

DER SAKRALE SCHUTZ VON GRENZEN IM ANTIKEN GRIE-  
CHENLAND – FORMEN UND IKONOGRAPHIE

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde der  
Philosophischen Fakultät I  
der  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

vorgelegt von  
Aletta Seiffert  
aus Freiburg im Breisgau

Freiburg  
2006

Erstgutachter: Professor Dr. Ulrich Sinn

Zweitgutachter: Professor Dr. Karlheinz Dietz

Tag des Kolloquiums: 20. Februar 2007

**Für meinen Vater.**

# INHALTSVERZEICHNIS

|  |           |
|--|-----------|
| Vorwort  | 8         |
| Abkürzungsverzeichnis  | 9         |
| <b>I. Einleitung</b>   | <b>11</b> |
| <b>II. Ephemere und natürliche Grenzmarkierungen</b>                   | <b>17</b> |
| <b>III. Horossteine</b>  | <b>20</b> |
| 1. Einleitung  | 20        |
| 2. Die antike schriftliche Überlieferung zum Umgang mit Horossteinen   | 24        |
| 3. Aufstellungsorte von Horossteinen                                   | 29        |
| 3. 1. Horossteine an Grenzen von sakralen Arealen und Heiligtumsbesitz | 30        |
| 3. 2. Horossteine an Grenzen von Asylbezirken                          | 34        |
| 3. 3. Horossteine an Polisgrenzen                                      | 35        |
| 3. 4. Horossteine an Demengrenzen                                      | 38        |
| 3. 5. Horossteine der Athener Agora                                    | 41        |
| 3. 6. Horossteine an Grenzen weiterer öffentlicher Gebiete und Gebäude | 44        |
| 3. 7. Horossteine an Grenzen von privatem Besitz                       | 49        |
| a.) Als Grenzsteine  | 49        |
| b.) Als Schuldsteine   | 51        |
| 3. 8. Horossteine an Grenzen von Gräbern                               | 58        |
| 4. Auswertung  | 60        |
| <b>IV. Perirrhanteria</b>  | <b>68</b> |
| 1. Form und Bestimmung   | 68        |
| 2. Aufstellung an Grenzen  | 71        |
| 2. 1. Perirrhanteria an Heiligtumsgrenzen                              | 71        |
| 2. 2. Perirrhanteria vor Tempeln                                       | 77        |
| 2. 3. Perirrhanteria der Athener Agora                                 | 80        |

|   |           |
|---|-----------|
| 2. 4. Perirrhanteria vor politischen Versammlungsorten  | 81        |
| 2. 5. Perirrhanteria vor Wohnhäusern                    | 84        |
| 3. Fazit  | 85        |
| <b>V. Sakralstätten</b>                                 | <b>88</b> |
| A. Altäre   | 88        |
| B. Götterbilder   | 92        |
| 1. Einleitung   | 92        |
| 2. Hermen   | 93        |
| 2. 1. Ursprung und Herkunft                             | 93        |
| 2. 2. Ursprüngliche Funktion                            | 96        |
| 2. 3. Hermen als Grenzmarkierungen                      | 99        |
| 2. 3. 1. Hermen an Grenzen im ländlichen Bereich        | 99        |
| 2. 3. 2. Hermen des Hipparchos                          | 101       |
| 2. 3. 3. Hermen an Toren                                | 102       |
| 2. 3. 4. Hermen vor (Haus-) Türen                       | 107       |
| 2. 3. 5. Hermen der Agora                               | 108       |
| 2. 4. Das Wesen des Gottes Hermes                       | 109       |
| 2. 5. Kultische Verehrung                               | 111       |
| 2. 6. Hermen anderer Götter                             | 113       |
| 3. Hekataia   | 115       |
| 3. 1. Form und Bedeutung                                | 115       |
| 3. 1. 1. Äußere Form                                    | 115       |
| 3. 1. 2. Herkunft der Form                              | 118       |
| 3. 1. 3. Deutung der Dreigestalt                        | 120       |
| 3. 2. Aufstellungsorte an Grenzen                       | 122       |
| 3. 2. 1. Hekataia an Dreiwegen                          | 122       |
| 3. 2. 2. Das Hekataion am Eingang zur Athener Akropolis | 123       |
| 3. 2. 3. Hekataia an Toren                              | 125       |
| 3. 2. 4. Hekataia vor Haustüren                         | 126       |
| 3. 3. Das Wesen der Göttin Hekate                       | 128       |

|  |     |
|--|-----|
| 3. 4. Kult an den Hekataia                                   | 130 |
| 4. Agyieis   | 134 |
| 4. 1. Bezeichnung und Form                                   | 134 |
| 4. 2. Ursprung und Herkunft                                  | 135 |
| 4. 3. Funktion als Türhüter                                  | 138 |
| 4. 4. Apollon als Grenzwächter                               | 140 |
| 5. Zwischenergebnis  | 142 |
| 6. Sonderfälle (?)   | 145 |
| 6. 1. Die thasischen Torreliefs                              | 145 |
| 6. 2. Alleinstehende Götterattribute- und symbole an Grenzen | 152 |
| <br>   |     |
| C. Heroengräber/Heroa  | 164 |
| <br>   |     |
| D. Heiligtümer an Territoriumsgrenzen                        | 173 |
| 1. Einleitung  | 173 |
| 2. Grenzheiligtümer der Artemis                              | 177 |
| 2. 1. Wesen der Artemis                                      | 177 |
| 2. 2. Artemisheiligtümer an Territoriumsgrenzen              | 179 |
| 2. 3. Funktionen der Artemis-Grenzheiligtümer                | 184 |
| 2. 3. 1. Bezug zwischen Kultinhalten und Topographie         | 184 |
| 2. 3. 2. Sakraler Schutz der Grenze                          | 186 |
| 2. 3. 3. Sakrale Garanten eines gesicherten Grenzübergangs   | 188 |
| 3. Grenzheiligtümer des Poseidon                             | 190 |
| 4. Grenzheiligtümer der Hera                                 | 195 |
| 5. Grenzheiligtümer des Apollon                              | 201 |
| 6. Grenzheiligtümer der Demeter                              | 203 |
| 7. Grenzheiligtümer unbekannter Kultinhaber                  | 204 |
| 8. Zwischenergebnis  | 206 |
| <br>   |     |
| E. Fazit   | 210 |
| <br>   |     |
| <b>VI. Zusammenfassung</b>                                   | 213 |

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| Ausgewählte Literatur | 219 |
| Abbildungsverzeichnis | 241 |
| Abbildungen           | 244 |

## Vorwort

Vorliegende Arbeit ist die teilweise überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Dezember 2006 an der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg angenommen wurde. Danach erschienene Literatur konnte nur in Einzelfällen berücksichtigt werden.

Meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Sinn danke ich herzlich für die Anregung zur Bearbeitung des Themas und für seine Betreuung der Arbeit. Mein Dank gilt ferner Prof. Dr. Karlheinz Dietz für die Übernahme des Korreferates.

Zu Dank verpflichtet bin ich der Universität Würzburg, welche die Arbeit mit einem zweijährigen Promotionsstipendium nach dem bayrischen Landesgraduiertengesetz förderte.

Für Abbildungen und die Erteilung von Bildrechten danke ich der Antikensammlung der Universität Tübingen (Dr. Natascha Kreutz), dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Dr. Katarina Horst) und Simon Hoffmann.

Für wertvolle Ratschläge und Hinweise danke ich Prof. Dr. Winfried Held, Prof. Dr. Ralf von den Hoff und Dr. Anneliese Kossatz-Deißmann. Bedanken möchte ich mich auch bei den Kommilitonen der Archäologischen Institute der Universitäten Würzburg, Marburg und Freiburg für die freundliche Atmosphäre und viele anregende und hilfreiche Diskussionen, insbesondere Dr. Angela Berthold, Dr. Ulrike Öhm, Christina und Stefan Specht, Dr. Stephan Weikart, Robert Arndt, Simon Hoffmann, Stephan Seiler, Barbara Sielhorst und Sebastian Tesch.

Mein besonderer Dank gilt Elias Bender, Dr. Maria Hauger, Anne und Norbert Kastner, Ulla und Matthias Paulin-Gralla, Cathleen Hemphill sowie Silja Seiffert, die mir stets unterstützend zur Seite standen.

Ohne die finanzielle Unterstützung und den Beistand meines Vaters wären Studium und Promotion nicht möglich gewesen, daher gilt ihm mein größter Dank.

## Abkürzungsverzeichnis

Die Zitierweise im Fußnotenapparat folgt den Richtlinien des Deutschen Archäologischen Instituts (Archäologischer Anzeiger 1997, 611-628). Abkürzungen neuerer Werke werden gemäß der seit Januar 2006 im Internet veröffentlichten Liste des DAI zitiert. Die Zitate antiker Autoren und Textzeugnisse werden aus dem Abkürzungsverzeichnis des Neuen Pauly I (1996) übernommen. Dort nicht aufgeführte Werke, werden nach der Zitierweise von Lidell – Scott abgekürzt. Darüber hinaus werden in der vorliegenden Untersuchung folgende Abkürzungen verwendet:

|                            |  |
|----------------------------|--|
| AEM                        | Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich.   |
| Brulotte, Votive offerings | E. L. Brulotte, The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis (1994).  |
| Fehrentz, Agyieus          | V. Fehrentz, Der antike Agyieus, JdI 108, 1993, 123-196.   |
| Johnston, Restless dead    | S. I. Johnston, Restless dead (1999).  |
| Kerschner, Ägina           | M. Kerschner, Perirrhanterien und Becken, in: H. Walter (Hrsg.), Alt-Ägina II, 4 (1996) 59-132.  |
| Kraus, Hekate              | T. Kraus, Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland (1960).  |
| Ober, Greek Horoi          | J. Ober, Greek Horoi. Artifactual texts and the contingency of meaning, in: D. B. Small (Hrsg.), Methods in the Mediterranean. Historical and archaeological views on texts and archaeology (1995) 91-123. |
| Pimpl, Perirrhanteria      | Pimpl, H., Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem Untersatz in Griechenland (1997).  |
| Polignac (1984)            | F. de Polignac, La naissance de la cité grecque.   |

- Cultes espaces et société (1984).
- Rückert, Herme  
B. Rückert, Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen (1998).
- Simon, GG  
E. Simon, Die Götter der Griechen<sup>4</sup> (1998).

## I. Einleitung

Ein Charakteristikum der antiken griechischen Lebenswelt war ihre systematische räumliche Strukturierung. Dadurch existierten vielfältige Systeme von Grenzen, welche sich einerseits aus fest vorgegebenen Einschnitten aufgrund von landschaftlichen Gegebenheiten wie Flüssen, Bergen oder Tälern zusammensetzen, andererseits durch von Menschen geschaffene Grenzen bestimmter Besitz-, Macht- und Einflussbereiche gebildet wurden, wie Territorien von Poleis, Verwaltungseinheiten, öffentliche und private Grundstücke sowie sakrale Gebiete der Heiligtümer, die man als Besitz der Göttern ansah. Es existierten religiöse, öffentliche, private und politische Räume, deren Grenzen durch Markierungen kenntlich gemacht werden mussten und für deren Anerkennung und Beständigkeit Sorge zu tragen war.

