

Alte Geschichte

*Anthemata*

**Weihgaben und Weihgabenpraxis und ihre Bedeutung für die Gesellschaft  
und Wirtschaft der frühen Griechen**

Habilitationsschrift  
beim Fachbereich 8 Geschichte/Philosophie der Westfälischen  
Wilhelms-Universität Münster/Westf.

vorgelegt von  
Dr. Raphaela Czech-Schneider M.A  
aus Arnsberg.

Münster 1998

Tag der Verleihung der ‚venia legendi‘ für das Fach Alte Geschichte: 17.5.1999

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>I.</b>	<b>Quellen, Forschungsstand, Methoden</b>	
1.	Archäologische und schriftliche Zeugnisse	1
1.1.	Die materielle Hinterlassenschaft - ein Überblick	1
1.2.	Aspekte und Spezifika der frühen literarischen und epigraphischen Überlieferung	11
2.	Probleme der Forschung	25
2.1.	Weihgabenvielfalt und Ordnungsmerkmale	25
2.2.	Die Aporie eines generellen Ordnungsschemas	33
2.3.	Der 'Zeichencharakter' der Weihgaben	36
2.4.	Aussagemöglichkeiten der qualitativen und quantitativen Beschaffenheit des Material	40
3.	Das pythische Orakel zum 'Ersten Messenischen Krieg': Ergebnis eines methodischen Diskurses	45
3.1.	Vorüberlegungen	45
3.2.	Textinterpretation	47

<b>II.</b>	<b>Der Gabentausch mit den Göttern: Die anthropomorphe Göttervorstellung der Griechen und ihre Konsequenz für die Kultpraxis</b>	
1.	Der Austausch zwischen Menschen und Göttern: eine Beziehung auf Gegenseitigkeit	55
1.1.	Weihgaben, Opfer und Gebete: das Prinzip <i>des do-ut-des</i>	55
1.2.	Schuld und Sühne: Weihgaben und Opfer als Regulative der Beziehung zwischen Menschen und Göttern	61
1.3.	Weih- und Opfergabenpraxis in zeitgenössischer Reflexion: die Kritik der Philosophen	67
2.	Profane und kultische Austauschformen: ein Vergleich	71
2.1.	Handlungsmuster des profanen Austauschs: anthropologische Konzepte der antiken Wirtschaft	71
2.1.1.	Der Austausch wirtschaftlicher Güter auf der Grundlage des 'Gabentauschs	71
2.1.2.	Mögliche Distributionsformen: Kategorien des Austauschs in anthropologischer Sicht	75
2.1.3.	'Gabentausch' und 'Handel': Modifikationen des Vorteildenkens	77
2.2.	Die Funktionen der Gaben: ein Vergleich kultischen Gabentauschs mit profanen Austauschverhältnissen in den homerischen Epen	83
2.2.1.	'Votivgaben' und profane Gaben	84

2.2.2.	Kultische und profane 'Dankesgaben'	90
2.2.3.	Kultische und profane 'Sühnegaben'	93
2.2.4.	Der Austausch mit Fremden	96
2.2.5.	Prestigegüter und Subsistenzgüter: Gaben und Sozialstatus	97
2.2.6.	Tauschpartner und Tauschobjekte: Subsistenz- und Prestigegüter versus Opfer- und Weihgaben	103
<b>III.</b>	<b>Weihgaben als 'Abgabenleistungen' an die Götter</b>	
1	Die Beuteverteilung bei Homer und der 'Anteil' der Götter	107
2.	Möglichkeiten der Distribution: <i>aparche</i> , <i>akrothinion</i> und <i>dekate</i>	114
2.1.	<i>aparche</i>	115
2.2.	<i>akrothinion</i>	118
2.3.	<i>dekate</i>	121
3.	Kultabgaben: Normen und Pflichten	130
<b><u>Exkurs:</u></b>	Die <i>dekate</i> des Kolaios von Samos: Einige Überlegungen zu Handelsgütern und zur Kapazität des überseeischen Tauschhandels	141

#### **IV. Der Sachwertcharakter der Weihgaben: Die Bedeutung von 'Quantitäten' und 'Qualitäten'**

1.	Die Wahl der Werkstoffe	150
1.1.	Holz	151
1.2.	Ton	156
1.3.	Eisen	158
1.4.	Bronze	162
1.5.	Silber und Gold	166
2.	Übergrößen, Miniaturformen und Abbilder: Der 'Zeichencharakter' der Weihgaben	172
<b><u>Exkurs 1:</u></b>	Zur Wortbedeutung 'Kümmerformen': die Problematik eines numismatischen Terminus'	181
<b><u>Exkurs 2:</u></b>	Der Dreifuß: Weihgabe und Siegespreis <i>kat' exochen</i>	186

#### **V. Kult und Geld: Weihgabenpraxis und die Entstehungsbedingungen monetärer Formen**

1.	Münzgeld als neuer Weihgabentypus: die Datierung des Depositum von Ephesos	191
2.	Theorien zur Entstehung des Münzgeldes: utilitaristische und außerökonomische Aspekte	196

3.	Die Theorie Bernhard Laums: die Genese monetärer Formen durch die Kultpraxis	201
4.	Der sakrale und profane Ursprung des Geldes: kritische Überlegungen zur These B. Laums	205
4.1.	Die Vergleichbarkeit profaner und kultischer Austausch handlungen	205
4.2.	Weihgaben und profane Gaben: die Finalität profaner und kultischer Tauschobjekte	209
5.	Der Übergang zum Münzgeld im Spiegel der Weihgabenpraxis	217
<b>VI</b>	<b>Der Tempel als Weihgeschenk: Zu den Entstehungsbedingungen früher Tempelheiligtümer</b>	
1.	Tempel und Polis	229
2.	Der Tempel als Weihgeschenk	249
3.	Die Initiatoren von Tempelbauten: Motivation, Organisation und Finanzierung	261
4.	Der Tempelbau als Herrschaftsinstrument?	271
5.	Der Tempelbau als 'Nachahmungsmuster'	276
6.	Der Gründungsmythos Delphis im Apollonhymnos: Eine Ortswahl unter wirtschaftlichem Aspekt ?	282

<b>VII</b>	<b>Kult und Wirtschaft: Überlegungen zur Genese der Güterverwaltung früher Tempelheiligtümer</b>	
1.	Heiligtümer als Wirtschaftszentren: das Beispiel der Xenophontischen Stiftung von Skillus	294
2.	Der Tempelkult als Wirtschaftsform in frühgriechischer Zeit	310
2.1.	Aspekte archaischer Wirtschaftsmentalität	310
2.2.	Die Anfänge einer öffentlichen Schatzverwaltung: der Abrechnungs- und Inventarisierungsbedarf 'heiliger' Einkünfte	313
2.3.	Die 'Rechenschaftsablegung' von Kultbeamten als mögliches Dedikationsmuster	324
2.4.	Die kompetitive Mentalität der Dedikanten: Wertangaben in Weihinschriften	328
2.5.	Verwaltungsbedarf durch Strafeinnahmen	336
3.	Die frühgriechischen Belege und das Xenophontische Modell von Skillus: 'heiliger' Besitz und profaner Nießbrauch	340
<b>VIII.</b>	<b>Kultfestspiele, Siegespreise und die agonistische Weihgabenpraxis: Funktion und Bedeutung kultischer Handlungsmuster</b>	
1.	Wettkampfspiel und Leichenagon: Wertpreise bei griechischen Agonen	349
2.	Vom Wertpreis zum <i>anathema</i>	352



3.	Vom 'Wertpreisagon' zum 'Kranzagon': die Genese der panhellenischen Spiele	355
3.1.	Das Beispiel Delphi	356
3.2.	Das Beispiel Olympia	364
3.3.	Die Begründung des 'Kranzagon': Versuch einer Deutung	370
3.3.1.	Chronologische Überlegungen	370
3.3.2.	Heiligtümer als Begegnungszentren: die Entstehung eines gemeingriechischen Bewußtseins	372
3.3.3.	Funktion und Bedeutung der Spezifika panhellenischer Kranzspiele	379
4.	Die Bedeutung von Wertpreisagon und panhellenischer Weihgabenpraxis am Beispiel der Panathenäen in Athen	384
4.1.	Die Panathenäen: ein lokaler Wertpreisagon	384
4.2.	Weihgaben als <i>semata</i> agonistischer Siege: der panhellenische Charakter der Panathenäen	388
<b>IX.</b>	<b>Ergebnis</b>	395
	<b>Abkürzungen von Textausgaben und Nachschlagwerken</b>	417
	<b>Literaturverzeichnis</b>	423

## **I. Quellen, Forschungsstand, Methoden**

### **1. Archäologische und schriftliche Zeugnisse**

#### **1.1. Die materielle Hinterlassenschaft - ein Überblick**

Weihgabenfunde bilden neben gelegentlichen Grabfunden den größten Anteil der materiellen Hinterlassenschaften der frühen Griechen. Diese Funde offenbaren seit dem 8. Jh. v. Chr. eine Zunahme des Bedarfs an Luxusgütern, der insgesamt auf eine Intensivierung des Warenaustauschs mit fremdländischen Erzeugnissen, aber auch auf eine steigende Entwicklung einheimischer Handwerksproduktion schließen läßt.

Die Fülle der archäologisch bezeugten Weihgaben setzt am Ende des 8. Jh. v. Chr. zeitgleich mit dem Aufkommen der ersten Tempel ein. So verzeichnet etwa Snodgrass aufgrund archäologischer Hinterlassenschaften bronzener Weihgaben einen sprunghaften Anstieg ab dem 8. Jh.v.Chr.; danach steigt u.a. die Anzahl der in Delphi geweihten Bronzestatuetten vom 9. zum 8. Jh. von 1 auf 152, die der geweihten Bronzefibeln in Philia (Thessalien) erhöht sich von 2 auf 1783.<sup>1</sup> Heilmeyer hält statistisch fest, daß sich die Werkstätten, die Artefakte aus Bronze herstellten, vom 9. zum 8. Jh. v. Chr. von 2 auf mindestens 7 vermehren.<sup>2</sup> Der zahlenmäßige Anstieg der Weihgaben läßt sich auch bei Objekten aus weniger wertvollem Material feststellen. So berechnet Snodgrass, daß die Anzahl dedizierter Terrakotta-Statuetten in Olympia zwischen dem 9. und 8. Jh. v. Chr. von 21 auf 837 anwächst.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 52 ff. Einen enormen Anstieg von Weihgabenfunden im 8. Jh. betont schon Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 338 und passim. Daß die Berührungen der Griechen mit dem vorderasiatischen und ägyptischen Raum über die wirtschaftlichen Kontakte weit hinausgingen und insbesondere auch zur Auseinandersetzung mit neuen Denkgewohnheiten führten, wird in den Beiträgen des von Ulf; *Genese*, 1996, herausgegebenen Sammelbandes überzeugend herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang bietet Weiler, *Soziogenese*, 1996, S. 211-239, eine differenzierte Studie zu dem Zusammenhang zwischen konkreter sozialer Interaktion zwischen Griechen und Orientalen und ihrer Bedeutung für die griechische Gesellschaftsordnung.

<sup>2</sup> Heilmeyer, *Frühgriechische Kunst*, 1982, S. 118.

In Olympia zählen Kleinfiguren aus Bronze und Ton zur Hauptmasse der Votive aus geometrischer und archaischer Zeit,<sup>4</sup> wobei aufgrund der Zerstörungsgeschichte und des Interesses der Ausgräber nur halb so viele Ton- wie Bronzefiguren erhalten sind.<sup>5</sup> Gerade für diesen Zeitraum beobachtet Snodgrass einen signifikanten Anstieg kleinerer Weihgaben, der danach plötzlich abbricht.<sup>6</sup> Danach nämlich entfallen 70 Prozent aller in die Zeit von 1050 v. bis 450 n.Chr. zu datierenden kleineren Bronzeschmuckstücke aus Olympia auf die Zeit von 750 bis 450 v.Chr.;<sup>7</sup> ebenso entstammen 85 Prozent aller Bleistatuetten aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta der archaischen Zeit.<sup>8</sup>

Diese Funde zeugen von einem wirtschaftlichen Wandel, den die Griechen vor allem ihren östlichen Beziehungen und den damit verbundenen Einflüssen auf den griechischen Raum verdanken.<sup>9</sup> Die frühesten und wichtigsten Beziehungen und Einflüsse betreffen den orientalischen Raum, mit dem die Griechen offenbar hauptsächlich über die syrisch-phönikische Küste und über Zypern und Rhodos in

<sup>3</sup> Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 53.

<sup>4</sup> So Heilmeyer, *Olympische Bronzefiguren*, 1979, S. 30 u. A. 65, der ebda. konstatiert, daß Ton- und Bronzevotive ungefähr in gleicher Anzahl dediziert worden sind.

<sup>5</sup> Zu dem Befund der Tonvotive, cf. Heilmeyer, *Olympische Tonfiguren*, 1972.

<sup>6</sup> Cf. Snodgrass, *Economics*, 1989-1990, S. 288. Cf. auch Rolley, *Sanctuaires*, 1993, S. 109-114.

<sup>7</sup> Snodgrass, *Economics*, S. 288; die Auswertung beruht auf Philipp, *Bronzeschmuck*, 1981.

<sup>8</sup> Snodgrass, *Economics*, 288 f.; die Auswertung beruht auf Wace, *Lead figurines*, 1929, S. 249-284, bes. S. 251 f.; zu weiteren Beispielen, die sich auf dedizierte Waffen und Rüstungen beziehen, cf. Snodgrass, ebda, S. 289.

<sup>9</sup> Cf. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 338 f.u. passim; Boardman, *Kolonien und Handel*, 1981, S. 61 u. passim.. Das Werk bietet immer noch den besten Überblick über die auswärtigen Beziehungen anhand der archäologischen Hinterlassenschaften. Ein knapper Überblick findet sich zudem auch bei Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 65 ff. Zur Rolle der Phönizier und ihrem Einfluß auf das frühe Griechenland cf. die Beiträge in dem Ausstellungskatalog von Gehrig/Niemeyer, *Die Phönizier*, 1990. Zur archäologischen Erforschung der "Dark Ages" cf. die Arbeiten von Snodgrass, *Dark Ages*, 1971; Desborough, *Dark Ages*, 1972; Coldstream, *Geometric Greece*, 1977; dem Kontakt der Griechen mit dem Nahen Osten aufgrund diesbezüglicher Artefakte in Gräbern und Bezirken von Heiligtümern gilt ebenfalls die Untersuchung von Strom, *Sanctuaries*, 1992, S. 46-60. Cf. unlängst auch die umfassende Untersuchung des archäologischen und literarischen Materials - auch der assyrischen Quellen - von Haider, *Griechen im Vorderen Orient*, 1996, S. 59-115, der insbesondere der These widerspricht, daß das erste Vorkommen griechischer Keramik in der Levante ein Hinweis auf dort ansässige Griechen gewesen sei. Zum wirtschaftlichen Wandel im 8.Jh.v.Chr. aufgrund des Bevölkerungswachstums und des neuen Reichtums cf. die Studie von Tandy, *Warriors into Traders*, 1997, insbes. Ch. 4 u. 5.

Beziehung traten.<sup>10</sup> Die archäologischen und schriftlichen Quellen zeigen, daß seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts phönizische Händler, die aus der Ägäis in die Levante in ihre Heimathäfen zurückkehrten, wie in Tyros euböisches Tafelgeschirr feilboten; erst um die Mitte des 8. Jh. v. Chr. stießen euböische und ostgriechische Kaufleute selbst in die Levante vor.<sup>11</sup> Diese Kontakte führten in der zweiten Phase zur Gründung ständiger griechischer Handelsniederlassungen. Den Hauptstützpunkt der Griechen im Osten bildete nach den von L. Woolley in den 40er Jahren durchgeführten Ausgrabungen der Ort Al Mina an der Orontes-Mündung, der seit seiner Gründung im 8. Jh. v. Chr. von Phoinikern, Kyprioten und Griechen benutzt wurde. Die frühe Keramik der ersten Phase (800-700 v.Chr.) weist auf eine Herkunft aus Euböia. Die Keramik des 7. Jh. v. Chr. in Al Mina ist dagegen korinthischer und ostgriechischer Provenienz.<sup>12</sup>

Euboische Siedler aus Chalkis und Eretria gründeten auch die früheste Siedlung im Westen auf der Insel Pithekussai, wo nach Ausgrabungsbefunden im 8. Jh. v. Chr. hauptsächlich Eisenerz verhüttet wurde.<sup>13</sup> Ausgrabungen in Eretria selbst zeigen, daß der Ort Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts eine wohlhabende Gemeinde besaß, die in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. bereits Tempel baute.<sup>14</sup> Als wichtigstes *emporion* in archaischer Zeit gilt Naukratis in Ägypten. Der 80 km landeinwärts am kanopischen Nilarm gelegene Hafen wurde vor 620 v. Chr. von Griechen benutzt und stand unter der Kontrolle des Pharao.<sup>15</sup>

---

10 Cf. zusammenfassend Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 61; Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 86 ff.

11 Cf. dazu Haider, Griechen im Vorderen Orient, 1996, S. 60 ff. mit Belegen.

12 Zu diesen Ausgrabungsergebnissen cf. Wolley, Königreich, 1954. Insgesamt zusammenfassend Murray, Das frühe Griechenland, 1992, S. 91 ff. u. 101 f. u. Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 53 f.; Ders., Al Mina, 1990, S. 169-190; zu den östl. Kontakten Haider, Griechen im Vorderen Orient, 1996, S. 66 f.; Tandy, Warriors into Traders, 1997, bes. Kap. 5.

13 Cf. zusammenfassend mit Literatur und Belegen Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 93 f. Zu den Grabungsergebnissen auf Pithekussai cf. Ridgeway, Western Greeks, 1992, Kap. 4 u. 5.

14 Cf. Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S.96; Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 196 ff. zu den Ausgrabungen von Eretria cf. zusammenfassend Auberson/Schefold, Eretria, 1972.

15 Cf. dazu insgesamt Austin, Greece and Egypt, 1970; Boardman, Kolonien und Handel, 1981, Kap. 4; Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 280 ff. Demnächst Möller, Naukratis (im Druck). Naukratis am kanopischen Nilarm wurde als Emporium Mitte des 7. Jh.v.Chr. von griechischen Händlern gegründet. Ein knappes Jahrhundert später erlaubte Pharao Amasis, so wie Herodot II 178-179 erzählt, die Begründung eigener Kultbezirke; auch die Samier

Für die Vorstellung vom Reichtum der griechischen Oberschicht während der 'Dark Ages' sind die Grabungsergebnisse von Lefkandi auf Euboia von spektakulärer Bedeutung: Am Rande der Lelantinischen Ebene auf halber Strecke zwischen Chalkis und Eretria wurde eine während der Dark Ages besiedelte Ortschaft entdeckt, deren drei Gräberfelder Skoubris, Palia und Perivolia wertvolle Grabbeigaben bargen wie Goldschmuck, Fayenceketten und -gefäße aus Phoinikien, orientalische Glasperlen und Stempelsiegel sowie Bronzegefäße aus Zypern und Ägypten. Sie bezeugen den Wohlstand der Siedlung und ihre weitgespannten Außenkontakte.<sup>16</sup> Die bedeutendste Grabstätte in Form einer Megaron-Halle aus dem ausgehenden 10. Jh. v. Chr. wurde erst 1981 entdeckt. Der Apsidenbau mit umlaufender Pfeilerringhalle wirft neues Licht auf die Anfänge der griechischen Architektur.<sup>17</sup> Die beiden dort befindlichen Gräber waren außerordentlich reich mit Schmuckstücken und Geräten aus Gold, Fayence, Bronze und Eisen ausgestattet. Dieser Reichtum und die Bestattung als solche lassen sich durchaus mit dem im homerischen Epos beschriebenen Luxusgegenständen und Totenritualen vergleichen, wie man sie der Schilderung der Beisetzung von Patroklos und Hektor entnehmen kann.<sup>18</sup>

---

errichteten dort neben den Milesiern und Aigineten ein eigenes Kultheiligtum für Hera. Die samischen Handelskontakte sind durch archäologische Funde belegt; so hat man ägyptische Bronzen vor allem auf Kreta und Samos gefunden, cf. Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 133. Im 7. Jh.v.Chr. sind samische Handelskontakte insgesamt außerhalb der ägäischen Welt durch Funde im Heraion von Samos bzw. durch samische Funde (vorrangig Keramik) außerhalb von Samos bezeugt, so außer mit Ägypten und Kreta auch mit Palestina und Zypern, cf. Shipley, Samos, 1987, S. 54 ff., Kyreleis, Führer, 1981, cf. auch Jantzen, Bronzen, 1972. Zur Anwesenheit von griechischen Söldnern in Ägypten von 661-590 v.Chr. cf. die ausführliche Darstellung mit eingehender Besprechung der Zeugnisse bei Haider, Griechen im Vorderen Orient, 1996, S. 95 ff.

16 Cf. zusammenfassend Blome, Dunkle Jahrhunderte, 1991, S. 45 ff. Zu den Grabungsergebnissen in Lefkandi cf. Lefkandi I, 1980; Popham./Touloupa/ Sackett, Hero, 1982, S. 169-174. Zur Goldschmiedekunst auf Euboia, die offenbar eine eigene Gruppe darstellt, cf. Higgins, Jewellery, 1980, S. 222, Pl. 231 c und Themelis, Goldsmith, 1983, S. 157-171

17 Cf. Popham./Touloupa/ Sackett, Hero, 1982, S. 169 ff.; Fagerström, Architecture, 1988, S. 59 f.

18 Cf. Hom. Il. 23 und 24; dazu Andronikos, Totenkult, 1968, S. 1 ff.; zum Vergleich des Heroon von Lefkandi mit der Bestattung homerischer Helden, cf. Blome, Dunkle Jahrhunderte, 1991, S. 47 ff.; Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 45 ff. mit Belegen und Lit., vergleicht ausführlich die archäologischen Hinterlassenschaften mit den Schilderungen in den Epen und kommt zu dem Schluß, daß die in den Epen beschriebenen Luxusgüter sich in etwa an dem Reichtum der Grabbeigaben im Heroon von Lefkandi u.a. reich ausgestatteter Gräber (zu weiteren Beispielen cf. ebda) des 9. und 8. Jh. v. Chr. messen lassen und sogar " *in bezug auf die verwandten Grundstoffe - Gold, Silber, Bronze, Eisen, Elfenbein, Purpur und Leinen und vereinzelt auch Halbedelsteine - als auch hinsichtlich der handwerklichen Verarbeitung eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit den in den Epen beschriebenen Prestigeobjekten*" zeigen, Zitat ebda. S. 47. Trotzdem ist der in den Epen beschriebene Reichtum nicht so groß, wie es die eingehenden Beschreibungen einzelner Objekte suggerieren, cf. so

Luxusgegenstände östlicher Provenienz sind auch auf Kreta belegt. Im 9. Jh. v. Chr. arbeiteten in Knossos Handwerker, die sich auf Goldfiligranarbeit, Granulierungen und das Schneiden harter Steine verstanden und somit auf Arbeitstechniken, die man östlichem Einfluß verdankte.<sup>19</sup> Vermutlich wurden dadurch bereits in der Bronzezeit bekannte Fertigkeiten wieder neu belebt.<sup>20</sup> Im 8. Jh. v. Chr., wurde in Attika Goldschmuck - nämlich gestanzte Goldbänder - gefertigt, deren geometrische Ornamentik in Verbindung mit orientalischen Mustern östlichen Einfluß verraten.<sup>21</sup> Die besondere Fertigkeit von kretischen Metallarbeitern, die vermutlich durch nordsyrische Metallhandwerker vermittelt wurde,<sup>22</sup> beweist eine der frühesten Arbeiten orientalischer Provenienz, nämlich ein tamburinähnliches Tympanon aus Bronze. Das Stück, das in seiner Ausführung sowohl östlichen als auch griechischen Stil verrät, wurde als Weihgabe dem Gott der idäischen Grotte gestiftet.<sup>23</sup> Beziehungen zum ägyptisch-orientalischen Raum verraten ebenfalls importierte und lokal gefertigte Elfenbeinarbeiten wie Einlegearbeiten, Figurinen und Statuetten. Sie sind auf Samos, in Smyrna, Erythrai, Ephesos, auf Thasos, Kreta, Rhodos und in Athen gefunden

---

Bielefeld, Schmuck, 1968, S. C 64, Donlan, Scale, 1981, S. 102, Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 186 f. Insgesamt ist eine Kombination von epischen und archäologischen Aussagen erst für die ausgehenden "Dark Ages" möglich; so werden in der Forschung für diesbezügliche Übereinstimmungen die Phönizier als Händler, der durch Dreifüße und Bronzekessel dokumentierte Reichtum der homerischen Helden, die Architektur der homerischen Häuser und die homerischen Grabriten der Verbrennung hervorgehoben, cf. dazu zusammenfassend Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 45 ff. mit Belegen.

- 19 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 61 f; kritisch zu den von Boardman postulierten Metallschmieden von Knossos: Lebessi, Goldrings, 1975, S. 169 ff. In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß es im südkretischen Küstenort Kommos eine phönizische Handelsstation gab, die von den Phöniziern seit dem 10 Jh. v. Chr. aufgesucht wurde. Um 800 v. Chr. errichteten sie dort sogar ein phönizisches Heiligtum, cf. Shaw, Phoenicians, 1989, S. 165-183. Zu griechischem Goldschmuck cf. insgesamt Ohly, Goldbleche, 1953, Deppert-Lippitz, Goldschmuck, 1985, Gesenhoff, Schmuck, 1994, die ihrer archäologischen Untersuchung eine ausführliche Zusammenstellung und Diskussion der zeitgenössischen literarischen Quellen vorausschickt.
- 20 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 62; cf. auch Laffineur, Goldschmiedekunst, 1987, S. 73-92.
- 21 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 62 u. S. 85; Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 123 ff., Deppert-Lippitz, Goldschmuck, 1985, S. 54 f. Zum Forschungsstand cf. Hiller, Archäologische Erforschung, 1991, S.79 f. Danach haben die attischen Goldschmiede die orientalischen Einflüsse offenbar eher übernommen als die Vasenmaler.
- 22 Cf. zu den Bewohner von Al-Mina, die als Goldschmiede Meister waren, zusammenfassend, Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 62 ff., 85 f. und Ders., Al Mina, 1990, S. 178 ff.
- 23 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 63 ff. u. Abb. 26.

worden.<sup>24</sup> Auf der Peloponnes wurden aus Elfenbein und Knochen gefertigte Weihgaben für den Tempel der Artemis Orthia in Sparta<sup>25</sup> und für den Heratempel von Perachora gearbeitet.<sup>26</sup> Im 8. Jh. zeigt der Aufschwung der Bronzetechnik insgesamt den Einfluß des Orients. Auch hier scheinen kretische Werkstätten als Mittler fungiert zu haben.<sup>27</sup> Insbesondere sind hier die orientalischen Bronzekessel mit aus Blech getriebenen Untersätzen zu nennen, die bis nach Olympia und Delphi und sogar Italien transportiert wurden.<sup>28</sup> Auch die Stabdreifüße kamen aus dem Orient, wurden aber bald schon in Griechenland nachgeahmt und weiter nach Westen exportiert.<sup>29</sup> Vor allem die Bronzeattaschen - am bekanntesten sind die Greifenköpfe und -hälse - verdanken die Griechen östlichem Einfluß. Das verraten Funde von Olympia, Delphi, Athen, Boiotien (Ptoon), Argos, Delos, Rhodos, Zypern und aus Etrurien.<sup>30</sup> Den Bedarf an luxuriösen Gegenständen belegen zudem kleinere Artefakte, zu denen z. B. die Tridacnamuscheln aus dem Roten Meer und dem Persischen Golf gehören, in die kunstvolle florale und figurale Darstellungen eingeschnitten wurden. Vermutlich syrisch-phönikischen Ursprungs, entstammen sie wahrscheinlich der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. und waren im Nahen Osten, in Smyrna, auf Aigina, Samos, Rhodos, Kos, Paros, in Naukratis, Kyrene und Etrurien präsent.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang sind auch Reste zerbrochener Straußeneier aus Afrika erwähnenswert, die im archaischen Griechenland an mehreren Stätten gefunden wurden,<sup>32</sup> sowie Korallen, die wahrscheinlich aus dem

---

24 Cf. Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 70 mit Belegen A. 85.

25 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 71 u. A. 88 mit Belegen. Einen Überblick über das Material bietet Marangou, Beinschnitzereien, 1969. Zu den Ausgrabungsergebnissen cf. Dawkins, The Sanctuary of Artemis Orthia, 1929.

26 Cf Perachora II, 1962: Pottery, Ivories, Scarabs and other Objects from the Votive Deposit of Hera Limenia.

27 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 72 ff; Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 44 ff.

28 Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 34.

29 Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 65 und weiter unten den Exkurs: Kap. IV 2.

30 Cf. zusammenfassend Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 72 ff. u. A. 103 ff.

31 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 82, A. 139 Belege und Lit.; eine eingehende Untersuchung findet sich bei Stucky, Shells, 1974.

Roten Meer und nicht von den sizilischen Bänken stammten.<sup>33</sup> Eine wichtige Erfindung aus dem Osten übernahmen die Griechen mit der Verwendung der Matrize, die, wie J.Boardman formuliert, "*eine Revolution in der Herstellung von Tonfigürchen und Reliefplatten bedeutete*".<sup>34</sup>

Befriedigten und steigerten die östlichen Importe die Bedürfnisse einer reichen Elite nach Prestigegütern, mit denen sich bei Bestattungen und mittels der Weihgabenpraxis der herausragende soziale Status dieser Schicht augenfällig demonstrieren ließ, so dokumentiert die Verwendung der Matrize, die gerade auch bei der Herstellung bescheidener Gaben zum Einsatz kam, den Bedarf auch weniger bemittelter Bevölkerungsschichten an zur Weihung gefertigten Artefakten und damit das Bestreben dieser Dedikantenschicht, sich gleichfalls an dem 'Prestigegütertausch' mit den Göttern zu beteiligen.

Die durch die archäologischen Hinterlassenschaften dokumentierte hohe Mobilität und die bezeugten überseeischen Kontakte der Griechen und ihrer auswärtigen Besucher wird auch durch die frühe literarische Überlieferung belegt. Schon bei Homer sind Handelskontakte mit Phöniziern und Kretern nichts Ungewöhnliches.<sup>35</sup> Die Initiative zu größeren Handelsfahrten scheint vom Adel<sup>36</sup> ausgegangen zu sein, der insbesondere durch seinen Reichtum in der Lage war, Schiffe auszurüsten und thesaurierte Güter und Vorräte für den Warenaustausch einzusetzen.<sup>37</sup> Die

32 Cf. Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 82 f. u. Ders., Greek Emporio, 1967, S. 243.

33 In Perachora fand sich eine zu einem Schmuckstück verarbeitete Koralle; unbearbeitete Stücke fand man im Heraion von Argos u. z.B. in Lindos, Samos und Ephesos cf. Perachora II, 1962, S. 525 ff., Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 83.

34 Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 86 f; cf. Dunbabin, Eastern Neighbours, 1957, S. 37.

35 Zu den Kontakten mit Phöniziern cf. etwa Hom. Od. 14, 287, 309; 15, 415-484; zu Kontakten zu Kreta cf. etwa Hom. Od. 13, 256; 14, 199; 16, 62; 19, 172. Dazu insgesamt Knorringa, Emporos, 1926, S. 8 f.; Kopcke, Handel, 1990, S. 110-116 u. S. 123 ff., Muhly, Homer and the Phoenicians, 1970, S. 19-64. Reichel, Fernbeziehungen, 1994. Daß die tatsächlichen geographischen Kenntnisse in der Ilias und der Odyssee insgesamt gering sind und außerdem Unterschiede im Erfahrungsraum aufweisen, ergibt die Untersuchung von Bichler/Sieberer, Die Welt in Raum und Zeit, 1996, S. 116-155.

36 Mit 'Adel' wird hier eine durch Reichtum und individuelle Überlegenheitsmerkmale ausgezeichnete Führungselite bezeichnet. Zur Problematik des Begriffs 'Adel', der in den griechischen Quellen der archaischen und klassischen Zeit kein Äquivalent besitzt, cf. ausführlich Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 7 ff. mit Lit. u. S. 231: "*Die wirklich entscheidende, von allen Aristokraten anscheinend auch immer akzeptierte Gemeinsamkeit war die ausgeprägte Wettbewerbsethik...*".



entsprechenden Zeugnisse vermitteln jedoch nicht das Bild aristokratischer Berufshändler. Vielmehr ist anzunehmen, daß der Handel als Gelegenheitshandel einen Teilaspekt der auswärtigen Beziehungen der reichen Oberschicht darstellte,<sup>38</sup> die auf diesem Wege zum Beispiel ihren Metallbedarf deckte.<sup>39</sup> Hesiod, der im Gegensatz zu Homer die bäuerliche Welt seiner Zeit schildert, kennt ebenfalls die Seefahrt als legitime Möglichkeit des 'Broterwerbs'. Doch warnt er ausdrücklich vor den Gefahren, die um des Gewinns willen eingegangen werden.<sup>40</sup> Diese Vorbehalte mögen einerseits auf die schlechten Erfahrungen seines Vaters zurückzuführen sein<sup>41</sup>, andererseits zeugen sie von der individuellen Sicht seiner ganz auf den bäuerlichen Oikos bezogenen Lebensweise.<sup>42</sup> Doch auch Hesiod war nicht völlig 'immobil'. Immerhin reiste er von Askra nach Euboia, um im musischen Agon anlässlich der Leichenspiele für Amphidamas von Chalkis einen Preis zu gewinnen.<sup>43</sup>

Von der hohen Mobilität und den vielfältigen weitreichenden Kontakten der Griechen zeugen zudem die auf uns gekommenen Werke der frühgriechischen Lyriker. Der Chorlyriker Alkman, der in der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. in Sparta wirkte,

---

37 Daß der Handel eine Angelegenheit der Aristokratie war, nehmen z. B. an Starr, *Conditions*, 1982, S. 421; Kopcke, *Handel*, 1990, S. 128; Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 87; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 180 u. A. 17. Bezeichnenderweise tritt in Hom. Od. 1, 180-184 die Göttin Athene in Ithaka in Gestalt eines *basileus* der ruderliebenden Taphier auf, der mit seinem Schiff 'schimmerndes Eisen' nach Temesa bringen will, um es gegen Erz einzutauschen.

38 Cf. dazu ausführlich mit der Diskussion der dürftigen Quellen zu den Handelsaktivitäten von Aristokraten wie z.B. Solon und Charaxos, dem Bruder der Dichterin Sappho, Humphreys, *Anthology*, 1978, S. 166 ff; Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 136 ff.; Hahn, *Trade*, 1983, S. 30 ff.; bes. ausführlich Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 76 ff. mit weiteren Belegen; Welwei, *Athen*, 1992, S. 99 betont in diesem Zusammenhang noch einmal die Bedeutung des Landbesitzes als Grundlage des Reichtums.

39 Gerade der Metallbedarf der homerischen *basilees* ist ein Einwand gegen die These von der Autarkie des homerischen Oikos, cf. dazu ausführlich mit Diskussion der Forschung Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 189 ff.

40 Hes. *erg.* 617-693.

41 Hes. *erg.* 632 ff.

42 Cf. dazu insgesamt Millett, *Hesiod*, 1984, S.84-115. Zu Hesiods Werken als Zeugnis für die durch den neuen Reichtum verursachte Herausbildung einer reichen Führungsschicht, von deren Lebensstil die übrige bäuerliche Bevölkerung ausgeschlossen war, cf. Tandy, *Warriors into Traders*, 1997, S. 205-227.

43 Hes. *erg.* 650 ff.

rühmt sich zum Beispiel seiner Herkunft aus Sardes.<sup>44</sup> Ein Bruder des Alkaios verdingte sich als Söldner bei Nebukadnezar.<sup>45</sup> Griechische Söldner aus Teos, Ialysos auf Rhodos und aus Kolophon zogen im Dienste des ägyptischen Königs Psammetich um 590 v.Chr. den Nil bis Abu Simbel hinauf, wo sie sich auf dem linken Bein der Kolossalstatue Rames' II. vor dem großen Tempel inschriftlich verewigten.<sup>46</sup> Ein Bruder der Dichterin Sappho, Charaxos, verhandelte per Schiff Wein aus Lesbos in Naukratis, wo er sich in die Hetäre Doricha verliebte. Ihr Freikauf, bei dem sich Charaxos offenbar finanziell ruinierte, ist für Sappho Anlaß bitterer Klage.<sup>47</sup> Auch Alkaios hatte Ägypten besucht.<sup>48</sup> Der Chorlyriker Pindar rühmt in seinen Epinikien die großen Händlerfamilien von Ägina und ihre Frachtschiffe.<sup>49</sup>

Trotz der insgesamt fragmentarischen archäologischen und literarischen Quellenlage läßt sich daher doch ein Vorstellungshorizont von den vielfältigen Kontakten zwischen Griechen und Orientalen gewinnen. Sie bewirkten eine hohe wirtschaftliche und auch soziale Mobilität innerhalb der griechischen Gesellschaft.<sup>50</sup>

---

44 Cf. Suda (ed. Adler), s.v. \$Alkmán, Anth. Pal. VII 709; Frg. 13 (D); POxy. 2389 Frg. 9.

45 Alkaios Frg. 48, Z. 10 (LP).

46 ML 7; HGIÜ I 8.

47 Sappho Frg. 5 (LP) u. Frg. 15 (LP). bei Hdt. II 135 heißt Doricha Rhodopis, cf. Treu<sup>5</sup> 1976, 116 f. (202 LP) 143 u. 235; Kommentar: cf. auch Liedfragmente der Sappho 7 (LP) und 26 (D) und 25 (D), (Treu<sup>5</sup> 1976, S. 18 u.S. 34 f.)

48 Frg. 432 LP; Treu<sup>3</sup> 1980, S. 86.

49 Pind. Nem. 5,1 ff.

50 Einige damit zusammenhängende Probleme können hier nur angedeutet werden. So etwa der Aspekt, daß der neu erworbene Wohlstand zu einer sozialen Differenzierung nicht nur innerhalb der frühgriechischen Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Führungselite führte. Da Reichtum und sozialer Status miteinander korrelierten, konnte neuer Reichtum zu sozialem Aufstieg bzw. der Verlust desselben aber umgekehrt auch ins soziale Abseits führen. Cf. dazu die Ausführungen von Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 80 ff.; Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 180; f. Daß Unterschiede im sozialen Status, die auf Vermögensunterschiede beruhten, dabei auch eine Differenzierung innerhalb der führenden Schicht bewirken konnten, darauf deutet schon eine der ältesten vollständig auf Stein erhaltenen staatsrechtlichen Urkunden aus Dreros aus dem 7. Jh.v.Chr. hin, die die Amtssiteration des Amtes des *Kosmos* regelt, cf. ML 2; Demargne/Effenterre, Recherches à Dreros, 1937, S. 333-348; Guarducci, EG I, 1967, Nr. 4, S. 187 f. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 90, S. 332 ff. Dieses 'Amstwiederholungsverbot' belegt nämlich nach der überzeugenden Interpretation von R. Koerner, daß die Unterschiede innerhalb des Adels bereits so spürbar geworden waren, daß man die traditionell bestehende Gleichberechtigung, die jedem Standesangehörigen den Zugang zu

verfaßt worden sein sollen, cf. zusammenfassend Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 86 A.1 u. 2. Bezüglich der Bevölkerung jenseits des Adels haben wir in der archaischen Zeit andererseits Zeugnisse dafür, daß sich der Druck auf die Bauernschaft offenbar verstärkte. Vor allem die Werke Hesiods und die Gedichte Solons zeugen von einer Krise der bäuerlichen Welt und den Spannungen zwischen Adel und Volk, die durch die Gier der Reichen nach materiellen Gütern und den Mißbrauch ihrer Funktionen insbesondere bei der Rechtssprechung verursacht wurden. Cf. zu diesem Komplex insgesamt Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 57 ff; Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 76 f., 178 ff., 236 ff. und passim. Zu Hesiod als Zeuge für die Differenzierung von reicher Führungsschicht und bäuerlicher Bevölkerung, cf. Tandy, *Warriors into Traders*, 1997, S. 205 ff. Zu dem diesbezüglichen grundlegenden ökonomischen Wandel cf. nun zusammenfassend ebda., S. 229 ff.: "*There was, furthermore, a change in nature of this wealth and the role the new kind of wealth played in society. In short, there was a shift in how wealth and status interacted. Before the change, wealth followed status; after the change, status followed wealth*", ebda. S. 230.

---

politischen Ämtern sicherte, gesetzlich zu schützen versuchte: cf. Koerner, *Beamtenvergehen*, 1987, S. 453; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, S. 336. Dieses Gesetz kann daher als ein Indiz für die gesellschaftliche Dynamik innerhalb der aristokratischen Schicht dieser Zeit gewertet werden. Da überdies die homerische Adelsethik immer noch den Wertekanon der Führungsschicht bestimmte, (zur homerischen Adelsethik cf. die Untersuchungen von Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, Kap. II, S. 15 ff.; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, Kap. I, S. 1 ff.) mußte diese naturgemäß mit den 'Neureichen' in Konflikt geraten. Der dadurch einsetzende Wertewandel spiegelt sich ganz besonders massiv in den Gedichten des Theognis wider, eines Dichters, der wahrscheinlich im ausgehenden 6. Jh. in Megara lebte. Er kritisiert aufs schärfste, daß sich der Reichtum jetzt in zunehmendem Maße in der Hand von Männern befinde, die dieses Wohlstandes - und damit natürlich auch der sich daraus ergebenden Chancen und Möglichkeiten - nicht würdig seien. Nach Theognis bilden diese von ihm im Gegensatz zu den *agathoi* als *kakoi* bezeichneten Aufsteiger eine Gefahr für die bestehende Ordnung, da sie den Demos korrumpieren. Cf. Thgn. 39 ff. u. passim; cf. dazu Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 88 u. Dies., *Adel und Volk*, 1997, S. 21-35; Von der Lahr, *Dichter und Tyrannen*, 1992, S. 51 ff., zu Theognis von Megara und den unter seinem Namen überlieferten Elegien cf. allgemein Aly, *Theognis*, 1934, Sp. 1972-1984; zur Kontroverse, wonach die Gedichte, die mit der Anrede Kürne beginnen, von Theognis selbst

## 1.2. Aspekte und Spezifika der frühen literarischen und epigraphischen Überlieferung

Weihgaben unterscheiden sich von Opfern aufgrund ihrer qualitativen Beschaffenheit. Sie bestehen aus dauerhaftem Material und können so die Gabe an die Gottheit gleichsam perpetuieren.<sup>51</sup> Daher bilden Weihgaben zugleich einen Großteil der auf uns gekommenen archäologischen und epigraphischen Zeugnisse, die zusammen mit den literarischen Belegen eine Vielfalt dedizierter Gegenstände dokumentieren. Insbesondere die Weihinschriften und die diesbezüglichen literarischen Belege, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind,<sup>52</sup> offenbaren dabei mehr über die Realität antiker Denkvorstellungen, als beispielsweise aus der literarisch überlieferten Kritik antiker Philosophen an der Weihgabenpraxis erschlossen werden kann.<sup>53</sup>

Im Vergleich zu dem archäologischen Befund der geometrischen Zeit, der eine Vielzahl diverser Artefakte belegt, finden Weihgaben in der frühesten literarischen, nämlich epischen Überlieferung Homers nur gelegentliche Erwähnung; dort bestehen die meisten Gaben an die Götter aus Tieropfern und Weinlibationen.<sup>54</sup> Zu den Weihgaben, die in der *Ilias expressis verbis* genannt werden, gehören der Peplos, den Hekabe auf Helenos' Vorschlag der Athene weihen soll,<sup>55</sup> und die Waffen des Aias, die Hektor, sollte er im Zweikampf gewinnen, im Tempel des Apollon aufhängen will.<sup>56</sup> Als Weihgaben können auch die *ἱερὰ καλὰ* gelten, die Achill dem Boreas und Zephyros spenden will, damit sie das Feuer des Scheiterhaufens für Patroklos entfachen.<sup>57</sup>

Ebenso spärlich wie in der *Ilias* sind die Belege in der *Odyssee*. Aigisthos will zahllose gewobene und goldene Gaben *,agalmata,* in den Tempeln der Götter

---

<sup>51</sup> Cf. Wachsmuth, *Weihungen*, 1975, Sp. 1358; z.B. auch Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 74; Coldstream, *Exchange*, 1983, S. 206.

<sup>52</sup> Zu den literarischen und epigraphischen Belegen cf. die in Kap. I 3., A. 132 genannte Literatur.

<sup>53</sup> So auch Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 69.

<sup>54</sup> Cf. Townsend Vermeule, *Götterkult*, 1974, S. 97 ff.; zu den Weihgaben S. V 123.

<sup>55</sup> Hom. *Il.* 6,86 ff., 270 ff., 288ff.

<sup>56</sup> Hom. *Il.* 7,81 ff.

<sup>57</sup> Hom. *Il.* 23,195 f.

aufhängen.<sup>58</sup> Eurylochos gelobt, im Falle einer glücklichen Heimkehr einen Tempel zu bauen mit vielen edlen *agalmata*,<sup>59</sup> und Telemach verspricht Odysseus, den er für einen Gott hält, Opfer und goldene Gaben.<sup>60</sup> Eine Zwischenstellung bezüglich Opfer und Weihgaben nimmt das einjährige Rind mit vergoldeten Hörnern ein, das Nestor opfern will,<sup>61</sup> denn es wird als *agalma* bezeichnet, das die Göttin Athene erfreuen soll.<sup>62</sup> Ein *agalma* ist auch das hölzerne Pferd, als man erwägt, es als Weihgabe zu verwenden.<sup>63</sup>

Die in der Ilias und Odyssee als Weihgaben verwendeten Objekte, nämlich Kleidung bzw. Gewebe und Waffen der bezwungenen Gegner, sind in der gesamten Antike übliche, der anthropomorphen Göttervorstellung entsprechende Weihgabenmuster. So erzählt Pausanias, daß noch zu seiner Zeit die Frauen dem Apollon in Amyklai jedes Jahr einen Chiton webten.<sup>64</sup> Waffenweihungen bilden ebenfalls eine traditionelle Form der Dedikation bis in hellenistische Zeit.<sup>65</sup>

Die in den Epen erwähnten Gaben an die Götter werden bis auf die o.g. *expressis verbis* aufgezählten Artefakte allgemein als *dora* und *agalmata* bezeichnet, wobei *agalma* als Terminus für 'Weihgabe' erstmals in der Odyssee erscheint.<sup>66</sup> Das

---

58 Hom. Od. 3,273 f.

59 Hom. Od. 12,341 ff. = 1,6 ff.

60 Hom. Od. 16,184 f.

61 Hom. Od. 3,424 ff.; cf. 3,382 ff.

62 Hom. Od. 3,438.

63 Hom. Od. 8,509.

64 Paus. 3,16,2. Zu solchen Kultpraktiken cf. Romano, *Early Greek Cult*, 1988, S. 127-133. Bekannt ist dieser Brauch insbesondere für Athen, wo der Göttin Athena jährlich ein von den Athenerinnen gewebter Peplos zum Fest der Panathenaien dargebracht wurde. Mansfield, *The Robe of Athena*, 1985, S. 16 f. vertritt aufgrund philologischer Interpretation die Meinung, daß der Peplos, der der Göttin zu den jährlichen Panathenaien dargebracht wurde, von den Athenerinnen gewebt worden sei; der Peplos dagegen, der der Göttin alle vier Jahre zu den großen Panathenaien geweiht von professionellen Webern gefertigt worden sei. Zur wirtschaftlichen Bedeutung von Textilien und ihrer Herstellung durch Frauen cf. Barber, *Peplos of Athena*, 1992, S. 103 ff. Barber weist u.a. nach, daß dieser Brauch auf Traditionen beruht, die sich bis in die Bronzezeit zurückführen lassen. Jüngst auch Wagner-Hasel, *Penelope*, 1997.

65 Cf. dazu Rouse, *Offerings*, 1902, S. 98 ff.; Pritchett, *The Greek State at War*, III, 1979, Kap. VII: *Dedications of Armor*, S. 240 ff.; zur Bedeutung derartiger Votivgaben cf. Jackson, *Hoplites*, 1991, S. 228-249.

Wort wird im Epos auch im profanen Bereich verwendet und trägt insgesamt die Bedeutung 'Prunkstück für Königinnen, Könige und Götter', also ein Kleinod, das seine Besitzer erfreut.<sup>67</sup> *Agalmata* und *dora* können daher in der Bedeutung 'Weihgaben' die unterschiedlichsten Gegenstände bezeichnen. Eine mögliche Auswahl findet sich in den Homerischen Hymnen.<sup>68</sup> Im Hymnos auf Apollon säumen 'Dreifüße' den Weg des Gottes in sein Adyton.<sup>69</sup> Weitere Weihgaben seines Tempels in Pytho (Delphi) werden im 'Hermes-Hymnos' erwähnt, nämlich 'Becken, Dreifuß, Gold, Eisen und Kleider', die Hermes aus dem Heiligtum entwenden möchte:

εἶμι γὰρ εἰς Πυθῶνα μέγαν δόμον ἀντιτορήσων· ἔνθεν ἄλις τρίποδας περικαλλέας  
ἠδὲ λέβητας πορθήσω καὶ χρυσόν, ἄλις τ' αἴθωνα σίδηρον, καὶ πολλὴν ἐσθῆτα·

<sup>70</sup> Sicher waren es derartige Schätze, die nach Aussage des Dichters der Ilias von der *λαίνοσ οὐδός*, der "steinernen Schwelle", des Apollon-Tempels in Pytho eingeschlossen wurden.<sup>71</sup>

Daß neben Wertgegenständen auch kostbare Kleidungsstücke zur Weihung gelangten, bezeugt zudem ein Fragment Sapphos, in dem besonders feine purpurne Tücher aus Phokaia als Dedikationen für Aphrodite genannt werden:

<sup>66</sup> Hom. Od. III 274.

<sup>67</sup> Cf. Struck, *Ágalma*, 1979, Sp. 32; das Wort gehört etymologisch zu *ḡállōw* 'ehren', 'sich freuen', 'bewundern' und bezeichnet in diesem Sinne ein 'Kleinod' bzw. ein 'Objekt der Bewunderung', an dem sich der Besitzer erfreut. Seit archaischer Zeit kann *Ágalma* als Terminus für 'Weihgabe' auch Statuen bzw. Kultbilder bezeichnen, zuerst bei Heraklit Frg.5 (Diels-Kranz). Eine entscheidende Bezeichnungserweiterung zeigt sich erstmals bei Euripides El. 388, wo das Wort als Bezeichnung von Statuen im allgemeinen Sinne die Schöpfungen der bildenden Kunst überhaupt kennzeichnet. Dazu ausführlich Philipp, *Tektonon Daidala*, 1968, S. 104 f. Zur Stellung des Künstlers und zur Bedeutung des Kunstwerkes in homerischer Zeit cf. Philipp, *Tektonon Daidala*, 1968, dazu Himmelmann-Wildschütz, Rez.: Philipp, *Tektonon Daidala* 1968, 1970, S. 290-297; Ders. *Bildende Kunst*, 1969; Fittschen, *Schild des Achilleus*, 1975 und Canciani, *Bildkunst*, 1984. Zum Terminus *Ágalma* und seinen Bedeutungsveränderungen cf. insgesamt Saglio, *agalma*, 1877; Reisch, *Ágalma*, 1893, Bloesch, *Agalma*, 1943; zusammenfassend mit Kritik an Bloesch cf. Philipp, *Tektonon Daidala*, 1968, S. 103-107; zuletzt Canciani, *Bildkunst*, 1984, S. 84 f.; zu den Nachweisen von *Ágalma* in archaischen Inschriften cf. DVA, S. 95-98 und S. 276-280..

<sup>68</sup> Dort erscheint der Terminus *agalmata* auch in der Bedeutung 'Weihgaben': Hom. h. Dionysos 10.

<sup>69</sup> Hom. h. Apoll. 443, cf. dazu den Kommentar bei Allan/Halliday/Sikes, *Homeric Hymns*, 1936, S. 260.

<sup>70</sup> Hom. h. Merc. 178-181.

<sup>71</sup> Hom. Il. 9,404 f. Zur Entwicklung des Heiligtums von Delphi cf. Townsend Vermeule, *Götterkult*, 1974, S. 150 ff. u. weiter unten Kap. VIII 3.1.

(πρὸς τὴν Ἀφροδίτην)  
 χερρόμακτρα δὲ †καγγόνων†  
 πορφύρα †καταυταμενά-  
 τατιμάσεις†ἔπεμψ' ἀπὸ Φωκίας  
 δῶρα τίμα †καγγόνων†<sup>72</sup>

Die meisten Zeugnisse dedizierter Objekte verdankt die Forschung jedoch dem auf uns gekommenen epigraphischen Material. Die frühen griechischen Inschriften bilden zudem die einzigen zeitgenössischen schriftlichen Hinterlassenschaften dieser Zeit. Bei ihrer Deutung sind die Überlieferungsumstände zu bedenken, da sich mögliche frühe Inschriften z.B. auf Leder nicht erhalten haben.<sup>73</sup> Die frühen - kurzen wie längeren - auf uns gekommenen epigraphischen Denkmäler lassen sich inhaltlich charakterisieren als: 'Besitzerinschriften, Bezeugung eines Geschenkes, Handwerkersignaturen, Gedenken nach dem Tode, Dedikationen, Anrufung eines Gottes, Eigennamen (d.h. Besitzer- oder Dedikationsinschrift), Abecedarien, Fragmente von Versen in Hexametern und Siegspreisinschriften'.<sup>74</sup> Dazu treten öffentliche Inschriften wie etwa die frühesten Gesetzestexte vom Tempel des Apollon Delphinios in Dreros/Kreta<sup>75</sup> oder z.B. der Vertrag zwischen Elis und Heraia.<sup>76</sup> Auf die frühe Existenz von Namenlisten lassen insbesondere einige Weihinschriften aus dem 6. Jh. v. Chr. schließen.<sup>77</sup> Die Inschriftengattung der Weihinschriften bildet - neben den Grabinschriften - jedoch die umfangreichste Gruppe der Frühzeit.<sup>78</sup> Da diese

---

<sup>72</sup> Sappho Frg. 99 (D) = Frg. 101 (LP) = Frg. 101 (Voigt), vorliegender Text folgt der Lesung von Voigt; abweichend Frg. 99 (D), Z. 4: problematisch bei dieser Lesart ist der Name *Mnasis*.

<sup>73</sup> Cf. dazu LSAG, S. 58 ff.

<sup>74</sup> Die Aufzählung folgt Powell, *Alphabet*, 1991, S. 182 f.

<sup>75</sup> Z. B. ML 2 (Kosmos-Inschrift); cf. zu weiteren Editionen cf. weiter oben A. 50.

<sup>76</sup> IvOl. 9; ML 17, LSAG S. 220, Nr. 6, pl. 42; Pfohl 94.

<sup>77</sup> Cf. dazu zusammenfassend LSAG, S. S. 21 f. u. 58 ff.

<sup>78</sup> Ein Überblick über das frühe inschriftliche Material findet sich bei Pfohl, *Alphabet*, 1968, S. XXV-XXX; Heubeck, *Schrift*, 1979, S.109-126; LSAG, S. 16 f. mit Belegen cf. die chronologisch geordneten Kataloge der einzelnen Landschaften; Powell, *Alphabet*, 1991, Kap. 3, S. 119-180; Guarducci, *L'Epigrafia Greca*, 1987, S. 34-80.

Inschriften Gegenstand der folgenden Untersuchung sind, sei auf einige ihrer Charakteristika kurz eingegangen.

Weihinschriften können je nach ihrem Umfang unterschiedliche Aussagemöglichkeiten zulassen. Die kürzeste Formel kann nur aus dem Namen der entsprechenden Gottheit bestehen, so wie es etwa bei einer - möglicherweise der frühesten - auf uns gekommenen lakonischen Inschrift aus dem späten 7. Jh. v. Chr. der Fall ist. Sie stammt aus dem Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta und repräsentiert ganz offenbar eine Dedikation an die Göttin. Dabei handelt es sich um eine Elfenbeinplatte mit einem gravierten Schiff und dem Namen  $\Phi\omicron\rho\theta\alpha\acute{\iota}\alpha$ ,<sup>79</sup> der nur die Gottheit als Adressaten der Weihung nennt.<sup>80</sup>

Ein weiteres kurzes Weiheformular, das den Akt der Weihung und den Namen des Dedikanten nennt, findet sich auf einer Tonvotivtafel aufgemalt, die zugleich das früheste epigraphische Zeugnis aus Aigina, ca. 710-700 v. Chr., bildet. Mit Ergänzungen versehen ergibt sich die Lesung:  $\Lambda\acute{\upsilon}\sigma\omicron\nu\omicron\varsigma \text{ Ἐπιστ[άμ]ον ἀνέθεκε}$ .<sup>81</sup>

Ein besonders signifikantes Merkmal der frühengriechischen Inschriften ist jedoch die 'inschriftliche Personifikation des Gegenstandes' durch die der betreffende Gegenstand als belebt gedacht wird.<sup>82</sup> Erreicht wird diese Denkvorstellung durch die sprachlichen Zeichen  $\epsilon\acute{\iota}\mu\iota$  und  $\mu\epsilon$ , entweder durch eines der beiden oder durch beide zugleich.<sup>83</sup> Inhaltlich und stilistisch lassen sich diese Inschriften insgesamt in vier Hauptgruppen gliedern:<sup>84</sup>

Bei der ersten Gruppe stellt sich der Gegenstand mit dem Namen einer Person vor und identifiziert sich mit dieser Person. Die entsprechende Formel  $\acute{\omicron} \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\acute{\alpha} \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$  ist also untrennbar verbunden mit dem entsprechenden Gegenstand. Von den wenigen

---

79 LSAG, S. 198, Nr. 1, pl. 35, cf. ebda Nr 2a-b, pl. 35; E. Townsend Vermeule, *Götterkult*, 1974, S. 167; DVA 446.

80 Zu diesem weihinschriftlichen Typus  $\mid \rho\epsilon\acute{\omicron}\beta$  cf. DVA S. 238 ff. Zu weiteren möglichen Formularen mit entsprechendem Informationsgehalt cf. ebda die gesamte Untersuchung.

81 So LSAG, S. 112, Nr. 1, pl. 16.

82 Häusle, *ZWOPOIEIN-§UFISTANAI*, 1979, S. 43 ff.; eine Zusammenstellung 'sprechender Gegenstände' findet sich bei Burzachechi, *Oggetti parlanti*, 1962.

83 Häusle, *ZWOPOIEIN-§UFISTANAI*, 1979, S. 48 f., Burzachechi, *Oggetti parlanti*, 1962, S. 24.

84 Die folgende Klassifizierung in vier Hauptgruppen folgt Häusle, *ZWOPOIEIN-§UFISTANAI*, 1979, S. 48 ff.



diesbezüglichen Belegen aus archaischer Zeit sei die Weihinschrift auf einer Sitzstatue aus Milet aus der Mitte des 6. Jh. v. Chr. angeführt:

Χαροῆς εἰμι ὁ Κλέσιος Τειχιόσης ἀρχός /  
ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος.<sup>85</sup>

*Ich bin Chares, der Sohn des Klesis, der Herrscher von Teichiusa,  
Weihgeschenk des Apollon*<sup>86</sup>

Eine zweite Inschriftengruppe dieses Typus' wird dadurch charakterisiert, daß sich der Gegenstand selbst mit einer ihn als Gegenstand beschreibenden Bezeichnung nennt.<sup>87</sup> Als Beispiel sei hier aus der Vielzahl früher Vasengraffiti ein zerbrochenes subgeometrisches Graffito aus dem argivischen Heraion vom Anfang des 7. Jh. v. Chr. angeführt, das ursprünglich vermutlich zu einem Gebrauchsgefäß im Kult gehörte und in dieser Funktion möglicherweise auch eine Weihung gewesen sein könnte. Die zugehörige Inschrift verkündet Χοῦς {η}εμί.<sup>88</sup> Die semantische Deutung dieses Syntagmas ist jedoch nicht eindeutig geklärt. Vermutungsweise wird auf die Maßeinheit eines χοῦς Bezug genommen, das 12 *kotylai* betrug. Da diese Menge etwa 2,5 bis 4,5 l entspricht, ist jedoch diese Interpretation mit Hinblick auf das geringere Fassungsvermögen des zugehörigen Gefäßes nicht gesichert.<sup>89</sup>

Zu dieser zweiten Inschriftengruppe der 'Selbstvorstellung des Gegenstandes durch einen Sachnamen' gehört auch eine frühe Weihinschrift, wohl aus der Mitte des 7. Jh. v. Chr., die eine *obeloi*-Dedikation an Hera λευφολένοι in Perachora/Korinth,<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> DVA 952, LSAG, S. 343, Nr. 29, pl. 64.

<sup>86</sup> Übers. und Komm. cf. Häusle, ZWOPOIEIN-§UFISTANAI, 1979, S. 48 ff.

<sup>87</sup> So Häusle, ZWOPOIEIN-§UFISTANAI, 1979, S. 57.

<sup>88</sup> LSAG, S. 150, Nr. 11, pl. 25; Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 167.

<sup>89</sup> LSAG, S. 149, A. 1, gibt zu bedenken, daß die Maßeinheit von einem Chus "was far larger than this small cup, at least in Attica. Dunbabin, however, pointed out to me that some local Peloponnesian measure current in these parts might have been smaller than the Attic; and that anyway the word need not refer to a measure, but might merely describe the cup."

<sup>90</sup> LSAG, S. 132, Nr. 7, pl. 18; Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 167; cf. ausführlich dazu weiter unten Kap. V 5.

darstellt und damit zugleich den üblichen Brauch belegt, Gebrauchsgerätschaften zu weihen.

Zu einer dritten Gruppe zählen Inschriften, die die Selbstvorstellung des Gegenstandes mit der Angabe seiner Bestimmung verbinden, ihn also als σῆμα, μνῆμα oder ἄγαλμα bezeichnen. In Weihinschriften wird dies mit der Formel ὁ δεῖνα μ' ἀνέθηκεν ἄγαλμα erreicht.<sup>91</sup> Ein diesbezügliches Beispiel bildet etwa eine argivische Weihinschrift auf einem Bronze-Aryballos (4,5 cm Höhe), der in Sparta gefunden wurde und aus dem 7. Jh. v. Chr. stammt. Die Aufschrift verkündet:

Χαλκοδάμανς με ἀνέθηκε δυοῖν περικαλλῆς ἄγαλμα <sup>92</sup>

Es ist naheliegend anzunehmen, daß *Chalkodamas*, vermutlich ein Bronzehandwerker, sein Weihgeschenk den Dioskuren dedizierte.<sup>93</sup>

Der vierte diesbezügliche Inschriftentypus, bei dem der Gegenstand den Namen dessen bekanntgibt, der ihm eine Funktion gegeben hat, ist unter den archaischen Inschriften am meisten vertreten. Dabei verweist *"der Gegenstand ... in Hersteller- und Stifterinschriften auf sich selber durch den Akkusativ des Personalpronomens der ersten Person (με) und nennt den Namen des Herstellers oder des Stifters oder den Namen dessen, für den er in irgendeiner Weise von Bedeutung war und der jeweils als Subjekt des Satzes erscheint. Der Gegenstand ist dabei zwar noch Subjekt der Rede, erscheint aber nicht mehr als Subjekt der durch diese ausgedrückten Handlung."*<sup>94</sup>

Zu dieser Gruppe gehört etwa eine der ältesten Weihinschriften aus der Zeit um 700 v. Chr. auf einer Bronzestatuette, dem sog. Mantiklos-Apollon, die der Dedikant dem Apollon - wahrscheinlich - von Theben, d.h. im dortigen Ismenion weihte. Die Inschrift in *boustrophedon* auf dem Schenkel der Statuette verkündet:

Μάντικλός μ' ἀνέθηκε Φεκαβόλοι ἀργυροτόξοι

---

91 Häusle, ZWOPÖIEIN-§UFISTANAI, 1979, S. 59 ff.

92 Lesung nach DVA 720; LSAG, S. 168, Nr. 3, pl. 26; Guarducci, L'Epigrafia Greca 1987, S. 39 f. Nr. 1.

93 Nach Paus. 2,22,5 u. 36,6 befand sich ein Dioskuren-Heiligtum zwischen Argos und Lerna. Cf. in diesem Sinne auch LSAG, S. 156 u. DVA S. 76.

94 Häusle, ZWOPÖIEIN-§UFISTANAI, 1979 S. 63.

τᾶς δεκάτας· τὸ δὲ Φοῖβε δίδοι χαρίετταν ἀμοιβ[άν] <sup>95</sup>

"Mantiklos weihte mich dem weitschießenden Silberbogner von seinem Zehnten. Nun mögest du, Phoibos, das erwünschte Entgelt geben"<sup>96</sup>

Die Inschrift nennt den Dedikanten und den Gott Apollon als Empfänger der Gabe. Zudem wird eine Gegengabe erbeten und die Weihgabe selbst als zehnter Teil eines Gewinns charakterisiert. In dieser Ausführlichkeit bildet diese Weihinschrift im Vergleich mit weiteren diesbezüglichen epigraphischen Denkmälern dieser Zeit eine Ausnahme, die nämlich zumeist nur besagen, daß sie ein die Gottheit ehrendes Votiv sind und den Namen des Dedikanten nennen.<sup>97</sup>

Eine weiteres Beispiel dieses Typus' bildet eine gleichfalls ausführliche, jedoch jüngere, nämlich aus der Mitte des 7. Jh. v. Chr., auf uns gekommene Dedikation. Es handelt sich dabei um eine Korenstatue aus Marmor, die *Nikandre* aus Naxos der Artemis auf Delos dedizierte. Die Weihgabe gehört als dädalischer Korentypus zu den ersten großplastischen Werken Griechenlands.<sup>98</sup> In der Weihinschrift in *boustrophedon*, die aus drei Hexametern besteht, gibt sich die Statue selbst als Weihgeschenk der *Nikandre* aus, nennt Nikandres Vater, *Deinodikes* aus Naxos, den Bruder *Deinomenes* und ihren Ehemann *Phraxos*. Diese patronymischen Angaben und die wertvolle Weihgabe verraten das Selbstbewußtsein der Dedikantin:

Νικάνδρη μ' ἀνέθεκεν ἠεὶ κηβόλοι ἰοχεαίρηι  
 ῥόρη Δεινοδίκηο το Νησίο ἔησοχος ἀλήιον

---

<sup>95</sup> Die Lesung folgt DVA 795. Anders CEG 326: (̃moib[án]) . Cf. auch LSAG S. 94, Nr. 1, pl. 7; Townsend Vermeule *Götterkult*, 1974, S. 168; Heubeck, *Schrift*, 1979, S. 120 (2), Abb. 44; Guarducci, *EG I*, 1967, S. 145 f. Nr. 1; Powell, *Alphabet*, 1991, S. 168; Guarducci, *L'Epigrafia Greca*, 1987, S. 46 ff., Nr. 1, Figg. 1a-b.

<sup>96</sup> Übers.: Pfeiff, *Apollon*, 1949, S. 23.

<sup>97</sup> Cf. Townsend Vermeule, *Götterkult*, 1974, S. 167 mit Beispielen; Zum Formular archaischer Weihinschriften cf. auch Rouse, *Offerings*, 1902, S.322 ff.; DVA, *Parte Prima*; Guarducci, *EG*; II, 1969, S. 124 ff., Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 70 ff.; DAA, S. 419 ff. Weihinschriften sind selbstverständlich kein integrativer Bestandteil einer Weihung.

<sup>98</sup> Cf. dazu Martini, *Archaische Plastik*, 1990, S. 90 ff.; S. 99 ff.

Δεινομένεος δὲ κασιγνήτη / Φηράησο δ' ἄλοχος ν[ῦν]<sup>99</sup>

*Nikandre hat mich geweiht, der sicher treffenden Pfeilschützin, die Tochter des Deinodikes von Naxos, hervorragend unter den anderen, die Schwester des Deinomenes, die Gattin des Phraxos.*<sup>100</sup>

Zu diesem vierten Typus der 'inschriftlichen Personifikation' gehören auch einige Weihinschriftlichen Belege auf Keramikgefäßen, für die der Fundkomplex unweit des Gipfels des Hymettos/Attika, wo sich ein Zeusheiligtum befand,<sup>101</sup> charakteristisch ist. Unter Tausenden von Keramikscherben geometrischer Zeit, die dort in einem Depot gefunden wurden, das vermutlich der Aufnahme unbrauchbarer Weihgaben diente, hat Blegen 22 beschriebene Stücke ausmachen können, deren Sinn jedoch nicht mehr rekonstruierbar ist.<sup>102</sup> Bei den Fundstücken handelte es sich um Fragmente kleinerer Tassen und Gefäße. Sofern die Vermutung, daß es sich um ausrangierte Weihgaben handelt, zutreffend ist, wie es etwa eine Inschrift mit dem Syntagma [Γνά]θον μ[ἀνέθεκεν] nahelegt,<sup>103</sup> würden diese Objekte minderwertigere Weihgaben repräsentieren, die einstmals auch als Gebrauchsgeräte, vermutlich beim Kultmahl, dienten.<sup>104</sup>

Zu dieser bisher vorgestellten, beispielhaften Auswahl epigraphischer Denkmäler aus frühgriechischer Zeit seien auch einige Fragmente von neun bronzenen Preis-*lebetes* aus Boiotien hinzugefügt, die aus dem Ende des 8. bzw. Anfang des 7. Jh. v.Chr. stammen. Vier dieser Fragmente wurden in Boiotien gefunden, fünf auf der Athener Akropolis. Man nimmt aufgrund der frühen boiotischen Inschriften an, daß in

---

<sup>99</sup> LSAG, S. 303, Nr. 2, pl. 55; Guarducci, EG I, 1967, S. 154-6, n. 1, fig. 38 a-c; Heubeck, Schrift, 1979, S. 124 f. (9), Abb. 52; DVA Nr. 157; Powell, Alphabet, 1991, S. 169 ff., Nr. 62.

<sup>100</sup> Übers.: Kraiker, Archaische Plastik, 1976, S. 23, 31.

<sup>101</sup> Langdon, Zeus on Mount Hymettos, 1976.

<sup>102</sup> Blegen, Hymettos, 1968, S. 116-142, datiert den Fund in die Mitte des 8. Jh. v. Chr.; LSAG S. 76, Nr. 3a-c, pl. 1: "first quarter? to the end of 7th c."

<sup>103</sup> Blegen, Hymettos, 1968, S. 116; cf. S. 128 Nr. 12: [Γνά]qon m[ῆ]néqeken].

<sup>104</sup> Cf. zu diesbezüglichen Beispielen aus dem Heraion von Samos Kron, Kultmahle, 1988, S. 145 ff.

diesem Fall Athener als Sieger boiotischer Agone ihren Preis der Stadtgöttin dedizierten.<sup>105</sup> Derartige Kessel bildeten übliche Preise bei Leichenspielen und anderen agonalen Wettkämpfen, so wie es bereits die epische Überlieferung bei Homer<sup>106</sup> und Hesiod bezeugt.<sup>107</sup> Repräsentieren die bei Homer bezeugten Siegespreise anlässlich der von Achill ausgerichteten Leichenspiele zu Ehren seines gefallenen Freundes Patroklos Wertgegenstände, die den Besitz des Gewinners mehren, so sind die Inschriften auf den Preis-*lebetes* sichtbarer Beweis für den Brauch, den Siegespreis als Weihgeschenk zu dedizieren, wie es bereits um 700 v.Chr. das literarische Zeugnis bei Hesiod belegt: So weihte der Dichter den Dreifuß, den er bei den Leichenspielen zu Ehren des Amphidamas in Chalkis gewann, den Musen auf dem Helikon.<sup>108</sup>

Wie die epigraphischen Denkmäler belegen, tragen derartige Preiskessel normalerweise zwei Inschriften, die erste galt dem Andenken an den Sieg: τῶν ἐπὶ τῷ δεῖνα ἄθλων εἰμί oder: ὁ δεῖνα μ' ἔδωκεν ἐπὶ τῷ δεῖνα ἄθλον; die zweite repräsentierte die eigentliche Weihinschrift.<sup>109</sup> Dieses sprachliche Muster bestätigt auch einer der ältesten dieser o.g. auf der Athener Akropolis gefundenen Kessel, der aus Theben stammt. Er weist zwei Inschriften auf: Der Kessel war offenbar als Preis anlässlich von Leichenspielen zu Ehren Ekpropos' ausgesetzt worden: ἐπὶ Ἐκπρόποι.<sup>110</sup> Die eigentliche Weihinschrift: ἰαρόν το Πυθίο ΦισΦόδιφος ἀνέθεκε<sup>111</sup> weist 'Isodikos' als Sieger und Dedikanten aus.

---

105 Cf. die eingehende Beschreibung der Belege bei LSAG, S. 91 ff.; cf. auch Powell, *Alphabet*, 1991, S. 145 ff.

106 Hom. Il. 23,250 ff.: Leichenspiele zu Ehren des Patroklos.

107 Hes. erg. 654-9.

108 Hes. erg. 654-9. Ein beschriftetes Fragment eines geweihten *lebes* ist tatsächlich auf dem Helikon gefunden worden; es wird in das letzte Viertel des 7. Jh. v.Chr. datiert, cf. LSAG, S. 94 Nr. 6, pl.8; dazu auch Powell, *Alphabet*, 1991, S. 145.

109 Cf. LSAG, S. 91.

110 LSAG, S. 94, Nr. 2(a), pl. 7; Powell, *Alphabet*, 1991, No 41 A, S. 146.

111 LSAG, S. 94, Nr. 2a-b, pl. 7; Powell, *Alphabet*, 1991, S.146, Nr. 41 B. Zu den weiteren Beispielen cf. die zusammenfassende Darstellung bei LASG S. 91 ff. und Powell, *Alphabet*, 1991, S. 145 ff.

Offenbar konnten derartige Kessel mehrmals als Preise vergeben werden, wie es ein weiteres von den auf der Akropolis bezeugten Kesselfragmente belegt, das zwei *athlon*-Inschriften aufweist. Die ältere Inschrift stammt aus dem späten 7. Jh. v. Chr., eine weitere Preisinschrift wurde ganz offenbar einige Jahre danach angebracht.<sup>112</sup>

Einige vermutlich frühgriechische Inschriften finden sich zudem in der literarischen Überlieferung bei Herodot. Dieser erzählt nämlich, daß er bei seinem Besuch des Heiligtums des Apollon Ismenios im boiotischen Theben drei alte Dreifüße sah, deren Inschriften Buchstabenformen aus der Zeit des Kadmos aufwiesen.<sup>113</sup> Diese Notiz steht im Kontext der Forschungsdiskussion um die Übernahme der phönikischen Silbenschrift durch die Griechen und ihrer Umformung durch Hinzufügung von Vokalzeichen. Dabei sind die Fragen nach Zeit und Ort der Übernahme in der Forschung ebenso kontrovers wie die Frage nach 'dem' oder 'den' möglichen Erfindern.<sup>114</sup> In jüngster Zeit gewinnt zunehmend die Ansicht an Plausibilität, daß griechische Händler die Schrift um die Mitte des 8. Jh. v. Chr. von phoinikischen Kaufleuten in Handelsposten an der syrischen Küste wie Al Mina übernommen haben könnten.<sup>115</sup> Diese Ansicht vertritt insbesondere auch L.H. Jeffery, die mit ihrer Untersuchung der epichorischen Alphabete die maßgebliche Darstellung der Frühgeschichte der griechischen Schrift vorgelegt hat.<sup>116</sup> Grundlagen dieser Deutung

---

112 LSAG, S. 94, Nr. 3c, pl. 7.

113 Hdt. V 58. Kadmos wird von Herodot als Erfinder der Schrift nicht *expressis verbis* genannt, so daß man das Syntagma *Kadmēia grámmata* eher im Sinne 'Schrift der Kadmeier' auffassen muß, cf. Grassl, Herodot, 1972, S. 171 u. A. 4.

114 Cf. den konzisen Überblick bei LSAG, S. 12-21 u. Heubeck, Schrift, 1979, Kap. 2: Das griechische Alphabet, S. X 73 ff. Die Ansätze der zeitlichen Einordnung der Einführung des Alphabets bei den Griechen reichen in der Forschung von ca. 1500-1400 v.Chr. bis 750-700 v.Chr., eine Zusammenstellung mit Belegen findet sich bei LSAG, S. 12, A. 4, Pfohl, Alphabet, 1968, Einleitung: S. XV-XVII und Heubeck, Schrift, 1979, S. 75 f. Bezüglich des 'Ortes' der Übernahme werden sowohl Argumente für die Übernahme an mehreren voneinander unabhängigen Orten als auch an gewissen Orten wie Thera, Kreta und Rhodos ins Feld geführt, cf. den Überblick über die Forschungsmeinungen mit Belegen bei Pfohl, ebda., S. XVIII f. u. Heubeck, ebda., S. 80 ff., der von der Vermittlung durch kyprische Griechen ausgeht. Durch die Ausgrabungen von Al Mina ( cf. dazu die Belege weiter oben A. 12 ) hat diesbezüglich auch dieser Handelsplatz an Bedeutung gewonnen, cf. Pfohl, Alphabet, 1968, S. XIX u. Heubeck, Schrift, 1979, S. 84 f. mit Belegen. Eine neuere Untersuchung hat jüngst Powell, Alphabet, 1991, vorgelegt, in der er den Nachweis zu führen versucht, daß die 'Erfindung' des griechischen Alphabets der schriftlichen Fixierung der homerischen Epen diene.

115 Dunbabin, Eastern Neighbours, 1957, S. 60; Boardman, Euboean Pottery, 1957, S. 1-29; LSAG, S. 11 f., S. 21, S. 374; Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 121.

sind die frühesten Schriftzeugnisse, von denen die Inschriften auf der 'Dipylon-Kanne'<sup>117</sup> und dem 'Nestor-Becher'<sup>118</sup> zeitlich am Anfang stehen, sowie auch diesbezügliche literarische Quellen, deren wohl älteste Tradition einen gewissen *Palamedes* im Umkreis homerischer Helden als 'Schriftbringer' nennt.<sup>119</sup> Unter den antiken Zeugnissen ist Herodot jedoch der erste, der die griechische Schrift auf die phoinikische zurückführt.<sup>120</sup> Wie Herodot nämlich ausführt, brachten die mit Kadmos nach Boiotien eingewanderten Phoiniker, zu denen auch die Gephyraier gehörten, neben vielen anderen Kenntnissen auch die Kunst des Schreibens mit. Anfangs benutzten die Kadmeier - so Herodot - noch die gleichen Buchstaben wie die Phoiniker. Danach vollzog sich ein Wandel, in welchem die Kadmeier die griechische Sprache annahmen und damit auch die Schriftzeichen zu *Καδμήϊα γράμματα*<sup>121</sup> veränderten, während die den Kadmeiern damals benachbarten Ionier, die die phoinikischen Buchstaben durch Unterweisung übernahmen, diese gleichfalls ihrem Gebrauch entsprechend umformten und ihre Schrift in Erinnerung an diese Herkunft nun *Φοινικήϊα*, nannten, völlig zurecht, wie Herodot betont.<sup>122</sup>

In derartigen *Καδμήϊα γράμματα* waren also die Weihinschriften auf den Dreifüßen angebracht, die Herodot im Ismenion in Theben nach seiner Darstellung in Augenschein nahm. Doch da sich die bei Herodot postulierte Verwandtschaft des boiotischen mit dem ionischen Alphabet nicht bestätigen läßt,<sup>123</sup> liegt auch die

---

116 Cf. LSAG wie A. 115. Zu dieser Einschätzung der Untersuchung kommt auch Pfohl, *Alphabet*, 1968, Einleitung: S. XI

117 Sie wurde 1871 auf dem Friedhof beim Dipylon in Athen entdeckt, zur Beschreibung und den Diskussionen ihrer Datierung cf. zusammenfassend Pfohl, *Alphabet*, 1968, Einleitung: S. XXVI f. u. Heubeck, *Schrift*, 1979, S. 116 ff. LSAG, S. 76, Nr. 1, pl. 1, cf. auch S. 15 f., 68 f., hält die Inschrift nicht für attisch und datiert ca. 725 (?) v.Chr.

118 SEG 14, 604; ML 1; CEG I 454; LSAG S. 239 Nr. 1, pl. 47 datiert das Tongefäß, daß 1953 bei Grabungen in Pithekussa auf Ischia gefunden wurde, in das letzte Viertel des 8. Jh.v.Chr.; die dreizeilig Aufschrift um 700 v.Chr., cf. ebda. S. 43, S. 126 u. 235 f.

119 Stesichorus Frg. 213 (PMG); als weitere 'Schriftbringer' werden auch Danaos, Kadmos, Linos und Musaios genannt, cf. Heubeck, *Schrift*, 1979, S. 105 ff., inbes. Kleingünther, *Prôtoß e©retëß*, 1934, S. 1-15; Jeffery, *ARXAI GRAMMATA*, 1967, S. 152-166.

120 Grassl, *Herodot*, 1972, S. 171.

121 Cf. Grassl, *Herodot*, 1972, S. 171.

122 Hdt. V 58.

Annahme nahe, daß Herodot diese Dreifuß-Inschriften nur vom Hörensagen gekannt haben könnte.<sup>124</sup>

Nach seinem Zitat handelte es sich bei diesen Artefakten jeweils um Weihgeschenke. Zwei wurden als Dank für erfolgreiche Unternehmungen dediziert:

Ἄμφιτρούων μ' ἀνέθηκεν ἐὼν ἀπὸ Τηλεβοάων

*"Nach dem Teleboesieg hat Amphityron hier mich gestiftet,"<sup>125</sup>*

Λαοδάμας τρίποδ' αὐτὸς ἐϋσκόπων Ἀπόλλωνι  
μουναρχέων ἀνέθηκε τεῖν περικαλλῆς ἄγαλμα

*"König Laodamas weihte den Dreifuß dem Treffer Apollon,/ Als Alleinherrscher dir mit dem prächtigen Kunstwerke dankend."<sup>126</sup>*

Der dritte Dreifuß repräsentierte die Dankesgabe eines siegreichen Agonisten:

Σκαῖος πυγμαχέων με ἐκηβόλω Ἀπόλλωνι  
νικήσας ἀνέθηκε τεῖν περικαλλῆς ἄγαλμα

*"Der Faustkämpfer Skaios hat mich nach seinem Sieg geweiht dem fernhintreffenden Apollon, als wunderschönes agalma für dich"*

123 So Jeffery, ARXAI GRAMMATA, 1967, S. 154.

124 West, Herodotus, 1985, S. 290-295, die in diesem Zusammenhang Herodots Aussagen zur Einführung der Schrift als spekulativ abtut, die ihrer Meinung nach Herodot nur der Erklärung des ionischen Terminus' Foinikç<a dienen. Dieser erscheint auch in ionischen, aiolischen und dorischen (Kreta) Inschriften, in denen der Terminus Foinikë<a statt grámmata oder stoixeîa verwendet wird, cf. ion.: ML 8 (Teos), weitere Fragmente bei Herrmann, Teos und Abdera, 1981, S.1-30; aiol.: IG XII 2.96-7, dor.: Jeffery/Morpurgo-Davies, POINIKASTAS,, 1970, S. 118-54. Es handelt sich um das sog. Spensithios-Dekret, in welchem diese Termini in der Bedeutung 'Schreiber' und 'schreiben' verwendet werden. Dazu kritisch Beattie, Spensithios, 1975, S. 8-47, der das Wort von poinë ableitet in der Bedeutung einer Amtsbezeichnung. Diese Argumentation wurde jedoch von Edwards/Edwards, Poinikastáß, 1977, S. 131-140 zurückgewiesen. Cf. in diesem Sinne auch Xen. anab. (1.2.20): foinikistëß in der Bedeutung 'Schreiber, Sekretär'. Cf. auch Van Effenterre, 'Spensithios', 1973, S. 31-46., cf. zudem Edition und ausführlichen Kommentar von Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 100-189. Zu weiteren möglichen Intentionen Herodots für sein Postulat der phoinikischen Herkunft der Schrift, cf. West, Herodotus, 1985, S. 294 ff., Jeffery, ARXAI GRAMMATA, 1967, S. 154 ff. und Grassl, Herodotus, 1972, S. 172 ff.

125 Hdt. V 59; Übers. J. Feix.

126 Hdt. V 61; Übers. J. Feix.



Im Vergleich mit den beiden ersten Weihgaben, scheint nur der *Skaios*-Dreifuß, der keine Weihgabe eines Lokalheros darstellt, Authentizität beanspruchen zu können, denn er entspricht durchaus dem bereits in frühgriechischer Zeit geläufigen Brauch der Siegesdedikationen<sup>127</sup> und ist in diesem Sinne vergleichbar mit den ebenfalls frühen - bereits erwähnten - epigraphisch belegten Weihungen boitischer Preis-*lebetes* aus Bronze.<sup>128</sup> Die Weihinschriften auf den Dreifüßen, die die im Mythos beheimateten Heroen Amphitryon und Laodamas gestiftet haben sollen, sind daher bezüglich der Buchstabenformen als Kopien der *Skaios*-Inschrift anzusehen, die auf alten Dreifüßen angebracht worden waren.<sup>129</sup> Eine derartige Konstruktion mythischer Dedikanten, die den Einbezug des Mythos in die Welt des Realen vollzog, diente der Projektion der eigenen Vergangenheit in einen Zeitraum, der noch vor dem troianischen Krieg lag. Diese Verbindung von Vergangenen mit Gegenwärtigen durch den Mythos macht deutlich, daß der Mythos als 'intentionale Geschichte' zu begreifen ist, der im wesentlichen der Identitätsfindung und Identitätsstiftung dient.<sup>130</sup> Daß 'mythische' Dedikanten in diesem Sinne insgesamt Heiligtümern Bedeutung verleihen, belegt etwa aus späterer Zeit nicht nur die sikyonische Anagraphe, sondern auch die Anagraphe von Lindos, die zwischen historischen Personen auch mythische Dedikanten aufführt.<sup>131</sup>

Wie diese beispielhafte Auswahl literarischer und epigraphische Belege zeigt, überliefern bereits die frühesten schriftlichen Zeugnisse eine Vielzahl diverser Gegenstände, die durch die gesamte Antike hindurch als Weihgeschenke verwendet wurden wie etwa Gefäße, *obeloi*, Waffen, Gewebe, Statuen und Statuetten, Metalle bzw. Metallgegenstände sowie dedizierte Siegespreise. Die qualitativen Unterschiede

---

127 Cf. weiter unten Kap. VIII 2.

128 LSAG S. 91 ff.; cf. dazu weiter oben die Belege A. 105.

129 Jeffrey, *ARXAI GRAMMATA*, 1967, S. 154. So schon Carpenter, *Cadmus*, 1935, S. 6.

130 In diesem Sinne ausführlich Gehrke, *Mythos*, 1994, S. 239-264.

131 Die sikyonische Anagraphe: FgrH II b Komm. 443; III b Komm. 476 f.; cf. Chaniotis, *Historie*, 1988, S. 89 ff. Zur Interpretation dieser mythischen Inventarliste im Sinne der Identitätsstiftung cf. ausführlich Scheer, *Museum*, 1996, S. 353-373. Zur Anagraphe von Lindos: Blinkenberg, *Die lindische Tempelchronik*, 1915, Kap. 1-14; FgrH III b, Komm. S. 443 ff. Zur Historizität cf. auch Chaniotis, *Historie*, 1988, S. 248 und passim.

der Objekte macht dabei evident, daß sich die Dedikanten von Anfang an aus allen sozialen Schichten zusammensetzten.

## 2. Probleme der Forschung

### 2.1. Weihgabenvielfalt und Ordnungsmerkmale

Die archäologische, epigraphische und literarische Überlieferung zur Weihgabenpraxis dokumentiert eine Fülle und Vielfalt unterschiedlicher Artefakte, die als Weihgeschenke eingesetzt wurden.<sup>132</sup> Dabei reicht die Auswahl von eigens für den Zweck der Weihung angefertigten Gegenständen bis hin zu ganz alltäglichen Gebrauchsgerätschaften, wie etwa Spindeln oder Fischernetze, die z.B. als Dankesgaben an die Götter für den durch derartige Handwerkszeuge erzielten Gewinn fungieren.<sup>133</sup>

Eine weitere Form, um mit den Göttern in Beziehung zu treten, boten Opfergaben.<sup>134</sup> Sie sind im Unterschied zu den Weihgaben zur Konsumtion entweder

---

132 Zu Weihgaben insgesamt cf. Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890; eine umfassende, bisher nicht überholte Darstellung bietet Rouse, Offerings, 1902; einen konzisen Überblick findet man bei Wachsmuth, Weihungen, 1975, Sp. 1355-1359, und Van Straten, Gifts, 1981, S. 65-151; Van Straten hat sich insbes. in jüngerer Zeit mit Arbeiten zum Votivwesen hervorgetan, cf. Ders., Votives, 1990, S. 247-284, Ders., *Hierà kalá*, 1995. Brommer, Weihegaben, 1985, ordnet Weihgaben und Opfer nach den Gottheiten, denen sie dediziert wurden. Grundlage bilden die literarischen und epigraphische Quellen. Cf. insbesondere zu dem epigraphischen Material die Sammlung von Lazzarini: DVA mit 1000 Weihinschriften; Dies., *Iscrizioni votive*, 1989-90, S. 845-859; einen Überblick über die archaischen Inschriften insgesamt bietet das Werk von Jeffery: LSAG; zu Athen cf. DAA.

133 Einen Überblick über derartige Gegenstände, die insbesondere im Alter dediziert wurden, vermitteln die Weihepigramme des VI. Buches der *Anthologia Graeca* (Beckby).

134 Zu den unterschiedlichen Opfertypen, Vernichtungsoffer, Speiseopfer, blutige Opfer, den Opfergebräuchen und einzelnen Opferhandlungen cf. Stengel, Opferbräuche, 1910; Ders., Kultusaltertümer, 1920, S. 95 ff.; Ziehen, Opfer, 1939, Sp. 579 ff.; Ders., *Nhfália*, 1935, Sp. 2481 ff.; Ders., *Spágia*, 1929, Sp. 1669 ff. Hanell, Trankopfer, 1937, Sp. 2131 ff.; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 44 ff. u. S. 132 ff.; Brommer, Weihegaben, 1985, gibt einen Überblick der Opfer und Weihgaben in der literarischen und epigraphischen Überlieferung geordnet nach Göttern. Insbesondere zum Opferritual cf. Eitrem, Opferritus, 1915, der bezüglich des Ursprungs von Opferriten dem Totenkult Priorität einräumt. Zum Ritual cf. zuletzt Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel, Religion der Griechen, 1994, S. 30 ff. Zu einer Deutung auf der Grundlage anthropologischer Komparatistik cf. Meuli, Opferbräuche, 1946, S. 185 ff., der die chthonischen Vernichtungsoffer auf Heroenkulte zurückführt. Dagegen sind seines Erachtens die olympischen Opfer keine Speiseopfer, sondern mit rituellen Schlachtungen

durch die Götter oder durch die Menschen bestimmt; Weihgaben sind dagegen aus dauerhaftem Material.<sup>135</sup>

Forschungsgeschichtliche Untersuchungen, die die gesamte Fülle und Vielfalt der Erscheinungsformen des Weihgabenmaterials zugrundelegen, sind bisher rar gesät.<sup>136</sup> Sie erfolgten für den griechischen Bereich vor allem von E. Reisch, der 1890 eine Untersuchung zu den 'Griechischen Weihgeschenken' vorlegte, und 1902 von W.H.D. Rouse, der mit seiner Monographie zu den 'Greek Votive Offerings' eine umfangreiche, bisher nicht ersetzte literarische, epigraphische und archäologische Dokumentation und Erforschung griechischer Weihgaben verfaßte. In der jüngeren Gegenwart hat sich insbesondere der Archäologe F.T. van Straten bemüht, die unterschiedlichen Weihgabentypen einer Klassifizierung und Deutung zu unterziehen. Sein Versuch, Ordnungskriterien zu entwickeln, die einen grundsätzlichen Zugriff auf das umfangreiche und äußerst heterogene Material ermöglichen, wurde bereits von Reisch und Rouse unternommen:

E. Reisch unterschied *Wertanatheme* mit praktischem, künstlerischem und materiellem Wert von solchen mit ideellem Gehalt. Nach seiner Vorstellung

---

vergleichbar, die ihre Wurzeln im jägerischen Brauchtum haben. (Zu Meuli cf. inbes. Heinrichs, Gott, Mensch und Tier, 1992, S. 129-167) In diesem Sinne cf. auch Burkert, Homo Necans, 1972 u. Ders., Opferritual, 1985, S. 5-20. Gerade gegen den Aspekt des Vergleichs der Opferriten mit Jagdritualen wendet sich Detienne/Vernant, Cuisine, 1979 und Zeitlin, Jean-Pierre Vernant, 1991, S. 290-302. Zum Aspekt des Opfers als Kriterium des Menschseins im Sinne sozialer und moralischer Zivilisation cf. Vidal-Naquet, Der schwarze Jäger, 1989, S. 33-51: 'Religiöse und mythische Bedeutung des Bodens und des Opfers in der Odyssee'. Zu Opfern und Gebeten cf. auch Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 95 ff.

<sup>135</sup> Zu dieser Unterscheidung cf. z. B. Van Straten, Gifts, 1981, S. 66. Anders Gladigow, Teilung des Opfers, 1984, S. 33 f., der aufgrund anthropologischer Sichtweise auch das Opfer als 'Gabe' betrachtet und daher die Meinung plausibel findet, auch Gegenstände aus dauerhaftem Material wie Opfergaben zu bewerten. Selbstverständlich kommen im Gabentausch Opfer und Weihgaben funktional in gleicher Weise, nämlich als Gaben zum Einsatz. Jedoch erweist sich bei dem Vergleich von profanem und kultischem Gabentausch gerade auch der qualitative Unterschied der Gaben (Prestigegüter versus Subsistenzgüter) als Strukturmerkmal, so daß eine Unterscheidung in diesen Fällen Sinn macht, cf. dazu weiter unten Kap. II 2.2.5.

<sup>136</sup> *Polemon* von Ilion verfaßte im 2. Jh. n. Chr. vier Bücher über die Weihgeschenke auf der Athener Akropolis: Strabo 9,1,16 (C 396): Πολέμων δὲ ἰ περιηγήτῃς τέτταρα βιβλία συνέγραφε περὶ τῶν ἱναχμάτων τῶν ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ, Athen. XI 472 b: Πολέμων δὲ ἱερῶν πρὸς περὶ τῶν ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ, Athen. XIII 587 c: Πολέμων ἱερῶν τοῖς περὶ ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ; ein weiteres Buch zu den Weihgeschenken in Lakedaimon: Athen. XIII 574 c: Πολέμων ἱερῶν τῶν περὶ ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ. *Menetor* schrieb ebenfalls ein Buch über Weihgeschenke: Athen. XIII 594 c: Μενέτωρ ἱερῶν τῶν περὶ ἱερῶν ἐν τῷ ἱερῷ. Danach ist die Behandlung dieses Themas erst wieder von Jacobi Philippi Tomasini, Episcopi Aemoniensis, De Donariis ac tabellis votivis, liber singularis Patavii 1654 behandelt worden. Dem folgte P. Kunz, Sacra et Profana ἱναχμάτων Historia, 1729. Im Jahr 1885 erschien die Dissertation von Franciscus Ziemann, De Anathematicis Graecis. Dissertatio Inauguralis, Regimonti Borussorum 1885.

entsprachen Artefakte der ersten Gruppe am ehesten der anthropomorphen Göttervorstellung, denn derartige Gaben sollten zunächst die tatsächlichen Bedürfnisse der Gottheit befriedigen wie z.B. Kleidung, Ringe, Spangen, aber auch Kultgeräte. Deshalb nahm Reisch an, daß diese Gaben zugleich die älteste Klasse der Weihgeschenke bildete.<sup>137</sup> Zu den ideellen Weihgaben zählte Reisch dagegen in erster Linie Abbilder der Gottheit und ihres Tuns wie Statuetten aber auch Weihreliefs. Zu derartigen Abbildungen gehören zudem Darstellungen von Ereignissen, die für den Dedikanten den Anlaß einer Weihung bildeten, wie z.B. Gemälde von Schiffbrüchen oder etwa auch die Nachbildung von Gliedmaßen.<sup>138</sup>

Die von Reisch getroffene Einteilung in zwei Weihgaben-Gruppen wurde von W.H.D. Rouse in seiner Untersuchung 'Greek Votive Offerings' wieder aufgegriffen. Rouse definierte die erste Gruppe, nämlich '*Material*', als "*things which are given for their own value.*" Zur zweiten Gruppe, '*Ideal*', zählte er "*things which are given for what they imply.*"<sup>139</sup> Weihgaben, die den Göttern wegen ihres materiellen Wertes dargebracht werden, sind nach Rouses Einteilung ebenfalls zunächst Gegenstände, die nach der anthropomorphen Göttervorstellung für die diesbezüglichen vergleichbaren Belange der Götter von Nutzen sind wie etwa Kultbauten und ihre Ausstattung sowie Gaben, die dem Unterhalt des Kultes dienen und vielfach als Erstlingsgaben, *aparche*, oder Abgabe des Zehnten, *dekate*, erscheinen.<sup>140</sup> Dazu zählen z.B. Dreifüße, Kessel, Messer, Schilde und Beile, die gerade wegen ihres Metallwertes diesbezüglich von Bedeutung sind. Zu diesen Wertanathemen gehören zudem die *akrothina*, außergewöhnliche Gaben wie z.B. die erzene Krippe des Mardonios, die die Tegeaten nach dem Sieg über die Perser im Tempel der Athena Alea aufstellten.<sup>141</sup>

Zu den ideellen Weihgaben rechnet Rouse - wie Reisch - Götter-Statuetten und Weihreliefs, die die Macht der Gottheit und den Akt der Weihung darstellen; weiterhin Siegespreise, die als Dankesgaben für den Erfolg im *agon* fungieren. Eine weitere

---

137 Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 5 ff.

138 Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 8 ff.

139 Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 352.

140 Zum finanziellen Unterhalt von Heiligtümern cf. insgesamt Tomlinson, Sanctuaries, 1976, S. 49-54; Linders, Sacred finances, 1992, S. 9 ff.; cf. auch weiter unten Kap. VII.

141 Hdt. IX 70, 3; zum Terminus *akrothina* cf. weiter unten Kap. III 2.2.

Gruppe ideeller Weihgaben bilden zudem Werkzeuge und Arbeitsgeräte, die von Angehörigen der verschiedensten Berufsgruppen als Dank für den damit erworbenen Verdienst zumeist nach Berufsaufgabe im Alter geweiht werden. Die sog. Gliederweihgaben, nämlich Nachbildungen ehemals erkrankter Gliedmaßen, die z.B. nach erfolgter Genesung zur Weihung gelangen, zählt Rouse - wie Reisch - ebenfalls zu den ideellen Dedikationen.<sup>142</sup>

Ausgehend von dieser groben Zweiteilung des gesamten Weihgabenmaterials erörtert Rouse eingehend die verschiedenen Objekte, denn "*neither is there anything in the world which cannot become a votive offering.*"<sup>143</sup> Bezüglich der Motivationen der Dedikanten kommt er zu dem Schluß, daß sie sich insgesamt den Intentionen "*thanksgiving, propitiation, or prayer*"<sup>144</sup> zuordnen lassen, denn "*there is no part of human life which is not included under one of these.*"<sup>145</sup>

Die individuellen Motive der Dedikanten, so wie sie sich aus den jeweiligen äußeren Erscheinungsformen der Weihgaben ableiten lassen, sind Kriterien für die von D. Wachsmuth getroffene Ordnung, der daher in der gedrängten Form eines Lexikonartikels die Weihgabenvielfalt nach dem jeweiligen Anlaß der Weihung zu ordnen versucht. Sein Ansatz führt zu folgenden Differenzierungen:

- ' *Kommunikative Opfer*', dazu zählt beispielsweise das Opfer der Haarweihe.
- *Dingliche Weihungen*', dazu gehören insbesondere die sog. *agal mata*.
- *Weihungen mit Erinnerungsfunktion*', wie Bronzevotive, die zum Beispiel ein Opfertier darstellen, um den Akt des Opfers zu perpetuieren.
- Die *'Sonderklasse der Gliederweihungen'*.

---

<sup>142</sup> Cf. den Appendix bei Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 106 ff., der einen Katalog von "Votive offerings representing parts of the human body (the Greek world)" enthält; cf. auch ergänzend Forsén, *Gliederweihungen*, 1991, S. 173-175 und Forsén/Sironen, *Gliederweihungen*, 1991, S. 176-180.

<sup>143</sup> Rouse, *Offerings*, 1902, S. 352.

<sup>144</sup> Rouse, *Offerings*, 1902, S. 351.

<sup>145</sup> Rouse, *Offerings*, 1902, S. 352.

- Weihungen als '*Geschenk- und Dankopfer*', dazu zählen zum Beispiel auch die typischen Weihungen von Handwerksgeräten bei Berufsaufgabe im Alter.<sup>146</sup>

Eine ausgezeichnete Studie zur Differenzierung unterschiedlicher Typen hat F.T. van Straten vorgelegt.<sup>147</sup> Van Straten schöpft insbesondere aus dem epigraphischen Material des 6. bis 4. Jh. v. Chr. und geht bei dem Versuch, diese Fülle zu ordnen, ebenfalls von dem individuellen Anlaß einer Dedikation aus. Die Untersuchung wird ergänzt durch einen ausführlichen Appendix, der das epigraphische Material zu den 'Gliederweihungen' auflistet. Zu Beginn seiner Studie werden zunächst einige grundsätzliche Aspekte erörtert. So verdeutlicht van Straten, daß die von Theophrast geäußerten Intentionen bezüglich der Opfer, nämlich 'Lobpreis, Dank und Bitte',<sup>148</sup> auch für die Weihgaben gelten. Zudem macht van Straten den utilitaristischen Charakter der Weihgabenpraxis und die Denkmalfunktion der Weihgaben an Einzelbeispielen evident. Danach wendet er sich den Objekten als solchen zu mit dem Versuch, "*to introduce some order into this chaos by a classification of the motifs.*"<sup>149</sup> Bezüglich seines methodischen Ansatzes äußert er:

*"My underlying principle will be the relationship which can be perceived between the form and the representation of the votive offering on the one hand, and on the other is function",*<sup>150</sup> nämlich "*thanks for favours received*" und "*prayer for new favours in the future*" sowie "*honouring the gods*".<sup>151</sup> Es geht also um die Erarbeitung von Ordnungskriterien aufgrund der sich ergänzenden Aussagen bezüglich der äußeren Erscheinungsform einer Weihgabe und der zugehörigen Weihinschrift einerseits sowie ihrer Zuordnung zu einer der bei Theophrast genannten Motivationen der Dedikanten andererseits. Aufgrund dieses Ansatzes entwickelt van Straten ein "*classification*

---

146 Cf. Wachsmuth, Weihungen, 1979, Sp. 1357 f. mit weiteren Beispielen und Literatur.

147 Van Straten, Gifts, 1981.

148 Theophr. Peri euseb. fr. 12 (Pötscher), 42-44: τριόν ,neka qutéon toiß qeoíß· Ç gàr dià timçn Ç dià xárin Ç dià xreían tôn ~gaqôn.

149 Cf. Van Straten, Gifts, 1981, S. 80.

150 Van Straten, Gifts, 1981, S. 80.

151 Van Straten, Gifts, 1981, S. 74.

*scheme of motifs*",<sup>152</sup> das in drei Gruppen zerfällt, der jeweils eine der Motivationen, nämlich Lobpreis, Dank und Bitte, entspricht:

1. *'participants and concomitants'*. Zu dieser ersten Gruppe gehören Weihgaben, deren ikonographische Gestaltung
  - a) *God*
  - b) *Man*
  - c) *Prayer*
  - d) *Sacrifice*
 darstellen. Sie dienen insgesamt dem Lobpreis der Götter.
  
2. Zur zweiten Gruppe *'occasion'*, zählt van Straten
  - a) *Initiationen,*
  - b) *the course of life,* z.B. die Aufnahme Neugeborener anlässlich der Apaturien,
  - c) *contest,*
  - d) *work,* z.B. Arbeitsgeräte,
  - e) *disaster and dangers,*
  - f) *illness.*

Die Weihgaben dieser Gruppe gelten insgesamt der Danksagung für erwiesene Gunst. Bei den jeweils angeführten Beispielen entsprechen sich ikonographische Gestaltung und Weihinschrift.

3. Eine dritte Gruppe gilt dem mit der Weihung intendierten Zweck *'desired effect'*, der mit der Bitte um eine Gunst verbunden ist.

Zum Schluß kommt van Straten zu dem Ergebnis "*that the form and representation of the votive offerings often contain very precise references to the cause of the dedication.*"<sup>153</sup> Mit dieser einschränkenden Formulierung räumt van Straten m.E. ein, das sich mit dem von ihm entwickelten Schema nicht alle Weihgaben erfassen lassen.

---

<sup>152</sup> Zum folgenden cf. Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 81 ff.

<sup>153</sup> Cf. Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 102.

Die Motivation der Dedikanten ist auch Ausgangspunkt der Spezialstudie W. Gauers zu den griechischen Weihgeschenken aus den Perserkriegen.<sup>154</sup> Wie schon der Titel der Untersuchung verkündet, wählt Gauer methodisch den umgekehrten Weg: Er geht nämlich nicht von den Artefakten aus, um diese aufgrund der erkennbaren Motivationen zu klassifizieren, sondern greift die Frage auf, ob die Denkmäler selbst einen historischen Bezug zu dem jeweiligen Ereignis, z.B. durch ein bildliches Motiv, herstellen.<sup>155</sup> Dabei kommt er zu dem Schluß,<sup>156</sup> daß der historische Anlaß der Weihung, der in diesem Fall grundsätzlich allen Weihgaben gemeinsam ist, meist nur in der Weihinschrift dokumentiert ist. Als weiteres Ergebnis hält er fest, daß die Mehrzahl der Gaben von Beuteanathemen repräsentiert wird, bei denen der Bezug zur Gottheit als Empfänger des ihr geschuldeten Anteils im Vordergrund steht, insbesondere dann, wenn dem Gott ein Teil der Beute selbst gewidmet wird. *"Von einer Bezugnahme auf die Stifter und ihre eigene Leistung, von politischer und historischer Reflexion ist in den meisten dieser Denkmäler noch nichts zu spüren."*<sup>157</sup>

Gauer scheidet grundsätzlich die Weihgaben in *'Spolienweihungen'*, nämlich Beutestücke als solche, und *'Beuteanatheme'*, das sind Monumente, die aus dem Erlös der Beute hergestellt wurden.<sup>158</sup> Eine solche Differenzierung, die geweihte Gebrauchsgegenstände von eigens für eine Dedikation angefertigten Artefakten unterscheidet, ist ein generelles Ordnungskriterium für alle Dedikationen, nicht nur für kriegerische Weihgaben. Eine genauere Charakterisierung der Weihgaben aus den Perserkriegen erfolgt bei Gauer zudem durch die mögliche Unterscheidung von *'akrothinia'* und *'Zehnten'*, die ebenfalls auch auf nichtkriegerische Weihgaben angewendet wird.<sup>159</sup>

---

154 Gauer, Weihgeschenke, 1968.

155 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 9.

156 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 126 ff.

157 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 126.

158 Cf. Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 21.

159 Dazu weiter unten Kap. III 2.



F. Brommer ordnet in seinem Werk 'Griechische Weihegaben und Opfer' Gottheiten und die ihnen erbrachten Opfer- und Weihgaben einander zu.<sup>160</sup> Aufgrund ausschließlich schriftlicher, nämlich epigraphischer und literarischer Belege, die überhaupt eine diesbezüglich eindeutige Zuweisung ermöglichen, gelingt es Brommer, einen repräsentativen Querschnitt antiker Weihgabenvielfalt zu dokumentieren. Dabei wird evident, daß es nicht unbedingt götterspezifische Weihgaben gab. So wurden Waffen sehr vielen, keineswegs nur kriegerischen oder männlichen Gottheiten dargebracht; ebenso sind Dreifüße sowohl für männliche als auch weibliche, für höhere und niedere Gottheiten als Weihgabe benzeugt.<sup>161</sup>

Eine auf den geographischen Raum Ioniens begrenzte Studie zu den archaischen Kulturen und Weihgaben hat C.G. Simon vorgelegt.<sup>162</sup> Das Ergebnis ergänzt sowohl die von van Straten und Gauer erarbeiteten Ergebnisse bezüglich der identifizierbaren Motivationen der Dedikationen mittels schriftlicher Belege, als auch die Untersuchung von Brommer, wonach Weihgaben- und Opfertypen - auch wenn z.B. Artemis, Hera und Athene offenbar bevorzugt Weihgaben von Frauen anlässlich von Hochzeit oder Geburt erhalten - in ihrer Zuordnung zu den entsprechenden Gottheiten grundsätzlich nicht zwingend sind. Simons Studie ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil gilt der Beschreibung und Diskussion archaischer Kulte der ionischen Städte und Territorien. Dabei ergibt sich, daß die Kultpraxis in Ionien grundsätzlich mit den diesbezüglichen Erscheinungen im übrigen Griechenland vergleichbar ist. Das gilt sowohl für den signifikanten Anstieg der Dedikationen und das Aufblühen der Kultorte im 8. Jh. v.Chr. als auch für die Weihgabentypen selbst, bei denen nur einige wenige auf Ionien beschränkt sind. Bemerkenswerterweise ist der Dreifuß als Weihgabe jedoch nicht so häufig wie im übrigen Griechenland belegt.

Der Untersuchung der Weihgabentypen als solchen gilt der zweite Teil der Studie, wobei sich Simon auf einige ausgewählte Weihgabentypen beschränkt, nämlich *"jewellery and dress, combs, mirrors, agricultural offerings, arms and armour, weaving equipment, fishing equipment, fish, shells and boats, bells, horse trappings, musical instruments, sanctuary vases, philiai, lamps, tweezers, spits and coins, keys, parts of the*

---

160 Brommer, *Weihegaben*, 1985.

161 Cf. Brommer, *Weihegaben*, 1985, S. VI f.

162 Simon, *Ionia*, 1988.

*body, statues, masks, astragals and dice, votive wheels, double axes*". Diese für Ionien belegten Weihgaben sind im antiken mediterranen Raum insgesamt vertreten.

## 2.2. Die Aporie eines generellen Ordnungsschemas

Bei den o. g. Studien, die die gesamte Fülle und Vielfalt der Weihgaben zugrundelegten, fällt auf, daß sich die Forscher bei ihren Untersuchungen zunächst darum bemühten, Ordnungskriterien zu entwickeln, die einen grundsätzlichen Zugriff auf das äußerst heterogene Material ermöglichen. Dabei gelten die Relationen zwischen Objekt einerseits, der Motivation des Dedikanten andererseits sowie der Gottheit als Adressaten der Weihgabe als Kriterien der Einordnung. Eine nähere Prüfung der jeweiligen Ergebnisse macht jedoch deutlich, daß die Intention, ein allgemein gültiges Klassifikationsschema zu gewinnen, in das sich alle Weihgaben einordnen lassen, zu einer Aporie führt. So erlaubt z.B. die von Reisch und Rouse vorgenommene Einteilung in 'ideelle' und 'materielle' Weihgaben, die aus der jeweiligen äußeren Erscheinungsform des dedizierten Gegenstandes gewonnen wird, keine eindeutige Zuordnung. Beide Kriterien können auf ein und dasselbe Objekt zutreffen, so daß dieses Gliederungsprinzip letztlich auf subjektiver Einschätzung beruht. Bereits Rouse wies auf diesen Mangel hin, denn er schreibt bezüglich seiner Unterscheidung in 'Material' und 'Ideal': *"It is obvious that any object of the first class may on occasion be found under the second; and we shall often find the same object dedicated under both heads. Both are prompted by the same feeling, fear, hope, or gratitude; but the first involves a cruder conception of the deity than the other."* <sup>163</sup>

Nach den von Rouse getroffenen Klassifikationskriterien gehört z.B. der sog. Mantiklos-Apollon,<sup>164</sup> weil er als Darstellung einer Gottheit gedeutet wird, nach Rouse zu den sog. 'ideellen' Weihgaben. Da aber die zugehörige Inschrift diese Weihgabe als Repräsentanz eines 'Zehnten' ausweist, besitzt sie zugleich einen Sachwertcharakter und damit einen materiellen Aspekt. Sie ist nämlich die 'Dankesgabe' für einen Gewinn oder Verdienst des Dedikanten, der den zehnten Teil seines Gewinns für Material und handwerkliche Anfertigung dieser Statuette aufgewendet hat. Insofern repräsentiert die

---

<sup>163</sup> Rouse, Offerings, 1902, S. 352.

<sup>164</sup> Cf. dazu weiter oben Kap. I 1.2.

Bronzestatuetten auch einen materiell einschätzbaren Wert und kann als *dekate* nach den von Rouse getroffenen Ordnungskriterien auch der Gruppe '*Material*' zugeordnet werden. Dieser materielle Aspekt eignet jedoch wegen der grundsätzlich utilitaristischen Beziehung zwischen Menschen und Göttern fast jeder Weihgabe.

Da die Weihgabenpraxis insgesamt auf dem Prinzip des *do-ut-des* beruht, bedeuten Gaben an die Götter stets einen mehr oder weniger großen materiellen Verlust für die Dedikanten, der entweder in der Hoffnung auf oder als Dank für eine "Gegengabe" sowie als Sühnegabe aufgebracht wird. In diesem Sinne müßte m. E. der Begriff der 'ideellen' Weihgaben ausschließlich auf Objekte beschränkt sein, die auch für den Dedikanten nur einen 'ideellen' Wert repräsentieren. Dazu würden etwa Gaben zählen, die weniger einen wirtschaftlichen als vielmehr einen Erinnerungswert besitzen, so daß der Verzicht für den Weihenden keinen ökonomischen, sondern vielmehr einen symbolischen Verlust bedeutet. In diesen 'ideellen' Kontext gehören etwa die 'Haaropfer', die als materiell wertlose Gaben offenbar eine besondere Verbindung zwischen Gebendem und Empfänger herstellen.<sup>165</sup> Doch trifft offenbar auch auf dieses Weihgabenmuster die Möglichkeit materieller Wertsteigerung zu. Jedenfalls läßt die archäologische Evidenz gepunzter und verzierter Bronzebänderolen vermuten, die nach der Interpretation von U. Sinn als Behältnis derartiger Haaropfer gedient haben könnten.<sup>166</sup>

Bezüglich des materiellen Aspektes der Weihgaben könnten m. E. auch die Objekte als 'ideell' bewertet werden, die stark miniaturisierte Muster aus wertlosem Material repräsentieren und somit keinerlei materielle Bedeutung besitzen; denn sie repräsentieren nur Abbilder der entsprechenden funktionalen Muster in der profanen Wirklichkeit und werden als solche dediziert.<sup>167</sup> Gleichwohl verweist m. E. gerade diese 'Nachahmungs-Praxis' auf den prinzipiellen Sachwertcharakter einer Weihgabe.

---

<sup>165</sup> Cf. dazu die Nachweise bei Rouse, *Offerings*, 1902, S. 240 ff., Stengel, *Kultusaltertümer*, 1920, S. 92 u. A. 22 und Brommer, *Weihgaben*, 1985, passim; zur Deutung cf. Andronikos, *Totenkult*, 1968, S. 18 ff. sowie Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1992, S. 136 ff., der die magische Funktion dieser Gabe betont, die den Dedikanten zum Schutzbefohlenen der Gottheit macht.

<sup>166</sup> Sinn, *Aphaia*, 1987, S. 107, 131 ff. Diesen Brauch belegt Lukian, *Syr. Dea*, 60., für die Göttin von Hierapolis in Syrien. Danach nämlich wird dort folgender Ritus vollzogen: Die Jungen bringen den ersten Bart dar, und die Mädchen schneiden sich zum erstenmal das Haar, wenn sie in dem Heiligtum sind. Die Haare werden in silberne oder vielfach auch goldene Gefäße gelegt, auf denen jeweils der Name des Dedikanten verzeichnet wird, und im Tempel befestigt.

Derartige Mängel, die bereits bei dem Versuch einer Grobeinteilung evident werden, zeigen auch diesbezügliche nachfolgenden Studien. So führte der Versuch, ein generelles Ordnungsschema aufgrund der Motivationen der Dedikanten zu erarbeiten, den etwa Wachsmuth und van Straten unternahmen, ebenfalls zu einer Aporie. Zunächst ist einzuzwenden, daß ohnehin nur aufgrund der diesbezüglichen literarischen oder epigraphischen Notizen die jeweiligen Intentionen der Spender bestimmt werden können. Die Ergebnisse dieser Arbeiten machen zudem evident, daß eine Übereinstimmung zwischen der in der Weihinschrift dokumentierten Motivation und dem dedizierten Objekt als solchem nicht zwingend gegeben ist. Dieser Erkenntnis widerspricht auch nicht der Befund, daß einige Weihgabentypen wie z.B. Gliederweihungen aufgrund ihrer äußeren Erscheinungsform offenbar zwingend eindeutige Rückschlüsse auf die Motivation der Dedikanten zulassen; denn neben der Möglichkeit einer 'Gliederweihung' standen einem Dedikanten, der beabsichtigte, z.B. aus Dank für seine Genesung eine Gabe zu dedizieren, eine Vielzahl weiterer geeigneter Objekte, z.B. auch eine Statuette, zur Auswahl.<sup>168</sup>

Auch Wachsmuths Ordnungsschema kann keine generelle Gültigkeit erheben, denn seine Kriterien nehmen einmal auf die Motivation der Weihung, ein anderesmal auf die dem Objektcharakter als solchem anhaftenden Qualität Bezug. So können seinem Klassifizierungstypus von 'Geschenk- und Dankopfer' auch Weihgaben zugeordnet werden, die bei ihm unter einer anderen Rubrik, z.B. den 'dinglichen Weihungen', erscheinen. Dieser Einwand kann auch gegen das Klassifikationsschema van Stratens erhoben werden, das von den Intentionen der Dedikanten 'Lob, Dank und Bitte' ausgeht. Die nähere Prüfung dieser Ordnung zeigt nämlich, daß eine eindeutige Bestimmung der Intention des Dedikanten für die Zuordnung zur Gruppe 2, nämlich 'Danksagung', und für die Zuordnung zur Gruppe 3, nämlich 'Bitte', nur aufgrund der zugehörigen literarischen oder epigraphischen Notizen zu gewinnen ist. So kann eine Gliederweihung aus Dank für eine Genesung dediziert werden, sie kann aber auch eine Votivgabe darstellen. Bezüglich der Gruppe 1, nämlich Lobpreis, bedeutet das jedoch, daß innerhalb der drei Gruppen die Ordnungskriterien nicht durchgängig eingehalten

---

167 Cf. dazu weiter unten Kap. IV 2.

168 Cf. zu diesem Aspekt Brommer, *Weihgaben*, 1985, S. VII: "*Oft ist der Zweck einer Weihung einleuchtend und verständlich. So beispielsweise, wenn dem Apollon ein Bogen oder Lorbeer ... dem Poseidon ein Delphin ... dem Herakles eine Keule ... dargebracht werden ... Oft aber entzieht sich uns der Sinn der Weihung ... Zum Teil wurden die Gaben offenbar den Göttern geweiht, weil sie zu ihnen passten, zum Teil aber auch, weil die Gaben den Gebern lieb waren.*"

werden, denn für die Zuordnung der Weihgaben zur ersten Gruppe ist ausnahmslos die äußere Erscheinungsform des Gegenstandes maßgeblich, nämlich die ikonographische Darstellung von Kultteilnehmern und begleitende Umstände der Kulthandlung. Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß auch eine Weihgabe der ersten Gruppe nicht nur dem Lobpreis der Götter gelten muß, sondern auch als Dankesgabe (d. h. Gruppe 2) bzw. Motivgabe (d. h. Gruppe 3) fungieren kann. Die Relation zwischen der Weihgabe als Objekt und der Intention des Weihenden scheint daher nicht zwingend notwendig gegeben zu sein.

### 2.3. Der Zeichencharakter der Weihgaben

Wie die Ergebnisse der o. g. Arbeiten zeigten, führt die der Lebenswirklichkeit implizite Komplexität von Anlässen und Ereignissen einer Weihung kombiniert mit den unterschiedlichsten Weihgabentypen je nach Ansatz zu jeweils unterschiedlichen Ordnungskriterien. Einen Ausweg aus dieser Aporie bietet sich jedoch, wenn man Weihgaben als solche als 'Zeichen' auffaßt. Nach semiotischer Definition besteht ein Zeichen aus zwei Seiten, nämlich aus einer äußeren materiellen Seite, die man sinnlich erfassen kann, und der Seite, die die inhaltliche Bedeutung dieses Zeichens ausmacht. Das Entscheidende ist jedoch, daß diese beiden Seiten, nämlich Ausdrucks- und Bedeutungsseite, nicht notwendig aufeinander bezogen sind. Das bedeutet, daß eine Ausdrucksseite nicht notwendig eine bestimmte Inhaltsseite erfordert. Daher kann sich eine Seite jeweils auch wandeln. Das Spezifische dieses Zeichencharakters läßt sich insbesondere bei einem sprachlichen Zeichen verdeutlichen, nämlich bei einem Wort, das mit seiner Lautung, d.h. seiner materiellen Seite, auf einen bestimmten Inhalt verweist.<sup>169</sup> So bezeichnet das Wort *Baum* auch den außersprachlichen Inhalt 'Baum'. Da aber Ausdrucks- und Inhaltsseite nicht notwendig aufeinander bezogen sind, kann das Wort 'Baum' auch zur Bezeichnung eines 'Menschen' verwendet werden und damit seine Inhaltsseite ändern.

Überträgt man den Zeichenbegriff mit seinen Charakteristika auf die Weihgaben, so wird deutlich, daß Weihgaben mit ihrer äußeren Erscheinungsform nicht

---

<sup>169</sup> Zum diesem Zeichenbegriff cf. grundsätzlich De Saussure, Grundfragen, 1967, der die Grundsätze der Semiotik auf die Sprachwissenschaft übertrug. Danach bildet ein sprachliches Zeichen eine Einheit von Ausdruck (Lautung) und Inhalt (Bedeutung). Die nicht zwingende Zuordnung beider Seiten nennt man arbiträr. Diese Arbitrarität ist Grundvoraussetzung des Sprachwandels.

notwendig Rückschlüsse auf eine bestimmte Intention des Dedikanten bzw. eine bestimmte Gottheit als Adressaten zulassen. Mit anderen Worten: die Relation eines Gegenstandes zur Intention des Dedikanten oder zu der entsprechenden Gottheit als Adressaten ist nicht notwendig mit diesem Objekt verknüpft. So kann ein Dedikant, der eine Gliederweihung als Dank für eine erfolgte Genesung darbringen möchte, durchaus auch ein anderes Objekt, z.B. eine Statuette, für denselben Anlaß verwenden.

Die kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Klassifizierungsversuchen führt daher zu dem Ergebnis, daß die in den verschiedensten Weihgabentypen repräsentierte Weihgabenvielfalt mit gewissen Bevorzugungen oder auch geographischen Besonderheiten (cf. Simon) grundsätzlich allen griechischen Heiligtümern eigen ist und daß das Verhältnis zwischen Göttern und Weihgaben sowie den jeweiligen Motivationen der Dedikanten grundsätzlich nicht einer festen Zuordnung unterliegt. Dem widerspricht es nicht, daß sich bezüglich der den Weihgaben impliziten Relationen auch bestimmte Traditionen herausbilden können, die sich bei diachroner Betrachtung von starker Konventionalität erweisen. Solche Traditionen repräsentieren gerade die sog. Gliederweihungen oder auch der Dreifuß als agonistisches Weihgeschenk. Das verweist auf den Symbolcharakter, den Objekte im Austausch über ihren zeichencharakter hinaus erlangen können. Derartige Traditionen können heiligtumsgebundenen Sitten entsprechen oder mit bestimmten Gottheiten bzw. geographischen Räumen in Verbindung stehen. So sind z. B. aus Ton geformte Kuchen als Weihgabe für die Göttin Demeter auf der Peloponnes geläufig, in anderen Gegenden aber nicht.<sup>170</sup> Die nicht zwingende Zuordnung hinsichtlich der Relation von Objekt zu Motivation des Dedikanten gilt selbst dann, wenn die äußere Erscheinungsform der Weihgabe diesbezüglich eindeutige Rückschlüsse zuläßt. So kann sich die Weihgabe eines Athleten beispielsweise in der äußeren Gestaltung etwa bei einem Diskus durchaus auf den Anlaß der Dedikation, nämlich den errungenen Sieg in der Disziplin des Diskuswurfs beziehen; das Objekt, nämlich die Weihgabe, läßt in diesem Fall also einen eindeutigen Rückschluß auf die Intention der Dedikation zu. Diese Relation ist aber nicht zwingend gegeben, da als Dankesgabe für diesen Anlaß auch andere Gaben, z.B. Statuetten, verwendet werden können. Diese nicht zwingend notwendige Relation gilt auch für das Verhältnis von Gottheiten und Weihgabentypen, was Brommers

---

<sup>170</sup> Cf. Simon, *Ionia*, 1988, S. 24 ff. Zur Herausbildung diesbezüglicher Konventionen cf. Warden, *Gift*, 1992, S. 51-8 (Erbstücke und Luxusgegenstände als Weihgaben in Kyrene). Zu Weihgabenvorlieben und der Schwierigkeit, bestimmte Typen entsprechenden Kulten bzw. Gottheiten zuzuordnen, cf. Dengate, *Apollo*, 1988, S. 116 f.

Untersuchung, die grundsätzlich ihren Ausgang von den Gottheiten nahm, evident macht. Sein Ergebnis wird von Simons geographischer Spezialstudie zu den Kulturen und Weihgaben Ioniens bestätigt. Insofern kann die mit der Weihgabe als solcher, nämlich im Sinne des Objekts, gegebene Relation zwischen Motivation des Dedikanten einerseits und entsprechender Gottheit andererseits grundsätzlich auch mit einem Terminus aus der Semiotik als *arbiträr* bezeichnet werden, denn eine Weihgabe ist in ihrer äußeren Erscheinungsform nicht notwendig mit einer bestimmten Motivation bzw. Gottheit verbunden.<sup>171</sup>

Eine Ordnung der vielfältigen Weihgabentypen müßte im Sinne eines generell anwendbaren Ergebnisses methodisch entweder von den Objekten als solchen oder von den erkennbaren Motivationen der Dedikanten ausgehen. Eine allgemein gültige Klassifizierung ergäbe sich dann aufgrund der jeweils hergestellten Relationen. So müßte eine Ordnung der Weihgaben aufgrund der Objekte von der Frage ausgehen: welche Weihgabentypen werden für welche Motivationen eingesetzt, die Objekte bildeten also den Bezugspunkt. Eine Klassifizierung, die dagegen von den Motivationen der Dedikanten ausgeht, müßte der Frage folgen: für welche Motivationen werden welche Weihgaben eingesetzt; den Bezugspunkt bildeten in diesem Fall die individuellen Anlässe. Eine solchermaßen vorgenommene Systematisierung der Vielfalt von Erscheinungsformen einzelner Weihgaben bzw. Motivationen der Dedikanten führt aber allenfalls zu begrenzten Ergebnissen, etwa im Hinblick auf traditionsgebundene oder geographisch begrenzte Votivsitten; sie würde jedoch die besondere arbiträre Beschaffenheit des Verhältnisses zwischen dem Objekt als solchem und der Motivation des Dedikanten und zugehöriger Gottheit offenbaren, wie es etwa Brommers Zusammenstellung zeigt, der die Gottheiten als Ausgangspunkt seiner Ordnung wählte.

Die Arbitrarität der den Weihgaben impliziten Relationen wird daher schon bei synchroner Betrachtung evident. Das gilt auch bezüglich der jeweiligen Motivation, was in besonders signifikanter Weise ein epigraphischer Beleg aus dem 6. Jh. v. Chr. zeigt, der von der Athener Akropolis stammt und aussagt, daß die zugehörige Weihgabe für die Göttin Athene die *aparche* des Lysias und die *dekate* des/der Euarchis sei.<sup>172</sup> Das bedeutet, daß in diesem Fall dasselbe Objekt bezüglich der Motivation der beiden Dedikanten sogar gleichzeitig unterschiedlichen Intentionen dient.

---

171 Diese Arbitrarität ist daher auch Grundvoraussetzung des Sprachwandels. Cf. De Saussure, Grundfragen, 1967, S. 76 ff.

172 IG I<sup>3</sup> 644 = DAA 292 = DVA 635.

Wie bereits dargelegt, können sich trotz des grundsätzlich arbiträren Verhältnisses der den Weihgaben impliziten Relationen bezüglich der Relation zwischen dem Objekt und der Gottheit bzw. Motivation des Dedikanten auch traditionelle Muster herausbilden, die daher auch die jeweilige Zusammensetzung der Weihgaben in einem Heiligtum bestimmen können. Eine derartige Evidenz läßt sich insgesamt auf kult- oder heiligtumsgebundene Votivsitten, auf die besondere geographische Lage oder auf die wirtschaftlich politische Situation der zugehörigen Region bzw. Polis zurückführen.<sup>173</sup>

Die Abhandlungen, die daher den Versuch unternahmen, aufgrund einer relationalen Ordnung des gesamten Weihgabenmaterials allgemeine Kriterien zu entwickeln, machen die Aporie eines solchen Unternehmens evident und führen zu dem Schluß, daß es keinen generellen Zugriff aufgrund einer relationalen Ordnung geben kann, sondern daß ein derartiger Ansatz allenfalls zu Erkenntnissen diesbezüglicher Konventionen führt, die ihrerseits Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen sein können. Differenzierte Erkenntnisse zu einzelnen Weihgabentypen im Zusammenhang der Kultpraxis sind daher nur von Einzelstudien zu erwarten, wie sie etwa von Gauer oder Simon vorgelegt wurden und auch bei Reisch, Rouse und van Straten innerhalb ihrer Klassifizierungsschemata erfolgten. Derartig methodisch angelegte Untersuchungen können so z. B. Einzeltypen betreffen, wie etwa den Dreifuß in seiner bevorzugten Funktion als agonistisches Weihgeschenk in der gesamten griechischen Antike. Diese traditionelle Bedeutung des Dreifußes erweist sich daher bei diachroner Betrachtung hinsichtlich der Solidarität der diesbezüglichen Relation von Gerätetypus und Intention der Weihung von starker Konventionalität. Eine diachrone Betrachtung ermöglicht aber auch weitere Erkenntnisse aufgrund des Wandels dieser Konvention. So war der Dreifuß bevorzugtes Weihgeschenk der olympischen Sieger, bis mit dem Aufkommen der archaischen Großplastik Ende des 7. Jh. v. Chr. diese Funktion von den nun dedizierten Siegerstatuen übernommen wurde.<sup>174</sup> Ein solcher Bruch der Konvention in der Kultpraxis kann daher auch einen Wandel gesellschaftlicher bzw. auch wirtschaftlicher Verhältnisse indizieren.

Wie dieses Beispiel zeigt, können mögliche Veränderungen im profanen Bereich daher auch zum Einsatz neuer Weihgabentypen führen, wodurch neue Traditionen

---

173 Zu diesem Ergebnis kommt Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen* 1985, S. 243.

174 Cf. dazu weiter unten Kap. VIII.



begründet werden. Doch sind auch diese Weihgabentypen in ihren Relationen zu den Motiven der Dedikanten sowie den entsprechenden Gottheiten grundsätzlich arbiträr. Gerade diese Arbitrarität impliziert den Wandel bezüglich des Einsatzes neuer Objekte, die aufgrund neuer gesellschaftlicher Ausdrucksnotwendigkeiten geschaffen wurden; denn es gelten prinzipiell alle im profanen Bereich existenten Gegenstände als mögliche Weihgabenmuster. Deswegen bilden 'dingliche' Neuerungen im profanen Bereichen zugleich ein Reservoir neuer Weihgabentypen. So finden sich z. B. unter den Weihgabentypen mit dem Aufkommen des Münzgeldes auch monetäre Formen.

#### **2.4. Aussagemöglichkeiten der qualitativen und quantitativen Beschaffenheit des Materials**

Bei den bisher vorgestellten Untersuchungen, die sich mit der Klassifizierung der Fülle unterschiedlicher Weihgabentypen beschäftigten, wurde der Aspekt, daß die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Materials auch bezüglich ihrer Aussagen zu wirtschaftlichen und sozialen Zuständen bzw. Wandlungen hinterfragt werden könnte, nicht berücksichtigt.<sup>175</sup>

Einen in dieser Hinsicht zunächst vielversprechenden Versuch, die ökonomischen und sozialen Veränderungen im Wandel von der archaischen zur klassischen Zeit anhand des Weihgabenmaterials aufzuzeigen, hat dagegen von archäologischer Seite A.M. Snodgrass unternommen.<sup>176</sup>

In seiner Untersuchung '*The Economics of Dedication at Greek Sanctuaries*' geht Snodgrass der Frage nach, warum die große Zahl kleinerer Weihgaben in geometrischer und archaischer Zeit in den Heiligtümern mit Beginn der klassischen Zeit so abrupt abbricht.<sup>177</sup> Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß es sich bei dieser enormen Anzahl von Weihungen in der frühen Zeit grundsätzlich um '*raw*' *dedications* handelte, nämlich um Weihgaben, die zuvor als normale Gebrauchsgüter fungierten. Zu dieser Gruppe zählt beispielsweise ein Schild, der vor seiner Weihung im Kampf gebraucht worden

---

<sup>175</sup> Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 351, der beiläufig bemerkt, daß im 4. Jh.v.Chr. "*the votive offerings becomes a means of self-glorification.*"

<sup>176</sup> Cf. zum folgenden Snodgrass, Economics, 1989-1990, S. 287-294.

<sup>177</sup> Zu zu den Zahlen cf. weiter oben Kap. I 1.

war. Davon zu unterscheiden sind die *'converted' dedications*, die nur zum Zweck der Dedikation hergestellt wurden und zumeist auch wertvoller waren; dazu gehören z.B. Statuetten. Nach Snodgrass' Beobachtungen kehrt sich das große Übergewicht der *'raw' dedications* in der frühen Zeit im 5. Jh. v. Chr. zugunsten dieser *'converted' dedications* plötzlich um. Dieser abrupte Wandel von Art und Wert der Weihgaben ist für ihn Indiz ökonomischer, sozialer und mentaler Veränderungen im Zusammenhang der Ausbildung der Polis. Danach habe das *'egalitarian ethos'*<sup>178</sup> der frühen Polis, das sich in den *'raw' dedications* ausdrückte, im 5. Jh. v. Chr. durch soziale Differenzierung und Polarisierung an Bedeutung verloren. Auch hätten staatliche Weihungen, die sich in *'converted' dedications* zeigen, zugenommen. Zudem sei der Wandel zu *'converted' dedications* Ausdruck ökonomischer Veränderungen, denn diese Weihgaben benötigten größere wirtschaftliche Aufwendungen für ihre Anfertigung bzw. ihren Ankauf.

Dem möglichen Einwand, der sich bei der Lektüre aufdrängt, daß es auch schon in geometrischer und archaischer Zeit eigens zur Weihung angefertigte Dedikationen gab, wie es gerade die Kleinfunde aus Bronze und Terrakotta sowie die Dreifußkessel aus Olympia belegen, begegnet Snodgrass mit einer weiteren Differenzierung. Gerade mit Bezug auf diese olympischen Funde, nämlich Dreifüße und insbesondere Tierstatuetten, führt er einen dritten Weihgabentypus ein, der zwischen den *'raw'* und *'converted' dedications* eine Mittelstellung, *"a kind of intermediate status"*, eingenommen hätte, zu denen Snodgrass eben diese Dreifußkessel und Tierstatuetten rechnet. Die Dreifußkessel, so Snodgrass, *"simulate, in a grandiose way, a functional object of everyday life, yet we know them to have been in some cases produced on the actual sanctuary-site, for expressly religious purpose"*.<sup>179</sup> Die Tier-Statuetten dagegen verdanken nach Snodgrass ihre Mittelstellung der Intention, Opfergaben, ohne die die antike Kultpraxis nicht denkbar ist, gleichsam zu perpetuieren.

Obleich die Signifikanz der von Snodgrass aufgezeigten Statistik von der Archaik zur Klassik im Sinne sozialer und wirtschaftlicher Veränderungen interpretierbar ist, scheint mir seine Argumentation bezüglich der Dreifüße und Tierstatuetten nicht überzeugend. Hinsichtlich der Dreifüße ist einzuwenden, daß die Nähe zum Gebrauchsgut schon aufgrund der anthropomorphen Göttervorstellung auch bei vielen anderen eigens zur Weihung angefertigten Dedikationen sowohl in

---

178 Snodgrass, *Economics*, 1989-1990, S. 294 :*"egalitarian ethos"*.

179 Snodgrass, *Economics*, 1989-1990, S. 292.

archaischer als auch klassischer Zeit gegeben ist, also nicht nur beim Weihgabentypus 'Dreifuß'. Bezüglich der Tierstatuetten zeigt die große Anzahl von Bronzenfunden, daß auch schon in vorklassischer Zeit beträchtliche wirtschaftliche Mittel für Weihgaben von den Dedikanten aufgebracht wurden. Bei der Mehrzahl der Kleinbronzen aus Olympia handelt es sich um Tierfiguren, besonders um Rinder und Pferde.<sup>180</sup> Der Dedikation derartiger Tier-Statuetten liegt offenbar die Intention zugrunde, Opfergaben mittels derartiger Nachbildungen gleichsam zu perpetuieren. Durch die Nachbildung in dauerhaftem Material erfahren diese 'Opfergaben' jedoch eine grundsätzliche qualitative Veränderung, sie werden nämlich jeweils zum *anathema* und gehören damit zur Gruppe der '*converted dedications*'.

Das von Snodgrass aufgezeigte Ordnungskriterium der *raw* und *converted dedications* ist daher ein allgemeines Unterscheidungsmerkmal aller Weihgaben in der gesamten Antike und m. E. nicht geeignet, mittels diesbezüglicher, am Objekt haftender Kriterien generelle gesellschaftliche Veränderungen von der Archaik zur Klassik festzumachen.<sup>181</sup>

Trotz der Mängel dieser Untersuchung von Snodgrass bleibt dennoch festzuhalten, daß die Fragestellung an sich, nämlich eine von der Dinglichkeit der Objekte als solche ausgehende Interpretation gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse zu versuchen, erstmals aufgegriffen wurde. Doch auch hier zeigt sich, daß mit Blick auf die gesamte Fülle des Materials nur recht allgemeine Aussagen möglich sind.

Diesbezüglich differenzierte Ergebnisse ermöglichen daher - wie bereits erwähnt - nur Einzelstudien. Um zum Beispiel das Weihgabenmaterial im Hinblick auf gesellschaftlich-soziale Zustände zu hinterfragen, etwa im Hinblick auf die Dedikantenschicht, könnten die Aussagen von Weihinschriften in Kombination mit den zugehörigen Artefakten untersucht werden. So hat Raubitschek in seiner Studie zu den Weihgeschenken der Athener Akropolis deutlich machen können, daß die ersten 'bürgerlichen' Weihungen auf dem Burgberg im 6. Jh. v. Chr. Ausdruck einer sozialen Mobilität sind, die aufgrund einer auch wirtschaftlichen Differenzierung der Gesellschaft zugleich als Ausdruck eines neuen Selbstbewußtseins gedeutet werden

---

180 Cf. Heilmeyer, Olympische Bronzefiguren, 1979, S.110 ff. u. S. 125 ff; zur Wertsteigerung der Weihfiguren, die auf Reichtum hindeuten, bes. S. 131.

181 Die Bedeutung dieser Unterscheidung entspricht der von Gauer getroffenen Klassifizierung von Spolienweihung und Beuteanathemen, cf. weiter oben A. 158.

kann.<sup>182</sup> Hinsichtlich der dinglichen Vielfalt sind Erkenntnisse, die aufgrund der quantitativen und qualitativen Beschaffenheit der Artefakte Rückschlüsse auf gesellschaftliche Zustände erlauben, m. E. nur möglich aufgrund der Untersuchung bestimmter Weihgabentypen.

Einen eindrucksvollen Versuch, die archäologischen Hinterlassenschaften in diesem Sinne auszuwerten, hat I. Kilian-Dirlmeire in einer exemplarischen Studie zu den 'Fremdweihungen' vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. unternommen, indem sie die als Dedikationen zu wertenden Fundstücke ausgewählter Heiligtümer hinsichtlich ihres Ursprunges bestimmte und damit die Bedeutung der jeweiligen Heiligtümer für auswärtige Besucher nachzuzeichnen und auch Aussagen zu der jeweiligen Dedikantenschicht zu formulieren versuchte.<sup>183</sup>

Grundlage ihrer Untersuchung bildet der Fundbestand von Heiligtümern, die jeweils hinsichtlich ihrer geographischen Lage und ihres besonderen Charakters distinktiv sind, nämlich das Heiligtum der Artemis Enodia von Pherai, das im Binnenland Thessaliens liegt und somit in einer auf Landwirtschaft orientierten Region, die Heiligtümer der Hera Akraia und Hera Limenia von Perachora, die sich im Einzugsbereich der Polis Korinth befinden, der Fundbestand des Heiligtums von Olympia im Inneren der Peloponnes, dessen panhellenische Bedeutung seine Besonderheit ausmacht, die sich dementsprechend auch in dem Weihgabenbestand widerspiegelt, und das Hera-Heiligtum von Samos als Hauptheiligtum einer Stadt, deren Handelskontakte aufgrund der Lage der Insel im östlichen Grenzbereich vor allem auf der Seefahrt beruhte. Die Herkunftsbestimmung der einzelnen Objekte erbrachte im Ergebnis, daß die spezifische geographische Lage eines Heiligtums sowie seine traditionelle Bedeutung ausschlaggebende Faktoren für die jeweilige Attraktion der Kultstätten für Fremdbesucher bildeten. So stammten 98 Prozent der Fundstücke aus dem Enodia-Heiligtum von Pherai aus der regionalen Produktion, nur zwei Prozent entfielen auf Importe von den ägäischen Inseln, Makedonien, Ostgriechenland, von dem Balkan und aus der Peloponnes. Dabei handelte es sich in der Regel um bescheidene Gaben, die deshalb gerade kein Zeugnis für den Fernhandel sind, sondern für unmittelbare und regelmäßige Kontakte zwischen Thessalien und diesen

---

182 DAA, passim.

183 Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, S. 215-254. Daß das Ergebnis der Studie von Kilian-Dirlmeier aufgrund einer quantifizierenden Analyse der Fundstücke insgesamt historisch äußerst aufschlußreich ist, betont Hiller, Archäologische Erforschung, 1991, S. 87.

Landschaften.<sup>184</sup> Die Fundstücke der Heiligtümer der Hera Akraia und Hera Limenia von Perachora belegen, daß die Nähe Korinths und seine Bedeutung für Handel und Schifffahrt, bedingt durch die geographische Lage an den Küsten Mittelgriechenlands mit Häfen nach Osten und Westen (Kenchreai und Lechaion), sich ebenfalls in den Fremdweihungen niederschlägt, bei denen Phönikiern mit 74 Prozent vertreten ist.<sup>185</sup> Auffällig ist bei den Fundstücken dieser Provenienz, daß es sich durchgängig um Fayenceobjekte handelt. In der Forschung nimmt man insgesamt an, daß es sich bei den Dedikanten dieser Artefakte um phönikische oder griechische Seeleute bzw. Schiffseigner gehandelt hat, die derartige Objekte in der Fremde erwarben und als persönliche Gabe in den Hera-Heiligtümern niederlegten.<sup>186</sup> In Olympia entfallen 77 Prozent aller Fremdweihungen auf griechische Landschaften. Insbesondere die für das Heiligtum so bezeichnenden Weihgaben wie DreifüÙe, Kessel und Schutzwaffen wurden anscheinend in den wenigen darauf spezialisierten Werkstätten in Korinth und vor allem in der Argolis und in Attika gefertigt und erworben. Aber auch zahlreiche Bronzefiguren und bescheidenere Weihgaben aus Achaia, Arkadien, Boiotien, Thessalien, von den ägaischen Inseln und aus Ostgriechenland dokumentieren eine große Besucherschar und hohe Mobilität auch derjenigen Bevölkerungsschicht, die nicht über den Reichtum verfügte, den wertvolle Weihgaben wie z.B. DreifuÙkessel, voraussetzten. Die Fremdweihungen aus dem nichtgriechischen Bereich machen 23 Prozent der Fundstücke aus. Davon stammt der überwiegende Anteil mit 12,8 Prozent aus dem phönikisch-syrischen Raum und von Zypern. Bei diesen Votiven handelt es sich - mit Ausnahme Phrygiens - um BronzegefäÙe, die als Luxusobjekte verhandelt wurden und als Prestigegegenstände fungierten. Weihgaben balkanischer Provenienz beweisen nach der Interpretation von I. Kilian-Dirlmeier, daß in Olympia auch Barbaren Zutritt zum Heiligtum hatten.<sup>187</sup>

---

184 Cf. zu Pherai: Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 216-225; *Katalog der Weihgabenfunde*: Liste 1, S. 244 f.

185 Zum Reichtum Korinths cf. auch Strab. 8,6,20 (378); zur kritischen Wertung dieses Beleges cf. Will, *Korinthiaka*, 1955, S. 306-319.

186 Zu Perachora cf. Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 225-230; *Katalog der Weihgabenfunde* Liste 2, S. 245 f. Frau Ulla Kreiling (Marburg) machte mich darauf aufmerksam, daß derartige Fayenceobjekte in Griechenland nicht zu bekommen und deswegen besonders begehrt waren. Daher vermutet sie, daß es sich wohl eher nur um griechische Dedikanten gehandelt habe.

Bei dem Hera-Heiligtum von Samos ist wie in Perachora der Anteil an griechischen Importen deutlich geringer als der Anteil an nichtgriechischen. Dagegen machen die Weihgaben zyprischer und orientalischer Provenienz zwei Drittel aller Fremdweihungen aus. Es handelt sich dabei um ausgesprochene Luxusartikel wie z.B. um Bronzegefäße, Möbel und Parfümbehälter aus Fayence, die entweder aus dem Herstellungsgebiet direkt in das Heiligtum gelangten oder von auswärtigen Besuchern oder Griechen, die diese Gegenstände in der Fremde erworben hatten, niedergelegt worden waren. Zum Fundbestand zählen zudem zahlreiche Statuetten aus Bronze, Elfenbein und Fayencen aus Ägypten, Zypern und dem Orient. Diese archäologischen Hinterlassenschaften offenbaren insgesamt, daß Samos über weitreichende Handelsverbindungen, besonders nach Süden und Osten verfügte.<sup>188</sup>

Insgesamt zeigt diese Untersuchung archäologischer Hinterlassenschaften den hohen Grad an Mobilität der griechischen Bevölkerung, der offenbar allen sozialen Schichten eignete.

### **3. Das pythische Orakel zum 'Ersten Messenischen Krieg': Ergebnis eines methodischen Diskurses**

#### **3.1. Vorüberlegungen**

Die Rezension der Forschungsarbeiten, die die gesamte Fülle der Weihgabenvielfalt zugrundelegen, erbrachte im Ergebnis, daß eine relationale Ordnung der Artefakte bezüglich der Motivation der Dedikanten und der Zuordnung zu einzelnen Gottheiten den Anspruch einer generellen Gültigkeit aufgrund der Arbitrarität der Relationen nicht erreicht. Das Prinzip der Arbitrarität ist zudem Voraussetzung für den möglichen Wandel von Konventionen, wodurch bestehende Relationen verändert werden können. Insofern führt auch eine historische Deutung des gesamten Materials bezüglich der an den Artefakten als solche haftenden Aspekte, die einen generellen Anspruch erhebt, nicht zu differenzierten Ergebnissen. Um die Weihgaben und die Weihgabenpraxis in ihren allgemein gültigen Strukturen zu erfassen, bedarf es daher eines anderen

---

187 Zu Olympia cf. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, S. 230-235; Katalog der Weihgabenfunde: Liste 3, S. 246-248.

188 Zu Samos cf. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, ebda. S. 235-245; Katalog der Weihgabenfunde: Liste 4, S.248-252.

Zuganges. Es geht darum, Aspekte zu ermitteln, die als Fragestellungen methodische Ansätze bieten und als solche einen strukturellen Zugriff auf die Weihgaben und Weihgabenpraxis in ihrer Funktionalität für die Gesellschaft der Zeit ermöglichen. Dabei soll sowohl die Bedeutung des dinglichen Materials als auch die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Weihgabenpraxis in ihrer historischen Genese und ihrem Wandel mit dem Ziel erfaßt werden, generelle Erkenntnisse zu formulieren.

Diesbezügliche methodische Überlegungen, die zugleich mit der Sichtung des Quellenmaterials erfolgten, führten bei der Lektüre des Werkes Pausanias', der durch seine Reisebeschreibungen die Weihgabenvielfalt griechischer Heiligtümer dokumentiert, zur Auswahl einer längeren Notiz, die für die vorliegende Untersuchung exemplarischen Charakter hat. Sie handelt von Begebenheiten im Zusammenhang des Ersten Messenischen Krieges, wobei die Frage nach der Historizität dieses Ereignisses in diesem Zusammenhang ohne Relevanz ist.<sup>189</sup> Der Perieget liefert mit seiner Erzählung eine in der gängigen Kultpraxis seiner Zeit begründete Erklärung für den Sieg der Spartaner und berührt dabei zugleich grundsätzliche Elemente sowohl

---

189 Maßgeblich für die historische Annahme eines Ersten Messenischen Krieges und seiner chronologischen Einordnung ist zunächst die Aussage des zur Zeit der Unterwerfung Messeniens dichtenden Spartaners Tyrtaios, der frühere Kämpfe zur Zeit der Vorväter erwähnt, die 20 Jahre dauerten und mit König Theopomp in Verbindung gebracht wurden (Frg. 2-4 G-P = 4 D = 5 W; zur Unterscheidung eines Ersten und Zweiten Messenischen Krieges cf. Pritchett, *Topography*, 1985, S. 1ff., insbes. S. 8.) Aufgrund dieser antiken Notiz, nämlich 20 Jahre Kriegsdauer, kombiniert mit der Aussage Pausanias' (4,5,10), wonach der erste Zug der Spartaner gegen Messenien im 2. Jahr der 9. Olympiade erfolgte, als der Messenier Xenodokos im Stadionlauf siegte (Moretti, *Iscrizioni*, 1953, Nr. 9 = 744 v.Chr.), berechnete man den Ersten Messenischen Krieg auf die Jahre 743-724 v.Chr. (Jacoby, *Apollodor*, 1902, 128-130; Cf. dazu Oliva, *Sparta*, 1971, S. 105 ff. 112 ff.) Diese Rekonstruktion basiert also auf der Siegerliste der Olympischen Spiele, die als erster Hippias von Elis (FGrH 6) in einer mit der ersten Olympiade 776 v.Chr. beginnenden Liste verfaßte. Inwiefern diese Liste für die Frühzeit korrekt und nicht frei konstruiert ist, dürfte schwerlich zu entscheiden sein. Zudem ist auch die Zeitangabe Tyrtaios' vom 20-Jahre-währenden Krieg mit Vorsicht zu bewerten, da sie als Rundzahl eher poetischen Charakter hat wie etwa die 10jährige Belagerung Troias (cf. Cartledge, *Sparta*, 1979, S. 118). Deshalb ist auch die Rekonstruktion der Kriegsdaten, die sich bezüglich dieser Olympioniken-Liste auf das eindeutige Überwiegen der Messenien bis 736 v.Chr. und die seit 720 v. Chr. bezeugte Dominanz der Spartaner richtet und deshalb für den Ersten Messenischen Krieg die Jahre 735-715 v.Chr. annimmt, äußerst problematisch (Kiechle, *Messenische Studien*, 1959, S. 10ff.: Ende des Krieges im letzten Drittel des 8. Jh.v.Chr.; so auch Bengtson, *Griechische Geschichte*, 1977, S. 82 f.; neuere Lit. zu dieser derartig begründeten Frühdatierung bei Thommen, *Lakedaimonion Politeia*, 1996, S. 31 A. 36). Jüngst hat Parker, *Dates*, 1991, S. 26, 42 f. für die Spätdatierung der Messenischen Kriege Stellung bezogen und den Ersten Messenischen Krieg zwischen 690 und 670 v.Chr. datiert. Dieser Vorschlag beruht insbes. auf Plut. *mor.* 194B, *Ail. var. hist.* XIII 42, wonach Epaminondas Messenien 230 Jahre nach seiner Unterwerfung von der Herrschaft der Spartaner befreite, und auf der Annahme einer 80 Jahre währenden Zwischenzeit zwischen dem Ersten und Zweiten Messenischen Kriege, die man aufgrund des Tyrtaios-Zitats (Generationenrechnung) errechnet. Cf. zusammenfassend zur Diskussion der Quellen Meyer, *Messene*, 1978, Sp. 240 ff.

dinglicher als auch wirtschaftlicher und sozialer Aspekte antiker Kultpraxis. Offenbar liegt das gerade auch im anekdotischen Charakter dieser Notiz begründet, denn dieser ist nicht notwendig an besondere Zeiten oder Ereignisse gebunden und nimmt daher gerade auf das Allgemeingültige Bezug. Die Interpretation dieser Textstelle ermöglicht daher die Formulierung methodischer Leitlinien, deren Gültigkeit auch für die vorliegende Untersuchung der Weihgaben und Weihgabenpraxis der archaischen Zeit angenommen werden kann.<sup>190</sup> Der große Vorteil dieser hermeneutischen Vorgehensweise besteht m.E. zudem darin, daß die aus der Interpretation eines antiken Autors gewonnenen Fragestellungen als methodische Leitlinien für die Bearbeitung des frühgriechischen Materials noch auf antikem Vorstellungshorizont gründen und man dadurch eher der Gefahr widersteht, zu modernistischen und damit vielleicht anachronistischen Erklärungsmustern zu greifen. Insofern geht die folgende Untersuchung zu den Weihgaben und zur Weihgabenpraxis der frühgriechischen Zeit von der quellenimmanenten Interpretation der Zeugnisse aus.

### 3.2. Textinterpretation

Pausanias erzählt im Zusammenhang des Ersten Messenischen Krieges, daß die Messenier, die sich auf dem Ithome verschanzt hatten, als das zwanzigste Kriegsjahr heranrückte, beschlossen, die Pythia in Delphi zu befragen, welche Kriegspartei siegen werde. Die Pythia in Delphi gab ihnen folgende Antwort:<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Gerade das Quellenstudium ergab, daß die die Opfer- und Weihgabenpraxis begleitenden Rituale und die ihnen impliziten Intentionen der Opfernden und Dedikanten sich durch die gesamte Antike hindurch von starker Konventionalität erweisen. Das gilt auch für viele Opfer- und Weihgabentypen. So entspricht das bei Hom. Od. 3, 418-472 beschriebene Opferitual dem in der gesamten griechischen Antike gebräuchlichen Ritus; zur Konventionalität der Weihgabenpraxis cf. die Belege zu Waffenweihungen und Gewebeweihungen weiter oben A. 64 u. A. 65. Das gilt insbesondere auch für die 'Gliederweihungen', ein Brauch, der sich bis in die Gegenwart nachweisen läßt ( cf. z. B. die Motivgaben in der Kirche der hl. Rosalia in Palermo). Zum Fortwirken in christlicher Zeit cf. Kriss-Rettenbeck, *Ex voto*, 1972, S. 19-46.

<sup>191</sup> Zum folgenden Text cf. Paus. 4, 12, 7-10; Der Originaltext wird nach der Teubnerausgabe (*Pausaniae Graeciae descriptio*, ed. M.H. Rocha-Pereira, 1989-1990) zitiert; Übers. Meyer. Zur insgesamt skeptischen Haltung gegenüber dem historischen Wert der Aussagen Pausanias', der sog. 'Pausanias-Frage', in der älteren Forschung cf. den Überblick bei Regenbogen, *Pausanias*, 1956, Sp. 1093 ff. Diese Ansicht hat sich in der neueren Forschung sehr gewandelt; insgesamt ist man heute der Meinung, daß Pausanias als Vielgereister aus eigener Anschauung insgesamt verläßlich berichtet. Cf. dazu zusammenfassend mit den Belegen Habicht, *Pausanias*, 1985, bes.



τοῖς τρίποδας περὶ βωμὸν Ἴθωμάτα Διὶ πρώτοις  
 στήσασιν δεκάδων ἀριθμὸν δις πέντε δίδωσι  
 σὺν κύδει πολέμου γαῖαν Μεσσηνίδα δαίμων.  
 Ζεὺς γὰρ ἔνευσ' οὕτως. ἀπάτη δέ σε πρόσθε τίθησιν  
 ἢ τ' ὀπίσω τίσις ἐστί, καὶ οὐ θεὸν ἐξαπατῶης.  
 ἔρδ' ὄπηι τὸ χρεῶν ἄτη δ' ἄλλοισι προδ' ἄλλων.<sup>192</sup>

ταῦτ' ἀκούσαντες γεγονέναι τε ἠγοῦντο ὑπὲρ αὐτῶν τὴν μαντείαν καὶ σφίσι διδόναι (τὸ) τοῦ πολέμου κράτος οὐ γὰρ αὐτῶν γε ἐχόντων ἐντὸς τείχους τοῦ Ἴθωμάτα τὸ ἱερὸν Λακεδαιμονίους προτέρους ἀναθέντας φθίσεσθαι. καὶ οἱ μὲν ξυλίλους κατασκευάσεσθαι τρίποδας ἔμελλον, οὐ γὰρ σφίσι περιῆν χρήματα ὡς χαλκοῦς ποιήσασθαι· τῶν δέ τις Δελφῶν τὸν χρησμὸν ἐξήγγειλεν ἐς Σπάρτην. πυθομένοις δὲ ἐν κοινῷ μὲν οὐδέν σφισιν ἐξεγένετο ἀνευρεῖν σοφόν, Οἴβαλος δὲ τὰ μὲν ἄλλα οὐ τῶν ἐπιφανῶν, γνώμην δὲ ὡς ἐδήλωσεν ἀγαθός, ποιησάμενος ὡς ἔτυχε πηλοῦ τρίποδας ἑκατόν, τούτους τε ἀποκεκρυμμένους ἐν πῆρα καὶ δίκτυα ἅμα αὐτοῖς ἔφερεν ὡς ἀνὴρ θηρευτής. ἄτε δὲ ὦν ἀγνώως καὶ Λακεδαιμονίων τοῖς πολλοῖς, ῥᾶον Μεσσηνίους ἐλάνθανεν· ἀναμίξας δὲ αὐτὸν ἀνδράσιν ἀγροίκοις ἐσῆλθέ τε μετ' αὐτῶν ἐς τὴν Ἴθώμην καὶ ὡς νύξ τάχιστα ἐπελάμβανεν ἀναθεῖς τοὺς τρίποδας τῷ θεῷ τούτους δὴ τοὺς πηλίλους αὐτίς ἐς Σπάρτην ἀπαγγελλῶν Λακεδαιμονίοις ὄχετο. Μεσσηνίους δέ, ὡς εἶδον, ἐτάραξε μὲν μεγάλως, καὶ εἵκαζον - ὥσπερ ἦν - παρὰ Λακεδαιμονίων εἶναι· παρεμυθεῖτο δὲ ὅμως αὐτοὺς ὁ Ἀριστόδημος λέγων ἄλλα τε ἃ ἐν τοῖς παροῦσιν εἰκὸς ἦν καὶ τοὺς ξυλίλους τρίποδας - ἐπεποίητο γὰρ ἤδη - περὶ τοῦ Ἴθωμάτα τὸν βωμὸν ἔστησε.

*' Wer zuerst DreifüÙe am Altar des Zeus Ithomatas  
 aufstellt an Zahl zweimal fünf Zehner, dem gibt  
 der Gott mit dem Kriegeruhm das messenische Land.  
 Denn so hat Zeus bestimmt. Betrug stellt dich voran,  
 doch die Sühne folgt, und Gott täuschst du nicht.*

---

S. 1 ff. Ergänzend dazu behandelt Kreiling, Pausanias, 1997, S. 470-491, die Kunstvorstellungen des Autors.

192 Cf. dazu Parke/Wormell, Delphic Oracle, II, 1956, S. 148, Nr. 365, I., S. 54 'fictious'. Fontenrose, Delphic Oracle, 1978, S. 274, Nr. Q 17; zum Formular S. 185 f.; zum legendären Wert dieser 'oracular poetry' S. 103; Anderson, Oracular Verses, 1987, S. 29, Nr. 103. Der letzte Vers "Tue, wie das Schicksal gebeut; Unheil trifft andere vor anderen" bezieht sich offenbar auf die Schlacht bei Leuktra cf. Paus. 4, 26, 4. Auch von archäologischer Seite erweist sich das Orakel als legendär. So ist die Errichtung der Stadtmauer erst nach der Neugründung der Stadt nach der Schlacht bei Leuktra 371 v. Chr. von Epaminondas erbaut worden, cf. Meyer, Messene, 1978, Sp. 140 ff.

*Tue, wie das Schicksal gebeut; Unheil trifft andere vor  
anderen*

*Als sie das hörten, glaubten sie, das Orakel sei zu ihren Gunsten ausgefallen und gebe ihnen den Sieg im Kriege; denn da sie das Heiligtum des Ithomatas in ihren Mauern hätten, würden die Lakedaimonier ihnen mit der Aufstellung nicht zuvorkommen können. So ließen sie hölzerne Dreifüße herstellen, denn sie hatten kein Geld (chremata) mehr, um bronzene machen zu lassen. Jemand aus Delphoi meldete aber den Spruch nach Sparta. Wie sie das erfuhren, fiel ihnen öffentlich nichts Gescheites ein; aber Oibalos, der zwar nicht zu den Angesehenen gehörte, aber wie er bewies, verständig war, stellte hundert Dreifüße aus Lehm her, so gut er konnte, und trug sie in einem Sack versteckt und auch Netze mit ihnen wie ein Jäger. Da er selbst den meisten Lakedaimoniern unbekannt war, konnte er noch leichter bei Messeniern unerkannt bleiben. Er mischte sich unter einige Landleute und kam mit ihnen auf den Ithome, und sobald die Nacht hereingebrochen war, stellte er diese tönernen Dreifüße dem Gott auf und ging wieder nach Sparta, um es den Lakedaimoniern zu melden. Wie die Messenier das sahen, erschreckte es sie gewaltig, und sie vermuteten, was ja auch der Fall war, daß sie von den Lakedaimoniern seien. Aristodemos tröstete sie jedoch mit den der Lage angemessenen Worten und stellte die hölzernen Dreifüße, die schon hergestellt waren, um den Altar des Zeus Ithomatas auf." (Übers.: E. Meyer)*

Wie Pausanias weiter berichtet, gewannen die Lakedaimonier durch die List des Oibalos den Krieg. Sie zerstörten zuerst Ithome und nahmen danach die übrigen messenischen Städte ein:

*ἠανέθεσαν δὲ καὶ ἀπὸ τῶν λαφύρων τῷ Ἀμυκλαίῳ τρίποδας χαλκοῦς· Ἀφροδίτης ἄγαλμά ἐστιν ἐστηκὸς ὑπὸ τῷ τρίποδι <τῷ πρώτῳ>  
, Ἀρτέμιδος δὲ ὑπὸ τῷ δευτέρῳ Κόρης δὲ τῆς Δήμητρος ὑπὸ τῷ τρίτῳ. 193*

*"Und aus der Beute stellten sie dem Amyklaios drei bronzene Dreifüße auf mit einer Aphroditestatue unter dem ersten Dreifuß, einer der Artemis unter dem zweiten und einer der Kore und Demeter unter dem dritten." (Übers.: E. Meyer)*

---

193 Paus. 4,14,2. Die Dreifußweihungen in Amyklai sind Paus. 3,18,7 bereits erwähnt. Nach den Künstlernamen Gitiades und Kalon handelt es sich vermutlich um Arbeiten des 6. Jh.v.Chr., cf. Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 85.

Aufgrund dieser Textstellen lassen sich folgende grundsätzliche, für die vorliegende Untersuchung signifikanten Aspekte und Folgerungen als methodische Leitlinien und Fragestellungen herausarbeiten:

- Nur der Kriegspartei, die als erste dem Zeus Ithomatas 100 Dreifüße weiht, verheißt die Pythia den Sieg. Das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern ist also grundsätzlich *utilitaristisch* geprägt. Die Herstellung der Beziehung zu den Göttern entspricht daher den Mustern profaner Austauschbeziehungen.
- Der intendierte Gabentausch mit den Göttern offenbart, daß die Vorstellungen der Menschen von den Göttern *anthropomorph* geprägt sind.<sup>194</sup> Das hat Konsequenzen für die Kultpraxis: Insofern können alle Gegenstände, die im profanen Leben Bedeutung und Funktion besitzen, als Weihgaben zum Einsatz kommen.
- Das Heiligtum des Zeus Ithomatas befindet sich - nach der Erzählung des Pausanias<sup>195</sup> - innerhalb der Stadtmauern von Messene, was den Bewohnern die - in diesem Fall trügerische - Sicherheit verheißt, die Aufstellung von Weihgaben auswärtiger Dedikanten, nämlich spartanischer, zu kontrollieren und gegebenenfalls zu verhindern. *Heiligtümer* können also innerhalb einer Stadt liegen, sie können aber auch außerhalb der Städte errichtet werden, wie z.B. das Heraion von Samos oder die panhellenischen Heiligtümer. Die besondere *geographische Situation* hat insofern Konsequenzen für die mögliche *politische und soziale Funktion* des jeweiligen Heiligtums und damit auch für die Aufstellung von Weihgaben.
- Als Weihgaben werden in der Erzählung des Periegeten ausschließlich Dreifüße erwähnt. Das weist darauf hin, daß unter der Vielzahl dedizierter Gegenstände der *Dreifuß* bzw. die *Dreifußkessel* eine ganz besondere traditionelle Bedeutung als

---

<sup>194</sup> Anikonische Kultbilder als animistische Relikte der griechischen Religion widersprechen m. E. der anthropomorphen Göttervorstellung nicht, denn sie werden wie Kultbilder behandelt, nämlich gesalbt und geölt, und es werden ihnen z. B. auch Opfer dargebracht, cf. Nillson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 207; Kron, Heilige Steine, 1992, S. 56 u. passim

<sup>195</sup> Die Stadtmauer wurde aber erst im 4. Jh. v. Chr. errichtet, cf. dazu die Angaben A. 192.

Weihgaben besitzen. Da DreifüÙe und DreifuÙkessel schon in geometrischer Zeit als besonders wertvolle Weihgaben galten, stellen sie diesbezüglich ein traditionelles Muster dedizierter Objekte dar, das sich bei diachroner Betrachtung von starker Konventionalität erweist und das den unterschiedlichsten Gottheiten aus den verschiedensten Anlässen geweiht werden kann. Das verweist auf den möglichen Symbolcharakter, den die im Austausch eingesetzten Objekte über ihren Zeichencharakter hinaus erlangen können.

- Die Verwendung des DreifuÙes als Dedikationstypus für unterschiedliche Intentionen und verschiedene Gottheiten entspricht dem *Prinzip der Arbitrarität*, d.h. der nicht zwingend notwendigen Solidarität bezüglich der jeweils hergestellten Relationen. Das gilt für jede Weihgabe und ist Ausdruck ihres prinzipiellen Zeichencharakters. Es erklärt zudem die Verwendung neuer Weihgabentypen als Reflex profaner Veränderungen bzw. neuer dinglicher Ausdrucksnotwendigkeiten, wie es zum Beispiel der Einsatz auch monetärer Formen als Weihgaben offenbart. Insofern stehen alte und neue Traditionen nebeneinander.
- In der Schilderung des Pausanias werden die als Weihgabe geforderten DreifuÙe aus Mangel an Mitteln aus Holz bzw. Ton statt Bronze und zudem offenbar in Miniaturform gefertigt, denn sonst hätte Oibalos wohl kaum die enorme Anzahl von 100 DreifuÙen in einem Sack transportiert haben können. Diese Abwandlungsmöglichkeiten traditioneller Muster sind nach den archäologischen Befunden bereits seit geometrischer Zeit geläufig. Demnach können Weihgaben unter Beibehaltung der Form hinsichtlich ihrer *GröÙe* und ihres *Materials verändert werden*, ohne daß dies offenbar Konsequenzen für die mit der Weihung intendierten Reaktion der Götter zeitigt.
- Die Abwandlungsmöglichkeiten bezüglich des Materials und der GröÙe sind Ausdruck des *Zeichencharakters* der Weihgaben bezüglich ihrer äußeren, materiellen Seite. Sie sind grundsätzlich auf jeden Weihgabentypus anwendbar und offenbaren in ihrer Inkonsequenz für ihre Funktionalität im Gabentausch mit den Göttern den einzigen Bruch zwischen der profanen und kultischen Gabentauschpraxis.

- Wie Pausanias berichtet, weihten die siegreichen Spartaner dem Apollon von Amyklai - also ihrem Gott - aus Dank für den Sieg drei Dreifüße.<sup>196</sup> Auch diese Geste entspricht traditioneller Konvention: Aus Anlaß kriegerischer Erfolge werden den Göttern grundsätzlich Weihgaben als Dank für den gewährten Sieg dediziert. Diese Gaben bestehen entweder aus einem *Teil der Beute* selbst oder einem Kunstwerk, das dem entsprechenden Anteil wertmäßig entsprach. Das gilt auch für agonistische Weihgaben. Im nichtkriegerischen Bereich sind Weihgaben, die einen *Anteil eines jeglichen Gewinns* repräsentieren, als Dankesgaben für einen materiellen bzw. geschäftlichen Erfolg daher in vielen Bereichen anzutreffen. Diese 'anteiligen' Weihungen verweisen auf den *Abgabencharakter* der Weihgaben.
- Oibalos stellt offenbar die Dreifüße selbst her und bringt sie eigenmächtig zum Heiligtum. Die *Heiligtümer als zentrale Kultorte* sind Empfänger von Gaben jeglicher Provenienz, nicht nur selbst gefertigter, sondern auch solcher Gaben, die eine professionelle handwerkliche Produktion voraussetzen. Insofern sind Heiligtümer gleichzeitig mittelbare Auftraggeber diesbezüglicher Produzenten, die sich u.a. offenbar auch im engen lokalen Umkreis der Tempel ansiedeln bzw. dort temporäre Werkstätten unterhalten. Inwiefern Heiligtümer als Weihgabendepots auch spektakulärer Artefakte Anziehungspunkt für Besucher bildete, beweisen die antiken Belege gerade für die großen panhellenischen Kultstätten. Es ist daher offenkundig, daß die mit der Opfer- und Weihgabenpraxis verbundenen Gegebenheiten, wie Anfertigung und Ankauf von Objekten, Bezahlung von Opfern und sonstigen Gebühren sowie Depotfunktionen, aber auch die Befriedigung der Bedürfnisse auswärtiger Besucher bezüglich Unterkunft und Verpflegung, die *Heiligtümer zu zentralen Orten auch profaner Austauschbeziehungen*, d. h. zu *Wirtschaftszentren* machten.
- Nach der Entdeckung der Tat des Oibalos, kommen die Messenier keinesfalls auf den Gedanken, die von Oibalos geweihten Dreifüße zu entfernen, um dadurch seine Handlung ungeschehen zu machen, sondern sie stellen ihrerseits für den Zeus Ithomatas die von ihnen gefertigten Dreifüße aus Holz zusätzlich auf. Daß die Messenier die Weihgaben der spartanischen Gegner in ihrem Heiligtum belassen,

---

<sup>196</sup> Zu diesen 'Dreifüßstatuen' cf. Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 139 ff.; Reisch, Dreifuss, 1905, Sp. 1691 f.

hat seinen Grund darin, daß die den *Göttern dedizierten Objekte in deren Besitz* übergehen und daher dem Heiligtum nicht mehr entnommen werden dürfen.

- Die Dedikation der Spartaner anlässlich ihres Sieges ist Ausdruck der *Denkmalfunktion*, die Weihgaben bezüglich des Dedikanten und dem Anlaß der Weihung in höchsten Maße besitzen. Besonders augenfällig wird das bei Dedikationen anlässlich *kriegerischer Erfolge*. Dies gilt aber auch für *agonistische Weihgeschenke*. Das weist auf die *soziale und politische Funktion* der Weihgaben und Weihgabenpraxis hin. In diesem Sinne ist der aufkommende Brauch, Siegespreise zu dedizieren, ein signifikantes Merkmal für gesellschaftliche Veränderungen im Zusammenhang der Entwicklung der Polis einerseits und dem Aufkommen zentraler Kultorte andererseits.
- Die Messenier bitten die Pythia in Delphi um ihren Rat und versuchen, ihre Weissagung zu erfüllen. Diese Geltung der Autorität des Orakels in der griechischen Welt spiegelt sich auch in der Reaktion der Spartaner wider. Daher versucht Oibalos, auf seine Weise den Spruch der Priesterin zu erfüllen und den Messeniern zuvorzukommen. Dieser Aspekt der Schilderung offenbart die Bedeutung der *Autorität des Orakels von Delphi*, das deshalb auch über die Grenzen Griechenlands hinaus einen herausragenden Ruf genoß. Darum bildete Delphi als Weihgabenstätte wegen der zum Teil spektakulären Anatheme berühmter Einzelpersonlichkeiten und Poleis einen ganz besonderen Anziehungspunkt für auswärtige Besucher. Das galt insbesondere auch für die Dedikationen im Zusammenhang kriegerischer Erfolge.

Die aus der Erzählung des Pausanias ermittelten Aspekte und Leitlinien betreffen also:

- den utilitaristischen Aspekt der Weihgabenpraxis
- den Anthropomorphismus im Verhältnis zwischen Menschen und Göttern und seine Konsequenzen für die Kultpraxis
- die soziale, d.h. auch politische Funktion der Weihgabenpraxis

- die soziale, wirtschaftliche und auch politische Bedeutung der Heiligtümer als zentrale Kultorte
- die Autorität des Orakels von Delphi

Auf den Sachwertcharakter der Weihgaben bezogen:

- die Bedeutung des Dreifußes als besonders traditionelles Weihgeschenk, was - auf diesen Weihgabentypus bezogen - Ausdruck einer bestimmten Tradition ist und insgesamt auf den Symbolcharakter bestimmter, im Austausch zum Einsatz kommender Objekte verweist
- das Prinzip der Arbitrarität hinsichtlich der Relationen zwischen Objekt, Motivation und Gottheit, das grundsätzlich gilt
- den prinzipiellen Sachwertcharakter der Weihgaben
- die Abwandlungsmöglichkeiten der Weihgaben und damit den grundsätzlichen Zeichencharakter der Weihgaben
- den Abgabencharakter der Weihgaben, der gerade bei 'anteiligen Weihungen' zum Ausdruck kommt.

## **II. Der 'Gabentausch' mit den Göttern: Die anthropomorphe Göttervorstellung der Griechen und ihre Konsequenz für die Kultpraxis**

### **1. Der Austausch zwischen Menschen und Göttern: eine Beziehung auf Gegenseitigkeit**

#### **1.1. Weihgaben, Opfer und Gebete: das Prinzip des do-ut-des**

Wie bereits die früheste literarische Überlieferung belegt, sind Dedikationen und Opferhandlungen integrativer Bestandteil der Lebenswirklichkeit der antiken Gesellschaft, sowohl im privaten als auch öffentlichen Bereich. In der Ilias werden den Göttern zumeist 'Hekatomben' von Stieren und Ziegen geopfert, deren Schenkelstücke auf dem Altar verbrannt werden.<sup>197</sup> Dabei ist die Bedeutung 'Hundertopfer' offenbar schon bei Homer nicht unbedingt wörtlich aufzufassen.<sup>198</sup> Daneben sind auch Einzelopfer belegt. So opfert Agamemnon dem Zeus ein fünfjähriges Rind mit der Bitte um Sieg; auch die mitstreitenden Argiver opfern ihren jeweiligen Göttern, damit sie dem Tod und der bevorstehenden Gefahr im Kampf gegen die Troianer entrinnen mögen.<sup>199</sup> Zur Kategorie der Opfer zählen zudem Libationen. Achill spendet Zeus voller Sorge um seinen Freund Patroklos einen Weinguß und betet, während er ihn in den Kampf schickt.<sup>200</sup>

---

197 Cf. Hom. Il. 1, 315 ff.; 458 ff. = 2, 424 ff.; 3, 103; 4,120; 7,450; zur Historizität der homerischen Epen, wonach heute zunehmend die Ansicht an Plausibilität gewinnt, daß der historische Hintergrund der Epen sich hinsichtlich der materiellen Hinterlassenschaften aus den Zuständen der geometrischen Zeit zusammensetzt und daß die Epen eine historische Gesellschaft widerspiegeln, die der eigenen Erlebniswelt des Dichters noch direkt zugänglich war, cf. den Forschungsbericht von Raaflaub, Homer, 1991, S. 205-256. Dieser sowie auch die anderen Beiträge des Kongreßbandes Latacz, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991, bieten insgesamt einen Überblick über den Stand der Homer-Forschung, insbesondere auch der Umgebungsforschung von u. a. Archäologie und Sprachwissenschaft.

198 Cf. z.B. Hom. Od. 3,59 und 3,7 f.: Die Hekatombe, die Nestor dem Poseidon opfert, besteht aus 91 Stieren; dazu Stengel, Kultusaltertümer, 1920, S. 119.

199 Hom. Il. 2, 400 ff.

200 Hom. Il. 16,230 ff.



Die Größe bzw. der Umfang der Opferungen ist abhängig von der wirtschaftlichen Potenz des Opfernden. In der Odyssee zeichnet sich Odysseus gerade dadurch aus, daß er den unsterblichen Göttern Opfer in Fülle brachte.<sup>201</sup> In Pylos opfert Nestor dem Poseidon neun Stiere, deren Schenkel dem Gott zu Ehren verbrannt werden.<sup>202</sup> Vor der Abfahrt nach Troia werden große Opferungen veranstaltet und die Götter um günstige Fahrt angefleht.<sup>203</sup> Bei der Heimkehr des Odysseus nach Ithaka schlachtet der seinem Herrn treu ergebene Schweinehirt Eumaios anlässlich der Ankunft des als Bettler verkleideten Odysseus ein Schwein und opfert Borsten und Schädel, während er betend zu sämtlichen Göttern fleht.<sup>204</sup> Eine Zwischenstellung bezüglich Weihgaben und Opfern nimmt das zum Opfer bestimmte einjährige Rind des Nestor ein, denn um den Wert der 'Gabe' zu erhöhen, werden die Hörner des Tieres vergoldet.<sup>205</sup>

Neben Tier- und Trankopfern bildete Getreide einen weiteren Gegenstand der Opferung. Während Penelope auf die Heimkehr des Odysseus wartet, spendet sie der Göttin Athene Gerste. Dabei beruft sie sich auf die fetten Schenkel von Rindern und Schafen, die einst Odysseus ihr geopfert habe, und sie bittet die Göttin darum, ihren Sohn Telemach zu retten und sie vor der Bosheit der Freier zu schützen.<sup>206</sup> Der Sinn des gesamten Kontextes offenbart, daß Tieropfer einen höheren Wert besaßen als Getreideopfer. Daher erhofft sich Penelope von den Göttern als Gegengabe einen Gunsterweis, der nicht ihrem Gerstenopfer entspricht, sondern den Hekatomben, die Odysseus einstmals gespendet hatte.

Neben Opfer- und Weihgaben tritt das Gebet als weitere Kommunikationsform mit den Göttern,<sup>207</sup> das zudem die Darbringung von Opfern und Weihgaben begleitet,

---

201 Hom. Od. 1,66.

202 Hom. Od. 3,5 ff.

203 Hom. Od. 3,144 ff. 159.178 f.

204 Hom. Od. 14,424 f. 435 f.

205 Hom. Od. 3,424 ff.; cf. 3,382 ff.

206 Hom. Od. 4,760 ff. ; 17,240 ff.

207 Zum Gebet cf. Stengel, Kultusaltertümer, 1920, S. 78 ff.; zu Opfern und Gebeten cf. Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 95 ff. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S.

da diese Kulthandlungen nicht ohne Gebet gedacht werden können.<sup>208</sup> Gerade die Verbindung mit einem Bittgebet, nach der die Opfer- und Weihgeschenke auch als Votivopfer bzw. Votivgaben bezeichnet werden, ist schon in der Ilias belegt.<sup>209</sup> So soll Hekabe, die Gemahlin des Priamos, auf Helenos Vorschlag die Tür des Athena-Tempels auf der oberen Burg aufschließen und der Göttin ihr kostbarstes und schönstes Gewand darbringen und ihr als Opfer zwölf Rinder versprechen, wenn sie sich erbarme und Diomedes Einhalt gebiete.<sup>210</sup> Das Rinderopfer wird also erst nach dem erfolgreichen Eingreifen der Göttin fällig. In diesem Versprechen kommt das *do-ut-des* - Verhältnis in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern am schärfsten zum Ausdruck.<sup>211</sup> Diomedes, der gemeinsam mit Odysseus als Späher ins Lager der Troer ausgesandt wird, gelobt der Athena ein ungezähmtes einjähriges Rind mit vergoldeten Hörnern, falls sie ihm bei diesem Gang beistehe.<sup>212</sup> Peleus verspricht Spercheios ein Haaropfer, ein heiliges Hundertopfer und fünfzig unverschnittene Schafböcke für den Fall, daß sein Sohn Achill aus Troia zurückkehrt.<sup>213</sup> Hektor gelobt, die Waffen des Aias, falls er sie im Zweikampf gewinnt, zum Ruhme Apollons in des Gottes Tempel aufzuhängen.<sup>214</sup> Daß Athene die Schutzherrin der Krieger ist, offenbart zudem ein ihr eignendes Epitheton: die Beutespenderin (ληϊτις). Ihr verspricht Odysseus, falls sie ihm im Kampf beistehe, sie als erste von allen Göttern zu beschenken.<sup>215</sup>

---

157 ff.; Versnel, *Mentality*, 1981, S. 1-64; Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel, *Religion der Griechen*, 1994, S. 43-47. Eine umfassende quellenkundliche Untersuchung der Gebetsformen, -funktionen und -intentionen bietet Pulleyn, *Prayer*, 1997.

- 208 Zur Verbindung von Spende und lautem Gebet cf. Hom. Il. 23,194 ff.; Od. 3,51 ff. 393; ein leises Gebet begleitet die Opferhandlung z.B. Hom. Il. 7, 480; Od. 2,432; 18,151; spätere diesbezügliche Beispiele bei Hdt. VII 192; Xen. an. IV 3, 12; Kyr. VII 1,1.
- 209 Zum grundlegenden Prinzip des *do-ut-des* schon seit homerischer Zeit bezüglich der Beziehung zu den Göttern cf. z. B. Townsend Vermeule, *Götterkult*, 1974, S. 170; Langdon, *Gift Exchange*, 1987, S. 109; Linders, *Gods*, 1987, S. 117 f. In der englischsprachigen Forschungsliteratur werden Weihgaben und Votivgaben terminologisch nicht unterschieden.
- 210 Hom. Il. 6,86 ff. 270 ff. 288 ff.
- 211 Cf. dazu Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1992, S. 134.
- 212 Hom. Il. 10,290 ff.
- 213 Hom. Il. 23,144 ff.
- 214 Hom. Il. 7,81 ff. und 7,181 f.

Die in diesen frühen literarischen Zeugnissen erkennbare pragmatische Haltung den Göttern gegenüber auf der Grundlage einer Austauschbeziehung hat ihre Entsprechung in dem im profanen Bereich geltenden Handlungsmuster des Gabentausches, der der Aufrechterhaltung ökonomischer und zugleich sozialer Beziehungen dient und zugleich Grundlage des Handels ist.<sup>216</sup> Die diesem Handlungsmuster zugrundeliegende final bestimmte Denkungsart wird gleichfalls auf die anthropomorph gedachte Gemeinschaft der Götter übertragen,<sup>217</sup> so daß sich in deren Verhalten die diesbezügliche Mentalität widerspiegelt. Nach Aussage der literarischen Zeugnisse machen daher die Götter auch keinen Hehl daraus, daß sie ein selbstverständliches Anrecht auf Gaben, seien es Opfer oder Weihgeschenke, besitzen. Die ihnen zustehenden Opfer- und Weihgaben fungieren daher als Garanten ihres Wohlwollens gegenüber den Menschen. So äußert Zeus, daß ihm Ilion deshalb lieb sei, da es dort seinem Altar nie an gebührender Speise, Weihguß und Fettdampf gefehlt habe.<sup>218</sup> Agamemnon nimmt aufgrund der Erfolge Hektors an, daß dessen Opfergaben dem Göttervater besser gefallen hätten.<sup>219</sup> Offenbar trifft seine Vermutung zu, denn Zeus möchte Hektor aufgrund seiner großzügigen Opfer gern schonen.<sup>220</sup> Hektors Opferbereitschaft wird auch von Priamos gewürdigt. Nachdem nämlich Hermeias dem König von Troia versichert, daß auch die Götter um die Leiche seines Sohnes besorgt seien, antwortet Priamos, daß Hektor auch nie einen der Götter vergessen und stets

---

215 Hom. Il. 10,460: καὶ τὰ γὰρ Ἀφῆναίῃ ἡμίτιδι δῖοβ Ὀδυσσεύβ. Zu den Eigenschaften der Göttin cf. Simon, Götter, 1985, S.179 ff

216 Zur historischen Realität des Gabentausches cf. Finley, Odysseus, 1992; Adkins, Homeric Values, 1971, S. 1-14; Austin/Vidal Naquet; Gesellschaft und Wirtschaft, 1984, S. 43; Snodgrass Archaic Greece, 1980, S.132; Ders., Homeric society, 1974, S. 124; Starr, Growth, 1977, S. 7.; Langdon, Gift Exchange, 1987, S. 109 postuliert schon für die Mykenische Zeit und die Dark Ages, daß der Gabentausch mit den Göttern dem aristokratischen 'gift exchange' folge.

217 Zur Eigenart des griechischen Anthropomorphismus cf. das gleichlautende Kapitel bei Burkert, Griechische Religion 1977, S. 282-292 u. weiter oben A. 194; zum Gedanken der Ausgewogenheit der Gaben in der Beziehung zu den Göttern cf. u. a. Stengel, Kultusaltertümer, S. 114; Wachsmuth, Weihungen, 1979, Sp. 1357. Den geschäftsmäßigen Akt der Weihung betonen Versnel, Mentality, 1981, S. 56, Van Straten, Gifts, 1981, S. 72, Burkert, Offerings, 1985, passim.

218 Hom. Il. 4,46 ff.

219 Hom. Il. 10,46 ff.

220 Hom. Il. 22,169 ff.

geziemende Gaben gegeben hätte,<sup>221</sup> was also die Sorge der Götter um Hektors Leichnam erklärt.

In der Odyssee hält Telemach bei seinem ersten Zusammentreffen mit Odysseus diesen für einen Gott und möchte ihn daher mit aus Gold gefertigten Gaben gnädig stimmen.<sup>222</sup> Mit derartigen Weihgaben und Opfern will man sich insgesamt des Wohlwollens und Beistands der Götter versichern. So erklärt Phoinix dem Achill, daß sich die Götter durch Rauchopfer, sanfte Gebete, Weihguß und Fettdampf umstimmen lassen.<sup>223</sup> Selbst die Göttin Athene bittet Poseidon, Nestor und seinen Söhnen Reichtum und Ruhm zu gewähren, aber auch sämtlichen anderen Männern die Hekatombe zu vergelten,<sup>224</sup> d.h., auch ihre Bitten zu erhören. Das in dem Syntagma *χαρίεσσαν ἀμοιβήν* verwendete Substantiv *ἀμοιβή* meint begrifflich die 'Gegengabe', die die Menschen insbesondere auch im Verkehr mit den Göttern für ihre Opfer erwarten können.<sup>225</sup> Die in diesem sprachlichen Kontext von Athene erbetene *χαρίεσσαν ἀμοιβήν* erscheint *expressis verbis* auch in einem epigraphischen Beleg aus derselben Zeit: Der Dedikant einer Bronzestatuetten, des sog. Mantiklos-Apollon, erbittet, wie die Inschrift verkündet, für seine Weihgabe, die die *dekate*, nämlich den zehnten Teil eines Gewinns darstellt, von Apollon ebenfalls eine *χαρίεσσαν ἀμοιβήν*.<sup>226</sup> Kommt in der Votivgabe, die das Versprechen enthält, falls die Gottheit der an sie gerichteten Bitte nachkomme, weitere Gaben zu spenden, das *do-ut-des* - Prinzip deutlich zum Ausdruck, so offenbart die Weihung eines Anteils von einem durch die Gunst der Götter erworbenen Gewinn zudem eine ganze Beziehungskette, in der Votivgabe verbunden mit dem Versprechen auf weitere Gaben seitens des Dedikanten, göttlicher Gunsterweis und das darauf zu erfolgende Einlösen des Versprechens durch weitere Dedikationen gemäß dem erworbenen Anteil und verbunden mit weiterer Bitte um göttlichen Gunsterhalt aufeinanderfolgen. Insofern

---

221 Hom. Il. 24,424 ff.

222 Hom. Od. 16,181 ff.

223 Hom. Il. 9,499 f.; cf. Plat. rep. II 364 e.

224 Hom. Od. 3,55 ff.

225 Scholz, *~moibē*, 1979, Sp. 638; Laum, *Heiliges Geld*, 1924, S. 31.

226 Cf. weiter oben Kap. I 1.2., die Belege A. 95.

repräsentieren Weihgaben, die den Anteil eines Gewinns darstellen, m.E. zugleich eingelöste Votivgaben.

