



Chapitre de livre

2009

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Von allen Göttern verlassen? Anmerkungen zum Strukturwandel in den ländlichen Heiligtümern Attikas von spätarchaisch-klassischer bis in römische Zeit

Baumer, Lorenz

How to cite

BAUMER, Lorenz. Von allen Göttern verlassen? Anmerkungen zum Strukturwandel in den ländlichen Heiligtümern Attikas von spätarchaisch-klassischer bis in römische Zeit. In: Religion auf dem Lande : Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft. Stuttgart : Steiner, 2009. p. 177–190. (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge (PAwB))

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:6730>

Christoph Auffarth (Hg.)

Religion auf dem Lande

Entstehung und Veränderung
von Sakrallandschaften unter römischer
Herrschaft

Redaktion: Dr. Tilman Hannemann,
Oliver Züchner, M.A.



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2009

Umschlagabbildung:
Matronen s. Beitrag Eck/Koßmann, Bild 3.16.

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

ISBN 978-3-515-09347-7

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2009 Franz Steiner Verlag, Stuttgart
Satz TeXService (Dr. Tilman Hannemann), Bremen
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

	<i>Christoph Auffarth</i>	
	Religion auf dem Lande unter der römischen Herrschaft: Eine Einleitung	7
1	<i>Günther Schörner</i>	
	Saturn rural: Überlegungen zur Charakteristik ländlicher Heiligtümer im römischen Nordafrika	27
2	<i>Krešimir Matijević</i>	
	Religion im unteren Moselraum: Mayen und Kottenheim	41
3	<i>Werner Eck und Dirk Koßmann</i>	
	Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien: Ein Reflex der städtischen und ländlichen Gesellschaften einer römischen Provinzstadt	73
4	<i>Alfred Schäfer</i>	
	Gruppen von Weihealtären in ländlichen Heiligtümern Dakiens	103
5	<i>Gian Franco Chiaï</i>	
	Die Ortsgebundenheit des Religiösen: Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit	133
6	<i>Ioanna Margarita Felten</i>	
	Die sakrale Landschaft der kaiserzeitlichen Peloponnes im Spannungsfeld von Permanenz und Wandel	161
7	<i>Lorenz E. Baumer</i>	
	Von allen Göttern verlassen? Anmerkungen zum Strukturwandel in den ländlichen Heiligtümern Attikas von spätarchaisch-klassischer bis in römische Zeit	177
8	<i>Christoph Auffarth</i>	
	Synoikismos und Desakralisierung des Landes: Sakrallandschaft und Provinzialisierung in der Achea	191

9	<i>Annette Hupfloher</i> Zur religiösen Topographie: Heil-Kultstätten in der Provinz Achaia	221
10	<i>Jörg Rüpke</i> Kult auf dem Land: Antik-juristische und modern-religionswissenschaftliche Konzepte und Wahrnehmungen	247
	Abbildungsverzeichnis	263
	Siglen und Abkürzungen	267

Von allen Göttern verlassen? Anmerkungen zum Strukturwandel in den ländlichen Heiligtümern Attikas von spätarchaisch-klassischer bis in römische Zeit*

Lorenz E. Baumer

Es gehört in der archäologischen und der religionshistorischen Forschung beinahe zu den Binsenweisheiten, dass in Griechenland den zahlreichen, wenn nicht zahllosen ländlichen Heiligtümern der spätarchaischen und klassischen Zeit nur sehr wenige Kultplätze aus der römischen Kaiserzeit gegenüberstehen. Zahlenmässig betrachtet bietet sich der Eindruck einer Landschaft, deren ländliche Gebiete weitestgehend von den Göttern verlassen waren.¹

Dies gilt auch für Attika und dort in besonderem Masse für die Gegenden ausserhalb der grösseren Orte wie Sounion oder Rhamnus. Die Zahl der archäologisch dokumentierten Heiligtümer nimmt zusätzlich ab, wenn diejenigen Kultplätze ausgeschlossen werden, welche erst in der späten Kaiserzeit (wieder-)belegt wurden.²

Die Gründe, weshalb seit dem Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine Reihe attischer Heiligtümer insbesondere in Höhlen und auf Berggipfeln erneut aufgesucht wurde, sind in der Forschung bereits mehrfach diskutiert worden.³ Im Unterschied dazu gilt das Interesse im vorliegenden Beitrag der Zeitspanne davor, das heisst: der Lücke, die in den ländlichen Heiligtümern zwischen der Klassik und der späten Kaiserzeit besteht, und dabei insbesondere der Frage nach ihrer Ursache und Bewertung.

Die Fragestellung ist nicht neu – in ihrem wichtigen Buch *Graecia capta* vermerkte SUSAN E. ALCOCK dazu:

Sanctuaries such as these would probably have been dependent on local people, or an individual proprietor, or perhaps a small rural community – in other words, the very people who were now abandoning rural residence. Although the evidence remains impressionistic, the early imperial period seems to have been a critical period for small cults in the countryside, and this was evidently the level

* Das Manuskript des vorliegenden Beitrags wurde im Frühjahr 2006 abgeschlossen. Seither erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

1 Siehe etwa die Charakterisierung in NILSSON 1961, 310 ff.

2 Siehe die Zusammenstellung der ländlichen Kultplätze in Attika der spätarchaischen und klassischen Zeit in BAUMER 2004, 84 ff.; 135 ff.; 156 f.; Karten 2 und 3, sowie die Karten in PETROPOULAKOU und PENTAZOS 1973.

