

Peter Funke

Überregionale Heiligtümer – Orte der Begegnung mit dem Fremden.

Die folgenden Darlegungen sind Teil eines Experimentes, das von den Herausgebern dieses Sammelbandes initiiert worden war, indem sie dazu aufgefordert hatten, ein von Christoph Ulf entworfenes Modell zur Beschreibung und wissenschaftlichen Analyse interkultureller Kontakte¹ durch eine Konfrontation mit Ergebnissen der eigenen Forschungsarbeiten zu diskutieren und exemplarisch zu konkretisieren. Es wurde also – dieser leicht schiefe Vergleich sei hier erlaubt – eine Modellbahn präsentiert, mit der umzugehen ein zugleich vernünftliches wie aber auch schwieriges intellektuelles Unterfangen darstellt. Gilt es doch, die eigenen „Wagen“ auf die Bahn zu bringen und damit das vorgegebene Modell im Experiment zu erproben. Und ich muss schon vorab eingestehen, dass ich im Folgenden nicht wirklich bis zu einer experimentellen Erprobung gelangen werde, sondern allenfalls den Aufbau der Versuchsanordnung darlegen kann, deren Tauglichkeit sich dann erst noch im wiederholten Versuch zu bewähren haben wird. Es geht mir letztlich um eine präzisere Bestimmung des Stellenwertes der so genannten überregionalen Heiligtümer als Kontaktzonen innerhalb des Modellentwurfs von Christoph Ulf. Die folgenden Darlegungen sind daher kaum mehr, aber eben auch nicht weniger als eine im eigentlichen Wortsinn Ortsbestimmung.²

Christoph Ulf, der sich auch schon früher sehr eingehend mit der Bedeutung „überregionaler“ Heiligtümer auseinandergesetzt hat,³ weist diesen Heiligtümern in seinem Modell einen festen Platz zu als Orten von „open contact zones“ („offenen Kontaktzonen“), an denen nicht nur importierte Güter deponiert, sondern auch Informationen getauscht und soziale Beziehungen geknüpft werden konnten, so dass entscheidende Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die zu bestimmenden Transferwege von Kulturkontakten gegeben seien.⁴ Mag diese

¹ Ulf 2009.

² Die Ausführungen gründen auf Überlegungen zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer, die ich erstmals im Rahmen des Münsteraner DFG-Sonderforschungsbereiches 493 „Funktionen von Religionen in antiken Gesellschaften“ entwickeln konnte und die ich jetzt im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ weiter bearbeiten kann; vgl. dazu u. a. Funke 2004; Funke 2005; Funke 2010a; Teile der folgenden Darlegungen sind eine überarbeitete Fassung von Funke 2009.

³ Ulf 1997; Ulf 2006.

⁴ Ulf 2009, bes.93-95.

Feststellung zunächst auch durchaus einleuchten, so bleibt aber doch zu fragen, was denn mit Blick auf diese Transferleistungen eigentlich unter „überregional“ zu verstehen ist und wie breit das Spektrum der behaupteten Fremdwahrnehmungen im Falle von – wohl auch nicht nur „überregionalen“ – Heiligtümern ausgefächert war. Erst durch die genauere Analyse der „Überregionalität“ eines Heiligtums lässt sich auch die Qualität der transferierten und gegebenenfalls auch rezipierten Güter präziser bestimmen, deren Fremdsein und spezifische Andersartigkeit in einer direkten Relation zu dem stand, was die jeweilige Eigenart der als überregional bezeichneten Heiligtümer und Kultplätze ausmachte.

Die mit einer solchen Fragestellung verbundene Problematik lässt sich durch eine Fokussierung der Analyse auf die griechische Staatenwelt besonders deutlich machen. Angesichts der hier vorherrschenden bunten Fülle unterschiedlichster Erscheinungsformen von Heiligtümern und Kulturen sieht man sich bei der Bestimmung des Faktors „Überregionalität“ mit Schwierigkeiten konfrontiert, deren Lösung aber zugleich auch grundlegend zur Klärung des in Frage stehenden Kulturtransfers beizutragen vermag. Entscheidend ist dabei, dass man sich von der Vorstellung löst, dass sich die Vielfalt der griechischen Kulte in einen bipolaren Schematismus zwängen lässt, der nur zwischen Polisheiligtümern einerseits und nicht weiter differenzierten überregionalen – oft synonym auch nur als panhellenisch bezeichneten – Heiligtümern andererseits zu unterscheiden weiß. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, durch eine – von Christoph Ulf auch eingeforderte – eher mikroskopische Sichtweise ein differenzierteres Bild zu skizzieren. Ich werde dabei in drei Schritten vorgehen und zunächst die poliszentrierten und die panhellenischen Dimensionen griechischer Heiligtümer in gebotener Kürze beschreiben, um dann in einem dritten Schritt eine funktionsorientierte Ausdifferenzierung polisübergreifender Kulte vorzunehmen und in Verbindung damit die Frage nach Identität und Fremdwahrnehmung als bedingende Faktoren für Kulturkontakte und Kulturtransfer in Heiligtümern neu zu justieren. Das Alles ist allerdings nicht mehr als eine erste Gedankenskizze und bedarf dann noch der konkreten experimentellen Erprobung.