Die im profanen Bereich existente Intention, Gaben zu gewinnen, d.h. den materiellen Besitz zu mehren, wie es die epische Überlieferung bei Homer offenbart,<sup>227</sup> ist im Sinne der Übertragung anthropomorpher Denk- und Handlungsmuster auf die göttliche Sphäre auch den Göttern eigen. Der Hymnos auf Apollon beschreibt die Suche des Gottes nach einem geeigneten Ort für die Begründung seines Heiligtums. Dabei wird Apollon von der Aussicht auf reiche Opfer und Weihgaben geleitet, die er wegen seiner guten Ratschläge, nämlich seiner Orakeltätigkeit, von den Menschen als Gegengabe zu erlangen hofft.<sup>228</sup> Daß Tauschgeschäfte auch in der göttlichen Vorstellungswelt einem sozial normierten Handlungsmuster unterliegen, offenbart der Auftrag Zeus' an den Götterboten Hermes, die Tauschgeschäfte unter den Menschen zu regeln.<sup>229</sup> Die Übertragung dieses mit *time* bezeichneten Aufgabenbereichs steht dabei in merkwürdigem Kontrast zu den diesbezüglichen Überschreitungen des Gottes, der gerade als stehlender Gott in Erscheinung tritt: Im Hymnos auf Hermes, der von den Schelmenstreichen des Götterboten erzählt, droht Hermes damit, Anführer von Dieben und Räubern zu werden. Er will in den mächtigen Tempel Pythos einbrechen und dort Becken und Dreifüße plündern, da dort alles reichlich vorhanden sei, auch Gold, funkelndes Eisen und Kleider.<sup>230</sup> Das literarisch dokumentierte gewinnsüchtige Verhalten sowohl Apollons als auch Hermes' kann in diesem Sinne daher als eine göttliche Spiegelung profaner Lebensverhältnisse bewertet werden.

---

227 Cf. z. B. die Reisen homerischer Helden, um *xeneia* zu gewinnen. Darum reisten Menelaos und Helena nach Ägypten, und kehrten mit reichen Gaben zurück, Hom. Od. 4,81-95; Menelaos bietet Telemach an, mit ihm gemeinsam durch Griechenland zu reisen, um Gastgeschenke anzuhäufen, denn keiner würde sie fortschicken, ohne ihnen wenigstens eine Dreifuß aus gutem Erz oder ein Becken oder zwei Maultiere oder einen goldenen Becher mitzugeben, Hom. Od. 15,82-85.

228 Cf. dazu ausführlich weiter unten Kap. VI 6.

229 Hom. h. Merc. 516 f., cf. dazu Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 11 A. 36.

230 Hom. h. Merc. 175-181. Cf. dazu Simon, *Götter*, 1985, S. 296 f., die mit Bezug auf Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1992, S. 507, diese Diebstähle des Hermes mit seiner vorrangigen Funktion als Hirtengott erklärt.

## 1.2. Schuld und Sühne: Weihgaben und Opfer als Regulative der Beziehung zwischen Menschen und Göttern

Eine weitere Spiegelung anthropomorpher utilitaristischer Denkungsart im Handeln der Götter zeigt sich in göttlichen Reaktionen auf menschliches Fehlverhalten. Weil Oineus der Artemis nicht das ihr zustehende Erntepfer dargebracht hat, schickt die Göttin voller Zorn einen wilden Eber auf sein Feld, der viele große, in Blüte stehende Apfelbäume entwurzelt.<sup>231</sup> Bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos verfehlt Teukros beim Bogenschießen das Ziel, weil er zuvor Apollon keine Hekatombe Lämmer gelobt hat.<sup>232</sup> Dagegen versprach Meriones eine solche und ist erfolgreich.<sup>233</sup> Menelaos berichtet Telemach, daß die Götter ihn in Ägypten festhielten und damit seine Rückkehr nach Hause verzögerten, weil er ihnen Hekatomben schuldete.<sup>234</sup>

Daher dienen Opfer und Weihgaben auch als Sühnegaben, wenn durch menschliches Fehlverhalten die Beziehung zu den Göttern gestört ist. Dabei kann bereits der Rechtsbruch eines einzelnen kollektive Strafe nach sich ziehen. So schildert der Dichter der Ilias, daß Zeus den Menschen grollt und sie mit einem Unwetter straft, wenn sie auf dem Marktplatz schiefe Rechtsweisungen geben,<sup>235</sup> denn Zeus ist Schöpfer und Garant der sozialen Ordnung.<sup>236</sup> Ebenso rächen sich die anderen Götter für Mißachtungen durch die Menschen. So straft Apollon das Heer der Achaier mit einer Krankheit, weil Agamemnon seinen Priester Chryses beleidigt hat.<sup>237</sup> Um den

---

231 Hom. Il. 9,434 ff.

232 Hom. Il. 23,863 ff.

233 Hom. Il. 23,870 ff.

234 Hom. Od. 4,351 ff.

235 Hom. Il. 16,384 ff.

236 Cf. dazu Lloyd-Jones, Justice, 1983, S. 1-27; zur Entwicklung der Zeusgestalt in archaischer und klassischer Zeit cf. Muth, Religion, 1998, S. 73 ff, S. 161 ff. Vernant, Mythos und Gesellschaft, 1987, S. 95 ff. Bezüglich der Funktion des Göttervaters Zeus führt Vernant aus: "*Unter der Vielzahl von Epitheta, die einem Gott wie Zeus zukommen, können wir vielleicht eine wesentliche Funktion der übernatürlichen Mächte ausmachen. Sie dienen dazu, das menschliche Individuum in soziale Gruppen mit ihren Funktionsregeln und ihrer Hierarchie zu integrieren, diese sozialen Gruppen wiederum in die Naturordnung zu integrieren und schließlich den Lauf der Natur selbst an eine heilige Ordnung zu binden.*"(ebda. S. 100). Cf. in diesem Sinne auch unlängst Graf, Religion, 1991, S. 353 f.

erzürnten Gott zu versöhnen, werden ihm daher Hekatomben geopfert.<sup>238</sup> In der Odyssee hat sich Aigisthos trotz der Warnung des Götterboten Hermes durch den Mord an Agamemnon schuldig gemacht. Er versucht daher, die Götter zu versöhnen, indem er zahllose Schenkel auf ihren Altären verbrennt und zahllose gewobene und goldene Gaben, *agalmata*, darbringt.<sup>239</sup> Als Eurylochos während der Rückfahrt von Troia seine Gefährten auffordert, von den Rindern zu opfern, die dem Helios Hyperion eigen sind, gelobt er, sogleich bei einer glücklichen Heimkehr nach Ithaka diesen Frevel durch den Bau eines Tempels mit vielen kostbaren *agalmata* zu sühnen.<sup>240</sup>

Die kollektive Verantwortung für das Fehlverhalten des einzelnen ist ein zentrales Thema in den Werken Hesiods. Auch hier straft Zeus als Gesetzgeber und Wahrer des Rechts die Menschen für diesbezügliche Fehlgriffe.<sup>241</sup> Das von dem boiotischen Aoiden entworfene Weltbild erhält seine dichterische Gestalt in dem Weltalterentstehungsmythos der Theogonie, die im Prometheusmythos eine Erklärung für die gegenwärtige durch Mühsal und Arbeit gekennzeichnete Lage der Menschen bietet. Bezeichnenderweise ist der Grund dafür das Fehlverhalten eines einzelnen beim Opfer: Weil Prometheus bei der Teilung des Opfers Zeus betrogen hat, indem er ihm die in einer Fettschicht verhüllten schlechten Teile des Opfers überließ, nämlich nur die Knochen des Opfertieres, rächt sich Zeus und verweigert den Menschen das Feuer. Daraufhin stiehlt es Prometheus und bringt es den Menschen. Als Strafe dafür schickt Zeus den Menschen ein fortwährendes Übel in der reizenden Gestalt einer Frau, der Pandora.<sup>242</sup> Sie ist Sinnbild für die Mühsal des Erdenlebens, denn seitdem müssen die

---

237 Hom. Il. 1,93. 65.

238 Hom. Il. 1,444. 459 ff.

239 Hom. Od. 1,35 ff. u. 3,273 f.; dieser "*älteste Versuch einer Theodizee*", so Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1975, S. 24, wird bei Hesiod, aber in noch radikalerer Form von Solon wieder aufgegriffen, bei dem das soziale Fehlverhalten der Menschen - unabhängig von göttlichem Eingreifen - zerstörerische Auswirkungen auf den sozialen Zusammenhalt der gesamten Gemeinschaft hat. Cf. dazu grundlegend Jaeger, *Solons Eunomie*, 1926, S. 69-85; zur diesbezüglichen Eigenverantwortung der Menschen bei Solon cf. jüngst Stahl, *Solon F 3 D*, 1992, S. 385-408.

240 Hom. Od. 12,341 ff. = 1,6 ff.

241 Insbesondere Hes., *erg.* passim; cf. West, *Hesiod*, 1978. Zum Rechtsdenken bei Hesiod cf. Wolf, *Rechtsdenken*, 1950, S. 118; Lloyd-Jones, *Justice*, 1983, S. 28-54; Erbse, *Rechtsgedanken*, 1993, S. 12-28.

242 Hes. *theog.* 535-616; *erg.* 45-105.

Menschen nicht nur dieses durch äußere Reize verborgene Übel der Frau ertragen, sondern auch durch die harte Arbeit der Feldbestellung die gleichfalls von den Göttern verborgene Nahrung 'suchen'.<sup>243</sup>

Der Opferbetrug im Prometheusmythos liefert eine im Mythos verankerte Begründung für das durch Fährnisse jeglicher Art charakterisierte Erdenleben der Menschen, das in dieser Realität ein Ergebnis der durch den Opferbetrug erfolgten Trennung von Menschen und Göttern ist.<sup>244</sup> Dabei macht sich Prometheus schuldig, weil er mit der Opferung, nämlich dem Gabentausch zwischen Menschen und Göttern, einen Akt gestörter Reziprozität vollzieht. Doch dieser List der Verhüllung, nämlich die schlechten Opferteile in guten Fettschichten zu verbergen, bedient sich auch Zeus in seiner Reaktion auf den Feuer-Diebstahl: Die Frau in Gestalt der Pandora verlockt durch ihre äußeren Reize und verbirgt daher unter der schönen Hülle das eigentliche Übel. In diesem göttlichen Verbergen sieht J.-P. Vernant die Ambiguität des menschlichen Lebens begründet. Seitdem sind "*Güter und Übel, ob nun gegeben oder nicht gegeben, immer unauflöslich miteinander verknüpft*".<sup>245</sup> Diese 'Ambiguität' des menschlichen Lebens, verursacht durch die Götter als Gabenspenden, findet man jedoch bereits in der Ilias: Um Priamos die Macht der Götter, insbesondere Zeus', zu illustrieren, wählt Achill nämlich folgenden Vergleich: Danach besitzt Zeus zwei Vorratsgefäße. Das eine ist angefüllt mit guten, das andere mit schlechten Gaben. Zeus sendet den Menschen entweder aus beiden Gefäßen vermischte Gaben oder nur schlechte Gaben; denn kein Sterblicher kann nur Gutes empfangen.<sup>246</sup> Ein Beispiel für diese durch göttliche Gaben verursachte Ambiguität des menschlichen Daseins bildet das Schicksal des blinden Sängers Demodokos in der Odyssee:

τὸν πέρι Μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθὸν τε κακὸν τε· ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἠδεῖαν ἀοιδίην.<sup>247</sup>

---

243 Hes. erg. 47 f.; cf. West, Hesiod, 1978, S. 155 ff.

244 Zum Prometheusmythos cf. zuletzt Briut Zaidmann/Schmitt Pantel, Religion der Griechen, 1994, S. 165 ff.; cf. insbesondere die geistreiche Interpretation von Vernant, Mythos und Gesellschaft, 1987, S. 170-186; cf. auch Mathiessen, Weltaltermythos, 1979, S. 25-32.

245 Vernant, Mythos und Gesellschaft, 1987, S. 179 u. 183.

246 Hom. Il. 24, 527 ff.; cf. Simon, Götter, 1985, S. 25.

247 Hom. Od. 8, 62-64.



"Den liebte die Muse über die Maßen und hatte ihm Gutes wie auch Schlechtes gegeben: der Augen hatte sie ihn beraubt, doch ihm süßen Gesang gegeben." (Übers. W. Schadewaldt)

Die Beziehung der Menschen zu den Göttern wird - so lehrt Hesiods 'Prometheus-Mythos' - durch Gaben bestimmt, denn nur durch angemessene Geschenke kann man göttliche Gunst erringen. So mahnt Hesiod seinen Bruder Perses, statt rechtlose Taten zu begehen und dadurch den Zorn des Zeus heraufzubeschwören, den unsterblichen Götter nach Kräften makellose Opfer zu bringen, Schenkel zu verbrennen und sie durch heilige Güsse und Weihrauch gnädig zu stimmen.<sup>248</sup> Die Unterlassung gebührender Opfer und auch die Mißachtung ritueller Vorschriften ziehen unweigerlich den Bruch mit den Göttern nach sich, der wiederum für die Menschen schlimme Folgen zeitigt. Darum rät Hesiod, weder dem Zeus noch anderen Göttern jemals am Morgen mit ungewaschenen Händen Weingüsse zu spenden, οὐ γὰρ τοί γε κλύουσιν, ἀποπτύουσι δέ τ' ἀράς, "*denn dann hören sie nicht, dann verschmähen sie deine Gebete.*"<sup>249</sup>

Die Denkvorstellung, daß die negativen Folgen mangelnden Respektes den Göttern gegenüber nicht nur den einzelnen, sondern im Sinne kollektiver Haftung die gesamte Gemeinschaft treffen, ist in der Antike seit frühester Zeit literarisch existent. Hesiod betont, daß der Göttervater Zeus den Menschen Gesetze zu ihrem Segen verliehen habe.<sup>250</sup> Ein Verstoß gegen diese Regeln hat daher verheerende Folgen für die ganze Gemeinschaft, die sich in Hungersnöten, Seuchen, weiblicher Unfruchtbarkeit und kriegerischen Niederlagen als göttliche Strafen äußern.<sup>251</sup> Der Aspekt der kollektiven Verantwortung findet sich daher auch bei Solon wieder, der jedoch die Eigenverantwortlichkeit der Menschen in den Blick rückt. Bei ihm führt nämlich das mangelnde soziale Verhalten der Bürger, frei von göttlichem Eingreifen,

---

248 Hes. erg. 320-337.

249 Hes. erg. 723-725; Übers. A.v. Schirnding. Cf. West, Hesiod, 1978, S. 333 f.

250 Hes. erg. 36. 276 ff.

251 Hes. erg. 240-247; Übers. A. Schirnding. Zum Rechtsdenken bei Hesiod cf. die Belege weiter oben A. 241.



Dedikationen und Gebete waren daher nicht nur integrativer, sondern auch zentraler Bestandteil der Lebenswirklichkeit der Menschen in der Antike.

In der zeitgenössischen Reflexion antiker Autoren über die Opfer- und Weihgabenpraxis erfährt die Realität dieses Denk- und Handlungsmusters eine weitere theoretische Akzentuierung. So übermittelt uns Theophrast bezüglich der Opfer, daß die Intention derartiger Kulthandlungen insgesamt darauf gerichtet sei, sich durch Ehrbezeugungen der Gunst der Götter zu versichern, ihnen für erwiesene Wohltaten zu danken oder sie um eine erneute Gunst bzw. Gabe zu bitten.<sup>259</sup> Dieselben Gründe gelten selbstverständlich auch für die Darbringung von Weihgaben.<sup>260</sup> Platon erklärt daher im gleichen Sinne pragmatisch, daß man opfere, um den Göttern Gaben zu schenken, und bete, um sie um Gaben zu bitten.<sup>261</sup>

Bezüglich der Problematik der Erkenntnis spezifischer antiker Mentalität aufgrund durchgängig erkennbarer Handlungs- und Denkmuster kann daher für die Opfer- und Weihgabenpraxis im Ergebnis formuliert werden, daß dieses erkennbare soziale Verhaltensmuster im kultischen Bereich im Vergleich mit diesbezüglichen Verhaltensnormen bis in die Gegenwart hinein eine anthropologische Konstante darstellt. Der Kontakt mit den Göttern scheint zudem im Vergleich mit profanen Austauschformen insgesamt einem geschäftlichen Akt gleichzukommen. Von der Quantität und Qualität der Gaben an die Götter erhoffte man sich eine entsprechend wertvolle Gegengabe. Ein auf den eigenen Vorteil bedachter Aspekt des Austauschs in der Beziehung zu den Göttern wird bereits bei Homer deutlich<sup>262</sup> und eignet in der Übertragung dieses sozialen Musters auf die auf dem Olympe versammelte Gemeinschaft auch den Göttern, wie es zum Beispiel im Hymnos auf Apollon evident wird, wo der Gott mit dem Ziel, gute Ratschläge gegen Weihgaben einzutauschen, einen geeigneten Platz für seine künftige Orakelstätte sucht.

---

258 Cf. Versnel, *Mentality*, 1981, S. 4: "*there are hardly any prayers - with the exception of a few hymns - in which a question or a wish is not expressed in one form or another.*"

259 Theophr. *Peri euseb. fr.* 12, 42-44 (Pötscher): *καὶ γὰρ Ἄλλωβ̄ τριὼν ,neka qutéon toíβ̄ qeoíβ̄; Ç γὰρ διὰ τιμῆν Ç διὰ χάριν Ç xreían tòn ~gaqôn.*

260 Cf. Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 74 ff.; so schon auf Grundlage anthropologischer Überlegungen Burkert, *Offerings*, 1985, S. 15.

261 Plat. *Euthyphr.* 14 c. Das Prinzip des *do ut des* ist Bestandteil des Gebetsformulars noch in hellenistischer Zeit cf. Festugière, *Ἐὐφροσύνη* (Ev), 1976, S. 389-418.

262 Cf. z.B. Hom. *Od.* 3,273 f., dazu oben Kap. II 1.1.

Die durchgängig zu beobachtende mentale Grundhaltung eines geschäftlichen Aktes in der Beziehung zwischen Menschen und Göttern illustriert in diesem Sinne besonders deutlich ein Weihepigramm des hellenistischen Dichters Kallimachos:

Τὸ χρέος ὡς ἀπέχεις, Ἀσκληπιέ, τὸ πρὸ γυναικὸς Δημοδίκης Ἀκέσων ὄφε  
 λεν εὐξάμενος, γινώσκειν ἦν δ' ἄρα λάθῃ καὶ <δῖς>  
 μιν ἀπαιτῆς. φησὶ παρέξεσθαι μαρτυρίην ὁ πίναξ. 263

*Sieh, das fromme Gelübde, das Akeson einstens für seine / Gattin Demodike dir  
 betend, Asklepios, dir gab, / ist nun erfüllt. Vergißt du's und forderts du abermals  
 Zahlung, /hier diese Tafel erklärt, daß sie die Tilgung bezeugt. (Übers. Beckby)*

Die Gunst der Götter wird durch Weihgaben und Opfer erworben. In diesem Sinne formuliert Pausanias noch im 2. Jh. n.Chr. bezüglich der Athener, daß es ganz deutlich sei, daß diejenigen, die mehr Frömmigkeit besäßen als andere, auch mehr Wohlergehen genießen würden.<sup>264</sup>

### 1. 3. Weih - und Opfergabenpraxis in zeitgenössischer Reflexion: Die Kritik der Philosophen

Die in der Opfer- und Weihgabenpraxis existente geschäftsmäßige Beziehung zu den Göttern spiegelt sich auch in der diesbezüglichen zeitgenössischen philosophischen Reflexion wider, in der schon früh Kritik am utilitaristischen Verhalten den Göttern gegenüber geäußert wird. Derartige Mahnungen haben ihre geistigen Wurzeln in der durch die Philosophie der Vorsokratiker eingeleitete Infragestellung des Anthropomorphismus der homerischen Götter.<sup>265</sup>

---

263 Anth. Graeca VI Nr. 147, cf. auch ebda Nr. 152 und Nr. 285.

264 Paus. 1,17,1.

265 Cf.dazu insgesamt Gigon, Die Theologie der Vorsokratiker, 1954, S. 125-166; Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1975, S. 6 ff.; Fränkel, Dichtung und Philosophie, 1993, S. 371 ff.; zu den religiösen Vorstellungen der Dichter und Philosophen cf. den Überblick bei Muth, Religion, 1998, S. 154 ff. u. Meijer, Philosophers, 1981, S. 216-263.

Als erster ist in diesem Zusammenhang Xenophanes von Kolophon zu nennen, der in einem kühnen Angriff die anthropomorphe Vorstellung von den homerischen Göttern verwirft und Homer und Hesiod tadelt, weil sie den Göttern alle Eigenschaften zugeschrieben hätten, die schon bei den Menschen Schimpf und Tadel hervorrufen würden wie Diebstahl, Ehebruch und gegenseitiger Betrug.<sup>266</sup> Xenophanes führt diesen Anthropomorphismus auf das menschliche Denkvermögen zurück, das sich eine göttliche Existenz nur nach dem eigenen Ebenbild vorstellen könnte; daher behaupteten die Äthiopen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker stellten sich die ihren blauäugig und rothaarig vor.<sup>267</sup> Xenophanes' Aufruf zu einer vergeistigteren Gottesvorstellung, bei der Gott weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich sei und in der alle bisherigen Götter des Volksglaubens aufgingen,<sup>268</sup> wird von dem Ephesier Heraklit aufgegriffen, der sich zwar von Xenophanes bewußt absetzt,<sup>269</sup> aber gleich diesem Homer und Hesiod tadelt.<sup>270</sup> Heraklits religiösen Vorstellungen sind von der Unzulänglichkeit der Menschen gegenüber allem Göttlichen erfüllt,<sup>271</sup> denn das Göttliche selbst ist für ihn symbolhaft und vergeistigt.<sup>272</sup>

Ebenso spricht sich der in Agrigent geborene und um die Mitte des 5. Jh. v. Chr. lebende<sup>273</sup> Empedokles gegen jede anthropomorphe Gottesvorstellung aus. Für ihn ist Gott nicht als Mensch zu denken:

---

266 Xenoph. Frg. 11 (Diels-Kranz) = Frg. 11 (Leshner).

267 Cf. Xenoph. Frg. 15 und Frg. 16 (Diels-Kranz) = Frg. 15/16 (Leshner).

268 Cf. Xenoph. Frg. 23 und Frg. 24 (Diels-Kranz) = Frg. 23/24 (Leshner).

269 Cf. Herakl. Frg. 40 (Diels-Kranz)

270 Frg. Herakl. 42 und Frg. 106 (Diels-Kranz).

271 Cf. Herakl. Frg. 79 (Diels-Kranz).

272 Cf. Herakl. Frg. 32 (Diels-Kranz): ἓν τὸ σοφὸν μόνον λέγεται οὐκ ἑτέροις καὶ ἑτέροις Ζηνὸς ὄνομα ("Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden."). Cf. auch Herakl. Frg. 67: ἢ θεὸς ἐμέρη εἴφρονη, χεῖμῶν γέροβ, πόλεμος ἐοἶρενη. κόροβ λιμόβ... ("Gott ist Tag, Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger ...").

273 Cf. dazu Inwood, Empedokles, 1992, S. 6-8.

οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέη κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, οὐ μὲν ἀπαὶ νότοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα, ἀλλὰ φροῖν ἰερό ἢ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, φροῖντισι κόσμον ἅπαντα καταἴσσουσα θοῆισιν.

*"Denn sie ( die Gottheit, im besonderen Apollon) ist auch nicht mit menschenähnlichem Haupte an den Gliedern versehen, nicht Schwingen sich fürwahr vom Rücken zwei Zweige, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht behaarte Schamglieder, sondern ein Geist, ein heiliger und übermenschlicher, regt sich da allein, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchstürmt."*<sup>274</sup>

Inwiefern die Vorstellungen dieser Vorsokratiker bezüglich des Anthropomorphismus' im einzelnen auf breite Volksschichten gewirkt haben, ist fraglich, doch sind sie zweifellos geistige Wegbereiter der in der Folge immer wieder geäußerten Kritik des utilitaristischen Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern. Diese Einflüsse der pythagoreischen und eleatischen Philosophie finden sich, verbunden mit sokratischer Denkungsart, so bei Platon wieder, der den Utilitarismus in der Beziehung zu den Göttern strikt ablehnt. Platon legt im *Euthyphron* dar, daß Opfer und Gebete nichts mit Frömmigkeit gemein hätten, da die Götter schwerlich Nutzen von den Gaben der Menschen haben könnten.<sup>275</sup> In den *Gesetzen* zählt er zu einem der drei Irrtümer über die Götter den Glauben, sie seien leicht durch Opfer und Gebete umzustimmen und zu beeinflussen.<sup>276</sup> Weiterhin gibt er Anweisungen zum Umfang und der Art von Weihgaben. Sie sollen maßvoll sein und weder aus Gold noch Silber bestehen, da derartige Gaben nur den Neid erregten. Auch sollen sie nicht aus Bronze oder Eisen sein, da dies Werkzeuge des Krieges seien. Den Göttern wohlgefälliger sind nach Meinung des Philosophen Gaben aus Holz, sofern sie aus einem Stück gefertigt sind, und aus Stein sowie Gewebe, wenn es nicht länger als einen Monat Arbeit in Anspruch genommen hat. Die angemessensten Weihgaben sind jedoch Vögel und Bilder, die ein Maler an einem Tag vollenden kann.<sup>277</sup>

---

274 Emp. Frg. 134 (Diels-Kranz).

275 Plat. *Euthyphr.* 14 c - 15 a.

276 Plat. leg. 885 b: cf. so schon rep. II 365 d; II 364 a - 365 a, wo gerade diese Form des Unglaubens besonders diskutiert wird; cf. auch III 390 b-e und *symp.* 202 e.

In hellenistischer Zeit greift Theophrast die pythagoreisch geprägten Ansichten Xenophanes' wieder auf. In seiner Ablehnung gegen die Tieropfer und seinem Votum, statt dessen Früchte darzubringen, entwickelt er die Meinung, daß Tiere als Eigentum der Götter nicht geopfert werden könnten, da man niemandem mit fremdem Eigentum Dank abstatte. Zudem sei das leicht Beschaffbare, nämlich Früchte der Erde, den Göttern wohlgefälliger als kostspielige Opfergaben.<sup>278</sup> Daher tadelt Theophrast diejenigen, die durch großen Aufwand im Opferwesen unter anderen Übeln auch die Meinung eingeführt hätten, die Gottheit bestechen und Unrecht wettmachen zu können.<sup>279</sup>

Doch sind die griechischen Philosophen kaum Repräsentanten der allgemein verbreiteten Mentalität, die gerade in der Kultpraxis offenbar wird, denn trotz ihrer Kritik werden den Göttern durch die gesamte griechische Antike hindurch aus den schon bei Theophrast genannten Gründen Opfer und Weihgaben dargebracht.<sup>280</sup> Dabei ist Grundlage der Beziehung zwischen Menschen und Göttern, wie schon dargelegt, ein dem profanen Vorbild entsprechendes auf den eigenen Vorteil bedachtes Handlungsmuster. In diesem Sinne wird vielfach auch der quantitative bzw. qualitative Wert der entsprechenden Gaben an die Götter in weihinschriftlichen oder literarischen Belegen hervorgehoben.<sup>281</sup>

Daher sind gerade die Schriftzeugnisse zur antiken Opfer- und Weihgabenpraxis ganz besonders geeignet, die diesbezügliche Mentalität der Gesellschaft aufzuzeigen. Daß dabei der Kontakt mit den Göttern den auch im profanen Bereich geltenden Handlungsmustern für Austauschbeziehungen entspricht, verhehlen selbst die frühesten Quellen nicht. Das offenbart die Verwendung des Syntagmas *χαρίεσσαν ἀμοιβήν*<sup>282</sup> ebenso wie eine Notiz bei Homer und ein dem Hesiod

---

277 Plat. leg. 955 e - 956 b.

278 Theophr. *Peri euseb.* Frg. 7, 1-35 (Pötscher).

279 Theophr. *Peri euseb.* Frg. 8, 8-10 (Pötscher).

280 Theophr. *Peri euseb.* Frg. 12, 41-44 (Pötscher).

281 Versnel, *Mentality*, 1981, S. 56 f.; Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 72.

282 Cf. weiter oben die Belege A. 95 u. A. 225.

zugeschriebenes Fragment, in dem jeweils die Gaben an die Götter mit den Gaben an die *basilees* gleichgesetzt werden.<sup>283</sup>

## 2. Profane und kultische Austauschformen: ein Vergleich

### 2.1. Handlungsmuster des profanen Austausch: anthropologische Konzepte der antiken Wirtschaft

Da die Vorstellung der Griechen von den Göttern anthropomorph geprägt ist, entsprechen nicht nur die Intentionen des Austauschs zwischen Menschen und Göttern profanen Denkmustern, sondern auch die Austauschhandlungen selbst können als Handlungsmuster begriffen werden, die ihre Vorbilder aus dem profanen Bereich beziehen. Insofern kann auch die Weih- und Opfergabenpraxis mit profanen Austauschformen wirtschaftlicher Güter verglichen werden. Um die Anfänge des kultischen Austauschs in seiner Entsprechung zu profanen Austauschformen wie sie in frühgriechischer Zeit in den homerischen Epen aufscheinen zu begreifen, bedarf es jedoch zunächst einiger Erläuterungen zu grundsätzlichen Erkenntnissen der antiken Wirtschaftsgeschichte.

#### 2.1.1. Der Austausch wirtschaftlicher Güter auf der Grundlage des 'Gabentauschs'

Im Bereich der antiken Wirtschaftsgeschichte hat sich gerade in der jüngsten Vergangenheit gezeigt, wie sehr die Forschungsergebnisse von den theoretischen Ansätzen bzw. Fragestellungen abhängig sind. Bekanntlich hat dabei die Frage nach

---

<sup>283</sup> Hom. Il. 9, 155. 297. Hes. Frg. 361 (Merkelbach-West): οὐδ' ἴστέον ἀζτοῖβ' ἴτι δὲρ' ἀεδοίουβ' basilêaβ. Suda δ 1451 (II. 135. 12 Adler): δὲρα - basilêaβ. οὐ μὲν Ἡσιόδειον οἶονταὶ τὸν στίχον, εἰρήται δὲ καὶ Πλάτωνος τῆν τρίτην Πολιτεῖαι; cf. Plat. rep. III 390 e. Schon Beer, *Ἀπαρχῆ*, 1914, S. 81 ff. und S. 121 ff., weist nach, daß Weihinschriften mit den Termini εἴξῃ, χάριβ, χριστήριον, εἴξαρτήριον, εἴξαρτεῖν, χρισίζεσαι sich auf ein durch die Weihgabe repräsentiertes erfülltes Gelöbniß beziehen und damit ein Rechtsverhältnis zwischen Gottheit und Dedikanten ausdrücken, das aus Versprechen, Leistung und Gegenleistung besteht. In diesem Sinne auch Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 70: "*This could be expressed by the participle εἴξάμενοβ' connected with the subject of ἴνέηκε or by εἴξῃν, εἴξωλῃν in apposition to the object.*"



dem Stellenwert der Wirtschaft in der Gesellschaft zu der sog. 'Jahrhundertdebatte' geführt, bei der es darum geht, ob man den Charakter der antiken Wirtschaft mit modernen Termini erfassen ('Modernisten') oder sie nur aus ihrer Zeit verstehen kann ('Primitivisten').<sup>284</sup> Ausgelöst wurde diese Kontroverse von K. Bücher, der in seinem Werk 'Die Entstehung der Volkswirtschaft', erstmals erschienen 1893, die abstrakte Theorie entwickelte, in der Antike habe es eine geschlossene Hauswirtschaft gegeben, im Mittelalter die Stadtwirtschaft und in der Neuzeit die Volkswirtschaft.<sup>285</sup> Diese schematische Zuordnung von historischen Epochen zu Stufen wirtschaftlicher Entwicklung wurde schon bald von Ed. Meyer kritisiert, der in seinem 1895 gehaltenen Vortrag 'Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums' die von K. Bücher angenommene kontinuierliche Entwicklung bestritt und dagegen den modernen Charakter der antiken Wirtschaft unterstrich, als deren Merkmale er Industrie, Handel, freie Lohnarbeit, marktorientierte Produktion etc. sah.<sup>286</sup> In der Folge hielt die Kontroverse zwischen K. Bücher und Ed. Meyer und ihren Schülern weiter an, wobei die Thesen Ed. Meyers die Erforschung der antiken Wirtschaft bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts bestimmten.<sup>287</sup> Der bemerkenswerte Ansatz des Soziologen Max Webers, der in der Folge von J. Hasebroeck für den Bereich der griechischen Wirtschaft übernommen wurde, nämlich daß die griechische Wirtschaft nur in ihren Beziehungen zum gesamtgesellschaftlichen Rahmen untersucht werden kann,<sup>288</sup> wurde von dem Wirtschaftshistoriker K. Polanyi aufgegriffen und dadurch präzisiert, daß er eine Unterscheidung traf zwischen einer im Verhältnis autonomen Wirtschaft - wie in der Moderne - und einer Wirtschaft, die in die Gesellschaft eingebettet sei.<sup>289</sup>

---

284 Zum Begriff Jahrhundertdebatte cf. Pearson, *Secular Debate*, 1957 S. 3.

285 Bücher, *Volkswirtschaft*, 1901, S. 101-174.

286 Meyer, *Die Wirtschaftliche Entwicklung*, 1924, S. 79-168.

287 Die grundlegenden Artikel zu dieser Kontroverse sind nachgedruckt bei Finley, *Controversy*, 1979. Ein konziser Überblick findet sich Will, *Trois quarts*, 1954, S. 7-22. Cf. auch Schneider, *Bücher-Meyer Kontroverse*, 1990, S. 417-445.

288 Weber, *Agrarverhältnisse*, 1924, S. 1-288. Hasebroeck, *Staat und Handel*, 1928; Ders., *Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1931.

289 Polanyis Überlegungen zur ökonomischen Anthropologie wurden erstmals in seinem Werk 'Origins of Our Time: The Great Transformation', New York 1944, London 1945 mit Ergänzungen zur 1. Ausgabe, veröffentlicht. Die wichtigsten Aufsätze Polanyis mit einer

Dieses Ergebnis bezüglich früher ökonomischer Verhältnisse fußt auf ethnographischen Untersuchungen, die Anfang dieses Jahrhunderts von F. Boas, B. Malinowski und R. Thurnwald unternommen wurden.<sup>290</sup> Sie entdeckten bei der Erforschung des *Potlachs* der *Kwakiutl*-Indianer und des *Kula* der Melanesier der Trobriand-Inseln, daß entgegen dem herkömmlichen Bild der "Primitive" durchaus über den Erwerb der einfachen Subsistenzmittel hinaus auch Wertgegenstände hortet. Dabei beruht der Austausch von Gütern insgesamt auf dem Prinzip des 'Gabentausches'. Dadurch werden Strukturen sozialer Beziehungen geschaffen, in die die ökonomischen Transaktionen integriert sind.<sup>291</sup>

Dieses System des 'Gabentausches' ist von dem französischen Soziologen und Anthropologen Marcel Mauss in einer vergleichenden Studie erarbeitet und in der Folge u.a. von K. Polanyi aufgegriffen worden.<sup>292</sup> Polanyis Erkenntnis, daß in rezenten "primitiven" Ethnien ökonomische Prozesse in den unterschiedlichsten Institutionen wie Verwandtschaft, Politik und Religion eingebettet sein können und somit gerade auch außerökonomische Funktionen erfüllen, fand in der althistorischen Wissenschaft weitgehend Beachtung. Die Ergebnisse seiner Forschung wurden insbesondere von M.I. Finley und der 'Pariser Schule' von J.-P. Vernant für die Althistorie rezipiert. So hat M.I. Finley die Überlegungen M.Mauss' zum Gabentausch auf die Schilderung in den homerischen Epen übertragen, wodurch diese frühe Zeit hinsichtlich ihrer ökonomischen Strukturen bezüglich der Reziprozität, die gleichzeitig politische und soziale Verpflichtungen begründet, besser begreifbar wurde.<sup>293</sup>

---

Einleitung von S.C. Humphreys liegen in deutscher Übersetzung vor: Polanyi Ökonomie und Gesellschaft, 1979.

290 Boas, *Social Organization*, 1897, S. 341-359; Malinowski, *Kula*, 1920, S. 97-105; Thurnwald, *Gesellschaft*, 1932. Einen kritischen Forschungsüberblick bietet Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 13-55.

291 Bei dem "Potlach" werden z. B. die Gäste eines Festes bewirtet und beschenkt. Potlach meint in diesem Sinne eine Form des demonstrativen Konsums, cf. Vivel, *Kulturanthropologie*, 1995, S. 191 f. Der "Kula" ist ein Zeremonial-tausch innerhalb der Gesellschaftsordnung einzelner Inseln, wobei Armreifen und Halsketten ausgetauscht werden. Daneben geht der Handel mit Bedarfsobjekten einher. Zum Forschungsstand cf. zusammenfassend Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, *passim*. Potlach kann in diesem Sinne als eine Form des demonstrativen Konsums verstanden werden, cf. Vivel, *Kulturanthropologie*, 1995, S. 191 f.

292 Mauss, *Die Gabe*, 1990 (zuerst 1923/24). Zu Polanyi cf. die Belege weiter oben A. 289.

293 Finley, *Odysseus*, 1992. Zur Realität dieses Handlungsmusters des Gabentausches in homerischer Zeit cf. auch u.a. Adkins, *Homeric Values*, 1971, S. 10; Snodgrass, *Historical*



### 2.1.2. Mögliche Distributionsformen: Kategorien des Austauschs in anthropologischer Sicht

Durch den ethnographisch-anthropologischen Vergleich wird evident, daß Austauschaktionen von jeweils unterschiedlich sozial konnotierten Situationen begleitet sein können, bei denen der jeweiligen Intention entsprechend unterschiedliche Objekte zum Einsatz kommen, die dementsprechend unterschiedliche Geldfunktionen erfüllen können.<sup>294</sup> So können z.B. Wertgegenstände als Tauschmittel fungieren und dabei gleichzeitig eine besondere soziale Beziehung, z.B. bei einer Heiratsverbindung begründen; sie können als Zahlungsmittel verwendet werden, um einen Bruch in den sozialen Beziehungen zu beheben, z.B. bei Wergeldzahlungen im politisch rechtlichen Bereich oder bei Opfer- und Weihgaben im kultisch sakralen Bereich, wenn es um die Beziehung zwischen Menschen und Göttern geht; oder sie können gehortet werden, um den Reichtum und damit die soziale Position ihres Besitzers zu demonstrieren bzw. symbolisieren.<sup>295</sup> Derartigen Austauschbeziehungen, die insgesamt als 'Gabentausch' bezeichnet werden, wird auch der Zeremonialtausch zugeordnet, so wie er sich beim von Ethnologen beschriebenen 'Potlach' und 'Kula' primitiver Gesellschaften vollzieht; eine weitere Distributionsform von Gütern ist - neben dem Gabentausch - die Akkumulation mit anschließender Verteilung.<sup>296</sup>

---

294 Cf. Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 319 und bes. S. 402: Danach nehmen die funktionellen Definitionen von Geld ihren Ausgang von ihren spezifischen Verwendungszwecken für Zahlung, Maßstab und Austausch. "*Das erfordert soziologisch bestimmte Situationen, in denen die auswechselbaren Objekte in einer der drei Verwendungsformen in einer funktionell bestimmten Weise benützt werden.*" Zur Bestimmung von Geld und den unterschiedlichen Geldfunktionen cf. weiter unten Kap. V.

295 Zu den Unterscheidungskriterien verschiedener sozialer Beziehungen aufgrund der unterschiedlichen Zweckverwendung der Objekte cf. Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 402 f.; z.B. auch Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, 1973, S. 208 ff.; zusammenfassend zu den Unterscheidungsmerkmalen von einzelnen Austauschformen in der anthropologisch ethnographischen Forschung cf. den Forschungsbericht von Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985.

296 Zusammenfassend zu den Unterscheidungsmerkmalen der einzelnen Distributionsformen in der anthropologisch ethnographischen Forschung cf. Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 19 ff. Köhler geht eingehend auf die Unterscheidungskriterien folgender Distributionsformen ein: "Akkumulation mit anschließender Verteilung" und "Gabentausch", wobei letzterer in "Gaben auf Gegenseitigkeit" und "Handel" geschieden wird. Die "Gaben auf Gegenseitigkeit" scheidet Köhler in "informelle Tauschbeziehungen", das sind Austauschsysteme zwischen Verwandten und Freunden, "formelle Tauschbeziehungen" bei Geburt, Reife, Heirat und Tod, und "Zeremonialtausch", dazu gehören der Kula und der Potlach.

Der bisher allgemein vertretene Grundsatz, daß sich der 'Gabentausch' prinzipiell auf der Grundlage der Gegenseitigkeit, d.h. des gegenseitigen Nehmens und Gebens vollziehe, bei dem gerade kein Gewinn intendiert werde, läßt sich jedoch nicht auf alle Austauschaktionen anwenden.<sup>297</sup> Das wurde gerade auch dadurch deutlich, daß die in archaischen bzw. primitiven Gesellschaften als Geld fungierenden Objekte in ihren unterschiedlichen Verwendungsformen jeweils Aussagen über die Intention der am Austausch beteiligten Parteien zulassen. Das hat in der neueren insbesondere nordamerikanischen anthropologisch-ethnographischen Forschung zum Teil dazu geführt, diese erkennbaren Intentionen auf grundsätzlich zwei Verhaltensmuster zu reduzieren, nämlich ob Austauschaktionen mit der Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen einhergehen und nicht durch eine auf den persönlichen Vorteil gerichteten Intention geleitet sind oder ob diese Austauschaktionen gerade durch das Fehlen solcher sozialen Beziehungen und einer Vorteilshaltung charakterisiert sind. Aufgrund solcher Kriterien schied man Akkumulation mit anschließender Verteilung ("redistribution") und Gaben auf Gegenseitigkeit ("reciprocity") vom Handel ("market exchange").<sup>298</sup>

Eine derartige auf eine fehlende bzw. vorhandene gewinnorientierte Mentalität gegründete Unterscheidung des Gabentausches in 'Gaben auf Gegenseitigkeit' und 'Handel' fußt auf einer sehr vereinfachten, teilweise auch von einem evolutionistischen Denkmodell beeinflussten Sichtweise, die den ursprünglich am Gabentausch beteiligten Angehörigen primitiver bzw. archaischer Gesellschaften eine von Natur aus edle Gesinnung zuschreibt, die keinerlei auf den eigenen Vorteil bedachtes Handeln zuläßt.<sup>299</sup> In diesem Sinne hat denn auch dieses methodische Konzept bezüglich der zu starr gezogenen Trennungslinien einige Kritik erfahren.<sup>300</sup> Trotzdem hält man

---

297 Zu der Ansicht, daß Gabentausch auf Gegenseitigkeit beruhe, ohne daß ein Gewinn intendiert sei cf. grundlegend Mauss, *Die Gabe*, 1990. So auch Finley, *Odysseus*, 1992, in der Übertragung dieser Überlegung auf den Gabentausch in den homerischen Epen.

298 Ein besonderer Verfechter dieser Richtung ist Dalton, *Introduction*, 1968, S. XIV f.; aufgrund einer Trennung innerhalb des Gabentausches in " Gaben auf Gegenseitigkeit und Handel unterscheidet Godelier terminologisch "soziale Tauschmittel" von "Geld". Soziale Tauschmittel werden bei Gaben auf Gegenseitigkeit verwendet, Geld beim Handel, cf. Ders., *Ökonomische Anthropologie*, 1973, S. 208 mit Bezug auf Dalton, *Primitive Money*, 1965, S. 59.

299 Cf. dazu Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte*, 1990, S. 185; Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 23 f.

insgesamt an einer Scheidung von Gaben auf Gegenseitigkeit und Handel fest. Danach wird in der ethnographisch-anthropologischen Forschung Handel ganz allgemein dadurch charakterisiert, daß bei ihm - im Gegensatz zu Gaben auf Gegenseitigkeit - die Intention mehr auf die erwünschten Waren gerichtet ist und nicht auf die sozialen Beziehungen.<sup>301</sup> Der Handel im engeren Sinne wird dadurch definiert, daß stets dann eine kommerzielle Transaktion vorliegt, wenn man etwas von einem anderen erhalten möchte, was dieser auszuhändigen nicht verpflichtet ist, und man sich daher über den Preis einigen muß. Eine solche Form des Austausches gibt es ausnahmsweise selbst in der Kernfamilie.<sup>302</sup>

### 2.1.3. 'Gabentausch' und 'Handel': Modifikationen des Vorteil- denkens

Die Grundlage der prinzipiellen theoretischen Unterscheidung zwischen Gaben auf Gegenseitigkeit und Handel bilden Überlegungen K. Polanyis. Ihm zufolge ist der der Münzgeldwirtschaft vorangehende Gütertausch mit den Begriffen "Redistribution", "Reziprozität" und "Marktaustausch" zu begreifen, die Polanyi als Grundmuster ökonomischer Prozesse festlegte und die als verschiedene Integrationmuster bestimmte institutionelle Grundlagen herausbilden. Nach Polanyi bezeichnet Reziprozität *"Bewegungen zwischen einander entsprechenden Punkten symmetrischer Gruppierungen; Redistribution verweist auf übernehmende Bewegungen auf ein Zentrum hin und wieder hinaus; Austausch bezieht sich hier auf hin- und hergehende*

---

300 Cf. zur Kritik, daß solche idealtypischen Modelle nie der Wirklichkeit entsprechen, cf. Köhler, Formen des Handels in ethnologischer Sicht, 1985, S. 24: *"Der Tendenz nach ist es durchaus richtig, daß in wenig komplexen traditionellen Gesellschaften das Prinzip der Reziprozität dominiert und in der modernen Marktwirtschaft das des unmittelbar realisierten persönlichen Vorteils. Beide gibt es in allen Gesellschaften, wenn auch von Fall zu Fall in sehr verschiedenen Relationen zueinander"*; cf. auch Godelier, Ökonomische Anthropologie, 1973, S. 207 ff. zu *"Wertgegenständen und Geld in primitiven Gesellschaften"*.

301 Diese Definition von Handel ganz allgemein findet sich bei Köhler, Formen des Handels in ethnologischer Sicht, 1985, S. 22.

302 So Köhler, Formen des Handels in ethnologischer Sicht, 1985, S. 24. Köhler verweist in diesem Zusammenhang auf ein Beispiel aus dem Alten Testament, Gen. 25, 29-33: *"den unter Brüdern vollzogenen Tausch eines Linsengerichtes gegen das Erstgeburtsrecht. Da ist kein Fünkchen von Solidarität oder Gabe auf Gegenseitigkeit zu erkennen, es ist ein Schulbeispiel für Handel"*.

*Bewegungen, so wie zwischen 'Händen' in einem Marktsystem".*<sup>303</sup> Obwohl Polanyi also auch den "Marktaustausch" als ein Klassifizierungsschema in sein System einbringt, offenbaren seine Überlegungen insgesamt eine fast instinktive Ablehnung jeglicher Gedanken, die den Angehörigen primitiver bzw. archaischer Gesellschaften von Natur aus Ansätze einer Händlermentalität und eine damit verbundene Fähigkeit zu gewinnorientiertem Handeln zuschreiben.<sup>304</sup> In diesem Sinne hat insbesondere Finley Polanyis Überlegungen für die Althistorie rezipiert und bezüglich der Reziprozität auf die homerischen Epen übertragen.<sup>305</sup> Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß bei Homer die Sklaven die einzigen Objekte sind, die als Handelsware erscheinen, denn *"beim Handel wechselten die Dinge den Besitzer, weil der eine brauchte, was der andere hatte, und nicht, oder nur manchmal, um einen Dienst zu entgelten, ein Bündnis zu besiegeln oder eine Freundschaft zu bekräftigen".*<sup>306</sup> Dabei ist für Finley auch beim Handel der Gedanke an Gewinn tabu, denn *"Gewinn auf Kosten eines anderen gehörte in einen anderen Bereich, nämlich zu Kriegführen und Beutemachen, wo er durch kühne Taten (oder Drohungen) erreicht wurde, nicht durch Handeln und Feilschen".*<sup>307</sup>

Doch hat gerade die in jüngerer Zeit stattfindende kritische Auseinandersetzung mit dem Werk K. Polanyis nicht nur - wie bereits erwähnt - im Bereich der ökonomischen Anthropologie, sondern auch in der althistorischen Forschung u.a. auch Anstöße vermittelt, das "naive Bild vom edlen Wilden"<sup>308</sup> bzw. edlen archaischen Menschen zu korrigieren. So kritisierte S.C. Humphreys insbesondere, daß der Begriff

---

303 Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 219.

304 Cf. Humphreys, *Einleitung*, 1979, S. 26 ff. Zur weiteren kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk Polanyis cf. Godelier, *Natur, Arbeit, Geschichte*, 1990, S. 183-211: "Karl Polanyi und der 'wechselnde Stellenwert' der Ökonomie in Gesellschaften; Nippel, *Argonauten*, 1982, S. 18-39. Sowohl Nippels als auch Godeliers Kritik fußen auf Humphreys Überlegungen.

305 Finley, *Odysseus*; 1992; Humphreys, *Einleitung* 1979, S. 20 f. sieht in M.I. Finley den entscheidenden Vermittler der Ideen Polanyis, S. 20 f.

306 Finley, *Odysseus*, 1992, S. 67; ebenso mit ausdrücklichem Bezug auf Finley auch Grierson, *Origins*, 1977, S. 10 und S. 27.

307 Finley, *Odysseus*, 1992, S. 68. Dagegen ausdrücklich Schönert-Geiss, *Prämonetäre Geldformen*, 1987, S. 407 A. 1. Als Beleg ihres Widerspruchs führt sie Homer II. 21,79-80 an: Lykaon war für 100 Rinder in die Fremde verkauft worden und wurde später für die dreifache Summe wieder losgekauft. Gegen Finleys diesbezüglicher Ansicht cf. schon Starr, *Growth*, 1977, S. 39 und passim; ebenso Kopcke, *Handel*, 1990, S. 128.

308 So Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 24.

"Wert" bei Polanyi fehle, er aber besonders wichtig für die primitive Wirtschaft sei, weil die Verteilung von Gütern eng verbunden sei mit Recht, Verpflichtung, Kompensation, Rang und Prestige.<sup>309</sup> Gerade mit der Erlangung und Erhaltung solcher "ideellen Güter" kann nämlich eine auf den persönlichen Vorteil bedachte Haltung einhergehen. Das zeigt sich beispielsweise dann, wenn bei einem unausgeglichenen Gabentausch die größere Gabe durch einen Prestigegewinn letztlich kompensiert wird.<sup>310</sup> Daher ist m.E. eine idealtypische Unterscheidung von Gaben auf Gegenseitigkeit und Handel aufgrund einer diese Austauschaktionen begleitenden Geisteshaltung nicht sinnvoll, da sie der Realität letztlich nicht entspricht.<sup>311</sup>

Innerhalb der althistorischen Forschung hat man sich insbesondere mit der Anwendbarkeit des von Polanyi geprägten Begriffspaar 'Redistribution' und 'Reziprozität' kritisch auseinandergesetzt und ist dabei zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. So spricht z.B. W. Nippel dem von Polanyi beschriebenen Typus "Reziprozität" als Klassifizierungsschema die Fähigkeit ab, die Vielfalt der Erscheinungen zu erfassen. Seiner Meinung nach *"erfordert der Typus der Reziprozität zweifellos eine Auffächerung gemäß der verschiedenen Relationen des Status der Beteiligten"*.<sup>312</sup> Diese, m.E. zu Recht geäußerte Kritik, hat jüngst Chr. Ulf aufgegriffen und dazu ausgeführt, daß die bei der Verteilung sich konstituierenden unterschiedlichen sozialen Bindungen sich nicht ausschließlich mit den Begriffen Redistribution und Reziprozität erfassen lassen; denn Reziprozität meine nur den Austausch von Gütern,

---

309 Humphreys, Einleitung, 1979, S. 43 mit Bezug auf M. Mauss, *Manuel d' ethnographie*, Paris 1947, S. 101.

310 So auch Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 16. Diese "archaische Mentalität" findet sich auch in der römischen Antike, cf. in diesem Sinne Veyne, *Brot und Spiele*, 1990, S. 437 ff. Meines Erachtens ist sie auch heute noch existent.

311 Cf. Köhler, *Formen des Handels in ethnologischer Sicht*, 1985, S. 24. Danach scheint in allen menschlichen Gesellschaften von Fall zu Fall das Prinzip der Reziprozität und das des persönlichen Vorteils realisiert zu werden. So auch schon Nippel, *Argonauten*, 1982, S. 23 mit Bezug auf Humphreys, *Anthropology*, 1978, S. 159 ff. In diesem Sinne ist auch die Kritik Godeliers an K. Polanyi zu verstehen: *"Er glaubt - unserer Meinung nach zu Unrecht -, daß nur die moderne allgemeine Marktwirtschaft die ökonomische "Berechnung" in formaler Hinsicht möglich und in praktischer Hinsicht notwendig macht. Uns scheint, daß es in allen Gesellschaften eine häufig sehr weitgehende empirische Kenntnis der Produktivkräfte der Gesellschaft sowie der Regeln für einen angemessenen Gebrauch dieser Ressourcen gibt, um deren Reproduktion und damit die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens zu sichern"*, cf. Ders., *Natur, Arbeit, Geschichte*, 1990, S. 201.

312 Nippel, *Argonauten*, 1982, S. 7.



ohne daß soziale Relationen der daran Beteiligten oder nicht materielle Leistungen sichtbar werden. Der Begriff der Redistribution sei dagegen nur anwendbar, wenn ein Oikos jene Einheit darstelle, in dem sich gemeinschaftliches Leben fast ausschließlich vollziehe, was aber für den homerischen Oikos nicht zutreffe.<sup>313</sup>

Trotz dieser Kritik bietet jedoch der ethnologisch-anthropologische Vergleich mit anderen außereuropäischen, agrarisch strukturierten Gesellschaften, die der griechischen Antike sowie der eigenen Lebenswelt fremd sind, die Möglichkeit der Distanz und der kritischen Reflexion diesbezüglicher Fragestellungen und der dadurch gewonnenen Erkenntnissen.<sup>314</sup> Derartige aus dem anthropologischen Vergleich und durch Anwendung anthropologischer Kategorien gewonnenen Interpretationshilfen können zur Erhellung von Phänomenen der frühen Zeit Griechenlands, die gerade in den Quellen nur bruchstückhaft greifbar ist, entscheidend beitragen.

In diesem Zusammenhang ist die Analyse homerischer Austauschformen von W. Donlan<sup>315</sup> zu nennen, die sowohl den Sozialstatus der Austauschpartner als auch jeweilige Abstufungen zwischen den Polen vorhandener und gänzlich fehlender sozialer Bindungen beim Tauschakt berücksichtigt. Dabei geht Donlan von den von M.D. Sahlin getroffenen Unterscheidungen von 'generalized reciprocity', 'balanced reciprocity' und 'negative reciprocity' aus,<sup>316</sup> die er im einzelnen vermittelt der homerischen Belege weiter modifiziert. Nach Donlan umfaßt 'generalized reciprocity' "*all economic transactions within the oikos ... identical to the kinship reciprocity of the nuclear family or the primitive band*".<sup>317</sup> 'Balanced reciprocity' ist 'direct exchange', wie er sich beim

---

313 Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 208.

314 Cf. dazu etwa die Arbeiten von Donlan, Finley, Vernant, Vidal-Naquet, Murray und Ulf. Insbesondere jüngst zum anthropologischen Konzept des Gabentauschs, der sich zum Konzept der Reziprozität entwickelt, Wagner-Hasel, *Macht der Kleider*, unveröffentl. Habilitationsschrift 1994. Einen in diesem Sinne kulturalistischen Ansatz vertritt Von Reden, *Exchange*, 1995. Dagegen spricht sich Gschnitzer, *Homerische Staats- und Gesellschaftsordnung*, 1991, S. 182-204, nachdrücklich gegen die Einbeziehung der anthropologischen Forschung in die Althistorie aus. Er befürchtet bezüglich der homerischen Gesellschaft, daß der Vergleich mit den Ergebnissen der kulturanthropologischen Forschung auf den falschen Weg führe, "*weil sie dem Grundcharakter der homerischen Gesellschaft nicht gerecht wird*", Zitat ebda. S. 185.

315 Donlan, *Reciprocities*, 1981-82, S. 137-175.

316 Šahlin, *Tribesmen*, 1968. Šahlin hat diese Kategorisierung der politisch sozialen Organisationsformen in Modifizierung der von Polanyi vorgeschlagenen Kategorien entwickelt.

317 Donlan, *Reciprocities*, 1981-82, S. 155.

Gastgeschenkeaustausch und beim Gabentausch anlässlich von Hochzeiten vollzieht. Dabei steht der soziale Aspekt gegenüber dem materiellen im Vordergrund. Doch gehören dazu auch '*debts, dues, fines, wages*' und '*rewards, blood-price*', die in sozialen Gemeinschaften friedensstiftend wirken und bei denen aber der materielle Aspekt gegenüber dem sozialen überwiegt. Daher dienen Austauschformen, die als '*balanced reciprocity*' bezeichnet werden, der Stabilisierung sozialer Gemeinschaften. In direktem Gegensatz dazu stehen Austauschformen, die terminologisch mit '*negative reciprocity*' erfaßt werden, zu der '*trade, raid, war*' gehören und die nur gewinnorientiert sind. Insofern meint die '*generalized reciprocity*' die engste soziale Bindung, die aber auch fehlen kann, wie es das schändliche Verhalten der Freier im Oikos des Odysseus zeigt. Dieses Beispiel 'negativer Reziprozität' innerhalb einer Gesellschaft ist daher Ausdruck sozialer '*dysfunction*'. Andererseits kann diese Kategorie der '*generalized reciprocity*' auch in die Nähe der '*balanced reciprocity*' rücken. Als Beispiel dafür führt Donlan die Gaben an die Bettler in den Epen an. Sie können als '*generalized reciprocity*' gewertet werden, aber auch als '*balanced reciprocity*': "*Ideally, such giving is unspired by human pity and fear of Zeus Xenios. In practice, beggars usually receive food and clothing in return for some sort of service: for example, reward for news, for servant's work, for a deed of prowess.*"<sup>318</sup> Zudem beinhaltet auch die '*generalized reciprocity*' Gegengaben in Form des *geras* oder *temenos*. Insgesamt kommt Donlan zu dem Ergebnis, daß "*balanced reciprocity predominates, while the generalized reciprocity or redistribution, although evident, is minimal.*" Daher ist auch die Stellung des *basileus* in den Epen grundsätzlich prekär, was auf das Spannungsverhältnis zwischen ihm und dem Demos in der Entwicklung zur Polisgesellschaft hindeutet.<sup>319</sup>

Die Kategorisierung von Austauschhandlungen aufgrund einer fehlenden bzw. vorhandenen gewinnorientierten Mentalität oder fehlenden bzw. vorhandenen sozialen Bindung ist ein aus der ethnographisch-anthropologischen Forschung entlehnter

---

<sup>318</sup> Donlan, Reciprocities, 1981-82, S. 156.

<sup>319</sup> In diesem Sinne cf. Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 213 ff., bes. S. 223 ff. : Bei der Untersuchung der Stellung des Oberbasileus zu anderen *basilees* wurde deutlich, daß die Anwendung anthropologischer Kategorien gerade dann, wenn sie in Anwendung auf homerische Verhältnisse nicht greifen, Brüche evident machen, die eine Gesellschaft im Übergang zeigen, cf. ebda S. 223 ff.: "Der Basileus: <BIG-MAN> UND/ODER <CHIEF>". Cf. zusammenfassend auch Raaflaub, Homer, 1991, S. 247 ff. Die grundsätzlich prekäre Machtstellung der *basilees* ist Folge ihrer auf individuellen Überlegenheitsmerkmalen beruhenden Führungsqualitäten, cf. dazu grundlegend Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989.

methodischer Ansatz, der in seiner Anwendung auf die homerischen Epen offenbart, daß den homerischen "Helden" auch bei Tauschakten, die zur 'balanced' oder zur 'generalized reciprocity' gehören, ein Vorteildenken eignete; denn der soziale Rang wurde am materiellen Reichtum gemessen, und dieser wiederum maß sich bezüglich der Gastgeschenke, Siegespreise und der Beuteanteile am Status des Empfängers.<sup>320</sup> Trotzdem bieten diese Unterscheidungskriterien bezüglich des jeweils mehr oder weniger ausgeprägten Gewinnstrebens ein methodisches Ordnungskriterium, insofern bei Austauschakten, die nicht mit sozialen Bindungen einhergehen, das Gewinnstreben stärker zum Ausdruck kommt als bei sozial eingebetteten Tauschakten, wie es zum Beispiel die Aushandlung von Lösegeldzahlungen zeigt.<sup>321</sup> Das unverblünte Streben nach *kerdos* ist nach Aussage der Epen insbesondere den Händlern eigen, die gerade deshalb verachtet werden. So bekommt Odysseus als vermeintlicher Händler die Mißachtung der Phäaken deutlich zu spüren.<sup>322</sup> Er sieht nämlich nicht wie ein Kämpfer und Athlet aus, ἀλλὰ τῶ, ὅς θ' ἅμα νηὶ πολυκλήιδι θαμίζων, ἀρχὸς ναυτῶων, οἳ τε πρηκτῆρες ἔασι, φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἦσιν ὁδαίων κερδέων θ' ἄρπαλέων ("sondern nach einem solchen, der viel hin und wieder auf einem vielrudrigen Schiff fährt als Anführer von Schiffsleuten, die Händler sind: auf die Ladung bedacht und erpicht auf Rückfracht und den Gewinn, den zu eraffenden.").<sup>323</sup>

Ein *prekter* ist jemand, der *prexis* 'Geschäfte' betreibt, d.h. in diesem Fall Handelsfahrten unternimmt.<sup>324</sup> Diese Tätigkeit, die Donlan als 'negative reciprocity' bezeichnet, entspringt allein dem Streben nach Gewinn unabhängig von sozialen Beziehungen, wie sie z.B. dem aristokratischen Geschenketausch unter Gastfreunden eignet. Deswegen liegt auch die Vermutung nahe, in dem vermeintlichen *prekter*

320 Cf. z.B. Hom. Od. 15, 82-85; cf. dazu Finley, *Odysseus*, 1992, S. 124 ff.; Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 61 f., danach dienten Reisen dazu, Reichtum in Form von Gastgeschenken anzuhäufen. Zur *time* der homerischen Helden, deren Ausmaß sich an Gütern bemessen variiert und von dem Einzelnen immer wieder neu bewiesen werden muß cf. Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 4 ff.

321 Cf. weiter unten Kap. II 2.2.4.

322 Hom. Od. VIII 161-164.

323 Ebda; Übers. W. Schadewaldt.

324 Cf. Knorringa, *Emporos*, 1926, S. 7; Bravo, *les assises sociales*, 1977, S. 33 f. u. 38 f. Für Mele, *Commercio*, 1979, S. 58 ff. dient diese '*commercio prexis*' insbesondere dem Erwerb von Metallen.

Odysseus einen fremden Phönizier zu sehen.<sup>325</sup> Gerade der aristokratische Geschenketausch zeigt aber auch die Schwierigkeit, den Handel qua einer lokalen Determinante, nämlich als externen Tausch begrifflich zu bestimmen,<sup>326</sup> denn nicht nur der Handel, sondern auch der Austausch von Gastgeschenken vollzieht sich außerhalb der Heimat der Empfänger dieser Güter.

Insofern ist daher die von Köhler im Ergebnis seiner Untersuchung formulierte Definition, wonach beim Handel im Gegensatz zum Gabentausch die Intention mehr auf die erwünschten Waren als auf die Schaffung sozialer Beziehungen gerichtet ist, die in einer weiteren Präzisierung bezüglich der Verhältnisse in den homerischen Epen zu Donlans Kategorien der 'balanced, generalized' und 'negative reciprocity' führt, auch Ausgangspunkt der Untersuchung des kultischen Gabentausches.

Da sich auch der 'Austausch' mit den Göttern entsprechend der anthropomorphen Göttervorstellung nach profanen Handlungsmustern vollzieht, eignet auch dem kultischen 'Gabentausch' ein Vorteildenken. Indes lassen sich auch hier aufgrund der unterschiedlichen Intentionen der 'Gebenden' Differenzierungen erkennen.

## **2.2. Die Funktionen der Gaben: ein Vergleich kultischen Gabentauschs mit profanen Austausch-verhältnissen in den homerischen Epen**

In den homerischen Epen erfüllen Weih- und Opfergaben unterschiedliche Funktionen. Sie fungieren als Motiv- und Dankesgaben für gewährte göttliche Gunst, und sie werden als Sühnegaben eingesetzt, die der Wiederherstellung der durch menschliches Fehlverhalten gestörten Beziehung zu den Göttern dienen.<sup>327</sup> Die jeweils unterschiedliche Finalität der Gaben an die Götter entsprechend der Intention der 'Gebenden' kann daher auch zum Ausgangspunkt des Vergleichs profaner und kultischer Austauschformen dienen.

---

<sup>325</sup> So Hasebrock, Wirtschaftsgeschichte, 1931, S. 31. Zu den Phöniziern in den homerischen Epen cf. Muhly, *Homer and the Phoenicians*, 1970, S. 19-64. Zum negativen Bild der Phönizier in den Epen cf. Latacz, *Die Phönizier im Zeitalter Homers*, 1990, S. 11-21.

<sup>326</sup> So versteht Polanyi Handel ganz allgemein als einen Austausch von Gütern über größere Distanzen, cf. Dalton, *Economics*, 1968, S. 158 ff. Insgesamt beklagt schon Finley die Schwierigkeit einer begrifflichen Bestimmung von Handel, cf. Finley, *Trade and Politics*, 1965, S. 33: "*trade' itself is a mere phrase*"; In diesem Sinne cf. auch Howgego, Rez.: P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whitaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy*, London 1983, 1986, S. 207.

<sup>327</sup> Theopr. Peri euseb. Frg. 12 (Pötscher), der bezüglich der Opfer überliefert, daß sie göttlichem Gunsterhalt und als Dankes- und Motivgabe dienen.

### 2.2.1. Votivgaben und profane Gaben

Der Terminus 'Votivgabe' meint, daß mit der Dedikation das Gelöbnis verbunden ist, weitere Gaben zu spenden, sobald die erbetene göttliche Gunst gewährt wurde. Daher können Votivgaben auf profaner Ebene mit Gaben verglichen werden, die ein Versprechen auf zukünftige Wiedervergeltung beinhalten. Betrachtet man die diesbezüglichen Belege bei Homer, so zeigt sich, daß ein derartig intendierter Gabentausch mit der Schaffung bzw. Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen einhergeht, wie z.B. beim Gabentausch anlässlich von Hochzeiten. So erzählt der Ilias-Dichter, daß Iphidamas, der Sohn des Antenor, anlässlich seiner Hochzeit als Brautgabe 100 Rinder gab mit dem Versprechen, diese Gabe um weitere 1000 Schafe und Ziegen zu vermehren, sobald seine Braut die mit der Hochzeit geschlossene Vereinbarung ihrerseits erfüllen würde.<sup>328</sup> Das von der Ehefrau einzulösende Versprechen meint in diesem Kontext die Gegengabe, nämlich die Geburt von Nachkommenschaft, die den Fortbestand des *oikos* sichert. Doch Iphidamas fiel im Kampf, bevor dieses Versprechen eingelöst wurde.<sup>329</sup>

In diesen Zusammenhang des Vergleichs der Funktionalität kultischer 'Votivgaben' mit entsprechenden Tauschakten auf profaner Ebene können m. E. auch die von Aristokraten getauschten Gastgeschenke eingeordnet werden. Wie die entsprechenden Belege der homerischen Epen zeigen, bedeutet ein Besuch zwischen Angehörigen desselben aristokratischen Sozialstatus neben der Gewährung von Unterkunft und Verpflegung die unausgesprochene Aufforderung zur Übergabe von Gastgeschenken seitens des Gastgebers. Die Existenz dieses Denk- und Handlungsmusters bestätigen die Reisen der homerischen Helden, die u.a. nur mit dem

---

328 Hom. Il. 11,243-245.

329 Bei dieser sog. Frau-Folge-Ehe wird Vieh als Äquivalent des personalen Wertes der Frau eingesetzt, um den Brautgeber für die entgangene Arbeitskraft zu entschädigen und gleichzeitig damit das Anrecht auf die durch die Frau erbrachten Dienstleistungen sowie auf die von ihr zu gebärenden Kinder zu erwerben; cf. dazu ausführlich Wickert-Micknat, Die Frau, 1982. Eine Untersuchung der Zahlungen im Zusammenhang von Hochzeiten wird gegenwärtig von der Verf.'in vorbereitet.

Ziel unternommen werden, Geschenke in Form kostbarer Prestigegüter zu erwerben.<sup>330</sup> Mit der Übergabe derartiger Geschenke wird eine Gastfreundschaft begründet, die gleichzeitig das unausgesprochene Versprechen bzw. die Verpflichtung auf Wiedervergeltung der dem Gast in der Fremde erwiesenen Wohltaten sowie Gegengaben beinhaltet. Das belegt ein Gespräch der in der Gestalt des Mentos auftretenden Göttin Athene, in dem sie Telemach auffordert, ihr schöne Geschenke zu geben, deren Wert ihm beim Tausch vergolten werde.<sup>331</sup>

Die Realisation dieser auf Gegenseitigkeit gegründeten Verpflichtung erfolgt in den Epen zumeist erst Jahre später oder wird erst durch nachfolgende Generationen vollzogen, sofern diese dann noch wirtschaftlich dazu in der Lage sind. So antwortet Laertes dem von ihm unerkanntem Odysseus, der sich seinem Vater gegenüber als besonders freigebigen ehemaligen Gastgeber seines Sohnes ausgibt:

"... δῶρα δ' ἐτώσια ταῦτα χαρίζεο, μυρὶ ὀπάζων· εἰ γὰρ μιν ζῶν γε κίχεις Ἰθάκης ἐνὶ δήμῳ, τῷ κέν σ' εὔδωροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε καὶ ξενίη ἀγαθῇ..."<sup>332</sup>

*"Mit den Geschenken aber, die du zehntausendfältig dargereicht, hast du eine vergebliche Gunst erwiesen. Ja, wenn du ihn lebend im Gau von Ithaka angetroffen hättest, dann hätte er es dir mit Geschenken gut vergolten und dich auch mit guter Bewirtung hinweggeschickt, denn das ist der Brauch, wenn einer darin vorangegangen."* (Übers. W. Schadewaldt)

Das Gastgeschenk ist also mit der Begründung eines gegenseitigen Freundschaftsverhältnisses verbunden, das ein auf die Zukunft bezogenes Versprechen auf Nahrungsversorgung, Unterkunft und Geleit in der Fremde sowie auf Gastgeschenke als Gegengaben beinhaltet. Daher belegen die vielen Beispiele zu Gastgeschenken in den homerischen Epen nur in sehr wenigen, nämlich drei Fällen einen gleichzeitig erfolgten Austausch durch eine Gegengabe:

So war Oineus 20 Tage lang Gastgeber des Bellerophon. Als Gastgeschenk übergab er diesem einen purpurnen Gürtel, für den sich Bellerophon *sofort* mit

---

330 Cf. die Belege weiter oben A. 227.

331 Hom. Od. 1,314 ff.

332 Hom. Od. 24, 283-286.

einem goldenen, doppelt gebuchteten Becher revanchierte.<sup>333</sup> In der Odyssee überläßt Telemach bei seinem Besuch in Sparta Menelaos drei Rösser. Dafür gibt ihm der König einen kunstvoll gearbeiteten *krater* aus Silber, den Hephaistos gefertigt haben soll und den er einst selbst als Gastgeschenk erhalten hatte.<sup>334</sup> Als Odysseus und Iphitos aus Sparta in Messenien zusammentreffen, schenkt Iphitos dem *basileus* aus Ithaka einen Bogen samt Köcher und Pfeilen, ein Erbstück seines Vaters. Odysseus schenkte ihm dafür als Gegengabe ein 'spitzes Schwert' (ξίφος ὀξύ) und eine 'wehrhafte Lanze'(ἄλκιμον ἔγχος).<sup>335</sup>

Im Vergleich zu diesen Beispielen erwähnen die Mehrzahl der Belege zu Gastgeschenken dagegen keinen gleichzeitig erfolgten Austausch. Das legt die Annahme nahe, daß gerade durch den in die Zukunft verlegten Vollzug des Austauschaktes die Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Bindungen im Vordergrund steht,<sup>336</sup> die für den Aufenthalt in der Fremde unerläßlich sind.<sup>337</sup> Dafür ist auch der ökonomisch ungleiche Gabentausch zwischen Glaukos und Diomedes ein Beispiel. Als Gegner auf dem Schlachtfeld erkannten sie, daß sie von ihren Vätern her Gastfreunde waren. Deshalb tauschten sie ihre Waffen, um diese Gastfreundschaft wiederaufleben zu lassen und sie nach außen sichtbar den feindlichen Heeren zu bekunden. Bei diesem Tausch benahm nach Homers Schilderung Zeus jedoch dem Glaukos die Sinne, denn dieser gab seine goldene für eine ehernen Rüstung: also einen

---

333 Hom.II. 6, 216-221.

334 Od. 4,612-619; cf. 15,51 ff. 75. 113-120; drei Rösser: 4,601 f.

335 Od. 21,31 ff.

336 Diesen Aspekt beim Austausch von Gastgeschenken betont z.B. in Anlehnung an die ältere Forschung Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 63: "*In der Homerischen Welt bezwecken sie nicht primär einen Gewinn oder auch nur einen langfristigen wirtschaftlichen Nutzen, sondern dienen (wie Brautgaben und Verdienstfeste) dem Erwerb von Ehre und dem Aufbau eines Netzes gegenseitiger Verpflichtungen.*" In diesem Sinne gehören diese Austauschakte zu W. Donlans als '*balanced reciprocity*' bezeichneten Kategorie, cf. Donlan, Reciprocities, 1981-82, passim.

337 Hom. Od. 4, 33 f. Od. 19, 196 f. 180 ff. Nowag, Raub und Beute, 1983, S.193 ff., ist der Meinung, daß die ursprünglich mit *xaineion*, 'die Zuwendung, die ein Ansässiger einem Fremden zuteil werden läßt', und *doron* dazu dienen, "*das leibliche Wohlergehen der Fremden zu gewährleisten und seine Weiterfahrt zu ermöglichen*" (ebda. S. 192). Die Unterlassung solcher Zuwendungen konnten Raub, Diebstahl u.a. Gewalttaten provozieren, die durch Gastgeschenke vermeidbar waren. Da diese friedensstiftenden Maßnahmen der ganzen Gemeinschaft zugute kamen, können die Gaben der *basilees* auch vom Demos wieder eingefordert werden, so wie es die *basilees* der Phäaken handhaben. Cf. dazu auch Donlan, Reciprocities, 1981-82, S. 149 f.

Wert von 100 Rindern gegen neun Rinder.<sup>338</sup> Wie dieser Beleg offenbart, erfolgt dieser Geschenketausch aufgrund generationenalter Gastfreundschaft und gilt vorrangig der Wiederherstellung der sozialen Bindung, wobei die Unausgewogenheit der Gaben offenbar keine Rolle spielt. Bezeichnenderweise beurteilt Zeus diesen Gabentausch deshalb als einen Akt geistiger Umnachtung. In der Tat ist dieses Verhalten in den Epen einzigartig<sup>339</sup> und augenscheinlich in der unterschiedlichen *time* beider Helden begründet,<sup>340</sup> denn gerade die homerischen Helden sind äußerst begierig nach Gastgeschenken und gehen deshalb - wie schon erwähnt - eigens auf Reisen.<sup>341</sup> Daher scheint in diesem Fall das ungleiche materielle Verhältnis der Gaben zueinander der jeweils unterschiedlichen *time* der Austauschpartner zu entsprechen.

Bezüglich des zumeist erst in weiter Zukunft realisierten Gabentauschs von seiten des Gabenempfängers ist insgesamt die Annahme berechtigt, daß trotz der wenigen Belege zu gleichzeitig vollzogenem Geschenketausch mit der Begründung der Gastfreundschaft und den dabei vollzogenen Ritualen eine soziale Bindung geschaffen wurde, bei der der Gastgeber insgesamt davon ausgehen konnte, daß irgendwann einmal die Gegenleistung in Form von Unterkunft, Nahrung und Gastgeschenken erfolgen würde.<sup>342</sup> In diesem Sinne kann daher der Austausch von Gastgeschenken m. E. durchaus mit der Motivgabenpraxis auf kultischer Ebene verglichen werden.

Bei dem Gastgeschenketausch der homerischen Helden werden neben der Gewährleistung von Unterkunft und Verpflegung zumeist Luxus- bzw. Prestigegüter getauscht. Dazu gehören neben Rüstungen bzw. Waffen<sup>343</sup> Gegenstände aus Gold und

---

338 Hom. Il. 6, 235 f.

339 Schon in der Antike stieß die Episode bei den Kommentatoren auf Unverständnis, cf. Maftai, *Antike Diskussionen*, 1976.

340 Cf. die Interpretation von Donlan, *Exchange*, 1989, S. 1-15, der der Beziehung zwischen materiellem Reichtum und Sozialstatus entsprechend formuliert: ... "*the poetic message conveyed by the unequal exchange is clear: Glaucus affirms, before the two armies, that he is the subordinate.*", ebda. S. 12. Cf. ausführlich auch Trail, *Armor*, 1989, S. 301-305, der den ungleichen Tausch als Intention Homers wertet, den Zuhörern klarzumachen, wer der bessere Kämpfer sei.

341 Cf. die Belege weiter oben A. 227.

342 Cf. Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1991, S. 202 ff.

343 Hom. Il. 10, 261-269, Kappe aus Leder; Il. 11, 19-28, Panzer; Od. 8, 403-405, ehernes Schwert mit silbernen Griffen; Od. 19, 34 f., spitzes Schwert und Lanze; Od. 19, 241 f., Schwert.



Silber, wie z.B. Spindeln,<sup>344</sup> oder versilberte Wannen,<sup>345</sup> Mischkrüge aus Silber,<sup>346</sup> goldene Becher,<sup>347</sup> DreifüÙe und Becken,<sup>348</sup> wertvolle Kleidungsstücke,<sup>349</sup> Erz und Gold<sup>350</sup> sowie in Talenten bemessenes Gold.<sup>351</sup> Derartige Gaben werden dem *thalamos* des gastgebenden *oikos* entnommen und gleichfalls wieder im *oikos* des Empfängers thesauriert. Der soziale Status der Oikosbesitzer wird also nicht nur durch den Besitz an Vieh,<sup>352</sup> sondern auch durch derartige Schätze verdinglicht. Gleichzeitig fungieren diese Gegenstände bei ihrer Verwendung als Gastgeschenke als Prestigeträger ihrer ehemaligen Besitzer und haben insofern einen gewissen Zeichencharakter. Das wird gerade evident bei Gegenständen, die als mehrfach zirkulierende Gaben - wie z. B. der Bogen des Iphitos und der thrakische Becher des Priamos oder auch der sidonische silberne Mischkrug des Menelaos<sup>353</sup> - in den Epen so zu einiger Berühmtheit gelangen. Die Charakterisierung des Bogen des Iphitos als  $\mu\eta\eta\mu\alpha$   $\xi\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\iota\omicron$   $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota\omicron$ <sup>354</sup> weist in diesem Sinne auf den Denkmalcharakter derartiger Artefakte hin.

Der Austausch von Prestigegütern ist in den Epen eine inneraristokratische Angelegenheit, bei der sich der Wert der Gastgeschenke nach dem Sozialstatus ihrer Empfänger richtet. So erhält ein Bettler, der den Oikos des Odysseus aufsucht, neben

---

344 Hom. Od. 4, 125 f. 130-132.

345 Hom. Od. 4, 137 f.

346 Hom. Od. 15, 113 ff.; 4,612 ff. 137 f; 15,120 ff; 24,273 ff.

347 Hom. Od. 8,424f. 431; 15, 80 ff.

348 Hom. Od. 13,10 ff.; 4,137 ff.; 15,80 ff.

349 Hom. Od. 5,38; 8,387 ff.; 8,424 ff; 13,64 ff.; 15,123 ff.; 24,273 ff.

350 Hom. Od. 5,38; 13,135 ff.

351 Hom. Od. 4,137 f.: 10 Tal. Gold; 8,387 ff.: je 1 Tal. Gold; 24,273 ff.: 7 Tal. Gold.

352 Cf. Hom. Od. 14,99 ff.: Auflistung des Viehbesitzes des Odysseus durch Eumaios, der dadurch den Reichtum und damit den Status seines Herrn kennzeichnet. Doch wird Reichtum, wenn auch selten, auch an Landbesitz gemessen, cf. Donlan, *Temenos*, 1989, S. 129-45; Hennig, *Grundbesitz*, 1980, S. 45 f.u. A.. 31.

353 Bogen des Iphitos: Od. 21,31 ff.; sidonischer Mischkrug aus Silber: Od. 4,612-619; 15,113-120; thrakischer Becher: Hom. Il. 24,234 f.

354 Hom. Od. 21,40.

Nahrung nur 'Leibrock, Mantel und Kleider' sowie Geleit,<sup>355</sup> jedoch niemals einen wertvollen Gegenstand.<sup>356</sup> Derartige Gastgeschenke wie ein Leibrock und ein Mantel, die unter den Angehörigen eines niederen sozialen Status entsprechend ihrer wirtschaftlichen Potenz getauscht werden, sind auch üblicher Besitz eines Unfreien.<sup>357</sup> Dem entspricht beim inneraristokratischen Austausch die wertmäßige Staffelung der Gaben gemäß der *time* der Austauschpartner, so wie es der ungleiche Tausch zwischen Glaukos und Diomedes offenbart. In diesem Sinne könnte sich die diesbezügliche Beurteilung des Göttervaters auf das wertmäßig zu weit auseinanderklaffende Verhältnis der Gaben zueinander beziehen, das nicht der üblichen Realität entsprach.

---

355 Hom. Od. 15,337-339.

356 Zu diesem Ergebnis kommt auch Donlan, Scale, 1981, S. 106.

357 Cf. Hom. Od. 14,513 ff.

### 2.2.2. Kultische und profane 'Dankegaben'

Weih- und Opfergaben, die als Dankesgaben für erwiesene göttliche Gunst mit den Göttern getauscht werden, können auf profaner Ebene mit Belohnungen im Sinne von Entlohnungen verglichen werden. Entsprechend dem Verhältnis von Sozialstatus und materiellem Wert der Austauschgüter bestehen derartige Gaben, wenn sie mit Angehörigen einer sozial tieferstehenden Gruppe als Lohn gegen Dienstleistungen getauscht werden, vorrangig aus Subsistenzgütern. So erhalten die Schnitter bei der Ernte Rindfleisch und Fladenbrot.<sup>358</sup> Ein Pflüger bekommt bei jeder Kehre an der Grenze der Flur einen Becher Wein von guter Qualität.<sup>359</sup> Nahrungsmittel und Kleidung sind Lohn für Feldarbeiter, die Dornen einsammeln und Bäume pflanzen.<sup>360</sup> Mit derartigen Gaben werden auch andere niedere Arbeiten wie Unterhaltung des Feuers, Hölzer spalten, Fleisch zerteilen und braten sowie der Ausschank von Wein entlohnt.<sup>361</sup> Das sind die Dienste, οἷά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρῶσι χέρονες ... "wie sie die geringeren Leute den Edlen als Dienste verrichten."<sup>362</sup> Das Fährgeld von Ithaka nach Sparta wird durch eine gute Mahlzeit, nämlich Fleisch und Wein, aufgebracht.<sup>363</sup> Nahrungsmittel und Kleidung erhält auch ein Bettler im *oikos* des Odysseus.<sup>364</sup> Bei dem als kärglich bezeichneten Lohn einer Spinnerin sind ebenfalls derartigen Gaben anzunehmen.<sup>365</sup>

Reicher belohnt werden dagegen Späherdienste: Die Troianer setzen dafür einen Wagen und zwei Pferde aus;<sup>366</sup> die Schiffsführer der versammelten Argiver bieten

---

358 Hom. Il. 18, 551 ff.

359 Hom. Il. 18, 545.

360 Hom. Od. 18, 349. 357 ff.

361 Hom. Od. 15, 322 ff. 338.

362 Hom. Od. 15,324. Übers. W. Schadewaldt.

363 Hom. Od. 15,506; cf. Od. 15,448 ff. 468; 13,272 ff.

364 Hom. Od. 15,337 ff.

365 Hom. Il. 12,433 ff.

366 Hom. Il. 10,304 f; 321.

jeweils ein weibliches schwarzes Schaf und ein Lamm sowie das Recht der Teilnahme an Festmählern.<sup>367</sup> Dem Kundschafter des Aigisthos, der ein Jahr lang Ausschau hielt, waren sogar zwei Talente Gold als Belohnung versprochen worden.<sup>368</sup> Abgesehen von diesem Späher', der Aigisthos die Rückkehr des Agamemnon künden soll und von dessen sozialer Stellung nichts erwähnt wird, rekrutieren sich die Kundschafter in der Ilias aus der aristokratischen Schicht, nämlich einmal aus den Führern und Beratern der Trojaner,<sup>369</sup> ein anderes Mal aus den versammelten Führern der Argiver.<sup>370</sup> Die für diese Dienste als Lohn ausgesetzten Gaben offenbaren in ihrer Vergleichbarkeit mit den aristokratischen Gastgeschenken, daß derartige Entlohnungen ebenso wie die Gaben der gastgebenden Oikosbesitzer an ihre adligen Gäste an den sozialen Status ihrer Empfänger gebunden sind: Die Angehörigen der aristokratischen Schicht werden mit Gaben bedacht, die ihrem Status entsprechen. Das Kriterium ist also der Sozialstatus und nicht die geleistete Tätigkeit. Gerade in der bäuerlichen Welt der Epen<sup>371</sup> unterliegen die mit der Subsistenzwirtschaft zusammenhängenden Tätigkeiten keiner abwertenden moralischen Bewertung, denn die Kenntnis und Verrichtung dieser Arbeiten eignet nicht nur den Lohnabhängigen wie den Theten, oder Versorgungsabhängigen, wie z. B. den Unfreien,<sup>372</sup> sondern auch den Angehörigen der Aristokratie.<sup>373</sup> So bewirtschaftet Laertes, der Vater des Odysseus, selbsttätig ein Gut

---

367 Hom. Il. 10,231 ff.

368 Hom. Od. 4,524-526.

369 Hom. Il. 10,320 f.

370 Hom. Il. 10,213.

371 Die wirtschaftliche Grundlage der homerischen Welt bildet die Landwirtschaft, Richter, Landwirtschaft, 1968, S. 5; cf. auch u.a. schon Hasebrock, Wirtschaftsgeschichte, S. 10, Austin/Vidal-Naquet, Gesellschaft und Wirtschaft, 1984, S. 33.

372 Zu den Formen abhängiger Arbeit cf. Wickert-Micknat, Unfreiheit, 1983, Kap. III, S. 150 ff. sowie zu einer diesbezüglichen begrifflichen Zusammenfassung: Dies. Unfreiheit 1986, S. 129-46. Zu einer begrifflichen Untersuchung cf. auch Leneman, Sklaven, 1966, S. 256 ff. Für Ramming, Dienerschaft, 1973, ist die begriffliche Klärung Ausgangspunkt für seine Untersuchung des dramaturgischen Stellenwerts der 'Dienerschaft' in der Odyssee.

373 Die bäuerliche Tätigkeit bedingt insofern keine soziale Differenzierung, sondern der höhere Sozialstatus bemißt sich an der Größe des Besitztums; zu diesem Ergebnis cf. grundlegend Straßburger, Soziologischer Aspekt, 1953, S. 103 f. In diesem Sinne cf. auch Wickert-Micknat, Unfreiheit, 1983, S. 150 f.; Austin/Vidal-Naquet, Gesellschaft und Wirtschaft, 1984, S. 37, Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 177 ff. Diese spezifische homerische Mentalität (cf. dazu Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 104) findet keine Fortsetzung,

außerhalb der Stadt, was zeigt, daß er über derartige Kenntnisse auch praktisch verfügt.<sup>374</sup> Von daher wird deutlich, daß sich der Sozialstatus der Empfänger von Subsistenzgütern nicht nach der von ihnen dafür im Austausch verrichteten Tätigkeiten bemißt, sondern nach ihrem abhängigen Status, der sie dazu zwingt, diese Tätigkeiten als Dienstleistungen für wirtschaftlich unabhängige und sozial höhergestellte Persönlichkeiten zu verrichten. Dabei stehen Nahrungsmittel sowie Kleidung und Trank als Entlohnungen für von abhängig Arbeitenden erbrachte Dienstleistungen in materiellem Kontrast zu den Prestigegütern auf der Ebene aristokratischen Austauschs. Die Entlohnung in Form von Subsistenzgütern oder Prestigegüter ist somit jeweils an den Sozialstatus der Empfänger gebunden und nicht an der Arbeit als solcher. Daher erklärt sich auch das hohe Entgelt für einen gerechten Richterspruch, nämlich zwei Talente Gold. Es bemißt sich nach dem Sozialstatus der *basilees*, die die richterliche Funktion ausüben und denen daher entsprechende Gaben zustehen.<sup>375</sup>

Insofern bedingen sich auch wirtschaftlicher Reichtum und Sozialstatus gegenseitig. Der Sozialstatus kann daher durch wirtschaftlichen Verlust verloren gehen oder durch materiellen Gewinn gesteigert werden.<sup>376</sup> Von daher erklärt sich auch die auf den Erwerb derartiger Güter gerichtete Intention der homerischen Helden, sei es durch Handel, Raub, kriegerische Beute, Belohnungen für besondere Dienstleistungen, zum Beispiel durch Vergabe eines Temenos oder auch durch Reisen, den materiellen Besitz zu vermehren.<sup>377</sup>

---

denn man kann in der Folge eine deutliche Entfremdung des Adels von der Arbeit feststellen, cf. Gschnitzer, Sozialgeschichte, 1981, S. 61; für Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987, S. 86 geht diese immer stärker werdende Entfremdung mit der Tendenz zur Reichtumsvermehrung einher. Zur Bewertung handwerklicher Tätigkeiten in homerischer Zeit, bei der ebenfalls die Abhängigkeit von dem durch diese Arbeit gesicherten Lebensunterhalt, nicht die Tätigkeit als solche, für den Sozialstatus der Handwerker maßgeblich ist, cf. Canciani, Bildkunst, 1984, S. 76; allgemein zum Handwerk Eckstein, Handwerk, 1974.

374 Hom. Od. 24, 226 ff. Cf. dazu zusammenfassend Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 178 ff. mit weiteren Belegen aus den Epen.

375 Hom. Il. 18, 507; Hes. erg. 39, 220, 264 spricht von *dwrofágoi basiléeß*. Sie waren für die Rechtssprechung zuständig. Zur Richterfunktion cf. Carlier, Royauté, 1984, S. 172-177. Die *basilees* hatten aber auch in anderen Zusammenhängen Anspruch auf Entgelt, d.h. Ehrengaben von seiten des Demos, cf. Qviller, Dynamics, 1981, S. 109-155.

376 Zu diesem Aspekt cf. Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 180 f.; cf. auch die Belege weiter unten A. 381.

377 Cf. Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, Kap. V 1 'Wege zum Erwerb materieller Güter', S.177 ff.; zum landwirtschaftlichen Erwerb der Basilees cf. Richter, Landwirtschaft, 1968, S. 6 f.; zum Reichtum durch Handel cf. Knorringa, Emporos, 1926, S. 55 ff; Donlan, Reciprocities, 1982, S. 137 ff; zum Gewinn durch Raub und Kriegsbeute cf. Nowag, Raub und Beute, 1983, bes. S. 36

### 2.2.3. Kultische und profane 'Sühnegaben'

Wie im kultischen Bereich der Einsatz von Gaben der Behebung einer gestörten Beziehung zwischen Menschen und Göttern dient, so können auch im profanen Bereich durch die Vergabe wirtschaftlich wertvoller Güter gestörte soziale Beziehungen reguliert werden. Dazu gehören neben Zahlungen im Zusammenhang von Rechtsbrüchen, so wie es das Wergeld für einen Erschlagenen durch die 'Schildbeschreibung' belegt,<sup>378</sup> auch die Lösegeldangebote für die Verletzung der als *time* bezeichneten Ehre des Achill durch Agamemnon. Der mykenische *basileus* hatte dem Peliden willkürlich sein ihm zustehendes *geras*, Beutegut, beschnitten, indem er ihm die Sklavin Briseis fortnahm, um sich seinerseits für die Herausgabe der von ihm erbeuteten Sklavin Chriseis zu entschädigen.<sup>379</sup> Da *time* und *geras* einander bedingen und daher auch als Äquivalentformen Bewertungskriterium für die Position des jeweiligen *basileus* darstellen, führte das für Achill ehrverletzende Verhalten des Agamemnon notwendigerweise zu einem Konflikt,<sup>380</sup> der Agamemnon letztlich aufgrund seines Fehlverhaltens seine Anführerstellung hätte kosten können.<sup>381</sup> Es kommt daher zu einem Sühneangebot, bei dem der Anführer der Achaier dem Peliden folgende Gaben anbietet: sieben Dreifüße, zehn Talente Gold, 20 Kessel, zwölf Pferde, sieben webkundige Frauen aus Lesbos und die Briseis, dazu Kriegsbeute aus Troia, nämlich eine Schiffsladung voll Gold und Erz sowie zwanzig Troerinnen. Zusätzlich bietet ihm der mykenische *basileus* die Hand einer seiner Töchter ausdrücklich ohne

---

ff; zur Landvergabe seitens des Demos und zum Problem, auf welchen Boden bei der Vergabe eines *temenos* zurückgegriffen werden konnte, cf. die Diskussion der bisherigen Forschung bei Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 182, A. 21.

378 Cf. dazu die Belege weiter unten A. 937.

379 Cf. dazu ausführlich Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 10 f.

380 Cf. zu den Begrifflichkeiten ausführlich Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 5 ff.; zu der Auseinandersetzung zwischen Achill und Agamemnon cf. die ausgezeichnete Interpretation ebda, S. 89 ff. und Donlan, *Reciprocities*, 1982, S. 161 ff.; zum Extraanteil des Anführers an der Beute cf. auch W. Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 36-43.

381 Zur grundsätzlich labilen Position des 'Oberbasileus' Agamemnon cf. Finley, *Odysseus*, 1979, S. S. 85 ff.; Spahn, *Mittelschicht*, 1977, S. 32 f.; Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 41 ff.; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, Kap. III 1, S. 85 ff.

Brautgabe, *hedna*, an und als Zugabe sieben Städte, die ihm reichlich Tribute einbrächten.<sup>382</sup> Durch diese Sühnegaben soll die verlorene *time* Achills wiederhergestellt werden. Gleichzeitig versucht Agamemnon, durch sein großzügiges Angebot seine Anführerstellung zu behaupten, die ihm seinerseits seine damit verbundenen Erwerbsmöglichkeiten sichert.

In den Zusammenhang der Wiederherstellung der durch Fehlverhalten verletzten *time* gehören auch die Entschädigungszahlungen, die Eurymachos im Namen aller Freier dem Odysseus für den jahrelangen unrechtmäßigen Verzehr seiner Güter anbietet. Jeder Freier soll Odysseus eine Buße im Wert von 20 Rindern zahlen und ihm zusätzlich Erz und Gold geben.<sup>383</sup> Bezeichnenderweise wird die angebotene materielle Entschädigung als *time* bezeichnet, was ein sprachlicher Beleg dafür ist, daß materieller Reichtum und Ehre korrelieren. Insofern dient die angebotene Zahlung nicht nur der Wiederherstellung der Ehre des Odysseus, sondern gleichfalls der Wiederherstellung des materiellen Besitzes, an dem sich seinerseits auch wieder die *time* bemißt.

Die Sühnegaben des Agamemnon an Achill werden als *apoina* bezeichnet.<sup>384</sup> Derselbe Terminus bezeichnet auch die Lösegeldsummen, die für den Freikauf von Gefangenen aufgebracht werden.<sup>385</sup> In beiden Fällen wird durch derartige Zahlungen der Sozialstatus der Betroffenen im Sinne der *time* wiederhergestellt. Insofern sind auch die Gaben als solche Ausdruck dieser *time*, die nicht nur die *basilees* besitzen, sondern in entsprechender Abstufung jedem Angehörigen des Demos eignet.<sup>386</sup> Analog dieser Abstufung und entsprechend der gegenseitigen Bedingtheit von *time* und materiellem Besitz kann daher τῆμή bzw. τῆμάω auch zur Bezeichnung materieller Güter verwendet werden, wie es das Angebot des Eurymachos zeigte.<sup>387</sup> Dieser sprachliche Befund

---

382 Hom. Il. 9,120-151; 264-298; 19,241-249.

383 Hom. Od. 22,55-59.

384 Cf. Rüter, *Ápoina*, 1979, S. 1092-1094. Der Terminus trägt die Bedeutung 'Entschädigung', inbes. 'Lösegeld', aber auch Entschädigungszahlung, um jem. zu versöhnen, der gekränkt wurde.

385 Cf. dazu weiter unten Kap. II 2.2.4.

386 Cf. Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 5. f. und die Quellenbelege S. 6 Anm. 25.

387 So Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S.5 Anm. 25 mit Bezug auf Donlan, *Scale*, 1981, S. 104 f.

offenbart die Interdependenz von wirtschaftlichem und sozialem Status, der jeweils individuell errungen bzw. behauptet werden muß.<sup>388</sup>

Gerade den Angehörigen der reichen Aristokratie boten sich genügend Möglichkeiten, ihre wirtschaftlichen Grundlagen zu vermehren. Neben ihrer Betätigung als Grund- und Viehbesitzer konnten sie durch ihre durch Sozialstatus und Reichtum gegebenen Möglichkeiten von den Chancen, die Handel und Handwerk für den Erwerb weiteren Reichtums darstellten, in besonderem Maß profitieren. Eine weitere Möglichkeit der Besitzvermehrung boten Kriege, bei denen durch Beuteverteilung oder auch durch Vergabe eines *temenos* an die sich durch besondere Leistungen auszeichnenden Anführer der materielle Gewinn weiter gesteigert werden konnte.<sup>389</sup>

---

388 Dazu ausführlich Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 181, der diesbezüglich formuliert: "*Die Epen stellen vor allem das interessante Schicksal des Wiederaufsteigers heraus.*" In diesem Sinne cf. Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 238.

389 Cf. weiter unten die Belege Kap. III 1.



#### 2.2.4. Der Austausch mit Fremden

Waren die bisherigen profanen Austauschformen und die diesen entsprechende kultischen Austauschakte dadurch gekennzeichnet, daß sie gleichzeitig mit der Schaffung bzw. Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen einhergingen, entbehren Tauschaktionen mit Fremden jeglicher sozialer Konnotation.<sup>390</sup> Es liegt daher auf der Hand, daß bei diesen Transaktionen der dabei intendierte materielle Gewinn allein im Vordergrund steht und deshalb derartige 'Handelsaktivitäten' wohl bereits in den Epen moralisch negativ bewertet werden.<sup>391</sup>

In diesen Bereich des gewinnintendierten Austauschs mit Fremden gehören in den homerischen Epen die für Kriegsgefangene geforderten *apoina*, Lösegeldzahlungen. Adrestos bietet dem Sieger im Kampf, Menelaos, Erz, Gold und vielbearbeitetes Eisen, wenn er ihn am Leben läßt.<sup>392</sup> Dieselben Güter bietet Dolon Odysseus und Diomedes für sein Leben an.<sup>393</sup> Ebenfalls Erz, Gold und vielbearbeitetes Eisen bieten Peisandros und Hippolochos, die Söhne des Antimachos, dem Agamemnon als Freikaufsumme an, wenn er sie lebend laufen ließe.<sup>394</sup>

Der von Achill gefangene Lykaon, der Sohn des Priamos, bietet dem Peliden ein Lösegeld im Wert von 300 Rindern.<sup>395</sup> Achill hatte Lykaon schon einmal gefangengenommen, sein Leben geschont und ihn nach Lemnos an den Sohn des Iason für einen sidonischen silbernen Mischkrug verkauft, der wohl sechs *metra* faßte und 100 Rinder wert war.<sup>396</sup> Nun bietet Lykaon Achill die dreifache Summe. Die Erhöhung des Lösegeldes um das Dreifache des einstigen Kaufpreises ist ein Beleg für die auf materiellen Gewinn gerichtete Intention homerischer Helden und offenbart, daß

---

<sup>390</sup> Donlan, *Reciprocities*, 1982, S. 151, zählt diese Austauschakte zu den '*negative reciprocities*', die "*occur beyond tribal boundaries, between 'strangers' and 'enemies'.*"

<sup>391</sup> Das Streben nach *kerdos* trägt dem vermeintlichen Händler Odysseus die Mißachtung der Phäaken ein, cf. Hom.Od. 8,161 ff.

<sup>392</sup> Hom. Il. 6, 46-48.

<sup>393</sup> Hom. Il. 10, 378.

<sup>394</sup> Hom. Il. 11, 131-135.

<sup>395</sup> Hom. Il. 21, 79 f.

<sup>396</sup> Hom. Il. 21, 40 ff.; 23 ,740 ff.

geschäftliche Transaktionen auf der Grundlage von Angebot und Nachfrage eine im Denk- und Handlungsmuster existente Realität dieser Zeit waren. Priamos seinerseits bietet als Auslösung für seine beiden gefangenen Söhne Lykaon und Polydoros Erz und Gold.<sup>397</sup> Für Hektors Leiche werden Bronze und viel Gold angeboten.<sup>398</sup> Im einzelnen werden schließlich als Lösesumme gezahlt: zwölf überaus schöne Gewänder, zwölf einfach gewebte Mäntel und ebenso viele Decken, ebenso viele weiße Leintücher, ebenso viele Röcke, zehn Talente abgewogenes Gold, zwei blinkende Dreifüße, vier Kessel und ein überaus schöner Becher, den Priamos als Gastgeschenk einst von thrakischen Männern erhalten hatte.<sup>399</sup>

Derartige Tauschhandlungen 'negativer Reziprozität', die jeglicher sozialen Einbindung entbehren, haben keine Entsprechung im kultischen Bereich, da den Menschen gerade an dem guten Verhältnis zu den Göttern gelegen ist. Menschliches Fehlverhalten im Austausch mit den Göttern sind daher Verstöße im Rahmen der von Donlan charakterisierten '*balanced reciprocity*', wie beispielsweise der Opferbetrug des Prometheus oder der von Eurylochos begangene Diebstahl der dem Helios gehörigen Rinder. Doch bestätigen diese Belege zu Lösegeldzahlungen, daß auch bei Tauschakten ohne soziale Konnotationen die Qualität der Gaben dem Sozialstatus der am Austausch beteiligten Parteien der aristokratischen Welt entsprechen.

### 2.2.5. 'Prestigegüter' und 'Subsistenzgüter': Gaben und Sozialstatus

Daß bei Austauschhandlungen in den homerischen Epen sich die qualitative Beschaffenheit der Gaben am Sozialstatus der Beteiligten bemißt, wird gerade dann deutlich, wenn die Austauschpartner unterschiedlichen sozialen Schichten angehören, wie es z.B. der Austausch zwischen Bettlern oder Theten mit Oikosbesitzern offenbart, bei dem Dienstleistungen mit Subsistenzgütern entlohnt werden. Beim Austausch auf der Ebene der '*balanced reciprocity*' gilt die *time* des Empfängers in diesem Sinne als

---

397 Hom. Il. 22,49-50.

398 Hom. Il. 22,340.

399 Hom. Il. 24,230 ff. Alle diese Gaben werden als *dora* bezeichnet: Hom. Il. 24,76. 118 f. 145 f. 174 f.

Richtwert der Gaben. Dagegen spiegeln inneraristokratische Austauschhandlungen auf der Ebene der *'negative reciprocity'* wohl sehr viel stärker auch reale Verhältnisse wider, insofern nämlich als der existentielle Druck, den der Empfänger der Gaben auf den Geber auszuüben vermag, qualitativer und quantitativer Maßstab für den Wert der Gaben ist. Die jeweilige in den Epen aufscheinende Ausprägung des den Austauschakt begleitenden Gewinnstrebens ist insofern zwar abhängig von dem Grad der jeweiligen gleichzeitig intendierten sozialen Bindung, gleichwohl aber grundsätzlich allen Austauschakten mehr oder weniger eigen. Diese gewinnorientierte Mentalität kann man insgesamt, d.h. auch bei Austauschakten, an denen Angehörige unterschiedlicher sozialer Schichten beteiligt sind, als gegeben voraussetzen. Bei diesen Austauschakten bemessen sich jedoch Wert und Art der Gaben an dem minderen Sozialstatus des Empfängers.

In diesen Zusammenhang des korrelativen Verhältnisses von *time* und Besitz, das sich in den grundsätzlich gewinnorientierten Austauschhandlungen offenbart, kann auch das Verhältnis zwischen *basileus* und *demos* eingeordnet werden. Die höhere *time* gegenüber allen anderen erwächst den *basilees* aus ihrer Verpflichtung, dem *Demos* gegenüber Schutz in Krieg und Frieden zu gewährleisten.<sup>400</sup> Dafür erhalten sie vom Volk Abgaben. Diese Abgaben bestehen aber nicht in Prestigegütern, wie es die höhere *time* der Empfänger aufgrund der bisherigen Belege erwarten ließe, sondern in Subsistenzgütern:

Solange Diomedes, der Sohn des Tydeus, heldenhafte Taten vollbringt, ehren ihn die Danäer mit ἔδρη τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείους δεπάεσσιν· "Ehrensitz, Fleischstücken und vollen Bechern."<sup>401</sup> Ihre Fähigkeiten als Kämpfer sichern Glaukos und Sarpedon ἔδρη τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείους δεπάεσσιν· "Ehrensitz, Fleischstücke und volle Becher" im Land der Lykier.<sup>402</sup> Die beiden *basilees* wissen sehr wohl, was sie für diese Privilegien zu leisten haben:

καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ' ὄχθας, καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀροῦρης πυροφόροιο. τῶ νῦν χρῆ Λυκίοισι μέτα πρώτοισιν ἐόντας ἐστάμεν ἠδὲ μάχης καυστείρης ἀντιβολῆσαι, ὄφρα τις ᾗδ' εἴτη Λυκίων πύκα θωρηκτῶν·

---

400 Zum Verhältnis *Demos* und *Basileus* cf. zusammenfassend Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 35 ff. und Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 99 ff.

401 Hom. II. 8,161 f.; Übers. W. Schadewaldt.

402 Hom. II. 12,311; Übers. W. Schadewaldt.

"Und ein Landgut, ein großes, bebauen wir an des Xanthos Ufern,/ Ein schönes, mit Baumgarten und Saatfeld, weizentragendem. Darum müssen wir bei den Lykiern jetzt unter den Ersten / Stehen oder uns der brennenden Schlacht entgegenwerfen."<sup>403</sup>

Auch Bellerophontes erhielt einst von den Lykiern nach der Vollbringung heldenhafter Taten ein schönes Landgut mit Baumgarten und Saatfeld.<sup>404</sup> Ein ebensolches Landgut mit Baumgarten und Saatfeld wird nach den Worten Achills Anchises von den Troern erhalten, wenn es ihm gelingt, den Führer der Myrmidonen zu töten.<sup>405</sup>

Daß der Demos seine Abgabepflicht in Subsistenzgütern leistet, ist zum einen in der leichteren Verfügbarkeit der Demosangehörigen über derartige Güter zu sehen; andererseits benötigen die *basilees* zur Sicherung ihrer physischen Existenz notwendig die Produkte aus Vieh- und Landwirtschaft. Daher gilt auch Viehbesitz als Gradmesser des Sozialprestiges eines Oikosbesitzers und dient somit der Bezifferung des Reichtums eines *basileus*.<sup>406</sup> Viehdiebstahl oder -raub ist auch das dominierende Eigentumsdelikt in den Epen.<sup>407</sup> 'Beute' und 'Vieh' werden in den Epen synonym verwandt.<sup>408</sup> Vieh ist zudem bevorzugtes Gut beim inneraristokratischen Gabentausch anlässlich von Hochzeiten.<sup>409</sup> Diese Belege offenbaren insgesamt, daß die Prestigegüter in den Epen als Objekte des Gabentauschs der '*balanced*' und '*negative reciprocities*' als spektakulärere Objekte großes Interesse heischen, weil sie der Steigerung adligen Besitzes und Sozialprestiges dienen, Land- und Viehbesitz aber die Grundlagen des wirtschaftlichen Reichtums bilden und damit gleichermaßen Maßstab des Sozialprestiges sind.

---

403 Hom. Il. 12,313-317; Übers. W. Schadewaldt.

404 Hom. Il. 6,194.

405 Hom. Il. 20,184 f.

406 Cf. die Belege weiter oben A. 352.

407 Cf. Nowag, Raub und Beute, 1983, S. 148 ff. Raubzüge dienen dem Erwerb von Vieh. "*Die in der modernen Forschung mitunter expressis verbis latent geäußerte Vermutung, es habe sich hierbei um den Erwerb von Kostbarkeiten und Reichtümern größeren Ausmaßes gehandelt hält einer historischen Prüfung nicht stand*", ebda. S. 148.

408 Cf. Edgerton, AEIA, 1925, S. 177 f.; Hym.h. Merc. 330.

409 Cf. dazu insgesamt die Untersuchung von Wickert-Micknat, Die Frau, 1982 u. Wagner, Mythos und Realität, 1982, passim.

Wie diese Belege zeigen, ist das bisher beobachtete Handlungsmuster, wonach die Distribution von Prestige- und Subsistenzgütern sich im Austausch am Sozialstatus der jeweiligen Empfänger orientiert, bezüglich der Abgabepflicht des Demos und auch des inneraristokratischen Geschenketauschs, z. B. anlässlich von Hochzeiten, nicht anwendbar. Dagegen bestätigt es sich bei der Distributionspflicht der *basilees*. Dadurch läßt der Adel den Demos teilhaben an dem durch seine Stellung erworbenen Reichtum an Subsistenzgütern, denn die der *time* des *basileus* entsprechenden Abgaben des Demos bestehen - wie dargelegt - gerade aus solchen Subsistenzgütern. So läßt der König der Phäaken, Alkinoos, anlässlich des von ihm ausgerichteten Festes zu Ehren des Odysseus ein Dutzend Kleinvieh, vier Paar Schweine und zwei Rinder schlachten, ohne daß er dafür eine Rückerstattung durch das Volk erhält.<sup>410</sup> Die Distributionspflicht erstreckt sich hier auf das Mahl, d.h. die Versorgung mit Subsistenzgütern, während die Gastgeschenke, nämlich Dreifüße und Becken, die Odysseus von jedem *basileus* in der Ratsversammlung erhält, diesen vom Volk erstattet werden, denn ἀργαλέον γὰρ ἕνα προικὸς χαρίσασσθαι ("Denn hart wäre es, sollte der Einzelne ohne Entgelt die Gunst erweisen").<sup>411</sup> Aber auch das Distributionsverhalten der *basilees* dient letztlich dem Erhalt ihrer herausragenden Stellung, die ihnen Macht und damit auch wirtschaftliche Vorteile sichert.

Die bisherigen Belege offenbarten, daß für die Wahl der beim Tausch zum Einsatz kommenden Gaben nämlich Prestige- oder Subsistenzgüter - der Sozialstatus der beteiligten Parteien entscheidend ist. Danach werden zwischen adligen Austauschpartnern Prestige- und Subsistenzgüter getauscht, zwischen Adligen und sozial tiefer stehenden Beteiligten Subsistenzgüter. Aufgrund dieser Handlungsmuster, aber auch der realen wirtschaftlichen Grundlagen, kann man daher folgern, daß zwischen Austauschpartnern desselben sozial minderen Status ebenfalls nur Subsistenzgüter getauscht werden. Eine Ausnahme von diesem distributiven Handlungsmuster bildet die Abgabepflicht seitens des Demos, der ungeachtet der höheren *time* der *basilees* dieser in Form von Subsistenzgütern nachkommt. Eine weitere Ausnahme bildet der inneraristokratische Tausch mittels Subsistenzgütern, wie z.B. bei Hochzeiten. Hier wird evident, daß an Austauschaktionen mit dem Einsatz von Subsistenzgütern

---

410 Hom. Od. 8, 58 ff.

411 Hom. Od. 13, 15; Übers.: W. Schadewaldt; zu der Distributionspflicht des *basileus* cf. insgesamt Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 197 ff.; nach Donlan, Reciprocities, 1982, S. 172, ist diese 'generalized reciprocity' in den Epen nur noch minimal vorhanden.

ungeachtet des Sozialstatus alle Schichten der Gesellschaft beteiligt sind, was eine Widerspiegelung realer wirtschaftliche Verhältnisse im Epos bedeutet. Die bisher beobachtete Distribution von Prestigegütern und Subsistenzgütern qua Sozialstatus der Austauschpartner ist in diesen als 'Ausnahmen' charakterisierten Belegen also nicht anwendbar. Diese Unvereinbarkeit erklärt Donlan m.E. zutreffend mit der Existenz zweier unterschiedlicher, aber nebeneinander bestehender wirtschaftlicher Sphären in den homerischen Epen: "*one 'real' or 'substantive', pertaining to livelihood, participated in by all members of the community; the other 'social-symbolic' with restricted participation.*"<sup>412</sup> Der wirtschaftliche Austausch mit Subsistenzgütern ist notwendige existentielle Grundlage aller Schichten, weshalb auch alle Mitglieder einer Gesellschaft daran beteiligt sind. Bezüglich der höheren *time* adliger Austauschpartner ist zu beobachten, daß der Austauschpartner 'Demos' ein Kollektiv darstellt und insofern anders zu beurteilen ist als die in den bisherigen Austauschmustern erscheinenden Beteiligten, bei denen es sich jeweils um Individuen handelte. Das läßt meines Erachtens den Schluß zu, daß bei einem Austauschakt zwischen einem Kollektiv als Geber und einem sozial höhergestellten Individuum als Empfänger die Qualität von Prestigegütern, die auf seiten der Empfänger zu erwarten wäre, durch die Quantität der Subsistenzgüter aufgewogen werden kann. Die Quantität der Abgaben in Form von Subsistenzgütern kann in diesem Sinne durchaus mit der Qualität von Prestigegütern konkurrieren. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, daß die *basilees* der Phäaken sich für die dem Odysseus geschenkten Prestigegüter beim Volk schadlos halten können, nämlich vermutlich durch die Einforderung von Subsistenzgütern, die den Wert der fortgegebenen Gastgeschenke aufwiegen. Daher scheint die Folgerung berechtigt, daß Subsistenzgüter als Gabe an sozial höherstehende Austauschpartner dann gerechtfertigt sind, wenn sie der Sicherung der Existenzgrundlage der Empfänger dienen, in Quantität und auch Qualität der *Time* der Empfänger entsprechen und diese Funktionalität der Gaben insgesamt in ein zwischen den Austauschpartnern traditionell normiertes Handlungsmuster eingebettet ist. Subsistenzgüter in Form von Viehherden kommen aber auch beim inneraristokratischen Geschenketausch, nämlich bei den Hedna, zum Einsatz.<sup>413</sup> Auch hier geht es um die reale Existenzgrundlage, wobei die qualitative und quantitative Beschaffenheit der Subsistenzgüter dem Prestigecharakter

---

412 Donlan, Scale, 1981, S. 106.

413 Cf. dazu Wickert-Micknat, Die Frau, 1982, passim u. Wagner, Mythos und Realität, 1982, passim.

der Luxusgüter aristokratischen Geschenketausch gleichkommt. Insofern ist die von Donlan erarbeitete Unterscheidung zweier nebeneinander bestehender Sphären des Austauschs zutreffend, wonach am Austausch von Subsistenzgütern alle Mitglieder einer Gemeinschaft partizipieren, der Austausch von Prestigegütern aber sozialer Restriktion unterliegt.<sup>414</sup>

---

<sup>414</sup> Der von Donlan, Scale, 1981, S. 106, benutzte Terminus '*social-symbolic*' für die Charakterisierung des aristokratischen Geschenketauschs ist m. E. nicht besonders glücklich gewählt, da auch diese '*sphere*' ökonomische Realität besitzt. Der Sozialstatus der Austauschpartner bestimmt auch noch in späterer Zeit die Qualität der Gaben. So wird das Bündnis zwischen Kroisos und den Lakedaimonier durch den Austausch von Prestigegütern besiegelt: Kroisos schenkt Gold, die Lakedaimonier einen ehernen, mit Gestalten verzierten Mischkrug, der 300 Amphoren faßte, cf. Hdt. I 69-70; auch der Bund zwischen Polykrates von Samos und dem Pharao Amasis wird durch den Austausch kostbarer Geschenke vollzogen, cf. Hdt. III 39.

### 2.2.6. Tauschpartner und Tauschobjekte: Subsistenz- und Prestige-güter versus Opfer- und Weihgaben

Den höchsten Sozialstatus besitzen auf profaner Ebene die *basilees*, die deshalb auch die wirtschaftlich potenteste Gruppe in den Epen darstellen.

"Schnell wird das Haus ihm reich, und er selber ist höher geachtet", αἰψά τέ οἱ δῶ ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὐτός, so umschreibt Telemach die Stellung eines Basileus.<sup>415</sup> Eine Anführerstellung innerhalb dieser Gruppe nimmt in der Ilias der 'Oberbasileus' Agamemnon ein, der deshalb auch ein höheres *geras* beansprucht, weshalb es mit Achill zum Streit kommt.<sup>416</sup> Die *arete* eines *basileus*, nämlich seine Herrscherqualifikationen,<sup>417</sup> wird von seiten des Demos mit Abgaben als verdinglichter Ausdruck der herrscherlichen Position honoriert.<sup>418</sup> Die *time* eines Basileus ist daher abhängig von der Qualität seiner Leistungen und ihrer Anerkennung durch das Volk, das das Ausmaß seiner *time* durch entsprechende Gaben und den durch die gewährte Machtposition gegebenen Möglichkeiten zum Erwerb weiterer Güter bestimmt.

Gerade dieses Spannungsverhältnis zwischen Demos und *basilees*, das grundsätzliche Instabilität bezüglich der Position des *basileus* bedeutet,<sup>419</sup> eignet auch der Stellung der Götter in ihrer Beziehung zu den Menschen. Insofern werden auch diesbezüglich die in menschlichen Gemeinschaften gültigen Verhaltensnormen und die ihnen zugrundeliegenden Wertvorstellungen auf die Gemeinschaft der Götter übertragen.<sup>420</sup>

Der Sozialstatus der Götter ist auf profaner Ebene vergleichbar mit der Stellung der *basilees*, was sich besonders augenfällig beim Vergleich der Positionen von Zeus

---

415 Hom. Od. 1, 392f.

416 Cf. dazu ausführlich Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 10 f.

417 Cf. zur *arete*, die als adlige Tugend verschiedene Qualifikationen aufweist, zusammenfassend Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S.12 f.

418 Die Abgabepflicht des Demos birgt jedoch grundsätzlich auch Konfliktpotential, da sie wohl nicht nur freiwillig erfolgte, cf. dazu E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 39 f. mit Belegen.

419 Cf. dazu die Belege weiter oben A. 381.

420 Cf. dazu grundsätzlich die Studie von Adkins, Homeric gods, 1972, S. 1-19.



und Agamemnon zeigt. So wie der Atride in der Ilias seine Anführerstellung als 'Oberbasileus' mehrfach begründen muß, so kämpft auch Zeus als Herr der olympischen Götter in der Ilias um Anerkennung seiner Stellung.<sup>421</sup> Bereits im ersten Gesang hört man von einer Verschwörung gegen ihn, die von Athene, Hera und Poseidon ausgegangen war.<sup>422</sup> Hesiod übermittelt dagegen das Bild einer nun gefestigten Göttergesellschaft, die Zeus auffordert, als König über sie zu herrschen:

Αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν, Τιτῆνες δὲ τιμῶν κριν  
αντο βίηφι, δὴ ῥα τότε ὄτρυνον βασιλευμένῃ δὲ ἀνάσσειν Γαίης φραδοσοῦνησιν Ἵ  
Ολύμπιον εὐρύοπα Ζῆν ἀθανάτων· ὃ δὲ τοῖσιν ἕας διεδάσσατο τιμάς.

*"Ausgestanden hatten die seligen Götter des Kampfes/ Mühe, mit den Titanen ringend um die Entscheidung, / wem die Würde gebühre. Und ganz, wie Gaia geraten,/ sollte Zeus, der weithin blühende, herrschen als König / über die Götter. Und jedem gab den Anteil an Würde".* 423

Wie auf profaner Ebene die *time* zwischen Angehörigen der gleichen sozialen Schicht abgestuft sein kann, so z.B. zwischen Glaukos und Diomedes,<sup>424</sup> so bemißt sich auch innerhalb der Gesellschaft der Götter der Grad der *time* entsprechend der jeweiligen Stellung gegenüber den anderen Göttern, wobei Zeus das höchste Maß an *time* zukommt. Doch besitzen die Götter im Vergleich mit den Menschen - abgesehen von ihrer Unsterblichkeit - mehr *arete*, *time* und *bie* als diese: ...ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε· καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσιν λοιβῆ τε κνίσ η τε παρατροπῶσ' ἄνθρωποι. *"Doch auch sie lassen sich mit Rauchopfern und sanften Gebeten und Weihguß und Fettdampf umstimmen von den Menschen."*<sup>425</sup>

Derartige Opfergaben sind auf profaner Ebene mit den Subsistenzgütern vergleichbar, die die Abgaben des Demos an die *basilees* bilden. Den aus ihrer

421 Cf. Simon, Götter, 1985, S. 14 ff; zum Vergleich Agamemnon-Zeus, ebda. S. 24 und insbesondere die ausführliche Interpretation bei Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 261 ff.

422 Hom. Il. 1, 400.

423 Hes. Theog. 881-885; Übers. A.v. Schirnding.

424 Hom. Il. 6, 235 f., cf. weiter oben die Belege A. 339 u. A. 340.

425 Hom. Il. 9, 498-500 (Übers.: W. Schadewaldt); dazu Adkins, Homeric gods, 1972, S. 1; zum Begriff cf. Mader, *bíh*, 1991, Sp. 60 f.: 'Besitz, Anhang, politische Macht'.

Anführerstellung erwachsenen legitimierten Zugriff auf diese wirtschaftlichen Ressourcen können die *basilees* jedoch verlieren, wenn es ihnen nicht mehr gelingt, ihre *arete* unter Beweis zu stellen. Eine derartige grundsätzlich prekäre Machtstellung ist aber auch ein Charakteristikum göttlicher Vorrangstellung; denn die jeweilige *time* der Götter steht ebenfalls in Korrelation zu den Gaben, die sie von den Menschen aufgrund ihrer *arete*, nämlich ihrer Herrscherqualifikationen, und der daraus erwachsenen *time* empfangen. Das in der Realität der homerischen Gesellschaft gültige Denk- und Handlungsmuster wird insofern auch auf die Götter übertragen. So beklagt sich in der Ilias Poseidon bei Zeus darüber, daß die Achaier eine Mauer bauen, ohne die Götter zuvor von diesem Vorhaben in Kenntnis gesetzt und die gebührende Hekatombe geopfert zu haben. Poseidon befürchtet deshalb eine Minderung seiner Machtstellung und damit eine Einbuße an *time*, da diese sich an der Ehrerbietung der Menschen und ihren Opfergaben bemißt.<sup>426</sup> Zeus kann Poseidon in diesem Fall jedoch beruhigen:

ἄλλος κέν τις τοῦτο θεῶν δείσειε νόημα, ὃς σέο πολλὸν ἀφαιρότερος χεῖράς τε μένος τε·

*"Ein anderer der Götter könnte wohl fürchten diesen Gedanken, / der weit schwächer ist als du an Händen und an Kraft ist."*<sup>427</sup>

Poseidons Stellung ist nach Aussage des Göttervaters also stark genug, die gebührenden Opfer von den Menschen zu erzwingen. Daß die göttliche *time* sich in den Gaben der Menschen an die Götter verdinglicht, offenbart auch der 'Hermes-Hymnos'. Dort umschreibt nämlich Hermes den Wunsch, daß er ebenso wie sein Bruder Apollon Gaben empfangen möchte, mit den Worten: ἀμφὶ δὲ τιμῆς κἀγὼ τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἧς περὶ Ἀπόλλων. *"Und was dann die Ehre angeht, so will ich die heilige ernten grad so wie Apollon"*<sup>428</sup>

Da die Opfergaben auf profaner Ebene mit den Subsistenzgütern vergleichbar sind, kann man daher folgern, daß die Opfergaben im Unterschied zu den aus

---

<sup>426</sup> Zu der Interpretation, daß die *time* der Götter aufgrund der Korrelation von persönlichem Status und wirtschaftlichen Machtgrundlagen gleichermaßen prekär ist, cf. ausführlich Adkins, *Homeric gods*, 1972, S. 1-19 mit weiteren Belegen

<sup>427</sup> Hom. Il. 7, 456 f.

<sup>428</sup> Hom. h. Merc. v. 172 f., Übers.: A. Weiher.

dauerhaftem Material gefertigten Weihgaben zur Konsumtion bestimmt sind und ebenfalls zur 'physischen' Sicherung göttlicher Existenz gedacht sind. In diesem Sinne gehören die Opfergaben der von Donlan charakterisierten '*real sphere*' an. Auf den kultischen Bereich übertragen, bedeutet das, daß an der Erbringung von Opfergaben alle sozialen Schichten beteiligt sind. Dabei können auch hier Quantität und Qualität der Opfer, wenn sie von Adligen erbracht werden, durchaus dem Wert reicher Weihgaben, nämlich Prestigegütern, gleichkommen, die entsprechend dem Status der Götter ihrer *time* 'normalerweise' eignen würden. So opfern die homerischen *basilees* zumeist Hekatomben, aber auch Einzelopfer kommen vor, bei denen jedoch die Qualität der Opfer sowohl durch die Jugend der Tiere als auch durch das Vergolden ihrer Hörner entsprechend gesteigert werden kann.<sup>429</sup> Die Einzelopfer mittelloser Dedikanten fallen dagegen bescheidener aus. Penelope, die von den Freier bedrängte Gattin des Odysseus, opfert Gerste, beruft sich dabei aber bezeichnenderweise auf die in der Vergangenheit vollzogenen reichen Blutopfer ihres Gatten Odysseus. Eumaios, der Schweinehirt des Odysseus und somit von minderem Sozialstatus, opfert von dem zum Gastmahl bereiteten Schwein Borsten und Schädel. Bei dieser die Mahlzeit einleitenden rituellen Opferung handelt es sich um eine anteilige Gabe, die den Göttern ebenso gebührt wie die Weihung des Zehnten aus der Kriegbeute oder sonstigem Gewinn.<sup>430</sup>

Opfergaben sind insofern auf profaner Ebene mit Subsistenzgütern vergleichbar, Weihgaben entsprechen dagegen den Prestigegütern, die im außerkultischen Bereich zwischen den Angehörigen des Adels als Gastgeschenke ausgetauscht werden. Da die Stellung der Götter mit der Position der *basilees* vergleichbar ist, auch wenn die Götter eine höhere *time* besitzen als die adligen Dedikanten, dedizieren diese ihnen entweder quantitativ große Opfergaben oder qualitativ wertvolle Weihgaben. Man trifft also beim Austausch zwischen Aristokraten und Göttern auf dieselben durch Status determinierten Distributionsverhältnisse von Prestige- und Subsistenzgüter wie beim rein profanen Austausch. Die an Gütern und *time* reichen Adligen dedizieren den ihnen an Gütern und *time* im abgestuften Sinne überlegenen, aber trotzdem vom Sozialstatus vergleichbaren göttlichen Austauschpartnern im Austausch für erbetene Gunst entweder wertvolle

---

429 Cf. die Belege A. 201 u. A. 205.

430 Cf. die Belege A. 204. Zu Speiseopfern cf. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 143 u. die Angaben weiter oben A. Kap. I. 2.1. Zu Abgabenleistungen an die Götter cf. weiter unten Kap. III.

Gaben auf der Ebene des 'symbolischen' Austauschs, oder zahlreiche Opfergaben im Sinne des 'realen' Austauschs. Entsprechend diesem Handlungsmuster rekrutieren sich die Dedikanten von Weihgaben in den Epen ausschließlich aus dem Kreis der Adligen.<sup>431</sup>

### III. Weihgaben als 'Abgabenleistungen' an die Götter

#### 1. Die Beuteverteilung bei Homer und der 'Anteil' der Götter

Beim Güteraustausch in den homerischen Epen bemißt sich die Beschaffenheit der Gaben am Sozialstatus der am Austausch Beteiligten, wobei die *time* des Empfängers Maßstab für den Wert der Gaben ist.<sup>432</sup> Diese Distributionsordnung, die die hierarische Strukturierung der Gemeinschaft widerspiegelt, wird bei der Verteilung von Beutegut besonders augenfällig:

In den homerischen Epen bot der Krieg eine Möglichkeit, durch Beute materielle Güter zu erwerben.<sup>433</sup> Grundsätzlich existierten zwei Arten der Beuteverteilung, nämlich eine persönliche, die durch Ehrengaben den Sozialstatus besonderer Führungspersönlichkeiten betonte, und eine gemeinsame, wobei alles Beutegut in gleichmäßige Anteile entsprechend der Anzahl der beteiligten Kämpfer geteilt und durch Los verteilt wurde. Bei dieser Vergabe

---

431 Cf. Kap. I 1.2.'

432 Cf. zu diesem Komplex ausführlich cf. Kap. II 2.2.

433 Finley, *Odysseus*, 1992, S. 45; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 181 f.; Rihll, *War*, 1993, S. 79; zur Unterscheidung von Kriegs- bzw. Raubzug cf. insgesamt Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 94 ff. Raaflaub, *Expansion*, 1990, S. 516-518. Jackson, *War and raids*, 1993, S. 64-76.

wurden die Empfänger der Ehrengaben noch einmal bedacht.<sup>434</sup> Eine Betrachtung der diesbezüglichen Belege in den homerischen Epen erlaubt indes weitere Differenzierungen.<sup>435</sup>

Aus der Schilderung in den Epen geht hervor, daß aus der Gesamtheit der zusammengetragenen und allen Beteiligten gehörigen Beutestücke zunächst jeweils ein *geras* als Ehrenanteil an die militärischen Führungspersönlichkeiten verliehen wird.<sup>436</sup> Dieser *Extraanteil* war offenbar nicht leistungsbezogen, sondern abhängig vom Sozialstatus des Empfängers.<sup>437</sup> Nowag vermutet in diesem Zusammenhang, daß ein solches *geras/presbeion* ursprünglich denjenigen zukam, die nicht mehr aktiv am Kampf teilnahmen, jedoch "*mit ihrem Rat zur Verfügung standen oder allgemein Achtung genossen.*"<sup>438</sup> Diese von der

434 Zu diesen beiden grundsätzlich existierenden Arten der Beuteverteilung cf. Ducrey, *Guerre*, 1986, S. 229; Garlan, *War*, 1975, S. 74; Finley, *Odysseus*, 1992, S. 98; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S.77, 182 f., 195 ff., Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 65.

Zur Zusammenlegung der Beute nach der Schlacht und ihrer Aufteilung cf. etwa Hom.II.1,124; dazu ausführlich Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 41 ff. Danach scheint nach der Aufteilung in gleiche *moirai* ein Losverfahren die Reihenfolge der Empfänger bestimmt zu haben (cf. Hom. II. 7, 171-190). Dadurch wurde, so vermutet Nowag, S. 42, eine einigermaßen gerechte Zuordnung der Normalanteile gewährleistet, die nämlich trotz gerechter Aufteilung sehr heterogen gewesen sein müssen; cf. dazu auch die Beschreibungen bei Hdt. IX, 80 (Schlacht von Plataiai) und Xen. *anab.* V 3, 4 ff.

435 Cf. dazu die quellenkritische, sehr ausführliche und überzeugende Studie von Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 36 ff., auf der die folgende Einteilung in 'Extraanteile', 'Normalanteile', 'Individualaneignung' und 'Sonderformen der Verteilung' beruht. Bezüglich dieser Einteilungskriterien ist für Nowag gerade die Beuteauseinandersetzung zwischen Agamemnon und Achill um Briseis Indiz dafür, daß ursprünglich nicht das Volk, sondern der *basileus* der Besitzer der Beute war und als solcher den Zugriff auf den Extraanteil erlaubte, ebda. S. 49 f. Damit folgt Nowag der diesbezüglichen Interpretation Gschnitzers, *Leidenschaft*, 1976, S. 4-7 und S. 20., der "*die Beuteauseinandersetzung zwischen Achill und Agamemnon als eine aristokratische Kritik an einem starken Königtum interpretiert.*" Link, *Beute*, 1995, S. 147-162, hat jüngst zu Nowags Studie kritisch Stellung genommen und dabei insbesondere diese Interpretation, wonach in der Entwicklung vom Vorrecht des Königs, die Beute zu verteilen, bis zum bloßen Vorschlagsrecht der *basilees* auch ein Wandel der Gemeinschaft zu sehen sei (Nowag, ebda. S. 49 f.), infrage gestellt. Nach Link sei statt dessen die Beuteverteilung allein im Belieben der selbtherrlichen *basilees* gestellt gewesen. Link zeichnet dabei das einseitige Bild einer vom Demos völlig unabhängigen Adelsschicht, die aufgrund individueller Macht völlig autark agiert. Dabei bleibt der Aspekt der in den Epen aufscheinenden Polisentwicklung, in der Adel und Demos aufeinander bezogen waren, völlig unberücksichtigt. Cf. in diesem Zusammenhang dagegen die insgesamt höchst differenzierte Untersuchung von Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 195 ff., der bezüglich der Beuteverteilung zu dem Ergebnis kommt, daß das rechte Distributionsverhalten von den *Basilees* zweifelsohne erwartet wurde. "*Doch macht er sich nicht ekklatanter Verfehlung schuldig, kann man ihn in friedlichem Kontext dazu kaum zwingen. Zudem existieren deutliche Anzeichen dafür, daß die Basilees bestrebt sind, die ihnen gewährten materiellen Privilegien zu ihrem Vorteil auszunützen, manchmal auch dann, wenn sie dafür keine konkreten Gegenleistungen erbringen.*"

436 Hom. II. 1, 124.

437 Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 36-40 mit Quellenbelegen. Cf. dazu die Ausführungen in Kap. II 2.2. weiter oben, wonach sich die Beschaffenheit der Gaben am Sozialstatus des Empfängers orientiert.

438 Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 38.

Etymologie der Termini<sup>439</sup> ausgehende Interpretation Nowags scheint insofern einleuchtend, als auch Achill bei den zu Ehren des Patroklos veranstalteten Leichenspielen nicht nur Preise für die ersten Gewinner in den Wettbewerben aussetzt, sondern für alle Teilnehmer; so zum Beispiel auch für Nestor, der von ihm ein *geras* erhält, obwohl er an keinem der Wettkämpfe teilnimmt.<sup>440</sup> In diesen Kontext fügt sich auch die Werbung um Helena in den 'Frauenkatalogen' der Fragmenta Hesiodica ein: Odysseus beteiligt sich als Freier an der Werbung, obwohl er weiß, daß er aufgrund seiner wirtschaftlichen Potenz gegenüber Menelaos keine Chance hat.<sup>441</sup> Auch hier zeigt sich, daß es primär um die Demonstration der Standeszugehörigkeit geht. Die 'Verteilung' war also zugleich ein ökonomischer und sozialer Akt. Distribution schuf Reputation, und sie vergegenwärtigte die hierarchische Struktur der Gemeinschaft.<sup>442</sup>

Von diesen *Extraanteilen* unterschieden waren die *Normalanteile*, die jeder Kämpfer unabhängig von seinem individuellen Kampfbeitrag erhielt. Nowag nimmt an, daß Wert und Größe dieser Anteile in etwa gleich waren. Auch die Empfänger der Extraanteile waren an der Verteilung dieser *moirai* noch einmal beteiligt.<sup>443</sup> Da *Extraanteile* und *Normalanteile* unabhängig von der kämpferischen Einzelleistung vergeben wurden, diese gleichwohl aber honoriert werden sollte, gab es zudem die Möglichkeit der *Individualaneignung*, bei der Einzelkämpfer das Beutegut, das sie sich in unmittelbarer Auseinandersetzung mit ihren jeweiligen Gegnern erworben hatten, behalten durften.<sup>444</sup> Bei diesen Gütern handelte es sich vor allem um Waffen, Pferde, Kriegsgefangene bzw. die Leichname hochstehender Persönlichkeiten, die gegen Lösegeld getauscht wurden. Insgesamt steht der statusbezogene Wert des Beutestücks bei diesen Gaben gegenüber seinem materiellen Charakter im Vordergrund.<sup>445</sup> Als eine 'Sonderform der Verteilung' bezeichnet Nowag den Ausgleich

---

439 Cf. Frisk, Etymologisches Wörterbuch, 1960, S. 299, s.v. *géraß*; Ders., Etymologisches Wörterbuch, 1970, S. 592, s.v. *presbēon*. Zur synonymen Verwendung beider Begriffe cf. Schmidt, *géraß*, 1991, Sp. 134.

440 Zu dieser Interpretation cf. ausführlich Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 198.

441 Hes. Frg. 198, 4-6 (Merkelbach-West).

442 Cf. Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 198.

443 Cf. Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 40 f. mit Quellen.

444 Zur *Individualaneignung* cf. Nowag, *Raub und Beute*, 1983, S. 44 ff.

445 Ebd.

eines Verlustes, nämlich daß bei einem 'reaktiven' Beutezug vorrangig der bedacht wird, der zuvor geschädigt worden war.<sup>446</sup>

Die bei der homerischen Beuteverteilung zu beobachtende Distributionsordnung, die jeweils den Grad der *time* der einzelnen Demosangehörigen und ihrer militärischen Führungspersonlichkeiten berücksichtigt, eignet auch dem Verhältnis zwischen Menschen und Göttern im kultischen Austausch, wobei die Stellung der Götter der der *basilees* gleichkommt.<sup>447</sup> Daher erhalten auch die Götter ihren gebührenden Anteil an der Beute, der aus Subsistenzgütern in Form von Opfergaben und aus dinglichen Gütern, d.h. Prestigegütern, bestand und zugleich die *time* der göttlichen Empfänger widerspiegelte.<sup>448</sup> Insofern entsprechen 'kriegerische Weihgeschenke' dem 'Extraanteil' eines Adligen in Form eines besonderen *geras*, das aber auch ein Beutestück aus 'Individualaneignung' repräsentieren konnte wie zum Beispiel erbeutete Waffen.<sup>449</sup> Solche Gaben sind daher mit der Dedikation agonaler Siegespreise vergleichbar.

---

446 Nowag, Raub und Beute, 1983, S. 47 f. mit Belegen.

447 Cf. die Belege weiter oben A. 283.

448 Cf. dazu ausführlich Kap. II 2.2.6.

Normal- und Extraanteile, die den Göttern zustehen, müßten auch bei der Verteilung von Subsistenzgütern, nämlich als Opfergaben, gleichfalls profane Verhältnisse widerspiegeln. So gehört in den homerischen Epen der Ehrenanteil am Mahl, nämlich das saftige Rückenstück, dem *basileus* oder Hausherrn, der es zu verteilen pflegt, um damit bewährte Gefolgsleute auszuzeichnen. (Cf. z. B. Hom. II. 7,313-322; Od. 4,65 f.; 14, 432-436). Eine derartige dem sozialen Rang entsprechende Verteilung der Fleischanteile nimmt auch der Götterbote Hermes vor, wenn er nach der Schlachtung zweier Kühe zwölf Losanteile und noch ein Ehrenstück für jeden der olympischen Götter auswählt (h. Herm. v. 128 f.). Als Odysseus von Eumaios aufgenommen wird, schlachtet dieser für seinen Gast ein Schwein. Er brät es und teilt es anschließend in sieben Teile. Jeweils ein Teil wird für die Nymphen und Hermes zurückgelegt, während die anderen unter den Anwesenden verteilt werden (Hom. Od. 14, 144). In dieser Schilderung wird die Aufteilung des Mahles zwischen Göttern und Menschen noch nach profanem Muster vollzogen. Dagegen wird bei allen anderen blutigen Opferungen im Gabentausch zwischen Göttern und Menschen gerade keine derartige Verteilung vorgenommen, sondern die entsprechenden Opferanteile bestehen aus den für die Menschen gerade nicht genießbaren Teilen, nämlich aus den mit Fett bedeckten Schenkelknochen (z.B. Hom. Od. 3,418-472). Dieser Bruch bezüglich der Spiegelung profaner Distributionsverhältnisse hinsichtlich der blutigen Opfer findet seine Begründung im Mythos von Prometheus, der durch diesen 'Opferbetrug' die Trennung zwischen Göttern und Menschen besiegelte (cf. Hes. Theog. 535-616; erg. 45-105). Abgesehen von dieser Besonderheit bei den blutigen Opfern, bei denen die Göttern ihren Anteil durch ein im Ritual symbolisiertes Rauchopfer erhalten, empfangen auch sie gleichwohl ihren Anteil an Subsistenzgütern in Form von vegetabilischen Gaben. Zu Opfer cf. insgesamt Belege weiter oben A. 134; zur Problematik der Verteilung Baudy, Hierarchie, 1983, S. 131-174; Gladigow, Teilung des Opfers, 1984, S. 19-43.

449 Hom. II. 7, 81 ff.

Waffenweihungen repräsentieren im höchsten Maße statusbezogene Gaben.<sup>450</sup> Ihre Aufstellung in Tempeln und Heiligtümern entsprach in diesem Sinne der Zurschaustellung von Rüstungen und Waffenbesitz in den *oikoi* des Adels.<sup>451</sup> Ihre Verortung im Kultischen steigerte jedoch ihre diesbezügliche Funktion als *semata* erheblich, da sie hier einem größeren Besucherkreis zugänglich waren; denn Waffenweihungen waren handgreifliche Zeugen kämpferischer Erfolge und daher sichtbarer Ausdruck der kriegerischen Überlegenheit der Dedikanten gegenüber dem Schlachtgegner.<sup>452</sup> Gerade deshalb spricht sich Platon ausdrücklich dagegen aus, die Waffen der Besiegten als Weihgeschenke in die Heiligtümer zu tragen, da die andauernde Erinnerung an Niederlagen dem Einvernehmen unter den Hellenen nicht förderlich sei.<sup>453</sup> Diese Erinnerungsfunktion von Waffenweihungen macht auch den Sinn einer bei Pausanias überlieferten Anekdote verständlich: Als Themistokles nach den Perserkriegen einen Teil aus der Mederbeute dem Apollon in Delphi weihen wollte, verweigerte der Gott die Annahme. Als eine mögliche Erklärung für diese Ablehnung führt der Perieget an, daß Apollon gewußt habe, daß Themistokles einmal bei den Persern Zuflucht suchen werde. Deshalb habe er nicht gewollt, daß diese einen andauernden Haß gegen ihn hegten.<sup>454</sup>

Erbeutete Rüstungen wie Helme, Schilde, Panzer, Beinschienen sowie Angriffswaffen wurden daher gerade auch als Siegesmale in Heiligtümern aufgestellt bzw. aufgehängt.<sup>455</sup> Derartige Weihungen repräsentierten zudem auch einen materiellen Wert. So geht aus einer

---

450 Zu der Fülle von Beuteanathemen cf. den Überblick bei Rouse, Offerings, 1902, S. 98-148; cf. zu Waffenweihungen, ihrem materiellen Wert, ihrer Prestigebedeutung und ihrer Vorbildfunktion für die Jugend cf. Jackson, Hoplites, 1991, S. 228-249.

451 Cf. etwa Alkaios Frg. 94 (D) = Frg. 357 (L/P) = Frg. 140 (Voigt). Dort ist der Besitz an Waffen für alle Besucher des Oikos zur Schau gestellt.

452 Plutarch, Mor. 224 B u. F, erzählt dagegen, daß die Spartaner derartige Waffen nicht dedizierten, weil diese auch Feiglingen gehört haben könnten und damit für eine Dedikation an die Götter nicht geeignet waren. Pritchett, The Greek State at War, III, 1979, S. 292 führt in diesem Zusammenhang aus, daß der archäologische Befund dem nicht widerspricht.

453 Plat. Politeia V 469 e. Daß Waffenweihungen in panhellenischen Heiligtümern als andauernde *mnemata* für Sieger bzw. Besiegte zu werten sind, betont schon Burckhardt, Kulturgeschichte, I, 1977, S. 285; in diesem Sinne auch Gehrke, Jenseits von Athen und Sparta, 1986, S. 51; den Aspekt der Machtdemonstration bei den Weihgeschenken der Tyrannen betont Barceló, Basileia, 1993, S. 271.

454 Paus. 10,14,5-6.

455 Jackson, Hoplites, 1991, S. 229-230. Simon, Ionia, 1988, S. 255, nimmt an, daß die meisten archaischen Waffenweihungen in lokalen Heiligtümern derartige Beutestücke repräsentierten.



athenischen Inschrift, die vermutlich aus dem späten 6. Jh.v.Chr. stammt, hervor, daß der Wert einer vollständigen Hoplitenausrüstung mindestens 30 Drachmen betrug.<sup>456</sup> Gemäß eines Kultgesetzes aus Arkadien aus dem Ende des 6. Jh.v.Chr. mußte ein pflichtvergessener *damiurgos* die gleiche Summe als Strafe aufbringen, sofern er nicht verhinderte, daß eine Frau beim Fest der Demeter Thesmophoros ein buntgeschmückstes oder reichgeschmücktes Kleid trug.<sup>457</sup> Da die Frau, die diesen Frevel beging, mit dem Ausschluß aus der Gemeinschaft bedroht wurde, was praktisch ihren Tod bedeutete, kann man die Schwere der Tat und die dementsprechende Höhe der Strafzahlung des verantwortlichen Beamten von 30 Drachmen als erheblich bewerten.

Die Heiligtümer von Olympia und Delphi hatten aufgrund ihrer panhellenischen Geltung für die Dedikanten kriegerischer Weihgaben eine herausragende Bedeutung. Von der Praxis der Waffenweihungen seit dem 6. Jh.v.Chr. zeugen insbesondere die Inschriften aus Olympia.<sup>458</sup> Um die geweihten Stücke als Besitz der Gottheit zu deklarieren, versah man sie mit Inschriften, die zumeist den Namen des Zeus angaben. Meistens tritt die Gesamtheit der Bürger als Stifter auf. So weihten etwa die Einwohner von Orchomenos (Boiotien) dem olympischen Zeus im 6. Jh. einen Helm.<sup>459</sup> Die Argiver sandten - um 500 v.Chr. oder später - zwei Helme und mindestens sechs Schilde nach Olympia, um an einen Sieg über die Korinther zu erinnern.<sup>460</sup> Die Einwohner von Tanagra dedizierten nach einer nicht bekannten Schlacht wohl 525-550 v.Chr. ebenfalls dem olympischen Zeus einen Schild.<sup>461</sup> Derartige Beispiele, die sich weiter fortführen ließen, sind selbstverständlich auch für andere Heiligtümer belegt.<sup>462</sup> Dagegen sind Einzelpersonen als Dedikanten seltener bezeugt. In diesen Zusammenhang gehört die wohl berühmteste Waffenweihung, nämlich ein korinthischer Bronzehelm mit dem Namenszug des Miltiades am unteren Seitenrand, der in

---

456 ML 14, 9 f.

457 LSAG, S. 214, Nr. 2, pl. 40; cf. den Komm. bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 35, S. 101 ff.

458 Pritchett, *The Greek State at War*, III, 1979, S. 290 f.; Kunze, *Beinschienen*, 1991, S. 125-130.

459 LSAG, S. 95, Nr. 11, pl. 8: 550-525 v.Chr.

460 LSAG, S. 169, Nr. 18, pl. 27.

461 LSAG, S. 95, Nr. 12, pl. 8.

462 Etwa LSAG, Suppl., S. 445: Mycenae 3 a: Fragment eines Bronzehelmes im Heiligtum des Enyalios, nördlich der Akropolis, c. 475 v. Chr.; LSAG Suppl. S. 468: Kreta: Fragmente von Bronzewaffen aus Arkadien, ca. 600 v. Chr.

die Zeit nach 500 v.Chr. datiert wird.<sup>463</sup> Ein diesbezügliches Beutestück repräsentiert auch die dem olympischen Zeus zugedachte Weihung eines etruskischen Helmes nach Olympia durch Hieron von Syrakus nach der Schlacht von Kyme.<sup>464</sup>

Gemäß den Abwandlungsmöglichkeiten von Weihgaben kamen auch miniaturisierte Formen vor: So weihte ein gewisser Euphaios aus Leukas/ Akarnanien im 6. Jh.v.Chr. der Göttin Athene einen Miniatur-Bronzehelm.<sup>465</sup> Gerade Helme scheinen sich besonderer Wertschätzung erfreut zu haben. A.H. Jackson vermutet, daß es wohl nicht übertrieben sei anzunehmen, daß Olympia im 7. und 6. Jh.v.Chr. auf diese Weise ca. 100 000 Helme erhalten habe.<sup>466</sup> Offenbar dienten Heiligtümer daher auch als Waffenarsenale, aus denen man sich in Notzeiten bedienen konnte.<sup>467</sup> Diese Bedeutung kam vermutlich auch der Chalkothek auf der Athener Akropolis zu.<sup>468</sup> Es ist anzunehmen, daß die *tamiai*, die in einer Inschrift aus der Mitte des 6. Jh.v.Chr. von der Akropolis von Athen im Zusammenhang mit der Auflistung von Bronzegaben, *chalkia*, erwähnt werden, gerade auch für die Verwaltung dieser in der Chalkothek gelagerten Dedikationen zuständig waren.<sup>469</sup>

Der dem Gott zu weihende Beuteanteil aus kriegerischem Gewinn konnte auch in Form eines Beuteanathems erfolgen, das aus dem Verkauf der Beute erzielten Erlös hergestellt worden war.<sup>470</sup> Üblicher Tradition entsprach es auch, den entsprechenden Anteil

---

463 Dieses Stück stammt wohl aus der Zeit der Auseinandersetzung der Griechen mit den Persern. Kunze, Olympia, 1961, S. 129 ff., bes. 136; Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 22, ist der Meinung, daß der Helm auf das Ereignis von Marathon zu beziehen sei.

464 LSAG S. 275, Nr. 7; pl.51; ML 29; Guarducci, EG, I, 1967, S. 346, Fig. 175. Ein weiterer etruskischer (SEG 33, 328) und ein korinthischer Helm (SEG 23, 253) tragen die gleiche Inschrift.

465 LSAG S. 229, Nr. 1, pl. 44; Guarducci, EG I, 1967, S. 293 f. Nr. 1; Fig. 138.

466 Jackson, Hoplites, 1991, S. 244 mit Bezug auf Snodgrass, Archaic Greece, 1980, S. 131.

467 Pritchett, The Greek State at War, III, 1979, S. 256 f.; cf. zusammenfassend Treister, Metals, 1996, S. 112 f.

468 Pritchett, The Greek State at War, III, 1979, S. 257-263; La Follette, Chalkotheke, 1986, S. 75-87.

469 LSAG, S. 77, Nr. 21, pl.3; IG I<sup>3</sup> 510; cf. dazu auch weiter unten die Belege und Angaben Kap. VII 2.2., A. 1425.

470 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 21, bezeichnet derartige Dedikationen als *Beuteanathemata* im Unterschied zu *Spolienweihung*, 'Beutestücke, die auf dem Schlachtfeld aufgesammelt wurden'. Rouse, Offerings, 1902, S. 98 unterteilt nach spoils: "*the arms of the vanquished or their treasure*" und "*other commemorative offerings*."

an der Kriegsbeute in Form von Dreifüßen als Dank für den errungenen Sieg zu weihen.<sup>471</sup> Berühmte Beispiele sind die delphischen Dreifuß-Dedikationen der Deinomeniden Gelon und Hieron von Syrakus<sup>472</sup> und der Dreifuß auf der Schlangensäule, das Weihgeschenk der Griechen nach der Schlacht von Plataiai.<sup>473</sup> Auch der erste der bei Herodot genannten Dreifüße im Tempel des Apollon Ismenios im boiotischen Theben, deren Weihinschriften von ihm als Zeugnisse der ältesten Schriftzeichen der Griechen angeführt werden, war eine derartige Weihung anlässlich eines Sieges.<sup>474</sup>

## 2. Möglichkeiten der Distribution: *aparche*, *akrothinion* und *dekate*

Die in der homerischen Beuteverteilung aufscheinende Distributionsordnung ist auch im kultischen Austausch zu beobachten und findet dort eine sprachliche Entsprechung in den Termini *dekate*, 'der Zehnte', *aparche*, 'Erstlingsgabe' und *akrothinion*, 'das oberste vom Haufen', womit besonders wertvolle Stücke gemeint sind.<sup>475</sup> Diese Termini werden für Anteilsweihungen von jedem profanen, nicht nur kriegerischen Gewinn verwendet; denn den Göttern stand von jeglichem Gewinn ein gebührender Anteil zu, der zugleich als Votivgabe verstanden werden kann. Daher weisen diese Wörter in ihren Bezeichnungsfunktionen generell auf eine zwischen Menschen und Göttern existente Distributionsordnung hin, die zugleich die Qualität und Quantität der Gaben betraf. Auf die homerische Beuteverteilung bezogen könnten in diesem Sinne die Termini *aparche* und *akrothinion*, die die entsprechenden Weihgaben als besonders qualitativ bzw. außergewöhnlich hervorzuheben scheinen, dem 'Beuteanteil aus Individualaneignung' bzw. dem 'Extraanteil der *basilees* entsprechen'. Insofern nehmen diese Termini auf jeweils besondere Anlässe der Weihung bezug, die sich aus ihrer lexikalischen Bedeutung herleiten lassen. Dagegen stellt die *dekate* wohl die übliche Norm der Abgabe an die Götter dar.

---

471 Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 145 ff. mit Belegen. Zu den Beuteanathemata aus der Schlacht bei Marathon cf. ausführlich Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 45 ff.

472 Cf. die Belege weiter unten Kap. VI 6., A. 1297 ff.

473 Cf. die Belege weiter unten A. 788.

474 Hdt. V 59-61; cf. dazu weiter oben Kap. I 1.2.

475 Dazu die folgenden Ausführungen.

## 2.1. *Aparche*

Mit *aparche* bezeichnete man eine Teilgabe von dem Erwerb oder Besitz eines Dedikanten, die als Erstlingsgabe den Göttern geweiht wurde, bevor man selbst davon genoß.<sup>476</sup> Ursprünglich handelte es sich bei dieser Spende um eine Naturalgabe aus landwirtschaftlichem Erwerb, wie etwa die *aparche* von Feldfrüchten, die man nach der Ernte als Votivopfer spendete.<sup>477</sup> Im 6. Jh. ist anhand des epigraphischen Materials jedoch bereits nachweisbar, daß der Terminus im Sinne einer Bezeichnungserweiterung nun auch die 'Erstlingsgabe' von jedwedem profanem Gewinn meint.<sup>478</sup> Daher wird die *aparche* vielfach auch in umgewandelter Form dediziert, nämlich als ein *anathema*, das aus dem Erlös des Gewinnanteils hergestellt worden war.

Mit dieser lexikalischen Bedeutung, nämlich 'Erstlingsgabe von jedwedem Gewinn', erscheint der Terminus *aparche* literarisch bei Herodot z.B. im Zusammenhang der dort aufgezählten Weihgaben des Lyderkönig Kroisos. Danach waren die Weihgeschenke, die der König nach Delphi und dem Tempel des Amphiaros sandte τῶν πατροῶν χρημάτων ἀπαρχήν.<sup>479</sup>

Homer kennt dagegen den Begriff nur in der Wortform ἀπαρχόμενος,<sup>480</sup> die im Zusammenhang ritueller Opferhandlungen vorkommt, bei der einige Haarbüschel der zum Opfer bzw. zu einer Mahlzeit geschlachteten Eber im Feuer verbrannt werden.<sup>481</sup> Dieses Ritual findet als Spende im Sinne einer *aparche* seine Fortsetzung im üblichen Speiseopfer

---

476 Zu *aparche* cf. insgesamt Rouse, Offerings, 1902, S. 39 ff.; Beer, \$Aparxē, 1914, S. 9 ff., S. 38 ff.; Stengel, \$Aparxai, 1894, Sp. 2666 ff., Homolle, *Donarium*, 1892, S. 364 f., zu dem archaischen Inschriftenmaterial cf. DVA, S. 87 ff.; die Inschriften S. 262 ff. und DAA, passim.

477 Cf. dazu ausführlich Beer, \$Aparxē, 1914, S.38 ff.

478 Cf. die Belege weiter unten.

479 Hdt. I 92, 2. Weitere Belege finden sich bei Hdt. I 92,4 *aparche* als Weihgabe; Hdt. III 24,12 und Hdt.IV 71,4 *aparche* im Zusammenhang von Grabbeigaben; Hdt. IV 88,1. Eine *aparche* von einer Entlohnung stellt das Bild von der Bosphorusüberquerung des Xerxes dar, das Mandrokles, der ephesische Brückenbauer, als *aparche* seiner Bezahlung herstellen ließ und der Artemis weihte.

480 Hom. Od. 3, 446; 14,422.

481 Zu dieser Interpretation cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 53 u. DVA, S. 87 A. 123.

vor einer Mahlzeit.<sup>482</sup> Die Bedeutung der *aparche* als für die Götter ausgewählte 'Erstlingsgabe' trägt bei Homer statt dessen der Terminus ἄργματα.<sup>483</sup>

Die epigraphische Überlieferung zur *aparche* setzt mit dem 6. Jh.v.Chr. also deutlich früher als die literarische ein. Die *aparche*-Weihinschriften aus archaischer Zeit sind ausschließlich in Attika belegt, insbesondere von der Athener Akropolis; sie beziehen sich jeweils auf Objekte von erheblichem Wert.<sup>484</sup> Dabei handelt es sich zumeist um statuarische Plastiken entweder aus Bronze oder Marmor, deren Träger als Fragmente von Säulen, Pilastern und Basen samt Inschriften auf uns gekommen sind.

Ein früher Beleg von der Athener Akropolis findet sich etwa auf Fragmenten einer Marmorsäule, die vermutlich die Statue einer Göttin trug.<sup>485</sup> Das gesamte Monument, das aus dem Ende des 6. Jh.v.Chr. stammt,<sup>486</sup> besaß eine geschätzte Höhe von 3,50 Metern. Die Weihinschrift auf der Säule besagt, daß ein gewisser *Pythis* sie gefertigt und *Epiteles* sie als *aparche* der Göttin geweiht hat. Die Künstlersignatur und die Weihinschrift scheinen von unterschiedlichen Händen zu stammen. Die gesamte Säule bestand aus Inselmarmor, was darauf hinweist, daß das Kunstwerk außerhalb Attikas hergestellt wurde und nach Athen transportiert werden mußte. Das bedeutet, daß die Weihgabe sich durch den Transport noch einmal für den Auftraggeber verteuerte.

Auch Marmorbecken sind als *aparchai* belegt und bildeten wohl ebenfalls wertvolle Weihgeschenke. So belegt die Inschrift auf den Fragmenten eines Marmorbeckens, die in das Ende des 6. Jh.v.Chr. datiert wird und gleichfalls von der Athener Akropolis stammt, daß der Sohn eines Walkers der Göttin Athene diese Gabe als *Aparche* weihte.<sup>487</sup>

---

482 Cf. dazu z. B. Beer, *Ἀπαρχῆ*, 1914, S. 45 f.

483 Hom. Od. 14, 446; cf. Rouse, *Offerings*, 1902, S. 53. Mader, *Ἄργματα*, 1979, Sp. 1205.

484 So das Ergebnis der Revue des epigraphischen Materials bei DVA, S. 87 ff.

485 DVA 607 = IG I<sup>2</sup> 507 = IG I<sup>3</sup> 680 = DAA 10.

486 Ich zitiere im folgenden die Datierung bei DVA (Lazzarini). Dortige Abweichungen gegenüber der Datierung bei DAA (Raubitschek) betreffen nur die Angaben 'Ende des 6. Jh. v. Chr.', das Raubitschek immer mit 'um 500' angibt.

487 DVA 626 = IG I<sup>2</sup> 751 = IG I<sup>3</sup> 905 a-e = DAA 342.

Zu den aufwendigeren Dedikationen zählen zudem zwei Bronzegefäße, die im 6. Jh.v.Chr.<sup>488</sup> und Ende des Jahrhunderts<sup>489</sup> der Göttin Athene auf dem Burgberg als *aparche* dediziert wurden.

In den Zusammenhang wertvoller Gaben gehört zudem ein bronzenes Kymbalon, dessen zugehörige Weihinschrift das Musikinstrument als *aparche*-Gabe einer gewissen *Lysilla* an die Göttin auf dem Burgberg aus.<sup>490</sup>

Für das 5. Jh.v.Chr. sei hier als Beispiel ein Beleg aus dem ersten Viertel des 5. Jh.v.Chr. angeführt. Es handelt sich um Fragmente eines Marmorpilasters, der einst eine Kore trug und von der Athener Akropolis stammt. Als Dedikant wird ein gewisser *Isolochos* genannt, der das Monument als ἀπαρχὴν ἄγλας weihte. Aufgrund des zweiten Teils der Inschrift ἔν οι ποντομέδ[ον χρυ]σοτρία[ι]ν' ἔπορεν meint man, daß es sich bei der *aparche* um den Teilerlös aus Fischfang gehandelt habe.<sup>491</sup> Gleichwohl kann man in *Isolochos* keinen armen Fischer vermuten, sondern aufgrund seiner reichen Weihgabe eher jemanden, der in größerem Umfang von der 'Beute der Meere' lebte.<sup>492</sup> Daß die Beute aus Fischfang aber auch zu einer größeren Weihgabe befähigte, offenbart etwa eine Dedikation in Eleusis. Dort weihten zwei Fischer nach dem außergewöhnlichen Fang eines Schwertfisches aus Dankbarkeit Poseidon einen Altar.<sup>493</sup> Auch Pausanias weiß von einem wertvollen 'Zehnten', nämlich einem Stier aus Bronze, aus einem Thunfischfang zu erzählen. Er war eine Weihgabe der Korkyraier an den delphischen Apollon. Nach der Notiz des Periegeten stand dieses Monument, ein Werk des Aigineten Theopropos, beim Eingang in den heiligen Bezirk. Über den Anlaß dieser Dedikation notiert Pausanias, daß die Korkyraier nach einem erfolgreichen Thunfischfang, durch den sie durch das Brüllen eines Stiers aufmerksam gemacht worden waren und bei deren Bergung sie aufgrund einer Weisung der Pythia erfolgreich waren, den zehnten Teil des Fanges in Form eines Kunstwerkes nach Delphi und Olympia sandten.<sup>494</sup>

---

488 DVA 610 = IG I<sup>2</sup> 415 = IG I<sup>3</sup> 559.

489 DVA 614 = IG I<sup>2</sup> 412 = IG I<sup>3</sup> 566.

490 DVA 632 = IG I<sup>2</sup> 425 = IG I<sup>3</sup> 547.

491 DVA 639 = IG I<sup>2</sup> 706 = IG I<sup>3</sup> 828 = DAA 229.

492 Cf. Komm. bei DAA, S. 262 mit Hinweis auf Hdt. VII, 190.

493 Guarducci, EG III, 1974, S. 19 f., Fig. 7.

Als ein weiteres Beispiel einer *aparche*-Weihung aus dem Anfang des 5. Jh.v.Chr. sei ein weiteres Fragment eines Marmorpilasters von der Athener Akropolis angeführt. Das gesamte Monument bildete einst die *aparche* eines gewissen *Pythodoros*.<sup>495</sup> Merkwürdigerweise gilt die Gabe der Göttin Aphrodite.<sup>496</sup> Offenbar trug auch der Pilaster ein Relief mit der Darstellung der Göttin. Der Dedikant preist sie wegen des ihm gewährten Überflusses, ἀφθονία, vermutlich an Reichtum.

Es ist offenkundig, daß derartige wertvolle und wirtschaftlich kostenintensive Dedikationen auch mit Weihinschriften versehen wurden, um die Erinnerung an die Spender wachzuhalten. Insofern ist es überhaupt möglich, sie als *aparchai* zu klassifizieren. Das bedeutet jedoch auch, daß man davon ausgehen kann, daß viele bescheidenere Weihgaben, die keine ausführliche Weihinschrift tragen, gleichfalls von den jeweiligen Dedikanten als *aparche* dediziert worden sind.<sup>497</sup>

## 2.2. *Akrothinion*

Wie der Begriff *aparche* so leitet sich auch die Bezeichnung *akrothinion* in der Bedeutung 'das Oberste vom Haufen' aus dem Bereich des Ackerbaus her und erfährt - wie *aparche* - offenbar schon früh eine Bezeichnungserweiterung, die für jegliche Form der Ersatzgabe galt. Der numerische Vergleich offenbart jedoch, daß es für den Terminus *akrothinion* sehr viel weniger Belege gibt als für die Bezeichnung *aparche*. Bei der Revue der Belege fällt zudem auf, daß es sich bei den *akrothinia* zumeist um Weihgaben im Zusammenhang kriegerischer Erfolge handelt.<sup>498</sup> Unter dem Aspekt der ursprünglichen, auf den agrarischen Bereich bezogenen Bedeutung des Begriffs, erscheint dies zunächst verwunderlich. Doch ist eine metaphorische Übertragung des semantischen Feldes 'Landleben' auf den 'Bereich des

---

494 Paus. 10,9,3-5. Diese Geschichte ist durch einen diesbezüglichen archäologischen Nachweis in Delphi zugleich ein eindrucksvoller Beleg für die Zuverlässigkeit Pausanias', cf. dazu Habicht, Pausanias, 1985, S.76 f.

495 DVA 786 = IG I<sup>2</sup> 700 = IG I<sup>3</sup> 832 = DAA 296.

496 Cf. auch DAA 136: Weihgabe des Kallias an Aphrodite; vgl. dazu Komm. DAA, S. 320.

497 Cf. dazu weiter unten Kap. III 3: 'Kultabgaben: Normen und Pflichten'.

498 Zu *akrothinion* cf. insgesamt Rouse, Offerings, 1902, S. 54; Beer, \$Aparxē, 1914, S. 54-56; Stengel, \$Akroqinia, 1893, Sp. 1208; zum inschriftlichen Material cf. DVA, S. 93-95.

Krieges' schon bei Homer in der Ilias auszumachen.<sup>499</sup> Bezüglich des semantischen Bedeutungsunterschiedes zu *aparche* scheint die Verwendung des Begriffs *akrothinion* gerade im Zusammenhang kriegerischer Dedikationen von ausschlaggebender Bedeutung zu sein. M. E. stand bei den als *akrothinia* bezeichneten Weihgaben insgesamt der Prestigecharakter der Gaben im Sinne der 'Extraanteile der *basilees*' oder auch der 'Beutestücke aus Individualaneignung' im Vordergrund.<sup>500</sup> Diese Deutung legt auch die Interpretation der Belege nahe.

Der früheste epigraphische Beleg, vermutlich aus dem 7. Jh. v. Chr., findet sich auf einem großen *krater*, der von den Kolonisten aus Gela der Athene von Lindos geweiht wurde: "Γελῶιοι τᾶ[ι] Ἀθαναίαι τᾶι Πατρῶιαι ἀκροθίνιον ἐξ Ἀριαίτου."<sup>501</sup> Sowohl der Ort *Ariaitos* oder *Ariaiton* als auch der Anlaß der Weihung sind unbekannt.<sup>502</sup> Doch geht man sicherlich recht in der Annahme, daß es sich auch bei dieser Dedikation um einen Beuteanteil aus kriegerischem Gewinn handelte.

Zwei weitere frühe inschriftliche Belege aus dem 6. und 5. Jh. v. Chr. repräsentieren Waffenweihungen, die sich durch die Weihinschriften jeweils als *akrothinion* an den olympischen Zeus ausweisen.<sup>503</sup> Ein letzter epigraphische Beleg aus archaischer Zeit betrifft eine Weihung der Athener an den Apollon von Delphi als Dank für den Sieg bei Marathon: Ἀθηναῖοι τ[ο]ι Ἀπόλλων[ι ἀπὸ Μέρδ]ον ἀκ[ροθί]νια τεξ Μαραθ[ο]νι μ[άχε]ς.<sup>504</sup> Die Inschrift, die eine spätere Erneuerung repräsentiert,<sup>505</sup> befindet sich auf acht Fragmenten einer langen Kalksteinbasis, die zum Schatzhaus der Athener gehörte. Wohl deshalb gibt Pausanias bei seinem Besuch Delphis an, daß dieses Bauwerk aus der Mederbeute errichtet

499 Hom. Il. 11, 67-70; dort beschreibt der Dichter "οἴ d', ἄβ τ' ἄμῃτερος ἑλπίσιν ὄγμον ἑλπίσιν, ἄνδρῶν μάκαροβ κατ' Ἄρουραν, πῦρ δὲ δράγματα τάρφεια πίπτει; ἄβ Τροίεβ καὶ Ἀχαιοῖ..."; "so wie die Schnitter, welche gegeneinander die Mahd vortreiben auf dem Feld eines reichen Mannes von Weizen und Gerste, und dicht fallen die Büschel: so mordeten Troer und Achäer...", Übers. W. Schadewaldt.

500 Zu dieser Unterscheidung cf. die Angaben Kap. III 1.

501 Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik, 1915, c. 25; cf. LSAG, S. 272.

502 So LSAG, S. 272.

503 Cf. DVA 704 und 705.

504 DVA 981; Pfohl 50; MI 19. Lesung nach ML 19.

505 Pfohl 50, Kommentar S. 50, gibt an, daß die Inschrift im 2. Jh. v. Chr. erneuert wurde. MI 19, Kommentar S. 35, schreibt: "the letters now seen are not earlier than the third century...".



worden sei: ...ἀπὸ τῶν ἐς Μαραθῶνα ἀποβάντων ὁμοῦ Δάτιδι.<sup>506</sup> Diese chronologische Einordnung des Schatzhauses der Athener ist allerdings kontrovers, da der Bau auch bereits ins 6.Jh.v.Chr. datiert wird.<sup>507</sup> Jedoch weisen neuere Untersuchungen der Bauformen und gemalten Bauornamente darauf hin, daß das Schatzhaus zwar schon im 6. Jh.v.Chr. begonnen, aber erst nach der Schlacht von Marathon beendet wurde, so daß die Notiz des Pausanias teilweise zutreffen könnte.<sup>508</sup>

Daß der Terminus *akrothinion* gerade im Zusammenhang kriegerischer Weihungen Anwendung findet, zeigen auch die frühen Schriftquellen. In einem auf uns gekommenen Fragment eines frühgriechischen Epos, das einem Dichter namens Eumelos zugeschrieben wird,<sup>509</sup> werden die *akrothinia* als *Zehnter* bezeichnet, die dem delphischen Apollon dediziert wurden.<sup>510</sup> Auch Simonides verwendet den Begriff im Sinne der dem delphischen Apollon gebührenden Gaben aus Kriegsbeute: Τούσδε ποτ' ἐκ Σπάρτας ἀκροθίνα Φοῖβῳ ἄγοντας ...<sup>511</sup> und: Τούσδ' ἀπὸ Τυρρηνῶν ἀκροθίνα Φοῖβῳ ἄγοντας ...<sup>512</sup> Bei Pindar erscheint das Wort ebenfalls in der Variante *akrothina* mit der Bedeutung 'Weihgaben aus Beutegut'.<sup>513</sup>

In diesem Sinne findet der Terminus auch bei Herodot Verwendung; so zuerst im Zusammenhang der Eroberung Lydiens. Wie Herodot erzählt, ließ der siegreiche Perserkönig Kyros nach der Schlacht einen großen Scheiterhaufen errichten und opferte als *akrothinia*, nämlich als 'den besten Teil aus der Kriegsbeute', 14 lydische Knaben.<sup>514</sup> Ein weiterer Beleg betrifft eine Weihung aus Beutegut nach der Schlacht von Salamis: Danach wählten die

---

506 Paus. 10,11,5.

507 Cf. den Kommentar ML 19.

508 Cf. dazu zusammenfassend Maaß, Delphi, 1993, S. 174 mit Belegen.

509 Schol. Hom. 6, 131 nennt als den Autor der *Europaia* Eumelos. Paus. 9,5,8 benennt das Werk *Europa*, aber als Verfasser einen Anonymos; ebenso Clem. Alex. Strom. 1,24,164,3. Cf. dazu Huxley, *Epic poetry*, 1969, S. 75.

510 Clem. Alex. Strom. 1,24,164,3.

511 Simonides bei Anth. Pal. VII 270 = 97b (D)= 109 (Bergk).

512 Simonides bei Anth. Pal. VII 650b = 97ad (D)= siehe Erläuterungen zu 109 (Bergk).

513 Pind. *Olympia* II 4 (κρόqina polémou). X 57 (polémoio ἄκροqina); *Nemea* VII 41 (Trojaqen ἄκροqiniwn).

514 Hdt. I 86, 2.

Griechen als *akrothinia* aus der Kriegsbeute drei phönikische Dreiruderer aus. Einen stellten sie als Weihgeschenk am Isthmos auf, wo ihn Herodot nach eigener Aussage noch sah; den zweiten weihten sie nach Sunion und den dritten dem Aias auf Salamis selbst.<sup>515</sup>

### 2.3. Dekate

Bezeichnen die Begriffe *aparche* und *akrothinion* im synonymen Sinne jeweils einen besonderen, jedoch numerisch nicht bestimmbar 'Anteil von einem Ganzen', so scheint *dekate* von seinem Bedeutungsgehalt im Unterschied dazu auch einen quantifizierbaren, nämlich den zehnten Teil eines Anteils zu meinen, der zur Dedikation bestimmt war.<sup>516</sup> Im Vergleich mit *aparche* ist *dekate* als Terminus mit dieser Bedeutung auch außerhalb Attikas in weiter geographischer Verbreitung zu finden.<sup>517</sup>

Der Begriff *dekate* ist im altorientalischen mesopotamischen Raum als eine Abgabenform seit etwa 1400 v.Chr. belegt, wobei das meiste Quellenmaterial zu dem entsprechenden Terminus *ešru* (akkad.) aus der spätbabylonischen Zeit (605-562 v.Chr.) stammt. Vermutlich übernahmen die Griechen durch die Kontakte mit dem nächstlichen Handelsraum den Begriff mit dieser Bezeichnungsfunktion.<sup>518</sup>

Nach Meinung Beers scheint dieses Zählsystem, das auf dem Zehnerzahlssystem beruht, älter als das Sexagesimalsystem zu sein.<sup>519</sup> In Griechenland werden beide Systeme nebeneinander verwendet, wie die Belege aus klassischer Zeit zeigen. So wurde z.B. der Stadtgöttin Athene 1/60 - und nicht ein Zehntel - der Beiträge der Delisch-Attischen-Seebundsbündner jährlich dediziert.<sup>520</sup> Auch die Umrechnung von Talenten, Minen,

---

515 Hdt. VIII 121.

516 Cf. Beer, *§Aparxē*, 1914, S. 58, danach ließe sich zu *dekáth moíra* ergänzen. Daß die *dekate* auch annähernd wertmäßig dem zehnten Anteil eines Gewinns etc. entsprach, darauf lassen einige Notizen schließen. Cf. dazu weiter unten Kap. III Exkurs: Die *dekate* des Kolaios von Samos.

517 Zu *dekate* cf. insgesamt Homolle, *Donarium*, 1892, S. 362-382; Koch, *Dekáth*, 1901, Sp. 2423-2424. Rouse, *Offerings*, 1902, S. 39 ff.; Beer, *§Aparxē*, 1914, S.57 ff.; DAA, S. 422 ff.; DVA, S. 90 ff.

518 Cf. Salonen, *Über den Zehnten*, 1972, S. 12 ff. und S. 35 ff. Dazu kritisch Diakonoff, *Rez.:Salonen, Über den Zehnten*, 1972., 1975, S. 227. Cf. auch Dandamajew, *Der Tempelzehnte*, 1969, S. 82 ff.

519 Beer, *'Aparxē*, 1914, S. 66 ff.; cf. dazu auch Lehmann-Haupt, *Gewichte*, 1918, Sp. 592.

Drachmen und Oboloi, nämlich 1 Talent = 60 Minen; 1 Mine = 100 Drachmen; 1 Drachme = 6 Oboloi, offenbart ein Nebeneinander beider Zählssysteme.

Bei der Revue der sprachlichen Belege aus archaischer Zeit zeigt sich, daß der Terminus *dekate* bei Homer nicht verwendet wird. Der früheste literarische Beleg findet sich in einem - bereits erwähnten - dem frühgriechischen Dichter Eumelos zugeschriebenen Fragment. Dort werden die dem delphischen Apollon dedizierten *akrothinia* als *dekate* bezeichnet.<sup>521</sup> Simonides verwendet den Begriff in einem ihm zugeschriebenen Epigramm als "δεκάτας δεκάταν" im Zusammenhang der goldenen Dreifußweihungen der Deinomeniden-Söhne, die diese als Dank für militärische Erfolge dem delphischen Apollon sandten.<sup>522</sup> Auch Herodot gebraucht den Terminus 'als zur Dedikation bestimmten zehnten Teil aus Kriegsbeute oder sonstigem Gewinn'.<sup>523</sup> Insgesamt offenbart die Revue dieser Belege, daß der lexikalische Gebrauch des Terminus *dekate* in den literarischen Zeugnissen mit dem in den Inschriften übereinstimmt.<sup>524</sup> Dazu nun stellvertretend einige wenige Beispiele aus der Fülle des epigraphischen Materials:

Der älteste epigraphische Beleg für die Verwendung des Terminus findet sich in einer - bereits o. g. - Inschrift, die zu einer Bronzestatuette gehört, welche - wie die Inschrift verkündet - ein gewisser *Mantiklos* dem Apollon wahrscheinlich in Theben weihte. Die Inschrift, die sich auf dem rechten Oberschenkel der Statuette findet und in die Zeit um 700

520 Meiggs, *Empire*, 1979, S. 234 ff.

521 Cf. die Belege weiter oben A. 509.

522 Fhmi Gélwn' §Iérwna Polúzhlion Qrasúboulon / paídaß Dioméneuß tòn trípod' ~nqémenai / <sup>TMc</sup> <sup>TM</sup>katòn litrôn kai pentékonta talántwn / daretíou Xrusouí, tâß dekátaß dekátan. Simonides 106 b Diehl = 141 Bergk = Anth. Graeca VI 214 (Beckby); der zweite Teil dieser Fassung erscheint auch in der Suda (ed. Adler), s.v. daretíou. Eine zweite Version dieses Epigramms findet sich Scholion Pind. Pyth. 1,152 b. Fhmi Gélwn' §Iérwna Polúzhlion Qrasúboulon / paídaß Deinoméneuß touß trípodaß qémenai, / bárbara nikésantaß Éqnh, pollçn dé parasxeîn / súmmaxon €EIlhsin xeír\$ <sup>TMß</sup> <sup>TM</sup>leuqeríhn. Zur umstrittenen Frage der Echtheit dieser Versionen cf. insgesamt Zahrt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 366 ff. u. bes. A. 44., der gerade auch die Gewichts- und Maßangaben in der angeblichen Simonidischen Version als 'Zahlenspielerereien' eines hellenistischen oder kaiserzeitlichen Dichters bewertet. Zu den Dreifußweihungen der Deinomeniden cf. Kap. VI 6., A. 1297 ff.

523 Z.B. Hdt. II 135: Die Hetäre Rhodopis läßt aus dem zehnten Teil ihres Vermögens *obeloi* herstellen, die sie als Weihgeschenk dem Apollon von Delphi sendet; Hdt. IV 152: Die Samier lassen nach einer Handelsfahrt aus dem zehnten Teil des Gewinns einen großen Mischkrug herstellen, den sie als Weihgeschenk im Heraion von Samos aufstellen. Hdt. IX 81: Nach der Schlacht von Plataiai wird die Beute zusammengetragen und zunächst für den Apollon von Delphi der Zehnte ausgesondert, woraus man den Dreifuß auf der Schlangensäule herstellte, dann für den Zeus von Olympia, woraus ein ehernes zehn Ellen hohes Standbild des Zeus hergestellt wurde, und zuletzt sonderte man den Zehnten für Poseidon aus, woraus man ebenfalls ein Standbild fertigte und am Isthmos aufrichtete.

524 So DVA, S. 91.

v. Chr. oder kurz danach datiert wird, ist zugleich die früheste datierbare Inschrift aus Boiotien und stellt im Vergleich mit den wenigen frühen Weihinschriften, die auf uns gekommen sind, die vollständigste Widmung dar:

Μάντικλός μ' ἀνέθεκε Φεκαβόλοι ἀργυροτόξοι / τᾶς δεκάτας· τὸ δέ Φοῖβε δίδο  
ι χαρίετταν ἀμοιβ[άν]<sup>525</sup>

"Mantiklos hat mich geweiht dem Fernetreffer als Zehnten, Du aber Phoibos, zum Lohn schenk mir ein freundlich Geschick."<sup>526</sup>

In der Erwartung einer χαρίεσσαν ἀμοιβάν seitens des Dedikanten kommt auch hier das *do-ut-des* Prinzip der Weihung *expressis verbis* zum Ausdruck.<sup>527</sup> Der besondere Wert dieser Gabe wird durch das Material und die künstlerische Gestaltung bestimmt.<sup>528</sup> Von welchem 'Ganzen' diese *dekate* in Form einer Statuette geweiht wurde, wird nicht ausgesagt. Da es sich um eine Dankesgabe handelt, die in der Erwartung einer Gegengabe zugleich eine Motivgabe darstellt, liegt der Gedanke am nächsten, daß es sich um einen Zehnten aus einem Verdienst des Dedikanten handelt.<sup>529</sup> Da die Dedikation Apollon galt, der gerade auch als Empfänger kriegerischer Weihgaben bekannt ist,<sup>530</sup> wäre aber auch die Deutung als kriegerische

525 Die Lesung folgt DVA 795. Anders CEG 326: (ᾱmoib[án]) . Cf. auch LSAG, S. 94, Nr. 1, pl. 7; Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 168; Heubeck, Schrift, 1979, S. 120 (2), Abb. 44; Guarducci, EG I, 1967, S. 145 f. Nr. 1; Powell, Alphabet, 1991, S. 168; Guarducci, L'Epigrafia Greca, 1987, S. 46 ff., Nr. 1, Figg. 1a-b.

526 Übers.: Pfeiff, Apollon, 1943, S. 23.

527 Zum semantischen Gehalt der Wendung cf. Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 31; Burkert, Offerings, 1985, S. 49; zur Wortbedeutung von ᾱmoibē cf. Liddell-Scott, s.v. 'requital, recompense', Scholz, ᾱmoibē, 1955, Sp. 638: 'Gegengabe, Entgelt, Buße für ein Geschenk'; die Bedeutung der 'Wiedervergeltung' findet sich schon bei Homer Od. 3,58 (χαρίεσσαν ᾱmoibēn) und bei archaischen Inschriften auf Tontäfelchen bzw. Fragmenten, die südlich von Akrokorinth gefunden wurden (IG IV 212: τὸ δέ δὸ[β xa]ρίε(s)an ᾱmoi#án; cf. auch IG IV 213-215), und wird gleichfalls in archaischen korinthischen Inschriften verwendet (SGDI 3119c : τὸ δέ δὸ[β xa]ρίε(s)an ᾱmoi#án).

528 Die Statuette nimmt ikonographisch offenbar eine Zwischenstellung zwischen der geometrischen und archaischen Plastik ein und weist in diesem Sinne einschneidende Veränderungen auf, cf. dazu Thomas, Bronzestatuetten, 1992, S. 57 ff.

529 So auch Guarducci, EG I, 1967, S. 145 f., Nr. 1, die deshalb in Mantiklos einen Künstler vermutet.

530 Cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 144, 148 u. passim; Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 126 ff. cf. auch die Beschreibungen bei Pausanias: Danach stehen im Vergleich mit Olympia in Delphi die kriegerischen

Weihgabe denkbar.<sup>531</sup> Die Gegengabe würde sich dann auf die Gewährung göttlicher Gunst auf weiteren künftigen Gewinn bzw. Verdienst oder auch militärischen Erfolg beziehen.

Daß der Zehnte aus einem Gewinn als Weihgabe von Mantiklos für die Schaffung eines Kunstwerkes desselben Wertes verwandt wird, ist nicht ungewöhnlich, sondern vielfach belegt.<sup>532</sup> Das bezeugt etwa ein früher epigraphischer Beleg, wohl aus dem letzten Viertel des 7. Jh. v.Chr. Die Weihinschrift befindet sich auf einem Fragment aus naxischem Marmor, das auf der Akropolis in Athen gefunden wurde. Dabei handelt es sich nach Auskunft der Inschrift ebenfalls um die Weihung eines Zehnten handelt, woraus vermutlich eine Marmorstatue geschaffen wurde.<sup>533</sup> In diesen Zusammenhang gehören auch zehn Belege aus dem Ende des 6.Jh.v.Chr., die sämtlich von der Athener Akropolis stammen und bei denen die Weihgabe jeweils durch die entsprechende Inschrift auf einem Pilaster aus pentelischem Marmor als *dekate* ausgewiesen wird.<sup>534</sup> Die zu den Inschriften gehörigen Monumente lassen sich aufgrund archäologischer Indizien in den meisten Fällen als Skulpturen deuten, nämlich als eine Bronzestatue,<sup>535</sup> eine Bronzestatue,<sup>536</sup> ein Pferd oder eine Reiterstatue,<sup>537</sup> eine stehende Figur oder Figurengruppe<sup>538</sup> und als eine Marmorstatue.<sup>539</sup>

---

Weihgaben im Vordergrund. In diesem Zusammenhang sei auch eine bei Herodot überlieferte Notiz angeführt, wonach der zehnte Teil im Zusammenhang kriegerischer Unternehmungen als eine Abgabe an die Götter auch in vertraglichen Regelungen eine Rolle spielte. So überliefert Herodot VII 132, 2, daß die Griechen, die sich nicht den Persern ergaben und den Krieg gegen sie aufnehmen wollten, einen Bund schlossen, demzufolge alle Griechen, die sich ohne Gegenwehr den Persern ergäben, dem Gott in Delphi den Zehnten entrichten sollten.

- 531 So Powell, Alphabet, 1991, S.168, der deshalb vermutet, daß es sich um Gewinn aus Kriegsbeute, dessen Zehnter in Form einer Statuette geweiht wurde, gehandelt haben könnte.
- 532 Möglicherweise gab es auch die Praxis, den zwanzigsten Teil zu weihen, cf. DVA 703: Lazzarini interpretiert die in einer Inschrift auf einer Vase aus dem 6./5. Jh.v.Chr. aus Olbia bezeugte Weihung an den delphischen Apollon als Zwanzigsten.
- 533 DAA 376 (vermutungsweise eine Marmorstatue); DVA 651; LSAG S. 76; Nr. 7 pl. 2.
- 534 DVA 645 = IG I<sup>3</sup> 727 = DAA 186; DVA 646, IG I<sup>3</sup> 688 a = DAA 238; DVA 650 = IG I<sup>3</sup> 660 = DAA 188; DVA 652 = IG I<sup>3</sup> 621 = DAA 180; DVA 656 = IG I<sup>3</sup> 775 b.c.d. = DAA 233; DVA 660 = IG I<sup>3</sup> 704 = DAA 200; DVA 681 = IG I<sup>3</sup> 608 = DAA 234
- 535 Cf. DAA 186.
- 536 Cf. DAA 238
- 537 Cf. DAA 180
- 538 Cf. DAA 233
- 539 Cf. DAA 200

Einer dieser Pilaster trägt eine Inschrift mit der Aussage, daß diese Weihgabe für Athene die *aparche* des *Lysias* und die *dekate* des *Euarchis* sei.<sup>540</sup> Die zugehörige Weihgabe bezieht sich vermutlich ebenfalls auf eine Marmorstatue. Da der Eigenname *Euarchis* auch weiblich gedeutet wird, könnte sich die zugehörige Weihgabe auch auf ein Ehepaar und demzufolge auf zwei Marmorstatuen beziehen.<sup>541</sup> Daß ein und dieselbe Weihgabe zugleich eine *aparche* und *dekate* repräsentieren kann, ist für Lazzarini ein Beleg dafür, daß die Termini an dieser Stelle synonym verwandt wurden.<sup>542</sup> M. E. kann diese Inschrift aber auch als Beleg dafür gewertet werden, daß *dekate* und *aparche* gerade jeweils unterschiedliche Bedeutungen besitzen und daher bewußt bedeutungsdistinktiv gebraucht wurden.