3 Siehe etwa FOWDEN 1988; ALCOCK 1994, 253 ff., mit Lit. in Anm. 19; SCHÖRNER und GOETTE 2004, 108 f. mit weiterer Lit.

of cult activity and organization most severely affected by the thoroughgoing changes in the rural landscape.⁴

Wie sie an anderer Stelle betonte, könne der archäologisch dokumentierte Rückgang der ländlichen Heiligtümer jedoch nicht gleichzeitig als direkter Indikator für die Reduktion der agrarischen Nutzung des Landes dienen, denn: „Human utilization of the countryside perforce continued, if at a less intensive, less archaeologically visible level; the continued urban life of Greece would otherwise have quickly proved impossible.“⁵

Da überwiegend kleine Heiligtümer lokaler Bedeutung aufgegeben wurden, während grössere Kultplätze weiterbestanden, nahm ALCOCK an, dass der Weiterbestand der bedeutenderen Heiligtümer auf dem Land auf das Engagement wohlhabender Familien aus der Stadt zurückgehe, die auf diese Weise ihre gegenseitigen Rivalitäten austrugen: Kultische Rituale seien dadurch zu einer aktiven Waffe in den Rivalitätskämpfen der Elitefamilien geworden, wobei sich das Interesse angesichts der verfügbaren Ressourcen vorwiegend auf die wichtigeren ländlichen Kultplätze konzentriert habe, kleinere Heiligtümer hingegen bei solchen elitären Überlegungen auf der Seite liegen gelassen worden seien.⁶

Obwohl die Argumentation auf den ersten Blick bestechend wirkt, so hat sie doch gewisse Schwächen. So fehlen nicht zuletzt archäologische Belege für die Aussage, dass einzelne Heiligtümer tatsächlich ausschliesslich oder zumindest mehrheitlich durch das Engagement wohlhabender Privatleute aus Athen überlebten.

Im Gegenzug belegt die Inschrift IG II², 1035 aus dem letzten Jahrzehnt vor Christi Geburt, dass der Unterhalt der attischen Heiligtümer wenigstens teilweise im Auftrag der Öffentlichkeit erfolgte:⁷ In dem leider nur teilweise erhaltenen Dokument wird ein Hoplitengeneral vom Demos beauftragt, eine bemerkenswert grosse Zahl von Heiligtümern und öffentlichen Gebäuden wieder herrichten zu lassen. Von den darin genannten 52 Heiligtümern und heiligen Bezirken liegen 12 in Athen, 17 im Piräus und immerhin 13 auf dem Land, etwa auf dem Hymettos oder im Demos Lamptrai im südwestlichen Attika.⁸

Auch wenn nicht auszuschliessen ist, dass wohlhabende städtische Familien sich durch die Wiederinstandsetzung eines Heiligtums auf dem Land einen Zugewinn an Prestige erwirtschaften konnten, so belegt die Inschrift, dass zumindest in der augusteischen Zeit durchaus ein öffentliches Interesse an der Erneuerung ausgewählter ländlicher Kultplätze bestand. Welche Kriterien dabei die Auswahl bestimmten, ist angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustands des Dokuments nicht zu erkennen.

Im Weiteren bleibt bei der Lesart von ALCOCK letztlich auch unerklärt, weshalb gerade die kleineren Kultplätze aufgegeben wurden: Denn selbst wenn die Bauern und Hirten der Kaiserzeit über keinen grossen Reichtum verfügten, so wären sie zum

Unterhalt eines bescheidenen ländlichen Heiligtums zweifellos imstande gewesen. Die Aufgabe dieser Kultplätze gründet daher wohl nicht in erster Linie im fehlenden Interesse der Elitefamilien, sondern findet ihre Erklärung in der gesellschaftlichen Funktion der ländlichen Heiligtümer beziehungsweise in einem grundlegenden Wandel der sozialen und insbesondere der politischen Strukturen, der bereits im Hellenismus einsetzte.

1 Ländliche Heiligtümer in spätarchaischer und klassischer Zeit

Zum Verständnis der skizzierten Entwicklung sind einige Anmerkungen zur Bedeutung der ländlichen Heiligtümer in der spätarchaischen und der klassischen Zeit vor auszuschicken, wobei vorgängig zwei Kategorien in den Blick zu nehmen sind, die in verschiedener Hinsicht einen Sonderfall darstellen.

1.1 Heiligtümer auf Gipfeln und Hügeln

Aus Gründen, die im Folgenden deutlich werden, ist es bei dieser ersten, in der Forschung üblicherweise zusammengekommenen Gruppe von ländlichen Kultplätzen notwendig, einerseits zwischen den sogenannten Gipfelheiligtümern und andererseits den in wesentlich tieferen Lagen gelegenen Kultplätzen auf Hügeln zu unterscheiden.⁹

In die erste Gruppe gehört der bekannte Altar des Zeus Ombrios auf dem Hymettos, der unweit des Gipfels auf einer Höhe von 1027 m ü. NN liegt.¹⁰ Das im Umkreis einer Senke angelegte Heiligtum bestand aus drei kleinen, einfachen Bauwerken, die in der spätgeometrischen Zeit errichtet und offenbar unverändert weiterbenutzt wurden.

Die zahlreichen Keramikfunde vom Hymettosgipfel zeigen einen Schwerpunkt im späteren 8. und im 7. Jahrhundert v. Chr. Aus dieser Zeit stammen auch die auf etlichen Scherben angebrachten Graffiti, die damit zu den frühesten schriftlichen Zeugnissen aus Attika gehören.¹¹ Im 6. Jahrhundert v. Chr. ist ein deutlicher Rückgang im Fundmaterial zu verzeichnen. In klassischer und hellenistischer Zeit deuten nur noch einzelne Fundstücke auf eine bescheidene Weiterbenutzung des Kultplatzes hin. Rund 120 römische Lampen dokumentieren im Gegensatz dazu die Wiederbelegung des während der Kaiserzeit völlig verlassenen Heiligtums im späten 4. und im 5. Jahrhundert n. Chr.

Die Funde lassen erkennen, dass das zuvor offensichtlich wichtige – und nach den Graffiti wohl bis nach Athen ausstrahlende – Heiligtum bereits zur Zeit der spätarchaischen und klassischen Polis keine nennenswerte Bedeutung mehr besass und nur noch vereinzelt und eher zufällig von einigen Hirten oder Bauern aus der

4 ALCOCK 1996 [1993], 209.

5 ALCOCK 1994, 257.

6 ALCOCK 1994, 260.

7 Zur Inschrift: CULLEY 1975; CULLEY 1977.

8 CULLEY 1977, 285 ff., bes. 290.

9 Dazu ausführlich BAUMER 2004, 13 ff.

10 LANGDON 1976; TRAVLOS 1988, 191 ff., Abb. 245; MERSCH 1996, 58 f., Abb. 24; 131 f., Nr. 26.1; PARKER 1996, 18; 29–33; zuletzt BAUMER 2004, 89 f., Att 11 mit Abb. 8–10.