Im Gegensatz zu Rom, wo Grenzen durch einen rituellen Akt zu religiös wirksamen Grenzlinien transformiert wurden, scheint der Grenze im antiken Griechenland, außer bei Heiligtümern, keine sakrale Komponente innegewohnt zu haben. Da aber, wie wir aus antiken Schriftquellen wissen, auch die antike griechische Lebenswelt πάντα πλήρη θεῶν<sup>1</sup> - „voll von Göttern“ war und der Geleitschutz eines Gottes für jeden Griechen, egal, wohin er ging, als unerlässlich erschien<sup>2</sup>, ist anzunehmen, dass auch die wichtige Aufgabe des Grenzschatzes nach antikem griechischen Glauben nicht ohne göttlichen Beistand auskam.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es daher herauszufinden, inwieweit Grenzen im antiken Griechenland mit religiösen Vorstellungen verbunden waren und mit welchen sakralen Methoden die antiken Griechen versuchten, ihre Grenzen zu schützen. Die folgenden Untersuchungen konzentrieren sich auf die archaische und klassische Zeit, beinhalten aber auch einen Ausblick auf die hellenistische Epoche. Quellen aus römischer Zeit werden ebenfalls berücksichtigt, sofern davon ausgegangen werden kann, dass sie griechische Vorstellungen tradieren und eventuell auf älteres Gedankengut zurückzuführen sind. Der geographische Untersuchungsraum soll sich sowohl

---

<sup>1</sup> Aristot. an. I 2.

<sup>2</sup> Eurip. Phoen. 984. Vgl. R. Schlesier, Menschen und Götter unterwegs, in: T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike (2000) 129-157.

auf das griechische Festland als auch auf die Kolonien erstrecken. Dies scheint zunächst sehr weit gefasst, aufgrund des vorhandenen Quellenmaterials liegt der Kern der Untersuchungen jedoch auf Athen und der Peloponnes; Beispiele aus anderen Gegenden dienen in den meisten Fällen eher der ergänzenden Information als der umfassenden Ergebnisgewinnung.

Der Aufbau der Arbeit skizziert sich folgendermaßen: In einem ersten Teil werden grundlegende Fragen zu antiker Grenzfestsetzung und Kennzeichnung aufgeworfen und beantwortet. Es soll geklärt werden, zu welchem Zweck man bestimmte Grenzmarkierungen aufstellte und welchen inhaltlichen Charakter sie besaßen. Bereits hier soll berücksichtigt werden, ob mit den jeweiligen Kennzeichnungen ein sakraler Schutz verbunden war. Besonderes Augenmerk bei der Untersuchung der Formen und Funktionen antiker Grenzmarkierungen liegt auf den antiken griechischen Grenzsteinen, da sie, ihre Aufstellungsorte und der Umgang mit ihnen ein umfassendes Bild antiker Grenzkennzeichnung und damit verbundener Regeln und Gesetze bietet. In einem weiteren Abschnitt wird die Gruppe der Perirrhanteria genannten Becken behandelt, die häufig an Grenzen aufgestellt waren. Trotz ihres Standortes ist es unklar, inwieweit die Becken als Grenzmarkierung dienten und welche Semantik sie besaßen. Daher bedürfen ihre Aufstellungsorte sowie die mit ihnen verknüpften Funktionen einer genaueren Betrachtung.

Nach Klärung der Aufgaben antiker griechischer Grenzmarkierungen sollen in einem zweiten Teil der Arbeit diejenigen Elemente und Strukturen an antiken Grenzen untersucht werden, die dem sakralen Grenzschutz und/oder der sakralen Grenzkennzeichnung dienten. Als erste und elementarste Gruppe der Sakralstätten an Grenzen wird die Sitte der Aufstellung einfache Altäre an Grenzsituationen analysiert werden. Eine zweite, offenbar sehr beliebte Art von Grenzkultstätten manifestierte sich an in unterschiedlichster Manier gefertigten Darstellungen von Göttern. Besonders markante Beispiele dieser Gruppe stellen die außergewöhnlich geformten Götterbilder des Hermes, der Hekate und des Apollon dar. Daher werden sie gleich zu Anfangs dieses Untersuchungsteils behandelt, bevor auf weitere Grenzkultstätten an Götterbildern eingegangen wird. Die methodische Vorgehensweise ist dabei folgende: Nach Charakterisierung ihrer Form, deren Herkunft und tieferer Bedeutung unter Hinzuziehung literarischer und anderer archäologischer Zeugnisse soll auf ihre ge-

nauen Aufstellungsorte an den Grenzen eingegangen werden. Vor dem Hintergrund der daraus gewonnenen Erkenntnisse erfolgt eine kurze Analyse des Wesens der fraglichen Gottheiten. Ziel dieser Analyse soll sein, zu verstehen, warum die jeweilige Gottheit als Grenzschützer eingesetzt wurde. Abschließend wird sich ebenfalls im Hinblick auf die liminalen Standorte der Götterbilder mit eventuell überlieferten Kulthandlungen beschäftigt, um die Frage zu klären, ob diese Kulthandlungen als grenzspezifisch zu bezeichnen sind.

Unter die Problematik der Götterbilder fallen auch an Türen und Toren angebrachte Darstellungen, die zwar keine Gottheit abbilden aber für bestimmte Gottheiten typische Attribute und Symbole. Sie sollen unter der Fragestellung untersucht werden, ob sie quasi als Ersatz oder Stellvertreter von Götterbildern zu werten sind oder als indigene Grenz-Symbolgruppe, mit der ein eigener Sinngehalt verbunden war. Nicht berücksichtigt werden wird dabei der Bauschmuck an Außenfassaden von Tempeln und anderer prachtvoll geschmückter Bauten, obwohl dieser von hohem symbolischen Aussagegehalt und unter Umständen auch als Schutz gegen äußere Bedrohung zu deuten ist. Aufgrund seiner Komplexität könnte dieses Thema unter der hier vorliegenden Fragestellung nach dem sakralen Grenzschutz nicht ausreichend behandelt werden und würde zur Ergebnisergebnisgewinnung die Klärung anderer Hintergründe und Fragestellungen benötigen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich sind.

Eine weitere spezifische Form von Sakralstätten, die an Grenzen eingerichtet wurden, waren Heiligtümer von Heroen. Kultstätten von Heroen zeichneten sich dadurch aus, dass sie im Glauben der antiken Griechen zumeist mit Gräbern verbunden waren. Warum man solche Gräber gerade an Grenzsituationen einrichtete oder zu finden glaubte, und welche Funktionen in Bezug auf den Grenzschutz damit verbunden waren, wird Thema des folgenden Kapitels sein.

Der daran anschließende Abschnitt der Arbeit widmet sich dem Phänomen der Grenzheiligtümer an den Grenzen antiker Polisterritorien. Auch er gliedert sich getrennt nach den Gottheiten, die als Kultinhaber der Grenzheiligtümer in Erscheinung treten. Schwerpunkt der Fragestellung richtet sich auf die Eignung der jeweiligen Gottheiten als Grenzgötter und auf die genauen Standortfaktoren der Heiligtümer. Zugleich soll jedoch auch erfasst werden, welche Funktionen den Heiligtümer über ihre Kultinhalte und der sakralen Sicherung der Grenzen hinaus zukamen.

Der Begriff „Grenze“ bezeichnet im Deutschen ganz allgemein eine Trennung zwischen zwei Gebieten sowohl im geographischen als auch im übertragenen Sinn zwischen unterschiedlichen Bereichen. Dabei kann es sich um eine genau definierte Grenzlinie aber auch nur um einen ungefähren Grenzverlauf handeln. Im Sprachgebrauch wird Grenze zudem synonym für Ende oder einen äußersten Punkt verwendet. In der vorliegenden Abhandlung meint Grenze hauptsächlich die ungefähre Trennungslinie zwischen verschiedenen topographischen Gebieten. Darunter fallen jedoch nicht nur Grenzverläufe von juristischer Relevanz, sondern auch Grenzen, die Symbolcharakter besitzen und von den Menschen als Zäsuren betrachtet werden. Beispielsweise stellt eine Stadtmauer die Grenze einer Stadt im Sinne des städtischen Lebensraumes dar, ohne dass sie zwingend mit den rechtlichen oder politischen Grenzen übereinstimmen muss. Ebenso stellt eine Hausmauer immer eine Grenze zwischen Hausinnerem und der Außenwelt dar, auch wenn hier keine Eigentums- oder Grundstücksgrenze verläuft.

Die bisherige archäologische und althistorische Forschung zu Grenzen näherte sich dem Thema „Grenzen im antiken Griechenland“ unter zwei Hauptansatzpunkten an: Zum einen wurde sich mit der militärischen Sicherung der Grenzen durch fortifikatorische Bauten und Einrichtungen befasst; eine zweite Forschungsrichtung zentrierte ihr Augenmerk auf Fragen zu Raumstrukturierung, Raumerschließung und Raumabgrenzung sowie den zugrunde liegenden Denk-, Funktions- und Wirkungsmechanismen. Unter letzterer Fragestellung zu verschiedenen Konzeptionen von Raum wurde sich in zahlreichen Abhandlungen auch mit der Kennzeichnung von Grenzen befasst. Dies geschah primär in Hinblick auf die Grenzen der griechischen Poleis<sup>3</sup> - herauszuheben aus der Vielzahl der Literatur sind vor allem die Monographie sowie mehre-

---

<sup>3</sup> u. a. : La città e il suo territorio, Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia (1967); Problèmes de la frontière dans L'Antiquité, Ktéma 4 (1979); Frontières et contacts de civilisation, Congr. Besancon-Neuchâtel 1977 (1979); Sordi, M. (Hrsg.), Il confine nel mondo classico (1987);

G. Audring, Zur Struktur des Territoriums griechischer Poleis in archaischer Zeit (1989) ; E. Olshausen (Hrsg.), 3. und 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums (1991 und 1994); D. Rousset, Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques, Cahiers du Centre Gustave-Glotz 5, 1994, 97-126; M. H. Hansen (Hrsg.), Sources for the ancient Greek City State, Acts of the Copenhagen Polis Centre 2 (1995); M. Brunet (Hrsg.), Territoires des cités grecques, Congr. Athen 1991, BCH Suppl. 34 (1999); R. Albertz – A. Blöbaum, F. Funke, Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums, Congr. Münster 2004 (2007).

re Aufsätze von G. Daviero Rocchi<sup>4</sup> - , in den letzten Jahren auch verstärkt mit der Fokussierung auf Raum-Einteilungsmuster innerhalb der Poleis<sup>5</sup>. Auf die Bedeutung des sakralen Schutzes bei der Konstruktion von Grenzen wurde dabei, wenn überhaupt, jedoch nur peripher eingegangen. Eingehender mit der Setzung von Heiligtümern im Zuge von Grenzkonstruktionen während der Entstehungen der griechischen Poleis befasste sich erstmalig F. de Polignac in seinem grundlegenden Werk *La naissance de la cité greque*<sup>6</sup>. Basierend oder auch widersprechend zu seinen Ergebnissen untersuchte in der Folge vor allem die schwedische archäologische Forschung<sup>7</sup> die Platzierung von Heiligtümern unter anderem auch an Grenzsituationen und den damit verbundenen Intentionen. In der deutschen Archäologie sind auf diesem Forschungsgebiet vor allem die Erkenntnisse U. Sinns zu nennen<sup>8</sup>. Hervorzuheben ist zudem die Abhandlung A. Schachters, die auf der Basis detaillierter Untersuchungen zu den Kulturen Böotiens zu ergründen versuchte, welche Gottheiten für den sakralen Schutz der Polisgrenzen bevorzugt eingesetzt wurden<sup>9</sup>.

