural space. References to these indigenous deities are as good as non-existent in urban space.

As indicated above, the deities worshipped in rural spaces nevertheless did not fundamentally differ from those for whom cults existed in urban areas. Apollo was worshipped in many Pisidian cities. Rock-cut reliefs for him as the local god Apollo Sidetes were the core elements of cult places just outside the city walls of Melli and Pednelissos. Built structures were added to emphasise their importance. Their location puts these sanctuaries right on the border between urban, organised space and rural, natural space. The choice of Apollo Sidetes for cult places of this type was clearly guided by his protective and purifying characteristics. The fact that his protective powers seem to have extended well beyond the city limits, as reflected in the numerous rural sanctuaries for the deity, recalls characteristics of the indigenous gods he was associated/assimilated with in the region.

Whether the need for protection and purification was linked to the concept of ›travel‹ itself or to the transition into the countryside, herewith implying negative connotations of the wild and the uncivilised as opposed to urban space, is not clear, but the transition between the spheres was certainly clearly marked and the number of rural sanctuaries along roads implies a strong relationship[70]. The relationship between sacred space in urban and rural contexts in Greece and Italy has been much debated[71]. A simple juxtaposition of city and countryside is meanwhile no longer accepted. The evidence indicates that no such juxtaposition was perceived in antiquity, but that it should rather be considered a construct of modern scholarship. The cultivated countryside with crops and domesticated animals is indeed incorporated into the human domain and cannot be treated as the opposite of urban space[72], a case for which the remains in the Pisidian countryside offer ample proof.

The interconnectedness of the divinities within the pantheon is evident from the fact that several share a sanctuary. This is the case in the caves at Yumaklar and at Zindan Cave, but also in the rural cult space with votive reliefs for a range of deities in Keçili. Nevertheless, the gods depicted

69 Nollé 1993, 109–114; the only representation outside this limited region is a statue, found at Hierapolis of Phrygia, bearing an inscription of Apollo Kareios. The sanctuary of Apollo held an oracle and his cult was one of the oldest in the city, s. Işın 2008, 139 fig. 8.

70 See also Labarre – Özsait 2014 for similar ideas about the sanctuaries of Apollo in the territory of Adada.

71 See e.g. McInerney 2006, 34–39.

72 McInerney 2006, 38; Polinskaya 2006, 78–87.

on the rural votive reliefs all had distinct protective powers and it were these powers that guided the choice of the dedicants. The protective powers of Apollo Sidetes were sought as much as the purifying ones. Indeed, the location of Pisidia in the Taurus Mountains necessarily meant that the wilderness was very present beyond the urban centres and surrounding countryside. Then, as now, the majesty of nature and the animals inhabiting it demanded respect, independent of possible negative connotations associated with ›wilderness‹. People who had to enter this space therefore did well to seek divine protection. The cave sanctuaries along important roads, such as those at Yumaklar and Zindan, support this view. Their importance was reflected in the monumental architecture erected over the caves, even long after they came into use, as well as in their longevity. Their regional importance is reflected in the origin of the votives left by worshippers[73]. The – probably later – sanctuaries for Apollo Sidetes under the walls of Melli and Pednelissos built on this indigenous tradition and linked it to Apollo's powers as protector of the city.

It is not clear whether the cave at Erenler was also located along an important route; although stretches of paved road leading in the direction of the sanctuary are preserved to the north of Pednelissos, they are then lost in the mountains. The rich, imported votives that are still preserved in the cave seem to indicate a regional importance, even if the sanctuary never instigated development of facilities for worshippers from further away. It can be assumed that it was of great importance locally.

The votive reliefs for young male warriors have a protective function and are probably to be interpreted as dedications of individuals from rural communities who sought their aid. These people may have been shepherds or hunters, but the location of a considerable number of the votive reliefs in the vicinity of water sources may have another explanation. One would be the possibility of the need of water for ritual or purification purposes[74].