Bekanntlich existierten die Griechen in der Antike zu keinem Zeitpunkt als eine politisch zusammengehörige Entität; sie waren vielmehr in schließlich wohl weit mehr als 800 politischen Einheiten ganz unterschiedlichen Zuschnitts – als Polis oder Stammesverbund – organisiert, von denen eine jede auf die Wahrung ihrer Autonomie und Freiheit bedacht war.

Dieser politischen Vielfalt, die wir uns nicht bunt genug vorstellen können, stand ein kulturelles Zusammengehörigkeitsgefühl gegenüber, das in dem Bewusstsein von der Existenz eines alle Griechen gemeinsamen hellenikón zum Ausdruck kam, zu dessen zentralen Bestandteilen gerade auch die gemeinsame Religion gehörte und auf das später noch näher einzugehen sein wird. Gleichwohl blieb ein permanentes Spannungsgefüge zwischen den polisbezogenen und den panhellenischen Dimensionen griechischer Religion, auf das jetzt zunächst näher eingegangen werden soll.

Zunächst zu den poliszentrierten Dimensionen griechischer Religion: Von der griechischen Religion sprechen heißt immer zugleich auch von der Polis sprechen. „The polis provided the fundamental framework in which Greek religion operated ... The Greek polis articulated religion and was itself articulated by it; religion became the polis’ central ideology.”⁵ Mit dieser Feststellung hat Christiane Sourvinou-Inwood den Grundzug griechischer Religion klar gekennzeichnet. Die griechische Religion ist primär Polis-Religion. Religion und Kult waren daher ein unmittelbares Abbild des politischen Systems der griechischen Poliswelt und damit in ihren Erscheinungsformen durch eine entsprechende Vielfalt gekennzeichnet. Jede Polis verfügte bekanntlich über eigene zentrale Heiligtümer, Festtage, Kultkalender und Jahresrhythmen, die ein entscheidendes Bindeglied für den Zusammenhalt des jeweiligen Bürgerverbandes bildeten. Sie waren fester Bestandteil der Polisidentität, die in entscheidender Weise religiös begründet wurde. Es sei hier nur auf die Untersuchungen von Francois de Polignac über Kulte, Territorium and die Ursprünge der griechischen Polis verwiesen, der mit Blick auf die Heiligtümer in den griechischen Poleis von einer „religiösen Bipolarität“ spricht und damit eine doppelte Funktion der Kultstätten in den Poleis beschreibt: Einerseits die Konstituierung eines sozialen Raumes innerhalb einer Polis in Bezug auf den Bürgerverband und teilweise auch die übrigen Bewohner; zugleich aber auch durch die Errichtung von Grenzheiligtümern die Fixierung des Polisterritoriums und damit die Abgrenzung zu den umliegenden, auf gleiche Weise festgelegten Polisterritorien.⁶

Was de Polignac in seinem Buch entwickelt, findet nicht nur im archäologischen Befund eine vielfältige Bestätigung, sondern auch im 6. Buch der platonischen *Nomoi* eine theoretische

⁵ Sourvinou-Inwood 2000a, 13; vgl. darüber hinaus auch Sourvinou-Inwood 2000b; Cole 1995; Parker 1996; Woolf 1997; Schmitt-Pantel 1990. – Zu Recht hat jetzt Kindt 2009 aber auch auf die Problematik einer zu starken einseitigen Fokussierung auf die Polisreligion hingewiesen.

⁶ de Polignac 1995, bes. 81-88.

Entsprechung, wo nach langen Ausführungen über die beste Form des Staates auch die Frage der baulichen Gestaltung aufgeworfen wird: „Und da unser Staat ja neu und bisher noch unbewohnt ist, so muss er sich natürlich so ziemlich um das gesamte Bauwesen kümmern und überlegen, wie er es mit allen Einzelheiten und so auch mit den Heiligtümern und Mauern halten soll.“ Und als erstes wird dann der Bau der Heiligtümer beschrieben: „Die Heiligtümer soll man rings um den ganzen Markt und rings um die ganze Stadt im Kreis an hochgelegenen Plätzen erbauen.“⁷ Die Heiligtümer um den Markt als Integrationsfaktor und die Heiligtümer auf den Höhen rings um die Polis als Abgrenzungsfaktor: Prägnanter lässt sich die von de Polignac so bezeichnete „religiöse Bipolarität“ und die doppelte Funktion der Kultstätten in den Poleis kaum beschreiben. So wurden die Bürger gerade auch über die Kulte fest in ihre jeweilige Polis eingebunden.