Abgesehen von Grenzheiligtümern an Polisgrenzen wurde die Problematik des sakralen Grenzschatzes in der bisherigen Forschung eher vernachlässigt. In den 60er Jah-

---

<sup>4</sup> G. Daviero Rocchi, Il concetto di frontiera nella Grecia antica, in: M. Sordi, Il confine nel mondo classico (1987) 21-42; dies., Frontiera e confini nella Grecia antica (1988); dies., Politische, wirtschaftliche, militärische Funktion der Grenze im alten Griechenland, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 95-110.

<sup>5</sup> R. Martin, L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique, in: Architecture et société, Congr. Rom 1980 (1983) 9-41; T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998); K.-J. Krause, Raumplanung im griechischen Altertum, Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 82 (1998); M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit (2004); W. Schmitz, Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland (2004).

<sup>6</sup> Polignac (1984).

<sup>7</sup> I. Edlund, The gods and the place. Location and function of Greek sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.) (1987); R. Osborne, Classical landscape with figures. The ancient Greek city and its countryside (1987); N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993); S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994); P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Congr. Uppsala 1993, Boreas 24 (1996); F. de Polignac, Mediation, competition and sovereignty: The evolution of rural sanctuaries in geometric Greece, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 3-18; ders., Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque, in: J. de La Genière (Hrsg.), Héra. Images, espaces, cultes, Congr. Lille 1993 (1997) 113-122.

<sup>8</sup> U. Sinn, Greek sanctuaries as places of refuge, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 88-109; ders., The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Congr. Uppsala 1993, Boreas 24 (1996) 67-74.

<sup>9</sup> A. Schachter, Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries, in: Ders. (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Congr. Vandoeuvre-Genf 1990 (1992) 1-64.

ren erschienen drei kurze Aufsätze zur Rolle von Göttern als Torwächter von Stadt-  
toren<sup>10</sup>, die als Pionierarbeiten auf diesem Gebiet zu werten sind.

Eine umfassende Monographie zum sakralen Grenzschutz im antiken Griechenland existierte bislang nicht, wenngleich die Problematik in vielen Ausgrabungspublikationen oder Einzeluntersuchungen zu bestimmten Kultstätten erkannt und diskutiert wurde. Auf diese Untersuchungen, die verschiedene thematisch und örtlich eingegrenzte Einzelaspekte des sakralen Grenzschutzes behandeln, basieren die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zu einem großen Teil. Ihre Aufzählung würde den an dieser Stelle gebotenen Rahmen jedoch sprengen; eine detailliertere Wiedergabe des Forschungsstandes wird daher in den Einleitungen zu den einzelnen Unterkapiteln erfolgen.

---

<sup>10</sup> S. Charitonides, *HIEPON ΠΥΛΗΣ*, AM 75, 1960, 1-3; F. G. Maier, *Torgötter*, in: J. Kroymann (Hrsg.), *Eranion*, Festschr. H. Hommel (1961) 93-104; G. Pugliese Caratelli, *Theoi propylaioi*, *StClOr* 14, 1965, 5-10.

## II. Ephemere und natürliche Markierungen

Über die Kennzeichnung von Grenzen im antiken Griechenland geben uns vor allem die Reiseschilderungen des Pausanias wichtige Aufschlüsse. Wie H. Sonnabend<sup>11</sup> herausstellte, finden sich bei Pausanias immerhin 158 Textstellen, in denen von Grenzen und ihrer Markierung die Rede ist. Dabei zeigt sich, dass ein Großteil der antiken Grenzen durch einfache ephemere Markierungen – sowohl artifizielle als auch natürliche - in Form von Zäunen, Seilen, Feldsteinmäuerchen, Hecken, Bäumen, Gräben und Dämmen gekennzeichnet war. Die Schilderungen des Pausanias werden bestätigt durch die Beschreibung von Grenzen in antiken Grenzdekreten<sup>12</sup>, die sich vor allem aus dem Hellenismus erhalten haben, und weitere einzelne Nennungen in antiker Literatur und Epigraphik. Die archäologische Identifizierung von solchen ephemeren Grenzmarkierungen ist nur in seltenen Einzelfällen möglich: Reste von Umzäunungen fanden sich beispielsweise bei der Tholos in Eretria<sup>13</sup>, dem Zwölfgötteraltar und dem Monument der Phylenheroen auf der Athener Agora sowie einem kleinen Zeusheiligtum auf der Agora von Thasos<sup>14</sup>. Der Nachweis der Zäune gelang, weil in diesen Fällen die Zaunpfosten steinern waren und deshalb erhalten geblieben sind. Ein kleiner Kanal zur Abgrenzung der Agora konnte in Metapont nachgewiesen werden<sup>15</sup>, Trockenmauern aus Feldsteinen sind unter anderem in Attika, der Chora von Milet, dem Umland von Delos und in der Magna Graecia belegt<sup>16</sup>. Mehrere Gesetzesquellen berichten, es habe bereits in solonischer Zeit detaillierte

<sup>11</sup> H. Sonnabend, Die Wahrnehmung von Grenzen bei Pausanias, in: 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 293. Als Definition von Grenzen fungierten auch naturgegebene Einschnitte in der Landschaft wie Flüsse, Berge, Felsen, Täler und kleine Ortschaften. Die Wirkung dieser geomorphologischen Zäsuren ist jedoch eine völlig andere und weitreichendere als die von artifiziellen ephemeren Grenzmarken, da hier zumeist naturgegebene Einschränkungen der Bewegungsfreiheit und des Austausches der Menschen vorliegen, die daher oft zu politischen, sozialen oder sogar ethnischen Grenzen führten.

<sup>12</sup> D. Rousset, Les frontières des cités grecques, Cahiers du Centre Gustave-Glotz 5, 1994, 117.

<sup>13</sup> F. Seiler, Die griechische Tholos (1986) 37-39.

<sup>14</sup> s. u. Kap. III 3.1.

<sup>15</sup> D. Mertens, AA 1985, 645.

<sup>16</sup> G. Vallet, La cité et son territoire dans les colonies grecques d'occident, in: La città e il suo territorio, Congr. Tarent 1967 (1970) 97; H. Lohmann, Atene (1993) 219-224; ders., Flur- und Demengrenzen im klassischen Attika, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 254-277; ders., AA 1997, 291f; H. Lauter, Attische Landgemeinden in klassischer Zeit, MarbWPr 1991 (1993); M. Brunet, in: L'éspace grec. 150 ans de fouilles de l'École française d'Athènes (1996) 62-64; H. Goette, Ο αξιόλογος δήμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika (2000) 68. 73. Gegen die gängige Verwendung von Mauern als Flurgrenzen: R. Osborne, Demos. The discovery of classical Attica (1985) 32. 34.

Regelungen gegeben, die den Abstand von Feldsteinmauern und Gräben zur Grenze von Nachbargrundstücken festlegten<sup>17</sup>.

Dass Grenzen mit Seilen markiert werden konnten, ist für den *Perischoinisma* genannten Bereich der Athener Agora überliefert<sup>18</sup> sowie für Asylbezirke<sup>19</sup>. Von der Kennzeichnung einer Grenze durch lediglich einen „Wollfaden“ berichtet Pausanias für das Poseidonheiligtum in Mantinea<sup>20</sup>.

Häufig waren mit den alltäglichen Grenzmarkierungen praktische Überlegungen verbunden; so konnte ein Graben gleichzeitig der Entwässerung dienen<sup>21</sup> und eine Mauer Flurstücke vor Erosion schützen<sup>22</sup>. Mauern und Zäune verhinderten das Eindringen unbefugter Personen oder von Tieren sowie das Weglaufen von Herdenvieh. Größere Mauern von Städten oder Befestigungen dienten in erster Linie dem physischen Schutz vor angreifenden Feinden. Eine Begrenzung aus Seilen hatte dagegen den Vorteil, dass sie ohne größere Umstände schnell auf- und abgebaut werden konnte. Häufig war die Auswahl der Grenzmarkierungen nicht nur im Hinblick auf ihren Nutzen praktisch bedingt, sondern auch in Bezug auf die Zugänglichkeit ihrer Materialien: Zum Errichten von Mäuerchen zur Begrenzung landwirtschaftlicher Grundstücke wurden beispielsweise von den Feldern aufgesammelte Steine verwendet. Dies hatte den doppelten Vorteil des nahen Antransports des Baumaterials und einer gleichzeitigen Verwendungsmöglichkeit für die lästigen Klaubsteine.

Mit den aufgezählten einfachen und geläufigen Grenzmarkierungen waren in der Regel keine besonderen sakralen Vorstellungen verbunden. Nur in Einzelfällen wurden bestimmte Markierungen als von einer Gottheit aufgestellt oder zu einem Gott gehörig angesehen. Beispielsweise brachte man u. U. bestimmte Bäume oder Berge mit Gottheiten in Verbindung, wie eine Eiche an der Grenze Tegeas, die dem Pan

---

<sup>17</sup> Überliefert durch den römischen Juristen Gaius im 4. Buch über die Zwölftafelgesetze (Dig. X 1, 13) und bei Plut. Solon XXIII 7; W. Schmitz, Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland (2004) 161.

<sup>18</sup> R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (1951) 325f.

<sup>19</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (1969) 158 (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.).

<sup>20</sup> Paus. VIII 10, 3.

<sup>21</sup> So z. B. der oben genannte Graben an der Grenze der Agora von Metapont.

<sup>22</sup> Demosth. or. LV 11.

heilig galt<sup>23</sup>. Auch mit dem unscheinbaren Wollfaden im Poseidonion von Mantinea assoziierte man, nach Pausanias, eine besondere religiöse Kraft<sup>24</sup>.

In der Regel wurde, so ist anzunehmen, wenn die sakrale Sicherung einer Grenze vonnöten war, auf weitere Elemente zugegriffen, welche zusätzlich aufgestellt oder angebracht, die Grenzen mit einem göttlichen Schutz versahen und so sakral absicherten.

---

<sup>23</sup> Paus. VIII 54, 4; D. Birge, Trees in Pausanias landscape, in: S. Alcock – R. Osborne, Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 234f.

<sup>24</sup> Paus. VIII 10, 3.

### III. Horossteine

#### 1. Einleitung

Die mit Abstand häufigste Art der Grenzmarkierung im gesamten griechischen Siedlungsgebiet war das Aufstellen von Horossteinen. Unter dem Begriff *Horosstein* oder kurz *Horos* versteht man einen Grenzstein, der in der Regel eine längsrechteckige Quaderform, z. T. an den oberen Kanten abgerundet, besitzt und im Durchschnitt zwischen 70 und 150 cm hoch<sup>25</sup>, ca. 20-40 cm breit und 15-20 cm tief ist<sup>26</sup>. Die Oberfläche der Steine ist meist nur grob gemeißelt und ungeglättet. Sobald Horossteine jedoch Inschriften tragen, wurde der Hintergrund hierfür geglättet. Die meist sehr kurzen Inschriften befinden sich üblicherweise waagrecht im oberen Teil der Horossteine; sie können aber auch senkrecht von oben nach unten oder umgekehrt verlaufen. Eine Kombination von waagerechter und senkrechter Inschrift ist auch möglich. Normalerweise, aber nicht zwingend, enthalten die Inschriften das Wort HOPOΣ oder OPOΣ, seltener wird der Plural HOPIA<sup>27</sup> verwendet.