Einer der zehn Pilaster, der - wie erwähnt - der Göttin Athena im 6. Jh.v.Chr. geweiht wurde, offenbart zudem, von welchen Erträgen die *dekate* genommen werden konnte: Das Syntagma δεκάτην χοροῖω läßt darauf schließen, daß es sich dabei um den Gewinn aus Landbesitz handelte,<sup>543</sup> der nach dem archäologischen Befund offenbar in Form einer Bronzestatue geweiht wurde.<sup>544</sup> Ein anderer Pilaster dieser Zeit läßt aufgrund der fragmentarischen Inschrift vermuten, daß es sich bei dem Dedikanten um einen Künstler, möglicherweise um einen Töpfer handelt.<sup>545</sup>

Auf eine weitere wertvolle Weihgabe läßt ein Säulenstumpf wohl aus dem Ende des 6. Jh.v.Chr. schließen, der, wie die zugehörige Inschrift verkündet, eine *dekate*-Weihgabe eines gewissen *Philion* an den Apollon *Lykaios* in Delphi bildete.<sup>546</sup> Das in der Inschrift verwendete Syntagma ἡξάμηνος ... δεκάταν weist daraufhin, daß es sich bei dieser Weihgabe um die Einlösung eines Versprechens handelte.<sup>547</sup> Dieses Syntagma findet sich

---

540 IG I<sup>3</sup> 644 = DAA 292 = DVA 635.

541 Cf. DAA, S. 314.

542 DVA S. 89.

543 DVA 673 = IG I<sup>2</sup> 661 = IG I<sup>3</sup> 800 = DAA 191.

544 Cf. DAA Nr. 191.

545 DVA 823 = IG I<sup>2</sup> 678 = IG I<sup>3</sup> 2(766) = DAA 224.

546 DVA 800, IG XII suppl. Nr. 389, cf. LASG S. 298, A. 1.

547 Cf. DVA, S. 92 f.; Beer, 'Aparxē', 1914, S. 82 ff., der in der Begrifflichkeit einer Weiheformel mit der Wortform εἴξάμενος, εἴξάμενος den Ausdruck eines Rechtsverhältnisses betont; zu εἴξην 'in voto' cf. Guraducci, EG II, 1969, S. 124, zum diesbezüglichen Formular von Weihinschriften ebda. S. 124 ff.

ebenfalls in einer Weihinschrift auf einem Kapitell einer kleinen Säule, die von der Akropolis von Athen stammt und dem Ende des 6. Jh.v.Chr. zuzuordnen ist; offenbar ging es auch in diesem Fall um die Einlösung eines Versprechens.<sup>548</sup> Wie die Inschrift verkündet, weihte ein gewisser *Aischines* dieses *agalma* der Athene. Auf dem Kapitell könnte sich der Fuß einer Stein- Bronze- oder Tonvase befunden haben.<sup>549</sup>

Eine aufwendige Weihung ist durch einen epigraphischen Beleg auf einer Stele aus dem ersten Viertel des 6. Jh.v.Chr. aus dem Heraion in Samos belegt. Die Inschrift sagt aus, daß der Hera eine goldene Gorgo (?), eine silberne Sirene, eine silberne Phiale und ein bronzener Lampenständer als *dekate* geweiht wurden; der Wert der gesamten Gaben betrug 212 Stateren. Als Dedikanten werden (*Me?*)*niskos* und *Demi(s)* aus der samischen Apoikie Perinth genannt.<sup>550</sup>

Im Vergleich zu derartigen Weihgaben sind drei Bronzeschalen aus dem Ende des 6. Jh. von der Akropolis von Athen, die gleichfalls laut Inschrift jeweils eine *dekate*-Gabe darstellen, eher als bescheidenere Geschenke an die Götter zu werten.<sup>551</sup>

Als Beispiel für die Weihung eines Athleten sei ein früher Beleg für den Zehnten auf einer Bronzetafel angeführt, der in das Ende des 7. bzw. Anfang des 6. Jh. v.Chr. datiert wird und in Francavilla Marittima/Magna Graecia gefunden wurde. Wie die Inschrift verkündet, repräsentiert die zugehörige Weihgabe den Teil des Siegespreises eines Athleten, der in Olympia gesiegt und die Darbringung dieser Weihgabe zuvor der Athene gelobt hatte.<sup>552</sup>

Ein außergewöhnliches Weihgeschenk stiftete nach einer Erzählung bei Herodot die Hetäre *Rhodopis*, die zur Zeit des Pharao Amasis in Naukratis lebte. Zunächst eine Sklavin, wurde sie von dem Bruder der Sappho freigekauft. Ihr Reichtum veranlaßte sie, den Zehnten

548 DVA 680, DAA 48, IG I<sup>3</sup> 881; zur 'Einlösung eines Versprechens' cf. DVA S. 92 f. Beer, 'Aparxē, 1914, S. 83 exemplifiziert seine begriffliche Interpretation, daß εὔxesqai mit 'geloben, versprechen' zu übersetzen sei und ein Rechtsverhältnis ausdrücke, gerade anhand dieser Inschrift: "*Der Dedikant hat einst das Versprechen gemacht (εὔξασάμενος), er wolle von einem in Aussicht stehenden Gewinn bei Erreichung seines Vorhabens einen Teil der Gottheit in Dankbarkeit weihen. Zum Ausdruck des Rechtsverhältnisses, das aus Versprechen, Leistung und Gegenleistung besteht, fügt er den Ausgangspunkt des Vertrages, die von ihm übernommene Verpflichtung in die Weiheformel ein.*"

549 Cf. DAA 48.

550 DVA Nr. 689: 1. Viertel des 6. Jh.; LSAG S. 365, Nr. 35, Taf. 71, datiert ca. 525 v. Chr., Guarducci, EG I, 1967, S. 267 ff., Nr. 8, fig. 120 (580-560 v.Chr.); Graham, OIKHIOI PERINQIOI, 1964, S.73 ff., tav. 2, datiert zwischen 580 und 570 v.Chr. Zum text cf. weiter unten A. 1459.

551 DVA 675; DVA 668; DVA 648 = IG I<sup>2</sup> 422 = IG I<sup>3</sup> 565.

552 DVA Nr. 859; Guarducci, EG I, 1967, S. 110, Nr. 3 (nicht früher als Ende des 6. Jh.v.Chr.).

ihres Vermögens in Form von *obeloi* als Weihgabe dem delphischen Apollon zu senden. Nach Herodots Aussage lagen diese *obeloi* noch zu seiner Zeit aufgestapelt hinter dem Altar der Chier in Delphi.<sup>553</sup>

Ebenfalls eine private Dedikation repräsentiert eine bronzene Motivaxt. Die Inschrift weist den Gegenstand als zehnten Teil des Verdienstes *Ἐργον δεκάταν* eines gewissen *Kyniskos* aus, in dem man den Schlächter der Opfertiere ... ἐν πεδίου ... bzw. einen Opferpriester vermutet, der wohl den Zehnten in Form einer Nachbildung seines Arbeitsgerätes weihte. Die Bronzeaxt wurde bei S. Agata dell 'Esaro/ Magna Graecia, gefunden; sie wird in die 2. Hälfte bzw. in das letzte Viertel des 6. Jh. datiert.<sup>554</sup>

Als ein letzter Beleg aus dem Anfang des 5.Jh.v.Chr. sei in diesem Zusammenhang ein Steinlöwe aus Didyma/Milet aus derselben Zeit angeführt. Nach Auskunft der Inschrift handelte es sich bei dieser *dekate*-Weihgabe an Apollon um eine ganze Gruppe, von der nur dieser Löwe erhalten blieb. Als Dedikanten fungierten die Söhne eines gewissen Python: τὰ ἀγάλματα τάδε ἀνέθεσαν οἱ Πύθωνος παῖδες ....<sup>555</sup>

Neben derartigen wertvollen und kostenintensiven *dekate*-Weihungen gab es auch bescheidenere Gaben, zum Beispiel aus Ton gefertigte Vasen, die wohl übliche Dedikationen der breiteren Dedikatenschicht bildeten.<sup>556</sup>

Polisbezogene *dekate*-Weihungen beziehen sich zumeist auf anteilige Weihungen aus Kriegsbeute. So stifteten die Knidier dem delphischen Apollon um die Mitte des 6. Jh.v.Chr. ein Schatzhaus als *dekate* aus Kriegsgewinn ...δεκά[ταν ἀπὸ τῶν πολεμίων], wie die erhaltenen Reste der Inschrift verkünden.<sup>557</sup>

Um den Zehnten - vermutlich ebenfalls aus einer Kriegsbeute τάδε τὰγάλματ' [ἀ]πὸ λεῖο Ἀριστόλοχ[ος] ... - handelt es sich nach der Deutung einer Inschrift auf einem Bronzegewicht von 93,07 kg aus der Mitte des 6. Jh.v.Chr., das wiederum

<sup>553</sup> Hdt. II 135, 1-4; zu dem epigraphischen Nachweis cf. DVA 305; LSAG, S. 102, Nr. 7, pl. 12. Zu derartigen *obeloi*-Weihungen cf. weiter unten ausführlich Kap. V 5.

<sup>554</sup> DVA Nr. 701: 2. Hälfte des 6. Jh.; LSAG, S. 260, Nr. 8 pl 50 (letztes Viertel 6. Jh.) u. Suppl. S. 458; Guarducci, EG III, 1974, S. 43-45, Mitte des 6. Jh.

<sup>555</sup> IvDidyma II 1, Abb.1; DVA 690; LSAG, S. 342, Nr. 22.

<sup>556</sup> Zum Beispiel ein Exemplar von der Akropolis von Athen aus dem frühen 5. Jh.v.Chr.: DVA 653; vier Exemplare aus dem 5. Jh. v. Chr. (Kyrene): DVA 697-700.

<sup>557</sup> DVA 985; FD III 1, S. 150 f., Nr. 289, Taf. 5; LSAG, S. 351 u. 357, Nr. 33, pl. 68.



dem Apollon in Didyma dediziert wurde. Der Plural am Anfang der Inschrift läßt zudem die Interpretation zu, daß ursprünglich mehrere Gewichte zu dieser Dedikation gehörten.<sup>558</sup>

Aus der Mitte des 6. Jh.v.Chr. stammt ein *kouros*, der dem Apollon in Didyma als *dekate* geweiht wurde. Bei dieser Dedikation könnte es sich vermutungsweise ebenfalls um den zehnten Teil aus dem Erlös einer Kriegsbeute handeln.<sup>559</sup>

Eine besonders spektakuläre Weihung im Zusammenhang kriegerischer Weihungen aus dem Ende des 6. Jh.v.Chr. bildet die Bronzequadriga, die die Athener nach dem Sieg über die vereinten Chalkider und Boioter ihrer Stadtgöttin auf der Akropolis 506 v.Chr. dedizierten.<sup>560</sup> Herodot weiß zudem zu erzählen, daß diese Bronzequadriga wertmäßig die *dekate* der Lösegeldsumme für die Gefangenen - 700 Boioter und eine ungenannte Zahl von Chalkidern - repräsentierte, das zwei Minen pro Mann betrug.<sup>561</sup>

Berechnet man allein den Erlös aus der Freilassung der Boioter, vorausgesetzt, daß jeder Gefangene freigekauft wurde, so hätten die Athener für die Freilassung von 700 Gefangenen 1400 Minen = 140000 Drachmen erhalten. Der zehnte Teil dieser Summe betrug also 14000 Drachmen. Um eine Vorstellung von dem Wert dieser Summe zu gewinnen, können nur einige Vergleichszahlen aus späterer Zeit herangezogen werden. So kosteten Kupferbarren, die aus Zypern bezogen wurden, im 5. Jh.v.Chr. 35 Drachmen pro Talent.<sup>562</sup> Für das seltenere Zinn, das zudem von weither nach Griechenland transportiert werden mußte, zahlte man schon 230 Drachmen pro Talent.<sup>563</sup> Zu berücksichtigen sind auch die Arbeitskosten. So kostete eine Bronzestatue in der Zeit vom 4.-1. Jh.v.Chr. inklusiv Material und Herstellungskosten 3000 Drachmen.<sup>564</sup> Zum Vergleich sei hier der Tageslohn eines

558 DVA 693; LSAG, S. 343, Nr. 30 cf. auch ebda S. 343; Guarducci, EG III, 1974, Nr. 1, S. 547 ff.

559 DVA Nr. 692; cf. ebda S. 91: "*si legge ad esempio lhjhß dekáthn decima del bettino*".

560 DVA 997; IG I<sup>2</sup> 394 II; IG I<sup>3</sup> II (501 A); DAA 168+173; LSAG S. 78 Nr. 43, pl. 4; ML 15 A+B; HGIÜ I 24; cf. Hdt. V 77, 1-4; Diodor X 24 (= Anth. Pal. VI 343) Paus. 1, 28,2

561 Hdt. V 77 1-4.

562 Zimmer, Schriftquellen, 1985, S. 46; ein attisches Talent wog seit Solon 26, 196 kg, cf. Lehmann-Haupt, TALENT, 1956, Sp. 791 ff.; Lehmann-Haupt, Gewichte, 1918, Sp. 626, 636 f.

563 Zimmer, Schriftquellen, 1985, S. 46; Ders., Bronzeußwerkstätten, 1990, S. 162.

564 Thomas, Bronzestatuetten, 1992, S. 35, u. S. 173 A. 77; anders Webster, Potter and Patron, 1972, S. 7, der 500 Dr. annimmt.

Handwerkers angeführt, der Ende des 5.Jh.v.Chr. etwa eine Drachme pro Tag betrug.<sup>565</sup> Geht man von 300 Arbeitstagen pro Jahr aus, dann hätten für eine Statue von 3000 Drachmen, d.h. für diese Summe, einhundert Handwerker ein Jahr lang arbeiten müssen.

Ein Beispiel dafür, daß ein epigraphischer Beleg für eine Weihung durch einen diesbezüglichen literarischen Beleg weitere Erläuterung erfährt, bilden die 'kriegerischen Weihungen' der Tarentiner: In Delphi wird eine Marmorbasis aus dem ersten Viertel des 5.Jh.v.Chr., von der einige Blöcke auf uns gekommen sind, in der zugehörigen Inschrift als eine *dekate*-Weihung der *Tarentiner* ausgewiesen: [Ταραντ]ῖνο[ι δεκάταν Μεσσαπίον ἡελ]όντες.<sup>566</sup> Daß es sich dabei um eine anteilige Weihung aus Kriesbeute handelt, erfährt man von Pausanias. Der Perieget sah nämlich bei seinem Besuch Delphis auch dieses Weihgeschenk und erklärt in seiner Beschreibung, daß die Tarentiner über die ihnen benachbarten Barbaren, die Messapier, siegten und aus der Beute Bronzepferde und gefangene Frauen, Kunstwerke des Argivers *Ageladas*, als Weihgaben für den delphischen Apollon herstellen ließen.<sup>567</sup>

Eine weitere Weihung der Tarentiner nach Delphi aus derselben Zeit wird ebenfalls durch die Fragmente einer Marmorbasis und zugehöriger Inschrift repräsentiert. Wiederum handelt es sich um eine kriegerische Weihung ...

Πε[υ]κετίον [ἡε]λόν[τες].<sup>568</sup> Auch diesen Zehnten von dem Sieg über die barbarischen Peuketier notierte Pausanias.<sup>569</sup>

Neben derartigen 'kriegerischen' Weihungen bildeten auch nichtkriegerische materielle Gewinne Anlässe für gemeinschaftliche *dekate*-Dedikationen. So erzählt Herodot, daß die Siphnier als reiche Besitzer von Gold- und Silberbergwerken von dem Zehnten aus ihrem Gewinn ein kostbares Schatzhaus in Delphi errichten ließen.<sup>570</sup>

---

565 Burford, Künstler, 1985, S. 167.

566 DVA 971; LSAG S. 284, Nr. 7; FD III 1, S. 73 ff., Nr. 129, 130, Fig. 26, Taf. 3,3,

567 Paus. 10,10,6.

568 DVA 972; Amandry, Topographie et architecture, 1949, S. 447 ff., figg. 1-4; LSAG S. 284, Nr. 6.

569 Paus. 10,14,10.

570 Hdt. III 57, 2-3; Paus. 10,11,2; zum archäologischen Befund cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 158 ff., inbes. Brinkmann, Siphnierschatzhaus, 1994.

Ein weiteres Beispiel für ein teures Weihgeschenk, das zugleich eine Vorstellung davon gibt, wieviel etwa ein gekapertes Schiff (mit Ladung?) wert war, bildete ein *anathema* der Peparethier in Delphi als eine von *Diopieithes* geschaffene *dekate* an Apollon aus dem Ende des 6. Jh. v. Chr. Die Standspuren weisen auf eine fast doppelt lebensgroße Bronzestatue hin, die nach der Weihinschrift 'aus zwei karischen Schiffen' geweiht worden war.<sup>571</sup>

### 3. Kultabgaben: Normen und Pflichten

Die Tradition, daß eine im Krieg erfolgreiche Partei einen Anteil von der Kriegsbeute dediziert, entspricht den Konsequenzen aus der anthropomorphen Vorstellung von den Göttern, die - wie die *basilees* - aufgrund ihrer besonderen *time* ein Anrecht auf Abgabenleistungen besitzen, deren Quantität und Qualität mit dem Grad ihrer *time* korrelieren.<sup>572</sup> Dabei scheint eine derartige Weihung zugleich den Vollzug einer kultischen Abgabepflicht bedeutet zu haben, so wie man folgender Anekdote bei Herodot entnehmen kann: Dieser erzählt nämlich, daß die Griechen, nachdem sie nach der Schlacht bei Salamis die besten Beutestücke, *akrothinia*, nach Delphi geschickt hatten, anfragten, ob Apollon die Gaben genügten. Als Antwort erging die Mahnung, daß Apollon von den Aigineten den Preis für ihre Tapferkeit in der Seeschlacht von Salamis noch nicht erhalten habe. Diese weihten ihm daraufhin drei goldene Sterne, die an einem ehernen Mast befestigt waren und nach Herodots Angabe ganz nahe beim Mischkrug des Kroisos standen.<sup>573</sup>

Anteile aus Beutegewinn gehörten also zu den kultischen Pflichtabgaben, die eine Gemeinschaft ihren Göttern zu zahlen hatte. Einer solchen Pflicht unterlagen auch öffentliche Opferungen und Dedikationen, die die frühe Polis im Rahmen von Kultfesten ihren Gottheiten darbrachte, insbesondere bei Erntefesten, bei denen im Zusammenhang der Darbringung der

---

<sup>571</sup> DVA 1000, Ende des 6. Jh. v. Chr. Cf. dazu Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 40 und 74; zum Künstler cf. DAA, S. 488 f.

<sup>572</sup> Hom. II. 9, 155. 297: Dort werden die Gaben an die Götter mit den Gaben an die *basilees* verglichen; cf. die Belege A. 283.

<sup>573</sup> Hdt. 8, 122-123,1. Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 33, charakterisiert die hier bei Herodot genannte *aristeia* als eine Art Prämie "die die *Symmachie*, d.h. die Versammlung aller Poliskontigente oder ihrer Strategen, dem Poliskontigent zuerkannte, da am tapfersten gekämpft hatte. Sie wurden, wie der Anteil für die gemeinsamen Weihgeschenke, aus der Gesamtbeute ausgespart." Nowag, Raub und Beute, 1983, S. 46 A.43 beschreibt diese "bei Homer nicht vorkommende Art des individuellen Leistungsanreizes zwischen Extraanteil und Individualaneignung."

*aparche* das Auftragen und Verspeisen von Broten oder Getreide und Früchten, die gekocht wurden, zu den verbreitetsten agrarischen Riten gehörten.<sup>574</sup> Die für diesen Festritus gewöhnliche Bezeichnung war θαλύσιον, in Attika auch θάογγλος.<sup>575</sup> Die Thalysien sind auch das einzige bei Homer erwähnte Fest.<sup>576</sup>

Daß diesbezügliche Kultpflichtabgaben im Sinne 'göttlicher Forderungen' auch im nichtkriegerischen Bereich bestanden, bezeugen literarische Notizen, die insbesondere von göttlichen Strafen bei unterlassener Opferpflicht handeln<sup>577</sup> sowie inschriftlich überlieferte Opferkalender.<sup>578</sup> In archaischer Zeit kamen die Adligen für die Kosten der sakralen Belange auf; erst die Demokratie schuf andere Bedingungen, so daß nun die Angehörigen des Demos bzw. der einzelnen *demoi* je nach Vermögen zu derartigen leiturgischen Zahlungen herangezogen wurden.<sup>579</sup> In diesen Zusammenhang gehören etwa die Bestimmungen zur eleusinischen *aparche*, die besagen, daß die Athener als Ernteabgabe von jeweils 100 *medimnoi* Gerste nicht weniger als ein Sechstel und von jeweils 100 *medimnoi* Weizen nicht weniger als ein Zwölftel darzubringen hatten.<sup>580</sup> Weitere Belege betreffen Kultabgaben von Soldzahlungen. So enthält etwa eine Inschrift aus dem 5.Jh.v.Chr. aus Lindos/Kreta die Forderung, daß die Angehörigen des Bürgeraufgebotes, aber auch die Söldner von ihrem Sold ein Sechzigstel dem alten Kriegsgott *Enyalios* als Beisteuer für seinen Kult abgeben sollen.<sup>581</sup> Ein weiteres diesbezügliches Gesetz aus Athen, das in die Zeit vor 434 v.Chr. datiert wird, enthält Bestimmungen zu einer Kultabgabe, die dem *Temenos* des Apollon,

---

574 Cf. Isager/Skydsgaard, *Greek Agriculture*, 1992, S. 160 ff. mit Belegen und Literatur.

575 Cf. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1992, S. 127 ff. Cf. dazu auch ausführlich Beer, 'Aparxē', 1914, Kap. I, S. 18 ff.

576 Hom. II. 9, 534.

577 Zu den literarischen Belegen cf. weiter oben Kap. II. 1.2.

578 Cf. in diesem Zusammenhang etwa ein inschriftliches Fragment, vermutlich aus dem zweiten Viertel des 6. Jh.v.Chr. aus Korinth, das in der Nähe des Apollon-Tempels gefunden wurde und der Gottheit zu opfernde Gaben auflistet, LSAG, S. 131, Nr. 18, pl.20.

579 Zusammenfassend Bleicken, *Demokratie*, 1994, S.246 f., 248; zu weiteren Belegen cf. weiter unten Kap. VII 2.1.

580 LSCG 5; ML 73; IG I<sup>2</sup> 76; IG I<sup>3</sup> 78.

581 LSS 85, SEG IV 171; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr.56.

vermutlich des Lykeios,<sup>582</sup> galt. Danach hatten die Reiter zwei Drachmen, die Hopliten eine Drachme, die Bogenschützen, Bürger wie Söldner drei Obolen jährlich von ihrem jeweiligen Sold beizusteuern.<sup>583</sup>

Daß eine normierte, dem Einkommen entsprechende Kultabgabe eine übliche Tradition darstellt, läßt sich m.E. auch aus den bei Plutarch überlieferten solonischen Opferbestimmungen ableiten, auch wenn die dort verzeichneten Zahlen die Existenz der Münzgeldwirtschaft in Athen voraussetzen, deren Einführung in der Forschung erst für das Ende des 6.Jh.v.Chr. angenommen wird.<sup>584</sup> Danach sollten eine Drachme oder ein Schaf den gleichen Wert wie ein *medimnos* Getreide gehabt haben.<sup>585</sup> Derartig differenzierte Bestimmungen sind aus archaischer Zeit durch die Quellen jedoch nicht belegt. Normierungen, die die Höhe von Opfern und Weihgaben betreffen, lassen sich allenfalls aus den Traditionen homerischer Beuteverteilung ableiten. Die dort aufscheinende Distributionsordnung findet m.E. eine sprachliche Entsprechung in den Termini *dekate*, *aparche* und *akrothinion*.

Mit den Termini *dekate* und *aparche* werden aber auch Dedikationen charakterisiert, die sich nicht auf eine die gesamte Polisgemeinschaft betreffende kultische Abgabepflicht wie etwa auf Kriegsbeute oder Ernteabgaben bezogen, sondern die - wie die aufgeführten Beispiele zeigen - aus den verschiedensten, traditionell begründeten Anlässen auf individueller oder familialer Ebene erfolgten.<sup>586</sup> Das läßt den Schluß zu, daß auch familiäre Anlässe Kultpflichten begründet haben, die möglicherweise auch behördlich durch die Vorsteher der Phylen und Phratrien, nämlich von Kultgemeinschaften unterhalb der Polisebene eingefordert werden konnten. Diese Folgerung erlaubt zumindest die Interpretation einer Notiz aus dem Stadtrecht von Gortyn/Kreta aus dem 5. Jh.v.Chr., die Regelungen zur Adoption betrifft.<sup>587</sup> Danach soll der Adoptierte, wenn er das gesamte

---

582 So Jameson, *Apollo Lykeios*, 1980, S. 223 f.

583 IG I<sup>3</sup> 138; IG I<sup>2</sup> 79; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 14. Die entsprechenden Zeilen 2 u.3 der Inschrift sind weitestgehend ergänzt.

584 Cf. weiter unten Kap. V 1.

585 Plut. Sol. 23,3. Zu weiteren Berechnungen aufgrund dieser Notiz cf. Welwei, *Athen*, 1992, S. 180, A. 113.

586 Zu Beispielen cf. weiter oben Kap. III 2.

Vermögen des Adoptierenden - im Falle von dessen Kinderlosigkeit - übernimmt, auch die Verpflichtungen des Adoptierenden gegenüber Göttern und Menschen erfüllen und so übernehmen, wie es für legitime Kinder vorgeschrieben ist.<sup>588</sup> R. Koerner vermutet in diesem Zusammenhang, daß mit den sakralen Verpflichtungen der Totenkult angesprochen sei.<sup>589</sup> Doch ist es m.E. durchaus denkbar, daß darüberhinaus auch andere kultische Pflichten, z.,B. bei vergleichbaren Übergangsriten, die mit Opferungen und Weihungen verbunden waren, mit gemeint sein könnten.<sup>590</sup>

Bezüglich der Frage nach den Kultpflichtabgaben läßt gerade die Fülle der auf uns gekommenen *dekate*-Weihungen insgesamt den Schluß zu, daß die auf Polisebene im öffentlichen Gabentausch mit den Göttern üblichen Normen, einen Anteil von profanem Gewinn an sie abzuführen, auch im privaten Bereich galten. Das belegt etwa schon eine der - bereits erwähnten - frühesten griechischen Weihinschriften, die sich auf einer Bronzestatuette, dem sog. 'Mantiklos-Apollon', befindet. Sie weist nämlich die zugehörige Weihgabe als einen 'Zehnten' aus, die der Dedikant als Anteil von einem nicht genannten Gewinn Apollon dedizierte.<sup>591</sup>

Die Fülle der Belege von *dekate*-Weihungen aus archaischer und klassischer Zeit führt daher zu der begründeten Annahme, daß der 'Zehnte' die übliche Höhe war, in der eine der Gottheit zustehende öffentliche wie private Weihung erfolgte;<sup>592</sup> d.h., daß die *dekate* gerade auch als übliche Höhe für die Weihgaben galt, die auf privater Ebene von Dedikanten aufgrund eines profanen Gewinns an die Götter abgeführt wurden. Die Repräsentanz der *dekate* muß demzufolge auch für viele Weihgaben angenommen werden, die aus Kostengründen keinerlei Weihinschrift tragen oder nur mit einer minimalen Formel

---

587 ICret IV 72 X<sub>33</sub>-XI<sub>23</sub>; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 180, S. 548; Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 40.

588 Cf. zur Übersetzung Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 180, S. 548.

589 Cf. den Kommentar Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 550. In diesem Sinne auch Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 40, S. 144..

590 In diesem Zusammenhang sei auf die Labyadeninschrift aus Delphi, allerdings aus späterer Zeit um 400 v.Chr., verwiesen, die u.a. von diesbezüglichen Versäumnissen bei der Opferablieferung, nämlich Hochzeits- und Geburtsopfer, handelt, CID I 9.

591 LSAG, S. 94, Nr. 1, pl. 7; zu weiteren Ed. cf. die Angaben A. 95.

592 In diesem Sinne auch Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 33 f. u. Burkert, Offerings, 1985, S. 46.

ausgestattet wurden und daher einen solchen Hinweis nicht enthalten. Das gilt grundsätzlich auch für *aparche*-Weihungen.<sup>593</sup>

Es gibt jedoch keinerlei Belege dafür, daß derartige normierte Weihungen, die aufgrund individueller Anlässe - wie etwa Erbschaften oder Gewinn aus Handel - erfolgten, zugleich auch eine Pflichtabgabe darstellten, die öffentlicher Aufsicht unterstand. Naheliegend ist es dagegen anzunehmen, daß Kultpflichtabgaben, die die Gemeinschaft als Ganzes, nämlich die Polis oder die einzelnen Phylen und Phratrien betrafen, unter öffentlicher Aufsicht standen und dementsprechend eingefordert werden konnten. Das jedenfalls läßt sich aus einer frühgriechischen Inschrift aus Axos auf Kreta ableiten, die wohl in das späte 6. Jh.v.Chr. gehört und Regelungen zur Bezahlung fremder Handwerker beinhaltet.<sup>594</sup> Nach diesem Gesetz hatten diese von ihrem Lohn, der wohl in Naturalleistungen bestand,<sup>595</sup> auch Beiträge zu Opfern und möglicherweise anderen sakralen Handlungen zu leisten, nämlich zu der 'Großen Hekatombe' und 'dem Opfer'. Offenbar sollten mit dieser Vorschrift die Grenzen der Atelie, die die sakralen Leistungen nicht mit einschloß, genauer gezogen werden.<sup>596</sup> Denn aus dem letzten erhaltenen Satz der Inschrift (Z.14-15) geht hervor, daß für alle anderen Abgaben Atelie gewährt wurde.<sup>597</sup>

Insgesamt ist dieser Beleg als ein Zeugnis für den institutionellen bzw. Pflichtcharakter kultischer Abgaben zu werten, der selbst Fremde mit einbeziehen konnte. Wie in der Inschrift aus Gortyn zur Adoption geht es nämlich auch in Axos um gesetzliche

---

593 Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 39-94, zeigt, daß jegliche Art der Weihgabe *aparche* oder *dekate* genannt werden kann. DAA, S. 424 unterstützt diese Annahme aufgrund sprachlicher Überlegungen: So enthalte die Mehrzahl früher attischer Prosainschriften vier Hauptelemente, nämlich 1. Name des Dedikanten, 2. das Verb, 3. Name der Gottheit, 4. das Objekt der Dedikation. Da das vierte Element wie das dritte vielfach nicht vorhanden, aber wohl latenter Teil der Inschrift sei, könne man davon ausgehen, daß alle Weihungen dem Typus *aparche* oder *dekate* zugehörten. Eine weitere Unterstützung für diese Annahme sieht Raubitschek in der Tatsache begründet, daß keine anderes Element in den Prosainschriften gefunden wurde.

594 ICret II p. 48, Nr. 1, GDI 5125 A; LSAG, S. 316, Nr. 22, pl. 60; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 101, S. 351. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 28.

595 Cf. dazu den Komm. bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 101, S. 352: " In Z.1 könnte vom Most oder Süßwein ([gle]#koß = gleûkoß) die Rede gewesen sein, den die Handwerker als einen Teil ihres Lohnes erhielten." Cf. auch ebda. Nr. 154 Z.4, S. 437 ff. u. Nr. 68 (I), S. 252 ff. Zu anderen Ergänzungen cf. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 28, S. 125.

596 Cf. den Kommentar von Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 354 f.; ICret II S. 48 Nr. 1., Guarducci, ebda. S. 51, verweist in diesem Zusammenhang auf Dem. 20, 127.

597 Cf. den Kommentar bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S.355.

Regelungen, die Angehörige eines besonderen Personenkreises betreffen, der sich in irgendeiner Form von dem Rechtsstatus normaler Polisbürger absetzte. In Axos sind es fremde Handwerker, deren Rechte und Pflichten im Vergleich mit dem Status von Polisbürgern genau umrissen werden; in Gortyn sind es Adoptierte, deren Status diesbezüglich in Relation zu legitimen Kindern eingegrenzt wird. Zu derartigen gesetzlich geregelten Rechten und Pflichten zählten offenbar auch die sakralen Belange. Das führt zu dem Schluß, daß es bereits in archaischer Zeit, zumindest in Axos, Kultabgaben gab, die in bestimmter Höhe auf Einkommen lasteten und die zudem behördlich eingefordert wurden. Das galt meines Erachtens auch für die Polisangehörigen; denn nur deshalb wurden diese Zahlungen bei den gesetzlichen Regelungen für Fremde, für deren sonstige Abgaben die Atelie gewährt worden war, die aber die sakralen Leistungen nicht berücksichtigte, gesondert aufgeführt.

Die Termini *dekate*, *aparche* und *akrothinion* und die Inschrift aus Axos weisen darauf hin, daß sich die Höhe der Kultabgabe nach dem Einkommen bzw. Ernteertrag und der Höhe von Beutegut richtete. Es stellt sich daher die Frage, wie dieses Einkommen in frühgriechischer Zeit geschätzt wurde, um den gebührenden Anteil der Götter errechnen zu können. Den einzigen Aufschluß darüber bietet die Überlieferung zu den vier solonischen Schätzungsklassen.<sup>598</sup> Danach teilte Solon nach Schätzung die Athener in vier Steuerklassen ein. Zur ersten Klasse, den *pentakosiomedimnoi*, gehörten alle Athener mit einem jährlichen Ernteertrag von 500 Scheffeln (*medimnoi*) trockenem wie flüssigem Erntegut. Die *hippeis* zählten mit 300 Scheffeln zur zweiten Klasse. Die dritte Klasse der als *zeugitai* dienenden *hoplites* mußten 200 *medimnoi* Ertrag aufweisen. Alle übrigen Athener, die diesen Zensus nicht erreichten, rechnete man zu den *thetes*.

Schwierigkeiten bereitet die Interpretation dieses Textes bezüglich der angegebenen Mengenangabe, denn es wird weder der unterschiedliche Wert der Getreidearten und der flüssigen Produkte berücksichtigt noch Angaben dazu gemacht, wie etwaige andere Erzeugnisse wie Honig, Fisch oder Wolle sowie die Einkommen aus Handel oder handwerklicher Arbeit zu berechnen waren. Die Überlegung einiger Forscher, daß es bereits Äquivalente für den in *medimnoi* bemessenen Getreideertrag gegeben habe,<sup>599</sup> wird von

---

<sup>598</sup> Aristot. Ath. Pol. 7,3-4; Pol. 1274 a 19-21; Plut. Sol. 18,1-2; Pollux VIII 129.

<sup>599</sup> Zu diesem Problem bereits Chrimes, Solon, 1932, S. 2-4, die vermutet, daß ein allgemeiner Ertrag an Gerste angenommen wurde. Rhodes, Commentary, 1981, S. 141 f., geht von einem 'wheat-standard' für alle Produkte aus. Für Andrews, Growth, 1982, S. 385, scheint ebenfalls die Annahme nicht abwegig, daß es bereits ein Äquivalent für einen *medimnos* Weizen gab.



anderen jedoch in Frage gestellt.<sup>600</sup> Statt dessen ist man überwiegend der Meinung, daß die bei Aristoteles überlieferten solonischen Zensusklassen mit der militärischen Einordnung der Wehrfähigen in den Heeresverband in Verbindung zu bringen seien; denn gerade die Bezeichnungen für die zweite und dritte Klasse zeigten, daß es sich hier um ältere vorsolonische Gliederungen handele, die auf soziale und militärische Kriterien basierten.<sup>601</sup>

Daß diese solonische Schätzung in vier Steuerklassen bereits auf eine frühere Ordnung zurückgeht, überliefert gerade auch Aristoteles, wenn er schreibt: "τιμήματι διεΐλεν εἰς τέτταρα τέλη, καθάπερ δῆροητο καὶ πρότερον...".<sup>602</sup>

Diese Notiz in Verbindung mit der Maßgabe der Berechnung nach *medimnoi* hat W.R. Conner zu einer m.E. überzeugenden Überlegung geführt.<sup>603</sup> Conner nämlich wertet diese Angaben als Belege dafür, daß die Berechnung der solonischen Zensusklassen von der Höhe vorsolonischer Opfergaben bei Festen der Polisgemeinschaft ausging: "*Solon need have done little more than utilize a festival pattern that antedated his form and extend it to the political privileges as allocated in his new system.*" Nach Connor weist gerade die Angabe in *medimnoi* auf die Ernteabgabe der *aparache* hin, die - wie es auch die eleusinische *aparache* zeige<sup>604</sup> - bei jährlichen Kultfesten eine hohe Bedeutung gehabt habe und die in Prozessionen den Göttern dargebracht wurde. Da Prozessionen zugleich eine Vergegenwärtigung der hierarchisch strukturierten sozialen Ordnung der Gemeinschaft waren, die auf der wirtschaftlichen Potenz der einzelnen Angehörigen basierte, erfolgte die Anordnung der Teilnehmer im Zug gemäß der Höhe ihrer Weih- bzw. Opfergaben.<sup>605</sup>

Von daher erklären sich auch die Bezeichnungen der solonischen Klassen, nämlich nach ihren äußeren Rangzeichen: "... *the Pentakosiomedimnoi in the early Archaic period would drive their chariots in the festival procession; the Hippeis would ride horses; the*

---

600 Cf. Conner, *Festivals*, 1987, S. 47 und Welwei, Athen, 1992, S. 182, die beide die Ansicht äußern, daß Athen in archaischer Zeit schwerlich in der Lage gewesen wäre, eine Schätzung mit einem dementsprechenden Verwaltungsaufwand durchzuführen.

601 Cf. dazu zusammenfassend mit Forschungsdiskussion Welwei, Athen, 1992, S. 182 f. u. A. 118.

602 Aristot. Ath. Pol. 7.3; insgesamt zur Schwierigkeit der Textgestaltung cf. Rhodes, *Commentary*, 1981, S. 137, der die *pentakosiomedimnoi* als einzige Neuerung wertet, um die ganz reichen Bürger noch einmal von den *hippeis* zu unterscheiden.

603 Zu diesem und folgendem cf. Conner, *Festivals*, 1987, S. 48 f.

604 Cf. die Belege A. 580.

605 Cf. zur Bedeutung von Prozessionen cf. die Belege A. 1111.

*Zeugitae would march.*" Wie Conner weiter ausführt, geschah die Einschätzung der Höhe der jeweiligen Abgaben deshalb auch nicht durch mögliche Beamte der frühen Polis, die einen damit verbundenen Verwaltungsaufwand gar nicht hätte leisten können, sondern durch sozialen Druck; denn die Öffentlichmachung der *aparche* durch Prozessionen bot in einer *face-to-face-society* eine gegenseitige wirksame Kontrollmöglichkeit. Das galt gerade für diejenigen, "*who might otherwise exaggerate their wealth and claim disproportionate role in society.*"<sup>606</sup>

Daß ein diesbezügliches kompetitives Streben der Adligen innerhalb ihres eigenen Standes schon früh einer Kontrolle auch durch schriftlich fixierte Regelungen bedurfte, bezeugt eine der ältesten vollständig erhaltenen staatsrechtlichen Urkunden auf Stein, nämlich ein Dekret der kretischen Polis Dreros zur Amtsiteration, das man in das 7. Jh.v.Chr. datiert. Das Gesetz deutet nämlich offenbar darauf hin, daß es in dieser Zeit innerhalb des Adels bereits zu wirtschaftlichen und sozialen Unterschieden gekommen war, so daß man die traditionell bestehende Gleichberechtigung, die jedem Adligen die Möglichkeit gab, Polisämter zu besetzen, gesetzlich schützen mußte.<sup>607</sup>

Erst die Demokratie schuf diesbezüglich gänzlich neue Bedingungen. Nun mußte der Vollzug der Pflichten der Leiturgieträger gesetzlich überwacht bzw. eingefordert werden.<sup>608</sup> Das galt gerade auch für Kultabgaben, wie es z.B. der Kultkalender des attischen *demos Erchia* in der ersten Hälfte des 4.Jh.v.Chr. besonders eindrücklich belegt. Dort wurden mit größter Akribie nicht nur Monat, Tag, Gottheit, Ort des Opfers und Art des Opfertiers aufgelistet, sondern auch einzelne Vorschriften über den Preis der jeweiligen Opfertiere, was darauf hindeutet, daß zu dieser Zeit insofern Probleme finanzieller Art aufgetreten waren, als daß die großen Familien nicht mehr wie bisher für die Erfordernisse des Kultes aufkommen konnten, sondern nun jeder Angehörige des Demos seinen Anteil zu den Kosten beisteuern mußte.<sup>609</sup>

---

<sup>606</sup> Connor, *Festivals*, 1987, S. 48.

<sup>607</sup> ML 2; Demargne/Effenterre, *Recherches à Dreros*, 1937, S. 333-348; LSAG, S. 413, Nr. 1a, pl. 59; Guarducci, EG, 1967, S. 187 f., Nr. 4; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 90, S. 339 ff.; Koerner, *Vier frühe Verträge*, 1981, S. 183.

<sup>608</sup> Zum *antidosis*-Verfahren und der diesbezüglichen Kontroverse cf. Bleicken, *Demokratie*, 1994, S. 529; Zur Anzahl der Leiturgien cf. Davies, *Liturgies*, 1967, S. 33-40.

<sup>609</sup> SEG XXI 541; Daux, *Calendrier sacrificiel*, 1963, S. 603-634; zur Interpretation in diesem Sinne cf. auch Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel, *Religion der Griechen*, 1994, S. 83 f. u. Isager/Skydsgaard, *Greek agriculture*, 1992, S. 175 ff.

Wenn wir von der berechtigten Annahme ausgehen, daß die Höhe der Abgaben je nach Einkommen in archaischer Zeit einer Normierung unterlag, die sozialer Kontrolle unterstand, so stellt sich dennoch die Frage nach Amtsträgern, die für Abgabe und Verwaltung z.B. großer Naturalmengen, zuständig waren.

In klassischer Zeit erfolgte die Überwachung derartiger Forderungen durch Polisbeamte. Aus der Inschrift aus Lindos vom Ende des 5.Jh.v.Chr. erfährt man, daß zunächst der *strategos* von allen Soldaten ein Sechzigstel einzutreiben und dem Priester zu übergeben hatte. Der Priester war seinerseits rechenschaftspflichtig gegenüber dem Rat.<sup>610</sup>

In der Inschrift aus Athen aus der Zeit vor 434 v.Chr. waren für den Einzug der Soldabgabe<sup>611</sup> bei Reitern und Hoplitern die Demarchen zuständig, die rein zivile Funktionen innehatten; bei den Bogenschützen dagegen die Toxarchen, somit militärische Führer.<sup>612</sup> Es sind also öffentliche Funktionsträger mit der Eintreibung kultischer Abgaben beauftragt, was der auch sonst in klassischer Zeit aus Athen bekannten gängigen Praxis entspricht, daß die Finanzverwaltung von Heiligtümern profanen Beamten unterstand, die nach Amtstabauf vor dem Rat Rechenschaft ablegen mußten.<sup>613</sup>

Eine diesbezügliche Prüfung der archaischen Inschrift aus Axos ergibt jedoch keinen Aufschluß, denn eine entsprechende Magistratur wird nicht erwähnt. Dagegen scheint ein inschriftlicher Beleg aus Tiryns, den man in das 7. Jh.v.Chr. datiert, die Frage nach derartigen Funktionsträgern eher zu beantworten.<sup>614</sup> Nach der Deutung von R. Koerner wird in dieser Inschrift nämlich bestimmt, daß der *hieromnamon* das öffentliche Vermögen verwalten soll, wie es der Demos beschließt.<sup>615</sup> Da der *hieromnamon* häufig als Verwalter des

---

610 Cf. den ausführlichen Kommentar bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 213 f. Die künftige Regelung des Soldabzuges bleibt wegen der unsicheren Lesung von Zeile 14 strittig, cf. ebda.

611 Die Vorschrift setzt voraus, daß überhaupt Sold gezahlt wurde. Man nimmt an, daß die Angehörigen der in der athenischen Inschrift genannten Landstreitkräfte der Athener seit etwa der Zeit der samischen Revolte 440/39 v.Chr. Sold bekamen, cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S.49 mit weiteren Belegen.

612 Zu dem Problem, daß die Kultabgabe von zwei verschiedenen Beauftragten eingetrieben wurde, cf. den Kommentar bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 50, der die Eintreibung der Soldabgabe bei militärischen Einheiten durch die Truppenkommandeure für den Normalfall hält.

613 Cf. dazu Kap. VII 3.

614 Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, Komm. S. 92; cf. auch Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 78, S. 296.

615 Siehe Belege weiter unten Kap. VII 3

Tempelvermögens, aber nirgends als Staatsbeamter belegt ist, könnte das bedeuten, daß in dieser frühen Zeit in Tiryns das öffentliche und das Tempelvermögen gemeinsam verwaltet wurde.<sup>616</sup> Daher wäre es denkbar, daß der *hieromnamon* als Finanzbeamter öffentlicher und sakraler Vermögen auch mit der Einziehung von Pflichtkultabgaben betraut gewesen wäre.

Die Existenz derartiger Amtsträger in archaischer Zeit bestätigt ebenfalls eine - bereits erwähnte - Inschrift aus der Mitte des 6.Jh.v.Chr. von der Athener Akropolis. Sie verzeichnet Bronzeweihgaben, die von einem Kollegium von fünf, sechs oder acht Schatzmeistern, *tamiai*, aufgelistet wurden.<sup>617</sup> Diese *tamiai* gewannen nach 454/53 v.Chr. nach der Verlegung der Bundeskasse des Delisch-Attischen-Seebundes von Delos nach Athen große Bedeutung als Verwalter des reichsten Tempelschatzes, denn sie erhielten jährlich als *aparche* für die Göttin Athene ein Sechzigstel als Kultabgabe von den Beitragszahlungen der Bündner.<sup>618</sup> Ob diese *tamiai* jedoch die Nachfolger der athenischen *naukraroi* waren, die nach Meinung einiger Forscher zuvor für Kultabgaben zuständig gewesen waren, ist kontrovers.<sup>619</sup>

Bezüglich einer behördlichen Kontrolle über Pflichtkultabgaben in archaischer Zeit scheint ein weiterer Beleg aufschlußreich zu sein. Es handelt sich dabei um eine Sitzstatue aus Marmor, eine Weihgabe aus dem samischen Heraion. Sie trägt eine der bedeutendsten archaischen Inschriften aus Samos, die besagt, daß diese Statue ein Weihgeschenk des *Aiakes*, des Sohnes des *Brychon* ist.<sup>620</sup> In unserem Zusammenhang ist weniger die in der Forschung viel diskutierte Frage von Interesse, ob der Dedikant der Vater des Tyrannen Polykrates oder ein anderer irgendwie mit dem Tyrannenhaus verwandter *Aiakes* war,<sup>621</sup> sondern vielmehr die Frage der Interpretation der Inschrift bezüglich des Tätigkeitsbereiches des *Aiakes*. Aufgrund

616 Cf. dazu Kap. VII 3.

617 LSAG, S. 77, Nr. 21, pl.3; IG I<sup>3</sup> 510. Cf. dazu auch die Angaben und Belege Kap. VII 2.2. A. 1425.

618 Meiggs, *Empire*, 1979, S. 234 ff.

619 Cf. dazu die Belege weiter unten Kap. VII 2.2. A. 1425.

620 SGDI 68; ML 16; LSAG, S. 342, Nr. 13, pl. 63. SEG XXX 1080; Dunst, *Aiakes*, 1972 [1974], S. 116-121. Die Inschrift wird in das Ende des 6. Jh. bzw. um 500 v.Chr. datiert und ist möglicherweise jünger als die Statue, die von Archäologen zwischen 540 und 500 v.Chr. datiert wird, cf. zu den Belegen den Komm.ML 16.

621 Cf. Hdt. II 182; III 39, danach war der *Aiakes* der Name des Tyrannen Polykrates von Samos. Nach Hdt. VI 13 war ein Tyrann namens *Aiakes*, der Sohn des *Syloson*, des Sohnes des *Aiakes*, von dem milesischen Tyrannen *Aristagoras* seiner Herrschaft beraubt worden. Cf. dazu zusammenfassend *Berve*, *Tyrannis*, 1967, II, S.582, Komm. Ml 16; *Shipley*, *Samos*, 1987, S.71

der Aussage τὴν σύλῃν ἔπρῳησεν κατὰ τὴν / ἐπίστασιν meint man nämlich allgemein, daß von *Aiakes* ausgesagt werde, er habe während seines Amtes als *epistates* im Dienst der Göttin Hera entweder selbst Piraterie betrieben oder von der durch eigene Piraterie oder die anderer erworbene Beute eine Abgabe eingetrieben.<sup>622</sup> In unserem Zusammenhang würde das bedeuten, daß wir durch die Weihinschrift einen Beweis dafür hätten, daß jedwedes Beutegut einer gesetzlich geregelten kultischen Pflichtabgabe unterlag und daß für die Eintreibung dieser Abgabe sogar ein eigenes Amt bestand. Doch ist die Deutung, daß *Aiakes* eine Art "public commission or office"<sup>623</sup> innegehabt haben könnte, nach den Ausführungen von G. Dunst zu der Wendung κατὰ τὴν ἐπίστασιν neu zu überdenken.<sup>624</sup> Danach nämlich ist das Syntagma keineswegs mit der Bezeichnung einer öffentlichen Funktion vereinbar, sondern eher im Sinne 'gemäß eines - göttlichen - Auftrags' zu verstehen.<sup>625</sup> Diese kritische Überprüfung gilt auch für die Deutung von ἔπρῳησεν, die Dunst zu dem Schluß führt, "daß *Aiakes* die σύλῃ einem irgendwie überbrachten Befehl der Hera folgend verbrannte."<sup>626</sup>

Aufgrund der kontroversen Interpretation der Weihinschrift ist daher die '*Aiakes*-Weihung' kein hinreichender Beleg für die Existenz einer Abgabepflicht von jeglichem Beutegut in archaischer Zeit, die durch einen öffentlichen Bevollmächtigten eingetrieben worden wäre.

Insgesamt führt die Prüfung der vorliegenden Belege zu dem Ergebnis, daß in archaischer Zeit Pflichtkultabgaben existierten, deren Höhe jeweils einkommensabhängig normiert sein konnte. Gemäß einer noch rudimentär ausgebildeten Verwaltung in einer *face-to-face-society* unterlag die Prüfung der jeweiligen Abgabe der sozialen Kontrolle, die diesbezügliche kompetitive Bestrebungen einzelner im Sinne der Gemeinschaft regulierte. Insofern ist es auch nachvollziehbar, daß Opfer- und Weihgaben als öffentliche *semata* der Zugehörigkeit zu einzelnen, durch Einkommensgrenzen distribuierten Gesellschaftsschichten fungierten. Das deuten auch Äußerungen Aristoteles' in diesem Zusammenhang an. Er führt

---

622 Cf. dazu den Kommentar ML 16 mit Belegen sowie zusammenfassend Dunst, *Aiakes*, 1972 [1974], S. 116.

623 Cf. Shipley, *Samos*, 1987, S.71.

624 Dunst, *Aiakes*, 1972 [1974], S. 116-121; in diesem Sinne auch Bravo, *Sulân*, 1980; S. 728-733; cf. auch Herrmann, *Rez.: Shipley, Samos* 1987, 1989, S. 513.

625 Cf. Dunst, *Aiakes*, 1972 [1974], S. 116-118.

626 Cf. G. Dunst, *Aiakes*, 1972 [1974], S. 119.

nämlich aus, daß als Beweis für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Zensusklasse nicht nur die entsprechende Bezeichnung galt, sondern auch die Weihgaben der Ahnen. Zur Untermauerung seiner Angabe zitiert er die Weihinschrift auf der Statue des *Diphilos*, die auf der Athener Akropolis stand. Sie besagt nämlich, daß *Diphilos*, der Sohn des *Anthemion*, dieses Weihgeschenk aus Dank den Göttern dedizierte, weil er von den *thetes* zum Rang der *hippeis* aufgestiegen war.<sup>627</sup> Wie die Inschriften zudem belegen, gab es gleichwohl Beamte, die für die Beaufsichtigung bzw. den Einzug und die Verwaltung von Kultpflichtabgaben im weitesten Sinne verantwortlich waren. Das bestätigen auch die Untersuchungen zur Verwaltung früher Tempelheiligtümer.<sup>628</sup>

**Exkurs: Die dekate des Kolaios von Samos: Einige Überlegungen zu Handelsgütern und zur Kapazität des überseeischen Tauschhandels**

Die Frage, ob es sich bei den Weihgaben, die sich als Repräsentanz eines 'Zehnten' ausweisen, auch wertmäßig wirklich in jedem Fall um den zehnten Teil gehandelt hat, ist nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten. Doch erlauben die Schilderungen von Beuteverteilungen in den literarischen Quellen durchaus die Annahme, auf einigermaßen exakt berechnete Anteile zu schließen, da - insbesondere bei Homer - die Beutestücke zugleich den Grad der *time* ihrer Empfänger repräsentieren.<sup>629</sup> Auch die Schilderung Herodots, wonach nach der Schlacht von Plataiai die gesamte Beute vor der Verteilung der einzelnen Anteile auf einen Haufen zu legen war, vermittelt durchaus den Eindruck einer wertgerechten Einschätzung des gesamten Kriegsgutes, von dem der zehnte Teil einigermaßen exakt berechnet werden konnte.<sup>630</sup> Denselben Eindruck gewinnt man aus einer Notiz in Xenophons Werk *Anabasis*.<sup>631</sup> Nach diesem Bericht wurde bei der Teilung der Beute 'der Zehnte' für Apollon und Artemis ausgesondert und in die Obhut der Strategen des nach Griechenland zurückkehrenden Heeres

---

<sup>627</sup> Aristot. Ath. Pol. 7,4; zur Datierung nach 480/79 cf. Rhodes, Commentary, 1981, S. 144.

<sup>628</sup> Cf. insgesamt dazu weiter unten Kap. VII 2. u. VII 3.

<sup>629</sup> Cf. dazu weiter oben Kap. III.

<sup>630</sup> Cf. Hdt. IX 80; so auch Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 30. cf. auch Hdt. IX 81, wonach Pausanias von dem Rest der Beute noch einmal alles zehnfach erhielt.

<sup>631</sup> Xen. anab. V 3, 4 ff.

gegeben. Dabei legt die gesamte Schilderung die Vermutung nahe, daß eine annähernd genaue Berechnung vorgenommen wurde.

Dagegen fühlt sich Pausanias bei seinem Besuch Delphis im 2.Jh.n.Chr. bemüßigt, ausdrücklich zu betonen, daß mehrere Statuen, die von Phidias geschaffen und anlässlich des Sieges von Marathon dem Apollon in Delphi geweiht worden waren, auch wirklich den Zehnten aus der Schlacht repräsentierten.<sup>632</sup> Diese Aussage des Periegeten würde eher die Vermutung stützen, daß es sich bei der *dekate* um einen Annäherungswert gehandelt hat. Dagegen wiederum ist jedoch einzuwenden, daß sich der Begriff im Laufe der Jahrhunderte metonymisch gewandelt und zu Pausanias' Zeit die Bedeutung eines wie immer berechneten Anteils besessen haben kann.<sup>633</sup>

Gerade aufgrund des Prestigecharakters der Beuteanteile scheint daher insbesondere für die archaische Zeit die Vermutung berechtigt zu sein, daß die *dekate* durchaus zumindest annähernd den 'zehnten Anteil aus einer Kriegsbeute oder sonstigem profanem Gewinn' wertmäßig repräsentierte.<sup>634</sup> Diese Annahme sowie die Notizen Herodots zu dem Weihgeschenk des samischen *naukleros Kolaios* erlauben nun einige Überlegungen zur Kapazität des überseeischen Tauschhandels der archaischen Zeit. Doch zunächst einige allgemeine Überlegungen zum Handel dieser Zeit:

Auswärtige Güter und Luxuswaren, die in frühgriechischer Zeit gerade auch als Weihgeschenke Verwendung fanden, wurden im Austausch gegen andere Produkte erworben und importiert. Dabei fungierten Sklaven, Wein, Olivenöl und Tafelgeschirr als Güter, die die Griechen im Austausch anzubieten hatten.<sup>635</sup> Für den Handel mit dem am kanopischen Nilarm gelegenen, seit Mitte des 7.Jh.v.Chr. von Griechen benutzten Emporion Naukratis<sup>636</sup> wird insbesondere auch Silber, das der Pharao im Tausch für Getreide zur Belohnung seiner

---

632 Paus. 10, 10, 1-2; cf. dazu Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 25.

633 Daß sich in diesem Sinne ein metonymischer Wandel vollzogen hat - vom 'zehnten Anteil' zum einem 'Anteil' im allgemeinen Sinne -, von dem Pausanias Zeugnis gibt, ist durchaus anzunehmen; denn auch die Praxis, den zehnten Anteil in Form eines Kunstwerkes zu weihen hat ganz offenbar in dieser Zeit zu einem diesbezüglichen Bedeutungswandel geführt, den Pausanias 1, 28, 2 belegt, wo er den Terminus *dekatai* mit der Bedeutung 'Kunstwerke' verwendet.

634 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 21, A. 69, betont ausdrücklich, daß man für das 5. Jh. v. Chr. unbedingt noch von der präzisen Bedeutung des Begriffs auszugehen habe.

635 Cf. dazu zuletzt Haider, Griechen im Vorderen Orient, 1996, S. 114 und passim mit Belegen.

636 Hdt. II 178-179.

Söldner benötigte, als Exportgut der Griechen angenommen.<sup>637</sup> Einen Eindruck davon, welche Produkte die Griechen im 6. Jh.v.Chr. im Austausch mit den östlichen Nachbarn zu bieten hatten, vermittelt zudem Ezechiel in einer Schilderung des Handels der Hafenstadt Tyros:

*"Tarschisch (Tartessos in Spanien) kaufte bei dir wegen der Fülle deiner Güter; Silber, Eisen und Zinn und Blei gaben sie für deine Waren. Jawan (Ionien, die Griechen), Tubal (in Kappadokien) und Meschech (in Phrygien) waren deine Händler. Menschen (Sklaven) und Kupfergeräte gaben sie für deine Handelswaren ... Die Söhne von Rhodos waren deine Händler. Viele Inseln standen als Kaufleute in deinem Dienst; als Abgaben brachten sie dir Elfenbein und Ebenholz ... Händler von Saba (Aden) und Ragma (Südarabien) trieben Handel mit dir. Für den besten Balsam, für alle Arten von Edelsteinen und Gold gaben sie deine Waren. Haran, Kanne und Eden (in Mesopotamien), die Händler von Saba, Assur (Assyrien), ganz Medien trieben Handel mit dir; sie waren deine Händler. Prunkgewänder und Mäntel aus violetter Purpur, bunte Stoffe und mehrfarbige Tücher, feste gedrehte Seile kauften sie ein für dich."*<sup>638</sup>

Nach diesem Zeugnis haben die 'Ionier', hebräisch *Jawan*, als Handelspartner der Tyrer hauptsächlich Sklaven und aus Bronze gefertigte Artefakte verhandelt.<sup>639</sup>

Im Zusammenhang des frühgriechischen Handels ist aber insbesondere auch die Frage nach dem Handelsvolumen von Bedeutung. Dieses ließe sich am ehesten an den Frachtkapazitäten der im Überseehandel eingesetzten Schiffe ablesen. Doch sind Angaben darüber, die Aufschluß über das Fassungsvermögen von Schiffen in archaischer Zeit geben könnten, nicht auf uns gekommen. Ein diesbezüglicher literarischer Anhaltspunkt ist erst aus späterer Zeit überliefert, nämlich durch die eindrucksvolle Schilderung der Besichtigung eines phönikischen Handelsschiffes im *Oikonomikos* des Xenophon. Dort ist die penible Ordnung, die aus der Notwendigkeit größtmöglicher Ausnutzung des geringen Schiffsraumes erwächst, für *Ischomachos* willkommenes Beispiel, um seiner jungen Frau auch die Nützlichkeit häuslichen Ordnungssinns vor Augen zu führen:

---

<sup>637</sup> Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 152 f. Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 284, 289 f., Diskussion ebda.

<sup>638</sup> Ezechiel 27, 12-13.15.22-24; Übers. entnommen aus Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 89.

<sup>639</sup> Ezechiel bestätigt hiermit die archäologischen Befunde cf. dazu Haider, Griechen im Vorderen Orient, 1996, S. 72.



καλλίστην δέ ποτε καὶ ἀκριβεστάτην ἔδοξα σκευῶν τάξιν ἰδεῖν, ὃ Σώκρατες, εἰσβάς ἐπὶ θῆαν εἰς τὸ μέγα πλοῖον τὸ Φοινικικόν. πλεῖστα γὰρ σκεύη ἐν σμικροτάτῳ ἀγγείῳ διακεχωρισμένα ἐθεασάμην. διὰ πολλῶν μὲν γὰρ δήπου, ἔφη, ξυλίνων σκευῶν καὶ πλεκτῶν ὀρμίζεται ναῦς καὶ ἀνάγεται, διὰ πολλῶν δὲ τῶν κρεμαστῶν καλουμένων πλεῖ, πολλοῖς δὲ μηχανήμασιν ἀνθρώπισται πρὸς τὰ πολέμια πλοῖα, πολλὰ δὲ ὄπλα τοῖς ἀνδράσι συμπεριάγει, πάντα δὲ σκεύη ὅσοισπερ ἐν οἰκίᾳ χρῶνται ἀνθρώποι τῇ συσσιτία ἐκάστη κομίζει· γέμει δὲ παρὰ πάντα φορτίων ὅσα ναύκληρος κέρδους ἕνεκα ἄγεται. καὶ ὅσα λέγω, ἔφη, ἐγώ, πάντα οὐκ ἐν πολλῷ τιμὴ μείζονι χώρῳ ἔκειτο ἢ ἐν δεκακλίῳ στέγῃ συμμέτρῳ. καὶ οὕτω κείμενα ἕκαστα κατενόησα ὡς οὔτε ἄλληλα ἐμποδίζει οὔτε μαστευτοῦ δεῖται οὔτε ἀσυσκεύαστά ἐστιν οὔτε δυσλύτως ἔχει, ὥστε διατριβὴν παρέχειν, ὅταν τῷ ταχὺ δέη χρῆσθαι. τὸν δὲ τοῦ κυβερνήτου διάκονον, ὃς προφρεὺς τῆς νεῶς καλεῖται, οὕτως ἠῦρον ἐπιστάμενον ἐκάστων τὴν χώραν ὡς καὶ ἀπὸν ἂν εἴποι ὅπου ἕκαστα κεῖται καὶ ὅποσα ἐστὶν οὐδὲν ἥττον ἢ ὁ γράμματα ἐπιστάμενος εἴποι ἂν Σωκράτους καὶ ὅποσα γράμματα καὶ ὅπου ἕκαστον τέτακται. εἶδον δέ, ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, καὶ ἐξετάζοντα τοῦτον αὐτὸν ἐν τῇ σχολῇ πάντα ὅποσοις ἄρα δεῖ ἐν τῷ πλοίῳ χρῆσθαι.<sup>640</sup>

*"Die schönste Ordnung von Gerätschaften, Sokrates, glaube ich einmal gesehen zu haben, als ich zur Besichtigung auf das große phönikische Schiff ging. Denn sehr viel Gerät sah ich auf engstem Raum säuberlich getrennt untergebracht. Mit Hilfe von vielen hölzernen Geräten und Tauen wird nämlich, sagte er, ein Schiff in den Hafen und aufs offene Meer gebracht, mit Hilfe einer vielfältigen sogenannten Takelage segelt es, durch viele Vorrichtungen ist es gegen feindliche Schiffe gewappnet, viele Waffen für die Besatzung führt es mit, alles Gerät, das die Menschen zu Hause benutzen, enthält es für jede Messe, es ist aber neben all dem mit Fracht voll beladen, die ein Schiffseigentümer des Gewinns wegen befördert. Und alles was ich aufzähle, sagte er, lag in einem Raum der nicht viel größer ist als ein mäßig großes Zimmer für zehn Liegen. Auch bemerkte ich, daß die einzelnen Stücke so lagen, daß sie einander nicht im Wege waren, niemanden zum Suchen brauchten, weder unvorbereitet noch schwer zu zerlegen waren, so daß es Zeit gekostet hätte, wenn es galt, etwas rasch zu verwenden. Der Gehilfe des Steuermanns aber, der Bug-Maat genannt wird, kannte, wie ich fand, den Platz jedes einzelnen Stückes so genau, daß er auch in Abwesenheit hätte sagen können, wo sie liegen und wie viele es sind, ebensogut wie jemand, der Buchstaben kennt, sagen könnte, wie viele Buchstaben das Wort "Sokrates" enthält und wo jeder einzelne steht. Ich sah aber auch, berichtete Ischomachos, wie er in seiner freien Zeit alles selbst überprüfte, was nur eben auf dem Schiff zu gebrauchen notwendig ist." (Übers.: G. Audring)*

640 Xen. oik. 8,11-15.

Die Beschreibung zeigt, wie überlegt der Schiffsraum genutzt wurde und wieviel Beachtung und Fürsorge man der Einhaltung dieser Ordnung beimaß, die im Ernstfall lebenswichtig sein konnte. Doch obwohl Xenophon angibt, daß der Raum nicht viel größer war 'als ein mäßig großer Raum, in dem zehn Liegen Platz haben', ist es unmöglich, daraus genaue Erkenntnisse für das Frachtvolumen eines phönikischen Schiffes dieser Zeit, nämlich des 4. Jh.v.Chr., abzuleiten. Dagegen scheint die bereits erwähnte Überlieferung bei Herodot zu dem Weihgeschenk des *Kolaios* von Samos als *dekate* aus dem Gewinn einer Handelsfahrt für eine diesbezügliche Schätzung eher herangezogen werden zu können:

Im vierten Buch seiner *Historien* übermittelt Herodot ausführlich eine Schilderung von der Handelsfahrt der Samier auf dem Schiff des *naukleros Kolaios*, das auf dem Weg nach Ägypten<sup>641</sup> vom Ostwind abgetrieben wurde und nach Tartessos in Südspanien<sup>642</sup> zu einem, wie Herodot vermerkt, damals noch unberührtem Handelsplatz gelangte. Deshalb kehrten die Kauffahrer mit reicher Rückfracht nach Samos zurück.<sup>643</sup>

Daraufhin, so erzählt Herodot, nahmen die Samier den Zehnten von ihrem Gewinn, der sechs Talente betrug, und schufen daraus ein bronzenes Gefäß - *chalkeon kreteres* - nach Art eines argolischen Mischkruges, an dem *ringsherum* Greifenköpfe hervorsprangen.<sup>644</sup> Sie stellten diesen *krater* als Weihgabe im Heraion von Samos auf und postierten darunter drei eiserne Kolosse von sieben Ellen in kniender Stellung.<sup>645</sup> Nach dieser Beschreibung handelte

---

641 Die Handelsroute war zu seiner Zeit wohl bekannt. Herodot, II 178-179, erzählt von der Begründung eigener Kultbezirke; auch die Samier errichteten dort neben den Milesiern und Aigineten ein eigenes Kultheiligtum der Hera. Die samischen Handelskontakte sind durch archäologische Funde belegt; so hat man ägyptische Bronzen vor allem auf Kreta und Samos gefunden cf. Boardman, *Kolonien und Handel*, 1981, S. 133. Im 7. Jh. v. Chr. sind samische Handelskontakte insgesamt außerhalb der ägäischen Welt durch Funde im Heraion von Samos bzw. durch samische Funde (vorrangig Keramik) außerhalb von Samos bezeugt, so außer mit Ägypten und Kreta auch nach Palästina und Zypern, cf. u.a. Jantzen, *Bronzen*, 1972, bes. S. 5 f.; Kyreleis, *Führer*, 1981, S. 30 ff; Shipley, *Samos*, 1987, S. 54 ff. Möller, *Naucratis*, (im Druck).

642 Tartessos lag vermutlich zwischen den beiden Mündungsarmen des Baetis und Guadalquivir; cf. Strabon III 11 (148); Paus. 6,19,3. Zum Problem Tartessos/Taršiš cf. zusammenfassend Schulten, *Tartessos*, 1950, S. 155 ff., Koch, *Tarschisch*, 1984, bes. S. 114, Barceló, *Aspekte*, 1988, S. 13 f., Ehrhardt, *Handels- und Kolonisationsfahrten*, 1990, S. 22 ff.

643 Hdt. IV 152, 1-4. Zur Datierung dieses Ereignisses in das letzte Drittel des 7. Jh.v.Chr., cf. zuletzt Möller, *Naucratis*, (im Druck).

644 Hdt. IV 152; zur Formensprache derartiger Kessel mit Greifenköpfen cf. Hopper, *Handel*, 1982, S. 34 f.; Jantzen, *Greifenkessel*, 1955, S. 9, betont, daß das Heraion von Samos gute Hälfte aller erhaltenen 'Greifen' geliefert habe; zur östlichen Beeinflussung etc. cf. S. 44 ff. u. S. 73.; Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 73 ff., bes. S. 78 f.

es sich bei dem von den Samiern gestifteten *anathema* um einen *krater* aus Bronze, der in Verbindung mit den Kolossen den von Schwendemann charakterisierten Typus einer sog. 'Dreifußstatue' darstellte.<sup>646</sup>

Man weiß, daß vor allem bei Tartessos Kupfer, der Hauptbestandteil der Bronze, gewonnen wurde, womit die Phönizier seit 1100 v.Chr. von ihrem Handelsplatz Gadir aus Handel trieben.<sup>647</sup> Eine spätantike Quelle bezeugt zudem, daß die machtvolle Stellung Tartessos' auf Silber- und Kupfergewinnung sowie dem Zwischenhandel für Zinn - vermutlich mit der Bretagne und England - beruhte.<sup>648</sup> Es liegt daher nahe, auch in der Ladung des samischen Schiffes solche Güter, nämlich Silber, Kupfer und Zinn, zu vermuten.<sup>649</sup> Gerade Zinn war sehr begehrt, denn im Vergleich zu Kupfer waren Zinnvorkommen selten.<sup>650</sup>

Das Gewicht und damit der Wert dieses Weihgeschenkes werden bei Herodot mit sechs Talenten angegeben. Vermutungsweise entnahm er diese Angabe einer zugehörigen Weihinschrift,<sup>651</sup> oder einer Inventarliste des Heraion von Samos oder auch Fremdenführern.<sup>652</sup> Auch wenn es sich um eine eindrucksvolle, wertvolle Dedikation handelt, sind sechs Talente Gewicht für eine repräsentative Weihung nicht ungewöhnlich;<sup>653</sup> denn als Dedikanten werden die Samier, also ein Kollektiv benannt. Daß sich mehrere oder möglicherweise auch alle Bürger einer Stadt zu einer Kauffahrt wirtschaftlich

---

645 Hdt. IV 152, 4-5.

646 Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 139 f.

647 Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 10.

648 Avien. Ora Mar. 113 f., 269 ff., 293 ff., 423.

649 Shipley, Samos, 1987, S. 57, ist der Meinung, daß es sich bei dem Handelsgewinn vorrangig um Silber gehandelt hat; zur diesbezüglichen Kontroverse cf. ebda A. 44; auch Boardman denkt an Silber, cf. Kolonien und Handel, 1981, S. 152. Aus tartessischer Bronze bestanden vermutlich zwei Schreine im Schatzhaus der Sikyonier in Olympia. Pausanias, 7, 1-5, berichtet, daß auf dem kleineren Schrein eine Inschrift verkündete, daß das Gewicht der Bronze 500 Talente betrage und die Dedikanten Myron und das Volk der Sikyonier seien. Nach attischem Fuß müßte der Schrein 13 000 kg gewogen haben.

650 Cf. dazu Rolley, Bronzen, 1984, S. 14; Diodor, 5,20 belegt, wie im 1. Jh.v.Chr. Zinn in Britannien gewonnen und in Form von Barren ins Mittelmeergebiet gelangte. Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 360, vertritt die Ansicht, daß Zinn aus dem heutigen Iran gekommen sei.

651 Cf. weiter unten Kap. VII 2.4. 'Wertangaben in Weihinschriften'.

652 Ebda.

653 Zu den Weihgaben der Lyderkönige inbes. Kroisos: Hdt. I 50,2-51, cf. auch weiter unten Kap. IV 1.5.

zusammenschlossen und dementsprechend den Gewinn unter sich aufteilen, ist aus klassischer Zeit hinlänglich bekannt, jedoch auch für die frühere Zeit durch eine Inschrift aus dem 'Stadtrecht' von Gortyn/Kreta belegt, die Regelungen für Außenhandelsgeschäfte und die Aufteilung der gezahlten Einlagen - von weniger als 10 Stateren bis mehr als 100 Statere - zum Inhalt hat.<sup>654</sup> Der Gewinn aus derartigen Fahrten scheint daher nicht unerheblich gewesen zu sein.<sup>655</sup> Das läßt auch das Weihgeschenk der Samier vermuten; denn die diesbezügliche in Talenten angegebene Gewichtsangabe Herodots erlaubt, sofern sie präzise den zehnten Teil des Erlöses aus dieser Handelsfahrt repräsentierte, einige Rückschlüsse auf das gesamte Frachtgewicht des samischen Handelsschiffes, das demnach 60 Talente betragen haben müßte.

Auf Samos galt der euboische Standard,<sup>656</sup> der anscheinend auch dem 'solonischen Talent' von 26,196 kg zugrundelag.<sup>657</sup> Das bedeutet, daß das Frachtgewicht 60 mal 26,2 kg = 15,72 Tonnen, also rund 16 Tonnen betrug. Daß im Fall des Kolaios die Schiffsladung, bzw. ein Zehntel dieser, in Talenten angegeben wird, entspricht insgesamt antikem Brauch.<sup>658</sup> Die Schiffsgröße bzw. -ladung wurde je nach Art der Fracht unterschiedlich benannt.<sup>659</sup> So bemaß man Getreide in Medimnen, Ladungen mit einem höheren spezifischen Gewicht wie etwa Kupfer, Zinn und Silber wurden in Talenten angegeben, weil es hier auf das tatsächliche Gewicht und die Tragfähigkeit des Schiffes ankam, nicht auf den zur Verfügung stehenden Raum.<sup>660</sup> Ein Beispiel mag das verdeutlichen: 1 *medimnos* Getreide wog 40 kg. Rötel, der in Talenten angegeben wird, hätte pro *medimnos* 250 kg gewogen.<sup>661</sup> Uns stellt sich daher die

---

654 ICret IV IX<sub>34-54</sub>; Willetts, Law Code, 1967; zu Kommentar und Übers. cf. auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 163, S. 545 ff. u. Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 6.

655 Wieviel etwa ein gekapertes Schiff (mit Ladung?) wert war, zeigt eine fast doppelt lebensgroße Bronzestatue als *anathema* der Peparethier in Delphi, die nach der Weihinschrift als *dekate* von zwei gekaperten karischen Schiffen geweiht worden war, DVA 1000, Ende des 6. Jh. v. Chr. Cf. dazu Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 40 und 74; zum Künstler cf. DAA, S. 488 f.

656 Kraay, Coins, 1976, S. 26

657 Dieses 'solonische Talent' hat das alte attische Handelstalent von 39, 3 kg abgelöst cf. Chantraine, Talent, 1975, Sp. 502 f.

658 Das hat Wallinga, Nautika I, 1964, 1-40, m. E. durchaus überzeugend dargelegt.

659 In der Moderne bezieht sich die Rechnungseinheit 'Bruttoregistertonnen' auf den Rauminhalt eines Schiffes, dagegen beziehen sich 'Frachtonnen' auf die tatsächliche Ladekapazität.

660 Wallinga, Nautika I, 1964, S. 2 ff.

Frage, ob eine Fracht von knapp 16 Tonnen Kupfer, Zinn und Silber für ein Schiff der Zeit realistisch war.

In der modernen Forschung ist die Tonnage antiker hochseegängiger Schiffe aufgrund der diffizilen Quellenlage sehr kontrovers beurteilt worden. Besonders L. Casson hat die Minimalgröße solcher Schiffe im Gegensatz zur älteren Forschung mit 70-80 Frachttonnen sehr viel höher eingeschätzt.<sup>662</sup> Wallinga<sup>663</sup> vertritt dagegen die Meinung, daß Schiffe mit 78 Frachttonnen schon große Schiffe waren. In der Zeit des Kolaios machte man zudem allem Anschein nach keinen Unterschied zwischen Fracht- und Kriegsschiffen. Die Händler benutzten Ruderschiffe, keine Segelschiffe. Diese sog. Pentekontoren, ein Schiffstyp, den auch Kolaios benutzt haben dürfte, wurden in der Regel in einem Verhältnis der Länge zur Deckbreite von 10:1 gebaut. Die moderne Forschung hat von daher ihre Größe zwischen 30 und 38 Meter Länge bei einer Breite von 3,04 bzw. 3,95 m berechnet; A.M. Snodgrass hat das sog. 'Schiffsfundament' im Heraion von Samos, das um 600 v.Chr. wohl zu einer kompletten Schiffswelung gehörte, zur Berechnung der Größe herangezogen. Die Auswertung ergab, daß das Verhältnis 10:1 auch hier gewahrt worden war, allerdings ergaben die aufgrund der vorhandenen Steinbasis berechneten Gesamtmaße des geweihten Schiffes nur eine Länge von 21,9 m und eine Decksbreite von 2,1 m.<sup>664</sup> Diese Pentekontoren besaßen zudem vom Kiel bis zum Deck nur eine geringe Höhe, vermutlich nicht mehr als 1,5 bis 2 m.<sup>665</sup> Nimmt man die Maße des aufgrund der Steinbasis berechneten Schiffes im Heraion von Samos als Vorbild und veranschlagt eine Höhe von ca. 1,5 bis 2 m, dann käme man rein rechnerisch auf einen Rauminhalt von 68,98 bzw 89,79 m<sup>3</sup>. Das wären noch moderner Rechnung 24,3 bis 31,73 Kubikmeter umbauten Raumes bzw. Bruttoregistertonnen. Derartige Berechnungen

---

661 Wallinga, *Nautika* I, 1964, S. 9.

662 Casson, *Ships and Seamanship*, 1973, S. 170 f mit Bezug auf eine Inschrift aus dem 3. Jh.v.Chr., IG XII Suppl. p. 151, n. 348, SEG XVII 417, die die Benutzung eines zweigeteilten Hafenbeckens auf Thasos reguliert; die ältere Kontroverse: Casson, ebda, S. 171 A. 22.

663 Wallinga, *Nautika* I, 1964, S. 11.

664 Snodgrass, *Freight*, 1983, S. 16-26, hier S. 17 mit Bezug auf Walter/Vierneisel, *Samos*, 1959, S. 10-34, hier S. 11 Abb. 1: M-N, 11-13. Cf. dazu Walter, *Heraion*, 1976, S. 58, S. 60 fig. 51, auf der Grundlage dieses Werkes hat Walter eine neue Fassung erarbeitet: Ders., *Heiligtum*, 1990, S. 88 f., Abb. 92 u. 98. Es handelt sich um zwei Holzschiffweihungen, wobei Walter die Länge des einen (Abb. 98) mit 30 Metern angibt. Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 139 f. Cf. Basch, *Trières*, 1977, S. 4 ff. Basch führt aus, daß die Pentekontoren erst später von den Trieren abgelöst wurden und daß dieser Vorgang relativ langsam vonstatten ging

665 Casson, *Ships and Seamanship*, 1973, S. 45 u. A. 12 mit Bezug auf Hom. II. 15, 704. 716 f. 729.

sagen jedoch nichts darüber aus, was ein Schiff tatsächlich an Last tragen konnte.<sup>666</sup> Es ist daher schwierig, eine Fracht in Tonnen in Relation zu dem Pentekontor aus dem Heraion von Samos zu bestimmen. Wallinga<sup>667</sup> berechnet diesbezüglich, daß 78 Tonnen Fracht mit einem spezifischen Gewicht von 1 in einem Raum, der kleiner als 16 mal 2,5 mal 2 m mißt, untergebracht werden können. Das spezifische Gewicht von Kupfer, Silber und Zinn, was Kolaos allem Anschein nach geladen hatte, ist dagegen erheblich höher: Silber 10,49, Kupfer 8,9, Zinn 7,28.

Wenn man die Maße des geweihten Schiffes im Heraion von Samos auch für das Schiff des Kolaos annimmt, bleibt die Frage: In welchem Verhältnis stehen 24,3 bzw. 31,73 Bruttoregistertonnen, von denen man noch einige Bruttoregistertonnen abziehen muß, da die Wände zum Kiel schräg verlaufen, zu 16 Tonnen Frachtgewicht, das sich um das Körpergewicht der Mannschaft plus Proviant etc. noch um einiges erhöhen kann? Dabei muß insgesamt zudem berücksichtigt werden, daß es sich bei dem antiken Pentekontor um ein hölzernes Ruderboot gehandelt hat und daß bei der Berechnung der Fracht insgesamt die Manövrierfähigkeit und Seegängigkeit des Schiffes beachtet werden mußte.

Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen lag die Höchsttragelast möglicherweise weit unter 30 Tonnen, so daß im Fall des Kolaos das Schiff eher an der oberen Grenze der Auslastbarkeit gelegen hat. Daher erscheint die Weihung des Zehnten in Höhe von sechs Talenten in Bezug auf den Gesamterlös durchaus als realistisch.

---

<sup>666</sup> Wallinga, *Nautika I*, 1964, S. 9 u. A. 1.

<sup>667</sup> Ebda S. 11 A. 4.

#### IV. Der Sachwertcharakter der Weihgaben: die Bedeutung von 'Qualitäten' und 'Quantitäten'

##### 1. Die Wahl der Werkstoffe

Die Notiz des Pausanias' (4,12,7-10) zum pythischen Orakel bezüglich des 'Ersten Messenischen Kriegs' macht deutlich, daß bronzene Dreifüße als Dankesgaben an die Gottheiten ursprünglich wegen ihres materiellen Wertes geweiht wurden.<sup>668</sup> Das kommt gerade dadurch zum Ausdruck, daß die Messenier beabsichtigen, sich aus Mangel an Mitteln mit hölzernen Nachbildungen zu behelfen. Der kluge Spartaner Oibalos stellt wohl aus demselben Grund Dreifüße aus Ton her. Selbstverständlich erhoffte man sich von derartigen hölzernen bzw. tönernen Nachbildungen dieselbe göttliche Gunst, wie man sie von traditionellen, aus Bronze gefertigte Dreifußweihungen erwartete. Das zeigen ähnliche Beispiele für Umwandlungen aus dem Bereich der Opfertgaben, bei denen aus Brot- oder Kuchenteig gefertigte Tierfiguren als Ersatzopfer für die entsprechenden Opfertiere dargebracht wurden, die entweder für die Dedikanten unerschwinglich oder auch situationsbedingt nicht verfügbar waren.<sup>669</sup> Daneben gab es die Möglichkeit, Opfertgaben durch entsprechende Nachbildungen aus dauerhaftem Material gleichsam in ihrer Existenz und Wirkung zu perpetuieren, was zum Beispiel Lehmmodelle von Kuchen und Brotrollen veranschaulichen.<sup>670</sup> Durch eine derartige Umwandlung in dauerhaftes Material vollzog sich

---

<sup>668</sup> So schon Reisch; Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 6, und Rouse, Offerings, 1902, S. 145. Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 22 u. 26 weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß auch Fehlgüsse und abgebrochene Metallstücke wegen ihres Metallwertes würdige Dedikationen darstellten, denn sie wurden unterschiedslos neben künstlerisch gestalteten Figuren aufgefunden.

<sup>669</sup> Cf. z.B. das Opfer des βοῦς ,bdomoß, auch nur βοῦς genannt. Dabei handelt es sich um einen Kuchen in Rindsform, der teils selbständig geopfert wurde, teils den unblutigen Opfern hinzugefügt wurde, um durch ein derartig fingiertes Rindsopfer den Wert des Opfers zu erhöhen, Stengel, Opferbräuche, 1910, S. 222 ff.; Ders., Kultusaltertümer, 1920, S. 100.

<sup>670</sup> Cf. in diesem Zusammenhang Townsend Vermeule, Götterkult, 1974, S. 138: "*Eine nur in Heras Tempeln auf der Peloponnes vorkommende Gruppe von Opfertgaben besteht aus Lehmmodellen von Kuchen und Brotrollen. In Tiryns liegen sie in flachen Tellern, sortiert nach Törtchen, Eierkuchen und Kuchenbrötchen; in Perachora gleichen sie mehr den Koulouria, harten Brotringen, die nicht wie heutzutage mit Sesamsamen, sondern mit hervorgehobenen Linien und anderen Ornamenten verziert sind.*" Zu Tiervotiven aus Ton und Bronze, die stellvertretend für reale Gaben geweiht wurden (Rinder und kleinere Haustiere sowie Pferde) cf. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 103 f. Zu Nachbildungen von Opfertgaben in Bronze cf. die Beispiele weiter unten Kap. IV 1.4. Kron, Kultmahle, 1988, S. 136 A. 6, weist in diesem Zusammenhang jedoch darauf hin, daß Miniaturen von Rindern im Heraion von Samos nicht immer eindeutig als stellvertretende Tieropfer bewertet werden könnten,

zugleich eine qualitative Veränderung: Die Opfergabe wurde zur Weihgabe, zum *anathema*. Wie die Quellenbelege zeigen, standen für die Herstellung eines Weihgabentypus' unterschiedliche Werkstoffe zur Verfügung, so daß die jeweilige Auswahl Rückschlüsse auf die besondere Intention des Dedikanten oder auch seine wirtschaftliche Situation erlauben.

### 1.1. Holz

Bezüglich der Wahl des Werkstoffes läßt die Interpretation der Notiz Pausanias' (4,12,7 ff.) den Schluß zu, daß Holz gerade auch als Werkstoff für Weihgaben 'ärmerer' Dedikanten benutzt wurde. Die Bevorzugung dieses Materials durch wirtschaftlich schwache bzw. auch ganz mittellose Dedikanten liegt auf der Hand: Holz war für jeden leicht verfügbar und seine Verarbeitung zu einfachen bzw. primitiven Votiven bedurfte im Vergleich zu Ton oder Metall keiner besonderen Ausbildung oder Technik.<sup>671</sup> Gegenstände aus Holz sind jedoch wegen ihrer Vergänglichkeit archäologisch kaum nachweisbar. Doch haben sich in dem sumpfigen Gelände des Heraion von Samos einige Objekte im Grundwasserbereich unter Luftabschluß erhalten.<sup>672</sup> Bei den Fundstücken handelt es sich in den meisten Fällen um Weihgaben, aber auch um alltägliche Geräte, die selbstverständlich gleichfalls als Weihgaben gedeutet werden können und die in dieser Funktion der Ausstattung der Heiligtümer gedient haben könnten. Man fand u.a. Statuetten, Votivschiffchen, Fragmente von Gefäßen und Mobiliar. Insgesamt belegen die samischen Holzvotive ein breites qualitatives Spektrum von Meisterstücken bis hin zu ganz volkstümlichen Gaben. Dabei offenbart gerade die große Zahl der im Heraion gefundenen hölzernen Fragmente von Votivschiffchen die besondere Bedeutung der Schiffsmodele als charakteristische Weihung dieses Heiligtums.<sup>673</sup> Dieser besondere Weihgabentypus läßt sich vermutungsweise in einen Interpretationszusammenhang bringen

---

sondern vermutlich auch aus Dank geweiht wurden. Das würde bedeuten, daß derartige Statuetten-Dedikationen durchaus auch von Anfang an als solche intendiert waren.

<sup>671</sup> Cf. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 6 f.; Kyrieleis, Offerings, 1988, S. 217.

<sup>672</sup> Cf. Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 256; zu den älteren Holzfunden cf. Ohly, Holz, 1953, S. 77 ff; Kopecke, Holzfunde 1967, S. 100-148; zu den neueren Funden cf. Kyrieleis, Holzfunde, 1980, S. 87-147. Zu antiken Quellen über Holzarten und ihre Verwendung cf. Blümner, Technologie, 1879, S. 245 ff. u.327 ff.; einige zusammenfassende Bemerkungen auch bei Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 23-29.

<sup>673</sup> Zu diesem Fundergebnis cf. Kyrieleis, Offerings, 1988, S. 217; zu den Votivschiffchen besonders ders., Holzfunde, 1980, S. 92, danach lassen sich die Fragmente auf insgesamt 22 Objekte zurückführen.



mit der Bedeutung des Heraion von Samos als Hauptheiligtum einer Stadt, deren Wirtschaft wegen der Insellage vor allem auf der Seefahrt beruhte.<sup>674</sup> Von daher liegt es nahe, diese Votive als bescheidene Gaben einfacher Seeleute zu bewerten, deren prunkvolle Äquivalente in ganzen - gleichfalls im Heraion bezeugten<sup>675</sup> - Schiffsw Weihungen bestanden.<sup>676</sup>

Weihgaben aus Holz lassen sich daher einerseits als Dedikationen ärmerer Leute werten, andererseits können aus Holz gefertigte Gegenstände als Weihgeschenke auch einen erheblichen materiellen Wert darstellen, wenn sie sich nämlich durch besonderes Baumholz, Größe und handwerkliche Ausführung auszeichnen. So erzählt Herodot, daß der Pharao Amasis der Hera auf Samos wegen seiner Freundschaft mit Polykrates zwei hölzerne Statuen sandte, die sein eigenes Abbild darstellten.<sup>677</sup> Offenbar waren sie als Weihgeschenke durchaus eines Königs würdig.

Daß es in archaischer Zeit aus Holz gefertigte großplastische Werke gab, legen die Schriftquellen nahe, die von z.T. auch lebensgroßen Statuen aus Holz berichten und die daher das Bild der auf uns gekommenen großplastischen Werke der archaischen Zeit korrigieren, die größtenteils aus Marmor, einige aus Kalkstein, wenige aus Ton oder Bronze bestehen.<sup>678</sup> Eine Vorstellung vom Aussehen derartiger hölzerner Statuen vermitteln allenfalls einige auf uns gekommene Statuetten des 7. Jh.v.Chr. aus Holz und Elfenbein aus dem Heraion von Samos.<sup>679</sup> Die in diesem Zusammenhang aufkommende Frage, ob der Vorläufer der

674 Das läßt sich gerade auch an den Fremdweihungen dieses Heiligtums ablesen, cf. Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 235 ff. Kyrieleis, *Holzfunde*, 1980, S. 92, meint, daß es sich bei diesen Votiven "*eher um eine Art ephemerer symbolischer Kultgeräte handelt, die bei den Begehungen der Herafeste eine Rolle spielten.*" Dieser Deutung folgt Göttlicher, *Kultschiffe*, 1992, S.108.

675 Cf. dazu die Belege weiter oben A. 664.

676 Ohly, *Holz*, 1953, S. 111 f. Kopcke, *Holzfunde*, 1967, S. 145; Kyrieleis, *Holzfunde*, 1980, S. 92.

677 Hdt. II 182, 1-2; zu *εὐκόνα* cf. How/Wells, *Commentary*, I, 1912, S. 255 "*probably a picture on wood*"; ähnlich Lloyd, *Commentary*, 1988, S. 236.

678 Martini, *Archaische Plastik*; 1990, S. 23. Belege für 'alte' Statuen aus Holz finden sich insbesondere bei Pausanas 2,22,5 (*κύλον*), 6,18,7 (*κύλον*) und 7,5,9 (*κύλον*). Einen hervorragenden Überblick über Holz als Material für Skulpturen mit Quellen und Belegen liefert Meiggs, *Trees and timber*, 1982, Kap. 11, S. 300-324.

679 Cf. Martini, *Archaische Plastik*; 1990, S. 24 ff. mit Abb.7 und 8. Fuchs/Floren, *Griechische Plastik*, 1987, S. 7 betonen, daß sich "*der Durchbruch zur künstlerisch gestalteten Form bei der Holzplastik gleichzeitig mit der in der dädalischen Epoche des 7. Jh. neu entstandenen Monumentalplastik in Stein und Bronze*" vollziehe. Zu den kontroversen Meinungen, ob die auf uns gekommenen Holzstatuetten einen Bezug zum Kultbild der Hera aufweisen, cf. zusammenfassend Alroth, *Gods*, 1989, S. 24 u. A. 55 4. 56 die Belege. Zur Bedeutung von 'Elfenbein' als Werkstoff für in archaischer Zeit gefertigte Statuetten

Großplastik aus Stein in einer gleichfalls künstlerisch hochstehende Großplastik aus Holz, insbesondere in den in der Überlieferung als *xoana*<sup>680</sup> bezeichneten Kultbildern des 8. und 7. Jh.v.Chr. zu suchen sei, ist jedoch kontrovers.<sup>681</sup> Vermutlich waren aus Holz gefertigte Statuen insgesamt auch Ausdruck einer besonders alten Tradition. Pausanias betont, daß die ältesten Athletenstatuen in Olympia aus Holz gefertigt gewesen seien. So habe die Statue des Aigineten Praxidamas, eines Siegers im Faustkampf aus dem 6. Jh.v.Chr., aus Zypressenholz bestanden, die des Opountiers Rhexibios, der ebenfalls im 6. Jh.v.Chr. als Pankratiast siegte, sei aus Feigenholz gefertigt gewesen.<sup>682</sup> Beide Holzarten erfreuten sich demnach in der Antike hoher Wertschätzung und wurden nachweislich auch für die Anfertigung von *xoana* verwendet.<sup>683</sup> Sehr alt scheint auch ein Apollon aus Buchsbaumholz gewesen zu sein, ein *anathema* der Lokrer.<sup>684</sup> Insgesamt besaß Baumholz eine enge Beziehung zum *xoanon* und blieb daher auch in archaischer Zeit das bevorzugte Material für die konservativen Tempelkultbilder.<sup>685</sup> Auch das *xoanon* der Athena Polias von Athen war aus Ölbaumholz gefertigt.<sup>686</sup> Weitere Beispiele hölzerner Kultbilder sind durch die Beschreibungen Pausanias' belegt. Danach befand sich zum Beispiel außerhalb von Tegea ein Kultbild der Artemis Limnatis aus Ebenholz,<sup>687</sup> in Tiryns eines der Hera,<sup>688</sup> das Kultbild des Apollon

---

cf. zusammenfassend Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 23 ff. Danach standen die in Ephesos und besonders auf Samos gefundenen Statuetten aus Elfenbein, Holz oder Knochen bezüglich ihrer Schnitztechnik ab dem späten 8. Jh. v. Chr. unter dem Einfluß des Vorderen Orients, besonders des nordsyrischen Raumes

- 680 Zur Bedeutung von '*xoanon*' cf. insgesamt mit kritischer Interpretation Groß, *Xoanon*, 1967, Sp. 2140 ff.
- 681 Herrmann, Großplastik, 1975, S. 35-48, meint, daß es vor der Großplastik aus Stein eine hochstehende Großplastik aus Holz gegeben habe. Cf. dazu die Diskussion bei Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 27 ff., der letztlich die Unbeweisbarkeit dieser These betont. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 7, sind der Ansicht, daß die *xoana* nicht als Vorläufer der griechischen Großplastik gewertet werden könnten, allerhöchstens seien von ihnen anregende Impulse ausgegangen. Hiller, Archäologische Erforschung, 1991, S. 74 vermutet ebenfalls, daß die zunächst schlichten hölzernen Kultbilder die nachfolgende bildnerische Entwicklung zumindest beeinflusst haben könnten.
- 682 Cf. Paus. 6,18, 7; cf. Meyer, II, S. 299 ff. (Anm. 56)
- 683 Cf. Blümner, Technologie, 1879, S. 257 (Cypresse)u. S. 280 (Oelbaum).
- 684 Paus. 6,19,6; zur Bewertung des Alters, wonach dieses *xoanon* vermutlich älter als das Schatzhaus der Sikyonier in Olympia aus dem 7. Jh.v.Chr.gewesen sein könnte, cf. den Komm. bei Meyer, II, S. 303 (Anm. 57).
- 685 Cf. Burkert, Griechische Religion, 1977, S. 144 f.; Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 7.
- 686 Athenag. suppl. 17, 4; cf. Aug. civ. 18, 9, der sich auf Varro bezieht.

Ismenios war aus Zedernholz;<sup>689</sup> auch die Methymnaier verehrten ein Holzbild.<sup>690</sup> Bei vielen Holzbildern weist der Perieget zudem ausdrücklich darauf hin, daß sie besonders alt seien.<sup>691</sup> Das gilt zum Beispiel für die Holzbilder der Aphrodite in Theben,<sup>692</sup> für das Holzbild des Apollon in Aigeira, für die Holzstatue der Aphrodite im Heiligtum von Lykosura in Arkadien<sup>693</sup> und für das hölzerne Kultbild im Athene-Heiligtum von Daulis.<sup>694</sup> Holzbilder wurden nach dem Zeugnis des Periegeten seit frühester Zeit aus Ebenholz, das als besonders kostbar galt,<sup>695</sup> Holz von Zypressen, Wacholderarten, Eichenarten, Eiben<sup>696</sup> und dem Baumholz der Dattelpflaume hergestellt; als einziges und besonderes Beispiel einer Kultstatue aus Zitrusholz nennt Pausanias die Statue des Hermes Kyllenios.<sup>697</sup> Als ein schon in der Antike berühmter Künstler und mythischer Schöpfer solcher Holzbilder galt der kretische Bildhauer Daidalos.<sup>698</sup> Die besondere Bedeutung von Holz als Werkstoff für *xoana* sowie deren Schöpfung durch einen mythischen Bildhauer weisen darauf hin, daß derartige

---

687 Paus. 8, 54, 11.

688 Paus. 8, 46, 3.

689 Paus. 9, 10, 3-4.

690 Paus. 10, 19, 3.

691 Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß Pausanias insgesamt dem 'Alten vor dem Neuen' und dem 'Heiligen vor dem Profanen' den Vorzug gibt, cf. zusammenfassend Habicht, Pausanias, 1985, S. 35, A. 91 die Belege. Zum Quellenwert cf. Alroth, Gods, 1989, S. 16: "*Pausanias wrote almost a thousand years after the first temples images were made.*" Eine Zusammenstellung der antiken Zeugnisse zu Kultbildern bei Romano, Images, 1980, S. 13-19.

692 Paus. 9, 16, 3.

693 Paus. 8, 37, 12.

694 Paus. 10, 4, 9.

695 Blümner, Technologie, 1879, S. 258 f.

696 Diese Holzarten waren insbesondere wegen ihre Dauerhaftigkeit für die Anfertigung von Bildwerken beliebt, cf. Blümner, Technologie, 1879, S. 257 f. (Cypressenholz), S. 292 f. Wachholderarten), S. 259 ff (Eichenarten).

697 Zu dieser Aufzählung der verschiedenen Holzarten cf. Paus. 8,17,2.

698 Paus. 8, 53, 8; 9, 40, 3. Die Periode der früharchaischen Kunst des 7. Jh. wird nach diesem mythischen Schöpfer dädalische Epoche genannt, wobei es problematisch bleibt, ob Daidalos zu den mythischen Künstlern der Vorzeit oder den Bildhauern des 7. Jh. gehört, denn die ersten Schöpfungen der Großplastik entstanden auf den Inseln der Ägäis, Kreta und Naxos, cf. dazu Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 75 ff. u. 121. Cf. insgesamt Morris, Daidalos, 1992.

'Schnitzbilder' insbesondere traditionelle Geltung besaßen, die vor allem im Zusammenhang mit ihrem hohen Alter gesehen wurde. Diese besondere ideell-traditionell geprägte Bedeutung von Holz im kultischen Bereich illustriert zudem eine bei Herodot überlieferte Begebenheit. Herodot führt nämlich die Ursachen der alten Feindschaft zwischen Athen und Aigina auf zwei Kultbilder aus athenischem Ölbaumholz zurück, das die Epidaurier gegen jährliche Opfergaben an Athene und Erechtheus von den Athenern erhalten hatten. Die Pythia hatte nämlich ausdrücklich Kultbilder aus Erz oder Stein abgelehnt. Nach dem Raub dieser Statuen durch die Aigineten stellten die Epidaurier die Zahlungen ein und verwiesen die Athener an die neuen Besitzer. Doch die Aigineten weigerten sich, die Opferspenden zu übernehmen.<sup>699</sup>

Kultbilder aus Holz wurden in archaischer Zeit zudem weiter ausgestaltet und dabei mit wertvollen Materialien kombiniert, was ihren materiellen Wert erhöhte. So erzählt Herodot, daß der Pharao Amasis eine vergoldete Statue der Athene als Weihgeschenk nach Kyrene sandte.<sup>700</sup> Pausanias beschreibt mehrfach Holzbilder, die vergoldet waren und damit über den ideellen Wert hinaus auch eine materielle Wertsteigerung erfahren hatten.<sup>701</sup> Diesbezüglich bedeutsam sind insbesondere sog. Akrolith-Statuen, nämlich hölzerne Kultbilder, bei denen Gesicht, Hände und Füße aus einem anderen, zumeist wertvollerem Material als Holz gefertigt wurden. So besaß das Holzbild der Aphrodite in Arkadien Gesicht, Hände und Füße aus Marmor;<sup>702</sup> das galt auch für die Statuen im Tempel des Asklepios in Thelpousa in Arkadien, bei denen diese Körperteile aus parischem Marmor bestanden.<sup>703</sup> Bei der Holzstatue der Athene im Heiligtum von Aigeira in Achaia waren Gesicht, Hände und Füße aus Elfenbein gefertigt, während das übrige Holzbild mit Gold und Farben verziert war.<sup>704</sup> Berücksichtigt man den Brauch, daß Kultstatuen zumeist bekleidet waren,<sup>705</sup> lassen

---

<sup>699</sup> Hdt. V 82-84; zur Glaubwürdigkeit dieser Darstellung bezüglich des historischen Kontextes, cf. Figueira, *Aegina and Athens*, 1985, S. 62 f., der Herodots Äußerungen als Polemik interpretiert.

Diese Begebenheit ist gleichzeitig Beispiel einer negativen Reziprozität, cf. dazu Gould, *Give and Take*, 1991, S. 16 f. Ein ähnliches Beispiel für die Regelungen von Kultangelegenheiten auf der Grundlage von Tauschakten im ökonomischen Sinne überliefert Paus. 7, 23, 10-11.

<sup>700</sup> Hdt. II 182,1.

<sup>701</sup> Cf. Paus. 7,26, 4; 9,4, 1; 6,24, 6; 8,22, 7. Parallelbeispiele aus dem Bereich der 'Opfergaben' finden sich bereits bei Hom. Il. 10,294, wo die Hörner des Opferrindes, das Diomedes der Athene gelobt, zuvor vergoldet werden; dasselbe geschieht mit dem Opferrind des Neleus, der zuvor dessen Hörner von dem Goldschmied Laerkes vergolden läßt, Hom. Od. 3, 425.

<sup>702</sup> Paus. 8,31, 5-6.

<sup>703</sup> Paus. 8,25, 6 f.

solche Beispiele, von letzterem abgesehen, die Vermutung zu, daß in diesen Fällen die sichtbaren Körperteile deshalb aus wertvollerem Material gefertigt wurden, damit beim Betrachter der Eindruck entstehen sollte, daß das für die gesamte Statue gelte. Diese Interpretation stützt auch eine Notiz bei Pausanias, wonach die Demeter in Megalopolis aus Holz, die Soteira aber nur '*in den bekleideten Teilen aus Holz gemacht*' war,<sup>706</sup> das bedeutet, daß gerade bei der Soteira die Teile, die nicht sichtbar waren, aus Holz bestanden. Da Kultbilder in dieser Zeit auch Weihgaben darstellten,<sup>707</sup> kann man davon ausgehen, daß man durch eine solche 'Täuschung' den Wert der Gabe im materiellen Sinne zu erhöhen versuchte. Insgesamt unterstreichen die antiken Aussagen zu rein hölzernen Kultbildern im Zusammenhang ihres hohen Alters jedoch den ideell-traditionellen Wert, denn das Material selbst stellte im Vergleich zu Bronze, Silber oder Gold keinen ökonomischen Wert dar und konnte auch durch Einschmelzen keiner neuen Verwendung zugeführt werden.<sup>708</sup> Der durch Pausanias vermittelte Eindruck, daß die *xoana* besonders alt seien, wurde vermutlich gerade durch die fortschreitende Entwicklung der Stein- und Bronzeplastik im 6. Jh.v.Chr. gefördert, weil vermutlich dadurch die 'Schnitzbilder' seitdem an Bedeutung verloren.<sup>709</sup>

## 1.2. Ton

Der am häufigsten verwendete Werkstoff in der Antike war der Ton, der leicht formbar war und nach dem Brand ein widerstandsfähiges Material ergab. Daher besteht auch die Masse der bescheidenen Tonvotive aus diesem preiswerten Material.<sup>710</sup> Insofern übermittelt auch die

---

704 Paus. 7,26, 4.

705 Cf. Paus. 2, 11,6. Zum Umgang mit Kultbildern (Waschung, Bekleidung etc.) cf. Romano, Images, 1988, S. 127-133 u. Ders., Images, 1980, S. 362, u. S. 411-417.

706 Paus. 8,31, 1-2.

707 Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 357 ff.; cf. dazu die Angaben weiter unten A. 818.

708 Zur Wiederverwertung, der "*technological redistribution*" von Weihgaben aus Metall cf. zusammenfassend Treister, Metals, 1996, S. 19 f.

709 Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 7.

710 Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 22. Auch Blei war als Nebenprodukt der Silberminen ein preiswerter Ersatz für wertvollere bronzene Votive. Dabei wurden Votivfiguren aus dem weichen Blei

bereits mehrfach angeführte Notiz des Pausanias zum Ersten messenischen Krieg (4,12,7 ff.) unabhängig von der Historizität als solche in sich einen glaubhaften Sinn; denn auch hier dient Ton mittellosen Dedikanten als Material zur Herstellung billigerer Varianten eines traditionell wertvollen Weihgeschenks. Auf die unzählige Masse der auf uns gekommenen Tonvotive einzugehen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.<sup>711</sup> A.M. Snodgrass, der den enormen Anstieg der Weihgabenfunde in der Zeit vom 9. auf das 8. Jh.v.Chr. nachweist, veranschaulicht in einer Tabelle, daß die auf uns gekommenen Terrakotten-Weihgaben in dieser Zeit in Olympia von 21 auf 837 ansteigen.<sup>712</sup> Dabei ist jedoch festzuhalten, daß es sich bei tönernen Statuetten-Dedikationen hinsichtlich der künstlerischen Gestaltung keineswegs immer nur um ausschließlich primitive Gegenstände handeln muß, auch wenn der Werkstoff als solcher und seine Bearbeitung für den Erwerber oder Selbstanfertiger des Gegenstandes sehr viel erschwinglicher waren als für eine entsprechende Statue aus Bronze.<sup>713</sup> Die aus wirtschaftlichem Mangel begründete Motivation für die Wahl dieses Werkstoffes läßt sich jedoch gerade dann belegen, wenn dieses Material ganz offenbar der Nachbildung entsprechender Bronzegegenstände diene, was sich nicht nur literarisch durch die Notiz des Pausanias, sondern auch archäologisch gerade für Dreifußweihungen nachweisen läßt.<sup>714</sup> Daher kann man derartige Imitationen in der Weihgabenpraxis insgesamt als Gaben 'ärmerer' bzw. 'kleiner' Leute ansehen.<sup>715</sup> Dem entsprechen auch diesbezügliche Ergebnisse von

---

wie die Tonstatuetten hauptsächlich in wiederverwendbaren Doppelmatrizen hergestellt, cf. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 20 f.

- 711 Cf. etwa die entsprechenden Ausführungen in den jeweiligen Kapiteln bei Coldstream, *Geometric Greece*, 1977 und ebda. die Zusammenfassung S. 332 f.
- 712 Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 53.
- 713 Zu den Tonstatuetten aus Samos cf. Ohly, *Tonfiguren I*, 1940, S. 57-102; II, Ders., *Tonfiguren II*, 1941, S. 1-46; Vierneisel, *Tonfiguren*, 1961, S. 25-55; zu Olympia und zur Massenproduktion von Tonstatuetten cf. Heilmeyer, *Olympische Tonfiguren*, 1972, S. 16 ff. Zu großplastischen Terrakotten aus archaischer Zeit cf. die Diskussion bei Martini, *Archaische Plastik*, 1990, S. 30 ff. Zum materiellen Wert derartiger Weihgaben cf. Kap. VIII 4.2.
- 714 Zu Dreifüßen aus Ton cf. z. B. Maaß, *Dreifüße*, 1978, 1978, S. 111 f. Hägg, *Gifts to the Heroes*, 1987, S. 96 betont, daß Bronzekessel vielfach in Ton nachgebildet wurden.
- 715 Cf. etwa Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 45: Ton "*being a poor man's Bronze.*" Zu diesem Aspekt cf. insgesamt Kyreleis, *Offerings*, 1988, S. 215 ff., der in diesem Zusammenhang darauf hinweist: "*The social difference expresses itself not in a different typological scheme, nor, of course, in absolute size, but rather in the quality of the execution and the costliness of the material.*" Eine weitere Möglichkeit, den Wert z. B. eines Holzdreifüße zu steigern, bot die Umkleidung der hölzernen Dreifußbeine mit Blech, cf. Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 36 f.; Cf. cf. auch Philipp, *Bronzeschmuck*, 1981, S. 20, wonach Blei als Werkstoff für miniaturisierte Schmuckformen verwendet wurde, die als Nachahmungen von Bronzestücke aufzufassen sind.

Untersuchungen, die dem jeweiligen regionalen und überregionalen Einzugsbereich der Heiligtümer Rechnung tragen. So finden sich etwa in Olympia für die geometrische Zeit sehr viel mehr Terrakotta-Votive als für den vergleichbaren Zeitraum in Delphi.<sup>716</sup> Dieser Befund entspricht offenbar der Bedeutung und geographischen Lage des Heiligtums von Olympia, das - wie die Fremdweihungen belegen - eine große Besucherschar aus den griechischen Landschaften anzog; dabei dokumentieren zahlreiche Bronzestatuetten und bescheidenere Weihgaben aus Achaia, Arkadien, Boiotien, Thessalien, von den ägäischen Inseln und aus Ostgriechenland gerade auch die hohe Mobilität einer Dedikantenschicht, die nicht über die Mittel für spektakulär wertvolle Gaben wie etwa große Bronzedreifüße verfügte.<sup>717</sup>

### 1.3. Eisen

Seit dem späten 8. Jh. und dem beginnenden 7. Jh.v.Chr. treten Weihgaben aus Bronze, Eisen, aber auch Silber und Gold auf. Gerade die große Fülle der auf uns gekommenen aus Metallen gefertigten Votive ist insgesamt ein Zeugnis für den Aufschwung durch die Nutzung verfügbarer Ressourcen und die entwickelten Verfahrenstechniken in der Metallurgie sowie einer Gesellschaft, deren Intention und wirtschaftliche Potenz derartige Weihgaben überhaupt ermöglichten. Dabei stellen unter den Metallarbeiten Bronze und Eisen das Hauptmaterial, Silber und Gold wurden nur in geringen Mengen verarbeitet.<sup>718</sup> Die große Anzahl der aus Bronze, aber auch aus Eisen gearbeiteten Artefakte läßt insgesamt den Schluß zu, daß nicht nur in kleinen Einzelwerkstätten gefertigt wurde, sondern daß es auch leistungsfähige und spezialisierte Betriebe gab, die offenbar den großen Heiligtümern angehörten, wobei man

---

716 Zu diesem Vergleich cf. Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 137 ff. Cf. auch Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 53.

717 So Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. S. 246 ff.

718 Cf. insgesamt bes. Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 49-54; zur Entwicklung der Metallurgie cf. Thomas, *Bronzestatuetten*, 1992, S. 3 ff.; ausführlich dazu die Monographie von Haynes, *Technique*, 1992. Cf. insgesamt zu allen Aspekten (archäologisch, historisch, wirtschaftlich und technologisch) jüngst die handbuchartig verfaßte Studie von Treister, *Metals*, 1996, insbes. hier S. 120 ff. Die früheste literarische Überlieferung zum Herstellungsverfahren von Erz findet sich bei Homer *Il.* 18, 468 ff., cf. dazu Zimmer, *Schriftquellen*, 1985, S. 38 ff.; zum östlichen Einfluß dieser Entwicklung und dem Handel mit Rohmetallen cf. Boardman, *Kolonien und Handel*, 1981, Kap. 3 und Kap. 5; Burkert, *Orientalisierende Epoche*, 1984, 19 ff.; Geiss, *Bedeutung des Eisens*, 1987, S. 388-405, warnt vor der Überschätzung des Eisens gegenüber der Bronze. Eisen habe aufgrund der technischen Schwierigkeiten bei der Verarbeitung und seiner Rostanfälligkeit erst im 8. Jh. einen Durchbruch erzielt, während Bronze gleichzeitig eine Renaissance erlebt habe; cf. insgesamt Kopcke, *Handel*, 1990, S. 100 ff.

annehmen kann, daß Bronze- und Eisengerät aus derselben Handwerksstruktur kommen.<sup>719</sup> Die Herstellung derartiger Metallgeräte ist von der archäologischen Forschung etwa für die Heiligtümer in Olympia, Delphi, Delos, im Heraion auf Samos, auf Aigina, in Bassae, Aetos auf Ithaka, im Poseidonheiligtum von Isthmia, in Nemea,<sup>720</sup> Philia<sup>721</sup> und Kalapodi im östlichen Hügelland der Phokis<sup>722</sup> nachgewiesen sowie bei dem Heiligtum des Apollon Daphnephoros in Eretria<sup>723</sup> und beim Tempel B in Kommos auf Kreta.<sup>724</sup> Man kann davon ausgehen, daß diese Werkstätten u.a. als Auftragsnehmer von Dedikanten für den Weihgeschenkebedarf der zugehörigen Heiligtümer produzierten. Darüberhinaus bieten diese Belege zudem einen neuen Interpretationsansatz für Werkzeuge, Rohlinge und Halbfabrikate im diesbezüglichen Fundbestand. Sie sind mit großer Wahrscheinlichkeit als Hinterlassenschaften der Werkstätten selbst zu werten und nicht als Weihgaben anzusehen.<sup>725</sup> Das würde zudem bedeuten, daß in solchen Fällen eine Deutung dieser Halbfabrikate als prämonetäre Geldformen ausgeschlossen werden kann.<sup>726</sup> Ob solche

---

719 Cf. Kilian, *Weihungen aus Eisen*, 1983, S. 146; zu Einzelwerkstätten cf. Eckstein, *Handwerk*, 1974, S. 14 ff. S. 42 f.; im homerischen Epos taucht der *chalkeus* als ein Handwerker auf, der Kupfer, Bronze, Eisen und Gold bearbeitet, cf. Eckstein, *Handwerk*, 1974, S. 28 f. mit Quellen u. S. 39; cf. in diesem Sinne auch Canciani, *Bildkunst*, 1984, S. 99. Zur These der Vermittlung handwerklicher Fertigkeiten durch orientalische Wanderhandwerker im 9. Jh. v. Chr. cf. Boardman, *Kolonien und Handel*, 1980, S. 71 ff; Burkert, *Orientalisierende Epoche*, 1984, S. 24 ff.; zum Anstieg der Weihgaben im 8. Jh. v. Chr. Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 52 f.; Heilmeyer, *Frühgriechische Kunst*, 1982, S. 118, hält statistisch fest, daß sich die Werkstätten, die Bronzeweihgaben herstellten, vom 9. zum 8. Jh. v. Chr. von 2 auf mindestens 7 vermehren. Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 44, nimmt an, daß gerade in Olympia die übergroßen Dreifüße durchaus importiert wurden. Zu den metallverarbeitenden Zentren Athen, Sparta, Argos, Korinth und den einzelnen Aspekten der Organisation der handwerklichen Produktion (temporäre und feste Werkstätten etc.) cf. Treister, *Metals*, 1996, S. 38 ff. u. passim und S. 76 ff. mit ausführlicher Diskussion des Forschungsstandes.

720 Zusammenfassend dazu cf. Risberg, *Metal-Working*, 1992, S. 33, A. 1-10 mit Belegen und Literatur.

721 Cf. Kilian, *Weihungen aus Eisen*, 1983, S.131-147.

722 Cf. Felsch, *Kalapodi*, 1983, S. 123-129.

723 Winter, *News* 1982, 1984, S. 54 f., fig.2.

724 Winter, *News* 1983, 1984, S. 467; Shaw, *Excavations*, 1984, S. 283.

725 Cf. Kilian, *Weihungen aus Eisen*, 1983, S. 146 mit Nachweisen; eine analoge Auffassung vertritt Felsch, *Kalapodi*, 1983, S. 123: Er wertet Funde von Halbfabrikaten und Rohlingen für Lanzen spitzen als Belege für Schmiedewerkstätten und nicht als Votive eines Schmiedes; so auch Hägg, *Sanctuaries and workshops*, 1992, S. 29, der in diesem Sinne die Verbindung von Heiligtümern mit Werkstätten in minoischer und mykenischer Zeit untersucht.

726 Cf. dazu weiter unten Kap. IV Exkurs 1: Zur Wortbedeutung 'Kümmerformen'.



Heiligtümer nur für kultische Zwecke produzierten oder auch Geräte für den profanen Gebrauch herstellten, ist fraglich.<sup>727</sup>

Obgleich Weihgaben aus Bronze wegen ihres Erhaltungszustandes archäologisch besser dokumentiert sind,<sup>728</sup> sind Weihgaben aus Eisen nach den diesbezüglichen Befunden von Philia, Kalapodi, dem Heraion von Argos, Olympia, Perachora und Delphi ebenfalls als eine übliche Erscheinung in den Heiligtümern zu bewerten.<sup>729</sup> Zu derartigen eisernen Artefakten zählen u.a. Trachtzubehör, Gefäßfragmente, Beschläge von Möbeln, Schlüssel, *obeloi*, Messer und Schwerter<sup>730</sup>, aber auch Eisengerätschaften, die auf die Verarbeitung von Bronze und Eisen in den Heiligtümern selbst hinweisen und deshalb nicht als Weihgaben anzusehen sind.<sup>731</sup>

Weihgaben aus Eisen wurden gleich anderen Dedikationen aus Metall wie Bronze, Silber und Gold nicht nur wegen ihres Gebrauchswertes, sondern insbesondere wegen ihres materiellen Wertes dediziert. Das entspricht der Praxis des 'Gabentausches' im profanen Bereich, wo Gegenstände aus Bronze und Eisen, Silber und Gold, aber auch das Metall als solches in prämonetärer Zeit seit Homer als Tauschmittel, Wertmaßstab und Aufbewahrungsmittel fungierten.<sup>732</sup> Die homerischen Epen repräsentieren die "Jugendzeit des Eisens",<sup>733</sup> dessen Verarbeitung in dieser Zeit noch nicht so meisterhaft beherrscht

---

727 So Hägg, Sanctuaries and workshops, 1992, S. 29. Insgesamt ist jedoch davon auszugehen, daß Bronze und besonders Eisen auch in der Landwirtschaft in dieser Zeit in größerem Maße verwendet werden, auch wenn der archäologische Nachweis solcher Gebrauchsgegenstände schwierig ist, cf. Schiering, Landwirtschaftliche Geräte, 1968, S. 147. Zum Problem des archäologischen Nachweises von Gegenständen aus Metall im profanen Bereich, schon gar nicht im täglichen Bereich cf. Morris, Gift, 1986, S. 9-11.

728 Zum ungünstigen Erhaltungszustand und den Schwierigkeiten bei der Konservierung von Eisenfunden, cf. Maaß, Dreifüße, 1978, Anhang 2: Die Eisendreifüße, S. 126 ff.

729 So Kilian, Weihungen aus Eisen, 1983, S. 131 mit Belegen. Maaß, Dreifüße, 1978, Anhang 2: Die Eisendreifüße, S. 126, betont, daß "*unter den Hunderten, vielleicht sogar tausenden von Dreifußweihungen der geometrischen Zeit ... die mit Eisenbeinen und -henkeln einen sehr großen Teil ausegmacht haben*" müssen.

730 Cf. Kilian, Weihungen aus Eisen, 1983, S. 131 ff. Über die Eisenfunde in Olympia entsteht momentan eine Habiliationsarbeit von Th. Völling in Würzburg.

731 Cf. die Angaben weiter oben A. 668.

732 Cf. Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987.

733 So Forbes, Bergbau, 1990, S. 30; cf. in diesem Sinne auch die Ausführungen von Geiss, Bedeutung des Eisens, 1987, S. 388 ff.

wurde, wie die der Bronzeherstellung.<sup>734</sup> In den Epen ist Eisen noch ein seltenes Material, das zusammen mit Gold, Kupfer oder Bronze als Zeichen von Reichtum gilt und Geldfunktionen übernimmt.<sup>735</sup> Im Gegensatz zu *chalkos* 'Kupfer, Erz oder Bronze' und *chrysos* 'Gold', die beide als solche ohne weitere Angabe über eine mögliche Be- bzw. Verarbeitung als Zahlungsmittel bei Homer erscheinen,<sup>736</sup> steht *sideros* 'Eisen' in dieser Funktion stets in Verbindung mit dem Adjektiv *πολύκμητος* 'vielbearbeitet'.<sup>737</sup> Diese Spezifizierung läßt sich als Hinweis des Dichters auf die schwierige Bearbeitung des Eisens interpretieren, denn Eisen war härter als Bronze.<sup>738</sup> Im Vergleich zu derartigen Eisengegenständen scheint der *σόλος αὐτοχόωνος*, die "festgegossene Scheibe", die als Preis im Diskuswurf von Achill anlässlich der Leichenspiele für Patroklos ausgesetzt wurde und den Eisenvorrat eines Landgutes für fünf Jahre decken sollte, eher Rohluppe gewesen zu sein, aus der das "vielbearbeitete Eisen" hergestellt wurde. Dieses wurde in Form von

---

734 Forbes, Bergbau, 1990, S. 29 ff. Cf. in diesem Sinne auch Geiss, Die Bedeutung des Eisens, 1987, wie A. 718.

735 Cf. dazu Forbes, Bergbau, 1990, S. 32; zu Metallgeräten und Metall als solches, das in den Epen als Tausch- bzw. Zahlungsmittel und bei der Thesaurierung die weitaus größte Rolle spielte, cf. Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 408 ff.

736 Cf. z.B. Hom. Il. 22, 340; 22, 50.

737 Bronze, Gold und vielbearbeitetes Eisen werden genannt z. B. Hom. Il. 6, 47 f.; Il. 10, 379; Il. 11, 132 f.; cf. insgesamt Forbes, Bergbau, 1990, S. 31. Zur Bedeutung von *πολύκμητος* cf. Liddell/Scott s.v.: '*wrought with much toil*'.

738 So die Interpretation von Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, S. 408, die jedoch als weitere Deutungsmöglichkeit anbietet, daß der gesamte Sinn des Syntagmas darauf hindeuten könnte, daß Eisen als prämonetäre Form nicht in Barren auftritt, sondern in Form fertiger Gebrauchsgegenstände. Dagegen spricht jedoch Hom. Il. 23, 826 ff., wo eine rein gegossene Eisenscheibe (*σόλος αὐτοχόωνος*), möglicherweise eine Rohluppe, aus der der *πολύκμητος σιδῆρος* hergestellt wurde, (so Forbes, Bergbau, 1990, S. 31), als Siegespreis im Diskuswurf von Achill anlässlich der Leichenspiele zu Ehren von Patroklos ausgesetzt wird. Für Eckstein, Handwerk, 1974, S. 39, ist diese Quellennotiz, nämlich das Syntagma *σόλος αὐτοχόωνος*, Beleg für die Existenz für den Besitz von Roheisen. Ihre Verwendung als Diskusscheibe zeige nämlich, daß sie offenbar über den Zustand eines bloßen Gußkuchens hinaus behandelt worden sei.

Forbes, Bergbau, 1990, S. 31 betont bezüglich des Syntagmas *πολύκμητος σιδῆρος* 'vielbearbeitetes Eisen', daß dieser Ausdruck treffend sei, "*denn nur durch wiederholtes Erhitzen im Kohlefeuer und Ausschmieden konnten die Schlacken entfernt und die Eisenteilchen zusammengeschweißt werden.*" Daß die Härtung des Eisens durch Abschreckung des rotglühenden Stückes mit kaltem Wasser erreicht wurde, kann man Hom. Od. 9, 391 f. entnehmen; cf. auch Eckstein, Handwerk, 1974, S. 19 und die Angaben weiter oben A. 102. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 21, weisen darauf hin, daß Eisen für Bildwerke in archaischer Zeit ungeeignet war, da es wegen seines hohen Schmelzpunktes um 1500° nur schwer in Formen zu gießen und zudem besonders stark der Korrosionsgefahr durch Rost ausgesetzt war. Cf. in diesem Sinne auch Geiss, Bedeutung des Eisens, 1987, S. 388 ff. (siehe weiter oben A. 718).

Stabbarren, sog. *obeloi* oder *obeliskoi* gehandelt.<sup>739</sup> Da derartige 'Eisenstäbe' bzw. 'Bratspieße' im profanen Verkehr als wertvoll galten und daher auch Geldfunktionen übernehmen konnten, kamen sie selbstverständlich auch im Gabentausch mit der Gottheit zum Einsatz. Eine berühmte Dedikantin derartiger *obeloi* ist die Hetäre Rhodopis, die zur Zeit des Pharaos Amasis in Ägypten lebte. Sie ließ von dem zehnten Teil ihres Vermögens eine Menge Bratspieße herstellen und sandte diese als Weihgeschenk dem Apollon von Delphi.<sup>740</sup> Epigraphisch belegte *obeloi*-Weihungen sind etwa aus dem argivischen Heraion und aus Perachora auf uns gekommen.<sup>741</sup> Als Weihgaben werden derartige *obeloi* in den Heiligtümern sowohl wegen ihres Materialwertes als auch wegen ihres Gebrauchswertes als Bratspieße beim Opfermahl dediziert und thesauriert.<sup>742</sup>

#### 1.4. Bronze

Im Vergleich zu Eisen sind Weihgaben aus Bronze, *chalkos*, aus frühgriechischer Zeit aufgrund ihres Erhaltungszustandes insgesamt sehr viel besser dokumentiert.<sup>743</sup> Den enormen Anstieg der Bronzeweihgaben im archäologischen Fundbestand hat A.M. Snodgrass in einer tabellarischen Auflistung anschaulich gemacht. Danach steigt vom 9. auf das 8. Jh.v.Chr. die Zahl der Bronzestatuetten z.B. in Delphi von 1 auf 152 an, Bronzedreifüße im Ptoon in Boiotien von 0 auf 7, Bronzeweihgaben auf der Insel Delos von 1 auf 19, Bronzefibeln von Philia/Thessalien von 2 auf 1783 und von Lindos/Rhodos von 52 auf 1540.<sup>744</sup> In den homerischen Epen wird das Wort *chalkos* mit der Bedeutung 'Erz, Kupfer,

---

739 Cf. Forbes, Bergbau, 1990, S. 32.

740 Hdt. II 134-135.

741 Cf. dazu ausführlich Kap. V 5.

742 Ebda.

743 So Kilian, Weihungen aus Eisen, 1983, S. 131: "*Eisenweihungen der geometrischen Zeit werden selten publiziert bzw. entzogen sich meist einer Konservierung.*" Einen knappen Überblick des archäologischen Forschungsstandes zum Bronzehandwerk skizziert zusammenfassend Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, S. 216 f. mit den Belegen. Danach gab es Bronzewerkstätten in Epirus, lokale Werkstätten in den Landschaften Phokis und Lokris, in Boiotien und Attika. Auf der Peloponnes sind es vor allem Korinth und Argos, die in geometrischer Zeit als Zentren hochentwickelter Bronzekunst zu gelten haben.

Bronze' 418 mal verwendet und damit doppelt so häufig wie Gold.<sup>745</sup> *Chalkos* erscheint in den Epen als Tausch- bzw. Zahlungsmittel, und zwar sowohl in unverarbeiteter<sup>746</sup> als auch verarbeiteter Form als Gerätegeld.<sup>747</sup> Daher gehören Gegenstände aus *chalkos* auch zu den Objekten, die im Oikos thesauriert wurden.<sup>748</sup> Der prämonetäre Aspekt der aus Bronze gefertigten Gegenstände läßt sich am besten an den Dreifüßen aufzeigen, die im Epos aufgrund ihres materiellen Wertes große Bedeutung erlangen. So konnte ein Dreifuß den Gegenwert von zwölf Rindern repräsentieren.<sup>749</sup> Diese Wertschätzung zeigt sich auch im Einsatz des Dreifußes im Gabentausch mit den Göttern, durch den sich der Dreifuß zu einer Weihgabe *kat' exochen* entwickelt.<sup>750</sup>

Auch wenn Eisen und Bronze als Werkstoffe zunächst einen höheren materiellen Wert besaßen als Ton oder Holz, so lassen sich gerade bei den aus Bronze gefertigten Gegenständen aufgrund der Objekte selbst Unterschiede ausmachen, die auf eine wirtschaftliche Differenzierung auch der Dedikantenschicht schließen läßt, die sich Gegenstände aus diesem Material als Weihgaben leisten konnte. Die Revue dieser Belege zeigt nämlich, daß der nach Größe und Verarbeitung zu bemessene materielle Wert der einzelnen Artefakte, die sich durch die jeweils zugehörigen Weihinschriften als Dedikationen ausweisen, weit gespannt ist, nämlich von kleinen und größeren Bronzegefäßen und -geräten wie Bronzespiegeln<sup>751</sup>, Bronzhydrien<sup>752</sup>, Bronzekesseln<sup>753</sup>, einer Strigilis aus

---

744 Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 53.

745 Forbes, *Bergbau*, 1990, S. 21 ff.; zur Wortbedeutung von *chalkos* cf. Frisk, *Etymologisches Wörterbuch*, 1970, s.v. *xalkóß*, S. 1068-1071, bes. S. 1068 f.

746 Cf. z.B. Hom. Il. 6, 47-48; 11,132 f.; 10,379, cf. dazu Schönert-Geiss, *Prämonetäre Geldformen*, 1987, S. 408 f.

747 Z.B. Hom. Il. 9, 122 f = 9, 264 f.: sieben unbenutzte Dreifüße, die Agamemnon u.a. als Sühnegeld Achill anbietet.

748 Z.B. Hom. Il. 6, 46 ff.; Od. 2, 337-345.

749 Hom. Il. 23, 703.

750 Cf. Kap. IV Exkurs 2: Der Dreifuß: Weihgabe und Siegespreis *kat' exochen*

751 Cf. z.B. LSAG Suppl. S. 450 Elis B: Bronzespiegel aus Elis als Weihgabe für die Artemis Limnatis; ein Bronzegriff bzw. Henkel aus Lakonien aus dem 6. Jh. gehörte möglicherweise ebenfalls zu einem Spiegel, LSAG, S. 199, Nr. 17.

Weitere Bronzehenkel aus dem 7. und 6. Jh.v.Chr., die nach den Dedikationsinschriften zu diversen Weihgaben gehörten, fanden sich z.B. im Heiligtum der Artemis Orthia in Sparta, cf. LSAG, Suppl. S. 447, Lakonia A; als Weihgabe für die ephesische Artemis in Pantikapaion, cf. LSAG, Suppl. 478: The northern colonial Area 64 C; und in Lakonien cf. LSAG, S. 200, Nr. 36 u. S. 198, Nr.5.

Olympia<sup>754</sup>, einem kleinen Bronzekübel als Weihgabe für die Göttin Hera<sup>755</sup> bis hin zu Bronzestatuetten<sup>756</sup>, Waffenweihungen<sup>757</sup> und größeren Gegenständen wie etwa einem Bronzestisch als Weihgabe für die Dioskuren<sup>758</sup> und großplastischen Werken wie sie die geometrischen Dreifüße von Olympia darstellen.<sup>759</sup> Zu derartigen großplastischen Weihgaben gehört auch die um 506 v. Chr. von den Athenern ihrer Stadtgöttin dedizierte Bronzequadriga anlässlich des Sieges über Boiotien und Chalkis.<sup>760</sup> Die Dauerhaftigkeit und der materielle Wert des Werkstoffes erhöhten die Denkmalfunktion der daraus gefertigten *anathemata* und dienten damit zugleich der Erhöhung des Sozialprestiges der jeweiligen Dedikanten. Das galt ganz besonders für 'öffentliche' Weihungen, die nämlich von einem Kollektiv erbracht wurden. Ein solches Beispiel beschreibt etwa Herodot nach seiner Aussage aus eigener Anschauung: Er sah bei den Skythen einen Mischkrug aus Erz, der mindestens 600 Amphoren faßte und aus je einer Pfeilspitze aus dem Besitz eines jeden männlichen Bewohners hergestellt worden war.<sup>761</sup>

Die Bedeutung der Denkmalfunktion bezüglich der Intention seitens der 'Geber' bestätigen gerade die Bronzeweihgaben, die Umwandlungen von Opfergaben repräsentieren. Derartige Nachbildungen von Tieropfern aber auch vegetabilischen Gaben sollten zum einen der Wertsteigerung des entsprechenden Weihgeschenks dienen, zum anderen auch das Opfer

- 752 Sie finden sich z. B. im 7. und 6. Jh. in Arkadien, cf. LSAG, Suppl. S. 449: Arkadia:A; in Lakonien, cf. LSAG, S. 199, Nr.7; in Nemea, cf. LSAG, Suppl., S. 443 und auf Ägina, cf. LSAG, S. 113, Nr. 16 u. Guarducci, EG I, 1967, S. 198, Nr. 3, Fig. 68.
- 753 Cf. aus dem 7. und 6. Jh.v.Chr. z.B. in Elis: LSAG, S. 220, Nr.3, Nr.11; in Arkadien: LSAG, S. 199, Nr. 11 u. S. 214, Nr.3; aus Lakonien: LSAG, S. 199, Nr. 10; aus Epidauros: LSAG, S. 182; Nr. 11.
- 754 LSAG, Suppl. S. 450, Elis C, um 500 v. Chr.
- 755 LSAG, Suppl. S. 471, Samos C, 6. Jh.v.Chr.
- 756 Zu frühen Bronzefiguren cf. Heilmeyer, Olympische Bronzefiguren, 1979, S. 29 ff.; Thomas, Bronzestatuetten, 1992, S. 21 ff.
- 757 Cf. z. B. Pflug, Schutz, 1989, S. 15 ff.
- 758 LSAG, S. 234, Nr. 5 pl. 45, vermutlich von Kephallonia; Guarducci, EG I, 1967, S. 276, Nr. 3, Fig. 127. Ein weiteres Beispiel einer solchen Weihung stammt aus Lakonien cf. LSAG, S. 199, Nr. 14.
- 759 Cf. dazu weiter unten Kap. IV Exkurs 2: Der Dreifuß: Weihgabe und Siegespreis *kat' exochen*.
- 760 IG I<sup>2</sup> 394 I+II; ML 15; cf. Hdt. V 77; Diodor X 24, Paus. 1, 28, 2.
- 761 Hdt. IV 81.

selbst durch die Umwandlung in eine Gabe aus dauerhaftem Material gleichsam perpetuieren und damit die Erinnerung an den großzügigen Spender wachhalten. Zu derartigen in Bronze reproduzierten Opfergaben gehören etwa Brotlaibe aus Bronze,<sup>762</sup> oder ein bronzener Apfel, der offenbar Mitte des 6. Jh. v. Chr. oder etwas später von einem gewissen Komadas dediziert wurde<sup>763</sup> sowie ein Bronzefisch, der ebenfalls in das 6. Jh.v.Chr. datiert wird.<sup>764</sup> Vermutlich sind auch zahlreiche Kleinbronzen in Rindsgestalt, die sich u.a. in dem Kabirenheiligtum bei Theben, dem Zeusheiligtum von Olympia und auf Rhodos fanden<sup>765</sup> sowie die Statuette einer Ziege<sup>766</sup> als derartige perpetuierte Opfergaben zu werten. Solche Bronzestatuetten stellen gegenüber vergleichbaren Weihgaben aus Holz oder Ton einen sehr viel größeren materiellen Wert dar, der in vielen Fällen auch den entsprechenden Wert des Opfertieres übersteigen konnte.<sup>767</sup> Andererseits konnte die Anfertigung und Dedikation derartiger bronzener Ersatzopfer gerade nicht aus Gründen der Wertsteigerung geschehen, sondern aus Mangel an materiellen Mitteln erfolgen. Diesen Schluß läßt jedenfalls eine Anekdote bei Pausanias zu, wonach die Orneaten, weil sie die Kosten und Mühen für die dem Apollon von Delphi gelobten täglichen Umzüge und Opfertiere nicht aufbringen konnten, Opfer und Umzug als Bronzewecke weihten.<sup>768</sup> Dieser Notiz liegt - unabhängig von ihrer Historizität - der Sinn zugrunde, daß Opfer und Prozessionen erhebliche Kosten verursachen konnten, so daß ein entsprechendes Weihgeschenk, nämlich eine Nachbildung aus Bronze, als Ersatz im Vergleich dazu sehr viel kostengünstiger war. Noch billiger waren allerdings Tonstatuetten.<sup>769</sup>

---

762 Cf. Guarducci, EG III, 1974, S. 41 f.; zu weiteren Beispielen bronzener Nachbildungen von Naturalabgaben cf. ebda.

763 LSAG, S. 214, Nr. 1; zu den unterschiedlichen Lesarten des Namens cf. Guarducci, EG III, 1974, S. 41.

764 LSAG, S. 200, Nr. 34; Guarducci EG I, 1967, S. 283 f., Nr. 5, Fig.132.

765 Cf. Brommer, Weihgaben, 1985, S.VI und passim mit Nachweisen; zu weiteren Kleinbronzen von Tieren cf. ebda. passim.

766 Cf. ein Beispiel aus Lakonien LSAG, S. 200 Nr. 34.

767 Cf. Thomas, Bronzestatuetten, 1992, S. 34 f. Ihren Berechnungen zufolge entsprach der Wert einer Bronzestatue im 5. Jh. v.Chr. dem gesamten Jahreslohn eines Arbeiters.

768 Paus. 10,18,5.

769 Daß Bronzevotive wertvoller waren als Tonvotive, betont auch Heilmeyer, Olympische Bronzefiguren, 1979, S. 29 f.

## 1.5. Silber und Gold

Weihgaben aus Silber und Gold galten als besonders kostbar. Die Kenntnisse über derartige Artefakte sowie die Verarbeitung griechischen Silber- und vor allem Goldschmucks verdankt die Forschung insbesondere den spektakulären Funden von Lefkandi, Knossos und Attika.<sup>770</sup> Da sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. die Bestattungsriten auf dem griechischen Festland ändern, konzentriert sich die Kenntnis griechischen Goldschmucks seit dem 7. Jh. v. Chr. auf die archäologischen Hinterlassenschaften aus den griechischen Heiligtümern, wobei die Funde aus dem Artemis Orthia-Heiligtum von Sparta und dem Heiligtum der Hera Limenia von Perachora besonders ergiebig sind.<sup>771</sup> Zu den spektakulärsten Funden dieser Zeit gehört jedoch der Basisfund von Ephesos, der auch die ersten Münzen beinhaltete. Unter den 600 auf uns gekommenen Stücken befindet sich vor allem Schmuck aus Edelmetall, Bernstein und Bronze.<sup>772</sup> Eine ephesische Besonderheit stellen Broschen aus Gold, Elektron und Silber dar.<sup>773</sup>

Der Besitz an Edelmetall ist in der literarischen Überlieferung der homerischen Epen insgesamt eher als bescheiden zu werten.<sup>774</sup> Nur wenige Notizen belegen silberne Geräte und silberne Verzierungen von Möbeln und Waffen.<sup>775</sup> Doch daß Silber als wertvolles Material galt, bezeugt die Kombination der Angaben zum Verkauf des Lykaon, des Sohnes des Priamos: Danach besaß Lykaon den Wert eines silbernen Mischkruges von sechs *metra*, der

---

770 Cf. weiter oben Kap. I 1 mit Belegen. Die in der griechischen Antike bedeutenden Silberminen von Laureion waren vermutlich seit dem 8. Jh.v.Chr. in Betrieb; doch scheinen im 6. Jh.v.Chr. für Athen vor allem die thrakischen Silbervorkommen bedeutsam gewesen zu sein. Daneben galt die Insel Siphnos als Gold- und Silberlieferant. cf. Treister, *Metals*, 1996, S. 23 mit Belegen; zu Siphnos cf. Hdt. III 57; Paus. 10,8; 11, 2.

771 Deppert-Lippitz, *Goldschmuck*, 1985, S. 80 ff.; cf. auch Treister, *Metals*, 1996, S. 399. Zum Artemis-Orthia-Heiligtum von Sparta cf. Dawkins, *Sanctuary of Artemis Orthia*, 1929; zum Heiligtum der Hera Limenia von Perachora cf. *Perachora I*, 1940 u. *Perachora II*, 1962.

772 Zum Basisfund von Ephesos cf. weiter unten Kap. V 1.

773 So zusammenfassend Deppert-Lippitz, *Goldschmuck*, 1985, S. 97.

774 Bielefeld, *Schmuck*, 1968, S. 64; cf. auch Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 186; eine Zusammenstellung der literarischen Belege z. B. bei Gesenhoff, *Schmuck*, 1994, S. 39 ff. u. S. 43 ff. Eckstein, *Handwerk*, 1974, S. 40 betont dagegen in diesem Zusammenhang, daß insgesamt der Besitz an Metallen und Edelmetallen in bearbeiteter oder unbearbeiteter Form erstaunlich verbreitet gewesen sei.

775 Forbes, *Bergbau*, 1990, S. K 20 mit Quellenbelegen.

immerhin den Gegenwert von 100 Rindern erzielen konnte.<sup>776</sup> Silbergerätschaften erscheinen daher auch als Gastgeschenke der homerischen Adligen. So erhielt Helena von der Gattin des Polybos, eines Gastfreundes des Menelaos aus dem ägyptischen Theben, eine goldene Spindel und ein silbernes Spinnkörbchen auf Rädern.<sup>777</sup> Die Beschreibung dieser Artefakte korrespondiert mit einer Notiz bei Herodot, der goldene Spindeln und Spinnrocken als Geschenke des Euelthon von Salamis auf Zypern an Pheretime von Kyrene erwähnt.<sup>778</sup>

Neben Silber erscheint auch Gold als Gastgeschenk und Zahlungsmittel in den Epen. Doch offenbart die Rangordnung bei der Auflistung der unterschiedlichen Objekte, daß Gold in der Ilias in unbearbeiteter, aber bereits in Talenten abgewogener Normierung gegenüber bearbeiteten Metallgeräten - wie Dreifüße, Becher, Krüge - und Vieh noch an untergeordneter, nämlich dritter Stelle steht, so daß als normales Zahlungsmittel offenbar das Gerätegeld fungierte.<sup>779</sup> Die entsprechenden Belege der Odyssee zeigen dagegen, daß Vieh als zu tauschendes Wertobjekt überhaupt keine Rolle mehr spielt, sondern Kleidung und Metall in bearbeiteter und unbearbeiteter Form als Gastgeschenke getauscht und thesauriert werden, wobei "*im Gegensatz zur Ilias - nun offenbar das unbearbeitete, aber abgewogene Gold bereits die dominierende Rolle ausübte.*"<sup>780</sup> Dabei war Gold elfmal mehr wert als *chalkos*.<sup>781</sup> Die eher bescheidene Rolle von Edelmetall in der literarischen Überlieferung der archaischen Zeit belegen auch die wenigen Notizen bei Hesiod, in den Homerischen Hymnen und bei den frühgriechischen Lyrikern.<sup>782</sup>

Die materielle Bedeutung von Edelmetallen im profanen Bereich als Wert- und Tauschobjekte spiegelt sich in der Weihgabenpraxis wieder. So werden in der Odyssee Gold und aus Gold gefertigte Gaben als Weihgeschenke erwähnt.<sup>783</sup> In der Ilias läßt Diomedes die Hörner des der Athene gelobten Opferrindes vergolden, um den Wert seiner Opfergabe

---

776 Hom. Il. 23, 740 ff.; 21, 78 ff. (Kaufpreis des Lykaon).

777 Hom. Od. 4, 130-132.

778 Hdt. IV 162.

779 Zu diesem Ergebnis cf. ausführlich Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 410 f.

780 Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 411 f. mit Belegen.

781 Forbes, Berbbau, 1990, S. 26 mit Belegen.

782 Gesenhoff, Schmuck, 1994, S. 43 ff. die Belege.

783 Hom. Od. 3, 274; 16, 184.



materiell zu erhöhen.<sup>784</sup> Denselben Auftrag, nämlich die Hörner des Opferrindes zu vergolden, erteilt Neleus dem Goldschmied Laerkes.<sup>785</sup> Nach Ausweis des Dichters des Hermes-Hymnos gehörte Gold neben Eisen, Kesseln und Dreifüßen zu den Schätzen des Tempels von Delphi.<sup>786</sup> Daß derartige Edelmetallhorte in den Tempeln einen erheblichen Umfang erreichen konnten, bezeugt die auf einer Silberplatte verzeichnete Auflistung der Weihgaben des Artemision von Ephesos aus der Mitte des 6. Jh. v.Chr., die das Gewicht der goldenen Weihgaben insgesamt mit 50 Minen, das der silbernen Weihgaben insgesamt mit 58 Minen notiert.<sup>787</sup>

In den homerischen Epen fungieren ausschließlich die adligen Protagonisten als Dedikanten derartiger wertvoller Gaben. Es ist daher keineswegs verwunderlich, daß nach Ausweis der zeitlich nachfolgenden literarischen und auch epigraphischen Überlieferung in der Regel Herrscherpersönlichkeiten und einzelne Poleis aus Edelmetall gefertigte *anathemata* dedizierten. Als ein besonders berühmtes Weihgeschenk und Denkmal gilt in diesem Zusammenhang der goldene Dreifuß, der mit Kessel auf den Schlangenköpfen einer aus drei ineinander gewundenen Schlangen bestehenden Bronzesäule stand und das Weihgeschenk der über die Perser siegreichen Griechen an den Gott in Delphi repräsentierte.<sup>788</sup> Als Dedikant tritt also ein Kollektiv auf, das gemeinschaftlich aus dem Beutegut die Mittel aufbrachte, ein derart kostbares Weihgeschenk zu stiften.

Im Zusammenhang reicher und berühmter Dedikanten sind die bei Herodot notierten besonders wertvollen Weihgaben der Lyderkönige, mit deren Auflistung und Beschreibung der Halikarnassier insbesondere die herausragende Bedeutung des Orakelheiligtums von Delphi unterstreichen möchte, besonders spektakulär. Danach war Gyges der erste Nichtgriecher, der zahlreiche silberne und goldene Weihgeschenke nach Delphi sandte, von denen Herodot sechs goldene Kratere mit einem Gesamtgewicht von 30 Talenten besonders erwähnenswert erschienen.<sup>789</sup> Alyattes, sein Nachfolger, stiftete aus Dank für eine Genesung einen großen silbernen Krater und einen kleinen eisernen Untersatz, der aus mehreren Teilen

---

784 Hom. Il. 10, 294.

785 Hom. Od. 3, 424 f.; cf. Od. 3, 382.

786 Hym. h. Merc. 175-181.

787 Cf. die Belege A. 1196; cf. auch die Ausführungen weiter unten KAp. VII 2.

788 LSAG, S. 102, Nr. 15; Pfohl 53; HGIÜ I 42; cf. Hdt. IX 81.

789 Hdt. I 14, 1-3.

zusammengeschweißt war und nach Herodot eines der sehenswertesten Stücke in Delphi darstellte.<sup>790</sup>

Eine ausführliche Beschreibung zollt Herodot den Weihgeschenken des Lyderkönig Kroisos, die nach seiner Aussage schon zu Kroisos' Zeit in aller Munde waren.<sup>791</sup> So weiß Herodot von 3 000 Stück Opfertieren jeder Art zu berichten, die Kroisos zusammen mit golden- und silberbeschlagenen Ruhebetten, goldenen Schalen und Purpurgewändern zu Ehren des Gottes in Delphi verbrennen ließ.<sup>792</sup> Zudem ließ er Unmengen von Gold einschmelzen und daraus 113 Halbziegel aus Elektron<sup>793</sup> fertigen, die je zwei Talente wogen, sowie vier aus reinem Gold, die zweieinhalb Talente schwer waren, und sandte sie nach Delphi; dazu eine Löwenfigur aus Gold, die zehn Talente wog. Diesen Weihgaben fügte Kroisos noch zwei große Kratere hinzu, einen silbernen und einen goldenen. Der goldene wog nach Herodots Überlieferung achteinhalb Talente und zwölf Minen, der silberne faßte 600 Amphoren und diente den Delphiern zum Weinmischen am Fest der Theophanie. Außerdem stiftete Kroisos vier silberne Fässer und zwei Weihwasserbecken, ein goldenes und ein silbernes.<sup>794</sup> Dem Amphiaraos weihte der Lyderkönig einen goldenen Schild und eine goldene Lanze, die noch zu Herodots Zeiten im Tempel des Apollon Ismenios in Theben aufbewahrt wurden.<sup>795</sup> Nach Herodot sandte Kroisos insgesamt sehr viele Weihgeschenke nach Delphi. Insbesondere zählt er Gießkannen aus Silber, ein goldenes Standbild, Halsketten und Gürtel sowie einen goldenen Schild und eine goldene Lanze auf.<sup>796</sup> Diese Weihgaben, so betont Herodot, waren an Gewicht und Aussehen gleich denen, die der Lyderkönig dem Heiligtum in Didyma/Branchidai stiftete;<sup>797</sup> denn nicht nur Delphi, sondern auch andere

---

790 Hdt. I 25, 1-2.

791 Hdt. VIII 35, 2.

792 Hdt. I 50, 1. Eine derartige Opferung und Dedikation als demonstrativer Konsum ist mit der ethnographisch-anthropologischen Kategorie des Potlach vergleichbar, cf. Vívelo, *Kulturanthropologie*, 1995, S. 92 u. A. 1.

793 Cf. How/Wells, *Commentary I*, 1928, zu Hdt. I 50,2, S.74: *leukoû xrusoû* : Elektron.

794 Cf. die Auflistung bei Hdt. I 50, 2 - 51, 3.

795 Hdt. I 52.

796 Hdt. I 51, 5 - 52.

Heiligtümer bedachte der reiche Lyderkönig mit kostbaren Weihgeschenken: Dem Apollon Ismenios in Theben sandte er einen goldenen Dreifuß; in Ephesos waren nach Herodot die meisten goldenen Rinder und die meisten Säulen von ihm; ebenso ein großer goldener Schild, der im Tempel der Athene Pronaia in Delphi stand.<sup>798</sup> Diese Geschenke an die Götter stammten aus dem Besitz eines Feindes, gegen den Kroisos vor seiner Thronbesteigung kämpfen mußte. Nur die Gaben an Delphi und den Tempel des Amphiaraios kamen aus seinem eigenen Besitz und stellten die *aparche* seines väterlichen Vermögens dar.<sup>799</sup>

Derartige Artefakte aus Silber und Gold weisen somit auf die wirtschaftliche Potenz der jeweiligen Dedikanten hin. So sandten die Kypseliden eine Phiale aus Gold als Weihgeschenk nach Olympia.<sup>800</sup> Weitere berühmte Dedikanten goldener Weihgaben waren die Deinomeniden Gelon und Hieron von Syrakus, die jeweils einen goldenen Dreifuß mit zugehöriger Nike als Dank für militärische Erfolge dem Apollon von Delphi weihten.<sup>801</sup> Gelon verwendete für seine Dreifußweihung nach einer Notiz bei Diodor 16 Talente Gold.<sup>802</sup> Hieron, sein Nachfolger, der ebenfalls einen Dreifuß samt Nike aus Gold stiften wollte, hatte zunächst große Schwierigkeiten, die entsprechende Goldmenge aufzutreiben. Erst nach längerer Suche gelang es einem seiner Abgesandten, das Gold von einem gewissen Architeles aus Korinth anzukaufen, der es selbst in kleinen Mengen gesammelt hatte.<sup>803</sup> Der Sinn dieser Notiz deutet darauf hin, daß es offenbar einiger Anstrengungen bedurfte, um größere Mengen Gold aufzutreiben. Dementsprechend läßt sich bereits eine Erzählung Herodots interpretieren, wonach die Spartaner auf der Suche nach Gold für eine Statue des Apollon bis nach dem

- 
- 797 Hdt. I 92, 2. Die Weihgaben in Branchidai (Didyma) hat Herodot wohl nicht gesehen, denn sie verschwanden ganz sicher mit der Zerstörung des Tempels 494 v. Chr., cf. Komm. How/Wells, Commentary I, 1928, S. 100 f.
- 798 Hdt. I 92, 1; Säulenweihungen des Kroisos sind epigraphisch belegt: fünf Fragmente von Säulenwülsten, die zu drei Säulenbasen gehören, sind im Artemision gefunden worden, Syll.<sup>3</sup> 6; LSAG, S. 344, Nr.54; Pfohl 43; HGIÜ I 14.
- 799 Hdt. I 92, 2.
- 800 Cf. LSAG, S 131 Nr.13, goldene Phiale, c. 625-550 v. Chr.; cf. auch Pfohl 40.
- 801 LSAG, S. 275, Nr. 6; Guarducci, EG III, 1974, S. 403. Zu Quellen und Belegen cf. auch Kap. VI 6., A. 1297 ff.
- 802 Diod. 11.27.6.
- 803 Ath. VI 231 f. (nach Phanias und Theopomp); 232 a-b (nach Theopomp) .Zu Quellen und Belegen cf. auch Kap. VI 6., A. 1297 ff.

lydischen Sardes schickten, wo sie die entsprechende Menge von Kroisos erwerben wollten, der sie ihnen jedoch zum Geschenk machte.<sup>804</sup> Zu übergroßem Reichtum an Gold konnte man auch aufgrund militärischer Erfolge gelangen. So erwarben die Aigineten nach Herodot ihren großen Reichtum durch den günstigen Ankauf von Beutegut: Nach der Schlacht bei Plataiai hatte Pausanias nämlich den Heloten befohlen, alle Schätze der Perser als Beutegut auf einen Haufen zu legen und nichts davon anzurühren. Trotzdem brachten diese vieles beiseite und verkauften es den Aigineten für einen 'Spottpreis', nämlich das Gold so als wäre es

Erz:

"ὥστε Αἰγινήτησι οἱ μεγάλοι πλοῦτοι ἀρχὴν ἐνθεῦτεν ἐγένοντο, οἱ τὸν χρυσοῦν ἅτε ἐόντα χαλκὸν δῆθεν παρὰ τῶν εἰλωτέων ὠνόοντο."<sup>805</sup>

Neben kollektiv gestifteten Weihgaben und den spektakulären Weihgaben prominenter Einzelpersonlichkeiten deuten eine Reihe singulärer Gegenstände aus Silber und Gold, die sich durch die jeweils zugehörige Weihinschriften als Dedikationen ausweisen, auf eine reiche private Dedikantenschicht hin, die augenscheinlich über entsprechende Mittel verfügte, sich die Weihung derartiger Gaben leisten zu können. So wurde eine silberne Schale vermutlich um 500 v. Chr. der Göttin Athene in Megara von einem unbekanntem Dedikanten geweiht und in einem Grab in der Nähe von Beroia in Mazedonien gefunden.<sup>806</sup> Zwei Silberbarren wurden als Weihgeschenke einer Göttin in Poseidonia um die Mitte des 6. Jh.v.Chr. dediziert.<sup>807</sup> Ein Miniaturdreifuß aus Silber ist als Weihgabe bei Phanai bezeugt.<sup>808</sup> Der Hera von Samos weihten im 6. Jh.v.Chr. zwei Dedikanten aus der samischen Apoikie Perinth eine goldene Gorgo (?), eine silberne Sirene, eine silberne Phiale sowie einen bronzenen Lampenständer. Der Gesamtwert dieser Weihgabe betrug einschließlich der Stele mit zugehöriger Weihinschrift 212 Statere.<sup>809</sup> Als Eigentum einer Göttin werden in einer Inschrift aus der Nähe von Metapont vier silberne Diademe und eine Bronzevase

---

804 Nach Hdt. I 69 wollten die Spartaner das Gold für die Statue des Apollon Pythaeus in Thornax verwenden; nach Paus. 3,10,8 verwendeten sie es jedoch für den amyklaischen Apollon.

805 Hdt. IX 80.

806 LSAG, S. 137 Nr. 2, pl. 22 vermutlich war sie Teil einer Beute, so LSAG, S. 135; G. Pfohl 48.

807 LSAG, Suppl. S. 457.

808 Lamb, Excavations, 1934/35, S. 149 pl. 32, nos. 2,5,6.

809 Zu den Belegen weiter oben A. 550.

aufgezählt.<sup>810</sup> Ein wertvolles Weihgeschenk war auch ein goldener Ring aus dem Heraion von Argos, der aus der Zeit um 600 - 550 v.Chr. stammt.<sup>811</sup> Diese singulären Beispiele deuten insgesamt auf die Spendenfreudigkeit der Dedikanten dieser Zeit hin, die es als Selbstverständlichkeit erachtete, die Götter am eigenen Wohlstand, den man ihrer Gunst zu verdanken glaubte, teilnehmen zu lassen. Daß weitere Zeugnisse von Weihgaben aus Gold und Silber nicht auf uns gekommen sind, hat seinen Grund in ihrer Zerstörungsgeschichte: Sofern derartige Artefakte nicht in den Heiligtümern selbst eingeschmolzen wurden, fielen sie den Zerstörungen der Heiligtümer oder späteren Plünderungen zum Opfer.<sup>812</sup>

## 2. Übergrößen, Miniaturformen und Abbilder: Der 'Zeichencharakter' der Weihgaben

Als Weihgabe konnte jeder Gegenstand eingesetzt werden, der in der außerkultischen Lebenswirklichkeit als Wert- Schmuck- oder Gebrauchsgegenstand fungierte; denn aufgrund der anthropomorphen Vorstellung von den Göttern besaßen derartige Artefakte auch einen sinnvollen Verwendungszweck für die dementsprechenden vergleichbaren Belange der Götter. Insofern wurden für den Gabentausch mit der Gottheit grundsätzlich keine neuen Gegenstände geschaffen, die ohne eine denkbare 'profane' Verwendung nur als Weihgaben Geltung besessen hätten.

Spektakuläres Beispiel dafür, daß Artefakte des profanen Gebrauchs als Weihgeschenke eingesetzt wurden, sind etwa die aus Weißgold und reinem Gold gefertigten Halbziegel, die der Lyderkönig Kroisos nach der Erzählung bei Herodot als Weihgabe dem Apollon von Delphi sandte<sup>813</sup> und die durch die Wahl des Werkstoffes in ihrem materiellen Wert enorm gesteigert wurden.

---

810 Cf. weiter unten A. 1421.

811 LSAG, Suppl. S. 444.

812 Linders, Melting, 1989/90, S. 281 ff., Treister wie A. 708, cf. auch die Angaben A. 1336, 1418 u. 1420. Bezüglich der Beeinträchtigungen von Weihgaben bei der Zerstörung von Tempeln cf. Hdt. I 50, 2. Danach wog die aus reinem Gold gefertigte, zehn Talente schwere Löwenfigur, die Kroisos als Weihgabe nach Delphi sandte, nach dem Brand des Tempels 548 v. Chr. nur noch sechseinhalb Talente; dreieinhalb Talente waren im Feuer abgeschmolzen, cf. dazu How/Wells, Commentary I, 1928, S. 74.

813 Hdt. I 50, 2 ff.

Den einzigen Bruch im Vergleich der Weihgabenpraxis mit der profanen Gabentauschpraxis offenbaren Weihgaben, die durch Abwandlungen hinsichtlich der Größenordnungen und Materialausführungen in entfunktionalisierte Muster verwandelt werden, die keinerlei Gebrauchsfunktion mehr besitzen. In diesen Fällen, wie etwa bei stark miniaturisierten Formen, Übergrößen und Ausführungen in minderwertigem, für den Verwendungszweck ungeeignetem Material oder auch bei Abbildern von Weih- und Opfergaben bzw. Kulthandlungen (z.B. Weihreliefs), kann vermutet werden, daß diese Artefakte als Weihgaben ausschließlich für einen auf sakraler Ebene imaginierten Gebrauch für die Götter geschaffen wurden. Da trotz derartiger entfunktionalisierter Abwandlungen die äußere Erscheinungsform als solche erhalten blieb, gilt letztlich aber auch für diese 'Abbilder' die prinzipielle Feststellung, daß Weihgaben grundsätzlich Gebrauchs- und Wertgegenstände, also Objekte profaner Lebenswirklichkeit sind bzw. darstellen.

Eine Ausnahme scheinen in diesem Zusammenhang Kultstatuen und -statuetten zu bilden. Sie besitzen nämlich keine Gerätefunktion und scheinen zudem aufgrund ihres Fundkontextes, nämlich im Bereich von Kultheiligtümern und in bzw. auf Gräbern, ausschließlich für einen 'sakralen' Zweck geschaffen worden zu sein.<sup>814</sup> Da Grabbeigaben grundsätzlich denselben Mustern wie Weihgaben entsprechen,<sup>815</sup> liegt daher die Vermutung nahe, daß Kultstatuen von Anfang an ohne eine mögliche profane Verwendung ausschließlich als Weihgeschenk bzw. Grabbeigabe produziert wurden und ohne funktionale Bedeutung allein als ein Kunstwerk galten. Dagegen hat N. Himmelmann jedoch betont, daß die Lektüre der Epen zeige, daß die figürlichen Bildwerke nicht zum Anschauen allein da waren, sondern daß das Götterbild *"trotz der klar erzählten äußeren Umstände, mit der Gottheit selbst identifiziert und deshalb wie eine lebende Person zur Empfängerin des Weihgeschenks"* wurde.<sup>816</sup> In diesem Sinne wären auch Statuen auf Gräbern repräsentativ für die dort

---

814 Zur ausschließlich kultischen Funktion der Plastik als Kultbild, nämlich Motiv- und Grabskulptur oder auch als Bauschmuck für Tempel cf. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 83 ff. In diesem Sinne formuliert etwa Thomas, Bronzestatuetten, 1992, S. 20, daß die Bedeutung der *"Bronzestatuetten nie vollkommen losgelöst von einem kultischen oder sakralen Zusammenhang zu verstehen"* sei.

815 Grundsätzlich entsprechen Grabbeigaben denselben Mustern wie Weihgaben. Cf. die Ausführungen im 'Ersten Buch' von Bruck, Totenteil, 1970. Als Beispiel für die Evidenz, daß sich Grabbeigaben- und Weihgabenmuster entsprechen, sei etwa auf *obeloi* verwiesen: Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 9-21; Courbin, Obéloi, 1983, S. 149-156; Strom, Obeloi, 1992, S. 41-51.

816 Himmelmann, Bildende Kunst, 1969, S. 17 (191) mit Belegen. Zur Begründung dieser Anschauung cf. ebda S. 24 (199): *"Der Gedanke, daß höchste 'Kunst' den Werken größte Lebendigkeit und Natürlichkeit verleiht, so sehr, daß sie in Wirklichkeit überzugehen scheinen oder (mythisch) übergehen, spielt auch in den Äußerungen der Folgezeit eine große Rolle. Er steht hinter den laufenden und blickenden*

Bestatteten als Empfänger von Trankopfern, vegetabilischen und gegenständlichen Gaben anzusehen und nicht als Grabbeigaben.<sup>817</sup>

Erst in archaischer Zeit entwickelte sich die Anschauung, daß Kultstatuen in Heiligtümern als Weihgeschenke angesehen wurden.<sup>818</sup> Wenn diese Interpretation zutrifft, so würde auch die Existenz der frühen Kultstatuen und Statuen im sepulkralen Bereich nicht der Interpretation widersprechen, daß für die Weihgabenpraxis die Lebenspraxis im profanen Bereich mit ihrer Gegenständlichkeit als Vorbild und Reservoir für die entstprechenden Weihgabentypen und ihrer Abbilder diene.<sup>819</sup> Als Weihgeschenke unterliegen auch Kultstatuen den für alle Weihgaben möglichen Abwandlungsmustern. In diesem Sinne

*Figures des Daidalos ebenso wie hinter dem naï zôn, das die Vasenmaler ihren Gestalten beischreiben können.*" In diesem Sinne auch Himmelmann-Wildschütz, Rez.: Philipp, Tektonon Daidala 1968, 1970, S. 292. Eine in diesem Sinne ausführliche Untersuchung zu diesem Phänomen 'belebt gedachter Gegenstände' mit weiteren Beispielen hat Häusle, ZWOPOIEIN - §UFISTANAI, 1979, bes. S. 31 ff., vorgelegt. Diese Interpretationen belebt gedachter Gegenstände ist auch Ausgangspunkt der Überlegungen von Romano, Early Greek cult, 1988, S. 129 ff.

Daß die Anwesenheit der Gottheit bei Kulthandlungen als Empfängerin von Opfer und Weihgaben ein in der Denkvorstellung der Menschen gängiges Muster bildete, zeigt z. B. eine bei Hom. Od. 3, 418 ff. beschriebene Opferhandlung, die Nestor durchführt: Dabei ist die Göttin Athene anwesend, um die heiligen Opfer in Empfang zu nehmen. Zum Umgang mit Kultbildern (Waschung, Bekleidung etc.) cf. die Angaben weiter oben A. 705.

817 In diesem Sinne auch Häusle, ZWOPOIEIN - §UFISTANAI, 1979, S. 80 ff., mit entsprechenden Beispielen aus der archaischen Sepulkraldichtung. Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 71 ff. interpretiert die frühen *kouroi* sowohl in sepulkraler als auch kultischer Verwendung als "*Symbole der Unsterblichkeit im Sinne des unvergänglichen Nachruhms*", ebda. S. 77. Dasselbe gilt auch für die *korai* auf Gräbern bzw. in Heiligtümern, cf. ebda. S. 80 u. 82. Diese Deutung widerspricht jedoch m.E. nicht der Interpretation, in den frühen *kouroi/korai* Götter bzw. Bestattete jeweils in idealisierter Form als die Empfänger sepulkraler bzw. kultischer Gaben zu sehen. Fuchs/Floren, Griechische Plastik, 1987, S. 87 ff. u. S. 94 gehen auf dieses Problem der sich wandelnden Bedeutung der *Kouroi* bzw. *Korai* als Weihgeschenke nicht ein, sondern betonen nur ihren kultischen Kontext, wonach die *korai/kouroi* auf Gräbern die Verstorbenen darstellen, in Heiligtümern entweder Götter oder Stifter.

818 Der Wandel der Anschauung läßt sich am Wandel der Wortinhaltsseite des Appellativs *agalma* 'Weihgeschenk zur Freude und Zierde der Gottheit' nachzeichnen, das in archaischer Zeit im kultischen Bereich auch auf Statuen als Weihgeschenke und Kultbilder bezogen wurde (cf. Heraklit, Frg. 5 Diels/Kranz; zum Terminus *agalma* cf. die Angaben weiter oben Kap. I 1.2., A. 67). Diese Bezeichnungserweiterung wurde jedoch erst möglich, als man sah, daß auch eine Kultstatue nicht die Gottheit selbst war, sondern primär eine Statue, d.h. also, als man zwischen dem Dargestellten und dem Darzustellendem bewußt unterschied, cf. ausführlich dazu Philipp, Tektonon Daidala, 1968, S. 103 ff.; ebda S. 15 ff. weist sie auf, daß der Beginn des Wandels in der Kunstbetrachtung sich in der Beschreibung des Schildes in der pseudohesiodeischen Schrift (590/60 v. Chr.) zeige. Cf. in diesem Sinne auch Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 73.

819 Der älteste Votivkouros aus dem frühen 6. Jh.v.Chr. stammt aus dem delischen Apollon-Heiligtum und entspricht in seiner Gestaltung dem gleichnamigen Hymnos (449 f.), so daß die Deutung, die Großplastik repräsentiere den Gott Apollon, durchaus plausibel und auf vergleichbare Bilder übertragbar scheint, cf. Martini, Archaische Plastik, 1990, S. 74, der letztlich jedoch diese Deutung ablehnt und statt dessen in Kultstatuen und Sepulkralstatuen '*Symbolde der Unsterblichkeit im Sinne des unvergänglichen Nachruhms*' versinnbildlicht sieht, ebda. S.77. Doch scheint mir diese Deutung, wie bereits weiter oben A. 817 ausgeführt, nicht im Widerspruch mit der Interpretation zu stehen, in diesen frühen *Kouroi/Korai* Empfänger sepulkraler Gaben bzw. Weihgeschenke zu sehen.

können daher menschengestaltige Statuetten als ökonomisch- oder auch situationsbedingte Verkleinerungen von *kouroi* bzw. *korai* gedeutet werden.<sup>820</sup> Wie die Untersuchung von B. Alroth zeigt, müssen sich Statuetten als verkleinerte Darstellungen von Gottheiten ikonographisch nicht unbedingt auf das Aussehen der Kultstatue der empfangenden Gottheit beziehen, sondern sie können durchaus auch andere Gottheiten ("visiting gods") repräsentieren.<sup>821</sup> Diese Beobachtung legt m.E. die Vermutung nahe, daß sich Götterstatuetten schon früh zu einem beliebten Weihgabttypus entwickelten, der bezüglich der Intention der Dedikanten im besten Sinne, nämlich als sog. *agalma*, die empfangenden Gottheiten erfreuen sollte, wodurch der Bitte um eine Gunst bzw. der Abstattung eines Dankes für erwiesene Gunst Nachdruck verliehen wurde.<sup>822</sup>

Verkleinerungen sind - wie bereits erwähnt - eine Abwandlungsmöglichkeit, weitere diesbezügliche Möglichkeiten boten Vergrößerungen und die Wahl des Werkstoffes. Die Größe konnte z. B. bis ins Überdimensionale gesteigert werden, im Einzelfall sogar um den Verlust des Gebrauchswertes.<sup>823</sup> Eine gebrauchsunfähige Größenordnung besaß z. B. vermutlich auch ein *krater* aus Gold, den Kroisos als Weihgeschenk nach Delphi sandte;<sup>824</sup> denn dieser wog nach Herodots Angaben achteinhalb Talente und zwölf Minen. Da bei einem Gefäß hinsichtlich seiner Größenordnung und Gebrauchsfähigkeit bei Flüssigkeiten zumeist das in Amphoren bemessene Fassungsvermögen angegeben wird, legt gerade die

---

820 So auch Maaß, Delphi, 1993, S. 144. Stähler, Format, 1996, geht bei seiner Untersuchung von Minderformaten bei Statuen aus und betont in diesem Zusammenhang, daß die Wahl von Minderformaten und Übergrößen weniger Ausdruck wirtschaftlicher Bedingungen sei, sondern sich jeweils an "konträre Aufnahmemöglichkeiten" des Betrachters richte, cf. ebda S. 83. In diesem Sinne erscheint ihm eine rein ökonomische Bewertung der Größenwahl zu modernistisch einseitig, cf. ebda S. 1 ff. Die Minderform - z. T. kombiniert mit der Einfachheit des Materials - habe die Handhabung im Sinne des 'Überreichens' der Gabe erleichtert und sei daher insgesamt als Ausdruck eines intimeren Verhältnisses zwischen Gebendem und Empfangenden zu werten; umgekehrt entzögen sich überlebensgroße Statuen einer diesbezüglichen rationalen Einordnung, cf. ebda, S. 78, 104, 107.

821 Alroth, Gods, 1989, inbes. die Zusammenfassung S. 106 ff. u. S. 109 ff. Cf. dazu die Rez. von Van Straten, Rez.: Alroth, Gods 1989, 1992, S. 194 f., der betont, daß Statuetten nicht unbedingt Gottheiten, sondern auch die jeweiligen Dedikanten darstellen können. Bezüglich der 'visiting gods' gibt er zu bedenken, daß es üblich war, daß sehr viele andere Götter in einem Heiligtum mit verehrt wurden, so daß die Interpretation dieser Statuetten, sofern sie Gottheiten darstellen, als 'visiting gods' nicht unbedingt zutreffen muß.

822 Cf. in diesem Sinne auch Rouse, Offerings, 1902, S. 392.

823 Cf. in diesem Zusammenhang z. B. den Dreifuß auf der Schlangensäule: die Belege A. 788, und die geometrischen 'gehämmerten Dreifüße' von Olympia, cf. Kap. IV Exkurs 2.

824 Hdt. I 51,2.



Gewichtsangabe die Vermutung nahe, daß dieses Weihgeschenk nur als Wertobjekt und nicht auch als Gebrauchsgerät fungierte. Diese Vermutung wird gestützt durch den Vergleich mit der darauffolgenden Notiz zu dem ebenfalls von Kroisos in diesem Zusammenhang gestifteten silbernen *krater*, der 600 Amphoren faßte und den Delphiern zum Weinmischen beim Fest der Theophanie diente.<sup>825</sup> In diesem Fall wird also nicht nur das Fassungsvermögen angegeben, sondern auch die Funktion des Gerätes bezüglich seines Gebrauchswertes. Eine derartige bewußt motivierte Wertsteigerung des Weihgeschenks durch Vergrößerung diente bezüglich der den Weihgaben grundsätzlich eignenden Denkmalfunktion dem sozialen Ruhm des Dedikanten.

Umgekehrt war die bewußt motivierte Verkleinerung bzw. Nachbildung in miniaturisierter Form Ausdruck ökonomischer oder auch praktischer Überlegungen seitens der Dedikanten, so wie es etwa die entsprechende Notiz bei Pausanias zum Ersten Messenischen Krieg (4,12,7 ff.) belegt: denn der Spartaner Oibalos hätte wohl kaum 100 Dreifüße in einem Sack zum Ithome transportieren können, wenn diese nicht entsprechend klein gewesen wären.<sup>826</sup>

Daß traditionelle Weihgaben wie der Dreifuß auch *en miniature* dediziert werden konnten, belegen bereits die archäologischen Funde der geometrischen Zeit, durch die allein aus Olympia Hunderte kleiner Dreifüße auf uns gekommen sind, die mit einer Ausnahme sämtlich aus Bronze gefertigt wurden.<sup>827</sup> Weitere archäologische Funde miniaturisierter Formen betreffen etwa die sog. Hausmodelle,<sup>828</sup> Votivschiffchen,<sup>829</sup> Miniaturkörbe,<sup>830</sup>

---

825 Ebd.

826 So auch Maaß, Dreifüße 1978, Anhang: 1. Miniaturdreifüße, S. 117, der zudem Miniaturdreifüße als Zeugnisse eines in geometrischer Zeit gewöhnlichen, später aus der Übung gekommenen Opferbrauchs bewertet. Daß es sich um einen archaischen Modetrend handeln könnte, vermutet Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 332.

827 Cf. zu Fundumständen und Herstellungstechnik cf. Maaß, Dreifüße, 1978, Anhang: 1. Miniaturdreifüße S. 117-125. Cf. auch Ders., *Gnomon* 67 (1995), S. 152. Miniaturdreifüße sind außer in Olympia auch im Heraion auf Samos, in Delphi, Dodona, Lykaios, Sunion und der Idäischen Zeusgrotte sowie auf dem Areopag gefunden worden, cf. die Nachweise Maaß, Dreifüße, 1978, Anhang: 1. Miniaturdreifüße . S. 117 A. 1. Auf zahlreiche Fehlgüsse unter den Miniaturdreifüßen weist Heilmeyer, *Giessereibetriebe*, 1969, S. 5 hin. Nach Risberg, *Metal-Working*, 1992, S. 34, wurden Bronzeminaturen im Heiligtum von Olympia gefertigt.

828 Cf. dazu ausführlich Kap. VI 5.

829 Cf. dazu die Belege A. 673.

830 Vier Exemplare aus Perachora cf. Perachora I 66 Taf. 124, 2-5.

Miniaturkrüge,<sup>831</sup> Miniaturpyxiden,<sup>832</sup> Miniaturschilde,<sup>833</sup> Miniaturbeile<sup>834</sup> sowie Schmuck.<sup>835</sup> Daß die Möglichkeit, eine miniaturisierte Form zu weihen, prinzipiell für jedes Weihgabenmuster bestand, belegt auch die Dedikation eines miniaturisierten bronzenen Wagenrades aus Kamiros auf Rhodos, das nach Ausweis der zugehörigen Inschrift der Bronzeschmied *Onesos* um die Mitte des 6. Jh.v.Chr. dem Apollon weihte;<sup>836</sup> ebenso ein Miniaturhelm aus Bronze, den *Euphraios* aus Leukas im 6. Jh. v. Chr. der Göttin Athene dedizierte.<sup>837</sup> Die Feststellung, daß ganz offenbar die Dedikation von Miniaturformen eine übliche Praxis darstellte, läßt zudem die Interpretation der entsprechenden Notiz bei Pausanias (4,12,7 ff.) zu. Der Perieget gibt nämlich bei seiner diesbezüglichen Erzählung in keiner Weise zu erkennen, daß die Miniaturformen, die Oibalos im Sack transportierte, eine Besonderheit darstellten. Wahrscheinlich bezog sich die enorme Anzahl von 100 Dreifüßen, die durch den Spruch der Pythia eingefordert wurden, ohnehin nur auf derartige Kleinformen. Wie diese Quelle belegt, konnte im Extremfall bei mangelnden Ressourcen sogar eine traditionelle Weihgabe, wie ihn der Dreifuß darstellt, statt aus dem sonst üblichen Metall aus minderwertigerem Material wie Holz oder Ton nachgebildet werden.<sup>838</sup>

Man kann davon ausgehen, daß der Dedikant auch bei einer derartigen stellvertretenden Gabe auf jeden Fall von der Gottheit eine Gegengabe erhoffte, die dem

- 
- 831 Zum Beispiel zwei Exemplare aus Perachora cf. Perachora I 159 Taf. 66, 10; 183 Taf. 83, 23; zu fünf Exemplaren aus Mazedonien, cf. die Belege bei Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 249. Miniatur-Hydrien scheinen eine besondere Affinität zum Demeter-Kult gehabt zu haben, cf. dazu Guettel Cole, *Demeter*, 1994, S. 214 mit Belegen. Zu diesbezüglichen Artefakten etwa aus Pergamon cf. Bohtz/Albert, *Demeter-Heiligtum in Pergamon*, 1970, S. 391-412, fig. 26.
- 832 Zu fünf Exemplaren aus Mazedonien cf. die Belege bei Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 249.
- 833 Mallwitz, *Ausgrabungen*, 1981, S. 49, Abb. 34. Cf. Hägg, *Gifts to the Heroes*, 1987, S. 94\_zu Miniaturschilden im Tholos von Menidi/Attika.
- 834 Zu Miniatur-Doppelbeilen z. B. aus der Werkstatt des Phidias in Olympia cf. Kilian, *Weihungen aus Eisen*, 1983, S. 146.
- 835 Schmuck in miniaturisierter Form besteht zudem vor allem aus Blei, cf. Philipp, *Bronzeschmuck*, 1981, S. 20.
- 836 LSAG, S. 356, Nr. 13 und Suppl. S. 475; Guarducci, *EG I*, 1967, S. 330, Nr. 3, Fig. 165.
- 837 Cf. LSAG, S. 229, Nr. 1, Pl. 44; Guarducci, *EG I*, 1967, S. 293 f., Nr. 1, Fig. 138.
- 838 Zu Holz, das offenbar das bevorzugte Material für Weihgaben 'kleiner Leute' war, so Kyrieleis, *Offerings*, 1988, S. 217. Zu Tonnachbildungen von Dreifüßen cf. Maaß, *Dreifüße*, 1978, S. 111 f. und Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 334 und die Belege A. 25.

Wert des Vorbildes in funktionaler Ausführung entsprach. Die Weihung derartiger Ersatzgaben offenbart daher den prinzipiellen Zeichencharakter von Weihgaben, denn es geht bei der Dedikation eines Objektes nicht allein um den realen funktionalen 'Gebrauch' seitens der anthropomorph gedachten Götter, sondern das funktionale Muster aus dem profanen Bereich ermöglicht als Vorbild zugleich vielfältige Abwandlungen, die - sofern sie zu nichtfunktionalen Typen führen - ausschließlich für einen imaginierten Gebrauch seitens der Götter Geltung haben, d.h. nicht im Kultbetrieb verwendet wurden, und die entsprechend ihrer materiellen Beschaffenheit Rückschlüsse auf jeweils unterschiedliche Motivationen der Dedikanten erlauben.

Daß die äußere Erscheinungsform eines Weihgabentypus in ihrer Verdinglichung prinzipiell den gegebenen Abwandlungsmöglichkeiten unterliegt, verweist auf den Zeichencharakter der Weihgaben bezüglich ihrer materiellen 'Ausdruckseite', denn der zugrundeliegende Typus ist in allen Erscheinungsformen erkennbar. Weihgaben repräsentieren daher ungeachtet ihrer äußeren Beschaffenheit immer auch die zugrundeliegende 'Idee' des Objektes, die für einen imaginierten Gebrauch seitens der Götter durchaus ausreichend erscheint. Dieser prinzipielle Zeichencharakter der Weihgaben wird daher besonders deutlich bei miniaturisierten und zugleich entfunktionalisierten Mustern, die die materielle Repräsentanz der 'Idee' des Objekts auf das äußerste Minimum reduzieren.

Der grundsätzliche Zeichencharakter der Weihgaben ermöglicht es daher gerade auch weniger bemittelten Dedikanten, ein ihren ökonomischen Verhältnissen entsprechendes Abwandlungsmuster zu weihen, das in seiner äußeren Erscheinungsform daher auch durchaus traditionell wertvolle Weihgaben, wie zum Beispiel Dreifüße, als Abbild repräsentieren kann. Umgekehrt eröffnet die Denkvorstellung eines nur imaginierten Gebrauchs seitens der Götter bemittelten Dedikanten Möglichkeiten, den Wert einer Weihgabe durch die äußere Beschaffenheit, nämlich durch Größe und Materialausführung, zu steigern, was bei diesbezüglichen Extremformen gleichfalls zu entfunktionalisierten Abbildern führen kann. Die unterschiedliche Ausführung der diesbezüglichen Artefakte indiziert daher je nach Wahl der möglichen Abwandlung den sozialen Standort des Dedikanten<sup>839</sup> und führt zu dem Schluß, daß mindere Ausführungen von Weihgabentypen auch wirtschaftlich schwachen Dedikanten die Möglichkeit eröffnete, den Göttern angemessene Gaben darzubringen.

---

<sup>839</sup> Bezüglich des unterschiedlichen Wertes gleicher Artefakte sei in diesen Zusammenhang auf den ungleichen Tausch zwischen Glaukos und Diomedes verwiesen, Hom. Il. 6, 235 f. Er erfolgt zwischen Angehörigen des gleichen sozialen Standes, die jedoch jeweils unterschiedliche *time* besitzen, wie es die Austauschobjekte symbolisieren. Es geht nämlich bei diesem Tauschakt offenbar nicht um den Erwerb wirtschaftlicher Güter, sondern vorrangig um die Demonstration der Rangunterschiede, d. h. des jeweils sozialen Standortes der Austauschpartner.

Die Vorstellung eines nur imaginierten Gebrauchs liegt auch der Umformung von Opfergaben in Weihgaben zugrunde, wie es etwa bei blutigen und unblutigen Opfern durch entsprechende Nachbildungen in dauerhaftem Material erfolgte.<sup>840</sup> Je nach Wahl des Werkstoffes wurde die dadurch abgebildete Opfergabe im Vergleich zu ihrem eigentlichen Wert gesteigert oder gemindert. Auf die Weihung der Orneaten, die statt der gelobten täglichen Opfer und Umzüge wegen der zu hohen Kosten dem Apollon von Delphi diese 'Gaben' als Bronzewecke weihten, wurde bereits verwiesen.<sup>841</sup> Dieses Beispiel zeigt zudem, daß nicht nur die 'Gaben' selbst, sondern auch die Opfernden bzw. Dedikanten dargestellt werden konnten. Durch derartige Nachbildungen wurden nicht nur Opfer- und Weihgaben als 'Gaben' perpetuiert, sondern auch die Kultteilnehmer mit ihren diesbezüglichen Intentionen verstetigt. Ein in diesem Sinne berühmtes Beispiel aus archaischer Zeit, ca. 570-560 v.Chr., bildet der lebensgroße marmorne 'Kalbträger' namens *[Rh]onbos* von der Athener Akropolis.<sup>842</sup>

Der prinzipielle Zeichencharakter der Weihgaben ist daher auch Entstehungsbedingung für die große Gruppe der Weihereliefs.<sup>843</sup> Als ein Beispiel aus archaischer Zeit sei hier das 'Töpferrelief' aus Athen angeführt, das Ende des 6. Jh.v.Chr. aus pentelischem Marmor gefertigt wurde.<sup>844</sup> Es handelt sich um die Weihgabe eines Töpfers an Athene, die nach Auskunft der Inschrift als *dekate* fungierte. Der Dedikant, dessen Name nicht erhalten ist, wird selbst in sitzender Position dargestellt; in der linken Hand hält er zwei Trinkschalen, die eine beim Griff, die andere beim Fuß.

Ein weiteres bekanntes Weiherelief aus Inselmarmor von der Athener Akropolis, das in die Zeit um 490 v.Chr. datiert wird, stellt die Göttin Athene und eine Gruppe von Dedikanten dar, der Athene erwartend entgegenblickt. Es handelt sich um ein Paar und drei Kinder, die als Opfergabe ein Schwein mit sich führen.<sup>845</sup>

---

840 Zu weiteren Beispielen cf. die Belege A. 670 u. Kap. IV 1.4.

841 Cf. Kap. IV 1.4.: Bronze

842 LSAG, S. 77, Nr. 17, pl. 2; DVA 230; DAA 59. Cf. Brouskari, Acropolis Museum, 1974, Nr. 624, S. 40 f.

843 Cf. dazu zusammenfassend Van Straten, Gifts, 1981, S. 83-88 mit Beispielen.

844 DAA Nr. 70, DVA 659. Cf. Brouskari, Acropolis Museum, 1974, Nr. 1332, S. 131 f.

845 Cf. Brouskari, Acropolis Museum, 1974, Nr. 581, S. 52 f. Diesen Hinweis verdanke ich Frau Dr. Sabine Rogge.

In diesen Zusammenhang der Darstellung einer komplexen Kulthandlung sei zum Schluß ein tönernes frühbronzezeitliches Modell (um ca. 2000 v.Chr.) eines Heiligtums aus Vounous/Zypern angeführt, das sich im Museum von Nikosia befindet.<sup>846</sup> Sofern es sich bei diesem Artefakt um eine Weihgabe gehandelt hat, was anzunehmen ist, wäre es vergleichbar mit den sog. 'Hausmodellen' und damit zugleich ein Beispiel für die starke Konventionalität dieses Weihgabentypus'.<sup>847</sup> Dargestellt wird ein kreisförmiger, offenes Temenos mit einem großen bogenförmigen Eingang, in dem sich Menschen stehend oder auf Bänken sitzend aufhalten. Der sakrale Bereich, in dem sich an der Wand drei Idole mit Stierköpfen befinden, wird durch eine halbkreisförmige Bodenmarkierung abgegrenzt. An jeder Seite des Eingangs befinden sich in einer Umzäunung Opferstiere. Besonders lebendig wirkt diese Darstellung durch eine Figur, die von außen an der Mauer neben dem Eingang heraufzuklettern versucht und in das Temenos späht. Das weist darauf hin, daß der Zugang bzw. die Partizipation an Kulthandlungen bezüglich der Teilnehmer in diesem Fall offenbar bestimmten Restriktionen unterlag.

Diese miniaturisierte Nachbildung eines komplexen Kultvorganges sowie die Existenz anderer möglicher Abwandlungen von Weihgaben führt zu dem Ergebnis, daß gerade der den Weihgaben immanente Zeichencharakter Grundvoraussetzung dieser vielfältigen Abwandlungsmuster ist. Bezüglich der Größe und der Werkstoffausführung entstanden je nach Wahl funktionale Formen, aber auch - durch die Fertigung in extremen Größenordnungen oder in ungeeignetem Material - völlig unbrauchbare Artefakte. Zu derartigen nichtfunktionalen Weihgabentypen zählen auch plastische Nachbildungen von Opfergaben bzw. dem Akt der Darbringung sowie Weihereliefs, die Opfer- und Weihgaben bzw. einen komplexen Kultakt darstellen. Derartige Nachbildungen, die sich jeglichem funktionalen Gebrauch entziehen, repräsentieren nur noch die 'Idee' der Objekte bzw. des Kultaktes und verweisen daher auf den prinzipiellen Zeichencharakter der Weihgaben.

---

846 Karageorghis, *Coroplastic Art*, 1991, S. 139 ff.

847 Zu den 'Hausmodellen' cf. weiter unten Kap. VI 5. Ein Beispiel für einen Weihgabentypus von diesbezüglicher großer Konventionalität sind auch die 'Gliederweihungen'. So finden sich z.B. als Weihgaben gedeutete tönernen Nachbildungen von Händen, Füßen und Brüsten aus der Zeit der alten Paläste von Knossos und Malia (2000-1700 v.Chr.), cf. Mus. Heraklion/Kreta, Vitrine 24. Zu Nachbildungen von Fischen und Schiffen cf. ebd. Vitrine 21.

**Exkurs 1: Zur Wortbedeutung 'Kümmerformen': die Problematik eines numismatischen Terminus'**

Da Miniaturnachbildungen zumeist mit einer Entfunktionalisierung ihrer Gebrauchsbedingungen einhergehen, haben insbesondere miniaturisierte Formen von Äxten und Schilden in der Forschung schon früh zu der Ansicht geführt, daß es sich bei diesen Gegenständen um Formen handeln könnte, die den Übergang vom Gerätegeld zum Zeichengeld repräsentieren. In diesem Sinne schreibt etwa Rouse bezüglich der Äxte: "*they were in fact tokens, half-way between the implement and the coin. It may be suggested that the small tripods and kettles of Olympia were also tokens...*"<sup>848</sup>

Auf derartige Miniaturformen trifft wegen ihrer Gebrauchsunfähigkeit auch der Terminus 'Kümmerformen' zu, mit dem man in der numismatischen Forschung 'die Herstellung bewußt gebrauchsunfähiger Geräte' bezeichnet.<sup>849</sup> Bezüglich der Geräte selbst meint man zumeist Artefakte, die in ihrer normalen Funktion als Gerätegeld bereits in der literarischen Überlieferung bei Homer erscheinen.<sup>850</sup> Die Existenz dieser prämonetären Formen aus Metall bewertet insbesondere die numismatische Forschung als einen entscheidenden Schritt im Übergang vom Gerätegeld über Kümmerformen - also gebrauchsunfähige Formen - und Barren zum Münzgeld.<sup>851</sup> In diesem Sinne formuliert M.R.-Alföldi: "*Der vielleicht bedeutendste Schritt vom 'Geld' zur 'Münze' wird getan, als man das Gerät nicht mehr in wirklich brauchbarer, sondern einer Kümmerform herstellt.*" Der nächste Schritt führt dann nach ihrer Folgerung zu den Barren.<sup>852</sup> Bezüglich der Kümmerformen liegt einer solchen Deutung vor allem die Betonung des Materialwertes durch

---

848 Rouse, Offerings, 1902, S. 389. Rouse bezieht sich bei seiner Aussage auf die entsprechenden Gegenstände aus Bronze.

849 Cf. Regling, Münzkunde, 1932, Kap. 2, S. 2; Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69; Göbl, Numismatik, 1987, S. 21. Schwabacher, Geld, LAW s.v. Geld, Sp. 1035 spricht von "Miniatur- oder sog. Kümmerform"; Alföldi-R. und Göbl sprechen nur von Kümmerformen, ohne darauf einzugehen, ob sich die eingeschränkte Brauchbarkeit terminologisch auch auf miniaturisierte Formen bezieht.