Daher wurde es auch immer dann kompliziert, wenn sich zwei oder mehr Poleis entschlossen, enger zusammenzugehen und ein isopolitisches oder gar ein sympolitisches Verhältnis zu begründen. Neben den Regelungen der bürgerrechtlichen Fragen galt immer den kultischen Angelegenheiten besondere Aufmerksamkeit. So wurde in einer Vereinbarung über die gegenseitigen Rechtsbeziehungen zwischen Milet und der Tochterstadt Olbia am Schwarzen Meer bereits in der ersten Klausel festgelegt, dass der Milesier in Olbia wie ein Bürger von Olbia an denselben Altären opfern und dieselben Heiligtümer besuchen solle.⁸ Hier werden also Restriktionen aufgehoben, denen Fremde ansonsten offenbar vielfach unterworfen waren, weil man eben den Status der xenoi durch den der isopolitai ersetzen wollte. Entsprechend war es nur konsequent, dass man dann im Fall einer sympoliteia, also eines vollen staatlichen Zusammenschlusses von Poleis – wie im Falle der beiden zentralgriechischen Städte Medeon und Stiris – vereinbarte, dass „die Bürger von Medeon an allen Opfern in Stiris, und die Bürger von Stiris an allen Opfern in Medeon teilnehmen sollen.“⁹ Gerade vor dem Hintergrund der zahllosen isopolitischen und sympolitischen Sonderregelungen, von denen hier nur zwei exemplarisch erwähnt werden, zeichnet sich der identitätsstiftende Charakter der griechischen Religion als Polisreligion besonders gut ab.

Die feste Verankerung der Religion im Gesamtsystem der Polis bedingte aber auch, dass die Zahl der verschiedenen Kulte und Gottheiten ebenso unüberschaubar war wie die der

⁷ Platon, Nomoi (778b-c) (Übersetzung nach K. Schöpsdau).

⁸ I.Milet I 3, 136, bes. Zl. 2-6 (ca. 330 v. Chr.); s. auch Syll.³ 286; StV III, 408; GHI (Rhodes/Osborne), 93.

⁹ IG IX 1, 32, Zl. 50-55; s. auch Syll.³ 647.

griechischen Poleis und Stämme. Paul Cartledge hat einmal festgestellt, „that religion was above all the totality of public festivals celebrated by each of the hundreds of political communities; and the total was extraordinarily high, both absolutely and as proportion of the days in the year given over to festivals by the cities. Our evidence is unfortunately very incomplete and uneven. But altogether in excess of 300 public, state-run religious festivals are known to have been celebrated at over 250 places in honour of more than 400 deities.”¹⁰

Diese Vielfalt religiöser und kultischer Erscheinungsformen ist aber nur die eine Seite der Medaille. Bei aller Diversifikation der religiösen Welt der Griechen, die sich auch in den Epiklesen der Götternamen in besonderer Weise widerspiegelt, ist es aber doch ein besonderes Charakteristikum, dass es – wie bereits eingangs vermerkt – quasi als eine Art Überbau auch die Vorstellung eines gemeinsamen religiösen Zusammenhaltes gab.¹¹ Christiane Sourvinou-Inwood hat davon gesprochen, dass „each polis was a religious system which formed part of the more complex world-of-the-polis system, interacting with the religious systems of the other poleis and with the Panhellenic religious dimension.”¹² Mit den „panhellenischen Dimensionen“ hat es allerdings seine besondere Bewandnis, denn in gewisser Weise handelt es sich dabei um ein Konstrukt, das auch schon den antiken Zeitgenossen klar gewesen war. Schon die von Herodot geäußerte Auffassung über die Ursprünge des griechischen Pantheons weist in diese Richtung, wenn er sagt, dass erst Homer und Hesiod für die Hellenen „den Stammbaum der Götter geschaffen und den Göttern die Beinamen gegeben und ihre Ämter und Fertigkeiten gesondert und ihre Gestalten deutlich gemacht haben“.¹³

Dabei ist es für die hier aufgeworfene Fragestellung unerheblich, inwieweit sich hinter dieser Äußerung ein religiöser Skeptizismus oder eine Distanzierung von einer Theogonie verbergen. Festzuhalten bleibt, dass sich trotz aller Diversifikationen nicht nur *in politicis*, sondern auch *in religiosis* eine panhellenische Wahrnehmungsebene greifen lässt, die unabhängig von der persönlichen Einstellung Herodots für das religiöse Denken der Griechen signifikant gewesen ist. Diese panhellenische Perspektive kam vor allem immer dann zum Tragen, wenn es um die Betonung der Zusammengehörigkeit und des Zusammenhalts der

¹⁰ Cartledge 1985, 98-99.

¹¹ Vgl. zum Folgenden auch Funke 2004; Funke 2005.

¹² Sourvinou-Inwood 2000, 13.

¹³ Herodot (2.53.2); s. dazu Burkert 1985, 121-132; Thomas 2000, 216-217.