Zum Teil tragen Horoi beidseitig eine Inschrift<sup>28</sup>. Der Text der Inschrift kann auf beiden Seiten identisch sein oder die Bezeichnungen der jeweiligen Gebiete jenseits der Grenze anzeigen. Die Inschriften auf Horossteinen können auch aus Abkürzungen bestehen. Diese Abkürzungen erscheinen z. T. sehr unsystematisch und sind deshalb von uns oft nicht sicher zu entschlüsseln<sup>29</sup>. Die Qualität der Inschriften reicht von offensichtlich amateurhaften Arbeiten zu höchst professioneller Ausführung, vergleichbar mit meisterhaft gefertigten offiziellen Inschriftenstelen. Auch die Beschaffenheit der Steine variiert von nur grob behauenen zu exakt bemessenen und geschliffenen Quadern. Neben Horoi in Form von aufrecht stehenden länglichen

<sup>25</sup> Zur Größe von Horossteinen gibt das Dekret IG II<sup>2</sup> 2492 (4. Jh. v. Chr.) an, dass die Horoi für öffentliche Grundstücke in Attika nicht kleiner als drei Fuß sein dürfen.

<sup>26</sup> Grenzsteine wurden neben *Horos* aufgrund ihrer Stelenform auch als *στῆλαι* bezeichnet: Z. B. SIG II Nr. 665; IG II<sup>2</sup> 1582; IG II<sup>2</sup> 5217; IG IV 76; IG XIV 645 A 61; Hdt. VII 30; Aristoph. Ach. 727; Xen. an. VII 5, 13; Strab. I 4, 7 und III 3, 5; Plut. Theseus. 25; Paus. VIII 25, 1; VIII 34, 6; Poll. IX 9.

<sup>27</sup> z. B. SIG 933. 934.

<sup>28</sup> Inschriften von Ephesos VII 2 (1981) 3516; SEG XXXIX 1175: ἀντίουρος = die „Gegengrenze“; der „Gegengrenzstein“; Athen: IG I<sup>2</sup> 865.887.890; Sparta: IG V 1371; Strab. 3, 5, 5; ein dreiseitig beschrifteter Grenzstein aus dem 2. Jh. n. Chr. wurde in Neapel gefunden: SEG XLI 861.

<sup>29</sup> z. B. die Abkürzung OX für ὄρος χωριό (IG I<sup>2</sup> 879) oder ὄρος K für κρένες (IG I<sup>2</sup> 876). Unterschiedlichste Interpretationen gibt es für die Abkürzungen OP/IIM und ZΩ/BA auf Felsinschriften in Attika. Dazu G. R. Stanton, BSA 91, 1996, 355-364; M. K. Langdon, GrRomByzSt 29, 1988, 75-81.

Steinmalen gab es vor allem auf dem Land eine weitere Form von Horoi: Es handelt sich um Inschriften, die aus dem Wort HOPOΣ bestehen und in den stehenden Felsen eingemeißelt wurden.

Die Bezeichnung ὄρος, Plural ὄροι, im ionischen Dialekt οὔρος, im kretischen Dialekt ὄρος, auf Korfu und im Pontosgebiet ορβος<sup>30</sup> bezeichnet aber nicht nur die Grenzsteine, sondern bedeutet auch Grenze. Welche dieser beiden Wortbedeutungen die ursprüngliche war, ist umstritten: Nach F. Gschnitzer stammt ὄρος vom Mykenischen *wo-wo/worwos*, wobei im 1. Jahrtausend v. Chr. der Laut *w* verschwand<sup>31</sup>. Das Wort *worwos* wurde im Mykenischen in der Bedeutung Grenze, Grenzfurche gebraucht<sup>32</sup>. Bei Homer<sup>33</sup> bezeichnete ὄρος dann Grenze sowie Grenzstein. Das Wort Horos erfuhr demnach also eine Bedeutungserweiterung von Grenze zu Grenzstein. Eine genau umgekehrte Entwicklung sahen H. Engelmann, R. Merkelbach und M. Guarducci: Nach Engelmann und Merkelbach<sup>34</sup> leitete sich das ionische οὔρος nicht wie das attische ὄρος von der mykenischen Wurzel *worwos* = Grenze ab. Ihrer Aussage nach bezeichnete der Begriff οὔρος ursprünglich nämlich nicht eine Grenze, sondern stattdessen Aufseher und Wächter. Hinweise auf diese erste Wortbedeutung sahen Engelmann und Merkelbach in den griechischen Vokabeln οὔρεύω (= Wache halten), οὔρειον (= Wachturm) und φρουροί (= Wächter). Durch eine Bedeutungsverschiebung sei aus dem Wort für Wächter die Bezeichnung für Grenzstein geworden<sup>35</sup>. Im Laufe der Zeit sei diese Bezeichnung für den Grenzstein schließlich als Bedeutung für die Grenze übernommen worden, und damit wurde οὔρος identisch mit ὄρος<sup>36</sup>.

Im dorischen und nordwestgriechischen Bereich verwendete man anstelle von ὄρος das Wort τέρμων<sup>37</sup>. *Termon* bezog sich im Gegensatz zu Horos jedoch klar auf einen Grenzstein und nicht auf eine Grenzlinie. Für diese wurde wohl ebenfalls der Begriff *worwos*, später dann ὄρος, benutzt. Einen Hinweis hierfür findet sich auf einer In-

<sup>30</sup> Die Akzentsetzung ist nicht bekannt.

<sup>31</sup> F. Gschnitzer, Zur Terminologie der Grenze und des Gebietes im Griechischen, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 21.

<sup>32</sup> ebenda 23f.

<sup>33</sup> Hom. Il. XII 421-423; XXI 405.

<sup>34</sup> H. Engelmann – R. Merkelbach, ZPE 8, 1971, 97. So auch u.a. Ober, Greek Horoi 93 Anm. 4.

<sup>35</sup> Engelmann – Merkelbach a. O. 97.

<sup>36</sup> M. Guarducci, Epigrafia Greca III (1974) 227 Anm. 2.

<sup>37</sup> Gschnitzer a. O. 26.

schriftentafel aus Herakleia, die über die Vermessung und Abgrenzung eines heiligen Gebietes berichtet<sup>38</sup>. Für die Festlegung des Grenzverlaufes gebrauchte man das Verb ὀρίζεiv, für die Setzung der Grenzsteine dagegen die Vokabel τερμύζειv<sup>39</sup>.

Der Bestand an erhaltenen Horossteinen erscheint zunächst sehr gut: Im gesamten griechischen Siedlungsgebiet wurden mehrere hundert Horossteine gefunden<sup>40</sup>. Die ältesten erhaltenen Steine stammen aus dem frühen 6. Jh. v. Chr., die älteste Felsgrenzinschrift aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.<sup>41</sup>. Früheste Nennungen von Horossteinen in der antiken Literatur fallen in das 7. bzw. 6. Jh. v. Chr.<sup>42</sup>. Wahrscheinlich gab es sie aber bereits viel früher. In Analogie zu verschiedenen Kunstgattungen ist anzunehmen, dass es in vorarchaischer Zeit neben Horoi aus Stein auch welche aus Holz gab; diese waren vermutlich einfache Holzschäfte, die auch beschriftet sein konnten<sup>43</sup>.

Die Mehrheit der bekannten Horossteine stammen aus dem 5. Jh. v. Chr. und den folgenden Jahrhunderten; belegen lassen sich Horoi bis weit in die Spätantike<sup>44</sup>.

Die hohe Anzahl der erhaltenen Horossteine spiegelt jedoch nur ansatzweise die antiken Zustände wider: Einerseits ist die große Menge der erhaltenen Steine insofern zu relativieren, als dass sie sich auf einen langen Zeitraum vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Spätantike verteilt. Andererseits zeigen direkte Vergleiche zwischen antiken Schriftquellen und archäologischen Befunden, dass nur ein kleiner Bruchteil der an-

<sup>38</sup> IG XIV 10 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>39</sup> Weitere Beispiele für τερμύζω bzw. τερμονίζω: IG IV<sup>2</sup> 1, 71, 11 und SIG 421 A.

<sup>40</sup> Allein in Attika sind an die 200 Horoi belegt. Diese Zahl bezieht sich vor allem auf die in den Inscriptiones Graecae publizierten Steine, in denen sicherlich ein Großteil aller bekannten Steine erfasst wurde. Weitere Horossteine werden in einzelnen Grabungsberichten und Aufsätzen zur Epigraphie erwähnt. Laufend kommen Neuentdeckungen hinzu.

<sup>41</sup> IG I<sup>2</sup> 863; Ritchie, Athenian Boundary Stones 538-542 TA 112 Taf. 101. Die Mehrzahl der bislang entdeckten Felsgrenzinschriften in Attika stammt aus dem 4. Jh. v. Chr. oder aus späterer Zeit. Horos-Felsinschriften gibt es in vielen weiteren Gebieten Griechenlands. Als Beispiele seien hier eine frühe aus dem späten 6. Jh. v. Chr. aus Naxos und mehrere Felsgrenzinschriften aus Priene genannt. Naxos: S. E. Psappas, ENΑΣ ΟΡΟΣ ΑΠΟ ΤΙ ΝΑΞΟ, in: ΦΩΣ ΚΥΚΛΑΔΙΚΟΝ, Festschr. N. Zappeiropoulos (1999) 262-265. Priene: F. Hiller von Gaertringen, Inschriften von Priene (1906) Nr. 152.152.153.

<sup>42</sup> z. B. Hom. II. XXI 403-405 (vgl. u. Kap. III 3.7); Sol. fr. 37 in: Aristot. Ath. pol. XII 5 „...ἐγὼ δὲ τούτων ὄσπερ ἔν μεταίχμῳ ὄρος κατέστην.“

<sup>43</sup> M. Guarducci, Epigrafia Greca II (1969) 431. G.R. Stanton, Athenian Politics c. 800-500 B.C. A Sourcebook (1990) 56; D. Doepner, Steine und Pfeiler für die Götter. Weihgeschenk-gattungen in westgriechischen Heiligtümern (2002) 158.

<sup>44</sup> Horoi wurden auch in christlicher Zeit als Grenzmarkierungen benutzt, z. B. ein Horos einer Kirche in Termessos aus dem 5. Jh. n. Chr.: SEG XLI 1262.

tiken Grenzsteine erhalten ist<sup>45</sup>. Ein Grund hierfür ist sicher darin zu suchen, dass die archäologische Identifizierung von unbeschrifteten oder nur grob behauenen Grenzsteinen sehr schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, da diese Steine in ihrer Form nicht von Feldsteinen oder Steinmalen<sup>46</sup> zu unterscheiden sind<sup>47</sup>.

Von den durch Inschriften und Fundkontext leicht als Horoi zu identifizierenden Steinen sind wiederum nur relativ wenige für historische und archäologische Zwecke auswertbar. Dies hängt zum einen mit den nur seltenen *in situ* Funden<sup>48</sup>, zum anderen mit der Beschriftung des Großteils der Grenzsteine allein mit dem Wort *Horos* ohne weitere Angaben, zusammen. Daher ist es zumeist nicht möglich, aus ihnen Aussagen über Aufstellungsort und genaue Funktion zu gewinnen.

Die folgenden Untersuchungen basieren also auf einer relativ beschränkten Auswahl von beschrifteten Horossteinen, die durch antike literarische und epigraphische Zeugnisse ergänzt werden. Die Fokussierung auf beschriftete Horossteine darf aber keinesfalls den Eindruck erwecken, in der Antike seien unbeschriftete Horoi in ihrer Rangordnung hinter den beschrifteten zurückgestanden!