In all, the countryside in Pisidia and neighbouring regions clearly contained important cult spaces, often embedded in nature, which played an important role in the religious lives of both urban and rural populations. In spite of the fact that our knowledge is very patchy, evidence for worship on a local, mostly individual level is preserved in rural spaces in the votive reliefs. The cave sanctuaries, however, were of regional importance and served a wider community. Also public were the sanctuaries for Apollo under the walls of Pednelissos and Melli, in which characteristics of the Pisidian archetype that was identified by the Hellenised, mostly city dwelling population as Apollo seem to have been merged. This allowed the cities to build on both traditions. The remains also indicate that, although differences in the gods venerated certainly existed between city and countryside, they were not of such degree that a contraposition of spaces can be argued for. The religiosity in the region on the contrary seems to have been complex, multi-facetted and intertwined over a long period of time.

BIBLIOGRAPHY

Alanyalı 2004 — H. S. Alanyalı, Gedanken zum Kybele-Kult im römischen Pamphylien am Beispiel von Side und Perge, in: T. Korkut (ed.), Anadolu'da Doğdu. Festschrift Fahri Işık (Istanbul 2004) 11–18.

Alanyalı 2005 — H. S. Alanyalı, Apollon Sidetes, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), Synergia. Festschrift Friedrich Krinzinger (Vienna 2005) II, 89–92.

Alcock 1999 — S. Alcock, Minding the Gap in Hellenistic and Roman Greece, in: S. E. Alcock – R. Osborne (eds.), Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Greece ²(Oxford 1999).

[73] The set up of the settlement around the sanctuary at Yumaklar, consisting of a limited number of large complexes with a significant number of rooms around a courtyard, is unlike that in neighbouring settlements and seems to point to temporary or seasonal rather than permanent occupation. Could it be possible that the remains are to be interpreted as housing for travellers or for large crowds of worshippers at a religious festival?

[74] Alternatively, is a link to agricultural activities, with their dependence on water, a possible hypothesis? Smith 1997, 23.

Aydal – Mitchell – Vandeput 1998 S. Aydal – S. Mitchell – L. Vandeput, 1996 Yılı Pisidia Yüzey Araştırması, AST 15, 2, 1998, 275–294.

Chapoutier 1935 F. Chapoutier, Les Dioscures au service d'une déesse. Etude d'iconographie religieuse, BEFAR 137 (Paris 1935).

Corsten 2006 T. Corsten, City and Country in the Kibyratis, in: K. Dörtlük – B. Varkıvanç – T. Kahya – J. des Courtils – M. Doğan Alparslan – R. Boyraz (eds.), The III[rd] Symposium on Lycia 07–10 November 2006 Antalya. Symposium Proceedings I (Antalya 2006) 139–142.

Coulton 2012 J. J. Coulton, The Balboura Survey and Settlement in Highland Southwest Anatolia I. Balboura and the History of Highland Settlement, British Institute at Ankara Monograph 43 (London 2012).

Dedeoğlu 2005 J. Dedeoğlu, The Sanctuary at Zindan Mağarası in the Light of New Archaeological Evidence, Gephyra 2, 2005, 95–102.

Delemen 1999 İ. Delemen, Anatolian Rider-Gods, AMS 35 (Bonn 1999).

De Polignac 1995 F. de Polignac, Cults, Territory, and the Origins of Greek City-State (Chicago 1995).

Fleischer 2008 R. Fleischer, Unbekannte Felsheiligtümer in Termessos, IstMitt 58, 2008, 197–242.

Geppert 1996 S. Geppert, Castor und Pollux. Untersuchung zu den Darstellungen der Dioskuren in der römischen Kaiserzeit (Münster 1996).

Hall 1968 A. S. Hall, Notes and Inscriptions from Eastern Pisidia, AnSt 18, 1968, 57–92.

Horsley 2007 G. H. R. Horsley, The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum, RECAM 5, British Institute at Ankara Monograph 34 (London 2007).