850 Zu den Beispielen bei Homer cf. Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 410 ff..

851 So Rouse, Offerings, 1902, S. 389 und S. 389: "*Any article under the sun, used in exchange, might be modelled as a token.*" cf. Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69; Göbl, Antike Numismatik I, 1978, S. 144 f.

852 Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69. Der Übergang von Kümmerformen zu Barren ist m. E. eine schlecht nachvollziehbare theoretische Konstruktion.

Entwertung des Gebrauchswertes zugrunde.<sup>853</sup> Die leichtere Handhabung des kleineren Gegenstandes, die bei einer solchen Interpretation bezüglich der Entstehung von monetären Formen als Begründung auch denkbar wäre und die jedoch voraussetzen würde, daß unter Kümmerformen auch Miniaturformen verstanden würden, wird bei M.R. Alföldi deshalb gar nicht in Betracht gezogen. Insgesamt geht aus ihren diesbezüglichen Erläuterungen nicht hervor, ob sie unter Kümmerformen auch Geräte bzw. Werkzeuge versteht, die durch bewußte Verkleinerung gebrauchsuntüchtig gemacht wurden; statt dessen werden als Beispiele nur Äxte genannt, denen die Schneidfunktion fehlt.<sup>854</sup>

Bezüglich dieser Problematik wird evident, daß der Terminus 'Kümmerformen' hinsichtlich seiner Bezeichnungsfunktion in der Forschung nicht eindeutig verwendet wird; denn wenn Geräte aus Metall nicht nur hinsichtlich ihrer Schneidfunktion - beispielsweise bei Äxten - , sondern auch bezüglich ihrer Größe bewußt gebrauchsunfähig hergestellt wurden, trifft nach der - oben angeführten - numismatischen Definition auch auf letztere, nämlich die Miniaturformen, der Terminus 'Kümmerformen' zu.

Daß M.R.-Alföldi die Miniaturformen bei den Kümmerformen jedoch gar nicht mitberücksichtigt, geht m. E. auch aus der von ihr postulierten Entwicklung vom Gerätegeld über Kümmerformen zu Barren hervor; denn da die Miniaturformen gerade eine Formbetonung mit gleichzeitiger Materialwertminderung - qua geringerer Größe - darstellen, ist m.E. ein solcher Übergang gedanklich schwer nachvollziehbar.

R. Göbl, der eine ähnliche Ansicht wie M.R.-Alföldi vertritt,<sup>855</sup> hat in einer jüngeren Publikation seine Meinung noch einmal detaillierter entwickelt: Danach scheiden sich prämonetäre Geldformen in *Naturalgeld*, das sämtlich nichtmetallisch ist, und *Metallgeld*. Zum *Metallgeld* zählen *Gerätegeld*, *Schmuckgeld*, *Kümmerformen*, *Zeichengeld* und *Barrengeld* (mit *Hack-* und *Schnittgeld*), das direkt zur Münze führt.<sup>856</sup> Nach Göbl entwickelt sich das Gerätegeld "vornehmlich aus den Metallen parallel mit den frühesten Barrenformen, unmittelbar an den Stätten der Erzverarbeitung. Die Saturierung der Nächstabnehmer durch immer gleiche Produkte führt in der Erweiterung des Tauschringes zu Halbfabrikaten, später über Kümmerformen, die den praktischen Verwendungszweck nicht

---

853 Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69, meint, daß bei Kümmerformen der Wert "gleichsam subtrahiert" sei, da daß Gerät keinen Gebrauchswert mehr besitze.

854 Cf. Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69.

855 Cf. Göbl, Numismatik I, 1978, S. 144 f.

856 Göbl, Numismatik, 1987, S. 16 u. 21 f.

*mehr beachten, zum Zeichengeld*".<sup>857</sup> Göbl postuliert also zwei Entwicklungsstränge, die parallel verlaufen: Aus den Metallen entwickeln sich zum einen Barren, die direkt zur Entstehung von Münzen führen, zum anderen parallel dazu Gerätegeld, das über Kümmerformen zum Zeichengeld führt. Als Zeichengeld bezeichnet man zum Beispiel das chinesische Messer- und Spatengeld.<sup>858</sup> Auch aus Göbels terminologischer Definition des Metallgeldes geht nicht hervor, ob auch Miniaturformen aus Metall zu den Kümmerformen zu rechnen sind; denn bei der von ihm angenommenen Entwicklung vom Gerätegeld zum Zeichengeld nennt er nur Beispiele, nämlich das chinesische Spaten- und Messergeld, bei denen die dem Gerät eignende Schneidefunktion fehlt.

Insgesamt vermittelt die einschlägige Forschung bezüglich der Definition des Begriffs 'Kümmerformen' die Vorstellung, daß mit diesem Terminus ausschließlich Gerätschaften aus Metall bezeichnet werden, denen die im profanen Gebrauch eignende Schneidefunktion fehlt.

Rouse dagegen, der die ältere Forschung repräsentiert,<sup>859</sup> geht auch ausführlich auf Miniaturformen ein und läßt dabei erkennen, daß ihm sowohl die - bisher erörterte - begriffliche Problematik als auch die sich daraus ergebenden Konsequenzen des Stellenwertes der Miniaturformen für die Entstehung von Münzgeld bewußt sind:

Rouse interpretiert miniaturisierte Äxte, Dreifüße und Kessel, deren prämonetäre Funktion in Normalgröße erwiesen ist, - in unserem Zusammenhang von Kümmerformen und Zeichengeld - als "*tokens*". Diese Miniaturformen, die als Zeichengeld keinen Wert besaßen, aber nach seiner Meinung einen Bruchteil der Originalform als Wechselgeld repräsentierten, was seines Erachtens nur für die "*better specimens*" zutrif, faßt er also zu einer Gruppe zusammen. Im Unterschied dazu bezeichnet er die diesbezüglichen aus wertlosem Material z. B. aus Ton gefertigten Miniaturformen, - die nach der oben angeführten numismatischen Definition gleichfalls zu den Kümmerformen zu rechnen sind, - als "*simulacra*", die lediglich eine traditionelle Form der entsprechenden Weihgabe darstellten.<sup>860</sup> Nach dieser Interpretation würden dazu etwa die tönernen und hölzernen Miniaturdreifüße gehören, die

---

857 Göbl, Numismatik, 1987, S. 21.

858 Cf. ebda. S. 22.

859 Rouse, Offerings, 1902, S. 387 ff. bezieht sich bei seinen Interpretationen insgesamt auf die Arbeiten von Ridgeway, Origin, 1892; Ders., Early Age, 1901.

860 Rouse, Offerings, 1902, S. 389: "*It may be suggested that the small tripods and kettles of Olympia were also tokens, having no value, but representing a fraction of the full-size article in exchange. It may be that this is true only of the better specimens, those cut out of thin foil being simulacra, dedicated because the tripod was a traditional form of dedication.*"



bei Pausanias ( 4, 12, 7 ff.) erwähnt werden. Die zugrundeliegende Motivation für die Herstellung weiterer Gegenstände in Miniaturform wie zum Beispiel Schwerter, Messer, Helme kann Rouse sich daher auch nicht erklären, am ehesten eben auch als "*simulacra*", die anstelle des realen Objekts der Gottheit geweiht wurden.<sup>861</sup> Im Vergleich mit der von Rouse vorgelegten Strukturierung und Deutung der Miniaturformen bezüglich ihrer Funktion für die Entstehung des Müngeldes fallen diesbezüglich nachfolgende Erörterungen der Forschung daher weit zurück.

Insgesamt ist festzuhalten, daß nach numismatischer Definition die entscheidende sprachliche Gebrauchsbedingung für den Terminus *Kümmerformen* die 'bewußt herbeigeführte Unbrauchbarkeit von Geräten aus Metall' ist. Nach dieser Definition gehören auch alle miniaturisierten Formen aus Metall zu den Kümmerformen. Doch schon auf den ersten Blick zeigt sich, daß nicht alle Miniaturformen im Sinne eines möglichen vormünzgeldlichen Gebrauchs interpretierbar sind und deshalb ihre Herstellung auch nicht unbedingt diesbezüglich motiviert sein muß. Um daher den Stellenwert dieser so verstandenen 'Kümmerformen' im Zusammenhang der Entstehung des Münzgeldes festzumachen, bedarf es einer genauen Klärung des Begriffs.

Offenkundig ist zunächst, daß aufgrund des utilitaristischen Verhältnisses zu den Göttern Gegenstände als Weihgaben deshalb fungieren, weil sie auch außerhalb des kultischen Bereichs einen Gebrauchswert oder zusätzlich zu diesem einen hohen materiellen Wert besitzen. Besonders augenfällig wird das bei solchen Artefakten, die in der literarischen Überlieferung der homerischen Epen als prämonetäre Formen im Hinblick auf ihre Funktion als Tauschmittel, Wertaufbewahrungsmittel und Wertmaßstab erscheinen.<sup>862</sup> Dazu gehören neben Äxten aber gerade auch Gegenstände wie z.B. Bronzedreifüße, die keine Schneidefunktion aufweisen. Werden prämonetäre Gegenstände als Weihgaben aus demselben Material aber in Miniaturform hergestellt, kann das zunächst dadurch begründet sein, daß man einen im profanen Bereich anerkannten Wertgegenstand aus wirtschaftlichem Mangel *en miniature* weiht. Da auf Miniaturformen hinsichtlich der 'bewußt herbeigeführten Gebrauchsunfähigkeit' auch das Definitionskriterium für Kümmerformen zutrifft, könnten diese Muster nach herkömmlicher Begrifflichkeit durchaus als Kümmerformen im Sinne eines Überganges zum Münzgold interpretiert werden.<sup>863</sup> Doch gerade hier zeigen sich die

---

861 Rouse, Offerings, 1902, S. 389 f.

862 Cf. Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 410 mit den Belegen.

bereits erörterten Probleme, die aus der ungeklärten Begrifflichkeit Kümmerform/Miniaturform erwachsen.

Doch unabhängig von der Klärung der Termini ist als Ergebnis festzuhalten, daß Miniaturformen Abbildungsmuster real existierender profaner und damit zur Weihung geeigneter Gegenstände sind, die ganz offenbar ausschließlich im kultischen Bereich zum Einsatz gelangten und daher auch ausschließlich für kultische Belange produziert wurden. Das bedeutet, daß sie nur im Gabentausch mit der Gottheit Geldfunktionen übernehmen konnten. Gerade bei den Miniaturformen ist offensichtlich, daß sie im außerkultischen Bereich in dieser Hinsicht keine Geltung besitzen können, weil sie als Symbole für einen sehr viel höherwertigen Gegenstand im Tauschakt keine Beachtung gefunden hätten: Es ist nämlich nicht denkbar, daß jemand im profanen Tauschverkehr für eine Miniaturform das Äquivalent für dessen Normalform eingetauscht hätte, es sei denn, diese Miniaturform hätte aufgrund gesellschaftlicher Konvention als Zeichengeld münzenähnliche Funktion übernommen im Sinne des von Rouse vermuteten Wechselgeldes. Eine solche gedankliche Konstruktion würde allenfalls auf diesbezügliche Artefakte aus Metall zutreffen, die Rouse deshalb als '*tokens*' bezeichnet. Doch bleibt die literarische Überlieferung den Beweis für eine solche Vermutung schuldig.

---

863 Da Rouse zu Miniaturformen auch die nichtmetallinen Muster zählte (Holz, Ton etc.), hatte er die bereits erörterten Schwierigkeiten, die Miniaturformen insgesamt als "*tokens*", nämlich als 'Zeichengeld' zu interpretieren, so daß er diese Wertung nur für Äxte, Dreifüße und Kessel gelten ließ, sofern sie aus wertvollem Material, nämlich Metall, gefertigt waren. Diesbezügliche Miniaturgerätschaften aus minderwertigem Material bezeichnet er im Unterschied dazu als zur Weihung bestimmte "*simulacra*", zu denen er dann auch - aus heuristischen Überlegungen - alle anderen Miniaturformen zählt, deren Herstellung er sich nicht erklären kann.

## **Exkurs 2: Der Dreifuß - Weihgabe und Siegespreis kat' exochen**

In der bei Pausanias geschilderten Episode zum Ersten Messenischen Krieg (4,12,7 ff.) weissagt die Pythia, daß Zeus nur der Partei zum Sieg verhelfen werde, die ihm zuerst 100 Dreifüße weihe. Nach dem Sieg der Spartaner, so erzählt der Perieget, weihten diese dem Apollon Amyklaios drei Dreifüße. Diese lakedaimonischen *anathemata* waren nach der Beschreibung des Pausanias als 'Dreifußstatuen' gearbeitet, bei der die Statuen jeweils als Mittelstützen dienten. Vergleichbare Anatheme sind seit archaischer Zeit bekannt.<sup>864</sup> Eine große Anzahl von Basen derartiger Dreifußstatuen, die als Weihgaben und choregische Weihgeschenke dediziert wurden, sind z. B. aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. und dem 5. Jh. v. Chr. im Heiligtum des Apollon Ptoios in Bötien belegt.<sup>865</sup>

Insbesondere Dreifüße, '*tripodes*', bildeten - neben Kesseln '*lebetes*' und Mischgefäßen, '*krateres*', - ein traditionelles Weihgeschenk in der gesamten griechischen Antike. Sie sind als Weihgabe für Zeus, Athene, Dionysos, Hera, Herakles, die Musen, Triton und ganz besonders für Apollon belegt.<sup>866</sup> In den homerischen Epen erscheinen sie dagegen kein einziges Mal in dieser Funktion, sondern werden als Gastgeschenke,<sup>867</sup> Siegespreise<sup>868</sup> und als Sühnegaben verwendet.<sup>869</sup> Dabei wird deutlich, daß Dreifüße wegen ihres materiellen Wertes besonders begehrt waren. So wird bei den Leichenspielen für Patroklos ein als Siegespreis ausgesetzter Dreifuß auf den Wert von zwölf Rindern geschätzt; eine handwerklich ausgebildete Sklavin dagegen nur auf den Wert von vier Rindern.<sup>870</sup> Bei diesen *tripodes* handelte es sich um Kesseldreifüße mit angesetzten Beinen. Sie dienten in originärer, praktischer Verwendung als Kochgeräte, die über dem Feuer aufgestellt

---

864 Cf. Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 139 ff; Riemann, Dreifuß, 1956, S. 318 ff.

865 Cf. Guillon, Trépieds, 1943, S.12 ff., S. 63 ff.

866 Cf. Brommer, Weihgaben, 1985, passim.

867 Hom. Od. 4, 128; 13, 13. 217; 15 84.

868 Dreifüße als Siegespreise bei den Leichenspielen für Patroklos: Hom. Il. 22, 164; 23 264; 23, 702; .

869 Dreifüße als Sühnegaben des Agamemnon an Achill: Hom. Il. 9, 122.

870 Hom. Il. 23,700 ff.

wurden.<sup>871</sup> In dieser Form sind sie schon seit mykenischer Zeit belegt.<sup>872</sup> Als Kochgeräte waren auch die *lebetes* 'Kessel' in Gebrauch, die man zu diesem Zweck auf StabdreifüÙe stellte.<sup>873</sup> Wie schon erwähnt, sind in geometrischer Zeit archäologisch hauptsächlich KesseldreifüÙe belegt, die sich offenbar rasch neben ihrer praktische Nutzung und ihrer Funktion als Siegespreise, Gastgeschenke und Sühnegaben zu einer Weihgabe *kat' exochen* entwickelten.<sup>874</sup> Ihre große Bedeutung als Weihgeschenk ist durch zahlreiche Funde in griechischen Heiligtümern von Korkyra bis Samos und Rhodos, von Kreta bis Dodona und Phokis mindestens seit dem 8. Jh., wenn nicht schon seit dem 9. Jh. v.Chr. reich bezeugt.<sup>875</sup> Besonders herausragend sind dabei wegen der Fundumstände oder aufgrund antiker Tradition die Funde von der Idäischen Grotte, von Dodona, Athen, Olympia und Delphi.<sup>876</sup>

Die geometrischen Bronzen aus Olympia sind für die Kenntnis der früh einsetzenden Weihgeschenkeproduktion besonders aufschlußreich, insbesondere für die DreifüÙe, die dort neben den Klein votiven aus Ton und Bronze die Hauptmasse der Funde aus geometrischer Zeit bilden. Diese 'geometrischen DreifüÙe' werden aufgrund formaler und technischer

---

871 Cf. Schwendemann, DreifuÙ, 1921, 98-185, hier: S. 144; Benton, Tripodlebes, 1934/35, S.74 f. Bruns, Küchenwesen, 1988, S. 38. Der *tripus* dient auch zum Erhitzen von Badewasser cf. Hom. Il. 18, 344; 22, 443, 23, 40; Od. 10, 358.

872 Schwendemann, DreifuÙ, 1921, S. 120. Bruns, Küchenwesen, 1988, S. 8.

873 Cf. Bruns, Küchenwesen, 1988, S. 39. In einem solchen *lebes* wird Hom. Il 21,362 ff. Schmalz ausgelassen. Schwendemann, DreifuÙ, 1921, S. 144 f., führt Beispiele für die synonyme Verwendung von *tripus* und *lebes* an und folgert, ebda S. 145, "daÙ man "zuweilen im Zweifel (sei), ob mit *lebes* ein Kessel auf Untersatz oder ein KesseldreifüÙ oder nur der Kessel des KesseldreifüÙes allein gemeint (sei)". Als Beispiel für eine diesbezügliche eingeschränkte Bedeutung von *tripus* führt Schwendemann u.a. auch das plätäische Weihgeschenk, den DreifuÙ auf der Schlangensäule, an, ebda., S. 145 A. 1: Die Belege (Hdt. IX 81; Paus.10, 13, 5; Diod. XI 33,2) lassen bei der Größe des Monumentes nur den Schluß zu, daÙ allein der Kessel aus Gold bestand und nicht die Beine des DreifuÙes. Schwendemanns Interpretation liegt jedoch die jüngst endgültig widerlegte Annahme zugrunde (cf. die Angaben weiter unten A. 1305), daÙ die Beine des Plätäer-DreifüÙes bis zum Boden reichten und somit die drei ineinander gewundenen Schlangen die Mittelstütze bildeten, cf. Schwendemann, ebda, S. 130.

874 Dazu mit Belegen Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 21 ff.; Rouse, Offerings, 1902, S. 146-148. Cf. zur generellen Bedeutung Rouse, Offerings, 1902, S. 145 ff., 147 f.; 156 ff. und 385 ff.; Reisch, DreifüÙ, 1905, Sp. 1669 ff.; Dubois, Tripus, 1919, S. 474 ff.; Schwendemann, DreifuÙ, 1921, S. 98-185; Weber, DreifüÙskessel, 1971, S. 13-30; MaaÙ, DreifüÙe, 1978, S. 1 ff. und Ders., DreifüÙe, 1981, S.6-20; Magou/Philippakis/Rolley, Trépieds, 1986, S. 121-136, bieten eine Analyse der Materialzusammensetzung, cf. bes. die Listen S. 134 f.; Insgesamt auch Rolley, Trépieds, 1977; zu den DreifuÙweihungen aus Eisen in geometrischer Zeit, die offenbar den entsprechenden Weihungen aus Bronze zahlenmäÙig kaum nachstanden, cf. MaaÙ, DreifüÙe, 1978, Anhang 2: EisendreifüÙe, S. 126 ff. Zur Verarbeitungstechnik cf. Bol, Bronzetechnik, S.30 ff.

875 MaaÙ, DreifüÙe, 1978, S. 1 ff., Ders., DreifüÙe, 1981, S. 7 ff.

876 So zusammenfassend MaaÙ, DreifüÙe, 1981, S. 7 mit Belegen.

Aspekte in mehrere Typen unterschieden, wobei die Beine als die wichtigsten Fundstücke Grundlage der Klassifizierung sind.<sup>877</sup> Die ganz aus Bronze gearbeiteten Werke unterteilt man in vier Gattungen. Zur ältesten Gattung gehören die 'Massiven Dreifüße' mit zwei Henkeln. Die dreihenkligen Muster sind erst einige Zeit danach, vereinzelt im 8. und 7.Jh., vorherrschend im 5. Jh. v. Chr. in Gebrauch. Die zweite Gattung bilden die 'Reliefierten Dreifüße', die im frühen 8.Jh. oder am Ende des 9. Jh. beginnen und in der zweiten Hälfte des 8.Jh. ausgelaufen sein dürften. Diesen folgen im späten 8.Jh. die 'Gratbein-Dreifüße'. Zur vierten Gattung zählen die 'Gehämmerten Dreifüße', die aus verschiedenen Blechstücken getrieben und zusammengenietet wurden. Sie werden etwa gleichzeitig mit den Gratbein-Dreifüßen in die zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. datiert. Zu diesen vier Gattungen der ganz aus Bronze gefertigten geometrischen Dreifüßen kommen noch die Miniaturnachbildungen und die monumentalen Dreifüße mit eisernen Beinen und Henkeln hinzu.

Die älteste Kesselgattung mit massiven Beinen und dickwandigen Henkeln ist mit Ausnahme von Argos, Athen und Dodona für alle Heiligtümer belegt, was den Schluß zuläßt, daß diese Dreifüße dem Gebrauchsgerät noch nahe stehen und keine Erfindung einer Werkstatt sind.<sup>878</sup> Wie Fundumstände in Olympia sowie Technik, Maße, Ornamentik und figürlicher Schmuck vermuten lassen, standen derartige Dreifußkessel offenbar am Anfang der dortigen Weihgeschenkesselproduktion.<sup>879</sup>

Die vierte Gattung, die 'Gehämmerten Dreifüße', erreichte nach Ausweis der Henkelstücke erstaunliche Ausmaße und repräsentiert damit den dem praktischen Zweck ganz entfremdeten, nur noch zur Weihgabe bestimmten Typus. So lassen sich bei dieser Gattung Beinhöhen von beinahe drei Metern Länge und Gerätegesamthöhen von ungefähr 3,5 m oder mehr errechnen.<sup>880</sup> Diese Dreifüße sind nach M.Maaß "*eher Metallarchitektur als Geräte und als Monumentalvotive zugleich das Vorspiel zu den noch größeren, bis zirka 5 m hohen Aufbauten der Greifenkessel im 7. Jh.*"<sup>881</sup> Ihre Benennung erhalten sie nach den mit ihnen

---

<sup>877</sup> Zur folgenden Ordnung und ihren Klassifikationsmerkmalen cf. den konzisen Überblick bei Maaß, Dreifüße, 1981, S. 9 ff.

<sup>878</sup> So Weber, Dreifussekessel, 1971, S. 17.

<sup>879</sup> Weber, Dreifussekessel, 1971, S. 19.

<sup>880</sup> Maaß, Dreifüße, 1981, S. 17.

<sup>881</sup> Maaß, Dreifüße, 1981, S. 17. Zu den Kesseln mit Greifenprotomen cf. Herrmann, Kessel der orientalisierenden Zeit, 1979.

verbundenen Protomen, vor allem Löwen- und Greifenköpfen.<sup>882</sup> Größerer Beliebtheit erfreuten sich aber bald schon die Stabdreifüße, die zunächst vom Osten importiert und danach in Griechenland nachgeahmt wurden. Die meisten Exemplare sind aus dem 6. Jh. v. Chr. belegt.<sup>883</sup> Bei diesen orientalischen oder orientalisierenden Kesseln blieben Gefäß und Untersatz getrennt.

Aus dem zweiten Viertel des 6. Jh. v. Chr. stammt eine Inschrift auf einer Marmorstele aus Sigeion, die von der Weihung eines derartigen Mischkruges samt Untersatzes durch einen gewissen *Phanodikos* zeugt. Die Inschrift, die in ionischem und attischem Dialekt angebracht wurde, beginnt mit dem Syntagma: Φανοδίκου : εἰμι : τοῦ Η/ερμοκράτους : τοῦ Προκο/νησίου bzw. ...τοῦρμοκ/ράτεος τοῦ Προκομμη/σίου.<sup>884</sup> Berühmter Dedikant eines solchen Kesseluntersatzes war um 600 v. Chr. der Lyderkönig Alyattes.<sup>885</sup> Er stiftete dem Apollon von Delphi ein besonders prunkvolles, mit Pflanzen und Tieren verziertes Gerät, das in der Antike nicht nur deswegen Berühmtheit erlangte, sondern auch weil sein Meister Glaukos die einzelnen Teile ohne Niete und Stifte miteinander verschmolzen hatte.<sup>886</sup>

M. Maaß nimmt an, daß beim Dreifuß die Wandlung vom wertvollen Gebrauchsgerät zum Weihgeschenk, das keinen praktischen Wert besaß, um die Mitte des 8. Jh. v. Chr. einsetzte.<sup>887</sup> Davon zu unterscheiden sind neuwertige, zum praktischen Gebrauch gefertigten Dreifüße, die bei Homer als ἄπυρος 'noch nicht befeuert', also im Sinne von 'neu' bezeichnet werden.<sup>888</sup> An derartige Dreifüße fühlt sich offenbar auch Pausanias bei seinem Besuch des Hierotheseions in Messenien erinnert. Der Perieget schreibt nämlich: κείνται δὲ καὶ ἀρχαῖοι τρίποδες· ἀπύρους αὐτοὺς καλεῖ Ὅμηρος.<sup>889</sup>

---

882 Cf. Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 73 ff.

883 Cf. Herrmann, *Kessel der orientalisierenden Zeit*, 1979, S. 171 ff.

884 SGDI 5531; LSAG, S. 371, Nr. 43 u. 44, HGIÜ I 11.

885 Hdt. I 25; Schol. Plat. Phaid. 1080; Paus. 10,16;1-2 ; Athen. V 210 B.

886 Hdt. I 25. Cf. dazu Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 66.

887 Maaß, *Dreifüße*, 1981, S. 7.

888 Hom. Il. 23, 267 ff; cf. dazu Maaß, *Dreifüße*, 1981, S. 6: Diese Bedeutung erhellt gerade die damit verbundene Erläuterung *leukos* 'blank, glänzend', cf. z. B. auch Hom. Il. 9, 121 ff.

Insgesamt sind die monumentalen Formate von Dreifußkesseln der spätgeometrischen und früharchaischen Zeit Ausdruck technischer Perfektion und auch Indiz für die wirtschaftlichen Möglichkeiten ihrer Dedikanten.<sup>890</sup> Daß Dreifüße als *anathemata* besonders beliebt waren und so zahlreich Verwendung fanden, beweisen schon die frühen Versuche in archaischer Zeit, den Dreifuß zum plastischen Kunstwerk umzubilden, so wie es beispielsweise die Statuendreifüße und Umformungen in Stein aus dieser Zeit zeigen.<sup>891</sup> Weitere - allerdings spätere - diesbezügliche Beispiele bilden die als choregische Weihgeschenke aufgestellten Dreifüße in Athen, deren Monumentalität in der zweiten Hälfte des 4. Jh. v. Chr. die danach benannte 'Tripodenstraße' zu einer Sehenswürdigkeit machten.<sup>892</sup>

Die frühen archäologischen und literarischen Quellen weisen darauf hin, daß der Dreifuß als Siegespreis und Weihgabe *kat' exochen* seine diesbezügliche Geltung zunächst der Wertschätzung seines materiellen Gebrauchswertes im profanen und kultischen Bereich verdankte. Dadurch war er als Tauschobjekt besonders begehrt und wurde aufgrund der anthropomorphen Göttervorstellung auch bevorzugt als Weihgeschenk eingesetzt. Daß gerade im kultischen Bereich der Dreifuß als Weihgeschenk hinsichtlich des Materials und der Größe so viele Abwandlungen erfuhr, ist daher auf die große Beliebtheit und auf den Symbolcharakter zurückzuführen, den der Typus als solcher deshalb schon früh erlangte und den er durch die gesamte griechische Antike hindurch sowohl als Siegespreis<sup>893</sup> als auch als Weihgeschenk besaß.

---

889 Paus. 4,32,1.

890 Dazu cf. z. B. Bol, *Bronzekunst*, 1985, S. 35 f.

891 Cf. zusammenfassend Schwendemann, *Dreifuß*, 1921, S. 135 ff.

892 Cf. Riemann, *Tripodes*, 1956, Sp. 879 ff.

893 Zum Symbolcharakter des Dreifußes als Siegespreis cf. Paus. 5,12,5: Danach stand im Proanos des Zeustempels in Olympia, rechts vom Eingang, ein mit Bronze überzogener Dreifuß, auf dem die Kränze für die Sieger ausgelegt wurden, bevor sie später auf den dafür gefertigten Preistisch des Kolotes bereit lagen; cf. Blech, *Studien zum Kranz*, 1982, S. 111.

## V. Kult und Geld: Weihgabenpraxis und die Entstehungsbedingungen monetärer Formen

### 1. Münzgeld als neuer Weihgabentypus: die Datierung des 'Depositums von Ephesos'

Der früheste Nachweis für die Verwendung von Münzgeld als Weihgabe ist zugleich der erste Beleg für die Existenz von Münzgeld überhaupt. So fanden sich die ersten monetären Formen in einem Basisopfer in den älteren Schichten des Artemision von Ephesos. Dieses Bauopfer bestand aus zahlreichen Schmuckstücken, Fibeln, Nadeln aus Silber und Gold, Bernstein und Elfenbeinschnitzereien sowie 24 ältesten Elektron-Münzen und zahlreichen Silberknollen. In der neueren numismatischen Forschung hat man den Beginn des ersten monetären Geldes aufgrund dieses Depositums insgesamt herabdatiert und ist nun überwiegend der Meinung, daß die ersten Münzen im kleinasiatischen Lydien um 640/30 v. Chr. aus Elektron geschlagen wurden.<sup>894</sup>

---

<sup>894</sup> Die Datierung basiert insbesondere auf der Stilkritik des Fundzusammenhanges der Münzen, die 1904 als sog. 'Bauopfer' von Hogarth entdeckt wurden, cf. Ders., *Excavations*, 1908, S. 52 ff; zur Datierung cf. die grundlegenden Arbeiten von Robinson, *Coins*, 1951, 156-167; Ders., *Date*, 1956, S. 1-8. Robinson ging davon aus, daß das Bauopfer in der Füllung der sog. Basis um 600 v.Chr. geschlossen wurde und damit der Beginn der ersten Münzgeldprägungen eine Generation früher, also um 640/30 v.Chr. anzusetzen sei. So auch Jacobsthal, *Deposit*, 1951, S. 85-95 und jüngst Price, *Thoughts*, S. 1-4. Dagegen noch Price/Waggoner, *The "Asyut" Hoard*, 1975, die als terminus ante quem 560 v.Chr. ansetzen. Hammond, *Greece*, 1986, S. 661, datiert die ersten Prägungen in Lydien "not long after 650". Gegen die Datierung Robinsons: Kagan, *Pheidon*, 1960, S. 121-136, der die Schließung des Depositums um 610 v. Chr. datiert, für eine Generation 50 bis 60 Jahre rechnet und somit die ersten Münzprägungen um 670/60 v.Chr. ansetzt. Weidauer, *Elektronprägung*, 1975, cf. bes. S. 72 ff., datiert den Basisfund aufgrund von Münzaufschriften, literarischer Quellen und des Baubefundes vor 626 v.Chr. Vickers, *Coinage*, 1985, S. 1-44, hat den provokanten Versuch einer extremen Spätdatierung nicht nur des Beginns der Münzprägung, sondern insgesamt weiter Bereiche der archaischen griechischen Chronologie versucht. Seine Ergebnisse stützen sich auf Beobachtungen der griechischen Vasenmalerei, der Töpferwaren, der Skulpturen, einer detaillierten Untersuchung relevanter Hortfunde, der Chronologie von Tempelbauten und schriftlicher Quellen. So schreibt er u.a. den sog. Kroiseios ( "lion-bull", S. 4 ff. ) als Erfindung eher Dareios I. um 521 v.Chr. zu ( S. 8 f., S. 21 ), die sog. Phanes-Serie, S. 17 ff., gehört seiner Meinung nach erst in die Zeit um 525-520 v.Chr. ( S. 20 ). Die frühen athenischen Eulen sind zwischen 479 und 460 v.Chr. zu datieren etc. Diesen Thesen hat Cool Root, *Evidence*, 1988, S. 1-12, heftig widersprochen und ihm die Vernachlässigung relevanter Untersuchungen zu Siegeln aus Persepolis vorgeworfen, die derartigen Spätdatierungen der sog. Kroiseios-Münzen und der athenischen Eulen widersprechen. Ferner



---

könnte man vom Fehlen bestimmter Münzen bei Hortfunden nicht auf deren Nichtexistenz für



Dementsprechend werden die ersten Silberprägungen der Griechen, die diese "Erfindung" von den Lydern übernahmen, ebenfalls später, d.h. insgesamt um die Mitte des 6. Jh. v. Chr. datiert.<sup>895</sup>

In diesem Zusammenhang wird auch die Datierung der ersten Münzprägung in Athen erst für die nachsolonische Zeit angenommen.<sup>896</sup> Wahrscheinlich wurden die älteren unbeschrifteten athenischen Münzen, die sog. "Wappenmünzen", erst nach der dritten Usurpation des Peisistratos, um 546 v. Chr., eingeführt, die Prägung der "Eulen" begann vermutlich erst um 520 v. Chr.<sup>897</sup> Insofern sind auch die aus klassischer Zeit überlieferten, in Drachmen angegebenen solonischen Strafmaße nicht für diese Zeit anzunehmen.<sup>898</sup>

---

895 Eine neuerliche chronologische Untersuchung fordern Kraay, Coins, 1976, Price/Waggoner, Coinage, 1976, Grierson, Origins, 1977. Zusammenfassend zur Datierung und Übernahme dieser "Erfindung" durch die Griechen, insbesondere zu Aigina, Korinth und Athen, cf. Kraay, Coins, 1976, S. 43 ff.: Aigina und Korinth 2. Viertel des 6. Jh. v. Chr., Athen z. Z. der Tyrannen; Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 72 ff.: Aigina um 580 v. Chr., Korinth 70er Jahre des 6. Jh. v. Chr., Athen 30er Jahre des 6. Jh. v. Chr. Kroll/Waggoner, Earliest Coins, 1984, S. 325-340, bes. S. 339, stimmen damit mit Ausnahme von Athen überein, für das sie die ersten Münzprägungen ca. 550 v. Chr. ansetzen. Eine andere Datierung bei Brown, Pheidon, 1950, S. 177-204, bes. S. 179, der für Aigina 640-590 v. Chr., für Athen 590 v. Chr. und danach erst die korinthischen Prägungen ansetzt, sowie z. B. Hammond, Greece, 1986, S. 661: Lydien um 650 v. Chr., danach "*adopted in Ionia and then by Aegina c. 625. Corinth followed perhaps c. 610 and Athens c. 600.*" Cf. auch die Tabelle über den Beginn der Münzprägung in den einzelnen Poleis bei Schönert-Geiss, Prämometäre Geldformen, 1987, S. 415 ff. Insgesamt ist die Verfasserin der Meinung, daß die ersten Münzen auf dem griechischen Festland (Korinth und Argos) frühestens um die Jahrhundertwende vom 7. auf das 6. Jh. v. Chr. "oder gar noch später" entstanden seien. Danach um die "*Mitte des 6. Jh. v. u. Z. erreichte die Münze den athenischen Markt*", ebda S. 414. Die Tendenz der Herabdatierung der einzelnen Emissionen wird auch evident bei Jeffery: LSAG, die die Legenden der Münzen in ihre Untersuchung mit einbezieht. Danach setzen die Prägungen in Griechenland zumeist erst Mitte des 6. Jh. v. Chr. ein; das entspricht insgesamt der vorherrschenden Ansicht, so z. B. Kroll/Waggoner, Earliest Coins, 1984, S. 339: "*Coinage did not spread widely throughout the Greek world until the second half of the sixth century B.C. ...*", und Kraay, Coins, 1976, S. 317: "... *by about 500 B.C. the use and minting of coins was firmly rooted in most parts of the Greek world ...*".

896 Der Beginn der athenischen Münzprägung wird in der neueren Forschung bezüglich der in Frage gestellten Historizität von Aristot. Athen. Pol. 10, 1-2 insgesamt in die nachsolonische Zeit datiert; cf. zu den unterschiedlichen Positionen Kraft, Aristoteles, Athenaion Politeia, 1959/60, S. 21-46. Kraay, Ath. Pol. Ch. 10, 1968, S. 1-10; Fischer, Münzreform, 1973, S. 1-14; Musiolek, Solonische Reformen, 1988, S. 448-451.

897 So zuletzt zusammenfassend Welwei, Athen, 1992, S. 199.

898 Cf. Ruschenbusch, Solonos Nomoi, 1966, F 26 - 31 b, F 32 - 33 b.; so Welwei, Athen, 1992, S. 175. Die Herabdatierung der athenischen Wappenmünzen und der Eulen fußt auf Kraay, The Archaic Owls of Athens, 1956, S. 43 ff. Dagegen Weidauer, Elektronprägung, 1975 passim und Kagan, Earliest Coins, 1982, S. 343 ff. Zum Stand der Forschung cf. insbes. Alföldi-R., Riflessioni, 1987, S. 9-17.

Auf die Lyder als "Erfinder" des ersten Münzgeldes weist nicht nur der Basisfund des Artemision von Ephesos, sondern auch die antike literarische Überlieferung. Darunter stellt der von Pollux im 2. Jh. n. Chr. zitierte Xenophanes von Kolophon die älteste Überlieferung dar.<sup>899</sup> Auch nach Herodot waren es die Lyder, die als erste aus Gold und Silber Münzen schlugen.<sup>900</sup>

Als zweiter geographischer Raum bezüglich der Erfindung der ersten Münzen wird in der antiken Überlieferung die Insel Aigina genannt, wo König Pheidon von Argos die ersten Silbermünzen habe schlagen lassen.<sup>901</sup> Die Regierungszeit dieses Herrschers wird aufgrund einer Angabe bei Herodot,<sup>902</sup> wonach Pheidons Sohn, Leokedes, als einer der Bewerber um die Hand der Agariste genannt wird, allgemein um die Zeit um 600 v. Chr. datiert.<sup>903</sup> Insgesamt ist jedoch die chronologische Einordnung Pheidons ebenso problematisch wie die Verbindung der ersten Prägungen auf Aigina mit seiner Person.<sup>904</sup>

---

899 Pollux, *Onomasticon* 9, 83, (ed. Bethe); Pollux nennt in seiner Aufzählung der Erfinder des Münzgeldes: Pheidon von Argos, Demodike, Gattin des phrygischen Königs Midas, die Athener Erichthonios und Lykos, die Lyder und die Naxier. Frg. 4 (Diels/Kranz) = Frg. 9 (Edmonds) = Xenophanes Frg. 4 (Leshner) und ebda. den Kommentar (Leshner) S. 65.

900 Hdt. I 94, 1.

901 So bei Strabo VIII 3, 33 (358). 6, 16 (376); Ephoros, *FGrH* 70, F 115, 176; Orion *Etymologicum*, s.v.  $\square$ bolóβ (ed. Sturz, S. 118) und *Etymologicum magnum* s.v.  $\epsilon\zeta\beta\omicron\kappa\omicron\nu\mu\iota\sigma\mu\alpha$  (ed. Gaisford 388, 54-56). Pollux, *Onomasticon* 9, 83 (ed. Bethe); besonders ausführlich berichtet das sog. Marmor Parium, eine in Marmor gemeißelte Chronik aus dem 3. Jh. v. Chr., die überliefert, daß Pheidon die Maße und Gewichte reformiert und in Aigina Silbermünzen habe schlagen lassen, cf. Jacoby, *Marmor Parium*, 1904, S. 93 f. Kommentar zu Zeile 45 f. (ep. 30) des antiken Textes, zur Chronologie S. 158 ff; zu den Quellen, Urheberschaft etc. cf. Ders. *Über das Marmor Parium*, 1904, S. 68-107; Chaniotis, *Historie*, 1988, S. 87 ff., T. 22.

902 Hdt. VI 127, 3.

903 Cf. Kelly, *Argos*, 1976, S. 94 ff bes. S. 108 ff; Kinzl, *Betrachtungen*, 1977, S. 298-325, bes. S. 298-301. Für die Heraufdatierung Pheidons in die zweite Hälfte des 8. Jh.v.Chr., insbes. aufgrund Paus. 6,22,2, nun Gehrke, *Tyrannenchronologie*, 1990, S. 33-49, bes. S. 38 ff. Dem folgt jüngst auch De Libero, *Tyrannis*, 1996, S. 208, dort auch die ältere Literatur.

904 Daß Pheidon den Peloponnesiern neue Maße geschaffen habe, berichtet auch Herodot VI 127,3. Doch scheint eine numismatische Deutung dieser Angabe sehr fraglich, cf. How/Wells, *Commentary* II, 1912, S. 117 f.; cf. insgesamt zu dieser Problematik mit ausführlicher Diskussion der gesamten Quellen Brown, *Pheidon*, 1950, S. 177-204. Brown bestreitet jeden Zusammenhang dieses Ereignisses mit der Person des Pheidon. Dagegen Kagan, *Pheidon*, 1960, S. 121-136, der die Herrschaft Pheidons zwischen 675 und 625 v. Chr. datiert und damit in einen Zeitraum, in dem seiner Meinung nach die ersten Münzen in Griechenland geschlagen wurden. Auch nimmt er eine Kontrolle Pheidons über Aigina an, cf. ebda S. 128 f; cf. insgesamt die

## 2. Theorien zur Entstehung des Münzgeldes: utilitaristische und außerökonomische Aspekte

Die in der Forschung insgesamt kontroverse Beurteilung bezüglich der Datierung des Beginns der ersten Münzprägungen und der Übernahme dieser "Erfindung" durch die Griechen findet ihre Entsprechung hinsichtlich der Gründe für die Entstehung und Ausbreitung des Münzgeldes. Dabei sind die Meinungen teilweise von einer sehr modernistischen Betrachtungsweise geprägt und haben gerade in neuerer Zeit eine grundlegende Umwertung erfahren.

Bisher betonte man vor allem die wirtschaftlichen Motive, wobei man allerdings die Erfordernisse durch den Lokalhandel als Begründung ausschloß. Danach stellten die ersten Münzen als große Nominale von festgelegtem Gewicht und Feingehalt eine erhebliche Erleichterung des Fernhandels dar, wobei offenbar der praktische Nutzen durch die leichtere Zählbarkeit ausschlaggebend war.<sup>905</sup> In diesem Zusammenhang der Notwendigkeit von Großzahlungen betonte man daneben auch die Bedeutung der innerstaatlichen Funktion der Münze bei einer komplizierter werdenden Verwaltung als Anlaß für ihre Einführung, so z.B. für die Bezahlung von öffentlichen Arbeiten, Beamten, Soldaten, aber auch bei Steuer- und Strafeinnahmen sowie Staatspachten.<sup>906</sup>

---

Diskussion bei Kelly, Argos, 1976, S. 99f. Eine Erklärung in diesem Zusammenhang bietet Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 81: Danach hat der bis weit ins 5. Jh. v.Chr. auf der Peloponnes verbreitete aiginetische Münzfuß wohl zu einem umgekehrten Gedankengang geführt, nämlich daß der große Pheidon von Argos die Silbermünze in Aigina eingeführt, nicht Aigina den Peloponnes wirtschaftlich bevormundet habe

<sup>905</sup> Die Erleichterung des Fernhandels als Begründung für die Einführung des Münzgeldes postulieren z. B. Heichelheim, Münzgeldwirtschaft, 1931, S. 229-254; Roebuck, Trade, 1959, S. 55; ebenso ist für Göbl, Antike Numismatik I, 1978, S. 147, allein der Handel die Grundlage der 'Erfindung' des Geldes gewesen.

<sup>906</sup> Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 77 sieht insgesamt in der Notwendigkeit des Staates zu Großzahlungen, wie sie Fernhandel, Soldzahlungen, aufwendige Heeres- und Schiffsausstattungen darstellen, das Motiv. Ähnlich auch Murray, Das frühe Griechenland, 1991, bes. Kap. 13. Murray hält die Vereinfachung des Fernhandels für einen wichtigen Grund, daneben aber auch Ausgaben und Einnahmen einer öffentlichen Verwaltung. Die Bezahlung von Söldnern als ausschlaggebenden Anlaß betonen z. B. Hasebrock, Wirtschaftsgeschichte, 1931, S. 290; Cook, Speculations, 1958, S. 257-262, der daneben auch Prestige Gründe als Motivation für die Übernahme der "Erfindung" des Münzgeldes durch die Griechen nennt. Dagegen Christ, Geld, 1964, S. 214-219, der die ältere Forschung zu dieser Frage zusammenfaßt und sich für wirtschaftliche Motive entscheidet. Bogaert, Geld, 1976, passim, bes. Sp. 817 f. sieht in staatlichen Zahlmeistern die Erfinder des Münzgeldes, das Zahlungen erleichterte; zu diversen

Dabei soll offenbar ein großer Vorteil auf seiten der münzenden Autorität gelegen haben, die aus der Ausgabe von Münzen zusätzlich einen Gewinn ziehen konnte.<sup>907</sup> In diesem Sinne wurde insgesamt die Münzprägung als Zeichen staatlicher Souveränität angesehen und der Verlust bzw. Beschneidung derselben auch als Verlust der Unabhängigkeit eines Staates bewertet.<sup>908</sup>

Diese von einer modernistischen Sicht beeinflussten Erklärungsmuster schreiben den ersten Münzen eine Funktion zu, die sie allenfalls in klassischer Zeit besessen haben.<sup>909</sup> So war man zu dieser Zeit der Meinung, daß die Erleichterung des Handels der Anlaß für die ersten Münzprägungen gewesen sei.<sup>910</sup> Ephoros, ein Historiker des 4.

Zahlungsnotwendigkeiten der frühen Polis als Anlaß für Münzprägungen cf. Martin, *Coins*, 1996, S. 257-283.

907 Kraay, *Schatzfunde*, 1989, S. 180-210, betont die innerstaatliche Funktion der Münze bei Einnahmen und Ausgaben einer öffentlichen Verwaltung und die Gewinnvorteile für die münzende Autorität, den Aspekt der Erleichterung des Fernhandels lehnt er ab; ebenso Grierson, *Origins*, 1977, S. 10 f. Neuerdings hat Howgego, *Coins*, 1990, S. 1-25, die 1970 von Crawford, *Money*, 1970, S. 40-48, aufgestellte These, daß die Emission von Münzen nur deshalb erfolgte, um Staaten Zahlungen zu ermöglichen, insbesondere im militärischen Bereich, zurückgewiesen. Howgego bestreitet die Wichtigkeit solcher Zahlungen nicht, verweist aber darauf, daß nicht militärische Zahlungen dabei unterschätzt werden, daß es ferner Zeiten gab, in denen relevante Zahlungen nicht mit neuen Münzemissionen einhergehen, sondern daß man alte und fremde Münzen, Kredite oder Barren benutzte. Daneben betont er auch andere Motivationen zur Schlagung von Münzen wie Münzreformen, Münzallianzen (Phokaia und Mytilene), individuelle Münzprägungen. Nach Howgego muß daher jede Münzemission bezüglich ihrer Motivation einzeln untersucht werden, da Crawfords generelle Erklärung nicht immer greife. Cf. auch Schönert-Geiss, *Wirtschafts- und Handelsbeziehungen*, 1971, S. 105-117. Danach gibt es trotz nachweisbarer Handelsbeziehungen keine Fundmünzen der großen griechischen Handelszentren wie z. B. Athen und Rhodos im nördlichen Schwarzmeergebiet, was zu dem Schluß führt, daß Handelsverkehr und der Beginn der Münzgeldwirtschaft nicht notwendig zusammenfallen. Doch gilt das nicht nur für den Beginn der Münzgeldwirtschaft, sondern für den Handelsverkehr insgesamt, In diesem Sinne ist Xenophon, *Poroi* I 3,2, zu verstehen, wenn er den Hafen Athens deshalb rühmt, weil die Händler dort nicht Rückfracht laden müßten, da das Silbergeld, das sie zurückführen, eine gute Ware sei; cf. zu der Problematik des Einkaufs von Rückfracht, die die Nichtexistenz von Münzen außerhalb ihres Emissionsbereichs im Handel erklärt, Duncan-Jones, *Structure*, 1990, S. 42.

908 Cf. z. B. K. Regling, *Münzkunde*, 1932, S. 7, und in jüngerer Zeit z. B. Hayek, *Money*, 1978, S. 25; ebenso Bogaert, *Bankwesen*, 1986, S. 1. Dagegen Martin, *Sovereignty and Coinage*, 1985, der in einer modellhaften Untersuchung am Beispiel Thessaliens diese Ansicht zurückweist und statt dessen ausnahmslos ökonomische und praktische Gründe als Anlaß für die ersten Münzprägungen postuliert, ebda. S. 228 f. In diesem Sinne bewertet Martin auch das berühmte attische Münzdekret (IG I<sup>3</sup> 1453); dagegen cf. z. B. Smarczyk, *Rez.: Martin, Sovereignty and Coinage* 1985, 1992, S. 692 f. Zu der schwierigen Frage, ob eigene Münzprägung Ausdruck wirtschaftlicher Erfordernisse oder staatlicher Unabhängigkeit ist, cf. Graham, *Colony and Mother City*, 1983, S. 122 ff.

909 Zu den im Vergleich zur Archaik grundsätzlich veränderten ökonomischen Verhältnissen im 4. Jh. v. Chr. cf. Cohen, *Economy*, 1992, S. 3 ff.

Jh.v.Chr., meint, daß die ersten Münzen deshalb auf Aigina geschlagen wurden, weil die Insel ein Zentrum des Fernhandels gewesen sei.<sup>911</sup> Daß die Funktion der Münze, den Warenaustausch zu erleichtern, Anlaß für die ersten Prägungen war, findet sich in Platons philosophischen Abhandlungen<sup>912</sup> ebenso wie in einer Rede des Demosthenes 353/352 v.Chr.<sup>913</sup> Dieselbe Sichtweise tradiert Aristoteles.<sup>914</sup> Wie schon dargelegt, übermitteln diese Autoren die Verhältnisse einer schon entwickelten Münzgeldwirtschaft, in der die Münze dem Warenaustausch diene. Diese Funktion der Münze wurde daher auch als Anlaß ihrer "Erfindung" angenommen.

Die schon in der Antike vorgenommene Projektion eigener Verhältnisse auf die Vergangenheit als Erklärungsmuster gerade für das Phänomen der ersten Münzgeldprägungen ist jedoch in der Forschung in neueren Untersuchungen sehr in Frage gestellt worden. Dabei hat gerade auch der Fernhandel aufgrund der Ergebnisse der Hortfunde als Erklärungsmodell an Bedeutung verloren.<sup>915</sup> Statt dessen hat man mehr die außerökonomischen Aspekte dieser "Erfindung" zu begreifen versucht und das Münzgeld als Möglichkeit eines gerechten Wertmessers zur Normierung und Regelung sozialer Beziehungen interpretiert.<sup>916</sup>

---

910 Hdt. I 94,1

911 Strabo VIII 6, 16 (376) = Ephoros FGrH 70 F 176.

912 Plato, rep. II 371b, 8-9; leg. V 741-742c.

913 Demosthenes XXIV 213 (766).

914 Aristot. pol. I 1257 a 31 - a 41.

915 Dazu cf. den grundlegenden Aufsatz von Kraay, Schatzfunde, 1989, S. 180 ff. Danach offenbart die Untersuchung der Hortfunde, daß große Nominale außerhalb ihres Emissionsbereichs kaum verbreitet wurden. Ausnahmen sind Athen und die Poleis im thrakisch-makedonischen Raum, deren Münzen aber zweifellos dann wie Barren, d.h. wegen ihres Metallwertes an Silber, exportiert wurden. Beide Regionen besitzen nämlich eigene Silbervorkommen. Cf. auch die ausführliche Besprechung dieser Ergebnisse bei Vidal-Naquet, Monnaie, 1968, S. 206 ff; so auch Grierson, Origins, 1977, S. 10. Dagegen Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 295 und Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 75, die beide der Meinung sind, daß eine solche Interpretation der Hortfunde nicht zulässig sei. Göbl lehnt die Theorie Kraays als unannehmbar ab, weil Kraay dadurch die praktische Situation des Geldverkehrs völlig verkenne, cf. Göbl, Antike Numismatik II, 1978, A. 560, S. 39 f. Göbl, Antike Numismatik I, 1978, S. 144 f., sieht wie Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 69, die Entstehung des Münzgeldes rein numismatisch über die Entwicklung von Gerätegeld über Kümmerformen und Barrengeld zur Münze. Howgego schränkt die Aussagen Kraays bezüglich der Zirkulation von Münzen außerhalb ihres Emissionsbereichs und der Fundumstände kleiner Nominale aufgrund neuerer Hortfunde ein, cf. Ders., Coins, 1990, S. S. 3 mit A. 9 u. 10.

Dieser neue Interpretationsansatz erhielt entscheidenden Anstoß aufgrund komparatistischer Untersuchungen mit Ergebnissen der anthropologisch-ethnographischen Forschung, wonach Geld als Mittel der Quantifizierung zur Einlösung von Verpflichtungen eingesetzt werden kann, ohne daß damit eine ökonomische Transaktion im modernen Sinne stattfindet.<sup>917</sup> Erinnerungen an eine ursprünglich auch ethisch soziale Funktion früher ökonomischer Transaktionen scheint noch im 4. Jh.v.Chr. Aristoteles in seiner 'Nikomachischen Ethik' bewahrt zu haben. Betont er in der 'Politik' noch mehr den utilitaristischen Aspekt des Münzgeldes, das erfunden wurde, um den Tauschhandel durch einen handlichen Gegenstand zu erleichtern, dessen Wert nach Größe und Gewicht bemessen und schließlich mit einem Prägezeichen versehen wurde, so daß die Mühe des Abwiegens wegfiel,<sup>918</sup> so betont derselbe Autor in seiner "Ethik" bezüglich des Wesens des Geldes seine für eine Gemeinschaft konstituierende Funktion als Wertmesser, der die Gerechtigkeit des Austausches bei der Befriedigung gegenseitiger Beziehungen garantiert. In diesem Sinne erläutert Aristoteles, daß der Austausch von Gütern und Leistungen innerhalb einer Gemeinschaft notwendigerweise für die daran beteiligten Parteien auf Gerechtigkeit und damit auf Vergleichbarkeit basieren müsse. Dazu sei das Geld nun das Mittel, denn es messe, inwiefern die Leistung des einen mit der des anderen vergleichbar sei. Dabei fungiert das Bedürfnis als alleiniger Maßstab. Das bedeutet, daß Geld den Bedarf mißt, den jede Partei an dem Gegenstand bzw. an der Leistung des anderen hat, und nur wenn bei einem Tausch das Prinzip der Gleichheit, d.h. der gerechten Wiedervergeltung, gewahrt ist, kommt Gemeinschaft zustande.<sup>919</sup> Aristoteles geht es bei seinen

---

916 Cf. Will, Origines, 1954, S. 209-231; Ders., Réflexions, 1955, S. 5-23; zu diesen Aufsätzen ergänzend Ders., Überlegungen, 1977, S. 205-222; Kraay, Schatzfunde, 1989, S. 180 ff. Vidal-Naquet, Monnaie, 1968, S. 206-208; cf. Grierson, Origins, 1977, S. 10 ff; für Grierson ist Geld erst in seiner Funktion als Wertmaßstab definiert. Den Ursprung des Geldes sieht er in diesem Zusammenhang in der rechtlichen Entwicklung einer Gemeinschaft bei der Festsetzung des Wergeldes; cf. insgesamt auch die knappe Zusammenfassung dieser Problematik im Rahmen einer Einführung bei Austin/Vidal-Naquet, Gesellschaft und Wirtschaft, 1984, S. 45 ff. Daß die Münze als gerechter Wertmesser ihre Entstehung ethischen Überlegungen verdanken könnte, hält R. Göbl für absurd, cf. Göbl, Antike Numismatik II, 1978, S. 40, wo er sich ausdrücklich gegen Ed. Will ausspricht.

917 Cf. dazu auch Kap. II 2.1. u. Kap. V 4.2.

918 Aristot. pol. I 9, 1257 a 35 - a 41.

919 Aristot. eth. Nic. V 8 1132 b 31 - 1133 b 28; cf. dazu die ausführliche Interpretation in diesem Sinne bei Will, Origines, 1954, S. 214 ff, Ders., Korinthiaka, 1955, S. 495-502; Ders., Überlegungen, 1977, S. 205 ff. Auf die Bedeutung des "Austausches von Gleichwertigem" als



Überlegungen nicht um den Warenwert im modernen Sinne, sondern der zu schaffende Ausgleich zwischen den einzelnen Parteien muß durch die rechte Verfassung der Polis ermöglicht werden, denn für Aristoteles ist das höchste Gut die Glückseligkeit des Menschen. Dieses - zugleich auch höchste Ziel - hängt wesentlich von der richtigen Polisverfassung ab, und beides ist untrennbar mit der Frage nach der Gerechtigkeit verknüpft. Insofern sind Aristoteles' Überlegungen zum gerechten Tausch nicht modernistisch im Sinne einer Wertpreistheorie zu verstehen, sondern es geht ihm vielmehr um das gerechte Verhalten der Politen beim Austausch.<sup>920</sup>

Bezeichnenderweise ist in der entsprechenden Textpassage bei Aristoteles nur von den Produzenten die Rede, nicht von den Händlern. Doch deren Intention beim Tausch ist auch nicht die Deckung des Bedarfs, sondern der Gewinn. Die Deckung des Bedarfs ist im Zusammenhang der Autarkie zu bewerten, wie sie eine Gemeinschaft nach idealer Vorstellung in wirtschaftlicher Hinsicht besitzt. Nur im Hinblick auf diese Autarkie wird der Bedarf zum Maßstab des gerechten Austausches. Somit ist das Geld ein notwendiges Mittel, um bei einer wachsenden Gemeinschaft den Austausch von zur Lebensführung notwendigen Gütern zu ermöglichen. Damit dient Geld der Erfüllung einer naturgemäßen Autarkie und ist ethisch vertretbar.<sup>921</sup> Einem solchen als ethisch legitim angesehenen Handel stellt Aristoteles die aus diesem hervorgegangene unnatürliche Erwerbskunst τὸ καπηλικόν gegenüber, der es nur um die Gewinnung von Geld geht. Sie kennt daher auch keine durch das Bedürfnis festgelegte Begrenzung.<sup>922</sup> Folgerungen aus dieser Sichtweise erlauben den Schluß, daß sich der Übergang zu dieser unnatürlichen Erwerbskunst offenbar dann vollzieht, wenn die getauschten Güter

---

gemeinschaftskonstituierende Bedingung bei Aristoteles in der eth. Nic. geht umfassend K. Polanyi ein. Insgesamt weist schon K. Polanyi darauf hin, daß für Aristoteles die Bezugspunkte seines ökonomischen Denkens "Gemeinschaft, Selbstgenügsamkeit und Gerechtigkeit" sind, cf. Ders., *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 149 ff, bes. S. 166 ff. Für K. Polanyi ist die Passage in der eth. Nic. die Schlüsselpassage für den Ursprung des Tausches, der nach Polanyi in archaischen Gesellschaften als grundlegende Institution auf dem Austausch von Gleichwertigem beruht. Zur Bedeutung K. Polanyis für die antike Wirtschaftsgeschichte cf. Nippel, *Griechen, Barbaren und "Wilde"*, 1990, S. 124 ff.

920 Cf. dazu die diesbezügliche Interpretation im Rahmen eines Forschungsüberblicks bei Bürgin, *Soziogenese*, 1993, S. 29-149, bes. S. 132 ff. "Tausch und Gerechtigkeit bei Aristoteles".

921 Diese Überlegung entwickelt ausführlich Finley, *Aristoteles*, 1971, 87-105, bes. S. 96 ff.; cf. in diesem Sinne auch die Interpretation bei Bürgin, *Soziogenese*, 1993, S. 120 ff.; ausdrücklich gegen Finleys Interpretation spricht sich S. Meikle aus, cf. Meikle, *Aristotle*, 1979, S. 57-73. Er wirft Finley einen zu modernistischen Ansatz vor, ebda S. 57. Zur Beurteilung beider Sichtweisen (Finleys und Meikles) cf. A. Bürgin, ebda S. 108 ff.

922 Cf. Aristot. pol. I 1257 b 1 ff.

Warencharakter erhalten; wenn nämlich die Produktion von Gütern nicht mehr von ihrem Gebrauchswert im Sinne des Bedürfnisses, sondern nur noch von ihrer Funktion als Tauschmittel bestimmt wird mit dem Ziel des Gelderwerbs.<sup>923</sup>

Die bei Aristoteles beschriebene ethisch-moralische Funktion des Münzgeldes als Tauschmittel zur Deckung des Bedarfs bewerten daher einige Forscher - aufgrund anthropologischer Komparistik - als mögliche Reflektion frühgriechischer Verhältnisse, bei denen ökonomische Transaktionen noch in durch die Gesellschaft normierte soziale Handlungsmuster eingebunden sind, wie es zum Beispiel der Gabentausch anlässlich von Hochzeiten zeigt.<sup>924</sup> Daher müsse auch die Entstehung des Münzgeldes in diesem Zusammenhang der Notwendigkeit, soziale Beziehungen zu regeln und gesellschaftliche Werte zu normieren, gesehen werden.<sup>925</sup> So wurden jüngst die Genese und Funktion der ersten Elektronmünzen im Zusammenhang des 'Gabentausches' interpretiert: Danach waren sie als "Gaben" besonders geeignet.<sup>926</sup> Außerökonomische Überlegungen zur Entstehung des Geldes erfolgten jedoch bereits Anfang dieses Jahrhunderts auch außerhalb der ethnographisch-anthropologischen Forschung.

### **3. Die Theorie Bernhard Laums: die Genese monetärer Formen durch die Kultpraxis**

Einen ersten Versuch, die Entstehung des Geldes außerhalb eines ökonomischen Zusammenhangs zu suchen, hatte innerhalb der klassischen Altertumswissenschaft

---

923 So Bien, *Ökonomischen Theorie*, 1990, S. 33-64, bes. S. 56 f.

924 Cf. dazu insgesamt weiter oben Kap. II 2.

925 So Will, *Überlegungen*, 1977, S. 213; ebenso zusammenfassend Austin/Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft*, 1984, S. 47; cf. ebda die Interpretation der entsprechenden Passagen des Aristoteles in der *Politik* und *Nikomachischen Ethik*, Text 1, S. 149 ff; Text 44, S. 203 ff.

926 Price, *Thoughts*, 1983, S.6 ff. Dabei sieht Price einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Elektron- und den späteren Silbermünzen, wobei erstere mit ihrer Nähe zum Siegel privateren Charakter haben. Price vermutet, daß die ersten Elektronmünzen besonders geeignete Gaben waren: "*The donor could be the state, or a monarch, or indeed a private individual. While it might be realised that the recipient could use the metal to acquire other objects or to make any form of payments, he could equally keep it as indicative of wealth. This, after all, is in the nature of a bonus. The coin type as the seal of origin represents the source of a bonus*" (ebda S. 7).

bereits Bernhard Laum in seinem 1924 erschienenen Werk "Heiliges Geld" unternommen, in welchem er die Ideen E. Curtius' weiterentwickelte.<sup>927</sup> Gerade in einer Zeit, in der utilitaristische Beweggründe als Anlaß für die ersten Münzprägungen in der althistorischen Forschung vorherrschten, versuchte Laum nachzuweisen, daß das Münzgeld seinen Ursprung in der kultischen Sphäre habe. Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet die Frage nach der Entwicklung des homerischen Rindes zum Wertmesser. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß diese Genese keinesfalls durch den Handel, der keine Typisierung kannte, bedingt worden sein könnte, sondern durch den Kult bei der Festsetzung des Opfers. Nach Laum ist Vieh zunächst in der religiösen Gemeinschaft Zahlungsmittel, dann auch Opferlohn für die Priester, weil es Opfergabe für die Götter ist. Damit geht die für den Kult geschaffene Norm in den privaten Verkehr über. So ist für Laum in der wirtschaftlichen Verwertung der Opfergaben der Ursprung des Handels und die Entstehung von Märkten zu sehen. Insofern ist die Erfindung des Münzgeldes als Zahlungsmittel für ihn konsequenterweise im Bereich der Tempelwirtschaft erfolgt. Zu dieser religiös-sakralen Sphäre gehören seines Erachtens auch die Entgelte im rechtlichen Bereich bezüglich des Wergeldes und im agonalen Bereich, wo der Kampfpriest als Entgelt fungiert, denn beide Bereiche besitzen sakrale Funktion.<sup>928</sup>

Laums These, daß der Ursprung des Geldes als quantifizierendes Zahlungsmittel ausschließlich im kultischen Bereich anzusiedeln sei, stieß in der Forschung allgemein auf Ablehnung.<sup>929</sup> Erst in jüngerer Zeit, da man durch den ethnographisch-

---

<sup>927</sup> Laum, Heiliges Geld, 1924. Letztlich fußt Laum auf den Thesen von Curtius, Religiöser Charakter, 1869, S. 465-481. Den kultischen Ursprung des Geldes hatte bereits der Sozialphilosoph G. Simmel in einer umfangreichen Studie betont. In seinem Werk "Die Philosophie des Geldes" 2. A. 1907 (ND 1989) ordnet er die Entstehung des Geldes der sakralen Sphäre zu, weil Geld nur seine Funktion in inter-individuellen bzw. Gruppenzusammenhängen erhält, und diese wurden nach Simmel "ursprünglich nicht von einer staatlichen sondern von der religiösen Einheit getragen" (ebda S. 229). In jüngerer Zeit hat Desmonde, Origin of Money, 1962, ausgehend von B. Laum einen erneuten, aber quellenmäßig mangelhaften und daher wenig überzeugenden Versuch unternommen, den sakral kultischen Ursprung des Geldes nachzuweisen.

<sup>928</sup> Cf. zusammenfassend die Ergebnisse Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 158-161.

<sup>929</sup> Aus der Vielzahl der Rezensionen zu Laum, Heiliges Geld, 1924 seien an dieser Stelle die massive Kritik von Leuze, Rez.: Laum, Heiliges Geld 1924, 1926, S. 165-182 genannt: "Und die Besprechung dürfte gezeigt haben, daß er dabei vor sehr kühnen Hypothesen und sehr gewagten Konstruktionen nicht zurückschreckt" (ebda. S. 182). Ebenso Blinkenberg, Rez.: Laum, Heiliges Geld 1924, 1926, S. 102-107: "Die Reihe der Einwände ließe sich leicht mehren. Seine Hauptthesen kann der Rez. nicht als bewiesen ansehen" (ebda. S. 107). Zu einer Würdigung des wissenschaftlichen Werkes Laums cf. jüngst Wittenburg, Bernhard. Laum, 1995, S. 259-274.

anthropologischen Vergleich in dieser Frage auch die außerökonomischen Aspekte mehr berücksichtigt, hat man seine Überlegungen neu gewürdigt.<sup>930</sup> So griff Ed. Will Laums Ergebnisse in den 50er Jahren wieder auf und stellte fest, daß Laum mit seiner Studie zu zwei fundamentalen Ergebnissen gelangt sei, die ihre inhaltliche Entsprechung in der diesbezüglichen Passage der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (V 5,6 ff.) hätten. Laum erkannte nämlich, so Will, *"daß man bei der Entwicklung des Geldes (im weiten Sinne) die Vorstellungen von Bezahlung und Schuldentilgung außerhalb eines kommerziellen Zusammenhangs berücksichtigen muß und daß diese Bezahlung und Schuldentilgung mit Hilfe von Gütern, die einen Realwert oder besonders einen symbolischen Wert besaßen, vorgenommen wurde."*<sup>931</sup> Trotz dieser Würdigung kritisiert Will jedoch den Blickwinkel Laums als insgesamt noch zu schmal, *"denn man begreift immer deutlicher, daß die Geldentstehung sich in sehr viel umfassenderer Form als Laum dachte, sozialen Beziehungen verdankte"*.<sup>932</sup> Dennoch weist Will dem kultischen Bereich in dieser Frage primäre Funktion zu, wenn er resümierend feststellt: *"Jedenfalls ist das Geld vom öffentlichen Kult abhängig, wie schon aus der Darstellung Laums hervorging. Aber man muß noch konsequenter sein und begreifen, daß das Heilige den gesamten Gesellschaftskörper mitsamt allen seinen Gliedern durchdringt und auch in den Besitzgütern und der Weitergabe dieser Güter - sei es als Gabe oder als Tauschobjekt - kraft der quasi magischen Partizipation, die das Besitzobjekt mit einem Besitzer verbindet, wirksam ist"*.<sup>933</sup>

Die religiöse Verankerung der gesamten frühgriechischen Gesellschaft in allen ihren Bereichen wird insgesamt nicht in Frage gestellt und gerade auch in der heutigen

---

930 Cf. Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 66: *"Laums Theorie hat trotz der allgemeinen Ablehnung in der Forschung eines erreicht: man betrachtet heute den Begriff und die Entwicklung des Geldes wesentlich differenzierter als etwa im 19. Jh."*. Zur Würdigung Laums cf. bes. Will, Überlegungen, 1977, S. 205-222, bes. S. 206 f.; zur Bedeutung des kritischen anthropologisch ethnographischen Vergleichs in dieser Frage z. B. Grierson, Origins, 1977, S. 12 ff., bes. S. 14: *"The evidence of modern "primitive" currency must be used with caution, but it forms an essential element in any enquiry into the origins of money"*.

931 Will, Überlegungen, 1977, S. 206.

932 Ebda, S. 207.

933 Will, Überlegungen, 1977, S. 212. Den magischen Charakter der Münze als Zahlungsmittel betonte schon Laum, Wesen des Münzgeldes, 1929, S. 68. Danach ist die *"Bindefunktion in dem magisch-religiösen Charakter der Münze begründet. Daher tritt sie vor allem und ursprünglich in sakralen Gemeinschaften zutage. Insofern der Staat eine Kultgemeinschaft ist, gilt die mit dem Bild der Staatsgottheit geschlagene Münze auch als Gemeinschaftszeichen"*.

Forschung betont.<sup>934</sup> Allerdings fußen auf dieser grundsätzlichen Erkenntnis auch schon Laums Überlegungen. In seinem Werk "Heiliges Geld" definiert er das Geld als "*ein Geschöpf der religiös-staatlichen Rechtsordnung*".<sup>935</sup> Damit setzt Laum die Interdependenz religiös-kultischer und politisch-rechtlicher Strukturen grundsätzlich voraus. In einer weiteren Studie "Ueber das Wesen des Münzgeldes", die an sein erstes Werk anknüpft, formuliert er als ein Ergebnis, daß die Primärfunktion der Münze als gemeinschaftsbildendes Symbol vor allem in einer staatlichen Gemeinschaft, die zugleich Kultgemeinschaft sei, evident werde.<sup>936</sup> Damit betont Laum insbesondere die sakrale Verankerung des politisch rechtlichen Bereichs, der insgesamt für ihn kultischen Ursprungs ist. In diesen Zusammenhang gehört nach seiner Interpretation auch die Institution des Wergeldes. Es wird schon bei Homer mit den Angehörigen des Ermordeten bzw. Getöteten ausgehandelt, um einen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen, der die für eine Gemeinschaft negativen Folgen einer Blutrache unterbinden soll.<sup>937</sup> Für Laum ist dieses Wergeld ursprünglich eine sakrale Sühnegabe, denn es ist "*zunächst ein Opfer für den Toten, dann ein ablösendes Entgelt für die Angehörigen des Toten*".<sup>938</sup>

---

934 Zur Bedeutung der Religion für die griechische Polis cf. Sourvinou-Inwood, Religion, 1990, S. 295-322. Die bedeutende Rolle der Religion bei der Gründung griechischer Kolonien in archaischer und klassischer Zeit ist Gegenstand der Untersuchung von Malkin, Religion and colonization, 1987. Jüngst hat Gehrke, Gesetz und Konflikt, 1993, S. 55 A. 28 noch einmal die besondere Bedeutung des kultisch-sakralen für die frühe Polis betont: "*Aber das Entscheidende ist, daß Religiöses und Politisches gar nicht geschieden waren*". Zur Interdependenz von sakralem, politischem und sozialem Leben cf. Bruit Zaidman/Schmitt Pantel, Religion der Griechen, 1994 und den diesbezüglich konzisen Aufsatz von Connor, 'Sacred' and 'secular', 1988, S. 161-188.

935 Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 160.

936 Laum, Wesen des Münzgeldes, 1929, S. 68.

937 Es sei an dieser Stelle an die bekannte Szene auf dem Schild des Achill erinnert, wo zwei Männer um das Wergeld für einen Erschlagenen streiten, Hom. Il. 18, 497-508. Da es hier darum geht, ob das Wergeld bezahlt wurde oder nicht, ist diese Passage ein Beleg dafür, daß neben der auf Privatinitiative beruhenden Blutrache schon eine gemeinschaftsorientierte Institution der Schiedsgerichtsbarkeit existierte. Cf. zur Diskussion dieses Homertextes Wolf, Ursprung, 1961, S. 1 ff.; Hommel, Gerichtsszene, 1969, S. 11 ff.; Thuer, Zum dikázein, 1970, S. 426 ff.; Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987, S. 163 ff.; Ruschenbusch, Ursprung, 1982, S. 1 ff.; Gagarin, Law, 1986, S. 26 ff.

938 Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 67.

In diesem Zusammenhang sei kurz auf den Ansatz des Mediävisten Griersons, Origins, 1977, eingegangen: Ohne auf die Interdependenz von religiös-kultischen und rechtlich-politischen Strukturen einzugehen, hat er den Versuch unternommen, den Ursprung des Geldes,

Gerade dieses - nicht belegbare - Postulat der Entwicklung des Wergeldes macht deutlich, daß Laums Überlegungen hinsichtlich des Ursprungs des Geldes doch allein dem kultischen Bereich verhaftet bleiben. Anlaß für die Normierung von Tauschmitteln sind daher für ihn ausschließlich die Regelungen der Beziehungen zwischen Menschen und Göttern durch Tausch- bzw. Zahlungsakte vermittelt quantifizierbarer Werte. Damit wird die Entstehung des Geldes nicht nur im lokalen Sinne auf den Kult-ort begrenzt, sondern auch bezüglich der am Tauschakt beteiligten Parteien, nämlich auf Götter und Menschen. Gleichzeitig wird durch diese Sichtweise eine zeitliche Abfolge der Übernahme dieser Erfindung vom kultischen auf den profanen Bereich vorausgesetzt, nämlich auf Tauschaktionen zwischen Menschen außerhalb der sakralen Sphäre, die es zu überprüfen gilt.

#### **4. Der sakrale und profane Ursprung des Geldes: kritische Überlegungen zur These Bernhard Laums**

##### **4.1. Die Vergleichbarkeit profaner und kultischer Austauschhandlungen**

Laum begreift den Ursprung des Wergeldes in der sakralen Sphäre. Damit eröffnen sich theoretisch eine Vielzahl von Tausch- bzw. Entgeltungsakten, in welchem das Wergeld als von Laum postulierte ursprüngliche Sakralbuße nur ein Beispiel einer Austauschhandlung darstellt, aus der sich normaltypische Entgeltungsakte hätten entwickeln können.<sup>939</sup> Dennoch ist Laums Betrachtungsweise bezüglich ihrer

---

das er als solches in seiner Funktion als Wertmaßstab definiert, ausschließlich im rechtlichen Bereich bei der Festsetzung des Wergeldes nachzuweisen. Gerade die Festsetzung des Wergeldes bewertet Grierson als die Schaffung eines 'standard of values' und damit als den Ursprung des Geldes, ebda S. 19 f. Im Vergleich mit Laums Theorie stellt Griersons Betrachtungsweise jedoch insofern eine Verengung dar, als daß er allein die Festsetzung des Wergeldes als Anlaß für Normierungen begreift

<sup>939</sup> Unter normaltypischen Entgeltungsmitteln versteht Laum die Festsetzung der Qualität eines Zahlungsmittels. Bezüglich des Wergeldes sieht er den Ursprung der dafür relevanten Zahlungen in der sakralen Sphäre. Nach Laum ist die Blutrache eine religiöse Pflicht gegenüber dem Ermordeten. Demnach ist die Tötung des Mörders ein Totenopfer für den Ermordeten. Das Opfer des Menschen wird später durch einen Stier oder eine Kuh abgelöst. In einer weiteren Entwicklung wird dieses zum Opfer bestimmte Tier in eine Buße verwandelt, die den Angehörigen des Ermordeten als ablösendes Entgelt gezahlt wurde. Das Wergeld entspringt somit einem sakralen Opfer. Deshalb nimmt Laum an, daß normaltypische Entgeltungsmittel,

Begrenzung auf den rein kultischen Bereich und den dort sich vollziehenden Tauschakten zwischen Menschen und Göttern noch zu eng. Das wird gerade dann deutlich, wenn man den Blick auf den Tauschakt als solchen lenkt. Der kultische Gabentausch zwischen Menschen und Göttern dient nämlich mit seinen unterschiedlichen Intentionen - Bitte, Dank und Sühne - der Regelung der Beziehungen zwischen Menschen und Göttern. Diesen in der Kultpraxis existenten Austauschhandlungen entsprechen jedoch die in den Epen aufscheinenden, in diesem Sinne gleichfalls final bestimmten Austauschhandlungen im profanen Bereich, die im Unterschied zum kultischen Bereich nicht zwischen Menschen und Göttern, sondern allein zwischen Menschen vollzogen werden. Dabei dienen Gastgeschenke, Dankes- und Sühnegaben sowohl der Schaffung und Aufrechterhaltung sozialer zwischenmenschlicher Beziehungen, die in ihrer Übertragung auf den kultischen Bereich als Motiv-, Dankes- und Sühnegaben auch die Beziehung zwischen Menschen und Göttern regeln.<sup>940</sup>

Daß der Verkehr zwischen Menschen und Göttern einem auch im profanen Bereich existenten Handlungsmuster entspricht, nämlich einer Tauschaktion, war bereits Laum durchaus bewußt.<sup>941</sup> Trotzdem führte ihn diese Einsicht nicht aus seiner

---

mit denen das Wergeld bezahlt wurde, ihre Geltung den im Kult geschaffenen normaltypischen Entgeltungsmitteln verdanken, cf. Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 64 ff.

<sup>940</sup> Cf. dazu weiter oben Kap. II 2.2. Zur Bestätigung dieses Handlungsmuster von seiten der Archäologie cf. Coldstream, Exchange, 1983, S. 201-206. Ein beredtes Beispiel dafür, daß es antikem Denkmuster entsprach, auch Erfordernisse des Kultes auf der Grundlage profan anmutender ökonomischer Tauschakte zu regeln, findet sich bei Hdt. V 82-84. Danach überließen die Athener den Epidaurier Ölbaumholz für die Anfertigung von Kultstatuen gegen jährliche Opfertgaben für Athene Polias und Erechtheus. Als die Aigineten diese Statuen u.a. den Epidauriern raubten, zahlten diese nicht mehr an die Athener und verwiesen sie an die neuen Besitzer. Ein ähnliches Beispiel überliefert Pausanias: Nach eigener Aussage der Aigieier wurden ihnen von den Argivern Bronzestatuen des Herakles, des Poseidon, des Zeus und der Athene zur Aufbewahrung gegeben mit dem Auftrag, ihnen täglich zu opfern. Damit den Aigieier keine Ausgaben entstünden, beschlossen sie, zwar möglichst viel zu opfern, die Opfertiere jedoch gemeinsam zu verzehren. Als die Statuen schließlich von den Argivern zurück verlangt wurden, forderten die Aigieier ihrerseits die Erstattung der Opfer. Doch die Argiver konnten nicht zahlen und überließen daher den Aigieiern die Statuen, Paus. 7,23,10-11.

<sup>941</sup> Laum, Heiliges Geld, 1924, S. 30 ff.: "*Mensch und Gott sind Tauschpartner, die Darreichung der Opfertgaben Anfang bzw. Abschluß eines Tauschaktes*". (ebda S.30) und : "*Der Verkehr des griechischen Menschen mit der Gottheit ist ein kaufmännisches Geschäft*" (ebda S.32). Ähnlichkeit des Opfers mit einem Kauf- bzw. Tauschakt betonten vor Laum schon andere Forscher, cf. ebda S. 32 A. 43, insbes. Homolle, Donarium, 1892, S. 364. Daß sich der Verkehr des Menschen mit den Göttern auf der Grundlage des Gabentausches vollzieht, wurde jüngst betont von Burkert, Offerings, 1985, S. 43 ff. In diesem Zusammenhang vergleicht Burkert das sakrale Ritual mit dem Ritual des "stummen Handels", wie er bei Hdt. IV, 196 beschrieben wird, und sieht dort "*some striking analogies*" (ebda S. 48). Zum Gabentausch mit Göttern auch Jacobson-Widdings, Beer for the Ancestors, 1987, S. 101 ff.

begrenzen Sichtweise hinaus. Dabei bietet gerade die von Laum postulierte Entwicklung des Wergeldes einen Ansatz, seine These von der rein kultischen Genese bezüglich des Ursprungs des Geldes in Frage zu stellen:

Nach Laum hat der Kult normierte Entgeltungsmittel geschaffen, die in der Folge auch auf den profanen Bereich übertragen wurden. Daher meint er bezüglich des Wergeldes, daß an die Stelle des ursprünglichen Opfers für den Toten nun die Buße an die Angehörigen des Ermordeten getreten sei, eine "Verweltlichung", die man schon bei Homer finde. Dort soll das Wergeld als Buße die Angehörigen für den Verlust eines ihrer Mitglieder entschädigen.<sup>942</sup>

Dagegen ist einzuwenden, daß diese von Laum postulierte Entwicklung rein hypothetisch bleibt. So offenbart gerade die früheste literarische Überlieferung bei Homer, daß das Wergeld als normiertes 'Zahlungsmittel' seine Existenz ausschließlich im profanen Bereich hat, nämlich im Austausch zwischen Menschen. Das bedeutet, daß - eingedenk der kultischen Einbindung dieses Tauschaktes - bei der Institution des Wergeldes ausschließlich Menschen als am Austausch Beteiligte auftreten.

Bezüglich des Wergeldes ist in diesem Zusammenhang weiterhin einzuwenden, daß die Bewertung eines Menschen im Sinne einer Entschädigung durch ein diesem Wert entsprechendes Äquivalent in den homerischen Epen auch anderen profanen Austauschaktionen zugrunde liegt, so etwa dem Gütertausch anlässlich von Hochzeiten. Hierbei hat der 'Gabentausch' als soziales Handlungsmuster neben der Schaffung bzw. Aufrechterhaltung verwandtschaftlicher Beziehungen die Funktion, einen Ausgleich ökonomischer Art der daran beteiligten Parteien herbeizuführen. In diesem Sinne entschädigt der Bräutigam mit seinen Gaben die Familie der Braut für die entgangene Arbeitskraft und erwirbt gleichzeitig das Anrecht auf die Dienstleistungen seiner zukünftigen Gattin und die gemeinsamen Kinder, die das Fortleben seines Oikos sichern.<sup>943</sup> Dieses patrilokale Heiratsmuster, das man auch Frau-Folge-Ehe nennt,<sup>944</sup> macht evident, daß gerade im profanen Bereich durch Interaktionen auf der Grundlage

942 Cf. Laum, Heiliges Geld, 1924, S.69.

943 Cf. Wickert-Micknat, Die Frau, 1982, passim.

944 Ebda.



des 'Gabentausches' Voraussetzungen für die Entwicklung normierter Werte geschaffen werden.<sup>945</sup>

Anscheinend hat Laum wohl selbst erkannt, daß gerade das Beispiel der Frau-Folge-Ehe bei Homer seine These methodisch angreifbar macht. Vermutlich deshalb interpretiert er nämlich die Zahlungen bei diesem sog. 'Brautkauf' im Zusammenhang des Wergeldes, da dieser 'Brautkauf' seiner Meinung nach auf dem Brautraub beruhte.<sup>946</sup> Trotzdem, so räumt er ein, "*läßt sich hier nicht bindend nachweisen, daß sich die Ablösung des Raubes durch Zahlung eines Entgeltes unter der Einwirkung des Kultes vollzogen hat*". Deshalb meint er, daß das "*Vieh als Kaufpreis für die Braut unmittelbar aus seiner Geltung als Wergeld entstanden*" sei.<sup>947</sup>

Durch diese Interpretation wird m.E. eine Übertragung vom kultischen auf den profanen Bereich konstruiert, die sich in den homerischen Epen nicht nachweisen läßt. Insgesamt ist daher davon auszugehen, daß die in den homerischen Epen aufscheinenden final bestimmten Austauschhandlungen mit sozialer Konnotation als Voraussetzung für die Entstehung normierter Zahlungsmittel zu begreifen sind. Da eingehend aufgezeigt werden konnte, daß diese Austauschhandlungen in ihren Intentionen mit der Darbringung von Weih- und Opfergaben vergleichbar sind,<sup>948</sup> kann man demnach folgern, daß die Entwicklung bzw. Entstehung normierter Werte in den Regelungen von Austauschbeziehungen sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Menschen und Göttern auf der Grundlage final bestimmter Austauschakte mit sozialer Konnotation ihren Ursprung hat, nämlich im Sinne gegenseitiger Ehrung und Verpflichtung, die sich im Austausch von 'Gastgeschenken' bzw. 'Votivgaben' zeigt, als Be- und Entlohnung für erwiesene Dienste, die durch 'Dankesgaben' entgolten werden, und bei der Wiederherstellung gestörter sozialer Beziehungen durch 'Sühnegaben'. Diese im kultischen wie profanen Bereich existenten Austauschaktionen erfüllen daher

---

945 In diesem Sinne cf. auch die Kritik an Laum bei Kippenberg, *Typik antiker Entwicklung*, 1977, S. 9-61, bes. S. 40 f. u. A. 105. Nach Kippenberg schaffen Wergeld und Brautgabe durchaus Voraussetzungen dafür, daß zwischen Menschen und Gütern Äquivalenzen entstehen. Doch ist eine solche Ansicht - nach Kippenberg - nicht durch das Opfer und seine stellvertretende Funktion, sondern über "Systeme von Gabe und Gegengabe" geschaffen worden.

946 Zu den folgenden Ausführungen cf. Laum, *Heiliges Geld*, 1924, S. 70.

947 Ebda.

948 Cf. Kap. II 2.

zugleich soziale und ökonomische Funktionen. Daher ist Laums These vom Ursprung des Geldes in der Kultpraxis in ihrer Ausschließlichkeit zurückzuweisen.

#### **4.2. Weihgaben und profane Gaben: die Finalität profaner und kultischer Tauschobjekte**

Die Diskussion der These Laums von dem Ursprung des Geldes in der Kultpraxis erbringt im Ergebnis, daß sich nicht nur im kultischen, sondern auch im profanen Austausch der Ursprung des Geldes und der Übergang zum Münzgeld vollzogen haben kann, so daß keinem der Bereiche vorab eine Primärfunktion zugewiesen werden darf. Diese These erfährt eine weitere Bestätigung, wenn man den Blick auf die Gaben als solche lenkt, die im kultischen wie profanen Austausch zum Einsatz kommen und daher situativ unterschiedliche Geldfunktionen übernehmen. Das führt zunächst zu der Frage, was mit Geld überhaupt gemeint ist bzw. was als Geld bezeichnet wird.

Als Geld definiert man in der Moderne dauerhafte Gegenstände von quantifizierbarem bzw. meßbarem Wert, die allgemein als Tauschmittel anerkannt sind und als solche grundsätzlich folgende spezifischen Geldfunktionen zugleich erfüllen, nämlich als Wertmaßstab, als Zahlungsmittel und als Aufbewahrungsmittel.<sup>949</sup> Diese grundlegenden Geldfunktionen, die das moderne Geld insgesamt und zugleich besitzt, sind jeweils für sich genommen qua ihrer Definitionsfunktion auch methodischer Ausgangspunkt von Untersuchungen zur Entstehung und dem Ursprung des Geldes. Bei der Anwendung dieser Begrifflichkeiten auf diesbezügliche Belege der frühesten literarischen Überlieferung, die homerischen Epen, zeigt sich jedoch, daß nicht alle quantifizierbaren Objekte, die offenbar als Tausch- oder Zahlungsmittel fungieren, auch gleichzeitig alle weiteren Geldfunktionen erfüllen. So war das homerische Rind zwar alleiniger Wertmesser, als Zahlungsmittel fungierten aber überwiegend aus Metall gefertigte Gebrauchsgegenstände.<sup>950</sup> Die hier evident werdende Divergenz zum modernen Geldbegriff führte dazu, daß in der Forschung immer wieder Versuche unternommen wurden, sowohl bei ethnographischem Material als auch bei den

---

<sup>949</sup> Cf. z. B. Schrötter, Geld, 1930, S. 215 f.; Bogaert, Geld, 1976, Sp. 798 f., Definition in Anlehnung an Gebhart, Numismatik, 1943, S. 45 f.

<sup>950</sup> Cf. hierzu den grundlegenden Aufsatz von Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 406 ff.

homerischen Epen, die Bestimmung von Geld in seinem Ursprung an einer der spezifischen Geldfunktionen festzumachen, nämlich ob Geld zuerst in seiner Funktion als Tauschmittel, als Wertmaßstab oder als Aufbewahrungsmittel zu definieren sei.<sup>951</sup> Die hierarchische Ordnung der einzelnen Geldfunktionen und der daraus resultierende Versuch, eine Geldfunktion als Definitionskriterium für Geld zu bestimmen, mußte aber in der altertumswissenschaftlichen Forschung zwangsläufig zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, da sich mit einem solchen methodischen Ansatz die bei Homer aufscheinenden Verhältnisse nur jeweils partiell erfassen lassen, was gerade auch durch den ethnographisch-anthropologischen Vergleich deutlich wurde.<sup>952</sup> In diesem Sinne formuliert K. Polanyi zusammenfassend, daß es *"keine Einzelregel (gibt), die allgemein gültig wäre, außer der sehr allgemeinen, aber deshalb nicht weniger bedeutsamen Regel, daß sich die Verwendung von Geld auf eine Vielzahl von verschiedenen Objekten verteilt"*.<sup>953</sup> Das bedeutet umgekehrt natürlich auch, daß Gegenstände auch außerhalb ihrer Geldfunktion aufgrund ihres realen Gebrauchswertes Bedeutung haben. Diese grundsätzliche Multifunktionalität der Objekte, die in bestimmten Situationen als Geld fungieren, in anderen Situationen nur ihren realen Gebrauchswert besitzen, hat schon G.

---

951 Gerloff, Entstehung des Geldes, 1947, S. 25/35, sah den Ursprung des Geldes aufgrund ethnographisch anthropologischer Beobachtungen in Prestigegütern, die als Ausdruck sozialer Wertschätzung gehortet wurden, um den sozialen Status ihrer Besitzer zu demonstrieren. Demnach definierte er Geld qua Geld in seiner Funktion als Aufbewahrungsmittel. Nach Meinung B. Reglings wird das beliebteste Tauschmittel zum Wertmesser. Daher ist Vieh für ihn das erste Geld sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern.: Regling, Geld, 1910, Sp. 970; Ders. Geld, 1930, S. 726 f.; ebenso H. Braunert, LAW (1965), Sp. 1035, s.v. "Geld" und Grierson, Origins, 1977, S. 17 f, der in Anlehnung an ethnographische Unterscheidungskriterien alle Objekte, die als Tauschmittel dienen als "Ersatzgeld" ansieht: Erst wenn ein Objekt als Wertmaßstab für alle anderen Objekte gilt, die als Tauschmittel fungieren, ist für Grierson die Grenze vom "Ersatzgeld" zum "Geld" überschritten. Laum, Heiliges Geld, 1924, definierte Geld ursprünglich in seiner Funktion als Zahlungsmittel zur Ablösung rechtlicher Verbindlichkeiten. Dagegen ist für Alföldi-R., Numismatik I, 1978, S. 66, die Tauschmittelfunktion die originärste Bestimmung von Geld. Ausdrücklich gegen Laum vertritt sie die Ansicht, daß erst nach der Einführung eines zentralen Tauschmittels dieses auch als Zahlungsmittel verwendet werden konnte. Auch für Christ, Geld, 1924, S. 215, scheint die Zahlungsmittelfunktion des Geldes dieses als solches zu bestimmen, wenn er ausführt, daß Homer die Entwicklung vom reinen Tauschhandel mit dem Wertmesser des Viehs bis zur Einführung des Gerätegeldes aufzeige.

952 Cf. dazu insbes. die theoretischen Ausführungen von Polanyi, Ökonomie und Gesellschaft, 1979, Kap. 13: Die Semantik der Verwendung von Geld, bes. S. 322., wo er die ungerechtfertigte Übertragung der modernistischen Sichtweise von Geld auf primitive Verhältnisse als Grund für die *"immer noch andauernde Verwirrung hinsichtlich der Merkmale primitiver Geldformen"* ansieht.

953 Cf. Polanyi, Ökonomie und Gesellschaft, 1979, S. 320.

Simmel als "*äußerst wichtige Erscheinung*" erkannt.<sup>954</sup> Daher können in extremen Fällen die unterschiedlichen Geldfunktionen von verschiedenen Objekten erfüllt werden.<sup>955</sup>

Die scheinbare Aporie bei der Bestimmung, was Geld sei und wann es als solches vermittle der Geldfunktionen definiert werden kann, liegt demnach darin begründet, daß man nicht erkannte, daß anders als in der Moderne, in der das Geld als anerkanntes Tauschmittel auch alle anderen Geldfunktionen zugleich erfüllt, in archaischen bzw. "rezenten primitiven" Gesellschaften nicht alle Geldfunktionen zugleich von einem Gegenstand übernommen werden.<sup>956</sup> Bezüglich der Verhältnisse in frühgriechischer Zeit scheint mir daher folgende in Anlehnung an K. Polanyi formulierte Definition von Geld das Phänomen in seiner komplexen Erscheinungsform am ehesten zu erfassen. Danach können als Geld alle quantifizierbaren Objekte bezeichnet werden, die in einer bestimmten Situation eine der folgenden Geldfunktionen übernehmen, nämlich als Bezahlungsmittel, als Tauschmittel, als Wertmaßstab und als Aufbewahrungsmittel.<sup>957</sup> Dabei ist die Quantifizierung das spezifische Merkmal der Verwendung von Geld in allen seinen Funktionen. Die Entstehung von Geld ist daher durch die Einführung eines quantifizierbaren bzw. meßbaren Gegenstandes als Tauschmittel bedingt.<sup>958</sup> In diesem Sinne erlauben die einzelnen Geldfunktionen jeweils für sich genommen einen methodischen Zugriff auf

---

954 Cf. Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1907, S. 174; zur besonderen "Multifunktionalität" von Wertgegenständen in primitiven Gesellschaften, die in bestimmten Situationen jeweils unterschiedliche Funktionen erfüllen, cf. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, 1973, S. 208. Für Godelier sind solche Wertgegenstände deshalb nicht als Geld, sondern als "*soziales Tauschmittel*" anzusehen mit "*vielfältigem und komplexem Symbolwert*".

955 Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 321; einen Überblick aus ethnologischer Sicht über eine Vielzahl von Objekten, die bei ihrer Verwendung Aspekte von Geld aufweisen, geben Einzig, *Primitive Money*, 1949, und Hingston Quiggins, *Primitive Money*, 1949. In der neueren anthropologisch ethnographischen Forschung unterscheidet man solche Gegenstände, je nachdem ob sie nur in bestimmten Situationen als Geld fungieren oder in fast allen Situationen als solches verwendet werden, entweder als "limited purpose money" oder als "general purpose money", cf. Dalton, *Primitive Money*, 1965, S. 44-65, bes. S. 46 ff., und z. B. Grierson, *Origins*, 1977, S. 18 f. Diese Unterscheidung fußt auch begrifflich auf Polanyi, cf. Ders., *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 319 ff., zu "Allzweckgeld" und "Sondergeld" cf. auch Donlan, *Scale*, 1981, S. 101-117, bes.. S. 106 f.

956 Cf. so auch Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 333.

957 Ebda.

958 Cf. dazu Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 323 ff.

das diesbezügliche Quellenmaterial, das dadurch eine jeweils andere Strukturierung erfährt: nämlich zum einen bezüglich der Objekte, die Geldfunktionen übernehmen, z.B. Vieh als Wertmaßstab und Metallgerät als Zahlungsmittel in den homerischen Epen, zum anderen auch gleichzeitig hinsichtlich der verschiedenen Bereiche transaktionaler Beziehungen, in denen diese Objekte situativ als Geld in Erscheinung treten, z.B. im kultischen Bereich bei der Opfer- und Weihgabenpraxis oder im profanen Bereich beim Austausch anlässlich von Hochzeiten.<sup>959</sup> Geld hat demnach seine Seinsweise im Gebrauch, wo es vermittels seiner Geldeigenschaft als solches identifiziert werden kann.<sup>960</sup> Daher ist Geld bezüglich seines Ursprungs final bestimmt, nämlich in archaischen wie 'rezenten primitiven' Gesellschaften nach der jeweiligen Geldfunktion, die es in verschiedenen Situationen vermittels unterschiedlicher Objekte übernehmen kann. Gerade die Verkennung der besonderen Finalität archaischen bzw. primitiven Geldes führte zu einer methodisch falschen Übertragung des modernen Geldbegriffs auf archaische Verhältnisse.

Statt die durch einen modernistischen Ansatzes evident werdende Aporie der Bestimmung von Geld zu erkennen, unternahm man weitere Versuche, die mit dem Auftreten von Geld zugleich gegebenen Faktoren jeweils in eine hierarische Ordnung zu bringen, nämlich einmal die Geldfunktionen, d.i. der Verwendungszweck, zum anderen die Objekte, die diese einzelnen Zwecke erfüllen, sowie die Bereiche transaktionaler Beziehungen, in denen Geld situativ in Erscheinung tritt. So besaß für Laum die Zahlungsmittelfunktion Priorität für die Bestimmung von Geld. Damit erhielten zugleich das Vieh als Objekt, das diese Geldfunktion übernahm, als auch der sakrale Bereich, in dem das Vieh situativ als Geld in dieser Funktion in Erscheinung trat, absoluten Vorrang.

Die Zusammenfassung dieser Überlegungen führt zu folgendem Ergebnis: Da die Übertragung des modernen Geldbegriffs auf primitive bzw. archaische Verhältnisse nicht anwendbar war, zudem dieser methodische Ansatz offenbarte, daß verschiedene Objekte unterschiedliche Geldfunktionen erfüllen konnten, versuchte man, die Bestimmung von Geld in seinem Ursprung an einer Geldfunktion festzumachen. Dieser einen Geldfunktion wurden alle anderen Geldfunktionen untergeordnet. Das führte

---

<sup>959</sup> Cf. Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, 1979, S. 319, ist der Meinung, daß die archaische Gesellschaft eine institutionelle Struktur aufweise, "*in der die Verwendung quantifizierbarer Objekte ganz typisch in genau diesen drei Formen aufscheint*", nämlich Bezahlung, Maßeinheit und Tauschmittel.

<sup>960</sup> So auch Alföldi-R., *Numismatik I*, 1978, S. 67.

gleichzeitig auch zu einer Hierarchisierung der Objekte, die jeweils diese als herausragend klassifizierte Geldfunktion übernahmen, sowie der Hierarchisierung bestimmter Bereiche, die durch die am Tauschakt Beteiligten bestimmt werden und in denen diese jeweiligen Objekte vermittels ihrer Geldfunktion situativ als Geld in Erscheinung treten; denn mit der Übernahme einer Geldfunktion ist gleichermaßen das Objekt, das diese Funktion übernimmt, als auch die tauschenden Parteien und damit unterschiedliche Bereiche gegeben, in dem sich dieser Tauschakt vollzieht. Insofern können Geldfunktion, Objekt, die am Tauschakt beteiligten Parteien und die unterschiedlichen Bereiche, in denen sich der Tauschakt vollzieht, als Faktoren methodisch getrennt und jeweils einzeln betrachtet werden. Damit bieten sich unterschiedliche legitime methodische Ansätze für die Untersuchung der Ursprünge des Geldes, je nachdem ob man von den Geldfunktionen, von den Objekten oder den am Tauschakt beteiligten Parteien ausgeht.<sup>961</sup>

Wie der Vergleich der Opfer- und Weihgabenpraxis mit profanen Austauschformen in den homerischen Epen zeigte, eignet den Gaben an die Götter dieselbe Finalität wie den entsprechenden Gaben im profanen Bereich, die aufgrund ihrer Tauschmittel-, Zahlungsmittel-, Wertmaßstabs- und Thesaurierungsfunktion auch als prämonetäre Formen bezeichnet werden.<sup>962</sup> Bezüglich der Erkenntnis der Realität der im profanen und kultischen Bereich gleichermaßen existenten utilitaristischen Denk- und Handlungsmuster können daher Opfer- und Weihgaben in ihrer Funktionalität als Motiv-, Dankes- und Sühnegaben ebenfalls als prämonetäre Formen angesehen werden. Dieser Auffassung entspricht zudem, daß in den homerischen Epen als Opfer- und Weihgaben dieselben Güter fungieren, die auch im profanen Bereich als Subsistenz- und Prestigegüter beim Tausch zum Einsatz kommen und in ihrer jeweiligen finalen Bestimmung eine der möglichen Geldfunktionen übernehmen.

---

<sup>961</sup> So geht Schönert-Geiss, *Prämonetäre Geldformen*, 1987, S. 406 ff., bei ihrer Untersuchung der prämonetären Formen in den homerischen Epen von den einzelnen Geldfunktionen aus und ordnet dementsprechend die Objekte nach ihrem Verwendungszweck, nämlich: "Vieh als Zahlungsmittel", "Vieh als Wertmesser", "Metall als Zahlungsmittel", "Metall als Wertmesser". Donlan, *Scale*, 1981, S. 101-117, ordnet dagegen z. B. die entsprechenden Belege der homerischen Epen nach den Objekten, die getauscht werden. Eine solche Strukturierung, die auf anthropologisch-ethnographischen Forschungsergebnissen beruht, macht evident, daß bestimmte Objekte (Prestigegüter oder Subsistenzgüter) nur in bestimmten sozialen Situationen als Tauschobjekte fungieren, was an dem sozialen Status der am Austauschakt beteiligten Personen gebunden ist. Das entspricht der in der anthropologischen Forschung getroffenen Unterscheidung zwischen "*general purpose money*" und "*limited purpose money*", cf. weiter oben A. 955.

<sup>962</sup> Cf. Kap. II 2.

Die in diesem Zusammenhang von Donlan vorgenommene Unterscheidung zweier wirtschaftlicher Sphären in den homerischen Epen, wonach die erste als *'real'* oder *'substantive'* bezeichnet, die zweite als *'social-symbolic'* charakterisiert wird und die jeweils der Distribution von Subsistenz- und Prestigegütern entsprechen,<sup>963</sup> hat daher auch für den kultischen Bereich Geltung: Die Opfergaben als Subsistenzgüter werden im Austausch mit den Göttern von allen Schichten der Bevölkerung erbracht. Daher entsprechen die Opfergaben - wie im profanen Bereich die Subsistenzgüter - dem aus dem anthropologischen Vergleich gewonnenem Terminus des *'general purpose money'*, das in der *'real sphere'* zum Einsatz kommt. Weihgaben, nämlich Prestigegüter, deren Austausch an dem hohen Sozialstatus der Beteiligten gebunden ist, können dagegen als *'limited purpose money'* bezeichnet werden, das demgegenüber mehr der *'symbolic sphere'* angehört.<sup>964</sup>

Weihgaben im Sinne des *'limited purpose money'* finden bei Homer nur selten Erwähnung. Die wenigen Belege nennen Waffen, kostbare Kleidung und goldene *agal mata*.<sup>965</sup> Diese Weihgabentypen entsprechen den Gaben, die auch im profanen Austausch als Prestigegüter galten. Auch die im Hermes-Hymnos erwähnten Weihgaben, nämlich 'Becken, Dreifuß, Gold, Eisen und Kleider', die der Götterbote aus dem Apollon-Heiligtum in Pytho (Delphi) zu entwenden plant,<sup>966</sup> sind identisch mit den Objekten, die im profanen Austausch eingesetzt werden, nämlich mit wertvollen Geräten aus Kupfer, Gold und Silber sowie feinen Stoffen, Kesseln, Mischkrügen, Dreifüßen, verzierten Waffen und Schwertern.<sup>967</sup> Diese singulären Erwähnungen stehen numerisch jedoch in großem Kontrast zur Fülle des archäologischen Materials, das aus dieser Zeit auf uns gekommen ist. Bemerkenswert sind bei der Revue der Vielzahl von Gegenständen die verkleinerten Nachbildungen anerkannter Weihgabentypen, die als Weihgaben sog. 'kleiner Leute' gedeutet werden.<sup>968</sup> Diese

---

963 Cf. dazu weiter oben Kap. II 2.2.5.

964 Cf. zu den Termini die Belege A. 955.

965 Cf. dazu weiter unten Kap. I 1.2.

966 Hom. h. Merc. 179 ff.

967 Cf. zusammenfassend Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 61 ff.

968 Cf. Kyreleis, Offerings, Stockholm 1988, S. 215-221.

Objekte lassen sich auf den ersten Blick nicht den von Donlan<sup>969</sup> erarbeiteten Kategorien zuordnen, da sie bezüglich ihrer 'Dinglichkeit' zwar der '*symbolic sphere*' zugeordnet werden müssen, jedoch hinsichtlich ihrer qualitativen Ausführung jeglichen Prestigecharakters entbehren. Doch gerade Donlans Beobachtung, daß Prestigegüter und Subsistenzgüter in den homerischen Epen qua Sozialstatus einer gewissen Distribution unterliegen, bietet m.E. eine Erklärungsmöglichkeit für die Genese dieser Weihgabentypen:

Da sich der qualitative Wert von Prestigegütern am höheren Sozialstatus des Empfängers bemißt, versuchen wirtschaftlich schwache Dedikanten diesem Handlungsmuster dadurch zu entsprechen, daß sie den Göttern traditionelle Weihgaben in verkleinerten Formen dedizieren, die zudem zusätzlich aus weniger wertvollem Material gefertigt sein können. Mit anderen Worten: Der Austausch mit den Göttern auf der Ebene der '*balanced reciprocity*'<sup>970</sup> führt bei diesen Dedikanten, die den Göttern ihrer *time* entsprechend adäquate dingliche Gaben dedizieren möchten, um ihren damit verbundenen Wünschen, Bitten oder Danksagungen besonderen Nachdruck zu verleihen, zu der Praxis, übliche, von Adligen erbrachte Weihgabentypen in ihrer quantitativen und qualitativen Ausführung zu mindern, wodurch derartige Artefakte für diese soziale Schicht überhaupt erst erschwinglich sind. Diesem Handlungsmuster entsprechen auf seiten der wirtschaftlich potenten Dedikanten die Nachbildungen anerkannter Weihgabentypen in Übergrößen.<sup>971</sup> Offenbar führt die unterschiedliche wirtschaftliche Situation der Dedikanten nicht zur Schaffung jeweils neuer Weihgabentypen,<sup>972</sup> sondern statt dessen werden traditionelle Muster entsprechend den wirtschaftlichen Möglichkeiten der Dedikanten in qualitativ wertvollerer oder minderer Ausführung nachgebildet. Dieser Konservativismus bezüglich traditioneller Gabentypen findet seine Erklärung in dem Symbolcharakter der Wertgegenstände, die im profanen Bereich beim aristokratischen Gabentausch der homerischen Epen zum Einsatz kommen. An diesem Austausch sind ausschließlich Adlige beteiligt, die daher im

---

969 Donlan, Scale, 1981, S. 106.

970 Cf. Donlan, Reciprocities, 1981-82, S. 137 ff. u. passim sowie weiter oben Kap. II 2.1.3.

971 Cf. dazu weiter unten Kap. IV 2.

972 Zu diesem Ergebnis kommt Kyrieleis, Offerings, 1988, S. 215: "*The social difference expresses itself not in a different typological scheme, nor, of course, in absolute size, but rather in the quality of the execution and the costliness of the material.*"



Austausch mit den vom Sozialstatus vergleichbaren Göttern auch als Dedikanten von Weihgaben auftreten. Wenn daher wirtschaftlich schwache und somit an *time* geringe Dedikanten durch minderwertige Nachbildungen traditioneller aristokratischer Weihgabentypen an der in den Epen den Adligen vorbehaltenen 'symbolischen' Austauschsphäre auf der Ebene des Kultes partizipieren wollen und können, so könnte dies als Ausdruck eines gesteigerten Selbstbewußtseins bewertet werden, der m. E. im Zusammenhang der Poliswerdung gedeutet werden kann. Von der Kultpraxis könnte daher auch Licht auf profane Verhältnisse fallen, insofern auch dort der 'symbolische' Austausch nicht mehr den durch den Sozialstatus gegebenen Restriktionen unterliegt, sondern daß an diesem Austausch nun auch Angehörige eines minderen Sozialstatus' partizipieren, indem sie anerkannte Weihgabentypen mit entsprechendem Symbolcharakter in minderer Ausführung herstellen und ihrerseits dedizieren.

Im Unterschied zu den Subsistenzgütern besitzen dingliche Gaben größeren Prestigecharakter. Als '*limited purpose money*'<sup>973</sup> eignet ihnen über ihren materiellen Wert hinaus ein Symbolcharakter. Daher bieten derartige Objekte durch die mögliche Verdinglichung des Sozialstatus eine vom Dedikanten zugleich erwünschte Verstetigung der intendierten Selbstdarstellung. Das zeigt sich auf profaner Ebene gerade bei den Gütern, die beim aristokratischen Gastgeschenkeaustausch mehrfach den Besitzer wechseln, wobei die Namen der Erstbesitzer an dem getauschten Gegenstand haften bleiben.<sup>974</sup> Der Aspekt eines solchen Denkmalcharakters ist im Unterschied zum Subsistenzgut in der Qualität der Dinglichkeit begründet. Daher können derartige Artefakte auch im *thalamos* eines *oikos* thesauriert werden, wo sie jederzeit für die diversen Funktionen, nämlich als Tausch- oder Zahlungsmittel, verfügbar sind und darüberhinaus vermittels der Zurschaustellung als dingliche Symbole des Sozialstatus' ihrer Besitzer dienen können.

Diese mit der Thesaurierungsmöglichkeit gegebene Funktionalität dinglicher Gaben, aus der sich der grundsätzliche qualitative Unterschied zu den Subsistenzgütern ergibt, eignet auf kultischer Ebene den Weihgaben, die gleichfalls in den geheiligten Bezirken der Götter 'thesauriert' werden und dort bezüglich ihrer Dedikanten in höchstem Maße Denkmalfunktion besitzen. Der aus dem dinglichen Charakter als solchem entspringende immanente Unterschied der Weihgaben zu den Opfergaben ist

---

973 Cf. die Belege A. 955.

974 Cf. dazu die Belege A. 353.

daher auch Voraussetzung für den Einsatz monetärer Formen als neuen Weihgabentypus. Da aber die Entwicklung des Geldes und die Genese monetärer Formen aufgrund ihrer finalen Bestimmtheit vermittels derselben Artefakte gleichermaßen im kultischen wie profanen Bereich verortet werden kann, ist auch diesbezüglich die These Laums, wonach Vieh in seiner Zahlungsmittelfunktion den Ursprung des Geldes darstellt, nicht länger haltbar.

## 5. Der Übergang zum Münzgold im Spiegel der Weihgabenpraxis

Da Weihgabentypen bezüglich ihrer pragmatischen Vielfalt und ihres Sachwertcharakters eine Konsequenz der anthropomorphen Göttervorstellung darstellen, werden - wie bereits mehrfach erwähnt - auch Wertobjekte wie Dreifüße '*tripodes*', Kessel '*lebetes*', und Bratspieße '*obeloi*', die im profanen Bereich zugleich als Gebrauchsgüter und Geld fungieren, als Weihgaben verwendet. Dabei besitzen diese Artefakte auch im kultischen Bereich, sofern sie in funktionaler Ausführung dediziert wurden, zugleich Gebrauchsfunktion.<sup>975</sup>

Der Einsatz gerade der o.g. Objekte im profanen wie kultischen Austausch scheint aufgrund ihrer traditionellen Bedeutung als Gebrauchsgüter und Tauschobjekte von einigem wirtschaftlichen Wert in ganz besonderer Weise den Übergang zum Münzgold indiziert zu haben. Diese Annahme legt jedenfalls die Existenz einiger frühgriechischer Inschriften vom Pythion in Gortyn/Kreta nahe, die Strafmaße z.B. in Werteinheiten von *lebetes* nennen bzw. als zu zahlendes Wergeld einen 'Dreifuß' auflisten.<sup>976</sup> Da die ersten Münzmissionen von Gortyn in die zweite Hälfte des 5. Jh.v.Chr. datiert werden,<sup>977</sup> drängt sich die Vermutung auf, daß diese Objekte als

---

<sup>975</sup> Zum Einsatz z. B. der *obeloi* beim Kultmahl cf. Kilian, Weihungen aus Eisen, 1983, S. 133 ff.; aufgrund der Fundumstände an den Zugangswegen deuten diese *obeloi* auf den tatsächlichen Gebrauch zum Fleischverzehr hin. Derselbe Interpretationszusammenhang gilt auch für die samischen Funde, cf. Furtwängler, Obeloi, 1980, S. 81 ff., 95 ff. u. Taf. 18. Strom, Obeloi, 1992, S. 41-51, versucht nachzuweisen, daß die Normierung von *Obeloi/Drachmen* ihren Ursprung im Kultmahl hat.

<sup>976</sup> Cf. zu diesen und anderen Belegen z.B. ICret IV 8 a-d, Wergeld: *trípoda*; ICret IV g-p, Strafmaß: *lébh[taß*, ICret IV 21, Strafmaß: *léb[h]taß*, cf. auch ICret IV 25u, 26a, 2b u. Guarducci, Tripodi, 1944-45, S. 171-180.

<sup>977</sup> Kraay, Coins, 1976, S. 50 f.; so auch LSAG, S. 313.

prämonetäre Formen in diesem Zusammenhang bereits 'protomonetäre' Einheiten, nämlich ein genormtes Gewicht repräsentiert haben könnten.<sup>978</sup> Das trifft vermutlich auch für ein Strafmaß zu, das in einem auf uns gekommenen aus Lyttos/Kreta stammenden Beschluß der Lyktier aus dem Ende des 6. Jh. bzw. um 500 v.Chr. genannt wird. Danach hatten die amtierenden und gewesenen *kosmoi* für jeden Fremden, dem sie widerrechtlich Unterschlupf gewährten, ἐκατὸν λέβητ[ας Strafe zu zahlen.<sup>979</sup>

Insgesamt ist davon auszugehen, daß in der weiteren Entwicklung der Sachwertcharakter derartiger Artefakte beim Austausch immer mehr in den Vordergrund trat, so daß die äußere Erscheinungsform des Gegenstandes an Bedeutung einbüßte und letztlich nur noch der Metallwert als solcher Geltung besaß. Diese Vermutung wird gestützt durch epigraphisch überlieferte Strafangaben in Gewichtsmaßen, so zum Beispiel in einem Opfergesetz aus Axos/Kreta aus dem 5. Jh.v.Chr., in dem ein Strafmaß von einem *stater* (σ/τατηρα) festgelegt wird.<sup>980</sup> Da Münzgeld in Axos erst im 4. Jh.v.Chr. emittiert wird,<sup>981</sup> muß es sich bei dieser Angabe entweder um eine Gewichtseinheit handeln, die Edelmetall betraf, oder um eine fremde Münze;<sup>982</sup> denkbar ist zudem, daß sich der *stater* als Wertmaßstab auch auf diesem Wert entsprechende Sach- bzw. Naturalleistungen bezog.<sup>983</sup> Die Deutung des *stater* als Gewichtsangabe für Edelmetall, das als Geld fungiert, korrespondiert in dieser Funktion im kultischen Austausch mit dem Typus der Gewichtweihungen. So belegt z.B. die Dedikation eines Bronzegewichts in Didyma/Milet in der Mitte des 6. Jh.v.Chr. m.E.

---

978 Mit dem Terminus 'protomonetär' meint man die erfolgte Normierung der Gebrauchsgegenstände hinsichtlich von Gewicht und Größe; dagegen bezeichnen 'prämonetäre' Formen Gebrauchsgegenstände aus Metall, deren Wert situativ durch einen Wertmaßstab festgelegt wird; cf. zu dieser Unterscheidung etwa O. Murrays Diskussionsbeitrag zu Courbin, Obéloi, 1983, S. 156 (Discussion). So auch Strom, Obeloi, 1992, S. 42 A. 6.

979 Van Effenterre/Van Effenterre, Lyttos, 1985, S. 157-188; Van Effenterre, Ein neues Gesetz, 1989, S. 23-27. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 87, S. 327 ff. kritisch zu Van Effenterre. Cf. nun auch Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 12 (A).

980 ICret II, p.56, Nr. 9; GDI 5128; LSS 113 geht irrtümlich von 2 Stateren aus, cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 358.

981 Kraay, Coins, 1976, S. 53 f.

982 Zur Existenz und Bedeutung aiginetischer Münzen auf Kreta cf. Kraay, Coins, 1976, S. 49 ff.

983 Zu dieser Interpretation cf. auch den Komm. bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 106, S. 358.

die alleinige Betonung auf den Sachwertcharakter, d.h. den Metallwert der Weihgabe.<sup>984</sup> Eine vergleichbare Intention ist für die Dedikation zweier Silberbarren in Poseidonia in der 2. Hälfte des 6. Jh.v.Chr. anzunehmen.<sup>985</sup> Noch im 5. Jh.v.Chr. werden kleine Metallbarren in dreieckiger oder quadratischer Form mit der Aufschrift ΔΙΟΣ als Besitz und damit als Gaben für Zeus ausgewiesen.<sup>986</sup>

Der Übergang vom Gebrauchsgerät zum normierten Metallgewicht wird bereits in den homerischen Epen evident, wo das Metall in bearbeiteter wie unbearbeiteter Form als Tausch- oder Zahlungsmittel in der Ilias große Bedeutung gewinnt, während in der Odyssee dagegen bereits das unbearbeitete, aber abgewogene Gold eine dominierende Rolle ausübt.<sup>987</sup> Ein Nebeneinander von prämonetären Formen und abgewogenem Metall offenbart auch der Hortfund, der die ersten Münzen aus Elektron barg. So enthielt das Bauopfer von Ephesos neben Schmuckstücken aus Silber und Gold auch etliche Silberknollen.<sup>988</sup> Dieser Fundzusammenhang korrespondiert auch noch mit späteren Funden. So enthielten archaische Metallhorte aus dem Thesmophorion in Bitalemi neben Schmuckstücken und Metallgeräten auch Roherz in Form von runden Gußkuchen oder Bronzerundbarren sowie Stabbarren.<sup>989</sup> Doch trotz des im profanen wie kultischen Bereich nachweislichen Einsatzes von prä- und protomonetären Formen sowie Münzgeld bestand auch der Naturaltausch weiter fort. So kündigt der Inhalt eines Gesetzesfragmentes aus Eleutherna/Kreta aus dem Ende des 6.Jh.v.Chr. von Zahlungsaufgaben oder Strafen, die teils nach Medimnen, teils nach Stateren gerechnet werden.<sup>990</sup> Dieselben Verhältnisse finden sich um 500 v.Chr. in einem Dekret wieder, das in Afráti/Zentralkreta gefunden wurde und die Entlohnung des *poinikastas*

---

984 IvDidyma II 7, fig. 10; LSAG, S. 343, Nr. 30; DVA 693; Guarducci, EG III, 1974, S. 547 ff.; SEG XXX 1290 und weiter oben Kap. III 2.3.

985 LSAG Suppl. S. 457: 'Poseidonia and area G'; Ardovino, Oggetti sacri, 1980, S. 50-61, pls. 17a, 18.

986 Dittenberger/Purgold, Olympia, 1896, S. 802 ff.- 823; Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 22.

987 Cf. dazu ausführlich Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 410 ff.

988 Cf. dazu die Belege weiter oben A. 894.

989 Zu Metallhorten als prämonetäre Geldweihung cf. Kron, Frauenfeste, 1992, S. 633 ff.

990 ICret II 13, S. 153 f.; cf. auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 362 f.

'Schreiber' und *mnamon Spensithios* regelt.<sup>991</sup> Danach erhält *Spensithios* von der Polis Lebensunterhalt (θροπά) und Befreiung von allen Abgaben (ἀτέλεια πάντων), zudem als μισθός 50 *prochooi* Most (πεντήθροντά τε πρόφοος κλεύκιος) und von einer Sache 20 *Drachmen* (ἰκατιδαρχμιος), die in diesem Fall ebenfalls als Gewichtsangabe zu deuten sind. Da die θροπά lebenslang gewährt wird, der μισθός jedoch jährlich ausgezahlt werden soll, vermutet Koerner zudem,<sup>992</sup> daß diese Zahlungen jeweils den entsprechenden Aufgabenbereichen zuzuordnen sind. Danach erhielt *Spensithios* den μισθός für seine Tätigkeit als Schreiber, die θροπά und Befreiung von Abgaben in seiner Funktion als *mnamon*. Gerade die θροπά und die ἀτέλεια πάντων, die darauf hinweisen, daß *Spensithios* das Bürgerrecht besaß, lassen nach Koerner die Interpretation zu, daß *Spensithios* als fremder Spezialist in die Stadt kam und dort zwecks Wahrnehmung seiner Aufgaben mit Bürgerrecht und Atelie ausgestattet wurde, "dazu, sehr wesentlich, mit der θροπά, da er als Fremder kein Land besaß und erwerben konnte."<sup>993</sup>

Gewichtsangaben und Naturalien erscheinen auch in einer Handwerkerregelung aus dem 5. Jh.v.Chr. vom Pythion in Gortyn/Kreta.<sup>994</sup> Danach werden Handwerker nicht nur mit Naturalien (Gerste, Feigen und Most) entlohnt, sondern auch mit dem gleichen Lohn, wie ihn die in der Stadt lebenden Freien und Sklaven erhielten. Demnach wurden sie auch mit protomonetären Formen bzw. Münzgeld entlohnt.<sup>995</sup> In diesen Zusammenhang fügt sich auch eine Inschrift aus Idalion/Kreta ein, die von einem Arzthonorar handelt: Für die ärztliche Behandlung von Kriegsversehrten werden *Onasilos* und seinen Brüdern von 'basileus und polis' ein Landstück im Wert von einem Talent Silber zum lebenslangen(?) Nießbrauch und abgabefrei zugesprochen. Auch der

---

991 Zu den Belegen des sog. Spensithios-Dekretes cf. weiter oben A. 124 und die Ausführungen weiter unten KAp. VII 3.

992 Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 189 ff.

993 Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 183. Koerner folgt hier der Interpretation Van Effenterre, 'Spensithios', 1973, S. 37-39.

994 ICret IV 79, cf. ICret IV 144.

995 ICret IV 79 (Z.7-15; cf. ICretIV 144 (Z. 8-15); cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 154, S. 439 spricht von 'Geld'.

*Onasilos* allein zustehende Lohn wird in abgekürzten Werteinheiten abgewogenen Silbers angegeben, dessen Äquivalente in Land bestehen.<sup>996</sup>

Insgesamt ist davon auszugehen, daß die Entlohnung in kultiviertem Land bzw. dessen Nießbrauch bestand und daß das in Gewichtsangaben bemessene Silber nur als Äquivalent genannt wurde, also in diesem Beschluß als Wertmaßstab galt.<sup>997</sup>

Trotz dieser im profanen Tauschverkehr zu beobachtenden Entwicklung vom Gerät zum abgewogenen Metall scheint dagegen bei den Weihgaben trotz ihres Sachwertcharakters die äußere Erscheinungsform, d. h. der Gerätetypus als solcher, weiterhin große Bedeutung besessen zu haben. Diesen Konservatismus bezüglich der 'Tauschobjekte' im kultischen Bereich belegt etwa der traditionelle Einsatz miniaturisierter Prestigegüter als Weihgeschenke insbesondere wirtschaftlich schwacher Dedikanten, aber auch der Brauch, aus Anlaß kriegerischer Erfolge entweder Beutestücke zu weihen oder aus der Beute ein neues sog. Beute-*anathema* anzufertigen,<sup>998</sup> wobei z.B. die Bevorzugung von Dreifußkesseln die große traditionelle Bedeutung bestimmter Weihgabentypen offenbart.<sup>999</sup> Diese Evidenz legt die Vermutung nahe, daß auch prämonetäre und protomonetäre Formen zur Herstellung eines traditionellen Weihgabentypus' - etwa in Übergröße - eingeschmolzen werden konnten. In diesem Zusammenhang sei eine Notiz Herodots angeführt, der nach seinen eigenen Angaben im Gebiet der Skythen einen *krater* aus Erz sah, der aus Pfeilspitzen hergestellt worden war und als Weihgabe diente.<sup>1000</sup> Die Geltung von Pfeilspitzen als protomonetäre Formen ist im Hinterland von Olbia bis hin zum Golf von Burgas nachgewiesen.<sup>1001</sup> Da diese Pfeilspitzen sich in Form, Herstellungstechnik und geographischer Verbreitung grundsätzlich von denen der Skythen und Sarmaten, die Pfeilspitzen nur in ihrer ursprünglichen Gebrauchsform benutzen, unterscheiden,

---

996 Masson, *Inscriptions*, 1961, Nr. 217; Koerner, *Vier frühe Verträge*, 1981, S. 195-201; zu weiteren Lohnzahlungen, die Onesilaos allein erhält und die in abgekürzten Werteinheiten abgewogenen Silbers angegeben werden, Koerner, ebda., S. 200.

997 Koerner, *Vier frühe Verträge*, 1981, S.198 ff.

998 Cf. z.B. Gauer, *Weihgeschenke*, 1968 S.21.

999 Cf. Kap.IV Exkurs 2.

1000 Hdt. IV 81, 3-6.

1001 Severeanu, *Monnaies primitives*, 1926, S.1-6.

vermutet man, daß diese 'entschärften' Spitzen, die diesbezüglich auch als 'Kümmerformen' gedeutet werden können,<sup>1002</sup> von den griechischen Schwarzmeerkolonien produziert wurden.<sup>1003</sup> Diese Vermutung legt m.E. zugleich die Interpretation nahe, daß die Griechen den prämonetären Gebrauch von Pfeilspitzen von den Skythen übernahmen, die wohl weiterhin ihre Pfeilspitzen sowohl als Gebrauchsgerät als auch als Geld benutzten. Daß sich diese Geräte aufgrund ihres Sachwertcharakters zugleich auch für den Einsatz als Weihgaben eigneten, kann man Herodots Beschreibungen entnehmen. Wie bereits erwähnt, sah er nämlich im Gebiet der Skythen ein Gefäß aus Erz, das, wie er schildert, mit Leichtigkeit sechshundert Amphoren faßte und sechs Finger dick war. Nach der Erzählung der Einheimischen - so Herodot - verdankte es seine Entstehung einer Bevölkerungszählung des Königs Ariantes, der deshalb angeordnet hatte, daß alle Skythen Mann für Mann eine Pfeilspitze bringen mußten. Zur Erinnerung ließ der König aus diesen Pfeilspitzen einen Mischkrug aus Erz gießen und in Exampaios als Weihgabe aufstellen.<sup>1004</sup>

Trotz dieses Konservativismus' bezüglich des Einsatzes traditioneller 'Gerätetypen' in der Kultpraxis, für die wohl auch im griechischen Raum prämonetäre Formen eingeschmolzen werden konnten, findet der im profanen Bereich zu beobachtende Wandel vom 'Gerät' zum 'Metall' auch beim kultischen Tausch seine Entsprechung, wie es etwa die bereits erwähnten 'Gewichtweihungen' und Metallhorte belegen. Daß diesbezüglich die äußere Erscheinungsform eines Gerätes zugunsten seines Metallwertes immer stärker zurücktritt, illustriert insbesondere der Einsatz der *obeloi* als Tauschobjekte in profaner,<sup>1005</sup> aber auch sakraler Umgebung, denn der Terminus *obelos* reflektiert in seinem sprachlichen Wandel auf der Wortinhaltsseite von

---

1002 Zu der in der Forschung auch postulierten Münzgeldentwicklung über Kümmerformen cf. Kap. IV Exkurs 1: Zur Wortbedeutung 'Kümmerformen': Die Problematisierung eines numismatischen Terminus'.

1003 Wells, Arrow-money, 1978,, S. 6-9 u.12 sowie 9/2 (1978), S. 24-26 u. 31, weist nach, daß sich diese Pfeilspitzen grundsätzlich von denen der Skythen und Sarmaten unterscheiden. Cf. auch Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 413.

1004 Hdt. IV 81, 3-6. Die gleiche Maßeinheit, nämlich 600 Amphoren, besaß nach Hdt. I 52, 2 ein *krater*, den Kroisos als Weihgeschenk dem Apollon von Delphi sandte und der den Delphiern zum Weinmischen am Fest der Theophanie diente.

1005 Zu der profanen Verwendung bei Homer cf. die Diskussion der Belege bei Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 406 ff.

der Bezeichnung des 'Gerätes' zur Bezeichnung einer 'Münzeinheit' die außersprachliche Entwicklung derartiger Gebrauchsgegenstände zu normierten Werten:

Die Existenz von *obeloi* ist in Heiligtümern als Weihgeschenke und Gebrauchsobjekte mehrfach bezeugt, wobei diesbezüglich nicht immer eine eindeutige Unterscheidung zu treffen ist bzw. auch gar nicht getroffen werden muß, da derartige *obeloi* - wie andere dedizierte Gebrauchsgegenstände bzw. Kultgeräte auch - beide Funktionen zugleich erfüllen konnten.<sup>1006</sup>

Unter den auf uns gekommenen archäologischen Funden sind die *obeloi* aus dem Heraion von Argos besonders spektakulär,<sup>1007</sup> weil ihre mögliche prämonetäre Bedeutung in einer literarischen Notiz des Orion im *Etymologicum* Erwähnung findet: danach nämlich hat der Tyrann Pheidon von Argos nach der Einführung des Münzgeldes in Aigina die nun nicht mehr als Geld gültigen *obeloi* dem Heraion in Argos dediziert.<sup>1008</sup> Da - trotz chronologischer Schwierigkeiten bezüglich der Datierung der Regierungszeit Pheidons<sup>1009</sup> - die Einführung der Münzprägung in

---

1006 Zu den archäologischen Nachweisen sowohl in Gräbern als auch in Heiligtümern cf. Courbin, Obéloi, 1983, passim. Lazzarini, Obelòs, 1982. S. 13 u. A. 31 u. 32 mit Belegen. Strom, Obeloi, 1992, passim u. Simon, Ionia, 1988, S. 348 mit Belegen; zum Einsatz der obeloi beim Kultmahl, cf. weiter oben A. 1012 u. bes. A. 1020.

1007 Dort wurde eine große Anzahl eiserner Obeloi gefunden, cf. Waldstein, Argive Heraeum, 1902, S. 61 f.; Perachora I, 1940, S. 259, zählt 180 Stück; in Fundnähe wurde zudem ein Metallblock entdeckt, der dem geschätzten Gesamtgewicht dieser *obeloi* vermutlich entsprach, Perachora I, 1940, S. 259; cf. dazu auch Guarducci, Tripodi, 1944-45, S. 173, Brown, Pheidon, 1950, S. 190 f. Courbin, Obéloi, 1983, bes. S. 149 f. u. S. 155 ff., nimmt aufgrund der möglichen Normierung von *obeloi* bezüglich ihrer Länge und des Gewichts, die sowohl in Kriegergräbern in Argos als auch im argivischen Heraion gefunden wurden, an, daß in Argos *Obeloi* ein 'protomonetary-value-system' repräsentiert hätten. Dagegen hat Strom, Obeloi, 1992, S. 43 f. eingehend Stellung genommen mit dem Ergebnis: "*I see the transition to the protomonetary-value system of drachmai consisting of six obeloi as most likely having taken place in the group of Greek sanctuaries in question some time in the 7th century B.C. and possibly early in that century, standard units of iron obeloi already having been established previously in close connection with the introduction of the Near Eastern banquets,*" (ebda S. 50). Zur Schwierigkeit der Datierung der Übernahme der '*near Eastern banquets*' in griechischen Heiligtümern cf. Strom, Sanctuaries, S. 55 f.

1008 Orion, Etymologicum s.v. ὀβελῶβ (ed. Sturz, 118); cf. Etymol. Mag. 613, 11-15, (ed. Gaisford); zur Geldfunktion der *obeloi* cf. auch Plut. Lysander 17,4; Suda s.v. ὀβολῶβ, Xen. Lak. pol. 7,5. 14,3.

1009 Cf. weiter oben Kap. V 1.



Argos erst nach Pheidons Herrschaft angenommen wird,<sup>1010</sup> ist der historische Wert dieser Notiz äußerst fraglich.<sup>1011</sup>

Gleichwohl ist die Vermutung gerechtfertigt, daß *obeloi* als normierte Einheiten in frühgriechischer Zeit bereits protomonetären Charakter besessen haben könnten,<sup>1012</sup> so wie es auch für die *tripodes* und *lebetes* in den Inschriften aus Gortyn angenommen werden kann.<sup>1013</sup> Darauf deuten auch drei frühgriechische Inschriften hin, die von *obeloi*-Dedikationen an das Heraion von Perachora bei Korinth zeugen. Sie befinden sich jeweils auf Kalksteinstelen, die ursprünglich die *obeloi* trugen, später jedoch als Bordschwellen um einen Altar verbaut wurden, wo sie *in situ* gefunden wurden.<sup>1014</sup> Im Zusammenhang der Genese normierter Einheiten ist ganz besonders eine dieser Inschriften von Interesse, deren Datierung von der ersten Hälfte des 7.Jh.v.Chr. bis zur ersten Hälfte des 6.Jh.v.Chr. angenommen wird.<sup>1015</sup> Sie befindet sich - wie die anderen auch - auf einer ursprünglich vertikal stehenden Stele aus Kalkstein, die noch Spuren der Verklammerungen aufweist, welche zur Befestigung der *obeloi* - ebenfalls in vertikaler Anbringung - dienten.<sup>1016</sup> Die Inschrift in linksläufiger Schrift lautet:

Δραχμὰ ἐγὸν ἑξῶς λευφ[όλενε, δεξο - - ] λαί.

---

1010 Cf. Kraay, *Coins*, 1976, S. 96; LSAG, S. 123.

1011 Cf. so z. B. Lazzarini, *Obelòs*, 1982, S. 14 u. A. 44.

1012 Cf. zur Normierung von *obeloi* in diesem Sinne insbesondere Courbin, *Obéloi*, 1983, S. 149-156. Strom, *Obeloi*, 1992, S. 41-51, versucht dagegen nachzuweisen, daß die Normierung der *obeloi*/Drachmen im Sinne eines "protomonetary - value systems" seinen Ursprung im Kultmahl hat: ebea. S. 48: "... one lebes being accompanied by a drachme of obeloi. It seems possible that the reason for this regular system is to be found in the arrangements of banquets in subgroups of persons, each group possibly sharing one lebes of wine and six meat spits."

1013 Guarducci, *Tripodi*, 1944-45, S. 171 ff.

1014 Zu 1) LSAG, S. 131, Nr. 7, pl. 18, (650 v.Chr.); zu 2) LSAG, S. 131, Nr. 12, pl. 19 (625-575?); zu 3) cf. die Belege A. 1015. Zu weiteren zahlreichen archäologisch belegten *obeloi*-Fragmenten cf. Perachora, I, 1940, S. 187 f.; Tomlinson, *Perachora*, 1977, S. 197 f.

1015 Perachora I, 1940, S. 257 ff., Nr.1, Taf. 36c u. Abb. 132, 3 (S. 111) (1. Hälfte des 7.Jh.v.Chr.); LSAG, S. 131, Nr. 17, pl. 20 (600-550 v. Chr.); DVA Nr. 810 (7. Jh. v. Chr.); Guarducci, *EG III*, 1974, S. 37 f., Fig. 16 (1.Hälfte 7.Jh. v. Chr.); CEG Nr. 354 (600-550?) .

1016 Zu ausführlichen Beschreibungen der Fundumstände cf. LSAG, S. 122 f. u. Guarducci, *EG III*, 1974, S. 37 f.

Der Terminus am Anfang der Inschrift identifiziert die Weihgabe an die 'weißarmige Hera' als *drachma*, d.h. als eine normierte Einheit im Sinne einer bestimmten Anzahl von Spießen.<sup>1017</sup> Dabei liegt die Annahme nahe, von einer Sechszahl auszugehen.<sup>1018</sup> Ob es sich bei dieser 'Drachme' von *obeloi* bereits um eine protomonetäre Einheit gehandelt hat, ist jedoch kontrovers,<sup>1019</sup> weil eine *drachme obeloi* auch in Verbindung mit einem *lebes* erscheint und aufgrund dieser numerischen Normierung auch als eine funktionale Gebrauchseinheit für eine bestimmte Teilnehmerzahl am Kultmahl interpretiert werden kann.<sup>1020</sup>

Von einer vergleichbaren Weihung von Gebrauchsgerätschaften, nämlich Drachmen im Sinne von Spießbündeln, zeugt offenbar auch eine Weihinschrift aus Krisa in der Phokis aus dem Ende des 7. oder Anfang des 6.Jh.v.Chr. Die Inschrift, die heute verloren und nur in einer Abschrift bekannt ist, kündigt von einer Gabe an Hera

- 
- 1017 Die Etymologie von *drachme* läßt auf 'eine Handvoll Spieße' schließen, cf. Plut. Lysand. 17,5; Pollux, IX, 77; Orion, Etymologicum s.v.  $\square$ bolóß (ed. Sturz, 118). 'Bündelungen' von *obeloi* sind durch Vasendarstellungen (cf. Kron, Hypogäum, 1971, S. 140-143, Abb. 11,12,13.) und archäologische Funde belegt (cf. die Belege bei Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 18 A. 38). Cf. in diesem Sinne auch Strom, Obeloi, 1992, S. 41-52.
- 1018 Cf. Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 13 f. mit Belegen; LSAG, S. 123: "*a set of six spits*"; cf. Strom, Obeloi, 1992, S. S. 49.
- 1019 Zur Interpretation cf. Milne, *Drachma*, 1944, S. 18 f., danach handelt es sich um einen aiginetischen Halbstater; cf. auch Cook, *Speculations*, 1958, S. 258 u. Notopoulos, *Homer*, 1960, S. 195. Doch läßt die archäologische Evidenz eine münzgedliche Interpretation nicht zu, cf. in diesem Sinne auch LSAG, S. 123 A. 2, die S. 124 f. jede münzgedliche Interpretation infragestellt und diese *obeloi* eher als eine Weihgabe von Gebrauchsgeräten interpretiert. Strom, Obeloi, 1992, S. 46, lehnt ebenfalls eine 'protomonetäre' Deutung ab.
- 1020 Cf. dazu vor allem Strom, Obeloi, 1992, S. 48 ff. und LSAG, S. 123 f. Die Interpretation, den Ursprung der Normierung in der benötigten Anzahl von Gerätschaften für eine gewisse Teilnehmerzahl am Kultmahl zu sehen, stützt sich insbesondere auf ein inschriftliches Verzeichnis von Gerätschaften aus der Nähe von Tarent vom 6. Jh. v. Chr., das u.a. auch *obeloi* nennt (Lo Porto, *Due Iscrizioni Votive*, 1987, S. 39-50, zur Interpretation cf. weiter unten Kap. VII 2.2. u. A. 1423 ) und auf ein Verzeichnis, das im Hera-Heiligtum von Chorsiai/Boiotien gefunden wurde, in dem die Ausstattung dreier Hera-Heiligtümer (Thespiai, Siphae, Kreusis) aufzählt wird (Platon/Feyel, *Inventaire*, 1938, S. 149 ff., pl. XXVIII). Die Inschrift aus Chorsiai, die aus dem 4. Jh.v.Chr. stammt, listet zuerst 35 Lebeten und 35  $\square$ beliskwn darxmaí auf, dann drei Lebeten und drei  $\square$ beliskwn darxmaí, und zuletzt zwei Lebeten und zwei  $\square$ beliskwn darxmaí. Die Interpretation der Anzahl dieser Gerätschaften im Zusammenhang ihres Gebrauchs im Kultmahl erfolgte zuerst von Tomlinson, *Hestiatoria*, 1980, S. 221 ff. Dagegen betont Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 15, den prämonetären Charakter dieser  $\square$ beliskwn darxmaí, da einerseits diese Interpretation auch gestützt werde durch eine Inschrift aus Knossos aus dem 4. Jh.v.Chr., in der Lebeten und *odeloi* neben Stateren als Wertbegriffe in Straffestsetzungen erwähnt werden, andererseits die genaue zahlenmäßige Übereinstimmung von Lebeten und  $\square$ belôn darxmaí hervorgehoben werden müsse.

und Athene und war auf einer Steinbasis angebracht, die Vertiefungen aufwies, die durchaus für die Aufnahme von Speißen geeignet schienen.<sup>1021</sup>

Um *obeloi* vorrangig für den Gebrauch im Kult - weniger als protomonetäre Einheit - könnte es sich auch bei der Weihgabe der Hetäre Rhodopis an den delphischen Apollon handeln. Über die Umstände dieser durch eine Inschrift aus der zweiten Hälfte des 6. Jh.v.Chr.<sup>1022</sup> gleichfalls belegte Dedikation informiert eine ausführliche Schilderung bei Herodot. Danach sandte Rhodopis, die unter Pharaos Amasis in der zweiten Hälfte des 6. Jh.v.Chr. in Ägypten lebte, als *dekate* ihres Vermögens eine Menge eiserner Bratspieße nach Delphi so groß, 'daß man einen Ochsen daran rösten konnte'.<sup>1023</sup> Diese Beschreibung deutet daraufhin, daß *obeloi* je nach Verwendungszweck unterschiedlich groß sein konnten. Die Existenz dieses Weihgabetypus' für Delphi ist auch noch in späterer Zeit durch eine Notiz in Epicharms Komödie *theoroi* belegt.<sup>1024</sup>

Daß *obeloi* als prämonetäre Formen situativ sowohl Gebrauchs- als auch Geldfunktion besitzen können, ist hinlänglich erörtert worden. Daher können derartige 'Bratspieße' je nach Verwendungszweck unterschiedlich lang bzw. schwer gewesen sein, so wie es auch aus Herodots Beschreibung der Bratspieße der Rhodopis hervorgeht, der mit der Betonung auf die mögliche Eignung der Bratspieße für Ochsen wohl den Reichtum der Hetäre herausstellen möchte. Für die Bestimmung der *obeloi* und Drachmen als protomonetäre Einheiten ist daher weniger ihre Anzahl von Bedeutung als vielmehr der Nachweis eines jeweils normierten, d.h. gleichen Gewichtsmaßes. Ein einheitliches Gewichtsmaß ist aber bei den bisher vorgestellten Belegen nicht eindeutig nachzuweisen.<sup>1025</sup> Erst ein epigraphisches Zeugnis aus der

---

1021 LSAG, S. 103, Nr. 1, Pl. 12; DVA 797; CEG 344. Cf. dazu auch die Interpretation von Strom, Obeloi, 1992, S. 49, Fig. 1.

1022 LSAG, S. 102, Nr. 7, Pl. 12; DVA 305.

1023 Auf die Weihung von *obeloi* durch die Hetäre Rhodopis zur Zeit des Pharaos Amasis wurde bereits mehrfach hingewiesen. Zu der Überlieferung bei Herodot (II 134-135). Zu dem epigraphischen Beleg: LSAG, S. 103, Nr. 7, pl. 12; DVA 305.

1024 Unter den Weihgaben in Delphi, die Epicharm, bei Athen. VIII 362 b, aufzählt, befinden sich auch *odeloi*.

1025 Zur Annahme eines standardisierten Längenmaßes aufgrund der archäologischen Befunde, cf. insbesondere Courbin, Obéloi, 1983, passim; zusammenfassend mit Belegen und Diskussion der Forschung cf. Strom, Obeloi, 1992, S. 44 f. Danach korrespondieren mit etwa 1,50 m die Längenmaße der *obeloi* des argivischen Heraion mit den entsprechenden Funden des Heraion

Mitte des 6.Jh.v.Chr. erlaubt in diesem Sinne m.E. eine protomonetäre Deutung. Es handelt sich dabei um eine Inschrift auf einer Bronzebasis für eine Statuette aus dem Heiligtum des Apollon Ptoios in Boiotien, die den geweihten Gegenstand selbst als *obelos* bezeichnet:

[Π]ρο[τ]ανίο ἐμὶ ὀβελός γα · Τασσιάδας ποίεσε.<sup>1026</sup>

Berücksichtigt man die kompetitive Intention des Dedikanten, den Wert seiner Weihgabe durch die Inschrift hervorzuheben, so liegt die Annahme nahe, daß die Statuette selbst den Wert eines *obelos* repräsentierte, der von daher als eine genormte Gewichts- bzw. Werteinheit zumindest in Boiotien allen Besuchern des Heiligtums bekannt sein mußte.<sup>1027</sup> Das läßt die Folgerung zu, daß Mitte des 6. Jh.v.Chr. der *obelos* neben seiner Gebrauchsfunktion und seines prämonetären Charakters sich - zumindest in diesem geographischen Raum - zu einer protomonetären Einheit entwickelt hat.

Am Beispiel der Begriffsentwicklung von *obelos* wird daher evident, daß bestimmte Gebrauchsgeräte sowohl wegen ihrer funktionalen Bedeutung als Gebrauchsgut, als auch wegen ihres Sachwertcharakters im profanen wie auch im kultischen Austausch Bedeutung erlangen und sich deshalb zu protomonetären Einheiten entwickeln, die daher auch namengebend für spätere Münztypen sein können. Ob in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Begriffs *drachme* als normierte Anzahl von sechs *obeloi* ihren Ursprung im der Übernahme des im orientalischen Raum beheimateten Brauch des Kultmahls hat<sup>1028</sup> oder möglicherweise im von dort übernommenen Sechsgesimalsystem<sup>1029</sup>, ist m.E. nicht eindeutig zu entscheiden und in dem hier dargelegten Interpretationszusammenhang, bei dem weniger die numerische

---

von Paestum. Die diesbezüglichen geometrischen Grabfunde von Argos und Pontecagnano differieren dagegen, nämlich 1,65 m zu 1,58-160 m.

1026 Ducat, Kouroi, 1971, S. 193-196; Nr. 118, Taf. 58, cf. dazu die ausführliche Interpretation bei Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 9-19. Die oben wiedergegebene Lesung der Inschrift folgt Lazzarini, ebda. S. 11.

1027 So auch Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 12 u.passim. Cf. dazu auch die Interpretation weiter unten Kap. VII 2.4.

1028 Cf. dazu Strom, wie A. 1020.

1029 Beer, \$Aparxë, 1914, S. 66 ff.

Einheit als vielmehr das Gewichtsmaß für eine protomonetäre Deutung ausschlaggebend ist, zudem von sekundärer Bedeutung.

Insgesamt kann festgehalten werden, daß der Übergang zum Münzgold - trotz des Konservativismus bezüglich der Objektweihungen - auch im kultischen Bereich auszumachen ist, da die 'Austauschobjekte' im profanen wie kultischen Bereich gleichermaßen final bestimmt sind. Mit der Entstehung neuer dinglicher Ausdrucksnotwendigkeiten im Austausch, nämlich monetärer Formen, werden daher auch protomonetäre Einheiten und Münzen als Weihgaben eingesetzt.<sup>1030</sup> Die ersten Elektronmünzen im Artemision von Ephesos korrespondieren bezüglich ihres Fundzusammenhanges als Depositum mit späteren Fundmünzen, etwa mit den Metallhorten von Bitalemi.<sup>1031</sup> So fand man z.B. auch Münzen in Statuenbasen im Tempel der Hera Akraia von Perachora,<sup>1032</sup> im Athenatempel von Priene,<sup>1033</sup> im Artemistempel von Sardis<sup>1034</sup> und dem Tempel der Hemithea bei Kastabos.<sup>1035</sup>

---

1030 Münzen fand man z. B. auch in den *bothroi* der chthonischen Götter in Agrigent, cf. Marconi, *Agrigento arcaica*, 1933, S. 106 ff.; Uhlenbrock, *Terrakotta Protomai*, 1986, S. 126. Für Münzgold als Weihgaben standen sogar *thesauroi* zur Verfügung. cf. Kaminski, *Thesauros*, 1991, S. 63-81.

1031 Cf. zu den Belegen des Depositums von Ephesos cf. A. 894; zu cf. Kron, *Frauenfeste*, 1992, S. 613.

1032 *Perachora I*, 1940, 81-88, 108.

1033 Regling, *Münzen*, 1927, S. 9.

1034 Bell, *Sardis: Coins*, 1916, S. V-VI

1035 Cook/Plommer, *Sanctuary*, 1966, 37-40, 68-71.

## VI. Der 'Tempel' als Weihgeschenk: Zu den Entstehungsbedingungen früher Tempelheiligtümer

### 1. Tempel und Polis

Die seit dem 8. Jh.v.Chr. allgemein zu beobachtende Intensivierung der Weihgabenpraxis im Zusammenhang mit der Entwicklung von Kultorten führt zu der Frage nach den Entstehungsbedingungen von Tempeln und Heiligtümern und ihrer funktionalen Bedeutung für die Gesellschaft der homerischen und früharchaischen Zeit.

Der signifikante Anstieg der Weihgabenfunde im 8. Jh.v.Chr. ging zeitlich mit der Errichtung der ersten Tempel einher, die am Ende des Jahrhunderts gehäuft auftreten und für gewöhnlich innerhalb einer Siedlung, aber auch außerhalb in der *chora* erbaut wurden.<sup>1036</sup> Doch bezeugt die Ausgestaltung eines Kultortes durch eine wachsende Weihgabenzahl auch ohne Tempel den Aufstieg und die Bedeutung eines Heiligtums. Das gilt insbesondere für das Zeus-Heiligtum von Olympia. Die Altis, ein Hain, lag im Zentrum des dem Zeus heiligen Bezirks und wurde erst im 4. Jh.v.Chr. mit einer Mauer umgeben. Am Ende des 7. Jh. v.Chr. errichtete man den Hera-Tempel, in dem auch Zeus als ihr Gemahl und Kultgefährte verehrt wurde; erst im 5. Jh.v.Chr. erhielt der Göttervater einen eigenen Tempel.<sup>1037</sup>

Die Zugehörigkeit der außerhalb liegenden Tempel und Heiligtümer zur jeweiligen Polis bzw. den umliegenden Siedlungsgemeinden fand in kultischen Festen und Feierlichkeiten ihren sinnbildlichen Ausdruck. Mit den diesen Festen vorausgehenden Prozessionen vergegenwärtigte man die Verbindung zu dem

---

<sup>1036</sup> Snodgrass, *Archaeology*, 1977, S.26; Ders., *Archaic Greece*, 1980, S. 56 ff.; Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 317 ff; Starr, *Origins*, 1961, S. 246 ff. Zu den in einer Stadt errichteten Tempeln zählen u.a. die ersten Heiligtümer von Milet, Eretria und Dreros; am Rande bzw. in einiger Entfernung zur Siedlung gelegene Tempel sind z.B. die Kultstätten von Theben, Asine, Naxos und das Artemision von Ephesos. Ausgesprochen ländliche Heiligtümer sind die Hera-Heiligtümer von Perachora, Argos und Samos und das Zeus-Heiligtum von Olympia; cf. zu dieser territorialen Differenzierung zusammenfassend De Polignac, *Naissance de la cité grecque*, 1984, S.31 ff., der insbesondere der Funktion der extra-urbanen Heiligtümer nachgeht; zu einer konzisen Zusammenfassung seiner Ergebnisse cf. Ders., *Mediation*, 1994, S.3-18; zu den Entstehungsbedingungen auch im geographischen Sinne cf. Schachter, *Policy*, 1992, 1-58; dem Bezug zwischen Architektur, lokalem Raum und Kult gilt die Untersuchung von Coldstream, *Temples*, 1985, bes. S. 74 ff.

<sup>1037</sup> Zu den ersten Tempeln von Olympia cf. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 317 ff. Gruben, *Tempel*, 1986, S. 47 f.; zu Olympia, Delphi und Delos in diesem Sinne cf. Rolley, *Sanctuaries*, 1983, S. 109-114; Snodgrass, *Archaic Greece*, 1980, S. 55 ff; Ders., *Interaction by design*, 1986, S. 54 ff.;

entsprechenden Heiligtum und seinen Gottheiten, von denen man sich Schutz für die zugehörige Siedlungsgemeinde erhoffte.<sup>1038</sup> Die 'heiligen' Straßen von Athen nach Eleusis und von Milet nach Branchidai-Didyma sind berühmte Zeugnisse für die Tradition, durch Prozessionen gleichsam ein Band der Zugehörigkeit zu vergegenwärtigen.<sup>1039</sup> Daß ein solches 'Band' nicht nur in der Denkvorstellung existierte, sondern auch nach einem äußeren sinnfälligen Ausdruck verlangte, wie zum Beispiel die Prozessionsstraßen, belegt eine Notiz bei Herodot. Danach weihten die Ephesier ihre Stadt bei der Belagerung durch Kroisos der Artemis, indem sie ein Seil von der Stadtmauer bis zum Tempel spannten, um sich damit unter den Schutz der Göttin zu stellen.<sup>1040</sup> Eine in diesem Sinne vergleichbare Begebenheit findet sich bei Thukydides:<sup>1041</sup> Um Rhenaia dem delischen Apollon zu weihen, verband Polykrates von Samos die Insel Delos durch eine Kette mit dem ihr vorgelagerten Eiland. Beide Belege finden ihre Entsprechung in der gegenständlichen Denkart der archaischen Griechen.<sup>1042</sup>

---

1038 Zur funktionalen Bedeutung insbesondere der außerstädtischen Tempel für die territoriale Abgrenzung und die Integration der ländlichen Bevölkerung im Zusammenhang der Entstehung der Polis cf. De Polignac, *Naissance de la cité grecque*, 1984, Kap.2, S. 41 ff. Diese sog. "extra-urbanen" Kultstätten bildeten seiner Meinung nach in diesem Sinne eine "*cité bipolaire*". Polignacs Hauptthese, daß Kulte und Kultstätten die Hauptfaktoren bei der Entstehung der Polis bilden, ist in dieser einseitigen Bewertung allerdings kritisch zu sehen, cf. die Rezensionen von Müller-Wiener, Rez.: *De Polignac, Naissance de la cité grecque* 1984, 1986, S. 251 ff.; Malkin, Rez.: *De Polignac, Naissance de la cité grecque* 1984, 1987, S. 227 f.; Welwei, Rez.: *De Polignac, Naissance de la cité grecque* 1984, 1987, S. 456 ff.

1039 Cf. dazu Nilsson, *Prozessionstypen*, 1916, S. 309-339, bes. S. 313 ff. Auf der Heiligen Straße von Athen nach Eleusis zog die jährliche Prozession zum Mysterienfest der Demeter: Am 14. Boedromion wurden die *sacra* von Eleusis in das Eleusinion von Athen gebracht und am 19. wieder zurückgeführt, cf. Nilsson, ebda, S. 313 f. Derartige Prozessionen, wie etwa die jährliche Prozession der Milesier nach Branchidai-Didyma, setzen die Existenz von Prozessionsstraßen voraus, cf. Schneider, *Topographie*, 1987, S. 101-129; Ders., *Didyma*, 1990, S. 22-33; jüngst Ehrhardt/Weiss, *Kaiserbriefe*, 1995, S. 315 ff.

Zur Funktion von Prozessionen als Vergegenwärtigung der göltigen Gesellschaftsordnung cf. die Angaben weiter unten A. 1111.

1040 Hdt. I 26; cf. auch Polyain. *Strateg.* VI 50. Trotzdem konnten die Bewohner ihre Stadt nicht halten, weshalb sie sich um das Heiligtum neu ansiedeln mußten, cf. Strab. V 14,1,21 (640). Durch diese Umsiedlung lagen das heilige und profane Zentrum dicht nebeneinander. Karwiese, *Ephesos*, 1995, S. 33, betont bezüglich der 'Anseilung', daß sie die wahre Ursache für die nun folgende Ausbildung des umfassenden Ortsnamen Ephesos gewesen sei.

1041 Thuk. 3,104,2.

1042 Cf. dazu die zusammenfassenden Ausführungen mit Belegen von Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, 1993, S. 591. Ein Beispiel dafür, daß Denkinhalte 'veräußert' werden können, findet sich etwa bei dem Gebrauch von Gebetsmühlen im Buddhismus.

Nach der Interpretation der archäologischen Befunde sind die frühen Tempel architektonisch aus den Einzelhaustypen der geometrischen Zeit entstanden, was ein weiteres Indiz dafür ist, daß die Tempel als Behausungen der Götter galten.<sup>1043</sup> Erst im 8.Jh. kommt es zu einer funktionalen und typologischen Unterscheidung.<sup>1044</sup> Daher nimmt man an, daß für die Zeit davor 'Herrscherhaus' und Kultgebäude identisch waren.<sup>1045</sup> Das würde bedeuten, daß bis dahin auch die kultischen Rituale ausschließlich im Kreis der Standesgenossen vollzogen wurden.<sup>1046</sup> Den Tempelbauten gingen Ältäre voraus, die den Platz als solchen als traditionellen Kultort auswiesen.<sup>1047</sup> Möglicherweise wurden in den Tempeln anfänglich noch Heroen

- 
- 1043 Cf. dazu ausführlich Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 87 ff.; cf. insgesamt auch Mazarakis Ainian, *Greek Temples*, 1988. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 321. Neben den Tempeln, die als Behausung der Götter nur dem Kultbild Raum bieten, während sich die Gemeinde unter freiem Himmel zu Gebet und Opfer versammelte, gibt es auch den Typus des geräumigen Versammlungstempels, der an das mykenische Megaron anknüpfte, cf. Gruben, *Tempel*, 1986, S. 30 u. passim; Mazarakis Ainian, *Greek Temples*, 1988, S. 113 ff. Zu den einzelnen Haustypen, bei denen sich seit dem 8. Jh. das Rechteckhaus durchsetzt, cf. weiter unten Anm. 1248.
- Der Zutritt zur Cella war offenbar für die Besucher nichts Außergewöhnliches, konnte allerdings auch zeitlichen, ethnischen und geschlechtlichen Restriktionen unterliegen, cf. dazu Corbett, *Temples*, 1970, S. 145-158 und die Belege weiter unten A. 1381. Auch die Bedeutung von Stammesunterschieden findet ihren Niederschlag im Kult. So war nach einer parischen Inschrift aus dem 5.Jh.v.Chr. dorischen Fremden untersagt, an den städtischen Koreriten teilzunehmen, cf. Jeffery, *Archaic Greece*, 1976, S. 48, A. 4.
- 1044 Nach der communis opinio entstanden die ersten Ringhallentempel im 8. Jh. v. Chr., Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 317, Kalpaxis, *Früharchaische Baukunst*, 1976, S.29, Gruben, *Tempel*, 1986, S. 33.
- 1045 So unlängst Mazarakis Ainian, *Greek Temples*, 1988; er nimmt aufgrund archäologischer Befunde an, daß die Tempel aus den "royal" dwellings" der Dark Ages entstanden, cf. ebda. bes. S. 116 u. 119. Zuletzt zusammenfassend Hiller, *Archäologische Erforschung*, 1991, S. 81. Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 252 f. vermutet u.a. auch mit Bezug auf Hom. Il. 6, 86-98 bei den frühen urbanen Heiligtümern einen engen Kontakt zwischen Gottheit und der "Familie des Anführers": "Der Gott, der über den Einzelinteressen der einzelnen Gruppe stehen sollte, wird für den neuen Führungsanspruch, der dauernde Unterordnung der Abstammungsgruppen bzw. deren Führer bedeutet, vereinnahmt." (ebda. S. 253). Zum archäologischen Befund cf. insgesamt die umfassende Darstellung von Drerup, *Baukunst*, 1969, sowie Fagerström, *Architecture*, 1989.
- 1046 In der Ilias vollziehen die homerischen Helden die Opfer im Kreis ihrer Standesgenossen, z.B. Il. 2, 402 ff., 7, 313 ff.; 19, 252 f., cf. Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 60f.
- 1047 Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1992, S. 73 ff. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 321. Insgesamt ist eine Kontinuität von Kultplätzen aus der Bronzezeit bis in die geometrische Zeit aber nicht zwingend gegeben. Zur diesbezüglichen Kontinuität bzw. Diskontinuität cf. zusammenfassend De Polignac, *Mediation*, 1994, S.8 ff. mit Belegen. Zu den frühen griechischen Altären und ihrem bezüglich ihrer baulichen Gestaltung im Vergleich zu Tempeln geringerem Öffentlichkeitscharakter cf. unlängst Rupp, *Altars*, 1983, S. 101-107. Zur Entwicklung von Altarkulten bzw. Tempeln innerhalb des entsprechenden heiligen *temenos* cf.



verehrt,<sup>1048</sup> bevor sie ausnahmslos von den olympischen Göttern in Besitz genommen wurden.<sup>1049</sup>

Die architektonische Ausgestaltung von Kultstätten durch Tempel als Sakralbauten findet ihren Ausdruck in der neuen Monumentalität und der Bauschöpfung der Peristasis der Hekatompedoi von Samos und Eretria sowie dem Megaron B von Thermos/Aitolien.<sup>1050</sup> Die für Samos und Eretria angenommene erstmalige Konzeption als Ringhallentempel, die für die Unterscheidung von Sakral- und Profanarchitektur distinktiv ist, wird jedoch auch kritisch gesehen und zugunsten von Korinth modifiziert.<sup>1051</sup> Die Herkunft der Sakralbauten aus dem geometrischen Herdhaus mit dem Herd, der Eschara, in der Mitte als Mittelpunkt adliger Symposien, an dem auch das Opfer vollzogen wurde, ist vor allem bei den Herdtempeln auf Kreta, dem Apollon-Tempel von Dreros und dem Tempel A von Prinias, aber auch auf dem Festland bei dem sog. Tempel der Hera Limenia von Perachora nachvollziehbar. Diese Heiligtümer repräsentieren den Typus des Versammlungstempels, der die für das Herdhaus charakteristische Konzentration auf den Innenraum bewahrt.<sup>1052</sup> Dagegen stellt die 'Erfindung' des Peripteraltempels eine architektonische Neuschöpfung dar. Wenn man die umlaufenden Steinplatten des Tempels Thermos B als Standplatten für Säulen wertet, dann wurde offenbar zunächst die Peristasis dem Megaron-Bau zugefügt.<sup>1053</sup> Im Gegensatz zum Herdhaustypus offenbart diese Neuerung eine

---

Bergquist, *Archaic Greek Temenos*, 1967 und ergänzend Dies., *Temenos in Western Greece*, 1992, S. 109-158.

1048 Das vermutet Snodgrass, *Origines*, 1982, S. 112 ff.

1049 Dazu Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 327 f.

1050 Schefold, *Eretria*, 1966, S. 115 f.; Auberson, *Eretria I*, 1968, S. 11 f.; Auberson/Schefold, *Eretria*, 1972, S. 113 ff. Kalpaxis, *Früharchaische Baukunst*, 1976, S. 27 f. Die vergleichbaren Grundrißmaße der beiden Hekatompedoi von Samos und Eretria sind für Snodgrass, *Interaction bei design*, 1986, S. 47 ff. Ausdruck der Nachahmungs- und Wettbewerbsmentalität der Griechen.

1051 So Mallwitz, *Architektur*, 1981, S. 599-642, bes. S. 642, und Martini, *Herdhaus*, 1986, S. 341 f.

1052 Cf. zusammenfassend Gruben, *Tempel*, 1986, S. 30. Der von Payne, *Perachora I*, 1940, in Kap. 4 beschriebene Tempel der Hera Limenia wird gerade wegen dieser Besonderheit eines 'Herdtempels' aber auch wegen anderer archäologischer Indizien von Tomlinson, *Perachora*, 1992, S. 321-346, bes. S. 333-346, als Hestiatorion interpretiert, wo privilegierte Besucher des Heiligtums ihr Kultmahl verzehrten.

1053 Cf. Gruben, *Tempel*. 1986, S. 33; Knell, *Architektur*, 1988, S. 22 f.

Betonung der äußeren Gestaltung; der Altar, um den sich die Kultgemeinde versammelt, findet seinen Platz nun im Freien, das Kulthaus wird damit zur Wohnung der Gottheit. Da die Liturgie als solche beibehalten wird, betrifft die Standortveränderung des Altars die Größe der Kultgemeinde, die offenbar nun einen erweiterten Kreis umfaßte.<sup>1054</sup> Die Schöpfung des Peripteraltempels als Wohnhaus der Gottheit mit dem Altar im Freien indiziert daher unabhängig von kunstästhetischen Implikationen einen sozialgesellschaftlichen Wandel, der als Öffnung des adligen Kultrituals für den Demos einhergeht mit anderen Veränderungen dieser Zeit, die das 'Aufeinanderbezogensein' von Adel und Demos im Zusammenhang der Entstehung der Polis dokumentieren.<sup>1055</sup>

In diesem Sinne wertet man die baulichen Überreste der frühen Tempel auch als einen klaren Hinweis für die Existenz der Polis<sup>1056</sup> im 8. bzw. in der ersten Hälfte des 8. Jh.v.Chr.;<sup>1057</sup> denn gerade die architektonische Ausgestaltung der Kultplätze, die den Beginn der monumentalen griechischen Architektur - wenn auch noch nicht aus Stein - markiert, setzt ein in großem Maße auf die Gemeinschaft bezogenes und

---

1054 Cf. dazu ausführlich Martini, Herdhaus, 1986, S.28ff., der in diesem Zusammenhang S. 30 betont, daß "*der Kult aus dem Adelskontext gelöst wird.*" Diese Unterscheidung zwischen altem Herdhaus mit Herdaltar als Mittelpunkt adliger Symposien und dem Tempel als Wohnhaus der Gottheit, cf. Martini ebda. S. 30, wertet D. Metzler hinsichtlich des im Tempel aufbewahrten und damit entrücktem Kultbilds als eine Distanzierung und damit "Abstandsbetonung", die vermutlich in ihrer architektonischen Realisierung auf ägyptischen Einfluß zurückgeht, cf. Metzler, "Abstandsbetonung", 1995, S. 57-71, erneut abgedruckt in: Albertz/Otto, Religion und Gesellschaft, 1997, 155-175.

1055 Zu den weiteren Veränderungen in diesem Zusammenhang cf. die Angaben A. 1057.

1056 Snodgrass, Archaeology, 1977, S. 24 f.; Ders., Archaic Greece, 1980, S. 33 f; jüngst Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel, Religion der Griechen, 1994, S. 59. Polis meint hier gemäß den frühesten literarischen Quellen eine Siedlungs-, Kult- und Wehrgemeinschaft mit gemeinsamen Aufgaben und Interessen und der Agora als öffentlichem Versammlungsort dieser Gemeinschaft, cf. so etwa Welwei, Polisbildung, 1992, S. 485; Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 43 f. Zum Polisbegriff cf. den Forschungsüberblick von Raaflaub, Homer, 1991, S. 239 f. u. A. 115 u. 122.

1057 Insgesamt werden für diese chronologische Einordnung weitere Faktoren herangezogen, die ein auf eine Gemeinschaft bezogenes Handeln voraussetzen wie die Kriegführung und die Ausbildung der Phalanx-Kampfweise, die ersten gesetzlichen Regelungen sowie die Kolonisation, cf. zu diesen einzelnen Aspekten die Diskussion im Rahmen eines Forschungsberichtes mit weiterer Literatur bei Raaflaub, Homer, 1991, S. 242-244 u. Murray, Das frühe Griechenland, 1991 die entsprechenden Kapitel mit Literatur. Einen konzisen Überblick über die verschiedenen Faktoren bietet Welwei, Polis, 1983, S. 36 ff. und Starr, Individual and Community, 1986, insbes. S. 34-51.

organisiertes Handeln voraus, das auf eine Identifikation dieser Gemeinschaft als soziale, politische und kultische Einheit hinweist.<sup>1058</sup>

Stadtbesetzungen werden dagegen wegen ihrer Seltenheit und weil sie keine juristische Grenzen bilden - denn *asty* und *chora* bilden keine juristisch getrennten Räume -, sondern nur fortifikatorische Funktionen besitzen, nicht als Indiz für die Existenz der Polis gewertet.<sup>1059</sup> Doch hat sich im Hinblick auf die Seltenheit diesbezüglicher Befunde der archäologische Wissensstand in den letzten Jahren verändert, so daß eine Interpretation, die allein von der Quantität der Belege ausgeht, obsolet ist.<sup>1060</sup>

Nach der bisherigen Forschung fanden sich die ältesten baulichen Reste früher Stadtbesetzungen im ostgriechischen Raum. So reichen die Überreste von Vroulia (Rhodos) und Altsmyrna, wo die Mauern jeweils die gesamte Stadt von der Außenwelt abtrennen, bis in die Mitte des 9. Jh.v.Chr. hinauf.<sup>1061</sup> Dagegen wies die Datierung der entsprechenden Überreste auf dem griechischen Festland nicht über das 7. Jh.v.Chr. hinaus. Dieser archäologische Befund frühgriechischer Befestigungskunst, der nach neueren Erkenntnissen nicht mehr nur auf die Inseln der Ägäis und das ionische

---

1058 Das betonen Snodgrass, *Archaeology*, 1977, S. 24, 29 f.; Ders., *Archaic Greece*, 1980, S. 24 f.; Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 244; Starr, *Individual and community*, 1986, S. 39 f; Coldstream, *Temples*, 1985, S. 68; Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1991, S. 252; Burkert, *Griechische Religion*, 1977, S. 163 ff. u. 382 ff.; Sourvinou Inwood, *Religion*, 1990, S. 295 ff. Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 85 f; Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet*, 1994, S. 143, Ders., *Agorai*, Stuttgart 1997, S. 6 ff.

1059 Das Argument der Seltenheit führt an Snodgrass, *Archaeology*, 1977, S. 21-24, der in diesem Sinne auch die Überreste von Siedlungsstrukturen bewertet; Ders., *Archaic Greece*, 1980, S. 32 f. Gehrke, *Jenseits von Athen und Sparta*, 1986, S. 18 f., führt aus, daß gerade die zumeist agrarische Ausrichtung der griechischen Staaten zu keinem rechtlichen Unterschied zwischen Land- und Stadtbewohner geführt habe, so daß auch die Existenz von Stadtmauern keine juristische Grenze bilde, sondern auf ihre fortifikatorische Funktion beschränkt sei und insofern keine sine qua non urbaner Existenz darstelle. Zu einem Resümee der älteren Forschung, wonach Stadtbesetzungen keine territoriale Begrenzung darstellen, Starr, *Growth*, 1977, S. 100.

1060 Zu dem in diesem Sinne nicht mehr eindeutigen archäologischen Befund, cf. zusammenfassend Lauter-Bufé/Lauter, *Vorthemistokleische Stadtmauer*, 1975, S. 1-9. Danach hat sich "*das Material sowohl nach Menge wie nach zeitlicher Streuung erweitert; neben der protogeometrischen Stadtmauer von Alt-Smyrna stehen ... jetzt auch viele und dabei sehr frühe Befestigungen in kleinen nesiotischen Siedlungen... aber auch im engeren Griechenland...*", Zitat ebda. S. 1 mit den Nachweisen.

1061 Cf. zu diesem Befund, Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 100 f.; Stadtbesetzungen lassen sich danach nachweisen in Altsmyrna, Emporio/Chios, Iasos und Melie/Karien, Phaistos, Vroulia/Rhodos und Siphnos.

Festland beschränkt ist,<sup>1062</sup> entspricht insgesamt der literarischen Aussage der homerischen Epen: Danach sind die wohlumgürteten Städte Homers als Abbild zeitgenössischer Realität zu deuten.<sup>1063</sup>

Die Tempel als ein baulicher Hinweis für die Existenz der Polis rangieren in dieser Wertung auch vor den archäologischen Überresten geometrischer Siedlungsstrukturen. Danach ist im Gegensatz zum ionischen Raum im griechischen Mutterland noch im 8. Jh.v.Chr. das Dorf die übliche Siedlungsform.<sup>1064</sup> Als Ursprungsgebiet einer regelmäßigen Stadtarchitektur in geometrischer Zeit gilt die östliche Hälfte des ägäischen Raumes (Smyrna und Vroulia).<sup>1065</sup> Doch sind derartige Siedlungen noch eher die Ausnahme.<sup>1066</sup> Bezüglich der Frage nach der Entstehung der Polis ist der archäologische Befund von Siedlungsstrukturen und Befestigungsanlagen aber auch insofern nur bedingt von Relevanz, als weniger die baulichen Überreste als vielmehr politische, soziale und mentale Veränderungen bei den Individuen selbst für den Zusammenschluß einer Gemeinschaft als Kollektiv im Sinne einer Polis von Bedeutung sind. Insofern setzt die bauliche Existenz einer Siedlung die Entwicklung zur Polis bereits voraus.<sup>1067</sup>

---

1062 Cf. die Ergebnisse bei Lauter-Bufé/Lauter, Vorthemistokleische Stadtmauer, 1975, S. 1 f.

1063 So Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 101, der dieses Ergebnis vor allem für den ostgriechischen Raum formuliert; cf. auch Snodgrass, *Archaeology*, 1977, S. 24. Zur Interpretation der literarischen Belege cf. Scully, *Homer*, 1990, S. 41-49, der ebda S. 48 formuliert: "*The presence of a city wall, moreover, is a sine qua non in any Homeric description of polis under attack.*"

1064 So resümierend Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 240; cf. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, passim.

1065 Cf. Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 103- 105.

1066 So Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 241: "*Die eigentliche Stadtentstehung erfolgte deutlich später als das 8. Jh.*"

1067 In diesem Sinne cf. Alcaeus Frg. Z. 103 (426) (Lobel-Page): τὸν λόγον ἡν πάλαι μὲν Ἀλκαῖος | ποιεῖ εἶπεν ... ἄβ Ἄρα οὖρ λιθοὶ οὐδὲ κύλα οὐδὲ τέχνη τεκτόνων ἀπὸ πόλειβ ἐλεν Ἴλις ἴπου ποτὲ Ἄν Ὀσιν Ἄνδρεβ ἀκοῦβ σῶζειν ἐοδότεβ ἄνταῦρα καὶ τεῖχη καὶ πόλειβ; Thuk. 7,77,4 formuliert, daß Männer (Hopliten), wo immer sie sich niederlassen, eine Stadt bilden. Cf. in diesem Sinne zur Polis als Personenverband Whitehead, *Demes*, 1986, S. 22-30; Ehrenberg, *Staat*, 1965, S. 107-125; Meyer, *Staatskunde*, 1992, S. 68-80; Gschnitzer, *Stammes- und Ortsgemeinden*, 1969, S. 272 ff. Eder, *Athenische Demokratie*, 1996, S. 16.

Zur generellen Frage nach der Entstehung der Polis und den Faktoren eines gemeinschaftsbildenden Prozesses cf. die Angaben A. 1057; den mentalen Aspekt betonten besonders Starr, *Growth*, 1977, S. 31 f. u. Ders., *Individual and Community*, 1986, S. 35. Zur Problematisierung des Begriffs 'Polis' cf. die Untersuchung von Gawantka, *Polis*, 1985 und dazu die Kritik von Lotze, *Polis*, 1990-92, S. 237 ff.

Von besonderem Gewicht sind in diesem Zusammenhang die frühesten Inschriften als zeitgenössische Zeugnisse für den Prozeß der Polisbildung.<sup>1068</sup> So erlaubt eine in das 7. Jh.v.Chr. zu datierende Inschrift aus Tiryns zu einer Gesetzesänderung einen Einblick in die Gliederung der Bürgerschaft dieser Zeit, die wie in anderen dorischen Staaten in Speisegemeinschaften der Männer, die jeweils einem Platiwoinarchen unterstanden, eingeteilt war. Als Beamte werden ein *hieranomnamon* und ein *epignomon* genannt.<sup>1069</sup> Die in dieser Inschrift fixierten Regelungen offenbaren, daß in Tiryns eine politische Ordnung des Gemeinwesens zu einer Zeit vorhanden war, in der sich keine städtische Siedlung für die Gegend um Tiryns archäologisch nachweisen läßt. Beide Herausgeber der Inschrift sind deshalb der Ansicht, daß Tiryns damals aus einer Reihe verstreuter Dörfer bestand, die aber eine staatliche und zugleich kultische Einheit mit der Akropolis von Tiryns als Zentrum bildeten.<sup>1070</sup> Das würde bedeuten, daß diese Inschriften Zeugnisse dafür sind, daß die Strukturierung der Polisgemeinschaft vor der Zusammensiedlung erfolgte und somit den Prozeß der Polisbildung abschloß.<sup>1071</sup>

Auch für Elis ist dieser Prozeß bereits für das 6./5. Jh.v.Chr. durch Inschriften nachweisbar, die die Beteiligung des *damos* an der Staatsleitung belegen.<sup>1072</sup> So bezeugt etwa eine dieser in die Zeit um 500 v.Chr. datierten Inschriften, die zum einen die Möglichkeit der Berufung auf ein Fehlurteil betrifft, bei dem der *damos* als

---

1068 Einen zusammenfassenden Überblick über die frühen griechen Inschriften (Chios, Tiryns, Dreros, Lokris, Kyzikos und Korkyra) als zeitgenössische Quellen zur Entwicklung politischer Institutionen bietet Gehrke, *Gesetz und Konflikt*, 1993, S. 49-67. Zur Entwicklung von Polisinstitutionen im 7. Jh v .Chr. anhand der frühgriechischen Inschriften von Dreros und Gortyn unlängst Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet*, 1994, S. 135-164.

1069 Verdelis/Jameson/Papachristodoulou, *Arxaikai TMpigrafi*, 1975, S. 150-205; SEG 30 (1980) 380 Nr. 3-4,5; Jameson/Papachristodoulou, *Tiryns*, 1973, S. 421-425; Koerner, *Tiryns*, 1985, S. 452-457. Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 31 mit ausführlichem Kommentar S. 87 ff.; cf. dazu auch Effenterre van/Ruzé, *Nomima I*, 1994, Nr. 78; cf. ebenfalls Gehrke, *Gesetz und Konflikt*, 1993, passim.

1070 Verdelis/Jameson/Papachristodoulou, *Arxaikai TMpigrafi*, 1975, S. 203; dem folgt Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, S. 89; Koerner, *Tiryns*, 1985, S. 456 f. Cf. auch Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 119.

1071 So Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, S. 89; Koerner, *Tiryns*, 1985, S. 457.

1072 IvOl 3 = Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 38; IvOlympia 7, cf. dazu Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 41, 42 u. 43; IvOlympia 11.

endgültig entscheidende Instanz angerufen wurde,<sup>1073</sup> zum anderen von einer Gesetzesänderung handelt, die durch Rat und Volksversammlung, σὺν βωλαῖ ... καὶ δάμοι, vorgenommen wurde,<sup>1074</sup> daß vor dem Synoikismus 471/0 v.Chr.<sup>1075</sup> die Struktur des Gesamtstaates schon vorhanden war.<sup>1076</sup> Insgesamt deuten die Zeugnisse darauf hin, daß bis zu diesem Zeitpunkt das Zeus-Heiligtum von Olympia als Zentrum des Staates galt.<sup>1077</sup>

---

1073 IvOl 7, Z.2-3; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 42.

1074 IvOl 7, Z.3-5; zur Interpretation cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 43.

1075 Cf. weiter unten die Belege A. 1117.

1076 Cf. in diesem Sinne ausführlich den Kommentar bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 126 f. Die Entwicklung der Staatlichkeit von Elis untersucht Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 116 ff., zur Interpretation der Inschriften, wonach in Elis der Prozeß der Staatenbildung im 6. Jh. bereits weit fortgeschritten war, cf. ebda S. 119 u. 124 f. Wie Elis ist auch Sparta ein Beispiel dafür, daß die Polis als rechtlich soziologische Kategorie unabhängig ist von einer als Stadt zu bezeichnenden Siedlungsgeographie, cf. Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 150 ff. Zum Verhältnis der Polis als Siedlung, zur Polis als politischem Verband und zum Verhältnis der Polis als unselbständige Gebietskörperschaft zu übergeordneten politischen Verbänden wie dem sog. Ethnos, cf. grundsätzlich Gschnitzer, Siedlung, Gemeinde und Staat, 1991, S. 429-442. Gschnitzer unterscheidet ebda. S. 433 zwischen der politischen Einheit von Polis und Ethnos einerseits und der Polis als grundlegender Einheit des "*Siedlungs und Agrarwesens, auch des gesellschaftlichen Lebens und der lokalen Selbstverwaltung*" andererseits. Der Zusammenfall von sozialer und politischer Einheit ergibt die '*Normalpolis*'. Dagegen besitzen die '*Großpoleis*' - neben dem Hauptort - ein mehr oder weniger ausgedehntes Landgebiet mit zahlreichen Landgemeinden. Die Polis in den Ethne sind jeweils soziale Einheiten, bilden aber untergeordnete politische Einheiten.

Zur Möglichkeit der Polis ohne Territorium cf. Hampl, Poleis, 1939, S. 1-60, bes. S. 55 ff.

1077 Cf. Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 119 mit Belegen; Meyer, Pisa, 1950, Sp. 1749, führt aus, daß um Olympia im 6. Jh. bzw. noch im frühen 5. Jh.v.Chr. eine Amphiktionie bestanden habe, die erst allmählich durch eine rein elische Verwaltung abgelöst wurde. Diese Meinung folgt der aus der Interpretation früher Bronzearkunden gewonnenen Ansicht von Kahrstedt, Elis und Olympia, 1927, S. 160-162, 166f., der danach eine gemeinsame Verwaltung des Zeus-Heiligtums durch die umliegenden Kleinstaaten und Elis annahm, die von den Eleern im 5. und 4. Jh.v.Chr. zurückgedrängt und schließlich beseitigt worden sei. Zwar ist Kahrstedts chronologische Einordnung der Zeugnisse inzwischen überholt (cf. LSAG, S. 216 ff., S. 450 f.); daß seine Entdeckung wohl aber grundlegende Gültigkeit besitzt, hat unlängst auch Siewert, Weihungen, 1991, S. 81-84, durch Weihinschriften auf Kultgeräten zu bestätigen versucht. Die zugehörigen Weihinschriften, die den Anlaß der Weihung nicht nennen, weisen die Objekte als Dedikationen der Spartaner, Amphidoler, der Alasyeis und der Akroreier, der Eleer, der Ledriner und der Skillunter aus, die sich alle - außer Sparta - in der Umgebung von Olympia befanden. Siewert nimmt deshalb an, daß die Stifter als staatliche Dedikanten die Mitglieder dieses Kultverbandes waren. Eine Rechtsaufzeichnung aus der 1. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. aus Elis läßt zudem den Schluß zu, daß Elis als zentral in der Landschaft gelegene Siedlung bereits im frühen 6. Jahrhundert kampfstättische Funktion übernommen hat, cf. Siewert, Rechtsaufzeichnung, 1994, S. 18-32, bes. S. 26. In diesem Sinne gehört Elis zu den von Gschnitzer charakterisierten Typus der Großpolis, cf. Ders., Siedlung, Gemeinde und Staat, 1991, S. 440 f.

Die Identifikation einer politischen Gemeinschaft als solcher setzt ein auf sie bezogenes Handeln aufgrund gemeinsamer Beschlußfindungen voraus, die sich zunächst in einem durch die Versammlung selbst gebildeten Raum, nämlich dem Versammlungsort vollziehen. Diese Agora bildet den lokalen Rahmen, der dem Individuum eine kollektive, d.h. eine auf die Polis bezogene Identität vermittelt. Ein derartiger öffentlicher Raum, wo sich in gemeinsamer Beratung das politische Leben vollzieht,<sup>1078</sup> ist in der literarischen Überlieferung Homers bereits existent. Dort bildet die Agora das Zentrum des politischen Lebens, das bezeichnenderweise nur den Kyklopen als vom Dichter bewußt gestaltetes Gegenbild einer rechtlich geordneten Gemeinschaft fehlt.<sup>1079</sup>

Der Marktplatz ist bei Homer das öffentliche Zentrum, wo der Demos zusammenkommt und über Angelegenheiten entscheidet, die die Gesamtheit der Polis betreffen. Er ist daher auch der Ort der Volks- bzw. Heeresversammlung und Streitschlichtung, wie es die Szene auf dem Schild des Achill ausweist.<sup>1080</sup> Im Kontrast zu diesen literarischen Belegen finden sich im archäologischen Befund der geometrischen Zeit bisher jedoch kaum Spuren einer Agora.<sup>1081</sup> Das korrespondiert mit dem Wortinhalt des Terminus *agora*, der zunächst die '*Versammlung*' als solche meint und den dort stattfindenden Gesprächsaustausch im Sinne von '*Redegefecht, Streit*' und des '*sich Hervortun, Sich-Auszeichnen*' und erst danach den '*lokalen*

---

1078 Cf. Martin, *Recherches*, 1951, S.17 ff; Kolb, *Agora*, 1981, S. 1 ff. mit weiterer Literatur.

1079 Troia: Il. 7,345f;18,274; Scheria: Od. 6,266ff.; 7, 44; 8,4 ff; 8,109; Ithaka: Od. 2,10 ff; 16, 361; 17, 52 ff; das Schiffslager: Il. 11,807; 19,45; zu den Kyklopen cf. Od. 9,106-115, 189 u.214 f. Zur Agora bei Homer cf. Gschnitzer, *Der Rat in der Volksversammlung*, 1981, S. 151-163. Zur funktionalen Bedeutung der Agora bei Homer cf. Scully, *Homer*, 1990, S.101 f. Zum Diskurs der Forschung zur frühen Polis, wonach insgesamt die Ansicht vorherrscht, daß in den homerischen Epen eine Frühform der Polis zu erkennen sei, cf. Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 239.

1080 Il. 18, 497 ff.; Hes. *erga* 29 ff. sowie die Beispiele bei Seiler, *~gorē*, 1979, Sp. 89 ff. Zum Vorgang und den Regelungen der Versammlungen als solcher cf. den Forschungsdiskurs bei Raaflaub, *Homer*, 1991, S. 246. Zur Funktion des Demos bei Homer cf. auch Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 72 f.

1081 Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 103.

*Raum*'.<sup>1082</sup> Insofern ist gerade für die Agora - im Gegensatz zum Tempel - ein fehlender archäologischer Befund kein Indiz für die Nichtexistenz der Polis.<sup>1083</sup>

Gleichwohl gibt es archäologische Hinweise auf eine bewußt baulich gestaltete Agora in geometrischer Zeit. So fand man in der kleinen kretischen Polis Dreros unmittelbar westlich bzw. unterhalb des dortigen Apollontempels die Relikte einer beiderseitig rechteckig umbiegenden Stufenfolge, deren Länge von 23 Metern eine Interpretation als Schautreppe unwahrscheinlich macht und die man deshalb als Sitzstufen einer Agora interpretiert. Aufgrund des Längenmaßes und des Bauzusammenhangs zwischen Agorastufen und dem Treppengang zum Tempel des Apollon Delphinios vermutet man, daß Agora und Tempel in demselben Zeitraum, nämlich um die Mitte des 8. Jh. bzw. im letzten Viertel des 8. Jh.v.Chr. entstanden sind.<sup>1084</sup> Der bauliche Befund weist auf einen engen Bezug zwischen kultischem und politisch rechtlichem Raum hin, der in der sich gegenüberliegenden Begrenzung durch Tempel einerseits und Sitzstufen andererseits einen gemeinsamen Raum bildet, der gerade auch der Interdependenz von kultischer und politisch rechtlicher Gemeinschaft entspricht. Ob eine vergleichbare Stufenfolge oberhalb eines Heiligtums in Amnisos in diesem Sinne ebenfalls Teil einer Agora ist,<sup>1085</sup> ist nach H. Drerup jedoch ebenso ungewiß wie eine diesbezügliche Interpretation des in Vroulia in der Nähe des Tores und des Stadttempels befindlichen Platzes.<sup>1086</sup> Trotz dieser vorsichtigen Deutung der Baubefunde von Amnisos und Vroulia kommt Drerup dennoch zu dem Schluß, daß

---

1082 Seiler, *~gorë*, 1979, Sp. 89 f. Zur Wortbedeutung cf. auch Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet*, 1994, S. 145.

1083 In diesem Sinne formuliert Starr, *Individual and Community*, 1986, S.40: "*the agora as a rule was no more than an open space which could be used for various purposes - but temples were vital signs of political unity.*"

1084 Cf. Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 5 ff., 59 f; Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 278 ff., S. 315; Kolb, *Agora*, 1981, S. 106; zu weiteren Beispielen cf. Lorenz, *Agora*, 1987, S. 383-401, bes. S. 387 ff. Zu der Annahme einer athenischen Agora, die im 8. Jh. v. Chr. den Raum zwischen Akropolis und Aropag einnahm, cf. die Diskussion bei Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 315 mit Belegen.