Um sich mit der Bedeutung der Grenzsteine und ihrer Verwendung in der griechischen Antike auseinanderzusetzen, ist zunächst eine Auswertung der antiken Schriftquellen nötig, die das Aufstellen von Grenzsteinen und damit verbundenen Regeln, Ritualen, Einrichtungen und Ämtern zum Thema haben. Ergänzend dazu erfolgt die

---

<sup>45</sup> Ein Beispiel aus Chios macht dies deutlich: Hier wurden nach einem Dekret aus dem Ende des 5. Jhs. v. Chr. insgesamt 75 Horossteine als Grenzmarkierungen von Grundstücken aufgestellt. Bis heute wurde von dieser großen Anzahl kein einziger Horos gefunden: R. Körner, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (1993) 230-238 Nr. 62.

<sup>46</sup> z. B. die in einen Kult eingebundenen *Argoi lithoi*: Meist nur grob behauene oder naturbelassene Steine, die oft von Natur aus als Pfeiler geformt sind. Beispiele für diese Problematik bieten sich bei den Forschungen in Selinunt, Metapont und Vaste, Fondo Melliche: D. Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter. Weihgeschenksgattungen in westgriechischen Heiligtümern* (2002); U. Kron, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos, Festschr. E. Simon* (1992) 67f und bei drei rechteckigen Pfeilern aus dem Zeusheiligtum in Nemea: S. G. Miller, *Hesperia* 47, 1978, 65-67. Zum Teil ist auch die Differenzierung zwischen Horoi und kleinen Altären oder Epitaphoi schwierig: z.B. SEG XLII 408 und SEG XLII 404.

<sup>47</sup> Zwei seltene Beispiele für die Deutung unbehauener oder unbeschrifteter Steine als Horoi kamen in Athen zutage: Von drei *in situ* gefundenen unbearbeiteten Steinblöcken aus dem 5. Jh. v. Chr. im Kerameikos wird vermutet, dass es sich bei ihnen um Horossteine handelt, da sie in regelmäßigem Abstand aufrecht in den Boden gestellt waren: W. Kraiker – K. Kübler, *Kerameikos I* (1939) 5 mit Anm. 4. Eine rechteckige unbeschriftete Stele aus weißem Marmor, die im Norden der Athener Agora, ca. 20 m nordöstlich der panathenäischen Straße *in situ* entdeckt wurde, könnte aufgrund ihrer Form ebenfalls einen Grenzstein dargestellt haben: N. A. Winter, *AJA* 86, 1982, 539-540 Abb. 1; T. L. Shear, *Hesperia* 53, 1984, 4 Abb. 3.

<sup>48</sup> Horossteine waren aufgrund ihrer Quaderform als fertig vorhandenes Baumaterial beliebt und finden sich daher meist in Zweitverwendung wieder.

Untersuchung der genauen Aufstellungsorte von Horoi. Aus der Zusammenstellung aller bekannten Faktoren soll schließlich versucht werden, die verschiedenen Funktionen von Horossteinen zu erfassen, sei es in rechtlicher, sakraler oder ganz einfacher pragmatischer Hinsicht.

## 2. Die antike schriftliche Überlieferung zum Umgang mit Horossteinen

Zum Umgang der antiken Griechen mit ihren Grenzsteinen und deren Bedeutung geben uns sowohl einige antike Schriftsteller als auch zahlreiche, vor allem aus hellenistischer Zeit erhaltene Grenzdekrete wichtige Informationen:

Horossteine wurden als Garanten für Recht und Ordnung angesehen. Ihre Aufstellung sollte Grenzkonflikte verhindern und so Frieden stiften<sup>49</sup>. Um als Grenzmarkierung Wirksamkeit und Autorität zu erreichen, wurden Horossteine sowohl von religiöser als von amtlicher Seite geschützt. Dies zeigt ein bei Platon überliefertes Gesetz zum Schutz der Grenzsteine<sup>50</sup>. Dieses Gesetz, so Platon, sei von Zeus, dem Schutzgott der Grenzen, gemacht worden und stehe deshalb unter göttlichem Schutz. Horossteine seien unantastbar und dürften keinesfalls verstellt oder verrückt werden. Wer dieses Gesetz missachte, könne vor Gericht angezeigt werden. Zudem werde den Frevler göttliche Strafe erwarten. Weiter berichtet Platon in seinen Ackerbaugesetzen, Horossteine weihe man mit Schwur den Göttern<sup>51</sup>. Dadurch wurden sie unter den Schutz der Gottheit gestellt, auf die man den Eid leistete. Gleichzeitig galten Horoi durch dieses Ritual als geweiht und waren sakrosankt. Unerlaubtes Verstellen oder gar Zerstören der Steine wurde somit als Frevel gegen die Götter angesehen. Nach Pollux und Pseudo-Demosthenes galt Zeus als Hüter der Grenzen und der Grenzsteine<sup>52</sup>. Neben ihm gab es weitere Götter, die den Beinamen *Horios* bzw. *Horria* trugen und deshalb ebenfalls als Schützer der Grenzen und der Grenzsteine galten: Ein *Apollon Horios* in Hermione wird uns von Pausanias<sup>53</sup> überliefert, eine athe-

<sup>49</sup> Xen. an. VII 5, 12-13; Strab. I 4, 7; Lykurg. 73.

<sup>50</sup> Plat. leg. 842E-843A.

<sup>51</sup> ebenda.

<sup>52</sup> ebenda; Ps.- Dem., De Haloneso 39; Poll. IX 8.

<sup>53</sup> Paus. II 35, 2.

nische Inschrift aus Eleusis aus dem 1. Jh. v. Chr. nennt ein Heiligtum der *Athena Horia*<sup>54</sup>. Einen weiteren Hinweis auf Athena als Schutzgöttin der Horoi sah Guarducci<sup>55</sup> auf dem bekannten Relief der „sinnenden Athena“ (470/60 v. Chr.)<sup>56</sup>. In der Forschung ist es jedoch umstritten, ob es sich bei dem längsrechteckigen Steinmal vor Athena um einen Horosstein, einen Kultpfeiler<sup>57</sup> oder um ein Ziel- oder Wendezeichen (νύσσα oder τέρμα) aus dem Stadion handelt<sup>58</sup>. Eine *Hera Horia* wollte W. Peek in einer Inschrift des 1. Jh. v. Chr. aus Athen erkennen<sup>59</sup>. Allerdings ergibt sich die Lesung ΗΡΑΣ ΟΡΙΑΣ erst aus einer von Peek vorgenommenen Rekonstruktion einiger Buchstaben der Inschrift und ist deswegen keine sichere Quelle.

Wahrscheinlich konnten Horoi neben speziellen Schutzgottheiten von Grenzen auch anderen Göttern geweiht werden. Bei Horoi von Heiligtümern ist beispielsweise ein auf den jeweiligen Kultinhaber geleisteter Schwur anzunehmen.

Die antiken Schriftquellen belegen also einen sakralen Schutz der Horoi. Durch Weihung erhielten die Grenzsteine einen sakralen Charakter und wurden damit zu einer Art von Votivsteinen<sup>60</sup>. Fraglich ist, ob durch die Setzung der geweihten Steine sich deren Sakralität und sakraler Schutz auch auf die Grenzen übertrug. Dann wären Horossteine nicht nur als Grenzsteine, die sakral geschützt waren, anzusehen, sondern als sakrale Markierungen, die einer Grenze eine gewisse Sakralität verliehen. Aufgrund der Informationen aus der antiken Literatur ist diese Frage jedoch nicht zu beantworten, da die Berichte der antiken Schriftquellen sich in der Mehrheit nicht mit dem religiösen Sinngehalt der Horossteine und Grenzen befassen, sondern vor allem Auskunft über praktische Probleme bei der Grenzsetzung und dem Umgang mit diesen geben. Dabei zeigt sich, dass der sakrale Schutz allein in der Praxis nicht ausreichend für einen korrekten Umgang mit den Horoi war: Grenzkonflikte waren trotz aufgestellter Horossteine so häufig, dass bereits Homer den Streit um Horoi als Metapher für zwei im Kampf aufeinandertreffende Helden gebraucht<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> I. C. Threpsiades, *Eleusiniaka* 1, 1932, 223-236.

<sup>55</sup> Guarducci III 228.

<sup>56</sup> Akropolis Mus. Stele Nr. 695.

<sup>57</sup> Doepner a. O. 154 Anm. 694.

<sup>58</sup> H. Jung, *JdI* 110, 1995, 95-147; F. Chamoux, *BCH* 81, 1957, 141-159. In der älteren Forschung wurde das Steinmal auch als Mauerstück, Urkundenstele oder Grabstele interpretiert. Zu den verschiedenen Interpretationen siehe Jung a. O. und Chamoux a. O. 144-146.

<sup>59</sup> *IG II<sup>2</sup>* 5172; W. Peek, *AM* 67, 1942, 76f.

<sup>60</sup> Doepner a. O. 158.

<sup>61</sup> *Hom. Il.* XII 421-423.

Wegen des weit verbreiteten Fälschens und Verstellens von Horoi waren sie vor Gericht sogar nicht als a priori Beweise zugelassen, wie Demosthenes in seinen Prozessschilderungen zu Grenzstreitigkeiten berichtet: Horoi wurden lediglich „als Zeugen“ zitiert, deren Aussage nur dann Gewicht hatte, sofern die Richtigkeit ihrer Aufstellung bewiesen werden konnte. Dies führte dazu, dass beim Aufstellen von Horoi üblicherweise mehrere Personen als Zeugen hinzugezogen wurden<sup>62</sup>.

Darüberhinaus erfuhren die Grenzsteine eine Absicherung durch Gesetze und Strafsanktionen, wie sie sich seit dem 5. Jh. v. Chr. belegen lassen: Das Verrücken von Horossteinen wurde hart bestraft, wie ein Beschluss des Athener Demos von 422 v. Chr. zeigt, der als Maßnahme bei Missachtung der Horoi des Altares des Pelargikon eine Beschuldigung vor der Boule sowie ein Bußgeld von 500 Drachmen nennt<sup>63</sup>. Aus Chios überliefert eine Inschrift aus dem 5. Jh. v. Chr., dass das Entfernen der 75 Horoi der Dophitis ein Verschulden gegen den Staat darstellte; ein Übeltäter musste daher nicht nur eine Strafe zahlen, sondern galt auch als *atimos*, d.h. als entehrt und ehrlos<sup>64</sup>. Eine fragmentarisch erhaltene Inschrift aus Chios (eventuell auch aus Skyros) nennt als Strafe für das Entfernen von Horossteinen die Zahlung eines Goldstückes und ebenfalls den Verlust der Ehre<sup>65</sup>.

Eine weitere Maßnahme zur sichereren Verwendung von Horossteinen war die Einstellung von Beamten, die in bestimmten Fällen zur Aufstellung und zur Kontrolle von Horossteinen hinzugezogen werden konnten: Bei verpachteten Staatsgrundstücken waren *tamiai* (= Schatzmeister) für das Setzen der Horoi verantwortlich<sup>66</sup>. In Athen waren für die Überwachung der Grenzen von öffentlichen und privaten Grundstücken die *ἀστυνόμοι* zuständig<sup>67</sup>, auf dem Land die *δήμαρχοι*<sup>68</sup>, für die Grenzen des Pelargikons der Archon Basileus<sup>69</sup>. In Chios gab es im 5. Jh. v. Chr. besondere Beamte, in deren Aufgabenbereich der Schutz der Horoi fiel, die *οὐρο-*

<sup>62</sup> Demosth. or. XXXI 1-7. 12-13; XLII, 5. 28-29; Isaios VI 36; IG II<sup>2</sup> 204. 2630.