Griechen ging. So konnte sich daher Aristagoras von Milet ebenso auf die theoi hellenioi berufen wie der Korinther Soklees und der Athener Hippias.¹⁴ Im Jahre 480 lehnten die Athener das persische Friedensangebot ab „aus Furcht vor dem Zeus der Hellenen“ (dia hellenioi aidesthentes);¹⁵ Hegesistratos von Samos rief 479 in Delos die Griechen im Namen der „gemeinsamen Götter“ – theoi koinoi – zur Fortführung des Kampfes gegen die Perser auf;¹⁶ und als die Athener im Winter 480/79 angesichts der persischen Bedrohung die Einheit der Griechen beschworen, beteuerten sie nachdrücklich, dass sie nicht zu Verrätern der gemeinsamen griechischen Sache – to hellenikon – werden wollten. To hellenikon wird dann von den Athenern näher bestimmt. Neben dem gleichen Blut und der gemeinsamen Sprache werden vor allem die gemeinsamen Heiligtümer und Opfer als gesamtgriechisches Merkmal hervorgehoben.¹⁷

Diese panhellenische Sicht auf die griechische Götterwelt war nun eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich auch so Etwas wie eine panhellenisch orientierte sacred landscape entwickeln konnte, deren Grundlagen zwar in einer polisorientierten religiösen Welt verankert waren, die aber doch einen eigenen polisübergreifenden, eben panhellenischen Charakter besaß. Die theoi hellénioi wurden in einer Welt von Heiligtümern verortet, deren geographische Koordinaten durch ein gemeinsames religiöses Selbstverständnis der Griechen bestimmt wurde. Es war eine spezifische kultische Oikumene, die nicht nur aus der einfachen Summe einer Vielzahl von Tempeln und Kultplätzen bestand, sondern durch die Existenz einzelner, weit über einen engeren lokalen Bereich hinaus wirksamer Heiligtümer, die auch in der nichtgriechischen Welt in Ansehen standen, in besonderer Weise gekennzeichnet war.

Das Spezifische, das diese Welt zusammenhielt, das war eine panhellenische Akzeptanz und – als Kehrseite der Medaille – eine panhellenische Verfügbarkeit. Unbeschadet der administrativen Zuständigkeit einzelner poleis, ethne oder amphiktyonischer Verbände waren diese Heiligtümer in den Augen der Griechen in gewisser Weise panhellenisches Gemeingut. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf die erste Klausel des Nikiasfriedens von 421 verwiesen, in der es heißt: „Bezüglich der gemeinsamen Heiligtümer (peri men ton hieron ton

¹⁴ Aristagoras: Herodot (5.49.3); Soklees: Herodot (5.92); Hippias: Herodot (5.93.1).

¹⁵ Herodot (9.7a).

¹⁶ Herodot (9.90.2).

¹⁷ Herodot (8.144.2): homaimon te kai homoglosson, kai theon hidrymata te koina kai thysiai – vgl. dazu Parker 1998; Konstan 2001; Hall, 2002, 189ff.; Zacharia 2008.

koinon): Wegen der Opfer, Orakelbefragungen und Festfeiern soll nach altem Brauch jedem, der es wolle, freier Zugang zu Wasser und zu Lande garantiert werden.“¹⁸ Auch wenn diese Regelung vor dem Hintergrund der damaligen athenisch-spartanischen Auseinandersetzungen um die Kontrolle Delphis gesehen werden muss, legt es die Formulierung peri men ton hieron ton koinon doch nahe, dass sie sich auf einen größeren Kreis von Heiligtümern bezogen haben muss. Es handelte sich hierbei ganz offensichtlich um nichts anderes als um eine Garantieerklärung für den besonderen Schutz der Heiligtümer, die nach allgemeiner Auffassung für alle Griechen von besonderer Bedeutung waren.

Dabei ist es bemerkenswert, dass es hier ebenso wie schon in der zitierten Rede der Athener keiner weiteren Erläuterungen bedurfte, um welche Heiligtümer es sich konkret bei ta hiera ta koina handelte, obgleich die Vertragsklausel eigentlich eine entsprechende Präzisierung erfordert hätte. In dieser Frage bestand aber offenbar ein common sense, der für die griechischen Zeitgenossen selbstverständlich und unumstößlich war. Die Vorstellungen über ta hiera ta koina im klassischen Griechenland beruhten also keineswegs bloß auf einem eher unspezifischen emotionalen Empfinden, sondern waren durchaus sehr konkret mit bestimmten Heiligtümern verbunden waren, die in ihrer Gesamtheit eine sacred landscape formten und die als solche in einer mental map in den Köpfen der Griechen eingezeichnet waren. Hierbei handelte es sich u.a. neben den – keineswegs nur vier – Austragungsorten der großen panhellenischen Wettkämpfe vor allem um Orakel- und Heilkulte; aber auch Mysterienkulte wie die in Eleusis und Samothrake dürften dazu gehört haben – um nur einige Beispiele zu nennen.¹⁹