1085 Cf. dazu Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 63; 103.

1086 Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 103.



dieser archäologische Befund die Annahme verstärkt, "daß die Funktionen von Kultplatz und Agora in der frühen Stadt ineinanderliefen."<sup>1087</sup>

Daß sich die frühe Polis als politisch rechtliche und kultische Gemeinschaft zugleich verstand, indiziert zudem die Organisation der Versammlung als solche; sie wird bei Homer von Themis und Zeus Olympios einberufen und beschlossen.<sup>1088</sup> Diese rituell gestaltete kultische Einbindung rechtlich politischer Angelegenheiten reflektiert in diesem Sinne auch die Beschreibung der Gerichtsszene auf dem Schild des Achill: die Ältesten sitzen dort "auf geglätteten Steinen im heiligen Ring": οἱ δὲ γέροντες εἴατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ.<sup>1089</sup> Noch im 5. Jh. wird in einem Gesetz aus Halikarnass in der Eingangsformel der Ort der Volksversammlung als 'heiliger Platz' (ἐν τῆι ἱερῶ[ι] ἀγορῶ[ι]) bezeichnet.<sup>1090</sup> Eine Interdependenz von kultisch-sakralem und politisch-rechtlichem Bereich dokumentieren zudem die diesbezüglichen frühesten epigraphischen Denkmäler: Der älteste bekannte Rechtstext aus dem 7. Jh.v.Chr. wurde an den Wänden des Tempels des Apollon Delphinios in Dreros aufgezeichnet; inhaltlich behandelt er sowohl sakrale als auch profane Angelegenheiten.<sup>1091</sup> Diese fehlende Differenzierung von Textinhalt und lokalem Raum findet sich auch bei den weiteren frühen Denkmäler zu Rechtskodifikationen aus Gortyn, Eltynia, Lyttos und Knossos, die ohne diesbezügliche inhaltliche Differenzierung fast ausnahmslos entweder auf Tempelmauern oder öffentlichen Bauwerken angebracht waren.<sup>1092</sup> In diesen Zusammenhang der Interdependenz von sakralem und profanem Raum gehört auch ein um 500 v.Chr. datiertes Gesetz aus Olympia, wonach Gesetzesänderungen, die das Heiligtum betreffen, vom Rat der 500

---

1087 Ebda. S. 103.

1088 Cf. z. B. Hom.Od. 2,33.

1089 Hom. Il. 18, 503 f.

1090 ML 32, Syll.<sup>3</sup> 45, GDI 5726; zur Übersetzung von ἱερῶ τῆι ἀγορῶ cf. Gschnitzer, Halikarnassos und Salmakis, 1961, S. 237 und Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 84; Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 19.

1091 LSAG, S. 315 Nr. 1 a-h, pl. 59.

1092 So das Ergebnis von Jeffery, LSAG, S. 310. Cf. z. B. ICret VI 4; IV 23; IV 30; IV 41. Hölkeskamp, Tempel, Agora und Alphabet, 1994, S. 155, geht bezüglich dieser Fragestellung allein von Gesetzestexten auf Tempelwänden aus und betont, daß der Tempel die notwendige Distanz bot, als "religiöser, seinerseits autonomer Raum gegenüber der Agora" die Satzungen als verbindlichen und endgültigen Maßstab für die Polis durchzusetzen.

und der Volksversammlung, σὺν βωλαῖ [π]εντακατίων... καὶ δάμοι πληθύνοντι, vorgenommen wurden.<sup>1093</sup> Die kultisch sakrale Einbindung des gesamten öffentlichen Bereichs diente der Wahrung und Durchsetzung aller Rechtssatzungen. Deshalb werden Gesetze mehrfach auch den Göttern geweiht, d.h. im Tempel deponiert und damit göttlichem Schutz anvertraut.<sup>1094</sup> Aus diesem Grund beginnen die ältesten Gesetze mit einem Götteranruf.<sup>1095</sup> In diesen Zusammenhang gehört zudem, daß die frühe Polis auf eigene Strafverfolgung verzichtet und Gesetzesübertretungen der Rache der Götter anheimstellt.<sup>1096</sup> Eine derartige Verfluchung sollte den Untergang des Übeltäters und seiner Nachkommenschaft bewirken.<sup>1097</sup> So waren zum Beispiel die ältesten Strafen in Chios sakraler Natur.<sup>1098</sup> Die Funktion der Gottheit bzw. des kultisch sakralen Raumes für die Wahrung und Durchsetzung der Polissatzungen korrespondiert zudem mit der Regelung, daß Wert- bzw. Geldstrafen als Sakralbußen häufig an die Götter zu entrichten waren und damit dem Heiligtum zufielen.<sup>1099</sup>

- 
- 1093 IvOl 7, Z. 3-5; zur Interpret. cf. den Komm. bei Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 43, S. 124 ff. u. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 109 (C), S. 286 ff. bestätigen die Interpretation Koerners ebda.
- 1094 So das Gesetz von Naupaktos zur Landaufteilung, IG IX 1<sup>2</sup> 3, 609; ML 13; zur Deponierung von Gesetzestexten im Tempel cf. den Komm. bei Hallof/Körner, Gesetzestexte, 1993, Nr.47, S. 166. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 44, S. 188.
- 1095 Ein Beispiel aus Dreros: ML 2 = Guarducci, EG I, 1967, S. 187 f., Nr. 4 = Hallof/Körner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 90.
- 1096 Cf. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 452-457. Ruschenbusch, Das Vergehen, 1988, S. 369-374.
- 1097 Verfluchung als sakrale Strafe ist vor allem für Teos (sog. Teiorum Dirae) um 470 v.Chr. bezeugt: ML 30; GDI 5632, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 78, dort auch ausführlicher Komm., auch Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 467-469; cf. auch Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 104; Zu neueren Textfragmenten cf. Herrmann, Teos und Abdera, 1981, S. 1-30; dazu nun auch Ed. und Übers. von Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 79 u. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 105.
- 1098 Cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 62 C Z.8-9 und Nr. 63 B Z.9-15 jeweils mit ausführlicher Besprechung.
- 1099 So z. B. in einer Inschrift aus Tiryns (7.Jh. v. Chr.) cf. dazu die Belege weiter oben A. 1069, zu einer Inschrift aus Halikarnassos 465/50 v. Chr. cf. ML 32, Syll.<sup>3</sup> 45, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 84; Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 19; zu einem inschriftlichen Beleg aus Olympia um 500 v. Chr. cf. IvOlympia 3; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 38. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 108.

Betrachtet man unter diesem Aspekt der Einheit von kultischem und politisch rechtlichem Raum die die Agora als Lokalität betreffenden Schilderungen der homerischen Epen, so finden sich gleichfalls Hinweise darauf, daß die beiden Räume von Agora und Heiligtum nicht unbedingt getrennt waren: In der Ilias findet die Versammlung der Troer auf der oberen Burg von Ilios in der Nähe des Hauses des Priamos statt,<sup>1100</sup> wo nach Aussage des Dichters auch der Tempel der Athena stand.<sup>1101</sup> Obwohl im nichtgriechischen Troia ein Königtum herrscht, scheinen auch hier die politisch-rechtlichen und die kultischen Räume nicht getrennt zu sein. Einen eigenen Versammlungsort gab es auch in dem Heerlager der Achaier vor Troia, ἴνα σφ' ἀγορῇ τε θέμις τε ἦην, τῇ δὲ καὶ σφι θεῶν ἐτετεύχαστο βωμοί, "wo ihnen die Versammlung und die Gerichtstätte war, dort, wo ihnen auch die Altäre der Götter erbaut waren."<sup>1102</sup> Diese Beschreibungen, die die Interdependenz des kultischen und politisch rechtlichen Bereichs auch räumlich reflektieren, entsprechen den in den Epen geschilderten diesbezüglichen lokalen Verhältnissen bei den Phäaken, bei denen zudem die von Sitzstufen eingefasste Agora von Scheria am ehesten auch dem archäologischen Befund von Dreros entspricht.<sup>1103</sup> Nach Homer lag die Agora der Hauptstadt der Phäaken am Hafen<sup>1104</sup> und zog sich rund um den Poseidontempel.<sup>1105</sup> Das Heiligtum der Stadt befand sich also direkt auf der Agora, dem politischen und kultischen und damit sozialen Zentrum<sup>1106</sup> der Polis:

---

1100 Hom. Il. 7, 345-346.

1101 Hom. Il. 6, 88 f.; 297 f.

1102 Hom. Il. 11, 807 f.; Übers. W. Schadewaldt.

1103 So schon Drerup, Baukunst, 1969, S. 103.

1104 Hom. Od. 7, 44; 8,4f.

1105 Hom. Od. 6, 266.

1106 Zentrum ist hier nicht im lokalen Sinne auf den Mittelpunkt der Siedlung bezogen. Die frühen *agorai* lagen gerade nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie einer städtischen Siedlung, wie es auch das Beispiel der Phäaken belegt. Erst mit der Veränderung der Agora vom Versammlungsort zum Regierungssitz rückt sie - im 4. Jh. v. Chr. - ins Zentrum der Siedlung, und es kommt zu einer funktionalen Trennung der Märkte nach administrativer und merkantiler Bestimmung, cf. dazu Lorenz, Agora, 1987. Zur Entwicklung einer wirtschaftlichen Bedeutung der Agora cf. die Angaben weiter unten A. 1110.

ἔνθα δέ τε σφ' ἀγορῆ καλὸν Ποσιδήιον ἀμφίς, ῥυτοῖσιν λάεσσι κατωρυχέε  
σσ' ἀραρυῖα. ἔνθα δέ νηῶν ὄπλα μελαινάων ἀλέγουσι, πείσματα καὶ σπείρας, καὶ ἃ  
ποξύνουσι ἐρετμά.

*"Und dort ist ihnen auch der Markt zu beiden Seiten des schönen  
Poseidontempels, mit herbeigeschleppten Steinen eingefaßt, die in die Erde eingegraben  
sind. Dort halten sie auch das Gerät der schwarzen Schiffe instand, Tauwerk und Segel,  
und schärfen die Ruderblätter."*<sup>1107</sup>

Auf diesem Platz wurden daher auch die Agone ausgetragen,<sup>1108</sup> die mit dem Kult  
engstens verknüpft waren.<sup>1109</sup>

Der Tempelbau setzt die Polis bzw. das Ethnos als politisch rechtliche und  
kultische Gemeinschaft voraus. Das wird besonders sinnfällig, wenn Agora und  
Stadtheiligtum architektonisch eine Einheit bilden. Auf einer solchen Agora traf sich die  
Siedlungsgemeinschaft und erlebte sich als kultische und politische Einheit  
zugleich.<sup>1110</sup> In diesem Sinne setzen die gemeinsam organisierten kultischen Feiern  
und Festlichkeiten auf ein baulich gestaltetes Kultzentrum hin<sup>1111</sup> die Entwicklung zur

---

1107 Hom. Od. 6, 266-268; Übers.: W. Schadewaldt.

1108 Hom. Od. 8, 109.

1109 Cf. Kolb, Agora, 1981, S. 71f., der insgesamt betont, daß zwischen Agora und Agon kein  
topographischer, sondern ein kultischer und damit auch politischer Zusammenhang bestand.

1110 Daß die Agora eine spezifische Eigenheit der griechischen Stadt darstellt, reflektiert etwa auch  
ihre Bewertung aus persischer Perspektive, so wie sie uns Herodot, I 153, 1-2, im späten 5. Jh. v.  
Chr. überliefert. Danach gibt Kyros seine Mißachtung gegenüber den Griechen zum Ausdruck,  
indem er gegenüber den Spartanern äußert, er habe noch nie vor Männern Angst gehabt, die in  
der Mitte ihrer Städte Plätze angelegt hätten, auf denen sie sich versammeln, um Eide zu  
schwören und sich zu belügen. Herodot, I 153, 2, meint dazu: ταῦτα τῶν τοῦβ πάταβ ἐελληναβ  
ἄπερριε | Κῦροβ τὰ Ἐπεα, ἥτι ἄγοραβ σθσάμενοι Ἰνῆν τε καὶ πρῆσι χρέωνται; (*"Die verächtlichen  
Worte sprach Kyros über alle Griechen aus, weil sie Märkte geschaffen haben, auf denen sie  
Handel treiben. Die Perser selbst pflegen nämlich keine Märkte zu errichten, und sie kennen  
auch überhaupt keinen Handel."*) (Übers. J. Feix). Für Spahn, Anfänge, 1984, S. 310 f., ist dies  
einer der frühesten Belege für die wirtschaftliche Funktion der Agora, die sich seit der 2. Hälfte  
des 6. Jh. v. Chr. entwickelt. Dagegen betont Scully, Homer, 1990, S. 101, daß bereits bei Homer  
gerade im Fall von Ithaka und Scheria sich die Agora auch zu einem Ort wirtschaftlichen  
Austauschs wandte.

1111 Zu der politischen Bedeutung von kultischen Festen und Feierlichkeiten, insbesondere  
Prozessionen im archaischen Athen cf. Connor, Festivals, 1987, S. 40-50. Nach dem Vorbild  
kulturanthropologischer Studien zu öffentlichen Festen im europäischen Mittelalter und der  
Renaissance, cf. ebda. S. 40 u. A.2, führt Conner aus, daß kultische Zeremonien eine

Polis ebenso voraus wie die in den frühen Gesetzen belegte faßbare Ausbildung von institutionellen Ämtern, die den Zusammenhalt der Gemeinschaft und ihr Auftreten als Kollektiv belegen.<sup>1112</sup>

Diese Integrationsfunktion erfüllten in gleichem Maße die abseits der Siedlungen gelegenen Tempel und Heiligtümer, deren Existenz auf eine Polis bzw. die Gemeinden des zugehörigen Territoriums bezogen war.<sup>1113</sup> Möglicherweise verdanken sie ihre Entstehung und ihre wachsende Bedeutung einer Intensivierung und Stabilisierung interterritorialer und auch interregionaler Kontakte; in diesem Sinne ist zum Beispiel das Heraion von Argos als ein ländliches Integrationszentrum, das Heraion von Samos als Kontaktzentrum des aufkommenden Seeverkehrs zu bewerten.<sup>1114</sup> Die Beziehung zur Gottheit selbst und die im Rahmen des Kultes

---

Vergegenwärtigung politischer und sozialer Ordnung darstellen. In diesem Sinne können Prozessionen in der Rangordnung der Beteiligten, ihrer äußeren Attribute wie Kleidung, Bewaffnung, der Darbringung von Opfern, etc. den wirtschaftlichen Status des einzelnen, die soziale Ordnung der gesamten Gemeinde sowie ihre militärische Stärke reflektieren und vergegenwärtigen. Zu einer in diesem Sinne neueren Sichtweise kultischer Rituale als Herstellung und Vergegenwärtigung einer politischen und sozialen Gemeinschaft cf. auch die Einführung bei Price, *Rituals and Power*, 1984, S. 7-11. Die Quellenzeugnisse aus klassischer Zeit zeigen, daß die Polis in umfassendem Sinne eine religiöse Gemeinschaft war, cf. etwa Xen. hell. II 4, 20-22. In Athen nahmen an den großen kultischen Staatsfesten die Bürger in ihren politischen Verbänden, aber auch die Metöken teil, IG I<sup>3</sup> 82,23; Whitehead, *Ideology*, 1977, S. 86 ff.; die Polis als kultische Gemeinschaft umfaßte daher im Gegensatz zur Polis als politische Gemeinschaft alle gesellschaftlichen Gruppen, auch Frauen, Sklaven und Kinder cf. zusammenfassend dazu Hansen, *Athenische Demokratie*, 1995, S. 63 f.

1112 So Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 167; insgesamt zur Institutionalisierung cf. ebda. S. 164 ff; Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet*, 1994, bes. S. 145 ff. Zu der Entwicklung von vorstaatlichen Ordnungen, die jeweils situativ von geeigneten *basilees* wahrgenommen wurden, zur Staatlichkeit, die wesentlich durch die Existenz dauerhafter Ämter ausgewiesen ist, cf. die diesbezüglichen 'Fallstudien' bei Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 89 ff.

1113 Cf. zu diesem Aspekt insgesamt De Polignac, *Naissance de la cité grecque*, 1984, S. 41 ff; diesbezügliche Einzeluntersuchungen bieten etwa Jost, *Sanctuaries Arcadie*, 1985 u. Dies., *Distribution*, 1994, S. 217-230, Dies., *Sanctuaires Arcadie*, 1992, S.205-238, sowie Cole, *Demeter*, 1994, S. 199-216. Sinn, *Heraion*, 1990, S. 53 ff. weist nach, daß das Heiligtum für die Bewohner der Peraia, die offensichtlich eine geschlossene Gemeinschaft innerhalb des korinthischen Landes bildeten, das regionale Kultzentrum und damit den sozialen und gesellschaftlichen Mittelpunkt darstellte.

1114 Zu diesem Aspekt vor allem De Polignac, *Mediation, Competition and Sovereignty*, 1994, S. 7 ff. Zum folgenden cf. ebda. und passim sowie die Angaben in A. 1113. Die Bedeutung der Heiligtümer als Zentren des regionalen und interregionalen Austauschs bezeugen zudem die archäologischen Befunde, cf. Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 215-254, die die Herkunft der Fremdweihgaben der Heiligtümer von Pherai, Perachora, Olympia und Samos untersucht. Eine wichtige Funktion offenbar gerade der am Rande eines Territorium gelegenen Heiligtümer scheint zudem in der Funktion sakraler Schutzgewährung bestanden zu haben, cf. dazu ausführlich Sinn, *Heraion*, 1990, S. 92 ff.u. Ders., *Sanctuaries*, 1993, S. 88-109. Zu dieser Asylfunktion der Heiligtümer cf. auch die Angaben weiter unten A. 1383-1385.

stattfindenden Feste besaßen für die umwohnende Bevölkerung politische und soziale Integrations- und Identifikationsfunktion. Darüberhinaus bildeten die Heiligtümer entsprechend ihrer geographischen Lage und kultischen Bedeutung Anziehungspunkte für fremde Besucher und boten somit gleichzeitig die Möglichkeit für wirtschaftlichen und sozialen Austausch, der gleichfalls kultisch eingebunden war.<sup>1115</sup> Diese Mobilität ist gerade auch ausschlaggebendes Kriterium für die Genese der Heiligtümer von Olympia und Delphi, die wahrscheinlich ihr Aufkommen und ihre Entwicklung zu panhellenischen Kultzentren der wachsenden Bedeutung als Verkehrsknotenpunkte pastoraler Wirtschaft verdanken.<sup>1116</sup> Für die agrarisch-ländliche Siedlungsstruktur von

---

1115 Cf. Renfrew, *Peer policy interaction*, 1986, S. 1 ff., der ebda. diesbezüglich die Bedeutung der panhellenischen Agone hervorhebt. Snodgrass, *Interaction by design*, 1986, S. 54, hebt die Rolle Delphis und Olympias als "*media for interaction*" hervor.

Den wirtschaftlichen Aspekt und die Rolle des Handels im Zusammenhang des Aufkommens der Heiligtümer betont auch Starr, *Growth*, 1977, S. 36 ff. Während der Artemisia fand in Eretria ein zollfreier Markt im Heiligtum statt, LSCG 92. Burkert, *Griechische Religion*, 1977, S. 380, hebt in diesem Zusammenhang die Rolle des Eides auch im wirtschaftlichen Verkehr hervor. Danach waren bei allen Rechtsgeschäften, so auch bei Kaufverträgen, Götter als Zeugen beteiligt. Als Beleg für die enge Verknüpfung von Markt und Tempel führt Burkert die Begründung von Naukratis an, die in der Schilderung bei Herodot offenbart, daß dort die Organisation von Kult und Handel zusammenfiel: Herodot II 178 erzählt: τοῖσι δὲ μετὰ βουλόμενοι ἀζτὼν ἱερῶν ἐκείνων ἀζτὼν δὲ ναυτιλλομένων ἑδῶκε ἄρουρ ἱερῶν καὶ ἐμείνεα θεῶσι. τὸ μὲν νῦν μέγιστον ἀζτὼν ἐμείνεον καὶ ἰονιστῶν καὶ χερσίωντων, καλεῖται δὲ Ἑλλήνιον, ἀπὸ πόλιος ἐοῖσι ἀπὸ Ἰδρῶναι κωινῶν, Σίνων μὲν Χίος καὶ Τέως καὶ Φύκαια καὶ Κλαζομεναί, Δωριῶν δὲ Ῥόδος καὶ Κνίδος καὶ Ἁλικαρνησσῶν καὶ Φάσλιος, Ἀεολῶν δὲ Ἐμυθηνῶν μόνων. τούτων μὲν ἱερῶν τοῦ ἐμείνεον, καὶ ἐπὶ τῶν ἰονιστῶν ἀπὸ πόλιος ἐοῖσι ἀπὸ ἐξουσίας; (*"Er [Pharao Amasis] gab denen, die nicht dauernd in Ägypten wohnten, sondern nur Handel treiben wollten, Plätze, wo sie Altäre und Kultstätten errichten konnten. Ihr größter heiliger Bezirk, zugleich der berühmteste und am meisten besuchte, ist das sogenannte Hellenion; es ist von diesen Städten gemeinsam gegründet worden: von den ionischen Orten Chios, Teos, Phokaia und Klazomenai, von den dorischen Rhodos, Knidos, Halikarnaß und Phaselis, von dem aiolischen Mytilene allein. Ihnen gehört dieser Bezirk gemeinsam, und diese Städte stellten auch die Hafenaufseher."*) (Übers.: J. Feix.)

1116 Für Olympia betont De Polignac, *Naissance de la cité grecque*, 1984, S. 5, daß sich das Heiligtum gerade in einer Region etablierte, wo Weidewirtschaft dominierte. Das ursprünglich zur Pisatis gehörige Heiligtum von Elis liegt in einer leicht hügeligen Landschaft, die zudem aufgrund ihres günstigen Klimas ein bevorzugtes Agrargebiet darstellt, cf. zur Landeskunde Gehrke, *Jenseits von Athen und Sparta*, 1986, S. 103. Bei Homer wird insbesondere der Viehbesitz der Bewohner hervorgehoben, cf. z. B. Hom. Il. 11 671 ff., Od. 4, 635 ff.; auch noch bei Thuk. 2,25,3 u. Xen. hell. 3,2,26. Für das Aufkommen von Delphi hat Wagner-Hasel, *Macht der Kleider*, 1994 in diesem Sinne die Bedeutung der Verdichtung von Verkehrswegen der durch Transhumanz charakterisierten pastoralen Wirtschaft herausgearbeitet. Heilmeyer, *Frühgriechische Kunst*, 1982, S. 85 ff., kommt bei seiner Differenzierung unterschiedlicher griechischer Siedlungsformen in drei regionale Zonen zu dem Ergebnis, daß in überwiegend agrarisch-ländlichen Gebieten (Arkadien, westl. Peloponnes, Nordwestgriechenland, Thessalien und Makedonien), wo eben keine geschlossenen Siedlungen existierten, die zentralen Heiligtümer integrative Funktion übernahmen. Cf. in diesem Sinne auch De Polignac, *Naissance de la cité grecque*, Kap. 2 und passim.

Elis scheint jedenfalls vor dem Synoikismus von 471/70 v.Chr.<sup>1117</sup> das Zeus-Heiligtum von Olympia die Mitte des Staates gebildet zu haben.<sup>1118</sup> Eine vergleichbare Bedeutung besaßen offenbar z.B. auch das Enodia-Heiligtum von Pherai im Binnenland Thessaliens, einer auf Landwirtschaft orientierten Region,<sup>1119</sup> und das Heraion von Perachora für die Bewohner der Peraia.<sup>1120</sup> Insgesamt lassen daher sowohl die Tempel als Bauwerke als auch die Quantität, Qualität und Herkunft der Weihgabenfunde in Tempeln und Heiligtümern die Deutung zu, daß Kultplätze als soziale Zentren galten, daß sie von daher auch für den politischen Prozeß der Polisbildung integrative Funktion besaßen bzw. sogar als ein sichtbares Indiz der Poliswerdung angesehen werden können und daß der Adel über diese politische Bedeutung hinaus diese Heiligtümer als Zentren für seine kompetitive Selbstdarstellung gerade auch in der Abgrenzung zu den Standesangehörigen anderer Einheiten erkannte und nutzte, so daß die Errichtung und Ausgestaltung derartiger Bauwerke offenbar auch in Konkurrenz mit den Nachbarn erfolgte.<sup>1121</sup>

Tempelbauten, die im Zusammenhang der Entstehung der Polis mit der Intention errichtet wurden, sich auch für die Zukunft des Schutzes der entsprechenden Gottheit zu versichern, zeugen zugleich von der Existenz bzw. dem Beginn eines Geschichtsbewußtseins. Insofern sind Tempel nicht nur Indiz für Polisbildung, sondern auch für das Erwachen eines Geschichtsbewußtseins einer sich konstituierenden Gemeinschaft.<sup>1122</sup> Zur weiteren Festigung einer polisbezogenen Identität trugen Feste und Feierlichkeiten bei, die - wie bereits erwähnt - für die umwohnenden und

---

1117 Diod. 11,54,1; dadurch wurde die Stadt Elis politisches Zentrum mit Behördensitz, cf. Welwei, Polis, 1983, S.284.

1118 Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 119 und die Angaben weiter oben A. 1077.

1119 Cf.. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, S. 215.

1120 So Sinn, Heraion, 1990, S. 53 ff.

1121 Cf. dazu bes. Snodgrass, Interaction by design, 1986, S. 54-57; De Polignac, Mediation, Competition, 1994, S. 11, betont den kompetitiven Charakter adliger Selbstdarstellung als entscheidendes Element im Zusammenhang des Aufkommens extra-urbaner Heiligtümer.

1122 Ein Geschichtsbewußtsein ist erst dann vorhanden, wenn Zeit als Kontinuum begriffen wird, d.h. daß alles, was geschieht, auch in der Zukunft wirkt. Cf. dazu ausführlich Steinmetz, Erwachen, 1969, S. 52-78. Steinmetz weist anhand von Tyrtaios und Mimnermos nach, daß sich im 6./7. Jh. v. Chr. ein geschichtliches Bewußtsein gerade aufgrund äußerer Bedrohung entwickelte, wodurch die Polisgemeinschaft eine neue Dimension erhielt.

auswärtigen bzw. fremden Besucher Möglichkeiten für wirtschaftlichen und sozialen Austausch boten.

Die psychologische Wirkung kultischer Feste für die Teilnehmer am Kult im Sinne kollektiver Identitätserfahrung belegt zum Beispiel in eindrucksvoller Weise ein neueres Fragment des frühgriechischen Lyrikers Alkaios von Lesbos.<sup>1123</sup> Der Dichter, der an den politischen Wirren und Adelskämpfen auf seiner Insel zu Beginn des 6. Jh.v.Chr. führend beteiligt war, mußte sich nach dem mißglückten Versuch, die Tyrannis des Pittakos zu stürzen, fern von der Hauptstadt Mytilene aufs Land zurückziehen, wo er in einem Heiligtum, dessen Götter nicht genannt sind, Asyl fand.<sup>1124</sup> Das Fragment, das von diesem Aufenthalt zeugt, beginnt mit der bitteren Klage des Alkaios, daß er nun wie ein Bauer zu leben gezwungen sei.

Ἄγνοις [..]ς βιότοις [..]ς ὁ τάλαις ἔγω  
ζῶω μοῖραν ἔχων ἀχροϊκώτικαν  
ἡμέρων ἀγόρας ἄκουσαι  
καρ[υζο]μένας, ὠγεσιλαΐδα,  
καὶ β[ό]λλας, τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτερ  
κακγ[.]ηρας ἔχοντες πεδὰ τωνδέων  
τῶν [ἀ]λλαλοκάκων πολίταν.

*"Karge Nahrung und Schutz suchend, so kam ich her, / leb' wie Bauern es tun auf ihrem Ackerlos. / Nur eins seh'n ich herbei: zu hören / wie Heroldes Ruf zu der Versammlung lädt, / wo mein Vater ergraut und meines Vaters Ahn,/ wie sie pflogen des Rats mit diesen Bürgern, die / stets nur Böses einander sinnen."*

Denn das Exil fern der Polis zwingt Alkaios zum Verzicht auf jegliche politische Betätigung. Doch einige Zeilen weiter schwingt seine Stimmung plötzlich um, und der heilige Bezirk ist ihm auf einmal trotz aller politischen und damit auch sozialen Ausgrenzung eine Heimat:

[---] μακάρων ἐς τέμ[ε]νος θέων  
ἔοι[---] με[λ]αίνας ἐπίβαις χθόνος

1123 Frg. 24 c (D) = 130 (LP) = (Treu <sup>3</sup>1980), S. 20, (Übers.:ebda. S. 21).

1124 Cf. dazu zusammenfassend Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, 1993, S. 214 ff.; Treu <sup>3</sup>1980, S. 105 ff.; Lesky, *Literatur*, 1993, S. 157 ff.



χλι[αίνω]ν συνόδοισί μ' αὔταις  
 οἴκημι κ[ά]κων ἔκτος ἔχων πόδας,  
 ὅππαι Λ[εσβί]αδες κρινόμεναι φύαν  
 πῶλεντ' ἔλκεσίπεπλοι, περὶ δὲ βρέμει  
 ἄχω θεσπεσία γυναικῶν  
 ἴρα[ς ὀ]λολύγας ἐναυσίας

*"Doch mich führte mein Weg hier zu dem Heiligtum / der Glückseligen. Hier fand eine Heimstatt ich / und nun freut mich der Festesreigen. / Leid ließ ich dahint, als ich das Land betrat. / Auserlesen von Wuchs, lesbische Mädchen drehn / langgewandend im Tanz hier sich, es schallt ringsum / jubelnd jauchenzender Schrei der Fraun und / zum heiligen Fest himmelan tönt ihr Ruf."*

Der plötzliche Stimmungswechsel wird offenbar durch den Anblick der schönsten lesbischen Mädchen beim Tanz ausgelöst, die sich anlässlich des Kultfestes im Reigen zusammenfinden.<sup>1125</sup> Durch die Teilnahme an diesem Fest fühlt sich Alkaios der kultischen Gemeinschaft, die zugleich eine soziale Gemeinschaft bildet, zugehörig. Die Partizipation am Kult vermittelt ihm daher ein Gefühl der Geborgenheit, so daß der Dichter seine Situation als Exulant vergißt und den heiligen Bezirk selbst plötzlich als eine 'Heimstatt' empfindet. In eindrucksvoller Weise offenbart damit dieses kleine lyrische Fragment, welche große psychologische Wirkung Kultfeste auf ihre Teilnehmer ausüben konnten: selbst ein politischer Asylant fühlte sich als Mitglied der Kultgemeinschaft und Partizipant am Kult nicht mehr heimatlos.<sup>1126</sup>

1125 Cf. in diesem Sinne auch die Interpretation von Treu<sup>3</sup>1980, S. 120. Gegen diese Interpretation cf. Rösler, Alkaios, 1980, S. 282 f., der dem αὔταις in dem Syntagma sunódoisi ... αὔταις die Bedeutung 'sogar' zuordnet und in diesem Sinne die Textstelle so versteht, daß Alkaios derart isoliert lebe, daß er sich sogar an den Versammlungen der Frauen erwärme. Rösler stützt sich bei dieser Interpretation auf die Entfremdung der Geschlechter in dieser Zeit. Man vergleiche dagegen aber Eisenberger, Rez.: Rösler, Alkaios 1980, 1981, S. 24-38, bes. S. 37, der eine solche Deutung bestreitet und das entsprechende Syntagma in dem Sinne übersetzt: 'ich erwärme mich allein an religiösen Versammlungen im Heiligtum'. Im Hinblick auf die große Bedeutung des Kultes im Sinne einer Sozialgemeinschaft ist auch für mich diese Deutung allein plausibel. Vgl. zusammenfassend zur Interpretation dieser Textstelle auch Stein, Autorbewußtsein, 1990, S. 139 f.

1126 Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 86, betont: *"Die integrative Funktion des Poliskultes kann gar nicht überschätzt werden. Der Kult definierte die Zugehörigkeit zur Polis schärfer, bedeutete aber als Handlung gleichzeitig Partizipation an ihr."*

## 2. Der Tempel als Weihgeschenk

Die distinktive Unterscheidung der Sakralarchitektur vom geometrischen Herdhaus durch Monumentalität und Peristasis erfährt als architektonische Neuschöpfung in der Forschung unterschiedliche Bewertungen. Dabei werden sowohl bauhistorische als auch damit verbundene gesellschaftspolitische Implikationen im Zusammenhang der Entstehung der Polis als Deutungsmuster ins Feld geführt.<sup>1127</sup> Von entscheidender Relevanz für die Kultgemeinde war ganz offensichtlich der neue Standort des Altars im Freien, denn er erlaubte einer größeren Gruppe die Teilnahme am Kult. Entsprechend den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, die zu der Frühform der Polis führen, und der Bedeutung des Demos in den homerischen Epen<sup>1128</sup> und den frühgriechischen Inschriften<sup>1129</sup> darf in diesem Personenkreis am ehesten die Versammlung des gesamten Demos vermutet werden. Diese kultische Funktion des Tempels macht evident, daß auch der Tempelbau als solcher die Gesamtgemeinde betraf; denn dieser

---

1127 Für Drerup, Ringhalle, 1962, S. 32 ff., war der Baldachin das Vorbild für die Ringhalle. Für Mallwitz, Architektur, 1981, S. 642, ging diese Anregung - entsprechend den Hausmodellen von Perachora, Argos und dem Daphnephoreion von Eretria - von dem von Stützen getragenen Schutzdach vor dem Eingang aus. Kalpaxis, Früharchaische Baukunst, 1976, S. 29 deutet - unter dem Aspekt der starken Betonung auf die Längsachse - die Ringhalle als einen "*Versuch einer Milderung der Außenproportion unter Beibehaltung der erwünschten Raumtiefe.*" Für Martini, Herdhaus, 1986, S. 30 erfolgt durch die Säulenhalle eine distinktive Trennung von Adels- und Gotteswohnung, die eine sozialpolitische Komponente hat: "*deutlich wird der Kult aus dem Adelskontext gelöst.*" Politische Implikationen betonte bereits Snodgrass, cf. weiter oben A. 1056.

1128 Zur Bedeutung des frühen Demos cf. Welwei, Adel und Demos, 1981, bes. S. 11 ff.; Ulf, Abwehr, 1990, S. 1-25, betont bezüglich der Sicherungssysteme der Gemeinschaft bei Homer in bewußter Abkehr von der bisher postulierten Adelsethik die 'Demos-Ethik'. Zur Existenz einer möglichen Volksversammlung in solonischer Zeit cf. die Angaben weiter unten A. 1235.

1129 Daß der Demos an der Leitung des Staates beteiligt war belegt bereits eine Sakralsatzung aus Tiryns aus dem 7. Jh.v.Chr., wonach der *hieromnamon* das öffentliche Vermögen nach dem Beschluß des *damos* verwalten solle, cf. die Belege weiter oben A. 1069. Auch der älteste vollständig erhaltene griechische Gesetzestext auf Stein 650/600 v.Chr. aus Dreros zum Verbot der Amtsitineration belegt zum erstenmal die *polis* als beschlußfassende Versammlung, cf. ML 2; Demargne/Van Effenterre, Recherches à Dreros, 1937, S. 333-348; LSAG, S. 413, Nr. 1a, pl. 59; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 90 und Komm. S.334; cf. dazu auch Hölkeskamp, Tempel, Agora und Alphabet, 1994, bes. S. 147 ff. Ob das im Verfassungsgesetz von Chios (ML 8, SGDI 50) erscheinende Syntagma ... *dēmo* *yētra*ß die gesamte Bürgerschaft bezeichnet, ist kontrovers. Kritisch dazu Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 61 u. Komm. S. 225. In diesem Sinne cf. auch die Angaben weiter oben A. 1234 u. 1235 zur Existenz von Rat und Volksversammlung unter Solon. Hölkeskamp, Tempel, Agora und Alphabet, 1994, S. 147, bewertet diesen Text als ein Zeugnis für die Existenz eines Demos als Gemeinschaft aller Bürger der Polis. In diesem Sinne schon Gehrke, Gesetz und Konflikt, 1993, S. 51 f., auch wenn man - wie Gehrke betont- nicht weiß, wie weit der Kreis dieses Demos gezogen werden darf.

setzt trotz seiner bescheidenen Anfänge<sup>1130</sup> eine gemeinsame, d.h. von einem Kollektiv erbrachte Arbeitsleistung voraus.<sup>1131</sup> Möglicherweise ging auch die Initiative zu einem derartigen Unterfangen von der gesamten Gemeinschaft aus.<sup>1132</sup>

Im Zusammenhang der Entstehung der Polis und der allen Griechen gemeinsamen anthropomorphen Vorstellung von den Göttern können daher Tempel als eine von einem Kollektiv - oder auch einer Einzelpersonlichkeit - erbrachten Gabe an die Götter bewertet werden, die hinsichtlich ihrer Funktion, nämlich als Behausung der jeweiligen Gottheit,<sup>1133</sup> mit anderen Weihgaben, die ebenfalls anthropomorpher Göttervorstellung entspringen, vergleichbar ist.<sup>1134</sup> Unter diesem Aspekt müßten sich Tempel und Heiligtümer als 'Weihgaben' bezüglich der Intention ihrer Errichtung auch auf die für sonstige Dedikationen üblichen Motivationsmuster zurückführen lassen, nämlich als Sühnegabe, Votivgabe und Dankesgabe.

Bei der Revue derartiger Belege findet sich bereits in der Odyssee eine Notiz, die von einem Tempel als Sühnegabe zeugt: Als Eurylochos und seine Gefährten auf ihrer Heimfahrt angesichts des drohenden Hungertods den Plan fassen, die Rinder des Helios Hyperion zu schlachten, geloben sie zugleich, diesen Frevel bei der Heimkehr nach Ithaka durch den Bau eines Tempels zu sühnen.<sup>1135</sup> Der Tempelbau wird in

---

1130 Erst seit der ersten Hälfte des 7. Jh. sind Monumentaltempel aus Stein nachweisbar, cf. Hurwitt, *Art and Cult*, 1985, S.181 ff.; der um 600 v.Chr. errichtete Hera -Tempel von Olympia ist der letzte Tempel, der noch aus Lehmziegelwänden, hölzernen Säulen und hölzernem Gebälk besteht, cf. Coldstream, *Temples*, 1985, S. 72 f.; zur Baugeschichte cf. Gruben, *Tempel*, 1986, S. 50 ff.

1131 Den Aspekt gemeinsamer Arbeitsleistung betonen z. B. Coldstream, *Temples*, 1985, S. 72 u. Starr, *Growth*, 1977, S. 36.

1132 Unter anthropologischem Aspekt indizieren die Tempel in ihrer Verehrung für die olmypischen Götter und im Zusammenhang des offenbar zeitgleich einsetzenden Rückgangs von Grabbeigaben im Zusammenhang von Heroenkulten nach Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 251 "*die Existenz eines eine einzelne Deszendenzgruppe überschreitenden gemeinsamen Willens.*" Mit Bezug auf Sigrist, *Anarchie*, 1979, S. 243 ff., weist Ulf, ebda., S. 252 A. 99, darauf hin, daß aufgrund ethnologischer Beispiele "*Änderungen in der Architektur ganz offensichtliche Verstöße gegen das Normempfinden darstellen und so besonders motiviert sind.*"

1133 So z. B. Bruit Zaidmann/Schmitt Pantel, *Religion der Griechen*, 1994, S. 59.

1134 Zu weiteren diesbezüglichen anthropomorphen Beispielen cf. weiter oben 'Tempelbauten als Nachahmungsmuster' Kap. VII.

1135 Hom. Od. 12,346.

diesem Fall bereits im voraus (νεώς) als Sühnegabe für ein noch zu begehendes Unrecht versprochen und ist daher zugleich auch als Votivgabe zu bewerten.

Ein weiteres frühes literarisches Zeugnis für einen Tempelbau als Sühnegabe findet sich im homerischen Hymnos auf Demeter, der die Begründung des Mysterien-Heiligtums von Eleusis mythisch verankert:<sup>1136</sup> Die Göttin Demeter setzt sich bei der Suche nach ihrer von Hades in die Unterwelt entführten Tochter Persephone trauernd an einem Brunnen vor Eleusis nieder. Dort wird sie unerkant von den Töchtern des *basileus* Keleos entdeckt und in sein Haus gebracht, wo sie als Amme den kleinen Damophon aufziehen soll. Um ihren Zögling unsterblich zu machen, salbt Demeter ihn mit Ambrosia und badet ihn des Nachts im Feuer. Doch ihr Tun wird von der Mutter des Kindes entdeckt, die es voller Entsetzen sofort der Obhut der Göttin entzieht (v. 251 ff.). Daraufhin gibt sich Demeter zu erkennen und kündigt dem König und seiner Gattin wegen ihres Mißtrauens, wodurch Damophon die Gabe der Unsterblichkeit vorenthalten wurde, großes Unheil an. Als Buße verlangt sie die Errichtung eines Tempels in der Nähe der Stadt (v.268 ff.).

ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ  
 τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος  
 Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προύχοντι κολωνῷ·  
 ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι ὡς ἂν ἔπειτα  
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκοισθε.<sup>1137</sup>

*"Wohlan denn! / Euer ganzes Volk soll mir einen mächtigen Tempel Baun, / den Altar daneben, nahe der Stadt, eine steile / Mauer werde erstellt auf Kallichoros ragendem Hügel. / Weißen aber will selber ich stiften damit ihr in Zukunft / schuldlos im Handel und Wandel mein Herz zur Versöhnung bereitmacht."* (Übers. A. Weiher)

Das von Demeter prophezeite Unheil betrifft in seinen Auswirkungen die Gesamtgemeinde. Derartige göttliche Strafen, die schon aufgrund individuellen Fehlverhaltens den gesamten Demos betreffen, werden bereits bei Hesiod

---

1136 Der Hymnos wird insgesamt in das 6. Jh. v. Chr datiert, cf. Richardson, *Homeric hymn*, 1974, S. 5-12; Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, 1993, S. 288 f.; Lesky, *Literatur*, 1993, S. 107 f.; zur Baugeschichte des Mysterien-Heiligtums von Eleusis cf. Gruben, *Tempel*, 1986, S. 218 ff.

1137 Hom. h. Dem. v. 270-274.

aufgezählt.<sup>1138</sup> Die Betroffenen selbst empfinden diese von Göttern gesandten Übel als Miasmata, die nur durch neues Handeln beseitigt werden können.<sup>1139</sup> Der Tempelbau für Demeter ist daher eine angemessene kollektive Gabe, um die Göttin zu versöhnen und das Übel abzuwehren.

Der Tempelbau als Votivgabe entspricht dagegen am ehesten der Intention, daß sich eine politisch und kultisch als Einheit empfindende Gemeinschaft mit der Errichtung eines Tempels unter den Schutz einer von ihr gemeinsam verehrten Gottheit stellen möchte.<sup>1140</sup> Gleichzeitig schafft sich diese Gemeinschaft damit ein Zeichen ihrer eigenen Identität und dokumentierte diese allen sichtbar auch den außerhalb des eigenen Territoriums liegenden Einheiten. In diesem Sinne kann der Tempel als *sema* nicht nur der räumlichen Binnengliederung, sondern auch der territorialen Abgrenzung dienen.<sup>1141</sup>

Ein frühes Beispiel für einen derartig motivierten Tempelbau belegt möglicherweise ein Fragment des lesbischen Dichters Alkaios, das von der Begründung eines Heiligtums der Aioler auf der Insel Lebsos zeugt:

[Ἴνδρες ποτ', ὦ] (.) ῥάξα, τόδε Λέσβιοι  
 [ὄχθαν παρ] εὐ[δε]ίλον τέμενος μέγα  
 ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις  
 ἀθανάτων μακάρων ἔθηκαν

κάπωνύμασσαν Ἀντίαον Δία  
 σε δ' Αἰολήϊαν [κ]υδαλίμαν θεόν  
 πάντων γενέθλαν, τὸν δὲ τέροτον

---

1138 Hes. erg. 240-247. 256-264. Sind derartige Folgen menschlichen Fehlverhaltens für Hesiod göttliche Strafen, so hat bei Solon der Mensch schon Macht über sein Schicksal. Daher sind die negativen Folgen unrechten Verhaltens als soziale Strafen anzusehen, cf. dazu ausführlich Stahl, Solon F 3 D, 1992, S. 385-408.

1139 Burkert, Griechische Religion, 1977, S. 231; zu Sühnepriestern cf. Burkert, ebda. S. 135 ff. mit weiteren Quellenbelegen; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 615 ff. Eine exzellente Studie zu diesem Phänomen hat Parker erstellt: Parker, Miasma, 1983. Cf. Brenk, Rez.: Parker, Miasma 1983, 1984.

1140 So Starr, Individual and Community, 1986, S. 40.

1141 Zum Wettbewerbsgedanken bei der Errichtung von Tempeln cf. Snodgrass, Interaction by design, 1986. Zum Aspekt der territorialen Abgrenzung cf. De Polignac, Naissance de la cité grecque, 1984 passim; dem folgt Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 7 ff.

τόνδε Κεμήλιον ὠνύμασσ[α]ν

Ζόννυsson ὠμήσταν. ἄ[γι]τ' εὔνοον  
 θῦμον σκέθοντες ἀμμετέρα[ς] ἄρας  
 ἀκούσατ', ἐκ δὲ τῶν[δ]ε μόχθων  
 ἀργαλέας τε φύγας ῥ[ύ]εσθε].

τὸν Ἵρραον δὲ πα[ῖ]δα πεδελθέτω  
 κήνων Ἐ[ρί]ννυς, ὥς ποτ' ἀπώμνυμεν  
 τόμοντες ἀμφ[- - -]ν[.]ν  
 μηδάμα μηδ' ἕνα τῶν ἐταίρων,

ἀλλ' ἢ θάνοντες γὰν ἐπιέμμενοι  
 κείσεσθ' ὑπ' ἀνδρῶν, οἳ τότε' ἐπικ[ρο]έτην,  
 ἢ ἴπειτα κακκτάνοντες αὔτοις  
 δᾶμον ὑπέξ ἀχέων λύεσθαι.  
 κήνων ὁ φύσ(κ)ων οὐ διελέξατο  
 πρὸς θῦμον, ἀλλὰ βραϊδίως πόσιν  
 [ἔ]μβαις ἐπ' ὀρκίοισι δάπτει  
 τὰν πόλιν, ἄμμι δ' ἐν[ι]σπ' [ἐν]ίπαις... 1142

*"Freund, Lesbos`Männer haben dies Heiligtum / gemeinsam einst geschaffen am hohen Strand / und weit sichtbar, haben hier errichtet / Opferaltäre den selgen Göttern./*

*Sie riefen Zeus, der widrigen Winden wehrt, / und Dich, die ruhmreich segnete unseren Stamm, / Du Mutter alles Lebens, Hera, / und den Dionysos als den dritten, / den Ricken-reißenden, wilden. Schenkt auch heut/ huldreichen Sinnes meinem Gebet Gehör / und löst aus diesem Leid mich endlich! / Nehmet von mir der Verbannung Elend! /*

*Den Sohn des Hyrras aber erreicht bald / der Rachegeist der Toten, wie wir's dereinst / gelobten am Altar beim Opfer: nie zu verlassen der Freunde einen, / zu sterben lieber, zu decken der Erde Sand / mit unsrerer Leibern vor der Tyrannebrut, / noch besser: sie zum Hades schicken / und unser Volk von der Schmach erlösen! /*

*Um all das schiert sich freilich der Dickwanst nicht: / mit Füßen tritt er, was er einst selbst gelobt, / ein Würger unserer Stadt, uns aber / droht er noch gar und schmäht uns höhnisch..."* (Übers.: M. Treu)

Wie man dem Anfang des Textes entnimmt, haben die 'Männern von Lesbos', in denen man wohl die freien Stammesmitglieder der Aioler annehmen darf,<sup>1143</sup> das Heiligtum gemeinsam als weithin sichtbares *sema* errichtet. Deshalb ist die Vermutung gerechtfertigt, daß hier das Stammesheiligtum der Aioler gemeint sein könnte. Möglicherweise besaß dieses Stammesheiligtum wie das Panionion am Nordabhang des Mykale<sup>1144</sup> keinen Tempel, sondern nur Altäre.<sup>1145</sup> Für die Annahme, daß es sich um das aiolische Stammesheiligtum auf Lesbos gehandelt hat, spricht zudem die Göttertrias Zeus, Hera und Dionysos, der das Heiligtum geweiht war. Ihre Epitheta listen die Eigenschaften auf, derer man sich als politische, kultische und soziale Gemeinschaft versichern möchte. Diese Göttertrias erscheint auch in der mythischen Gründungslegende dieses Heiligtums, die in einem Lied der Sappho überliefert ist. Danach konnten die Atriden bei ihrer Rückkehr aus Troia ihre Fahrt von Lesbos aus erst fortsetzen, nachdem sie zu Zeus, Hera und Dionysos um Fahrtwind gebetet hatten und ihre Bitte erhört worden war.<sup>1146</sup> Danach wäre die Einrichtung dieses Heiligtum als Dankesgabe der Atriden zu bewerten.

Auch das hier zu behandelnde Fragment bildet einen Götteranruf. Offenbar gehört es in die Zeit der ersten Flucht des Alkaios nach Pyrrha, der Nachbarstadt Mytilenes, denn der Dichter bittet darum, daß man ihn aus der Verbannung befreien möge und daß Pittakos, den Sohn des Hyrrhas, der Fluch der Totengötter treffen solle,

---

1143 Cf. Alkaios Frg. 24c D = 130 LP = Treu<sup>3</sup>1980, S. 20: in der Verbannung vermißt der Dichter schmerzlich den Ruf des Heroldes zur Versammlung.

1144 Müller-Wiener, Panionionhügel, 1967, bes. S. 27 f.: Altar aus dem 6. Jh.v.Chr.

1145 So Treu<sup>3</sup>1980, S. 143 f. Nach neueren Erkenntnissen war auch der Aphaia Tempel auf Aigina das religiöse Zentrum der aignetischen Stammesgemeinschaft. Der Ende des 6. Jh. v. Chr. errichtete prächtige Tempel besitzt nämlich keine Votivgaben und auch keine öffentlichen Urkunden im Fundbestand, die die Meinung, er sei das Hauptheiligtum der Insel gewesen, stützen. Die deshalb angenommene Meinung, daß der Bau den Status eines Phylenheiligtums besitze, wird zudem durch seinen Niedergang Mitte des 5. Jh.v.Chr. gestützt, der nämlich zeitgleich mit der Vertreibung der Aigneten von der Insel (Thuk. II 27; IV 57,5; Diod. XII 65,9) erfolgte. Cf. dazu insgesamt Sinn, Aphaia, 1987, S. 140f.

1146 Sappho Frg. 28 D; cf. Fränkel, Dichtung und Philosophie, 1993, S. 206.

denn er hatte die am Altar beim Opfer beschworene Hetairie gegen die Tyrannen verraten und die Partei gewechselt.<sup>1147</sup> Die Berufung des Alkaios auf den gemeinsamen Schwur, den Pittakos gebrochen hatte, könnte ebenfalls darauf hindeuten, daß das aiolische Stammesheiligtum gemeint ist; denn dort fand sich die Gemeinschaft der freien Stammesmitglieder zusammen und konstituierte sich zugleich politisch. Das entspricht insgesamt der *sema*-funktion des Heiligtums für eine sich als Einheit empfindende politische, soziale und kultische Gemeinschaft.

Sind die bisher angeführten Tempelbauten als 'Sühne- und Votivgaben' zu werten, so zählen Kultbauten, die aufgrund kriegerischer Erfolge errichtet wurden, zu dem Dedikationsmuster der 'Dankesgaben'.<sup>1148</sup> Vielleicht ist auch der Artemis Orthia-Tempel in Sparta als eine solche Dankesgabe erbaut worden, denn es könnte durchaus möglich sein, daß er aufgrund des Erfolges der Lakedaimonier im Ersten Messenischen Krieg errichtet wurde.<sup>1149</sup> Auch Herodot weiß von derartigen Dankesgaben anlässlich der Erfolge in den Perserkriegen: Danach errichteten die Athener dem Boreas, dem Nordwind, aus Dank für seinen Beistand ein Heiligtum (ἱερόν) am Fluß Ilissos.<sup>1150</sup> Er hatte nämlich ein Unwetter gesandt, in dem die Schiffe der Perser zugrunde gingen.<sup>1151</sup> Dem Pan errichteten sie wegen seines Beistandes bei Marathon unterhalb der Akropolis ebenfalls ein Heiligtum (ἱερόν).<sup>1152</sup> Nach der legendenhaften Notiz des in römischer

---

1147 Zu den historischen Hintergründen und der diesbezüglichen Interpretation cf. Treu<sup>3</sup>1980, S.105 ff., S. 110; Lesky, Literatur, 1993, S. 158 ff.

1148 Die in diesem Zusammenhang geäußerte Vermutung von Pritchett, *Military Practices*, 1971, S. 100, daß "*without wars, few of the temples and other sacred buildings of Greece would have been built*" trifft nach Meinung von Starr, *Growth*, 1977, S. 37 erst für die Tempel des 5. Jh. von Athen, Akragas und Syrakus zu.

1149 Jedenfalls lassen auch die Weihgabenfunde auf einen neuen Reichtum schließen, cf. Cartledge, *Sparta*, 1979, S. 119 f. mit Belegen.

1150 Inwiefern τὸ Ἱερόν bedeutungsdistinktiv zu ναός verwendet wird, nämlich im Sinne von 'tempellosem Heiligtum' zu 'Tempelbau', kann nicht immer eindeutig entschieden werden. Der umfassendere Begriff ist jedenfalls τὸ Ἱερόν cf. dazu etwa Corbett *Temples*, 1970, S. 149; zu den 'tempellosen' Heiligtümern in Ionien cf. Tuchelt, *Branchidai-Didyma*, 1992, S. 51. Danach ist allen wohl gemeinsam der ummauerte Bezirk als heiliger Bereich. Zur Abgrenzung dieses heiligen *temenos* cf. die Untersuchung von Bergquist, *Archaic Greek Temenos*, 1967 und ergänzend dazu Dies., *Temenos in Western Greece*, 1992, S. 109-152.

1151 Hdt. VII 189, cf. Plat. *Phaidros* 229 B-C; nach Paus. 7,27,14 zerschellte die persische Flotte am sepiadischen Felsen.



Zeit schreibenden Plutarch soll auch der athenische Staatsmann Solon nach dem Sieg über Megara bei Salamis ein Heiligtum (ἱερόν) für Ares eingerichtet haben.<sup>1153</sup>

Derartige Dankesgaben im Zusammenhang kriegerischer Erfolge repräsentierten zumeist den Erlös aus Beuteanteilen - in der Regel den 'Zehnten'.<sup>1154</sup> Die Intention der Dedikation einer Gabe als Anteil von einem Beuteerlös oder sonstigem Gewinn entsprang dabei weniger situativen Begebenheiten, als vielmehr einem 'institutionalisierten' Verhältnis zu den Göttern, denen ein Anteil von jedem materiellen Erwerb und Gewinn zustand.<sup>1155</sup> Plutarch erzählt, daß nach der Schlacht von Plataiai 479 v.Chr. schon im voraus von der gesamten Perserbeute, die nach dem Bericht Herodots sehr reich ausfiel,<sup>1156</sup> 80 Talente für die Plataier bestimmt worden seien. Diese errichteten dafür der Göttin Athena ein Heiligtum (ἱερόν), schmückten es mit Gemälden aus und stellten dort eine Kultstatue auf.<sup>1157</sup> Nach Pausanias wurde auch der Zeustempel von Olympia samt Kultstatue aus der Beute hergestellt, die die Eleer nach ihrem Sieg über Pisa machten.<sup>1158</sup>

Daß Tempelbauten und die Einrichtung von Heiligtümern für die Menschen der Antike als Gaben an die Götter galten, belegen zudem diesbezügliche Erzählungen aus späterer Zeit, für die gerade Pausanias eine reiche Quelle bildet. Insgesamt lassen sich die bei dem Periegeten überlieferten Gründungsgeschichten auf alle existenten

1152 Hdt. VI 105; Paus. 1, 28, 4; zur Existenz der sog. Pan-Grotte cf. How/Wells, Commentary II, 1912, S. 108.

Wie Pausanias 1, 36, 1 erzählt, befand sich auch in Salamis ein Heiligtum für Kychreus, daß von den Athenern aus Dank gestiftet worden war, weil der Heros ihnen beim Kampf gegen die Perser in Gestalt einer Schlange beigestanden hatte.

1153 Plut. Sol. 9,7. Der Konflikt mit Megara beruht im wesentlichen auf legendenhafter Überlieferung cf. Plut. Sol. 8-9; Demosth. 19, 252; Diog. Laert. I 46-48; Polyain. I 20, 1-2; Ailian. Var. hist. 7,19; Paus. 1, 40, 5; Iustin. II 7. Sicher scheint nur, daß aufgrund der Initiative Solons Salamis den Megarern entrissen wurde, cf. Frg.2 Gentili-Prato = 2 Diehl; zum Forschungsstand cf. Welwei, Athen, 1992, S. 146 f.

1154 Cf. dazu weiter unten Kap.III 2.3.

1155 Cf. Kap. III 3.

1156 Hdt. IX 80-81.

1157 Plut. Arist. 20, 3.

1158 Paus. 5, 10, 2. Das Datum dieses Ereignisses ist umstritten, cf. Meyer, II, S. 234; zur Baugeschichte cf. Gruben, Tempel, 1986, S. 55 ff.

Motivationsmuster für den Weihgabentypus 'Tempel', nämlich Sühne,<sup>1159</sup> Bitte<sup>1160</sup> und Dank,<sup>1161</sup> zurückführen. Das offenbart, daß - unabhängig von der Historizität der jeweiligen bei Pausanias überlieferten Gründungsgeschichten - Tempelbauten für die Menschen der Antike ein vertrautes Weihgabemuster darstellten. Bei Pausanias sind Tempelbauten zumeist Dankesgaben, insbesondere für die Genesung von Krankheiten<sup>1162</sup> und nach überstandenen Seuchen.<sup>1163</sup> So wurde etwa der Tempel (ναός) des Apollon Epikourios in der Nähe von Phigalia bei Bassai aus Dank für den Beistand des Gottes bei einer Pest erbaut. Als Baumeister des ganz aus Marmor aufgeführten Bauwerkes fungierte Iktinos.<sup>1164</sup> Nach Pausanias befand sich auf dem Marktplatz in Elis ein Tempel (ναός) des Apollon mit Beinamen Akesios. Der Perieget führt dazu aus, daß dieser Name nichts anderes bedeute, als der von den Athenern so

- 
- 1159 Z.B. Paus. 8, 47, 6: Ξέρων für Artemis als Sühnegabe des Chronios für eine Blutschuld; nach Paus. 1,43,8 soll auch der megarische Heros Koroibos, nachdem er die *poine* (oder eine κῆρ τumboύχοβ, Ant. Pal. 7,154; die *Pestis* bei Ov. Ib. 573 und Scholien) in Argos getötet hatte, wegen dieser Blutschuld von der Pythia in Delphi den Auftrag erhalten haben, dem Apollon einen Tempel zu bauen.
- 1160 Ein Beispiel aus der Gruppe der Tempelbauten, die als Votivgaben anlässlich außergewöhnlicher Ereignisse und Unternehmungen dediziert wurden, bildete nach Pausanias das Athena-Heiligtum (Ξέρων) von Sparta. Nach den Ausführungen des Periegeten soll es nämlich von dem Heros Theras anlässlich der Aussendung von Kolonisten nach der nach ihm benannten Insel Thera errichtet worden sein, Paus.3,15,6; zur Herkunft des Theras aus dem Geschlecht des Kadmos und dem Anlaß für seinen Kolonistenzug cf. Hdt. 4,147, zur Historizität cf. How/ Wells, Commentary I, 1912, S. 347 ff. .  
Auch Theseus tritt als Stifter auf. Als er Helena zur Frau nahm, stiftete er aus Anlaß dieses Ereignisses ein Ξέρων für Aphrodite Nymphia, cf. Paus. 2, 32, 7. Als eingelöste Votivgabe ist die Errichtung eines Ξέρων für die Göttin Athena zu werten, das nach Pausanias, 5, 3, 2, die Frauen von Elis stifteten, nachdem ihre Bitte um Fruchtbarkeit erhört worden war.
- 1161 Cf. dazu die folgenden Ausführungen.
- 1162 Nach Pausanias, 2, 26, 8 entstand das Asklepieion in Pergamon aufgrund einer Heilung: Aus Dankbarkeit über seine Genesung in Epidauros stiftete es ein gewisser Archias aus Pergamon. Ein weiteres Asklepieion, östlich von Naupaktos gelegen, wurde nach der Erzählung des Pausanias, 10,38,13; aus Dank für eine Genesung von einem Privatmann namens Phalysis erbaut; zu den Überresten cf. Weil, Asklepieion, 1879, S. 22-29.
- 1163 So gab es nach der Erzählung des Periegeten in Troizen ein Heiligtum (Ξέρων) des Pan Lyterios, das von den Beamten der Troizener erbaut worden war, weil Pan ihnen Träume sandte, durch die sie von der Pest geheilt wurden, cf. Paus. 2,32,6.
- 1164 Paus. 8, 41, 7-9; cf. Gruben, Tempel, 1986, S. 121 ff. Cf. auch die Begründung des Apollon-Heiligtums von Didyma, cf. folgende Ausführungen.

benannte *Alexikakos* 'Übelabwehrer', so daß man diesen Tempel ebenfalls als Dankesgabe für eine durch die Gottheit abgewehrte Gefahr interpretieren kann.<sup>1165</sup>

Tempel und Heiligtümer als Dankesgaben für kriegerische Erfolge sind bei Pausanias zumeist in mythische Erzählungen eingebettet. So soll der Tempel (ναός) auf dem Marktplatz in Troizen nach Pausanias von Theseus errichtet worden sein, nachdem er nach dem für ihn siegreichen Kampf mit Asterion aus Kreta zurückgekehrt war.<sup>1166</sup>

Götter und Heroen wie z.B. Helena, Herakles, Koroibos und Theseus werden als Stifter von Tempelbauten und Heiligtümern von dem Periegeten sehr häufig angeführt.<sup>1167</sup> Das deutet insgesamt darauf hin, daß Kultbauten mit ihrer spezifischen Gründungslegende als ein sichtbares Symbol der durch den jeweiligen Vergangenheitsbezug hergestellten Identität einer Gemeinschaft angesehen werden können. Insofern sind Tempel Symbole des 'kulturellen Gedächtnisses', da sie über ihren Zweck hinaus auf einen Sinn verweisen.<sup>1168</sup>

Derartige über Jahrhunderte tradierte Erzählungen konnten selbstverständlich im Laufe der Zeit Abwandlungen erfahren. In einen solchen Zusammenhang gehört zum Beispiel die mythische Gründung des Apollon-Heiligtums von Didyma, dessen örtliche Lage als Orakelheiligtum offenbar durch die dort befindlichen Süßwasserquellen bedingt war. Die archäologischen Hinterlassenschaften weisen darauf hin, daß das Heiligtum um 700 v. Chr. gegründet wurde.<sup>1169</sup> Die einzelnen Überlieferungsstränge

1165 Paus. 6, 24, 6.

1166 Paus. 2, 31, 1. In diesen Zusammenhang mythischer Gründungen als Dankesgaben für kriegerischen Erfolg gehören auch folgende Belege: Der Tempel (Ἱερόν) des Apollon Lykios, der in der Stadt Argos nach Aussage der Periegeten die größte Sehenswürdigkeit darstellte, soll von Danios errichtet worden sein als Dank für den Beistand Apollons bei der Erringung der Herrschaft über Argos, cf. Paus. 2, 9, 3. Als Alkathoos König wurde, weihte er Apollon Agoraios und der Artemis Agrotera ein Heiligtum (Ἱερόν), cf. Paus. 1, 41, 3. Das Heiligtum (Ἱερόν) der Athena Axiopoinos in Athen wurde nach der mythischen Überlieferung von Herakles erbaut, nachdem er Hippokoon und seine Söhne überwältigt und damit für ihre Übeltaten bestraft hatte, cf. Paus. 3, 15, 6. Herakles stiftete aus ähnlichen Anlässen mehrere Tempel, cf. Paus. 8, 15, 5; 3, 15, 9 u. 4, 4, 6.

1167 Cf. die Belege A. 1166. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß in späterer Zeit auch mythische Dedikanten einem Heiligtum zu Ruhm verhelfen sollten: Die Anagraphe von Lindos aus dem Jahr 99 v.Chr. zitiert - im Stil von Inventarlisten der Heiligtümer - mindestens 37 Dedikationen, dabei sind die Inschriften I-XIV Weihinschriften mythischer Personen, cf. Blinkenberg, Die lindische Tempelchronik, 1915, S. 149 ff. Zur Historizität cf. Chaniotis, Historie, 1988, S. 248 und passim.

1168 So Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 1992, S. 21.

der Gründungslegende stammen jedoch erst aus hellenistischer Zeit. Nach der Kultlegende empfing Leto an diesem Ort von Zeus die Zwillinge Apollon und Artemis.<sup>1170</sup> Das Orakel-Heiligtum wurde begründet, nachdem Apollon einem einheimischen karischen Hirten namens Branchos die Sehergabe verliehen hatte und dieser die Milesier nach einer Pest reinigte, indem er als 'apollinischer Sühnepriester' Lorbeerzweige schlug und unverständliche Lieder sang.<sup>1171</sup>

Auch wenn es insgesamt problematisch ist, Erzählungen aus späterer Zeit in ihrer historischen Wertung auf die archaische Zeit zu übertragen, scheinen einzelne Elemente dieser Gründungslegenden durchaus Verhältnisse aus den Anfängen des Heiligtums als Kultort widerzuspiegeln.<sup>1172</sup>

Die *Quelle* als Kultmal ist konstitutiv für das Apollonheiligtum als Orakelstätte.<sup>1173</sup> Die Kultlegende nennt *Leto*. Sie gilt als kleinasiatische Göttin, die

1169 Cf. insgesamt Gruben, Tempel, 1986, S. 360 u. passim. Tuchelt, Branchidai-Didyma, 1992, S. 12 ff.

1170 Diese Kultlegende wurde von den Milesiern als Argument angeführt, als sie um Anerkennung der Asylie in der griechischen Welt warben. Überliefert ist sie auf einer auf Kos gefundenen Stele ( u.a. Syll.<sup>3</sup> 467=590), die eine Inschrift aus dem Ende des 3.Jh.v.Chr. trägt, die das Schreiben der Milesier und die Antwort der Koer beinhaltet, veröffentlicht von Herzog, Kultlegende, 1905, S. 979-993; cf. auch Ehrhardt, Milet, 1988, S. 158 und A. 710 mit weiteren Belegen.

1171 Cf. Kallim. Frg. 194, 28-31; Clem. Al. Strom. 5,48,4 f. Auf eine frühe Begründung des Heiligtums weisen auch die Notizen bei Hdt. I 157, wonach das Apollonheiligtum von Branchidai als ein uraltes Orakel von Ioniern und Aiolern befragt wurde. Paus. 7,2,7 betont, daß es älter sei als die Einwanderung der Ionier. Zur Baugeschichte, Gruben, Tempel, 1986, S. 359 ff.

In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, daß jüngst Ehrhardt in einer exemplarischen Studie zu lokalgeschichtlicher Traditionsbildung am Beispiel der Phylennamen 'Rhadamanthis' und 'Kranais' in Kaunos auf den mythischen Zusammenhang von Kaunos und Kreta bzw. Athen verwiesen hat, cf. Ehrhardt, Phyleninschriften, 1997, S. 45-50.

1172 Tuchelt, Branchidai - Didyma, 1992, S. 10, nennt in diesem Zusammenhang drei Aspekte: " 1) die Verbindung einer *Quelle* mit einer weiblichen Gottheit, wie sie von vielen Orten Kleinasiens bekannt ist; 2) den Namen der Göttin, *Leto*, einer Titanentochter, was auf eine Verehrung einer weiblichen Gottheit in vorgriechischer Zeit hinweist, und 3) *Apollon*, der den Ort in Besitz nahm, ein Orakel begründete und dafür die Sehergabe einem einheimischen Karer verlieh."

1173 Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 544 ff. mit weiteren Belegen. Zu den Quellbezirken des Heiligtums in Didyma cf. zusammenfassend Tuchelt, Branchidai - Didyma, 1992, S. 18 ff., 25 ff. und passim. Gerade auch mit Bezug auf Didyma betont Graf, Heiligtum und Ritual, 1992, S. 196 ff., die Bedeutung der Quelle als architektonische Grundstruktur eines Temenos.

besonders in Karien und Lykien und den angrenzenden Gegenden verehrt wurde.<sup>1174</sup> Das scheint auf ein hohes Alter des Kultortes hinzuweisen.<sup>1175</sup> Nachweislich ist ein Leto-Kult für Milet/Didyma seit dem 6. Jh.v.Chr. anzunehmen.<sup>1176</sup> Die Inbesitznahme des Ortes durch *Apollon als Orakelgott*, der nach dem Mythos einem einheimischen Karer deshalb die Sehergabe verlieh, weist ebenfalls in die frühe Zeit der Begründung des Heiligtums: Apollon ist als Orakelgott in Didyma seit archaischer Zeit bekannt.<sup>1177</sup> Das Priestergeschlecht der Branchidai, das sich auf Branchos zurückführte, stand dem Orakel von Didyma vor und besetzte wohl erblich das Priesteramt; daneben soll es ein zweites Geschlecht der Euangeliden gegeben haben.<sup>1178</sup> Das aus den Gründungslegenden ableitbare Motiv zur Errichtung des Heiligtums, nämlich die Reinigung nach einer Pest bzw. die Vertreibung einer Seuche, läßt zudem durchaus die Vermutung zu, daß das Heiligtum aus Dank nach einer überstandenen Seuche errichtet wurde.<sup>1179</sup>

---

1174 Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 500 u. 562.

1175 Cf. Tuchelt, Branchidai - Didyma, 1992, S. 10; auch die literar. Quellen (Hdt. I 156, Paus. 7,2,7,) scheinen ein hohes Alter des Heiligtums zu bestätigen.

1176 Cf. dazu ausführlich Ehrhardt, Milet, 1988, S. 158 ff. mit Quellen und Belegen.  
Um die große Geltung des Heiligtums zu betonen, zählt Herodot seine prominentesten Stifter und deren Weihgaben auf. Danach waren die Geschenke des Lyderkönigs Kroisos gleichwertig denen, die der König dem delphischen Apollon übersandte, Hdt. I 92. Hekataios von Milet riet den Milesiern sogar, die Weihgeschenke für den Bau einer Flotte für den ionischen Aufstand zu verwenden, Hdt. II 159.

1177 Ehrhardt, Milet, 1988, S. 132 ff. mit ausführlicher Interpretation der Quellenbelege u. Ders., Apollon Ietros, 1989, bes. S. 117 f. u. A. 22 ff.

1178 Konon narr. 33 u. 44 = FGrH 26, 33 u. 26, 44. Cauer, Branchidai, 1897, Sp. 809-813. Escher, Branchos, 1897, Sp. 813 f.; cf. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 546. Fontenrose, Didyma, 1988, S. 106 ff.

1179 Auch der Apollon-Tempel von Bassai führt seine Erbauung auf eine überstandene Seuche zurück, cf. Paus. 8,41, 7-9.

### 3. Die Initiatoren von Tempelbauten: Motivation, Organisation und Finanzierung

Tempelbauten besaßen wie alle Weihgaben für die Dedikanten in größtem Maße Denkmalfunktion;<sup>1180</sup> der Tempel als Kultbau für eine gemeinsam verehrte Gottheit bildete in diesem Sinne ein *sema* für die Gesamtgemeinde. Die unabdingbare Voraussetzung für derartige 'Tempel-Dedikationen' war natürlich die Verfügung über entsprechende wirtschaftliche Ressourcen wie Baumaterial und geeignete Arbeitskräfte. Die frühen Quellen zur Errichtung von Tempelbauten deuten darauf hin, daß es sich zumeist um kollektive Unternehmungen unter Beteiligung der gesamten Gemeinschaft, nämlich Volk und Adel, gehandelt haben muß. Im Demeter-Hymnos ruft der *basileus* Keleos das Volk auf der Agora zusammen (εἰς ἀγορῆν) und befiehlt den Bau, um die Göttin zu versöhnen:

αὐτὰρ ὃ γ' εἰς ἀγορῆν καλέσας πολυπείρονα λαὸν  
 ἦνωγ' ἠϋκόμῳ Δημέτερι πίονα νηὸν  
 ποιῆσαι καὶ βωμὸν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ.  
 οἱ δὲ μάλ' αἴφ' ἐπίθοντο καὶ ἔκλυον αὐδῆσαντος,  
 τεῦχον δ' ὡς ἐπέτελλ'· ὃ δ' ἀέξετο δαίμονος αἴση.  
 αὐτὰρ ἐπεὶ τέλεσαν καὶ ἐρώησαν καμάτοιο,  
 βάνῳ ἴμεν οἴκαδ' ἕκαστος· 1181

*"Er aber rief sein erfahrenes Volk zum Rat und befahl ihm, / gleich einen reichen Tempel zu bauen, den Altar daneben, / beide auf ragendem Hügel zu Ehren Demeters Schönhaar. / Diese gehorchten eiligst, hörten sein Wort und besorgten, / Wie er befahl; der Bau aber wuchs durch die Gnade der Gottheit. / Als sie das Werk dann getan, nach der Plage Erholung sich gönnten, / Gingen sie alle nach Hause."* (Übers.: A. Weiher)

---

1180 Vom Bau des delphischen Apollon-Tempels spricht Pind. Pyth. 7. Dort gilt das Bauwerk dem Ruhm der Bürger des Erechtheus, nämlich - als totum pro parte - der Alkmeoniden, die die Leitung des Baues übernommen hatten.

1181 H. hym. Cer. v. 296-302.

Die Errichtung des Heiligtums wird in diesem Fall von dem *basileus* angeordnet. Das läßt den Schluß zu, daß er als Initiator alle weiteren Maßnahmen organisierte bzw. diese Aufgabe einem oder mehreren Bauleitern bzw. Architekten übertrug.<sup>1182</sup> Daß Keleos, um seinen Beschluß zu verkünden, das Volk auf der Agora zusammenruft, scheint darauf hinzudeuten, daß der Demos an der Entscheidung irgendwie beteiligt war.<sup>1183</sup> Auch die Ausführung des Bauwerkes erfolgte durch den Demos, dessen Arbeitskraft für diese Gemeinschaftsaufgabe wohl auch deshalb mobilisiert werden konnte, weil der Kultbau als solcher das von Demeter prophezeite Übel, das die Gesamtgemeinde betroffen hätte, abwenden sollte. Diese Arbeitsleistung des Demos ist für eine vormünzgedliche Gesellschaft und eine Gesellschaft, in der Münzgeld gerade für die breite Bevölkerung noch keine Rolle spielt, als ein zahlender Beitrag zu einem als Gemeinschaftswerk empfundenen Bau zu bewerten.<sup>1184</sup> Insgesamt kann man davon

---

1182 Im Apollon-Hymnos übernehmen Trophonios und Agamedes diese Aufgabe, cf. weiter unten A. 1189; nach Plut. Per. 13 wurde Pheidias die Oberleitung der von Perikles initiierten Bauten übertragen; cf. auch Syll.<sup>3</sup> 62; IG I<sup>2</sup> 44, IG I<sup>3</sup> 45: Volksbeschluß um 445 v.Chr. über den Bauauftrag an den Architekten Kallikrates. Für den Apollon-Tempel von Bassai beauftragte man Iktinos als Architekten, Paus. 8,41,9. Zu Ausbildung, Fähigkeiten und Aufgaben der Architekten cf. Burford, Künstler und Handwerker, 1985, S. 112 u. 122-128 und Boersma, Building Policy, 1970, S. 6 f.

1183 Daß gerade dieser Tempelbau eine Angelegenheit des Demos war, betont Hölkeskamp, Tempel, Agora und Alphabet, 1994, S. 145. Es ist anzunehmen, daß auch Tempelbauten in archaischer Zeit, die als Gemeinschaftsaufgaben den gesamten Demos betrafen, ähnlichen Beschlußfassungen wie in klassischer Zeit unterlagen. Zur Beteiligung des Demos an Beschlußfassungen in der frühen Polis cf. die Angaben A. 1128 u. A.1129. Zum solonischen Rat der 400 und der Existenz einer möglichen Volksversammlung in solonischer Zeit cf. weiter unten A. 1234 u. A. 1235.

Zu den einzelnen Schritten der Beschlußfassung seitens der öffentlichen Polisorgane etwa in Athen im 5. Jh. v.Chr. cf. Boersma, Building Policy, 1970, S.4 ff.

1184 Cf. dazu Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 240. Zum Einsatz körperlicher Arbeitskraft cf. Coulton, Lifting, 1974, S. 1 ff. Bei Hierokles, einem Tierarzt des 4.Jh.n.Chr., ist überliefert, daß zum Bau des Zeus-Tempels in Athen alle Tiergespanne aus Attika in die Stadt beordert wurden: Hierokles, Hippiatrica, Prooimion peri puretoû, Hipp. Berol. I 13 (ed. Oder/ Hoppe, S. 5 ff.)

Wie sehr auch in moderner Zeit ein Kultbau als Sühnegabe in diesem Sinne als Gemeinschaftswerk empfunden und errichtet wird, konnte unlängst in einem Beitrag der 'Neuen Zürcher Zeitung' Nr. 51, S. 34, vom 1. März 1996 bezüglich der Entstehungsgeschichte eines Hindu-Tempels der Swaminarayan-Mission in einem Londoner Industriequartier nachgelesen werden: " *Finanziert wurde er zum grössten Teil aus Spendengeldern. Die Errichtung eines Tempels ist nach hinduistischer Religionsauffassung eine verdienstvolle Tat, mit der man sich von Sünden reinwaschen kann. im Laufe von mehreren Jahren hat die britische Gemeinde, deren Mitglieder auf göttlichen Lohn hoffen, genügend Kapital und unentgeltliche Arbeit eingebracht, um die Errichtung dieses Tempels zu ermöglichen. Die Baukosten sind nicht rekaptulierbar, denn die meiste Arbeit wurde von den Mitgliedern der Gemeinschaft in ihrer Freizeit nach Feierabend und an den Wochenenden geleistet. Viele haben ihren Urlaub auf der Baustelle verbracht. Dem eigentlichen Bau ging ein enormer logistischer Aufwand voraus. 2000 Tonnen Carraramarmor und 3000 Tonnen bulgarischer Kalkstein ... wurden nach Indien verschifft, wo*

ausgehen, daß der Adel der frühen Polis Arbeitskräfte und Materialien aufbrachte, die ihm auch privat zur Verfügung standen. Insofern hat die griechische Liturgie ihre Wurzeln in den Anfängen der Poliswerdung.<sup>1185</sup>

Ein solches Gemeinschaftswerk war nach einem - bereits erwähnten - Fragment des lesbischen Dichters Alkaios auch das Stammesheiligtum der Aioler auf Lesbos, das der Göttertrias Zeus, Hera und Dionysos geweiht war. Nach dem Zeugnis des Dichters wurde das Heiligtum von den 'Männern von Lesbos' an herausragender Stelle errichtet, so daß es allen weithin sichtbar war.

[ἼΑνδρες ποτ', ὦ] (.) ῥάξα, τόδε Λέσβιοι  
 [ὄχθαν παρ] εὔ[δε]ιλον τέμενος μέγα  
 ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις  
 ἀθανάτων μακάρων ἔθηκον 1186

*"Freund, Lesbos`Männer haben dies Heiligtum / gemeinsam einst geschaffen am hohen Strand / und weit sichtbar, haben hier errichtet / Opferaltäre den selgen Göttern./..."*  
 (Übers.: M. Treu)

Das läßt darauf schließen, daß zur Einrichtung dieses Kultortes die freien Stammesmitglieder der Aioler alle verfügbaren Wert-, Sach- und Dienstleistungen zum Einsatz brachten.

Die Wahl des 'weithin sichtbaren' Standortes dokumentiert zudem, daß das Heiligtum zugleich kultisches und politisches Zentrum war und damit wohl ein Zeichen der eigenen Stammesidentität der lesbischen Aioler bildete.

Auch der sog. 4. Apollon-Tempel von Delphi, der im Apollon-Hymnos ab v. 287 ff. beschrieben wird, war das Produkt eines Gemeinschaftswerkes:<sup>1187</sup>

---

*1500 Steinmetzen in über zwei Jahren das Material behauen ... haben."* Frühere Beispiele derartig initiiert Kirchenbauten bilden etwa die Kirche Sacré-Coeur in Paris und die Votiv-Kirche in Wien.

1185 Cf. Finley, Antike Wirtschaft, 1993, S. 176 f. Die Quellenbelege zu Liturgien in Athen stammen insgesamt erst aus späterer Zeit cf. die Belege A. 1216.

1186 Alkaios Frg. 24a D = 129 LP = Treu<sup>3</sup>1980, S. 18.

1187 Da der Dichter den Bau noch gesehen hat, muß der Hymnos vor der Brandkatastrophe von 548/7 v. Chr., Hdt. 2,180; Paus. 10,15,13, entstanden sein, Cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 103.



ᾠς εἰπὼν διέθηκε θεμέλια Φοῖβος Ἀπολλων  
 εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηνεκές· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῖς  
 λάϊνον οὐδὸν ἔθηκε Τροφώνιος ἠδ' Ἀγαμήδης,  
 υἱέες Ἐργίνου, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν·  
 ἀμφὶ δὲ νηὸν ἔνασσαν ἀθέσφατα φύλ' ἀνθρώπων  
 κτιστοῖσιν λάεσσιν ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεὶ· 1188

"*Phoibos Apollon sprach. Mit breiten und überaus langen / Steinen legt er umfassend den Grund. Und über den Grundstein / Legten Trophónios und Agamédes die steinerne Schwelle, / Erginos' Söhne, geliebt von unsterblichen Göttern. Da weilten / Rund um den Tempel unzählige Völker der Menschen und legten / Stein auf Stein am Bau, daß die Lieder ihn immer noch preisen.*" (Übers.: A. Weiher)

Nach dieser Schilderung legte der Gott eigenhändig das Fundament. Als Baumeister werden *Trophonios* und *Agamedes* genannt.<sup>1189</sup> Ihnen oblag entsprechend den aus späteren Quellen bekannten organisatorischen Regelungen wohl die Aufsicht und Leitung des gesamten Baus.<sup>1190</sup> Der Tempelbau als solcher wird zudem als ein großes Gemeinschaftswerk charakterisiert, an dem '*unzählige Völker*' beteiligt waren. Damit möchte der Dichter des Apollon-Hymnos die Bedeutung Delphis für die griechische und außergriechische Welt hervorheben. Trotzdem könnte der Hymnos an dieser Stelle die aus späterer Zeit bekannten Regelungen widerspiegeln, wonach bei einem derartigen Bauwerk auch auswärtige Sponsoren, Architekten und Spezialhandwerker beteiligt waren. Vermutlich war in diesem Fall die Amphiktyonie der Bauherr.<sup>1191</sup> Als solcher fungierte sie jedenfalls nach dem Zeugnis Herodots bei dem sog. 5. Tempelbau, der

1188 H. hym. Apoll. v. 294-299; zur archäologischen Interpretation cf. insgesamt Maaß, Delphi, 1993, S. 102 f.

1189 Zu dem mythischen Brüderpaar cf. Paus. 9,37,4; Pind. Paian VIII 102. Sie galten als berühmte Baumeister auch des Tempels des Poseidon Hippios in Mantinea, Paus.8,10,2, der Schatzhäuser des Hyrieus, Paus. 9,37,5, und des Thalamos der Alkmene in Theben, Paus. 9,11,1.

1190 Cf. die Angaben weiter oben Anm. 1182. Der Handwerksstolz dieser Architekten ist an einer Bauinschrift aus dem 6. Jh.v.Chr. vom Apollon-Tempel aus Syrakus abzulesen, in der sich ein gewisser *Kleofmenes* und ein gewisser *Epikles* als Erbauer ihres Werkes rühmen: IG XIV 1; SGDI 3227, SEG XII 406; LSAG S. 275, Nr. 3; zur Datierung und Diskussion der Lesung ebda. S. 265 u. A. 5. Zur Baugeschichte cf. Gruben, Tempel, 1986, S. 266 ff.

1191 Cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 103, der ebda. diese schon von Roux, Testimonia, 1966, S. 1-5 geäußerten Vermutung wieder aufgreift, daß möglicherweise sogar der Amphiktyonische Bund als Bauherr gemeint sein könnte.

nach dem Brand von 548/7 v.Chr. notwendig wurde.<sup>1192</sup> Für die Errichtung dieses Neubaus veranschlagte der Bund 300 Talente; ein Viertel dieser Summe mußten die Delphier aufbringen.

πλανώμενοι δὲ οἱ Δελφοὶ περὶ τὰς πόλεις ἔδωτίναζον, ποιεῦντες δὲ τοῦτο οὐκ ἐλάχιστον ἐξ Αἰγύπτου ἠνεύκοντο. Ἄμασις μὲν γὰρ σφι ἔδωκε χίλια στυπτηρίας τάλαντα, οἱ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ οἰκέοντες Ἑλληνας εἴκοσι μνέας. <sup>1193</sup>

*"So zogen sie quer durch die Städte und sammelten Spenden. Dabei brachten sie einen ansehnlichen Teil aus Ägypten heim. Amasis schenkte ihnen 1000 Talente Alaunsalz, die Griechen in Ägypten 20 Minen."* (Übers.: J. Feix)

Bekanntlich ließen sich die Alkmeoniden den Neubau des Tempels von Delphi von den Amphiktyonen gegen eine Geldzahlung übertragen. Gleichzeitig sollen sie die Pythia bestochen haben, alle Spartiaten, die in persönlichem oder staatlichem Auftrag das Orakel befragten, zur Befreiung Athens aufzurufen.<sup>1194</sup> Die Nachricht der Athenaion Politeia, daß die Alkmeoniden ihre Verfügung über die gesammelten Baugelder zu militärischen Rüstungen nutzten, ist jedoch in ihrem historischen Wert problematisch.<sup>1195</sup>

---

1192 A. Schachter sieht einen Zusammenhang zwischen der Zerstörung des Tempels in Delphi und der durch Dedikationen dokumentierten besonderen Aktivität des Ptoion in Boiotien zwischen 550-540/30 v.Chr. cf. Schachter, *Politics*, 1994, S. 297 f.

1193 Hdt. II 180.

1194 Hdt. V 62,2- 63,2; cf. V 90. Arist. Ath. Pol. 19, 2; Philochoros Frg. 115. Demosth. 21, 144 mit Scholien; Schol. Aristoph. Lys. 1153 ff.; Pind. Pyth. 7, 1 ff.; Zur Überlieferung cf. den Komm. bei FgrH zu Philochoros Frg. 115; ausführlich nun auch Zahrt, *Delphi*, 1989, S. 297-307. Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 4, notiert dazu, daß es die einzige private Bauförderung von Athenern außerhalb Attikas in der von ihm untersuchten Zeit sei und daß sie von dem Wunsch getragen gewesen sei *"to out-do the new marble pedimental sculptures in the Athena Polias temple"*, Zitat ebda, S.22. Zur Überlieferung insgesamt Thomas, *Oral Tradition*, 1989.

1195 Die Interpretation, daß die Alkmeoniden die ihnen überantworteten Baugelder zunächst für militärische Rüstungen für ihre Rückkehr nutzten, so z. B. Berve, *Tyrannis I*, 1967, S. 70; Lévêque/Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, 1964, S. 40; Roux, *L'amphictionie*, 1979, S. 116; Maaß, *Delphi*, 1993, S. 105; Welwei, *Athen*, 1992, S. 256 f., beruht auf der jüngeren athidographischen Version der Athenaion Politeia 19,4. Cf. dazu die ausführliche Interpretation der frühen Quellen (Herodot und Pindar) im Vergleich zu der späteren Tradition (Isokrates, Demosthenes, Athenaion Politeia, Philochoros) bei Stahl, *Aristokraten und Tyrannen*, 1987, S. 121 ff., wonach, die jüngeren Tradition die von Herodot betonte archaische Großzügigkeit nur

Daß die Finanzierung von Tempelbauten durch derartig veranstaltete Kollekten erfolgen konnte, deuten auch andere Quellen an.<sup>1196</sup> Die dabei eingebrachten Sachspenden, wie zum Beispiel die von Kroisos gestifteten Säulen für das Artemision von Ephesos, galten gleichfalls als Weihgaben.<sup>1197</sup>

---

noch auf die finanziellen Aspekte reduziert und damit mißverstehen. Kritisch auch Zahrt, *Delphi*, 1989, S. 300 ff., der ebenfalls der herodoteischen Version den Vorzug gibt: "*Ich halte es daher für möglich, daß aufgrund der Tatsache, daß die (gesamte?) attische und attidographische Tradition die Alkmeoniden auf irgendeine Art und Weise in Delphi zu Geld gekommen sein läßt, in nacharistotelischer Zeit eine entsprechende Notiz in den Text der Athenaiion Politeia geraten ist, jedenfalls in einen, auf den unser einziges Exemplar zurückgeht.*" (Zitat: S.301).

Daß die persönliche Verfügung der 'Bauleiter' über die gesammelten Baugelder und ihre Nutzung für die Durchsetzung eigener machtpolitischer Ziele durchaus ein gängiger Topos war, lassen auch die antiken Überlieferungen zur Machterhebung des Phalaris und Theron von Akragas vermuten. Danach nutzte im 6. Jh.v.Chr. angeblich Phalaris von Akragas die Übernahme des Bauauftrages für den Tempel des Zeus Polieus, um sich als Tyrann über die Stadt zu erheben, denn er erwirkte in diesem Zusammenhang durch eine List die Erlaubnis, die gesamte unbefestigte Burghöhe mit einer Mauer zu umgeben. Dazu Berve, *Tyrannis I*, 1967, S. 130, die Diskussion der Quellen ebda. Bd. II, S. 594. Theron soll sich 489 v.Chr. zum Herrn von Akragas gemacht haben, indem er sich durch die Übernahme des Tempelbaus die zur Besoldung einer Leibwache notwendigen Gelder verschaffte. Cf. Berve, *Tyrannis I*, 1967, S. 132, die Quellen ebda. Bd. II, S.597.

<sup>1196</sup> Eine Kollekte für den Neubau des Athena-Tempels durch den Tyrannen Kleobulos von Lindos erschließt Blinkenberg, *Die Lindische Tempelchronik*, S. 21 aufgrund eines Fragments eines gewissen Theognis (FGh Nr. 526 = Athenaios 8, 360b). Zur Datierung des Kleobulos und des Tempelbaus, der auch von Diog. Laert. 1,89 erwähnt wird, cf. Blinkenberg/Kinch, *Lindos*, 1931, Sp. 13/14.

In diesen Zusammenhang könnte auch der Fund einer aus dem 6. Jh.v.Chr. stammenden Silberplatte aus dem Artemision in Ephesos von Bedeutung sein, die Gold- und Silberbeiträge aus unterschiedlichen Quellen auflistet. Hogarth, *Excavations*, 1908, S. 45 f., S. 120 ff., fig. 29 pl.13; SGDI IV 870 ff; LSAG, S. 344, Nr. 53, pl. 66. Hogarth interpretiert diese Inschrift nämlich als Verzeichnis der durch eine Kollekte eingebrachten Tempelbau-Gelder. Cf. auch die Ausführungen weiter unten Kap. VII 2.

Zu den Baukosten von Tempeln cf. insgesamt Burford, *Economics*, 1965, S. 21-34, die ebda. S. 30 zu dem Schluß kommt: "*The decisive economic factor was, I suggest, not money but skilled labour - a sufficient number of specialists, trained in the traditions of temple architecture to carry out the complexities of a building scheme.*" Dies scheint mehr als wahrscheinlich, wenn man - abgesehen von den verschiedenen Möglichkeiten der Ressourcenbeschaffung, wie direkte und indirekte Steuern, Leiturgen etc. die spezifisch antike Mentalität der freiwilligen Spendenfreudigkeit der Angehörigen der reichen und im öffentlichen Leben eine Rolle einnehmenden Oberschicht berücksichtigt, cf. z. B. die Tempelbauten des Themistokles, die Belege unten A. 1209 u. 1210. Zu weiteren aus Inschriften bekannten diesbezüglichen Beispielen freiwilligen Mäzenatentums reicher Athener aus dem 5. Jh. v. Chr. cf. Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 103. Zur Mentalität des antiken Euergetismus cf. insgesamt die Untersuchung von Veyne, *Brot und Spiele*, 1990.

Zu Baukontrakten cf. Bolkestein, *Economic Life*, 1958, S. 46 f., S. 136; Burford, *Temple builders*, 1969; Mossé, *Work*, 1969, S. 86 ff; Starr, *Growth*, 1977, S. 37.

<sup>1197</sup> Hdt. I 92 notiert bei der Auflistung der Weihgaben des Lyderkönig Kroisos, daß die meisten Säulen des Artemision von Ephesos von ihm stammten. Fünf Bruchstücke von Säulenwülsten, die zu drei Säulenbasen gehörten, sind auf uns gekommen und tragen Weihinschriften, die sie als Stiftung des Kroisos ausweisen, cf. Syll.<sup>3</sup> 6, Pfohl 43.

In diesem Zusammenhang kollektiver Leistungen für einen Tempelbau ist eine ionische Inschrift von Bedeutung, die in das letzte Viertel des 6. Jh. v.Chr. datiert wird und aus dem Gebiet von Sidene in der Nähe des modernen Biga, in der Region des Granikos, stammt.<sup>1198</sup> Die Weihinschrift, die auf den Kanneluren einer ionischen Säule angebracht wurde, verkündet den Beitrag zum Bau des Tempels, den eine Person, deren Name nicht erhalten ist, gemeinsam mit anderen, die als ξυνεῶνες<sup>1199</sup> bezeichnet werden, geleistet hat, nämlich sie haben das Dach des Tempels fertigen lassen. Die dritte und letzte Zeile beinhaltet die Künstlersignatur. Die Kosten für diese Arbeit wurden nach Auskunft der Inschrift ἀπὸ τῶν τεμενέων καὶ τῶν δερμάτων, also aus den Erträgen 'heiligen' Grundbesitzes und aus dem Verkauf von Tierfellen - vermutlich der Opfertiere - bestritten. Nach L. Robert ist die Inschrift das älteste epigraphische Zeugnis zur Vermarktung 'heiliger' Erträge eines Heiligtums.<sup>1200</sup> Für den hier behandelten Zusammenhang ist von Bedeutung, daß sie zugleich ein Beleg dafür ist, daß auch ein Heiligtum selbst zumindest einen Teil der Kosten aus den Erträgen 'heiligen' Besitzes zu einem Tempelbau beisteuern konnte.

Bezüglich der Finanzierung von Tempelbauten lassen die vorgestellten Zeugnisse mehrere Möglichkeiten erkennen. Der im Apollon-Hymnos beschriebene Tempelbau ist als eine kollektive Gabe griechischer und außergriechischer Stifter anzusehen. Der im Demeter-Hymnos beschriebene Tempelbau und die in dem Fragment des Alkaios notierte Begründung des aiolischen Stammesheiligtums scheinen dagegen allein eine Angelegenheit des Demos bzw. der Stammesangehörigen gewesen zu sein, die jeweils den Bau bzw. das Heiligtum als *sema* ihrer jeweiligen Gemeinschaften in kollektiver Anstrengung errichteten. Man kann davon ausgehen, daß die reiche und politisch führende Schicht der frühgriechischen Gemeinden ihre Ressourcen an Mitteln und Arbeitskräften für diese Bauten zur Verfügung stellte. Die Inschrift aus Sidene offenbart darüber hinaus, daß auch ein Heiligtum selbst aus eigenen Erträgen zum

---

1198 LSAG, S. 372, Nr. 50, pl. 71; ausführliche Besprechung bei Robert, *Inscriptions*, 1950, S. 78-80, pl. X., Ed. ebda:

1 -hno tçstéghn Ἱποίησεν κοε cuneōneß ἄπο τὸν teme-  
 2 néwg kai τὸν derμάτων vacat  
 3 -| Leukippo τὸν νεὼν Ἱεποίησεν ἀζτοxeρίηι.

1199 Robert, ebda, S. 79: "*le mot rare signifie: les compagnons, les amis.*"

1200 So Robert, ebda. S. 79 u. A. 4 mit der Einschränkung: "*sauf peut-être, l'inscription boustrophedon de l' Artémision d'Éphèse.*" Zu dieser Inschrift, die auf einer Silberplatte Gold- und Silberbeiträge aus verschiedenen Quelle auflistet, cf. die Belege A. 1196 und die ausführliche Interpretation weiter unten Kap. VII 2.

Tempelbau beitrug. Das korrespondiert mit den diesbezüglichen Kenntnissen, die wir aus späterer Zeit besitzen.

Wie man nämlich den Zeugnissen aus klassischer Zeit entnehmen kann, standen zur Finanzierung öffentlicher Bauten verschiedene Kassen staatlicher Einkünfte zur Verfügung wie Einnahmen aus Pacht, indirekten und direkten Steuern, Liturgien, Kriegsbeute, kollektiven Arbeitsleistungen; dazu kamen die Schätze diverser Tempel-Heiligtümer und auch private Spenden.<sup>1201</sup> So wurden die Mittel zum Bau des Parthenon und der Propylaia in Athen nach Auskunft der Inschriften<sup>1202</sup> und Plutarchs<sup>1203</sup> aufgebracht aus dem Schatz der Athena, d. h. den Seebunds-Geldern, durch Erhebungen von den *hellenotamiai*, den *trieropoioi*, den *teichopoioi*, aus den Einnahmen aus den Silberbergwerken von Laureion, einem öffentlichen Bad, der Pachteinnahme eines dem Heiligtum gehörenden Hauses und von privaten Bürgern.<sup>1204</sup>

Private Spenden erfolgten wohl nicht immer nur aus freiwilligem Entschluß. So verkündet etwa eine Inschrift aus Athen aus der zweiten Hälfte des 5.Jh.v.Chr., daß für das Heiligtum, das gebaut werden sollte, jeder einzelne privat nach eigenem Ermessen spenden solle, öffentlich aber einen Beitrag bis zur Höhe von 500 Drachmen leisten müsse.<sup>1205</sup>

---

1201 Zur Finanzierung von Tempelbauten cf. zusammenfassend Tomlinson, Sanctuaries, 1976, S. 49 ff. und Wittenburg, Baukommissionen, 1978, bes. S. 9-19 (Herkunft der Gelder für den Bau des Parthenon) u. S. 30 ff. (Herkunft der Gelder für die Propyläen). Zur Finanzierung öffentlicher Bauten insgesamt cf. Boersma, Building Policy, 1970, S. 7. Offenbar versetzten die Gelder der Bündner des Delisch-Attischen Seebundes Athen in die Lage, umfangreiche Bauten zu finanzieren. Gegen diese traditionelle Ansicht zuletzt Kallet-Marx, Parthenon, 1989, S. 252-265, Giovannini, Parthénon, 1990, S. 129-148. Cf. dagegen wiederum mit guten Gründen Samons II, Finance, 1993, S. 129-138.

Zu den Quellen des athenischen Staatsschatzes cf. die bei Thuk. II 13, 3-5 überlieferte Rede des Perikles, in der er zu Beginn des Archidamischen Krieges eine genaue Auflistung der athenischen Machtmittel an Geld und Truppen liefert; dabei wird evident, daß der Schatz der Athena auf der Akropolis sowohl für sakrale als auch profane Zwecke wie z. B. für Kriegsausgaben verwendet wurde, wovon auch Inschriften zeugen, die Zahlungen an die Strategoi festhalten, z. B. IG I<sup>3</sup> 363 Samische Expedition, auch IG I<sup>3</sup> 375; IG I<sup>3</sup> 364 Expedition nach Kerkyra; IG I<sup>3</sup> 370 Auszahlungen für verschiedene Kriegszüge; cf. dazu insgesamt Samons II, Finance, 1993, S. 129-138.

1202 IG I<sup>2</sup> 342-43 = IG I<sup>3</sup> 439-440; IG I<sup>2</sup> 347 = IG I<sup>3</sup> 444; IG I<sup>2</sup> 364 = IG I<sup>3</sup> 463; IG I<sup>2</sup> 366 = IG I<sup>3</sup> 465.

1203 Plut. Per. 12,2.

1204 Cf. zusammenfassend mit kritischer Wertung Wittenburg, Baukommissionen, 1978, S. 9-19.

Tempelbauten als Weihgabentypus konnten selbstverständlich auch von finanzkräftigen Einzelpersonen gestiftet werden. So sind beispielsweise die bei Diodor überlieferten Tempelbauten der sizilischen Tyrannen für Demeter, Persephone und Athena in Syrakus, die die Deinomeniden-Söhne anlässlich ihres Erfolges im Kampf gegen die Karthager in der Schlacht von Himera nach 480 v.Chr. errichtet haben sollen, als private Stiftungen anzusehen.<sup>1206</sup>

Ein Zeugnis für eine private Stiftung in klassischer Zeit aus Athen bildet der Tempel für Asklepios und Hygieia, der von *Telemachos* aus dem *demos Archanai* errichtet wurde.<sup>1207</sup> Aus dem letzten Viertel des 5. Jh.v.Chr. ist ebenfalls aus Athen die private Stiftung eines Tempels unter dem Archontat des Astyphilos (420/19 v.Chr.) belegt. Das Heiligtum, das wiederum dem Asklepios geweiht wurde, wird man als Dankesgabe für eine Genesung ansehen dürfen.<sup>1208</sup> Nach Plutarch trat auch Themistokles als Tempel-Stifter auf. Er stellte das Telesterion der Lykomiden von Phlyai, nachdem es von den Persern verbrannt worden war, auf eigene Kosten wieder her und ließ es mit Gemälden ausschmücken.<sup>1209</sup> Den Unwillen des Volkes zog er sich dagegen zu, als er der Artemis mit dem Beinamen Aristoboule einen Tempel in Melite in der Nähe seines Hauses erbaute.<sup>1210</sup> Anscheinend durchschaute das Volk das Motiv des Themistokles, sich mit diesem Bauwerk gleichzeitig selbst zu erhöhen, so als habe er den Athenern und den Griechen den besten Rat gegeben.<sup>1211</sup>

---

1205 IG I<sup>2</sup> 128 Z 7f. = IG I<sup>3</sup> 130 Z. 7f.; cf. dazu Lewis, *Apollo Delios*, 1960, S. 190-194.

1206 Tempel für Persephone und Demeter in Syrakus, cf. Diod. 11,26,7; Pind. *Ol.* 6, 95; wahrscheinlich stammt auch der Athena-Tempel aus dieser Zeit, cf. Gruben, *Tempel*, 1986, S. 270 f.; auch in Himera wurde ein Tempel errichtet, cf. Diod. 11,25,1; diese Stiftungen erfolgten nicht mit Beteiligung des Volkes cf. dazu Berve, *Tyrannis I*, 1967, S. 147. Das fügt sich ein in das Ergebnis der Untersuchungen zur antiken Historiographie der Schlacht von Himera. Danach ist dieser Krieg, bei dem es allein um die Macht in Himera ging, als 'archaische' Privatfehde anzusehen; cf. in diesem Sinne ausführlich Zahrt, *Schlacht bei Himera*, 1993, S. 297 ff. und Ameling, *Karthago*, 1993, S. 15-65.

1207 IG II<sup>2</sup> 1649-50; SEG 1.88. Zur umstrittenen Datierung cf. die Angaben bei Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 92 f. u. S. 131 Kat. Nr.XIV.

1208 IG II<sup>2</sup> 4960 a,b.

1209 Plut. *Them.* 1,4; cf. Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 197, Nr. 66.

1210 Plut. *Them.* 22.2 und Plut. *mor.* 869 C/D (*De Her. mal.* 37); cf. Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 50, S. 139, Kat. Nr. XI u. S. 174, Nr. 41.

Nicht allein dieser Notiz ist zu entnehmen, daß Tempelbauten bezüglich ihrer Stifter zugleich repräsentative, kommemorative und kompetitive Funktion besaßen.<sup>1212</sup> Plutarch erzählt aus dem Leben des Perikles, daß dieser, nachdem ihm die Partei des Thukydides vorgeworfen hatte, er würde durch seine Bauvorhaben das Geld des Staates verschleudern, öffentlich erklärte, er werde nun die Aufwendungen allein auf sich nehmen und auf alle Werke seinen eigenen Namen setzen. Daraufhin bestürmte man ihn jedoch, weiterhin die Kosten aus dem Schatz zu nehmen. Als mögliche Gründe für diese Reaktion nennt Plutarch zum einen die Bewunderung des Volkes über die hohe Gesinnung des Perikles, zum anderen aber auch das Bestreben des Demos, mit Perikles um den Ruhm der Bauten zu wetteifern.<sup>1213</sup> Obwohl diese Begebenheit insgesamt in ihrem historischen Wert umstritten ist,<sup>1214</sup> ist sie Beleg für die Existenz der Wettbewerbsmentalität antiker Dedikanten.

Sowohl die kollektive Leistungsbereitschaft als auch diese Wettbewerbsmentalität belegen die Maßnahmen im Zusammenhang des Wiederaufbaus des durch Brandstiftung zerstörten Artemision von Ephesos im späten 4. Jh.v.Chr. Nach Strabons Ausführungen finanzierten die Ephesier den Bau, der besser war als der Vorgängerbau, aus eigener Anstrengung. Dazu trugen sie den Schmuck der Frauen und ihr eigenes Vermögen zusammen und verkauften die alten Säulen. Als Alexander der Große ihnen jedoch versprach, die bereits vorhandenen Mittel zu übernehmen und den Rest selbst zu finanzieren, wenn dafür sein Name in der Bauinschrift genannt werde, lehnten die Ephesier das mit der Begründung ab, daß es sich nicht gehöre, daß ein Gott den Göttern Tempel baue.<sup>1215</sup>

---

1211 Plut. Them. 22,1-2. Metzler, Untersuchungen zu den griechischen Portraits, Diss. 1966, S. 10, vermutet, daß Themistokles' Baumaßnahme eine Reaktion auf Kimons Rückführung der Gebeine Theseus' 476/5 v.Chr. gewesen sei. Boersma, Building Policy, 1970, S. 50 mit Belegen, meint dagegen, daß die Familie des Themistokles eine besondere Bindung zur Göttin Artemis besessen habe.

1212 Cf. Boersma, Building Policy, 1970, S. 100-104; cf. die Notiz bei Pind. Pyth. 7.

1213 Plut. Per. 12 und 14.

1214 Die Historizität dieser Kritik an Perikles ist in der Forschung umstritten cf. Kallet-Marx, Parthenon, 1989, S. 60 f.; Frost, Pericles, 1964, S. 389-91 und Andrews, Opposition, 1978, S. 1-5 bestreiten den historischen Wert der Aussage. Dagegen Badian, Peace, 1987, S. 19, Meiggs, Empire, 1979, S. 133, Stockton, Peace, 1959, S. 61-73 u. App. S. 74-79. Zur Diskussion der Quelle des Thukydides, die vermutlich auf Ephoros zurückgeht, cf. Fornara/Samons II, Athens, 1993, S. 96 f.

1215 Strabon 14,1, 22 (640 f.).

#### 4. Der Tempelbau als Herrschaftsinstrument?

Bezüglich der für Tempelbauten erforderlichen Arbeitskräfte kann davon ausgegangen werden, daß bereits der Demos der archaischen Zeit zu den Bauarbeiten im Rahmen antiker Liturgieregelungen herangezogen wurde.<sup>1216</sup> Aufgrund des *do-ut-des* -Verhältnisses zu den Göttern scheint es plausibel, daß sich die Arbeitskraft des Demos für ein Projekt, das als Gabe an eine gemeinsam verehrte Gottheit galt und damit dem Wohlergehen aller zugutekam, ohne größere Schwierigkeiten mobilisieren ließ. Da der Tempel das Zentrum kultischer Feste für die Gesamtgemeinde darstellte, war für den einzelnen nicht nur die Beteiligung an den Kultfeierlichkeiten, sondern auch die Partizipation am Bauvorhaben eine Erfahrung der eigenen Identität im Rahmen des Kollektives, nämlich als Mitglied der kultischen Gemeinschaft, die zugleich soziale und politische Gemeinschaft war.<sup>1217</sup> Inwiefern Tempelbauten als ehrgeizige, zumeist von der adligen Führungsschicht initiierte Bauprojekte dabei auch zur wirtschaftlichen Bedrückung breiter Bevölkerungsschichten beigetragen haben könnten, von der insgesamt Hesiod und Solon Zeugnis geben,<sup>1218</sup> ist fraglich. Eine diesbezügliche Notiz findet sich erst in dem sog. 'Tyrannenkapitel' des Aristoteles, der hinsichtlich des Herrschaftswissen der Tyrannen bemerkt:

καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως μήτε φυλακὴ τρέφεται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὧσιν ἐπιβουλεύειν. Παράδειγμα δὲ τοῦτο

<sup>1216</sup> Diesbezügliche Quellen stammen allerdings zumeist erst aus späterer Zeit: cf. Hierokles *Hippiatrica*, *Proiomion peri puretoû*, *Hipp. Berol.* I 13 (ed. Oder/Hoppe). Das gilt auch für die Nachrichten zu leiturgischen Leistungen, die für das archaische Athen bezüglich der Naukrarien bezeugt sind, die auf *attidographischer* Tradition beruhen: danach mußte wohl jede der 48 Naukrarien im Bedarfsfall Schiffe ausrüsten und zwei Reiter stellen: Pollux VIII 108; cf. *Anecdota Graeca*, ed. I. Bekker, 1. Bd., Berlin 1814, S. 283, Z. 20 f. Zu den *naukrarioi* kritisch Billigmeier/Sutherland *Dusing, Naukrarioi*, 1981, S. 11-16. Die Stellung von Reitern bezweifelt z. B. G. Busolt/Swoboda, II, 1926, S. 824, A.1. sowie Gabrielson, *Naukrariai*, 1985, S. 44 ff. Dagegen Bugh, *Horsemen*, 1988, S. 4 ff. Die Schiffe der Naukrarien wurden vermutlich ursprünglich von privaten Eigentümern gestellt und zur Abwehr von Überfällen auf See und gegen Piraten eingesetzt, cf. zusammenfassend Welwei, *Athen*, 1992, S. 125 u. A. 99. Aus einem solonischen Gesetz geht hervor, daß die Naukrarien in archaischer Zeit weitere fiskalische Aufgaben übernahmen, cf. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi*, 1966 F 79 = *Aristot. Ath. Pol.* 8,3; zur Diskussion cf. Welwei, *ebda*, S. 126.

<sup>1217</sup> Die Quellen für das Athen der klassischen Zeit offenbaren, daß die kultische Gemeinschaft über die Grenzen der politischen Gemeinschaft hinausging, cf. weiter oben die Belege A. 1111.

<sup>1218</sup> Cf. dazu zusammenfassend Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 57 ff. mit Belegen.



υ αἶ τε πυραμίδες αἰ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἢ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν, καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργα Πολυκροῦ ἀτεία (πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταῦτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων).

1219

*"Er wird auch die Untertanen arm machen, um seine eigene Wachmannschaft besolden zu können, und damit sie dauernd ihrem Lebensunterhalt nachgehen müssen und keine Zeit zu Konspirationen haben. Ein Beispiel dafür sind die ägyptischen Pyramiden, die Weihgeschenke der Kypseliden und der Bau des Olympieions durch die Peisistratiden, dann die Bauten des Polykrates in Samos; denn all das verfolgt dasselbe Ziel, Beschäftigung und Verarmung der Untertanen."* (Übers.: O. Gigon)

Diese Aussage hat in der Forschung insgesamt zu der These geführt, daß umfangreiche Bauprojekte ein Merkmal von Tyrannenherrschaften gewesen sei.<sup>1220</sup> Doch weist eine jüngere kritische Untersuchung zu den Bauprojekten in Athen, Korinth und auf Samos zur Zeit der Tyrannen nach, *"that a direct correspondence between tyranny and building projects cannot be supported."*<sup>1221</sup> Das gilt gerade auch für die bei Aristoteles erwähnten Bauten der Kypseliden.<sup>1222</sup> Nur für Athen läßt sich eine Reihe von Bauwerken archäologisch den Peisistratiden zuweisen. Doch ist die Zuordnung der jeweiligen Bauten zu den einzelnen Angehörigen des Peisistratidenhauses strittig.<sup>1223</sup>

---

1219 Arist. Pol. 5,11,1313b 18-25. Den Ausdruck 'Tyrannenkäpitel' prägte Heuss, Aristoteles, 1971, S. 1f. u. passim; zu einer kritischen Überprüfung seiner Thesen cf. Meister, Tyrannenkäpitel, 1977, 35- 41. Die Überlegung tyrannischer Herrschaftssicherung durch Beschäftigung und Verarmung des Volkes findet sich bereits bei Plat. Rep. VIII 567 a.

1220 So zum Beispiel Ure, Tyranny, 1922, S. 76; Glotz, Work, 1926, S. 125 f.; How/Wells, Commentary I, 1928, S. 273; Sealey, History, 1976, S. 57. Zur Genese eines positiven Tyrannenbildes in der Antike cf. Schütrumpf/Gehrke, Aristoteles, 1996, S. 576 f.

1221 Young, Building Projects, 1980, S. 191; cf. zu Korinth unter den Kypseliden ebda. S. 18ff.: danach kann kein Bauprojekt in Korinth mit Sicherheit mit der Tyrannis der Kypseliden in Verbindung gebracht werden; auf Samos sind die großen Bauwerke vor Polykrates zu datieren, cf. ebda S. 54 ff. Zur kritischen Deutung des diesbezüglichen Aristoteles-Zitats ebda. S. 9 ff.

1222 Cf. Young, ebda. S. 25 f.

1223 Dazu zusammenfassend Boersma, Building Policy, 1970, S. 26 ff.; Welwei, Athen, 1992, S. 214 ff.; zu den einzelnen Bauten Young, Building Projects, 1980, S. 106 ff.: danach sind von insgesamt 27 Bauprojekten mindestens 15 Gebäude mit größter Wahrscheinlichkeit auf Initiative der Peisistratiden entstanden. Davon haben elf als Tempel, Altäre und heilige Bezirke kultische Funktion, cf. ebda. S. 166 f. Eine intensive Bautätigkeit der Peisistratiden, insbesondere Altäre

Das trifft auch auf das nach dem o. .g. Zeugnis des Aristoteles unter den Peisistratiden erbaute Olympieion zu. Der Bau wird in der Forschung unterschiedlich datiert. Letztlich ist es zweifelhaft, ob er bereits unter Peisistratos begonnen wurde, so wie es auch Vitruv überliefert.<sup>1224</sup> Offenbar sollte er mit dem Artemision von Ephesos oder dem Heraion von Samos konkurrieren.<sup>1225</sup>

Es ist unbestritten, daß die Kultbauten der Peisistratidenzeit der persönlichen Selbstdarstellung der Tyrannen dienten. Bezüglich der Aussage des Aristoteles, die Arbeit an diesen Bauwerken sei als Herrschaftsinstrument zur Stabilisierung tyrannischer Machtstellung benutzt worden, ist man jedoch in der neueren Forschung zu einem anderen Ergebnis gekommen. Danach dienten die kultisch-politischen Maßnahmen der Peisistratiden - und damit auch die Tempelbauten - insgesamt der politischen Integration der Bevölkerung im Sinne der weiteren Entwicklung einer Bürgeridentität.<sup>1226</sup> Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, daß der Demos zu Arbeits- bzw. Abgabenleistungen herangezogen wurde.<sup>1227</sup> Die Aussagen der *Athenaion Politeia* zu einzelnen finanzpolitischen Maßnahmen der athenischen Tyrannen, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung sein könnten, sind jedoch mehr

---

und Tempel, betont auch Shapiro, *Art and cult*, 1989, S. 5-8. Eine kurze Zusammenfassung bietet Mieth, *Bauten*, 1993, S. 37-41.

- 1224 Vitruv 7, Vorrede 15. Die Datierung ist im einzelnen strittig: ca. 550 v. Chr. datiert Gruben, *Tempel*, 1976, S. 230; Dagegen postulieren Welter, *Olympieion*, 1922, S. 68 und Boersma, *Building Policy*, 1970, S.25 das Jahr 515 v. Chr.; daß möglicherweise die Planung auf den älteren Peisistratos zurückgeht, vermutet De Libero, *Tyrannis*, 1996, S. 106. Zur Diskussion der literarischen und archäologischen Quellen im einzelnen, cf. Young, *Building Projects*, 1980, S. 145 ff.
- 1225 Kolb, *Bau-, Religions- und Kulturpolitik*, 1977, S. 111, Lewis, *Tyranny*, 1988, S. 295 f; Welwei, *Athen*, 1992, S. 250. Die Meinung von Kluwe, *Tyrannis*, 1966, S. 42, daß der Bau in Konkurrenz mit dem Tempelbauprojekt der Alkmeoniden in Delphi entstand, hat Boersma, *Building Policy*, 1970, S. 25, zurückgewiesen: "*Instead the temple design suggests that the Peisistratids wished first and foremost to compete with the temples built in eastern Greece and perhaps only in Sicily.*"
- 1226 Stahl, *Aristokraten und Tyrannen*, 1987, S. 260; Manville, *Citizenship*, 1990, S. 162; Eder, *Polis und Politai*, 1992, S. 28 ff.; Schütrumpf/Gehrke, *Aristoteles*, 1996, S. 586. Cf. insgesamt Shapiro, *Art and Cult*, 1989.  
Zu den von Peisistratos eingerichteten Kulte und Festen cf. Deubner, *Feste*, 1932; Pickard-Cambridge, *Festivals*, 1986; Parke, *Feste*, 1987.
- 1227 Diese Vermutung unterstützt die Notiz bei Hierokles, cf. weiter oben A. 1216. Cf. auch Kap. VII 2.1. zur antiken Wirtschaftsmentalität in archaischer Zeit. Danach wurden öffentliche Einnahmen direkt verteilt, öffentliche Ausgaben von den Reichen bestritten bzw. durch Umlagen situativ finanziert.

als problematisch.<sup>1228</sup> Nach dem Zeugnis des Thukydides übten die Peisistratiden bei ihren Steuererhebungen jedenfalls Mäßigung.<sup>1229</sup> Trotzdem zeigt die Passivität der Athener beim Sturz der Tyrannis 510 v.Chr.,<sup>1230</sup> daß es den Peisistratiden ganz offenbar nicht gelungen war, durch die Errichtung öffentlicher Bauwerke und die Einführung kultischer Feste bei breiten Schichten eine neue, auf das Tyrannenhaus bezogene politische Bindung zu erreichen.<sup>1231</sup> Die Erklärung dafür könnte m.E. in der peisistratidischen Herrschaftsform als solcher begründet sein, die nach der Überlieferung formell die von Solon geschaffene Ordnung beibehielt.<sup>1232</sup> Solon hatte durch seine Reformen erstmals einen Zusammenhang zwischen persönlicher Freiheit und Bürgerstatus hergestellt.<sup>1233</sup> Dieser Ansatz einer neuen Bewußtseinsbildung im

- 
- 1228 Zu der sehr problematischen Aussage von Aristot. Ath. Pol. 16, 2-4, wonach Peisistratos eine zehnpromtente Bodenertragsteuer erhoben habe, und zu der Notiz bei Thuk. VI 54,5, wonach seine Söhne und Nachfolger von allen Einkünften ein Zwanzigstel eintrieben, cf. zusammenfassend Welwei, Athen, 1992, S. 235 f., der zudem annimmt, daß die von Herodot I 64,1 erwähnten "*Einkünfte* (des Peisistratos) *aus Attika und vom Strymon*" im wesentlichen aus seinem Privatbesitz flossen. Die bei Ps.-Aristot. oec. 1347a 4-17 genannten Finanzmaßnahmen des Hippias, wie Münztausch, Abgabe an die Athenapriesterin, Erhebung von Steuern auf Erker, Eingangstrepfen und Einfriedungen, sind nach Lewis, Tyranny, 1988, S. 290 "*mostly trivial or anachronistic ...*"; Berve, Tyrannis I, 1967, S. 69 f., deutet diese Maßnahme jedoch als eine konsequente Folge des Verlustes der Metallbergwerke am Pangaion durch den 513/12 v. Chr. erfolgten Vorstoß der Perser bis zum Strymon in Thrakien. Dadurch sei der Tyrann genötigt worden, sich für diese empfindliche Einbuße an Einkünften einen Ersatz zu schaffen. Insgesamt scheint diese Folgerung plausibel. Trotzdem bleiben die einzelnen Maßnahmen bezüglich der Überlieferung problematisch.
- 1229 Thuk. VI 54, 5 ff.
- 1230 Cf. dazu zusammenfassend Welwei, Athen, 1992, S. 258 ff. mit Belegen. Diese Passivität steht in krassem Gegensatz zu den Ereignissen von 508/07 v.Chr., als sich der neugeschaffene Rat der 500 nach der Vertreibung des Kleisthenes durch seinen Gegenspieler Isagoras, obwohl der politischen Führung beraubt, erfolgreich weigert, sich aufzulösen und einer Oligarchie Platz zu machen und letztlich sogar Isagoras und seine Freunde zum Abzug aus Athen zwingt, cf. Hdt. V 70-75; Aristot. Ath. Pol. 20; Schol. Aristoph. Lys. 273.
- 1231 Welwei, Athen, 1992, S. 258, 262.
- 1232 So auch die Meinung Boersma, Building Policy, 1970, S. 7 f. Zur Überlieferung cf. Hdt. I 59,6; Thuk. VI 54, 5-6; Aristot. Ath. Pol. 14,3 u. 16,8; zur Forschungsdiskussion cf. Welwei, Athen, 1992, S. 229 ff.; Bleicken, Demokratie, 1994, S. 31 ff.
- 1233 Cf. Manville, Citizenship, 1990, S. 132 f.; in diesem Sinne auch Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 198 ff. Zu den solonischen Maßnahmen cf. Oliva, Solon, 1988, 47 ff; ein umfassender Überblick findet sich bei Welwei, Athen, 1992, 150 ff. Solons Archontat wird in der Forschung allgemein auf 594/3 v.Chr. datiert, cf. eingehend Wallace, Solon's Reforms, 1983, S. 81-95, der sich dort gegen die in der Forschung vertretene Ansicht wendet, daß Solons Gesetzgebung auf 580/70 v.Chr. herabzudatieren sei: so Hignett, Athenian constitution, 1970, 316 ff.; Sealey,

Sinne der Entwicklung einer Bürgeridentität wurde durch die Partizipation breiter Bevölkerungsschichten an den kultischen und baupolitischen Maßnahmen der Peisistratiden weiter intensiviert. Eine Bindung an das Tyrannenhaus wurde vermutlich deshalb nicht erreicht, weil die Planung, Organisation und Durchführung dieser Maßnahmen den von Solon geschaffenen politischen Institutionen von Rat<sup>1234</sup> und Volksversammlung oblag.<sup>1235</sup> So wie in klassischer Zeit die Errichtung öffentlicher Bauwerke der Beschlußfassungen von Rats- und Volksversammlung bedurften,<sup>1236</sup> werden auch die von den Peisistratiden initiierten Kultbauten von den von Solon

---

History, 1976, S. 121 ff.; Ders., Gesetzgebung, 1979, S. 238 ff. Fehling, Die Sieben Weisen, 1985, S. 91 ff. und S. 110 ff. hat allerdings beobachtet, daß Solon in der literarischen Überlieferung vor Aristoteles durchgängig in die Mitte des 6. Jhs. datiert wurde und deshalb die These aufgestellt, daß das Archontat Solons unhistorisch sei; zustimmend und mit einem weiteren Argument gegen die Historizität des Datums 594/93 v. Chr. Ehrhardt, Athen, 1992, 14 ff.

- 1234 Nach dem Zeugnis Aristot. Ath. Pol. 8,4 schuf Solon einen Rat der 400. Bezüglich seiner Funktion notiert erst Plut. Sol. 19,1-2, daß er die Aufgabe gehabt habe, alle Angelegenheiten vorzubereiten, die später der Volksversammlung vorgelegt werden sollten. Die Existenz dieses solonischen Rates ist jedoch in der Forschung umstritten. Gründe für sein Bestehen, die sich auf einen epigraphisch belegten 'Volksrat' in dem 'Verfassungsgesetz' von Chios im 6. Jh. v. Chr. berufen (ML 8, SGDI n50), der möglicherweise als zweiter Rat neben dem Adelsrat bestand, führen an De Laix, Probouleusis, 1973, S. 13 ff; Rhodes, Athenian Boule, 1985, S. 208 f.; Ders. Commentary, 1981, S. 153 f.; Andrewes, Growth, 1982, S. 387; zu der Annahme, daß die Existenz eines Rates, der ähnlich wie der Volksrat in Chios Angelegenheiten des Demos verhandelte, durchaus auch für das Athen des 6. Jh.v.Chr. denkbar, cf. die diesbezügliche Argumentation Welwei, Athen, 1992, S. 190 ff. mit Quellen und Belegen. In diesem Sinne zuletzt auch Bleicken, Demokratie, 1994, S. 443. Dagegen ist Hignett, Athenian Constitution, 1970, S. 92 ff. der Meinung, daß ein solches Organ für Athen nicht vorstellbar sei.
- 1235 Bezüglich der Existenz einer Versammlung des Volkes in solonischer Zeit, (cf. Solon fr. 5,1-2 D = 7 G.-P. = 5 West) zu der auch die Theten Zugang hatten (Aristot. Ath. Pol. 7,3; cf. Arist. pol. 1274 a 15-21. 1281 b 31-34) cf. die diesbezügliche Diskussion der Forschung bei Bleicken, Demokratie, 1994, S. 442, der dort entgegen seinen Ausführungen in der Erstauflage (cf. die krit. Rez. von Funke, 1988, S. 24 ff.) ausdrücklich auch die Teilnahme von Theten an einer solonischen Volksversammlung betont, jedoch nicht aufgrund der Notiz der Athenaion Politeia, sondern wegen der Überlieferung zur vorsolonischen Volksversammlung bei Homer, cf. dazu Gschnitzer, der Rat in der Volksversammlung, 1983, S. 151 ff. In diesem Zusammenhang sei auch auf die inschriftlich bezeugten Volksversammlungen von Tiryns und Dreros verwiesen, cf. die Belege A. 1069, die m .E. eine solche Organisation auch für das solonische Athen wahrscheinlich machen. Dagegen ist das 'Verfassungsgesetz von Chios bezüglich einer solchen Wertung, nämlich als Beweis für die Existenz einer Volksversammlung, kritisch zu sehen, cf. dazu die Angaben weiter oben A. 1129.
- 1236 Cf. z. B. IG I<sup>2</sup> 24 = IG I<sup>3</sup> 35 = LSCG 12 A. = ML 44: Volksbeschluß von 448 v.Chr. über die Einrichtung eines Kultes für Athena Nike. Der Beschluß von *bule* und *demos* beinhaltet die Wahl einer Priesterin, deren Einkünfte, die Wahl eines Gremiums zur Überwachung zur Tempelbau und Altar und die Auftragsvergabe durch die Poletai. Zu den institutionellen Regelungen bezüglich der Beschlußfassungen und der Ausführung durch die entsprechenden Magistratskollegien cf. zusammenfassend Boersma, Building Policy, 1970, S. 4 ff.; Wittenburg, Baukom-missionen, 1978, S. 51-57, zur Entscheidungsbefugnis des Demos über Baupläne für öffentliche Bauten im 5. Jh.v.Chr., cf. ebda. S. 57 ff.

geschaffenen politischen Organen entschieden worden sein. Man kann daher davon ausgehen, daß derartige, auch von einer Öffentlichkeit getragenen Baumaßnahmen die Entwicklung einer polisbezogenen Identität breiter Schichten weiter vorantrieb, ohne daß damit ein Bezug zum Tyrannenhaus hergestellt wurde.<sup>1237</sup>

## 5. Der Tempelbau als 'Nachahmungsmuster'

Die Dimension und Ausgestaltung eines Weihgabentypus läßt Rückschlüsse auf die wirtschaftliche Situation des bzw. der Dedikanten zu. Das trifft auch auf den Weihgabentypus 'Tempel' zu. Nicht zuletzt deshalb versuchten die einzelnen 'Tempel-Stifter' bezüglich der Ausmaße der von ihnen initiierten Bauten miteinander zu konkurrieren.<sup>1238</sup> Es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir bei diesem Typus hinsichtlich der Größe und des Materials auf dieselben Abwandlungsmuster treffen, die auch bei anderen Weihgabentypen gebräuchlich sind und Zeugnis der Wettbewerbsmentalität, aber auch der wirtschaftliche Potenz der jeweiligen Dedikanten sind.<sup>1239</sup>

Augenfällig ist zunächst die Abwandlung bezüglich der Größe. Ein solches Beispiel für ein Abwandlungsmuster nach dem Vorbild eines existenten Bauwerkes, nämlich des Apollon-Tempels von Delphi, bildet der Tempel des Apollon *Epikourios* von Bassai; denn wie G. Gruben ausführt, finden sich die Ausmaße des delphischen Vorbildes um ein Drittel verkleinert in Bassai wiederholt.<sup>1240</sup>

Ein weiteres diesbezügliches berühmtes Beispiel findet sich in Xenophons Werk *Anabasis*.<sup>1241</sup> Dort schildert der Autor, wie er von dem 'Zehnten' der Beutegelder ein

---

1237 Cf. in diesem Sinne auch. Bleicken, Demokratie, 1994, S. 34 f.

1238 Cf. dazu Snodgrass, Interaction by design, 1986, S. 55 f., der z. B. diese Nachahmungsmentalität für die Entstehung des Apollon - Tempels von Eretria nach dem Vorbild des samischen Heraion annimmt: "*The Eretria temple is certainly the later of the two, and its slightly larger dimensions could be seen as dictated by a desire to outdo the Samians.*" (Zitat: S. 55).

1239 Cf. dazu insgesamt Kap. IV.

1240 Cf. Gruben, Tempel, 1986, S. 122.

1241 Xenophon verfaßte dieses Werk unter dem Pseudonym Themistogenes von Syrakus (Hell. 3,1,2), um sich damit den Anschein größerer Objektivität zu geben (Plut. mor. 345 e). Zur Konzeption

'Artemision' bei Skillus einrichtet, das bewußt dem Vorbild des berühmten Artemision von Ephesos nachgebildet wurde. Demnach galt ein Tempel-Heiligtum als Nachahmungsmuster, dessen Begründung weit in die früharchaische Zeit zurückging.<sup>1242</sup> Wie dem Text zu entnehmen ist, bezog sich die Nachbildung aber nicht nur auf den Tempel selbst als Behausung der Göttin, sondern auf den gesamten Tempelbezirk. So erfolgte bereits die Auswahl des Grundstückes aufgrund des ephesischen Vorbildes, wie Xenophon erzählt:

ἔτυχε δὲ διαρρέων διὰ τοῦ χωρίου ποταμὸς Σελινοῦς. καὶ ἐν Ἐφέσῳ δὲ παρὰ τὸν τῆς Ἀρτέμιδος νεῶν Σελινοῦς ποταμὸς παραρρεῖ. καὶ ἰχθύες τε ἐν ἀμφοτέροις ἔνευσι καὶ κόγλαι.<sup>1243</sup>

*„floß zufällig durch dieses Landstück ein Fließchen Selinus. Auch in Ephesos fließt an dem Tempel der Artemis ein Fluß Selinus vorbei. Und Fische gibt es in beiden Gewässern ebenso wie Muscheln.“* (Übers.: G. Straßburger)

Xenophon dedizierte also nicht nur ein Bauwerk, sondern stiftete einen Tempelkult. Zum Merkmal einer solchen *Stiftung*, die mit einer Schenkung oder Dedikation die Abtretung eines Vermögenskomplexes gemeinsam hat und deshalb auch aus diesen hervorgegangen ist, gehören wesentlich, daß zum einen der Stifter damit einen *dauernden* Zweck bestimmt, zum anderen ein bestimmter Vermögenskomplex, mit dem der Stifter die Verwirklichung dieses dauernden Zwecks sicherstellte.<sup>1244</sup>

Allerdings reichten Xenophons Mittel nicht aus, das Artemision von Ephesos auch bezüglich der Größenordnung nachzuahmen, sondern nur 'im Kleineren': ὁ δὲ ναὸς ὡς μικρὸς μεγάλῳ τῷ ἐν Ἐφέσῳ εἴκασται.<sup>1245</sup> Diese Beispiele der Nachahmung gerade so berühmter Vorbilder wie des Artemision von Ephesos und des

---

und unsicheren Datierung des Werkes cf. Grant, *Geschichtsschreibung*, 1981, S. 108 ff.; Meister, *Geschichtsschreibung*, 1990, S. 70 ff.; Lendle, *Geschichtsschreibung*, 1992, S. 114 ff.

1242 Xen. anab. V 3, 4-13. Zum Alter des Artemision von Ephesos, das weit in die geometrische Frühzeit zurückweist, cf. Karwiese, *Ephesos*, 1995, S. 25 f. Zur Baugeschichte cf. zusammenfassend Gruben, *Tempel*, 1986, S. 348 ff.

1243 Xen. anab. V 3, 8-9.

1244 Cf. Laum, *Stiftungen*, 1914, S. 1 f. Bei der xenophontischen Stiftung handelt es sich um eine der ältesten Stiftungsurkunden, cf. Laum, *ebda.*, Nr. 12 u. S. 41. 61, 243.

1245 Xen. anab. V 4,12.

Tempels des delphischen Apollon belegen, daß sich die Wettbewerbsmentalität der Griechen nicht nur darauf bezog, ein Vorbild in seinen Dimensionen zu übertreffen,<sup>1246</sup> sondern auch vorhandene berühmte Muster in verkleinerter Form nachzuahmen.

Eine derartige auf Tempelbauten bezogene Nachahmungsmentalität scheint bereits bei den Dedikanten der geometrischen Zeit nachweisbar zu sein. So sind m.E. die sogenannten Hausmodelle, bei denen es sich um geometrische Haustypen in Miniaturform handelt, als Nachahmung der großen 'Götterwohnbauten' zu deuten.<sup>1247</sup> Anders als zum Beispiel bei dem Nachahmungsmuster von Skillus handelt es sich bei diesen miniaturisierten Nachahmungen bezüglich der realen Funktion der Bauwerke um entfunktionalisierte Muster.

H. Drerup befaßte sich als erster mit diesem Architekturtypus und stellte neun Exemplare in einem Katalog zusammen.<sup>1248</sup> Vor einigen Jahren hat T.G. Schattner alle ihm bekannten Modelle aus geometrischer und archaischer Zeit in Griechenland und dem Westteil Kleinasiens eingehend untersucht und 52 'Hausmodelle' katalogisiert, wobei die hohe Zahl von 36 Fundstücken aus dem Bereich des Heraion von Samos besonders auffällig ist.<sup>1249</sup> Die frühesten Exemplare entstammen dem Ende des 9. Jh.

---

1246 Cf. Snodgrass, *Interaction by design*, 1986, der diese Intention anhand der Ausmaße der Hekatompedoi von Eretria und Samos nachweist, cf. S. 55 und die Tabelle 3, 1.: *Comparative measurements of certain Greek temples*.

1247 Daher ist der Terminus 'Modell' eher irreführend. Cf. insbes. Schattner, *Hausmodelle*, 1990, S. 99 u. passim; cf. auch Bretschneider, *Architekturmodelle*, 1991. Bretschneider, ebda. S. 6, betont ebenfalls, daß die Wiedergabe von Sakralarchitektur im Miniaturmodell, die auch als Grabbeigabe vorkommt, gerade kein Modell darstelle, sondern miniaturisierte Formen bereits existierende Architektur. Dabei handelt es sich nach Ansicht des Verfassers um einen 'Archetypus' menschlichen Bedürfnisses.

1248 Drerup, *Baukunst*, 1969, S. 69- 75. Bei den dort besprochenen Hausmodellen handelt es sich 1) um ein Rechteckhaus (9. Jh.) aus Sala Consilina (Lukanien), bei dem es sich wie bei den in Griechenland gefundenen Exemplaren um eine Weihgabe handelt; 2) um ein Giebelhaus mit Vorhalle aus dem argievischen Heraion (Ende 8.Jh.), Länge: 37,5 bzw. 28,8 cm. Breite: 28,5 cm; 3) ein Haus mit Flachdach aus Chaniala Tekke bei Knossos (spätgeometrisch bis frühorientalisierend), Basismaße 26,5×26,5 cm. Höhe: 31 cm; 4) um ein Haus mit Flachdach aus dem Heraheiligtum auf Samos (8.Jh.), Höhe: 13,5 cm; 5) um ein Apsishaus aus dem Heiligtum der Hera Akraia in Perachora (Mitte 8. Jh.); 6) um ein Apsishaus aus Aetos, Ithaka (spätgeometrisch); 7) um diesbezügliche Fragmente aus dem Heraheiligtum auf Samos (vielleicht noch geometrisch); 8) um ein Ovalhaus aus dem Heraheiligtum in Samos, Länge: etwa 20 cm (Mitte 7.-Mitte 6. Jh.); 9) um ein Rundhaus aus Archanes, Basisdurchmesser: 14,2 cm, Höhe: 18 cm.

1249 Schattner, *Hausmodelle*, 1990, Kap. III, S. 99 ff.; die Fundstücke erstrecken sich über das gesamte griechische Kernland: Argos(1), Athen (1), Chaniala Tekke (1), Ithaka (1), Laris am Hermos (1), Perachora (4), Samos (36!), Sardis (2), Thera (1), Skillous/Elis (3), Sparta (1), cf.

bzw. der ersten Hälfte des 8. Jh. (Perachora und Chaniale Tekke), die jüngsten Modelle gehören der zweiten Hälfte des 6. Jh.v.Chr. an und stammen aus Sardis, Thera und Skillus/Elis.<sup>1250</sup> Mit dem Ende der Archaik kommt dieser Weihgabentypus nach dem archäologischen Befund offenbar aus der Mode.<sup>1251</sup> Wie auch schon Drerup feststellte, ist allen Artefakten zudem gemeinsam, daß sie aus Ton oder weichem Stein gefertigt wurden und von bescheidener bis schlechter Qualität zeugen.<sup>1252</sup> Die Herkunft des Materials läßt die Aussage zu, daß die 'Modelle' dort entstanden, wo sie auch gefunden wurden. Für die Annahme, daß Tempel als Weihgabentypus auch miniaturisiert werden konnten, ist die Feststellung entscheidend, daß es sich bei den 'Modellen' in der großen Mehrzahl um Weihgeschenke handelt.<sup>1253</sup> Die Frage, ob diese Artefakte Bezüge zu der entsprechenden Architekturform der Tempel aufweisen, in deren Bereich sie gefunden wurden, konnte jedoch nicht beantwortet werden, da die Ruinen der Tempel bzw. der Erhaltungszustand der sog. 'Modelle' keinen entsprechenden Vergleich zuließ. Da die Modelle aber bezüglich der Grundrißtypologie und der aufgehenden Verarbeitung insgesamt Realarchitektur nachbilden, die auch - mit Ausnahme des Turmhaustypus' - für Kultgebäude Vorbild war, kann man folgern, daß die Dedikanten die Intention

---

ebda. Kap. II, S. 19 ff. Den Nachbildungen liegen folgenden Grundrisse von Realarchitektur zugrunde: Oikoi, Antenhäuser, Turmhäuser, Apsishäuser, Ovalhäuser.

- 1250 Schattner, ebda. Eine weitere Weihgabe in Form eines tönernen Tempelmodells aus Sabucina/Sizilien ist aus dem 6. Jh. v. Chr. belegt. Als Nachbildung eines griechischen Tempels ist sie Zeugnis dafür, daß die Griechen um die Mitte des 6. Jh.v.Chr. auch in dem von den besonders kriegerischen Sikanern besiedelten Mittelsizilien Fuß faßten, cf. Boardman, Kolonien und Handel, 1981, S. 224 f. und Abb. 226.
- 1251 Cf. Schattner, Hausmodelle, 1990, S.207 f. Diese Annahme, könnte allerdings auch darauf zurückzuführen sein, daß derartige Miniaturformen aus wertvollerem Material nicht auf uns gekommen sind, denn der Typus als solcher scheint noch durch eine Notiz in der Apostelgeschichte 19, 24 belegt zu sein. Danach fertigte der Silberschmied Demetrios aus Ephesos kleine Tempel der Artemis.
- 1252 Schattner, Hausmodelle, 1990, S. 195 ff.
- 1253 Schattner, Hausmodelle, 1990, S.204; das traf auch auf die von Drerup untersuchten Modelle zu. Zu Ausnahmen cf. Schattner, ebda., S. 204 f. Danach sind einige 'Modelle' als Grabbeigaben verwendet worden, offenbar hauptsächlich in Kreta und auf Thera, wobei sich hier offensichtlich ägyptischer Einfluß bemerkbar macht; Bretschneider, Architekturmodelle, 1991, S. 140, verzeichnet ebenfalls ein Tempelmodell als Grabbeigabe aus Thera (vor 650 v.Chr.) sowie vier 'Modelle' als Grabbeigaben auf Zypern aus dem 6. Jh.v.Chr.



hatten, der Gottheit ein Haus als ihr eignende Wohnung darzubringen, das sie nach ihnen geläufigen Vorbildern anfertigten.<sup>1254</sup>

Aufgrund des generellen Zeichencharakters der Weihgaben und der in diesem Zusammenhang beobachteten möglichen Abwandlungsmuster gebräuchlicher, also auch anthropomorph motivierter Weihgabentypen in Übergrößen bzw. in Miniturformen, gehören 'Hausmodelle' als miniaturisierte Realarchitektur daher m.E. zum Weihgabentypus 'Tempel' bzw. 'Wohnhaus der Gottheit'. Ihre Fertigung aus Ton oder weichem Stein weist sie als Weihgaben minderbemittelter Dedikanten aus. Dafür spricht auch die Qualität der Verarbeitung und des Materials sowie seine Herkunft; Stein und Ton stammen sämtlich aus dem Bereich des Fundgebietes. Das bedeutet, daß diese Weihgaben als volkstümliche Dedikationen aus dem engsten Umkreis des Heiligtums anzusehen sind. Derartige miniaturisierte Wohnbauten sind Indiz der Nachahmungs- und Wettbewerbsmentalität der Dedikanten, die über die Grenzen ihrer eigenen sozialen Schicht hinaus den reichen Dedikanten wenigstens bezüglich des Weihgabentypus' nicht nachstehen wollen. Daß diese verkleinerten Formen je nach Vermögen und wirtschaftlicher Situation der Dedikanten weitere Abwandlungen hinsichtlich des Materials erfahren konnten, belegt aus sehr viel späterer Zeit eine Notiz in der Apostelgeschichte (19,24). Danach bestritt der Silberschmied Demetrios aus Ephesos seinen Unterhalt mit der Fertigung 'kleiner Tempel' der Artemis.<sup>1255</sup>

Tempel repräsentieren dagegen dieselbe Gabe, nämlich ein 'Wohnhaus für die Gottheit', in angemessener, d.h. funktionaler Größe, wobei sich die jeweilige Dimension der Bauwerke, die ja auch im funktionalen Bereich Abwandlungen, d.h. Verkleinerungen und Vergrößerungen, erfahren konnten - weniger auf die vorgestellte 'Körpergröße' der Gottheit zurückführen läßt als vielmehr auf die wirtschaftliche Potenz des bzw. der Dedikanten und ihrer Intention, sich mit der Gabe ein der kompetitiven Mentalität entsprechendes und in Konkurrenz mit den Nachbarn sichtbares Denkmal zu

---

1254 So auch das Ergebnis von Schattner, Hausmodelle, 1990, S. 212. In diesem Zusammenhang sei noch einmal verwiesen auf das zyprische Tempelmodell mit Kultteilnehmern: die Belege Kap. IV 2., A. 846..

1255 Nicht nur dieses Zeugnis belegt die große Beliebtheit des ephesischen Artemision als Vorbild für Nachahmungsmuster des Weihgabentypus' 'Tempel'. Auch die Stiftung Xenophons galt im 2./3. Jh.n.Chr. noch als Nachahmungsmuster. Aus dieser Zeit stammt nämlich eine Inschrift, die der Stiftungsurkunde des xenophontischen Textes wörtlich entspricht, cf. Laum, Stiftungen, 1914, Nr. 3, LSCG, S. 173, Nr. 86.

setzen.<sup>1256</sup> Auch hier läßt die Wahl des Materials offenbar Möglichkeiten u. a. der Wertsteigerung zu. Ein Beleg dafür ist der Neubau des Apollon-Tempels in Delphi nach der Brandkatastrophe von 548/47 v.Chr. Den Bauauftrag für den Neubau ließ sich das von den Peisistratiden verbannte Adelsgeschlecht der Alkmeoniden gegen eine Geldzahlung von den Amphiktyonen übertragen.<sup>1257</sup> Herodot notiert dazu:

οἷα δὲ χρημάτων εὖ ἦκοντες καὶ ἐόντες ἄνδρες δόκιμοι ἀνέκαθεν ἔτι, τὸν [τε] νηὸν ἐξεργάσαντο τοῦ παραδείγματος κάλλιον, τὰ τε ἄλλα καὶ συγκειμένου σφι πωροῖνου λίθου ποιέειν τὸν νηόν, Παρίου τὰ ἔμπροσθε αὐτοῦ ἐξεποίησαν. <sup>1258</sup>

*"Weil sie reich und ein altes, angesehenes Geschlecht waren, bauten sie den Tempel schöner aus, als es der Plan vorschrieb. Vor allem verwendeten sie zum Bau der Vorderseite parischen Marmor, während nach dem Vertrag mit ihnen nur Porosstein vorgesehen war."* (Übers.: J. Feix)

---

<sup>1256</sup> Cf. zu den prinzipiellen Abwandlungsmustern gängiger Weihgabetypen in Miniaturform oder Übergrößen Kap. IV 2. Daß sich die Ausmaße der Tempel nicht allein auf die Vorstellung der mutmaßlichen körperlich gedachten Größe der Götter zurückführen läßt, bemerkt auch Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 321, wenn er schreibt: *"But the first temples of Samos and Eretria each a hundred feet long, were far larger than their function demanded. Granted that gods require more space than mortals; even so, there was already an element of local competition, spurring some communities to honour their own gods with an ostentatious pity."* Da das Abwandlungsmuster bezüglich der Größe prinzipiell auf alle Weihgaben angewendet werden konnte, kann auch das Kultbild in Übergröße hergestellt werden, ohne daß der Bezug zu einer körperlich vorgestellten Größe der Gottheit dafür ausschlaggebend ist. Besonders augenfällig wird das dann, wenn die Dimension des Kultbildes und des zugehörigen Tempels nicht miteinander harmonisieren. Nach dem Zeugnis Strabons, 8,3,30 (353), erweckte die Sitzstatue des Zeus im Heiligtum von Olympia, die fast die Decke des Daches berührte, den Eindruck, sie werde den Tempel abdecken, wenn sie sich erhöhe. Auch dieser Beleg zeigt, daß die Dimensionen der Weihgabetypen sich nicht an der anthropomorphen Göttervorstellung orientierten, sondern sich auf die wirtschaftliche Potenz der Dedikanten und ihre jeweiligen kompetitiven Intentionen zurückführen lassen. Zur diesbezüglichen kompetitiven Mentalität im Tempelbau in Konkurrenz zu Nachbarn cf. Coldstream, *Geometric Greece*, 1977, S. 321; Snodgrass, *Interaction by design*, 1986, S. 54 ff.; Murray, *Das frühe Griechenland*, 1991, S. 299; Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 85 f.

<sup>1257</sup> Hdt. V 62.

<sup>1258</sup> Hdt. V 62. Maaß, *Delphi*, 1993, S. 105, wertet die Übernahme dieses Auftrags und seine Ausführung als Teil einer Exil- und Koalitionspolitik, die letztlich zur Vertreibung der Peisistratiden führte. Maaß äußert zudem die Vermutung, daß möglicherweise die Baugelder, die der Amphyktonenrat auf 300 Talente veranschlagt hatte, zunächst von den Alkmeoniden als 'Kredit' für die Durchsetzung ihrer politischen Ziele verwendet wurde, für die sie sich danach mit dem Fassadenschmuck aus Marmor, der nicht vertraglich vereinbart war, revanchierten. Zur problematischen Interpretation der privaten Nutzung dieser Baugelder, die auf der Aussage der Athenaion Politeia 19,4 beruht, cf. weiter oben die Angaben A. 1195.

Die Übernahme des Tempelbaus und die Leistungen über das geforderte Soll hinaus entsprechen der archaischen Adelsethik, wonach Reichtum und soziales Ansehen miteinander korrelieren. Beides versetzte die Alkmeoniden in die Lage, den Auftrag zu übernehmen und damit ihr Sozialprestige zu erhöhen.<sup>1259</sup>

## **6. Der Gründungsmythos Delphis im Apollonhymnos: Eine Ortswahl unter wirtschaftlichem Aspekt**

Auf die wirtschaftliche Bedeutung der Kultheiligtümer wurde bereits mehrfach hingewiesen. Dabei müssen gerade die außerhalb einer Siedlung befindlichen Heiligtümer hinsichtlich ihre geographischen Lage als Zentren für die Umwohner bzw. als Kreuzungspunkte von Verkehrswegen Bedingungen erfüllt haben, die der sozialen Mobilität der jeweiligen Region entsprachen. Die Vermutung, daß die Begründung von Heiligtümern hinsichtlich der Ortswahl gerade auch mit Rücksicht auf künftige Besucher getroffen worden sein könnte, scheint ein frühes literarisches Zeugnis, nämlich der Gründungsmythos im delphischen Apollonhymnos zu bestätigen durch den die Begründung des delphischen Heiligtums, das in der gesamten Antike als eine der bedeutendsten Orakelstätten galt, seinen literarischen Niederschlag gefunden hat.<sup>1260</sup> Der Hymnos, der bis Vers 178 dem delischen, danach dem pythischen Apollon gilt, wird in das 6., für einige Partien sogar in das 7. Jh.v.Chr. datiert.<sup>1261</sup> Er beginnt (v.14 ff.) mit der Suche der Leto nach einem geeigneten Ort für die Geburt ihres Sohnes

---

1259 Cf in diesem Sinne die ausführliche Interpretation bei Stahl, *Aristokraten und Tyrannen*, 1987, S. 128 ff. und weiter oben die Angaben A. 1195, der diese Übernahme überzeugend als eine - ganz besonders in archaischer Zeit geltenden - den Aristokraten obliegende Verpflichtung interpretiert.

1260 Zu Text und Übersetzung cf. Weiher, S. 32 ff. Zu den verschiedenen mythologischen Varianten der Besitznahme Delphis durch Apollon cf. Fontenrose, *Python*, 1959, S. 13 ff.

1261 Schol. Pind. *Nem. II 1* nennt als Verfasser den Rhapsoden Kynaithos, der in der 69. Olympiade (504/1 v. Chr.) in Syrakus als erster Homer vorgetragen haben soll. Doch muß der Hymnos älter sein, da er weder die Pythien sowie andere wichtige Elemente des delischen und delphischen Kultes erwähnt, cf. Wade-Gery, *Poet*, 1952, S. 21; Lesky, *Literatur*, 1993, S. 108 f. Cf. zusammenfassend Kirk, *Homeric Hymns*, 1985, S. 114 f., danach gehört der pythische Teil ins 6. Jh. v. Chr., der delische könnte älter sein. Ein Terminus ante quem ergibt sich aus der Beschreibung des Tempelbaus: Im homerischen Apollonhymnos wird der vierte Tempelbau beschrieben (v. 287 ff.). Der Dichter hat diesen Tempel noch gesehen; daher muß der Hymnos vor der Brandkatastrophe von 548/7 v.Chr. (Hdt.II 180; Paus. 10,5,3) entstanden sein, cf. dazu Maaß, *Delphi*, 1993, S. 102 f.

Apollon. Schließlich kommt sie auf Delos nieder, wo die Gründung eines Heiligtums des Apollon erfolgt (v. 14-177). Danach richtet sich der Hymnos an den pythischen Apollon und schildert die Gründungsgeschichte Delphis:

Vom Olymp aus beginnt der Sohn der Leto seine Suche nach einer geeigneten Orakelstätte (v. 216 ff.) und gelangt schließlich nach Telphusa<sup>1262</sup>, das ihm als passender Ort für die Begründung seines Heiligtums erscheint. Dorthin sollen ihm die Menschen als Dank für seine Ratschläge τεληέσσας ἑκατόμβας treiben (v. 245-254). Diesen Plan kann die Nymphe Telphusa mit List vereiteln; sie schildert nämlich Apollon die Nachteile seiner Wahl, denn ihre Quelle ziehe Maultiere und Rösser an, deren Lärm und Gestampfe seinem Vorhaben nicht dienlich sei.<sup>1263</sup> Statt dessen schlägt sie ihm vor, nach Krisa zu gehen. (v. 257-274). Apollon folgt ihrem Rat und gelangt zu dem Ort am Fuß des schneebedeckten Parnassos (v. 282):

ἴκεο δ' ἐς Κρίσην ὑπὸ Παρνησὸν κφόεντα  
 κνημὸν πρὸς ζέφυρον τετραμμένον, αὐτὰρ ὑπερθεῖν  
 πέτρῃ ἐπικρέμαται, κοίλῃ δ' ὑποδέδρομε βῆσσα  
 τρηχεῖ· ἔνθα ἄναξ τεκμήρατο Φοῖβος Ἀπόλλων  
 νηὸν ποιήσασθαι ἐπήρατον εἶπέ τε μῦθον·  
 ἐνθάδε δὴ φρονέω τεύξειν περικαλλέα νηὸν  
 ἔμμεναι ἀνθρώποις χρηστήριον οἷ τέ μοι αἰεὶ  
 ἐνθάδ' ἀγνήσουσι τεληέσσας ἑκατόμβας  
 ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πείριον ἔχουσιν,  
 ἡδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτους κατὰ νήσους,  
 χρησόμενοι· τοῖσιν δ' ἄρ' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν  
 πᾶσι θεμιτοτεύοιμι χρέων ἐνὶ πτόνι νηῶ. 1264

*"Kamst nach Krisa am Fuß des schneebedeckten Parnassos,/ Dort, wo nach Westen er schaut; die Felswand wuchtet darüber; / Doch in der Tiefe zieht sich ein hohles,*

---

1262 Zum Weg cf. Wagner-Hasel, Macht der Kleider, 1994, die den Gründungsmarsch im Sinne homerischer Geleitherschaft interpretiert, die der Sicherheit und Passierbarkeit der Wege dient, insbes. der Weidewirtschaft im Zusammenhang der Transhumanz.

1263 Man vermutet, daß die Kernà, die sich auf der Höhe östlich des Stadions befindet und den Brunnen an der Nordseite des Tempelplatzes versorgte, in der Antike Delphusa hieß, cf. Maaß, Delphi, 1993, S.96.

1264 Hom. h. Apoll. v. 282-293.

*steiniges Tal hin./ Dort nun wars, daß zum Bau seines lieblichen Tempels der Herrscher / Phoibos Apollon sich entschloß. Da sprach er die Worte: / Hier gedenke ich wirklich den schönsten Tempel zu bauen./ Stätte der Weisung werd er den Menschen, sie sollen allzeit / Hierher treiben vollendete Hekatomben, soviele / Heimat haben im fetten Gefilde der Insel des Pelops, / Alle auch in Europa und rund auf den Inseln des Meeres. / Fragen werden sie mich - und ich werde ehrlichen Ratschlag / Allen nach Recht und Fug orakeln im schatzreichen Tempel." (Übers.: A. Weiher)*

Bevor Apollon seine neue Stätte in Besitz nehmen kann, muß er noch die Drachin mit einem Pfeil töten (v.300-370), nach deren verfaulendem Körper künftig die Stätte 'Pytho' und der Gott 'Apollon Pythios' benannt werden (v. 371-374).<sup>1265</sup>

Um geeignete Männer für die Verwaltung seines Heiligtums zu finden, begibt sich der Gott danach (v. 374 ff.) in Gestalt eines Delphins an Bord eines kretischen Schiffes, das aus geschäftlichen Gründen (ἐπὶ πρῆξιν καὶ χρήματα) nach Pylos unterwegs ist. Apollon führt es nach Krisa/Kirra, dem Hafen Delphis.

ἔνθ' ἐκ νηὸς ὄρουσεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων  
 ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἡματι· τοῦ δ' ἀπὸ πολλὰι  
 σπινθαρίδες πωτῶντο, σέλας δ' εἰς οὐρανὸν ἴκεν·  
 ἐς δ' ἄδυτον κατέδυσε διὰ τριπόδων ἐριτίμων. 1266

*"Fort aus dem Schiffe nun stürmte der Herrscher Apollon der Schirmherr; / Gleich einem Stern, der am Mittag erstrahlt, entsprühten ihm zahllos / Funken; sein Glänzen erreichte den Himmel. Was nie noch betreten; / Das nun betrat er; am Wege stand Dreifuß bei kostbarem Dreifuß". (Übers.: A. Weiher)*

Der Hymnos endet mit der Einsetzung der fremden Kreter als Priester des Apollon, die zukünftig als Ehrungen von allen Menschen Schafe in Fülle erhalten (v. 444- 546),<sup>1267</sup> nämlich Entlohnung durch Opfergabenanteile.

---

1265 Zum Namen Pytho cf. Lauffer, Pytho, 1963, Sp. 569-580.

1266 Hom. h. Apoll. v. 440-443.

1267 Zu den Verbindungen Apollons mit Kreta cf. Simon, Götter, 1985, S. 122 ff.; Maaß, Delphi, 1993, S. 136.

Der Gründungsmarsch zeigt, daß materielle Beweggründe Apollon bei der Suche nach einem geeigneten Ort antreiben. Es geht dem Gott um eine besonders 'verkehrsgünstige' Lage, die ihm einen großen Besucherstrom und somit zahlreiche Opfer- und Weihgaben als Lohn für seine Orakeltätigkeit sichern. Insofern geht der Mythos von der Realität aus: Die verkehrsgünstige Lage Delphis verbunden mit dem herausragenden Ruf seines Orakels unter Apollon begründeten den Aufstieg des Heiligtums im 8. Jh.v.Chr. Delphi besaß mit dem Hafen von Krisa/Kirrha eine Anbindung zum Meer; Landverbindungen existierten nach Norden und Osten.<sup>1268</sup> Strabon betont ausdrücklich die zentrale Lage Delphis für ganz Griechenland.<sup>1269</sup> Sie war entscheidende Voraussetzung für die interregionalen Kontakte des Heiligtums, die durch die archäologische Funde belegt werden. Anhand der Keramik- und Bronzefunde läßt sich nachweisen, daß seit dem 8. Jh.v.Chr. Beziehungen nach Thessalien, Euböia, Böotien und vor allem Korinth bestanden; Keramikfunde aus Athen sind dagegen selten; einzelne Votivbronzenfunde weisen sogar nach Illyrien, Italien und Kleinasien.<sup>1270</sup> Im 7. Jh. treten dazu orientalische Votive sowie kretische und zyprische Funde.<sup>1271</sup>

Der Reichtum des delphischen Apollonheiligtums ist literarisch erstmals bei Homer belegt. In der Ilias betont Achill, daß selbst die Schätze dieses Heiligtums ihn nicht dazu bewegen könnten, Briseis herauszugeben.<sup>1272</sup> In den folgenden Versen zählt Achill die Reichtümer auf, die in seiner Welt erworben oder erbeutet werden können, nämlich Rinder, feiste Schafe, Dreifüße und Pferde.<sup>1273</sup> Derartige Subsistenz- und

---

<sup>1268</sup> Cf. dazu ausführlich Maaß, Delphi, 1993, S. 24 f.; zur Benennung Krisa/Kirrha, die schon in der Antike nicht eindeutig verwendet wurde, cf. u. a. Lerat, Krisa, 1949, S. 621-632. Eine diesbezüglich ausführliche Besprechung der literarischen und archäologischen Quellen findet sich bei Robertson, Myth, 1978, S. 40-48. Danach ist mit Krisa bzw. Kirrha derselbe Ort gemeint, wobei die Bezeichnung Kirrha in klassischer Zeit geläufig wird. Die Verbindung von Altarkulten im Zusammenhang mit der Anlage von Häfen auch mit bezug auf Krisa/Kirrha (v. 490 ff. u. 506) betont Lehmann-Hartleben, Antike Hafenanlagen, 1923, S. 15 f.

<sup>1269</sup> Strabon 9, 3,6 (419/20).

<sup>1270</sup> Cf. dazu Maaß, Delphi, 1993, S. 134 f. mit Belegen.

<sup>1271</sup> Cf. Maaß, ebda, S. 135 f. mit Belegen.

<sup>1272</sup> Hom. Il. 9, 404 f. Weitere Erwähnungen Il. 2, 519; Od. 8, 79 ff.; 11, 580 f.

Prestigegüter erhofft auch Apollon als Opfer- und Weihgaben zu empfangen. So leitet ihn der Gedanke an die zahlreichen Hekatomben als Gegengaben für seine Orakeltätigkeit, während er die Landschaften durchstreift und nach einem geeigneten Ort Ausschau hält. Den Zutrieb solcher Opferviehherden ermöglichte der im Hymnos beschriebene Landweg. Welchen Umfang derartige 'Hekatomben' erreichen konnten, ist aus späterer Zeit überliefert. Xenophon berichtet, daß der Tagos von Thessalien, Iason von Pherai, 370 v.Chr. anlässlich des herannahenden Festes der Pythischen Spiele in den thessalischen Städten den Aufruf erließ, man solle zum Opfer Rinder, Schafe, Ziegen und Schweine ausuchen und bereithalten.:

καὶ ἔφασαν πάνυ μετρίως ἐκάστη πόλει ἐπαγγελλομένῳ γενέσθαι βοῦς μὲν οὐκ ἔλάττους χιλίων, τὰ δὲ ἄλλα βοσκήματα πλείω ἢ μύρια.<sup>1274</sup>

*"Und, so erzählte man, während der Beitrag, den er jeder Stadt auferlegte, durchaus mäßig festgesetzt war, seien doch an Rindern nicht unter 1000 zusammengekommen, an übrigen Vieh aber über 10 000 Stück."* (Übers. G. Straßburger)

Man kann davon ausgehen, daß diese Viehherden von Thessalien bis nach Delphi getrieben werden sollten.<sup>1275</sup> Doch wurde Iason bei der Musterung der Reiter ermordet, so daß wir nichts mehr über den Ausgang des Unternehmens erfahren.<sup>1276</sup>

Außer auf dem Landweg gelangten Besucher und Güter auf dem Seeweg nach Delphi. Auch Apollon wählte für die Suche nach geeigneten Verwaltern seines Heiligtums den Seeweg. Bei seiner Rückkehr landete er im Hafen von Krisa/Kirrha, der künftig den Zustrom auswärtiger Besucher und ihrer Weihgaben sowie auch den Transport von Baumaterialien über den Seeweg nach Delphi ermöglichte.<sup>1277</sup> Unter

---

1273 Hom. II 9, 406 f.

1274 Xen. hell. VI 4,29.

1275 Zu den Straßenverbindungen mit Thessalien cf. Kase, Roads, 1973, S. 74 ff. Mountjoy, Pottery, 1990, S. 254 . Cf. zuletzt Wagner-Hasel, Macht der Kleider, 1994.

1276 Xen. hell. VI 4, 32.

1277 Cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 24: *"Schon für den Tempelbau um 600 v.Chr. muß es dort leistungsfähige Verladeeinrichtungen für den 'Poros' aus Korinth und entsprechenden Transportwege hinauf in das Heiligtum gegeben haben."* Snodgrass, Freight, 1983, S. 16-35, betont die große Bedeutung des Seefrachtverkehrs für Marmorblöcke und Eisen, denn Marmor wurde seit Mitte des 7. Jh. v. Chr. für Skulpturen und seit Mitte des 6. Jh. v. Chr. für Bauten (Knidier-Schatzhaus in Delphi) in großem Maße verwendet; ebenso stieg der Transport von Eisen mit der Nachfrage in dieser Zeit.

den Weihgeschenken, die bis ins 8. Jh.v.Chr. zurückreichen und neben den Opfergaben Ruhm und Reichtum des Heiligtums begründeten, bilden die geometrischen Dreifußweihungen, wie in den anderen griechischen Heiligtümern, die stattlichste Fundgruppe der Frühzeit.<sup>1278</sup> Doch sind die Funde im Vergleich zu Olympia, wo zudem derartige Weihgaben auch in Miniaturnachbildungen nachgewiesen sind, zahlenmäßig geringer und auch jünger.<sup>1279</sup> Die besondere Bedeutung des Dreifußes als ein dem Gott eignendes Weihgeschenk wird im Hymnos betont: Bei der Rückkehr des Apollon säumten Dreifuße den Weg in sein Adyton.<sup>1280</sup> Da sich das Adyton nach der Interpretation antiker Aussagen im hinteren Teil des Tempels befand,<sup>1281</sup> müssen diese Dreifuße also im Tempelinneren gestanden haben, wo sich nach antiker Überlieferung auch andere Weihgaben befanden. Im Hymnos auf Hermes werden 'Becken, Dreifuß, Gold, Eisen und Kleider' erwähnt.<sup>1282</sup> Zur Zeit Herodots befanden sich im Tempel auch heilige Waffen, die kein Mensch anrühren durfte und die bei dem Einfall der Perser 480 v.Chr. durch ein Wunder aus dem Tempel hinausgeschafft worden waren und vor dem Tempel lagen.<sup>1283</sup> Durch Epicharms Komödie *Theoroi* aus dem ersten Viertel des 5.Jh.v.Chr. ist die Beschreibung des Inneren des Apollontempels, wie sie sich einem Festgesandten bot, auf uns gekommen:

Κιθάρα, τριπόδες, ἄρματα, τραπέζαι χαλκίαι,  
χειρόνιβα, λειβάσια, λεβήτες χαλκίοι,  
κρατήρες, ὀδελοί. τοῖς γὰ μὲν † ὑπωδέλοισ

- 
- 1278 So Maaß, *Delphi*, 1993, S. 127 f. mit Belegen; führend sind die peloponnesischen Bronzewerkstätten, insbesondere mit ihren Pferdestatuetten, wie auch die attischen Werkstätten mit den großen reichverzierten Dreifußen, cf. ebda.; Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 45 f. dagegen schreibt: "*Delphi has more and earlier Corinthian and Cretan tripods more Attic, and yet fewer Argive and Peloponnesian.*"
- 1279 Rolley, *Trépieds*, 1977; Maaß, *Delphi*, 1993, S. 126 ff.; Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S.45 u. S. 137 ff.
- 1280 Hom. h. Ap. 443. Cf. dazu Schwendemann, *Dreifuss*, 1921, S. 175 f; Willemsen, *Dreifuss*, 1955, S. 85 ff.
- 1281 Cf. dazu ausführlich Roux, *Delphi*, 1971, S. 99 ff., 110, zu Rekonstruktionszeichnungen cf. S. 124 Fig. 7 u. 8.
- 1282 Hom. h. Merc. 175-181.
- 1283 Hdt. VIII 37. Weitere Vorzeichen in diesem Zusammenhang verhinderten die Plünderung des Heiligtums.



†καὶ λωτε βαλλίζοντεσσι οσσον χρῆμα εἴη.<sup>1284</sup>

"*Kitharai, DreifüÙe, Wagen, ehene Tische, Waschbecken, GefäÙe zum Trankopfer, ehene Kessel, MischgefäÙe für Wein, SpieÙe! GewiÙ, mit diesen an Nägeln aufgehängten Dingen, was für ein Geschäft könnte man damit machen!*" (Übers.: A. Wittenburg)

Eine ähnliche Notiz ist von Theopomp bei Athenaios überliefert. Danach war in alter Zeit das Heiligtum nicht mit Statuen, sondern mit bronzenen Kesseln (*lebetes*) und DreifüÙen (*tripodes*) geschmückt.<sup>1285</sup> Pausanias' diesbezügliche Beschreibung fällt eher kärglich aus. Doch überliefert er als einziger, daß nicht weit vom Opferaltar der aus Eisen gefertigte Thron Pindars stand.<sup>1286</sup>

Die Auffassung antiker Autoren hinsichtlich der überregionalen Bedeutung des Heiligtums im politischen Kontext betonen ihre Erzählungen über prominente Dedikanten. So soll nach Herodot König Midas von Phrygien als erster Nichtgrieche seinen Richterstuhl als Weihgeschenk nach Delphi gesandt haben,<sup>1287</sup> auch der Lyderkönig Gyges soll wertvolle Gaben geschickt haben.<sup>1288</sup> Zu den berühmtesten mutterländischen Stiftern der frühen Zeit gehörte Kypselos von Korinth. Das von ihm errichtete Schatzhaus in Delphi ist die älteste bekannte Stiftung - Mitte bis Ende des 7.Jh.v.Chr. - eines Bauwerkes überhaupt.<sup>1289</sup> Die prominentesten Dedikanten des 6. Jh.v.Chr. waren die lydischen Könige Alyattes und Kroisos, von denen Kroisos wegen seiner zahlreichen kostbaren Weihgeschenke als der größte Stifter Delphis galt.<sup>1290</sup>

---

1284 Epicharmos Frg. 109 (Olivieri); zur Wortbedeutung von ballizonteÙ cf. die Korrektur von J. Taillardat, Rez. zu: J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, Vol. II, Leyden, 1959, 1963, S. 100 f. A. 1.

1285 FGrHist II B 115 F 193 = Theop. ap. Athen. 6, 231 f.

1286 Paus. 10, 24, 5.

1287 Die bei Hdt I 14, 1-3 beschriebene Stiftung wird als FäÙschung delphischer Priester bewertet, cf. Crahay, *Hérodote*, 1956, S. 207 ff. und How/Wells, *Commentary I*, 1912, S. 59. Trotzdem weisen Funde dieser Zeit nach Kleinasien, zu dieser Diskussion cf. MaaÙ, *Delphi*, 1993, S. 135.

1288 Hdt. I 14,1-3; cf. den Kommentar bei How/Wells ebda.

1289 Cf. MaaÙ, *Delphi*, 1993, S. 153.

1290 Cf. dazu weiter oben Kap. IV.

Das traditionelle Weihgeschenk für Apollon, nämlich der Dreifuß, besaß darüber hinaus für Delphi eine ganz besondere Funktion als mantisches Symbol des apollinischen Orakels, denn er war Sitz der weissagenden Pythia.<sup>1291</sup> Um die besondere Bedeutung dieses Orakels hervorheben, erzählt Herodot zum Beispiel, daß der Entschluß des Kroisos, das Orakel von Delphi wegen seines beabsichtigten Vorgehens gegen die Perser zu befragen, auf einer Probebefragung aller Orakel Griechenlands und Libyens beruhte. Danach sollten die Boten des Lyderkönigs am 100. Tag nach ihrer Abreise den von ihnen aufgesuchten Orakelheiligümern jeweils dieselbe Frage stellen, nämlich was der Lyderkönig gerade im Begriff sei zu tun. Nur die Antwort der Pythia, daß Kroisos gerade eine Schildkröte mit Lammfleisch zusammen in einem Topf koche, traf zu.<sup>1292</sup> Diese Anekdote gibt Aufschluß über die Vorstellung Herodots über das Ansehen des Orakels über Griechenland hinaus und seine Bedeutung für politische Entscheidungen, insbesondere bei kriegerischen Anlässen, der es die Mehrzahl seiner prominenten Weihgaben verdankte.<sup>1293</sup> Auch die große Kroisosweihung, bei der 3000 Stück Opfervieh zusammen mit anderen kostbaren Gegenständen auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden, stand in diesem

---

1291 Die Pythia saß auf dem Dreifuß cf. Diodor XVI 26; Strab. IX 3,5; Eur. Ion. 91 ff; ungeklärt ist, warum der Dreifuß zum Symbol der Weissagung wurde, cf. dazu Roux, Delphi, 1971, S. 112; Für Herrmann, Dreifuß, 1982, S. 54-66, ist die Dreizahl ausschlaggebend für diese kultische Bedeutung, cf. ebda S. 59 ff.; zur Bedeutung des Dreifußes für das delphische Orakel als Sitz mantischer Kraft cf. auch Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 168-175. Das Orakel galt bei Anfragen aller Art auch in politischen Angelegenheiten als Autorität und wurde zu Rate gezogen, cf. Roux, Delphi, 1971, S. 12 f. Maaß, Delphi, 1993, S. 13 Nilsson, Cults, 1951, bes. Kap. V, S. 123-142; Parke/Wormell, Delphic Oracle I, 1956, S. 49-283; Parker, Oracles, 1985, S. 298-326; Price, Delphi, 1985; S. 128-54; zusammenfassend Malkin, Delphoi, 1989, S. 129-153; Morgan, Athletes and Oracles, 1990, 148 ff.; zur Historizität der überlieferten Orakel cf. Fontenrose, Delphic Oracle, 1978, passim. Insbesondere im Zusammenhang mit der griechischen Kolonisation gelangte Delphi zu überregionaler Bedeutung. Parke/Wormell, Delphic Oracle I, 1956, S. 78 f., Forrest, Colonization, 1957, 160-175, ist insgesamt der Ansicht, daß die Kolonisation den Aufstieg und den Ruf des Heiligtums begründet habe - nicht umgekehrt; so auch Leschhorn, Gründer der Stadt, 1984, S. 109; zur Rolle Delphis bei der Kolonisation und zur Bedeutung des Apollon Archegetes zusammenfassend ebda. S. 105 ff. Malkin, Religion and Colonization, 1987, S. 23 ff.; zur Kontroverse um die Frage der Bedeutung Delphis für die Kolonisation in der bisherigen Forschung cf. Malkin, ebda S.17 ff. und Ders., Delphoi, 1989, S. 132 ff.; Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 172 ff.

1292 Hdt. I 47-50; Fontenrose, Delphic Oracle, 1978, S. 301 f. ordnet die Antwort der Pythia als "*quasi-historical*" ein, zum weiteren Kommentar cf. S. 111-114. Cf. dazu auch Kirchberg, Orakel, 1965, S. S. 16 ff., die an diesem Orakel seine Bedeutung als Kündler des Schicksals aufzeigt, das dem Menschen jedoch die Möglichkeit gibt, nach dem eigentlichen Sinn zu forschen.

1293 So z. B. auch Maaß, Delphi, 1993, S. 148.

Zusammenhang, nämlich als Votivopfer für den glücklichen Ausgang des geplanten Kriegszuges gegen die Perser.<sup>1294</sup>

Die Tatsache, daß das Heiligtum stark besucht wurde, erhöhte insgesamt die den Weihgeschenken eignende Denkmalfunktion bezüglich der Dedikanten. Das galt insbesondere für die Weihgaben, die dem delphischen Apollon aus kriegerischen Anlässen dediziert wurden. Denn von der Sitte, bei kriegerischen Erfolgen einen Anteil der Beute entweder als Spolienweihung oder als Beuteanathem als der Gottheit geschuldeten Anteil zu stiften,<sup>1295</sup> profitierte Delphi im Vergleich mit den anderen panhellenischen Heiligtümern gerade in klassischer Zeit ganz besonders, vermutlich aufgrund des hervorragenden Rufes seines Orakels, das gerade auch anlässlich von Kriegszügen befragt wurde. So befand sich auch der größte Teil der monumentalen Weihgeschenke aus den Perserkriegen, die in der Mehrzahl aus der Beute gestiftet worden waren, in Delphi.<sup>1296</sup> Diese im Vergleich zu dem panhellenischen Zeusheiligtum in Olympia herausragende interregionale Bedeutung Delphis in klassischer Zeit bezüglich kriegerischer Anlässe offenbaren gerade auch die Dreifuß-Weihgaben.

Eine der ersten überlieferten Dreifuß-Dedikationen aus militärischem Anlaß in Delphi bildete das aus Dreifuß und Nike bestehende Anathema des Tyrannen Gelon von Syrakus.<sup>1297</sup> Nach Diodor verwendete Gelon für sein Weihgeschenk 16 Talente

---

1294 Hdt. I 50, 1; zur Interpretation cf. Maaß, ebda, S. 148.

1295 Zu den Termini 'Spolienweihung' in der Bedeutung 'Weihung eines Teils der Beutestücke' und 'Beuteanathem' in der Bedeutung 'ein aus dem Verkauf des Beuteanteils hergestelltes Monumentes' cf. Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 21; zu Weihgaben als Anteil aus Beute oder Gewinn cf. weiter oben Kap. III.

1296 Cf. Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 9; S. 126 f.

1297 Entgegen der in der Forschung vertretenen Auffassung, daß diese Weihgeschenke der Deinomeniden-Söhne Gelon und Hieron in einem Zusammenhang mit den Weihgaben der Griechen anlässlich des Sieges von Plataä (Dreifuß und Schlangensäule in Delphi, Kolossalstatue des Zeus in Olympia) zu sehen sind und daher die Stifter sich ebenfalls als Kämpfer gegen die Barbaren ausgeben wollten, hat unlängst Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 37-62, nachzuweisen versucht, daß die Plataer-Weihgaben und die Deinomeniden-Anatheme aus chronologischen wie auch formalen Gründen unabhängig voneinander entstanden seien (bes. S. 52) und daher gerade nicht miteinander konkurrieren wollten. Dagegen hat Zahrt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 353-390, bes. S. 363 A. 35, Stellung bezogen, denn Krumeichs These setze voraus, daß die Dreifußweihungen der Tyrannen von Syrakus zeitlich vor der Schlacht bei Plataä stattgefunden hätten, was nach Zahrt aber abzulehnen ist, cf. dazu die Ausführungen weiter unten A. 1301. So auch Ameling, Karthago, 1993, S. 19 (cf. die Ausführungen weiter unten A. 1301), der bei seiner Quellenanalyse zu dem Ergebnis kommt, daß einer erster Ansatz zu einer Gleichstellung der Schlacht von Himera - ,der als Privatkrieg anzusehen ist (so auch das

Gold.<sup>1298</sup> Die auf uns gekommene zugehörige Weihinschrift nennt den Dedikanten Gelon, bezeichnet als Empfänger der Gabe Apollon, sagt aus, daß das Weihgeschenk aus Dreifuß und Nike bestand, und nennt den Künstler, nämlich Bion, Sohn des Diodoros, einen Milesier.<sup>1299</sup> Obwohl der Anlaß der Dedikation in der Inschrift nicht genannt wird, kann man annehmen, daß Gelon dieses Anathema wohl anläßlich des Sieges über die Karthager in der Schlacht von Himera 480 v.Chr. in Auftrag gab;<sup>1300</sup> die Weihung selbst wird jedoch wohl erst nach der Schlacht von Plataä 479 v.Chr. erfolgt sein.<sup>1301</sup> Einige Zeit danach weihte auch Gelons Bruder und Nachfolger Hieron ein vergleichbares Anathem, nämlich ebenfalls einen goldenen Dreifuß mit Nike dem

---

Formular der Gelon-Weihinschrift!) - mit den Siegen der Perserkriege aus der Selbstdarstellung der syrakusanischen Tyrannen stammt.

- 1298 Nach Diodor, 11,26,5-7, ließ Gelon nach der Botschaft vom Sieg der Griechen über die Perser bei Salamis aus der Beute aus der Schlacht bei Himera zwei Tempel für Demeter und Kore und aus 16 Tal. Gold einen Dreifuß fertigen, den er nach Delphi sandte. Die Schilderungen Diodors zur Schlacht bei Himera, die auf einem Exzerpt des Timaios beruhen, sind in ihrem historischen Wert jedoch in Frage zu stellen, cf. dazu unlängst Zahrnt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 353-390, bes. S. 358 ff.  
Der goldene Dreifuß, den Kroisos nach Herodot I 92 dem Apollon Ismenios im böotischen Theben aufstellte, ist das älteste Beispiel eines als Anathema geweihten Dreifußes aus Gold, cf. E. Reisch, Dreifuss, 1905, Sp. 1671.
- 1299 Syll<sup>3</sup> 4; DGE 144; ML 28; Nach dem Formular der Inschrift handelt es sich also um eine private Dedikation, so z. B. auch Ameling, Karthago, 1993, S. 39 f. Daß zu dem Dreifuß auch eine goldene Nike gehörte, überliefern Theopomp und Phainias aus Eresos bei Ath. VI 231 f.;  
Weitere Erwähnungen der Deinomeniden-Weihungen finden sich in einem Pindar-Scholion, Pind. Pyth. 1, 152 b (ed. Drachmann, 26) und einem dem Simonides zugeschriebenen Epigramm (Simonides 106 b (D) = 141 (Bergk), Übers.: H. Beckby, Anth. Graeca VI 214), die neben Gelon und Hieron auch die Söhne Polyzelos und Thrasybulos als Dedikanten eines oder mehrerer Dreifuße nennen. Der historische Wert dieser Belege ist jedoch zweifelhaft; nach Zahrnt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 366 f. entstanden "*beide Gedichte in einem späteren Stadium der Traditionsbildung.*"
- 1300 Nach Teopomp und Phainias bei Ath. VI 231 f. weihte Gelon Dreifuß und Nike zur Zeit des Xerxesfeldzuges nach Griechenland; nach Diodor, 11,26,5-7, war der Anlaß die Nachricht vom Sieg der Griechen über die Perser bei Salamis.
- 1301 So überzeugend Zahrnt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 363 f. u. A. 35. Danach ist die Aussage Diodors, 11,26,5-7, als wertlos anzusehen. Zudem sei die Aufstellung eines solchen Monumentes vor dem Sieg über die Perser in Delphi, dessen Amphiktyonie überwiegend aus perserfreundlichen Staaten bestand, nicht denkbar. Zahrnt widerspricht damit ausdrücklich Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 37-62, der ebda. S. 49, betont, daß Gelon den Plan für diese Weihgabe schon um 480 v. Chr. gefaßt habe. Diese spätere Datierung der Aufstellung des Gelon-Dreifüßes betont auch Ameling, Karthago, 1993, S. 18 f. Danach sollte sowohl durch den Ort der Aufstellung des Wehschenkes als auch durch die Nachahmung des Vorbildes, nämlich des Plataer-Dreifüßes auf der Schlangensäule, der Bezug zum Perserkrieg hergestellt werden. Daher setzt nach Amelung die Weihung die Existenz der Schlangensäule voraus, "*kann also frühestens 479, vermutlich sogar erst 478 erfolgt sein*", denn das Anathema könnte auch von Hieron vollendet worden sein, was eine Erklärung für die Doppelbaisis sei.

Apollon von Delphi.<sup>1302</sup> Beide Dreifüße erhoben sich auf einem Fundament und standen, wie man an den *in situ* erhaltenen glockenförmigen Basen feststellen kann, an exponierter Stelle an der Bergseite des Tempelvorplatzes<sup>1303</sup> und damit in nächster Nähe zu dem berühmten goldenen oder vergoldeten<sup>1304</sup> Dreifuß mit der ehernen Schlangensäule, der als Zehnter von den Griechen nach dem Sieg über die Perser bei Plataä aus der Beute gestiftet worden war.<sup>1305</sup> Diese Ortswahl war wohl beabsichtigt, denn dadurch erschien der Sieg von Himera dem bei Plataä ebenbürtig.<sup>1306</sup> Die Mehrzahl der Anatheme, die auch nach den Perserkriegen von einzelnen Poleis gestiftet wurden, konzentrierten sich wie die Deinomenidendreifüße vor der Ostfront des Tempels um diesen platäischen Dreifuß und den 5,35 Meter hohen Salamis-Apollon, der als Akrothinion aus der Beute des Seekrieges gestiftet worden war und nach

- 
- 1302 Athen. VI 231 f (nach Phainias und Theopomp); 232 a-b (nach Theopomp). Diese Weihung war für Bakchylides, 3,17 ff., der Hieron in seinem dritten Gedicht anlässlich eines Sieges mit dem Viergespann 468 v. Chr. pries, Beweis für die Großzügigkeit des Tyrannen. Daß die Weihungen Gelons und Hierons nicht gleichzeitig erfolgten, ergibt sich aus dem archäologischen Befund, wonach es trotz der Ähnlichkeit der Basen insgesamt Unterschiede im Detail gibt, cf. zum archäologischen Befund ausführlich Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 41 ff. und Zahrnt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 364 f. Zur fragmentarisch überlieferten Weihinschrift des Hieron-Dreifüßes cf. die Angaben weiter unten Kap. VII 2.4., A. 1471. Gegen eine Gleichzeitigkeit spricht zudem die Aussage Theopomps bei Athen. VI 232 a-b, wonach Hieron einige Zeit gebraucht habe, um das Gold zu beschaffen. Als Anlaß der Weihung nimmt Krumeich, ebda, S. 37 u. 49 u. passim den Sieg von Himera an; Zahrnt, ebda S. 365, datiert den Zeitpunkt der Weihung nach 478 v. Chr. und meint, daß als Anlaß am ehesten der Seesieg bei Kyme infrage käme.
- 1303 Zum archäologischen Befund cf. Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 43 ff.; Zahrnt, Schlacht bei Himera, 1993, S. 364 u. Maaß, Delphi, 1993, S. 191.
- 1304 Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 74 A. 313 weist darauf hin, daß *xrúseoß* bei Herodot sowohl 'golden' als auch 'vergoldet' bedeuten kann.
- 1305 Hdt. IX 81; Paus. 10,13,9; ML 27. Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 145, nahm noch an, daß dieser Dreifuß als eine 'Dreifußstatue' gearbeitet worden wäre. Dagegen erschien Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 75 ff., bes. S. 89, nach eingehender Untersuchung auch der bildlichen Darstellungen von Dreifüßen die Annahme wahrscheinlicher, daß die Beine dieses Dreifußes auf den Köpfen der drei ineinander verschlungenen Schlangen gestanden haben könnten. Diese Ansicht ist durch die jüngsten Ergebnisse archäologischer Forschung bestätigt worden. Danach gehörte der 'Platäerdreifuß' zu einer anderen als der bisher angenommenen Basis, cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 190: "*Diese Identifizierung löst auch das alte Problem, wie der Dreifuß aussah: Er stand hoch auf den Köpfen der Schlangen.*"
- 1306 Gerade dieser Ansicht der Forschung, "*nach der Gelon seinen goldenen Dreifuß in Delphi im Wettstreit mit dem entsprechenden Weihgeschenk der griechischen Bundesgenossen errichten ließ, um so den Sieg von Himera demjenigen von Plataiai ebenbürtig erscheinen zu lassen*" widerspricht Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 60 und die Angaben weiter oben A. 1297. Dagegen überzeugend Zahrnt und Ameling, wie A. 1297.

Pausanias oberhalb des platäischen Dreifußes an der rechten Seite des heiligen Weges stand.<sup>1307</sup> Dieses Nebeneinander des Salamis-Apollon und der *dekate* von Plataä war wohl bewußt gewählt, denn dadurch stand der Gott neben dem Wahrzeichen Delphis, dem Dreifuß.<sup>1308</sup>

Derartige Weihgaben bildeten als sichtbarer Ausdruck kriegerischer Überlegenheit für die unterlegenen Kriegsgegner öffentliche *mnemata* ihres Mißerfolgs.<sup>1309</sup> Die naheliegende Vermutung, daß durch diesen die agonale Mentalität widerspiegelnde Brauch Feindschaften ständig weiter schwelten, wird gestützt durch eine Erzählung des Pausanias, die - unabhängig von ihrer Historizität als solcher - einen Einblick in die diesbezügliche Denkweise des Periegeten und seiner Zeitgenossen erlaubt. Danach hatte Themistokles nach den Perserkriegen die Absicht, einen Teil aus der Mederbeute dem Apollon in Delphi zu weihen. Doch der Gott nahm die Gabe nicht an. Als eine mögliche Erklärung für dieses Verhalten führt der Perieget an, daß Apollon gewußt habe, daß Themistokles einmal bei den Persern Zuflucht suchen werde und er deshalb verhindern wollte, daß diese einen andauernden Haß gegen ihn hegten.<sup>1310</sup> Plutarch, der als Priester des Apollon in Delphi mit den Gegebenheiten engstens vertraut war, äußert diesbezüglich, daß der Apollon mit "*Erstlingen und Zehnten von Mordtaten, Kriegen und Plünderungen ringsum umgeben und der Tempel mit der Beute und dem Raube der Griechen angefüllt war*,": ... φόνων δὲ καὶ πολέμων καὶ λεηλασιῶν ἀπαρχαῖς καὶ δεκάταις κύκλω περιεχόμενον τὸν θεὸν ὄρῳν, καὶ τὸν νεῶν σκύλων Ἑλληνικῶν ἀνάπλεων καὶ λαφύρων...<sup>1311</sup>

Diese im Vergleich zu Olympia besondere 'kriegerische' Bedeutung Delphis in klassischer Zeit spiegelt sich auch in den jeweiligen Beschreibungen des Periegeten.

---

1307 Hdt. VIII 121; Paus. 10,14,5.

1308 So Gauer, Weihgeschenke, 1968, S. 71 f.

1309 Cf. zu diesem Aspekt Gehrke, *Jenseits von Athen und Sparta*, 1986, S. 51; daß Weihgaben in den panhellenischen Heiligtümern in diesem Sinne als andauernde Erinnerung an Siege zu werten sind, äußerte schon Burckhardt, *Kulturgeschichte I*, 1977, S. 285 f. Den Aspekt der Machtdemonstration bei Weihgeschenken der Tyrannen betont Barceló, *Basileia*, 1993, S. 271. Zur Fülle der Belege von Beuteanathemen cf. insgesamt Rouse, *Offerings*, 1902, S. 98-148. Zum materiellen Wert derartiger Weihgaben, ihrer Prestigebedeutung und Vorbildfunktion für die Jugend cf. Jackson, *Hoplites*, 1991, S. 228 ff.

1310 Paus. 10, 14, 5-6.

1311 Plut. *Moralia* 401 C (de Pythiae oraculis 15), Übers.: Kaltwasser.

Danach stehen in Delphi die kriegerischen Dedikationen im Vordergrund, in Olympia dagegen die Weihgaben berühmter Sieger.<sup>1312</sup> Es dürfte unbestritten sein, daß beide Weihgabentypen eine große Anziehungskraft auf Besucher ausübten, wovon die Heiligtümer selbstverständlich auch wirtschaftlich profitierten.