<sup>63</sup> IG I<sup>3</sup> 78 Z. 54-59.

<sup>64</sup> B. Haussoullier, BCH 3 (1879) 230-239; R. Körner, Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis (1993) 230-238 Nr. 62.

<sup>65</sup> B. Haussoullier, REG 3, 1890, 212; Tillyard, BSA 11, 1904/05, 65 Nr. 2.

<sup>66</sup> IG II<sup>2</sup> 2492 (345/4 v. Chr.).

<sup>67</sup> Aristot. pol. VI 8, 3.

<sup>68</sup> IG II<sup>2</sup> 1176.

<sup>69</sup> IG I<sup>3</sup> 78 (zweite Hälfte 5. Jh. v. Chr.).

φύλακες<sup>70</sup>. Ihre Aufgabe war es u. a., Strafen bei Nichtbeachtung oder Entfernung von öffentlichen Horoi zu verhängen.

Aus mehreren griechischen Poleis sind zwischen dem 5. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr.<sup>71</sup> Beamte von unbekannter Anzahl<sup>72</sup> mit der Berufsbezeichnung ὀρισταί überliefert. Horistai waren Grenzsteinsetzer<sup>73</sup>, die in bestimmten Situationen, wahrscheinlich vor allem bei Grenzstreitigkeiten, Grenzen mit Horossteinen markierten und darüber ein Protokoll verfassten<sup>74</sup>. Aus Herakleia am Siris ist aus dem späten 4./frühen 3. Jh. v. Chr. ein solches Protokoll von fünf namentlich genannten Horistai erhalten, das die Arbeiten der Horistai im Detail aufführt<sup>75</sup>: Demnach erstreckten sich die Aufgaben der Horistai über das Setzen von Horossteinen hinaus auch auf das Ausmessen der umstrittenen Grundstücke, ihre Verteilung und das Festlegen des Grenzverlaufes<sup>76</sup>. Damit kam der Tätigkeit der Horistai zugleich auch die Funktion eines Schiedsrichters oder in gewissem Sinne sogar einer Gerichtsbarkeit zu<sup>77</sup>. Unterstützt wurden die Horistai in Herakleia durch Landvermesser, sog. γαμέτρης<sup>78</sup> (= γεωμέτρης).

Die erweiterten Funktionen der Horistai werden auch in anderen Quellen überliefert<sup>79</sup>: Ein Dekret aus Athen<sup>80</sup> belegt 418/17 v. Chr. die Beauftragung einiger Horistai durch den Archon Basileus mit der Festlegung der Grenzen des Heiligtums von Kodreus, Neleus und Basile. Die Aufgabe der Horistai war hierbei jedoch allein das Vermessen und Verteilen des Landes; die Angelegenheit der Grenzsteinsetzung wurde einem Pächter des Heiligtums übertragen, das Anfertigen eines Protokolls den *Poletai*. Explizit als Landvermesser (γεωμέτρης), welche sowohl private als auch öffentliche Grenzen festlegen, werden die Horistai in den *Anecdota Graeca* beschrie-

<sup>70</sup> Haussoullier a.O. 230-239.

<sup>71</sup> Aus römischer Zeit belegt Plut. Tiberius Gracchus XXI 1 die Existenz von Horistai.

<sup>72</sup> Hyp. 29 nennt 50 Horistai, die 338 v. Chr. in Oropos tätig waren; eine Inschrift aus Herakleia aus dem späten 4. Jh. v. Chr. lediglich fünf: IG XIV 645 I Z. 2-10. 96-98; II Z. 2-8.

<sup>73</sup> Poll. IX 9.

<sup>74</sup> IG I<sup>2</sup> 94 Z. 7.; IG XIV 645 I Z. 8; II Z. 6.

<sup>75</sup> IG XIV 645.

<sup>76</sup> IG XIV 645 I Z. 10-11. II Z. 8-9.

<sup>77</sup> C. A. Ritchie, *The Athenian boundary stones of public domain* (1984) 608. 611.

<sup>78</sup> IG XIV 645 I Z. 187.

<sup>79</sup> z. B. H. Collitz (Hrsg.), *Sammlung griechischer Dialekt-Inschriften III* (1905) 5661 Z. 11 aus Chios (4. Jh. v. Chr.).

<sup>80</sup> IG I<sup>3</sup> 84.

ben<sup>81</sup>. Aus den Quellen geht nicht klar hervor, ob Horistai ein kontinuierliches Amt innehatten oder ob sie, wenn sie benötigt wurden, nur für diesen besonderen Zweck gewählt wurden. Die Inschriftentafel aus Herakleia nennt letzteres. Hier wurden die fünf Horistai speziell für die Aufgabe, die Grenzen der Gebiete des Dionysos und der Athena festzulegen, gewählt<sup>82</sup>. Weiter bezeugen zwei Inschriften aus der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. aus Sounion und Eleusis die Wahl mehrerer Personen zum Zwecke der Grenzfestlegung und Grenzsteinsetzung. Allerdings bezeichnen die Inschriften die gewählten Männer nicht explizit als Horistai<sup>83</sup>. Aus den anderen genannten Schriftquellen, die Horistai erwähnen, lässt sich nicht erkennen, wie sie zu ihrem Amt kamen und wie lange sie es ausübten.

Aus den Schriftquellen zur Setzung der Grenzsteine geht zudem nicht hervor, ob die Beamten für jegliche Grenzsteinsetzung in allen Bereichen des antiken Lebens zuständig waren, sei es bei der Kennzeichnung von sakralen Arealen, öffentlichen Gebieten oder Privatgrundstücken. Die Existenz von sehr einfachen, von im Schreiben ungeübten Personen ausgeführten Horosinschriften lässt darauf schließen, dass jedenfalls die Anfertigung von Horoi nicht immer von offizieller Seite erfolgen musste. Auch der Bericht des Demosthenes, Horoi seien vor Gericht nicht als *a priori* Beweise zugelassen, lässt den Schluss der Aufstellung in rein privater Aktion zu. Möglicherweise wurden die Beamten außerhalb von staatlichen Einrichtungen erst dann hinzugezogen, wenn Streitigkeiten auftraten und die Grenzfestsetzung eines offiziellen Charakters bedurfte.

Ob es Aufgabe der Beamten war, die Horoi, wie Platon berichtet, mit Schwur den Göttern zu weihen, oder ob diesen Schwur prinzipiell jeder leisten konnte, der einen Horos aufstellte, geht aus den Quellen ebenfalls nicht hervor. Aus den Berichten über das häufige Problem der Grenzsteinversetzung oder –fälschung ergibt sich zudem die Frage nach dem Weiterbestehen oder Erlöschen des sakralen Schutzes in Fällen des Missbrauchs. Für ein Erlöschen der Sakralität spricht die Tatsache der Wiederverwendung von Horossteinen schon in der griechischen Antike in völlig anderem Kon-

---

<sup>81</sup> Anecd. Bekk. I 287, 20.

<sup>82</sup> IG XIV 645 I Z. 8.

<sup>83</sup> IG II<sup>2</sup> 204. 1180. Vgl. Ritchie a. O. 612f.

text. In Mykene wurde beispielsweise bereits im Hellenismus ein klassischer Horos eines Heraheiligtums als Beckenabtrennung in ein Brunnenhaus eingebaut<sup>84</sup>.

### 3. Aufstellungsorte von Horossteinen

In der Antike selbst gab es dem heutigen Sinn nach keine strenge Trennung zwischen Staat und Religion. In vielen Fällen kam es zu Überschneidungen zwischen politisch-öffentlichen und kultischen Räumen. Auch lag die Obhut über religiöse Angelegenheiten häufig in den Händen der staatlichen Gemeinschaft. Daher kann nach M. I. Finley nicht zwischen öffentlichem und religiösem Besitz unterschieden werden<sup>85</sup>. Eine Trennung gab es nur zwischen öffentlichem und privatem Bereich. Dieser Theorie folgend teilte D. M. Lewis bei der Edition der athenischen Horoi in den IG I<sup>3</sup> die Grenzsteine lediglich in *öffentliche* und *private* ein. Die Horoi der Heiligtümer bildeten bei ihm eine Unterabteilung der *termini publici* und keine eigenständige Klassifikation<sup>86</sup>. In der vorliegenden Untersuchung werden die Grenzsteine, die Heiligtümer oder Heiligtumsbesitz markierten, als eigenständige Gruppe behandelt. Dies geschieht nicht aus juristischen, verwaltungstechnischen oder wirtschaftlichen Überlegungen heraus, sondern aus der Beobachtung, dass die Inschriften der Horoi deutlich zwischen profan und sakral unterscheiden. Die Horoi zeugen von der antiken Vorstellung einer Unterscheidung bzw. einer Abstufung zwischen dem Besitz von Göttern, auch wenn er von Menschen verwaltet wurde, und profanem bzw. menschlichem Besitz. Sakrale Stätten unterlagen einer eigenen Gesetzgebung und stellten bestimmte Anforderungen an die Besucher. Weiter zeigt die Einrichtung der Asylie, der sakralen Schutzgewähr in Heiligtümern, dass eine ideelle und rechtliche Trennung von profanem und sakralem Gebiet fester Bestandteil der griechischen Lebenswelt war. Insofern ist es m. E. berechtigt, eine Dreiteilung zwischen sakralem

<sup>84</sup> M. S. F. Hood, BSA 48, 1953, 27-29.

<sup>85</sup> M. I. Finley, *Studies in land and credit in ancient Athens 500-200 B. C.: The Horos inscriptions* (1952) 95. 278 Anm. 14; 285f. Zur Forschungsdiskussion über die These Finleys s. M. Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (2004) 9-15.

<sup>86</sup> IG I<sup>3</sup> 1086- 1094.

Areal und Besitz, profanen öffentlichen Gebieten und privaten Grundstücken vorzunehmen, auch wenn es diese im strengen Sinn in der Antike so nicht gab.

### 3. 1. Horossteine an Grenzen von sakralen Arealen und Heiligtumsbesitz

Die Mehrzahl der im gesamten griechischen Siedlungsgebiet erhaltenen Horossteine begrenzten Heiligtümer oder Heiligtumsbesitz. Aufgrund dieser hohen Anzahl der erhaltenen Horoi von Heiligtümern ist zu folgern, dass die Kennzeichnung von Temene mit Grenzsteinen eine sehr übliche Vorgehensweise darstellte. Ab wann die Griechen ihre Heiligtümer mit Grenzsteinen markierten, ist archäologisch jedoch nicht genau festzulegen: Vermutlich gab es schon im 8. Jh. v. Chr. anepigraphische Horoi, die das einer Gottheit zugehörige Gebiet vom Umfeld abgrenzten<sup>87</sup>. Solche Steine sind jedoch nicht nachweisbar. Einer der frühesten erhaltenen beschrifteten Horoi überhaupt, zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. gefertigt, markierte bereits ein Heiligtum. Er stammt aus Poseidonia<sup>88</sup> und kennzeichnete dort die Grenze eines kleinen Chiron-Heiligtums (*Abb. 1*): Er ist ein länglicher Naturstein (ca. 1,19 m hoch, 0,25 m breit und 0,17 m tief) aus Sandstein und trägt die vertikal angebrachte Inschrift XIΠONOC.