Diese Heiligtümer, die aufs Ganze besehen die griechische Staatenwelt wie ein Netz umspannten und an allen Ecken und Enden miteinander verbanden, wurden durch ihre Kulte, Riten und Festfeiern zu Fixpunkten einer regelmäßigen Begegnung aller Hellenen und waren damit sogar weit mehr als bloße Elemente einer sacred landscape. Sie bildeten Orientierungsmarken einer panhellenischen Landschaft, deren konkrete Grenzen eher unbestimmt waren und die – nicht zuletzt auch durch ein oft wucherndes Wachstum einer konstruierten panhellenischen syngeneia befördert – eine ständige Umgestaltung erfuhr. Es war ein imaginiertes Vaterland, dessen Bedeutung für die Selbstvergewisserung und den

¹⁸ Thukydides (5.18.2); vgl. dazu auch Hornblower 1996, 471-472.

¹⁹ Funke 2004.

Zusammenhalt der eigentlich vaterlandslosen Hellenen nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.²⁰

Was folgt aber aus dieser zugestandenermaßen eher holzschnittartigen Skizze der poliszentrierten und panhellenischen Dimensionen griechischer Religion für unsere Fragestellung nach der Kulturtransferleistung vor allem, aber nicht nur der so genannten überregionalen Heiligtümer. Wann und auf welche Weise werden sie zu „Orten der Begegnung mit dem Fremden“? Um hierauf eine angemessene Antwort zu finden, bedarf es noch einer feineren Differenzierung und genaueren Ortsbestimmung und erst dann wird man nach dem jeweils Fremden und Andersartigen fragen können.

In der Regel werden alle diese Heiligtümer unter dem Oberbegriff „panhellenisch“ subsumiert; und die panhellenische Dimension kennzeichnet auch zweifellos einen besonderen Charakterzug der soeben nur sehr summarisch und exemplarisch genannten Kultstätten. Mit einer solchen panhellenischen Fokussierung wird aber zugleich auch ein sehr starker bipolarer Gegensatz zu dem konstruiert, was im ersten Teil als Bereich der Polis-Religion skizziert worden ist; und auch der weiter gefasste Oberbegriff „überregional“ erweist sich letztlich als zu unspezifisch. Eine solche Dichotomisierung verdeckt in der Regel die mögliche funktionale Vielfalt von Kulturen und Heiligtümern – in religiosis wie in politicis. Denn so, wie innerhalb – oder auch unterhalb – der Polisreligion eine Vielzahl religiöser Erscheinungsformen in Gestalt von Geschlechter-, Familien- und Individual-Kulturen existierte, öffnete sich auch jenseits der Polisreligion ein breit gefächertes Spektrum an räumlich wie auch funktional verschiedenen Wirkungsbereichen „polisübergreifender“ Heiligtümer, das sich mit dem Begriff „panhellenisch“ oder auch „überregional“ nicht angemessen bezeichnen lässt.

Stattdessen erscheint es angebrachter, in diesem Zusammenhang nicht vorschnell mit Sammelbegriffen zu operieren, sondern zunächst die Wirkungs- und Einflussbereiche ihrer jeweiligen geographischen Erstreckung und ihrer Funktionalität entsprechend zu bestimmen und zu differenzieren. Als Ausgangspunkt können dabei ganz unterschiedliche Faktoren dienen, die im Einzelnen hier nicht näher ausgeführt werden sollen. Zu nennen wären etwa Herkunft und Typologie von Weihungen und vor allem auch der Weihenden, geographische

²⁰ Funke 2010b.

Streuung von Asylieurkunden, Geltungsbereiche der Akzeptanz einer ekecheiria, Sitzverteilung in Amphiktyonenräten, Einzugsbereiche von Freilassungsurkunden, Herkunft von Orakelanfragen. Mit Hilfe solcher Indikatoren sind in ihrer räumlichen Erstreckung ganz unterschiedlich dimensionierte, durchaus auch überlappende Wirkungs- und Einflussbereiche von Kulturen und Heiligtümern auszumachen, die dann wiederum auch Rückschlüsse zulassen auf die jeweiligen Personengruppen, die an den entsprechenden Kulturen teilhaben konnten, und auf die Art ihrer Selbstidentifizierung mit diesen Kulturen bzw. Kultplätzen.

Nur durch ein solches Vorgehen kann dem Umstand Rechnung getragen werden, dass ein und dasselbe Heiligtum zugleich sowohl auf lokaler und regionaler Ebene wie auch auf überregionaler und panhellenischer Ebene und darüber hinaus bis in nichtgriechische Bereiche hinein Wirksamkeit entfalten und Einfluss geltend machen konnte – aber eben nicht beliebig und nicht in jedem Fall. Funktionalität und räumliche Dimensionen standen vielmehr in einem dialektischen Wechselverhältnis, dessen jeweilige Voraussetzungen und Rahmenbedingungen in jedem Einzelfall zu klären sind. Das soll abschließend an drei Fallbeispielen zumindest ansatzweise deutlich gemacht werden.