## VII Kult und Wirtschaft: Überlegungen zur Genese der Güterverwaltung früher Tempelheiligtümer

### 1. Heiligtümer als Wirtschaftszentren: das Beispiel der Xenophontischen Stiftung von Skillus

In seinem Werk *Anabasis* schildert Xenophon ausführlich, wie er nach der Beendigung des Kriegszuges den ihm anvertrauten Anteil für die Götter aus dem Beuteerlös, den Zehnten, gemäß der 'Abgabepflicht' zur Begründung einer Stiftung für Artemis Ephesia bei Skillus verwendet.<sup>1313</sup> Xenophons Darstellung erlaubt einen unvergleichlichen Einblick in die mit einem Tempel-Kult verbundenen wirtschaftlichen Nutzungsmöglichkeiten, die man m.E. insgesamt auch für andere Tempel-Heiligtümer annehmen darf. Zudem läßt die Schilderung den Schluß zu, daß Xenophon aus dieser Stiftung auch eigenen materiellen Nutzen zog, was ebenfalls für staatliche bzw. zu einem Kollektiv gehörige Heiligtümer zutrif.<sup>1314</sup> Diese unterschiedlichen

---

1312 So auch Maaß, Delphi, 1993, S. 185.

1313 Xen. anab. V 3, 4 -13.

1314 Bezüglich der Nutzungsmöglichkeiten von Heiligtümern führt Lendle, Kommentar, 1995, S. 321, aus, daß sakralrechtlich innerhalb des Temenos als heiliger Bezirk und Besitz der Gottheit zwei Bereiche zu unterscheiden sind, nämlich 1. der Tempel- und Altarbezirk, der keine profane Nutzung erlaubte, allerdings der temporären Lagerung der Festteilnehmer bzw. Besucher der Heiligtums diene, und 2. der übrige Landbesitz, aus dem die 'Betreiber' bzw. Inhaber privaten Nutzen erwirtschaften durften. Doch weisen m. E. die Beschreibungen der 'heiligen Haine' bei Xenophon (anab. V, 3, 12): "*Rings um den Tempel wurde ein Hain angepflanzt mit veredelten Bäumen aller Sorten, die je nach Jahreszeit Früchte liefern* (Übers. G. Straßburger) und bei Sappho (Frg. 2 (L/P), Übers. Fränkel, cf. dazu weiter unten Kap. VII 2.2.): "*... wo am heiligen Bau des Tempels / steht ein Hain von lieblichen Apfelbäumen, / und darin Altäre, mit reiner Flamme dampfend von Weihrauch./ Hier rauscht kühles Wasser durch Apfelzweige,/ überall beschatten das Gras des Bodens / dichte Rosenbüsche, und Schlummer trieft von flimmernden Blättern...* darauf hin, daß Tempel- und Altarbezirke von Obstbäumen bestanden sein konnten und daher zumindest theoretisch auch wirtschaftlich nutzbar waren. Cf. in diesem

Möglichkeiten, wirtschaftlichen Gewinn aus einem Tempel-Kult zu ziehen, sollen im folgenden anhand der Erzählung des Xenophon aufgezeigt werden, ohne daß damit eine ausführliche Darstellung der Tempel-Kulte als Wirtschaftsform intendiert ist.<sup>1315</sup> Statt dessen soll die Interpretation des Textes in diesem Sinne als methodische Grundlage für die darauf folgenden Überlegungen zur Genese wirtschaftlicher Funktionen früher Tempelheiligtümer dienen.

Xenophon erzählt, daß man nach der Beendigung des Kriegszuges den Erlös aus dem Verkauf der Kriegsgefangenen unter sich aufteilte. Den Zehnten, den man für Apollon und die ephesische Artemis bestimmt hatte, verteilten die Feldherrn unter sich, und jeder erhielt seinen Anteil zur Aufbewahrung für die Götter. Xenophon ließ von diesem Geld ein Weihgeschenk für Apollon anfertigen und stellte es im Schatzhaus der Athener in Delphi auf.<sup>1316</sup> Weil er danach mit Agesilaos gegen die Boioter ziehen wollte, gab er den für die ephesische Artemis bestimmten Anteil ihrem Tempelwächter Megabyzos in Obhut mit dem Auftrag, im Falle seines Todes davon ein Weihgeschenk anfertigen zu lassen. Da Xenophon jedoch nichts zustieß, gab Megabyzos Xenophon, der inzwischen in der Verbannung in Skillus in der Nähe von Olympia lebte, anlässlich eines Besuches der Festspiele von Olympia das Geld zurück.<sup>1317</sup>

Χενοφῶν δὲ λαβὼν χωρίον ὠνεῖται τῇ θεῷ ὅπου ἀνεῖλεν ὁ θεός. ἔτυχε δὲ διαρρέων διὰ τοῦ χωρίου ποταμὸς Σελινοῦς. καὶ ἐν Ἐφέσῳ δὲ παρὰ τὸν τῆς Ἀρτέμιδος νερῶν Σελινοῦς ποταμὸς παραρρεῖ. καὶ ἰχθύες τε ἐν ἀμφοτέροις ἔννισαι καὶ κόγχα· ἐν δὲ τῷ Σκιλλοῦντι χωρίῳ καὶ θῆραι πάντων ὅποσα ἐστὶν ἀγρευόμενα θηρία. ἐποίησε δὲ καὶ βωμὸν καὶ ναὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἀργυρίου, καὶ τὸ λοιπὸν δὲ αἰεὶ δεκατεύων τὰ ἐκ τοῦ ἀγροῦ ὥραϊα θυσίαν ἐπόει τῇ θεῷ, καὶ πάντες

---

Zusammenhang die Untersuchung von Kuçan, Pflanzen im Heraion von Samos, 1995, S. 1-64, dessen botanische Untersuchung sich primär auf die Kultur- und Sammelpflanzen, die im Heraion genutzt bzw. geopfert wurden, richtet. Dabei fielen die vielen Gemüse- und Gewürzarten, auch mediterrane Obstsorten (Weintrauben, Granatäpfel, Feigen, Maulbeeren, Pfirsiche sowie Wasser- und Zuckermelonen) auf. Auffallend sind ebenso die Zierblumen, die als Blumenkränze und Girlanden im Kult Verwendung fanden (z.B. Myrthe, Rose, Stockrose, Mohn, Lorbeerbaum) und die man vorzugsweise um die entsprechenden Heiligtümer anpflanzte, cf. ebda insbes. S. 63 f.

1315 Eine ausführliche Untersuchung der Tempel als Wirtschaftsformen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden, stellt jedoch ein Desiderat der Forschung dar.

1316 Xen. anab. V 3,4-5. Dieses Schatzhaus wurde 1893 bei Ausgrabungen entdeckt, cf. Maaß, Delphi, 1993, S.168 f.

1317 Xen. anab. V 3,6-7.



οἱ πολῖται καὶ ὁ πρόσχωροι ἄνδρες καὶ γυναῖκες μετεῖχον τῆς ἑορτῆς. παρεῖχε δὲ ἡ θεὸς τοῖς σκηνοῦσιν ἄλφιστα, ἄρτους, οἶνον, τραγήματα, καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς νομῆς λάχος, καὶ τῶν θηρευομένων δέ. καὶ γὰρ θήραν ἐποιοῦντο εἰς τὴν ἑορτὴν οἱ τε Ξενοφῶντος παῖδες καὶ οἱ τῶν ἄλλων πολιτῶν, οἱ δὲ βουλόμενοι καὶ ἄνδρες συνεθήρων· καὶ ἠλίσκετο τὰ μὲν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἱεροῦ χώρου, τὰ δὲ καὶ ἐκ τῆς Φολόης, σῦες καὶ δορκάδες καὶ ἔλαφοι. ἔστι δὲ ἡ χώρα ἧ̄ ἐκ λακεδαίμονος εἰς Ὀλυμπίαν πορεύονται ὡς εἴκοσι στάδιοι ἀπὸ τοῦ ἐν Ὀλυμπία Διὸς ἱεροῦ. ἐν δ' ἐν τῷ ἱερῷ χώρῳ καὶ λειμῶν καὶ ὄρη δένδρων μεστά, ἰκονὰ σῦς καὶ αἴγας καὶ βοῦς τρέφειν καὶ ἵππους, ὥστε καὶ τὰ τῶν εἰς τὴν ἑορτὴν ἰόντων ὑποζύγια εὐωχεῖσθαι. περὶ δὲ αὐτὸν τὸν ναὸν ἄλλος ἡμέρων δένδρων ἐφυτεύθη ὅσα ἐστὶ τρωκτὰ ὠραῖα. ὁ δὲ ναὸς ὡς μικρὸς μεγάλῳ τῷ ἐν Ἐφέσῳ εἴκασται, καὶ τὸ ξόανον ἔοικεν ὡς κυπαρίττινον χρυσοῦ ὄντι τῷ ἐν Ἐφέσῳ. καὶ στήλη ἔστηκε παρὰ τὸν ναὸν γράμματα ἔχουσα:

ΙΕΡΟΣ Ο ΧΩΡΟΣ ΤΗΣ ΑΡΤΕΜΙΔΟΣ. ΤΟΝ ΕΧΟΝΤΑ ΚΑΙ ΚΑΡΠΟΥΜΕΝΟΝ ΤΗΝ ΜΕΝ ΔΕΚΑΤΗΝ ΚΑΤΑΘΥΕΙΝ ΕΚΑΣΤΟΥ ΕΤΟΥΣ. ΕΚ ΔΕ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΤΟΥ ΤΟΝ ΝΑΟΝ ΕΠΙΣΚΕΥΑΖΕΙΝ. ΑΝ ΔΕ ΤΙΣ ΜΗ ΠΟΙΗΙ ΤΑΥΤΑ ΤΗΙ ΘΕΩΙ ΜΕΛΗΣΕΙ. 1318

*"Xenophon kaufte davon ein Stück Land, da wo es ihm der Gott anzeigte. Zufällig floß durch dieses Landstück ein Fließchen Selinus. Auch in Ephesos fließt an dem Tempel der Artemis ein Fluß Selinus vorbei. Und Fische gibt es in beiden Gewässern ebenso wie Muscheln. In dem Bezirk in Skillus ist auch Jagd möglich auf alle Arten von Tieren, die man jagen kann. Xenophon baute auch einen Altar und Tempel von dem geweihten Gelde, und künftig nahm er immer den zehnten Teil von den Feldfrüchten, um damit ein Opferfest für die Göttin zu veranstalten, und alle Mitbürger und die Männer und Frauen aus der Nachbarschaft nahmen an dem Feste teil. Die Göttin aber reichte den Festgenossen zum Schmause Gerstenmehl, Brote, Wein, Naschereien, außerdem einen erlostem Anteil an dem Fleisch der Tiere von der heiligen Weide, die ihr zum Opfer geschlachtet wurden, sowie von der Jagdbeute. Ging es nämlich auf das Fest zu, so zogen die Söhne des Xenophon mit denen der anderen Bürger auf die Jagd, und jeder erwachsene Mann konnte mitjagen, wenn er wollte. Die Beute stammte zum Teil aus dem heiligen Bezirk selber, zum Teil auch aus der Pholoe, und zwar wurden Sauen, Rehe und Hirsche gefangen. Das Gebiet liegt an der Straße von Lakedaimon nach*

*Olympia, ungefähr 20 Stadien vom Heiligtum des Zeus in Olympia entfernt. Innerhalb des geweihten Bezirks befinden sich auch Wiesengelände und bewaldete Berge, gerade recht, um Schweine, Ziegen, Rinder und Pferde zu halten, so daß auch die Zugtiere der zum Fest kommenden Besucher reichlich Futter fanden. Rings um den Tempel wurde ein Hain angepflanzt mit veredelten Bäumen aller Sorten, die je nach Jahreszeit Früchte liefern. Der Tempel selbst ist als ein kleines Abbild des großen in Ephesos erbaut, und das Bildnis der Göttin gleicht dem goldenen in Ephesos, soweit das bei einem aus Zypressenholz gefertigten möglich ist. Eine Steintafel steht neben dem Tempel mit folgender Inschrift:*

*DIESER BEZIRK IST DER ARTEMIS HEILIG. DER BESITZER UND NUTZNIEßER SOLL JEDES JAHR DEN ZEHNTEN DES ERTRAGES OPFERN. AUS DEM ÜBERSCHUß SOLL ER DEN TEMPEL INSTANDHALTEN. WENN ABER EINER DIES NICHT TUT, SO SOLL ALLES DER GÖTTIN ANHEIMGESTELLT SEIN.*" (Übers.: G. Straßburger)

Der Bericht des Xenophon enthält bezüglich der Finanzierung, Unterhaltung und Nutznießung eines Tempel-Kultes folgende Elemente:

- Die Begründung des Tempel-Kultes ist als Stiftung eine Sonderform der Weihgabe, die in diesem Fall aus Dank nach der glücklichen Rückkehr der Söldnertruppe von dem den Göttern zustehende zehnten Anteil aus dem Beuteerlös, nämlich dem Verkauf der Kriegsgefangenen, dediziert wird.<sup>1319</sup>
- Als Stifter tritt eine Einzelperson, nämlich Xenophon, auf, dem als einem der Feldherren einer Söldnertruppe - also keines Polisheeres - ein Teil des zu Weihenden Zehnten ausgehändigt wurde,<sup>1320</sup> wodurch der Vollzug der Dedikation in seinen persönlichen Verantwortungsbereich überging.

---

<sup>1319</sup> Zur Stiftung als Sonderform der Weihgabe cf. die Angaben weiter oben Kap. VI 5., A. 1244. Zur Dedikation des Zehnten aus Beuteerlös cf. weiter oben Kap. III.

<sup>1320</sup> Diese Regelung der privaten Verfügung der Feldherren über den zu Weihenden Zehnten muß mit der Besonderheit eines Söldnerheeres zusammenhängen, daß eben kein staatliches Heer repräsentierte. Überdies galt der ausgesonderte Anteil für die Götter als 'heilig', so daß die Gefahr privater Unterschlagung durch mögliche göttliche Bestrafung gebannt war, cf. so auch Lendle, Kommentar, 1995, S. 313.

- Als Alleinverantwortlicher der Dedikation des Zehnten kann Xenophon Ort, Art und Ausführung seines Weihgeschenks bestimmen. Er entschließt sich, mit dem Geld, statt ein gegenständliches Weihgeschenk zu erwerben, ein zur Begründung eines Tempel-Kultes notwendiges umfangreiches Landstück mit natürlichen Wasservorkommen anzukaufen,<sup>1321</sup> einen Tempel als Behausung der Gottheit zu errichten sowie ein Kultbild und einen Altar anfertigen zu lassen.<sup>1322</sup>
- Nachahmungsmuster für den gesamten Kultbezirk als Stiftung bildet das Artemision von Ephesos, das im kleineren Maßstab nachgebildet wird.<sup>1323</sup>
- Trotz der 'Verkleinerung' ist diese Nachbildung wegen der Größe und Berühmtheit des Vorbildes gleichfalls ein Zeugnis der kompetitiven Mentalität des Stifters. Daß diese Verkleinerung aber auch durch geringere Geldmittel bedingt ist, offenbart die Wahl des Materials für das Kultbild, das wohl deshalb nicht aus Gold,<sup>1324</sup> sondern aus Zypressenholz gefertigt ist.<sup>1325</sup>
- Der zum Kult der Artemis gehörige heilige Bezirk bietet folgende Erträge und Nutzungsmöglichkeiten:
  - Fische und Muscheln aus dem Fluß Selinus
  - Als Jagdwild Schweine, Rehe und Hirsche
  - Einen Hain für Obstbäume
  - Ackerland
  - Wiesen und waldreiche Berge als Weide für Schweine, Ziegen, Rinder und Pferde.

---

1321 Zur besonderen Wahl und unverwechselbaren Markierung eines solchen kultischen *temenos* cf. Burkert, Griechische Religion, 1977, S. 142 ff. Zur geographischen Lage von Skillus cf. Lendle, Kommentar, 1995, S. 316 ff.

1322 Xenophon ist natürlich nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer, cf. zu den Eigentumsverhältnissen ausführlich Lendle, Kommentar, 1995, S. 321 f.

1323 Zu Tempeln als Nachahmungsmuster cf. Kap. VI 5.

1324 Xenophon meint hier das berühmte alte *xoanon*, das aus Holz bestand und mit Ausnahme von Gesicht, Füßen und Händen mit Goldschmuck überzogen war, so Lendle, Kommentar, 1995, S. 320.

1325 Cf. dazu Kap. IV.

- Die Weideflächen des Heiligtums standen auch den Zugtieren der Festbesucher zur Verfügung.
- Der zehnte Teil der Erträge aus Ackerbau, Weidewirtschaft und Jagd wird der Göttin einmal jährlich als Opfergabe dargebracht.
- Diese Opfergabe dient gleichzeitig dem Festschmaus der Besucher, nämlich den Bürgern von Skillus und auch der benachbarten Ortschaften, die einmal jährlich zu einem Kultfest - wohl anlässlich der Ernte - zusammenkamen. Ihnen standen Mehl, Brot und Wein, dazu Obst und Anteile am Opferfleisch und zusätzlich auch Anteile am Wildbret zur Verfügung.<sup>1326</sup>
- Es liegt die Vermutung nahe, daß die von den Söhnen des Xenophon und anderen Bürgern veranstaltete Jagd die mit einem Kultfest normalerweise verbundenen Wettspiele bildete.<sup>1327</sup>
- Die geographische Lage des Heiligtums von Skillus 'an der Straße von Lakedaimon nach Olympia' scheint - wie auch der Gründungsmythos des Apollonhymnos bezüglich Delphis offenbart - mit Blick auf mögliche Besucher des Kultbezirkes ausgewählt worden zu sein. So profitierte das Artemision von Skillus sicherlich auch vom Besucherstrom des Zeus-Heiligtums von Olympia.
- Eine weitere Notiz des Xenophontischen Berichtes erhellt die Funktion der Heiligtümer als Banken: Xenophon hatte das Geld für die Herstellung des Weihgeschenkes zunächst in Ephesos bei Megabyzos hinterlegt, der es ihm anlässlich eines Besuches der Festspiele von Olympia wieder aushändigte, da Skillus ohnehin auf seinem Weg lag. *Megabyzos* ist kein Individualname, sondern der Titel

---

<sup>1326</sup> Lendle, Kommentar, 1995, S. 319 betont ausdrücklich, daß an Fleisch nicht nur - wie üblich - Anteile am Opferfleisch, sondern auch am Wildbret zur Verfügung standen.

<sup>1327</sup> Zur Artemis als Göttin der Jagd cf. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 1992, S. 482 ff. Zudem ist die Leidenschaft des Xenophon für die Jagd durch sein Werk '*Kynegetikos*' und seine Schrift *Hipparchikos* bezeugt, die allerdings in ihrer Echtheit umstritten ist, cf. Meister, Geschichtsschreibung, 1990, S. 75.; Lesky, Literatur, 1993, S. 695.

der verschnittenen Oberpriester der Artemis von Ephesos.<sup>1328</sup> Wie aus Xenophons Bericht hervorgeht, gehörte zum Amtsbereich dieses Priesters ganz offenbar die Verwaltung der im Artemision deponierten Gelder bzw. Wertsachen. Zudem übte der *Megabyzos* offenbar auch die Funktion eines *Theoros* aus, denn er tritt als offizieller ephesischer Festgesandter in Olympia auf.<sup>1329</sup>

- Obwohl der gesamte Bezirk der Artemis heilig ist, bleibt Xenophon Besitzer und Nutznießer,<sup>1330</sup> solange er - wie es eine öffentliche Inschrift verkündet - den zehnten Teil der Göttin jährlich darbringt und von dem Überschuß den Tempel erhält. Anderenfalls fällt er der Rache der Göttin anheim.

Xenophon oblag als Stifter und Nutznießer des Kultes die Verwaltung der Einkünfte und Ausgaben des Tempels. Das entspricht auch den Regelungen für Heiligtümer 'kollektiver Betreiber', die ebenfalls profaner Verwaltung unterstanden. So wurden zum Beispiel die über ganz Attika verstreuten Heiligtümer von staatlichen Magistraten verwaltet,<sup>1331</sup> was nach den Ausführungen des Aristoteles im 6. Buch seiner Politik einen der festen Tätigkeitsbereiche athenischer Beamter ausmachte.<sup>1332</sup> Dagegen waren Priester keine Magistrate.<sup>1333</sup> Die mit sakralen Belangen beschäftigten Beamten wurden aus der athenischen Bürgerschaft ausgewählt, so etwa die *Epistatai* für den eleusinischen Mysterienkult, denen die Verwaltung des Vermögens der Demeter und Kore oblag.<sup>1334</sup> Nach einer Inschrift aus Eleusis von 449/7 v.Chr. über die Einsetzung

---

1328 Cf. Lendle, Kommentar, 1995, S. 314 f.

1329 So Karwiese, Ephesos, 1995, S. 39.

1330 Zu "EXONTA KAI KARPOUMENON" cf. Lendle, Kommentar, 1995, S. 321 f. Danach war Xenophon "durch den Kauf des Geländes natürlich nicht zum Eigentümer geworden, sondern nur (wie auch alle späteren Nutznießer) zum ἔξων kai καρπούμενοß. De facto bedeutete dies allerdings, daß er das Temenos (außer dem Tempelbezirk) wie sein rechtmäßiges Besitztum oder zumindest wie ein ihm auf 'Erbpacht' überlassenes Grundstück, für das die Pacht ausschließlich in der Erfüllung der von ihm selbst formulierten Auflagen bestand, betrachten konnte."

1331 Dazu cf. insges. Linders, Treasurers, 1975.

1332 Aristot. Pol. 1321 b 12 - 1322 b 29.

1333 Cf. Kahrstedt, Magistratur, 1936, S. 3 f. Hansen, *Archai*, 1980, S. 170.

und Aufgaben dieses jährlich wechselnden Kollegiums der fünf *Epistatai* wurden diese Beamten durch Los aus den athenischen Bürgern bestimmt und erhielten von den Kolakreten täglich vier Obolen Sold ausgezahlt. Zu ihren Aufgaben gehörte es, dem Rat die Schulden an die Göttin aufzuzeigen, diese einzutreiben, insgesamt die jährlichen Einkünfte - wohl die Opfer- und Weihgaben und sonstigen Erträge des Heiligtums - zu überwachen und von dem Geld der Göttin Aufwendungen zu bestreiten, wozu z.B. wohl die Instandhaltung des Heiligtums gehörte.<sup>1335</sup> Das Eigeninteresse des athenischen Staates an der Finanzverwaltung der Kulte zeigt sich auch in der Rechenschaftsablegung der Sakralbeamten, deren Abrechnungen nach Amtsablauf veröffentlicht wurden.<sup>1336</sup>

Im Falle der Stiftung von Skillus ist Xenophon daher als 'privater Betreiber' zugleich der Alleinverantwortliche für die Finanzverwaltung des Heiligtums. Die Inschrift, die er öffentlich anbringen läßt, ist eine schriftliche Fixierung seiner Pflichten. Danach muß er den zehnten Anteil der Erträge des Heiligtums für das Kultmahl zur Verfügung stellen und aus dem Übrigen den Unterhalt, d.h. z.B. die Reparaturen für den Tempel bestreiten.<sup>1337</sup> Die Inschrift endet mit der Androhung einer Sakralstrafe für

1334 Zu den athenischen Priestern und den mit der Verwaltung von Kultbesitz und anderer sakraler Obliegenheiten beauftragten athenischen Magistraten cf. insbes. den systematischen Überblick bei Garland, *Religious Authority*, 1984, S.75-123; zu den Priesterschaften der Demeter und Kore zusammenfassend ebda. S. 96 ff.

1335 IG I<sup>3</sup> 32; Z. 6-34; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 7 und den ausführlichen Komm. S. 17 ff., cf. auch Aristot. *Ath. Pol.* 57, 1. Zur Auswahl der Priester in Athen cf. Aleshire, *The Demos and the Priests*, 1994, S. 325-337.

1336 Cf. zusammenfassend Hansen, *Athenische Demokratie*, 1995, S. 245 f.; nach Arist. *Ath. Pol.* 47,1 nahmen z. B. die Schatzmeister der Athena bei Amtsantritt in Gegenwart des Rates das Götterbild der Athena, die Nike-Figuren und den anderen Schmuck sowie die Schätze des Heiligtums in ihre Obhut. Nach 434 v.Chr. wurden in Athen drei verschiedene Arten von Inventaren auf Marmorstelen veröffentlicht: 1) die *Paradosis*, die nach der Euthynai nach Amtsablauf die Verantwortung dem neuen Schatzmeisterkollegium übertrug. Fielen hierbei Diskrepanzen auf, dann wurde als zweite Inventarliste ein *Exetasmos* veröffentlicht, was jedoch sehr selten vorkam. Die dritte Art, nämlich die *Kathairesis* hielt das Einschmelzen alter Weihgaben aus Metall zum Zweck der Neuanfertigung von Kultgeräten fest, cf. dazu Aleshire, *Athenian Asklepieion*, 1989, S. 107 f.; Harris, *Statues*, 1992, 1992, S.637 ff.; Dies., *Treasures*, 1995, S. 10f.

1337 Cf. dazu IG I<sup>3</sup> 32 zur Einsetzung der *Epistatai* für Demeter und Kore 460/450 v. Chr. in Eleusis: Z. 22-28 behandelt Aufwendungen, die nicht näher spezifiziert werden; man kann jedoch davon ausgehen, daß es auch hier am ehesten um die Instandhaltung von Gebäuden geht, cf. in diesem Sinne den Komm. bei Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 7, S. 20.

Reparaturleistungen können auch Gegenstand von Stiftungen sein, cf. Flacelière, *Les Aitoliens à Delphes*, 1937, S.217 ff., 329. Offenbar wurde der von den Chioten gestiftete Altar in Delphi (Hdt. 2,135; 9,81) von ihnen im 3. Jh. v. Chr. erneuert, cf. so Maaß, *Delphi*, 1993, S. 124.

den Fall der unrechtmäßigen Verwaltung, wonach Xenophon der Rache der Göttin anheimfällt. Gerade dieser Passus indiziert m. E., daß Xenophon auch eigenen materiellen Nutzen aus dem Heiligtum ziehen konnte und diesen sogar durch die Vernachlässigung seiner Pflichten steigern konnte. Man kann davon ausgehen, daß z.B. trotz der notwendigen Instandhaltungskosten, die von den übrigen neun Zehnteln bestritten werden sollten, die Erträge des Heiligtums in der Regel über diese Ausgaben sowie die Aufwendungen für die Opfer hinausgingen und damit auch einen wirtschaftlichen Gewinn eintrugen, der im Falle des Artemision von Skillus von Xenophon als Nutznießer und 'Betreiber' des Heiligtums für seine eigenen profanen Belange verwendet werden konnte.<sup>1338</sup>

Diese Interpretation der profanen Verwendung von Tempelerträgen wird bestätigt und ergänzt von antiken Quellen etwa zu athenischen Staatsausgaben für Bauten und Kriegszüge, die sowohl aus 'heiligen' als auch profanen Geldern bestritten wurden. Das bedeutet, daß auch die Überschüsse der Erträge von Tempel-Kulten kollektiver 'Betreiber' für profane Zwecke genutzt wurden. In der bei Thukydides überlieferten Rede des Perikles listet dieser zu Beginn des Archidamischen Krieges die athenischen Machtmittel an Geld und Truppen auf. Dabei werden ganz selbstverständlich private und staatliche Weihgaben im Besitz der Athena sowie wertvolle Kultgeräte, die bei Prozessionen und bei den im Rahmen des Kultes stattfindenden Spielen benutzt wurden, mit in die Rechnung einbezogen.<sup>1339</sup> Von dieser Praxis zeugen auch die Inschriften. So wird in einer inschriftlichen Notiz in dem sog. Kallias-Dekret 434/33 v.Chr. über die Verwaltung der Gelder der Athena und der anderen Götter ausdrücklich festgehalten, daß die Überschüsse für den Bau von Werft und Mauern verwendet werden sollten, also für profane Belange der Polis als Nutznießer dieser Tempel-Kulte.<sup>1340</sup> Eine athenische Inschrift von 418-414 v.Chr.

---

1338 Cf. in diesem Zusammenhang den Kommentar von Lendle, Kommentar, 1995, S. 321. Danach soll für die zweite Auflage, nämlich die Unterhaltung des Kultes, je nach den Erfordernissen "*verschieden große Summen* τῆκ...τοῦ περιττου genommen werden, also aus jenen neun Zehnteln des Gewinns, die dem jeweiligen Nutznießer zustanden."

1339 Thuk. II 13,3-5.

1340 IG I<sup>3</sup> 52 A Z.31; ML 58; Übers.: HGIÜ I Nr. 92 u. Pfohl 98.

handelt von Auszahlungen aus dem Tempelschatz an die *strategoï* zu Kriegszwecken.<sup>1341</sup>

Der Staat bediente sich also zur Bestreitung seiner säkularen Belange durchaus auch aus den 'Kassen' der Heiligtümer. Umgekehrt gibt es genügend Beispiele dafür, daß sich die 'Kassen' der Heiligtümer aus profanen Geldern speisten. So füllte sich etwa der Schatz der Athena auf der Akropolis nicht nur durch Einnahmen aus eigenen Erträgen, nämlich aus der wirtschaftlichen Nutzung des Tempelbesitzes und aus Opfer und Weihgaben, sondern auch durch profane Gelder, die etwa kultische Abgabepflichten repräsentierten, wie zum Beispiel durch die *aparchai* aus den Tributen der Bündner.<sup>1342</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch, daß Kult-Heiligtümer ihre Ländereien und ihren Besitz profanen Zwecken gegen entsprechendes Entgelt zur Verfügung stellten, um das Vermögen der Gottheit zu vermehren. So geht aus einer Inschrift aus Kyrene hervor, daß bei Entrichtung des Kaufpreises für einen im Tempelbezirk geschlagenen Baum das Holz beliebig verwendet werden durfte.<sup>1343</sup> Zum Tempel gehörige Ländereien wurden verpachtet, so etwa in Eleusis das rarische Feld, auf dem zuerst Brotfrüchte wuchsen.<sup>1344</sup> Aus den Abrechnungen des delischen Tempels in den Jahren 434-432 v.Chr. geht hervor, daß für die Verpachtung von Tempelland auf zehn Jahre pro Jahr ein Talent, 1110 Drachmen erhoben wurden und daß für die Verpachtung von heiligem Land, Obstgärten und Häusern im ersten Jahr wohl 716 Drachmen, für die restlichen neun Jahre 800(?) Drachmen fällig waren.<sup>1345</sup> Eine weitere Einnahmequelle bildete die Vergabe von Darlehen aus dem Tempelschatz.<sup>1346</sup> So zeigen etwa die Abrechnungen des delischen Heiligtums von

---

1341 IG I<sup>3</sup> 370; ML 77; weitere Beispiele weiter oben A. 1201.

1342 Cf. z. B. Samons II, Finance, 1993, S. 129-138, bes. S. 135.

1343 SEG IX (1944) 72 § 2.

1344 Cf. Paus. 1, 38, 6; die Pachteinahmen sind durch die Epistaten von Eleusis belegt: IG II<sup>2</sup> 1672 = SIG<sup>2</sup> 587 Z. 253.

1345 IG I<sup>3</sup> 402. Zur Vermietung von 'heiligen Häusern', die wohl erst seit 4. Jh.v.Chr. eine eigene Besitzkategorie im Rahmen des Tempelvermögens darstellen, cf. Hennig, Heilige Häuser, 1983, S. 411-495.

1346 Cf. dazu z. B. das sog. Kallias-Dekret IG I<sup>3</sup> 52 A Z. 31; ML 58; Übers.: HGIÜ I 92 u. Pfohl 98; die einzelnen Posten der Kreditvergabe des Nemesis-Kultes von Rhamnous in den Jahren 450-



434-432 v.Chr., daß man für einen Kredit von neun Talenten und 20 Drachmen bei einer Laufzeit von fünf Jahren zehn Prozent Zinsen erhob.<sup>1347</sup> Umgekehrt konnten Privatleute - wie z.B. Xenophon - ihr Geld im Tempel deponieren, wie es auch eine Inschrift zu einer privaten Bankeinlage auf einer Bronzetafel aus Tegea 450-425 v.Chr. bezeugt.<sup>1348</sup> Für Dienstleistungen oder die Nutzung von Tempelgut konnten ebenfalls Gebühren verlangt werden. So enthält eine Inschrift von 440/430 v.Chr. aus Loupari in Attika (Demos Lamprai?) Vorschriften für die Nutzung des am Meer gelegenen Halykos-Brunnen, der zu einem Nymphenheiligtum gehörte. Danach wurden für die Entnahme von Wasser Gebühren fällig, die nach der Menge gestaffelt waren. Bei Nichtbezahlung wurde eine Strafsumme erhoben, die an das Heiligtum fiel.<sup>1349</sup> Auch für die Befragung des Orakels von Delphi wurde eine Abgabe, ein sog. *pelanos*, erhoben, der mit den einzelnen Städten vertraglich vereinbart wurde.<sup>1350</sup> Der wohl früheste diesbezügliche Beleg vom Ende des 6. Jh. bzw. Mitte des 5. Jh.v.Chr. betrifft möglicherweise die Einwohner von Pierien, die einen *pelanos* von [mehreren Minen] und 15 Drachmen zu entrichten hatten, den sie in Form einer Statue weihten.<sup>1351</sup> In Eleusis wurden von den Mysten nach einer Inschrift von 460 v.Chr. Gelder erhoben, die auch der Bezahlung des Kultpersonals dienten. So erhielten die *hieropoioi* von jedem Mysten einen halben *obolos* pro Tag.<sup>1352</sup> Die Priesterin der Demeter bekam anlässlich der Mysterien von jedem Mysten einen *obolos*.<sup>1</sup> Insgesamt erhielt sie aus diesen Geldern 1600 Drachmen, wovon sie ihre Ausgaben bestreiten mußte. Das übrige fiel der

---

440 v. Chr. verzeichnet IG I<sup>3</sup> 248, ML 53. Die Inschrift IG I<sup>3</sup> 72 listet die Darlehen an den athenischen Staat aus den Tempelschätzen in der Zeit von 433/2-423/2 v.Chr. auf. Danach betrug die Gesamtsumme der Darlehen aller Götter an den Staat rund 6 000 Talente.

1347 IG I<sup>3</sup> 402.

1348 IG V 2, 159, Syll.<sup>3</sup> 1213; Bogaert, Texts on Bankers, 1976, Nr. 29, S. 42 f. Übers.: HGIÜ I Nr. 73.

1349 IG I<sup>3</sup> 256; LSCG 178; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 19 mit Übers. u. Komm.

1350 Cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 6 f.; Roux, Delphi, 1971, S. 83.

1351 CID I 1, S. 8 ff. Der griech. Text: weiter unten A. 1458.

1352 IG I<sup>3</sup> 6 C, Z. 6-9.

1353 IG I<sup>3</sup> 6 C, Z. 9-14.

Demeter und Kore zu, also dem Tempelschatz.<sup>1354</sup> Die Familien der Eumolpiden und Keryken erhielten von jedem weiblichen Myster drei(?), von jedem männlichen fünf Obolen.<sup>1355</sup> Diese Bestimmungen fügen sich ein in die übliche Regelung, daß den Priestern als Einnahmequelle u.a. Opferanteile zustanden, wodurch die 'Betreiber von Heiligtümern' die Bezahlung des Kultpersonals zum Teil den Besuchern, d.h. den Opfernden, aufbürdeten. Die Aufteilung der Opfer unter Gottheit, Priester und Opfernden läßt sich bereits aus einem Kultgesetz aus Dreros aus dem 7. Jh.v.Chr. ablesen.<sup>1356</sup> In Athen wurde im 5. Jh.v.Chr. beispielsweise bestimmt, daß die Kolakreten der Priesterin der Athena Nike jährlich 50 Drachmen auszahlen sollten.<sup>1357</sup> Daneben erhielt sie Schenkel und Häute von den Opfertieren des Demos.<sup>1358</sup> Eine Opfervorschrift aus Chios, ebenfalls aus dem 5.Jh.v.Chr., legt die Opferanteile an Fleisch und Häuten für die Priester fest.<sup>1359</sup> Daß die Priester manchmal wohl auch über diesen festgesetzten Anteil hinaus den Opfernden mehr abverlangten, belegt ein Opfergesetz aus Axos aus dem 5.Jh.v.Chr. Danach wurde dieses Vergehen mit der Strafzahlung von einem *stater* pro Opfer und dem Duplum des Fleisches belegt.<sup>1360</sup> R. Koerner vermutet, daß der *stater* in diesem Fall in die Staatskasse floß, das Duplum dem Geschädigten zufiel.<sup>1361</sup> Doch auch Heiligtümer mehrten ihre Einkünfte durch Strafgebühren. Wert- und Geldstrafen - nicht nur für sakrale, sondern auch profane Vergehen - bildeten insgesamt sogar eine recht einträgliche Einnahmequelle, denn vielfach enthielten gesetzliche Verordnungen der Poleis die Bestimmung, daß bei

---

1354 IG I<sup>3</sup> 6 C, Z.14-20.

1355 IG I<sup>3</sup> 6 C, Z. 20-23.

1356 Van Effenterre, Inscriptions Crétoises, 1946, Nr. 4, S. 600-602; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 93, S. 341 f.; Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 27.

1357 IG I<sup>3</sup> 71: 424/3 v. Chr.

1358 IG I<sup>3</sup> 35: 427 v.Chr.; ML 44: 450-445 v. Chr.

1359 SEG XVII 377; LSS 129, Hallof/Koerner; Gesetzestexte, 1993, Nr. 64.

1360 LSS 113: liest irrtümlich 2 Statere; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 106 mit ausführlichem Komm. S. 357 f.

1361 Cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 358. Cf. auch Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 466.

Nichteinhaltung die fällige Strafsumme oder auch das gesamte Vermögen des Schuldigen im Namen der Götter eingezogen wurde und damit an die entsprechenden Heiligtümer fiel.<sup>1362</sup> Verletzten die Beamten, die für die Eintreibung der Strafe zuständig waren, ihre Strafpflicht, traf sie dieselbe Strafe oder sogar das *duplum*.<sup>1363</sup>

Insgesamt wurden für die Übertretung von Geboten, die den Aufenthalt von Besuchern im Heiligtum betrafen, Strafen fällig, die an die 'heilige' Kasse, d.h. die Gottheit, fielen. So war der unerlaubte bzw. schädigende Gebrauch irgendwelcher Kultgeräte unter Strafandrohung untersagt, wie man einer fragmentarischen Inschrift aus Olympia aus dem 7./6. Jh.v.Chr. entnehmen kann; dem Opferpriester oblag es, dafür Sorge zu tragen.<sup>1364</sup> Eine Inschrift aus dem zweiten Viertel des 6. Jh.v.Chr. aus Argos untersagt den Gebrauch von Kultgeräten durch Privatleute außerhalb des Temenos der Athena Polias.<sup>1365</sup> Bei Beschädigung der Geräte hatte der Verursacher für den Schaden aufzukommen. Es wird sich dabei am ehesten um aus Bronze gefertigte Gegenstände handeln, die auch einen materiellen Wert darstellten.<sup>1366</sup> Derartige Kultgeräte, von denen Thukydides aussagt, daß sie in Athen bei Prozessionen und Agonen Verwendung fanden,<sup>1367</sup> galten als Besitz der Gottheit als heilig und bedurften demnach besonderer Fürsorge.

Insgesamt deuten diese Gebote darauf hin, daß sich die Besucher von Heiligtümern relativ frei im Kultbezirk bewegen konnten. Die auf den Kult bezogenen

---

1362 Dazu Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31 = Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 78 (Tiryrs 7. Jh. v. Chr.); Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 34 = Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 2 (Mantineia 460 v. Chr.); Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 38 = Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 108 (Olympia um 500 v. Chr.); Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 71 (Thasos, Ende 5.Jh. v. Chr.); Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 84 = Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 19 (Halikarnassos 465/450) v. Chr.), jeweils mit ausführlichem Kommentar. Die Ermittlung der Konkordanz beider Ausgaben archaischer Gesetzestexte wird nun durch die von Fell, Konkordanz, 1997, erarbeitete diesbezügliche Konkordanz erheblich erleichtert.

1363 Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 475 ff.

1364 IvOl 1; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 36. Cf. auch LSAG, S. 98, Nr. 1, pl. 11 aus Thessalien: Apollonion von Magnesia, c. 550 v. Chr.(?).

1365 LSS 27; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr.25.

1366 So auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Komm. S. 75.

1367 Thuk. II 13,4.

sozialen und wirtschaftlichen Aktivitäten entsprechen in diesem Sinne den außerkultischen Erfahrungsbereichen, so daß der Kultbereich zugleich einen Ausschnitt alltäglicher Lebenssituationen darstellt.<sup>1368</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch eine Opfervorschrift aus Chios aus dem 5. Jh.v.Chr., die das Verhalten der Opfernden bei Abwesenheit des Priesters regelt. Danach mußte der Opferwillige dreimal laut nach dem Priester rufen, ehe er das Opfer selbst vollziehen durfte.<sup>1369</sup>

Xenophons Notiz, daß die Weiden der Göttin auch den Zugtieren der Festbesucher zur Verfügung standen, ordnet sich in diesen Zusammenhang ein, denn sie läßt darauf schließen, daß die Festbesucher auch aus der weiteren Umgebung kamen und vermutlich sogar innerhalb des Heiligtums lagerten.<sup>1370</sup> Zelte und temporäre Hütten sind für verschiedene Kulte bezeugt.<sup>1371</sup> So wurden auf Samos in archaischer Zeit anlässlich des Herafestes *skenai* für die Festteilnehmer errichtet.<sup>1372</sup> Wiesen und Haine stehen im Vordergrund, wenn Sappho und Alkaios ihre Eindrücke vom Aufenthalt in Heiligtümern beschreiben. Sie dienten der Lagerung der Festteilnehmer, die an Ort und Stelle ihren Anteil am Kultmahl verzehrten.<sup>1373</sup> Derartige Schilderungen, die u.a. den Ablauf von Kultfesten erhellen, werden illustriert durch inschriftlich überlieferte Verbotsregelungen, die den Aufenthalt im Heiligtum betreffen und zugleich weitere Möglichkeiten der 'Kultbetreiber' aufzeigen, Strafgebühren einzufordern. So verbot eine um 500 datierte Inschrift aus Olympia den Geschlechtsverkehr im Heiligtum. Anderenfalls waren ein Ochse und die kultische

---

1368 Das betont auch Németh, *Regulations*, 1994, S. 59-64

1369 LSS 129; Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 64.

1370 Cf. Lendle, *Kommentar*, 1995, S. 318 f.; zu vergleichbaren Verhältnissen in Delphi cf. Maaß, *Delphi*, 1993, S. 183.

1371 So für die Thesmophorien von Athen, cf. Aristoph. *Thesm.* 655-658; auch für die spartanischen Kopiden und Hyakinthien, cf. Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, S. 122 f., S. 134 u. S. 188 f.

1372 Polyän *Strateg.* VI 45; cf. zur Errichtung von *skenai* cf. die Ausführungen bei Kron, *Kultmahle*, 1988, S. 142 ff.

1373 Alkaios *Frg.* 24c D = 130 LP = *Treu* 3.A. 1980, S. 20 und Sappho *Frg.* 2 LP cf. dazu weiter unten Kap. VII 2.2. Zum Verlauf von Kultmahlen als einem zentralen Element von Opferfesten cf. Kron, *Kultmahle*, 1988, S. 135-147. Zu Speiseräumen (Hesiatorien) innerhalb des Tempelbezirkes, die die Bedeutung gemeinsamer Mahlzeiten im Zusammenhang des Kultrituals betonen, cf. auch die Nachweise bei Graf, *Heiligtum und Ritual*, 1992, S. 194 f.

Reinigung des Heiligtums als Strafen fällig.<sup>1374</sup> Wie aus der Strafbestimmung zu erschließen ist, hatte ein *theoros*, also ein offizieller Festgesandte einer fremden Stadt, dafür Sorge zu tragen, daß keiner seiner Leute dieses Gebot übertrat. Verletzte er seine Aufsichtspflicht, traf ihn die gleiche Strafe.<sup>1375</sup>

Eine Inschrift aus dem 5. Jh.v.Chr. aus einem Nymphaion auf der Krim verkündet: *'Entleere dich nicht im Heiligtum'*: Μὴ χέσεσς/ἱεροῦ!<sup>1376</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch das Verbot, das unter Geldstrafenandrohung untersagte, die Akropolis durch 'Mist' zu verunreinigen.<sup>1377</sup> Mehrfach ist zudem belegt, daß das Entzünden von Feuern innerhalb des heiligen Bezirks verboten war; derartige Gebote können sich nur auf die Lagerfeuer der Besucher bezogen haben, die wohl eine Gefahr darstellten.<sup>1378</sup> Es gab auch Vorschriften zum Schutz des 'heiligen' Holzbestandes, wonach der Holzschlag und das Forttragen von Holz aus dem Heiligtum unter Strafe stand.<sup>1379</sup> Ebenso gab es Gebote, wonach Brunnen und Quellen von Nymphenheiligtümern nicht durch Baden, Waschen und vermutlich durch das Hineinwerfen von Opfer- und Weihgaben, z.B. Münzen, verunreinigt werden

- 
- 1374 IvOl 7, Z.1;Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 41. Zur Datierung ebda. S. 120, u. Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 109 (A), S. 386; beide datieren die Inschrift auf das Ende des 6. Jh. v. Chr.
- 1375 Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 464 f.
- 1376 CIRB 393; Zu Übers. und Komm. cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 208, Nr. 53.
- 1377 IG I<sup>3</sup> 4 B 8-11; cf. Jordan, Servants, 1979, S. 21. Cf. auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 5 und Komm. S. 13: 485/84 v. Chr., Athen Akropolis; so auch Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 96 (B); (in diesem Verbotszusammenhang cf. auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 57: 475/50 v. Chr., Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 94 Paros). Eine andere Datierung dieser Hekatompedon-Inschrift, nämlich 499/98 oder 498/97 v. Chr. schlägt vor Németh, Hekatompedon-Inschrift, 1993, S. 76-81. Gegen die Deutung von ὄνοσ als 'Mist' (IG I<sup>3</sup> 4 B 11) cf. Ders., Regulations, 1994, S. 62 ff., der der Wendung Med' ὄνοσ <sup>TM</sup>gbalen den Sinn gibt: "*it is forbidden to clean the intestines of sacrificial animals within a certain area and beside the Hekatompedon*" (ebd. S. 63).
- 1378 Cf. z .B. LSCG 100: Inschrift aus Arkesine/Amorgos, 5. Jh. v. Chr. betrifft Heraion; LSCG 67, Z. 21: Inschrift aus Tegea , 4. Jh. v. Chr., betrifft Heraion; LSCG 112: von Paros, 2. Jh. v. Chr.; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr.5, Akropolis Athen 485/4 v. Chr.
- 1379 So in einer Inschrift aus Paros, 5. Jh. v. Chr.: IG XII 5, 108; Syll.<sup>2</sup> 569; LSCG 111; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 58 und vom Ptoion in Boiotien 475-450 v. Chr. Ducat, Kouroi, 1971, Nr. 252, pl. 139a (Teil); anders Schachter, Cultes, 1981, S. 72 f., der das Syntagma *mè culleio* als allgemeines Verbot interpretiert, überhaupt irgendetwas aus dem Heiligtum zu entfernen, dem später das besondere Verbot hinzugefügt wurde, Lorbeer zu schneiden.

durften.<sup>1380</sup> Fremden und Sklaven konnte in einzelnen Fällen das Betreten von Heiligtümern untersagt sein.<sup>1381</sup> Andererseits galt der Tempel als Asyl,<sup>1382</sup> so zum Beispiel für Sklaven<sup>1383</sup> und Schuldner<sup>1384</sup> sowie politisch Verfolgte.<sup>1385</sup>

Insgesamt erlauben die angeführten Belege den Schluß, daß Tempel-Heiligtümer über ihre kultisch sakrale Funktion hinaus für die jeweiligen 'Betreiber' - seien es der Demos, ein größeres Kollektiv etwa eines Bundesheiligtums oder eine Privatperson - eine einträgliche Wirtschaftsform bildeten. Gerade die Belege für die klassische und hellenistische Zeit offenbaren, daß die griechischen Heiligtümer über unterschiedliche Einnahmequellen verfügten, die je nach Umfang der Einkünfte einen erheblichen

- 
- 1380 So in einer Inschrift aus Delos (Ende?) 5. Jh. v. Chr.: IDélos 69 u. SEG XIV 496; LSS 50; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 55 und Komm. S.210 f.
- 1381 IG XII 5, 225; IDélos 68; LSCG 110; zu den möglichen Restriktionen für Fremde cf. insgesamt Corbett, Temples, 1970. Cf. in diesem Zusammenhang auch LSAG S. 132, Nr. 37, pl. 21 = Guarducci, EG III, 1974, S. 69 f., fig. 27.: Horosinschrift auf einem *temenos*, die offenbar das Betreten des *abaton* unter Strafandrohung von 8 Obolen untersagte.
- 1382 Cf. die Angaben A. 1114.
- 1383 ICret IV 47; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 138, Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 26: Gortyn 5. Jh. v. Chr. Cf. auch Hdt. II 113,2, danach durfte man einen Sklaven, der sich in den Herakles-Tempel von Taricheiai geflüchtet hatte und sich dort dem Gott geweiht hatte, nicht anrühren.
- 1384 ICret 41 IV Z. 6-VII Z. 19; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 128: Gortyn Anf. 5. Jh. v. Chr. und ICret IV 83; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 157: Gortyn 5. Jh. v. Chr.
- 1385 Der Dichter Alkaios als Asylant in einem Heiligtum auf Lesbos: Fragment 23c D = 130 LP = Treu<sup>3</sup>1980, S. 20. Man kann davon ausgehen, daß die Heiligtümer ihren Asylsuchenden relativ wirksam Schutz gewährten; denn die Verletzung des Asylrechtes zog unweigerlich die Strafe der Götter nach sich. So entnimmt man Alkaios Frg. 298 LP = Treu<sup>3</sup>1980, S. 6 u. S. 8, daß dieser Frevel sogar den Tod des Schuldigen als göttliche Strafe nach sich ziehen konnte. Als bei der Plünderung Troias Cassandra im Tempel der Athena Zuflucht suchte und verzweifelt das Kultbild umklammerte, riß sie der Lokrer Aias gewaltsam von dort fort. Die Göttin ließ ein solches Vergehen jedoch nicht ungesühnt; zur Strafe erlitt Aias Schiffbruch und ertrank, Hom. Od. 4, 51. Der sog. 'Kylonfrevel', nämlich die Ermordung der Anhänger des Kylon, der im Archontat des Megakles einen Putschversuch unternahm, belegt zudem auch die soziale und politische Ächtung, unter der diejenigen zu leiden hatten, die das Asylrecht verletzten. Nach dem übereinstimmenden Bericht von Hdt. V 71, Thuk. I 126 und Plut. Sol. 12. galt die Tötung seiner Anhänger, die sich in das Heiligtum der Athena Polias auf der Akropolis geflüchtet hatten, als sakraler Frevel und 'Kylonfluch' des Alkmeonidenhauses, der bis in die klassische Zeit politisiert wurde, cf. zu den Quellen, Datierungsfragen und Hintergründen zusammenfassend Welwei, Athen, 1992, S. 133 ff. Andererseits zeigt das Schicksal des Spartanerkönigs Pausanias, daß die Wahrung des Asylrechtes dem Schutzsuchenden nicht immer half: Die Spartaner ließen ihn nämlich im Tempel der Athena Chalkioikos verhungern, Thuk. I 128,2, I 134. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Geschichte des Asylsuchenden Paktyos bei Herodot I 158-160.

Verwaltungsaufwand erfordert haben dürften.<sup>1386</sup> Daß Kultfeste von den Festteilnehmern insgesamt zugleich auch zu politischen und wirtschaftlichen Interessen genutzt wurden, liegt auf der Hand.<sup>1387</sup>

## 2. Der Tempelkult als 'Wirtschaftsform' in frühgriechischer Zeit

Bei der Betrachtung der wirtschaftlichen Funktion von Tempel-Kulten am Beispiel der xenophontischen Stiftung von Skillus stellt sich die Frage, ob die ersten Tempel und Heiligtümer der frühgriechischen Gesellschaft für ihre 'Betreiber' eine vergleichbare wirtschaftliche Bedeutung besaßen wie in klassischer Zeit, nämlich über eigene Erträge und Einnahmen verfügten, die für kultische Belange verwendet wurden und deren Überschüsse insgesamt auch den Gemeinwesen als 'Betreiber' für die Bestreitung öffentlicher Ausgaben zur Verfügung standen, so zum Beispiel für Kriegszwecke, bei Bauvorhaben oder bei Engpässen in der Nahrungsmittelversorgung.

### 2.1. Aspekte antiker Wirtschaftsmentalität

Um der Frage nachzugehen, ob der 'Tempelkult' zugleich auch eine 'Wirtschaftsform' darstellte, ist es zunächst unabdingbar, sich die spezifischen Eigenheiten der antiken Wirtschaftsmentalität zu vergegenwärtigen, wie sie sich gerade am Umgang mit öffentlichen Einnahmen und Ausgaben aufzeigen lassen. Danach wurden nämlich notwendige öffentliche Ausgaben aufgrund des Liturgie-Systems, der

---

1386 Cf. zu den unterschiedlichen Möglichkeiten der Einkünfte zusammenfassend Linders, *Sacred Finances*, 1992, S. 7-13.

1387 Den diesbezüglichen multifunktionalen, nämlich politischen wirtschaftlichen und religiösen Charakter der *panegyreis* als 'religious festivals' betont insbesondere De Ligt/De Neeve, *Festivals and Fairs*, 1988 anhand von Beispielen aus späterer Zeit. Als frühes Beispiel dafür, daß Kultfestspiele zugleich politischen Angelegenheiten dienten, seien etwa die Teiorum Dirae angeführt. So werden sowohl in der älteren Fassung ( ML 30= SEG XXXI 984) als auch in der jüngeren Fassung (Herrmann, Teos und Abdera, 1981 = SEG XXXI 985) anlässlich der Anthesterien, Herakleia und Dia in Teos und Abdera regelmäßig alle Staatsfeinde öffentlich verflucht.

Zahlungsverpflichtung der Reichen, bestritten<sup>1388</sup> und somit den Reichen und damit der ihnen eignenden kompetitiven Ethik im Dienste der Gemeinschaft anheimgestellt; andererseits wohl auch situativ durch Umlagen durch den gesamten Demos finanziert.<sup>1389</sup> Öffentliche Einnahmen etwa aus Kriegsbeute, Konfiskationen oder Einkünften aus Bergwerksminen wurden dagegen in archaischer Zeit als kollektiver Besitz angesehen, den man unter den Demosangehörigen verteilte oder für Prestigeobjekte wie profane oder kultische Bauten verwendete, und somit nicht nach den Regeln des Profits investierte.<sup>1390</sup> Diese spezifische Wirtschaftsmentalität der Konsumtion öffentlicher Einnahmen galt ganz besonders für die archaische Zeit; nach den Perserkriegen finden sich diesbezüglich nur noch vereinzelte Belege.<sup>1391</sup> Dazu gehört zum Beispiel die bei Plutarch überlieferte Rechtfertigung des Perikles, der die Verwendung der Seebunds-Gelder für sein geplantes Bauvorhaben dem Volk damit erklärt, daß Athen mit Kriegsbedarf reichlich versehen sei und man deshalb den Überschuß für Werke verwenden sollte, die dem ewigen Ruhm der Stadt dienten als auch allgemeinen Wohlstand, nämlich Beschäftigung versprächen.<sup>1392</sup>

---

1388 Austin/Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft*, 1984, S. 100; Finley, *Antike Wirtschaft*, 1993, S. 176 ff. Davies, *Liturgies*, 1967, S. 33-40. Veyne, *Brot und Spiele*, 1990, S. 165 ff. und passim. Bleicken, *Demokratie*, 1994, S. 246 ff.

1389 Cf. z. B. Hom. Od. 13, 14 f.: Die *basilees* von Ithaka sammeln für ihre Gastgeschenke an Odysseus Ersatz im Volk. Cf. auch weiter oben Kap. VI 2. u. VI 3.

1390 Zur Verteilung von staatlichen Einkünften als reguläre Praxis cf. ausführlich Latte, *Kollektivbesitz und Staatsschatz*, 1946/47, S. 64-75.; Humphreys, *Anthropology*, 1978, S. 145; cf. auch Rhodes, *Commentary*, 1981, zu Aristot. Ath. Pol. 22, 7; Bürgin, *Soziogenese*, 1993, S. 36; Austin/Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft*, 1984, S. 98 f.; Bleicken, *Demokratie*, 1994, S. 246 ff.

1391 Cf. Latte, *Kollektivbesitz und Staatsschatz*, 1946/47, S. 72; danach läßt sich eine solche Verteilung für Kreta bis ins 3. Jh. v. Chr., für das übrige Griechenland nach den Perserkriegen nur noch vereinzelt nachweisen. Bleicken, *Demokratie*, 1994, S. 248 f. betont in diesem Zusammenhang für Athen, daß sich mit der Demokratie durch den wachsenden Finanzbedarf für die Besoldung von Ämtern, Diäten und den Unterhalt der Flotte diese Bedingungen ändern. Nach einer Nachricht bei Thuk. VI 54,5 könnte die Entstehung einer 'öffentlichen Kasse' aber schon zur Zeit der Peisistratiden angenommen werden, denn diese erhoben eine fünfprozentige Einkommenssteuer für kriegerische, kultische und bauliche Ausgaben, cf. in diesem Sinne etwa Lewis, *Public Property*, 1990, S. 246. Cf. jedoch zur problematischen Quellenüberlieferung dieser athenischen Besteuerung durch die Peisistratiden weiter oben Kap. VI 4., A. 1228. Selbst wenn diese Besetzung historisch zuträfe, stellte sie eine einzigartige Ausnahme dar, so De Libero, *Tyrannis*, 1996, S. 404.

1392 Plut. Per. 12.



Die Konsumtion öffentlich erworbener Überschüsse durch die Allgemeinheit belegt im späten 5. Jh.v.Chr. etwa Herodot bezüglich der Staatseinkünfte der Siphnier im 6. Jh.v.Chr, wenn er schreibt:

τὰ δὲ τῶν Σιφνίων προήγματα ἤκμαζε τοῦτον τὸν χρόνον, καὶ νησιωτέων μάλιστα ἐπλούτεον, ἅτε ἐόντων αὐτοῖσι ἐν τῇ νήσῳ χρυσέων καὶ ἀργυρέων μετάλλων, οὕτω ὥστε ἀπὸ τῆς δεκάτης των γινομένων αὐτόθεν χρημάτων θησαυρός ἐν Δελφοῖσι ἀνάκειται ὅμοια τοῖσι πλουσιωτάτοισι· αὐτοὶ δὲ τὰ γινόμενα [ἐν] τῷ ἐνιαυτῷ ἐκάστῳ χρήματα διενέμοντο. 1393

*"Die Macht der Siphnier aber blühte zu jener Zeit, und sie waren die reichsten unter den Inselbewohnern, da ihnen auf der Insel Gold- und Silberbergwerke gehörten. Sie waren so reich, daß sie von dem Zehnten, der von dort einging, ein so kostbares Schatzhaus in Delphi errichteten, wie es sich nur sehr reiche Leute leisten können. Sie selbst verteilten das in jedem Jahr anfallende Geld unter sich."* (Übers.: J. Feix)

Für Athen ist bezeugt, daß die Erträge aus den Silberminen von Laureion auf dieselbe Weise dem Demos zukamen, bis Themistokles den Antrag stellte, mit dieser Verteilung aufzuhören und von dem Geld 200 Kriegsschiffe zu bauen.<sup>1394</sup>

Öffentliche Einkünfte wurden demnach an den Demos verteilt. Öffentliche Ausgaben bestritt die frühe Polis durch die privaten Aufwendungen der Adligen, die als politische Funktionsträger die Belange der Gemeinschaft regelten und die damit verbundenen Kosten aufbrachten. so etwa für notwendiges Hilfspersonal, für die eigene Kriegsausrüstung, für sakrale Opfer, für Reisen und für die Unterstützung in Not

---

1393 Hdt. 3,57,2; Paus. 10,11,2. Zu weiteren Schatzhäuser-Weihungen cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 122-124.

1394 Hdt. 7,144,1; cf. Aristot. Ath. Pol. 22, 7 u. Polyän I 30,6. Nach Hdt. VI 46 scheinen auch die Einwohner von Thasos ihre Einkünfte vom Festland und aus den Bergwerken unter den Einwohner verteilt zu haben, denn die Einnahmen waren so hoch,: ὅστε τὸ ἑπιπέριον Ἰασίοισι ἑπιπέριον κερπὸν ἑτέλει προσέειε ἕπο τε τῆβ σπειρου καὶ τὸν μετάλλων ἑτεοβ ἐκάστου διηκόσια τάλαντα, ἕτε δὲ τὸ πλείστον προσέειε, τριηκόσια.: *"daß die Thasier nicht nur frei von Abgaben an Feldfrüchten waren, sondern alles in allem eine jährliche Einnahme von 200 Talenten vom Festland und den Bergwerken hatten, in guten Jahren sogar 300."* (Übers. J. Feix).



5.Jh.v.Chr. auf uns gekommen.<sup>1397</sup> Allerdings kann man davon ausgehen, daß solche Listen nur für die wertvollen *anathemata* angelegt wurden, während die Masse der einfachen Gaben dem Vergessen anheimfiel. Auch wenn derartige umfangreiche Inventare für die archaische Zeit fehlen, muß die Notwendigkeit zu einer - wie auch immer gearteten - Verwaltung der Einkünfte von Heiligtümern m.E. bereits zu dieser Zeit eingesetzt haben. Einige wenige Belege aus dem 6. Jh.v.Chr. scheinen diese Vermutung zu bestätigen. Diese Zeugnisse sollen daher im folgenden im Zusammenhang der Frage nach den Einnahmemöglichkeiten von Heiligtümern und dem 'Verwaltungsbedarf', den diese möglicherweise bedingt haben könnten, erörtert werden.

Zu den Einkünften, die den Tempeln und Heiligtümern von außen zugeführt wurden und die zur direkten Konsumtion bestimmt waren, zählten zunächst einmal die Opfergaben.<sup>1398</sup> Da die politisch rechtlichen und kultisch sakralen Strukturen der frühen Polis miteinander verschränkt waren und die Götter als Wahrer und Beschützer der geltenden Ordnung der politischen Gemeinschaft galten,<sup>1399</sup> kann man davon ausgehen, daß den Heiligtümern von allen landwirtschaftlichen Erträgen ein festgesetzter Anteil für die Götter zufiel.<sup>1400</sup> Dazu kamen die aus unterschiedlichsten Anlässen dargebrachten privaten Einzelopfer und öffentliche Opfergaben, die an Kultfesten und aus aktuellen Anlässen, wie etwa Kriegen, dargebracht wurden. Diese

---

1397 Cf. etwa Platon/Feyel, *Inventaire*, 1938, S. 149-166, aus dem 4. Jh. v. Chr. und Guarducci, EG II, 1969, S. 228 ff. zu den "*Tresorieri Di Atena, Tresorieri Degli Altri Dei*"; Dies., EG IV, 1978, S. 293-296, Nr. 4: *Catalogo di oggetti del santuario di Aphaia in Egina, ca. 430 v. Chr.* Zu den Inventarlisten von Tempeln cf. Lewis, *Inventories*, 1986, S. 71-81; cf. auch Aleshire, *Economics of dedication*, 1992, S. 85-99; einen umfassenden Überblick über Inventarlisten von Heiligtümern liefern die Beiträge bei Knoepfler, *Comptes et Inventaires*, 1988. Eine erste Untersuchung von Tempelinventaren aufgrund des epigraphischen Materials findet sich bereits bei Swoboda, *Schatzverwaltung*, 1888, S. 278-307. Diese Studie war grundlegend und ist in ihrem Diskurs nur durch die Fülle neuen Quellenmaterials obsolet geworden. Unlängst hat Harris, mit ihrem Werk '*The Treasures of the Parthenon' and Erechtheion*, 1995 eine neuere Untersuchung vorgelegt; zum Formular der Inventarlisten cf. ausführlich ebda S. 22 ff. Danach dienen die unterschiedlichen Angaben zu den einzelnen Objekten, wie Dedikant, Hersteller, Datierung der Identifizierung ähnlicher Objekte. Objekte aus Metall werden für gewöhnlich mit ihrem Gewicht verzeichnet. Objekte aus Elfenbein, Holz, Silber oder Gold wurden nicht gewogen "*presumably because filing or pinching off material would not devalue the object or profit the thief, whereas the metal objects were vulnerable in this way.*" Ebda S. 24.

1398 Zu der Frage, wer bei staatlichen Opfern die Hekatomben stellte, ob die Aristokraten, Tyrannen oder Kultverbände etc., cf. die Angaben bei Kron, *Kultmahle*, 1988, S. 136 f. u. A. 9 u. 10. Insgesamt ist aber - auch aufgrund des Beispiels von Skillus - davon auszugehen, daß auch die Heiligtümer aus eigenen Erträgen Opfer zu den staatlichen Kultfesten zur Verfügung stellten.

1399 Cf. Kap. VII 1: Tempel und Polis.

1400 Zur *aparche* cf. weiter oben Kap. III 2.1.

Opfergaben dienten als Naturalgaben zugleich der Entlohnung des Kultpersonals und dem Opferschmaus. Die bekannte Teilung des Opfers zwischen Gottheit, Priester und Opfernden belegt - wie schon kurz dargelegt - bereits eine frühe Inschrift aus Dreros aus dem 7. Jh.v.Chr.<sup>1401</sup> Auch der für Delphi bezeugte *pelanos*, der in klassischer Zeit als dingliche oder münzgeldliche Gebühr für die Befragung des Orakels erhoben wurde,<sup>1402</sup> bildete zunächst eine Opferspende. Der Terminus bezeichnet nämlich in seiner ursprünglichen Bedeutung einen 'Opferkuchen', der entweder der Gottheit oder dem Priester zufiel.<sup>1403</sup> Man kann davon ausgehen, daß Opfergaben, die anteilig Priestern, Gottheit und Opfernden zukamen, in der Regel zum direkten Verbrauch bestimmt waren und daher keine 'Güterverwaltung' verlangten. Diesbezügliche Fragmente epigraphisch überlieferter Opfergesetze, nämlich aus dem 7. Jh.v.Chr. aus Dreros und aus der 2. Hälfte des 6. Jh.v.Chr. aus Didyma/Milet, betreffen daher auch die Verteilung der einzelnen Fleischanteile des Opfertieres.<sup>1404</sup>

Ob sich bei diesen Opfern über die Konsumtion hinaus Überschüsse einstellten, die als Einnahmen von den Heiligtümern verwertet werden konnten und somit eine gewisse Verwaltung erforderlich gemacht hätten, wie man es zum Beispiel für die eleusinische *aparche* annehmen kann,<sup>1405</sup> ist möglicherweise nur durch ein frühes Zeugnis, nämlich durch die bereits erwähnte Inschrift aus Sidene belegt. Diese Inschrift läßt die Interpretation zu, daß Opfertierfelle wohl über die Entlohnung für die Priester hinaus auch als dinglicher Besitz des Heiligtums veräußert werden konnten; allerdings konnten diese Tierfelle auch von Herden stammen, die sich möglicherweise im Besitz

---

1401 Cf. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 93 und Komm. S. 342; Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 27; cf. in diesem Zusammenhang auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 106 u. Komm. S. 358: Opfergesetz aus Axos, 5. Jh. v. Chr. Zu einem frühen Opfergesetz aus der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr., das die Aufteilung des Opfers (Eingeweide, Niere, Zunge) betrifft, und aus Didyma/Milet stammt, cf. Günther, Inschriftenfunde, 1980, S. 167-170, no. 4 (ph.); LSAG, S. 343, Nr. 33, pl. 64; SEG XXX 1283.

1402 Cf. die Angaben weiter oben A. 1350.

1403 Diese Etymologie läßt den Schluß zu, daß der *pelanos* eine gebräuchliche Form der Opfergabe in einer Zeit bildete, die noch kein Münzgeld kannte. Erst danach bezeichnet der *pelanos* eine Opfergabe oder Abgabe an die Priester als Ersatz für Naturalien; cf. Stengel, Kultusaltertümer, 1920, S. 99; Ders., Opfergebräuche, 1910, S. 66 ff.; Amandry, Mantique apollinienne, 1950, S. 68 ff. u. 93 ff.

1404 Cf. die Belege A. 1401.

1405 IG I<sup>2</sup>76, IG I<sup>3</sup>78, ML 73; HGIÜ I 123.

des Heiligtums befanden. Der Erlös aus dem Verkauf der Felle wurde in diesem Fall für die Instandhaltung des Heiligtums, nämlich für die Errichtung des Daches verwendet.<sup>1406</sup> Derartige Überschüsse, die sich sicherlich gerade bei umfangreichen öffentlichen Opferungen eingestellt haben dürften oder auch Erträge aus eigener Tierhaltung darstellen konnten, müssen daher in jedem Fall eine wie immer geartete Verwaltung erforderlich gemacht haben.

Ein dringlicher Verwaltungsbedarf erwuchs den Heiligtümern daher insbesondere aus ihren Einkünften aus Ländereien und Immobilien, sofern sie über entsprechend großen Besitz verfügten. Xenophon beschreibt ausführlich die Erträge 'seines' Heiligtums aus landwirtschaftlicher Nutzung. Daraus ist u.a. zu ersehen, daß es in Skillus ausreichende Weidegründe für Viehhaltung gab, die auch für die Tiere der Festbesucher zur Verfügung standen, sowie einen Hain mit Obstbäumen, der rings um den Tempel angelegt worden war und der zu jeder Jahreszeit eßbare Früchte lieferte, die ebenfalls - so kann man annehmen - den Besuchern zur Nahrungsergänzung dienten.<sup>1407</sup> Dieser Ausschnitt aus der Beschreibung des heiligen Bezirks von Skillus stimmt überein mit einer sehr viel älteren Schilderung in einem Fragment der Sappho, das davon zeugt, wie der Kreis der jungen Mädchen die Schönheit eines geweihten Bezirks genießt:

.ρανοθεν κατιου[ς-

δευρουμ†μεκρητας π[ ]. ναῦον  
 ἄγνον ὄππ[αι ] χάριεν μὲν ἄλλος  
 μαλί[αν], βῶμοι †δεμιθυμιάμε-  
 νοι [λι]βανώτοι·  
 ἐν δ' ὕδωρ ψυχρον κελάδει δι' ὕσδων  
 μαλίνων, βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος  
 ἐσκίαστ', αἰθυσσομένων δὲ φύλλων  
 κῶμα †καταγοιον·

<sup>1406</sup> Zur Inschrift von Sidene cf. die Angaben weiter oben A. 1198. Stengel, *Dermatikon*, 1903, Sp. 243 f., führt aus, daß bei den Staatsopfern die Praxis der Verteilung von den Tierfellen unterschiedlich gehandhabt wurde. In Athen z. B. verkaufte man die Felle der zu Staatsfesten geopfert Tiere auf Rechnung des Staatsschatzes; der Erlös wurde als *Dermatikon* bezeichnet.

<sup>1407</sup> Xen. *anab.* V 4,11-12. Zu den heiligen Hainen als besonderer Ort der Kommunikation cf. die Untersuchung von Birge, *Sacred groves*, 1982.



einem Feldzug Geld zu leihen, das Vermögen des Sadyattes der Artemis von Ephesos zu übergeben, falls es ihm gelingen sollte, Geld für den Kriegszug aufzutreiben, seinen Halbbruder auszustechen und selbst den Thron zu besteigen.<sup>1410</sup>

Wie der bei Xenophon zitierten 'Stiftungsinschrift' von Skillus/Elis zu entnehmen ist, wurde der zehnte Teil der Erträge des 'heiligen' Landes zunächst zur eigenen Konsumtion, nämlich für Opferungen bzw. Kultmähler verwendet. Aus den übrigen neun Zehnteln sollten je nach Bedarf der Unterhalt des Heiligtums, z.B. die Instandhaltung des Tempelbaus, bestritten werden, was eine Vermarktung der Erträge erforderlich machte. Davon zeugt auch die bereits erwähnte Inschrift aus dem letzten Viertel des 6.Jh.v.Chr. aus Sidene, die Einnahmen aus Erträgen des heiligen *temenos* und dem Verkauf von Tierfellen - offenbar durch Angehörige, Priester oder Kultbeamte des Heiligtums - bezeugt. Aus dem Verkaufserlös wurde ein Teil der Kosten für die Errichtung des Tempeldaches bestritten.<sup>1411</sup> Insofern waren Tempel und Heiligtümer nach dem Vorbild der idealen Oikoiwirtschaft<sup>1412</sup> Produktions- und Konsumtionsstätten zugleich. Ein erstes Bedürfnis nach einer - wenn auch rudimentären - Verwaltung mußte sich folglich dann einstellen, wenn 1. die eigenen Erträge auch Überschüsse aufwiesen, die sich einer direkten Konsumtion oder Weiterverwertung für den Unterhalt des Heiligtums im weitesten Sinne entzogen und daher für mögliche Verwendungszwecke aufbewahrt werden mußten, und wenn 2. diese Überschüsse einen derartigen Umfang annahmen, daß sie nicht mehr durch einen visuellen Überblick kontrolliert werden konnten.<sup>1413</sup>

Diese Bedingungen trafen ganz offenbar auf das Artemision von Ephesos zu. In diesen Zusammenhang ordnet sich nämlich eine Inschrift auf einer beiderseitig beschriebenen Silberplatte ein, die aus der Mitte des 6. Jh.v.Chr. stammt und in den

---

1410 Ael. var. hist. 3, 26; Nik. Dam. FGrH 90 F 65, Sud. s. v. Kroisoß. Nach Ael. var. hist. 4,27, stellte der Priener Pamphaes Kroisos 30 Minen zur Verfügung, für die Kroisos, als er König geworden war, einen Wagen voll Silber zurücksandte.

1411 Cf. die Angaben A. 1198.

1412 Dazu Spahn, Anfänge, 1984, S. 307 ff. Doch war der homerische Oikos nicht völlig autark (z.B. Metallbedarf); cf. dazu Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 189 mit Belegen.

1413 So wie es aus der Beschreibung des *thalamos* des homerischen Oikos des Odysseus hervorgeht, cf. weiter oben A. 1396.

Fundamenten des Artemisions gefunden wurde. Sie verzeichnet verschiedene Beträge an Gold- und Silbereinnahmen aus unterschiedlichen Einkünften: 1414

A

Τεσσαράφοντα μνέαι : τὸ πρῶ[τον] ἐστάθ[ησαν] :: ἐκ ττῶν δ[ώρ-]  
[-ων] χρυσο : ἐκ πόλεως ἠνείχ[τθ]ησαν :: ἀργυραῖ πέντ(ε) : καὶ εἴφοσ(ι) μ(ν)[έ-]  
[-α]ι : εἰν τῶι πρῶτῳ χρυσῶι ἠνείχτθησαν : ἐκ ττο δόρατος ἕξ μνέαι  
ἐστίθ[ησαν] : δέκα δὲ αἰ ἐνθένδε ἐστάθησαν μνέαι χρυσο : ἀργίρο τρες κα-  
[-ι] τριήφοντα μν[έ]αι ἐνθάδ' ἐστάθησαν : ἀργυ(ρ)αῖ (ἐ)[κ ττο] ναυτι[κο  
ἐστάθη-]  
[σαν ...]υτο ἐβδομήφοντα μνέαι : καθα ..... ' ...νο .....  
δέκα ἐκ ττο ἀλός

B

.....[π]ρ[ὸς τῶι ἡμιμνή[ωι ἐκ ττο δ]όρα(τ)[ος .....]  
[ἀργύρο]ο εἴφ[ο]σιν μνέαι[ς] (ἡμ)[ι]μνήιο δεομένας : [τρι](ή)φοντα μνέαι : ἐ[σ]τάθησαν]  
..... τατήρει καὶ ἐκττη ἐκ ττο ἀλός :: αυτημ .....θεν στα ..... τουδ ....  
.ο (ἀρ)ύομεν : τέσσαρας καὶ δέκα μνέας :: ἐγένοντο δὲ : ἐκ ττούτο .....LN  
- η : ἡμιμν[ῆ]ιον τῆς φιάλης : καὶ πέντε ἡμίεκτα.  
[ῶ](ν) δ' ἐργα(ζ)ό[μ]εθα, τεσσαράφοντα μνέαι : ..... καὶ ὀκττῶ στατῆ[ρες ἐστάθη-]  
[σαν : ἐκ ττο κή]πο τρι[ι](ήφ)ον[τ]α μνέαι ἀργύρο (ἠ)νείχ[τθ]ησαν :  
[κ](α)ἰ (π)έντ[ε]

"Vierzig Minen wurden zuerst gewogen von den Geschenken aus Gold, aus der Stadt wurden sie gebracht; silberne 25 Minen wurden bei (d.h. zusammen mit) dem ersten Golde gebracht; aus dem Holz (Holzzoll?) wurden 6 Minen gewogen; 10 Minen Goldes wurden von hier (d.h. aus dem Tempelschatz selbst) gewogen; von Silber wurden 33 Minen hier gewogen; silberne 70 Minen (wurden aus dem) Schiffszoll [gewogen]...; ... 10 aus der Saline (Salzzoll?)."

"..., zu der halben Mine [aus dem] Holz ..... von Silber 20 Minen weniger eine halbe Mine; 30 Minen ..... und ein Sechstel von der Saline; ..... wir schöpfen (erwerben?) 14 Minen; es gingen aber danach (?) ein ... eine halbe Mine der Sammelbüchse (?) und 5 Hemiekta. Von dem, was wir durch Geldgeschäfte verdienten,

1414 SGDI IV, Nr. 49, S. 870 ff. Übers. ebda. Zu weiteren Editionen cf. weiter oben die Belege A. 1196.



wurden 40 Minen (Silbers?) und 8 Statere gewogen; aus dem Garten (?) wurden 35 Minen Silbers gebracht."

In den ersten Zeilen werden die goldenen (40 Minen) und silbernen (25 Minen) Weihgaben (*dora*) der Bürger abgewogen. Die Praxis, daß der materielle Wert der Weihgeschenke durch die Notierung des entsprechenden Werkstoffes und seines Gewichtes vermerkt wird, ist durch epigraphische und literarische Zeugnisse belegt sowie durch die aus späterer Zeit überlieferten sog. Tempelinventare.<sup>1415</sup>

Diesen dinglichen Fremdeinkünften folgt eine Auflistung der Erträge, die sich schon im Besitz des Tempels befanden. Dazu zählen zehn Minen Gold und 33 Minen Silber aus dem bereits bestehenden Tempelschatz, die vermutlich ebenfalls durch Weihgaben repräsentiert wurden. Die Einkünfte lassen insgesamt den Schluß zu, daß das Artemision von Ephesos im 6. Jh.v.Chr. - ähnlich wie der heilige Bezirk von Skillus - über umfangreichen Land- und Waldbesitz verfügte, aus dem es Einnahmen aus Erträgen und Pacht sowie durch Zollerhebungen auf Waren, die wohl in dem zum Artemision gehörigen 'heiligen' Hafen gelöscht wurden,<sup>1416</sup> verbuchen konnte. Der Umfang der Abrechnung spiegelt daher die wirtschaftliche Bedeutung des Heiligtums in archaischer Zeit wider.

Wenn man von der Annahme ausgeht, daß die verbuchten Gold- und Silbereinkünfte durch dedizierte Objekte dieses Materials repräsentiert wurden, dann stellen die Weihgaben einen beachtlichen Posten der Einnahmen des Heiligtums dar, nämlich insgesamt 50 Minen Gold und 58 Minen Silber. Derartig kostbare Weihgeschenke erhielten vorrangig die auch außerhalb Griechenlands berühmten panhellenischen Kultstätten, aber auch diejenigen Heiligtümer, die aufgrund ihrer geographisch günstigen Lage reiche und einflußreiche Dedikanten anzogen und somit gleichfalls Berühmtheit erlangten, wie es etwa die archäologischen Funde aus dem Heraion von Samos belegen, wo sich wertvolle Dedikationen aus Bronze und Elfenbein fanden.<sup>1417</sup> Obwohl man davon ausgehen kann, daß viele Zeugnisse durch Raub bzw.

---

<sup>1415</sup> Zu den literarischen und epigraphischen Zeugnissen cf. weiter unten Kap. VII 2. 4. Zu Tempelinventaren cf. die Angaben A. 1397.

<sup>1416</sup> Cf. Karwiese, Ephesos, 1995, S. 22 und passim.

<sup>1417</sup> Cf. die Zusammenstellung diesbezüglicher Fremdweihungen bei Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, Liste 4, S. 248-253 mit Belegen.

Einschmelzen verloren gegangen sind,<sup>1418</sup> zeugen derartige Funde wie z.B. DreifüÙe, Statuetten, Fibeln und Goldbleche aus Olympia,<sup>1419</sup> vom Reichtum archaischer Heiligtümer.

Man kann davon ausgehen, daß diese Weihgaben, die zugleich auch als Kultgeräte geweiht werden konnten und - sofern sie von funktionaler Größe und brauchbarem Material waren - auch als solche verwendet wurden, einer gewissen Fürsorge bzw. Inventarisierung bedurften, insbesondere dann, wenn es sich um wertvolle Artefakte wie zum Beispiel DreifüÙe, Kessel und andere aus Edelmetall gefertigte Gegenstände handelte, die im außerkultischen Bereich neben ihrer Gebrauchsfunktion auch als prämonetäre Formen Geldfunktionen besaßen.<sup>1420</sup> Deshalb ist davon auszugehen, daß ihr materieller Wert in irgendeiner Form festgehalten wurde, so wie es auch die Abrechnung des Artemision belegt. Denkbar wären schriftlich fixierte Aufstellungen, aus denen sich die späteren 'Inventarlisten' entwickelt haben könnten. Diese Annahme erhält jedoch nur durch einen Beleg Unterstützung. Dabei handelt es sich um eine in die Mitte des 6. Jh.v.Chr. bzw. um 475 v.Chr. datierte Inschrift auf einer Bronzetafel, die in der Nähe von Metapont gefunden

---

1418 Rouse, Offerings, 1902, S. 345. Linders, Melting, 1989-1990, S. 281-287. Harris, Treasures, 1995, S. S. 32 ff; zur *Kathairesis* cf. die Angaben weiter oben A. 1336.

1419 Cf. die Zusammenstellung diesbezüglicher Fremdweihungen bei Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, Liste 3, S. 246-248.

1420 Cf. etwa die Inschrift aus Argos (die Belege weiter oben A. 1365), die den Gebrauch der Kultgeräte außerhalb des *temenos* unter Strafe stellt und den Verursacher von Beschädigungen haftbar macht. Daß Weihgaben zugleich auch als Kultgeräte benutzt werden konnten, wirft die Frage auf, ob es einen Unterschied gab zwischen Weihgaben, die als *anathemata* der Gottheit dediziert wurden und keine Gebrauchsfunktion besaßen und dedizierten Gebrauchsgegenständen, die beim Kultritual, wie z. B. *obeloi*, verwendet wurden, die aber wegen ihres 'Aufbewahrungsortes' auch als sakral galten. Tomlinson, Perachora, 1992, S. 345 f. und Diskussion S. 349 f. betont ausdrücklich einen solchen durch die jeweilige Funktion bestimmten Unterschied. Dagegen überzeugend Graf, Heiligtum und Ritual, 1992, S. 350, der darauf hinweist, daß etwa durch das Einschmelzen von silbernen anatomischen Votiven im athenischen Asklepieion Kultgeräte hergestellt wurden, so daß aus  $\tilde{\eta}\alpha\kappa\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$   $\Upsilon\epsilon\rho\acute{\alpha}$   $\chi\rho\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$  werden können. Schachter, Le Sanctuaire Grec, 1992, S. 350, betont in diesem Sinne, daß im Kabirion von Theben hunderte von Scherbenfragmenten durch Graffiti als Weihgaben oder heiligen Besitz des Kabiro/Kabirion belegt sind. Sie wurden offenbar nach Gebrauch zerstört. Daß Kultgeräte zugleich auch als Weihgaben angesehen werden können bzw. diese Funktion besitzen, belegt m. E. zudem ihre Funktion als Abwandlungsmuster. So konnte z.B. ein *krater* oder DreifuÙ durch eine Nachbildung in z. B. minimalisierter Form entfunktionalisiert werden. D. h. ein Kultgerät konnte gerade durch den Entzug der Gebrauchsfunktion zeigen, daß es auch ein Weihgabenmuster bildete.

wurde. Die Inschrift listet - ähnlich wie in den aus späterer Zeit bekannten Inventaren - die *χρήματα* einer Gottheit auf, nämlich vier Diademe aus Silber und ein Bronzegefäß:

θεός : χρέματα τᾶς θεο ἐπὶ  
 Σίρι ἐπὶ δρόμοι  
 κράδεσμα : ἀργύρεα : τέζαρα  
 χαλκίον : 1421

Damit besitzen wir ein Zeugnis dafür, daß möglicherweise schon in archaischer Zeit die Intention bestand, den dinglichen Besitz einer Gottheit bzw. eines Heiligtums im Sinne einer Inventarisierung aufzuzeichnen und zu veröffentlichen. In derartigen Listen sind vermutlich die Vorläufer der sog. Tempelinventarlisten zu sehen, die das Objekt und sein Gewicht vermerkten sowie den Namen des Spenders bewahrten.

Die auf einer Silberplatte aufgezeichnete Inschrift aus dem Artemision von Ephesos zeugt darüberhinaus vom Abrechnungsbedarf der Tempel und Heiligtümer.<sup>1422</sup> Damit ist sie ein Beleg dafür, daß berühmte Heiligtümer bereits in archaischer Zeit über umfangreiche Einkunftsmöglichkeiten verfügen konnten, die einen entsprechenden Verwaltungsbedarf erfordern dürften. Weihgaben bildeten darunter einen bedeutenden Posten des dinglichen, mobilen Tempelschatzes.

In diesem Interpretationszusammenhang des Inventarisierungsbedarf sind zwei weitere Inschriften von Bedeutung. Die erste Inschrift stammt aus der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. und wurde 30 km südwestlich von Tarent entdeckt. Sie listet Kultgeräte auf, die zur Opferung und zum Kultmahl gebraucht wurden, wie ein neues Glöckchen, einen Behälter vermutlich für Kleider, einen Kessel sowie 16 eiserne Gerätschaften, Hämmer, Hacken, Schaufeln, sechs Fleischspieße und (sechs?) Opfermesser, Weizenmaßgefäße, eine große Menge Keramikgeschirr und eine Binde:

[ ..... Ἄρτά-  
 μι ἀνέθεκε  
 δόρκας ] δύο δε-  
 σμ <ί> ας, .κόδον [ α ]

1421 Guarducci, EG I, 1967, S. 117, Nr. 8, datiert die Inschrift in die Mitte des 6. Jh. v. Chr.; Jeffery, LSAG, S. 387 vermutet 475 v. Chr.

1422 Cf. die Belege A. 1196.

νέαν καὶ σάλπ [ ιν -  
 γ ]α, λάϱνακα κα[ ἰ λ ] -  
 έβετα καὶ σιδὰϱ[ ια ]  
 Φε(κ)καίδεκα: σφύρα [ ς ]  
 καὶ σμενίας [ καὶ ]  
 σκαφ [ είας ] καὶ κρε-  
 οδ [ ελὸς Φ ]έξ, κοπί-  
 [ δας Φέξ? ] καὶ μέτρο-  
 [ α σιτεϱ ] ἄ καὶ κερᾶ-  
 με πάντα *hόσα* ἔ-  
 ντα Φοικίαν χϱέ  
 καὶ στρόφιν.<sup>1423</sup>

Die Inschrift ist auf einem Stein von ca. einem Meter Höhe und ca. 50 cm Breite mit 7 cm langen Buchstaben aufgezeichnet worden und stellt - sofern die ersten Zeilen richtig ergänzt wurden - mit großer Wahrscheinlichkeit eine Weihung an die Göttin Artemis dar. Da Kultgeräte zugleich auch als Weihgaben gespendet werden konnten, ist die Vermutung, daß es sich um eine Dedikation handelt, durchaus gerechtfertigt. Das belegen etwa auch die frühen *obeloi*-Weihungen.<sup>1424</sup> Zugleich liegt der Gedanke nahe, daß diese Inschrift zugleich eine Inventarisierung bzw. Auflistung der Gerätschaften intendiert haben könnte. Für diese Annahme könnte sprechen, daß es sich bei den genannten Artefakten hinsichtlich ihres Verwendungszweckes um eine zusammengehörige Gruppe, nämlich um Kultgeräte handelt. Auch wenn diese Vermutung hypothetisch bleiben muß, ist auf jeden Fall die Annahme gerechtfertigt, daß der Dedikant bestrebt war, die geweihten Gegenstände wegen ihres materiellen Wertes in der Inschrift festzuhalten.

Unter dem Aspekt der möglichen Kombination von Weihung und gleichzeitiger Auflistung einer zusammengehörigen Gruppe wertvoller Gaben ist dieses Zeugnis

<sup>1423</sup> Edition und ausführliche Besprechung bei Lo Porto, *Due Iscrizioni Votive*, 1987, S. 39-50. Cf. die Datierung bei LSAG, S. 463: "*An inventory (?) of perhaps 550-525 ...*". Zur im einzelnen problematischen Lesung und Übersetzung cf. ebda. Daß zur Ausstattung für die Kultmahle innerhalb des Temenos bestimmte Gerätschaften verwendet wurden, die dem Heiligtum gehörten, bezeugt offenbar eine Inschrift um 500 v.Chr. aus Sikyon, die die Gefäße und Bronzeausstattung für ein *Hestiatorion* bestimmt, zuerst publiziert von Orlandos, *TMpigrafai*, 1937/8, S. 5-12, SEG XI 244, cf. dazu Tomlinson, *Hestiatoria*, 1980, S. 223 f.

<sup>1424</sup> Cf. dazu weiter unten Kap. VII 2.4., A. 1453 ff.

vergleichbar mit einer zweiten, nämlich attischen Inschrift auf einer Bronzeplatte, die gleichfalls in die Mitte des 6. Jh.v.Chr. datiert wird und von der Athener Akropolis stammt. Sie verzeichnet Bronze-Weihgaben (χαλκία) an Athena, die von einem Kollegium von fünf, sechs oder acht Schatzmeistern zusammengestellt wurden:

hoi tamíai : τάδε χαλκία : [ - - χ]-  
 συνλέχσαντες : Διὸς κρατερῶ[όφροσι φόρει - -]  
 Ἄναχσιον : καὶ Εὐδιφῶς καὶ Σ[ - - ]  
 καὶ Ἄνδοκίδες : καὶ Λυσίμαχ[ος - -].<sup>1425</sup>

Möglicherweise handelte es sich bei dieser Bronzeplatte um einen Teil einer στήλη χαλκῆ, die aus Stein oder Holz bestand und an der Bronzeplatten befestigt waren.<sup>1426</sup> Doch kann auch hier letztlich nicht entschieden werden, ob dieser Beleg der Intention einer Inventarisierung entsprang. Eher ist eine Weihung des Schatzmeisterkollegiums anzunehmen.<sup>1427</sup> Daher ist diese Inschrift - wie die Inschrift aus der Nähe von Tarent - zunächst Zeugnis dafür, daß man dem Sachwertcharakter der geweihten Objekte Bedeutung zumaß und diesen inschriftlich dokumentieren wollte.

### 2.3. Die 'Rechenschaftsablegung' von Kultbeamten als mögliches Dedikationsmuster

<sup>1425</sup> Guarducci, EG I, 1967, Nr. 3, S. 137 ff.; LSAG, S. 77, Nr. 21, pl.3.; IG I<sup>3</sup> 510; Harris, *Treasures*, 1995, die der Ansicht ist, daß die *Treasurers of the Athenian State and the Athena were one board in archaic Athens. Their earliest name may have been naukraroi, rather than tamiai...*" ebda. S. 11, führt daher bezüglich dieser frühen attischen Inschrift S. 14 aus: "*The treasurers are shown in their role as successors to the naukraroi, in collecting the eisphora or contributions of citizens to pay for festivals and civic events.*" Harris folgt damit Jordan, *Naukraroi*, 1970, S. 173 und Ders., *Servants*, 1979, S. 58, der davon ausgeht, daß der Stamm nau- sich eher von naób 'Tempel' ableite als von naûb 'Schiff'. Daß die *naukraroi* in diesem Sinne schon in mykenischer Zeit als Tempelvorsteher fiskalische Aufgaben wahrnahmen, vertreten auch Billigmeier/Sutherland *Dusing, Naukraroi*, 1981, S. 11-16. Dagegen Welwei, *Athen*, 1992, S. 126 u. A.105, der ihre fiskalischen Funktionen allein im Zusammenhang ihrer Pflichten als Ausrüster von Kampfschiffen bewertet, da die Quellen eine andere Interpretation nicht zulassen.

<sup>1426</sup> So DAA, S. 352.

<sup>1427</sup> Guarducci, EG I, 1967, S. 138: "*Il verbo di dedica (~néqesan?) doveva essere espresso nella parte dell'epigrafe che è andata perduta (forse nella prima riga).*"

Bei der Interpretation der Inschriften im Zusammenhang des Abrechnungs- bzw. des Inventarisierungsbedarfs der Verwaltung früher Heiligtümer ist ein weiterer Aspekt zu beachten, der gerade für die Inschriften aus Sidene, aus dem Artemision von Ephesos, aus Tarent, aus der Nähe von Metapont und aus Athen zutreffen könnte.<sup>1428</sup>

Da die Gesamtabrechnung von Ephesos auf einer Silberplatte aufgezeichnet wurde, liegt nämlich die Annahme nahe, daß dieses Objekt als solches mit der Information des Textes, nämlich als 'Zeugnis für die korrekte Durchführung der Abrechnung', zugleich eine Weihgabe darstellt. In diesem Sinne könnte auch die Weihinschrift der Schatzmeister aus Athen interpretiert werden, nämlich als Auflistung der Schätze - möglicherweise von Kultgeräten -, die dieses Kollegium im Rahmen seines Aufgabenbereichs zusammengetragen oder beaufsichtigt hatte. Der Vollzug dieser Pflicht wäre dann auf einer Bronzeplatte inschriftlich notiert, als Weihgabe dediziert und damit zugleich auch öffentlich dokumentiert worden. Falls der bzw. die Dedikanten aus der Nähe von Tarent ebenfalls zum Kult gehörige Personen waren, könnte auch für ihre Weihung diverser Kultgeräte diese Interpretation zutreffen.

Daß die Außerdienststellung von Kultbeamten für die Amtsinhaber ein Anlaß für Dedikationen war, ist naheliegend. Derartige Weihungen anlässlich der Indienststellung und Außerdienststellung von Beamten ist in klassischer Zeit ein reguläres Ritual.<sup>1429</sup> Einige wenige Zeugnisse belegen die Existenz dieser Motivation aber auch schon für die archaische Zeit. So weihte Peisistratos, der Sohn des Tyrannen Hippias, als Archon den zwölf Göttern auf der Agora einen Altar und einen weiteren dem Apollon Pythios als Denkmal seines Archontenamtes.<sup>1430</sup> Die Weihinschrift aus dem Pythion, die noch zur Zeit des Thukydides zu lesen war, ist auf uns gekommen. Sie bezeichnet die Weihung als  $\mu\upsilon\eta\mu\alpha \tau\acute{o}\delta\epsilon \eta\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\eta\epsilon\varsigma \dots$ <sup>1431</sup> Eine Stele von Amorgos trägt eine Weihinschrift aus dem ersten Viertel des 5. Jh.v.Chr., die die Namen zweier

---

1428 Zur Inschrift aus der Nähe von Sidene cf. A. 1198, zur Inschrift aus dem Artemision von Ephesos cf. A. 1196, zur Inschrift aus der Nähe von Metapont cf. A. 1421, zur Inschrift aus Athen cf. A. 1425, zur Inschrift aus Tarent cf. A. 1423.

1429 Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 260 f.

1430 Thuk. VI 54, 6-7.

1431 IG I<sup>2</sup> 761 = IG I<sup>3</sup> 948 ;ML 11; LSAG, S.78, Nr. 37, pl.4.; Guarducci, EG I, 1967, Nr. 4, S. 139 f.; cf. Thuk. VI 54, 7; zur Datierung zwischen 510-522 v.Chr. cf. die Diskussion bei ML 11, S. 20 und Guarducci, ebda.

Archonten nennt.<sup>1432</sup> Auch hier liegt nahe, den Anlaß für eine mögliche zugehörige 'Gabe' an die Götter, auf die sich die Inschrift beziehen könnte, in der Indienst- bzw. Außerdienststellung dieser Beamten zu sehen. Dieses Dedikationsmuster war auch Herodot geläufig. So erzählt er, daß im Tempel des Apollon Ismenios im boiotischen Theben auf einem Dreifuß eine 'alte' Inschrift stand, die diesen als Weihung des mythischen Königs Laodamas als Dank für seine *monarchia* auswies.<sup>1433</sup> Auch von dem Spartanerkönig Pausanias, dem Sohn des Kleombrotos, weiß man, daß er als Erinnerung an seine Herrschaft in Byzantion an der Mündung des Bosphorus Poseidon einen *krater* aus Bronze dedizierte.<sup>1434</sup>

Diese frühen Zeugnisse zu Dedikationen 'profaner' Amtsinhaber stützen daher die Vermutung, daß die hier vorgestellten frühen 'Kult-Inschriften' zugleich Zeugnisse für ein sich in diesem Zusammenhang entwickelndes Dedikationsmuster darstellen, nämlich daß ausscheidende Kultbeamte als Dank den Vollzug ihrer Amtspflicht als Dienst für die Götter den entsprechenden Gottheiten weihten. Derartige Dedikationen, nämlich der Dienst für die Gottheit im Sinne des 'Vollzuges der Amtspflichten' anlässlich der Amtsniederlegung, sind bezüglich der Motivation auch vergleichbar mit Dankesgaben von Handwerkern oder sonstigen Gewerbetreibenden, die als *aparche* oder *dekate* geweiht werden und durchaus aus einem selbst verfertigten Gegenstand bestehen können, wie es das Miniatur-Bronzerad eines Schmiedes namens Onesos aus Kamiros aus der Mitte des 6. Jh. v.Chr. bezeugt.<sup>1435</sup> Seine Weihgabe an Apollon könnte entweder eine *aparche* bzw. *dekate*, aber auch eine Dankesgabe anlässlich der Berufsaufgabe im Alter repräsentiert haben; Handwerker weihten aus diesem Anlaß oftmals ihre Werkzeuge.<sup>1436</sup>

---

1432 Dubois, *Inscriptions*, 1882, S. 187-191, vergleicht diese Inschrift (Nr. 2, S. 189) mit einer Weihinschrift (Nr. 1, S. 187 f.) an Dionysos. Cf. auch IG XII 7, 103; Komm. bei LSAG, S. 293, Nr. 21. Eine Inschrift von der Insel Keos aus Carthaeae belegt die Weihung eines Archon für Aphrodite (Datierung ?), cf. IGA 397 = IG XII 5, 552.

1433 Hdt. V 61: Laodámaß trípod' aýtòß ἱερόν Ἀπόλλωνι μουναρξέων ἑνέηκε τεῖν περικαλλέβ Ἄγαλμα. Zum mythischen Hintergrund cf. How/Wells, *Commentary* II, 1928, S. 28. Zum legendären Charakter cf. auch weiter oben Kap. I 1. 2.

1434 Hdt. IV 81; Nymphis bei Athen. 12, 536 b. Zu den widersprüchlichen Quellenaussagen cf. How/Wells, *Commentary* I, 1928, S. 331.

1435 Cf. die Belege weiter oben A. 836.

Dem Erfordernis, dem Weihgabentypus 'Vollzug einer Amtspflicht' eine dingliche Form zu geben, wurde damit entsprochen, daß man auf unvergänglichem Beschreibstoff die mit dem Amt verbundenen Pflichten, wie etwa die während einer Amtszeit eingesammelten Einkünfte, zugunsten der Gottheit auflistete oder die anvertrauten Artefakte als solche verzeichnete oder insgesamt die zum jeweiligen Tätigkeitsbereich gehörigen Pflichten aufschrieb, dieses Schriftzeugnis als dingliches Artefakt dedizierte und damit zugleich auch über die Amtsführung öffentlich Rechenschaft ablegte. In diesem Zusammenhang könnte auch die Inschrift aus der Nähe von Sidene interpretiert werden:<sup>1437</sup> Ein zum Kult gehöriges Kollegium, das mit dem Verkauf von Opfertierfellen und den Erträgen aus Tempellandbesitz zum Zweck des Tempelbaus beauftragt war, hält die Erfüllung dieser Aufgaben in einer Inschrift fest und dediziert sie einer Gottheit. Für derartige Schriftzeugnisse als dingliche Form eines Weihgabentypus finden sich ebenfalls Beispiele, die möglicherweise in die archaische Zeit zurückweisen, jedoch auch unabhängig von ihrer frühen Historizität Zeugnisse diesbezüglicher Denkmuster sind. Pausanias erzählt anlässlich seiner Besteigung des Helikon, daß die Boioter, die um den Berg wohnten, ihm eine wegen ihres Alters stark beschädigte Bleitafel zeigten, auf der Hesiods Werke aufgezeichnet waren.<sup>1438</sup> Ob Hesiod selbst sein Werk als Dank für seine Dichterweihe den Musen auf dem Helikon geweiht hat, ist jedoch mehr als fraglich. Eher wird es sich bei der von Pausanias notierten Bleitafel um ein späteres Zeugnis handeln, das die Wertschätzung Hesiods und seiner Weihgabe an die Musen vom Helikon belegt.<sup>1439</sup>

Der Philosoph Heraklit aus Ephesos soll ebenfalls sein *biblion* als Weihgabe im Artemision niedergelegt haben.<sup>1440</sup> Platon listet in seiner Schrift '*Protagoras*' Thales von Milet, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, Solon aus Athen, Kleobulos von Lindos, Myson von Chenai und den Lakedaimonier Chilon als die sieben Weisen

---

1436 Cf. Brommer, *Weihgaben*, 1985, passim; Van Straten, *Gifts*, 1981, S. 92 ff. Zu Beispielen für Werkzeug-Weihungen anlässlich der Berufsaufgabe im Alter cf. Rouse, *Offerings*, 1902, S. 70 ff. mit bezug auf die Belege Anth. Pal. VI.

1437 Cf. die Angaben A. 1198.

1438 Paus. 9,31,4.

1439 In diesen Kontext gehören etwa drei Inschriften auf einer Stele aus dem 3. Jh. v. Chr., die 1889 im Tal der Musen gefunden worden sind und die eine direkte Verbindung zwischen dem Helikon, den Musen, Hesiod und dem Dedikanten herstellen. Text und Übersetzung zuletzt bei Hurst, *La stèle*, 1996, S. 57-71.

1440 Diog. Laert. IX 6.



Männer auf, die kurze denkwürdige Sprüche verfaßt hätten: ...ῥήματα βραχέα ἀξιολομημόνευτα ἐκάστω εἰρημέν' ἃ οὔτοι καὶ κοινῇ ξυνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνοῦσιν, Γνωθὶ σαυτὸν καὶ Μηδὲν ἄγαν."<sup>1441</sup> Nach Pausanias' Beschreibung waren diese Sprüche im Bereich des Pronaos angebracht.<sup>1442</sup> Diese Dedikationen von Schriftzeugnissen ordnen sich also in das Muster der 'Erstlingsgaben' d.h. der *aparchai* ein.<sup>1443</sup>

Im Zusammenhang unserer Interpretation eines Weihgabentypus' 'Vollzug der Amtspflicht' für die Inschriften aus Sidene, Athen, Tarent und aus dem Artemision von Ephesos fügt sich die Inschrift aus der Nähe von Metapont zu den *chremata* einer Gottheit nicht ein. Sie legt eher die Vermutung nahe, daß ihre Anfertigung der Motivation der Öffentlichmachung wertvoller Artefakte durch die Kultbeamten entsprang, um auf diese Weise sicherzustellen, daß sich niemand an dem Eigentum der Gottheit vergreifen konnte. Dafür spricht auch das Formular der Inschrift, das sie nicht als Dedikation ausweist und mit θεός beginnt.<sup>1444</sup> Diese Inschrift könnte daher als ein Vorläufer der aus späterer Zeit bekannten Tempel-Inventare angesehen werden.

#### 2.4. Die kompetitive Mentalität der Dedikanten: Wertangaben in Weihinschriften

Nicht nur die Weihinschriften, sondern auch die Weihgaben selbst, die zusammen mit wertvollem Kultgerät zugleich den dinglichen mobilen Besitz eines Heiligtums bildeten, besaßen Denkmalfunktion. Diese konnte zunächst einmal allein durch den sichtbaren

---

<sup>1441</sup> "...kurze denkwürdige Sprüche, die ein jeder geredet hat. Diese haben auch gemeinschaftlich Musterstücke ihrer Weisheit dem Apollon und seinem delphischen Tempel gewidmet, darauf schreibend, was in aller Munde ist: das *Kenne dich selbst und Nichts zuviel*." Plat. Protag. 343 a-b.; Übers. F. Schleiermacher.

<sup>1442</sup> Paus. 10, 24, 1. Zu Dedikationen von Büchern, die in diesem Sinne auch als frühe Form der Publikation bewerten werden können, cf. Pöhlmann, Überlieferung, 1990, S. 23.

<sup>1443</sup> Cf. Rouse, Offerings, 1902, S. 64 ff.

<sup>1444</sup> Harris, Freedom, 1994, S. 216, bewertet die Überschrift *theoi* auf Steininschriften, mit der Verträge und Abrechnungen bzw. Auflistungen der Heiligtümer in klassischer Zeit beginnen, als Indiz dafür, "that they wanted the Gods as witnesses, or that by inscribing the information on stone they were creating a kind of insurance policy."

dinglichen Wert des Artefakts als solches zum Ausdruck kommen. Eine auf diese Weise vermittelte Denkmalfunktion wird in den Schilderungen Herodots greifbar, wenn er die Gaben als sehenswert bezeichnet, genaue Beschreibungen liefert und ihre Aufbewahrungsorte, nämlich die einzelnen Heiligtümer, sowie oftmals den genauen Standort angibt.<sup>1445</sup> Weihgaben bekannter Stifter, wie zum Beispiel der Lyderkönige oder der Deinomeniden aus Syrakus, belegen, daß der materielle Wert der *anathemata* mit dem sozialen Status der Dedikanten korrelierte.<sup>1446</sup> Sowohl der materielle bzw. auch künstlerische Wert derartiger Dedikationen als auch ihre Menge führten zur Stiftung von Schatzhäusern, sog. *oikoi* oder *thesauroi*, wobei ein distinktiver Bedeutungsunterschied hinsichtlich der dort aufbewahrten Artefakte, nämlich Kultgeräte bzw. Kunstwerke, nicht ganz eindeutig zu bestimmen ist.<sup>1447</sup> Schatzhäuser dienten der kompetitiven Präsentation der Gaben ihrer Spender. In diesem Sinne wertet Strabo die Schatzhäuser Delphis als Zeugen der großen Vergangenheit des Heiligtums, die von Völkern und Herrschern errichtet wurden, um geweihte Gelder und die Werke der besten Künstler zu deponieren: ... "δηλοῦσι δ' οἱ τε θησαυροί, οὓς καὶ δῆμοι καὶ δυνάσται κατεσκεύασαν, εἰς οὓς καὶ χρήματα ἀνετίθεντο καθιερωμένα καὶ ἔργα τῶν ἀρίστων δημιουργῶν, ..."1448 Der Bautypus als solcher bildete zugleich ein weiteres Weihgabenmuster. Die älteste bekannte Schatzhaus-Stiftung, Mitte bis Ende des 7.Jh.v.Chr., ist das bereits erwähnte Schatzhaus des Kypselos, das die Korinther nach seinem Sturz als eigene Weihung ausgaben.<sup>1449</sup>

Die Intention, den Sachwert der dedizierten Gaben besonders hervorzuheben, belegen darüber hinaus einige frühe Weihinschriften, die das Gewicht bzw. den Wert des zugehörigen Anathems verkünden. So wurde im Heiligtum des Apollon Ptoieus, einem der wichtigsten Kultorte Boiotiens, eine Bronzebasis entdeckt, die einst eine Statuette aus demselben Material trug. Die zugehörige Weihinschrift aus dem 6.

---

1445 Gould, *Give and Take*, Oxford 1991, S. 12 ff.

1446 Cf. in diesem Sinne die Gold- und Silberweihgaben des Kroisos, cf. Kap. IV 1.5.

1447 Cf. Ziehen, *Qhsauróß*, 1936, Sp.1-7.

1448 Strabo 9,3,4 (419).

1449 Hdt. I 14; Plut. *Quaest. conviv.* VIII 4, 724B; *De Pyth. orac.* 12, 399F; *Sept. sap. conviv.* 21, 164 A; Paus. 10,13,5.

Jh.v.Chr. bezeichnet den geweihten Gegenstand selbst als *obelos*.<sup>1450</sup> Da *obeloi* - wie DreifüÙe und Kessel - über ihren Gebrauchswert hinaus aufgrund ihres Materialwertes vor der Einführung von Münzgeld auch Geldfunktion besaÙen,<sup>1451</sup> kann man davon ausgehen, daß der durch die Weihgabe repräsentierte *obelos* ein genormtes Gewicht aufwies.<sup>1452</sup> Daß der durch die Statuette repräsentierte Wert in der Weihinschrift zum Ausdruck kommt, offenbart nämlich gerade, daß der *obelos* in dieser Zeit, nämlich um die Mitte des 6. Jh.v.Chr., bereits als fester Wertmaßstab galt.

Derartige Wertgegenstände, wie etwa auch DreifüÙe und Kessel, die im außerkultischen und auch kultischen Bereich neben ihrer Gebrauchsfunktion Geldfunktionen übernehmen konnten, wurden gerade wegen ihres materiellen Wertes auch für den 'Gabentausch mit der Gottheit', nämlich als Weihgaben eingesetzt. Derartige sehr frühe Zeugnisse von *obeloi*-Weihgaben aus dem 7. Jh.v.Chr. sind aus dem Heraion von Perachora belegt.<sup>1453</sup> Für die Normierung der 'BratspieÙe', wonach *obeloi* im 'Bündel' zu sechs Stück<sup>1454</sup> als Drachme bezeichnet wurden, spricht eine Inschrift von ca. 600 v.Chr., die von der Weihung einer *drachma* von Obeloi an die Göttin Hera zeugt.<sup>1455</sup> Eine berühmte *obeloi*-Weihung ist durch eine Erzählung Herodots auf uns gekommen. Danach ließ die aus Samos stammende Hetäre Rhodopis,

- 
- 1450 Ducat, Kouroi, 1971, S. 193-196, Nr. 118, Taf. 58; cf. dazu die neue Interpretation bei Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 9-19.
- 1451 Cf. die Inschriften am Pythion in Gortyn ICret. IV 25 u, 26 a, 2 b; Guarducci, Tripodi, 1944-45, S. 171-180.
- 1452 Cf. dazu Lazzarini, Obelòs, 1982, S. 12. Die in einem delischen Schatzverzeichnis aufgeführten Bronzespieße wogen jeweils 12 Minen, IDelos 313 i, Z. 15. Cf. dazu auch Strom, Obeloi, 1992, S. 41-51, die nachzuweisen versucht, daß die Normierung der Obeloi/Drachmen im Sinne eines "protomonetary - value systems" seinen Ursprung im Kultmahl hat: ebda. S. 48 "... one lebes being accompanied by a drachme of obeloi. It seems possible that the reason for this regular system is to be found in the arrangements of banquets in subgroups of persons, each group possibly sharing one lebes of wine and six meat spits." Vermutlich kann man ein normiertes Gewicht auch für die als Strafmaß bezeugte Kessel und DreifüÙe annehmen, cf. die Angaben A. 1451.
- 1453 LSAG, S. 130, Nr. 7, pl. 18 und LSAG S. 131, Nr. 12, pl. 19 = Perachora I, 1940, S. 256 ff. pls. 36, 132. Zur frühen Datierung cf. LSAG, S. 122.
- 1454 Cf. LSAG, S. 123 "a set of six spits"; cf. auch Strom, Obeloi, 1992, wie A. 1452.
- 1455 Perachora I, 1940, S. 257 ff., Nr. 1, Taf. 36 c, Abb. 132,3 (S. 111); LSAG, S. 123 f., Nr. 17, Taf. 20; DVA 810. Guarducci, EG III, 1974, S. 37 f. Zur Interpretation cf. Milne, Drachma, 1944, S. 18 f., danach handelt es sich um einen äginetischen Halbstatèr; cf. auch Cook, Speculations, 1958, S. 258 u. Notopulos, Homer, 1960, S. 195 f.

die zur Zeit des Pharaos Amasis in Ägypten lebte, von dem zehnten Teil ihres Vermögens, das sie sich nach ihrem Freikauf durch den Bruder der Sappho erworben hatte, "eine Menge Bratspieße herstellen, so daß man einen Ochsen daran rösten konnte, so viele sich eben von dem Zehnten ihres Vermögens anfertigen ließen. Diese schickte sie nach Delphi,": ποιησαμένη ὀβελοῦς βουπόρους πολλοῦς σιδηρέους, ὅσον ἐνεχώρηε ἡ δεκάτη οἱ, ἀπέπεμπε ἐς Δελφοῦς. Dort lagen sie noch zu Herodots Zeiten aufgeschichtet hinter dem Altar der Chioten. Die Historizität dieser Weihung ist durch den Fund einer Inschrift gesichert.<sup>1456</sup>

Bei der *obelos*-Weihgabe aus dem Ptoion in Boiotien repräsentiert die aus Bronze gefertigte Statuette ganz offenbar den Wert eines 'Bratspießes'. Derartige Weihgaben, die in Form eines Kunstwerkes den entsprechenden Wert einer der Gottheit zukommenden Gabe darstellen, sind gerade für die Weihgaben belegt, die einen Anteil von einem - wie immer gearteten - Gewinn, zumeist den Zehnten, repräsentieren.<sup>1457</sup> Von daher könnte man vermuten, daß auch die *obelos*-Weihung aus dem Ptoion einen Zehnten darstellte. Die weihinschriftlich dokumentierte Wertangabe des entsprechenden Kunstwerkes zeugt von der Absicht des Dedikanten, den materiellen Wert seiner Gabe besonders hervorzuheben. Ein vergleichbares Beispiel findet sich in einer - bereits erwähnten - delphischen Inschrift aus dem Ende des 6. oder Anfang des 5. Jh.v.Chr., die die *pelanos*-Zahlung der Einwohner aus Pierien(?) belegt. Nach Ausweis der Inschrift erfolgte die Zahlung in Form einer Statuen-Weihgabe. Die Statue selbst wird als *pelanos* bezeichnet, der einen Wert von mehreren Minen und 15 Drachmen repräsentierte.<sup>1458</sup> Ähnlich wie bei der *obelos*-Weihung aus dem Ptoion wurde auch hier der zu zahlende *pelanos* für die Befragung des Orakels in eine statuarische Plastik desselben Wertes umgewandelt und als Weihgabe dediziert, wobei der Wert des Anathems ausdrücklich hervorgehoben wurde.

Ein weiterer Beleg für eine Wertangabe findet sich in einer Inschrift aus dem 6. Jh.v.Chr. Sie listet mehrere Weihgaben an die Hera von Samos auf, deren Wert

<sup>1456</sup> Hdt. II 134-135, Zitat: II 135,4, Übers. J. Feix. Cf. dazu Lloyd, Commentary, 1988, S. 87. Die zugehörige Inschrift: LSAG, S. 102, Nr. 7, pl. 12; DVA 305.

<sup>1457</sup> Cf. Kap.III 2. 3.

<sup>1458</sup> CIDelphes I Nr. 1, S. 8 ff., zur folgenden Ergänzung cf. ebda. den Kommentar S. 9: Pelanòn Piereß [ néqekan - - - mnâß ] / pentekaídeka dra[xmáß - - -].

ungewöhnlicherweise summarisch angegeben wird. Es sind eine goldene Gorgo(?), eine silberne Sirene und eine silberne Phiale sowie ein bronzener Lampenständer, deren Gesamtwert einschließlich der Stele mit der zugehörigen Weihinschrift 212 Statere betrug.<sup>1459</sup> Die Dedikanten, die aus der samischen Apoikie Perinth stammten, dedizierten diese Weihgaben, die ebenfalls eine *dekate* repräsentierten, dem Hera-Heiligtum ihrer Mutterstadt.<sup>1460</sup>

Ein weiteres späteres Beispiel für eine weihinschriftlich fixierte Wertangabe findet sich auf einer Bronzhydria, die vermutlich aus Elis stammt und die Demeter und Artemis - entweder gemeinsam oder zeitlich nacheinander - dediziert wurde. Die Inschrift, die ca. 450-440 bzw. in die hellenistische Zeit datiert wird, nennt einen Gesamtwert von 7 1/2 Minen.<sup>1461</sup>

Die vorgestellten Belege zeigen, daß sich in keinem Fall die Motivation, den Wert der Dedikation weihinschriftlich anzugeben, im Zusammenhang der Verwaltung von Heiligtümern interpretieren läßt. Dagegen sind sie als singuläre Zeugnisse der kompetitiven Mentalität der Dedikanten zu bewerten. Doch lassen diese Inschriften durchaus die Vermutung zu, daß der materielle Wert von Weihgaben möglicherweise häufiger in den zugehörigen Weihinschriften angegeben wurde, als es die entsprechenden auf uns gekommenen Zeugnisse für die archaische Zeit belegen. Darauf könnten auch Beschreibungen Herodots hindeuten, der etwa seinen Ausführungen zu den Weihgaben des Kroisos an den Apollon von Delphi jeweils die entsprechenden

---

1459 [...]νίσκοβ C[en/o]δόκο Dēmi[β P]juokléoβ / o[æ]kh < t > ειοι Peri/nqioi tēi  
 €Hr/hi ~néqhsan / dekáthn Ér/dontēβ gor/gúrhñ xrusê/n serēna ~rg/úreon, fiálh/n ~rgurēn / luxníhn  
 xalkē/n □nonhména / súmpanta d/[i]hkosíwn du/wdékwn stat/érwn Samíw/n sùn tōi líqw[i]  
 DVA 689: 1. Viertel 6. Jh.; LSAG, S. 365, Nr. 35; Taf. 71: ca. 525 v. Chr.; Guarducci, EG I,  
 1967, S. 267 ff. Nr. 8; fig. 120: 580-560 v. Chr. Graham, OIKHIOI PERINQIOI, 1964, S. 73 ff.  
 tav. 2, datiert zwischen 580 und 570 v. Chr.

1460 Perinthos wurde um 600 v. Chr. als samische Kolonie gegründet, cf. die Quellen bei Shipley, Samos, 1987, S. 51, A. 18. Zur Interpretation des in der Inschrift verwendeten Syntagmas oækēioi Perínqioi im Sinne "*the citizens of each were oækeioi of the other*", cf. zusammenfassend Graham, OIKHIOI ΠΕΡΙΝΘΙΟΙ, 1964, S. 75, danach: "*could call themselves 'Perinthian kinsmen' without further elaboration and so express their relation as colonists to Samos.*" Zu den Beziehungen zwischen Mutterstadt und Kolonie cf. insgesamt Seibert, Metropolis, 1963; Graham, Colony and Mother-city, 1983; Rez. zu beiden Monographien bei Jeffery, Rez.: Seibert, Metropolis 1963 u. Graham, Colony and Mother-city 1964, 1966, 242-5. Ehrhardt, Milet, 1988. Zu den diesbezüglichen archäologischen Belegen vom 8. bis 6. Jh. v. Chr. cf. zusammenfassend Boardman, Kolonien und Handel, 1981.

1461 SEG 1991, 386. Für diesen Hinweis danke ich Prof. Dr. N. Ehrhardt.

Gewichtsangaben in Talenten hinzufügt.<sup>1462</sup> Möglicherweise entnahm Herodot diese Kenntnis, die auf eigener Anschauung beruhen mußte, den jeweiligen Weihinschriften. In diesen Zusammenhang gehört auch die bei Herodot notierte Geschichte von der Weihgabe - einem χαλκίον κρητήρος - des Kolaios von Samos, die der *naukleros* nach seiner Rückkehr von einer Handelsfahrt, die reichen Gewinn eingebracht hatte, dem samischen Heraion dedizierte. Nach Herodot repräsentierte sie den Zehnten des Gewinns, nämlich sechs Talente.<sup>1463</sup> Auch hier könnte die entsprechende Weihinschrift den Wert des Mischgefäßes festgehalten haben. Eine Notiz bei Pausanias belegt diese Praxis für eine möglicherweise sehr alte Weihgabe der Sikyonier in Olympia. Dabei handelte es sich um zwei Schreine, die sich im Schatzhaus der Sikyonier befanden, das nach Auskunft des Pausanias von Myron, dem Großvater des Tyrannen Kleisthenes von Sikyon, dediziert worden war. Die darin aufbewahrten Schreine waren nach Augenschein des Periegeten aus tartessischer Bronze gefertigt. An dem kleineren Schrein befand sich zudem eine Inschrift, die das Stück als Weihgabe Myrons und des Volkes der Sikyonier auswies sowie das Gewicht der Bronze verzeichnete, nämlich 500 Talente.<sup>1464</sup>

Im Zusammenhang der Frage nach einem möglichen Verwaltungsbedarf von Tempeln und Heiligtümern könnte man bezüglich dieser Belege einwenden, daß die Bezeichnung bzw. Auflistung der dedizierten Artefakte in den Weihinschriften sowie weihinschriftlich verzeichnete Wertangaben, sofern sie öfter als belegt vorkamen, ein 'Schatzverzeichnis' seitens der Kultbeamten überflüssig gemacht hätte, die vermutlich ohnehin die kostbarsten Stücke in ihren Heiligtümern kannten. Nach Herodots Meinung wußte sogar der Perserkönig Xerxes über alle nennenswerten Kostbarkeiten des Apollon von Delphi besser Bescheid als über seine eigenen Schätze.<sup>1465</sup> Doch lassen gerade die wenigen inschriftlichen Belege aus archaischer Zeit viel eher vermuten, daß die jeweiligen weihinschriftlichen Gewichtsangaben der ganz besonderen Intention der Dedikanten entsprang, den materiellen Wert des geweihten Anathems anzugeben, so daß derartige Wertangaben eine Verwaltung der dinglichen Schätze im Sinne eines

---

1462 Cf. die Angaben Kap. IV.

1463 Hdt. IV 152, 4-5; cf. dazu ausführlich weiter oben Kap. III Exkurs.

1464 Paus. 6,19,1-5; welches Gewichtssystem diesem Talent zugrundeliegt, ist fraglich; nach attischem Fuß würden sich 13 000 kg ergeben, also viel zu viel, cf. so Meyer, II, S. 303.

1465 Hdt. VIII 35,2.

Verzeichnisses der einzelnen Artefakte keinesfalls überflüssig gemacht hätte. Ein Beleg dafür sind die bereits erwähnten 'Deinomeniden-DreifüÙe', also die goldenen DreifüÙe, die Gelon und sein Bruder und Nachfolger Hieron von Syrakus anläÙlich militärischer Erfolge als Weihgeschenke nach Delphi sandten.<sup>1466</sup> Gelons DreifüÙ-weihung, für die er nach einer Notiz bei Diodor 16 Talente Gold verwendete,<sup>1467</sup> wird durch eine zugehörige Weihinschrift bestätigt,<sup>1468</sup> die das Gewicht des DreifüÙes - im Gegensatz zu der diesbezüglichen Notiz bei Diodor - aber nicht erwähnt. Doch Hieron, Gelons Nachfolger in der Herrschaft, stiftete, nachdem er nach längerer Suche eine entsprechende Goldmenge gefunden hatte, dem Apollon von Delphi ein vergleichbares Weihgeschenk.<sup>1469</sup> Diese Weihung wird ebenfalls bestätigt durch eine fragmentarische Weihinschrift, die wegen der Nähe und Ähnlichkeit der Basen zueinander,<sup>1470</sup> aber auch aufgrund der stolzen Nennung des Gewichtes des Weihgeschenkens ganz offenbar als Weihinschrift des Hieron-DreifüÙes gedeutet werden kann. Danach wog der DreifüÙ eine gewisse, in der Inschrift nicht mehr lesbare Anzahl von Talenten und sieben Minen.<sup>1471</sup> Vergleicht man die Aussagen der jeweiligen Weihinschriften des Gelon und des Hieron, so wird evident, daß Hieron im Gegensatz zu Gelon den materiellen Wert seines DreifüÙes weihinschriftlich bewußt hervorhebt. Diese Entscheidung mag wohl dem Bedürfnis entsprungen sein, allen Besuchern des Heiligtums kundzutun, daß

---

1466 Cf. dazu die Ausführungen weiter oben Kap. VI 6., A. 1297 ff.

1467 Diod. 11.26.7.

1468 Syll.<sup>3</sup> 4; DGE 144; ML 28. Daß zu dem DreifüÙ auch eine goldene Nike gehörte, überliefern, wie bereits weiter oben erwähnt, Theopomp und Phainas aus Eresos bei Ath. VI 231 f.

1469 Ath. VI 231 f. (nach Phainias und Theopomp); 232 a-b (nach Theopomp). Daß diese Weihungen nicht gleichzeitig erfolgten, ergibt auch der archäologische Befund, cf. weiter oben A. 1302.

1470 Zum archäologischen Befund cf. die Angaben weiter oben A.1302 u. 1303.

1471 Die Annahme, daß die Inschrift zum Weihgeschenk des Hieron gehört, ist allgemein akzeptiert, cf. Amandry, *Trépieds de Delphes*, 1987, S. 90. Bakchylides 3, 17 ff. lokalisiert die beiden DreifüÙe neben dem Apollontempel. Eine literarische Version zu der Weihung, die ebenfalls eine Gewichtsangabe nennt, ist auch in der *Anthologia Palatina* 6,214 und in der *Suda*, s.v. *daretíou* überliefert. Danach wog der DreifüÙ als Zehnter vom Zehnten 50 Talente und 100 Pfund (Litrai) Gold. Cf. dazu zuletzt ausführlich Zahrnt, *Schlacht bei Himera*, 1993, S. 266 ff., der diese Überlieferung als Zahlenspielererei eines Dichters des Hellenismus' oder der Kaiserzeit abtut.

der Wert seiner Gabe der des Gelon nicht nachstand.<sup>1472</sup> Das bedeutet - mit Blick auf die Dreifußweihung des Gelon -, daß der Wert des geweihten Artefakts nicht unbedingt in der Weihinschrift zum Ausdruck kommen mußte. Demnach könnte Diodor hinsichtlich des Gelon-Dreifüßes - wie auch Herodot bezüglich der Kolaios-Gabe und der Weihgeschenke der Lyderkönige - die Wertangaben der Anatheme anderen Quellen entnommen haben. Denkbar sind in diesem Zusammenhang mögliche Schatzverzeichnisse der Tempel, die gerade auch die Artefakte nicht spektakulärer Dedikanten wie z.B. die Objekte der Perinther-Weihung oder kleinere, aber gleichfalls wertvolle Gegenstände, wie etwa die vielen bronzenen Gegenstände, ohne entsprechende weihinschriftliche Wertangabe inventarisierten.<sup>1473</sup> Auch die Auskünfte möglicher Fremdenführer könnten sich auf derartige Listen gestützt haben.<sup>1474</sup> Gerade die vielen unterschiedlichen *anathemata* offenbaren, daß der Bedarf nach einer Auflistung der vielen kleinen und größeren aus Metall und Edelmetall gefertigten Gegenstände schon in archaischer Zeit in größerem Maße bestanden haben muß, als es etwa die singuläre Inschrift aus der Nähe von Metapont zu den *χρήματα* einer Gottheit belegt. In diesem Zusammenhang sind auch die Aussagen der anderen frühen epigraphischen Zeugnisse heranzuziehen, wie die mögliche Weihung von Kultgeräten aus der Nähe von Tarent und die von der Athener Akropolis stammende Bronzeplatte, die von Geräten aus Bronze zeugt. Auch wenn die Anfertigung dieser Inschriften im einzelnen weniger der Intention entsprang, ein Verzeichnis im Sinne einer Inventarliste anzulegen, so sind sie dennoch insgesamt Belege der Mentalität von Dedikanten und Kultbeamten der archaischen Zeit, den Sachwert der Gaben zu bestimmen und festzuhalten. Das auf einer Silberplatte festgehaltene Verzeichnis diverser Einnahmen aus dem Artemision von Ephesos sowie die Inschrift aus der Nähe von Sidene zeugen darüber hinaus davon, daß im 6. Jh.v.Chr. Heiligtümer Einnahmen aus dem Besitz eigener Ländereien sowie dem Verkauf von Tierfellen verbuchen und vermarkten

---

1472 Krumeich, Deinomeniden, 1991, S. 43, betont, daß durch die Angabe des Weihgeschengewichtes Hieron seine Freigebigkeit gegenüber dem delphischen Apollon herausstreichen wollte.

1473 Maaß, Delphi, 1993, S. 138 glaubt aufgrund der eingehenden Beschreibungen Herodots, daß seine Kenntnisse auf Inventarangaben beruht hätten.

1474 Fremdenführer in Delphi erwähnt Plut. De Pyth. or. 14 und De Pyth. orac. 2,395 A, wo er sich darüber beschwert, daß sie ohne Rücksicht auf die Bitten der Besucher, den Vortrag abzukürzen, mit den ausführlichen Erklärungen der vielen Inschriften weiter fortführen. Zu diesbezüglichen Legendenbildungen um Weihgaben cf. Lacroix, Offrandes à l'Apollon, 1992, S. 157-176.



konnten. Von daher muß man insgesamt davon ausgehen, daß auch schon in vorklassischer Zeit Schatzlisten angelegt und umfangreiche Abrechnungen durchgeführt wurden, die wohl nur deshalb nicht auf uns gekommen sein könnten, weil sie auf vergänglichem oder auch auf besonders kostbarem Beschreibstoff aufgezeichnet wurden. Weihinschriften, die den Wert der dedizierten Gegenstände *expressis verbis* verzeichneten, sind dagegen eher als Zeugnisse der kompetitiven Mentalität der Dedikanten anzusehen. Sie mögen im Einzelfall die Inventarisierung wertvoller Weihgaben durch die Kultbeamten erleichtert haben.

## 2.5. Verwaltungsbedarf durch Strafeinnahmen

Eine Verwaltung dinglicher Werte müssen m.E. insbesondere die Einkünfte erfordert haben, die gerade nicht das Andenken an ihre Herkunft durch eine Weihinschrift bewahren wollten. Gemeint sind Einnahmen durch Strafzahlungen, die - eingedenk der Interdependenz kultisch sakraler und politisch rechtlicher Belange - sowohl für öffentliche als auch sakrale Vergehen zugunsten eines Tempels bzw. Heiligtums eingezogen werden konnten.<sup>1475</sup> Dabei ist anzunehmen, daß derartige Einnahmen nicht wegen der fehlenden Weihinschrift eine entsprechende Inventarisierung erforderlich machten. Vielmehr erwuchs ein solcher Verzeichnungsbedarf den Heiligtümern auch aus der Art der Strafen als solche, die nämlich Immobilien bzw. Landbesitz, dingliche Werte aber auch Naturalleistungen umfassen konnten, wie es die folgenden Belege aufzeigen.

Das öffentliche Strafrecht hat seinen Ursprung im Sakralen.<sup>1476</sup> Als älteste Strafe in der Frühzeit der Polis galt die Verfluchung, die noch die *Teiorum Dirae* aus der ersten Hälfte des 5.Jh.v.Chr. bewahrt haben, die für alle Vergehen den Fluch androhen.<sup>1477</sup> Diese *Teiorum Dirae* bezeugen, daß sakrale Strafen noch zu einer Zeit angewendet wurden, in der sich mit der Ausbildung der Polis bereits profane Strafarten

---

<sup>1475</sup> Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß die Strafpflicht über kultische Vergehen auch profanen Beamten obliegen konnte: Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 464; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 35, S. 100 ff.: Inschrift aus Arkadien 6./5. Jh.v.Chr.

<sup>1476</sup> Auch im privaten Strafrecht wie der Blutrache, cf. dazu als Beispiel Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 454.

<sup>1477</sup> Cf. die Belege weiter oben A. 1097.

entwickelt hatten, die in den entsprechenden Inschriften durch die Versäumnis der Strafpflicht der zuständigen Beamten zum Ausdruck kommen.<sup>1478</sup> Zu diesen Strafen gehörten Atimie, Konfiskationen des gesamten Vermögens und die Verbannung sowie dingliche vormünzgeldliche Wertstrafen. Die Verbannung ist in ihren Folgen der Atimie vergleichbar, die jedoch mit der Einführung von Wertstrafen an Bedeutung verlor.<sup>1479</sup> Konfiskationen erfolgten ursprünglich wohl zugunsten der Gemeinde, was deutlich in der Bedeutung von δημεύειν zum Ausdruck kommt.<sup>1480</sup> Das Verb wird in einer Inschrift von 480 v.Chr. aus Halieis/Argolis, das dem Übeltäter den Vermögensentzug zugunsten der Athena androht,<sup>1481</sup> aber schon als *terminus technicus* für den Vermögensentzug schlechthin gebraucht, bei dem das Gut also nicht mehr nur der Gemeinde, sondern - wie in diesem Falle - auch einer Gottheit zufallen konnte.<sup>1482</sup> Konfiskationen zugunsten eines Heiligtums müssen aber eine Verwaltung erfordern haben,<sup>1483</sup> denn da der Bürgerbegriff Landbesitz implizierte, war Eigentumsentzug unweigerlich mit dem Verlust desselben verbunden und bedeutete für den Empfänger der Strafzahlung, daß er das Land bewirtschaften oder verpachten bzw. seine Erträge nutzen mußte.

---

1478 Dazu und zum folgenden cf. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 469 ff. und Ruschenbusch, Das Vergehen, 1988, S. 372 ff.

1479 Dazu Rainer, Atimie, 1986, S. 163-172, bes. S. 171 f.

1480 Cf. Latte, Kollektivbesitz und Staatsschatz, 1946/47, S. 64 f.: "*In dem Wort liegt, daß die Einziehung zugunsten des dêmoß erfolgt; ob schon bei der Schöpfung des Wortes darunter der "Staat" verstanden wurde, oder nur die Gesamtheit der Gemeindemitglieder, ist nicht sicher festzustellen*". Frisk, Etymologisches Wörterbuch, 1960, S. 380 s.v. dêmoß: dhmeúw 'öffentlich machen, konfiszieren'.

1481 IG IV 554, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 27; cf. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 469; cf. auch Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 107.

1482 Cf. Latte, Kollektivbesitz und Staatsschatz, 1946/47, S. 64, Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 469, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 27, S. 82. Cf. in diesem Zusammenhang eine Inschrift aus Argos aus dem 6. Jh.v.Chr., Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 29; LSAG, S. 405, pl. 27, Nr. 9. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, S. 84 nimmt an, daß das Vermögen des Frevlers zugunsten der Hera eingezogen wurde, dagegen liest LSAG ebda.: "damosia."

1483 Wenn in den Inschriften ausdrücklich eine Gottheit als Strafeempfänger genannt ist, bedeutet das, daß konfiszierter Landbesitz gerade nicht der Gemeinde bzw. einer Staatskasse als Empfänger zufiel, die die Möglichkeit gehabt hätte, diese Einnahmen als Kollektivbesitz unter den Demosangehörigen aufzuteilen, so daß damit die Notwendigkeit einer Verwaltung entfiel. Im Gegensatz dazu erwuchs den Heiligtümern durch solche Strafeinnahmen auf jeden Fall ein Verwaltungsbedarf.

Ein weiterer Verwaltungsbedarf erwuchs aus dinglichen Stafeinnahmen. In diesem Zusammenhang ist der früheste auf uns gekommene inschriftliche Gesetzestext aus Dreros aus dem 7. Jh.v.Chr. anzuführen.<sup>1484</sup> In dem Gesetz wird die Verletzung der Strafpflicht durch die zuständigen Beamten, die *Platiwoinarchen*,<sup>1485</sup> mit einer Wertstrafe in Höhe von 30 *Medimnen* geahndet, die im Straffall zugunsten von Zeus und Athena eingezogen wurde. Das Strafmaß wird in *Medimnen* angegeben, also einer Hohlmaßeinheit für Trockenes. Das läßt den Schluß zu, daß es sich um eine Naturalstrafe, vermutlich Getreide gehandelt haben muß.<sup>1486</sup> Die Strafe muß in ihrer Höhe als recht hart empfunden worden sein.<sup>1487</sup> Als Vergleich sei eine Inschrift aus Olympia angeführt, die in die Mitte des 5. Jh.v.Chr. datiert wird.<sup>1488</sup> Sie überliefert einen Pachtvertrag zwischen einem gewissen *Theron* und *Aichmanor* über 18 *Plethren* Land<sup>1489</sup> in der Nähe von *Salamona*. Die Pacht beträgt 22 *Manasioi* Gerste, das sind 44 *Medimnen*.<sup>1490</sup> Bei Versäumnis der Zahlungspflicht war sogar das Doppelte, nämlich 88 *Medimnen*, fällig. Das entspricht der bereits aus frühgriechischen Inschriften bekannten gängigen Praxis, Beamte, die ihrer Strafpflicht nicht nachkamen, mit dem *Duplum* der Strafe zu belegen.<sup>1491</sup> Auch die mit der Strafpflicht beauftragten *Platiwoinarchen* in Tiryns hatten bei Verletzung ihrer Amtspflicht das *Duplum*, nämlich

---

1484 Cf. dazu die Belege wie A. 1069.

1485 Daß die Strafpflicht bei den *Platiwoinarchen* liegt, ergibt die Lesung von Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, S. 90 und schon Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S.454.

1486 Cf. so auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, S. 91 u. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 454.

1487 So auch Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, S. 91 und Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 454, der zum Vergleich die attischen Zensusätze der vorsolonischen Zeit heranzieht, wonach 30 *Medimnen* den 5. Teil des Jahresertrages eines Zeugiten ausgemacht hätten.

1488 Guarducci, EG III, 1974, S. 308-310.

1489 Das entspricht je nach Größe des *plethron* (7, 29 m<sup>2</sup> - 12, 25 m<sup>2</sup>) einer Gesamtfläche von 13 122 m<sup>2</sup> bis 22 050 m<sup>2</sup>, also mithin etwas mehr als fünf Morgen bzw. knapp neun Morgen Land.

1490 Zu der Umrechnung von *manasioi* zu *medimnoi* cf. Guarducci, EG III, 1974, S. 310. Geht man von dem attischen *Medimnos* von 52,5 Litern aus, dann wären das 2310 Liter Getreide, das entspricht 1848 kg = ca. 37 Zentner.

1491 Cf. die Belege bei Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 453 ff. und Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, z. B. die Nummern 37, 69 und 90.

60 *Medimnen*, zu entrichten. Um die Höhe der Pacht von Salamona und das Strafmaß von Tiryns zu ermessen sei hier zum Vergleich auf Polybios verwiesen, wonach ein römischer Soldat seiner Zeit nach heutiger Umrechnung 247 kg Weizen pro Jahr benötigte.<sup>1492</sup> Legt man diese Angabe zugrunde, könnte eine Pachtzahlung von 44 *Medimnen* Gerste, die zwischen *Aichmanor* und *Theron* vereinbart wurde, den Getreidebedarf eines Jahres für sieben bis acht Personen decken; dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die inschriftlich geforderte Gerste weniger nahrhaft als der bei Polybios erwähnte Weizen war. Die Pacht war also recht hoch. Das gilt auch für das Strafmaß von 30 *Medimnen*, das säumige *Platiwoinarchen* zu zahlen hatten. Sofern es sich dabei um Getreide gehandelt hat, was naheliegt, konnte diese Menge durchaus den jährlichen Getreidebedarf einer fünfköpfigen Familie decken. Als Empfänger werden Zeus und Athena genannt. Die Strafe fiel also entweder an ein Heiligtum, in dem beide Gottheiten verehrt wurden, oder wurde zwischen zwei Heiligtümern aufgeteilt. Jedenfalls mußten diese in der Lage sein, so große Naturalleistungen zumindest für eine gewisse Zeit zu lagern.<sup>1493</sup> Über die Verwendung des Getreides wird nichts ausgesagt; denkbar ist, daß es für die Unterhaltung des Kultes im weitesten Sinne diente, wie z.B. Bezahlung des Kultpersonals, Reparaturen an Gebäuden und Geräten, Eintausch gegen Opfertiere sowie Beisteuer zu Festen.<sup>1494</sup> In der Inschrift wird ebenfalls nicht erwähnt, ob diese Strafe zu einem bestimmten Zeitpunkt, zum Beispiel anlässlich eines Kultfestes, zu entrichten war, an dem sie vermutlich als Beitrag zu den Opfergaben direkt hätte konsumiert werden können. Daraus läßt sich der Schluß ziehen, daß derartige Naturallieferungen an Tempel und Heiligtümer bezüglich ihrer Aufbewahrung und Verwendung schon im 7. Jh.v.Chr. eine gewisse Verwaltung erforderlich machten.

Eine Verwaltung bedingten auch nicht verderbliche dingliche Strafeinkünfte, wie sie eine Inschrift aus der Zeit um 500 v.Chr. aus Olympia belegt.<sup>1495</sup> Dort ist von

---

1492 Polyb. 6, 39; cf. zur Umrechnung Walbank, *Commentary I*, 1957, S. 722.

1493 Cf. in diesem Zusammenhang der Naturalleistungen an die Tempel die eleusinische *Aparche* (IG I<sup>3</sup> 78, 422 v. Chr.), die von den Athenern und Bündner aufgebracht wurde und den eleusinischen *hieropoioi* übergeben werden mußte und ebenfalls eine Lagerung erforderten.

1494 So Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, S. 91, A. 20.

1495 Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 38 u. Effenterre van/Ruzé, *Nomima I*, 1994, Nr. 108. Die Datierung ist umstritten, Kiechle, *Elis*, 1960, S. 344-347, datiert die Inschrift in das 6. Jh.v.Chr.; LSAG, Nr. 9, S. 220, um etwa 475 v. Chr. Effenterre van/Ruzé, *Nomima I*, 1994, Nr. 108 datieren in das Ende des 6. Jh. v. Chr.

einer Strafandrohung in Höhe mehrerer *Minen* die Rede, die dem olympischen Zeus zu weihen war. Nach der Interpretation von R. Koerner wurde diese Strafe möglicherweise von einem pflichtvergessenen *Damiorg* oder der pflichtvergessenen *Damiorgie* zugunsten des Zeus-Heiligtums eingezogen.<sup>1496</sup> Das Gewichtsmaß läßt darauf schließen, daß es sich um wertvolles Metall - vermutungsweise Bronze - gehandelt hat, das als Vormünzgeld dem Heiligtum zufiel und dort thesauriert wurde.<sup>1497</sup> Eine gleichfalls frühe Inschrift aus Olympia, die um 500 bzw. in die Mitte des 6. Jh.v.Chr. datiert wird, überliefert einen Bündnisvertrag zwischen Elis und Heraia in Arkadien auf 100 Jahre. Die Nichtbefolgung der einzelnen Bestimmungen wurde mit einer Strafe von einem Talent Silber zugunsten des olympischen Zeus geahndet, das (*λατρείόμενον*) seinem Kult dienen sollte.<sup>1498</sup> Auch hier sind mehrere Möglichkeiten der Verwendung, etwa Beisteuer zum Opfer und bei Festen, Entlohnung von Kultpersonal, Instandhaltung von Gebäuden und auch Kultgerätschaften, denkbar. Da es sich auch bei dieser Strafe um eine in der Höhe recht erhebliche Wertstrafe handelt, muß man davon ausgehen, daß derartige Wertstrafen, die an ein Heiligtum fielen und für Ausgaben des Kultes verwendet wurden, insgesamt eine wie immer geartete Verwaltung erforderten.

### **3. Die frühgriechischen Belege und das Xenophontische Modell von Skillus: 'heiliger' Besitz und profaner Nießbrauch**

Die Revue der frühgriechischen Zeugnisse zu Aussagen über Einkunftsmöglichkeiten von Tempeln und Heiligtümern erlaubt insgesamt den Schluß, daß der Verwaltungsbedarf den Heiligtümern in frühgriechischer Zeit aus ihren Funktionen als Bewirtschafter von Ländereien und aus Viehhaltung sowie als 'Aufbewahrungsorte' dinglicher Schätze erwuchs, die ihnen aus ganz unterschiedlichen Quellen zuflossen.

Durch die Ansammlung dinglicher Güter verwandelten sich die Tempel in Depots. Es ist anzunehmen, daß sich die 'Betreiber' der Heiligtümer zumindest in

---

<sup>1496</sup> Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 38 und den Komm. S. 112. So auch Effenterre van/Ruzé, Nmima I, 1994, Nr. 108, S. 384. Die Reste lassen eine sichere Deutung nicht mehr zu.

<sup>1497</sup> Ab wann eleische Münzen geprägt wurden, ist umstritten. Doch scheint es keine Emission vor 471/0 v.Chr. gegeben zu haben, cf. Kraay, Coins, 1976, S. 103 f.

<sup>1498</sup> IvOl. 9; ML 17, LSAG, S. 220, Nr. 6, pl. 42. Pfohl 94.

Notzeiten der dort gelagerten Schätze bedienten.<sup>1499</sup> So gibt - in der Darstellung Herodots - der Geschichtsschreiber Hekataios dem Tyrannen Aristagoras den Rat, die Weihgaben des Kroisos aus Didyma-Branchidai zu holen und sie für die Verstärkung der milesischen Flotte zu verwenden, denn nur mit diesen '*chremata*' könne sich die Stadt zur Herrin des Meeres machen und im Aufstand gegen die Perser siegen.<sup>1500</sup> Nach einer Notiz bei Thukydides bezog auch Perikles bei der Aufstellung seiner Kriegskräfte die Weihgaben und Kultgeräte der Heiligtümer in seine Rechnung mit ein.<sup>1501</sup> Diese Praxis, sich für Kriegszwecke aus den Schätzen der Heiligtümer zu bedienen, ist im 5. und besonders im 4. Jahrhundert üblich.<sup>1502</sup> Das deutet darauf hin, daß man Weihgaben auch als öffentliches Gut betrachtete, auf das die Gemeinde zurückgreifen konnte und das daher vor Diebstahl und Plünderung zu schützen war. Herodot erzählt, daß die Phokaier beim Vorrücken des Harpagos, des Feldherrn des Kyros, ihre Schiffe nicht nur mit ihren Frauen und Kindern und allem Hausgerät beluden, sondern auch die Götterbilder aus den Tempeln sowie die übrigen Weihgaben außer Erz- Marmor- und gemalten Bildern mitnahmen.<sup>1503</sup> Es scheint, daß diese Maßnahme, die offenbar nur die schwer transportablen Artefakte ausschloß, nicht nur der Vermeidung kultischer Befleckungen durch die drohende Plünderung galt, sondern auch der Sicherung des 'heiligen' mobilen Vermögens für die Polisbürger.<sup>1504</sup>

Geht man von den aus dem Xenophontischen Bericht gewonnenen Einblicken in die Finanzverwaltung eines Heiligtums aus und nimmt diese Praxis als Modell auch für die frühgriechischen Kultheiligtümer an, so wäre daraus zu folgern, daß auch die Erträge aus 'heiligem' Immobilienbesitz, nämlich aus Ländern, Wäldern, Sklaven, Gebäuden etc., die insbesondere durch Konfiskationen vermehrt werden konnten, über die Befriedigung der Belange des Kultes hinaus auch in der frühen Polis dem Demos als

---

1499 Das betont für das archaische Athen Bleicken, Demokratie, 1994, S. 247.

1500 Hdt. V 36, 3.

1501 Thuk. II 13, 4. Zu den inschriftlichen Belegen der Verwendung 'heiliger' Gelder zu Kriegszwecken, cf. weiter oben die Belege 1201 u. 1341.

1502 Das betont z. B. auch u.a. Morris, Death-Ritual, 1992, S. 122.

1503 Hdt. I 164, 3.

1504 Daß die Schätze der Heiligtümer insgesamt begehrte Anziehungspunkte für Feinde bildeten, zeigt etwa das Schicksal Delphis, das, wie Paus. 10, 7,1 erzählt, mehrfach geplündert wurde.

'Betreiber' des Kultes zugute kamen.<sup>1505</sup> Darauf deutet auch der Sprachinhalt des Terminus δημεύω hin.<sup>1506</sup> Seine Verwendung mit der Bedeutung 'konfiszieren, öffentlich machen' nicht nur zugunsten des Demos, sondern auch zugunsten von Heiligtümern indiziert Verhältnisse im außersprachlichen Bereich, nämlich daß auch die Heiligtümer als 'öffentlich' betrachtet und daß von daher kultische und staatliche Belange auch bezüglich wirtschaftlich nutzbaren Besitzes möglicherweise interdependent waren. Denn daß der sprachliche Ausdruck δημεύω auch bei Konfiskationen zugunsten eines Heiligtums verwendet wurde, könnte ein Hinweis darauf sein, daß unabhängig vom Empfänger - ob Demos oder Heiligtum - der Besitzzuwachs bzw. seine Erträge letztlich dem Demos zugutekamen. In diesem Sinne könnte δημεύω im Zusammenhang von Konfiskationen zugunsten einer Gottheit bedeuten, daß die Erträge, nicht der Besitz als solcher, dem öffentlichen Nießbrauch zur Verfügung stand. Diese Vermutung wird unterstützt durch eine Beobachtung von D. Lewis, wonach Solon in einem berühmten Fragment, in dem er sich über die Habgier der Volksführer (*hegemones*) beklagt, die 'weder des Tempels Besitz noch das Vermögen des Staates schonen', *demosia* in semantischer Opposition zu *idia* verwendet, nicht zu *hiera*, das nämlich eine semantische Opposition zu *hosia* bildet.<sup>1507</sup> Das bedeutet für den Bedeutungsinhalt von δημεύω, daß zumindest zur Zeit Solons das Volk als 'Empfänger' immer mit einbegriffen war, wenn auch nicht immer als Empfänger des Besitzes, so doch zumindest als Nutznießer der aus diesem Besitz erwirtschafteten Erträge.

Auch wenn es daher durchaus plausibel erscheint, daß die frögriechischen Gemeinden zumindest in Notzeiten auf das dingliche Vermögen ihrer Götter zurückgreifen konnten und daß ihnen möglicherweise die Überschüsse aus den Erträgen 'heiligen' Besitzes zufielen, kann daraus nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß das

---

1505 Diese Interpretation aufgrund des Xenophontischen Modells wird unterstützt durch die Untersuchung von Lewis, *Public Property*, 1990, S. 245-263, der in Konfiskationen zugunsten einer Gottheit die Haupteinnahmequelle des Staates zur Vermehrung seiner Ressourcen sieht und der annimmt, daß diese 'Besitzvermehrung' von Anfang an eine Angelegenheit des Kultes gewesen sei.

1506 Cf. weiter oben A. 1480; cf. auch Lewis wie A. 1507.

1507 Cf. Lewis, *Public Property*, 1990, S. 246; Lewis bezieht sich auf die Aussage Sol. frg. 4, 12-13 (West) = (3 D): οὐδέ τις ἑρὼν κτεάνων οὐτέ τι δῆμοσιων / feidómenoι  
Zum Bedeutungsgehalt der eine semantische Opposition bildenden Termini *hieros* und *hosios* cf. Connor, "Sacred" and "secular", 1988, S. 161-188.

Tempelvermögen mit dem öffentlichen Vermögen zusammenfiel.<sup>1508</sup> Gerade die frühen Gesetzestexte belegen bezüglich der Strafpflicht der zuständigen Beamten, daß in der Denkvorstellung durchaus ein öffentliches Vermögen existierte, zugunsten dessen die bei Versäumnissen fälligen Strafen eingezogen werden konnten;<sup>1509</sup> so etwa bei einem Gesetz aus Athen um 510/500 v.Chr., das attische Kleruchen auf Salamis betrifft.<sup>1510</sup> In dem Text werden die Gebote durch die Androhung einer Strafzahlung unterstützt, die bei Fälligkeit an die 'Staatskasse' fiel, wie dem entsprechenden Syntagma ἐς δεμόσιο[v zu entnehmen ist. Bereits das frühe Gesetz aus Tiryns aus dem 7.Jh.v.Chr. verwendet den Terminus δαμόσια, der von R. Koerner in dem entsprechenden Sinnzusammenhang als '*öffentliches Vermögen*' gedeutet wird.<sup>1511</sup> Inwieweit derartige öffentliche Vermögenswerte zugunsten der Bürger verteilt oder zunächst staatlicherseits in Verwahrung genommen wurden und somit eine 'öffentliche Finanzverwaltung' erforderten, kann hier nicht entschieden werden. K. Latte kommt in diesem Zusammenhang jedenfalls zu dem Ergebnis, "*daß die Anschauung, Gemeindebesitz sei der Besitz jedes einzelnen Bürgers, nicht mit einem Schlage verschwand, als Themistokles seinen Antrag durchsetzte.*" Wie Latte zeigen konnte, gab es diese Verteilung von Staatseinkünften unter den Bürgern auf Kreta noch bis ins 3. Jh.v.Chr., im übrigen Griechenland seit den Perserkriegen jedoch nur noch

---

1508 Eine diesbezügliche Ausnahme bildet möglicherweise das Zeus Heiligtum von Olympia für die Bewohner von Elis, das vor dem Synoikismus offenbar die Mitte des Staates bildete und dem Strafen für sakrale wie öffentliche Vergehen zufielen, cf. z. B. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 37, 38, 44. Von dieser auch politischen Bedeutung des Heiligtums zeugt ein Bündnisvertrag zwischen Anaitern und Metapiern vom Anfang des 6. Jh. v. Chr., der androhte, daß derjenige, der das Bündnis brach, vom Altar des Zeus verbannt wurde: IvOl 10, SGDI 1150; HGIÜ I 12.

1509 Cf. z. B. eine altertümliche Inschrift aus Mantinea um ca. 460 v.Chr., in der die Konfiskation des Vermögens des Schuldigen zugunsten der Gottheit und des Demos, also eine Teilung, vollzogen wurde: IG V 2, 262, SEG XXXVI 377, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 34, Effenterre van/Ruzé, Nomima II, 1995, Nr. 2.

1510 IG I<sup>3</sup> 1+Add.; MI 14; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr.1, Effenterre van/Ruzé, Nomima I, 1994, Nr. 106..

1511 Die frühe Inschrift von Tiryns, Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, verwendet den Terminus δαμόσια, den man als 'öffentliches Vermögen' oder 'öffentliche Angelegenheiten' deutet. Beide Bedeutungen nennen die ersten Herausgeber der Inschrift Verdélis/Jameson/Papachristodoulou, Arxai kai ἑπιγραφικαί, 1975, S. 194, ohne sich zu entscheiden. Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, S. 92 entscheidet sich für erstere Bedeutung: "*da vorher vom Strafmaß und dann von Dingen die Rede war, die dem Hierammon auszuhändigen waren, dürfte auch hier von Gegenständen bzw. Werten die Rede sein.*"



vereinzelt.<sup>1512</sup> Immerhin wurde noch im 4. Jh.v.Chr. das konfiszierte Vermögen des von Lykurg angeklagten und zum Tod verurteilten Bergwerksbesitzers Diphilos, das sich auf 160 Talente belief, unter den Bürgern verteilt.<sup>1513</sup>

Daß die frühe Polis zwischen öffentlichem und 'heiligem' Vermögen differenzierte, scheint auch die bereits erwähnte Notiz Solons über die habgierigen *hegemones* zu belegen:

οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων  
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος ...<sup>1514</sup>

*"Weder des Tempels Besitz, noch das Vermögen des Staats / Schonen sie, stehlen und rauben, wo immer die Beute sich bietet."* (Übers. Franyo)

Was genau Solon an dieser Stelle mit 'staatlichem Vermögen' meint, kann nur vermutet werden. Denkbar ist zunächst, daß er die dinglichen Güter meint, die der Polis gehörten, aber vermutlich in den Tempeln aufbewahrt wurden und dort - zusammen mit den heiligen Gütern zugleich - dem möglichen Zugriff durch Diebe, nämlich den zuständigen öffentlichen und sakralen Beamten, ausgesetzt waren. Denn auch wenn die frühe Polis zwischen öffentlichem und heiligem Vermögen unterschied, so liegt dennoch die Annahme nahe, daß in dieser Zeit der dingliche Besitz der Gemeinschaft, sofern er nicht zur Verteilung anstand, in Heiligtümern aufbewahrt wurde, wo er in der Obhut der Götter in der Regel wirksameren Schutz, etwa vor Diebstahl, genoß; denn es ist schwerlich vorstellbar, daß ein Ort zur Aufbewahrung des dinglichen öffentlichen Vermögens mehr Sicherheit versprach als ein Tempelheiligtum.

Solons Aussage könnte sich hinsichtlich des 'öffentlichen Besitzes' zudem auf Ländereien und Immobilien beziehen, die nicht als solche unter den Demos verteilt worden waren, sondern von Beamten verwaltet und deren Erträge den Bürgern zugute kamen, nun aber durch Übergriffe, z.B. Raub der Feldfrüchte, Schaden nahmen. Insgesamt könnte Solon mit 'öffentlichem Vermögen' auch beide Arten von Besitztümern, nämlich den dinglichen und immobilien Besitz der Polis, gemeint haben.

---

1512 Latte, Kollektivbesitz und Staatsschatz, 1946/47, S. 72.

1513 Plut. Mor. 843 D.

1514 Solon 3, 12 f. (West) = 3 (D)

Doch ein weiterer Aspekt ist in diesem Zusammenhang zu erwägen. Vor dem Hintergrund der semantischen Bedeutung des Terminus' *demosia* in seiner sprachlichen Opposition zu *idia*, nicht *hiera*, könnte Solons Aussage zum 'öffentlichen Vermögen' auch die Ländereien und Besitztümer der Heiligtümer mit einbezogen haben, weil nämlich nach unserer Interpretation die Erträge aus 'heiligem' Besitz auch dem Volk zugute kommen konnten.

Die sprachliche Bedeutung von *demosia* - auch bezüglich des Bedeutungsinhaltes von *demeuein* - und die Überlegung, daß durch Konfiskationen erworbenes Vermögen bzw. dessen Erträge zugunsten des Demos in der Frühzeit der Polis unter den Demosangehörigen verteilt werden konnte, erhellt auch die Aussage der Inschrift von Tiryns aus dem 7. Jh.v.Chr., die nach der Interpretation von Koerner folgendermaßen übersetzt wird:

"Der *hieromnamon* soll das öffentliche Vermögen (τὰ δαμόσια) verwalten, wie es der *damos* beschließt."<sup>1515</sup>

Der *hieromnamon* ist häufig als Verwalter des Tempelvermögens, aber nirgends als höchster Staatsbeamter belegt.<sup>1516</sup> Das könnte bedeuten, daß in dieser frühen Zeit - zumindest in Tiryns - das öffentliche und das Tempelvermögen gemeinsam von einem Sakralbeamten verwaltet wurden.<sup>1517</sup> Wenn man etwa an die Zeugnisse denkt, wonach - im umgekehrten Sinne - die Strafpflicht für sakrale Vergehen Polisbeamten oblag,<sup>1518</sup> ist eine solche Regelung durchaus plausibel. Sie entspricht der Interdependenz sakraler und öffentlicher Belange. In diesen Zusammenhang fügt sich auch ein Dekret aus Zentralkreta ein, das in die Zeit um 500 v.Chr. datiert wird,<sup>1519</sup>

---

<sup>1515</sup> Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 31, Frg. 1-4; Komm. S.92.

<sup>1516</sup> Hepding, Hieromnemes, 1913, Sp. 1495, cf. auch weiter oben Kap. III 3: Der *hieromnamon* treibt in seiner Funktion vermutlich auch die Kultabgaben ein.

<sup>1517</sup> So auch R. Koerner, wie A. 1515, der aus dem Text folgert, daß möglicherweise das öffentliche Vermögen und Tempelvermögen in dieser Zeit zusammenfiel oder einen Teil davon ausmachte

<sup>1518</sup> Cf. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 463 ff.

<sup>1519</sup> Jeffery/Morpugo-Davies, POINIKASTAS, 1970, S. 118-154. Zu weiteren Belegen cf. Kap. I 1. 2). Eine eingehende Edition mit Kommentar und Interpretation findet sich bei Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 179-189. Dort werden auch weitere Editionen und Lit. genannt.

jedoch bezüglich seines Entstehungsortes archaische Verhältnisse widerspiegelt.<sup>1520</sup> Die Inschrift kündigt von den Aufgaben und Entlohnungen, die zwischen der Polis und ihrem *poinikastas* 'Schreiber' und *mnamon Spensithios* vereinbart wurden. Danach hatte dieser in seinen Funktionen bei allen kultischen und sakralen Angelegenheiten als Schreiber praktisch mitzuwirken, *τε θιήια καὶ τὰνθρώπινα* (A. Z.4/5). Das Amt des *mnamon* war sicherlich das ältere; es bezeichnet nämlich den Beamten, der als 'lebendes Archiv' der Polis fungierte und aus dem Gedächtnis Gesetze und Entscheidungen wiedergab. Das würde auch die Erbllichkeit und die kultischen Funktionen des Amtes erklären.<sup>1521</sup> Der *poinikastas* hat nach Aussage der Inschrift auch priesterliche Funktionen zu erfüllen, nämlich die öffentlichen Opfer darzubringen und die heiligen Bezirke zu verwalten, wenn für einen Gott kein Priester vorhanden ist ( B. Z.4-6).<sup>1522</sup> Koerner vermutet in diesem Zusammenhang, daß *Spensithios* die kultischen Aufgaben seines Amtes seiner Funktion als *mnamon* verdanke, der zwar in priesterlichen Funktionen nicht bezeugt sei, aber als Helfer in der Kultverwaltung in "zeitlich und räumlich entfernten Zeugnissen" vorkomme.<sup>1523</sup> Insgesamt ist das Spensithios-Dekret ein weiteres Zeugnis für die Interdependenz kultischer und profaner Belange, die, wie die Inschrift belegt, in diesem Fall von einem profanen Beamten wahrgenommen wurden, der sogar im Bedarfsfall priesterliche Funktionen übernehmen konnte.<sup>1524</sup> Doch kehren wir zu unserer Inschrift aus Tiryns zurück: Der kretische *mnamon* ist

---

1520 So Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 179.

1521 Zu dieser Interpretation cf. Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 184. Das macht auch die These Havelocks, Schriftlichkeit, 1990, S. 79, plausibel, daß nämlich das griechische Alphabet in erster Linie dazu benutzt wurde, solche Aussagen zu transkribieren, "die schon früher gemäß den mündlichen Regeln der Memorierung entstanden waren": Der kretische *mnamon* ist nun auch *poinikastas*, d.h., sein Aufgabenbereich ist nun um die schriftliche Fixierung der Gedächtnisarbeit erweitert bzw. verändert worden.

1522 Das ist nicht ungewöhnlich, denn jeder konnte das Opfer stellvertretend durchführen. So bestimmt etwa eine Opfervorschrift aus Chios, daß der Opfernde bei Abwesenheit des Priesters diesen dreimal laut rufen solle. Sollte er daraufhin nicht erscheinen, so sollte der Opfernde das Opfer selbst vollziehen: SEG XVI 377; LSS 129; Hallof/Koerner, Gesetzestexte, 1993, Nr. 64, S. 240.I

1523 Koerner, Vier frühe Verträge, 1981, S. 187 mit Bezug auf IG XIV 204; IG II2 1247; Arist. Pol. 1321 b 38.

1524 Gschnitzer, der in einem Aufsatz (Bemerkungen, 1989) die Interdependenz kultischer und priesterlicher Belange bezüglich der Fluch- und Segenswünsche herausgearbeitet hat, bemerkt bezüglich des Spensithios, ebda. S. 37: "Der Stadtschreiber ist also grundsätzlich für den sakralen Bereich ebenso zuständig wie für den profanen."

sowohl für kultische als auch profane Belange der Polis in seiner Funktion als *poimikastas* der Polis tätig. Insofern ist die Annahme, daß im umgekehrten Sinne der Hieromnaron in der Inschrift aus Tiryns zugleich für die öffentliche und kultische Verwaltung zuständig gewesen sei, durchaus plausibel.

Eingedenk einer weiteren Überlegung, nämlich daß bei Konfiskationen zugunsten einer Gottheit gerade nicht - wie bei einer Konfiskation zugunsten des Demos - die Möglichkeit einer Aufteilung unter den Demosangehörigen bestand und die dadurch erworbenen Vermögenswerte seitens der Heiligtümer deshalb in jedem Fall einer Verwaltung bedurften, ist es nur folgerichtig, daß ein sakraler Beamter mit dieser Aufgabe betraut wurde, so wie es die Inschrift von Tiryns überliefert. Daß die Verwaltung durch einen *hieromnaron* unter der Kontrolle des Demos stand, fügt sich ebenfalls in unsere Interpretation ein, nach der dem Demos der Überschuß aus den erwirtschafteten Erträgen des immobilien Besitzes der Heiligtümer zufallen konnte, so daß es nur logisch erscheint, wenn die Finanzverwaltung der Heiligtümer seiner Beschlußfassung unterlag.

Im Hinblick auf die spezifische Wirtschaftsmentalität der Griechen der archaischen Zeit, die qua Liturgiesystem finanzielle Mittel für öffentliche Belange nur dann aufwendeten, wenn sie gebraucht wurden, andererseits öffentliche Einnahmen bzw. deren Erträge sogleich zugunsten des Demos verteilten, bildeten die Tempel und Heiligtümer durch die Ansammlung von Weihgaben und anderer dinglicher Einkünfte mit der Zeit die einzigen großen Schatzkammern, die als ständige Reserve für umfangreichere öffentliche Ausgaben zur Verfügung standen.<sup>1525</sup> Man kann davon ausgehen, daß diese Depotfunktion der Heiligtümer sie auch dafür prädestinierte, mit der Ausbildung einer 'Staatskasse' auch den dinglichen öffentlichen Besitz in Verwahrung zu nehmen und damit dem Schutz der Götter anheimzustellen. Bezüglich der Verhältnisse in Athen ist bekannt, daß es zumindest seit dem Anfang des 5. Jh.v.Chr. neben den Tempelkassen auch eine staatliche Kasse unter der Leitung der Kolakreten gab.<sup>1526</sup> Das Guthaben des Staates wurde aber auf der Akropolis deponiert, wo es sich unter dem vermeintlich wirksamen Schutz der Staatsgötter befand.<sup>1527</sup>

---

1525 Zu dieser Funktion der Tempel als Kreditanstalten in klassischer Zeit, die damit ein "geschmeidiges Gelenkstück zwischen ... den starren Systemen der Ausgabendeckung" bildeten, cf. ausführlich J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, S. 253 ff., Zitat: S. 259.

1526 Cf. dazu ausführlich Bleicken, *Demokratie*, 1994, S. 254.

Hinsichtlich des immobilien Besitzes scheint es plausibel, daß die Erträge aus Konfiskationen zugunsten einer Gottheit gleichfalls dem Demos zugute kamen und somit einen Großteil der öffentlichen Ressourcen bildete.<sup>1528</sup> Gestützt wird diese Interpretation durch die semantische Bedeutung des Verbs *demeuo* sowie durch die Inschrift aus Tiryns, die belegt, daß der zugunsten einer Gottheit konfiszierte Besitz der Verwaltung eines Sakralbeamten unterstellt wurde, dessen Indienststellung aber der Beschlußfassung des Demos unterlag.

Insgesamt entspricht diese Interpretation auch dem aus dem 'Xenophontische Modell' ableitbaren Ergebnis, daß nämlich den 'Betreibern' von Kultheiligtümern die aus 'heiligem' Besitz erwirtschafteten Überschüsse zur eigenen, nämlich auch säkularen Verwendung, zur Verfügung standen.

---

1527 Thuk. II 13,3. Um die Wende vom 6. zum 5. Jh.v.Chr. zeugt ein Fragment des Xenophanes nicht nur von der Existenz öffentlichen Vermögens, sondern auch von einer räumlich lokalen Existenz einer öffentlichen 'Kasse'. So äußert sich der Philosoph in seiner Kritik an der Bedeutung, die man athletischen Wettkämpfen zumaß, besonders erbost über die staatlichen Ehrungen, die man den siegreichen Athleten in ihrer Heimatstadt zukommen ließ: ... kai ke proedrihn fanerçn <sup>TM</sup>n ~gôsin Ároito / kai ken sit\$ eÍh dhmosiwn kteánwn / <sup>TM</sup>k pólewß kai dôron † o¥ keimëlion eÍh; ... oÚte gàr ece púkthß ~gaqòß laoísi meteih / oÚt\$ ece pentaqlëin oÚte palaismosúnhn, / oždè mèn ece taxutëti podôn, tóper <sup>TM</sup>sti prótimon / ýymhß †ss\$ ~ndrôn Érg\$ <sup>TM</sup>n ~gôni pélei, / toÚneken Án dç mállon <sup>TM</sup>n e¿nomíhi póliß eÍh. / smikròn d\$ Án ti pólei xârma génoit\$ <sup>TM</sup>pi tpi, / eÍ tiß ~eqlëúwn nikôï Písao par\$ Óxqaß; / o¿ gàr piaínei taúta muxoùß pólewß.

"... er erwürbe den weithin sichtbaren Ehrensitz bei den Kampfspielen und die Speisung auf öffentliche Kosten von der Stadt und eine Gabe, die ihm ein Kleinod wäre; ... Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer unter den Bürgern wäre oder wer im Fünfkampf oder in der Ringkunst hervorragte, oder auch in der Schnelligkeit der Füße, was ja den Vorrang hat unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampfe der Männer zeigen, so wäre doch um dessenwillen die Stadt nicht in besserer Ordnung. (20)Nur geringen Genuß hätte die Stadt davon, wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewönne; denn das macht die Kammern der Stadt nicht fett." Textediition und Übers.: Xenophanes Frg. 2. (D/K).

Eingedenk einer metaphorischen Verwendung spricht dennoch nichts dagegen, daß sich solche öffentlichen 'Kammern', die sich etwa mit dem Thalamos eines homerischen Oikos vergleichen lassen, cf. A. 1396, auch innerhalb eines heiligen Bezirks befunden haben könnten.

1528 So auch Lewis, Public Property, 1990, wie Anm 1507.

## VIII. Kultfestspiele, Siegespreise und die agonistische Weihgabenpraxis: Funktion und Bedeutung kultischer Handlungsmuster

### 1. Wettkampfspiel und Leichenagon: Wertpreise bei griechischen Agonen

Einen großen Anteil der in den Heiligtümern deponierten Weihgaben bildeten die bei Agonen vergebenen Kampfpreise, die von den Athleten nach dem Sieg als Dankesgaben den Göttern geweiht und in den Heiligtümern aufgestellt wurden. Diese Tradition, als Siegespreise errungene Wertobjekte gleichsam als 'Beute des Sieges' den Göttern darzubringen, ist in archaischer und klassischer Zeit als gängiger Brauch belegt.<sup>1529</sup>

Es gab in Griechenland eine Vielzahl lokaler Agone<sup>1530</sup>, neben denen die Olympien, die Pythien, die Isthmien und die Nemeen seit dem 6. Jh. v. Chr. die sog. panhellenische *periodos* bildeten und als die bedeutendsten Feste überhaupt galten;<sup>1531</sup> diejenigen Athleten, die in jedem der vier Spiele gesiegt hatten, nannte man seit hellenistischer Zeit *periodonikes*.<sup>1532</sup> Die vier panhellenischen Agone wurden als *agones stephanitai* ausgerichtet, bei denen die siegreichen Athleten einen Kranz als Siegespreis erhielten. Die Bekränzung der Sieger ist seit dem 6. Jh. v. Chr. sicher belegt.<sup>1533</sup> In Olympia stammte der Kranz von einem wilden Ölbaum, in Delphi vom Lorbeer, in Nemea vom Eppich, in Korinth

---

<sup>1529</sup> Cf. dazu ausführlich Reisch, Griechische Weihgeschenke, 1890, S. 57 ff und S. 63 ff.; Rouse, Offerings, 1902, S. 156 ff.

<sup>1530</sup> Cf. Pleket, Games, 1975, S. 56, 60 f.

<sup>1531</sup> Cf. Adshead, Politics, 1986, S. 46-66; Eine Typologie der panhellenischen Feste, die sich als solche erst im 6. Jh.v.Chr. konstituieren, entwirft Ulf, Feste, 1997, S. 53 f.

<sup>1532</sup> Der Begriff der *periodos* ist bei Eratosthenes FGrH 8 u. 15 und in Inschriften seit dem 2. Jh. v. Chr. belegt, cf. dazu mit Belegen Knab, Periodoniken, 1934, S. 4 f. Der berühmteste Periodonike war in der ersten Hälfte des 5. Jh.v.Chr. der Faustkämpfer Theogenes von Thasos, der in 22 Jahren 1300 Kämpfe gewonnen haben soll, cf. Moretti, Iscrizioni, 1953, Nr. 21, S. 51 ff; cf. dazu ausführlich Knab, Periodoniken, 1934, S. 19 ff.

<sup>1533</sup> Cf. dazu zusammenfassend mit Belegen Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 109 ff.

ebenfalls vom Eppich, bis er ab dem 4. Jh. v. Chr. aus Fichtenzweigen gewunden wurde.<sup>1534</sup> Die Sieger lokaler griechischer Agone erhielten dagegen Wertpreise. Nach diesen unterschiedlichen *athla* unterteilt man die Wettkampfspiele insgesamt in ἀγῶνες στεφανῖται und ἀγῶνες θεματικοί bzw. χρηματῖται.<sup>1535</sup>

Die literarische Überlieferung zur Existenz lokalgriechischer Agone setzt bereits mit den homerischen Epen ein. Dort werden Agone vorrangig anlässlich von Begräbnisfeierlichkeiten ausgerichtet. Die Ilias erzählt von den Leichenspielen für Patroklos,<sup>1536</sup> von Nestors Erfolgen bei den Leichenspielen für Amarynkeus in Buprasion<sup>1537</sup> und von Euryalos' Sieg in Theben anlässlich der Leichenspiele für Oidipus.<sup>1538</sup> Aus der Odyssee erfährt man von den Leichenspielen für Achill.<sup>1539</sup> Hesiod, ein Repräsentant der nichtaristokratischen, bäuerlichen Welt, notiert in seinen 'erga' seinen Sieg bei den Leichenspielen für Amphidamas auf Euboia.<sup>1540</sup> Die Intention, derartige Spiele abzuhalten, kann jedoch nicht allein auf Begräbnisrituale zurückgeführt werden, denn es gibt in den homerischen Epen offenbar auch Agone, die keine Leichenspiele sind. So wird am Hof des Pkääkenkönigs zu Ehren des Gastes Odysseus ein Agon veranstaltet; Siegespreise werden in diesem Fall jedoch nicht genannt.<sup>1541</sup>

---

1534 Cf. Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 127 ff. und passim.

1535 Cf. Weiler, Sport, 1981, S. 104. Doch hat schon Reisch, ~Aqlon, 1896, Sp. 2059, darauf hingewiesen, daß sich diese Unterscheidung so nicht durchhalten lasse, "da in der Realität auch bei Wertpreisagonen Kränze gegeben werden und bei Kranzagonen auch wertvolle Belohnungen und Privilegien nicht fehlen." H.W. Pleket hat in seinen diesbezüglichen Arbeiten aufgrund der einschlägigen Quellenbelege diese Einteilung hinsichtlich der lokal veranstalteten Wertagone weiter modifiziert. Danach unterscheidet er 1. Kränze bei der *periodos* 2. Kränze und Wertpreise bei den diese nachahmenden lokalen heiligen Spiele und 3. Wertpreise bei den übrigen lokalen griechischen Agonen, cf. Pleket, Sport, 1978, S. 292 f.; Ders., Games, 1975, S. 57 ff.

1536 Hom. Il. 23, 257 ff.

1537 Hom. Il 23, 630-642.

1538 Hom. Il. 23, 679 f.

1539 Hom. Od. 24, 85-92.

1540 Hes. erg. 654-662.

1541 Hom. Od. 8, 100-255; zu weiteren Beispielen und zur Frage der Herkunft griechischer Athletik aus dem Totenbrauch cf. zusammenfassend Weiler, Sport, 1981, S. 84 ff. mit weiterer Literatur zur Kontroverse.

Als *athla* anlässlich derartiger Wettspiele wurden Kessel, Dreifüße, Pferde, Maultiere, Rinder, Frauen und 'graues Eisen' vergeben.<sup>1542</sup> Derartige Kampfpreise entsprechen den Gaben des aristokratischen Gabentauschs und dienten daher sowohl der Steigerung wirtschaftlichen Reichtums als auch der Bestätigung und Festigung des Sozialstatus ihrer Besitzer.<sup>1543</sup> Der materielle Wert der Siegespreise wird in den Epen zudem durch einen qualifizierenden oder quantifizierenden Wertmaßstab betont.<sup>1544</sup> Der hohe soziale Bedeutungswert dieser Spiele spiegelt sich auch in der Anzahl der Empfänger der Siegespreise wider: Bei den Leichenspielen für Patroklos entspricht mit Ausnahme des Diskuswurfs die Anzahl der Preise zugleich der Teilnehmerzahl. Das bedeutet, daß nicht nur die Sieger die von Achill ausgesetzten Wettkampfpreise erhielten,<sup>1545</sup> sondern alle Teilnehmer, die um den Sieg stritten. Es ging also nicht allein um die Erringung der Preise als solche, sondern auch um die durch den *agon* ermöglichte Demonstration der Standeszugehörigkeit, die überhaupt Voraussetzung für die Teilnahme war. Insofern schuf der *agon* die Integration von miteinander - eben auch im *agon* - rivalisierender Angehörigen einer egalitären Gruppe. Eine Bestätigung dieses agonalen Verhaltens findet sich in den die Brautwerbung um Helena betreffenden Katalogoi-Fragmenten, wo auch Odysseus als Freier erscheint. Obwohl er keine *dora* bietet, weil er weiß, daß er gegen Menelaos keine Erfolgsaussichten hat, sendet er trotzdem an die Brautgeber Botschaften, um sein Interesse zu bekunden. Offenbar ging es dem *basileus* aus Ithaka nur um die Demonstration seines Sozialstatus, der ihm grundsätzlich erlaubte, sich an der Brautwerbung um Helena zu beteiligen.<sup>1546</sup>

Die Existenz von Agonen in frühgriechischer Zeit ist neben der literarischen epischen Überlieferung auch durch das epigraphische Zeugnis auf der sog. 'Dipylonkanne' bezeugt, die 1871 bei Ausgrabungen auf dem Kerameikosfriedhof in Athen entdeckt wurde und die in die

---

1542 Hom. Il. 23, 259-261; Hesiod gewinnt einen Dreifuß, Hes. erg. 654 ff.

1543 Cf. dazu die Ausführungen Kap. II 2.2. Donlan, Scale, 1981, S. 105 f. scheidet die Güter in 'Prestige-' und 'Subsistenzgüter'; dem folgt Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 219 f. u. 226 f. Zur diesebezüglichen Adelsmentalität cf. grundlegend Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989.

1544 Cf. die Belege bei Schönert-Geiss, Prämonetäre Geldformen, 1987, S. 406 ff.

1545 Cf. dazu. Weiler, Sport, 1981, S. 80.

1546 Hes. Frg. 198, 4-6 (Merkelbach-West).



zweite Hälfte des 8. Jh. v. Chr. datiert wird.<sup>1547</sup> Nach Ausweis der Inschrift handelt es sich bei dem Tongefäß möglicherweise um den Wertpreis bei einem Tanzagon.<sup>1548</sup>

Für das 6. Jh. v. Chr. sind bereits eine große Zahl lokalgriechischer Agone belegt. Allein Pindar, der von etwa 500 bis 460 v.Chr. Epinikien für die Periodoniken verfaßte, erwähnt mindestens 30 lokale Wettkampfspiele,<sup>1549</sup> an denen auch die Sieger der panhellenischen Agone teilnehmen konnten.<sup>1550</sup> Als Preise wurden neben Kränzen<sup>1551</sup> Wertpreise, nämlich Naturalien, wie Öl bei den Panathenäen, und andere wertvolle Gegenstände ausgesetzt. In Argos gab es Erzschilder aus der heimischen Produktion anlässlich der Heraien als Siegespreise.<sup>1552</sup> In Achaia, Arkadien und auf Aigina sind durch Pindar Bronzegefäße<sup>1553</sup> sowie goldene und silberne Schalen bezeugt.<sup>1554</sup> In Pellene wurden Mäntel als berühmtes Erzeugnis der Stadt als *athla* ausgesetzt.<sup>1555</sup> Diese Preise stellten zugleich Wertgegenstände dar, die vor der Entstehung des Münzgeldes auch als prämonetäre Tauschmittel fungierten. Dazu gehörte insbesondere der Dreifuß, der unter den Siegespreisen, den am meisten vergebenen Wertgegenstand bildete.<sup>1556</sup>

## 2. Vom Wertpreis zum *anathema*

- 
- 1547 Furtwängler, Thongefäße, 1881, S. 106 ff; IG I<sup>2</sup> 919; Heubeck, Schrift, 1979, S. 116 ff.; Pfohl 1; LSAG, S. 76, Nr. 1, pl. 1.
- 1548 So Pfohl 1, S. 9, cf. auch Heubeck, Schrift, 1979, S. 116 ff.
- 1549 Cf. Kramer, Agonistik, 1970, S. 62 f.
- 1550 Pleket, Games, 1975, S. 59.
- 1551 Zu den Siegeskränzen kleinerer Agone cf. Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 138 ff.
- 1552 Schol. Pind. Ol. VII 152; Pind. Nem. X 22.
- 1553 Pind. Nem. X 45; Ol VII 84; cf. Schol. Pind. Ol. VII 153.
- 1554 Goldene Schalen: Pind. Isthm. I 19 f.; silberne Schalen: Pind. Nem. IX 50 f. (Sikyon); Pind. Ol IX 89 f. (Marathon); zusammenfassend zu den Wertpreisen cf. Reisch, ~Aqlon, 1896, Sp. 2061 f.; Rouse, Offerings, 1902, S. 149 ff.; weitere Beispiele bei Pleket, Games, 1975, S. 57 f.;
- 1555 Pind. Nem. X 44; cf. Poll. VII 67; Hesych. s.v. Pellhnikai xlaînai.
- 1556 So Reisch, ~Aqlon, 1896, Sp. 2062 u. Rouse, Offerings, 1902, S. 150 f. Cf. inbes. Hom. Il. 23,264; 23,702; 22,164; 11,701; Hes. scut. 321; Hes. erg. 657; zu weiteren Belegen cf. Rouse, ebda., S. 149 ff., Reisch, ebda., Sp. 1648 ff.

Die Tradition, ein durch einen Agon errungenes *athlon* als Dankesgabe für den Sieg einer Gottheit zu dedizieren, ist literarisch erstmals durch Hesiod belegt; der Dichter, der durch die Musen von seiner Berufung erfuhr, während er am Helikon die Schafe weidete,<sup>1557</sup> siegte bei den Leichenspielen für Amphidamas in Chalkis mit einem Hymnos. Den Siegespreis, einen Dreifuß, weihte er als Dank für seine Dichterweihe den Musen vom Helikon.<sup>1558</sup> Dieser literarische Beleg findet seine Entsprechung in dem epigraphischen Befund dieser Zeit. Danach gehören die frühesten diesbezüglichen Weihinschriften zu neun Preislebetes aus Boiotien.<sup>1559</sup>

Daß Dreifüße als ausgesetzte Kampfpreise den Siegern zu ihrer freien Verfügung ausgehändigt wurden, so daß die Dedikation derartiger *athla* auf freiwilligem Beschluß ihrer Besitzer beruhte, kann man auch Herodots Notizen zu einem der drei von ihm beschriebenen Dreifüße aus dem Tempel des Apollon Ismenios im boiotischen Theben entnehmen. Dieser Dreifuß repräsentierte nämlich die Dankesgabe eines siegreichen Faustkämpfers an Apollon.<sup>1560</sup>

Dasselbe Handlungsmuster ist nach Pausanias auch für die ersten Pythien, einen der panhellenischen Kranzagone, belegt. Der Perieget berichtet nämlich, wie bereits dargelegt, daß bei der zweiten Pythiade in Delphi nicht mehr Preise, sondern Kränze ausgesetzt worden seien. Gleichzeitig habe man wegen der düsteren Flötenmelodien und der traurigen Gesänge den Wettkampf im Flötengesang abgeschafft. Zum Beweis dieser Neuerung zitiert Pausanias die Weihinschrift auf einem bronzenen Dreifuß, wonach der Aulode Echembrotos aus Arkadien diesen Dreifuß, den er als "*Prunkstück vom Siege am Wettkampf der Amphiktyonen, wo er den Griechen Lieder und Elegien sang*" gewonnen hatte, dem thebanischen Herakles weihte:

Ἐχέμβροτος Ἀρκὰς θῆκε τῷ Ἡρακλεῖ / νικήσας τὸδ' ἄγαλμ' Ἀμφικτυόνων ἐν ἀέθλοις,  
/ Ἑλλησι δ' αἰείδων μέλεα καὶ ἐλέγους.<sup>1561</sup> Echembrotos hatte also einen Dreifuß als

---

1557 Hesiod, Theog. Proiomion.

1558 Hes. erg. 654 ff.; Paus. 9,31,3 erwähnt diesen Dreifuß als den ältesten von denen, die auf dem Helikon stehen.

1559 Cf. weiter oben die Belege Kap. I 1. 2.

1560 Hdt. V 59-61; daß nur diese Weihinschrift Historizität beanspruchen darf, cf. dazu Kap. I 1. 2.

1561 Paus. 10, 7, 5-6; Zitat: Paus. 107, 6, (Übers. Meyer).

Siegespreis bei den ersten Pythien errungen, den er als seinen Besitz von Delphi forttrug und einer Gottheit seiner Wahl, nämlich dem thebanischen Herakles, als Dankesgabe aufstellte.

Der mit einer agonistischen Dedikation verbundene Verzicht auf den materiellen Wert eines Siegespreises wird durch den damit intendierten Dank an die Gottheit und auch der damit verbundenen Bitte um weiteren Erfolg offenbar aufgewogen. Doch kann die Aufstellung eines Wertpreises in einem Heiligtum auch durch den damit erzielten Prestigegewinn motiviert sein. Die durch die Kultorte gebotene Möglichkeit und ihre Nutzung, mit der Deponierung von Weihgaben Publizität zu erreichen, trifft selbstverständlich nicht nur auf agonistische Weihungen zu. Die Intensivierung der Weihgabenpraxis, die im 8. Jh. v. Chr. zeitgleich mit dem Aufstieg der Heiligtümer verbunden ist,<sup>1562</sup> läßt daher insgesamt auf einen sozialen Wandel schließen, nämlich seitens der Dedikanten auf eine neue, auf die Gemeinschaft bezogene Identität, die im Zusammenhang der Ausbildung von Staatlichkeit zu begreifen ist.<sup>1563</sup> Dieser Prozeß spiegelt sich etwa auch in der Herausbildung bzw. dem Bruch von Konventionen im Zusammenhang der agonistischen Weihgabenpraxis wider. Neben dem Brauch, den Siegespreis zu dedizieren, wie er durch Hesiod erstmals literarisch bezeugt ist, gibt es nämlich auch Belege dafür, daß in lokalgriechischen Agonen neben Wertpreisen und Kränzen ein weiteres monumentales *athlon* vergeben wurde, das jedoch in dieser Funktion von Anfang an zur Dedikation an die entsprechende lokale Gottheit bestimmt war.

Einen derartigen Übergang von einem ursprünglichen Wertpreis zum staatlich verordneten Weihgeschenk überliefert etwa Herodot. Nach seinen Aussagen existierte zu seiner Zeit ein unter Strafandrohung einzuhaltendes Gebot, daß die in den Kampfspielen zu Ehren des Apollon Triopos ausgesetzten ehernen Dreifüße von den Siegern dem Gott geweiht werden mußten und bei Strafe nicht aus dem Heiligtum entfernt werden durften.<sup>1564</sup> Diese Dreifüße galten also ganz offenbar als zur Weihung bestimmte *athla*. In diesen Zusammenhang gehören vermutlich auch die frühen choregischen Dreifußstatuen, die in der zweiten Hälfte des 6. und im 5. Jh. v. Chr. im boiotischen Ptoion belegt sind.<sup>1565</sup> Ihre äußere Erscheinungsform im Sinne einer statuarischen Plastik bezeugt nämlich die allein zur

---

1562 Zum zahlenmäßigen Anstieg der Weihgabenfunden cf. Kap. I 1.1..

1563 Cf. dazu Kap. VI 1. A. 1054.

1564 Hdt. I 144, 2. Das Triopion war das Bundesheiligtum der dorischen Amphiktyonie, cf. How/Wells, Commentary I, 1928, S. 121.