Zwei weitere frühe Horoi des 6. Jhs. v. Chr. finden sich ebenfalls in der Magna Graecia, in Metapont. Beide Steine tragen wieder Inschriften und begrenzten Heiligtümer. Der erste fragmentiert erhaltene Horos<sup>89</sup> wird in die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. datiert. Er besteht aus lokalem Gestein, ist grob behauen und trägt die Inschrift ΔΙΟΣ ΑΓΛΑΙΟ ([Horos] des Zeus Aglaios). Der zweite Horos aus Metapont<sup>90</sup> besteht aus Kalkstein und war ursprünglich mit weißem Stuck überzogen. Seine Inschrift lautet ΑΘΑΝΑΣ [ΗΥ]ΓΙ[Ε]ΙΑΣ ([Horos] der Athena Hygieia). Nochmals betont werden muss, dass diese drei Horossteine zugleich die ältesten erhaltenen Horoi überhaupt darstellen.

<sup>87</sup> M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit (2004) 24; C. Sourvinou-Inwood, Early sanctuaries, the eighth century and ritual space, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 1-17.

<sup>88</sup> M. Guarducci, in: NSc 1948, 185-192.

<sup>89</sup> M. Guarducci, Epigrafia Graeca IV (1978) 49.

<sup>90</sup> P. Zancani Montuoro, RendNap 1975, 139f.

Da die eben genannten Steine nicht das Wort *Horos* enthalten, sondern lediglich den Namen von Göttern im Genitiv nennen, wurden sie in der jüngeren Forschung auch als Votivsteine gedeutet<sup>91</sup>. Das Fehlen des Begriffes *Horos* schließt jedoch ihre Verwendung als Grenzsteine nicht aus. Wahrscheinlich war es in der Magna Graecia im 6. Jh. v. Chr. üblich, das Wort *Horos* in die Steine zu ritzen, wie es z. B. in Athen und anderen Städten im 6. Jh. v. Chr. bezeugt ist<sup>92</sup>. Der Name des Besitzers im Genitiv war als Anzeige einer Grenze und damit auch eines Besitzes ausreichend (sog. *genitivus possessivus*). Auch in den folgenden Jahrhunderten wurde bei Grenzsteinen von Heiligtümern im gesamten griechischen Siedlungsraum häufig auf die Bezeichnung *Horos* verzichtet<sup>93</sup>. Ebenso konnte bei privaten oder öffentlichen Grenzsteinen der Name des Besitzers im Genitiv alleine, ohne *Horos*, genannt werden<sup>94</sup>.

Aus der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. stammt der älteste bekannte peloponnesische Grenzstein<sup>95</sup>. Er wurde auf der Agora von Argos entdeckt und als *Horos* des Heroons der Sieben gegen Theben interpretiert<sup>96</sup>. Er enthält ebenfalls nicht den Begriff *Horos*, sondern lediglich die Bezeichnung ΕΡΟΟΝ ΤΟΝ ΕΝ ΘΕΒΑΙΣ. Da es sich bei ΕΡΟΟΝ sowohl um den Nominativ Singular (= ἥρῶον) als auch um den Genitiv Plural (= ἥρώων) handeln kann, gibt es zwei mögliche Lesungen der Inschrift: „Heroon derjenigen, [die gefallen sind] in Theben“ oder „[Horos oder Monument] der Heroen, [gefallen] in Theben“. Während letztere Lesart deutlich dem gängigen Schema von *Horos* Beschriftungen entspricht, würde die erste Lesung auch zu einen „Hinweisschild“ passen. Dies schließt mitnichten aber eine Funktion als Grenzstein aus, worauf später zurückzukommen sein wird<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> Doepner a. O. 87. 158 Anm. 739. Dagegen M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit (2004) 25, die die Steine weiterhin als *Horoi* deutete.

<sup>92</sup> IG I<sup>2</sup> 863 (2. Hälfte 6. Jh. v. Chr.). Ein archaischer Grenzstein aus Apollonia, Illyrien, nennt in seiner Inschrift ebenfalls das Wort *Horos*: ὄρος Γαίας. P. Cabanes, *Etudes épigraphiques 2. Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire I*, 2 (1997) 13 Nr. 1.

<sup>93</sup> Beispiele aufgezählt bei M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV* (1978) 48-56; A. Pariente, *BCH Suppl.* 22 (1992) 201.

<sup>94</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2634-2640.

<sup>95</sup> SEG XLII 274.

<sup>96</sup> A. Pariente, *BCH Suppl.* 22 (1992) 195-225.

<sup>97</sup> s. u. Kap. III. 4.

In die 2. Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. fällt der älteste erhaltene Horosstein aus Athen<sup>98</sup>. Auch er begrenzte ein sakrales Gebiet. Er befindet sich *in situ* in der südlichen Temenosmauer des Heiligtums der Tritopatreis (Abb. 2). Es handelt sich bei ihm um einen nur grob bearbeiteten Steinblock mit unregelmäßigem pentagonalem Umriss (Höhe ca. 90 cm, Breite ca. 58 cm). Seine Inschrift wurde schräg auf dem Stein angebracht; ihr Text lautet HIEPON TPITOPATPEON. Vom Heiligtum der Tritopatreis sind weitere Horoi erhalten, die jedoch später datiert werden.

Ebenfalls aus dem 6. Jh. v. Chr. hat sich ein Grenzstein eines Artemisheiligtums auf Lemnos erhalten<sup>99</sup>.

Dieser relativ kleinen Zahl von Horoi des 6. Jhs. v. Chr. steht eine große Mehrheit von Horoi von sakralem Gebiet aus dem 5. Jh. v. Chr. und den folgenden Jahrhunderten gegenüber, aus denen sich folgende Aussagen erschließen lassen:

Bei Horossteinen von Heiligtümern kann man inhaltlich zwischen mehreren Inschriften unterscheiden. Zum Teil wird lediglich ὄρος ἱεροῦ, ὄρος του ἱεροῦ, ὄρος τῷ τεμένους oder ὄρος τῷ ἥρῳ angegeben, zum Teil aber auch die Gottheit des Heiligtums mit Namen genannt, z. B. ὄρος Πυθαῖος<sup>100</sup>, ὄρος Διονυσίου<sup>101</sup>, ὄρος Διὸς Μιλιχίου γῆς Ἀθηναίας<sup>102</sup>, ὄρος Ἀρτέμιδος τεμένους Ἀμαρυσίας<sup>103</sup>. Für die Magna Graecia konnte Guarducci<sup>104</sup> zeigen, dass die Inschriften, die den Namen der Gottheit nennen, früher auftreten: ὄρος ἱεροῦ kommt erst ab der 2. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. vor, während Grenzsteine mit dem Namen der Gottheit schon aus dem 6. Jh. v. Chr. existieren<sup>105</sup>. Bei mehreren Horoi aus dem 5. Jh. v. Chr. aus Ägina beobachtete J. P. Barron den umgekehrten Fall: Zuerst waren die Steine mit den Worten ὄρος τεμένους beschriftet, der Zusatz Ἀπολλῶνος Ποσειδῶνος wurde erst nachträglich von anderer Hand zugefügt<sup>106</sup>. Es scheint also zeitspezifische und regionale Unterschiede bei der Wortwahl der Inschriften gegeben zu haben.

<sup>98</sup> Kerameikos Mus. Inv. I 294. A. Brückner, Praktika 1910, 105. 107; K. Kübler, AA 88, 1973, 189f.; C. A. Ritchie, The Athenian boundary stones of public domain (1984) 447-452 TA 95 Taf. 84 Abb. 74.

<sup>99</sup> M. Segre, ASAtene 15/16, 1932/33, 294-296 Abb. 4.

<sup>100</sup> IG IX 1 699.

<sup>101</sup> IG I<sup>2</sup> 868.

<sup>102</sup> IG I<sup>2</sup> 866.

<sup>103</sup> IG I<sup>2</sup> 865.

<sup>104</sup> M. Guarducci, Epigrafia Greca IV (1978) 46f.

<sup>105</sup> z. B. der Horos aus Poseidonia vom Beginn des 6. Jh. v. Chr. M. Guarducci, NSc 1948, 185-192.

<sup>106</sup> IG IV 33. 34. 35. 36; J. P. Barron, JHS 103, 1983, 4-7.

Als zusätzliche Angaben zu dem Kultinhaber können die Inschriften auch die Trägerschaft der Heiligtümer, wie Kultvereine<sup>107</sup>, Demen<sup>108</sup>, Familienstämme<sup>109</sup> und Phratrien<sup>110</sup>, nennen, oder sie machen genauere Angaben zum Charakter des Kultinhabers, wie z. B. auf mehreren Horoi aus Samos: ἥρος τεμένος Ἀθηναίας Ἀθηνῶν μεδεόσες (*Horos des Temenos der Athena, die Athen beschützt*)<sup>111</sup>.

Zur Markierung sakraler Gebiete wurden die Horossteine an mindestens allen markanten Punkten, wie Ecken oder Eingängen, wenn nicht sogar in regelmäßigen Abständen rund um das gesamte Areal aufgestellt, um so eine Grenzlinie zu bilden. Darauf deutet die große Menge von Horossteinen hin, die laut antiker Grenzdekrete zur Kennzeichnung benötigt wurde<sup>112</sup>, sowie eine Beschreibung des Pausanias: „τὸ δὲ ἱερὸν ἄλσος τοῦ Ἀσκληπιοῦ περιέχουσιν ὄροι πανταχόθεν.“ („*Den heiligen Hain des Asklepios umgeben allerseits Horossteine*“)<sup>113</sup>. Von mehreren Heiligtümern haben sich daher mehr als nur ein Horos erhalten. Von einem Athenaheiligtum auf Samos wurden beispielsweise immerhin zwölf Horoi gefunden, die alle in die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. datiert werden und wohl in einer einheitlichen Maßnahme rund um das Temenos aufgestellt wurden<sup>114</sup>.

Horossteine sakraler Areale wurden nicht nur als Grenzmarkierungen des Heiligtumsbezirks verwendet, sondern auch als Begrenzung einzelner sakraler Elemente wie Altar<sup>115</sup>, Tempel<sup>116</sup> oder bestimmter Gebiete innerhalb des Temenos, wie z. B. Heiligtümer anderer Gottheiten, Heroa<sup>117</sup> oder Wettkampfstätten<sup>118</sup>.

<sup>107</sup> IG VII 1785.

<sup>108</sup> IG I<sup>2</sup> 854.

<sup>109</sup> SEG XXI 650; SEG XXV 200 und 201.

<sup>110</sup> C. W. Hedrick Jr., *Hesperia* 57, 1988, 81-85 Nr. 1.

<sup>111</sup> IG XII 6,1 238-244 (Mitte 5. Jh. v. Chr.).

<sup>112</sup> Für das Dionysosheiligtum in Herakleia am Siris überliefert z. B. eine Inschrift aus dem späten 4./frühen 3. Jh. v. Chr. die Setzung von 31 Grenzsteinen: IG XIV 645 I, 88-93.

<sup>113</sup> Paus. II 27, 1.

<sup>114</sup> G. Shipley, *A History of Samos 800-188 BC* (1987) 114f; IG XII 6,1 245-251.

<sup>115</sup> z. B. Horos aus dem 5. Jh. v. Chr., der direkt an einem Altar auf der Agora von Metapont stand (nicht an der Temenosmauer): U. Kenzler, *Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora* (1999) 173. Ein Altar der Artemis in Olympia war von sechs Horoi umgeben: U. Sinn, *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst* (2004) Abb. 30.