Horsley – Mitchell 2000 G. H. R. Horsley – S. Mitchell, The Inscriptions of Central Pisidia, IK 57 (Bonn 2000).

Işın 2006 G. Işın, Yumaklar Arpalık Tepe Küçük Buluntular: Ön Rapor, AST 23, 2, 2006, 125–134.

Işın 2008 G. Işın, The Cult of Apollo in Southern Pisidia and Apollon Sideton, in: I. Uluslararası Antik Dönemde Kehanet ve Apollon'un Anadolu Kültleri Sempozyum Bildirileri 17–20 Ağustos 2005, Ege Üniversitesi İzmir, Ege Üniversitesi, Arkeoloji Dergisi 12, 2008, 107–115.

Işın 2010 G. Işın, The Great God Mamblasenos/Apollon, in: Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Proceedings of the 17th International Congress of Classical Archaeology, Rome 22–26 Sept. 2008, Bolletino di Archeologia online, Vol. spec., 1, 2010, 1–7. <http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao_document/articoli/1_ISIN.pdf> (15. 11. 2013).

Işın (in press) G. Işın, Terracotta Figurines from Arpalık Tepe in Pisidia: Apollo and the Great Mother Goddess in a Cave Sanctuary, in: E. Laflı – A. Muller (eds.), Figurines de terre cuite en Méditerranée orientale grecque et romaine. Production et diffusion, iconographie et fonction. Colloque international, 2–6 Juin 2007/İzmir, Turquie, BCH Suppl. (Paris in press).

Kaya – Mitchell 1985 D. Kaya – S. Mitchell, The Sanctuary of the God Eurymedon at Tymbriada in Pisidia, AnSt 35, 1985, 39–55.

Köse 2004 V. Köse, Eine neuer Gigantenfries aus Melli, IstMitt 2004, 393–408.

Labarre – Özsait – Özsait 2006 G. Labarre – M. Özsait – N. Özsait, Les reliefs rupestres de Tefenni (Pisidie), Anatolia Antiqua 16, 2006, 89–115.

Labarre – Özsait 2014 G. Labarre – M. Özsait, Les inscriptions rupestres de langue grecque en Pisidie, in: W. Eck – P. Funke (eds.), Öffentlichkeit – Monument – Text. XIV Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. Akten 7 (Berlin 2014) 347–374.

Langdon 2000 M. K. Langdon, Mountains in Greek Religion, The Classical World 93, 5, 2000, 461–470.

Lenger 2011 D. S. Lenger, Votive Coins from Arpalık Tepe Cave Sanctuary, Mediterranean Journal of Humanities 1, 2011, 145–149.

Martini 2010 W. Martini, Die Akropolis von Perge in Pamphylien vom Siedlungsplatz zur Akropolis, Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 48, 1 (Stuttgart 2010).

McInerney 2006 J. McInerney, On the Border: Sacred Land and the Margins of the Community, in: R. M. Rosen – I. Sluiter (eds.), City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity (Leiden 2006) 34–43.

Milner – Smith 1994 N. P. Milner – M. F. Smith, New Votive Reliefs from Oinoanda, AnSt 44, 1994, 65–75.

Mitchell 2003 S. Mitchell, Inscriptions from Melli (Kocaaliler) in Pisidia, AnSt 53, 2003, 139–160.

Mitchell 2008 S. Mitchell, Votive Monuments from South-West Asia Minor, in: H. Börm – N. Erhardt – J. Wiesehöfer (eds.), Monumentum, et instrumentum inscriptum. Beschriftete Objekte aus Kaiserzeit und Spätantike als historische Zeugnisse. Festschrift Peter Weiss (Stuttgart 2008) 149–167.

Mitchell – Vandeput 2013 S. Mitchell – L. Vandeput, Sagalassos and the Pisidia Survey Project: In Search of Pisidia's History, in: J. Poblome (ed.) Exempli Gratia (Leuven 2013) 97–118.