1565 Dazu Guillon, Trépieds, 1943.

Weihung bestimmte Fertigung. Spektakuläre Beispiele für die Praxis staatlich verordneter agonistischer Weihungen bilden jedoch die choregischen Weihgeschenke der Thargelien und Dionysien im klassischen Athen, bei denen den Choregen und den durch diese vertretenden Phylen mit den Dreifüßen als ein zu weihendes *athlon* gleichzeitig ein Denkmal gesetzt wurde.<sup>1566</sup>

Möglicherweise handelte es sich bei den von Pausanias beschriebenen im Rathaus der Eleer ringsum aufgehängten Schilde, die "*nur zum Anschauen und nicht zum kriegerischen Gebrauch gemacht*" waren, ebenfalls um derartige von Anfang an zur Weihung bestimmte Siegesymbole. Der Perieget erzählt nämlich, daß in diesem Rathaus, das sich im Bezirk des Gymnasions befand, musische Wettbewerbe veranstaltet wurden. Vielleicht repräsentierten diese Schilde, die zur Weihung bestimmten Athla der agonistischen Sieger.<sup>1567</sup>

Eine derartige Konvention der öffentlichen Reglementierung agonistischer Weihungen kann nur im Zusammenhang der Ausbildung bzw. Etablierung von Staatlichkeit verstanden werden, nämlich im Zusammenhang des für Griechenland zu beobachtenden Trends zur Isonomie,<sup>1568</sup> die es notwendig machte, die Nutzung von Möglichkeiten kompetitiver Selbstdarstellung zu beschneiden und in diesem Sinne auch die Bedeutung agonistischer Erfolge als gemeinschaftsbezogene Siege zu betonen.<sup>1569</sup> In diesem Interpretationszusammenhang - allerdings im Sinne einer bindungserweiternden Entwicklung - muß daher auch die Begründung der panhellenischen 'Kranzagone' und die agonistische Weihgabenpraxis ihrer siegreichen Athleten gedeutet werden.

### 3. Vom 'Wertpreisagon' zum 'Kranzagon': die Genese der panhellenischen Spiele

---

1566 Cf. dazu insgesamt Guarducci, EG II, 1969, S. 176 ff.

1567 Paus. 6, 23, 7: *perì dè aýtò ~spídeß ~nákeintai, qéaß ,neka kai ožk τῆβ Ἐργον πολέμου pepoiménai.* (Übers. Meyer II, der ,ebda. A. 81, meint, daß es sich um Weiheschilde aus Kriegsbeute handelt.)

1568 So Weiler, *Soziogenese*, 1996, S. 226. Zu den frühen Belegen des Begriffs *isonomia* und zur Diskussion seines Bedeutungsgehaltes in der Forschung cf. die bei Robinson, *Democracies*, 1997, S. 45, A. 37 genannten Belege.

1569 Diese Tendenz ist bereits in einer frühen Inschrift aus Dreros/Kreta greifbar, die ein Iterationsverbot für das Kosmenamt darstellt, cf. die Belege weiter unten A. 1664. Besonders deutlich stellt sich diese Entwicklung auch in Athen dar, wo mit der Wende vom 6./5. Jh. v.Chr. die Adelsgräber verschwinden, cf. dazu Czech-Schneider, *Demosion sema*, 1994, S. 15 ff. Zu weiteren Beispielen aus anderen Regionen, die diesen Trend dokumentieren im Sinne des "*ideal of citizen equality*" als "*perequisite for the formation of democratic government*", cf. Robinson, *Democracies*, 1997, Chapter 3, Zitat ebda. S. 72.

### am Beispiel der Pythien und Olympien

Die Veranstaltung lokalgriechischer Agone im Zusammenhang von Kultfeierlichkeiten ist zugleich eine Vergegenwärtigung des Identitätsbewußtseins einer auf das Heiligtum bezogenen Kultgemeinschaft.<sup>1570</sup> Vor diesem Hintergrund sind daher auch - wie bereits dargelegt - mögliche restriktive Maßnahmen der agonistischen Weihgabenpraxis zu deuten. Die Lockerung derartiger Bestimmungen kann im Gegenzug als ein Bedeutungszuwachs der entsprechenden Feste über die lokalen bzw. regionalen Grenzen der auf sie bezogenen Kultgemeinschaft hinaus gedeutet werden. Da davon auszugehen ist, daß auch die panhellenischen Kulte sich an Orten entwickelten, wo bereits lokale Kulte bestanden,<sup>1571</sup> müßte ihre Genese zu panhellenischen Kultfesten sich gerade auch an ihrer spezifischen agonistischen Preisaussetzungpraxis und agonistischen Weihgabenpraxis aufzeigen lassen. Dieser Versuch soll im folgenden am Beispiel der Pythien und Olympien unternommen werden.<sup>1572</sup>

#### 3.1. Das Beispiel Delphi

Für Delphi ist die Existenz eines Kultortes durch archäologische Funde in mykenischer Zeit belegt. Im Bereich des Temenos, insbesondere unter der Cella des Apollontempels und vor seiner Ostfront, wo später der Altar stand, fand man organische Bestandteile vermischt mit Asche und verbrannten Knochen sowie zahlreiche Vasenscherben und Terrakotten als typische Opferschicht. Vergleichbare Funde verbargen sich auch unter dem Tempel der Athena Pronaia. In den 'Dark Ages' ist das Weiterleben eines Kultes archäologisch jedoch nicht erschließbar; vielfach trennt eine fundlose Erd- und Steinschicht den mykenischen von dem geometrischen Siedlungshorizont.<sup>1573</sup> Der durch archäologische Befunde bezeugte

---

<sup>1570</sup> Cf. dazu Kap. VI 1: Tempel und Polis

<sup>1571</sup> Cf. dazu die entsprechenden Ausführungen zu Delphi und Olympia weiter unten Kap. VIII 3.2. u. 3.3.

<sup>1572</sup> Einen konzisen Vergleich der Heiligtümer von Delphi und Olympia anhand der frühen Weihgaben bietet Maaß, Frühe Weihgaben, 1992, S. 85-93.

<sup>1573</sup> Dazu zusammenfassend Nilsson, Geschichte der griechische Religion, 1992, S. 339; Maaß, Delphi, 1993, S. 126, Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 107 ff., Müller, Delphi, 1996, S. 69-74, jeweils mit Belegen.

Aufstieg des Heiligtums im 8. Jh. v. Chr. leitet dann die Übernahme des Heiligtums durch Apollon ein.<sup>1574</sup> Die Inbesitznahme des Ortes durch den Olympier, wie sie im homerischen Hymnos überliefert ist,<sup>1575</sup> übergeht mögliche bereits vorhandene Kulte, die wohl vor allem der Erdmutter Ge bzw. Gaia und Themis galten.<sup>1576</sup> Daß sich Apollon mit der Installierung seines Kultes bewußt von alten Traditionen absetzen will, versinnbildlicht jedoch die Tötung der Drachin durch Apollon und die Etablierung eines neuen Kultes.<sup>1577</sup>

Es ist denkbar, daß bei den Festen anläßlich von Kultfeierlichkeiten für den neuen Gott auch Agone stattfanden, bei denen vermutlich - nach geläufiger Praxis - Wertpreise vergeben wurden. Möglicherweise waren derartige Spiele die Vorläufer der späteren Pythien, die nach der Vereinnahmung Delphis durch die pyläische Amphiktyonie entstanden; denn auch die ersten Pythien wurden nach der - allerdings erst seit hellenistischer Zeit einsetzenden - literarischen Überlieferung als Wertagone ausgerichtet:

Delphi wurde wohl im Laufe des 7. Jh. v. Chr. in die ursprünglich nur um das Demeterheiligtum von Anthela an den Thermopylen in Thessalien vereinigte Kultgemeinschaft der pyläischen Amphiktyonie einbezogen.<sup>1578</sup> Die Vermutung, daß vorrangig wirtschaftliche Gründe für diese Inbesitznahme ausschlaggebend waren, ist wegen des betonten Reichtums des Heiligtums seit Beginn der literarischen Überlieferung

---

1574 Cf. zu den Funden und ihrer Herkunft Maaß, Delphi, 1993, S. 134 ff.; Ders., Frühe Weihgaben, 1992, S. 87 u. passim.

1575 Cf. weiter oben Kap. VI 6.

1576 Philippson/Hiller v. Gaertringen/Pomptow, Delphoi, 1901, Sp. 2525 f.; Maaß, Delphi, 1993, S. 126; Ders., Frühe Weihgaben, 1992, S. 87 A. 5 mit Quellen und Belegen. Parke/Wormell, Delphic Oracle I, 1956, S. 5 ff., die zudem die Existenz einer weiblichen Orakelpriesterin in Delphi, die anderen Orakeltraditionen entgegensteht, als einen Hinweis auf einen vorapollonischen Kult der Muttergottheit Ge werten, ebda. S. 10. Zur mythologischen Überlieferung cf. auch Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 42 f. u. A. 51. Morgan betont die intentionale Bedeutung der mythologischen Überlieferung zu Ge und Themis, die daher wohl erst eine späte Konstruktion darstelle. In diesem Sinne auch Sourvinou-Inwood, Myth, 1987, S. 227 ff., die die Bedeutung der Themis für Delphi als Genese des 5. Jh. v. Chr. deutet.

1577 Cf. Parke/Wormell, Delphic Oracle I, 1956, S. 5. Sourvinou-Inwood, Myth, 1987, S. 227 ff. ; C. Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 43, in diesem Sinne auch Ulf, Feste, 1997, S. 49, A. 75: "*Die Drachin in Delphi ist, als Aufzieherin des Typhon über diesen mit dem zwischen Zeus und Hera wegen Athene entstandenen Streit verquickt, der auf die Zeit vor der Etablierung der olympischen Götter zurückführt und somit ein Übel für alle Menschen bedeutet. Apoll tötet die Drachin und führt dadurch eine bessere Zukunft herbei.*"

1578 Cf. zur Entstehung dieser pyläisch-delphischen Amphiktyonie cf. zusammenfassend Tausend, Amphiktyonie und Symmachie, 1992, S. 42 f.

naheliegend.<sup>1579</sup> Diesen Reichtum verdankte Delphi offenbar vor allem dem Ruf seines Orakels, das insbesondere im Zusammenhang der großen Kolonisation zu Bedeutung gelangte.<sup>1580</sup> Die mit dem Aufstieg des Heiligtums zugleich durch Keramik- und Bronzefunde archäologisch bezeugte lokale Bedeutung verweist auf seit dem 8. Jh. v. Chr. bestehende Beziehungen nach Thessalien, Euboia, Böotien und vor allem Korinth. Erst im 7. Jh. v. Chr. treten orientalische Votive und kretische und zyprische Funde hinzu.<sup>1581</sup> Trotzdem ist die auf späteren Quellen basierende Überlieferung der nachfolgenden Ereignisse um den sog. 'Ersten Heiligen Krieg' im Jahre 591/0 v.Chr., der mit dem Sieg über Kirrha/Krisa<sup>1582</sup> endete und der nach dieser Überlieferung vorrangig um wirtschaftliche Gründe geführt wurde, bezüglich der geschilderten Umstände mit Vorsicht zu bewerten, da diese durchaus auch zeitgenössische Verhältnisse widerspiegeln könnten.<sup>1583</sup> Nach Auskunft

- 
- 1579 Cf. etwa Hom. II. 9, 404 f.: Achill äußert, daß ihn selbst die Schätze Delphis nicht dazu bewegen könnten, Briseis herauszugeben.
- 1580 Bei Hom. Od. 8, 79 ff. wird dieses Orakel erstmals literarisch erwähnt. Zur Bedeutung der Kolonisation für den Aufstieg des Orakels cf. die Angaben A. 1291. Bezüglich des Reichtums Delphis kann der Dreifuß in seiner Funktion als Sitz der Pythia, der delphischen Orakelpriesterin, daher auch als ein metaphorisches Symbol für den Reichtum des Heiligtums gedeutet werden. Mit dieser metaphorischen Bedeutung erscheint der Dreifuß möglicherweise auch im Mythos vom Streit zwischen Apollon und Herakles, den der Göttervater Zeus zugunsten des Apollon beilegte. Dieser Streit ist auf dem Ostgiebel des Siphnierschatzhauses dargestellt und seit dem 6. Jh. auch auf Vasen abgebildet, cf. Brommer, Unkanonischen Taten, 1984, S. 7-10. Die literarische Überlieferung setzt erst in hellenistischer Zeit ein: Schol. Pindar Olymp. IX, 43; Apollodor Bibl. II 6,2; Paus. 10,13,8; Hygin fab. 32; zu den inhaltlichen Abweichungen der Überlieferung cf. zusammenfassend Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 161 ff. Deshalb könnte dieser Mythos möglicherweise auch die Besitznahme Delphis und seiner Reichtümer durch die pyläische Amphiktyonie widerspiegeln Cf. z. B. Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 164; Parke/Boardman, Struggle, 1957, S. 276 ff.; Tausend, Amphiktyonie und Symmachie, 1992, S. 42.
- 1581 Maaß, Delphi, 1993, S. 134 ff. mit Belegen.
- 1582 Wahrscheinlich bezeichnen beide Namen denselben Ort, cf. Robertson, Myth, 1978, S. 47 f.; zur ausführlichen Diskussion der Quellen bezüglich der Terminologie von Krisa/Kirrha cf. ebda. S. 40 ff.
- 1583 Die Datierung beruht auf den Aussagen des Mamor Parium FGrHist 239 A 37-38, das atthidographischer Tradition folgt, cf. Komm. FGrHist 239 A 37-38, S. 678 f. Zur Problematik atthidographischer Überlieferung noch immer grundlegend Jacoby, Atthis, 1949. Robertson, Myth, 1978, S. 38-73, hält nach eingehender Diskussion der gesamten Quellen die Überlieferung zum sog. Ersten Heiligen Krieg für eine Geschichtsklitterung promakedonischer Autoren der 40er Jahre des 4. Jh. v. Chr. Lehmann, Heiliger Krieg, 1980, S. 242-246 hat dazu Stellung bezogen, indem er nachweist, daß schon geraume Zeit vorher der sog. Heilige Krieg im Geschichtsbewußtsein der Griechen vorhanden war. Insgesamt kritisch jedoch auch Tausend, Amphiktyonie und Symmachie, 1992, S. 161-166, der bezüglich der Koalitionen im Ersten Heiligen Krieg zu dem Schluß kommt, daß eine Beteiligung von Sikyon und Athen auszuschließen sei: das Eingreifen Solons sei ein Produkt der attischen Geschichtsschreibung des 4. Jh. v. Chr., ebda. S. 165 f., und Sikyon habe weder politische noch wirtschaftliche Gründe gehabt, am Krieg teilzunehmen, ebda. S. 163. Eine Diskussion der Quellen, ohne daß ihre Historizität grundsätzlich in Zweifel gezogen wird, findet sich bei Brodersen, Pythien, 1990, S. 25-31 und Ders., Heiliger Krieg,,

der diesbezüglichen Quellen war dieser Krieg nämlich als Strafmaßnahme der Amphiktyonen gegen Kirrha geführt worden, weil die Bewohner der Stadt mit Gewalt gegen ihre Umwohner vorgegangen waren,<sup>1584</sup> zu hohe Zölle erhoben<sup>1585</sup> und sogar die Pilger beraubt und ermordet hatten.<sup>1586</sup> Zudem hätten sich die Kirrhäer an dem Heiligtum selbst und den dort aufgestellten Weihgaben sowie auch gegen die Amphiktyonen vergangen.<sup>1587</sup> Diese Vorwürfe deuten darauf hin, daß die Bewohner von Kirrha den reibungslosen Ablauf des Orakelbetriebs empfindlich gestört und damit die wirtschaftlichen Einkünfte Delphis entscheidend beeinträchtigt hatten, so daß sich die Amphiktyonen zu ihrem Eingriff genötigt sahen. Doch - wie bereits erwähnt - entspringt diese Überlieferung möglicherweise zeitgenössischer Sichtweise, in der sich jedoch die frühe diesbezügliche Bedeutung Delphis durchaus widerspiegeln mag.

Der Krieg endete mit der Eroberung Kirrhas. Im Zusammenhang der nachfolgenden Reorganisation des Heiligtums wurden die Pythien begründet. Der thessalische Heerführer Eurylochos stiftete aus der Beute von Kirrha 591/0 v.Chr. die ersten gymnischen Spiele um Wertpreise, die als Vorläufer der Pythien anzusehen sind.<sup>1588</sup> Die ersten penteterischen Pythien mit einem vorwiegend musischen Programm richtete man 586/5 v.Chr. als Wertagon, *agon chrematites*, aus; sie wurden 582/1 v.Chr. durch den ersten penteterischen pythischen Kranzagon, *agon stephanites*, abgelöst.<sup>1589</sup> Der Preis bestand nun aus einem Kranz und den

---

1991, S. 1-14; die antiken Autoren bezeichnen den Krieg als 'Krisäischen', zum Terminus Krisaisōß pólemoß cf. ebda., S. 6 und die Belege A. 27.

1584 Schol. Pind. Pyth. hypoth. d.

1585 Strabon IX 3-4 (418 f.).

1586 Schol. Pind. Pyth. hypoth. b; die Schilderung des Kallisthenes FGrHist 124 F 1 (= Ath. XIII 560), wonach der Krieg, der zehn Jahre währte, wegen der Entführung einer Frau, die sich unter den Pilgern befand, ausbrach, ist offensichtlich dem trojanischen Vorbild nachempfunden, cf. so Lendle, Geschichtsschreibung, 1992, S. 154, und Robertson, Myth, 1978, S. 53.

1587 Aischin. III 107; Diod. IX, 16; Paus. 10, 37,5, Broderson, Heiliger Krieg, 1991, S. 5 A. 22 meint, daß Pausanias an dieser Stelle die Vorwürfe mit denen, die im Zusammenhang des 4. Heiligen Krieges erhoben wurden, verwechselt.

1588 Marmor Parium FGrHist 239 A 37 f.

1589 In der Forschung besteht eine Kontroverse um die Frage, ob die ersten pythischen Spiele 586/5 v.Chr. eingerichtet wurden, so Miller, First Pythiad, 1978, S. 127-158 und Broderson, Pythien, 1990, S. 25-31; dem folgt auch Maaß, Delphi, 1993, S. 76, oder erst 582/1 v.Chr. begründet wurden, so Moshammer, First Pythiad, 1982, S. 15-30. Grundlage dieser Kontroverse ist die unterschiedliche Aussage der Quellen bezüglich der Einführung des Wertagons. Datieren das Marmor Parium FGrHist 239 A 37 f. und Paus. 10,7,4 f. die Einrichtung des Kranzagons übereinstimmend auf 582/1 v. Chr., so differieren die



pythischen Äpfeln.<sup>1590</sup> Vermutlich war bei der Einrichtung der ersten, noch als Wert-Agone ausgerichteten periodischen Pythien ein Dreifuß der übliche Siegespreis. Wie bereits dargelegt, erzählt nämlich Pausanias, daß der Flötengesang bei der zweiten Pythiade, die man erstmals als Kranz-Agon ausrichtete, abgeschafft wurde, weil die dabei vorgetragenen Trauerlieder zu düster geklungen hätten. Als Beweis für seine Ausführungen zitiert der Perieget die bereits zitierte Inschrift auf einem bronzenen Dreifuß.<sup>1591</sup>

Nach der literarischen Überlieferung wären also die ersten Pythien noch als Wertagone ausgerichtet worden, wobei - wenn wir Pausanias glauben - als Siegespreise - vermutlich dann auch der gymnischen Agone - Bronzedreifüße fungierten.<sup>1592</sup> Darum ist es durchaus denkbar, daß einige der geometrischen Dreifuße in Delphi auch dedizierte Siegespreise repräsentieren, die bei den den Pythien vorangehenden Wertagonen vergeben worden sein könnten.<sup>1593</sup> Das Beispiel des Echembrotos zeigt, daß er - wie es bei lokalen Wertpreisagonen üblich war - über diesen Wertpreis frei verfügen konnte. Das offenbart gerade auch die Dedikation an eine Gottheit seiner Wahl, nämlich den Herakles von Theben. Daß der Wertpreis den Siegern als persönlich errungener Besitz ausgehändigt wurde, bildete einen Aspekt der Attraktivität derartiger Spiele. Das läßt sich bereits der Schilderung zu den Leichenspielen um Patroklos in der Ilias entnehmen. Schon die Zurschaustellung der Kampfpreise ist offenbar ein spektakuläres Ereignis, denn nur dadurch gelingt es Achill überhaupt, das im Weggehen begriffene Volk nach den Begräbnisfeierlichkeiten zurückzuhalten.<sup>1594</sup> Das erklärt auch die Attraktion der Heiligtümer, die als Weihgabenstätten vergleichbare Objekte beherbergten. Die von Achill als Preise ausgesetzten

---

diesbezüglichen Aussagen beider Autoren bezüglich der Einrichtung des Wertagons: Das Mamor Parium datiert die Einführung eines *agon chrematites* auf 591/0 v. Chr., das Jahr der Niederwerfung Kirrhas, Pausanias legt den Wettbewerb um *athla* auf das Jahr 586/5 v. Chr.; Miller ebda. und jüngst Broderson ebda haben dargelegt, daß die Pindarscholien (Schol. Pind. Pyth. hypoth. b und hypoth. d) die Datierung der Einführung des Wertagons im Jahre 586/5 v. Chr. stützen. Die Pindarscholien gehen auf die um 335 v. Chr. von Aristoteles und Kallisthenes zusammengestellte Pythionikenliste zurück, (cf. die Quellen bei Jacoby, Kallisthenes, 1919, Sp. 1674-1707), die Pausanias wohl noch als Inschrift in Delphi gesehen haben dürfte, cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 76. Die Ehrung, die Aristoteles und Kallisthenes deswegen von den Delphiern erhielten, (SIG<sup>3</sup> 275), wurde ihnen nach dem Wiederaufflammen der makedonenfeindlichen Stimmung nach dem Tod Alexanders wieder aberkannt, cf. Lesky, Literatur, 1993, S. 642 mit Belegen.

1590 Cf. Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 138 u. die Belege A. 148.

1591 Paus. 10, 7,5-6; (Übers. Meyer).

1592 Zur besonderen Rolle des Dreifußes als Siegespreis und Weihgabe cf. Kap. IV Exkurs: 2.

1593 Cf. dazu die Belege weiter oben A. 1278 - 1282.

1594 Hom. Il. 23, 256 ff.

Objekte wecken zudem die Begierde der möglichen Teilnehmer am Leichenagon, denn sie stellen - wie bereits erwähnt - für die Empfänger einen jeweils persönlich errungenen Gewinn dar, den sie mit in ihre Heimat nehmen können. Wenn derartige Kampfpfeise daher als Weihgeschenke in Heiligtümern aufgestellt werden, muß dieser Verzicht auf materielle Reichtümer, die zugleich der Repräsentation des Sozialstatus dienen, als Ausdruck eines gesellschaftlichen Wertewandels interpretiert werden, der auch für die Funktion der Heiligtümer Bedeutung hat. Als Zentren von Kultgemeinschaften, die mit der Ausbildung von Staatlichkeit, für die gerade die Tempelbauten Zeugnis ablegen, auch zu politischen *semata* mutierten,<sup>1595</sup> boten sie möglichen Dedikanten die Gelegenheit, mit der Aufstellung von kostbaren Weihgaben ihren herausragenden sozialen Status öffentlich zu demonstrieren. Daß diese Möglichkeit gerade von der wirtschaftlich potenten und politisch ambitionierten Schicht, d.h. den Angehörigen des Adels, aufgrund der ihnen eignenden agonalen Ethik genutzt wurde, liegt auf der Hand.

Vor diesem Hintergrund erhalten auch die Stifter agonistischer Siegespreise politisches Gewicht. Daß der thessalische Heerführer Eurylochos als derjenige erscheint, der die ersten gymnischen Spiele um Wertpreise aus der Kriegsbeute von Kirrha ausrichtet, deutet auf eine Vormachtstellung Thessaliens innerhalb der pyläischen Amphiktyonie hin;<sup>1596</sup> denn eine derartige Generosität macht nur Sinn, wenn die den Preis stiftende Autorität mit dieser 'Gabe' die eigene Geltung im Sinne sozialer und politischer Überlegenheit herausstreichen kann. Diese Kompetenz des Stifters wird bereits bei den Leichenspielen um Patroklos deutlich. Dort setzt Achill die Kampfpfeise aus, was insgesamt Licht auf seine Stellung wirft. Seine wirtschaftlichen Ressourcen sind Grundlage seiner Generosität, die gleichzeitig dazu dient, ihm seinen sozialen Status und seine damit verbundene wirtschaftliche Stellung zu erhalten.<sup>1597</sup> Sein bei den Leichenspielen praktiziertes Distributionsverhalten verschafft ihm daher Reputation und dokumentiert allen sichtbar seinen exklusiven sozialen Status.

---

1595 Zur Bedeutung der Tempel für die Entstehung der Polis bzw. von Staatlichkeit cf. Kap. VI 1.: Tempel und Polis. Im Zusammenhang der Entstehung der Polis haben auch die Entwicklung der Athletik und Gymnastik in archaischer Zeit auf die Entstehung der Hoplitenphalanx sichtbaren Einfluß genommen; so wurde das Gymnasium durch die Erfordernisse der neuen militärischen Ausbildung als Ausbildungsstätte recht eigentlich erst institutionalisiert, cf. Delorme, *Gymnasion*, 1960, S. 24 ff.; dem folgt Pleket, *Soziologie*, 1974, S. 61 f. und Ders. *Games*, 1975, S. 54 ff.; Weiler, *Sport*, 1981, S. 91 ff.

1596 Die Mitglieder der delphisch-pyläischen Amphiktyonie sind erst aus den Quellen des 4. Jh. v. Chr. bekannt, Aischin. 2.116; Androtion FGrHist 324 F 58 (Paus. 10,8,1 f.); Theopomp FGrHist 115 F 63. Zur Vormachtstellung Thessaliens bereits in früher Zeit cf. zusammenfassend Tausend, *Amphiktyonie und Symmachie*, 1992, S. 42 ff.

1597 Cf. dazu die Angaben weiter oben A. 381.

Gleichzeitig offenbart diese Szene aber auch die Existenz und Anerkennung ökonomischer Ungleichheit innerhalb der in den homerischen Epen aufscheinenden Gesellschaft.<sup>1598</sup>

Diese Bedeutung, die der stiftenden Autorität zukommt, macht evident, daß auch die Ausrichtung eines pythischen Wertagons nur begreifbar ist, wenn das veranstaltete Fest auf die amphiktyonische Kultgemeinschaft bezogen ist.

Folgt man der Deutung, daß der von Eurylochos begründete Wertagon zunächst im Rahmen eines auf die Amphiktyonie bezogenen Kultfestes eingerichtet wurde, das die bereits bestehende Tradition des Kultfestes weiter fortsetzte, so müßte der nachfolgende Wandel zum 'Kranzagon' eine auf den griechischen Raum bezogene Zunahme der auswärtigen Geltung des Heiligtums impliziert haben, die zugleich mit der Genese eines gemeingriechischen Bewußtseins einherging, während zugleich die identitätsstiftenden Bedeutung des Kultes für die Kultort-Inhaber, nämlich die delphisch-pyläische Amphiktyonie, in den Hintergrund trat. Eine derartige Entwicklung würde nämlich diesen Kultinhabern keine Veranlassung mehr gegeben haben, Wertpreise zu stiften, die dann die gemeinschaftsbezogene Bedeutung des Kultfestes für die politische Gemeinschaft der Kultortinhaber und ihrer Agonisten augenfällig dokumentiert hätten. Daß eine solche Interpretation Plausibilität beanspruchen kann, ist m.E. aus der Überlieferung zur Finanzierung des sog. vierten Apollon-Tempels und auch des fünften Tempelbaus zu erschließen. An der Errichtung des 4. Bauwerks waren 'unzählige Völker' beteiligt; für den 5. Tempelbau wurde eine Kollekte veranstaltet, an der sich sogar Pharaos Amasis beteiligte.<sup>1599</sup> Das legt die Deutung nahe, daß der Apollon-Tempel bezüglich der an seiner Ausführung Beteiligten ganz offenbar gerade nicht als *sema* einer Kultgemeinschaft fungierte, die sich zugleich auch als politische Gemeinschaft verstand, wie es in anderen Poleis bzw. Regionen der Fall war, sondern daß der Apollontempel in dieser

---

<sup>1598</sup> Cf. dazu ausführlich Ulf, *Homerische Gesellschaft*, 1990, S. 226 f., der vor dem Hintergrund anthropologischer Komparatistik die Ausbildung von Zentralinstanzen im Zusammenhang der Entstehung der Polis gerade an der Entwicklung der Stellung des 'Oberbasileus' festmacht. Auf das Verhalten des Achill trifft diesbezüglich die Interpretation Ulfs zu, daß "*diese Form der Distribution ... sich schon ein Stück entfernt (hat) von jener vom big-man erwarteten Redistribution, die in etwa gleiche Verteilung der Basis-Ressourcen zum Ziel hat*", cf. ebda. S. 227. In diesem Sinne sind nach Ulf die sich allmählich etablierenden ökonomischen Vorrechte und materiellen Privilegien des 'Oberbasileus' nicht mehr an seine Person gebunden, sondern an seinen politischen und sozialen Status. Cf. in diesem Zusammenhang auch die Deutung des Iterationsverbot von Dreros, cf. weiter unten A. 1664.

<sup>1599</sup> Cf. dazu ausführlich Kap. VI 3. u. A. 1187 ff.; Ulf, *Feste*, 1997, S. 46 ff. betont in diesem Zusammenhang zu Recht die ambivalente Entwicklung der panhellenischen Heiligtümer: Die bauliche Ausgestaltung der Kultorte entsprach der Ausformung von Staatlichkeit, wie sie in anderen Zentren zu beobachten ist, wo Tempel nun als *semata* einer Kultgemeinschaft, die sich zugleich auch als politische Gemeinschaft versteht, entstehen. Doch steht diese Entwicklung bei den panhellenischen Heiligtümern im Widerspruch zu ihrer fortbestehenden und intensivierten Funktion als Begegnungszentren ohne hierarchische Orientierung.

Zeit bereits als *sema* eine überregionale, nämlich bereits panhellenische Geltung Delphis widerspiegelt.

Ein derartiger Wandel eines auf den Geltungsbereiches der Amphiktyonie bezogenen regionalen Kultortes zum panhellenischen Heiligtum zeitigt daher auch Folgen für die Weihgabenpraxis der agonistischen Sieger. Der Kranzpreis als Siegesymbol gehörte - wie zuvor der Wertpreis - nun den siegreichen Agonisten und konnte daher von ihnen mit in die Heimat genommen werden, wo weitere, auch materielle Ehrungen sie erwartete. So überliefert etwa eine griechische Inschrift aus Süditalien, daß Mitte des 6. Jh. v. Chr. ein Olympiasieger namens Kleombrotos, Sohn des Dexilaos, die *dekate* seiner *athla* in Form eines kleinen Gebäudes der Göttin Athene dedizierte.<sup>1600</sup> Nach Plutarch erließ Solon bereits eine Vorschrift, nach der den athenischen Siegern der olympischen und istsmischen Spiele 500 bzw. 1000 Drachmen ausgezahlt werden sollten.<sup>1601</sup> Derartige materielle Ehrenbeziehungen seitens der Heimatgemeinden wie freie Speisungen, Vorsitz im Theater und Stadion sowie weitere *keimelia*, sind gerade für Xenophanes Anlaß herber Kritik.<sup>1602</sup>

Die Dankesgabe der panhellenischen Sieger, nämlich ein Weihgeschenk, gebührte jedoch zunächst der Gottheit des ausrichtenden Kultortes - unabhängig davon, ob in den Heimatgemeinden weitere Weihungen an die Gottheiten erfolgten. Daß die siegreichen Agonisten in Delphi, wo neben hippischen und gymnischen Agonen sich die musikalischen und künstlerischen Wettbewerbe ganz besonderer Beliebtheit erfreuten,<sup>1603</sup> dieser Tradition folgend aus Dank dem Apollon auf eigene Kosten ein Weihgeschenk darbrachten, läßt sich nicht nur aus analoger Praxis in Olympia schließen, die auch Pausanias belegt,<sup>1604</sup> sondern auch aus der literarischen Notiz Pausanias' zum Echembrotos-Dreifuß.<sup>1605</sup> Daß dieses

---

1600 Stoop/Pugliese Carratelli, Scavi, 1965-1966, S. 13-17.

1601 Plut. Sol. 23,3; Diog. Laert. 1,55; Diod. 9,2,5. Dieses Gesetz sollte offenbar die bereits ausufernden materiellen Ehrungen reduzieren, so Buhmann, Olympia, 1972, S. 106, Weiler, Olympionikengesetz, 1983, S. 573-582. Eine Diskussion des Gesetzes findet sich zuletzt bei Kyle, Solon, 1984, S. 91-105.

1602 Xenophanes Frg. 2 (Diels/Kranz). Paus. 3,22,5; 8,40,1; 10,36,9 erzählt von Statuen von Olympiasiegern, die auf den Marktplätzen ihrer Heimatgemeinden errichtet waren, cf. Buhmann, Olympia, 1972, S. 104 ff.; Weiler, Sport, 1981, S. 103.

1603 Zu Einführung der einzelnen Disziplinen cf. insgesamt Weiler, Sport, 1981, S. 128 f.

1604 Das Recht zur Aufstellung einer Siegerstatue wurde in Olympia als Kampfpriis vergeben, Paus. 5,21,1, cf. Buhmann, Olympia, 1972, S. 62 ff. Zu Paus. 10,9,2 cf. die Angaben A. 508.

1605 Paus. 10,7,5-6.

Weihgeschenk nach heiligtumsgebundener Tradition zunächst insbesondere in einem Dreifuß bestand - wie man aus Pausanias' Notiz zum 'Echembrotos-Dreifuß' folgern kann - und später durch eine Statue ersetzt wurde, läßt sich m.E. auch einem bei Athenaios bewahrtem Theopomp-Zitat entnehmen, wonach in Delphi bronzene Kessel und Dreifüße als Weihgaben dominierten, bevor Statuen diese Funktion übernommen hätten.<sup>1606</sup> Pausanias, der für die Siegerstatuen Olympias Gewährsmann ist, verzichtet auf eine diesbezügliche Aufzählung bei seinem Besuch Delphis. Zwar beabsichtigt er, alle erwähnenswerten Sehenswürdigkeiten zu nennen, doch:

ἀθλητὰς μὲν οὖν καὶ ὅσαι ἀγωνισταὶ μουσικῆς τῶν ἀνθρώπων τοῖς πλείοσιν ἐγίνοντο μετὰ οὐδενὸς λογιμοῦ, [μετὰ τῆς] <οὐ πάνυ τι ἡγοῦμαι> σπουδῆς <ἀξίους>

· ἀθλητὰς δὲ ὅποσοι τι καὶ ὑπελείποντο ἐς δόξαν, ἐν λόγῳ σφᾶς ἐδήλωσα τῷ ἐς Ἡλείου. <sup>1607</sup>

### 3.2. Das Beispiel Olympia

Olympia hatte als Wettkampfstätte von allen panhellenischen Heiligtümern in der Antike den bedeutendsten Ruf.<sup>1608</sup> Der Beginn der ersten Olympien wird nach der sicherlich anfangs frei konstruierten olympischen Siegerliste, die der Sophist Hippias von Elis um 400 zusammenstellte, auf das Jahr 776 v.Chr. gelegt.<sup>1609</sup>

<sup>1606</sup> FGfH II B 115 F 193 = Theop. ap. Athen. 6, 231 f.

<sup>1607</sup> "Athleten nämlich und Teilnehmer an musikalischen Wettbewerben, die von den meisten Menschen nicht beachtet wurden, scheinen mir kein besonderes Interesse zu verdienen; die Athleten aber, die ein ruhmreiches Andenken hinterließen, habe ich in dem Buch über Elis erwähnt." Paus. 10,9,2; (Übers. Meyer). Die einzige Statue, die der Perieget danach nennt, ist die des Phayllos aus Kroton, der in Olympia keinen Sieg errang, aber in Delphi zweimal im Fünfkampf und einmal im Stadionlauf siegte, cf. Paus. ebda. Cf. auch Hdt. VIII 47, der zudem überliefert, daß Phayllos den Griechen bei Salamis mit einem Schiff zu Hilfe kam. Das berühmteste auf uns gekommene Denkmal Delphis bildet die Bronzestatue des Wagenlenkers, der für den sizilischen Tyrannen Polykalos 475 v. Chr. eine Quadriga zum Sieg führte, cf. Maaß, Delphi; 1993, S. 193 ff., Abb. 88; Roux, Delphi, 1971, S. 158. Doch muß es in Delphi Statuen in großer Zahl gegeben haben. So notiert Pausanias, 10,7,1, daß allein Kaiser Nero 500 Bronzestatuen von Göttern und Menschen dem Heiligtum entnahm.

<sup>1608</sup> Zu Olympia cf. Krause, Olympia, 1838; Ziehen/Wiesner, Olympia, 1939, Sp. 1-174; Hönle, Olympia, 1972; Bengtson, Olympische Spiele, 1971. Herrmann, Olympia, 1972; Finley/Pleket, Olympische Spiele, 1976; Weiler, Sport, 1981, S.105 ff.; Sinn, Olympia, 1996.

<sup>1609</sup> FGfHist 6; zur Quellenüberlieferung und der Kontroverse um die Historizität dieser Siegerliste, cf. FGfHist III b, Komm., Leiden 1955, S. 227 f.; cf. auch die eingehende Diskussion der Quellen und der Forschung bei Knab, Periodoniken, 1934, S. 2 f.; Hönle, Olympia, 1972, S. 6 ff.; Weiler, Sport, 1981, S. 114 f. und Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 47 f.; für die Historizität der Liste sprechen sich

Nach Pausanias wurden die olympischen Spiele im goldenen Zeitalter von den Daktylen bzw. Kureten eingerichtet, die vom Idagebirge gekommen waren, um den neugeborenen Zeus zu beaufsichtigen. Nach der die mythologische Überlieferung wiedergebenden Erzählung des Periegeten soll Herakles als erster seine Brüder zum Wettlauf aufgestellt und den Sieger mit einem Zweig eines wilden Ölbaums bekränzt haben.<sup>1610</sup> Bereits Pindar ist Herakles als Begründer der penteterischen Spiele bekannt, der zudem die wilde Olive nach Olympia brachte.<sup>1611</sup> Dagegen wurde nach dem kaiserzeitlichen Autor Phlegon von Tralles erst in der 7. Olympiade, 752 v. Chr., auf Anweisung eines delphischen Orakels der Sieger mit einem Olivenkranz ausgezeichnet. Der Spruch der Pythia soll nämlich gelautet haben: Nicht der Apfel sei für den Sieg ausgesetzt, sondern diejenige wilde Olive, die durch ein Spinnennetz bedeckt sei.<sup>1612</sup> Der Ölkranz könnte demnach den Apfel als Siegespreis abgelöst haben.<sup>1613</sup>

---

Kiechle, *Messenische Studien*, 1959, S. 9 ff. und Hönle, ebda, aus. Herrmann, *Olympia und seine Spiele*, 1973, S. 174 ff. hält dieses Datum angesichts der relativ reichen Votivgaben, die schon für das 10. und 9. Jh. v. Chr. bezeugt sind, für merkwürdig spät und daher das Geschichtsbild für die Frühzeit Olympias für eine Geschichtsklitterung der Eleer, die erst 570 v. Chr. nach jahrhundertelangen Kämpfen das Heiligtum mit der Pisatis in ihre Gewalt brachten und daher die pisatische Vergangenheit in Vergessenheit geraten ließen. Wohl deshalb ignoriert auch Hippias von Elis die ursprüngliche Bedeutung von Pisa zugunsten von Elis. Daß seine Olympionikenliste für den Anfangsteil ganz sicher frei konstruiert war, betont Lendle, *Geschichtsschreibung*, 1992, S. 278. Als Fälschung wird sie bereits in der Antike angesehen: Plut. *Lykurg* 1 u. 23, *Numa* 1.

- 1610 Paus. 5, 7, 6; 5, 8, 6; zu den einzelnen mythologischen Versionen cf. Ziehen, *Olympia*, 1937, Sp. 2520 f. Zum olympischen Siegeskranz cf. Blech, *Studien zum Kranz*, 1982, S. 127 ff; zum Sportprogramm, Weiler, *Sport*, 1981, S. 109 ff.
- 1611 Pindar O. 3, 16 ff.; 6, 68 f.
- 1612 Phlegon FGrHist 257 F 1.; zu dem Orakel cf. Parke/Wormell, *Delphic Oracle II*, 1956, S. 197 ff., Nr. 485-491; Fontenrose, *Delphic Oracle*, 1978, S. 269 f., Nr. Q 6.
- 1613 Das erschließt Littlewood, *Symbolism*, 1968, S. 168 f. aus der Formulierung des Orakelspruchs, cf. dazu Blech, *Studien zum Kranz*, 1982, S. 128 f. Der Apfel ist als ältester Siegespreis wohl auch für Delphi belegt: Istros FGrHist 334 F. cf. dazu Blech, *Studien zum Kranz*, 1982, S. 138 und A. 148 mit weiterer Lit. Da eine solche Frucht allein schwerlich einen Wertpreis darstellt, könnte sie in diesem Zusammenhang als Reflex eines ursprünglich geltenden Wertpreisagon interpretiert werden, bei dem die Sieger von den Zuschauern mit Nahrungsmitteln und anderen Wertgegenständen im Rahmen einer Phyllobolie beschenkt wurden. Cf. zur Interpretation in diesem Sinne Blech, ebda., S. 112 f. u. die antiken Belege ebda. A. 17. In einem solchen über die Phyllobolie hinausgehenden Zusammenhang einer Preisaussetzung für die siegreichen Agonisten wäre auch der Dreifuß als Siegespreis denkbar: Cf. Blech, ebda., S. 129, der daraus die Vermutung ableitet, daß bei der Annahme der Historizität des Orakelspruchs der Pythia die archäologisch nachgewiesenen Dreifüße in Olympia durchaus als Siegespreise verliehen worden sein könnten. Damit folgt Blech der Ansicht Benton, *Tripodlebes*, 1934/35, S. 115. Anders Willemsen, *Dreifüßkessel*, 1957, S. 134

Doch sind die mythologischen Erzählungen zur Erhellung der Anfänge der Kranzspiele völlig unbrauchbar,<sup>1614</sup> und die diesbezüglichen chronologischen Überlegungen zum Beginn dieser Spiele schwerlich historisch. Wie bereits erwähnt, sind die panhellenischen Kranzagone erst seit dem 6. Jh. v. Chr. sicher belegt. Für die Bewertung Olympias als frühen Kultplatz von anfangs nur lokaler Bedeutung<sup>1615</sup> ist daher allein das archäologische Material ausschlaggebend. Das gilt auch für die Deutung, daß dort aufgrund der üblichen Tradition lokalgriechischer Kultfeste auch Wertpreisspiele stattgefunden haben könnten.<sup>1616</sup>

Die archäologischen Befunde aus geometrischer Zeit, nämlich die zahlreichen Tierstatuetten - vor allem Rinder und Pferde - und die Wagnovote, aber auch die geometrischen Dreifüße verweisen darauf, daß Olympia als lokaler Kultplatz einer auf Landwirtschaft orientierten, besonders fruchtbaren Region seit geometrischer Zeit aufgesucht wurde.<sup>1617</sup> Neben Zeus als Inhaber des Heiligtums sind auch Pelops und andere Gottheiten wie Artemis, Aphrodite, Demeter und die Erdmutter Ge verehrt worden.<sup>1618</sup> Daß für die Geltung des Heiligtums gerade auch sein Orakel von höchster Wichtigkeit war und in dieser Bedeutung anfangs vor den Wettkämpfen dominierte, hat unlängst U. Sinn deutlich machen können.<sup>1619</sup> Insgesamt ist daher die Annahme, daß in der Zeit der vorpanhellenischen Geltung des Heiligtums bereits Kultfeierlichkeiten stattfanden, an denen auch Agone ausgetragen wurden,<sup>1620</sup> an deren Tradition vermutlich die späteren panhellenischen Festspiele anknüpften, durchaus berechtigt.<sup>1621</sup>

---

1614 Zur diesbezüglichen mythologischen Quellenkritik cf. ausführlich, Ulf/Weiler, Ursprung, 1980, S. 1-38, bes. S. 29 ff.

1615 Das betont ausdrücklich Sinn, Olympia, 1996, S. 7, 9 ff. u. 17.

1616 Daß man davon ausgehen kann, daß Wettbewerbe bereits Bestandteil früher Kultfeste waren, betont auch Sinn, Olympia, 1996, S. 20.

1617 Zu den Weihgaben aus geometrischer Zeit cf. zusammenfassend Mallwitz, Olympia, 1981, S. 41 ff.; Maaß, Frühe Weihgaben, 1992, S. 87 f. u. passim. Zur Bedeutung des besonders fruchtbaren landwirtschaftlichen Raumes cf. Gehrke, Jenseits von Athen und Sparta, 1986, S. 103 f.

1618 Zur Geltung des Heros Pelops cf. Pind. Ol. 1,90-93; Paus. 5,13,1. Cf. dazu insgesamt Sinn, Olympia, 1996, S. 17 ff. Insgesamt ist das Nebeneinander mehrerer Kultempfänger in einem Heiligtum keineswegs ungewöhnlich.

1619 Sinn, Wettkämpfe, 1991, S. 31-54 und Ders., Olympia, 1996, S. 23 ff.

Für die Bedeutung des Kultplatzes und seiner möglichen Besucher sind die geometrischen Bronzen aus Olympia besonders aufschlußreich, insbesondere die Dreifüße, die dort neben den Kleinvotiven aus Ton und Bronze die Hauptmasse der Funde aus geometrischer Zeit bilden. Zudem sind sie auch für die Kenntnis der früh einsetzenden Weihgeschenkeproduktion dieser Zeit von großer Bedeutung.<sup>1622</sup>

Insgesamt sind die diesbezüglichen archäologischen Befunde Beleg für die Existenz einer wirtschaftlich potenten Dedikantenschicht sowie die herausragende Bedeutung des Dreifußes als Weihgabe der geometrischen Zeit in Olympia. So lassen sich die zahlreichen Fragmentfunde auf mindestens 200 solcher Kessel zurückführen, die vermutlich trotzdem nur einen Bruchteil dessen repräsentieren, was im Verlauf des 8. Jh. v. Chr. dem Heiligtum dediziert wurde.<sup>1623</sup>

Einige dieser Muster mögen durchaus agonistische Weihungen repräsentiert haben. Da in Olympia anlässlich lokaler Kultfeste der Konvention entsprechend vermutlich auch Wertpreisagone stattfanden, dem Dreifuß als Siegespreis zudem traditionell große Bedeutung zukam<sup>1624</sup> und die Dedikation eines solchen *athlon* einen durch Hesiod (erg 654 ff.) literarisch früh bezeugten Brauch darstellt, ist diese Annahme durchaus berechtigt. Diese Überlegungen haben m. E. aber auch zu Überinterpretationen Anlaß gegeben. So steht in der Forschung die Meinung, daß die Mehrzahl dieser Dreifüße erst im 8. Jh. v. Chr. entstanden sei und daß es sich bei den monumentalen Exemplaren um Weihgaben siegreicher Athleten gehandelt habe,<sup>1625</sup> der m.E. zutreffenderen Annahme gegenüber, daß die frühen großen monumentalen Dreifüße wegen ihrer großen Anzahl nicht nur als Siegespreise anzusehen

---

1620 Daß Agone eine Konvention griechischer Kultfeste schlechthin bildeten, betont - gerade auch im Zusammenhang möglicher vorpanhellenischer Wettspiele in Olympia - Sinn, Olympia, 1996, S. 20.

1621 Ob diese Spiele ihren Ursprung im Heroenkult des Pelops hatten - ( cf. dazu u. a. Ziehen, Olympia, 1937, Sp. 2521; Burkert, Homo Necans, 1972, S. 108 ff. u. S. 111; Herrmann, Olympia und seine Spiele, 1973, S. 180. Zum archäologischen Befund cf. Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 330 f.), - der nach Pausanias in Olympia innerhalb der Altis ein Temenos besaß, ist jedoch nicht gesichert. Zur fraglichen Deutung der Herkunft der Spiele aus dem Heroenkult cf. Ulf/Weiler, Ursprung, 1980, S. 2-S. 15, die insgesamt die Unbrauchbarkeit des Mythos für den Beginn der Spiele nachweisen.

1622 Cf. dazu Kap. IV Exkurs: 2.

1623 So Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 30.

1624 Da Dreifüße als *athla* die am meisten vergebenen Gegenstände bilden, cf. weiter oben die Belege A. 1556, sind sie auch unter den Weihgaben mit am häufigsten vertreten, so Stengel, Kultusaltertümer, 1920, S. 91.

1625 Coldstream, Geometric Greece, 1977, S. 335; so auch Benton, Tripodlebes, 1934/35, S. 114 f.; Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 129.



sind, sondern auch als Weihgaben reicher Besucher des Heiligtums, die sich den Erwerb derartiger wertvoller Objekte leisten konnten.<sup>1626</sup>

In diesem Sinne verweisen die bereits für das 9./8. Jh. v. Chr. bezeugten Dreifußfunde auf eine frühe lokale Götterverehrung einer reichen Führungselite, die derartige Luxusgegenstände als kultische Gaben im Rahmen von Festen im Heiligtum deponierte. In diesem Zusammenhang gewinnt gerade auch die Deutung von C. Morgan an Plausibilität, daß nämlich die Funktion der großen Feste, insbesondere von Olympia und Delphi, in den 'Dark Ages' im Zusammenhang einer "*conspicuous consumption*" den Adligen die Möglichkeit geboten hätte, den eigenen Reichtum und damit den sozialen Status möglicherweise auch in Verbindung athletischer Spiele zu dokumentieren.<sup>1627</sup>

Eine in diesem Sinne schon früh einsetzende überregionale - nicht panhellenische - Geltung des Kultortes, dokumentiert zudem die Herkunft der Weihgaben. Sie stammen im 8. Jh. v. Chr. aus Argos, Lakonien, Achaia, den ionischen Inseln und Italien; Objekte aus Korinth sind seit dem 2. Viertel des 7. Jh. v. Chr. bezeugt. C. Morgan konstatiert in diesem Zusammenhang, daß sich die Bedeutung des Heiligtums zunächst auf den Westen der Peloponnes und Italien dann auf die gesamte Peloponnes bezogen habe.<sup>1628</sup> Doch übertrifft die Gesamtzahl der orientalischen Votive aus geometrischer Zeit mit 12,8 Prozent jene italischer Provenienz, wie I. Kilian-Dirlmeier zeigen konnte.<sup>1629</sup> Morgans Interpretation läßt diesbezüglich die früh bezeugten östlichen Kontakte Olympias unberücksichtigt.

---

1626 Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 46 f. meint, daß die Dedikanten monumentaler Dreifuße nicht nur bei den siegreichen Athleten, sondern in einem weiteren sozialen Umfeld gesucht werden müßten. Sie nimmt an, daß die Votive von auswärtigen Besuchern aus Elis, Argos, Messenien und Arkadien stammen, cf. ebda. S. 61-69. Cf. in diesem Sinne auch Sinn, *Wettkämpfe*, 1991, S. 35; Zweifel an der Interpretation als Siegespreise hegt auch Maaß, *Dreifußkessel*, 1980. S. 39; Langdon, *Gift Exchange*, 1987, S. 113, wertet derartige Dreifuße als aristokratische Prestigeüter, die mit der Gottheit getauscht werden, um sich dadurch der göttlichen Gunst bezüglich weiteren Statuserhaltes zu versichern. Auch Morris, *Gift*, 1986, S.12 f. deutet den Dreifuß als aristokratische Gabe. Bezüglich des materiellen Wertes und der großen Anzahl bezeugter Dreifuße äußert Ulf, *Feste*, 1997, S. 42, die Meinung, daß es sich bei den Dreifußen um Gruppenweihungen gehandelt habe. Außerdem sprechen seiner Meinung nach auch die zahlreichen Funde dagegen, sie als Weihungen von Siegern denkbarer Wettbewerbe anzusehen. Sinn, *Olympia*, 1996, S. 28, interpretiert die geometrischen Dreifuße, insbesondere die überdimensionalen, eigens zur Weihung hergestellten Typen, als Dankesgaben für Zeus als Herrn des Kriegerakels.

1627 Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 191 ff. In diesem Sinne auch Ulf, *Feste*, 1997, S. 41.

1628 Morgan, *Athletes and Oracles*, 1990, S. 40, 62 ff., 191 f.

1629 Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 230-235; *Katalog der Weihgabenfunde: Liste 3*, S. 246-248, hat für Olympia das Fundmaterial der Fremdweihungen des 8. bis zum Beginn des 7. Jh. v. Chr. bezüglich ihrer Herkunft folgendermaßen aufgeschlüsselt: Danach entfallen 77 Prozent aller

Die für Olympia so bezeichnenden Weihgaben wie DreifüÙe, Kessel und Schutzwaffen wurden anscheinend in den wenigen darauf spezialisierten Werkstätten in Korinth und vor allem in der Argolis und in Attika gefertigt und erworben.<sup>1630</sup> Aus Italien stammen vor allem Trachtzubehör und Waffen.<sup>1631</sup> Trachtzubehörteile wertet I. Kilian Dirlmeier insbesondere als Zeugnisse persönlicher Beziehungen; auch die Waffen - ob als Kriegsbeute geweiht oder als Gabe von Kriegern - sind für sie Hinweis auf griechische Aktivitäten in Italien.<sup>1632</sup> Gerade diese Westkontakte deutet U. Sinn im Zusammenhang der Kolonisation und der Bedeutung des Orakels des Zeus Olympios. Seiner Meinung nach sei der Kreis der Kultteilnehmer in Olympia um diese Auslandsgriechen erweitert worden, die die Kultfeste zugleich zum AnlaÙ von Heimattreffen genommen hätten.<sup>1633</sup>

Die aufgrund der Herkunft der Funde zu beobachtende überregionale Geltung des Kultheiligtums und seiner Feste zeigt sich auch in baulichen Veränderungen, die offenbar dem erweiterten Zustrom von Pilgern Rechnung trugen. So sind um 700 v.Chr. tiefe Brunnenschächte von vier bis sieben Metern bezeugt,<sup>1634</sup> die wohl die Wasserversorgung der anwachsenden Besucherschar sichern sollten. Auch das Heiligtumsgelände wurde um diese Zeit vergrößert, wobei man im Osten eine Ebene begradigte, die Raum für eine mehrspurige Laufbahn bot.<sup>1635</sup> Um die Mitte des 7. Jh. v. Chr. entstanden auch die ersten Schatzhäuser zur Aufnahme der kostbaren Weihgeschenke. Aus Holz und Lehm errichtet, haben sie sich nicht erhalten, nur Bronzereliefs als Verzierungen der Wände zeugen von ihrer Existenz. Diese Gebäude befanden sich vermutlich am terrassierten Südhang des Kronoshügels, wo später auch die steinernen Schatzhäuser ihren Platz hatten.<sup>1636</sup>

---

Fremdweihungen auf griechische Landschaften (Achaia 3,7%, Arkadien 0,5%, Ostgriechenland 1,4%), wobei der größte Anteil aus der Argolis (32,8%), aus Attika (17,3%) und Lakonien (11,7%) stammt. Bei den nichtgriechischen Weihungen steht Italien mit 8,9% an erster Stelle, doch übertrifft die Gesamtzahl der orientalischen Votive mit 12,8% ( Phoinikien, Phrygien, Syrien, Assyrien, Zypern) jene italischer Provenienz.

- 1630 Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 219 f.
- 1631 Cf. dazu. Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 231 mit Belegen.
- 1632 Ebda.
- 1633 Sinn, *Wettkämpfe*, 1991, S. 46 ff., Ders. *Olympia*, 1996, S. 30 ff.
- 1634 Mallwitz, *Cult and Competition*, 1988, S. 99.
- 1635 Schilbach, *Entwicklungsphasen*, 1992, S. 33-37. Sinn, *Olympia*, 1996, S. 33, 59.

Im Zusammenhang dieser Entwicklung zur panhellenischen Bedeutung des Heiligtums ist auch die Einnahme Olympias durch die Eleer<sup>1637</sup> sowie die Einführung der Kranzagone zu verorten. Daß zuvor - wie in Delphi - Wertpreisagone stattfanden,<sup>1638</sup> wobei auch der Dreifuß als Siegspreis *kat' exochen* vergeben wurde, ist aus den bereits dargelegten Überlegungen durchaus plausibel. In diesem Sinne verweist die panhellenische Geltung des Heiligtums auf eine Entwicklung, die durch die Begründung einer neuen Tradition, nämlich die Einführung von Kranzspielen, zu ihrem Abschluß kam.

### 3.3. Die Begründung des 'Kranzagon': Versuch einer Deutung

#### 3.3.1. Chronologische Überlegungen

Wie I. Kilian-Dirlmeier in ihrer vergleichenden Studie zu den Fremdweihungen von Pherai, Samos, Perachora und Olympia vom 8. bis zum Beginn des 7. Jh. v. Chr. aufzeigen konnte, lassen sich *"drei determinierende Faktoren für die Zusammensetzung der Votive in einem Heiligtum herausstellen: 1. Kult- und heiligtumsgebundene Votivsitten. 2. Geographische Lage. 3. Wirtschaftlich-politische Situation des Raumes."*<sup>1639</sup>

---

1636 So Sinn, *Olympia*, 1996, S. 32; zu den Schatzhäusern des 6. Jh. v. Chr. cf. Mallwitz, *Olympia*, 1981, S. 163 ff. Herrmann, *Schatzhäuser*, 1992, S. 25-32.

1637 Olympia gehörte ursprünglich zu Triphylien mit dem Hauptort Pisa, in dessen Nähe sich das Heiligtum befand. Erst seit dem 6. Jh.v.Chr. gehört es zum Machtbereich von Elis. Zur ursprünglichen Bedeutung des Kultes von Olympia für das ländliche Gebiet des Alpheiostal cf. ausführlich Sinn, *Heiligtum*, 1981, S. 25-71. Zu der Auseinandersetzung der Eleier mit den Pisaten cf. Jeffery, *Archaic Greece*, 1976, S. 166-169. Die Eleier brachten wohl Anfang des 6. Jh.v.Chr. das Heiligtum unter ihre Aufsicht; als ein *terminus ante quem* kann die bei Hdt. II 160,1 notierte Erzählung gelten, wonach Gesandte aus Elis zu Psammis von Ägypten kamen und sich rühmten, die Kampfspiele von Olympia am gerechtesten und schönsten eingerichtet zu haben. Daß bis zum Synoikismus der Eleier von 471/70 v. Chr. das Heiligtum des Zeus als Mitte des Staates galt, ist aus den Inschriften zu entnehmen, cf. dazu ausführlich Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 118 f. mit Quellen und Belegen.

1638 Insofern könnte die Notiz des Phlegon von Tralles, wonach erst in der 7. Olympiade, 752 v.Chr., auf Anweisung eines delphischen Orakels der Sieger mit einem Olivenkranz ausgezeichnet wurde, zuvor jedoch einen Apfel erhielt (cf. die Belege weiter oben A. 1612). als Reflex dieses ursprünglichen vorolympischen lokalen Brauch gedeutet werden und nicht als Überlieferung zu den frühen panhellenischen Spielen. Ziehen, *Olympia*, 1939, Sp. 31 f., meint diesbezüglich, daß aufgrund der Notiz des Phlegon keinesfalls anzunehmen sei, daß die olympischen Spiele ein *agon chrematites* gewesen seien. Es sei eher wahrscheinlich, daß diese Neuerung durch das Beispiel der Pythien veranlaßt wurde. Pleket, *Games*, 1975, S. 58 f. hält diesbezügliche Spekulationen für müßig.

1639 Cf. zum folgenden Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 243 f. Bezüglich der 'kult- und heiligtumsgebundene Sitten' kommt Kilian-Dirlmeier zu dem Ergebnis, daß es wohl keine

Da sich aufgrund der archäologischen Befunde die Heiligtümer von Delphi und Olympia<sup>1640</sup> in geometrischer Zeit bezüglich dieser Faktoren - einschließlich ihrer Besonderheiten - nicht grundsätzlich von anderen Heiligtümern unterscheiden, muß sich ihre Genese zu panhellenischen Stätten in einem Prozeß vollzogen haben, der wohl im 6. Jh. v. Chr. zu einem Abschluß kam. Erst seit dieser Zeit sind nämlich die vier Festspielorte in ihrer panhellenischen Geltung belegt.<sup>1641</sup> Das gilt auch für die Bekrönung der Sieger.<sup>1642</sup> Diese zeitliche Einordnung der Entwicklung zu panhellenischer Bedeutung dokumentiert zudem - wie bereits erwähnt - die bauliche Ausgestaltung der Kultplätze,<sup>1643</sup> in die sich auch die literarische Überlieferung zum vierten und fünften Tempelbau in Delphi einfügt. Wie bereits dargelegt,<sup>1644</sup> wurden beide Bauten mit auswärtiger Hilfe errichtet und waren insofern als *semata* nicht nur auf die Inhaber des Kultortes bezogen.

Als *terminus ante quem* für die Existenz der panhellenischen Festorte können auch die Oden Pindars gelten,<sup>1645</sup> der zudem erstmals, nämlich 476 v. Chr., für den höchsten Amtsträger Olympias die Bezeichnung Ἑλληνοδίκας belegt.<sup>1646</sup> Im 6. Jh. v. Chr. ist

---

charakteristische Votivselektion gegeben habe, allenfalls eine Bevorzugung bestimmter Gattungen, wie z. B. in Olympia Waffen und Bronzekessel oder in Perachora Amulette. (Diese Beobachtung entspricht - wie oben dargelegt - dem Zeichencharakter der Weihgaben.) Die Untersuchung der Befunde bezüglich der 'geographischen Lage' erbrachte, daß bei keinem der behandelten Heiligtümer ein "*gleichmäßiges Abnehmen [der Fremdweihungen] mit dem Anwachsen der Entfernung festzustellen*" war. Das Vorherrschen bestimmter Fremdweihungen, z. B. der orientalischen Votive in Samos, erklärt sich daher jeweils aus der verkehrsgeographischen Situation des behandelten Heiligtums. Bei der Befragung des Materials aufgrund der 'wirtschaftlich-politischen Situation der entsprechenden Polis bzw. Region' zeigte sich, daß die kostbaren Weihungen, z. B. in Olympia und Delphi, insgesamt eine Klasse von Besuchern repräsentiert, die - wie das Heraion von Samos verdeutlicht - "*vornehmlich in Handelsmetropolen anzutreffen*" war. Insgesamt dokumentiert jedoch das breite Fundspektrum auch der bescheidenen Fremdweihungen in anderen Heiligtümern "*eine allgemein kennzeichnende Internationalität nicht nur der bedeutenden Kultstätten und damit zugleich die Beteiligung von Fremden - und zwar von Frauen wie von Männern - am religiösen Leben.*"

1640 Zu Olympia cf. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985, zu Delphi cf. Maaß, Delphi, 1993, S. 126 ff.

1641 Cf. dazu jüngst zusammenfassend Ulf, Feste, 1997, S. 53 f.

1642 Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 127 ff. und passim.

1643 Cf. die Belege A. 1634-1636 (Olympia).

1644 Cf. weiter oben Kap. VI 3., A. 1187 ff.

1645 So auch Ulf, Feste, 1997, S. 53, der in diesem Zusammenhang auf die vergleichbaren Entwicklungen in Isthmia und Nemea hinweist.

1646 Erstmals in Pindars 3. olympischer Ode (v. 12), cf. dazu insgesamt Siewert, Olympic Rules, 1992, S. 115 ff.

dagegen noch der διατατῆρ inschriftlich als höchster Funktionär der Spiele bezeugt.<sup>1647</sup> Daß die panhellenischen Kultfeste sich aufgrund dieser Indizien insgesamt als eine relativ junge Tradition darstellen,<sup>1648</sup> darauf deutet auch eine Notiz Herodots in seinem Ägypten-Logos hin. Danach waren die Ägypter die ersten, die heilige Feste, Umzüge und Opferdarbietungen, πανηγύριος δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγάς, veranstalteten. Als Beweis dafür, daß die Griechen diesen Brauch von den Ägyptern übernahmen, wertet Herodot aus seiner Sichtweise die Tatsache, daß in Griechenland derartige Feste erst neuerdings, νεωστί, gefeiert würden.<sup>1649</sup>

Die Entwicklung panhellenischer Feste ging mit der Genese eines gemeingriechischen Bewußtseins einher, das, wie Ch. Ulf aufgrund der Entstehung der Hellenen-Genealogie überzeugend herausgearbeitet hat,<sup>1650</sup> *"ebenfalls kaum vor dem 6. Jahrhundert anzusetzen ist."*<sup>1651</sup> Als *terminus ante quem* dieser Entwicklung wertet Ulf zudem die bereits erwähnte Umbenennung der wichtigsten Amsträger in Olympia.<sup>1652</sup> Wenden wir uns daher nun den Hintergründen zu, die zu dieser Entwicklung geführt haben mögen.

### 3.3.2. Heiligtümer als Begegnungszentren: die Entstehung eines gemeingriechischen Bewußtseins

Ein gemeingriechisches Bewußtsein ist in historischer Zeit durch einander vergleichbare Strukturen in entscheidenden Bereichen wie Sprache, Götterverehrung, Kultpraxis, Rechtsvorstellungen, Kampfesweise sowie der allen gemeinsamen kompetitiven Mentalität

---

1647 Cf. dazu ausführlich Siewert, *Olympic Rules*, 1992, S. 115 ff

1648 So auch Ulf, *Feste*, 1997, S. 53.

1649 Hdt. II 58; in diesem Sinne cf. auch die diesbezügliche Interpretation von Ulf, *Feste*, 1997, S. 54, der zudem A. 109 betont: *"Mit newstí meint Herodot stets einen zurückliegenden Zeitraum, z.B. 6,40,1, den Zeitpunkt, an dem Miltiades, Sohn des Kimon, auf die Chersones kam."*

1650 Cf. dazu ausführlich Ulf, *Ethnogenese*, 1996, S. 264 ff.

1651 Ulf, *Feste*, 1997, S. 53 f.

1652 Ulf, *Ethnogenese*, 1996, S. 270, Ders., *Feste*, 1997, S. 53. Zu den inschriftlichen Belegen cf. Siewert, *Olympic Rules*, 1992, S. 113-117.

greifbar.<sup>1653</sup> Der Genese einer derartigen gemeingriechischen Identität auf kulturellem und politischem Gebiet im Sinne der Polisbildung liegt in der jüngeren Forschung das Konzept einer Ethnogenese zugrunde, die sich wesentlich durch Akkulturation, d.h. in der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen bzw. Staaten vollzieht.<sup>1654</sup> Inwiefern in diesem Sinne die durch ihre östlichen Kontakte früh bezeugte Mobilität der Griechen, die im 8./7. Jh. eine Intensivierung erfuhr,<sup>1655</sup> wesentliche Grundlage für die griechische Eigenständigkeit und für die Auslösung diesbezüglicher Akkulturationsvorgänge bildete, ist jüngst in einigen Beiträgen überzeugend dargelegt worden.<sup>1656</sup>

Die Entstehung eines gemeingriechischen Bewußtseins im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung zur Polis muß jedoch zugleich auch in der Auseinandersetzung und Abgrenzung sozialer Einheiten begriffen werden, die auf den griechischen Raum bezogen

1653 Cf. z. B. Hdt. 8,144. Diese Gemeinsamkeiten sind insbesondere Gegenstand der Untersuchung von Snodgrass, *Interaction by design*, 1986, S. 47-58, der der Frage nachgeht, warum sich in Griechenland an unterschiedlichen Orten zu einem bestimmten Zeitpunkt ähnliche Strukturen ausbilden. Gehrke, *Jenseits von Athen und Sparta*, 1986, S. 37, betont, daß sich der Prozeß einer nationalen Identitätsfindung gerade parallel mit der Herausbildung ethnischer Identitäten vollzog. Ulf, Einleitung, in: Ulf, *Genese*, 1996, S. 9, wirft bezüglich derartiger struktureller Gemeinsamkeiten die Frage auf, ob es "*eine vorgegebene griechisch zu nennende Identität jenseits sprachlicher Gegebenheiten*" gäbe, oder ob sich die "*beobachtbaren Gemeinsamkeiten bzw. Ähnlichkeiten nicht alle erst 'wechselseitiger Beeinflussung'*" verdanken, wobei er für die letztere These, die dem Konzept einer Ethnogenese entspricht, den Nachweis antritt.

1654 Cf. Ulf, Einleitung, in: Ulf, *Genese*, 1996, S. 9 f.: Danach ist insbesondere aufgrund der Ergebnisse der jüngeren amerikanischen Sozialanthropologie zu überlegen, ob die für die 'Dark Ages' anzunehmenden vor- und halbstaatlich strukturierten Sozietäten sich "*entweder aus einer Vielzahl selbständiger, ethnisch, kulturell und sozial unterschiedlicher Kleinheiten oder aber aus zwar sprachlich wie kulturell ähnlichen, aber wiederum selbständigen und nicht als seit langem oder gar untrennbar als zusammengehörig empfundenen Gebilden zu größeren Einheiten geformt haben, die nur im Rückblick als ethnisch geschlossene Gestalt erscheinen.*" Dieser Vorgang wird in der jüngeren anthropologisch-ethnologischen Forschung als 'Ethnogenese' bezeichnet. Überlegungen in dieser Richtung aufgrund anthropologischer Thesen zu sog. 'segmentären Gemeinschaften' erfolgten bereits von Funke, *Stamm und Polis*, 1993, S.29-48. Zur Bedeutung einer 'kollektiven' bzw. 'kulturellen Identität' als "*reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit*" bzw. "*reflexiv gewordene Teilhabe bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur*", cf. die grundlegenden theoretischen Ausführungen bei Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992, S. 133-144 (Zitat: S. 134). Cf. ebda, S. 144-160 das gleichnamige Kap.: "*Zur Ethnogenese als Steigerungen der Grundstrukturen kollektiver Identität.*" Bezüglich der griechischen Ethnogenese weist Assmann, ebda. S. 272 ff., dem Text und der Verbreitung der homerischen Epen grundlegende Bedeutung zu.

1655 Cf. weiter oben Kap. I 1.1. und insbesondere die Ergebnisse von Haider, *Griechen im Vorderen Orient*, 1996, S. 59-115. Schon Starr, *Growth*, 1977, S. 26 sprach im Zusammenhang der griechischen Kontakte zum nahem Osten und dessen Waren um 800 v.Chr. von einer "*artistic koine*".

1656 Lorenz, *Heroenvorstellung*, 1996, S. 20-58; Bichler/Sieberer, *Die Welt in Raum und Zeit*, 1996, S. 116-155; Rollinger, *Altorientalische Motive*, 1996, S. 156-210; Weiler, *Soziogenese*, 1996, S. 211-239; Ulf, *Ethnogenese*, 1996, S. 240-280. Als Ergebnis dieser Untersuchungen kann insgesamt festgehalten werden, daß die Ausbildung des Griechischen nicht ohne exogene Faktoren, insbesondere die östlichen Kontakte denkbar ist.

sind.<sup>1657</sup> Träger dieser Entwicklung war nach den auf uns gekommenen Zeugnissen vor allem der Adel. Dieser unterhielt nämlich nach der epischen Überlieferung im Gegensatz zur nichtadligen bäuerlichen Bevölkerung in sehr viel größerem Maße überlokale und interregionale Kontakte.<sup>1658</sup> In lokaler Nähe zum Oikos bezogen sich diese Beziehungen auf *hetairoi/therapontes*-Verbindungen, auf nachbarschaftliche Kontakte zu anderen Oikoi und auf die Teilhabe am Demos bei Entscheidungsfindung und Streitschlichtung.<sup>1659</sup> Die überlokalen bzw. überregionalen Beziehungen, die zugleich dem Erwerb materieller Güter und der Schaffung sozialer Bindungen dienten, wurden durch Gastfreundschaften, Heiraten und durch Hikesie bzw. Aufnahme in den Oikos begründet.<sup>1660</sup> Derartige Beziehungen mit sozialen Konnotationen vollzogen sich in einem auch sakral, nämlich durch das Gastrecht, geschützten Raum,<sup>1661</sup> so daß der soziale und wirtschaftliche Austausch in die kultischen Rituale von Gastfreundschaft und Gastmähler eingebettet war.<sup>1662</sup>

Mit der Entstehung der Polis erhielten diese jeweils oikosbezogenen Außenbeziehungen insofern eine politische Dimension, als daß sich die Adligen nun immer mehr als Vertreter ihrer Heimatgemeinden empfanden.<sup>1663</sup> Indikatoren dieses politischen

- 
- 1657 Zur Bedeutung der überlokalen Kontakte des Adels im Zusammenhang der Polisbildung cf. Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987, S. 96 ff; Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 67. Zur Funktion der Hetairien bzw. Verbindungen und Freundschaften der Oberschicht für die Polisbildung cf. Welwei, Polisbildung, 1992, S.481-500.
- 1658 Zur Situation der bäuerlichen Bevölkerung der früharchaischen Zeit am Beispiel des Hesiod cf. Spahn, Oikos und Polis, 1980, S. 529-564 und jüngst Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 51 ff., bes. S. 57. Tandy/Neale, Hesiod, 1996, S. 25-38. Zur diesbezüglichen auch archäologisch erfaßbaren Situation cf. insgesamt Osborne, Landscape, 1987, Snodgrass, Landscape, 1987/1989, S. 53-70. Andererseits bezeugen die bescheidenen Fremdwahlungen zum Teil eine hohe Mobilität auch der Bevölkerungsschicht jenseits des Adels, cf. in diesem Sinne die Ergebnisse von Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen, 1985. Auch Hesiod war mobil: Er beteiligte sich am Leichenagon von Amphidamas und reiste deshalb von Askra/Boiotien nach Chalkis/Euboia, Hes. erg. 654 ff.
- 1659 Cf. zusammenfassend Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 76, der die oikos-übergreifenden Beziehungen des Adels als "*Grundformen vorstaatlicher Zugehörigkeit*" beschreibt.
- 1660 Cf. Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 76. Daß der Oikos im ökonomischen Sinne gerade nicht autark und diesbezüglich überlokal orientiert ist, betont Ulf, Homerische Gesellschaft, 1990, S. 189.
- 1661 Gäste stehen unter dem Schutz des Zeus Xenios, cf. zu den einschlägigen Quellenbelegen Gaudemet, Fremder, 1972, 306-33 bes. S. 315 f.
- 1662 Zum Symposion cf. Murray, Symposion, 1983, S. 195-199; Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 118 ff.; Schmitt-Pantel, Collective Activities, 1990, S. 199-213.
- 1663 Das betont auch Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 98. Zur Entwicklung von Staatlichkeit und Bürgerrecht cf. insgesamt die Untersuchung von Walter, An der Polis teilhaben, 1993, und seine

und mentalen Wandels sind die ersten auf uns gekommenen Gesetze, in denen die Polis ihren Amtsträgern Vorschriften auferlegte. Sie indizieren nämlich, daß die adligen Funktionsträger ihre Aufgaben nicht mehr aufgrund individueller Macht und Autorität erfüllten, sondern aufgrund amtsgebundener Führungsrollen.<sup>1664</sup> Wie Verträge zur Konfliktregulierung auswärtiger Beziehungen belegen, fühlte sich der Adel auch in seinen überregionalen Beziehungen immer mehr als Repräsentant seiner Polis.<sup>1665</sup> Insgesamt zeigen diese Zeugnisse, daß der Prozeß der Stabilisierung und Institutionalisierung der auswärtigen und oikos-übergreifenden Beziehungen des Adels sein vorstaatliches Stadium im 7. Jahrhundert weit hinter sich gelassen hat.

Obwohl die Genese der politischen und kulturellen Identitätsfindung insbesondere vom Adel getragen wurde, war dieser dennoch auf die Anerkennung seiner Vormachtstellung durch den durch keinerlei Klientelbeziehungen<sup>1666</sup> abhängigen Demos angewiesen.<sup>1667</sup>

---

diesbezüglichen 'Fallstudien' S. 89 ff. zu Chios, Megara, Elis, Ost- und Westlokris, Kyrene, Sparta und Athen.

- 1664 So z. B. auch Welwei, *Polisbildung*, 1992, S. 481. In diesem Zusammenhang ist das älteste vollständig erhaltene griechische Gesetz auf Stein von Bedeutung, das in die zweite Hälfte des 7. Jh.v.Chr. datiert wird und aus Dreros im nordöstlichen Kreta stammt. In diesem schriftlich fixierten, bewußt gestalteten Gesetzgebungsakt wurde auf Beschluß der Polis die Iteration des Amtes des Kosmos auf zehn Jahre festgelegt. Die Inschrift selbst offenbart, daß diese Satzung ganz offensichtlich das Ergebnis eines bewußt angestrebten Verfahrens war, cf. ML 2; zuerst publiziert von Demargne/Van Effenterre, *Recherches à Dreros*, 1937, 5-32, 333-348. Cf. auch Ehrenberg, *Polisverfassung*, 1969, S. 26-35; jüngst Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet*, 1994, S. 135 ff.; eine Ed. mit Übers. und Komm. bei Hallof/Koerner, *Gesetzestexte*, 1993, Nr. 90, S. 332 ff. Interessant ist zudem die frühe Bezeugung des Polisbegriffs in dieser Inschrift, die erst wieder im 6. Jh.v.Chr. (cf. ML 10) in anderen Inschriften erscheint.
- 1665 Den ersten inschriftlichen Beleg im Sinne einer bereits entwickelten staatlichen Regelung bildet ein Bündnis zwischen zwei Gemeinwesen, nämlich der 'Friedensvertrag' auf 50 Jahre zwischen den Anaitern und Metapiern, der auf einer Bronzetafel aus dem Prytaneion von Olympia überliefert ist: SGDI 1150; I.v.Olympia 10; LSAG 220,12; StV II 111; HGIÜ I 12; zur Interpretation cf. Virgilio, *frátra*, 1972, S. 68-77. In diesen Zusammenhang ist als weiterer wichtiger früher Vertrag das Bündnis zwischen Sybaris und den Serdaiern, möglicherweise aus dem dritten Viertel des 6. Jahrhunderts, zu nennen, cf. StV II 120; ML 10; LSAG S. 456, 1b, pl. 77; HGIÜ I 16. Gesetzgeberische Regelungen dieser Beziehungen bezeugen zudem die Proxenieverhältnisse, deren Existenz schon für das 7. Jh. inschriftlich bezeugt ist. Sie setzen nach Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 135, einen "ausgebildeten Bürgerbegriff" voraus. In diesem Sinne cf. auch Marek, *Proxenie*, 1984, S. 387 f., der als ein Charakteristikum der Proxenie die feste Verbindung mit der Stadt- und Stammgemeinde betont. Zur Proxenie cf. allgemein auch Gschnitzer, *Proxenos*, 1973, Sp. 629-730. Das älteste Zeugnis für diese Einrichtung ist mit der Grabinschrift für den ertrunkenen Oiantheier Menekrates aus Korfu aus dem letzten Viertel des 7. Jh.v.Chr. auf uns gekommen. Sie besagt, daß der Demos gemeinsam mit dem Bruder des Toten dieses Grabmal vermutlich für seine Verdienste als *Proxenos* errichtet hat: SGDI 3188; IG X 1,867; ML 4; LSAG, S. 232-234, Nr. 9.; HGIÜ I 4; Wallace, *Proxenos*, 1970, S. 189-208, datiert die Inschrift nach 550 v. Chr. cf. ebda. bes. S. 192 ff. weiter herab. Zur Interpretation mit eingehender philologischer Erörterung cf. auch Ecker, *Grabmal*, 1990, S. 88-110.
- 1666 Bourriot, *Génos*, 1976 und Roussel, *Tribu*, 1976, haben unabhängig voneinander die Annahme von einer gentilizischen Struktur der frühgriechischen Gesellschaft empirisch widerlegt. Damit erhielt die Annahme vom Oikos als der grundsätzlichen sozialen Einheit des frühen Griechenlands Gewicht; cf. so



Andererseits bot die Übernahme von öffentlichen Aufgaben dem Adel aber auch die Möglichkeit, seinen durch das agonale Ideal der Aristie geprägten Ehrgeiz um Einfluß und Macht in der Ausübung politischer Funktionen im Rahmen des gesamten Demos zu befriedigen.<sup>1668</sup> Vor dem Hintergrund der individualistisch geprägten kompetitiven Adelsethik der homerischen Zeit sind daher Regelungen, die die Befristung von Ämtern, Itinerationsbeschränkungen sowie Kontinuationsverbote betreffen, eine Folge des ehrgeizigen Bestrebens einer ambitionierten Elite, nun auch die Besetzung von Polisämtern zum Gegenstand ihres Wettbewerbs zu machen und die gleichrangige Rotation der Ämter unter den Standesangehörigen zu sichern.<sup>1669</sup> Daher kann der Prozeß der politischen und kulturellen Identitätsfindung der Griechen zugleich als ein Prozeß der Einbindung von Adel und Demos im Sinne einer politischen Einheit begriffen werden, in der sich die homerische Adelsethik zu einer 'bürgerlichen' Ethik umformte.<sup>1670</sup>

In diesem Zusammenhang haben die Heiligtümer als Begegnungszentren sowie der Kult mit seinen Ritualen, Festen und Agonen eine entscheidende Rolle eingenommen;<sup>1671</sup>

---

z. B. die Arbeiten von Welwei, Adel und Demos, 1981, S.1-23; C. Starr, Individual and Community, 1986; Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987; Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989; einschränkend hingegen Funke, Stamm und Polis, 1993, S. 29-48. Seine Überlegungen werden von Ch. Ulf, im Sinne des Konzepts einer griechischen Ethnogenese überzeugend fortgeführt. Cf. Ulf, Ethnogenese, 1996, bes. S. 271 ff.

- <sup>1667</sup> Aus der Hand des Demos empfängt der Adel sein *geras*, Hom. Od. 7,150; in der Lügengeschichte des Odysseus zwingt der Demos Odysseus zur Fahrt nach Troia, Hom. Od. 14, 239; der Adel bemüht sich also, die öffentliche Meinung zu berücksichtigen, cf. Gschnitzer, Der Rat in der Volksversammlung, 1981, S. 153; Welwei, Polisbildung, 1992 S. 492 und Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 73. Zur Beteiligung des Demos an der Leitung der frühen Polis cf. die Belege weiter oben A. 1069, 1129, 1235.
- <sup>1668</sup> Das zeigen gerade frühe Machtkämpfe einzelner Adelsgruppen um die Besetzung von Ämtern. Cf. dazu etwa die Verhältnisse in Mytilene, wo die Penthiliden im letzten Drittel des 7. Jh. v. Chr. durch eine Adelsgruppe unter Führung des Megakles gestürzt wurden, cf. Berve, Tyrannis I, 1967, S. 91 f.; De Libero, Tyrannis, 1996, S. 315 ff. Zu den *staseis* im nachsolonischen Athen cf. Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987, S. 56 ff. u. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S.139 ff.
- <sup>1669</sup> Cf. dazu inbes. Koerner, Beamtenvergehen, 1987, S. 451 ff, bes. S. 463.
- <sup>1670</sup> Die Entstehung einer polisbezogenen kollektiven Identität, die sich zugleich mit der Ausbildung von Staatlichkeit vollzog, ist das Thema an Fallstudien exemplifizierten Untersuchung von Walter, An der Polis teilhaben, 1993. Den Wandel der homerischen Adelsethik zu einem auf die Polis bezogenen Wertekanon zeichnet Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, inbes. Kap. III, nach. Der Wandel zu einer neuen 'bürgerlichen Ethik' zeigt sich vor allem in der neuen Kampfweise der Hoplitaphalanx, die um 650 v. Chr. voll entwickelt war, cf. den Forschungsüberblick bei Raaflaub, Homer, 1991, S. 222 ff. Murray, Das frühe Griechenland, 1991, S. 172 f., bewertet die Entstehung der Hoplitaphalanx im Sinne der Poliswerdung als Übergang "*von der Wettbewerbsethik Homers zur kooperativen Ethik des späteren Griechenland.*"
- <sup>1671</sup> So auch Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 77 u. 86, der neben der Teilhabe am Kult und seinen Festen den gemeinsamen Sport der Jugend und die Hoplitaphalanx zu diesen gemeinschaftsbezogenen

denn die Integration von Adel und Demos erfolgte insbesondere durch öffentliche Rituale, die als gemeinsame bzw. gemeinschaftsbezogene Handlungen zudem die Führungsrolle der Adligen stabilisierten.<sup>1672</sup> Inwiefern in diesem Zusammenhang das Aufkommen von Heiligtümern, die Entstehung von Tempeln und der Prozeß der Polisbildung aufeinander bezogen sind, wurde bereits dargelegt.<sup>1673</sup> Dabei war die Teilhabe an gemeinschaftlichen Ritualen - wie schon erwähnt - von entscheidender Bedeutung. Dadurch daß der Adel die ursprünglich in seinem Oikos vollzogenen Kulthandlungen nach außerhalb verlegte und sich mit dem Demos auf ein gemeinsames Kultzentrum hin orientierte,<sup>1674</sup> schuf er ein Gemeinschaftsbewußtsein, das Grundvoraussetzung war für die Entstehung einer sich als politische Einheit empfindenden Gemeinschaft. Gleichzeitig erweiterte der Adel seinen Aktionsradius bezüglich der eigenen kompetitiven Selbstdarstellung, die er fortan nicht nur im Kreis der eigenen Standesangehörigen auslebte, sondern auch innerhalb des gesamten Demos. Hatte der einzelne Adelige bisher die dank seiner oikos-übergreifenden Kontakte erworbenen Güter im *thamos* seines Oikos thesauriert, wo sie als verdinglichter Ausdruck seines Reichtums, seines Sozialstatus' und der Existenz seiner auswärtigen Beziehungen nur den engsten Angehörigen bzw. Standesangehörigen präsentiert werden konnten,<sup>1675</sup> so boten Opfer- und Weihgabenpraxis sowie die Teilnahme an Agonen als integrativer Bestandteil der Rituale bei Kultfesten die Möglichkeit, den eigenen Sozialstatus im Wettbewerb mit anderen Standesangehörigen vor einer sehr viel größeren Öffentlichkeit zu demonstrieren. Die Aufstellung von Weihgaben bedeutete zugleich eine Zurschaustellung von Prestigegütern als verdinglichter Ausdruck der *time* ihrer Dedikanten. Indem der Adel einen Teil seines Reichtums an Subsistenz- und Prestigegütern vor einer Demos-Öffentlichkeit als Opfer- und

---

Handlungen zählt und diese in ihren institutionalisierten Formen als "*Strebepeiler der Polis*" bezeichnet. Wettspielveranstaltungen lassen sich dabei zugleich als Folge und als Vorbereitung auf mögliche militärische Auseinandersetzungen deuten: so die Interpretation von Pleket, Soziologie, 1974, S. 60, ausgehend von kretischen Verhältnissen, wo die Teilnahme der Jugend am *dromos* (Laufen) als Kriterium für die Einteilung in Altersklassen fungierte; cf. Willetts, Law Code, 1967, S. 11 u. 71. Die sakrale Bedeutung des Stadionlaufs betont Burkert, *Homo Necans*, 1972, S. 108 ff

1672 Diese Bedeutung gemeinschaftsbezogener Handlungen betont insbesondere Walter, *An der Polis teilhaben*, 1993, S. 77, der, ebda. A. 5, diese oikosübergreifenden Handlungen und ihre Räume wie folgt auflistet: "*Wohnen, Arbeiten, Essen, Kämpfen, Opfern und Feiern, Politik, Rache/Selbsthilfe, Austausch von Geschenken.*"

1673 Cf. Kap. VI 1. Tempel und Polis.

1674 Cf. Mazarakis Ainian, *Greek Temples*, 1988, S. 116 ff. Danach sind die Heiligtümer aus den Behausungen der *basilees* entstanden. Cf. dazu weiter oben die Angaben A. 1045 u. 1046.

1675 Der *thamos* als Vorrats-, Waffen- und Schatzkammer: Hom. II.6, 288 ff.; 15, 101 ff.; 24, 191. 288 ff.; Od. 2, 337 ff.; 4, 613; 8, 439; 15, 99 ff.; 19, 256. 410; 21, 8 ff.; 42 ff.; 22, 109 ff.

Weihgaben den Göttern darbrachte und damit Anteile seines persönlich erworbenen Besitzes in den Dienst der gesamten Gemeinschaft stellte, ließ er den Demos im Rahmen dieser gemeinschaftsbezogenen Handlungen an seinem Reichtum partizipieren und demonstrierte zugleich augenfällig seine soziale und materielle Überlegenheit, die seine politische Führungsposition legitimierte. Die Bevölkerung jenseits dieser Führungselite partizipierte an diesen Kulthandlungen und beteiligte sich ihrerseits an Opferungen und Dedikationen, wobei sie die diesbezüglichen Muster des Adels nachahmte, wie etwa Nachbildungen von Weihgaben in minderwertigerem Material oder miniaturisierte Formen zeigen.<sup>1676</sup> Insofern schuf der Kult die Integration auch wirtschaftlich getrennter Schichten.

Wie die Herkunft von Fremdweihungen zeigt, konnten Heiligtümer bereits in geometrischer Zeit überlokale bzw. überregionale Geltung erreichen, wobei die diesbezüglich bezeugte hohe Mobilität nicht nur wirtschaftlich potenten Gruppen eignete, sondern auch der normalen Bevölkerung.<sup>1677</sup> Es liegt auf der Hand, daß durch derartige Kultzentren, die aus jeweils unterschiedlichen Gründen für auswärtige Besucher besondere Attraktivität besaßen, die Entstehung eines gemeingriechischen Bewußtseins weiter vorangetrieben wurde. Schufen die auf Gastfreundschaften beruhenden auswärtigen Kontakte des homerischen Adels ein Netz jeweils oikosbezogener Außenbeziehungen, die aber auf einen engeren Personenkreis begrenzt waren, so boten Heiligtümer mit überlokalem Einzugsbereich einen gleichfalls sakral geschützten Raum, der jedoch über eine unvergleichlich größere Öffentlichkeit verfügte. Der Adel gewann damit ein erweitertes Plenum eigener Selbstdarstellung, das er zur Kompensation der im Zuge der Polisbildung zunehmende Beschneidung individueller, im Sinne homerischer Adelsethik kompetitiver Bewährungschancen im gern nutzte.<sup>1678</sup> Zugleich hatte er Gelegenheit, sich beim Zusammentreffen mit Standesgenossen anderer politischer Einheiten als Repräsentant der eigenen Gemeinde zu fühlen. Daß der dabei stattfindende materielle und ideelle Austausch auch insbesondere die durch östliche und andere auswärtige Kontakte erworbenen Objekte, Kenntnisse und Fertigkeiten betraf und diesbezügliche Akkulturationsvorgänge fortführte, ist m. E. nur zu plausibel.

Die Funktionen der Heiligtümer als sozialer und damit zugleich politischer Zentren sowie die den Griechen eignende Mobilität sind daher Grundvoraussetzungen für die

---

<sup>1676</sup> Cf. Kap.V 2.

<sup>1677</sup> Cf. das diesbezügliche Ergebnis von Kilian-Dirlmeier, *Fremde Weihungen*, 1985, S. 243 f.

<sup>1678</sup> Zu diesem Aspekt cf. insbesondere Stein-Hölkecamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*, 1989, S. 120 f.

Entwicklung lokaler Kultstätten zu überregionalen Zentren. Diese Faktoren sind daher auch Grundvoraussetzungen für die Entstehung panhellenischer Stätten, jedoch bieten sie keine Erklärung für ihre Genese. Diese ist nur aus den diesbezüglichen spezifischen Gegebenheiten zu ermitteln, wie sie in archaischer und klassischer Zeit durch die Quellen bekannt sind.

### 3.3.3. Funktion und Bedeutung der Spezifika panhellenischer - Kranzspiele

Ausgehend von dem Konzept einer griechischen Ethnogenese ist der Bedeutungszuwachs lokaler Heiligtümer zu überregionaler Geltung auf die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Funktionszusammenhänge von Kultorten als Begegnungszentren zurückzuführen. Vor diesem Deutungshorizont kommt den panhellenischen Stätten, die im 6. Jh. v. Chr. als solche existent sind, eine Sonderrolle zu, die nach Ch. Ulf "*dadurch erreicht werden [konnte], daß die interne Bindungskraft unter den Festteilnehmern so weit wie nötig gelockert wurde*", wodurch "*die Erweiterung des Teilnehmerkreises unbeschränkt möglich wurde.*"<sup>1679</sup>

Diese Genese ist m. E. zunächst der besonderen Attraktivität der diesbezüglichen Kultorte zu verdanken, die bezüglich Olympias und Delphis der besondere Geltung des Zeus-Orakels bzw. des Orakels unter Apollon<sup>1680</sup> zu verdanken war. Die Ratweisungen dieser Gottheiten waren nämlich offenbar gerade in öffentlichen Angelegenheiten gefragt.<sup>1681</sup> Insofern rekrutierte sich die Besucherschar dieser Kultstätten vor allem aus der sozioökonomisch und damit auch politisch führenden Schicht der archaischen Gesellschaft, die bei den dort stattfindenden Festen Gelegenheit hatte, ihren zunehmenden Mangel an individuellen Bewährungschancen durch die Konkurrenz um athletische Erfolge, Opferungen und Dedikationen zu kompensieren.<sup>1682</sup> Gerade diese Gruppe nutzte den sakral geschützten

---

<sup>1679</sup> So Ulf, Feste, 1997, S. 56, der in diesem Beitrag der Frage nach der Funktion amphiktyonischer und panhellenischer Feste nachgeht. Insgesamt plädiert er dafür, statt den für derartige Heiligtümer von Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 16 ff., geprägten Begriff 'interstate sanctuaries' eher den Begriff 'überregionale Feste' zu verwenden, Ulf, ebda, S. 40.

<sup>1680</sup> Für Delphi cf. weiter oben die Belege A. 1291 u. 1580. Für Olympia cf. Sinn wie A. 1619. Die große Bedeutung des Orakels für Delphi und Olympia betont auch Ulf, Feste, 1997, S. 49 f.

<sup>1681</sup> Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 160; Parker, Oracles, 1985, S. 304; Ulf, Feste, 1997, S. 51. Allerdings ist bei einer solchen Deutung die Überlieferung zu berücksichtigen, bei der wohl 'öffentliche' Orakel bevorzugt tradiert wurden.

<sup>1682</sup> So auch Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 120.

Raum zu ökonomischem, sozialem und politischem Austausch und erhöhte damit zugleich die Attraktivität dieser Stätten auch für die Bevölkerung jenseits des Adels. Zudem konnten sich nur Angehörige dieser Führungselite die Teilnahme an den Spielen, die ein langes Training erforderten, sowie die Reisekosten<sup>1683</sup> und den Aufenthalt, den möglicherweise auch die Anfertigung bzw. der Ankauf eines Weihgeschenks als Dankesgabe notwendig machte, leisten.<sup>1684</sup> Daß ein panhellenischer Sieg auch für die politische Karriere des Athleten in seiner Heimatgemeinde von großer Bedeutung war, zeigt z.B. der - allerdings erfolglose - Versuch des Olympiasiegers Kylon, sich mit der Unterstützung seines Schwiegervaters Theagenes von Megara zum Tyrannen von Athen zu erheben.<sup>1685</sup>

Daß die 'Kultortinhaber' von der Prominenz ihrer Orakelgottheiten auch wirtschaftlich profitierten, muß an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.<sup>1686</sup> Vor diesem Hintergrund gewinnt die Deutung, daß die pyläische Amphiktyonie sich Delphis aufgrund seines Reichtums zu Anfang des 6. Jh. v. Chr. gewaltsam bemächtigt hätte, erhöhte Plausibilität.<sup>1687</sup> Vergleichbare Motive sind daher auch für die Einnahme Olympias durch die Eleier, die offenbar zur gleichen Zeit erfolgte, anzunehmen.<sup>1688</sup>

Um die überregionale Geltung und Attraktivität dieser Kultstätten zu erhalten bzw. noch zu steigern, waren die neuen 'Kultortinhaber' jedoch gehalten, die Bedeutung ihrer Feste als *semata* ihrer politischen und kultischen Identität zugunsten ihrer überregionalen Bedeutung zurückzustellen. Nur dadurch konnten diese Veranstaltungen ihre überregionale Bedeutung behalten, die m. E. durch gezielte Maßnahmen der Amphiktyonen sogar noch eine Steigerung erfuhr.

Diese Maßnahmen sind aus den Spezifika der Kranzspiele abzuleiten, wie sie im 6. Jh. v. Chr. bzw. aus späterer Überlieferung bekannt sind. Danach war es nämlich - im Vergleich

---

1683 Cf. Pleket, Sport, 1978, S. 296.

1684 Auf diesen Aspekt macht Bol, Bronzetechnik, 1985, S. 34 aufmerksam.

1685 Cf. dazu Stein Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989, S. 121 mit Quellen und Belegen, cf. ebda auch die Belege und Interpretation zur politischen Instrumentalisierung der olympischen Wettkampfsiege durch den von Peisistratos verbannten Kimon.

1686 Cf. dazu weiter oben Kap. VII 1. und Kap. VII 2.

1687 Cf. Kap. VIII 3.1.: 'Das Beispiel Delphi'.

1688 Cf. Kap. VIII 3.2.: 'Das Beispiel Olympia'.

zu den üblichen Wertpreisspielen - zu einschneidenden Veränderungen gekommen, die auf diesbezüglich motivierte Rücksichten der 'Kultortinhaber' schließen lassen.

So wurde seit dem 6. Jh. v. Chr. statt eines Wertpreises nun ein Kranz als Symbol für den Sieg vergeben,<sup>1689</sup> wodurch die auf den Kultort bezogene Bedeutung der stiftenden Autorität in den Hintergrund trat.<sup>1690</sup> Daß der siegreiche Athlet über diesen Symbolpreis frei verfügen und ihn gegebenenfalls dem olympischen Zeus bzw. delphischen Apollon oder einer anderen Gottheit seiner Wahl dedizieren konnte, kann man m. E. aus dem später für Olympia bezeugten Brauch schließen, daß Kränze dem olympischen Zeus nur dann geweiht wurden, wenn ein Kampf unentschieden oder eine Disziplin ohne Bewerber blieb,<sup>1691</sup> die Kränze also anderenfalls dem Sieger gehörten.

Zudem gab es im Gegensatz zu den Wertpreisagonen immer nur *einen* Sieger.<sup>1692</sup> Diese Maßnahme trägt ebenfalls der auf die Kultfeste bezogenen lockereren Bindungen der Teilnehmer Rechnung. Es ging nämlich nicht mehr um einen Sieg, der innerhalb einer auf das jeweilige Heiligtum bezogenen Führungsschicht ausgetragen wurde und der den Anteil an *time* der einzelnen Beteiligten deutlich machte, sondern um die Austragung eines Agons, an dem Athleten stellvertretend für ihre Heimatgemeinden teilnahmen.<sup>1693</sup> Die konkurrenzlose Auszeichnung nur eines Siegers entsprach dabei m. E. der panhellenischen Geltung des Kultfestes insofern, als sich alle 'Verlierer' zur panhellenischen Gemeinschaft aller übrigen politischen Einheiten zusammenfanden, aus der sich nur der siegreiche Athlet bzw. seine Heimatgemeinde hervorhob.. Damit wurde zugleich deutlich gemacht, daß der Zugang zu den Spielen prinzipiell jedem Mitglied dieser panhellenischen Gemeinschaft offenstand. In diese Interpretation fügen sich auch andere, den panhellenischen Festen vorausgehende Maßnahmen ein.<sup>1694</sup> So wurden von den Festorten Boten ausgesandt, die Einladungen an

---

1689 Cf. Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 109 ff. mit Quellen und Belegen.

1690 Cf. in diesem Sinne die Position Achills als Asurichter der Leichenspiele für Patroklos und die Rolle des thessalischen Heerführer Eurylochos, cf. weiter oben die Angaben A. 1596 -1598.

1691 Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 111 mit Belegen.

1692 Buhmann, Olympia, 1972, S. 7.

1693 Buhmann, Olympia, 1972, S. 47 u passim, Ulf, Feste, 1997, S. 45 betont, daß die Anreise offizieller Festgesandtschaften darauf verweise, daß die individuelle Teilnahme wohl nur im Rahmen dieser von den Staaten getragenen Teilnahmeentscheidung erfolgt sei.

politische Einheiten, nicht an einzelne Bürger,<sup>1695</sup> übermittelten. Für die Rolle der Athleten als Stellvertreter ihrer Heimatgemeinden spricht zudem, daß die *theoroi* von den offiziellen Vertretern der Gemeinden empfangen wurden.<sup>1696</sup> In diesem Sinne ist auch die für alle Teilnehmer an den Spielen verkündete *ekecheirie* zu bewerten, bei deren Verletzung - auch durch ein Individuum - die betreffende politische Einheit zur Rechenschaft gezogen wurde.<sup>1697</sup>

Die durch derartige Maßnahmen entwertete Autorität der 'Kultortinhaber' zeigt sich dagegen noch in ihrer preisverleihenden Funktion. In Olympia gewährten die Eleier neben der Ausrufung und Bekrönung als höchste Auszeichnung dem siegreichen Athleten das Recht, als Dank für seinen Sieg eine Statue als Weihgeschenk<sup>1698</sup> im heiligen Bezirk aufzustellen.<sup>1699</sup> Daß dieser 'Prestigepreis' jedem möglichen Wertpreis vorzuziehen war, lag an der panhellenische Geltung des Kultortes und seines Festes, die den Sieg zu einer einzigartigen, auf die gesamten Griechen bezogenen Auszeichnung machte. Die Kosten für die Anfertigung und Aufstellung der Siegerstatuen übernahmen die Sieger bzw. ihre Familien oder Heimatgemeinden, sofern diese jeweils wirtschaftlich dazu in der Lage waren.<sup>1700</sup>

Die Vergabe eines derartigen Prestigepreises, der in der Erlaubnis bestand, ein Weihgeschenk an einem heiligen Ort zum Dank für die entsprechende Gottheit und zum Ruhm des Dedikanten aufzustellen, ist in seiner Attraktivität allein an die Prominenz des Kultfestes, seiner Gottheit und des Kultortes gebunden, der aufgrund der den Weihgaben impliziten Denkmalfunktion dem Dedikanten weitreichende Publizität bot. Vergleichbare Verhältnisse finden sich daher auch in Athen, das mit seinen großen Panathenaien hinsichtlich diesbezüglicher Maßnahmen auf seine überlokale Geltung verweist.

---

1694 Bezüglich Olympia cf. Ulf, Ursprung des Sports, 1991, S. 25 ff. Typologisch zusammenfassend Ders., Feste, 1997, S. 45.

1695 Das betont Ulf, Feste, 1997, S. 45.

1696 Boesch, Theoros, 1908, S. 7-11, 119 ff. Amandry, Fête, 1990, S. 284 f.

1697 Die Teilnehmerstaaten garantieren für die Teilnehmer einen Friedenszustand, cf. dazu Lämmer, Olympische Friede, 1982/83, S. 47-83.

1698 Zur Bedeutung der Siegerstatuen als Weihgeschenke cf. Buhmann, Olympia, 1972, S. 2 ff.

1699 Paus. 5, 21, 1, Buhmann, Olympia, 1972, S. 59, 62 f., 82 f. Zu den Siegerstatuen insgesamt cf. Herrmann, Siegerstatuen, 1988, S. 119-183.

1700 Cf. Buhmann, Olympia, 1972, S. 59 ff., S. 98 ff.





#### 4. Die Panathenäen in Athen: Wertpreisagon und panhellenische Weihgabenpraxis

Zwischen den lokalgriechischen 'Wertpreisagonen' und den panhellenischen 'Kranzagonen' nehmen die die panhellenischen Kultfestspiele nacheifernden Panathenäen in Athen als lokalgriechischer Agon der Polis Athen eine Zwischenstellung ein, da sie bezüglich der Wertpreise einen lokalen *agon* darstellen, hinsichtlich der agonistischen Weihungen der siegreichen Athleten aber panhellenische Tradition widerspiegeln.

##### 4.1. Die Panathenäen: ein lokaler Wertpreisagon

Die Panathenäen wurden als das bedeutendste Fest der Polis Athen im Archontat des Hippokleides 566/5 v.Chr. nach dem Zeugnis des Eusebius als *agon gymnicus* zu Ehren der Stadtgöttin eingerichtet und seitdem alle vier Jahre veranstaltet.<sup>1701</sup> Die Frage, ob es sich hierbei um eine Reorganisation<sup>1702</sup> oder Neugründung handelte und ob Peisistratos bereits daran beteiligt war,<sup>1703</sup> ist dabei weniger von Belang als die identitätsschaffende Funktion des Festes im Sinne der Entwicklung einer Bürgeridentität innerhalb des Demos. Solon hatte durch seine Reformen erstmals einen Zusammenhang zwischen persönlicher Freiheit und Bürgerstatus hergestellt.<sup>1704</sup> Diese Maßnahmen schufen die Grundlagen, auf denen die

---

<sup>1701</sup> So Mark. Vit. Thuk. 3 und Euseb. Chron. zu Ol. 53,3. Nach Aristot. fr. 637 Rose S. 395, Z. 5 f. u. 18 ff.; Schol. Aristid. Panath. 189, 4 Dind. III 323, hat Peisistratos das Fest gestiftet; cf. dazu Welwei, Athen, Darmstadt 1992, S. 217; zusammenfassend cf. Mommsen, Feste, 1898, S. 41-158; Deubner, Feste, 1932, S. 22-35; Ziehen, Panathenaia, 1949, 457-489. Parke, Feste, 1987, S. 40-71. Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 18-47.

<sup>1702</sup> Morgan, Athletes and Oracles, 1990, S. 207, deutet in diesem Sinne den archäologischen Befund auf der Akropolis aus geometrischer Zeit: zusätzlich zu den Dreifußabbildungen auf geometrischen Vasen seien 70 diesbzügliche Bronzefragmente aus dem späten 8. Jh. v. Chr. gefunden worden. Morgan interpretiert diese Funde im Zusammenhang von "*family-organised competitions during the eight century, and even more from the seventh and sixth*". Kyle, Athletics, 1987, Ch. 1, deutet die Panathenaien in ihrem Ursprung als Leichenspiele aristokratischer Familien.

<sup>1703</sup> Cf. dazu Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 19 f., unlängst auch Eder, Polis und Politai, 1992, S.36 A.41.

<sup>1704</sup> Cf. Manville, Citizenship, 1990, S. 132 f.; in diesem Sinne auch Walter, An der Polis teilhaben, 1993, S. 198 ff. Zu den solonischen Maßnahmen cf. Oliva, Solon, 1988, S. 47 ff; ein umfassender Überblick findet sich bei Welwei, Athen, 1992, S. 150 ff. Solons Archontat wird in der Forschung allgemein auf 594/3 v. Chr. datiert, cf. eingehend Wallace, Solon's Reforms, 1983, S. 81-95, der sich dort gegen die in der Forschung vertretene Ansicht wendet, daß Solons Gesetzgebung auf 580/70 v. Chr. herabzudatieren sei: so Hignett, Athenian Constitution, 1970, S. 316 ff.; Sealey, History, 1976, S. 121 ff.; Ders., Gesetzgebung, 1979, S. 238 ff. Fehling, Die Sieben Weisen, 1985, S. 91 ff. u. 110 ff. hat allerdings beobachtet, daß Solon in der literarischen Überlieferung vor Aristoteles durchgängig in die Mitte des 6.

Politik der Peisistratiden weiter aufbauen konnte. Das geschah insbesondere durch die Betonung der Interesseneinheit zwischen Tyrannen, Polis und Bürgerschaft, deren Festigung durch die Beteiligung aller Bürger am Ritual religiöser Feste erreicht wurde.<sup>1705</sup> Eine derartige Entwicklung einer polisbezogenen Identität qua Kult bewirkte vermutlich gerade auch die Einführung des hippischen Agons, der nach dem ikonographischen Zeugnis der frühesten Preisamphoren wohl schon - wie der nach der Notiz des Eusebius eingerichtete 'agon gymnicus' - seit Beginn des Festes 566/5 v. Chr. auf dem Programm stand.<sup>1706</sup> Dieser Wettkampf bot nämlich auch Nichtadeligen, die sich den Unterhalt von Pferden nicht leisten konnten, die Möglichkeit der Teilnahme und Selbstdarstellung<sup>1707</sup>, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß offenbar nur die Besitzer der Pferde, nicht die Athleten als Sieger ausgerufen wurden.<sup>1708</sup> Die Stiftung gerade des gymnischen Agons im Zusammenhang der Begründung des Festes geht möglicherweise auf das Vorbild der *periodos* zurück, wodurch den Panathenäen ein gewisser panhellenischer Glanz verliehen werden sollte,<sup>1709</sup> der zugleich den Ruf und die Bedeutung Athens als wirtschaftliches und militärisches Machtzentrum Griechenlands unter dem Schutz der Stadtgöttin auch über die Polisgrenzen hinaus vermittelte.<sup>1710</sup>

---

Jh. v. Chr. datiert wurde und deshalb die These aufgestellt, daß das Archontat Solons unhistorisch sei; zustimmend und mit einem weiteren Argument gegen die Historizität des Datum 594/3 v. Chr. Ehrhardt, Athen, 1992, S. 14 ff.

- 1705 Cf. Eder, Polis und Politai, 1992, S. 29-31; zur identitätsschaffenden Funktion der Panathenaien in diesem Sinne cf. auch Stahl, Aristokraten und Tyrannen, 1987, S. 243 ff.; Welwei, Athen, 1992, S. 218; Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 40 f.
- 1706 Cf. Euseb. Chron. zu Ol. 53,3; die früheste panathenäische Preisamphora mit Darstellung eines hippischen Agons ist die sog. Burgon-Amphora von 560 v. Chr., cf. Von Brauchitsch, Preisamphoren, 1910, S. 6 ff. Serie 1 Nr. 1, und Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 28 u. A. 76; die sog. Halle-Amphora, die einen Diaulos zeigt, ist etwas jünger, cf., Von Brauchitsch, ebda., S. 8 ff. Serie 1 Nr. 2.
- 1707 Zu diesem Aspekt cf. ausführlich Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 40. Zur Demokratisierung im Sport cf. Pleket, Soziologie, 1974, S. 72. Zur Bedeutung des hippischen Agons cf. Weiler, Sport, 1981, S. 200 ff., der darauf hinweist, daß neben den gymnischen und musischen Agonen der Pferdesport bis in die Spätzeit eine Domäne der Aristokraten und Reichen war; eine Ausnahme bilden diesbezüglich die Panathenaien, cf. ebda S. 205 f.
- 1708 Cf. Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 125 mit Belegen und Shapiro, Art and Cult, 1989, S. 32. Spektakuläres Zeugnis dieses Brauchs ist der Sieg der Kyniska, der Tochter des spartanischen Königs Archidamos I. Sie siegte 442 v. Chr. mit ihren Gespannen zweimal in Olympia, Xen. Ages. 9,6; Plut. Ages. 20; Paus. 3,8,1. Als Weihgabe stellte sie im Proanos des Zeustempels ein 22,8 cm. hohes Viergespann auf, cf. Mallwitz, Olympia, 1981, S. 61; zur Weihinschrift cf. SGDI 4418.
- 1709 So u.a. Parke, Feste, 1987, S. 40 f.; Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 28 f.; Welwei, Athen, 1992, S.218.

Bei den gymnischen und hippischen Agonen wurde Olivenöl, nämlich die sog. panathenäischen Preisamphoren, als Wertpreis ausgesetzt.<sup>1711</sup> Daß die Sieger der musischen Agone ebenfalls Olivenöl erhielten, belegt für die zweite Hälfte des 5. Jh. v. Chr. die früheste, in Tanais gefundene Preisamphore aus der Zeit von 430/25 v. Chr. mit der Darstellung eines musischen Agons.<sup>1712</sup> Ob die Begründung eines musischen Agons, der nach Plutarch von Perikles gestiftet wurde, entgegen dessen Aussage und dem Zeugnis dieser Tanais-Amphore zeitlich früher datiert werden kann, ist in der Forschung kontrovers, wobei einige Indizien durchaus dafür sprechen, daß ein musischer Agon bereits im 6. Jh. v. Chr. im Rahmen der Panathenäen veranstaltet wurde.<sup>1713</sup> Besonders diskutiert werden in diesem Zusammenhang eine Reihe sog. pseudopanathenäischer Amphoren mit Darstellungen musischer Agone auf den Rückseiten, die den Zeitraum von 560 bis 470 v. Chr. abdecken. Indiz dafür, daß diese Darstellungen als Zeugnis der Existenz des musischen Agons für die archaische Zeit durchaus Geltung haben könnten, ist die Tatsache, daß sowohl auf den panathenäischen Preisamphoren als auch auf ihren Nachbildungen, den pseudopanathenäischen Amphoren, neben der Darstellung der hippischen und gymnischen Agone andersartig belohnte Wettkämpfe nicht abgebildet werden.<sup>1714</sup>

Das Olivenöl als berühmtes einheimisches Erzeugnis hatte als Siegspreis nach der Überlieferung des Marmor Parium bereits schon vor der Einführung der Großen Panathenäen Tradition. Nach dieser hellenistischen Chronik fand nämlich der erste musische Wettkampf in Athen, die Aufführung eines Komödienchors des Demos Ikarian, bereits in den Jahren 581 bis 561 v. Chr. statt; als Siegespreis wurden ein Korb getrockneter Feigen und 40 Liter Öl

---

1710 Zu diesem Aspekt cf. Shapiro, *Art and Cult*, 1989, S. 20.

1711 Aristot. *A.P.* 60, 3 überliefert, daß die musischen Kämpfer Silber und Gold, die athletischen Sieger Schilde und die gymnischen und hippischen Sieger Öl erhielten. Dies entspricht auch der fragmentarisch erhaltenen Preisliste um 400 v. Chr.: SIG 1055; IG II<sup>2</sup> 2311; für die ältere Zeit wird Preisöl bezeugt durch Pind. *Nem.* X 33-36. Cf. zusammenfassend Ziehen, *Panathenaia*, 1949, Sp. 474-480; zu den Preisamphoren cf. grundsätzlich Von Brauchitsch, *Preisamphoren*, 1910; Peters, *Preisamphoren*, 1942;

1712 Cf. Kotsidu, *Musischen Agone*, 1991, S. 90 mit Belegen.

1713 Für die Einführung des musischen Agons erst unter Perikles auf der Quellengrundlage von Plut. *Perik.* 13 und Schol. *Aristophanes nub.* 971 cf. Ziehen, *Panathenaia*, 1949, Sp. 480-482; dagegen für eine ältere Tradition schon in vorperikleischer Zeit, nämlich im 6. Jh. v. Chr., cf. die Ausführungen bei Kotsidu, *Musische Agone*, 1991, S. 27-34.

1714 Cf. Kotsidu, *Musischen Agone*, 1991, S. 90 ff. und S. 99 A. 237. Dort auch die Diskussion um die Funktion pseudopanathenäischer Amphoren, von denen die meisten in Etrurien gefunden wurden. Kotsidu ist der Ansicht, daß diese Gefäße größtenteils für den Markt produziert wurden.

ausgesetzt.<sup>1715</sup> Auch aufgrund dieses Zeugnisses darf man annehmen, daß die Sieger bei den anlässlich der Großen Panathenäen veranstalteten Agonen neben anderen Preisen von Anfang an die Panathenäischen Preisamphoren und den Olivenkranz erhielten,<sup>1716</sup> denn Olivenöl war als heimisches Produkt in ausreichendem Maß vorhanden. So nahm bereits Solon bei seinem Verbot der Ausfuhr von Nahrungsmitteln Öl als einzige Ausnahme von dieser Maßnahme aus.<sup>1717</sup>

Die Preisamphoren mit dem kostbaren Olivenöl bildeten die besonders begehrten Wertpreise.<sup>1718</sup> Die Standardgröße dieser Amphoren betrug im 6./5. Jh. v. Chr. 59,9 bis 69 Zentimeter mit einem Fassungsvermögen von 38-40 Litern, das jedoch als vermutlich staatlich verordnetes Maß je nach wirtschaftlicher Situation schwanken konnte; die Aufschrift TONAΘHNHΘENAΘΛON bürgte für die Herkunft, Menge und Qualität des Öls.<sup>1719</sup> Über die einzelne Staffelung der Ölpreise, nämlich zwischen 30 und 60 Krügen für die ersten Sieger und sechs bis zwölf Krügen für die zweiten Sieger bei den gymnischen Agonen, die die Bedeutung der Einzelagone widerspiegeln, sind wir erst für die klassische Zeit durch eine fragmentarische Preisliste unterrichtet, die in die Zeit um 400 datiert wird.<sup>1720</sup> Nach dieser Preisliste nahmen in dieser Zeit die musischen Agone eine Sonderstellung ein; denn sie erhielten weder Ölamporen noch einen schlichten Laubkranz, sondern statt dessen einen *stephanos* aus Gold und zusätzlich Geld, wobei sich auch hier der Wert des Kranzes und die Höhe des Geldbetrags nach der Wertschätzung des jeweiligen Wettkampfes bemaß.<sup>1721</sup> Bei den hippischen Wettkämpfen gab es insgesamt sechs Agone, wobei der erste Sieger im

---

1715 Marmor Parium 39; zur kontroversen Diskussion der Historizität des Erfinders dieses Agons, Susarion, cf. Kolb, Bau- Religions- und Kulturpolitik, 1977, S. 125 u. A. 159.

1716 Cf. Blech, Studien zum Kranz,, 1982, S. 142 mit Belegen.

1717 Plut. Sol. 24,1 = Ruschenbusch, Solonos Nomoi, 1966, F 75.

1718 Zum Preisöl cf. Aristot. A.P. 60; Pind. Nem. 10, 35.

1719 Ein *amphoreus* = 1 *metretes* = 39, 4 Liter Zu den Größenverhältnissen cf. Vos, Panathenaic amphorae, 1982, S. 38 ff. Genauere Aufschlüsse zum Fassungsvermögen der Amphoren verspricht die noch nicht veröffentlichte Regensburger Habilitationsschrift von Martin Bentz.

1720 Cf. die Angaben weiter oben A. 1711.

1721 Dazu zusammenfassend Blech, Studien zum Kranz, 1982, S. 143-145, Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 100-103.

Viergespann den höchsten bekannten Ölpreis, nämlich 140 Krüge erhielt.<sup>1722</sup> Die Tatsache, daß die panathenäischen Preisamphoren im gesamten Mittelmeerraum gefunden wurden, bezeugt die große Beliebtheit dieses Produktes. Die Sieger konnten über den Preis nach Gutdünken verfügen; ihnen allein war es erlaubt, das heilige *moriai*-Öl zu verkaufen.<sup>1723</sup> Doch vermutlich stellten die Amphoren auch ohne Inhalt eine begehrte Ware dar.<sup>1724</sup> Diese Wertpreise bestimmen also die Panathenäen als lokalen Wertpreisagon.

#### 4.2. Weihgaben als *semata* agonistischer Siege: der panhellenische Charakter der Panathenäen

Nach Ausweis der epigraphischen Zeugnisse gab es auch bei den Panathenäen der archaischen Zeit den wohl üblichen Brauch, als Dank für den errungenen Sieg ein Weihgeschenk zu dedizieren. Daß es sich bei diesen Dedikationen in der Regel um Dreifüße oder auch Bronzegefäße handelte, erbrachte die Untersuchung der Weihgeschenke auf der Athener Akropolis.<sup>1725</sup> Dabei sind nicht die Weihinschriften, die das Stadtfest nicht nennen, sondern der Standort der Weihgaben, nämlich die Akropolis, Indiz für die Identifikation der Dedikationen als panathenäische Weihgeschenke.<sup>1726</sup> Raubitschek wies bei seiner Untersuchung nach, daß insgesamt sieben Monumente, die in der Zeit von der Mitte des 6. Jh. bis Anfang des 5. Jh. v. Chr. dediziert wurden, aufgrund der Inschriften und der Einlassungsspuren der Basenfragmentblöcke als bronzene Dreifußweihungen siegreicher Athleten bzw. eines Choregen zu identifizieren sind.<sup>1727</sup> Diesen Dreifußweihungen fügt

---

1722 Cf. Ziehen, *Panathenaia*, 1949, Sp.476 ff., Mommsen, *Feste*, 1898, S. 85 ff.

1723 Schol. Pind. *Nem.* X 36.

1724 Kotsidu, *Musische Agone*, 1991, S. 98. Nach Amouretti, *Pain et l'huile*, 1986, S. 195 hatte eine Preisamphore ohne Inhalt einen Wert von zwei bis vier Obolen. Doch könnte m.E. der ideelle Wert, den eine solche Vase als Andenken besaß, im Einzelfall einen höheren Preis erzielt haben.

1725 DAA, S. 337 ff; cf. Raubitschek, *Leagros*, 1939, S. 155-164.

1726 So Kotsidu, *Musische Agone*, 1991, S. 76. Das galt auch für die choregischen Weihgeschenke der Dionysien und Thargelien, die im Bezirk des Dionysios bzw. Pythion aufgestellt wurden, cf. dazu die Belege weiter unten A. 1748.

1727 DAA, S. 337 ff: Dazu zählen folgende Monumente:  
Nr. 317 Dreifußweihung, Mitte des 6.Jh.v.Chr. Sieger im hippischen Agon

Kotsidu noch zwei weitere Zeugnisse choregischer Weihungen aus der Zeit um 500 v.Chr. hinzu, die von Raubitschek als Statuenweihungen interpretiert worden waren.<sup>1728</sup>

Nach 480 v.Chr. kommt der Brauch, DreifüÙe anläÙlich panathenäischer Siege zu weihen, offenbar aus der Mode, und es werden nun statt dessen Standbilder dediziert.<sup>1729</sup> Dieser Befund findet seine Bestätigung in den Schatzinventaren der Burggöttin, in denen im 5. Jh. v. Chr. keine DreifüÙe mehr erscheinen.<sup>1730</sup>

Im Unterschied zu den staatlich verordneten choregischen DreifüÙweihungen der Thargelien und Dionysien, bei denen den Choregen und den durch diese vertretenden Phylen mit den DreifüÙen als ein zu Weihendes *athlon* gleichzeitig ein Denkmal gesetzt wurde,<sup>1731</sup> scheinen die choregischen Weihgeschenke der Panathenaien eher privaten Charakter besessen zu haben, bei der der eigentliche Agonist das Weihgeschenk dedizierte.<sup>1732</sup> Wenn diese Vermutung auch für die Weihgeschenke anläÙlich der hippischen und gymnischen Agone zuträÙe, so würde das bedeuten, daß die Aufstellung eines derartigen Siegesmals auf privater Initiative beruhte. Die Erlaubnis dazu wurde dann vermutlich - wie bei den panhellenischen Kranzspielen von Olympia bezüglich der Siegerstatuen - als Teil des Preises von der Polis Athen vergeben. Deshalb ist m.E. auch diese Maßnahme durchaus im Zusammenhang des intendierten panhellenischen Charakter des Festes zu sehen. Zumindest bot die Akropolis als

---

im gymnischen Agon;

Nr. 318 entweder DreifüÙ oder Gefäß, 2.Hälfte des 6.Jh.v.Chr., Sieger

Nr. 319 DreifüÙweihung, Ende 6. Jh.v.Chr., Sieger im musischen Agon

Nr. 320 Ende 6.Jh.v.Chr., vermutungsweise ein DreifüÙ, Sieger im musischen Agon;

Nr. 321 Ende des 6. Jh.v.Chr. Gefäßweihung;

Nr. 322 kurz vor 480 v.Chr., Tripodikos eines Tausendkünstlers;

Nr. 323 2. Viertel des 5. Jh.v.Chr., DreifüÙweihung eines Choregen, evt. könnte es sich auch um einen Pinax handeln, cf. Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 81 ff.

1728 1) IG I<sup>2</sup> 501+616, Weihung eines Kitharöden um 500, dazu Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 77f.: DreifüÙ; dagegen DAA Nr. 85: vermutungsweise Statue.

2) IG I<sup>2</sup> 547, Weihung eines Kitharöden um 500, dazu Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 78-89: DreifüÙ, dagegen DAA N4. 84: Statue.

1729 DAA, S. 337.

1730 Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 75 und DAA, S. 337.

1731 Cf. dazu insgesamt Guarducci, EG II, 1969, S. 176 ff.

1732 So Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 83 aufgrund der Interpretation der Inschrift DAA, Nr. 323. Die Formel in der dritten Zeile *Éxso katà fû[la]* ist nach DAA, ebda. S. 346, "*unique and may mean that the chorus did not consist of members of one tribe.*" H. Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 83, nimmt an, daß dieses Syntagma in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten kann, als daß auf auswärtige Siege in Wettkämpfen bezug genommen wird, die unter den Phylen ausgetragen wurden.

kultisches und politisches Zentrum Attikas und der Seebundsmitglieder, die in klassischer Zeit in den Festablauf der Panathenäen integriert waren,<sup>1733</sup> einigen Anreiz zur Aufstellung eines Siegesdenkmals, wozu zunächst DreifüÙe sowie BronzegefäÙe und ab 480 v.Chr. Statuen dienten.

Die aufgrund der Verhältnisse in Olympia analoge Vermutung, daß die Dedikation agonistischer Weihgeschenke anläÙlich der Siege bei den Panathenäen auf privater Initiative der jeweiligen Sieger beruhte und folglich aus eigener Tasche gezahlt werden mußte, belegt m. E. eine um 480 v.Chr. entstandene 16,5 cm große Bronzestatuette eines startenden Läufers, die in diesem Sinne m. E. die Intention der Athener belegt, den Panathenäen einen panhellenischen Charakter, bzw. dem Fest über die Grenzen der Polis hinaus Bedeutung zu verleihen. Die Weihinschrift auf dem Körper des dargestellten Athleten besagt, daß Philaitos diese Statuette der Göttin Athene als Zehnten geweiht hatte.<sup>1734</sup> Gerade die *dekate*, die den zehnten Teil eines wirtschaftlichen Erlöses oder Gewinns repräsentiert, den der Dedikant als Dank für diesen materiellen Erfolg der Gottheit weiht, ist im höchsten Maße Ausdruck für den Sachwertcharakter einer Weihung.<sup>1735</sup> Daher ist die Weihgabe des Philaitos als ein Beleg dafür zu werten, daß derartige Weihgaben, d.h. auch Statuen, anläÙlich agonistischer Siege bei den Panathenäen auf Kosten der Sieger dediziert wurden.<sup>1736</sup> Gerade die auf freiwilligem Entschluß beruhende Dedikation erlaubte es dem Dedikanten, je nach wirtschaftlichen Verhältnissen die Größe und den Wert der Weihgabe zu bestimmen und z. B. statt einer Bronzestatue auch eine im Vergleich dazu sehr viel preiswertere Marmorstatue oder Bronzestatuette als Siegesdenkmal zu dedizieren,<sup>1737</sup> wobei selbstverständlich auch heiligtumsgebundene Sitten oder geographisch bedingte Konventionen zum Tragen kamen.

---

1733 Cf. dazu ausführlich Smarczyk, Religionspolitik, 1990, Kap. 4, 2., S. 549 ff.

1734 Athen NM X 6614; Thomas, Athletenstatuetten, 1981, S. 26 ff. u. A. 129, Taf. III 2 ff.; Dies., Bronzestatuetten, 1992, S. 27, A. 30, Abb. 14.

1735 Zur *dekate* cf. weiter oben Kap. III 2.3.

1736 Deshalb ist m. E. die Ansicht von Metzler, Porträt und Gesellschaft, 1971, S. 286 f., daß athletische und musische Sieger in Agonen Statuen als Siegespreise erhielten, unzutreffend. Gerade die sich in diesen Standbildern ausdrückende Individualität im Sinne von Selbstbewußtsein und Siegesstolz, die Metzler, ebda. S.179, zu Recht betont, kann m. E. in diesem Sinne auch als ein weiterer Beleg für den eher privaten Charakter der Weihung bewertet werden. Gegen die diesbezügliche Annahme Metzlers im Hinblick auf Statuenweihungen musischer Agonisten, cf. auch Kotsidu, Musische Agone, 1991, S. 80 und A. 170.

1737 Für Olympia ist belegt, daß die Sieger aus wirtschaftlichen Gründen nicht immer von ihrem Recht Gebrauch machten, ein Standbild in der Altis zu errichten, cf. Buhmann, Olympia, 1972, S. 98 f.

Im Fall des *Philaithos* repräsentiert die Bronzestatuetten den zehnten Teil des Siegespreises, den er als Sieger bei den Panathenäen wohl in der Disziplin des Laufens errungen hatte.<sup>1738</sup> Wenn man davon ausgeht, daß die *dekate* zumeist auch den annähernd zehnten Teil eines Erlöses repräsentierte,<sup>1739</sup> so lassen sich einige Berechnungen anstellen, wie hoch der materielle Gewinn des *Philaithos* eventuell einzuschätzen war; allerdings können dafür nur Werte herangezogen werden, die aus dem 4. Jh. durch die o. g. Preisliste belegt sind. Bekanntlich wurden in dieser Zeit bei den gymnischen Wettspielen Ölpreisamphoren als Siegespreise ausgesetzt.<sup>1740</sup> Es gab einen ersten und einen zweiten Preis, wobei der erste Preis fünfmal höher lag als der zweite. Zudem wurde zwischen *paides* und *ageneioi* unterschieden; die *paides* erhielten im Stadionlauf als ersten Preis 50 Krüge Öl, als zweiten Preis zehn Krüge Öl. In den folgenden drei Disziplinen, Pentathlon, Pale, Pygme, bekamen sie 30 bzw. sechs Krüge, im Pankration [40] bzw. acht Krüge Öl. Die *ageneioi* erhielten im Stadionlauf als ersten Preis 60 Krüge Öl, als zweiten Preis zwölf Krüge Öl. In den nächsten drei Disziplinen bekamen sie 40 bzw. acht Krüge und im Pankration 50 bzw. zehn Krüge Öl.

Im 4. Jh. v. Chr. war eine Amphore Öl mit einem Fassungsvermögen von ca. 40 Litern zwölf Drachmen wert.<sup>1741</sup> Das bedeutet, daß der erste Sieger im Stadionlauf bei den *paides* mit 50 Krügen Öl einen Preis im Wert von 600 Drachmen erhielt, der erste Sieger bei den *ageneioi* bekam sogar den Gegenwert von 720 Drachmen. Nehmen wir an, *Philaithos* wäre erster Sieger im Stadionlauf gewesen, dann hätte der Zehnte seines Siegespreises im 4. Jh. v. Chr. einen Gegenwert von 60 bzw. 72 Drachmen betragen. Eine Bronzestatuetten repräsentierte in dieser Zeit vermutlich einen Wert von 150 bis 250 Drachmen.<sup>1742</sup> Geht man von dieser Annahme aus, dann hätte der zehnte Teil des Siegespreises im 4. Jh. v. Chr. für die Anfertigung des Weihgeschenkes nicht ausgereicht. Das könnte bedeuten, daß

1738 So auch Thomas, *Bronzestatuetten*, 1992, S. 27.

1739 Zur *dekate* cf. Kap. III 2.3.

1740 Zum folgenden cf. Parke, *Feste*, S. 45 f.; Ziehen, *Panathenaia*, 1949, Sp. 476 f.

1741 Amouretti, *Pain et l'huile*, 1986, S. 195; so schon Mommsen, *Feste*, 1898, S. 77 A.4.

1742 Zu dieser Berechnung kommt Thomas, *Bronzestatuetten*, 1992, S. 35, aufgrund der Annahme, "daß die Herstellungskosten für eine Kleinbronze im Hohl- und Teilgußverfahren nicht unverhältnismäßig geringer ausfielen als bei einer Großbronze"; Webster, Potter and Patron, 1972, S. 7, ist der Ansicht, daß eine Bronzestatuetten 500 Drachmen gekostet habe; eine Bronzestatue kostete vom 4. bis 1. Jh. v. Chr. rund 3000 Drachmen, cf. Webster, ebda. S. 7, Thomas, ebda. S. 35, Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 164; eine Marmorstatue war nach einem Zeugnis des Simonides (114 D) bereits für 200 Drachmen zu haben.



*Philaithos* auch noch in anderen Disziplinen gesiegt hat, so daß der zehnte Teil des Erlöses mehrerer Preisölamphoren die Herstellungskosten sowie den Materialwert dieser Bronzestatuetten abdeckten.<sup>1743</sup> Andere Folgerungen wären, daß entweder der Preis für sehr kleine Bronzestatuetten geringer ausfiel und daher der von R. Thomas angenommene Wert nicht stimmt oder daß der Erlös aus dem Verkauf der Preisamphoren höher ausfallen konnte. In unserem Beispiel müßte ein Preisölamphore statt zwölf mindestens 24 Drachmen wert gewesen sein. Dieser hohe Ölpreis könnte sich m. E. aus der Besonderheit des Produktes erklären, denn das *moraii*-Öl galt als heilig und durfte nur von den Siegern verkauft werden.

Daß das Preisöl von den Siegern zumeist auch veräußert wurde, ist nicht allein aus den Fundorten von Ölpreisamphoren sowie dem Gebot zu erschließen, daß der Verkauf des heiligen *moraii*-Öls nur den Siegern erlaubt war, sondern läßt sich auch aus den Berechnungen des Ölverbrauchs folgern. Danach benötigte ein freier männlicher Bürger, der regelmäßig das Gymnasion aufsuchte für die unterschiedlichsten Verwendungszwecke 55,5 Liter Öl im Jahr, nämlich als Nahrungsmittel 20 Liter, für Körperpflege 30 Liter, für medizinische Zwecke 0,5 Liter, für kultische Zwecke zwei Liter, als Schmiermittel und für Lampen drei Liter. Eine Familie von vier Personen und drei Sklaven verbrauchte jährlich in der Stadt 200 Liter Öl, dagegen benötigte eine Familie von vier Personen mit zwei Sklaven auf dem Land nur 90 Liter im Jahr.<sup>1744</sup> Das bedeutet, daß bereits fünf Preisölamphoren den Jahresbedarf einer Familie in der Stadt abdeckten. Da der niedrigste Preis bei den gymnischen Agonen sechs Ölkrüge, der höchste Preis bei den hippischen Agonen 140 Amphoren betrug und bei den gymnischen Agonen als erste Preise zwischen 30 und 60 Ölpreisamphoren ausgesetzt wurden, liegt es auf der Hand, daß Ölpreisamphoren für die Sieger in erster Linie Verkaufsgüter darstellten, bei denen ein hoher Gewinn zu erzielen war. Bedenkt man, daß der Tagesverdienst eines Handwerkes Ende des 5. Jh. v. Chr. durchschnittlich eine Drachme betrug, dann repräsentierte allein eine Ölpreisamphore den Gegenwert von zwölf Tagesverdiensten;<sup>1745</sup> falls die Annahme berechtigt ist, daß das *moraii*-Öl sogar das

---

1743 So auch Thomas, *Bronzestatuetten*, 1992, S. 35 f.; doch kann ich ihre Berechnungsgrundlage - sie geht von einem Siegespreis von 500 Drachmen aus - nicht nachvollziehen. Zu den Herstellungsaufwand cf. auch Bol, *Bronzetechnik*, 1985, S. 164 ff.

1744 Zu diesen Berechnungen cf. Amouretti, *Pain et l'huile*, 1986, S. 195.

1745 Die Angaben des Tagesverdienstes von einer Drachme beziehen sich auf die Abrechnung des Jahres 408/7 v. Chr. vom Erechtheum, cf. IG I<sup>3</sup> 476 = Caskey, *Inscriptions*, 1927, S. 388-93; ausführlich untersucht unter diesem Aspekt wurden die Inschriften von Randall, *Erechtheion Workman*, 1953, S.

Doppelte des Preises erzielen konnte, dann hätte eine Ölpreisamphore sogar den Gegenwert von 24 Tagesverdiensten besessen.

Die auf eigene Kosten errichteten Weihgeschenke agonistischer Sieger bei den Panathenäen wurden als Dank für den Erfolg, der gleichfalls Ehrungen und materiellen Gewinn bedeutete, der Burggöttin dediziert. Das Weihgeschenk auf der Akropolis bildete darüberhinaus ein Denkmal, das allen Besuchern Athens den Stolz des Dedikanten auf den errungenen Sieg verkündete. Die Errichtung eines derartigen Siegesmals auf der Akropolis erfolgte daher auf freiwilligem Entschluß der Agonisten und ist diesbezüglich ein Beleg für die Prominenz des Kultortes und damit für die Bedeutung des Festes über die Grenzen der Polis hinaus. Das führt zu der Folgerung, daß die Errichtung eines derartigen agonistischen Weihgeschenktes nur mit Erlaubnis der Polis Athen geschehen konnte. Diese Annahme wird zudem gestützt durch ein Dekret von 485/4 v.Chr., das auf der Akropolis gefunden wurde und das in diesem Sinne vergleichbare eigenmächtige, mit dem Kult in Verbindung stehende Handlungen untersagte. Danach war auf der Akropolis das Aufstellen von Gefäßen, das Entzünden von Feuer und das Schlachten von Tieren unter Strafandrohung verboten.<sup>1746</sup> Von daher liegt die Vermutung nahe, daß - wie in Olympia - die Sieger der Panathenäen die Erlaubnis zur Aufstellung eines agonistischen Weihgeschenktes auf der Akropolis als Teil des Siegespreises von der Polis erhielten. Die Vergleichbarkeit dieser Praxis mit den diesbezüglichen Verhältnissen bei den panhellenischen Kranzagonen unterstreicht m. E. die Geltung und Bedeutung Athens und seines großen Stadtfestes über die Grenzen der attischen Polis hinaus. Der Bedeutung dieses Stadtfestes sprengte insofern den lokalen Rahmen. Das macht gerade auch die agonistische Weihgabenpraxis evident, die daher mit ihrem panhellenischen Charakter ebenso Indiz für die Nachahmung der *periodos* ist wie die periodische Durchführung der Spiele alle vier Jahre.

Im Vergleich dazu sind dagegen die choregischen Weihgeschenke der Dionysien und Thargelien als staatlich verordnete Dedikationen Ausdruck des Ruhmes der einzelnen Phylen, die in der Repräsentanz des siegreichen Choregen ihren Sieg vermittels eines solchen staatlichen Weihgeschenktes auf die gesamte Polis Athen beziehen.<sup>1747</sup> Dabei galt der Dreifuß

---

199-210; cf. auch Burford, *Economics*, 1965, 21-34. Zur Kaufkraft des Geldes cf. die Zusammenstellung weiterer Angaben bei Franke/Hirmer, *Griechische Münze*, 1972, S. 33.

1746 IG I<sup>3</sup> 4

1747 Zum Denkmalcharakter cf. Blume, *Theaterwesen*, 1984, S. 44 f. Danach verpflichteten sich die Choregen, den vom Staat neben dem Efeukranz als Siegespreis ausgesetzten Dreifuß auf eigene Kosten als Weihgeschenk aufzustellen. Derartige Dreifußweihungen sind auch für Böotien und Delos belegt, cf.

als zur Weihung bestimmtes *athlon*. Die anlässlich der Thargelien erworbenen Dreifüße wurden zunächst im Python aufgestellt, die der Dionysien im heiligen Bezirk des Dionysos,<sup>1748</sup> bevor es im 5. Jh. v.Chr. üblich wurde, diese bronzenen, oft vergoldeten Dreifüße auf besonderen Basen oder tempelähnlichen Bauwerken an der Tripodenstraße zu errichten.<sup>1749</sup> Doch offenbart gerade die Entwicklung der architektonischen Ausgestaltung, die der Präsentation der Dreifüße diente, die Intention der Dedikanten, der staatlichen Weihung einen privaten Charakter zu geben, denn die Dreifüße bildeten bald nur noch einen Vorwand für monumentale Aufbauten, die dadurch für das 4. Jh. v. Chr. den Übergang vom Weihgeschenk zum Bauwerk, vom *anathema* zum *ergon* belegen.<sup>1750</sup> Dementsprechend galt die Straße, die nach der Beschreibung des Pausanias vom Prytaneion am Nordostfuß der Akropolis in einem Bogen unter dem Osthang zum Dionysostheater an der Südostseite führte,<sup>1751</sup> auch noch zur Zeit des Periegeten als Sehenswürdigkeit: ἔστι δὲ ὁδὸς ἀπὸ τοῦ πρυταν<ε>ίου καλουμένη Τρίποδες· ἀφ' οὔ καλοῦσι τὸ χωρίον, ναοὶ ὅσον ἐς τοῦτο μεγάλοι, καὶ σφισιν ἐφεστήκασιν τρίποδες χαλκοῖ μὲν, μνήμης δὲ ἄξια μάλιστα περιέχοντες εἰργασμέναι.<sup>1752</sup>

Es ist augenfällig, daß diese eindrucksvollen Monumente in höchstem Maße Denkmalfunktion besaßen. Vor dem Hintergrund der staatlich verordneten agonistischen Weihgeschenke erklärt sich daher auch die auf vielen Vasendarstellungen anzutreffende

---

Guillon, Trépieds, 1943, S. 10 ff. u. 63 ff.; Amandry/Spyropoulos, Monuments chorégiques, 1974, S. 171 ff.; AmandryDucat, Trépieds déliens, 1973, S. 17 ff.

- 1748 Zum Dionysosheiligtum cf. Plat. Gorg. 472 a; Isaios, pro Dikaiogene 41; Plut. Arist. I 3; im Python: Suda s.v. Πύθιον; cf. dazu Reisch, Dreifuss, 1905, Sp. 1694, Rouse, Offerings, 1902, S. 157.
- 1749 Cf. Travelos, Bildlexikon, 1971, S. 566, s.v. Tripodenstraße; Reisch, Dreifuss, 1905, Sp. 1678 Riemann, Tripodes, 1956, Sp. 861 ff. Guarducci EG II, 1969, S. 176 ff.; Amandry, Trépieds d' Athènes, 1976, S. 15 ff.
- 1750 Cf. Veyne, Brot und Spiele, 1990, S. 189 u. A. 63 sieht in diesen Wettbewerben den Ursprung der Euergetenspende.
- 1751 Paus. 1, 20, 1; cf. Riemann, Tripodes, 1956, Sp. 861 ff. Travlos, Bildlexikon 1971, S. 566 s.v. Tripodenstraße.
- 1752 "Es führt aber eine Straße von dem Prytaneion weg, die 'Dreifußstraße' heißt. Das, wonach die Gegend heißt, sind Tempel, für diesen Zweck recht groß, auf denen Dreifüße stehen, zwar nur aus Bronze, aber sie umschließen bemerkenswerte Kunstwerke." Paus. 1, 20, 1; (Übers. Meyer). Das einzige diesbezügliche Monument, das auf uns gekommen ist, wurde nach der Weihinschrift, IG II<sup>2</sup> 3042, 335/34 v.Chr. von Lysikrates, der als Chorege in einem Knabenchor siegte, errichtet. Der Bau trug einst ein Marmordach, auf dem sich der bronzene Dreifuß befand, cf. Guarducci, EG II, 1969, S. 181 f., Fig. 44.

Verwendung des Dreifußes auf einer Säule oder Stufenbasis in Verbindung mit einer Wettkampfszene: der Dreifuß ist in diesem Zusammenhang nicht als Kampfpfeil, sondern als ikonographische Metapher für den Sieg aufzufassen.<sup>1753</sup>

## IX Ergebnis

Ziel dieser Arbeit war es, die Weihgaben und Weihgabenpraxis der frühen Griechen in ihren wirtschaftlichen und sozialen Funktionsweisen zu untersuchen, um den Stellenwert und die Bedeutung der Kultpraxis für die Gesellschaft der Zeit zu ermitteln. Anders als in der bisherigen Forschung zu wirtschaftlichen und sozialen Aspekten des Kultes und der Kultpraxis ging es dabei weniger um einen selektiven, sondern vielmehr um einen umfassenden Ansatz. Voraussetzung war daher zunächst die Erarbeitung struktureller Erkenntnisse.

Dabei ließ sich zunächst nachweisen, daß der in der althistorischen Forschung wiederholt unternommene Versuch, die gesamte Fülle der durch archäologische und schriftliche Quellen als Weihgaben überlieferten Artefakte aufgrund der mit dem Akt der Weihung hergestellten Relationen zu ordnen, deshalb in keinem Fall zu einem für alle Weihgaben gültigen Ergebnis gelangen konnte, weil man den Zeichencharakter der Weihgaben nicht erkannte. Wie bei einem Zeichen im Sinne eines semiotischen Terminus' unterliegt nämlich auch bei den Weihgaben die Beziehung zwischen dem Objekt als solchem und der Intention des Dedikanten sowie der Gottheit als Adressaten keiner festen Zuordnung und ist somit arbiträr, d. h. beliebig. Diese Erkenntnis führte zu dem Schluß, daß die durch die verschiedensten Weihgabentypen repräsentierte Vielfalt der Erscheinungsformen prinzipiell allen Göttern eigen ist und für alle Intentionen seitens der Dedikanten zur Verfügung stehen. Dem widerspricht es nicht, daß sich bezüglich der den Weihgaben impliziten Relationen auch bestimmte Traditionen herausbilden können, die sich bei diachroner Betrachtung von starker Konventionalität erweisen, so z. B. die Gliederweihungen oder der Dreifuß als agonistisches Weihgeschenk. Das offenbart den Symbolgehalt, den im Austausch eingesetzte Gaben über ihren Zeichencharakter hinaus erlangen können. Insgesamt lassen sich derartige traditionelle Muster auf kult- bzw. heiligtumsgebundene Votivsitten zurückführen, die etwa auf die besondere geographische Lage oder auf die wirtschaftliche oder politische Situation der

---

<sup>1753</sup> Cf. Belege und Interpretation bei Schwendemann, Dreifuß, 1921, S. 156 - 158.

zugehörigen Region bzw. Polis Bezug nehmen können. Doch gilt auch für diese Weihgabenmuster der Grundsatz der Beliebigkeit. Das erklärt den Wandel scheinbar fester Traditionen, etwa den Übergang von agonistischen Dreifuß- zu Statuendedikationen panhellenischer Sieger, aber auch die Begründung neuer Konventionen wie das Auftreten monetärer Formen als Weihgaben.

Bei der Untersuchung der dem 'Gabentausch mit der Gottheit' zugrundeliegenden Handlungsmustern zeigte sich, daß Dedikationen und Opferhandlungen als zentrale Bestandteile der antiken Kultpraxis final bestimmt sind. Sie dienen der Konstituierung und Regelung der Beziehungen zwischen Menschen und Göttern und folgen, wie mein Vergleich des diesbezüglichen Quellenmaterials mit den entsprechenden Belegen der homerischen Epen ergab, bezüglich der jeweils erkennbaren Intentionen der 'Gebenden' den Mustern profaner Austauschbeziehungen. Dabei dient - nach anthropologisch-ethnographischer Forschung - der Austausch von Gütern als 'Gabentausch' zugleich der Schaffung unterschiedlicher sozialer Situationen. Gleichwohl sind diese mehr oder weniger auf Gegenseitigkeit bezogen. Dementsprechend ist auch der 'Gabentausch mit den Göttern' von einem grundsätzlich vorhandenen Vorteilsdenken begleitet, das insgesamt der Schaffung, Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des zwischen Menschen und Göttern bestehenden Bezugssystems gilt. In diesem Sinne sind Sühnegaben an die Götter im profanen Bereich vergleichbar mit Lösegeld-, Straf- oder Wergeldzahlungen. Dankesgaben an die Götter entsprechen Belohnungen und Entlohnungen für geleistete Dienste bzw. Werte, und die Darbringung von Votivgaben ist auf profaner Ebene dem aristokratischen Gastgeschenkeaustausch homerischer *basilees* vergleichbar; denn der endgültige Vollzug dieses Austausches vermittelt einer Gegengabe von Seiten des Empfängers wird zumeist erst in ferner Zukunft realisiert. Insofern ist eine Votivspende ebenso prekär wie ein Gastgeschenk.

Die Erkenntnis, daß der kultische Austausch prinzipiell final bestimmt ist, entspricht der anthropomorphen Göttervorstellung der Griechen. Die historische Realität einer auch im Kult auf Gegenseitigkeit bezogenen Mentalität der am Gabentausch Beteiligten spiegelt sich zudem in der seit archaischer Zeit einsetzenden Kritik der Philosophen an der gängigen, utilitaristisch geprägten Kultpraxis wider. Doch verdeutlichen diese mit ihrer intellektuellen Haltung zugleich ihren sozialen Standort als Außenseiter der Gesellschaft.

Ferner ergab der Vergleich des kultischen mit dem profanen Austausch, daß die in der anthropologisch-ethnographischen Forschung vorgekommene modifizierende Unterscheidung des Gabentauschs von 'Gaben auf Gegenseitigkeit' und 'Handel' aufgrund der den Austausch begleitenden mehr oder weniger vorhandenen bzw. mangelnden sozialen Konnotation für den

kultischen Austausch ohne Belang ist, da der Gabentausch mit den Göttern insgesamt darauf gerichtet ist, sich ihrer Gunst zu versichern. Verstöße, z. B. der Opferbetrug des Prometheus, sind daher Störungen innerhalb des zwischen Menschen und Göttern bestehenden Bezugssystems, die mit entsprechenden Gaben wieder aufgehoben werden können. Dagegen liefert die Institution des *Potlach* m. E. ein Deutungsmuster für die bewußte Vernichtung von Opfer- und Weihgaben. Sie kann in diesem Sinne als öffentliche Demonstration der auf eine Kultgemeinschaft bezogenen überlegenen Rang- und Prestigeposition des Dedikanten bewertet werden.

Die Vergleichbarkeit profaner und kultischer Handlungsmuster hat auch Konsequenzen für die im Austausch eingesetzten Gaben. So erwies sich das in den homerischen Epen mit der Unterscheidung von Konsumtions- und Prestigegütern zugleich gegebene soziale Distributionsmuster auch als Strukturprinzip des Gabentauschs mit den Göttern. Danach nämlich erhalten Götter entsprechend ihrer *time* von adligen Dedikanten entweder wertvolle Prestigegüter, d. h. Weihgaben, oder an Zahl und Qualität reiche Konsumtionsgüter, d. h. Opfergaben. Zudem ergab die Revue der Quellenbelege, daß als Gaben an die Götter alle Objekte eingesetzt werden können, die im profanen Bereich als Wert-, Schmuck- oder Gebrauchsgegenstände fungieren. Daraus folgt, daß Weihgaben grundsätzlich Sachwertcharakter besitzen. Das zeigen m. E. gerade die minderwertigen Ausführungen und Nachbildungen geläufiger, der anthropomorphen Göttervorstellung entsprechenden Weihgabentypen sowie die aus dauerhaftem Material gefertigten Nachbildungen von Opfergaben, die für den Opfernden entweder unerschwinglich oder situationsbedingt nicht verfügbar waren. Die Gegenstände des profanen Bereichs, die zugleich potentielle Weihgabentypen bilden, besitzen daher im profanen wie auch kultischen Austausch eine Doppelfunktion: Sie sind zugleich Gebrauchsgeräte und potentielle Tauschobjekte. Insofern werden für den Gabentausch mit der Gottheit auch keine neuen Artefakte geschaffen, die ohne eine denkbare profane Verwendung allein als Weihgaben Geltung besessen hätten, d. h. ausschließlich für den kultischen Gebrauch hergestellt worden wären. Kultstatuen und -statuetten - wie *Grabkouroi* bzw. *-korai* - bilden diesbezüglich zunächst keine Ausnahme, denn wie die Sprache der frühen literarischen und epigraphischen Belege zeigt, werden sie als Personifikationen der entsprechenden Gottheit - bzw. des Bestatteten - angesehen, die jeweils stellvertretend als Empfänger der Gaben gelten. Dagegen gehören Statuen als Abbilder der sie Weihenden Dedikanten in frühgriechischer Zeit zu den Weihgabentypen, die - vergleichbar den Umwandlungen von Opfergaben in dauerhaftem Material - der Verstetigung der Intention

des Dedikanten dienen, sich als Verehrer, Opfernder oder Dedikant der entsprechenden Gottheit darzustellen.

Die bisherigen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung offenbaren eine Interdependenz des kultischen und sog. profanen Bereichs. Eine diesbezügliche Unterscheidung entspricht daher einer modernistischen Vorstellung, die sich für das archaische Griechenland als nicht zutreffend erweist.

Aufgrund dieser Interdependenz können die im Kult dargebrachten Gaben auch als Abgabenleistungen von erwirtschafteten Gewinnen und Erträgen betrachtet werden, die - wie im profanen Bereich - entsprechend der *time* ihrer Empfänger einer quantitativen und qualitativen Distributionsordnung unterliegen, die zugleich Ausdruck der hierarchischen Ordnung einer Gemeinschaft ist. Daß gemeinschaftsbezogene Einnahmen - wie auch Ausgaben - einer derartigen sozialen Distributionsordnung unterliegen, wird insbesondere bei der Verteilung von Kriegsbeute deutlich. Sie bildete wie bereits die homerischen Epen zeigen zugleich einen sozialen und ökonomischen Akt, bei dem die Aufteilung vorhandener bzw. erworbener Ressourcen einer dem Sozialstatus entsprechenden Verteilungspflicht unterlag, in die auch die Götter einbezogen waren. Wie ich zeigen konnte, wird diese außersprachliche Evidenz im kultischen Bereich in ihrem qualitativen und quantitativen Bezug sprachlich mit den Termini *aparche*, *akrothinion* und *dekate* erfaßt, die jeweils 'anteilige Weihungen' bezeichnen. In diesem Sinne verweisen m. E. die Existenz epigraphischer Fragmente frühgriechischer Opferkalender sowie literarische Aussagen zu göttlichen Strafen aufgrund unterlassener Opferungen und auch die ursprünglichen Bezeichnungsfunktionen von *aparche* und *akrothinion*, nämlich im Sinne von 'agrарischen Erstlingsgaben', auf eine kultische Leistungspflicht, die sich gemäß einer agrарisch strukturierten Gesellschaft zunächst auf Feldfrüchte bezog und in diesem Sinne auf jegliche, also auch nichtagrарische Erträge übertragen wurde. Wie einige Zeugnisse darüber hinaus nahelegen, unterstanden offenbar nicht nur gemeinschaftsbezogene Gewinne und Erträge einer derartigen kultischen Leistungspflicht, sondern auch diesbezügliche Situationen auf familialer Ebene, etwa bei Ereignissen in der sozialen oder beruflichen Biographie ihrer Angehörigen. Meiner Ansicht nach offenbart dabei die unüberschaubare Anzahl von *dekate*-Weihungen im kriegerischen und nichtkriegerischen Bereich, daß der 'Zehnte' die wohl übliche Höhe darstellte, in der eine der Gottheit zustehende öffentliche wie auch private Weihung erfolgte. Die auf uns gekommenen Belege lassen durchaus die Annahme zu, daß die *dekate* jeweils auch wirklich annähernd dem zehnten Anteil entsprach. Gemäß einer in archaischer Zeit noch rudimentären Verwaltung unterstanden kultische Leistungspflichten vor allem öffentlicher Kontrolle und

wurden vermutlich durch sozialen Druck, nämlich durch kultische Publizität bei Prozessionen und durch Repräsentanz im Heiligtum eingefordert. Das läßt den Schluß zu, daß Opfer- und Weihgaben zugleich *semata* der Zugehörigkeit zu einzelnen durch Einkommensgrenzen distribuierten Gesellschaftsgruppen bildeten. Bezüglich der isonomischen Tendenzen im Zusammenhang der Poliswerdung dienten sie m. E. in dieser Funktion zugleich auch der Reglementierung individueller kompetitiver Bestrebungen, vermittels einer über die Leistungspflicht hinausgehende Dedikation den eigenen überlegenen wirtschaftlichen und sozialen Status zu demonstrieren.

Die Erkenntnis, daß sich der kultische und sog. profane Bereich in seinen wirtschaftlichen und sozialen Funktionsweisen in frühgriechischer Zeit als interdependent erweist, hat daher auch Konsequenzen für die Frage nach der Entstehung des ersten monetären Geldes. Da profane und kultische Austauschhandlungen in ihren Intentionen vergleichbar sind und kultische und profane Gaben diesbezüglich eine Doppelfunktion besitzen, ist der Gabentausch mit den Göttern auch hinsichtlich seiner Relevanz für die Entstehungsbedingungen des Münzgeldes zu hinterfragen.

Da alle im profanen Bereich existenten Artefakte bei ihrem Einsatz im Gabentausch durch die Übernahme einer möglichen Geldfunktion situativ als Geld fungieren, gilt das auch für die Weihgaben. Geld hat daher in prämonetärer Zeit seine Seinsweise ausschließlich im Gebrauch, nämlich im kultischen wie profanen Austausch. Dort kann es als solches vermittels einer jeweils übernommenen Geldfunktion identifiziert werden, nämlich als Tauschmittel im Sinne von Dankesgaben, als Bezahlungsmittel im Sinne von Sühnegaben, als Aufbewahrungsmittel, also zur Thesaurierung im Oikos bzw. im Heiligtum, sowie als Wertmaßstab. Da der profane Bereich mit seinen Dinglichkeiten entsprechend der Göttervorstellung der frühen Griechen zugleich als Vorbild und Reservoir möglicher Weihgabentypen anzusehen ist, bilden neue dingliche Ausdrucksnotwendigkeiten zugleich potentielle Tauschobjekte im profanen Bereich und damit - nach den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung - auch potentielle Weihgabentypen. Das läßt sich insbesondere an der Entstehung des Münzgeldes aufzeigen. Der in diesem Zusammenhang zunächst zu beobachtende Einsatz prä- und protomonetärer Einheiten, also von Einheiten, die bereits ein genormtes Gewicht aufweisen, sowie abgewogener Metallstücke im profanen Tausch findet - wie ich zeigen konnte - seine Entsprechung in den zeitgleich auftretenden Gewichtweihungen und protomonetären Formen als neuen Weihgabentypen. Das führte zu dem Ergebnis, daß die Entwicklung bzw. Entstehung normierter Werte in den Regelungen final bestimmter Austauschbeziehungen sowohl im kultischen als auch profanen Bereich ihren Ursprung hat.



Insofern ist die These Bernhard Laums, wonach die Entstehung des Geldes ausschließlich im Kult zu verorten sei, endgültig abzulehnen. Nach den epigraphischen, literarischen und archäologischen Zeugnissen entwickeln sich insbesondere *tripodes*, *lebetes* und *obeloi* zu protomonetären Einheiten, da sie im profanen wie kultischen Austausch aufgrund ihres funktionalen, materiellen und Prestigewertes bevorzugt eingesetzt werden.

Trotz der Entwicklung monetärer Formen und ihres Einsatzes im kultischen wie profanen Gabentausch wurden - wie die Quellen zeigen - in der Kultpraxis im Gegensatz zum profanen Bereich auch nach der Erfindung des Münzgeldes die Artefakte bevorzugt eingesetzt. Diesen Konservativismus bezüglich der im Kult getauschten Objekte belegt insbesondere die übliche Dedikation 'miniaturisierter Prestigegüter', aber etwa auch der Brauch, anlässlich kriegerischer Erfolge den Beuteanteil der Götter in Form eines *agalma* zu dedizieren.

Neben dieser Besonderheit, die auf eine im kultischen Bereich ganz offenbar existente stärkere Traditionsverbundenheit verweist, läßt sich eine weitere Besonderheit beobachten, die im Zusammenhang der anthropomorphen Göttervorstellung zu deuten ist und in diesem Sinne den einzigen Bruch zwischen dem profanen und kultischen Bereich markiert: Gemeint sind die Weihgaben, die als unbrauchbare Artefakte Abbilder funktionaler Weihgabentypen darstellen wie miniaturisierte Formen, Übergrößen und Ausführungen in minderwertigem, für den Verwendungszweck ungeeignetem Material sowie Abbilder von Kulthandlungen wie etwa Weihreliefs. Die Weihung derartiger Typen ist nach den auf uns gekommenen Zeugnissen gängige Kultpraxis und offenbart, daß die Dedikanten auch bei diesen Gaben eine dem Wert der 'Vorbildgabe' entsprechende 'göttliche Gegengabe' erwarten. Diese Weihgaben scheinen jedoch der Erkenntnis, daß alle Artefakte des profanen Bereichs zugleich potentielle Weihgabenmuster darstellen, zunächst zu widersprechen. Doch da auch für diese Abwandlungsmuster der profane Bereich mit seinen Dinglichkeiten Vorbildfunktion hat und allein die Beibehaltung der Form den möglichen qualitativen und quantitativen Abwandlungen Grenzen setzt, gilt auch für diese Gaben der Grundsatz, daß alle Objekte des profanen Bereichs zugleich potentielle Weihgabentypen bilden und in dieser Funktion in minderwertiger bis hin zu sehr wertvoller Ausführung dediziert werden können. Unbrauchbare Typen als Abbilder gebrauchsfähiger Objekte werden daher ausschließlich im Gabentausch mit der Gottheit eingesetzt. Diese Praxis markiert insofern den einzigen Bruch im Vergleich mit dem profanen Gabentausch. Das führte zu dem Ergebnis, daß sowohl funktionale Weihgaben als auch gebrauchsunfähige Muster als Artefakte des kultischen

Gabentauschs prinzipiell für einen auf sakraler Ebene imaginierten Gebrauch seitens der Götter geschaffen und dediziert werden.

Gerade diese Imagination bietet m. E. aber auch ein Deutungsmuster für die Weihung minderwertiger Ausführungen wertvoller Artefakte, denn die Vorstellung eines nur imaginierten Gebrauchs durch die Götter ermöglicht es weniger bemittelten Dedikanten, sich ebenfalls am 'Prestigegütertausch' im Kult zu beteiligen, d. h. auf symbolischer Ebene ein dem Grad der *time* der jeweiligen Gottheit als Empfänger entsprechendes Weihgeschenk zu dedizieren. Andererseits eröffnet die Denkvorstellung eines nur imaginierten Gebrauchs wirtschaftlich potenten Dedikanten Möglichkeiten der Wertsteigerung ihrer Weihgabe, was bei extremen Formen bzw. Abbildern ebenfalls zu unbrauchbaren Artefakten führen kann, wie sie etwa wertvolle Weihreliefs als ikonographische Repräsentanten entsprechender Gaben darstellen. Die unterschiedlichen wirtschaftlichen Möglichkeiten der Dedikanten führen daher offenbar nicht zur Schaffung jeweils neuer Weihgabentypen, sondern gemäß den ökonomischen Bedingungen der Weihenden zu wertvollen oder minderen Ausführungen gebräuchlicher Weihgabentypen, wobei derartige Weihgaben zugleich auch kultspezifische Sitten repräsentieren bzw. diesbezügliche Traditionen begründen können. Insofern erreicht die Kultpraxis im Gabentausch mit der Gottheit die Integration auch wirtschaftlich getrennter Gruppen einer Gemeinschaft. Im Vergleich zur literarischen Überlieferung der griechischen Archaik, in der ausnahmslos Luxusgüter als Weihgeschenke Erwähnung finden, offenbaren dabei gerade die Unterschiede in der qualitativen Beschaffenheit des archäologischen Materials, daß sich die Dedikanten der frühgriechischen Zeit aus unterschiedlichen sozialen Schichten rekrutieren.

Einen besonderen, sich aus der anthropomorphen Vorstellung beinahe logisch ergebenden Weihgabentypus bildet der 'Tempel' als Behausung der Götter. Daß er als solcher angesehen werden kann, bestätigen sowohl der archäologische Befund, nach dem die frühen Tempel aus den Einzelhaustypen der geometrischen Zeit entstanden sind, als auch meine Prüfung der literarischen Überlieferung zu den Intentionen für 'Tempel-Dedikationen', nämlich als Sühne-, Dank- und Votivgabe. Daher entspricht die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Tempels als Weihgabe auch den für alle Weihgaben möglichen Abwandlungen. Ein diesbezügliches Beispiel aus späterer Zeit, nämlich dem 4. Jh. v. Chr., stellt etwa das von Xenophon begründete Artemis-Heiligtum bei Skillus dar, das der Stifter als bewußte, aber 'verkleinerte' Nachbildung des ephesischen Artemisions gestaltete. In diesen Zusammenhang der Abwandlungsmöglichkeiten ordnen sich m. E. aber auch die sog. geometrischen Hausmodelle als miniaturisierte Muster des Weihgabentypus 'Tempel' ein.

Insofern können Tempel als von einem Kollektiv oder einer Einzelpersonlichkeit erbrachte Gaben an die Götter bewertet werden, die - wie alle Weihgaben - für ihre Dedikanten zugleich repräsentative, kommemorative und kompetitive Funktion besaßen.

Die von diesem Aspekt ausgehende weitere Untersuchung der wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung der Tempel und Heiligtümer zeigte, daß die aus sozioökonomischer Betrachtung resultierenden erkennbaren Interdependenzen des kultischen und profanen Bereichs zugleich auch den politischen Bereich betreffen. Da sich insbesondere die politisch rechtlichen Belange der frühen Gemeinschaften als eng mit dem kultisch sakralen Bereich verschränkt erwiesen, wurden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung daher auch politische Funktionen der Kultpraxis evident.

Wie ich zeigen konnte, verdeutlicht gerade die frühe literarische Überlieferung, wonach die Errichtung von Tempeln und die Begründung von Heiligtümern kollektive Unternehmungen bildeten, bei denen sowohl der wirtschaftlich potente Adel als auch das Volk mögliche Ressourcen und Arbeitskräfte stellte, daß Tempel als Weihgaben in diesem Sinne zugleich politische *semata* darstellen können. Insofern hat die griechische Liturgie ihre Wurzeln in den Anfängen der Poliswerdung. Die Begründung von Heiligtümern und die Errichtung von Tempelbauten setzen in diesem Sinne ein auf eine Gemeinschaft bezogenes und organisiertes Handeln voraus, das auf eine Identifikation dieser Gemeinde als soziale, politische und kultische Einheit verweist. Daher können Tempelentstehung und Polisentwicklung auch als eng aufeinander bezogen betrachtet werden.

Heiligtümer haben als kultische und zugleich politische und soziale Zentren den Prozeß der Poliswerdung insofern mit vorangetrieben, als daß gemeinsam veranstaltete Feste und Rituale gemeinschaftsstiftend wirkten und zugleich die Führungsrolle des Adels stabilisierten. Die den Heiligtümern implizite Publizität bot der durch Reichtum und sozialen Status legitimierten Führungselite dabei die Möglichkeit, den zunehmenden Mangel an individuellen Bewährungschancen durch die Konkurrenz um athletische Erfolge, Opferhandlungen und Dedikationen zu kompensieren. Indem der Adel einen Teil seines Reichtums an Subsistenz- und Prestigegütern als Opfer- und Weihgaben darbrachte und damit Anteile seines persönlich erworbenen Besitzes in den Dienst der gesamten Gemeinschaft stellte, ließ er den Demos an seinem Besitz partizipieren und demonstrierte zugleich seine materielle und soziale Überlegenheit, die seine politische Führungsposition legitimierte. Dieser allmähliche Wandel von einer individuell geprägten homerischen Adelsethik zur 'bürgerlichen' Ethik der archaischen Zeit läßt sich m. E. gerade auch an der agonistischen Weihgabenpraxis aufzeigen. Durch die Dedikation errungener Siegespreise, die literarisch

erstmal bei Hesiod bezeugt wird, verzichtet der siegreiche Agonist freiwillig auf einen materiellen Gewinn, der im Sinne des auf Gegenseitigkeit bezogenen 'Gabentauschs' durch göttlich gewährte Gunst entgolten wird. Zudem gewinnt der Dedikant durch die kultische Publizität soziales Ansehen. Derartige Dedikationen verweisen daher zugleich auf die Genese einer neuen, auf die Gemeinschaft bezogenen Identität. In diesen Deutungszusammenhang lassen sich daher meiner Meinung nach auch die Anfänge der griechischen Euergesie stellen.

Daß insbesondere bei Dedikationen die den Weihgaben - im Unterschied zu den Opfergaben - eignende Denkmalfunktion zum eigenen Prestigegewinn genutzt wurde, offenbaren nicht nur agonistische Weihungen und spektakuläre Anathemata, sondern auch die frühen Weihinschriften. Mit dem für Griechenland zu beobachtenden politischen Trend zur Staatlichkeit wurde es jedoch notwendig, die Nutzung von Möglichkeiten kompetitiver Selbstdarstellung zu reglementieren. In diesem Sinne boten Kultfestspiele Möglichkeiten, die zunehmende Beschneidung individueller Bewährungschancen des Adels zu kompensieren. Vor diesem Hintergrund kommt, wie ich zu zeigen versucht habe, der Kompetenz der preisstiftenden Autorität von Kultspielen ebenso Bedeutung zu wie möglichen Reglementierungen, die sich gerade im Zusammenhang der agonistischen Weihgabenpraxis deuten lassen. Danach nämlich ist bereits in archaischer Zeit die Tendenz zu erkennen, die Bedeutung agonistischer Erfolge als gemeinschaftsbezogene Leistungen einer Kultgemeinde, die zugleich eine politische Gemeinde bildet, zu betonen. Dieser Aspekt der sozialpolitischen Funktionen von Heiligtümern erhellt daher auch die Genese der panhellenischen Kultstätten, wie es am Beispiel der Pythien und Olympien dargestellt werden konnte: Um die Attraktivität dieser Kultstätten zu steigern, die sich aufgrund der Bedeutung ihrer Orakel zu überregionalen Zentren entwickelten, waren die Kultortinhaber gehalten, die Bedeutung der Kultfeste als *semata* ihrer politischen Identität zugunsten der überregionalen Bedeutung zurückzustellen. Die dadurch indizierte Entwicklung zu panhellenischen Stätten, die im 6. Jh. v. Chr. zu ihrem Abschluß kommt, läßt sich meines Erachtens u. a. daran erkennen, daß statt eines Wertpreises ein Kranz vergeben wurde. Dadurch wurde die Möglichkeit, die politische und soziale Kompetenz der den Preis stiftenden Autorität durch einen entsprechenden Wertpreis herauszustellen, entscheidend beschnitten und damit in den Hintergrund gedrängt. Zugleich erhielt der Sieger die Erlaubnis, auf eigene Kosten eine Statue als Denkmal seines Sieges im Heiligtum aufzustellen. Die Preiswürdigkeit dieser Erlaubnis, deren Nutzung von dem siegreichen Agonisten sogar materielle Aufwendungen erforderte, ist in dieser Attraktivität allein auf die Prominenz des Kultortes bezogen, der in seiner zunächst überregionalen, später panhellenischen Geltung auf die Entwicklung und Existenz einer gemeingriechischen Identität

verweist. Aufgrund dieser Spezifika wird auch der intendierte 'panhellenische Charakter' der Großen Panathenäen von Athen deutlich. Neben einem Wertpreis erhielten die siegreichen Agonisten ebenfalls die Erlaubnis, auf eigene Kosten ein Weihgeschenk als Denkmal ihres Sieges auf der Akropolis aufzustellen, was in diesem Sinne die Prominenz des Kultortes und die Bedeutung und Geltung des athenischen Kultfestes über die Grenzen der Polis hinaus evident macht.

Heiligtümer besaßen neben ihren politischen und sozialen Funktionen als Orte der Integration und Kommunikation zugleich auch Bedeutung als Wirtschaftszentren. Meine Analyse der einschlägigen Quellen ergab, daß die Bewirtschaftung heiligen Land- und Viehbesitzes und die Lagerung und Vermarktung von Erträgen und Einkünften etwa aus Zöllen, Konfiskationen und Strafzahlungen für kultische und profane Vergehen sowie Einnahmen durch Weih- und Opfergaben schon im 7./6. Jh. v. Chr. zu einem Verwaltungsbedarf führten, der nach den auf uns gekommenen epigraphischen Belegen als Inventarisierungsbedarf und Abrechnungsbedarf dokumentiert wird. Dabei lassen sich einige dieser Zeugnisse zugleich als Dedikationstypus der Rechenschaftsablegung von Kultbeamten interpretieren, die aus Anlaß ihrer Indienst- bzw. Außerdienststellung den korrekten Vollzug ihrer Amtspflichten als schriftlich fixiertes *ergon* dedizierten. Die durch diese Zeugnisse belegte Existenz einer bereits im 6. Jh. v. Chr. bestehenden Verwaltung 'heiliger Güter' ist insofern von Bedeutung, als für eine dementsprechende Verwaltung eines 'öffentlichen' Vermögens aufgrund der spezifischen Wirtschaftsmentalität der archaischen Griechen keine Notwendigkeit bestand: Kollektive Einnahmen aus Kriegsbeute, Konfiskationen, Bergwerken und dergleichen wurden nämlich als öffentlicher Besitz angesehen und unter die Demosangehörigen verteilt. Dagegen wurden anfallende öffentliche Ausgaben von den Reichen bestritten und damit der ihnen eignenden kompetitiven Ethik im Dienste der Gemeinschaft anheimgestellt oder auch bei situativen Erfordernissen durch Umlagen bzw. Arbeitseinsätze durch den gesamten Demos bestritten. Im Gegensatz dazu verfügten Heiligtümer über Besitztümer und Einnahmen, die - wie ich zeigen konnte - sich einer direkten Konsumtion bzw. Verteilung entzogen. Die Bewirtschaftung insbesondere auch durch Konfiskationen erworbener kultischer Immobilien und Ländereien und die Inventarisierung von dinglichen und naturalen Gütern erforderten daher eine Schatzverwaltung, die m. E. als Vorläufer einer derartigen öffentlichen Verwaltung zu deuten ist. Durch die Lagerung von naturalen und dinglichen Werten verwandelten sich die Heiligtümer zugleich in Depots, aus dem sich der Demos als kollektiver Betreiber des Kultes anläßlich von Kultfesten, aber ganz offenbar auch in Notzeiten bedienen konnte, etwa bei

Kriegsrüstungen, öffentlichen Bauvorhaben oder Engpässen in der Nahrungsversorgung. Daß Kultheiligtümer mit ihren Vermögenswerten im Sinne dieser Nutzungsmöglichkeiten auch als 'öffentlich' angesehen wurden, darauf verweisen - wie ich deutlich machen konnte - zudem inschriftliche Aussagen zu den Aufgabenbereichen von kultischen und profanen Beamten der Polis, die nämlich beide für profane wie auch sakrale Belange zuständig waren und deren Indienststellung der Beschlußfassung des Demos unterlag. Trotz dieser Interdependenz wurde ganz offenbar zwischen Tempelvermögen und öffentlichem Vermögen unterschieden. Diese Trennung läßt sich jedoch m. E. im Sinne des öffentlichen Nießbrauchs 'heiliger Güter' gleichfalls in die bestehende Interdependenz kultischer und politisch rechtlicher d. h. profaner Belange einordnen. Zudem kann davon ausgegangen werden, daß ein mögliches öffentliches Vermögen, sofern es nicht sofortiger Verteilung zugeführt wurde, ganz sicher der Obhut der Heiligtümer unterstand, wo es den wirksamsten Schutz genoß.

Insgesamt zeigte die vorliegende Untersuchung, daß kultische und sog. profane, nämlich wirtschaftliche, soziale und politische Belange der frühen Griechen eng aufeinander bezogen waren. Insofern folgte die Auswertung des einschlägigen Quellenmaterials unter wirtschaftlichen und sozialen Aspekten einem heuristischen Konzept, das jedoch gerade diese Interdependenz von 'Kultischem' und sog. 'Profanem' evident machte.

Weihgaben bilden den größten Anteil der materiellen Hinterlassenschaften der Griechen in geometrischer Zeit. Gemeinsam mit den literarischen und epigraphischen Belegen dokumentieren sie eine Vielzahl unterschiedlicher Objekte. Ein Ordnungsversuch der Fülle dieser Artefakte aufgrund der mit dem Akt der Weihung hergestellten Relationen erweist sich jedoch als Aporie, da die Beziehung zwischen dem Objekt als solchem und der Intention des Dedikanten sowie der Gottheit als Adressaten keiner festen Zuordnung unterliegt. Diese Evidenz verweist auf den Zeichencharakter der Weihgaben: Nach semiotischer Definition besteht ein Zeichen aus einer materiellen Ausdrucksseite und einer Bedeutungsseite, deren gegenseitige Zuordnung grundsätzlich 'arbiträr', d. h. nicht notwendig gegeben ist. Die Arbitrarität als Charakteristikum eines Zeichens trifft daher auch auf die Weihgaben zu. Insofern kann eine Ordnung aller Weihgabetypen aufgrund der hergestellten Relationen auch keine Allgemeingültigkeit erreichen, da die mit dem Akt der Dedikation zugleich hergestellten Relationen entsprechend dem Zeichencharakter der Weihgaben keiner festen

Zuordnung unterliegen, d.h. ebenfalls arbiträr sind. Das führt zu dem Ergebnis, daß die durch die verschiedensten Weihgabentypen repräsentierte Vielfalt der Erscheinungsformen prinzipiell allen Göttern eigen ist und für alle Intentionen seitens der Dedikanten zur Verfügung stehen. Dem widerspricht es nicht, daß sich bezüglich der den Weihgaben impliziten Relationen auch bestimmte Traditionen herausbilden können, die sich bei diachroner Betrachtung von starker Konventionalität erweisen, wie z. B. die 'Gliederweihungen' oder der 'Dreifuß als agonistisches Weihgeschenk'. Das verweist auf den Symbolgehalt, den im Austausch eingesetzte Gaben über ihren Zeichencharakter hinaus erlangen können. Insgesamt lassen sich derartige traditionelle Muster auf kult- bzw. heiligtumsgebundene Votivsitten, auf die besondere geographische Lage oder auf die wirtschaftliche oder politische Situation der zugehörigen Region bzw. Polis zurückführen. Doch gilt auch für diese Weihgabenmuster der Grundsatz der Arbitrarität. Das erklärt den Wandel scheinbar fester Traditionen, wie etwa den Übergang von agonistischen Dreifuß- zu Statuendedikationen panhellenischer Sieger, und die Begründung neuer Konventionen wie z. B. das Auftreten monetärer Formen als Weihgaben aufgrund von Neuerungen im profanen Bereich.

•

Dedikationen wie auch Opferungen sind zentraler Bestandteil antiker Kulthandlungen, deren Zweck darauf gerichtet ist, die Beziehung zwischen Menschen und Göttern zu konstituieren und zu regeln. Dieser kultische Austausch folgt bezüglich der jeweils erkennbaren Intentionen der 'Gebenden' den Mustern profaner Austauschbeziehungen auf der Grundlage des Gabentauschs, bei dem - nach anthropologisch-ethnographischer Forschung - der Austausch von Gütern von unterschiedlichen sozialen Situationen begleitet sein kann. Gleichwohl sind diese mehr oder weniger utilitaristisch geprägt. Dementsprechend ist auch der 'Gabentausch mit den Göttern' von einem jeweils final bestimmten, grundsätzlich vorhandenen Vorteilsdenken begleitet, das insgesamt der Schaffung, Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des zwischen Menschen und Göttern bestehenden Bezugssystems gilt. In diesem Sinne sind Sühnegaben an die Götter im profanen Bereich vergleichbar mit Lösegeld-, Straf- oder Wergeldzahlungen. Dankesgaben an die Götter entsprechen Belohnungen und Entlohnungen für geleistete Dienste bzw. Werte, und die Darbringung von Votivgaben ist auf profaner Ebene dem aristokratischen Gastgeschenkeaustausch homerischer *basilees* vergleichbar; denn der endgültige Vollzug dieses Austausches vermittelt einer Gegengabe von Seiten des Empfängers wird zumeist erst in ferner Zukunft realisiert. Insofern ist eine

Votivspende ebenso prekär wie ein Gastgeschenk. In diesem Sinne ist die Finalität des kultischen Austauschs zugleich eine Bestätigung der Evidenz einer anthropomorphen Göttervorstellung der Griechen. Die historische Realität einer auch im Kult auf Gegenseitigkeit bezogenen Mentalität der am Gabentausch Beteiligten spiegelt sich zudem in der seit archaischer Zeit einsetzenden Kritik der Philosophen an der gängigen Kultpraxis wider. Mit ihrer intellektuellen Haltung verdeutlichen sie zugleich ihren sozialen Standort als Außenseiter der Gesellschaft.

Die in der anthropologisch-ethnographischen Forschung geltende modifizierende Unterscheidung des Gabentauschs von 'Gaben auf Gegenseitigkeit' und 'Handel' aufgrund der den Austausch begleitenden mehr oder weniger vorhandenen bzw. mangelnden sozialen Konnotation ist daher für den kultischen Austausch ohne Belang, da der Gabentausch mit den Göttern insgesamt darauf gerichtet ist, sich ihrer Gunst zu versichern. Verstöße, wie z. B. der Opferbetrug des Prometheus, sind daher Störungen innerhalb des zwischen Menschen und Göttern bestehenden Bezugssystems, die mit entsprechenden Gaben wieder aufgehoben werden können. Dagegen liefert die Institution des Potlachs als anthropologisch-ethnographische Evidenz ein Deutungsmuster für die bewußte Vernichtung von Opfer- und Weihgaben. Sie kann in diesem Sinne als öffentliche Demonstration der auf eine Kultgemeinschaft bezogenen überlegenen Rang- und Prestigeposition des Dedikanten bewertet werden.

•

Bei dem Vergleich von profanem und kultischem Gabentausch erweist sich zudem der qualitative Unterschied der jeweils eingesetzten Gaben als ein Strukturmerkmal: Opfergaben entsprechen im profanen Bereich den Konsumtionsgütern, Weihgaben den Prestigegütern. Wie die früheste literarische Überlieferung der homerischen Epen zeigt, sind die 'Empfänger' und 'Geber' von Prestigegütern ausnahmslos durch ihren hervorragenden wirtschaftlichen und sozialen Status gekennzeichnet, während die Gesellschaft jenseits dieses Adels ausnahmslos als 'Empfänger' und 'Geber' von Konsumtionsgütern erscheint. Insofern unterliegt der Austausch der jeweiligen Gaben einer vom Sozialstatus des Empfängers abhängigen Distribution. Diese Distributionsordnung besitzt vor allem Symbolcharakter, durch die jedoch in einigen Fällen auch der zugleich bestehende reale wirtschaftliche Austausch mit Konsumtionsgütern aufscheint, nämlich immer dann, wenn auch der Adel als Empfänger von Konsumtionsgütern auftritt, die notwendigerweise zur physischen Existenz benötigt werden. Das trifft etwa zu bei Viehzahlungen anlässlich von Brautgüterzahlungen. Da die



Beschaffenheit der Gaben zugleich den Grad an *time* der Empfänger bemißt, entsprechen in derartigen Situationen jedoch Qualität und Quantität dieser Konsumtionsgüter durchaus dem materiellen und ideellen Standard von Prestigegütern.

Das aus der Unterscheidung von Konsumtions- und Prestigegütern resultierende soziale Distributionsmuster erweist sich auch als Strukturprinzip des Gabentauschs mit den Göttern, wie er in den homerischen Epen praktiziert wird. Danach nämlich erhalten Götter entsprechend ihrer *time* von adligen Dedikanten entweder wertvolle Prestigegüter oder an Zahl und Qualität reiche Konsumtionsgüter. Doch spenden auch wirtschaftlich schwache Dedikanten, sofern sie überhaupt literarisch in Erscheinung treten, Opfergaben, also Konsumtionsgüter, und, wie die minderwertigen Fundstücke der geometrischen Zeit zeigen, Gaben aus dauerhaftem Material. Insofern orientieren sich die Gaben dieser Dedikantenschicht ebenfalls an der *time* ihrer göttlichen Empfänger, hinsichtlich der qualitativen und quantitativen Beschaffenheit aber am ökonomischen Status der Gebenden.

Als Gaben an die Götter können alle Objekte eingesetzt werden, die im profanen Bereich als Wert-, Schmuck- oder Gebrauchsgegenstände fungieren, was ebenfalls auf die Evidenz der anthropomorphen Göttervorstellung verweist. Deshalb besitzen Weihgaben grundsätzlich Sachwertcharakter. Das zeigen gerade die minderwertigen Ausführungen geläufiger, der anthropomorphen Göttervorstellung entsprechender Weihgabentypen sowie die aus dauerhaftem Material gefertigten Nachbildungen von Opfergaben, die für den Opfernden entweder unerschwinglich oder situationsbedingt nicht verfügbar waren. Die Gegenstände des profanen Bereichs, die zugleich potentielle Weihgabentypen bilden, besitzen daher im profanen wie auch kultischen Austausch eine Doppelfunktion: sie sind zugleich Gebrauchsgeräte und potentielle Tauschobjekte im Sinne prämonetärer Geldformen. Insofern werden für den Gabentausch mit der Gottheit auch keine neuen Artefakte geschaffen, die ohne eine denkbare profane bzw. aufgrund anthropomorpher Göttervorstellung dementsprechende kultische Verwendung allein als Weihgaben Geltung besessen hätten, d.h. ausschließlich für den kultischen Gebrauch hergestellt worden wären. Kultstatuen und -statuetten - sowie Grabkouroi bzw. -korai - werden - wie die Sprache der frühen literarischen und epigraphischen Belege zeigt - als Personifikationen der entsprechenden Gottheit - bzw. des Bestatteten - angesehen, die jeweils stellvertretend als Empfänger der Gaben gelten. Erst im Verlauf der archaischen Zeit entwickeln sich diese Kultbilder zu '*agalmata*'.

-

Eine Ausnahme bezüglich der Erkenntnis, daß ausschließlich die Artefakte des profanen Bereichs zugleich potentielle Weihgabenmuster darstellen, scheinen zunächst die Weihgaben zu bilden, die hinsichtlich ihrer Größe und des Material minderwertige und gebrauchsuntüchtige Abwandlungsmuster funktionaler Weihgabentypen darstellen, wie z. B. stark miniaturisierte DreifüÙe aus Ton oder die sog. Hausmodelle. Die Weihung derartiger Typen ist nach den auf uns gekommenen Zeugnissen gängige Kultpraxis und offenbart, daß die Dedikanten auch bei diesen Gaben eine dem Wert der 'Vorbildgabe' entsprechende 'göttliche Gegengabe' erwarten. Daher gilt auch für diese gebrauchsuntüchtigen Muster das prinzipielle Faktum, daß alle Objekte des profanen Bereichs zugleich potentielle Weihgabentypen bilden und in dieser Funktion in minderwertiger bis hin zu sehr wertvoller Ausführung dediziert werden können. Allein die Beibehaltung der Form setzt den möglichen qualitativen und quantitativen Abwandlungen Grenzen. Gebrauchsunfähige Typen als Abbilder profaner, gebrauchstüchtiger Objekte werden daher ausschließlich im Gabentausch mit der Gottheit eingesetzt. Diese Praxis markiert insofern den einzigen Bruch im Vergleich mit dem profanen Gabentausch. Das führt zu dem Ergebnis, daß sowohl funktionale Weihgaben als auch gebrauchsuntüchtige Muster, nämlich stark miniaturisierte Formen, extreme Übergrößen und Ausführungen in minderwertigem, für den Verwendungszweck ungeeignetem Material sowie Abbilder von Kulthandlungen, etwa Weihreliefs, als Artefakte des kultischen Gabentauschs prinzipiell für einen auf sakraler Ebene imaginierten Gebrauch seitens der Götter geschaffen und dediziert werden. Da dabei die äußere Erscheinungsform des Objekts trotz der jeweiligen Realisation vielfältiger Abwandlungsmöglichkeiten immer gewahrt bleibt, gilt jedoch auch für gebrauchsuntüchtige Muster der Grundsatz, daß Weihgaben zugleich Gebrauchs- und Wertgegenstände profaner Lebenswirklichkeit sind, denn die Artefakte des profanen Bereichs fungieren in diesen Fällen als Vorbild diesbezüglicher Abwandlungen. Derartige 'Ersatzgaben' sind daher zugleich Ausdruck des Zeichencharakters der Weihgaben auf der materiellen Seite. Insofern repräsentieren Weihgaben ungeachtet ihrer äußeren Beschaffenheit immer auch die zugrundeliegende 'Idee' des Objektes, die für einen imaginierten Gebrauch durch die Götter durchaus ausreichend erscheint.

Gerade diese Imagination ermöglicht es weniger bemittelten Dedikanten, sich ebenfalls am 'Prestigegütertausch' mit den Göttern zu beteiligen, d. h. auf symbolischer Ebene ein dem Grad der *time* der jeweiligen Gottheit als Empfänger entsprechendes Weihgeschenk zu dedizieren, beispielsweise einen Miniatur-DreifüÙ aus Ton. Andererseits eröffnet die Denkvorstellung eines nur imaginierten Gebrauchs wirtschaftlich potenten

Dedikanten Möglichkeiten der Wertsteigerung ihrer Weihgabe, was bei extremen Formen bzw. Abbildern ebenfalls zu gebrauchsunfähigen Mustern führen kann, wie sie etwa wertvolle Weihereliefs als ikonographische Repräsentanten entsprechender Gaben darstellen. Die unterschiedlichen wirtschaftlichen Möglichkeiten der Dedikanten führen daher nicht zur Schaffung diesbezüglicher Weihgabentypen, sondern gemäß den ökonomischen Bedingungen der Weihenden zu wertvollen oder minderen Ausführungen gebräuchlicher, der anthropomorphen Göttervorstellung entsprechenden Weihgabentypen. Insofern erreicht die Kultpraxis im Gabentausch mit der Gottheit die Integration auch wirtschaftlich getrennter Gruppen einer Gemeinschaft. Im Vergleich zur literarischen Überlieferung der griechischen Archaik, in der ausnahmslos Luxusgüter als Weihgeschenke Erwähnung finden, offenbaren gerade die Unterschiede in der qualitativen Beschaffenheit des archäologischen Materials, daß sich die Dedikanten der geometrischen Zeit je nach ökonomischen Möglichkeiten aus unterschiedlichen sozialen Schichten rekrutieren.