11 LANGDON 1976, 9 ff.

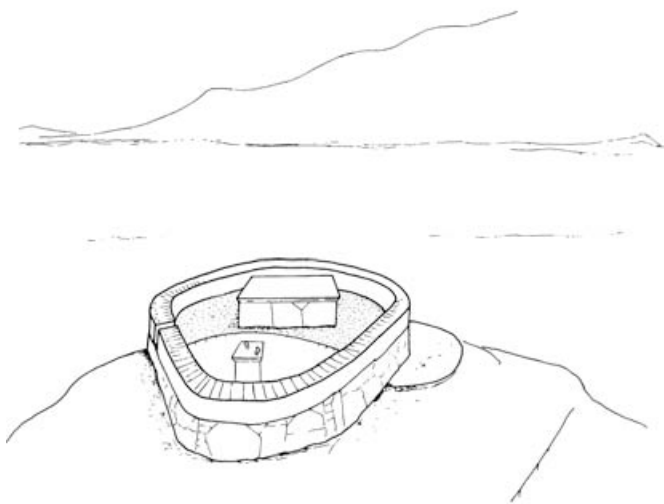


Abb. 7.1: Heiligtum von Turkovouni, Zustand des späten 4. Jahrhunderts v. Chr.

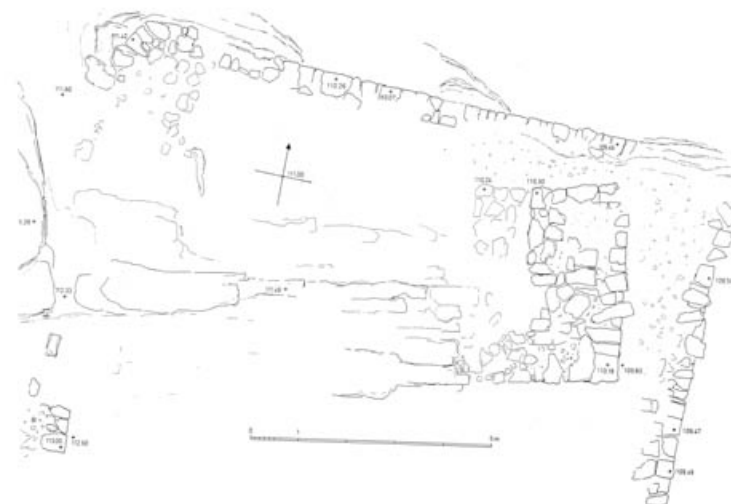


Abb. 7.2: Heiligtum von Varkiza

Umgebung aufgesucht wurde. Dasselbe gilt, soweit sich nach den zugänglichen Informationen sagen lässt, auch für den in 1412 m ü. NN gelegenen Zeusaltar auf dem Parnes.¹²

Ein anderes Bild ergibt sich für die Heiligtümer auf den Hügelkuppen, wovon hier als Beispiele das Heiligtum auf dem Turkovouni im Norden Athens und das an der Südwestküste gelegene Heiligtum von Varkiza genannt seien (Abb. 7.1; 7.2).¹³ Es handelt sich um hypäthrale, auf Terrassen angelegte Kultplätze, die ebenfalls meist auf das späte 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, im Unterschied zu den Gipfelheiligtümern jedoch auch in spätarchaischer und klassischer Zeit in Benutzung blieben. Das Heiligtum auf dem Turkovouni wurde dazu kurz vor seiner Aufgabe in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. mit einem ovoiden Peribolos und einem grossen Altar ausgestattet.

Ein wesentlicher Unterschied dieser Höhenheiligtümer zu den beiden Gipfelheiligtümern auf dem Parnes und dem Hymettos besteht darin, dass sie von ihrer Lage her unmittelbar auf die umliegenden, agrarisch genutzten Ebenen ausgerichtet sind. Auch die durchwegs bescheidenen Keramikfunde weisen darauf hin, dass es

sich bei ihren Besuchern aller Wahrscheinlichkeit nach um Bauern aus der näheren Umgebung handelte.

Gipfel- und Höhenheiligtümer unterscheiden sich somit nicht nur hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Nutzungszeit, sondern auch nach ihren jeweiligen Einzugsgebieten: Während die Gipfelheiligtümer in der spätgeometrischen und früharchaischen Zeit ein regionales Einzugsgebiet besaßen, das mit einiger Wahrscheinlichkeit bis nach Athen reichte, dienten die Höhenheiligtümer jeweils der lokalen, bäuerlichen Gesellschaft, die diese kleinen Kultplätze auch in der Zeit der klassischen Polis weiter unterhielt.¹⁴

1.2 Grottenheiligtümer

Einen zweiten Sonderfall bilden die attischen Grottenheiligtümer,¹⁵ deren wohl bekanntestes Beispiel die sogenannte Pan-Grotte von Vari bietet, die eine Fläche von über 300 m² einnimmt.¹⁶ Die Grotte ist nicht nur von ihrer Grösse her beachtenswert, sondern auch hinsichtlich ihrer Ausstattung mit Skulpturen, die zum Teil direkt aus

¹² LANGDON 1976, 100 f.; TRAVLOS 1988, 319 f.; MERSCH 1996, 167, Nr. 53,1–2; BAUMER 2004, 93 f., Att 18 mit Lit.

¹³ Turkovouni: LANGDON 1976, 101 f.; LAUTER 1985; LOHMANN 1993, 233; MERSCH 1996, 66 f.; 123 f., Nr. 23,3; BAUMER 2004, 103 f., Att 38 mit Abb. 38–40. – Varkiza: LAUTER und LAUTER-BUFE 1986; MERSCH 1996, 216, Nr. 74,13; BAUMER 2004, 107 f., Att 41 mit Abb. 52; SCHÖRNER und GOETTE 2004, 11, Taf. 3,1.

¹⁴ Dazu auch BAUMER 2004, 13 ff.; 71 f.