Einen spezifischen Typus polisübergreifender Heiligtümer stellen die so genannten amphiktyonischen Heiligtümer dar, die den kultischen Mittelpunkt von Zusammenschlüssen benachbarter Staaten, Stämme oder sonstiger politisch-gesellschaftlicher Gemeinschaften bildeten. Von den amphiktyonischen Verbänden ist die delphische Amphiktyonie zweifellos der bekannteste, aber keineswegs der einzige Fall. Das delphische Heiligtum fungierte aber eben nicht nur als amphiktyonischer, also regional begrenzter Kultort, sondern war zu bestimmten Zeiten zugleich auch ein kultisches Zentrum panhellenischer Wettkämpfe und eine sogar weit über den griechischen Raum hinaus bedeutsame Orakelstätte und blieb dabei immer auch zentraler Ort einer lokal begrenzten Polisreligion.

Als zweites Fallbeispiel soll mir das Zeus-Heiligtum von Dodona in Epirus dienen. Auch dieser Kultort fungierte auf regionaler Ebene als ein wichtiges kultisches und politisches Zentrum für die umliegenden Stämme und dann auch für das molossische Königtum und den epirotischen Bund.²¹ Die bei Herodot überlieferte Gründungsgeschichte des dortigen Zeus-Orakels lässt das Heiligtum zugleich aber auch als einen festen Bestandteil einer

²¹ Vgl. hierzu demnächst einige in Vorbereitung befindliche Publikationen von Elizabeth Meyer.

panhellenischen sacred landscape erscheinen: Zwei schwarze Tauben seien vom ägyptischen Theben aus nach Libyen zur Oase Siwah und nach Dodona geflogen und hätten dort jeweils die Gründung eines Zeus-Orakels veranlasst.²² So wurden die beiden Orakelstätten an den äußersten Enden der griechischen Welt miteinander verbunden und in die kultische Oikumene der griechischen Staatenwelt integriert. Die Analyse des sehr umfangreichen Bestandes an Orakeltäfelchen zeigt dann allerdings, dass der Einzugsbereich der Orakelstätte geographisch weitestgehend auf den Nordwesten Griechenlands und auf Magna Graecia beschränkt blieb.²³ Die konkrete Einflussphäre eines Heiligtums musste also keineswegs deckungsgleich sein mit dem panhellenischen Anspruch und der panhellenische Wahrnehmung; die geographischen Dimensionen sind also jeweils neu bestimmen.

Noch komplexer gestalten sich die Verhältnisse im Falle der athenischen Panathenäen. Die Verbreitung der panathenäischen Preisamphoren lässt keinen Zweifel daran, dass die penteterischen Wettkämpfe den „Großen Panathenäen“ ganz ähnliche panhellenische Dimensionen verliehen hatten wie die Spiele in Olympia, Delphi, Nemea und Isthmia den dortigen Heiligtümern. Hingegen waren die jährlich abgehaltenen „Kleinen Panathenäen“ eigentlich ein polisbezogenes Kultfest, das aber in der Zeit des Ersten Attischen Seebundes durch die Bemühungen der Athener, ihre Bündner – teilweise sogar unter Zwang – an den Festfeiern der Panathenäen zu beteiligen, eine weit über die Polis hinausreichende Wirkung entfaltete.²⁴

Ich muss es bei dieser mosaikartigen Zusammenstellung der nur knapp skizzierten Beispiele belassen. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass ein Heiligtum nicht schon *per se* poliszentriert oder in irgendeiner Form überregional ausgerichtet war, sondern dass ein und dasselbe Heiligtum funktionsabhängig ganz unterschiedlich dimensionierte Räume von Regionalität bzw. Überregionalität generieren konnte. Daraus folgt, dass ein Heiligtum durchaus auch mehrere und ganz unterschiedliche Kontaktzonen ausbilden konnte, in denen sich Kulturtransfers entsprechend auf verschiedenen Ebenen abspielten und das Beziehungsgeflecht zwischen Produzenten, Transmittoren und Rezipienten wie auch der transferierten Güter je anders ausgeprägt waren. Dieser Feststellung ist entscheidend für den

²² Herodot (2.55). – Vgl. hierzu zuletzt Burkert 1985, 124f.; Nesselrath 1999; Bichler 2000, 174ff..

²³ Moustakis 2006.

²⁴ Vgl. zu den Panathenäen Deubner 1932, 22-35; Smarczyk 1990, bes. 549-592; Tracy 1991; Parker 1996, 75-76.89-92; Shear 2001; Parker 2005, 253-269; Smarczyk 2007, bes. 217-222.