•

Gemäß der anthropomorphen Göttervorstellung können die im Kult dargebrachten Gaben auch als Abgabenleistungen von errungenen bzw. erwirtschafteten Gewinnen und Erträgen betrachtet werden, die - wie im profanen Bereich - entsprechend der *time* ihrer Empfänger einer quantitativen und qualitativen Distributionsordnung unterliegen, die zugleich Ausdruck der hierarchischen Ordnung einer Gemeinschaft ist. Daß gemeinschaftsbezogene Einnahmen - wie auch Ausgaben - einer derartigen sozialen Distributionsordnung unterliegen, wird insbesondere bei der Verteilung von Kriegsbeute deutlich, die - wie bereits die homerischen Epen zeigen - zugleich einen sozialen und ökonomischen Akt bildete, wonach die Aufteilung bestehender bzw. errungener Ressourcen einer dem Sozialstatus entsprechenden Verteilungspflicht unterlag, in die auch die Götter einbezogen waren. Diese außersprachliche Evidenz wird im kultischen Bereich in ihrem qualitativen und quantitativen Bezug sprachlich mit den Termini *aparche*, *akrothinion* und *dekate* erfaßt, die jeweils 'anteilige Weihungen' bezeichnen. Dabei verweisen z. B. epigraphische Fragmente frühgriechischer Opferkalender und literarische Aussagen zu göttlichen Strafen aufgrund unterlassener Opferungen sowie die ursprünglichen Bezeichnungsfunktionen von *aparche* und *akrothinion*, nämlich im Sinne von 'agrarischem Erstlingsgaben', auf eine kultische Leistungspflicht, die sich gemäß einer agrarisch strukturierten Gesellschaft zunächst auf Feldfrüchte bezog und in diesem Sinne auf jegliche, also auch nichtagrarisches Erträge übertragen wurde. Wie einige Zeugnisse nahelegen, unterstanden offenbar nicht nur gemeinschaftsbezogene Gewinne und Erträge, z.

B. anlässlich militärischer Erfolge oder bei Erntefesten, einer derartigen kultischen Leistungspflicht, sondern auch diesbezügliche Situationen auf familialer Ebene, etwa bei Ereignissen in der sozialen oder beruflichen Biographie ihrer Angehörigen. Dabei offenbart die unüberschaubare Anzahl von *dekate*-Weihungen im kriegerischen und nichtkriegerischen Bereich, daß der 'Zehnte' die wohl übliche Höhe darstellte, in der eine der Gottheit zustehende öffentliche wie auch private Weihung erfolgte. Die auf uns gekommenen Belege lassen durchaus die Annahme zu, daß die *dekate* jeweils auch wirklich annähernd dem zehnten Anteil entsprach. Gemäß einer in archaischer Zeit noch rudimentär ausgebildeten Verwaltung unterstanden kultische Leistungspflichten vor allem öffentlicher Kontrolle und wurden vermutlich durch sozialen Druck, nämlich durch kultische Publizität bei Prozessionen und durch Repräsentanz im Heiligtum, eingefordert. Insofern bilden Opfer- und Weihgaben zugleich *semata* der Zugehörigkeit zu einzelnen durch Einkommensgrenzen distribuierten Gesellschaftsgruppen. Bezüglich der isonomischen Tendenzen im Zusammenhang der Poliswerdung dienen sie in dieser Funktion zugleich auch der Reglementierung individueller kompetitiver Bestrebungen, vermittels einer über die Leistungspflicht hinausgehende Dedikation den eigenen überlegenen wirtschaftlichen und sozialen Status zu demonstrieren.

•

Da profane und kultische Austauschhandlungen in ihren Intentionen vergleichbar sind, ist der Gabentausch mit den Göttern auch hinsichtlich seiner Relevanz für die Entstehungsbedingungen des monetären Geldes zu hinterfragen; denn die Entwicklung normierter Werte hat sowohl in den Regelungen von Austauschbeziehungen zwischen Menschen als auch zwischen Menschen und Göttern auf der Grundlage final bestimmter Austauschakte mit sozialer Konnotation ihren Ursprung, nämlich im Sinne gegenseitiger Ehrung und Verpflichtung, die sich im Austausch von Gastgeschenken bzw. Votivgaben äußert, als Be- und Entlohnung für erwiesene Dienste, die durch 'Dankesgaben' im profanen und kultischen Bereich entgolten werden, und bei der Wiederherstellung gestörter sozialer Beziehungen durch Strafzahlungen bzw. Sühnegaben.

Da alle im profanen Bereich existenten Artefakte bei ihrem Einsatz im Gabentausch durch die Übernahme einer möglichen Geldfunktion situativ als Geld fungieren, was dementsprechend auch für die Weihgaben gilt, hat Geld in prämonetärer Zeit seine Seinsweise ausschließlich im Gebrauch, nämlich im kultischen wie profanen Austausch. Dort kann es als solches vermittels einer jeweils übernommenen Geldfunktion identifiziert werden, nämlich als Tauschmittel im Sinne von Dankesgaben, als Bezahlungsmittel im Sinne von Sühnegaben, als

Aufbewahrungsmittel, also zur Thesaurierung im Oikos bzw. im Heiligtum sowie als Wertmaßstab. Da der profane Bereich mit seinen Dinglichkeiten entsprechend der anthropomorphen Göttervorstellung zugleich als Vorbild und Reservoir möglicher Weihgabentypen anzusehen ist, bilden neue dingliche Ausdrucksnotwendigkeiten zugleich potentielle Tauschobjekte im profanen Bereich bzw. potentielle Weihgabentypen. Das läßt sich insbesondere an der Entstehung des Münzgeldes aufzeigen. Der in diesem Zusammenhang zunächst zu beobachtende Einsatz prä- und protomonetärer Einheiten, also von Einheiten, die bereits ein genormtes Gewicht aufweisen, sowie abgewogener Metallstücke im profanen Tausch findet seine Entsprechung in den zeitgleich auftretenden Gewichtweihungen und protomonetären Formen als neuen Weihgabentypen. Das führt zu dem Ergebnis, daß die Entwicklung bzw. Entstehung normierter Werte in den Regelungen final bestimmter Austauschbeziehungen sowohl im kultischen als auch profanen Bereich ihren Ursprung hat. Nach den epigraphischen, literarischen und archäologischen Zeugnissen entwickeln sich insbesondere *tripodes*, *lebetes* und *obeloi* zu protomonetären Einheiten, da sie im profanen wie kultischen Austausch aufgrund ihres funktionalen, materiellen und Prestigewertes bevorzugt eingesetzt werden. Daß protomonetäre Einheiten den Übergang zum Münzgeld indizieren, verdeutlicht die Begriffsentwicklung von *obelos* 'Bratspieß', der nach einem Weihinschriftlichen Beleg bereits in archaischer Zeit als Wertmaßstab galt und in klassischer Zeit als Bezeichnung einer Münzeinheit geläufig ist.

Trotz der Entwicklung monetärer Formen und ihres Einsatzes im kultischen wie profanen Gabentausch werden in der Kultpraxis im Gegensatz zum profanen Bereich auch nach der Erfindung des Münzgeldes die Artefakte als solche bevorzugt eingesetzt. Diesen Konservativismus bezüglich der im Kult getauschten Objekte belegt insbesondere die übliche Dedikation 'miniaturisierter Prestigegüter' als Weihgaben wirtschaftlich schwacher Dedikanten, aber etwa auch der Brauch, anlässlich kriegerischer Erfolge den Beuteanteil der Götter in Form eines *agalma* zu dedizieren. Dabei offenbart z. B. die Bevorzugung von Dreifußkesseln auch den Symbolcharakter den Weihgabentypen über ihren Zeichencharakter hinaus erlangen können und der zu scheinbar festen Traditionen führen kann.

•

Einen besonderen, der anthropomorphen Vorstellung gemäßen Weihgabentypus bildet der 'Tempel' als Behausung der Götter. Daß er als solcher angesehen werden kann, bestätigt sowohl der archäologische Befund, nach dem die frühen Tempel aus den Einzelhaustypen der geometrischen Zeit entstanden sind, als auch die literarische Überlieferung der frühen

Griechen bezüglich der Intentionen für 'Tempel-Dedikationen', nämlich als Sühne-, Dank- und Motivgabe. Daher entspricht die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Tempels als Weihgabe auch den für alle Weihgaben möglichen Abwandlungen. Ein diesbezügliches Beispiel stellt etwa das von Xenophon begründete Artemis-Heiligtum bei Skillus dar, das der Stifter als bewußte, aber 'verkleinerte' Nachbildung des ephesischen Artemisions gestaltete. In diesen Zusammenhang der Abwandlungsmöglichkeiten ordnen sich aber auch die sog. geometrischen Hausmodelle als miniaturisierte Muster des Weihgabentypus 'Tempel' ein. Insofern können Tempel als eine von einem Kollektiv oder einer Einzelpersonlichkeit erbrachte Gabe an die Götter bewertet werden, die bezüglich ihrer Dedikanten - wie alle Weihgaben - zugleich repräsentative, commemorative und kompetitive Funktion besitzt.

Daß Tempel als Weihgaben in diesem Sinne zugleich politische *semata* darstellen können, verdeutlicht die diesbezügliche frühe literarische Überlieferung, wonach die Errichtung von Tempeln und die Begründung von Heiligtümern kollektive Unternehmungen bildeten, bei denen sowohl der wirtschaftlich potente Adel als auch das Volk mögliche Ressourcen und Arbeitskräfte stellte. Insofern hat die griechische Liturgie ihre Wurzeln in den Anfängen der Poliswerdung. Die Begründung von Heiligtümern und die Errichtung von Tempelbauten setzen in diesem Sinne ein auf die Gemeinschaft bezogenes und organisiertes Handeln voraus, das auf eine Identifikation dieser Gemeinde als soziale, politische und kultische Einheit verweist. Insofern können Tempelentstehung und Polisentwicklung auch als eng aufeinander bezogen betrachtet werden. Der seit dem 8. Jh. v. Chr. archäologisch belegte, sprunghafte Anstieg der Weihgaben, der zeitgleich mit der Begründung und Ausgestaltung von Heiligtümern einhergeht, kann als ein signifikanter Faktor eines sich seit dieser Zeit vollziehenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Wandels der frühgriechischen Gesellschaft bewertet werden. Die architektonische Neuschöpfung des Peripteraltempels als Wohnhaus der Gottheit mit dem Altar im Freien indiziert in diesem Sinne unabhängig von kunstästhetischen Implikationen vor allem einen gesellschaftlichen Wandel, der als Öffnung des adligen Kultrituals für den gesamten Demos einhergeht mit anderen Veränderungen dieser Zeit, die im Zusammenhang der Poliswerdung zeigen, daß Demos und Adel aufeinander bezogen waren.

Heiligtümer haben als kultische und zugleich politische und soziale Zentren den Prozeß der Poliswerdung insofern beeinflußt und vorangetrieben, als daß gemeinsam veranstaltete Feste und Rituale gemeinschaftsstiftend wirkten und zugleich die Führungsrolle des Adels stabilisierten. Die den Heiligtümern implizite Publizität bot der durch Reichtum und sozialen Status legitimierten Führungselite dabei die Möglichkeit, den zunehmenden

Mangel an individuellen Bewährungschancen durch die Konkurrenz um athletische Erfolge, Opferungen und Dedikationen zu kompensieren. Indem der Adel einen Teil seines Reichtums an Subsistenz- und Prestigegütern als Opfer- und Weihgaben darbrachte und damit Anteile seines persönlich erworbenen Besitzes in den Dienst der gesamten Gemeinschaft stellte, ließ er den Demos an seinem Besitz partizipieren und demonstrierte zugleich seine materielle und soziale Überlegenheit, die seine politische Führungsposition legitimierte. Der allmähliche Wandel von einer individuell geprägten homerischen Adelsethik zur 'bürgerlichen' Ethik der archaischen Zeit läßt sich daher gerade auch an der agonistischen Weihgabenpraxis aufzeigen. Durch die Dedikation errungener Siegespreise, die literarisch erstmals bei Hesiod bezeugt wird, verzichtet der siegreiche Agonist freiwillig auf einen materiellen Gewinn, der im Sinne des auf Gegenseitigkeit bezogenen 'Gabentauschs' durch göttlich gewährte Gunst entgolten wird. Zudem gewinnt der Dedikant durch die kultische Publizität soziales Ansehen. Derartige Dedikationen verweisen daher zugleich auf die Genese einer neuen, auf die Gemeinschaft bezogenen Identität. In diesen Deutungszusammenhang lassen sich daher auch die Anfänge der griechischen Euergesie verorten.

•

Daß insbesondere bei Dedikationen die den Weihgaben - im Unterschied zu den Opfergaben - eignende Denkmalfunktion zum eigenen Prestigegewinn genutzt wurde, offenbaren nicht nur agonistische Weihungen und spektakuläre Anatheme, sondern auch die frühen Weihinschriften. Mit dem für Griechenland zu beobachtenden politischen Trend zur Isonomie wurde es jedoch notwendig, die Nutzung von Möglichkeiten kompetitiver Selbstdarstellung zu reglementieren. In diesem Sinne boten Kultfestspiele Möglichkeiten, die zunehmende Beschneidung individueller Bewährungschancen des Adels zu kompensieren. Vor diesem Hintergrund kommt der Kompetenz der preisstiftenden Autorität von Kultspielen ebenso Bedeutung zu wie möglichen Reglementierungen, die sich gerade im Zusammenhang der agonistischen Weihgabenpraxis deuten lassen. Danach nämlich ist bereits in archaischer Zeit die Tendenz zu erkennen, die Bedeutung agonistischer Erfolge als gemeinschaftsbezogene Leistungen einer Kultgemeinde, die zugleich eine politische Gemeinde bildet, zu betonen. Dieser Aspekt der sozialpolitischen Funktionen von Heiligtümern erhellt daher auch die Genese der panhellenischen Kultstätten, wie es am Beispiel der Pythien und Olympien aufgezeigt werden konnte: Um die Attraktivität dieser Kultstätten zu steigern, die sich aufgrund der Bedeutung ihrer Orakel zu überregionalen Zentren entwickelten, waren die Kultortinhaber gehalten, die Bedeutung der Kultfeste als *semata* ihrer politischen Identität

zugunsten der überregionalen Bedeutung zurückzustellen. Die dadurch indizierte Entwicklung zu panhellenischen Stätten, die im 6. Jh. v. Chr. zu ihrem Abschluß kommt, wurde u. a. dadurch erreicht, daß statt eines Wertpreises ein Kranz vergeben wurde. Dadurch wurde die Möglichkeit, die politische und soziale Kompetenz der den Preis stiftenden Autorität durch einen entsprechenden Wertpreis herauszustellen, entscheidend beschnitten und damit in den Hintergrund gedrängt. Zugleich erhielt der Sieger die Erlaubnis, auf eigene Kosten eine Statue als Denkmal seines Sieges im Heiligtum aufzustellen. Die Preiswürdigkeit dieser Erlaubnis, deren Nutzung von dem siegreichen Agonisten sogar materielle Aufwendungen erforderte, ist in dieser Attraktivität allein auf die Prominenz des Kultortes bezogen, der in seiner zunächst überregionalen, später panhellenischen Geltung auf die Entwicklung und Existenz einer gemeingriechischen Identität verweist. Aufgrund dieser Spezifika wird auch der intendierte 'panhellenische Charakter' der Großen Panathenäen von Athen deutlich. Neben einem Wertpreis erhielten die siegreichen Agonisten ebenfalls die Erlaubnis, auf eigene Kosten ein Weihgeschenk als Denkmal ihres Sieges auf der Akropolis aufzustellen, was in diesem Sinne die Prominenz des Kultortes und die Bedeutung und Geltung des athenischen Kultfestes über die Grenzen der Polis hinaus evident macht.

•

Kultheiligtümer besaßen neben ihren politischen und sozialen Funktionen als Orte der Integration und Kommunikation zugleich auch Bedeutung als Wirtschaftszentren. Die Bewirtschaftung kultischen Land- und Viehbesitzes und die Lagerung und Vermarktung von verderblichen und dinglichen Erträgen und Einkünften aus Zöllen, Konfiskationen u. a. dinglichen und Naturalstrafzahlungen für kultische und profane Vergehen sowie Weih- und Opfergaben führten schon im 7./6. Jh. v. Chr. zu einem Verwaltungsbedarf, der nach den auf uns gekommenen epigraphischen Belegen als Inventarisierungsbedarf und Abrechnungsbedarf dokumentiert wird. Dabei lassen sich einige dieser Zeugnisse zugleich als Dedikationstypus der Rechenschaftsablegung von Kultbeamten interpretieren, die aus Anlaß der Indienst- bzw. Außerdienststellung den korrekten Vollzug ihrer Amtspflichten als schriftlich fixiertes *ergon* dedizierten. Die durch diese Zeugnisse belegte Evidenz einer bereits in frühgriechischer Zeit bestehenden Verwaltung 'heiliger Güter' ist insofern von Bedeutung, als für eine dementsprechende Verwaltung eines 'öffentlichen' Vermögens aufgrund der spezifischen Wirtschaftsmentalität der archaischen Griechen keine Notwendigkeit bestand. Kollektive Einnahmen, wie etwa aus Kriegsbeute, Konfiskationen oder Bergwerken, wurden nämlich als öffentlicher Besitz angesehen und unter die Demosangehörigen verteilt. Dagegen



wurden anfallende öffentliche Ausgaben von den Reichen bestritten und damit der ihnen eignenden kompetitiven Ethik im Dienste der Gemeinschaft anheimgestellt oder auch bei situativen Erfordernissen durch Umlagen bzw. Arbeitseinsätze durch den gesamten Demos bestritten. Im Gegensatz dazu verfügten Kultheiligtümer über Besitztümer und Einnahmen, die sich einer direkten Konsumtion bzw. Verteilung entzogen. Die Bewirtschaftung insbesondere auch durch Konfiskationen erworbener kultischer Immobilien und Ländereien und die Inventarisierung von dinglichen und naturalen Gütern erforderten daher eine Schatzverwaltung, die als Vorläufer einer derartigen öffentlichen Verwaltung zu deuten ist. Durch die Lagerung von naturalen und dinglichen Werten verwandelten sich die Heiligtümer zugleich in Depots, aus dem sich der Demos als kollektiver Betreiber des Kultes anlässlich von Kultfesten aber ganz offenbar auch in Notzeiten bedienen konnte, etwa bei Kriegsrüstungen, öffentlichen Bauvorhaben oder Engpässen in der Nahrungsversorgung. Daß Kultheiligtümer mit ihren Vermögenswerten im Sinne dieser Nutzungsmöglichkeiten auch als 'öffentlich' angesehen wurden, darauf verweisen zudem inschriftliche Aussagen zu den Aufgabenbereichen von kultischen und profanen Beamten der Polis, die nämlich beide für profane wie auch sakrale Belange zuständig waren und deren Indienststellung der Beschlußfassung des Demos unterlag. Trotz dieser Interdependenz wurde ganz offenbar zwischen Tempelvermögen und öffentlichem Vermögen unterschieden. Diese Trennung läßt sich jedoch im Sinne des öffentlichen Nießbrauchs 'heiliger Güter' gleichfalls in die bestehende Interdependenz kultischer und politisch rechtlicher d. h. profaner Belange einordnen. Zudem kann davon ausgegangen werden, daß ein mögliches öffentliches Vermögen, sofern es nicht sofortiger Verteilung zugeführt wurde, ganz sicher der Obhut der Heiligtümer unterstand, wo es den wirksamsten Schutz genoß.

•

Die vorliegende Untersuchung zu den Weihgaben und zur Weihgabenpraxis der frühen Griechen zeigte insgesamt, daß wirtschaftliche und soziale Betrachtungsweisen auf die Antike bezogen eng miteinander verknüpft sind. Insofern entspricht die Unterscheidung von kultischen und sog. 'profanen' Belangen einer modernistischen Vorstellung, die sich für das archaische Griechenland als nicht zutreffend erweist. Bezüglich der Erarbeitung der wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung wurden daher vielfach auch politische Funktionsweisen der Kultpraxis evident. Insbesondere zeigte sich, daß die politisch-rechtlichen Belange der Polis eng mit dem kultisch sakralen Bereich verschränkt sind. Die Auswertung des einschlägigen Quellenmaterials unter wirtschaftlichen und sozialen Aspekten

folgte daher einem heuristischen Konzept, das jedoch gerade die Interdependenz von 'Kultischem' und sog. 'Profanem' evident machte.

#### ABKÜRZUNGEN VON TEXTAUSGABEN UND NACHSCHLAGWERKEN

##### ADLER

Suidae Lexicon, ed. A. ADLER, 4 Teile, Leipzig 1928-1935

##### BECKBY

Anthologia Graeca (Griechisch-Deutsch), hg. von H. BECKBY, 4 Bde. München 2. A. 1964

##### BERGK

Poetae lyricae Graeci hg. von, TH. BERGK, Bd. 3, Leipzig 4. A. 1914

##### BETHE

Pollux, Onomasticon, ed. E. BETHE, 1931, repr. Stuttgart 1967

##### CEG

CARMINA EPIGRAPHICA GREACA, saeculorum VIII- V A. Chr. N., Texte und Kommentare 12, ed. P.A. Hansen, Berlin, New York 1983

##### CID I

CORPUS DES INSCRIPTIONS DE DELPHES, I: Lois sacrées de réglements religieux, ed. G. Rougement, Paris 1977

##### CIRB

CORPUS INSCRIPTIONUM REGNI BOSPORANI. *Korpus Bosporskich Nadpisej*, Moskava-Leningrad 1965

##### DAA

Raubitschek, A.E., DEDICATIONS from the ATHENIAN AKROPOLIS. A Catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C., Cambridge, Mass. 1949

##### DGE

DIALECTORUM GRAECARUM EXEMPLA EPIGRAPHICA POTIORA, ed. E. Schwyzer, Leipzig 3. A. 1923

##### DIEHL (D)

Anthologia Lyrica Graeca, ed. E. Diehl, ed. tertia, Leipzig 1949-1952

DIELS-KRANZ

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch- Deutsch, von H. DIELS, 8. A. hrg von W. KRANZ, Bd. I., 1956

DRACHMANN

Scholias Vetera in Pindari Carmina. II: Scholia in Pythionicas, ed. A.B. DRACHMANN, 1910

DS

Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les documents, C. DAREMBERG, E. SAGLIO (eds.), 5 Bde., Paris 1877-1919, (repr. 1969)

DVA

Lazzarini, M.L., LE FORMULE DELLE DEDICHE VOTIVE NELLA GRECIA ARCAICA ( MAL Ser. VIII, XIX 2), Roma 1976

EDMONDS

Greek Elegy and Iambus, 2 Bde., J. EDMONDS (ed), Cambridge, Mass., London 1931

GAISFORD

ETYMOLOGICUM MAGNUM seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiasticis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum. Ad Codd. MSS recensuit at notis variorum instruxit, Thomas GAISFORD S.T.P., Oxonii 1848, ND Amsterdam 1962

FD III 1

P. Bourguet, FOUILLES DE DELPHES: Èpigraphie, Fasc. 1: Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens, Paris 1929

FgrH

Die FRAGMENTE DER GRIECHISCHEN HISTORIKER, ed. F. Jacoby, Berlin-Leiden 1923 ff.

GENTILI-PRATO (G.-P.)

Poetae Elegiaci Testimonia et Fragmenta edd. B. GENTILI, C. PRATO, I-II, Leipzig 1979, 1985

HGIÜ I

Brodersen, K., Günther, W., Schmitt, H.H., (Hgg.), HISTORISCHE GRIECHISCHE INSCRIFTEN IN ÜBERSETZUNG, Bd. I Die archaische und klassische Zeit, Darmstadt 1992

## IvOI

INSCRIFTEN VON OLYMPIA, hg. von W. Dittenberger, H. Purgold, Berlin 1896

## ICRET

INSCRIPTIONES CRETICAE, ed. M. Guarducci, I, Roma 1935; II, Roma 1939; III, Roma 1942;  
IV: Tituli Gortynii, Roma 1950

## IDELOS

INSCRIPTIONS DE DELOS, Paris 1926-1972

## IG

INSCRIPTIONES GRAECAE, Berlin 1873 ff.

## IGA

INSCRIPTIONES GRAECAE ANTIQUISSIMAE PRAETER ATTICAS IN ATTICA REPERTA, hg. von H. Roehl, Berlin 1882 (Nachdr. 1977)

## IVDIDYMA II

A. Rehm, DIDYMA II: Die Inschriften, hrg. von R. Harder, Berlin 1958

## LESHER

Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with Commentary by J.H. Leshner, (Phoenix Suppl. 30), Toronto 1992

## LfgrE

LEXIKON DES FRÜHGRIECHISCHEN EPOS, hg. v. B. SNELL, Göttingen Bd. I ff., 1979 ff.

## LIDDELL/SCOTT

H.G. LIDDELL, R. SCOTT, Greek-Englisch Lexocon, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, and with the cooperation of many scholars. With revised Supplement, Oxford 1996

## LOBEL-PAGE (L/P)

Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ed. E. LOBEL et. D. PAGE, Oxford 1955

## LSAG

Jeffery, L.H., THE LOCAL SCRIPTS OF ARCHAIC GREECE. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eight to the Fifth Century B.C., Oxford 1961, rev. A.W. Johnston 2.A. 1990

## LSCG

Sokolowski, F., F. Sokolowski, LOIS SACREES DES CITES GRECQUES, (École française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres de l'École et de divers savants, 18), Paris 1969

## LSS

F. Sokolowski, LOIS SACREES DES CITES GRECQUES, (École française d'Athènes, Travaux et mémoires des anciens membres de l'École et de divers savants, 11), Supplément, Paris 1962

## MERKELBACH-WEST

R. MERKELBACH, M.L. WEST, (Hgg.), Fragmenta Hesiodica, Oxford U.P. 1967

## MEYER I, II, III

Pausanias Reisen in Griechenland, Gesamtausgabe in drei Bänden aufgrund der kommentierten Übersetzung von E. MEYER, hrsg. von F. Eckstein u. P.C. Bol, Zürich, München 3. A. 1986-89

## ML

R. MEIGGS, D. LEWIS, A Selection of Greek Historical Inscriptions, Oxford 1966, rev. 1988

## ODER-HOPPE

Corpus Hippiatricorum Graecorum, ed. E. ODER et C. HOPPE, Bd. I, (Hippiatrica Berolinensia), 1924, repr. Stuttgart 1971

## OLIVIERI

Frammenti della commedia Grecia e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia. Testo e Commento di A. OLIVIERI, Bd. I, Neapel 2. A. 1946

## PFOHL

Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens, ed. G. PFOHL, München 2. verb. A. 1980

## PMG

Poetae Melici Graeci, ed. D.L. PAGE, Oxford 1962

## PÖTSCHER

Theophrastos PERI EUSEBEIAS. Griechischer Text, hrsg., übers. u. eingel. v. W. PÖTSCHER, Leiden 1964

## ROSE

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta collegit V. ROSE, Leipzig 1886, repr. 1967

## SEG

SUPPLEMENTUM EPIGRAPHICUM GRAECUM, Leiden seit 1923

## SGDI

SAMMLUNG DER GRIECHISCHEN DIALEKT-INSCHRIFTEN, ed. H. Collitz, F. Bechtel, I, Göttingen 1884; II, 1899; III 1, 1899; III 2, 1905; IV, 1915

SIG<sup>3</sup>

W. Dittenberger, SYLLOGE INSCRIPTIONUM GRAECARUM, I-IV, 3. A. Leipzig 1915-1924

## STURZ

Orinis Thebani Etymologicum, edidit F.G. STURZIUS, Leipzig 1820

## STV II

Die STAATSVERTRÄGE DES ALTERTUMS, hg. von H. Bengtson, Bd. II: Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700- 338 v.Chr., unter Mitwirkung von R. Werner bearb. von H. Bengtson, München 1962, 2. A. 1975

TREU<sup>3</sup>1980

Alkaios, griechisch und deutsch, hg. von M. TREU, Tübingen 3. A. 1980

TREU<sup>5</sup>1976

Sappho, griechisch und deutsch, hg. von M. TREU, Darmstadt 5. A. 1976.

## VOIGT

Sappho and Alcaeus. Fragmenta, ed. E.M. VOIGT, Amsterdam 1971

## WEIHER

Homerus: Homerische Hymnen, griechisch und deutsch, hg. von A. WEIHER, München, Zürich 6. A. 1989

WEST

Iambi et Elegi Graeci, ed. M.L. WEST, Vol. II, Oxford U.P. 2. A. 1992

## LITERATURVERZEICHNIS

ADKINS, Homeric gods, 1972

ADKINS, A.H.W., Homeric gods and the values of Homeric society, JHS 92 (1972), S. 1-19

ADKINS, Homeric Values, 1971

ADKINS, A.H.W., Homeric Values and Homeric Society, JHS 91 (1971), S. 1-14

ADSHEAD, Politics, 1986

ADSHEAD, K., Politics of the Archaic Peloponnese, Longmead, Shaftesbury, Dorset 1986

ALBERTZ/OTTO, Religion und Gesellschaft, 1997

Albertz, R., Otto, S., Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients (AZERKAVO), Bd. 1 (AOAT 248), Münster 1997

ALCOCK/OSBORNE, Placing the Gods, 1994

ALCOCK, S.E., OSBORNE, R., (eds.), Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece, Oxford 1994

ALESHIRE, Athenian Asklepieion, 1989

ALESHIRE, S.B., The Athenian Asklepieion, Amsterdam 1989

ALESHIRE, Economics of Dedication, 1992

ALESHIRE, S.B., The Economics of Dedication at the Athenian Asklepieion, in: LINDERS/ALROTH, Economics of Cult, 1992, S. 85-99

ALESHIRE, The Demos and the Priests, 1994

ALESHIRE, S.B., The Demos and the Priests: The Selection of Sacred Officials at Athens from Cleisthenes to Augustus, in: OSBORNE/HORNBLOWER, Ritual, Finance, Politics, 1994, S. 325-337.

ALFÖLDI R.- Riflessioni, 1987

ALFÖLDI M.R.-, M., Riflessioni sulla riforma monetaria cosiddetta solonia, Boll. Num. 8 (1987), S. 9-17

ALFÖLDI R.-, Numismatik I, 1978

ALFÖLDI M.R.-, Antike Numismatik, Teil I. Theorie und Praxis, Mainz 1978

ALFÖLDI R.-, Numismatik II, 1982

ALFÖLDI R.-, M., Antike Numismatik, Teil II. Bibliographie, Mainz 2.A. 1982



ALFÖLDI, Methoden, 1989

ALFÖLDI, M.R.-, (Hg.), Methoden der antiken Numismatik, Darmstadt 1989

ALLAN/HALLIDAY/SIKES, Homeric Hymns, 1936

ALLAN, T.W., HALLIDAY, W.R., SIKES, E.E., The Homeric Hymns, 2.A. 1936

ALROTH, Gods, 1989

ALROTH, B., Gods and Figurines. Aspects of the anthropomorphic Dedications, ( Boreas 18), Uppsala 1989

ALY, Theognis, 1934

ALY, W., Theognis, RE V 2 (1934), Sp.1972-1984

AMANDRY, Fête, 1990

AMANDRY, P., La fête des Pythia, PAA 65 (1990), S. 279-317

AMANDRY, Mantique apollinienne, 1950

AMANDRY, P., Le mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle, Paris 1950

AMANDRY, Topographie et architecture, 1949

AMANDRY, P., Notes de topographie et architecture delphiques: II. Le monument commémoratif de la victoire de Tarentins sur les Peucétiens, BCH 73 (1949), S. 447-463

AMANDRY, Trépieds d'Athènes, 1976

AMANDRY, P., Trépieds d'Athènes: I. Dionysies, BCH 100 (1976), S. 15-93

AMANDRY, Trépieds de Delphes, 1987

AMANDRY, P., Trépieds de Delphes et du Péloponnèse, BCH 111 (1987), S. 79-131

AMANDRY/DUCAT Trépieds déliens, 1973

AMANDRY, P., DUCAT, J., Études déliennes. Trépieds déliens, (BCH Suppl. 1), Paris 1973, S. 17-64

AMANDRY/SPYROPOULOS, Monuments chorégiques, 1974

AMANDRY, P., SPYROPOULOS, TH., Monuments chorégiques D'Orchomène de Béotie, BCH 98 (1974), S. 171-242

AMELING, Karthago, 1993

AMELING, W., Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft, München 1993 (Vestigia Bd.45)

AMOURETTI, Pain et l'huile, 1986

AMOURETTI, M.-C., Le pain et l'huile dans la Grèce antique, Paris 1986

ANDERSON, Oracular Verses, 1987

ANDERSON, L., Studies in Oracular Verses: Concordance to Delphic Responses in Hexameter, (Historisk-filosofiske Meddelelser 53, Royal Danish Academy of Sciences and Letters), Copenhagen 1987

ANDREWS, Growth, 1982

ANDREWS, A., The Growth of the Athenian State, in: CAH<sup>2</sup> III 3, S. 360-391

ANDREWS, Opposition, 1978

ANDREWS, A., The Opposition to Perikles, JHS 98 (1978), S. 1- 8

ANDRONIKOS, Totenkult, 1968

ANDRONIKOS, M., Archaeologia Homerica Bd. III, Kap. W: Totenkult, Göttingen 1968

ARDOVINO, Oggetti sacri, 1980

ARDOVINO, A.M., Nuovi oggetti sacri con iscrizioni in alfabeto acheo, Arch. Class. 32 (1980), S. 50-66

ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, 1992

ASSMANN, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992

AUBERSON, Eretria I, 1968

AUBERSON, P., Eretria I: Temple d'Apollon Daphnéphoros. Architecture, Bern 1968

AUBERSON/SCHEFOLD, Eretria, 1972

AUBERSON, P., SCHEFOLD, K., Führer durch Eretria, Bern 1972

AUSTIN, Greece and Egypt, 1970

AUSTIN, M., Greece and Egypt in the Archaic Age, (Proceedings of the Cambridge Philological Society, Suppl. 2), Cambridge 1970

AUSTIN/VIDAL-NAQUET, Gesellschaft und Wirtschaft, 1984

AUSTIN, M., VIDAL-NAQUET, P., Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland, München 1984 (zuerst franz. 2.A. 1973)

AX, Memoria, 1990

AX, W., (Hg.), Memoria Rerum Veterum. Neue Beiträge zur antiken Historiographie und Alten Geschichte, FS für C.J. Classen, Stuttgart 1990

BADIAN, Peace, 1987

BADIAN, E., The Peace of Callias, JHS 107 (1987), S. 1-39

BARBER, Peplos of Athena, 1992

BARBER, E.J.W., The Peplos of Athena, in: NEILS, Goddess and Polis, 1992, S. 103-117

BARCELÓ, Aspekte, 1988

BARCELÓ, P., Aspekte der griechischen Präsenz im westlichen Mittelmeer, Tyche 3 (1988), S. 11-24

BARCELÓ, Basileia, 1993

BARCELÓ, P., Basileia, Monarchia, Tyrannis, (Historia Einzelschriften 79), Stuttgart 1993

BARRON, silver coins, 1966

BARRON, J.P., The silver coins of Samos, London 1966

BASCH, Trières, 1977

BASCH, L., Trières grecques, phéniciennes et égyptiennes, JHS 97(1977), S. 1-10

BATHER, Bronze Fragments, 1882-3

BATHER, A.G., The Bronze Fragments of the Acropolis, JHS 13 (1892-3), S. 124-130

BAUDY, Hierarchie, 1983

BAUDY, G.J., Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches, in: GLADIGOW/KIPPENBERG, Ansätze, 1983, S. 131-174

BEATTIE, Spensithios, 1975

BEATTIE, A.J., Notes on the Spensithios Decree, Kadmos 14 (1975), S. 8-47

BEER, \$Aparxē, 1914

BEER, H., \$Aparxē und verwandte Ausdrücke in griechischen Inschriften, Würzburg 1914

BELL, Sardis: Coins, 1916

BELL, H.W., Sardis, Vol. XI.: 'Coins', Part I, 1910-1914, Leiden 1916

BENGTSON, Griechische Geschichte, 1977

BENGTSON, H., Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit, (HbAW III 4), 5. durchges. u. erg. A. München 1977

BENGTSON, Olympische Spiele, 1971

BENGTSON, H., Die olympischen Spiele in der Antike, Zürich und München 3.A. 1971

BENTON, Tripodlebes, 1934/35

BENTON, S., The Evolution of the Tripodlebes, BSA 35 (1934/35), S. 74-130

BERGQUIST, Archaic Greek Temenos, 1967

BERGQUIST, B., The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function, Lund 1967

BERGQUIST, Temenos in Western Greece, 1992

BERGQUIST, B., The Archaic Temenos in Western Greece. A survey and two Inquiries, in: SCHACHTER, Le Sanctuaire Grec, 1992, S. 109-158.

BERVE, Tyrannis, 1967 I u. II

BERVE, H., Die Tyrannis bei den Griechen, 2 Bde., München 1967

BICHLER/SIEBERER, Die Welt in Raum und Zeit, 1996

BICHLER, R., SIEBERER, W., Die Welt in Raum und Zeit im literarischen Reflex der episch-früharchaischen Zeit, in: Ulf, Genese, 1996, S. 116-155

BIELEFELD, Schmuck, 1968

BIELEFELD, E., Archaeologia Homerica I C: Schmuck, Göttingen 1968

BIEN, Ökonomische Theorie, 1990

BIEN, G., Die aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles, in: BIERVERT/HELD/WIELAND, Sozialphilosophische Grundlagen, 1990, S. 33-64.

BIERVERT/HELD/WIELAND, Sozialphilosophische Grundlagen, 1990

BIERVERT, B., HELD, K., WIELAND, J., (Hgg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/Main 1990

BILLIGMEIER/SUTHERLAND DUSING, Naukraroi, 1981

BILLIGMEIER, J.-CHR., SUTHERLAND DUSING, A., The Origin and Function of the Naukraroi at Athens: An Etymological and Historical Explanation, TAPA 111 (1981), S. 11-16.

BIRGE, Sacred groves, 1982

BIRGE, D.E., Sacred Groves in the Ancient Greek World, Diss. Berkeley 1982 (Microfilm).

BLECH, Studien zum Kranz, 1982

BLECH, M., Studien zum Kranz bei den Griechen, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 38) Berlin, New York, 1982

BLEGEN, Hymettos, 1968

BLEGEN, C.W., Inschriften auf geometrischer Keramik vom Berg Hymettos in: PFOHL, Das Alphabet, 1968, S. 116-142 (zuerst AJA 38(1934), S. 10-28, Übers.: W. Küster)

BLEICKEN, Colloquium, 1993

BLEICKEN, J. (Hg.), Colloquium zum Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuss, (FAS 13), Kallmütz 1993

BLEICKEN, Demokratie, 1994

BLEICKEN, J., Die athenische Demokratie, Paderborn, München, Wien, Zürich 2.A. 1994

BLINKENBERG, Rez.: LAUM, Heiliges Geld 1924, 1926

BLINKENBERG, CHR., Rez.: B. LAUM, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, Gnomon 2 (1926), S. 102-107

BLINKENBERG/KINCH, Lindos, 1931

BLINKENBERG, CHR., KINCH, K.F., Lindos. Fouilles et Recherches 1902-1914, I.: Les petits objets, Berlin 1931

BLINKENBERG, Die lindische Tempelchronik, 1915

BLINKENBERG, CH., Die lindische Tempelchronik, neu bearbeitet, (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 131), Bonn 1915; erneut abgedruckt: Blinkenberg Ch., Lindos, Fouilles d'Acropole III: Inscriptions, Berlin u. Kopenhagen 1941

Timachidas of Lindos, The Chronicle of the Temple of Athena at Lindos, Prefatory Note by R. Clairmont, Introduction by G.C. Richards, Chicago 1980

BLOESCH, Agalma, 1943

BLOESCH, H., Agalma. Kleinod, Weihgeschenk, Götterbild, Bern-Bümplitz 1943

BLOME, Dunkle Jahrhunderte, 1991

BLOME, P., Die dunklen Jahrhunderte - aufgehell, in: LATACZ, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991, S. 45-60

BLUME, Theaterwesen, 1984

BLUME, H-D., Einführung in das antike Theaterwesen, Darmstadt 13.A. 1984

BLÜMNER, Technologie, 1879

BLÜMNER, H., Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Bd. 2, Leipzig 1879

BOGAERT, Geld, 1976

BOGAERT, R., Geld (Geldwirtschaft), RAC IX (1976), Sp. 798-907

BOARDMAN, Euboean Pottery, 1957

BOARDMAN, J., Early Euboean Pottery and History (Plates 1-7), ABSA 52 (1957), S. 1-29

BOARDMAN, Greek Emporio, 1967

BOARDMAN, J., Excavations in Chios 1952-1955: Greek Emporio, (BSA Suppl. 6), London 1967

BOARDMAN, Kolonien und Handel, 1981

BOARDMAN, J., Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v.Chr., München 1981, (zuerst engl. "The Greeks Overseas. Their early Colonies and Trade, London 1964 u. 1973, neue und erw. Ausg. 1980).

BOARDMAN,, Al Mina, 1990

BOARDMAN,, J., 'Al Mina and history' in: OJA IX (1990), S. 169-190

BOAS, Social Organization, 1897

BOAS, F., The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Report of the U.S. National Museum for 1895, Washington 1897

BOERSMA, Building Policy, 1970

BOERSMA, S., Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C., (Scripta Archaeologica Groningana 4), Groningen 1970

BOESCH, Theoros, 1908

BOESCH, P., Theoros. Untersuchungen zur Epangelie griechischer Feste, Diss. Zürich 1908

BOGAERT, Bankwesen, 1986

BOGAERT, R., Grundzüge des Bankwesens im alten Griechenland, (Xenia Heft 18), Konstanz 1986

BOGAERT, Texts on Bankers, 1976

BOGAERT, R., Texts on Bankers, Banking and Credit in the Greek World, Epigraphica III (Textus Minores XLVII), Leiden 1976

BOHTZ/ALBERT, Demeter-Heiligtum in Pergamon, 1970

BOHTZ, C.H., ALBERT, W.-D., Die Untersuchungen am Demeter-Heiligtum in Pergamon, AA 1970, S. 391-412

BOL, Bronzetechnik, 1985

BOL, P-C., Antike Bronzetechnik. Kunst und Handwerk antiker Erzbildner, München 1985

BOLKESTEIN, Economic Life, 1958

BOLKESTEIN, H., Economic Life in Greece's Golden Age. New and rev. and annot. by Jonkers, E.J., Leiden 1958 (holländisch zuerst 1923 o. Anmerkungen)

BOMMELAER, Delphes, 1992

BOMMELAER, J.-F. (ed.), Delphes. Centenaire de la "Grande Fouilles" réalisée par l'École française d'Athènes (1892-1903), Leiden u.a. 1992

BORN, Bronzen, 1985

BORN, H., (Hg.), Archäologische Bronzen. Antike Kunst, moderne Technik, Berlin 1985

BOURRIOT, Génos, 1976

BOURRIOT, F., Recherches sur la nature du génos. Études d'histoire sociale Athenienne-periodes archaïque et classique, Lille, Paris 1976

BOWERSOCK/BURKERT/PUTNAM, Arktouros, 1979

BOWERSOCK, G.W., BURKERT, W., PUTNAM, M.C. (Hgg.), Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox, Berlin-New York 1979

BRAUCHITSCH VON, Preisamphoren, 1910

BRAUCHITSCH, G. VON, Die panathenäischen Preisamphoren, Diss. Jena 1910

BRAVO, Les assises sociales, 1977

BRAVO, B., Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation et la terminologie du commerce maritime grec à la époque archaïque, DHA 3 (1977), S. 1-59

BRAVO, Sulân, 1980

BRAVO, B., Sulân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques. Étude des vocabulaire et des institutions, ASNP 10 (1980), S. 675-987

BREMMER, Mythology, 1987

BREMMER, J., (ed.), Interpretations of Greek Mythology, London, Sydney, 1987

BRENK, Rez.: PARKER, Miasma 1983, 1984

BRENK, F.E., Rez.: PARKER, R., Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, Gnomon 43 (1984), S. 673-678

BRETSCHNEIDER, Architekturmodelle, 1991

BRETSCHNEIDER, J., Architekturmodelle in Vorderasien und der östliche Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend. Phänomene in der Kleinkunst an Beispielen aus Mesopotamien, dem Iran, Anatolien, Syrien, der Levante und dem ägäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung der bau- und religionsgeschichtlichen Aspekte, 1991

BRICE, Europa, 1967

BRICE, W.C., (Hg.), Europa. Studien zur Geschichte und Epigraphik der frühen Aegaeis, FS für Ernst Grumach, Berlin 1967

BRINKMANN, Siphnierschatzhaus, 1994

BRINKMANN, V., Beobachtungen zum formalen Aufbau und zum Sinngehalt der Friese des Siphnierschatzhauses, (Studien zur antiken Malerei und Farbgebung, I.), Ennepetal 1994

BRODERSON, Heiliger Krieg, 1991

BRODERSON, K., Heiliger Krieg und Heiliger Friede in der frühen griechischen Geschichte, Gymnasium 98 (1991), S. 1-14

BRODERSON, Pythien, 1990

BRODERSON, K., Zur Datierung der ersten Pythien, ZPE 82 (1990), S. 25-31

BROMMER, Unkanonische Taten, 1984

BROMMER, F., Die unkanonischen Taten des Helden, Darmstadt 1984

BROMMER, Weihegaben, 1985

BROMMER, F., Griechische Weihegaben und Opfer (in Listen), o. J. 1985

BRONEER, Acropolis, 1935

BRONEER, O., Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens, 1933-34, *Hesperia* 4 (1935), S. 109-188

BROOKS/STEWART/POLLARD/VOLKS, Numismatic Method, 1983

BROOKS, C.N.L., STEWARD, I., POLLARD, J.G., VOLKS, T.R., (eds.), *Studies in Numismatic Method Presented to Philipp Grierson*, Cambridge 1983

BROUSKARI, Acropolis Museum, 1974

BROUSKARI, M.S., *The Acropolis Museum. A descriptive Catalogue*, Athens 1974

BROWN, Pheidon, 1950

BROWN, W.L., Pheidon's Alleged Aeginetan Coinage, *N.C.* 10 (1950), S.177-204

BRUCK, Totenteil, 1970

BRUCK, E.F., *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts*, 2.A. München 1970.

BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL, Religion der Griechen, 1994

BRUIT ZAIDMAN, L., SCHMITT PANTEL, P., *Die Religion der Griechen: Kult und Mythos*, München 1994 (zuerst franz. 2.A. 1991)

BRUNS, Küchenwesen, 1988

BRUNS, G., *Archaeologia Homericæ III Q: Küchenwesen und Mahlzeiten*, Göttingen 1988

BÜCHER, Volkswirtschaft, 1901

BÜCHER, K., *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, in: BÜCHER, K., *Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge und Versuche*, Tübingen 3 A. 1901, S. 101-174, (zuerst 1893)

BUGH, Horsemen, 1988

BUGH, G.R., *The Horsemen of Athens*, Princeton 1988

BUHMANN, Olympia, 1972

BUHMANN, D.H., *Der Sieg in Olympia und anderen panhellenischen Spielen*, Diss. München 1972

BURKERT, Orientalisierende Epoche, 1984

BURKERT, W., *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, (Sb. d. Akad. d. Wiss.phil.-hist. Kl.: Bericht; Jg. 1984, 1), Heidelberg 1984

BURCKHARDT, Kulturgeschichte I, 1977

BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte Bd. I*, München 1977 (Unveränderte



Nachdruck der Ausgabe von Schwabe & Co., Basel 1956-1957. Nach dem Text der Erstausgabe durch J. Oeri, Berlin-Stuttgart 1898-1902. Mit den Verbesserungen von F. Stähelin und S. Merian aus der kritischen Ausgabe, Stuttgart und Basel 1930-1931).

BURFORD, Economics, 1965

BURFORD, A., The Economics of Greek Temple Buildings, PCPhS, 191 (1965), S. 21-34

BURFORD, Künstler, 1985

BURFORD, A., Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom, Mainz 1985 (zuerst engl. 1972)

BURFORD, Temple Builders, 1969

BURFORD, A., Greek Temple Builders at Epidauros, Liverpool 1969

BÜRGIN, Soziogenese, 1993

BÜRGIN, A., Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmengeschichtliche Betrachtungen, Marburg 1993

BURKERT, Griechische Religion, 1977

BURKERT, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, (Die Religionen der Menschheit, Bd. 15), 1977

BURKERT, Homo Necans, 1972

BURKERT, W., Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen, (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. XXXII), Berlin, New York 1972

BURKERT, Offerings, 1985

BURKERT, W., Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange, in: LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1985, S. 43-50

BURKERT, Opferitual, 1985

BURKERT, W., Opferitual bei Sophokles. Pragmatik - Symbolik - Theater. Der altsprachliche Unterricht 27 (1985), S. 5-20

BURZACHECHI, Ogetti parlanti, 1962

BURZACHECHI, M., Ogetti parlanti nelle epigrafi greche, Epigraphica 24(1962), S. 3-54

BUSOLT/SWOBODA II, 1926

BUSOLT, G., Griechische Staatskunde, Zweite Hälfte: Darstellung einzelner Staaten und der zwischenstaatlichen Beziehungen, bearb. v. H. SWOBODA, (HAW IV, 1,1,2), München 3. neugestaltete A. 1926, ND 1953; 1972

## CAH IV 2 1988

THE CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY, Second Edition, Vol. IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean, c. 525 to 479 B.C., ed. by J. Boardman et al, Cambridge U.P. 2.A. 1988

## CAH III 3 2 1982

The Cambridge Ancient History, Second Edition, Vol. III 3: The Expansion of the Greek World. Eighth to Sixth Centuries B.C., ed. by Boardman J., Hammond, N.G.L., Cambridge U.P. 2. A. 1982

## CALDER/DEMANDT, Eduard Meyer, 1990

CALDER, W.M., III, DEMANDT, A., (Hgg.), Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers, Leiden 1990

## CANCIANI, Bildkunst, 1984

CANCIANI, F., *Archaologia Homerica* Bd. II. Kap. N: Bildkunst, Teil II mit einem Anhang: Handwerk II (Kap. L 2), Göttingen 1984

## CARLIER, Royauté, 1984

CARLIER, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984

## CARPENTER, Cadmus, 1935

CARPENTER, R., *Letters of Cadmus*, *AJPh* 56 (1935), S. 5-13

## CARTLEDGE/HARVEY, Crux, 1985

CARTLEDGE, P.A., HARVEY, F.D., (eds.), *Crux. Essays in Greek History presented to G.E.M. de Ste Croix on his 75th Birthday*, London 1985

## CARTLEDGE, Sparta, 1979

CARTLEDGE, P., *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 BC*, London, Boston and Henley 1979

## CASKEY, Inscriptions, 1927

CASKEY, L.D., Ch. IV: The Inscriptions, in: PATON/STEVENS, *Erechtheum*, 1927, XVII 1, S. 277-422

## CASSON, Ships and Seamanchip, 1973

CASSON, L., *Ships and Seamanchip in the Ansient World*, Princeton U.P., New Jersey 1973

## CAUER, Branchidai, 1897

CAUER, F., *Branchidai*, *RE* III (1897), Sp. 809-813

## CHANIOTIS, Historie, 1988

CHANIOTIS, A., *Historie und Historiker in griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, ( HABES 4), Stuttgart 1988

CHRIMES, Solon, 1932

CHRIMES, K.M.T., On Solon's Property Classes, CR 46 (1932), S. 2-4

CHRIST, Geld, 1964

CHRIST, K., Die Griechen und das Geld, Saeculum 15 (1964), S. 214-219

COHEN, Economy, 1992

COHEN, E., Athenian Economy and Society. A Banking Perspective, Princeton, New Jersey, 1992

COLDSTREAM, Exchange, 1983

COLDSTREAM, J.N., Gift exchange in the eight century B.C., in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 201-206

COLDSTREAM, Geometric Greece, 1977

COLDSTREAM, N., Geometric Greece, London 1977

COLDSTREAM, Temples, 1985

COLDSTREAM, J.N., Greek Temples: Why and Where, in: EASTERLING/MUIR, Greek Religion, 1985, S. 67-97

COLE, Demter, 1994

COLE, S.G., Demeter in Ancient Greek City and its Countryside, in: ALCOCK/OSBORNE, Placing the Gods, S. 199-216.

CONNOR, 'Sacred' and 'Secular', 1988

CONNOR, W.R., 'Sacred' and 'Secular'. *Hiera kai hosia* and the Classical Athenian Concept of State, Anc. Soc. 19 (1988), S. 161-188

CONNOR, Festivals, 1987

CONNOR, W.R., Tribes, Festivals and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece, JHS 107 (1987), S. 40-50.

COOK, Speculations, 1958

COOK, R.M., Speculations on the Origin of Coinage, Historia 7 (1958), S. 257-262

COOK/PLOMMER, Sanctuary, 1966

COOK, J.M., PLOMMER, W.H., The Sanctuary of Hemithea at Kastabos, Cambridge 1966

COOL ROOT, Evidence, 1988

COOL ROOT, M., Evidence from Persepolis for the Dating of Persian and Archaic Greek Coinage, NC 148 (1988), S. 1-12

CORBETT, Temples, 1970

CORBETT, P.E., Greek Temples and Greek Worshippers: The Literary and Archaeological Evidence, BICS 17 (1970), S. 145-158

COULSON/KYRIELEIS, Olympic Games, 1992

COULSON, W., KYRIELEIS, H., (eds.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, 5-9 September 1988, Athen 1992

COULTON, Lifting, 1974

COULTON, I.J., Lifting in early Greek architecture, JHS 94 (1974), S. 1-19.

COURBIN, Obéloi, 1983

COURBIN, P., Obéloi d'Argolide et d'ailleurs, in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 149-156

CRAWFORD, Money, 1970

CRAWFORD, M., Money and Exchange in the Roman World, JRS 60 (1970), S. 40-48

CRAHAY, Hérodote, 1956

CRAHAY, J., La littérature oraculaire chez Hérodote, Paris 1956

CURTIUS, Religiöser Charakter, 1869

CURTIUS, E., Ueber den religiösen Charakter der griechischen Münzen, Monatsber. Ak. Berlin 1869, S. 465-481; erneut abgedruckt: Curtius E., Gesammelte Abhandlungen, Bd. II, Berlin 1894, S. 443-459

CZECH-SCHNEIDER, *Demosion sema*, 1994

CZECH-SCHNEIDER, R., Das *demosion sema* und die Mentalität der Athener: Einige Überlegungen zur Einrichtung des athenischen Staatsfriedhofes, Laverna V(1994), S. 3-37

DALTON, Economies, 1968

DALTON, G., (ed.), Primitive, Archaic, and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi. Garden City, New York 1968

DALTON, Introduction, 1968

DALTON, G., Introduction, in: DALTON, Economics, 1968, S. IX-LIV

DALTON, Primitive Money, 1965

DALTON, G., Primitive Money, American Anthropologist, Vol. 67 (1965), S. 44-65

DANDAMAJEW, Der Tempelzehnte, 1969

DANDAMAJEW, M.A., Der Tempelzehnte in Babylonien während des 6.-4. Jh.v.u.Z., in: STIEHL/STIER, FS Altheim, 1969, S. 82 -90

DAUX, Calendrier sacrificiel, 1963

DAUX, G., La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia), BCH 87 (1963), S. 603-634

DAVIES, Liturgies, 1967

DAVIES, J.K., Demosthenes on Liturgies: A note, JHS 87 (1967), S. 33-40.

DAWKINS, Sanctuary of Artemis Orthia, 1929

DAWKINS, R.M. (ed.), The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens 1906-1910, Text and Plates, London 1929.

DELORME, Gymnasion, 1960

DELORME, J., Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'empire romain), Paris 1960

DEMARGNE/EFFENTERRE VAN, Recherches à Dreros, 1937

DEMARGNE, P., EFFENTERRE, H. VAN, Recherches à Dreros I; II, BCH 61 (1937), 5-32; 333-348

DENGATE, Apollo, 1988

DENGATE, C., The Sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos, Chicago 1988

DEPERT-LIPITZ, Goldschmuck, 1985

DEPERT-LIPITZ, B., Griechischer Goldschmuck, Mainz 1985

DESBOROUGH, Dark Ages, 1972

DESBOROUGH, A., The Greek Dark Ages, London 1972

DESMONDE, Origin of Money, 1962

DESMONDE, W.H., Magic, Myth, and Money. The Origin of Money in Religious Ritual, New York 1962

DETIENNE/VERNANT, Cuisine du sacrifice, 1979

DETIENNE, M., VERNANT, J.-P., (Hgg.), La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979 (engl.: The cuisine of Sacrifice among the Greeks, Chicago 1989)

DEUBNER, Feste, 1932

DEUBNER, L., Attische Feste, Berlin 1932, ND Darmstadt 1956

DIAKONOFF, Rez.: SALONEN, Über den Zehnten 1972, 1975

DIAKONOFF, M., Rez.: E. Salonen, Über den Zehnten im alten Mesopotamien. Ein Beitrag zur Geschichte der Besteuerung (Studia Orientalia Edidit Societas Orientalis Fennica XLIII: 4), Helsinki 1972, Bibliotheca Orientalis 32 (1975), S. 227

DITTENBERGER/PURGOLD, Olympia, 1896

DITTENBERGER, W., PURGOLD, K., Die Inschriften von Olympia, Berlin 1896

DODDS, Griechen, 1991

DODDS, E.R., Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1991 (zuerst engl. 1966),

DONLAN, Exchange 1989

DONLAN, W., The unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy, *Phoenix* 13 (1989), S. 1-15

DONLAN, Reciprocities, 1981-82

DONLAN, W., Reciprocities in Homer, *CW* 75 (1981-82), S. 137-175.

DONLAN, Scale, 1981

DONLAN, W., Scale, Value, and Function in the Homeric Economy, *AJAH* 6 (1981), S. 101-117,

DONLAN, Temenos, 1989

DONLAN, W., Homeric Temenos and the Land Economy of the Dark Ages, *MH* 46 (1989), 129-145

DOVER, Freedom, 1976

DOVER, K.J., The freedom of the intellectual in Greek Society, *Talanta* 7 (1976), S. 24-54,

DRERUP, Baukunst, 1969

DRERUP, H., *Archaeologia Homerica II O: Griechische Baukunst in geometrischer Zeit*, Göttingen 1969

DRERUP, Ringhalle, 1962

DRERUP, H., Zur Entstehung der griechischen Ringhalle, in: HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ//BIESANTZ, *FS Matz*, 1962, S. 32-38

DUBOIS, Inscriptions, 1882

DUBOIS, M., Inscriptions archaiques d'Amorgos, *BCH* VI (1882), S. 187-191

DUBOIS, Tripus, 1919

DUBOIS, CH., Tripus, *DS* V (1919), S. 474-482

DUCAT, Kouroi, 1971

DUCAT, J., Les Kouroi du Ptoion, (*BEFAR* 219), Paris 1971

DUCREY, Guerre, 1986

DUCREY, P., *Le Traitement des Prisonniers de Guerre dans la Grèce Antique. Des Origines à la Conquête Romaine*, Paris 1986

DUNBABIN, Eastern neighbours, 1957

DUNBABIN, T.J., The Greeks and their Eastern neighbours. Studies in the relations between Greece and the Countries of the Near East in the 8. and 7. Centuries B.C.(Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper no. 8), London 1957

DUNCAN-JONES, Structure, 1990

DUNCAN-JONES, R., Structure & Scale in the Roman Economy, Cambridge 1990

DUNST, Aiakes, 1972 [1974]

DUNST, G., Die Weihung des Aiakes, des Sohnes des Brychon (Taf. 50,3), MDAI (A) 1972 [1974], S. 116-121

EASTERLING/KNOX, Literature, I, 1985

EASTERLING, P.E., KNOX, B.M.W., (edd.), The Cambridge History of Classical Literature, I. Greek Literature, Cambridge U.P. 1985

EASTERLING/MUIR, Religion and Society, 1985

EASTERLING, P.E., MUIR, J.V., (eds.), Greek Religion and Society. With a Foreword by Sir M. Finley, Cambridge U.P. 1985

EBERHARD, Ägaische Frühgeschichte, 1987

EBERHARD, TH., (Hg.), Forschungen zur Ägaischen Frühgeschichte. Das Ende der mykenischen Welt. Akten des Internationalen Kolloquiums 1984 in Köln, Köln 1987

ECKER, Grabmal, 1990

ECKER, U., Grabmal und Epigramm. Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung, Stuttgart 1990

ECKSTEIN, Handwerk, 1974

ECKSTEIN, F., Archaeologia Homerica II L: Handwerk, Teil 1. Die Aussagen des frühgriechischen Epos, Göttingen 1974

EDER, Athenische Demokratie, 1995

EDER, W., Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform. Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992 Bellagio, Stuttgart 1995

EDER, Polis und Politai, 1992

EDER, W., Polis und Politai. Die Auflösung des Adelstaates und die Entwicklung des Polisbürgers, in: EUPHRONIOS, 1992, S. 22-38

EDER, Staat und Staatlichkeit, 1990

EDER, W., (Hg.), Staat und Staatlichkeit in der frühen Römischen Republik, Stuttgart 1990

EDER/HÖLKESKAMP, Volk und Verfassung, 1997

EDER, W., HÖLKESKAMP, K.-J., (Hgg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen

Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996, Stuttgart 1997

EDGERTON, AEIA, 1925

EDGERTON, W.F., AEIA

"Flock," "Herd", *AJPh* 46 (1925), S. 177-178

EDWARDS/EDWARDS, Poinikastáß, 1977

EDWARDS, G.P., EDWARDS, R.B., The meaning and etymologie of poinikastáß, *Kadmos* 16 (1977), S. 131-140

EFFENTERRE VAN, 'Spensithios', 1973

EFFENTERRE, H. VAN, Le contrat de travail de scribe 'Spensithios', *BCH* 97 (1973), S. 31-46

EFFENTERRE VAN, Ein neues Gesetz, 1989

EFFENTERRE, H. VAN, Ein neues Gesetz aus dem archaischen Kreta, in: THUER, Symposium, 1989, S. 23-27.

EFFENTERRE VAN, Inscriptions Crétoises, 1946

EFFENTERRE, H. VAN, Inscriptions archaiques Crétoises, *BCH* 70 (1946), S.588-606

EFFENTERRE VAN/EFFENTERRE VAN, Lyttos, 1985

EFFENTERRE VAN, H. U. M., Nouvelles lois archaiques de Lyttos, *BCH* 109 (1985), S. 157-188

EFFENTERRE VAN/RUZÉ, NOMIMA I (1994) II (1995)

EFFENTERRE VAN, H., RUZÉ, F., Nomima. Recueil d'inscriptions politique et juridiques de l'archaïsme grec, (Collection de l'école française de Rome 188), Bd. I, Paris 1994, Bd. II, Paris 1995

EHRENBERG, Polisverfassung, 1969

EHRENBERG, V., Eine frühe Quelle der Polisverfassung, in: GSCHNITZER, Staatskunde, 1969, S. 26-35 (zuerst engl. *CQ* 37(1943), S. 14-18)

EHRENBERG, Staat, 1965

EHRENBERG, V., Der Staat der Griechen, 2. erw. A. Zürich-Stuttgart 1965

EHRHARDT, Apollon Ietros, 1989

EHRHARDT, N., Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?, *Ist.Mitt.* 39 (1989), S.115-122

EHRHARDT, Athen, 1992

EHRHARDT, N., Athen im 6. Jahrhundert v.Chr.: Quellenlage, Methodenprobleme und Fakten, in: EUPHRONIOS, 1992, S. 12-23

EHRHARDT, Handels- und Kolonisationsfahrten, 1990

EHRHARDT, N., Zur Geschichte der griechischen Handels- und Kolonisationsfahrten im



östlichen Mittelmeer im Spiegel von Epos und Periplus-Literatur, in: Orientalisch-ägaische Einflüsse in der europäischen Bronzezeit. Ergebnisse eines Kolloquiums, (Monographien RGZM 15), Bonn 1990, S. 13-32

EHRHARDT, Milet, 1988

EHRHARDT, N., Milet und seine Kolonien: vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen, 2.A. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1988

EHRHARDT, Phylleninschriften, 1997

EHRHARDT, N., Die Phylleninschriften vom Rundbau am Theater in Kaunos, AA 1997, S. 45-50.

EHRHARDT/WEISS, Kaiserbriefe, 1995

EHRHARDT, N., WEISS, P., Trajan, Didyma und Milet. Neue Fragmente von Kaiserbriefen und ihr Kontext, Chiron 25 (1995), S. 315-353

EINZIG, Primitive Money, 1949

EINZIG, P., Primitive Money. In its Ethnological, Historical and Economic Aspects, London 1949

EISENBERGER, Rez.: RÖSLER, Alkaios 1980, 1981

EISENBERGER, H., Rez.: W. Rösler, Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios, (Theorie und Geschichte der Literartur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen, hg. M. Imdahl, u.a. Band 50), München 1980, GGA 233 (1981), S. 24-38

EITREM, Opferritus, 1915

EITREM, S., Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915

ERBSE, Rechtsgedanken, 1993

ERBSE, H., Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods 'Erga', Hermes 121 (1993), S. 12-28.

ESCHER, Branchos, 1897

ESCHER, J., Branchos, RE III (1897), Sp. 813-814

EUPHRONIOS, 1992

EUPHRONIOS und seine Zeit. Kolloquium in Berlin 19./20. April 1991 anlässlich der Ausstellung EUPHRONIOS, DER MALER, Berlin 1992

FAGERSTRÖM, Architecture, 1989

FAGERSTRÖM, K., Greek Iron Age Architecture. Developments through changing times (Studies in Mediterranean Archaeology 81), Göteborg 1989

FAUTH, Pythia , 1963

FAUTH, W., Pythia (2), RE XXIV,1 (1963), Sp. 515-547

FEHLING, Die Sieben Weisen, 1985

FEHLING, D., Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie Bern/Frankfurt/M./New York 1985

FELL, Konkordanz, 1997

FELL, M., Konkordanz zu den frühen griechischen Gesetzestexten, ZPE 118 (1997), S. 183-196

FELSCH, Kalapodi, 1983

FELSCH, R.C.S., Zur Chronologie und zum Stil geometrischer Bronzen aus Kalapodi, in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 123-129

FESTUGIERE, \$Avθ' Ćv, 1976

FESTUGIERE, J., \$Avθ' Ćv. La formule "én échange de quoi" dans le prière grecque hellenistique, RSPH 60 (1976), S. 389-418.

FIGUEIRA, Aegina and Athens, 1985

FIGUEIRA, T., Herodotus on the Early Hostilities between Aegina and Athens, AJPh 106 (1985), S. 49-74

FINLEY/PLEKET, Olympische Spiele, 1976

FINLEY, M.I., PLEKET, H.W., Die olympischen Spiele in der Antike, Tübingen 1976 (aus dem Englischen von K. Berisch)

FINLEY, Antike Wirtschaft, 1993

FINLEY, M.I., Die antike Wirtschaft, 3. erw. Aufl. München 1993 (zuerst engl. 1973)

FINLEY, Aristoteles, 1971

FINLEY, M.I., Aristoteles und die ökonomische Analyse, JWG 1971, Heft 2, 87-105

FINLEY, Controversy, 1979

FINLEY, M.I., (ed.), The Bücher-Meyer Controversy, New York 1979

FINLEY, Odysseus, 1979

FINLEY, M.I., Die Welt des Odysseus, München 1979, unveränderte Neuauflage 1992, (engl.<sup>2</sup>1978)

FINLEY, Trade and Politics, 1965

FINLEY, M.I., Trade and Politics in the Ancient World, in: Classical Greece. Deuxième Conférence internationale d'histoire économique Aix-en Provence 1962, Paris u. The Hague 1965, S. 11-35 (repr. 1979)

FISCHER, Münzreform, 1973

FISCHER, TH., Zu Solons Maß-, Gewichts- und Münzreform, Chiron 3 (1973), S. 1-14

FITTSCHEN, Schild des Achilleus, 1975

FITTSCHEN, K., Archaeologia Homérica II N: Bildkunst Teil I, Der Schild des Achilleus, Göttingen 1975

FLACELIERE, Les Aitoliens à Delphes, 1937

FLACELIERE, R., Les Aitoliens à Delphes. Contribution à l'histoire de la Grèce centrale au IIIe siècle av. J.C., Paris 1937

FLASHAR, Altertumswissenschaft, 1995

FLASHAR, H., (Hg.), Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. neue Fragen und Impulse, Stuttgart 1995

FONTENROSE, Delphic Oracle, 1978

FONTENROSE, J., The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses, Berkeley, Los Angeles, London 1978

FONTENROSE, Didyma, 1988

FONTENROSE, J., Didyma: Apollo's oracle, cult and companions, Berkeley and Los Angeles 1988

FONTENROSE, Python, 1959

FONTENROSE, J., Python. A Study of Delphic Myth and its Origins, Berkeley 1959

FORBES, Bergbau, 1990

FORBES, R.J., Archaeologia Homérica II K: Bergbau, Steinbruchtätigkeit und Hüttenwesen, Göttingen, 1990

FORNARA/SAMONS II, Athens, 1993

FORNARA, C.W., SAMONS II, L.J., Athens from Cleisthenes to Pericles, Berkeley, Los Angeles 1993

FORREST, Chios, 1963

FORREST, G.W., The Inscriptions of South-East Chios I, ABSA 58 (1963), S. 53-67

FORREST, Colonization, 1957

FORREST, W.G., "Colonization and the Rise of Delphi", Historia 6 (1957), S. 160-175

FORSÉN, Gliederweihungen, 1991

FORSÉN, B., Gliederweihungen aus Piraeus, ZPE 87 (1991), S. 173-175

FORSÉN/SIRONEN, Gliederweihungen, 1991

FORSÉN, B., SIRONEN, E., Parische Gliederweihungen, ZPE 87 (1991), S. 176-180.

FRANKE/HIRMER, Griechische Münze, 1972

FRANKE, P.R., HIRMER, M., Die griechische Münze, München 2.A. 1972

FRÄNKEL, Dichtung und Philosophie, 1993

FRÄNKEL, H., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, München 4.A. 1993

FRISK, Etymologisches Wörterbuch, 1960

FRISK, H., Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. I: A-Ko, Heidelberg 1960

FRISK, Etymologisches Wörterbuch, 1970

FRISK, H., Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. II: Kr-W, Heidelberg 1970 (Bd. II in zwei Teilen)

FRONING/HÖLSCHER/MIELSCH, KOTINOS, 1992

FRONING, H., HÖLSCHER, T., MIELSCH, H., (Hgg.), KOTINOS. Festschrift für Erika Simon, Mainz 1992

FROST, Pericles, 1964

FROST, F.J., Pericles, Thucydides Son of Melisias, and Athenian Politics before the War, Historia 13(1964), S. 385-399

FUCHS/FLOREN, Griechische Plastik, 1987

FUCHS, W., FLOREN, J., Die griechische Plastik, Bd. 1: Die geometrische und archaische Plastik v. J. Floren, München 1987

FUNKE, Rez.: BLEICKEN, Demokratie 1985, 1988

FUNKE, P., Rez.: J. Bleicken, Die athenische Demokratie, Paderborn, München, Wien, Zürich 1985, GGA 240, 1988, S. 20-49

FUNKE, Stamm und Polis, 1993

FUNKE, P., Stamm und Polis. Überlegungen zur Entstehung der griechischen Staatenwelt in den "Dunklen Jahrhunderten", in: BLEICKEN, Colloquium, 1993, S.29-48

FURTWÄNGLER, Thongefässe, 1881

FURTWÄNGLER, A., Zwei Thongefässe aus Athen, AM 6 (1881), S. 106-118

FURTWÄNGLER, Obeloi, 1980

FURTWÄNGLER, A.E., Zur Deutung der Obeloi im Lichte samischer Neufunde, in: Cahn, H.A.,

Simon, E. (Hgg.), Tainia. R. Hampe zum 70 Geburtstag dargebracht, 2 Bde., Mainz 1980, S. 81 -98

GABRIELSON, Naukrariai, 1985

GABRIELSON, V., The Naukrariai and the Athenian Navy, C&M 36 (1985), S. 21-51

GAERTRINGEN VON, Delphoi, 1901

GAERTRINGEN, H. VON, Delphoi. B. Geschichte, RE IV (1901), Sp. 2520-2563

GAGARIN, Law, 1986

GAGARIN, M., Early Greek Law, Berkeley/LosAngeles/London 1986

GARLAN, War, 1975

GARLAN, Y., War in the Ancient World. A social history, London 1975

GARLAND, Religious Authority, 1984

GARLAND, R.S.J., Religious Authority in Archaic and Classical Athens, ABSA 79(1984), S. 75-123

GARNSEY/HOPKINS/WHITTAKER, Trade, 1983

GARNSEY, P. HOPKINS, K., WHITTAKER, C.R., (eds.), Trade in the Ancient Economy, London 1983

GARNSEY/WHITTAKER, Trade and Famine, 1983

GARNSEY, P., WHITTAKER, C.R., (eds.), Trade and Famine in Classical Antiquity, Cambridge 1983

GAUDEMET, Fremder, 1972

GAUDEMET, J., Fremder (nichtchristlich), RAC 8 (1972), Sp. 306-333

GAUER, Weihgeschenke, 1968

GAUER, W., Die Weihgeschenke aus den Perserkriegen, Tübingen 1968.

GAWANTKA, Polis, 1985

GAWANTKA, W., Die sogenannte Polis. Entstehung, Geschichte und Kritik der modernen althistorischen Grundbegriffe der griechische Staat, die griechische Staatsidee, die Polis, Stuttgart 1985

GEBHART, Numismatik, 1949

GEBHART, H., Numismatik und Geldgeschichte, Heidelberg 1949

GEHRIG/NIEMEYER, Die Phönizier, 1990

GEHRIG, U., NIEMEYER, H.G., (Hgg.), Die Phönizier im Zeitalter Homers" im Kestner Museum Hannover vom 14.9.-25.11. 1990, Mainz 1990

GEHRKE, Gesetz und Konflikt, 1993

GEHRKE, H.-J., Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur frühen Polis, in: Bleicken, Colloquium, 1993, S. 49-67

GEHRKE, Jenseits von Athen und Sparta , 1986

GEHRKE, H.-J., Jenseits von Athen und Sparta. Das dritte Griechenland und seine Staatenwelt, München 1986

GEHRKE, Mythos, 1994

GEHRKE, H.-J., Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern, Saeculum 45 (1994), S. 239-264.

GEHRKE, Rechtskodifizierung, 1994

GEHRKE, H.-J., (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, Tübingen 1994

GEHRKE, Tyrannenchronologie, 1990

GEHRKE, H.-J., Herodot und die Tyrannenchronologie, in: AX, Memoria, 1990, S. 33-49

GEISS, Bedeutung des Eisens, 1987

GEISS, H., Die Bedeutung des Eisens und Wechselbeziehungen im ostmykenischen östlichen Mittelmeer, Klio 69 (1987), 2, S. 388-405

GERCKE/NORDEN, Altertumswissenschaft II 1, <sup>4</sup>1932

GERCKE, A., NORDEN, E. (Hgg.), Einleitung in die Altertumswissenschaft, Bd. II, Teil 1. Leipzig, Berlin 4. A. 1932

GERLOFF, Entstehung des Geldes, 1947

GERLOFF, W., Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens, Frankfurt/M. 3.A. 1947

GESENHOFF, Schmuck, 1994

GESENHOFF, G., Untersuchungen zum griechischen Schmuck an Beispielen des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr., Egelsbach, Köln, Washington, 1994

GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, 1954

GIGON, O., Die Theologie der Vorsokratiker, in: La notion du divin depuis Homère jusqu' à Platon. Sept exposés et discussion par Rose, H.J., et al., Vandoeuvres, Genève 8-13 Sept. 1952, (Entretiens sur l'Antiquité classique I ), Vandoeuvres-Genève 1954, S. 125-166

GIGON, Phyllobolia, 1946

GIGON, O., u.a. (Hgg.), Phyllobolia für P. von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945, Basel 1946

GIOVANNINI, Parthénon, 1990

GIOVANNINI, A., Le Parthénon, le trésor d'Athéna et le tribut des alliés, *Historia* 39 (1990), S. 129-148

GLADIGOW, Teilung des Opfer, 1984

GLADIGOW, B., Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: HAUCK, Frühmittelalterliche Studien, 1984, S. 19-43

GLADIGOW/KIPPENBERG, Ansätze, 1983

GLADIGOW, B., KIPPENBERG, H.G., (Hgg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983

GLOTZ, Work, 1926

GLOTZ, G., Ancient Greece at Work, New York 1926

GNOLI/VERNANT, La mort, 1982

GNOLI, G., VERNANT, J.-P., (eds.), La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Cambridge 1982

GÖBL, Antike Numismatik, I, II, 1978

GÖBL, R., Antike Numismatik Bd. I: 1. Einführung; Münzkunde; Münzgeschichte; Geldgeschichte; Methodenlehre; Praktischer Teil, Bd. II: Fußnoten zum Gesamtwerk; Literaturverzeichnis; Stichwortverzeichnis; Katalog; Tafeln und Tabellen, München 1978

GÖBL, Numismatik, 1987

GÖBL, R., Numismatik. Grundriß und wissenschaftliches System, München 1987

GODELIER, Natur, Arbeit, Geschichte, 1990

GODELIER, M., Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen, Hamburg 1990

GODELIER, Ökonomische Anthropologie, 1973

GODELIER, M., Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften, Hamburg 1973 (zuerst franz. 1973)

GOERGEMANNS/SCHMIDT, Epos, 1976

GOERGEMANNS, H. SCHMIDT, E.A. (Hgg.), Studien zum antiken Epos, (Beiträge zur Klassischen Philologie 72), Meisenheim 1976

GÖTTLICHER, Kultschiffe, 1992

GÖTTLICHER, A., Kultschiffe und Schiffskulte im Altertum, Berlin 1992

GOULD, Give and Take, 1991

GOULD, J., Give and Take on Herodotos, (The Fifteenth J.L. Myres Memorial Lecture), Oxford 1991

GRAF, Heiligtum und Ritual, 1992

GRAF, F., Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: SCHACHTER, Le Sanctuaire Grec, 1992, S. 159-203

GRAF, Kleine Schriften, 1994

GRAF, F. u.a. (Hgg.) Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer, Stuttgart, Leipzig 1994

GRAF, Religion, 1991

GRAF, F., Religion und Mythologie im Zusammenhang mit Homer, in: LATACZ, Zweihundert Jahre Homer- Forschung, 1991, S. 331-362

GRAF, Symposium Karl Meuli, 1992

GRAF, F. (Hg.), Klassische Antike und Neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli, Basel 1992

GRAHAM, Colony and Mother-City, 1983

GRAHAM, A.J., Colony and Mother-City in Ancient Greece, Chicago 2.A. 1983

GRAHAM, OIKHIOI PERINQIOI, 1964

GRAHAM, A.J., OIKHIOI PERINQIOI, JHS 84 (1964), S.73-75

GRANT, Geschichtsschreibung, 1981

GRANT M., Klassiker der antiken Geschichtsschreibung, München 1981 (zuerst engl. 1970)

GRASSL, Herodot, 1972

GRASSL, H., Herodot und die griechische Schrift, Hermes 100 (1972), S. 169-175

GRIERSON, Origins, 1977

GRIERSON, P., The Origins of Money, London 1977

GROß, Xoanon, 1967

GROß, W.H., Xoanon, RE IX A 2 (1967), Sp. 2140-2149

GRUBEN, Tempel, 1986

GRUBEN, G., Die Tempel der Griechen, Darmstadt 4.A. 1986

GSCHNITZER, Bemerkungen, 1989

GESCHNITZER, F., Bemerkungen zum Zusammenwirken von Magistraten und Priestern in der griechischen Welt, Ktema 14 (1989), S. 31-38



GSCHNITZER, Der Rat in der Volksversammlung, 1983

GSCHNITZER, F., Der Rat in der Volksversammlung. Ein Beitrag des homerischen Epos zur griechischen Verfassungsgeschichte, in : HÄNDEL/MEID; FS Muth, 1983, S. 151-163

GSCHNITZER, Halikarnassos und Salmakis, 1961

GSCHNITZER, F., Zur Geschichte der griechischen Staatenverbindungen: Halikarnassos und Salmakis (Syll.<sup>3</sup> 45), RhM 104 (1961), S. 237-241

GSCHNITZER, Homerische Staats- und Gesellschaftsordnung, 1991

GSCHNITZER, F., Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung, in: LATA CZ, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991, S. 182-204

GSCHNITZER, Leidenschaft, 1976

GSCHNITZER, F., Politische Leidenschaft im homerischen Epos, in: GOERGEMANN S/SCHMIDT, Epos, 1976, 1-21

GSCHNITZER, Proxenos, 1973

GSCHNITZER, F., Proxenos, RE Suppl. 13 (1973), Sp. 629-730

GSCHNITZER, Siedlung, Gemeinde und Staat, 1991

GSCHNITZER, F., Zum Verhältnis von Siedlung, Gemeinde und Staat in der griechischen Welt, in: OLSHAUSEN/SONNABEND, Kolloquium zur historischen Geographie, 1991, S. 429-442

GSCHNITZER, Sozialgeschichte, 1981

GSCHNITZER, F., Griechische Sozialgeschichte, Wiesbaden 1981

GSCHNITZER, Staatskunde, 1969

GSCHNITZER, F., (Hg), Zur griechischen Staatskunde, Darmstadt 1969

GSCHNITZER, Stammes- und Ortsgemeinden, 1967

GSCHNITZER, F., Stammes- und Ortsgemeinden im alten Griechenland, in: GSCHNITZER, Staatskunde, 1969, S. 271-297 (zuerst Wiener Studien 68(1955), S. 120-144)

GUARDUCCI, EG, I (1967), II (1969), III (1974), IV (1978)

GUARDUCCI, M., Epigrafia Greca, I-IV, Roma 1967-1978

GUARDUCCI, L'Epigrafia Greca, 1987

GUARDUCCI, M., L'Epigrafia Greca dalle Origini al tardo Impero, Roma 1987

GUARDUCCI, Tripodi, 1944-45

GUARDUCCI, M., Tripodi, Lebeti, Oboli, Riv. di Filol. Class., 22-23(1944-45), S. 171-180

GUETTEL COLE, Demeter, 1994

GUETTEL COLE, S., Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside, in: ALCOCK/OSBORNE, Placing the Gods, 1994, S. 199-216

GUILLON, Trépieds, 1943

GUILLON, F.P., Les Trépieds du Ptoion. Deuxième Partie. Dispositif Matériel Signification Historique et Religieuse, Paris 1943

GÜNTHER, Inschriftenfunde, 1980

GÜNTHER, W., Inschriftenfunde 1978 (nr. 1-3) und 1979 (nr.4 u. 5) aus Didyma MDAI (I) 30 (1980), S. 164-176

HABICHT, Pausanias, 1985

HABICHT, CH., Pausanias und seine "Beschreibung Griechenlands", München 1985

HÄGG, Gifts to the Heroes, 1987

HÄGG, R., Gifts to the Heroes in Geometric and Archaic Greece, in: LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1987, S. 93-99

HÄGG, Greek cult Practice, 1994

HÄGG, R. (ed.), Ancient Greek cult Practice from the epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991, Stockholm 1994

HÄGG, Greek Renaissance, 1983

HÄGG, R., (ed.), The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981, Stockholm 1983

HÄGG, Sanctuaries and Workshops, 1992

HÄGG, R., Sanctuaries and Workshops in the Bronze Age Aegean, in: LINDERS/ALROTH, Economics of Cult, 1992, S. 29- 32

HÄGG/MARINATOS/NORDQUIST, Cult Practice, 1988

HÄGG, R., MARINATOS, N., NORDQUIST, G.C., (eds.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute of Athens 26-29 June 1986, Stockholm 1988

HAHN, Trade , 1983

HAHN, I., Foreign Trade and Foreign Policy in Archaic Greece, in: GARNSEY/WHITTAKER, Trade and Famine, 1983, S. 30-36

HAIDER, Griechen im Vorderen Orient, 1996

HAIDER, P.W., Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr., in: ULF, Genese, 1996, S. 59-115

HALLOF/KOERNER, Gesetzestexte, 1993

HALLOF, K. (Hg.), *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis: aus dem Nachlaß von Reinhard KOERNER*, Köln, Weimar, Wien, 1993

HAMMOND, Greece, 1986

HAMMOND, N.G.L., *A History of Greece to 322 B.C., 3.A.* Oxford 1986

HAMPL, Poleis, 1939

HAMPL, F., *Poleis ohne Territorium*, *Klio* 32 (1939), S. 1-60

HÄNDEL/MEID, FS Muth, 1983

HÄNDEL, P., MEID, W., (Hgg.), *Festschrift für R. Muth zum 65. Geburtstag*, (*Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 22), Innsbruck 1983

HANELL, Trankopfer, 1937

HANELL, K., *Trankopfer*, *RE VI A 2* (1937), Sp. 2131-2137

HANSEN, Archai, 1980

HANSEN, M.H., *Seven hundred Archai in classical Athens*, *GRBS* 21 (1980), S. 151-173

HANSEN, Athenische Demokratie, 1995

HANSEN, H.M., *Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes*, Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis, Deutsch von W. Schuller, Berlin 1995 (engl. 1991)

HANSEN, Hoplites, 1991

HANSEN, V.D., (ed.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London, New York, 1991

HARRIS, Freedom, 1994

HARRIS, D., *Freedom of Information and Accountability: The Inventory Lists of the Parthenon*, in: OSBORNE/HORNBLOWER, *Ritual, Finance, Politics*, 1994, S. 213-225

HARRIS, Statues, 1992

HARRIS, D., *Bronze Statues on the Athenian Acropolis. The Evidence of a Lycurgian Inventory*, *AJA* 96 (1992), S. 637-652

HARRIS, Treasures, 1995

HARRIS, D., *The Treasures of the Parthenon and Ereichtheion*, Oxford 1995

HASEBROEK, Staat und Handel, 1928

HASEBROEK, J., *Staat und Handel im alten Griechenland*, Tübingen 1928

HASEBROEK, Wirtschaftsgeschichte, 1931

HASEBROEK, J., *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zu den Perserkriegen*, Tübingen 1931

HAUCK, Frühmittelalterliche Studien, 1984

HAUCK, K., (Hg.), Frühmittelalterliche Studien, Bd. 18, Berlin, New York 1984

HÄUSLE, ZWOPOIEIN - §UFSTANAI, 1979

HÄUSLE, H., ZWOPOIEIN - §UFSTANAI. Eine Studie der frühgriechischen inschriftlichen Ich-Rede der Gegenstände, in: MUTH/PFOHL, Serta Philologica Aenipontana, 1979, S. 23-139

HAVELOCK, Schriftlichkeit, 1990

HAVELOCK, A.E., Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990 (zuerst engl 1982)

HAYEK, Money, 1978

HAYEK, F.A., Denationalisation of Money: The Argument Refined. An Analysis of Theory and Practice of Concurrent Currencies, London 2.A. 1978

HAYNES, Technique, 1992

HAYNES, D., The Technique of Greek Bronze Statuary, Mainz 1992

HEICHELHEIM, Münzgeldwirtschaft, 1931

HEICHELHEIM, F., Die Ausbreitung der Münzgeldwirtschaft und der Wirtschaftsstil im archaischen Griechenland, Schmollers Jahrbuch 55 (1931), S. 229-254

HEILMEYER, Frühgriechische Kunst, 1982

HEILMEYER, W.-D., Frühgriechische Kunst. Kunst und Siedlung im geometrischen Griechenland, Berlin 1982

HEILMEYER, Giessereibetriebe, 1969

HEILMEYER, W.-D., Giessereibetriebe in Olympia, JdI 84 (1969), S. 1-26

HEILMEYER, Olympische Bronzefiguren, 1979

HEILMEYER, W.-D., Frühe olympische Bronzefiguren. Die Tiervotive, (Olympische Forschungen 12), Berlin 1979

HEILMEYER, Olympische Tonfiguren, 1972

HEILMEYER, W.-D., Frühe olympische Tonfiguren (Olympische Forschungen, 7), Berlin 1972

HEINRICHS, Gott, Mensch und Tier, 1992

HEINRICHS, A., Gott, Mensch und Tier: Antike Daseinstruktur und religiöses Verhalten im Denken Karl Meulis, in: GRAF, Symposium Karl Meuli, 1992, S. 129-167

HENNIG, Grundbesitz, 1980

HENNIG, H., Grundbesitz bei Homer und Hesiod, Chiron 10 (1980), S. 35-52

HENNIG, Heilige Häuser, 1983

HENNIG, D., Die 'heiligen Häuser' von Delos, Chiron 13 (1983), S. 411-495

HEPDING, Hieromnemes, 1913

HEPDING, D., Hieromnemes, RE VIII (1913) Sp. 1490-1496

HERRMANN, Dreifuß, 1982

HERRMANN, H.-V., Zur Bedeutung des delphischen Dreifußes, Boreas 5 (1982), S. 54-66

HERRMANN, Großplastik, 1975

HERRMANN, H.-V., Zum Problem der Entstehung der griechischen Großplastik, in: Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst, E. Homann-Wedeking gewidmet, hg. vom Institut für Klassische Archaeologie der Universität Waldsassen/Bayern, Waldsassen/Bayern 1975, S. 35-48

HERRMANN, Kessel der orientalisierenden Zeit, 1979

HERRMANN, H.-V., Die Kessel der orientalisierenden Zeit (Olympische Forschungen 11), Berlin 1979

HERRMANN, KESSEL, 1979

H.-V., Die Kessel der Orientalisierenden Zeit, II.: Kesselprotomen und Stabdreifüße, (Olympische Forschungen 9), Berlin 1979

HERRMANN, Olympia, 1972

HERRMANN, H.-V., Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte, München 1972

HERRMANN, Olympia und seine Spiele, 1973

HERRMANN, H.-V., Olympia und seine Spiele im Wandel der Zeiten, Gymnasium 80 (1973), S. 172-205

HERRMANN, Rez.: G. Shipley, History of Samos 1987, 1989

HERRMANN, P., Rez. G. Shipley, A History of Samos 800-188 B.C., Oxford 1987, Gnomon 61(1989), S. 511-514

HERRMANN, Schatzhäuser, 1992

HERRMANN, K., Die Schatzhäuser von Olympia (TAF VII, 1-13), in: COULSON/KYRIELEIS, Olympic Games, 1992, S. 25-32

HERRMANN, Siegerstatuen, 1988

HERRMANN, H.-V., Die Siegerstatuen von Olympia, Nikephoros 1 (1988), S. 119-183

HERRMANN, Teos und Abdera, 1981

HERRMANN, P., Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr. Ein neues Fragment der Teiorum Dirae, Chiron 11 (1981), S. 1-30

HERRMANN/KÖHN, Familie, Staat und Gesellschaftsformen, 1988

HERRMANN, J., KÖHN, J. (Hgg.), Familie, Staat und Gesellschaftsformen. Grundprobleme

- vorkapitalistischer Epochen einhundert Jahre nach Friedrich Engels`Werk Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Berlin 1988
- HERZOG, Kultlegende, 1905  
HERZOG, R., Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma, SB Berlin, Berlin 1905, S. 979-993
- HEUBECK, Schrift, 1979  
HEUBECK, A., Archaeologia Homerica IV, Kap. X: Schrift, Göttingen 1979
- HEUSS, Aristoteles, 1971  
HEUSS, A., Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus, Antike und Abendland 17 (1971), 1-44
- HIGNETT, Athenian Constitution, 1970  
HIGNETT, C., A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C., Oxford 1970 (zuerst 1952, repr. "from corrected sheets of the first edition" 1958, 1962, 1967)
- HIGGINS, Jewellery, 1981  
HIGGINS, R.A., Jewellery, Seals and other Finds, in: LEFKANDI I, 1981, S. 217-230
- HILLER, Archäologische Erforschung, 1991  
HILLER, S., Die archäologische Erforschung des griechischen Siedlungsbereiches im 8. Jh.v.Chr., in: LATA CZ, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991, S. 61-88
- HIMMELMANN, Bildende Kunst, 1969  
HIMMELMANN, N., Über bildende Kunst in der homerischen Gesellschaft, (Akad. d. Wiss. Mainz 1969 Nr. 7), Darmstadt 1969
- HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, Rez.: PHILIPP, Tektonon Daidala 1968, 1970  
HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, N., Rez.: PHILIPP, H., Tektonon Daidala. Der bildende Künstler und sein Werk im vorplatonischen Schrifttum (Quellen und Schriften zur bildenden Kunst 2), Berlin 1968 , Gnomon 42 (1970), S. 290-297
- HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ//BIESANTZ, FS Matz, 1962  
HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, N., BIESANTZ, H., (Hgg.), Festschrift für F. Matz, Mainz 1962,
- HINGSTON QUIGGINS, Primitive Money, 1949  
HINGSTON QUIGGINS, A., A Survey of Primitive Money. The Beginning of Currency, London 1949, ( repr. 1963 mit überarbeiteter Bibliographie)
- Homerische Hymnen, griechisch und deutsch, hrsg. v. A. Weiher, München , Zürich 6.A. 1989
- HOWGEGO, Rez.: GARNSEY/HOPKINS/WHITTAKER, Trade 1983, 1986  
HOWGEGO, C.J., Rez.: GARNSEY/HOPKINS/WHITTAKER, Trade in the Ancient Economy, London 1983, EHR 101 (1986), S. 207

HOEPFNER/ZIMMER, Die griechische Polis, 1993

HOEPFNER, W., ZIMMER, G., Die griechische Polis. Architektur und Politik, Tübingen 1993

HOGARTH, Excavations, 1908

HOGARTH, D.H., Excavations at Ephesos - The Archaic Artemisia, London 1908

HÖLKESKAMP, Agorai, 1997

HÖLKESKAMP, K.-J., Agorai bei Homer, in: EDER/HÖLKESKAMP, Volk und Verfassung, 1997, S. 1-15

HÖLKESKAMP, Tempel, Agora und Alphabet, 1994

HÖLKESKAMP, K.-J., Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis, in: GEHRKE, Rechtskodifizierung, 1994, S.135-164

HOMMEL, Gerichtsszene, 1969

HOMMEL, H., Die Gerichtsszene auf dem Schild des Achilleus. Zur Pflege des Rechts in homerischer Zeit, in: STEINMETZ, Politeia, 1969, S. 11-38

HOMOLLE, Donarium, 1892

HOMOLLE, TH., Donarium, DS II 1 (1892), S. 362-382

HÖNLE, Olympia, 1972

HÖNLE, A., Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt. Von 776 bis zum Ende des 5. Jahrhunderts, Bebenhausen 1972

HOPPER, Handel, 1982

HOPPER, R.J., Handel und Industrie im klassischen Griechenland, München 1982 (zuerst engl. 1979)

HOW/WELLS, Commentary, I. u. II, 1928

HOW, W.W., WELLS, J., A Commentary on Herodotus, Vol. I-II, Oxford 1928 ("corrected reprint" der Ausg. zuerst 1912, repr. zuletzt 1964)

HOWGEGO, Coins, 1990

HOWGEGO, C.J., Why did the Ancient States strike Coins, NC 150 (1990), S. 1-25

HOWGEGO, Rez.: P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (eds.), Trade in the Ancient Economy, London 1983, 1986

HOWGEGO, Rez.: P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (eds.), Trade in the Ancient Economy, London 1983, EHR 101(1986), S. 207

HUMPHREYS, Anthropology, 1978

HUMPHREYS, S.C., Anthropology and the Greeks, London u.a. 1978

HUMPHREYS, Einleitung, 1979

HUMPHREYS, S.C., Einleitung: Geschichte, Volkswirtschaft und Anthropologie: das Werk K. Polanyis, in: POLANYI, Ökonomie und Gesellschaft, 1979, S. 7-59

HURST, La stèle, 1996

HURST, A., La stèle de l'Hélicon, in : HURST/SCHACHTER, Montagne, 1996, S. 57-71

HURST/SCHACHTER,, Montagne, 1996

HURST, A., SCHACHTER, A. (eds.), La Montagne des Muses, (Recherches et Rencontres 7), Genf 1996

HURWITT, Epic Poetry, 1969

HUXLEY, G.L., Greek epic Poetry. From Eumelos to Panyassis, London 1969

HURWITT, Art and Cult, 1985

HURWITT, J.M., The Art and Cult of Early Greece 1100-480 B.C., Ithaca/London 1985

HUXLEY, Epic poetry, 1969

HUXLEY, G.L., Greek epic poetry. From Eumelos to Panyassis, London 1969

INWOOD, Empedokles, 1992

INWOOD, B., The Poem of Empedokles. A Text and Translation with an Introduction, Phoenix Suppl. 29, Toronto 1992

ISAGER/SKYDSGAARD, Greek Agriculture, 1992

ISAGER, S., SKYDSGAARD, J.E., Ancient Greek Agriculture. An introduction, London, New York 1992

JACKSON, Hoplites, 1991

JACKSON, A.H., Hoplites and the Gods: The Dedication of captured arms and armour, in: HANSEN, Hoplites, 1991, S. 228-249

JACKSON, War and Raids, 1993

JACKSON, A.H., War and raids for booty in the World of Odysseus, in: RICH/ SHIPLEY, War and Society, 1993, S. 64-76

JACOBSON-WIDDINGS, Beer for the Ancestors, 1987

JACOBSON-WIDDINGS, A., Beer for the Ancestors, in: LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1987, S. 101-106

JACOBSTHAL, Deposit, 1951

JACOBSTHAL, P., The Date of the Ephesian Foundation Deposit, JHS 71 (1951), S. 85-89



JACOBY, Apollodor, 1902

JACOBY, F., Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente, (Philologische Untersuchungen 16), Berlin 1902

JACOBY, Atthis, 1949

JACOBY, F., Atthis. The local Chronicle of ancient Athens, Oxford 1949

JACOBY, Diagoras, 1959

JACOBY, F., Diagoras, | Ἄρχει, (Abhandlg. d. Akad. d. Wiss., Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst, Nr. 3), Berlin 1959

JACOBY, Kallisthenes, 1919

JACOBY, F., Kallisthenes (2) von Olynth, RE X 2 (1919), Sp. 1674-1707

JACOBY, Marmor Parium, 1904

JACOBY, F., (Hg.), Das Marmor Parium, Berlin 1904

JACOBY, Über das Marmor Parium, 1904

JACOBY, F., Über das Marmor Parium, RhM 59 (1904), S. 63-107

JAEGER, Solons Eunomie, 1926

JAEGER, W., Solons Eunomie, Sb. phil.-hist. Kl., Berlin 1926, S. 69-85 ( Scripta Minora, Rom 1960, S. 315-337 ;

W. Eisenhut (Hg.), Antike Lyrik, Darmstadt 1970, S. 9-31)

JAMESON, Apollo Lykeios, 1980

JAMESON, M.H., Apollo Lykeios in Athens, Archaionosia 1 (1980), S. 213-236

JAMESON/PAPACHRISTODOULOU, Tiryns, 1973

JAMESON, M.H., PAPACHRISTODOULOU, J., Die archaischen Inschriften von Tiryns, in: Akten des VI. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik 1972, München 1973, S. 421-425

JANTZEN, Bronzen, 1972

JANTZEN, U., Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion in Samos, Samos VIII, Bonn 1972

JANTZEN, Greifenkessel, 1955

JANTZEN, U., Griechische Greifenkessel, Berlin 1955

JEFFERY, Archaic Greece, 1976

JEFFERY, L.H., Archaic Greece. The City States, c. 700-500 B.C., Cambridge U.P.1976

JEFFERY, ARXAI GRAMMATA, 1967

JEFFERY, L.H., ARXAI GRAMMATA, in: W.C. Brice (Hg.), Europa. Studien zur Geschichte und Epigraphik der frühen Aegaeis, FS für Ernst Grumach, Berlin 1967, S. 152-166.

- JEFFERY, Rez.: SEIBERT, Metropolis 1963 u. GRAHAM, Colony and Mother-city 1964, 1966  
 JEFFERY, L.H., Rez.: SEIBERT, J., Metropolis und Apoikie. Historische Beiträge zur Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehungen, Würzburg 1963 und GRAHAM, A.J., Colony and Mother-city in Ancient Greece, Manchester 1964, JHS 86 (1966), 242-5
- JEFFERY/MORPURGO-DAVIES, POINIKASTAS, 1970  
 JEFFERY, L.H., MORPURGO-DAVIES, A., POINIKASTAS and POINIKAZEN: BM 1969,4-2.1. A new archaic inscription from Crete, Kadmos 9 (1970), S. 118-154.
- JORDAN, Naukraroi, 1970  
 JORDAN, B., Herodotos 5,71,2 and the Naukraroi of Athens, CSCA 3 (1970), S. 153-175
- JORDAN, Servants, 1979  
 JORDAN, B., Servants of the Gods, (Hypomnemata 55), Göttingen 1979
- JOST, Distribution, 1994  
 JOST, M., The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia, in: ALCOCK/OSBORNE, Placing the Gods, 1994, S. 217-230
- JOST, Sanctuaires Arcadie, 1992  
 JOST, M., Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains et Arcadie, in: SCHACHTER, Le Sanctuaire Grec, 1992, S.205-238
- JOST, Sanctuaries Arcadie, 1985  
 JOST, M., Sanctuaries et cultes d'Arcadie, Paris 1985
- JOST, Sanctuaries, 1994  
 JOST, M., The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia, in: ALCOCK/OSBORNE, Placing the gods, 1994, S.217-230,
- KAGAN, Earliest Coins, 1982  
 KAGAN, D., The Date of the Earliest Coins, AJA 86 (1982), S. 343-360
- KAGAN, Pheidon, 1960  
 KAGAN, D., Pheidon's Aeginetaen Coinage, TAPhA 91 (1960), S. 121-136
- KAHRSTEDT, Elis und Olympia, 1927  
 KAHRSTEDT, U., Zur Geschichte von Elis und Olympia, Nachr.Akad. Göttingen, phil.-hist.Kl. 1927, Göttingen 1927, S. 157-176
- KAHRSTEDT, Magistratur, 1936  
 KAHRSTEDT, U., Untersuchungen zur Magistratur in Athen. Studien zum öffentlichen Recht Athens II, Stuttgart 1936
- KALLET-MARX, Parthenon, 1989  
 KALLET-MARX, L., Did Tribute Fund the Parthenon?, CSCA 20 (1989), S. 252-265

KALPAXIS, Früharchaische Baukunst, 1976

KALPAXIS, A.E., Früharchaische Baukunst in Griechenland und Kleinasien, Athènes 1976

KAMINSKI, Thesaurus, 1991

KAMINSKI, G., Thesaurus. Untersuchungen zum antiken Opferstock, JDAI 106 (1991), S. 63-81.

KARAGEORGHIS, Coroplastic Art, 1991

KARAGEORGHIS, V., The coroplastic Art of ancient Cyprus, I. Chalcolithic - Late Cypriote I, Nicosia 1991

KARWIESE, Ephesos, 1995

KARWIESE, S., Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike, Wien 1995

KASE, Roads, 1973

KASE, E.W., Mycenaean Roads in Phokis, AJA 77 (1973), S. 74-77

KELLY, Argos, 1976

KELLY, TH., A History of Argos to 500 B.C., Minneapolis 1976

KIECHLE, Elis, 1960

KIECHLE, F., Das Verhältnis von Elis, Triphylien und der Pisatis im Spiegel der Dialektunterschiede, Rh.M. 103 (1960), S. 336-366

KIECHLE, Messenische Studien, 1959

KIECHLE, F., Messenische Studien. Untersuchungen zur Geschichte der Messenischen Kriege und der Auswanderung der Messenier, (Diss. Erlangen 1957), Kallmünz 1959

KILIAN, Weihungen aus Eisen, 1983

KILIAN, K., Weihungen aus Eisen und Eisenverarbeitung im Heiligtum zu Philia (Thessalien), in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S.131-147

KILIAN-DIRLMEIER, Fremde Weihungen, 1985

KILIAN-DIRLMEIER, I., Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v.Chr., JbRGZM 32 (1985), S. 215-254.

KINZL, Betrachtungen, 1977

KINZL, K.H., Betrachtungen zur älteren Tyrannis, in: KINZL, Die ältere Tyrannis, 1979 (Originalbeitrag 1977), S. 298-325

KINZL, Die ältere Tyrannis, 1979

KINZL, K.H. (Hg.), Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis, Darmstadt 1979

KIPPENBERG, Seminar, 1977

KIPPENBERG, H.G. (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt/Main 1977

KIPPENBERG, Typik antiker Entwicklung, 1977

KIPPENBERG, H.G., Die Typik antiker Entwicklung, in: Kippenberg, H.G., (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, Frankfurt/M. 1977, S. 9-61

KIRCHBERG, Orakel, 1965

KIRCHBERG, J., Die Funktion der Orakel im Werke Herodots, (Hypomnemata 11) Göttingen 1965

KIRK, Homeric Hymns, 1985

KIRK, G.S., The Homeric Hymns, in: The Cambridge History of Classical Literature, I. Greek Literature, ed. by P.E. Easterling, B. M. W. Knox, Cambridge U.P. 1985, S. 110-116

KLEINGÜNTHER, PRWTOS EURETHS,, 1934

KLEINGÜNTHER, A., PRWTOS EURETHS, (Philol. Suppl. 26), Leipzig 1934, S. 1-155, (Diss. Hildesheim 1931)

KLUWE, Tyrannis, 1966

KLUWE, E., Die Tyrannis der Peisitratiden und ihr Niederschlag in der Kunst, Diss. Jena 1966 (Typoscript),

KNAB, Periodoniken, 1934

KNAB, R., Die Periodoniken. Ein Beitrag zur Geschichte der gymnischen Agone an den 4 griechischen Hauptfesten, Diss. Gießen 1934

KNELL, Architektur, 1988

KNELL, H., Die Architektur der Griechen, 2. verb. A. Darmstadt 1988

KNOEPFLER, Comptes et Inventaires, 1988

KNOEPFLER, D., (ed.), Comptes et Inventaires dans la Cité Grecque, Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de JACQUES TRÉHEUX, Neuchâtel 1988

KNORRINGA, Emporos, 1926

KNORRINGA, H., Emporos. Data on trade and traders in Greek literature from Homer to Aistotle, Amsterdam 1926 (repr. 1961),

KOCH, Dekáth, 1901

KOCH, E., Dekáth, RE IV (1901), Sp. 2423-2424

KOCH, Tarschisch, 1984

KOCH, M., Tarschisch und Hispanien. Historisch-geographische und namenkundliche

- Untersuchungen zur phönikischen Kolonisation der iberischen Halbinsel, (Madrider Forschungen 14), Berlin 1984
- KOERNER, Beamtenvergehen, 1987  
 KOERNER, R., Beamtenvergehen und deren Bestrafung nach frühen griechischen Inschriften, *Klio* 69 (1987) 2, S. 450-498
- KOERNER, Tiryns, 1985  
 KOERNER, R., Tiryns als Beispiel einer frühen dorischen Polis, *Klio* 67 (1985)2, S. 452-457
- KOERNER, Vier frühe Verträge, 1981  
 KOERNER, R., Vier frühe Verträge zwischen Gemeinwesen und Privatleuten auf griechischen Inschriften, *Klio* 63(1981)1, S. 179 -206
- KÖHLER, Formen des Handels in ethnologischer Sicht, 1985  
 KÖHLER, U., Formen des Handels in ethnologischer Sicht, in: Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa, Teil I, hrsg. v. K. Düwel u.a. Abhdlg. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. Folge Nr. 143, Göttingen 1985, S. 13-55
- KOLB, Agora, 1981  
 KOLB, F., Agora und Theater, Volks- und Festversammlung, Berlin 1981
- KOLB, Bau-, Religions- und Kulturpolitik, 1977  
 KOLB, F., Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden, *JdAI* 92 (1977), S. 99-139
- KOPCKE, Handel, 1990  
 KOPCKE, C., *Archaeologia Homerica* II, Kap. M: Handel, Göttingen 1990
- KOPCKE, Holzfunde, 1967  
 KOPCKE, G., Neue Holzfunde aus dem Heraion von Samos, *AM* 82 (1967), S. 100-148
- KOPCKE/TOKUMARU, Greece between East and West, 1992  
 KOPCKE, G., TOKUMARU, I., (eds.), *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C. Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York University March 15-16th, 1990*, Mainz 1992
- KOTSIDU, Muische Agone, 1991  
 KOTSIDU, H., Die musischen Agone der Panathenäen in archaischer und klassischer Zeit. Eine historisch-archäologische Untersuchung, (Diss. Frankfurt/Main 1990), München 1991
- KRAAY, Archaic Owls, 1956  
 KRAAY, C.M., The Archaic Owls of Athens: Classification and Chronology, *NC* 16 (1956), S. 43-68

KRAAY, Ath. Pol. Ch. 10, 1968

KRAAY, C.M., An Interpretation of Ath. Pol. Ch. 10, in: KRAAY/JENKINS, Essays, 1968, S. 1-9

KRAAY, Coins, 1976

KRAAY, C.M., Archaic and Classical Greek Coins, London 1976

KRAAY, Schatzfunde, 1989

KRAAY, C.M., Schatzfunde, Kleingeld und der Ursprung der Münzen, in: ALFÖLDI, Methoden, 1989, S. 180-210 (zuerst engl. JHS 84 (1964), S. 76-91)

KRAAY/JENKINS, Essays, 1968

KRAAY, C.M., JENKINS, G.K., Essays in Greek Coinage presented to S. Robinson, Oxford 1968

KRAFT, Agonistik, 1970

KRAFT, K., Studien zur griechischen Agonistik nach den Epinikien Pindars, Diss. Köln 1970,

KRAFT, Aristoteles, Athenaion Politeia, 1959/60

KRAFT, K., Zur Übersetzung und Interpretation von Aristoteles, Athenaion Politeia, Kap. 10, JGN 10 (1959/60), S. 21-46 (

K. Kraft, Gesammelte Aufsätze zur antiken Geldgeschichte und Numismatik I, Darmstadt 1978, S. 145-170)

KRAIKER, Archaische Plastik, 1976

KRAIKER, W., Archaische Plastik der Griechen, (Wege der Forschung 309), Darmstadt 1976

KRAMER, Agonistik, 1970

KRAMER, K., Studien zur griechischen Agonistik nach den Epinikien Pindars, Diss. Köln 1970

KRAUSE, Olympia, 1838

KRAUSE, J.H., Olympia, oder Darstellung der großen Olympischen Spiele und der damit verbundenen Festlichkeiten sowie sämtlicher kleineren Olympien in verschiedenen Staaten, nebst einem ausführlichen Verzeichnisse der olympischen Sieger in alphabetischer Ordnung und einigen Fragmenten des Phlegon aus Tralles peri tôn \$Olympíwn. Wien, 1838

KREILINGER, Pausanias, 1997

KREILINGER, U., Tà ~ciologýtata toû Pausaníou. Die Kunstauswahlkriterien des Pausanias, Hermes 125 (1997), S. 470-491

KRISS-RETTENBECK, Ex voto, 1972

KRISS-RETTENBECK, L., Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum, Zürich 1972

KROLL/WAGGONER, Earliest Coins, 1984

KROLL, J.H.,- WAGGONER, N.M., Dating the Earliest Coins of Athens, Corinth and Aegina, AJA 88 (1984), S. 325-340

KRON, Frauenfeste, 1992

KRON, U., Frauenfeste in Demeterheiligtümern: Das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie, AA 1992, S. 611-650

KRON, Heilige Steine, 1992

KRON, U., Heilige Steine, in: FRONING/HÖLSCHER/MIELSCH, KOTINOS, 1992, S. 56-70

KRON, Hypogäum, 1971

KRON, U., Zum Hypogäum von Paestum, JDA 86 (1971), S. 117-148

KRON, Kultmahle, 1988

KRON, U., Kultmahle im Heraion von Samos archaischer Zeit. Versuch einer Rekonstruktion, in: HÄGG/MARINATOS/NORDQUIST, Cult Practice, 1988, S.135-147

KRUMEICH, Deinomeniden, 1991

KRUMEICH, R., Zu den goldenen Dreifüssen der Deinomeniden in Delphi, JDAI 106 (1991), S. 37-62

KUÇAN, Pflanzen im Heraion von Samos, 1995

KUÇAN, D., Zur Ernährung und dem Gebrauch von Pflanzen im Heraion von Samos im 7. Jh.v.Chr., JDI 110 (1995), S. 1-64

KULLMANN/REICHEL, Mündlichkeit, 1990

KULLMANN, W., REICHEL, M., (Hgg.), Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen, Tübingen 1990

KUNZE, Beinschienen, 1991

KUNZE, E., Beinschienen (Olympische Forschungen 21), Berlin 1991

KUNZE, Olympia, 1961

KUNZE, E., VII. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia (mit Beiträgen von E. Goette, Ch. Habicht, A. Mallwitz, F. Willemsen) Frühjahr 1956-1958, Berlin 1961

KYRELEIS, Führer, 1981

KYRELEIS, H., Führer durch das Heraion von Samos, Athen 1981

KYLE, Athletics, 1987

KYLE, D.G., Athletics in Ancient Athens, (Mnemosyne Suppl. 95), Leiden 1987

KYLE, Solon, 1984

KYLE, D.G., Solon and Athletics, AncW 9 (1984), S. 91-105

KYRELEIS, Holzfunde, 1980

KYRELEIS, H., Archaische Holzfunde aus Samos, AM 95(1980), S. 87-147

KYRELEIS, Offerings, 1988

KYRELEIS, H., Offerings of 'the common man' in the Heraion at Samos, in: HÄGG/MARINATOS/NORDQUIST, Cult Practice, 1988, S. 215-221

LA FOLLETTE, Chalkotheke, 1986

LA FOLLETTE, L., The Chalkotheke on the Athenian Akropolis, Hesperia 55 (1986), S. 75-87

LACROIX, Offrandes à l'Apollon, 1992

LACROIX, L., A propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias: du réel à l'imaginaire, BCH 116 (1992), S. 157-176

LAFFINEUR, Goldschmiedekunst, 1987

LAFFINEUR, R., Der Zusammenhang von Mykenischem und Frühgriechischem in der Goldschmiedekunst, in: EBERHARD, Ägäische Frühgeschichte, 1987, S. 73-92

LAHR VON DER; Dichter und Tyrannen, 1992

LAHR, S. VON DER, Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland: das corpus Theognideum als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten, (Diss. Konstanz 1990), München 1992

LAIX DE, Probouleusis, 1973

LAIX, R.A. DE, Probouleusis at Athens. A Study of Political Decision-Making, Berkeley-Los Angeles-London 1973

LAMB, Excavations, 1934/35

LAMB, W., Excavations at Kato Phana in Chios, BSA 35(1934-35), S. 138-163

LÄMMER, Olympischer Friede, 1982/83

LÄMMER, M., Der sogenannte olympische Friede in der griechischen Antike, Stadion 8/9 (1982/83), S. 47-83

LANGDON, Gift Exchange, 1987

LANGDON, S., Gift Exchange in the Geometric Sanctuaries, in: LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1987, S. 107-113

LANGDON, Zeus on Mount Hymettos, 1976

LANGDON, M., A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos, Princeton 1976.



LATACZ, Die Phönizier im Zeitalter Homers, 1990

LATACZ, J., Die Phönizier im Zeitalter Homers, in: LATACZ, J., Erschließung der Antike. Kleine Schriften zur Literatur der Griechen und Römer, hg. von F. Graf u.a., Stuttgart, Leipzig 1994, S. 125-135, zuerst abgedruckt in: U. Gehrig, H. Niemeyer (Hgg.), Die Phönizier im Zeitalter Homers (Ausstellung im Kestner-Museum Hannover 14.9-25.11. 1990), Mainz 1990, S. 11-21

LATACZ, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991

LATACZ, J., Zweihundert Jahre Homer- Forschung. Rückblick und Ausblick, (Colloquium Rauricum Bd. 2), Stuttgart, Leipzig 1991

LATTE, Kollektivbesitz und Staatsschatz, 1946/47

LATTE, K., Kollektivbesitz und Staatsschatz in Griechenland, in: Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, philol.-histor. Kl. 1946/47, S. 64-75 ( Ders.: Kleine Schriften 1968, S. 294-312)

LAUFFER, Pytho, 1963

LAUFFER, S., Pytho, RE XXIII (1963), Sp. 569-580

LAUM, Stiftungen, 1914

LAUM, B., Stiftungen in der griechischen und römischen Antike, Erster Band, Berlin 1914 (Nachdruck 1964)

LAUM, Wesen des Münzgeldes, 1929

LAUM, B., Ueber das Wesen des Münzgeldes. Eine sach- und begriffsgeschichtliche Studie, Halle/Saale 1929

LAUM,. Heiliges Geld, 1924

LAUM, B., Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924

LAUTER-BUFÉ/LAUTER, Vorthemistokleische Stadtmauer, 1975

LAUTER-BUFÉ, H., LAUTER, H., Die vorthemistokleische Stadtmauer Athens nach philologischen und archäologischen Quellen, AA (1975), S.1-9

LAZZARINI, Iscrizioni votive, 1989/90

LAZZARINI, M.L., Iscrizioni votive greche, Scienze dell' Antichità 3-4 (1989-1990), S. 845-859

LAZZARINI, Obelòs, 1982

LAZZARINI, M.L., Weihgeschenk und Vormünzgold: Obelòs in einer Statueninschrift des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in Griechenland, in: Schuller, W., (Hg.), Probleme des archaischen Griechenlands, (Xenia Heft 2), Konstanz 1982, S. 9-19

LEBESSI, Goldrings, 1975

LEBESSI, A., The Fortetsa Goldrings, BSA 70(1975), S. 169 -176

LEFKANDI I, 1980

Popham, M.R., Sackett, L.H., Themelis, P.G. (edd.): LEFKANDI I. The Iron Age. The Settlement. The Cemeteries, I-II, London 1980

LEHMANN, Heiliger Krieg, 1980

LEHMANN, G.A., Der "erste Heilige Krieg" - Eine Fiktion, Historia 29 (1980), S. 242-246

LEHMANN-HARTLEBEN, Antike Hafenanlagen, 1923

LEHMANN-HARTLEBEN, K., Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres, Beiträge zur Geschichte des Städtebaus im Altertum, Klio, Beiheft 14, Leipzig 1923

LEHMANN-HAUPT, Gewichte, 1918

LEHMANN-HAUPT, F., Gewichte, RE Suppl. III (1918), Sp. 588-654

LEHMANN-HAUPT, Talent, 1956

LEHMANN-HAUPT, F., Talent, RE Suppl. VIII (1956), Sp. 791- 848

LENCMAN, Sklaven, 1966

LENCMAN, J.A., Die Sklaven im mykenischen und homerischen Griechenland, Wiesbaden 1966

LENDLE, Geschichtsschreibung, 1992

LENDLE, O., Einführung in die griechische Geschichtsschreibung: von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt 1992

LENDLE, Kommentar, 1995

LENDLE, O., Kommentar zu Xenophons Anabasis: (Bücher 1-7), Darmstadt 1995

LERAT, Krisa, 1949

LERAT, L., Krisa, RA 29-32 (1949), S. 621-632 (Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Ch. Picard, I).

LESCHHORN, Gründer der Stadt, 1984

LESCHHORN, W., "Gründer der Stadt". Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte, Stuttgart 1984

LESHER, Commentary, 1992

LESHER, J.H., Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with Commentary, (Phoenix Suppl. 32), Toronto 1992

LESKY, Literatur, 1993

LESKY, A., Geschichte der griechischen Literatur, 3. A. Bern 1971 (zuerst 1957/58), repr. München 1993

LEUZE, Rez.: LAUM, Heiliges Geld (1924), 1926

LEUZE, O., Rez.: LAUM, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte XIX (1926), S. 165-182

LEVEQUE/VIDAL-NAQUET, Clithène l'Athénien, 1964

LEVEQUE, P., VIDAL-NAQUET, P., Clithène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI e siècle à la mort de Platon, Paris 1964

LEWIS, Apollo Delios, 1960

LEWIS, D.M., Apollo Delios (Plate 51a), ABSA 55 (1960), S. 190-194

LEWIS, Inventories, 1986

LEWIS, D.M., Tempel Inventories in Ancient Greece, in: VICKERS, Pots & Pans, 1986, S. 71-81

LEWIS, Public Property, 1990

LEWIS, D., Public Property in the City, in: MURRAY/ PRICE, The Greek City, 1990, S. 245-263

LEWIS, Tyranny, 1988

LEWIS, D.M., The Tyranny of the Pisistratidae, in: CAH IV <sup>2</sup>1988, (Ch. 4), S. 287-302

LIBERO, DE., Tyrannis, 1996

LIBERO, L. DE, Die archaische Tyrannis, Stuttgart 1996

LIEBS/MODRZEJEWSKI, Symposion 1977, 1982

LIEBS, D., MODRZEJEWSKI, J. (Hgg.), Symposion 1977. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Köln/Wien 1982

LIGT DE/NEEVE DE, Festivals and Fairs, 1988

DE LIGT, L., DE NEEVE, P.W., Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs, Athenaeum N.S. 66 (1988), S. 391-416.

LINDERS, Sacred finances, 1992

LINDERS, T., Sacred finances: some observations, in: LINDERS/ALROTH, Economics of Cult, 1992, S. 7-13

LINDERS/ALROTH, Economics of Cult, 1992

LINDERS, T., ALROTH, B., (eds.), Economics of Cult in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990, (Boreas 21)Uppsala 1992

LINDERS, Gods, 1987

LINDERS, T., Gods, Gifts, Society, in: LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1987, S. 115-122

LINDERS, Melting, 1989-90

LINDERS, T., The Melting Down of Discarded Metal Offerings in Greek Sanctuaries, *Sc. Ant.* 3-4 (1989-1990), S. 281-285

LINDERS, Treasurers, 1975

Linders, T., *The Treasurers of the other Gods and their Functions*, Meisenheim am Glan 1975.

LINDERS/NORDQUIST, Gifts to the Gods, 1987

LINDERS, T., NORDQUIST, G., (eds.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, (*Boreas* 15), Uppsala 1987

LINK, Beute, 1995

LINK, S., *Beute und Herrschaftsform bei Homer*, *Laverna VI* (1995), S. 147-162

LITTLEWOOD, Symbolism, 1968

LITTLEWOOD, A.R., *The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature*, *HSPH* 72 (1968), S.147-181

LLOYD, Commentary, 1988

LLOYD, A.B., *Herodotus, Book II, Commentary 99-182*, (*Études Préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire Romain* 43), Leiden u.a. 1988

LLOYD-JONES, Justice, 1983

LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, (*Sather Classical Lectures*, 41), London 2. A. 1983

LO PORTO, Due Iscrizioni Votive, 1987

LO PORTO, F.G., *Testi et Monumenti. Due Iscrizioni Votive arcaiche dai Dintorni di Taranto*, *PP* 232 (1987), S. 39-50

LORENZ, Agora,, 1987

LORENZ, Th., *Agora*, in: *AGORA. Zu Ehren von R. Berlinger*, Amsterdam-Würzburg 1987, .383-407

LORENZ, Heroenvorstellung, 1996

LORENZ, G., *Die griechische Heroenvorstellung in früharchaischer Zeit zwischen Tradition und Neuerung*, in: *ULF, Genese*, 1996, S. 20-58

LOTZE, Polis, 1990-92

LOTZE, D., *Die sogenannte Polis*, *Acta Antiqua* 33 (1990-92), S. 237-42

MAAB, Delphi, 1993

MAAB, M., Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente, Darmstadt 1993

MAAB, Delphi, 1996

MAAB, M., Delphi - Orakel am Nabel der Welt, Sigmaringen 1996

MAAB, DreifüÙe, 1978

MAAB M., Die geometrischen DreifüÙe von Olympia, (Olympische Forschungen 10), Berlin 1978, S. 126-130

MAAB, DreifüÙe, 1981

MAAB, M., Die geometrischen DreifüÙe von Olympia, Antike Kunst 24 (1981), S. 6-20

MAAB, DreifuÙkessel, 1980

MAAB, M., Die geometrischen DreifuÙkessel, in: MALLWITZ/HERRMANN, Funde aus Olympia, 1980, S. 38-50.

MAAB, Frühe Weihgaben, 1992

MAAB, M., Frühe Weihgaben in Delphi und Olympia als Zeugnisse für die Geschichte der Heiligtümer, in: BOMMELAER, Delphes, 1992, S. 85-93.

MAAB, Rez.: KUNZE, Beinschienen (1991), 1995

MAAB, M., Rez.: KUNZE, E., Beinschienen, (Olympische Forschungen 21) Berlin 1991, Gnomon 67 (1995), S. 148-152

MADER, Árgmata, 1979

MADER, B., Árgmata, LfrgE I(1979), Sp. 1205

MADER, bíh, 1991

MADER, B., bíh, LfrgE II (1991), Sp. 57-61

MAFTEI, Antike Diskussionen, 1976

MAFTEI, M., Antike Diskussionen über die Episode von Glaukos und Diomedes im VI. Buch der Ilias, Meisenheim am Glan 1976

MAGOU/ PHILIPPAKIS/ROLLEY, Trépieds, 1986

MAGOU, E., PHILIPPAKIS, S., ROLLEY, C., Trépieds géométriques de bronze. Analyses complémentaires, BCH 110 (1986), S.121-136

MALINOWSKI, Kula, 1920

MALINOWSKI, B., Kula: the Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea. Man. Vol. 20 (1920), S. 97-105

MALKIN, Delphoi, 1989

MALKIN, I., Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece, Métis 4 (1989), S. 129-153

MALKIN, Religion and Colonization, 1987

MALKIN, I., Religion and Colonization in Ancient Greece, (Studies in Greek and Roman Religion Bd. 3), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1987

MALKIN, Rez.: POLIGNIAC, Naissance 1984, 1987

MALKIN, I., Rez.: POLIGNIAC, F., Naissance de la cité grecque. Culte, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C., Paris 1984, JHS 107(1987), S. 227 f

MALLWITZ, Olympia, 1981

MALLWITZ, A., Olympia und seine Bauten, München 2. unveränd. A. 1981

MALLWITZ/HERRMANN, Funde aus Olympia, 1980

MALLWITZ, A., HERRMANN, H.-V. (Hgg.), Die Funde aus Olympia. Ergebnisse 100-jähriger Ausgrabungstätigkeit, Athen 1980

MALLWITZ, Architektur, 1981

MALLWITZ, A., Kritisches zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jahrhundert, AA 1981, S. 599-642

MALLWITZ, Ausgrabungen, 1981

MALLWITZ, A., X. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia. Mit Beiträgen von P.C. Bol u.a., Frühjahr 1966 bis Dezember 1976, Berlin 1981

MALLWITZ, Cult and Competition, 1988

MALLWITZ, A., Cult and Competition Locations at Olympia, in: RASCHKE, Olympics, 1988, S. 38-109

MANSFIELD, The Robe of Athena, 1985

MANSFIELD, J.M., The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos, Ann Arbor Michigan 1985

MANVILLE, Citizenship, 1990

MANVILLE, PH. B., The Origins of Citizenship in Ancient Athens, Princeton, New York 1990

MARANGOU, Beinschnitzereien, 1969

MARANGOU, E.-L., Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzereien, 1969

MARCONI, P., Agrigento arcaica, 1933

MARCONI, P., Agrigento arcaica. Il santuario delle divinità ctonie e il tempio detto di Vulcano, 1933

MAREK, Proxenie, 1984

MAREK, CH., Die Proxenie, Frankfurt/M., Bern, New York, 1984

MARINATOS/HÄGG, Greek Sanctuaries, 1993

MARINATOS, N., HÄGG, R., Greek Sanctuaries. New Approaches, London, New York 1993

MARTIN, Coins, 1996

MARTIN, T.R., Why did the Greek Polis originally need Coins?, *Historia* 65 (1996), S. 257-283.

MARTIN, Recherches, 1951

MARTIN, R., Recherches sur l'Agora grecque. Études d'histoire et d'architecture urbains, Paris 1951

MARTIN, Sovereignty and Coinage, 1985

MARTIN, T.R., Sovereignty and Coinage in Classical Greece, Princeton UP 1985

MARTINI, Archaische Plastik, 1990

MARTINI, W., Die archaische Plastik der Griechen, Darmstadt 1990

MARTINI, Herdhaus, 1986

MARTINI, W., Vom Herdhaus zum Peripteros, *JdI* 101 (1986), S.23-36

MASSON, Inscriptions, 1961

MASSON, O., Les Inscriptions chypriotes syllabiques critique et commenté, Paris 1961

MATHIESSEN, Weltaltermythos, 1979

MATHIESSEN, K., Form und Funktion des Weltaltermythos bei Hesiod, in: BOWERSOCK/BURKERT/PUTNAM, *Arktouros*, 1979, S. 25-32

MAUSS, Die Gabe, 1990

MAUSS, M., Essai sur le don, *L'Année Sociologique* N.S. 1, (1923-24), S. 30-168 (dt.: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/Main 1968; erneut abgedruckt in: Lepenies, W., Ritter, H. (Hgg.), *M. Mauss. Soziologie und Anthropologie Bd.II*, München, Wien 1975, S. 20-148, erneut abgedruckt als Einzeltext mit Korrekturen und Vervollständigungen Frankfurt/Main 1990

MAZARAKIS AINIAN, Greek Temples, 1988

MAZARAKIS AINIAN, A.J., Early Greek Temples: Their Origin and Function, in: HÄGG/MARINATOS/NORDQUIST, *Cult Practice*, 1988, S. 105-126

MEIJER, Philosophers, 1981

MEIJER, P.A., Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas, in: VERSNEL, *Faith*, 1981, S. 216-263

MEIGGS, Empire, 1979

MEIGGS, R., The Athenian Empire, Oxford 1979 (zuerst 1972, repr. with corrections 1973, 1975)

MEIGGS, Trees and Timber, 1982

MEIGGS, R., Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World, Oxford 1982

MEIKLE, Aristotle, 1979

MEIKLE, S., Aristotle and the Economy of the Polis, *JHS* 94 (1979), S. 57-73

MEISTER, Geschichtsschreibung, 1990

MEISTER, K., Die griechische Geschichtsschreibung: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Stuttgart, Berlin, Köln 1990

MEISTER, Tyrannenkapiel, 1977

MEISTER, A., Das Tyrannenkapiel in der "Politik" des Aristoteles, *Chiron* 7 (1977), S. 35- 41

MELE, Commercio, 1979

MELE, A., Il commercio greco arcaico: Prexis ed emporie, Neapel 1979

MERITT, Inscriptions, 1957

MERITT, B.D., Greek Inscriptions III: Decrees and other Texts, *Hesperia* 26, 1957, S. 51-97

METZLER, "Abstands Betonung", 1995

METZLER, D., "Abstands Betonung". Zur Entwicklung des Innenraums griechischer Tempel in der Epoche der frühen Polis. Zur Erinnerung an Gerhard Zinserling 11.06.1926 - 11.11.1993, *Hephaistos* 13 (1995), S. 57-71.; in weitgehend übereinstimmender Form erneut abgedruckt in: Albertz/Otto, Religion und Gesellschaft, 1997, S. 155-175

METZLER, Porträt und Gesellschaft, 1971

METZLER, D., Porträt und Gesellschaft. Über die Entstehung des griechischen Porträts in der Klassik, Münster 1971

METZLER, Untersuchungen zu den griechischen Portraits, Diss. 1966

METZLER, D., Untersuchungen zu den griechischen Portraits des 5. Jhd. v. Chr., Diss. Münster 1966

MEULI, Opferbräuche, 1946

MEULI, K., Griechische Opferbräuche, in: GIGON, *Phyllobolia*, 1946, S. 185-287

MEYER, Messene, 1978

MEYER, E., Messene, *RE Suppl.* XV (1978), Sp. 136-155

MEYER, Pisa, 1950

MEYER, E., Pisa (Pisatis), *RE* XX 2 (1950), Sp. 1732-1755

MEYER, Staatskunde, 1992

MEYER, E., Einführung in die antike Staatskunde, Darmstadt 6. A. 1992

MEYER, Wirtschaftliche Entwicklung, 1924

MEYER, E., Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, in: Ders., *Kleine Schriften*, Bd. 1, Halle 2. A. 1924, S. 79-168, (zuerst 1895).



MIETH, Bauten, 1993

MIETH, K., Bauten der Tyrannen in archaischer Zeit, in: HOEPFNER/ZIMMER, Die griechische Polis, 1993, S. 33-57

Miller, First Pythiad, 1978

Miller, S.G., The Date of the First Pythiad, CSCA 11 (1978), S. 127-158

MILLETT, Hesiod, 1984

MILLETT, P., Hesiod and his world, PCPhS, n.s. 30 (1984), S.84-115

MILNE, Drachma, 1944

MILNE, J.G., The Perachora Drachma Inscription CR 58(1944), S. 18-19

MÖLLER, Naucratis (im Druck)

MÖLLER, A., Naucratis as Port of Trade, Oxford UP (im Druck).

MOMMSEN, Feste, 1898

MOMMSEN, A., Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig 1898

MORETTI, Iscrizioni, 1953

MORETTI, L., Iscrizioni agonistiche greche, Rom 1953

MORGAN, Athletes and Oracles, 1990

MORGAN, C., Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eight Century B.C., Cambridge UP 1990

MORRIS, Daidalos, 1992

MORRIS, S.P., Daidalos and the Origin of Greek Art, Princeton 1992

MORRIS, Death-Ritual, 1992

MORRIS, I., Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity, Cambridge 1992

MORRIS, Gift, 1986

MORRIS, I., Gift and Commodity in Archaic Greece, Man 21 (1986), S. 1-17

MOSSÉ, Work, 1969

MOSSÉ, C., The Ancient World at Work, London 1969 (zuerst franz. 1966)

MOSSHAMMER, First Pythiad, 1982

MOSSHAMMER, A.A., The Date of the First Pythiad - Again, GRBS 23 (1982), S. 15-30

MOUNTJOY, Pottery, 1990

MOUNTJOY, P.A., Regional Mycenaean pottery, BSA 85 (1990), S. 243-270

MUHLY, Homer and the Phoenicians, 1970

MUHLY, J.D., Homer and the Phoenicians. The Relations between Greece and the Near East in the Late Bronze and Early Iron Age, Berytus 19 (1970), S. 19-64

MÜLLER, Delphi, 1996

MÜLLER, S., Delphi vor Apollon, in: MAAß, Delphi, 1996, S. 69-74

MÜLLER-WIENER, Panionionhügel, 1967

MÜLLER-WIENER, W., Der Panionionhügel, in: Kleiner, G., Hommel, P., Müller-Wiener, W., Panionion und Melie, JDI Ergänzungsheft 23, Berlin 1967, S. 18-45

MÜLLER-WIENER, Rez.: POLIGNAC DE, Naissance 1984, 1986

MÜLLER-WIENER, W., Rez.: POLIGNAC, F. DE, La naissance de la cité grecque. Culte, espace et société VIIIe-VIIe avant J.-C., Paris 1984, Gymnasium 93 (1986), S.251-253

MURRAY, Das frühe Griechenland, 1991

MURRAY, O., Das frühe Griechenland, Nördlingen 4.A. 1991

MURRAY, Symposion, 1983

MURRAY, O., The Symposion as Social Organisation, in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S.195-199

MURRAY/PRICE, Greek City, 1990

MURRAY, O., PRICE, S., (eds.), The Greek City from Homer to Alexander, Oxford 1990

MUSIOLEK, Solonische Reformen, 1988

MUSIOLEK, P., Zur Problematik der Solonischen Reformen, in: HERRMANN/KÖHN, Familie, Staat und Gesellschaftsformen, 1988, S. 448-451.

MUTH, Religion, 1998

MUTH, R., Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 2. erw. A. 1998

MUTH/PFOHL, Serta Philologica Aenipontana, 1979

MUTH, R., PFOHL, G. (Hgg.), Serta Philologica Aenipontana, (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 20), Innsbruck 1979

NEILS, Goddess and Polis, 1992

NEILS, J. (ed.), Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens: [exhibition], Neils, J., with contributions by Barber, E.J.W., (et al.), Princeton U.P. 1992

NÉMETH, Hekatompedon-Inschrift, 1993

NÉMETH, G., Übersetzung und Datierung der Hekatompedon-Inschrift. IG I<sup>3</sup>, 3f. Nr. 4, JDAI 108(1993), S. 76-81

NÉMETH, Regulations, 1994

NÉMETH, G., *Med' Ónqon* <sup>TM</sup>gbalen Regulations concerning everyday Life in a Greek Temenos, in: HÄGG, Greek Cult Practice, 1994, S. 59-64.

NESTLE, Vom Mythos zum Logos, 1975

NESTLE, W., Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, 2.A. 1975

NILSSON, Cults, 1951

NILSSON, M.P., Cults, Myths, Oracles and Politics, Lund 1951

NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, 1992

NILSSON, M.P., Geschichte der griechischen Religion. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, Bd. I, 2. unveränd. Nachdr. der 3. durchges. u. erg. A. München 1992

NILSSON, Griechische Feste, 1906

NILSSON, M.P., Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen, Leipzig 1906

NILSSON, Prozessionstypen, 1916

NILSSON, M.P., Die Prozessionstypen im griechischen Kult, Jahrbuch des kaiserlichen Archäologischen Instituts 31(1916), S. 309-339 (repr. Opuscula selecta I, S. 166-214)

NIPPEL, Argonauten, 1982

NIPPEL, W., Die Heimkehr der Argonauten aus der Südsee, Chiron 12 (1982), S. 18-39

NIPPEL, Griechen, Barbaren und "Wilde", 1990

NIPPEL, W., Griechen, Barbaren und "Wilde". Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt/Main 1990

NOTOPULOS, Homer, 1960

NOTOPULOS, J.A., Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of oral Poetry, Hesperia 29 (1960), S. 177-197

NOWAG, Raub und Beute, 1983

NOWAG, W., Raub und Beute in der archaischen Zeit der Griechen, Frankfurt/Main 1983

OHLY, Goldbleche, 1953 =OHLY, D., Griechische Goldbleche des 8. Jh.s v.Chr., Berlin 1953

OHLY, Holz, 1953

OHLY, D., Holz (Beilagen 13-42), AM 68 (1953), S. 77-126

OHLY, Tonfiguren I, 1940

OHLY, D., Frühe Tonfiguren aus dem Heraion von Samos, I, AM 65(1940), 57-102

OHLY, Tonfiguren II, 1941

OHLY, D., Frühe Tonfiguren aus dem Heraion von Samos II, AM 66(1941), S. 1-46

OLIVA, Solon, 1988

OLIVA, P., Solon - Legende und Wirklichkeit, (Xenia 20), Konstanz 1988

OLIVA, Sparta, 1971

OLIVA, P., Sparta and her social Problems, Prag 1971

OLSHAUSEN/SONNABEND, Kolloquium zur historischen Geographie, 1991

OLSHAUSEN, E., SONNABEND, H. (Hgg.), Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums, 2 (1984) und 3(1987), Bonn 1991

ORLANDOS, Ἱστορία, 1937-38

ORLANDOS, A.K., Ἱστορία τῆς Σικωννίας, Ἑλληνικά X (1937-38), S. 5-18

OSBORNE, Landscape, 1987

OSBORNE, R., Classical Landscape with Figures, London 1987

OSBORNE/HORNBLOWER, Ritual, Finance, Politics, 1994

OSBORNE, R., HORNBLOWER, S., (eds.), Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to David Lewis, Oxford 1994

PARKE, Feste, 1987

PARKE, H.W., Athenische Feste, Mainz 1987 ( zuerst engl. 1977)

PARKE/BOARDMAN, Struggle, 1957

PARKE, H.W., BOARDMAN, J., The Struggle for the Tripod and the First Sacred War, JHS 77 (1957), S. 276-282

PARKE/WORMELL, Delphic Oracle I u. II, 1956

PARKE, H.W., WORMELL, D.E.W., The Delphic Oracle: Vol. I: The History, Vol. II: The Oracular Responses, Oxford 1956

PARKER, Dates, 1991

PARKER, V., The Dates of the Messenian Wars, Chiron 21(1991), S. 25-47

PARKER, Miasma, 1983

PARKER, R., Miasma. Pollution und purification in early Greek religion, Oxford 1983

PARKER, Oracles, 1985

PARKER, R., Greek States and Greek Oracles, in: CARTLEDGE/HARVEY, Crux, 1985, S.298-326

PATON/STEVENS, Erechtheum, 1927

PATON, J.M., Stevens, G.P., (ed.), The Erechtheum, measured, drawn and restored by G.P. Stevens, Text by L.D. Caskey, H.N. Fowler, J.M. Paton, G.P. Stevens, Cambridge/Mass. U.P. 1927

Peters, Preisamphoren, 1942

Peters, K., Studien zu den panathenäischen Preisamphoren, (Schriften zur Kunst des Altertums 2), Berlin 1942

PEARSON, Secular Debate, 1957

PEARSON, H.W., The Secular Debate on Economic Primitivism, in: POLANYI/ARENSBERG/PEARSON, Trade and Market, 1957, S. 3-11.

PERACHORA I (1940), II (1962)

PAYNE, H., et al. (eds.), PERACHORA. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia. Excavations of the British School of Archaeology of Athens 1930-1933, I, Oxford 1940, II Oxford 1962

PFEIFF, Apollon, 1943

PFEIFF, K.A., Apollon. Die Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst, Frankfurt/M 1943

PFLUG, Schutz, 1989

PFLUG, H., Schutz und Zier. Helme aus dem Antikemuseum Berlin und Waffen anderer Sammlungen, Basel 1989

PFOHL, Das Alphabet, 1968

PFOHL, G., Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift, Darmstadt 1968

PHILIPP, Bronzeschmuck, 1981

PHILIPP, H., Bronzeschmuck aus Olympia, (Olympische Forschungen 13), Berlin 1981

PHILIPP, Tektonon Daidala, 1968

PHILIPP, H., Tektonon Daidala. Der bildende Künstler und sein Werk im vorplatonischen Schrifttum, (Quellen und Schriften zur bildenden Kunst 2), Berlin 1968

PHILIPPSON/HILLER VON GAERTRINGEN/POMPTOW, Delphoi, 1901

PHILIPPSON, A., HILLER VON GAERTRINGEN, POMPTOW, H., Delphoi, RE IV 2 (1901), Sp. 2517-2700

PICKARD-CAMBRIDGE, Festivals, 1986

PICKARD-CAMBRIDGE, A., The Dramatic Festivals of Athens, 2. A. 1986

PLATON/FEYEL, Inventaire, 1938

PLATON, N., FEYEL, M., Inventaire sacré de Thespies trouvé à Chostia (Beotie) Pl. XXVIII, BCH 62 (1938), S. 149-166

PLEKET, Games, 1975

PLEKET, H.W., Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World, Stadion 1 (1975), S. :49-89

PLEKET, Soziologie, 1974

PLEKET, H.W., Zur Soziologie des antiken Sports. Mededelingen Nederlands Instituut te Rome, 36 (1974), S. 57-87

PLEKET, Sport, 1978

PLEKET, H.W., Sport und Leibesübungen in der griechischen Welt des hellenistisch-römischen Zeitalters (Aus dem Englischen), in: UEBERHORST, Leibesübungen, 1978, S. 280-311

POLIGNAC DE, Mediation 1994

POLIGNAC, F. DE , Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece, in: ALCOCK/OSBORNE, Placing the Gods, 1994, S. 3-18

POLIGNAC, DE, Naissance de la cité grecque, 1984

POLIGNAC, F. DE , La naissance de la cité grecque. Culte, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C., Paris 1984

PÖHLMANN, Origins, 1945

POLANYI, K., 'Origins of Our Time: The Great Transformation', New York 1944, London 1945 mit Ergänzungen zur 1. Ausgabe

PÖHLMANN, Überlieferung, 1990

PÖHLMANN, E., Zur Überlieferung griechischer Literatur vom 8.-4. Jh., in: KULLMANN/REICHEL, Mündlichkeit, 1990, S. 11-30.

POLANYI, Ökonomie und Gesellschaft, 1979

POLANYI, K., Ökonomie und Gesellschaft. Mit einer Einleitung von S.C. Humphreys. Übersetzt von Heinrich Jelinek, Frankfurt/M. 1979

POLANYI, The Economy, 1968

POLANYI, K., The Economy as Instituted Process in: DALTON, Economies, 1968, S. 139-174 (zuerst 1957)

POLANYI/ARENSBERG/PEARSON, *Trade and Market*, 1957

POLANYI, K., ARENSBERG, C.M., PEARSON, H.W., (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York/London 1957

POPHAM/TOULOUPA/SACKETT, *Hero*, 1982

POPHAM, M.R., TOULOUPA, E., SACKETT, L.H., *The Hero of Lefkandi*, *Antiquity* 56 (1982), S. 169-174

POWELL, *Alphabet*, 1991

POWELL, B.B., *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge u.a. 1991

PRICE, *Delphi*, 1985

PRICE, S., *Delphi and divination*, in: EASTERLING/MUIR, *Greek Religion and Society*, 1985, S.128-54

PRICE, *Rituals and Power*, 1984

PRICE, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1984 (repr. 1985, paperback ed. 1986)

PRICE, *Thoughts*, 1983

PRICE, M.J., *Thoughts on the Beginning of Coinage*, in: BROOKS/STEWART/POLLARD/VOLKS, *Numismatic Method*, 1983, S. 1-4

PRICE/WAGGONER, *Coinage*, 1976

PRICE, M., WAGGONER, N., *Archaic Greek Coinage*, London 1976

PRICE/WAGGONER, *The "Ašyut" Hoard*, 1975

PRICE, M.J., WAGGONER, N., *Archaic Greek Silver Coinage, The "Asyut" Hoard*, London 1975

PRITCHETT, *Military Practices*, 1971

PRITCHETT, W.K., *Ancient Greek Military Practices, I* (University of California Publications in Classical Studies, VII) Berkeley 1971

PRITCHETT, *The Greek State at War, III*, 1979

PRITCHETT, K.W., *The Greek State at War. Part III: Religion*, Berkeley, Los Angeles, London 1979

PRITCHETT, *Topography*, 1985

PRITCHETT, K.W., *Studies in Ancient Topography, Bd. 5*, Berkeley, Los Angeles, London, 1985

PULLEYN, *Prayer*, 1997

PULLEYN, S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997

QVILLER, Dynamics, 1981

QVILLER, B., The Dynamics of the Homeric Societies, *Symbolae Osloenses* 56 (1981), 109-155

RAAFLAUB, Expansion, 1990

RAAFLAUB, K., Expansion und Machtbildung in frühen Polis-Systemen, in: EDER, Staat und Staatlichkeit, 1990, S. 511-545

RAAFLAUB, Homer, 1991

RAAFLAUB, K.A., Homer und die Geschichte des 8 Jh.'s v. Chr., in: LATACZ, Zweihundert Jahre Homer-Forschung, 1991, S. 205-256

RAINER, Atimie, 1986

RAINER, J.M., Über die Atimie in den griechischen Inschriften, *ZPE* 64 (1986), S. 163-172

RAMMING, Dienerschaft, 1973

RAMMING, G., Die Dienerschaft in der Odyssee, Diss. Erlangen (mdl. Prüf. 1973)

RANDALL, Erechtheion Workman, 1953

RANDALL jr., R.H., The Erechtheion Workman, *AJA* 57 (1953), S. 199-210

RASCHKE, Olympics, 1988

RASCHKE, W.J., (ed.), *The Archaeology of the Olympics*, London 1988

RAUBITSCHKE, Leagros, 1939

RAUBITSCHKE, R., Leagros, *Hesperia* 8 (1939), S. 155-164

REDEN VON, Exchange, 1995

REDEN VON, S. Exchange in Ancient Greece, London 1995

REGENBOGEN, Pausanias, 1956

REGENBOGEN, O., Pausanias (17) der Periheget, *RE Suppl. VIII* (1956), Sp. 1008-1097

REGLING, Geld, 1910

REGLING, K., Geld, *RE IV 1* (1910), Sp. 970-984

REGLING, Geld, 1930

REGLING, K., Vormünzliches Geld, in: SCHRÖTTER, Münzkunde, 1930, S. 726-727



REGLING, Münzen, 1927

REGLING, K., Die Münzen von Priene, Berlin 1927

REGLING,, Münzkunde, 1932

REGLING, K., Münzkunde, in: GERCKE/NORDEN, Alterumswissenschaft II 1, <sup>4</sup>1932, Kap. II

REICHEL, Fernbeziehungen, 1994

REICHEL, M., Fernbeziehungen in der Ilias (Scripta Oralia 62), Tübingen 1994

REISCH, ~Aqlon, 1896

REISCH, E., ~Aqlon, RE II, 2 (1896), Sp. 2058-2063

REISCH, Ágalma, 1893

REISCH, E., Ágalma, RE I, 1 (1893), Sp. 718-719

REISCH, Dreifuss, 1905

REISCH E., Dreifuss, RE V,2 (1905), Sp. 1669-1696

REISCH, Griechische Weihgeschenke, 1890

REISCH, E., Griechische Weihgeschenke, 1890

RENFREW, Peer policy Interaction, 1986

RENFREW, C., Introduction: Peer policy Interaction and socio-political Change, in:  
RENFREW/CHERRY, Peer Policy Interaction, 1986, S. 1-18

RENFREW/CHERRY, Peer Policy Interaction, 1986

RENFREW, C.A., CHERRY, J.F., (eds.), Peer Policy Interaction and Socio-Political Change,  
Cambridge 1986

RHODES, Athenian Boule, 1985

RHODES, P.J., The Athenian Boule, Oxford 2.A. 1985

RHODES, Commentary, 1981

RHODES, P.J., A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia, Oxford 1981

RICH/SHIPLEY, War and Society, 1993

RICH, J., SHIPLEY,G. (eds.), War and Society in the Greek World, London, New York 1993  
(Paperback 1995)

RICHARDSON, Homeric Hymn, 1974

RICHARDSON, N.J., The Homeric Hymn to Demeter, Oxford 1974

RICHTER, Landwirtschaft, 1968

RICHTER, W., Archaeologia Homérica II, Kap. H: Die Landwirtschaft im homerischen  
Zeitalter, Göttingen 1968

RIDGEWAY, Early Age, 1901

RIDGEWAY, W., The Early Age of Greece, Cambridge U.P., I. 1901.

RIDGEWAY, Origin, 1892

RIDGEWAY, W., Origin of Currency and Weight Standards, Cambridge U.P. 1892

RIDGEWAY, Western Greeks, 1992

RIDGEWAY, D., The first Western Greeks, Cambridge (U.P.) 1992

RIEMANN, Dreifuß, 1956

RIEMANN, H., Lysikratesmonument. IV C. Dreifuß, RE Suppl. VIII (1956), Sp. 266-348

RIEMANN, Tripodes, 1956

RIEMANN, H., Tripodes, RE Suppl. VIII (1956), Sp. 861-888

RIHLL, War, 1993

RIHLL, T., War, Slavery and Settlement in early Greece, in: RICH/ SHIPLEY, War and Society, 1993, S. 77-107

RISBERG, Metal-Working, 1992

RISBERG, C., Metal-Working in Greek Sanctuaries, in: LINDERS/ ALROTH, Economics of Cult, 1992, S. 33- 40

ROBERT, Inscription, 1950

ROBERT, L., IV. Inscriptions de l'Hellespont et de la Propontide. 1. Inscription ionienne archaïque, Hellenica 9 (1950), S. 78-80

ROBERTSON, Myth, 1978

ROBERTSON, N. The Myth of the first Sacred War, CQ 28 (1978), S. 38-73

ROBINSON, Coins, 1951

ROBINSON, E.S.G., The Coins from the Ephesian Artemision Reconsidered, JHS 71 (1951), S. 156-167

ROBINSON, Date, 1956

ROBINSON, E.S.G., The Date of the Earliest Coins, NC 16 (1956), 1-8

ROBINSON, Democracies, 1997

ROBINSON, E.W., The first Democracies: Early popular Government outside Athens, (Historia Einzelschriften 107), Stuttgart 1997

ROEBUCK, Trade , 1959

ROEBUCK, C., Ionian Trade and Colonization, New York 1959

ROLLEY, Bronzen, 1984

ROLLEY, C., Die griechischen Bronzen, München 1984

ROLLEY, Sanctuaires, 1983

ROLLEY, C., Les Grands Sanctuaires Panhelléniques, in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 109-114

ROLLEY, Trépieds, 1977

ROLLEY, C., Les trépieds à cuve clouée, (Fouilles de Delphes, Tome V 3), Paris 1977

ROLLINGER, Altorientalische Motivik, 1996

ROLLINGER, R., Altorientalische Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen. Elemente des Kampfes in der Ilias und in der altorientalischen Literatur (nebst Überlegungen zur Präsenz altorientalischer Wanderpriester im früharchaischen Griechenland), in: ULF, Genese, 1996, S. 156-210

ROMANO, Early Greek Cult, 1988

ROMANO, I.B., Early Greek Cult Images and Cult Practices, in: HÄGG, MARINATOS, NORDQUIST, Early Greek Cult Practice, 1988, S. 127-133

ROMANO, Images, 1980

ROMANO, I.B., Early Greek Cult Images, (Diss. Univ. of Pennsylvania) Philadelphia 1980

RÖSLER, Alkaios, 1980

RÖSLER, W., Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios, (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste. Texte und Abhandlungen, hg. M. Imdahl u.a., Bd. 50), München 1980

ROUSE, Offerings, 1902

ROUSE, H.D., Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion, Cambridge 1902, repr. 1976

ROUSSEL, Tribu, 1976

ROUSSEL, E., Tribu et cité: Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique, Paris 1976

ROUX, Delphi, 1971

ROUX, G., Delphi. Orakel und Kultstätten, München 1971

ROUX, L'amphictionie, 1979

ROUX, G., L'amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV<sup>e</sup> siècle, Paris 1979

ROUX, Testimonia, 1966

ROUX, G., Testimonia Delphica, I. Notes sur l'hymne homérique à Apollon, v. 289, REG 79 (1966), S. 1-5

RUPP, Altars, 1983

RUPP, D.W., Reflections on the Development of Altars in the Eight Century B.C., in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 101-107

RUSCHENBUSCH, Das Vergehen, 1988

RUSCHENBUSCH, E., Das Vergehen und dessen Ahndung im griechischen Recht, Gymnasium 95 (1988), S. 369-374

RUSCHENBUSCH, Solonos Nomoi, 1966

RUSCHENBUSCH, E., Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte, Wiesbaden 1966

RUSCHENBUSCH, Ursprung, 1982

RUSCHENBUSCH, E., Der Ursprung des gerichtlichen Rechtsstreits bei den Griechen, in: LIEBS/MODRZEJEWSKI, Symposium 1977, 1982, S. 1-8

RUSCHENBUSCH, Vergehen und Ahndung, 1988

RUSCHENBUSCH, E., Das Vergehen und dessen Ahndung im griechischen Recht, Gymnasium 95 (1988), S. 369-374.

RÜTER, Ápoina, 1979

RÜTER, K., Ápoina, LfgRE I A (1979), S. 1092-1094

SAGLIO, agalma, 1877

SAGLIO, E., agalma, DS I 1, 1877 (ND 1964), S. 129

ŠAHLIN, Tribesmen 1968

ŠAHLIN, M.D., Tribesmen, Englewood Cliffs/ New York 1968

SALONEN, Über den Zehnten, 1972

SALONEN, E., Über den Zehnten im alten Mesopotamien. Ein Beitrag zur Geschichte der Besteuerung (Studia Orientalia Edidit Societas Orientalis Fennica XLIII:4), Helsinki 1972

SAMONS II, Finance, 1993

SAMONS II, L.J., Athenian Finance and the Treasury of Athena, Historia 42 (1993), S. 129-138

SAUSSURE DE, Grundfragen, 1967

SAUSSURE DE, F., Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hrsg. v. Ch. Bally, u. A. Secheyay unter Mitwirkung von A. Riedlinger, übers. v. H. Lommel, mit einem Nachwort v. P.von Polenz, 2.A. 1967

SCHACHTER, Cultes, 1981

SCHACHTER, A., Cultes of Boiotia. 1. Acheloos to Hera: BICS Supplement 38.1, London 1981

SCHACHTER, Le Sanctuaire Grec, 1992

SCHACHTER, A., (ed.), Le Sanctuaire Grec, Huit exposés suivis de discussions par A. Schachter et al.: Vandoeuvres-Genève; 20-25 August 1990, (Entretiens sur l'Antiquité classique, 37), Genève 1992

SCHACHTER, Politics, 1994

SCHACHTER, A., The Politics of Dedication, in: OSBORNE/HORNBLLOWER, Ritual, Finance, Politics, 1994, S. 291-306

SCHACHTER, Policy, 1992

SCHACHTER, A., Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries, in: SCHACHTER, Sanctuaire, 1992, S. 1-58

SCHATTNER, Hausmodelle, 1990

SCHATTNER, T.G., Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur, (AM Beiheft 15), Berlin 1990

SCHEER, Museum, 1996

SCHEER, T.S., Ein Museum griechischer "Frühgeschichte" im Apollontempel von Sikyon, Klio 78 (1996)2, S. 353-373.

SCHEFOLD, Eretria, 1966

SCHEFOLD, K., Die Grabungen in Eretria im Herbst 1964 und 1965, AntK. 9 (1966), S. 106-124

SCHEID-TISSIER, Usages, 1994

SCHEID-TISSIER, E., Usages du don chez Homer. Vocabulaires et pratiques, Nancy 1994

SCHIERING, Landwirtschaftliche Geräte, 1968

SCHIERING, W., Landwirtschaftliche Geräte, Anhang, in: RICHTER, W., Archaeologia Homerica, Bd. II, Kap. H: Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter, Göttingen 1968, S. 147-158

SCHILBACH, Entwicklungsphasen, 1992

SCHILBACH, J., Olympia, die Entwicklungsphasen des Stadions (TAF. 14-21), in: COULSON/KYRIELEIS, Olympic Games, 1992, S. 33-37.

SCHMIDT, géraß, 1991

SCHMIDT, M., géraß, LfrgE, II (1991), Sp. 134-136

SCHMITT-PANTEL, *Collective Activities*, 1990

SCHMITT-PANTEL, P., *Collective Activities and the Political in the Greek City*, in: MURRAY/PRICE, *The Greek City*, 1990, S. 199-213

SCHNEIDER, *Bücher-Meyer Kontroverse*, 1990

SCHNEIDER, H., *Die Bücher-Meyer Kontroverse*, in: CALDER/DEMANDT, *Eduard Meyer*, 1990, S. 417-445

SCHNEIDER, *Didyma*, 1990

SCHNEIDER, P., *Didyma. Die Prozessionsstraße innerhalb des Heiligtums*, in: *Bericht über die 35. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung vom 11. bis 15. Mai 1988 in Lüneburg*, Koldewey-Gesellschaft 1990, S. 22-33

SCHNEIDER, *Topographie*, 1987

SCHNEIDER, P., *Zur Topographie der Heiligen Straße von Milet nach Didyma*, AA 1987, S. 101-129

SCHOLZ, *~moib(ë)*, 1979

SCHOLZ, F., *~moib(ë) LfrgE I (1979)*, Sp. 638

SCHÖNERT-GEISS, *Prämonetäre Geldformen*, 1987 =SCHÖNERT-GEISS, E., *Einige Bemerkungen zu den prämonetären Geldformen und zu den Anfängen der Münzprägung*, *Klio* 69 (1987) 2, S. 406-442

SCHÖNERT-GEISS, *Wirtschafts- und Handelsbeziehungen*, 1971

SCHÖNERT-GEISS, E., *Die Wirtschafts- und Handelsbeziehungen zwischen Griechenland und der nördlichen Schwarzmeerküste im Spiegel der Münzfunde (6.-1. Jh.v.u.Z.)* *Klio* 53 (1971), S.105-117

SCHRÖTTER, *Geld*, 1930

SCHRÖTTER, F.V., 'Geld', in: SCHRÖTTER, *Münzkunde*, 1930, S. 214-215

SCHRÖTTER, *Münzkunde*, 1930

SCHRÖTTER, F.V. (Hg.), *Wörterbuch der Münzkunde*, Berlin/Leipzig 1930

SCHULTEN, *Tartessos*, 1950

SCHULTEN, A., *Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens*, Hamburg 2.A. 1950

SCHÜTRUMPF/GEHRKE, *Aristoteles*, 1996

Aristoteles. *Politik* Buch IV-VI, übers. und eingel. v. E. SCHÜTRUMPF, erläutert v. E. SCHÜTRUMPF u. H.-J. GEHRKE, Darmstadt 1996

SCHWENDEMANN, Dreifuß, 1921

SCHWENDEMANN, K., Der Dreifuß, Ein Formen- und Religionsgeschichtlicher Versuch, JdI 36 (1921), S. 98-185

SCULLY, Homer 1990

SCULLY, S., Homer and the Sacred City, Ithaca and London 1990

SEALEY, Gesetzgebung, 1979

SEALEY, R., Zum Datum der solonischen Gesetzgebung, Historia 28 ( 1979) 238-241

SEALEY, History, 1976

SEALEY, R., A History of the Greek City States ca. 700-338 B.C., Berkeley u.a 1976

SEIBERT, Metropolis, 1963

SEIBERT, J., Metropolis und Apoikie. Historische Beiträge zur Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehungen, Würzburg 1963

SEILER, ~gorë, 1979

SEILER, H., ~gorë, LfgrE I (1979), Sp. 89-91

SEVEREANU, Monnaies primitives, 1926

SEVEREANU, G., Sur les monnaies primitives des Scythes. Lingots-monnaies en forme de pointe de flèche, in: BSNR 21/57-58 (1926), S.1-6

SHAPIRO, Art and Cult, 1989

SHAPIRO, H.A., Art and Cult under the Tyrants in Athens, Mainz 1989, Supplement 1995

SHAW, Excavations, 1984

SHAW, J.W., Excavations at Commos (Crete) during 1982-1983, Hesperia 53 (1984), S. 251-287

SHAW, Phoenicians, 1989

SHAW, J.W., Phoenicians in Southern Crete, AJA 93 (1989), S. 165-183

SHIPLEY, Samos, 1987

SHIPLEY, G., A History of Samos 800 - 188 B.C., Oxford 1987

SIEWERT, Olympic Rules, 1992

SIEWERT, P. The Olympic Rules, in: COULSON/KYRIELEIS, Olympic Games, 1992, S. 113-117

SIEWERT, Rechtsaufzeichnung, 1994

SIEWERT, P., Eine archaische Rechtsaufzeichnung aus der antiken Stadt Elis (Tafel), in: THUER, Symposion, 1994, S. 18-32.

SIEWERT, Weihungen, 1991

SIEWERT, P., Staatliche Weihungen in Olympia, MDAI 106 (1991), S. 81-84

SIGRIST, Anarchie, 1979

SIGRIST, C., Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Frankfurt/Main 1979

SIMMEL, Philosophie des Geldes, 1907

SIMMEL, G., Die Philosophie des Geldes, 2. A. 1907 (ND 1989)

SIMON, Götter, 1985

SIMON, E., Die Götter der Griechen, Darmstadt 1985

SIMON, Ionia, 1988

SIMON, C.G., The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia, Ph.D. University of California, Berkeley, 1986, University Microfilms International, Ann Arbor Michigan 1988

SINN, Aphaia, 1987

SINN, U., Aphaia und die Aegineten. Zur Rolle des Aphaia Heiligtums im religiösen und gesellschaftlichen Leben der Insel Aigina, MDAI (A) 102 (1987), S. 131-167

SINN, Heiligtum, 1981

SINN, U., Das Heiligtum der Artemis Limnatis von Kombothreka, MDAI (A) 96 (1981), S. 25-71

SINN, Heraion, 1990

SINN, U., Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, MDAI 105 (1990), S. 53-116

SINN, Olympia, 1996

SINN, U., Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike, München 1996

SINN, Sanctuaries, 1993 =SINN, U., Greek Sanctuaries as Places of Refuge, in: MARINATOS/HÄGG, Greek Sanctuaries; 1993, S. 88-109

SINN, Wettkämpfe, 1991

SINN, U., Die Stellung der Der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olympios, Nikephoros 4 (1991), S. 31-54

SMARCZYK, Religionspolitik, 1990

SMARCZYK, B., Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund, München 1990

SMARCZYK, Rez.: MARTIN, Sovereignty (1985), 1992

SMARCZYK, B., Rez.: MARTIN, TH. R., Sovereignty and Coinage in Classical Greece, Princeton UP 1985, Gnomon 64 (1992), S. 692 f.

SNODGRASS, Archaeology, 1977

SNODGRASS, A.M., Archaeology and the Rise of the Greek State, Cambridge 1977



SNODGRASS, Archaic Greece, 1980

SNODGRASS, A.M., Archaic Greece. The Age of Experiment, London, Melbourne, Toronto 1980

SNODGRASS, Dark Ages 1971

SNODGRASS, A.M., The Dark Ages of Greece, Edinburgh 1971

SNODGRASS, Economics, 1989-1990

SNODGRASS, A.M., The Economics of Dedication at Greek Sanctuaries, Sc.Ant. 3-4 (1989-1990), S. 287-294

SNODGRASS, Freight, 1983

SNODGRASS, A.M., Heavy freight in Archaic Greece, in: GARNSEY/HOPKINS/WHITTAKER, Trade, 1983, S. 16-26

SNODGRASS, Homeric society, 1974

SNODGRASS, A.M., An historical Homeric society? JHS 94 (1974), S. 124

SNODGRASS, Interaction by design, 1986

SNODGRASS, A., Interaction by Design: the Greek City-state, in: RENFREW/CHERRY, Peer Policy Interaction, 1986, S. 47-58

SNODGRASS, Landscape, 1987/89

SNODGRASS, A.M., The Rural Landscape and its Political Significance, OPVS VI-VIII (1987/89), S. 53-70

SNODGRASS, Origines, 1982

SNODGRASS, A.M., Les origines du culte des héros dans la Grèce antique, in: GNOLI/VERNANT, La mort, 1982, S. 107-119

SOURVINOU-INWOOD, Myth, 1987

SOURVINOU-INWOOD, Ch., Myth as History, in: BREMMER, Interpretations, 1987, S. 215-241

SOURVINOU-INWOOD, Religion, 1990

SOURVINOU-INWOOD, S., What is Polis Religion?, in: MURRAY/PRICE, The Greek City, 1990, S. 295-322

SPAHN, Anfänge, 1984

SPAHN, P., Die Anfänge der antiken Ökonomik, Chiron 14 (1984), S. 301-323

SPAHN, Mittelschicht, 1977

SPAHN, P., Mittelschicht und Polisbildung, Frankfurt/M. u.a. 1977

SPAHN, Oikos und Polis, 1980

SPAHN P., Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, HZ 231 (1980), S. 529-564

STAHL, Aristokraten und Tyrannen, 1987

STAHL, M., Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates, Stuttgart 1987

STAHL, Solon F 3 D, 1992

STAHL, M., Solon F 3 D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens, Gymnasium 99 (1992), S. 385-408

STÄHLER, Format, 1996

STÄHLER, K., Zur Bedeutung des Formats, (Eikon Bd. 3), Münster 1996

STARR, Conditions, 1982

STARR, C.G., Economic and Social Conditions in the Greek World, in: CAH III 3, <sup>2</sup>1982, S. 417-441.

STARR, Growth, 1977

STARR, Ch.G., Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C., Oxford u.a. 1977

STARR, Individual and Community, 1986

STARR, C.G., Individual and Community. The Rise of the Polis 800-500 B.C., Oxford 1986

STARR, Origins, 1961

STARR, Ch. G., The Origins of Greek Civilization (1100-650 B.C.), New York 1961

STEIN, Autorbewußtsein, 1990

STEIN, E., Autorbewußtsein in der frühen griechischen Literatur, (Scripta Oralia 17), Tübingen 1990

STEIN-HÖLKESKAMP, Adel und Volk, 1997

STEIN-HÖLKESKAMP, E., Adel und Volk bei Theognis, in: Eder, Hölkeskamp, Volk und Verfassung, 1997, S. 21-35

STEIN-HÖLKESKAMP, Adelskultur und Polisgesellschaft, 1989

STEIN-HÖLKESKAMP, E., Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart 1989

STEINMETZ, Erwachen, 1969

STEINMETZ, P., Das Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins in der Polis, in: STEINMETZ, Politeia, 1969, S. 52-78

STEINMETZ, Politeia, 1969

STEINMETZ, P., (Hg.), Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, (Palingsia IV), Wiesbaden 1969

STENGEL, \$Akroqínia, 1893

STENGEL, P., \$Akroqínia, RE I 1 (1893), Sp. 1208

STENGEL, Dermatikon, 1903

STENGEL, P., Dermatikon, RE V,1 (1903), Sp. 243-244

STENGEL, Kultusaltertümer, 1920

STENGEL, P., Die griechischen Kultusaltertümer, (HbAW V 3), München 3.A. 1920

STENGEL, Opferbräuche, 1910

STENGEL, P., Opferbräuche der Griechen, Leipzig und Berlin 1910;

STENGEL, 'Aparxaí, 1894

STENGEL P., 'Aparxaí, RE I 2 (1894), Sp. 2666-2688

STIEHL/STIER, FS Altheim, 1969

STIEHL, R., STIER, H.E., (Hgg.), Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. FS für Franz Altheim zum 6.10.1968, Erster Band, Berlin 1969

STOCKTON, Peace, 1959

STOCKTON, D., The Peace of Callias, Historia 8 (1959), S. 61-73 u. App. S. 74-79

STOOP/PUGLIESE CARRATELLI, Scavi, 1965/66 =STOOP, M.W., PUGLIESE CARRATELLI, G., Scavi a

Francavilla Marittima, II: Tabella con iscrizione: ASMG, N. S. VI-VII (1965-66), S. 14-21

STRABBURGER, Soziologischer Aspekt, 1953

STRABBURGER, H., Der soziologische Aspekt der homerischen Epen, Gymnasium 60 (1953), S. 97-114

STRATEN VAN, Gifts, 1981

STRATEN VAN, F.T. Gifts for the Gods, in: VERSNEL, Faith, 1981, S. 65-151

STRATEN VAN, Hierà kalá, 1995 =STRATEN VAN, F.T., Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic & Classic Greece, (Religions in the Graeco-Roman World 127) Leiden, New York, Köln 1995

STRATEN VAN, Rez.: ALROTH, Gods 1989, 1992

STRATEN VAN, F.T. Rez.: ALROTH, B., Greek Gods and Figurines. Aspects of the anthropomorphic Dedications (Boreas 18), Uppsala 1989, Opuscula Atheniensiá 19 (1992), S. 194-195

STRATEN VAN, Votives, 1990

STRATEN VAN, F.T., Votives and Votaries in Greek Sanctuaries, in: SCHACHTER, Sanctuaire Grec, 1990, S. 247-284

STROM, Obeloi, 1992

STROM, I., Obeloi of Pre- or Proto-Monetary Value in the Greek Sanctuaries, in: LINDERS/ALROTH, Economics of Cult, 1992, S.41-51

STROM, Sanctuaries, 1992

STROM, I., Evidence from the Sanctuaries, in: KOPCKE/TOKUMARU, Greece between East and West, 1992, S. 46-60

STRUCK, Ágalma, 1979

STRUCK, E., Ágalma, LfgrE I, (1979), Sp. 32

STUCKY, Shells, 1974

STUCKY, R.A., Engraved Tridacna Shells (Dédalo 19), Sao Paulo 1974

SWOBODA, Schatzverwaltung, 1888

SWOBODA, H., Über griechische Schatzverwaltung, Wiener Studien 10 (1888), S. 278-307

TAILLARDAT, Rez.: EDMONDS (1959), 1963

TAILLARDAT, J., Rez.: EDMONDS, J.M., The Fragments of Attic Comedy, Vol. II, Leyden, 1959, RPh 37 (1963), S. 96-103

TANDY, Warriors into Traders, 1997

TANDY, D.W., Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece, Berkeley, Los Angeles, London, 1997

TANDY/NEALE, Hesiod, 1996

TANDY, D.W., NEALE, W.C., Hesiod. Works and days: Translation with Introduction and Commentary, Berkeley 1996

TAUSEND, Amphiktyonie und Symmachie, 1992

TAUSEND, K., Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland, Stuttgart 1992

THAMELIS,, Goldsmith, 1983

THAMELIS, P.G., An 8th Century Goldsmith's Workshop at Eretria, in: HÄGG, Greek Renaissance, 1983, S. 157-171

THEILER/VON DER MÜHLL, Sapphagedicht, 1946

Theiler, W., VON DER MÜHLL, P., Das Sapphagedicht auf der Scherbe, MH 3 (1946), S. 22-25

THOMAS, Athletenstatuetten, 1981

THOMAS, R., Athletenstatuetten der Spätarchaik und des Strengen Stils, (Archaeologica 18), Rom 1981

THOMAS, Bronzestatuetten, 1992

THOMAS, R., Griechische Bronzestatuetten, Darmstadt 1992

THOMAS, Oral Tradition, 1989

THOMAS, R., Oral Tradition and Written Record in Classical Athens, Cambridge-New York 1989

THOMMEN, Lakedaimonion Politeia, 1996

THOMMEN, L., Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung, (Historia Einzelschriften 103), Stuttgart 1996

THUER, dikázein, 1970

THUER, G., Zum dikázein bei Homer, ZRG, RA 87 (1970), S. 426-444

THUER, Symposion, 1989

THUER, G., Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ringberg 24.-26. Juli 1985), Köln 1989

THUER, Symposion, 1994

THUER, G., (Hg.), Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz-Andritz, 12.-16. September 1993), Köln, Weimar, Wien, 1994

THURNWALD, Gesellschaft, 1932

THURNWALD, F., Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Dritter Band: Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft im Licht der Völkerforschung, Berlin-Leipzig 1932

TOMLINSON, Hestiatoria, 1980

TOMLINSON, R.A., Two Notes on possible Hestiatoria, ABSA 75 (1980), S. 221-228

TOMLINSON, Perachora, 1977

TOMLINSON, R.A., 'The upper Terraces at Perachora', ABSA 72 (1977), S. 197-202

TOMLINSON, Perachora, 1992

TOMLINSON, R.A., Perachora, in: SCHACHTER, Le Sanctuaire Grec, 1992, S. 321-346

TOMLINSON, Sanctuaries, 1976

TOMLINSON, R.A., Greek Sanctuaries, London 1976

TOWNSEND VERMEULE, Götterkult, 1974

TOWNSEND VERMEULE, E., Archaeologia HomERICA Bd. IV, Kap. V: Götterkult, Göttingen 1974

TRAIL, Armor, 1989

TRAIL, D., Gold Armor for Bronze and Homer's Use of Compensatory Timè, CPh 84 (1989), S. 301-305

TRAVLOS, Bildlexikon, 1971

TRAVLOS, J., Bildlexikon zur Topographie des , antiken Athen, Tübingen 1971

TREISTER, Metals, 1996

TREISTER, M.Y., The Role of Metals in Ancient Greek History, Leiden, New York, Köln, 1996

TUCHELT, Branchidai-Didyma, 1992

TUCHELT, K., Branchidai-Didyma. Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums, Mainz 1992 (Erstausgabe 1991 'Antike Welt')

UEBERHORST, Leibesübungen, 1978

UEBERHORST, H., (Hg.), Geschichte der Leibesübungen, Bd. 2, Berlin, München, Frankfurt 1978

UHLENBROCK, Terrakotta Protomai, 1986

UHLENBROCK, J.P., The Terrakotta Protomai from Gela: A Discussion of Local Style in Archaic Sicily, 1986

ULF, Abwehr, 1990

ULF, Chr., Die Abwehr von internem Streit als Teil des 'politischen' Programms in den homerischen Epen, Grazer Beiträge 17 (1990), S. 1-25

ULF, Ethnogenese, 1996

ULF, Ch., Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten, in: ULF, Genese, 1996, S. 240-280

ULF, Feste, 1997

ULF, Ch., Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste in der frühgriechischen Staatenwelt, in: EDER/HÖLKEKAMP, Volk und Verfassung, 1997, S. 37-61

ULF, Genese, 1996

ULF, Ch., (Hg.), Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit, Berlin 1996

ULF, Homerische Gesellschaft, 1990

ULF, Ch., Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung, (Vestigia 34), München 1990

ULF, Ursprung des Sports, 1991

ULF, Ch., Die Frage nach dem Ursprung des Sports, oder: weshalb und wie menschliches Verhalten anfängt, Sport zu sein, Nikephoros 4 (1991), S. 13-30

ULF/WEILER, Ursprung, 1980

ULF C., WEILER, I., Der Ursprung der antiken olympischen Spiele in der Forschung. Versuch eines kritischen Kommentars, Stadion VI (1980), S. 1-38

URE, Tyranny, 1922

URE, P.N., The Origin of Tyranny, Cambridge 1922

VERDELIS/JAMESON/PAPACHRISTODOULOU, Arxaikà ἱερωγραφικὰ, 1975

VERDELIS, N., JAMESON, M.H., PAPACHRISTODOULOU, J., Arxaikà ἱερωγραφικὰ ἡμῶν τῆς Τύραντοβ, AE (1975), S. 150-205

VERNANT, Mythos und Gesellschaft, 1987

VERNANT, J.-P. Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, Frankfurt/M. 1987 (zuerst franz. 1981)

VERSNEL, Faith, 1981

VERSNEL, H.S., (ed.), Faith Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, (Studies in Greek and Roman Religion Bd. 2), Leiden 1981

VERSNEL, Mentality, 1981

VERSNEL, H.S., Religious Mentality in Ancient Prayer, in: VERSNEL, Faith, 1981, S. 1-64

VEYNE, Brot und Spiele, 1990

VEYNE, P., Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt/Main 1988 und Darmstadt 1990 (zuerst franz. 1976)

VIDAL-NAQUET, Der schwarze Jäger, 1989

VIDAL-NAQUET, P., Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike, Frankfurt/M., New York, Paris 1989 (franz. 2. A. 1983;., zuerst Annales E.S.C. 25 (1970)

VIDAL-NAQUET, Monnaie, 1968 =VIDAL-NAQUET, P., Fonction de la Monnaie dans le Grece archaïque, Annales 23 (1968), S. 206-208

VICKERS, Coinage, 1985

VICKERS, M.J., Early Greek Coinage, a Reassessment, NC 145 (1985), S. 1-44

VICKERS, Pots & Pans, 1986

VICKERS M.J., (ed.), Pots & Pans: a colloquium on precious metals and ceramics in the Muslim, Chinese and Graeco-Roman worlds, Oxford 1985, (Oxford studies in Islamic Art III), Oxford UP 1986

VIERNEISEL, Tonfiguren, 1961

VIERNEISEL, K., Neue Tonfiguren aus dem Heraion von Samos, AM 76 (1961), S. 25-55

VIRGILIO, frátra, 1972

VIRGILIO, B., A proposito della frátra tra Aneti e Metapi e su alcuni uffici pubblici e religiosi ad Olympia, Athenaeum n.s. 50 (1972), S. 68-77

Vivel, Kulturanthropologie, 1995

Vivelo, F.R., Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung. Herausgegeben und mit einer Einleitung von J. Stagl, Stuttgart 2. A. 1995 (zuerst engl. 1978)

VOS, Panathenaie amphorae, 1981

VOS, M.F., Some Notes on Panathenaie amphorae, OMRL 62 (1981), S. 33-46.

WADE-GERY, Perachora/Inscriptions, 1940

WADE-GERY H.T., The Inscriptions on stone, in: PERACHORA I (1940), S. 256-267

WADE-GERY, Poet, 1952

WADE-GERY, H.T., The Poet of the Iliad, Cambridge 1952

WACE, Lead Figurines, 1929

WACE, A.J.B., The Lead Figurines, in: DAWKINS, Sanctuary of Artemis Orthia, 1929, S. 249-284

WACHSMUTH, Weihungen, 1975

WACHSMUTH, D., Weihungen, KIP V (1975), Sp. 1355-1359

WAGNER, Mythos und Realität, 1982

WAGNER, B., Zwischen Mythos und Realität. Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1982

WAGNER-HASEL, Macht der Kleider, 1994

WAGNER-HASEL, B., Die Macht der Kleider. Eine Studie über Gabentausch in den Epen Homers und den homerischen Hymnen an Hermes und Apollon, Unveröffentl. Habilitationsschrift Darmstadt 1994

WAGNER-HASEL, Penelope, 1997

Wagner-Hasel, B., Die Macht der Penelope. Zur Politik des Gewebes in den homerischen Epen, in: Faber, R., Lanwerd, S.(Hgg.), Religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen, Würzburg 1997, S. 127-146



WALTER, An der Polis teilhaben, 1993

WALTER, U., An der Polis teilhaben. Bürgerstatus und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland, Stuttgart 1993

WALBANK, Commentary I, 1957

WALBANK, F.W., A Historical Commentary on Polybios, Vol. I, Oxford 1957

WALDSTEIN, Argive Heraeum, 1902

WALDSTEIN, C., The Argive Heraeum, I, Boston 1902

WALLACE, Proxenos, 1970

WALLACE, M.B., Early Greek Proxenos, Phoenix XXIV (1970), S. 189-208

WALLACE, Solon's Reforms, 1983

WALLACE, R.W., The Date of Solon's Reforms, AJAH 8 (1983) 81-95

WALLINGA, Nautika I, 1964

WALLINGA, H.T., Nautika I: The Unit of Capacity for Ancient Ships, Mnemosyne ser. IV, vol. XVII (1964), S. 1-40

WALTER, Heiligtum, 1990

WALTER, H., Das griechische Heiligtum dargestellt am Heraion von Samos, Stuttgart 1990

WALTER, Heraion, 1976

WALTER, H., Das Heraion von Samos. Ursprung und Wandel eines griechischen Heiligtums, München 1976

WALTER/VIERNEISEL Samos, 1959

WALTER, H., VIERNEISEL, K., Heraion von Samos: die Funde der Kampagnen 1958 und 1959, AM 74 (1959) 10-34

WARDEN, Gift, 1992

WARDEN, P.G., Gift, Offering, and Reciprocity, Expedition 34 (1992), S. 51-8

WEBER, Agrarverhältnisse, 1924

WEBER, M., Agrarverhältnisse im Altertum, in: Weber, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924, S. 1-288, (zuerst in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften I, Berlin 3.A. 1909)

WEBER, Dreifusskessel, 1971

WEBER, M., Die geometrischen Dreifusskessel. Fragen zur Chronologie der Gattungen und deren Herstellungszentren, AM 86 (1971), S. 13-30

WEBER, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 1924

WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924

WEBSTER, Potter and Patron, 1972

WEBSTER, T.B.C., Potter and Patron in Classical Athens, London 1972

WEHRLI, Rez.: JACOBY, Diagoras 1959; 1961

WEHRLI, F., Rez.: JACOBY, F., Diagoras, | Ἄρσοι, (Abhandlg. d. Akad. d. Wiss., Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst, Nr. 3), Berlin 1959, Gnomon 33 (1961), S. 123-126

WEIDAUER, Elektronprägung, 1975

WEIDAUER, L., Probleme der frühen Elektronprägung, Fribourg 1975

WEIL, Asklepieion, 1879

WEIL, R., Das Asklepieion von Naupaktos, MDAI (A) 4 (1879), S. 22-29

WEILER, Olympionikengesetz, 1983

WEILER, I., Einige Bemerkungen zu Solons Olympionikengesetz, in: HÄNDEL/MEID, FS Muth, 1983, S. 573-582

WEILER, Soziogenese, 1996

WEILER, I., Soziogenese und soziale Mobilität im archaischen Griechenland. Gedanken zur Begegnung mit den Völkern des Alten Orients, in: Ulf, Genese, 1996, S.226

WEILER, Sport, 1981

WEILER, I., Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, Darmstadt 1981

WELLS, Arrow-money, 1978

WELLS, H.B., The arrow-money of Thrace and southern Russia. A review and discussion of eastern European and Soviet writing, San 9 (1978), S. 6-8,12, 24-26,31

WELTER, Olympieion, 1922

WELTER, G., "Das Olympieion in Athen," MDAI (A) 47 (1922), S. 61-71

WELWEI, Adel und Demos, 1981

WELWEI, K.-W., Adel und Demos in der frühen Polis, Gymnasium 88 (1981), S.1-23

WELWEI, Athen, 1992

WELWEI, K.-W., Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis, Darmstadt 1992

WELWEI, Polis, 1983

WELWEI, K.-W., Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 2.A. 1998 (inzwischen als 2. A. 1998 erschienen)

WELWEI, Polisbildung, 1992

WELWEI, K.-W., Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien, Gymnasium 99 (1992) S. 481-500

WELWEI, Rez.: POLIGNAC DE, Naissance 1984, 1987

WELWEI, K.-W., Rez.: F. de Polignac, La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII-VII siècles avant J.-C. Préface Claude Mossé, Paris 1984, *Gnomon* 59 (1987), S. 456-458

WEST, Herodotus, 1985

WEST, M.L., Herodotus' Epigraphical Interests, *CQ* 35 (ii) (1985), S. 290-295

WEST, Hesiod, 1978

WEST, M.L., Hesiod, Works and Days, ed. with Prolegomena and Commentary., Oxford 1978

WHITEHEAD, Demes, 1986

WHITEHEAD, D., The Demes of Attica 508/07 - c. 250 B.C. A political and social study, 1986

WHITEHEAD, Ideology, 1977 =WHITEHEAD, D., The Ideology of the Athenian Metic, Cambridge 1977

WICKERT-MICKNAT, Die Frau, 1982

WICKERT-MICKNAT, G., Die Frau, *Archaeologia Homerica*, Bd. III (1988), Kap. R, Göttingen 1982

WICKERT-MICKNAT, Unfreiheit, 1983

WICKERT-MICKNAT, G., Unfreiheit im Zeitalter der homerischen Epen, (Forschungen zur antiken Sklaverei Bd. XVI), Wiesbaden 1983

WICKERT-MICKNAT, Unfreiheit, 1986

WICKERT-MICKNAT, G., Unfreiheit in der frühgriechischen Gesellschaft, *Historia* 35 (1986), S. 129-146

WILL, Korinthiaka, 1955

WILL, Ed., Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques, Paris 1955

WILL, Origines, 1954

WILL, Ed., De l'aspect des origines grecques de la monnaie, *RH* 212 (1954), S. 209-231

WILL, Réflexions, 1955

WILL, Ed., Réflexions et hypothèses sur les origines de la monnaie, *RN* 17 (1955), S. 5-23

WILL, Trois quarts, 1954

WILL, Ed., Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique, *Annales ESC* 9 (1954), S. 7-22

WILL, Überlegungen, 1977

WILL, Ed., Überlegungen und Hypothesen zur Entstehung des Münzgeldes, in: KIPPENBERG, Seminar, 1977, S. 205-222

WILLEMSSEN, Dreifuss, 1955

WILLEMSSEN, F., Der Delphische Dreifuss, *JdAI* 70 (1955), S. 85-104

WILLEMSSEN, Dreifußkessel, 1957

WILLEMSSEN, F., Dreifußkessel von Olympia. Alte und neue Funde, (Olympische Forschungen 3), Berlin 1957

WILLETTS, Law Code, 1967

WILLETTS, R.F., Law Code of Gortyn, (*Kadmos* Suppl. 1), Berlin 1967

WINTER, News 1982, 1984

WINTER, N.A., News Letter from Greece 1982, *AJA* 88 (1984), S. 51-58

WINTER, News 1983, 1984

WINTER, N.A., News Letter from Greece 1983, *AJA* 88 (1984), S. 461-469

WITTENBURG, Baukommissionen, 1978

WITTENBURG, A., Griechische Baukommissionen des 5. und 4. Jahrhunderts, München 1978

WITTENBURG, Bernhard Laum, 1995

WITTENBURG, A., Bernhard Laum und der sakrale Ursprung des Geldes, in: FLASHAR, *Alttertumswissenschaft*, 1995, S. 259-274

WOLF, Rechtsdenken, 1950

WOLF, E., Griechisches Rechtsdenken I: Vorsokratiker und frühe Dichter, Frankfurt/M. 1950

WOLF, Ursprung, 1961

WOLF, H.J., Der Ursprung des gerichtlichen Rechtsstreits bei den Griechen, in: Wolff, H.J., *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des hellenistisch-römischen Ägypten*, Weimar 1961 (zuerst engl. *Traditio* 4, 1946), S. 1-90

WOLLEY, Königreich, 1954

WOLLEY, L., Ein vergessenes Königreich, Wiesbaden 1954

YOUNG, Building Projects, 1980

YOUNG, P.H., Building Projects and Archaic Greek Tyrants, University of Pennsylvania (Ph.D.) 1980

ZAHRNT, Delphi, 1989

ZAHRNT, M., Delphi, Sparta und die Rückführung der Alkmeoniden, ZPE 76 (1989), S. 297-307

ZAHRNT, Schlacht bei Himera, 1993

ZAHRNT, M., Die Schlacht bei Himera und die sizilische Historiographie, Chiron 23 (1993), S. 353-390

ZEITLIN, Jean-Pierre Vernant, 1991

ZEITLIN, F.I., (ed.), Jean-Pierre Vernant. Mortals and Immortals: Collected Essays, Princeton 1991

ZIEHEN, Nhfália, 1935

ZIEHEN, L., RE XVI (1935), Sp. 2481-2489, s.v. Nhfália

ZIEHEN, Olympia, 1937

ZIEHEN, L., Olympia. Olympische Spiele, RE XVII 2 (1937) Sp. 2520-2536

ZIEHEN, Opfer, 1939

ZIEHEN, L., Opfer (1), RE XVIII 1 (1939), Sp. 579-627

ZIEHEN, Panathenaia, 1949

ZIEHEN, L., Panathenaia, RE XVIII 2 (1949), Sp. 457-493

ZIEHEN, Qhsauróß, 1936

ZIEHEN, L., Qhsauróß, RE VI A 1(1936), Sp.1-7

ZIEHEN, Sfágia, 1929

ZIEHEN, L., Sfágia, RE III A 2 (1929), Sp. 1669-1679

ZIEHEN/WIESNER, Olympia, 1939

ZIEHEN, L., WIESNER, J., Olympia (Fortsetzung), RE XVIII 1(1939), Sp. 1-174

ZIMMER, Bronzeußwerkstätten, 1990

ZIMMER, G., Griechische Bronzeußwerkstätten. Zur Technologieentwicklung eines antiken Kunsthandwerkes, Mainz 1990

ZIMMER, Schriftquellen, 1985

ZIMMER, G., Schriftquellen zum antiken Bronzeuß, in: BORN, Bronzen, 1985, S. 38-49