¹⁵ Vgl. dazu auch WICKENS 1986; MERSCH 1996, 62 f.; PARKER 1996, 164 ff.; LARSON 2001, 226 ff., bes. 242 ff.; BAUMER 2004, 17 ff.

¹⁶ PETROPOULAKOU und PENTAZOS 1973, 102, Nr. 4; WICKENS 1986, II, 90 ff., Nr. 20; TRAVLOS 1988, 448, Abb. 581–82; MERSCH 1996, 216, Nr. 74,15; LARSON 2001, 242 ff., Abb. 5,8–9; BAUMER 2004, 108, Att 42 Abb. 53–54; SCHÖRNER und GOETTE 2004.

dem anstehenden Felsen gearbeitet wurden. Die Ausgestaltung geht zu wesentlichen Teilen auf die private Initiative des Theraiers Archedemos zurück, der sich in einem Felsrelief selbst dargestellt und in Inschriften als Nympholeptos, als von den ‚Nymphen gepackter‘ bezeichnet hat.

Für die Pan-Grotte von Vari und für etliche andere attische Höhlenheiligtümer ist charakteristisch, dass sie eine auffällig grosse Zahl von Marmorweihreliefs aufweisen, während solche aufwendigen Votive in den anderen ländlichen Heiligtümern kaum vorhanden sind.¹⁷ Damit wird erkennbar, dass die Grotten im Gegensatz zu den Höhenheiligtümern nicht nur von der lokalen, bäuerlichen Bevölkerung aufgesucht wurden, sondern wohl auch von wohlhabenden Besuchern aus der Stadt.

Die Pan-Höhlen waren in der klassischen Zeit eine der wenigen Gelegenheiten, wo die ländliche und die städtische Bevölkerung Attikas einander unmittelbar begegneten. Ihre literarische Umsetzung hat dieses Aufeinandertreffen der beiden unterschiedlichen Lebenskulturen in der Komödie des Dyskolos von Menander gefunden, die kaum zufällig bei einer attischen Pan-Höhle spielt.¹⁸

Ein weiteres nennenswertes Beispiel bietet die sogenannte Penteli-Höhle.¹⁹ Das kleine Heiligtum, das auf der Südwestseite des Pentelikon auf einer Höhe von 800 m ü. NN liegt, misst gerade 6,50 × 6,10 m. Auffällig ist die reiche Ausstattung des Kultplatzes, wozu unter anderem ein Altar- oder Opfertisch gehörte. Zu den wichtigsten Funden zählen zwei spätclassische Weihreliefs, die zum Zeitpunkt der Ausgrabung noch an ihrem ursprünglichen Aufstellungsort standen.

Die Keramikfunde belegen, dass die Höhle nach einer intensiven Nutzung in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. bis in das 1. Jahrhundert n. Chr. weiter besucht wurde. Etliche Dachziegel deuten daraufhin, dass die Höhle während dieser Zeitspanne teilweise einstürzte und relativ aufwendig wieder in Stand gesetzt wurde, was erneut auf einen relativ wohlhabenden Nutzerkreis hindeutet. Der endgültige Einsturz der Höhle erfolgte im beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr.

Die Höhle im Pentelikon ist von Bedeutung, da sie als einer der wenigen attischen Kultplätze auf dem Land eine mehr oder weniger kontinuierliche Nutzung bis in die frühe Kaiserzeit hinein erfuhr. Gleichzeitig belegt ihre recht luxuriöse Ausstattung, dass sie kaum von der lokalen, bäuerlichen Bevölkerung aufgesucht wurde, sondern wohl von einem privaten Kultverein betrieben wurde, der seinen Sitz am ehesten in Athen hatte.²⁰

1.3 Heiligtümer in Dorfsiedlungen

Eine ganz andere Kategorie ländlicher Kultplätze fand sich im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte an der attischen Südwestküste im Gebiet des Athener Vororts Vou-

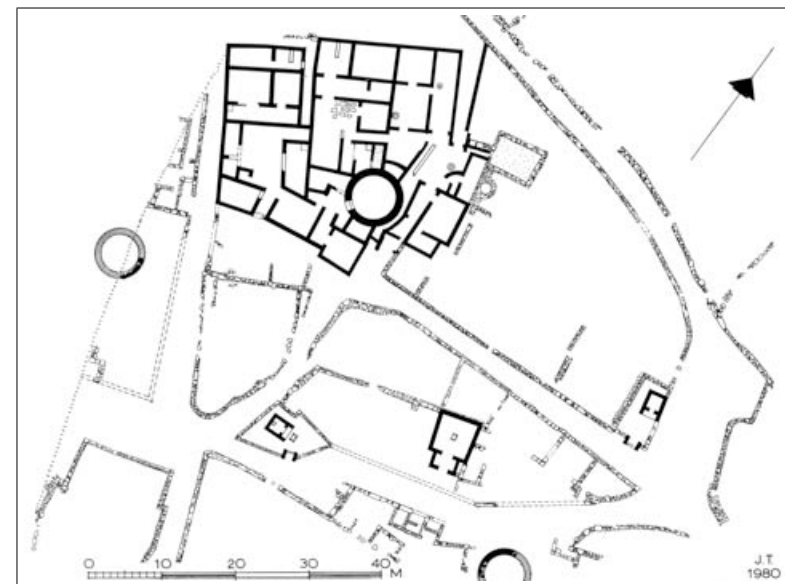


Abb. 7.3: Voula/Ano Voula, Parzelle Kalamboka

la/Ano Voula.²¹ Unter der modernen Überbauung lassen sich zwei Siedlungskerne erkennen, die von der Form her zwei Lungenflügeln ähneln und durch ein dichtes Netz von Strassen und Wegen miteinander verbunden sind.²² Die Akropolis des Dorfes, das mit einiger Gewissheit mit dem Hauptort des klassischen Demos Halai Aixonides zu identifizieren ist, liegt auf dem circa 100 m hohen Kastraki-Hügel im Süden.