Ausgangspunkt dieser Darlegungen, die Frage nach der von Christoph Ulf postulierten Rolle überregionaler Heiligtümer als „offene Kontaktzonen“ für Kulturtransfers. Denn die Bestimmung solcher Kontaktzonen setzt voraus, dass zunächst einmal die von mir so bezeichneten Einfluss- und Wirkungsbereiche der Heiligtümer präzise erfasst werden. Erst ihre Festlegung ermöglicht nach dem Verfahren von Inklusion und Exklusion dann auch die Charakterisierung dessen, was als eigen und was als fremd wahrgenommen und entsprechend – gegebenenfalls durchaus auch wechselseitig – rezipiert werden konnte.

Hinzu kommt als ein weiteres wesentliches Moment die prinzipielle Offenheit griechischer Kulte und Heiligtümer gegenüber Fremden. Wir kennen zwar zahllose Vorschriften und Reglements, durch die bestimmten Gruppen oder Individuen aufgrund spezifischer Begründungen der Zugang zu einzelnen Heiligtümern und Kulturen verwehrt wurde. Ich erinnere – um nur einige wenige Exempel anzuführen – an den Ausschluss der Thebaner von der Befragung des Orakels im Amphiareion oder das Verbot für Dorer, den Tempel der Athena auf der Athener Akropolis zu betreten. Es gab Heiligtümer und Kulte, die nur Frauen oder Männern offen standen; andere Heiligtümer wiederum durften nur von Priestern oder Kultbeamten betreten werden und wieder andere Heiligtümer waren überhaupt unbefahrbar – „abaton“. Diese Aufzählung ließe sich noch um Vieles erweitern.²⁵ Solche Tabuisierungen fanden ihre Begründung aber im jeweiligen Einzelfall. Eine strikte Ausgrenzung von xenoi findet sich hingegen nur überaus selten und scheint eher die Ausnahme gewesen zu sein. Es lässt sich vielmehr eine große Offenheit von Heiligtümern und Kulturen gegenüber Fremden konstatieren, die in der Regel nicht ausgeschlossen, sondern allenfalls besonderen Regelungen unterworfen wurden.

Fremd war dann aber eben nicht nur das Exotische und ganz Andere, sondern konnte – abhängig vom Zuschnitt des jeweiligen Einfluss- und Wirkungsbereiches und von den jeweiligen Trägergruppen – auch das mehr oder weniger Benachbarte sein. Griechische Heiligtümer konnten eben auch als Kontaktzonen für Kulturtransfers innerhalb der griechischen Welt fungieren. Christoph Ulfs Deutungsmuster, das im Sinne einer Großtheorie zunächst einmal wohl eher großräumige Kulturkontakt im Blick hat, kann sich so besehen aber auch als tragfähig erweisen in seiner Anwendung auf kleinräumigere Kulturkontakte, die sich innerhalb der griechischen Staatenwelt – in kolonialen, aber auch in regionalen

²⁵ S. etwa die Zusammenstellung bei Nilsson, 1957, 75-77; vgl. auch Krauter 2004, bes. 53-113; Funke 2006.

Dimensionen – abgespielt haben. Für den Nachweis solcher Kulturkontakte konnte im Vorangegangenen aus dem vorgegebenen Modell nur eine erste Versuchsanordnung abgeleitet werden, die sich in Probeläufen erst noch zu bewähren haben wird.’

Abstract

This paper discusses the significance of Greek supra-regional sanctuaries as open contact zones. Only by specifying what supra-regionalism means, the specific quality of transferred goods and its otherness can be defined. It focuses on three points: A short description of the polis-orientated and panhellenic dimensions of sanctuaries, and finally a functional differentiation of cults that transcend the boundaries of one polis which also opens up the question to redefine identity and alterity as important factors for cultural contact and transfer.

Analyzing these points, it can be concluded that the traditional dichotomy which differentiates only between polis sanctuaries on the one hand and supra-regional, panhellenic sanctuaries on the other falls short to precisely describe the functional diversity of cult; rather a broad spectrum of spatial and functional spheres has to be ascribed to Greek sanctuaries. They could be of local, regional, supra-regional and panhellenic importance at the same time as Delphi, Dodona, and Athens demonstrate. As Greek sanctuaries were able to generate different spheres of regionalism and supra-regionalism, several and diverse contact zones were generated as well. Cultural contact therefore was taking place on several grounds; only by precisely defining the spheres of cultural contact and transfer, it is possible to define what was perceived as foreign and what was perceived as one's own.