Nollé 1993 J. Nollé, Side im Altertum I, IK 43 (Bonn 1993).

Nollé 2007 J. Nollé, Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance, Vestigia 57 (München 2007).

Özsait – Labarre – Özsait 2004 M. Özsait – G. Labarre – N. Özsait, Les reliefs rupestres et les inscriptions de Keçili-Yanıktaş (Pisidie), Anatolia Antiqua 12, 2004, 61–82.

Özsait – Labarre – Özsait 2005 M. Özsait – G. Labarre – N. Özsait, Recherches sur le village de Kağılcık (Pisidie) – Le sanctuaire rupestre et les inscriptions, Adalya 8, 2005, 167–189.

Özsait – Labarre – Özsait 2006 M. Özsait – G. Labarre – N. Özsait, Nouveaux témoignages sur le culte de Cybèle en Pisidie occidentale, Adalya 9, 2006, 1–32.

Polinskaya 2006 I. Polinskaya, Lack of Boundaries, Absence of Oppositions: the City-Countryside Continuum of a Greek Pantheon, in: R. M. Rosen – I. Sluiter (eds.), City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity (Leiden 2006) 61–92.

Perry 2001 E. E. Perry, Iconography and the Dynamics of Patronage, Hesperia 70, 2001, 472–475.

Smith 2011 T. J. Smith, Highland Gods: Rock-Cut Votive Reliefs from the Pisidian Survey, AnSt 61, 2011, 133–150.

Robert 1946 L. Robert, Un dieu anatolien: Kakasbos, Hellenica 3 (Paris 1946).

Robert 1983 L. Robert, Documents de l'Asie Mineure, BCH 1983, 497–599.

Scheid – de Polignac 2010 J. Scheid – F. de Polignac, Qu'est-ce qu'un »paysage religieux«? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos, RHistRel 2010, 427–434.

Smith 1997 T. J. Smith, Votive Reliefs from Balboura and Its Environs, with an Epigraphical Appendix by N. P. Milner, AnSt 47, 1997, 3–50.

Smith 2011 T. J. Smith, Highland gods: rock-cut votive reliefs from the Pisidian Survey, Anatolian Studies 61, 2011, 133–150.

Sterrett 1888 J. R. R. Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor. Papers of the American School of Classical Studies in Athens 3 (Boston 1888).

Swoboda – Keil – Knoll 1935 H. Swoboda – J. Keil – F. Knoll, Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien (Brünn 1935).

Takmer – Gökalp 2005 B. Takmer – N. Gökalp, Inscriptions from the Sanctuary of ΜΗΤΗΡ ΘΕΩΝ ΟΥΕΓΕΙΝΟΣ at Zindan Mağarası I, Gephyra 2, 2005, 103–113.

Talloen 2006 P. Talloen, Pious Neighbours. Pisidian Religious Ties with Lycia. The Case of the Rider Deities, in: K. Dörtlük – B. Varkıvanç – T. Kahya – J. des Courtils – M. Doğan Alparslan – R. Boyraz (eds.), The III[rd] Symposium on Lycia 07–10 November 2006 Antalya. Symposium Proceedings II (Antalya 2006) 747–759.

Talloen P. Talloen, Cult in Pisidia. Religious Practice in Southwestern Asia Minor from Alexander the Great to the Rise of Christianity, Studies in Eastern Mediterranean Archaeology 10 (Turnhout, in press).

Talloen – Waelkens 2005 P. Talloen – M. Waelkens, Apollo and the Emperors II. The Evolution of the Imperial Cult at Sagalassos, AncSoc 35, 2005, 217–250.

Vandeput 2007 L. Vandeput, Kontinuität und Wandel in der urbanen Architektur Pisidiens in späthellenistischer Zeit und in der frühen Kaiserzeit, in: M. Meyer (ed.), Neue Zeiten – Neue Sitten. Zu Rezeption und Integration römischen und italischen Kulturguts in Kleinasien, WForsch 12 (Vienna 2007) 133–142.