Im Gebiet der Siedlung entdeckte man eine Vielzahl von Heiligtümern, die nach den publizierten archäologischen Befunden im Verlauf der spätarchaischen und klassischen Zeit entstanden. Wie das Beispiel der im südlichen Siedlungskern gelegenen Parzelle Kalamboka verdeutlicht, waren die Heiligtümer direkt in das Netz von Wohnhäusern, Wirtschaftsbauten und unbebauten Kleinparzellen integriert (Abb. 7.3).²³ Es handelt sich jeweils um unregelmässig ummauerte Periboloi mit einem Altar oder einer Eschara sowie einem Naiskos, der teilweise auffällig sorgfältig aus-

17 Zu Skulpturfunden aus ländlichen Heiligtümern allgemein BAUMER 2004, 66 ff.

18 Zum Dyskolos des Menander siehe BAUMER 2004, 10 mit Lit. in Anm. 43.

19 PETROPOULAKOU und PENTAZOS 1973, 190, Nr. 2; ZORIDIS 1977; WICKENS 1986, II, 202 ff., Nr. 39; TRAVLOS 1988, 329, Abb. 416–420 mit Lit.; MERSCH 1996, 63, Anm. 423; 173f., Nr. 56.4; PARKER 1996, 164, Anm. 38; LARSON 2001, 246; 264, Abb. 5.20; BAUMER 2004, 94 ff., Att 21 Abb. 21.

20 Vgl. BAUMER 2004, 72.

21 TRAVLOS 1988, 467 f.; 474 ff., Abb. 575–79; LOHMANN 1993, 129 ff., Abb. 16–17, Taf. 88.3–4; LAUTER 1993, 27 ff., Taf. 1–2, 5–8, 10–11, 13–14, 16, 20–21, 26–31, 35; ANDREOU 1994; MERSCH 1996, 54; 218 ff., Nr. 76; BAUMER 2004, 22 ff.; 109 ff., Att 43a–o, Abb. 55–75 mit weiterer Lit.; SCHÖRNER und GOETTE 2004, 6 ff.

22 Vgl. BAUMER 2004, 72.

23 TRAVLOS 1988, 475, Abb. 597; LOHMANN 1993, 131, Abb. 17; BAUMER 2004, Abb. 60–61.

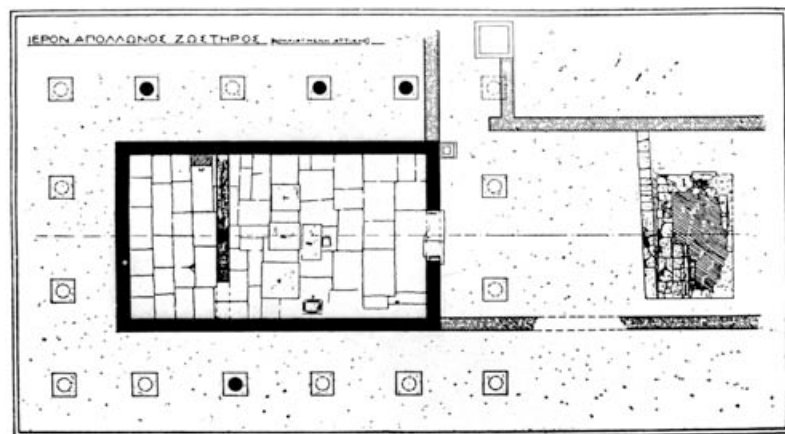


Abb. 7.4: Tempel des Apollon Zoster

gestattet war.²⁴ Der Zugang in das Heiligtum wurde öfters mit einem kleinen Propylon betont.

HANS LAUTER vermutete in den Kultplätzen von Voula/Ano Voula am ehesten private Heiligtümer oder „Familienkapellen“.²⁵ Dagegen spricht jedoch, dass die Heiligtümer klar von den Wohngebäuden getrennt waren und die Zugänge von der Strasse her in die Bezirke hineinführten. Es handelt sich daher mit einiger Wahrscheinlichkeit um öffentlich zugängliche Kultstätten und somit um Heiligtümer des Demos.²⁶

Ausserhalb der Siedlung, an der nach Süden führenden Hauptstrasse fand sich ein weiterer Kultbezirk, der einen Tumulus und einen grossen Altar umfasste.²⁷ Dabei ist bemerkenswert, dass der Erdhügel trotz seiner Grösse und aufwendigen Ausstattung offenbar keine Bestattungen enthielt. Es liegt nahe, darin das Heiligtum für den Heros Archegetes, d. h. für den Gründerheros des Demos Halai Aixonides zu erkennen, der auch aus den Schriftquellen bekannt ist.

Das grösste Heiligtum des Demos lag ungefähr zwei Kilometer südlich der Siedlungszone: Es handelt sich um den sogenannten Tempel des Apollon Zoster, der si-

²⁴ Ein ausnehmend feines Bild bietet der in einem unregelmässigen Peribolos gelegene Naikos im Südwesten der Parzelle Kalamboka, der eine Tiefe von nur gerade 3 m aufweist: Trotz seiner geringen Grösse besitzt er die kanonische Anordnung von Pronaos und Cella; der Fussboden war mit einem roten Mörtelstrich ausgestrichen, in den mit weissen Kieselsteinen ein Rautenmuster eingelegt war; entstanden ist das Heiligtum im frühen 4. Jahrhundert v. Chr.: LOHMANN 1993, 133 Taf. 90,1–2; BAUMER 2004, 110, Att 43b, Abb. 63–64 mit Lit.

²⁵ LAUTER 1993, 49.

²⁶ BAUMER 2004, 24; SCHÖRNER und GOETTE 2004, 8.

²⁷ LAUTER 1993, 41 ff., Taf. 29, Nr. e. 10 oben; LOHMANN 1993, 132 f., Abb. 18, Taf. 88,3, 89,2–3; BAUMER 2004, 113, Att 43k, Abb. 72–73.

cher zu recht mit dem bei Pausanias (1, 31,1) erwähnten Altar der Athena, des Apollon, der Artemis und der Leto identifiziert wurde (Abb. 7.4).²⁸ Der Tempel besteht aus einer 10,80 × 6 m grossen Cella, die ursprünglich mit einer Peristase von 6 mal 4 Säulen umgeben war. Davor liegt der Altar des Heiligtums mit einer Grösse von rund 4 × 2,50 m.