Bibliographie

- Bichler, R. 2000: Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte (Berlin).
- Burkert, W. 1985: 'Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem'. Museum Helveticum 42, 121-132.
- Cartledge, P. 1985: 'The Greek Religious Festivals'. In Easterling, P.E., Muir, J.V. (eds.), Greek Religion and Society (Cambridge), 98-127.
- Cole, S.G. 1995: 'Civic Cult and Civic Identity'. In Hansen, M.H. (ed.), Sources for the Ancient Greek City-State (Copenhagen), 292-325.
- de Polignac, F. 1995: Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State (Chicago).
- Deubner, L. 1932: Attische Feste (Berlin).
- Funke, P. 2004: 'Herodotus and the Major Sanctuaries of the Greek World'. In: Karagheorgis, V., Taifacos, J. (eds.), The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18-21, 2003 and organized by the Foundation Anastasios G. Leventis and the Faculty of Letters, University of Cyprus (Nicosia), 159-167.
- Funke, P. 2005: 'Die Nabel der Welt'. In Schmitt, T., Schmitz, W., Winterling, A. (Hrsg.), Gegenwärtige Antike - antike Gegenwart. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Rolf Rilinger (München), 1-16.
- Funke, P. 2006: 'Fremde und Nichtbürger in den griechischen Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt. Eine historische Einführung'. In Naso, A. (Hrsg.), Stranieri e non cittadini nei santuari greci (Grassano), 1-12.
- Funke, P. 2009: 'Integration und Abgrenzung. Vorüberlegungen zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer in der griechischen Staatenwelt'. Archiv für Religionsgeschichte 11, 285-297.
- Funke, P. 2010a: 'Pausanias und die griechischen Heiligtümer und Kulte'. In Marco Simón, F., Pina Polo, F., Remesal Rodríguez, J. (Hrsg.), Viajeros, peregrinos y aventureros (Barcelona) (i. Dr.)
- Funke, P. 2010b: 'Was ist der Griechen Vaterland? Einige Überlegungen zum Verhältnis von Raum und politischer Identität im antiken Griechenland'. Geographia Antiqua 18 (i. Dr.)
- Hall, J. 2002: Hellenicity. Between Ethnicity and Culture (Chicago).

- Hornblower, S. (1996): A Commentary on Thucydides II (Oxford).
- Kindt, J. 2009: 'Polis Religion – A Critical Appreciation'. Kernos 22, 9-34.
- Konstan, D. 2001: 'To Hellenikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity'. In I. Malkin (ed.), Ancient Perceptions of Greek Ethnicity (Cambridge/Mass.), 39-50.
- Krauter, S. 2004: Bürgerrecht und Kultteilnahme: Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (Berlin).
- Moustakis, N. 2006: Heiligtümer als politische Zentren. Untersuchungen zu den multidimensionalen Wirkungsgebieten von polisübergreifenden Heiligtümern im antiken Epirus (München)
- Nesselrath, H.-G. 1999: 'Dodona, Siwa und Herodot. Ein Testfall für den Vater der Geschichte'. Museum Helveticum 56, 1-14.
- Nilsson, M.P. 1957: Geschichte der griechischen Religion, Bd. I (1957³).
- Parker, R. 1996: Athenian Religion. A History (Oxford).
- Parker, R. 1998: Cleomenes on the Acropolis. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 May 1997 (Oxford).
- Parker, R. 2005: Polytheism and Society at Athens (Oxford).
- Schmitt-Pantel, P. 1990: 'Collective Activities and the Political in the Greek City'. In O. Murray, O., Price S. (eds.), The Greek City. From Homer to Alexander (Oxford), 199-221.
- Shear, J.L. 2001: Polis and Panthenaia: The History and Development of Athena's Festival (Diss. phil. UoPenn).
- Smarczyk, B. 1990: Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund (München).
- Smarczyk, B. 2007: 'Religion und Herrschaft: Der Delisch-Attische Seebund'. Saeculum 58, 205-228.
- Sourvinou-Inwood, C. 2000a: 'What is Polis Religion?'. In R. Buxton (ed.), Oxford Readings in Greek Religion (Oxford), 13-37.
- Sourvinou-Inwood, C. 2000b: 'Further Aspects of Polis Religion'. In R. Buxton (ed.), Oxford Readings in Greek Religion (Oxford), 38-55.
- Thomas, R. 2000: Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion (Cambridge).
- Tracy, S.V. 1991: 'The Panathenaia: an Epigraphic Inquiry'. Nikephoros 4, 133-153.
- Ulf, Chr. 2009: 'Rethinking cultural contact', in: Ancient West & East 8, 81-132.

Ulf, Chr. 1997: 'Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland' In W. Eder, W., Hölkeskamp, H.-J. (Hg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996 (Stuttgart), 37 – 61.

Ulf, Chr. 2006: 'Anlässe und Formen von Festen mit überlokaler Reichweite in vor- und früharchaischer Zeit. Wozu dient der Blick in ethnologisch-anthropologische Literatur?'. In Freitag, K., Funke, P., Haake, M. (Hrsg.), Kult – Politik – Ethnos (Stuttgart), 17-41.

Woolf, G. 1997: 'Polis-Religion and its Alternatives'. In Cancik, H., Rüpke, J. (Hrsg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (Tübingen), 71-84.

Zacharia, K. 2008: 'Herodotus' Four Markers of Greek Identity'. In Zacharia, K. (ed.), Hellenism: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity (Aldershot - Burlington), 21-36.