Vandeput 2011 L. Vandeput, Pisidia Survey Project 2011, Heritage Turkey 1, 2011, 29.

Vandeput 2007b L. Vandeput, Pisidia Survey Project 2007: A Survey in the Territory of Pednelissos, AnatA 13, 2007, 33–35.

Vandeput 2012 L. Vandeput, Pisidia Survey Project, Heritage Turkey 2, 2012, 28–30.

Vandeput – Köse 2001 L. Vandeput – V. Köse, The 1999 Pisidia Survey at Melli, AnSt 51, 2001, 133–146.

Vandeput– Köse 2003 L. Vandeput – V. Köse, Pisidien Survey Projekt: Erste Kampagne in Pednelissos, AST 20, 2003, 315–328.

Vandeput – Köse 2004 Vandeput – V. Köse, Pisidien Survey Projekt: Survey-Kampagne 2002 in Pednelissos, AST 21, 2004, 345–360.

Vandeput – Köse 2005 L. Vandeput – V. Köse, Pisidien Survey Projekt: Survey-Kampagne 2003 in Pednelissos, AST 22, 2005, 235–244.

Vandeput – Köse 2006 L. Vandeput – V. Köse, Pisidien Survey Projekt: Survey-Kampagne 2004 in Pednelissos, AST 23, 2006, 235–244.

Vandeput – Köse 2008 L. Vandeput – V. Köse, Pisidia Survey Project 2008. Research in the Territory of Pednelissos, AnatA 14, 2008, 32–33.

Vandeput – Köse 2009 L. Vandeput – V. Köse, Pisidia Survey project 2007: Remains in the Territory of Pednelissos, AST 26, 3, 2009, 45–58.

Vandeput – Köse 2010 L. Vandeput – V. Köse, Pisidia Survey project: Survey in the Territory of Pednelissos, AST 27, 2, 2010, 179–194.

Vandeput – Köse 2013 L. Vandeput – V. Köse, Survey in the Taurus Mountains: Methodologies of the Pisidia Survey Project, in: L. Lavan und M. Mulryan (eds.), Late Antique Archaeology 9 (Leiden 2013) 205–245.

Vandeput – Köse – Jackson 2009 L. Vandeput – V. Köse – M. Jackson, Pisidia Survey Project 2009: pottery and more in the territory of Pednelissos, AnatA 15, 2009, 31–32.

Vandeput – Köse – Jackson 2010 L. Vandeput – V. Köse – M. Jackson, Pisidia Survey Project: the high and the low in the territory of Pednelissos, AnatA 16, 2010, 29–31.

Vandeput – Köse – Jackson 2011 L. Vandeput – V. Köse – M. Jackson, Pisidia Survey Project 2009: Survey in the territory of Pednelissos, AST 28, 3, 2011, 75–90.

Vandeput – Köse – Jackson 2012 L. Vandeput – V. Köse – M. Jackson, Pisidia Survey Project 2010: Survey in the territory of Pednelissos, AST 29, 3, 2012, 269–292.

ANSCHRIFTEN DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Univ. Prof. Mag. Dr. Petra Amann
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
Papyrologie und Epigraphik
Universität Wien
Universitätsring 1
A-1010 Wien
petra.amann@univie.ac.at

Dr. Güler Ateş
Abteilung Istanbul
Deutsches Archäologisches Institut
İnönü Caddesi 10
TR-34437 Istanbul
gueler.ates@web.de

Patrizia de Bernardo Stempel
Departamento de Estudios Clásicos
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko
Unibertsitatea
Avda. Tolosa, 70
E- 01059 Vitoria / Gasteiz
patrizia.debernardo@ehu.es

Dr. Susanne Berndt-Ersöz
Institutionen för arkeologi och antikens kultur
Stockholms universitet
S-106 91 Stockholm
susanne.berndt.ersoz@antiken.su.se