Die Inschriften, die in der Cella gefunden wurden, belegen, dass das Heiligtum vom Demos getragen wurde. Zu den weiteren Funden gehören unter anderem ein Opfertisch aus hymettischem Marmor und ein Priesterthron, dazu verschiedene Kleinskulpturen. Die früheste Phase des Heiligtums kann nach den Fundstücken um 500 v. Chr. angesetzt werden, das heisst im zeitlichen Umfeld der Demenreform des Kleisthenes. Zu welchem Zeitpunkt der Tempel errichtet wurde, ist ohne eine Neuuntersuchung des Baubefundes nicht zu klären, doch gehört er zweifellos in spätarchaische oder klassische Zeit.

Ein grösserer Eingriff erfolgte in römischer Zeit; dieser umfasste die Abtrennung eines Adyton auf der Rückseite der Cella sowie die Errichtung eines hofähnlichen Peribolos, der die – damals vermutlich eingestürzte – Peristase der klassischen Zeit ersetzte.

Die Begehungen durch LAUTER haben aufgezeigt, dass in römischer Zeit im Gebiet des früheren Demos Halai Aixonides neben dem Tempel des Apollon Zoster einige isolierte Bauernhöfe bestanden, das Gebiet also agrarisch weiterhin genutzt wurde.²⁹ Das Dorf selbst war hingegen am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. aufgegeben worden.

Fasst man die archäologischen Befunde im Gebiet von Voula-Ano Voula zusammen, so ergibt sich für die ländlichen Heiligtümer ein ausnehmend differenziertes Bild:³⁰ In der Folge der Einführung der attischen Demen – und damit der Einrichtung der politischen Gemeindegliederung Attikas – durch Kleisthenes im Jahre 508/7 v. Chr. entwickelte sich innerhalb des dörflichen Siedlungsgebietes eine kleinräumige Heiligtumsstruktur, die eine Vielzahl kleiner Naiskoi umfasste, sowie insbesondere auch einen Kultplatz für den Heros Archegetes des Demos. Das wichtigste Heiligtum von Halai Aixonides lag dagegen ausserhalb der Siedlung am Kap Zoster.

Wie an vielen anderen Orten in Attika verlor der Demos Halai Aixonides am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. seine Bedeutung. Dies bewirkte gleichzeitig auch das Ende für die zahlreichen kleinen Heiligtümer, die neben dem Kult für den Heros Archegetes für das Leben im Demos von offensichtlich grosser Bedeutung gewesen waren.

Wer für die Erneuerung des Tempels des Apollon Zoster in der römischen Zeit zuständig war, bleibt unbekannt, und es ist nicht zu ermitteln, ob dies auf private oder öffentliche Initiative hin geschah.

²⁸ TRAVLOS 1988, 404; 446; 467; 477, Abb. 599–600; LAUTER 1993, 58, Anm. 146, Taf. 8 oben; ANDREOU 1994, 191 f., Anm. 15; 202 f.; MERSCH 1996, 76 f., Abb. 28; 224 f., Nr. 76,30; PARKER 1996, 74, Anm. 29; BAUMER 2004, 114 f., Att 44 Abb. 76.

²⁹ LAUTER 1993, 68 f. – Zu den hellenistischen Befunden: LAUTER 1993, 67 f.

³⁰ Dazu auch BAUMER 2004, 71; 78.

Das Beispiel von Voula/Ano Voula dokumentiert, dass der zahlenmässige Rückgang der ländlichen Heiligtümer am Ende der klassischen Zeit und am Beginn des Hellenismus nicht allein mit einem Rückgang der Bevölkerung verbunden war, sondern insbesondere auch mit dem Bedeutungsverlust der klassischen Demeinstruktur, d. h. der lokalen politischen Gemeinden. Wo es keinen Demos mehr gab, bestanden auch für den weiteren Unterhalt der Heiligtümer kein Anlass und keine Grundlage mehr.

Im Gegensatz dazu zeichnet sich für die römische Zeit mit der Wiederherstellung des Tempels des Apollon Zoster das Bestreben ab, der Region erneut ein kultisches Zentrum zu verschaffen. Dieser Versuch beschränkte sich verständlicherweise auf das wichtigste Heiligtum des Gebietes, während für die Instandsetzung der zahlreichen kleinen Heiligtümer des klassischen Demos weder ein Anlass noch die dafür notwendigen politischen Strukturen vorhanden waren.

Die Befunde von Voula/Ano Voula verdeutlichen somit den Strukturwandel in den religiösen und politischen Organisationsformen Attikas von der klassischen bis in die römische Zeit, und dieser Wandel schlug sich seinerseits in der Aufgabe der kleinen, ländlichen Heiligtümer nieder, die ein konstitutives Element der klassischen Demeinstruktur darstellten.

Das Verschwinden der ländlichen Heiligtümer in Attika hängt somit nicht primär mit der zweifellos reduzierten, wenn auch nicht gänzlich aufgegebenen agrarischen Nutzung des Landes zusammen, sondern mit der Auflösung der Gemeindestrukturen der klassischen Polis. Dieser Prozess war allerdings keine Erscheinung der römischen Zeit, sondern begann bereits im ausgehenden 4. Jahrhundert v. Chr.

2 Ländliche Heiligtümer im Hellenismus

Nicht alle Deme verloren ihre Bedeutung und Funktionsfähigkeit am Ende der klassischen Zeit. Nach DAVID WHITEHEAD existierte das System der proportionalen Vertretung der Deme im Rat grundsätzlich bis an das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr., während sich irreguläre Vertretungen vereinzelt sogar bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. nachweisen lassen.³¹ Es erstaunt daher nicht, dass sich auch im Hellenismus noch einige ländliche Heiligtümer im eben beschriebenen Sinn finden lassen – wenn auch in erheblich geringerer Zahl.

Das wohl bekannteste Beispiel bietet das kleine Heiligtum von Trapouria auf einem Ausläufer des Olympos/Skordi (Abb. 7.5).³² Südöstlich des Heiligtums fanden sich Siedlungsspuren, die auf eine Nutzung der Gegend spätestens ab der spätklassischen Zeit hindeuten.

Der Zugang von der Siedlung her erfolgte über Felstreppen und erreichte circa vier Meter unterhalb des Gipfels eine etwas über zwei Meter hohe Terrasse mit zwei Risalit-ähnlichen Vorsprüngen. Der Gipfel selbst war mit einem rechteckigen Podium ummantelt, worauf ein kleiner, nach Osten orientierter Naiskos mit einer

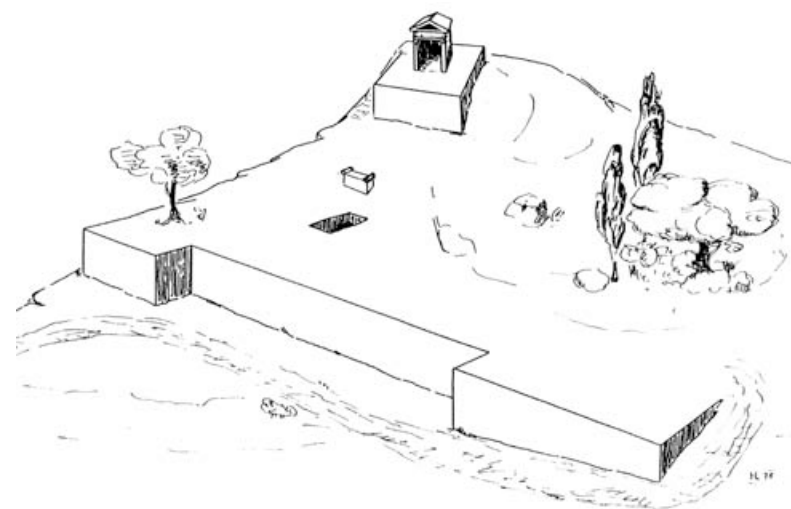


Abb. 7.5: Heiligtum von Trapouria

Länge von 4 m und einer Breite von 3,20 m stand. Nach den Lesefunden und der Mauertechnik wurde die Anlage in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. errichtet. Das relativ grosse Bauvolumen lässt darauf schliessen, dass es sich um ein demotisches Heiligtum handelte.

Wesentlich umfangreichere Strukturen wurden 1974 südwestlich von Kamareza in der Flur Pusipelia im südlichen Attika entdeckt.³³ Die Ausgrabungen umfassten neben einem Heiligtum verschiedene Gebäudekomplexe in der näheren Umgebung, wozu auch die Überreste eines vielleicht im 4. Jahrhundert v. Chr. errichteten Bades gehörten; im 1. Jahrhundert v. Chr. wurde die Anlage erweitert und diente später als Industriegebäude. Eine nördlich davon gelegene Wüstung deutet auf eine dörfliche Siedlung des 4. Jahrhunderts v. Chr. und aus dem Hellenismus hin.

Im Bereich des späteren Heiligtums befand sich in spätklassischer und frühhellenistischer Zeit zunächst ein kreisförmiger Dreschplatz; im 2. Jahrhundert v. Chr. wurde an dessen Stelle ein kleines Gebäude von 3,40 × 2,70 m errichtet, das nach den Funden als Schatzhaus für das inzwischen eingerichtete Heiligtum diente. Wenig später wurde das Schatzhaus durch einen leicht versetzten Nachfolgebau ersetzt, dazu wurden an der Nord- und Ostseite des Bezirks zwei Temenosmauern errichtet. Im 1. Jahrhundert v. Chr. folgte schliesslich ein Tempel mit einer Länge von 10,30 m.

31 WHITEHEAD 1986, xxvii.

32 TRAVLOS 1988, 15; LAUTER 1980; LOHMANN 1993, 70; BAUMER 2004, 93, Att 17 Abb. 17–20 mit Lit.

33 LOHMANN 1993, 88 ff. Abb. 9–10, Taf. 79,1–4; BAUMER 2004, 90 f., Att 12 Abb. 12–13.

Die Bedeutung des Kultplatzes spiegelt sich nicht nur in der Architektur, sondern auch in den Fundstücken, die unter anderem Fragmente einer Marmortrapezophoros sowie Teile einer späthellenistischen Marmorstatue umfassen.

Das Heiligtum von Pusipelia zeigt deutlich, dass auch in der späthellenistischen Zeit einzelne ländliche Demeen durchaus noch in der Lage waren, relativ umfangreiche Heiligtümer zu errichten und zu unterhalten. Es ist aber festzuhalten, dass es sich dabei um Einzelfälle handelt, während die meisten attischen Gemeinden nach dem Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. in der Bedeutungslosigkeit verschwanden.

3 Zusammenfassung

Die Beispiele dokumentieren, dass die Entwicklung der ländlichen Heiligtümer in Attika differenziert zu betrachten ist. So handelt es sich insbesondere bei den Gipfel- und den Grottenheiligtümern um Sonderfälle, die von ihrer Nutzungsdauer sowie von ihrem geographischen und sozialen Einzugsgebiet her von den anderen ländlichen Kultplätzen deutlich zu trennen sind.

Die meisten übrigen Heiligtümer im ländlichen Attika waren hingegen eng in die kleinräumige politische Gliederung des Landes eingebunden, die mit der Reform des Kleisthenes am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. eingerichtet worden war. Die Weiterexistenz und der vereinzelte Ausbau einiger ländlicher Heiligtümer nach dem Ende der klassischen Zeit erweist sich dementsprechend als abhängig von der Funktionsfähigkeit des jeweiligen Demos.

Wesentlich ist dabei die Beobachtung, dass es sich bei den ländlichen Heiligtümern in Attika nicht um Kultplätze handelte, an denen bloss Hirten und Schäfer auf dem Rückweg von der Weide ihre einfachen Opfer darbrachten³⁴ – dieses Bild ist zwar romantisch und entsprechend beliebt, entspricht aber nicht den antiken Umständen. Die Heiligtümer waren vielmehr konstitutive Elemente der religiösen und politisch-sozialen Struktur der ländlichen Gemeinden, und ihr Rückgang bzw. ihr Verschwinden ist entsprechend mit der sinkenden Funktionalität der Demeen im Hellenismus und in der frühen Kaiserzeit zu erklären.