Prof. Dr. Helmut Brückner
Geographisches Institut
Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln
h.brueckner@uni-koeln.de

Prof. Dr. Helga Bumke
Seminar für Klassische Archäologie
Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Universitätsplatz 12
D-06099 Halle
helga.bumke@altertum.uni-halle.de

Dr. Salvatore De Vincenzo
Università degli studi della Tuscia
Dipartimento di Scienze dei Boni Culturali
Largo dell' Università s.n.c.
I-01100 Viterbo
sdevincenzo@unitus.it

Benjamin Engels, M.A.
Institut für Klassische Archäologie
Freie Universität Berlin
Otto-von-Simson-Straße 11
D-14195 Berlin
benjamin-engels@web.de

Dr. Axel Filges
Institut für Archäologische Wissenschaften der
Goethe-Universität
Abt. I: Vorderasiatische und Klassische Archäologie –
Fach Klassische Archäologie
Goethe-Universität Frankfurt am Main
Grüneburgplatz 1 – Hausfach 146
D-60629 Frankfurt am Main
a.filges@em.uni-frankfurt.de

Michelle-Carina Forrest
% Archäologisches Institut
Universität zu Köln
Kerpenerstraße 30
D-50923 Köln
mc.forrest@web.de

Univ.-Doz. Dr. Paul Gleirscher
Abteilung für Ur- und Frühgeschichte
Landesmuseum Kärnten,
Museumgasse 2
A-9021 Klagenfurt am Wörthersee
paul.gleirscher@landesmuseum.ktn.gv.at

Mag. Dr. Andreas Hofeneder
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
Papyrologie und Epigraphik
Universität Wien
Universitätsring 1
A-1010 Wien
andreas.hofeneder@univie.ac.at

Univ.-Prof. Dr. Marietta Horster
Historisches Seminar - Alte Geschichte
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Jakob-Welder-Weg 18
D-55099 Mainz
horster@uni-mainz.de

Univ.-Doz. Mag. Dr. Michael Kerschner
Österreichisches Archäologisches Institut
Franz Klein-Gasse 1
A-1190 Wien
michael.kerschner@oeai.at

Dr. Sabine Neumann
Philipps-Universität Marburg
Archäologisches Seminar
Biegenstraße 11
D-35032 Marburg
Sabine.Neumann@staff.uni-marburg.de

Priv. Doz. Dr. Salvatore Ortisi M. A.
Archäologisches Institut
Universität zu Köln
Kerpenerstraße 30
D-50923 Köln
salvatore.ortisi@uni-koeln.de

Univ. Prof. Dr. Massimo Osanna
Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici
Università degli Studi della Basilicata
Via S. Rocco 1
I-75100 Matera
massimo.osanna@unibas.it

Prof. Dr. Felix Pirson
Abteilung Istanbul
Deutsches Archäologisches Institut
İnönü Caddesi 10
TR-34437 Istanbul
pirson@istanbul.dainst.org

Univ. Prof. Dr. John Scheid
Enseignement Religion, Institutions et Société de la Rome antique
Collège de France
11, place Marcelin Berthelot
F-75231 Paris Cedex 05
john.scheid@college-de-france.fr

Mag. Dr. Helga Sedlmayer
Österreichisches Archäologisches Institut
Franz Klein-Gasse 1
A-1190 Wien
helga.sedlmayer@oeai.at

Dir. Prof. Dr. Katja Sporn
Deutsches Archäologisches Institut
Abteilung Athen
Fidiou 1
GR-10678 Athen
katja.sporn@dainst.de

Dipl.Geografin Friederike Stock
Geografisches Institut
Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln
stock@uni-koeln.de

Dr. Lutgarde Vandeput
British Institute at Ankara
Tahran Caddesi 24
TR-06700 Ankara
lvandeput@biaatr.org

ISSN 1998-8931
ISBN 978-3-900305-72-7