Wenn es in der römischen Kaiserzeit vereinzelt zu einer Wiederbelebung der Heiligtümer kam, so erfolgte dies im Unterschied zur spätarchaischen und klassischen Zeit unter gänzlich veränderten Parametern: Da die attischen Demeen zu dieser Zeit ihre früheren Funktionen weitgehend verloren hatten, konnte es nicht darum gehen, die alten, lokal ausdifferenzierten Kultstrukturen erneut zu beleben, was angesichts einer auf Athen und die grösseren Orte konzentrierten Lebensweise der Bevölkerung letztlich auch gar nicht notwendig war. Vielmehr genügte es, die Kräfte

34 So etwa FESTUGIÈRE 1954, 8: „At this rural chapel the peasant on his way to town to sell his vegetables would pause, and so too the shepherd leading his flocks. They offered to the god, or the local hero, some slight gift. In return, they expected from him protection for themselves, for their modest family life, for their crops or their animals“; siehe weitere Zitate in ähnlicher Richtung bei BAUMER 2004, 4. Anm. 7. Geprägt ist dieses idyllische Bild durch die Epigramme, was sich allerdings bei näherer Betrachtung als ein Topos erweist: BAUMER 2004, 10 f.

auf einige grössere Heiligtümer zu konzentrieren, die der Bevölkerung als religiöse Identifikationsorte dienen konnten.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass das Verschwinden der ländlichen Heiligtümer in Attika im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit nicht das Bild einer von den Göttern verlassenen Landschaft ergibt, sondern ein Zeichen ist für den allgemeinen Wandel der politischen und sozialen Strukturen, welche die frühere Vielzahl der ländlichen Kultplätze nicht länger notwendig machten. Für die Bewohner Attikas der römischen Zeit galt im Unterschied zur klassischen Epoche nicht mehr, was JON D. MIKALSON in einem Aufsatz zu *Religion in the Attic Demes* formuliert hat: „For the resident of the countryside the sacrifices and festivals of the local deme must have formed a far more regular and personal part of his religious life than the occasional trip to Athens for the grand festivals“.³⁵ Denn die Demeen, so wichtig sie früher gewesen waren, bestanden nicht mehr.

Bibliographie

- ALCOCK, SUSAN E. 1994. Minding the Gap in Hellenistic and Roman Greece. In: ALCOCK, SUSAN E. und OSBORNE, ROBIN (Hg.): *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford, 247–261.
- ALCOCK, SUSAN E. 1996 [1993]. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge.
- ANDREOU, I. 1994. Ο δῆμος των Αιξωνίδων Αλών. In: COULSON, WILLIAM D. E. (Hg.): *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference celebrating 2500 years since the birth of democracy in Greece, held at the American School of Classical Studies at Athens, December 4–6, 1992*. Oxford, Oxbow Monographs 37, 191 ff.
- BAUMER, LORENZ E. 2004. *Kult im Kleinen: Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit. Attika – Arkadien – Argolis – Kynouria*. Rahden/Westfalen, Internationale Archäologie 81.
- CULLEY, GERALD RAY 1975. The Restoration of Sanctuaries in Attica: I. G., II², 1035. *Hesperia* 44, 207 ff., Taf. 45–49.
- CULLEY, GERALD RAY 1977. The Restoration of Sanctuaries in Attica, II. *Hesperia* 46, 282 ff.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN 1954. *Personal Religion Among the Greeks*. Berkeley (CA).
- FOWDEN, GARTH 1988. City and Mountain in Late Roman Attica. *JHS* 108, 48–59.
- LANGDON, MERLE K. 1976. *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*. Princeton (NJ), *Hesperia* Suppl. 16.
- LARSON, JENNIFER 2001. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Oxford.
- LAUTER, HANS 1980. Ein ländliches Heiligtum hellenistischer Zeit in Trapuria (Attika). *AA*, 242 ff.
- LAUTER, HANS 1985. *Der Kultplatz auf dem Turkovuni*. Berlin, Attische Forschungen 1; *AM Beiheft* 12.
- LAUTER, HANS 1993. *Attische Landgemeinden in klassischer Zeit*. Marburg, Attische Forschungen 4; Marburger Winckelmann-Programm 1991.

35 MIKALSON 1977, 434 f.

- LAUTER, HANS und LAUTER-BUFE, HEIDE 1986. Ein attisches Höhenheiligtum bei Varkiza. In: HANAUER, RAINER und MÜLLER, D. O. (Hg.): *Festschrift zum 60. Geburtstag von Werner Böser*. Karlsruhe, Karlsruher Geowissenschaftliche Schriften A2; B2, 185–309.
- LOHMANN, HANS 1993. *Atene: Forschungen zu Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur des klassischen Attika*. Köln.
- MERSCH, ANDREA 1996. *Studien zur Siedlungsgeschichte Attikas von 950 bis 400 v. Chr.* Frankfurt am Main.
- MIKALSON, JON D. 1977. Religion in the Attic Demes. *AJPh* 98, 424 ff.
- NILSSON, MARTIN P. 1961. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit, HdA Abt 5, 2,2. München.
- PARKER, ROBERT 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- PETROPOULAKOU, M. und PENTAZOS, E. 1973. *Αττική*. Athen, Ancient Greek Cities 21.
- SCHÖRNER, GÜNTHER und GOETTE, HANS RUPPRECHT 2004. *Die Pan-Grotte von Vari*. Mainz, Schriften zur historischen Landeskunde Griechenlands 1.
- TRAVLOS, JOHN 1988. *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*. Tübingen.
- WHITEHEAD, DAVID 1986. *The Demes of Attica 508/7 – ca. 250 B. C.: A Political and Social Study*. Princeton (NJ).
- WICKENS, J. M. 1986. *The Archaeology and History of Cave Use in Attica, Greece from Pre-historic through Late Roman Times*. Dissertation, Indiana University.
- ZORIDIS, P. 1977. Η σπηλιά των Νυμφών της Πεντέλης. *AEphem*, Chron. 4 ff. Taf. D–I.