<sup>116</sup> SEG XL 581 (ca. 400-350 v. Chr.); IG V,1 370.

<sup>117</sup> z. B. SEG XXXIV 285 (4. Jh. v. Chr.) ὄρος ἑπιπολάς. Interpretation von S. G. Miller, *Hesperia* 53, 1984, 191f. als Horos eines heiligen, mit Zypressen bepflanzten Platzes nahe des Zeustempels von Nemea. Weitere Beispiele: IG XII Suppl. 1 (Ende 6./Anfang 5. Jh. v. Chr.) Horos eines Heiligtums für Gaia innerhalb des Temenos des Apollon in Apollonia. Zwei Horoi eines Heroons im heiligen Bezirk der Leto auf Delos: P. Bruneau/ J. Ducat, *Guide de Delos* (31983) 191 Nr. 63.

<sup>118</sup> IG IV 1503 Horos aus dem Asklepieion in Epidauros: ὄρος ἵπποδρόμου (5. Jh. v. Chr.).

### 3. 2. Horossteine an Grenzen von Asylbezirken

Im Rahmen der griechischen Einrichtung der *asylia*, der sakralen Schutzgewähr und des Gewaltverbots, wurden bestimmte Bezirke als sakrale Zone ausgegrenzt, in der schutzfliehende Personen und Objekte vor jeglichem Zugriff geschützt waren. Als Asylbezirk galt in vielen Fällen das gesamte Temenos, oft wurde aber auch nur ein bestimmtes Areal innerhalb des Heiligtumsgebietes, wie z. B. der Altar, der Tempel oder ein spezieller von Horossteinen markierter Bezirk zum Asyl erklärt<sup>119</sup>. Zudem war es möglich, dass sich ein Asylgebiet auch über die Grenzen eines Heiligtums hinaus erstreckte<sup>120</sup>. Dabei vermochten unter Umständen ganze Städte als *asylos* (= „von einer gewaltsamen Handlung irgendwelcher Art unversehrt“<sup>121</sup>) erklärt werden. Die Grenzen der Asylareale waren also variabel und orientierten sich an den Vorgaben der jeweiligen Autorität.

Die Kennzeichnung der Asylbezirke erfolgte durch beschriftete Horossteine. Als Grenze galt auch hier die gedachte Linie zwischen den Horoi, die an markanten Punkten oder in gleichmäßigen Abständen rund um das definierte Areal aufgestellt waren. Dies geht aus mehreren Asylverträgen<sup>122</sup> hervor, die ab der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. üblicherweise schriftlich festgehalten wurden<sup>123</sup>. Aus Kos sind beispielsweise mehrere solcher Verträge überliefert, welche von der Setzung von Horossteinen oder deren Anerkennung durch verschiedene Herrscher berichten. Die erste Inschrift aus der ersten Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. nimmt auf die Horoi des Asyls Bezug<sup>124</sup>. In einer weiteren Inschrift aus Kos erkennt Ptolemaios III. ein Gebiet ὡς τοὺς ὄρους τε-θεΐκατε<sup>125</sup> als Asyl an. Auf einer dritten Inschriftenstele aus Kos wird von der Stiftung eines Asyls in Pergamon 182 v. Chr. durch Eumenes II. berichtet, der an die Grenzen des deklarierten Asyls Horossteine setzen ließ<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> Eine Inschrift aus Gortyn scheint darauf hinzudeuten, dass Asylbezirke innerhalb von Heiligtümern auch als *Hiketaia* bezeichnet werden konnten. CIG I 1534; U. Sinn, AM 105, 1990, 85f.

<sup>120</sup> Strab. XIV 641 berichtet z. B. von der im Laufe der Jahre immer wieder wechselnden Ausdehnung des Asylbezirks des Artemision von Ephesos.

<sup>121</sup> E. Schlesinger, Die griechische Asylie (1933) 10.

<sup>122</sup> K. J. Rigsby, *Asyilia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (1996) 402 Nr. 185, 430 Nr. 213, 417, 434 Nr. 214, 439 Nr. 215.

<sup>123</sup> ThesCRA III (2005) 6. e. Asylie Nr. 79-85 (Sinn).

<sup>124</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (1969) 158 (1. H. 3. Jh. v. Chr.).

<sup>125</sup> C. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period* (1934) 27 Z. 6; J. Derlien, *Asyl* (2003) 53 Anm. 94.

<sup>126</sup> K. J. Rigsby a. O. 362-384 Nr. 176.

Horossteine von Asylbezirken lassen sich auch bereits früher, nämlich ab dem 5. Jh. v. Chr. nachweisen<sup>127</sup>. Ihre Inschriften können einfach nur ΟΡΟΣ ΙΕΡΟΣ ΑΣΥΛΟΣ lauten, zum Teil geben sie zusätzlich den Namen der Gottheit des jeweiligen Asyls an: Vom berühmten Asyl des Artemision von Ephesos hat sich z. B. ein Horos aus dem 2. Jh. v. Chr. erhalten, dessen Inschrift als τὸ τέμενος τῆς Ἀ[ρτέμιδος ἄσουλου]... gelesen wird<sup>128</sup>. Aus Karien stammt ein Grenzstein des Asyls des Dionysosheiligtums von Tralleis aus dem 1. Jh. n. Chr., der zusätzlich über das Asylrecht informiert<sup>129</sup>. Die Inschrift des Horos verweist explizit darauf, dass die Schutzflehenden (Hiketai) innerhalb der Markierung des Asyls nicht rechtswidrig behandelt werden sollen: „...ὄρος ἱερὸς ἄσυλος Διονύσου Βάκχου· τὸν ἰκέτην μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ἀδικούμενον περιορᾶν, ...“.

### 3. 3. Horossteine an Polis-Grenzen

Ab dem späten 5. Jh. v. Chr. überliefert eine Vielzahl von Quellen, dass Polisgrenzen durch Horossteine markiert wurden: Plutarch berichtet, dass die Bewohner von Plataiai aufgrund eines Orakelspruches 479 v. Chr. ihre Horossteine an der Grenze zu Attika entfernten, damit Plataiai attisch wurde<sup>130</sup>. Xenophon erklärt, die Korinther sähen die Existenz ihrer Polis gefährdet, weil die Argiver die Grenzsteine zwischen beiden Gebieten entfernt hätten<sup>131</sup>. Beide Schriftquellen zeigen, dass die durch Horossteine markierten Grenzen gewissermaßen als Zeichen für das Bestehen eines Staates fungierten. Dieses Verständnis bestand auch noch im Bewusstsein der kaiserzeitlichen Griechen: Pausanias berichtet von der Polis Panopeus, der es an allen zivilisatorischen Errungenschaften einer Polis fehle, die aber dennoch *Horoi* gegen ihre Nachbarn habe<sup>132</sup>. In römischer Zeit lässt sich sogar ein vermehrtes Aufstellen von

<sup>127</sup> z. B. B. D. Merrit, *Corinth VIII*, 1 (1931) 122 (5. Jh. v. Chr.); IG VII 4153, 4154 (3. Jh. v. Chr.); SEG XLI 907 (undatiert), SEG XXXIX 1120 (unter Cäsar), 1290 (44 v. Chr.), SEG XXXVII 1409 (spätantik).

<sup>128</sup> SIG 989; F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure* (1955) 85.

<sup>129</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure* (1955) 75. Rigsby a. O. 417 datiert den Horos in das 4. Jh. v. Chr.

<sup>130</sup> Plut. *Aristides XI* 3-8.

<sup>131</sup> Xen. *hell. IV* 4, 6.

<sup>132</sup> Paus. *X* 4, 1.

*Horoï* an den Polisgrenzen beobachten<sup>133</sup>, obwohl die Poleis durch die römische Herrschaft in ihren Funktionen stark reduziert waren, und Grenzregelungen durch römische Autoritäten leicht außer Kraft gesetzt werden konnten<sup>134</sup>. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb identifizierten sich die Bürger stark mit ihren Poleis<sup>135</sup> und bekräftigten dies durch die Kennzeichnung der Grenzen mit Horossteinen.

Weiteren Aufschluss über die Aufstellung von Horossteinen an zwischenstaatlichen Grenzen geben zahlreiche Grenzdekrete, die vor allem aus hellenistischer und römischer Zeit inschriftlich erhalten sind. Häufig handelt es sich um Schiedssprüche, die bei Grenzkonflikten zweier Staaten von einem dritten neutralen Staat eingeholt wurden und die neue Grenzregelungen festsetzten<sup>136</sup>. Die Auswertung dieser Schriftzeugnisse zeigt, dass zwischenstaatliche Grenzen in der Hauptsache durch natürliche Grenzmarken bestimmt wurden und relativ selten durch Horossteine<sup>137</sup>. *Horoï* wurden häufig in Ergänzung zu natürlichen Grenzmarken angebracht, wie sich anhand von einigen Beispielen beobachten lässt: Ein Schiedsspruch zu einem Grenzstreit zwischen Priene und Samos aus dem 2. Jh. v. Chr. beschreibt eine Grenzlinie, die unter anderem von einem Bach gebildet wurde. Die Felsen am Ufer dieses Baches waren zusätzlich mit dem Wort *Horos* beschriftet<sup>138</sup>. Ähnliches geht aus einem rhodischen Schiedsspruch zu einem Grenzkonflikt zwischen Milet und Magnesia a. M. hervor. Hier bestimmte man den Fluss *Hybandos* als Grenzlinie und verfügte zudem, dass an beiden Ufern des Flusses Grenzsteine angebracht werden sollten<sup>139</sup>. An der Grenze zwischen Samos und Priene ergänzte eine Horosfelsinschrift einen als Gren-

<sup>133</sup> Rousset a. O. 100 mit Bsp.

<sup>134</sup> S. E. Alcock, *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece* (1993) 126-171.

<sup>135</sup> Diese Identifizierung wurde von der römischen Herrschaft bewusst geduldet und postuliert, um die Zufriedenheit der Bürger zu erhöhen und damit das Risiko von Rebellionen zu mindern. Außerdem hatte die Erhaltung der Poleis als untere politische Einheit im Imperium Vorteile für Verwaltung und Finanzen. D. Nörr, in: ANRW II 7. 1 (1979) 3-20.

<sup>136</sup> M. N. Tod, *International arbitration amongst the Greeks* (1913); L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci* (1973); Rousset a. O. 101-112. Durch die Schiedssprüche wurden vor allem ab dem 4. Jh. v. Chr. kriegerische Auseinandersetzungen um die Grenzen vermieden.

<sup>137</sup> Rousset a. O. 117 zählt in den von ihm untersuchten epigraphischen Dokumenten 429 Grenzzeichen, davon nur 27 artifizielle. Das bedeutet, dass nur ein Sechstel der Grenzmarken aus Horossteinen oder anderen Markierungen wie z. B. Hermen bestand. *Horoï* als Kennzeichnung von Landesgrenzen werden genannt in: IG IX 2 add. Ultima X, 205, I, 1, 29f (Schiedsspruch zwischen Theben und Halos); F. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene* (1906) Nr. 27 (Schiedsspruch zwischen Milet und Priene); Nr. 37 (Schiedsspruch zwischen Samos und Priene); IG V 1431 (Grenzdekret zwischen Sparta und Messene); SIG 665 (Schiedsspruch zwischen Sparta und Megalopolis); A. Plassart, BCH 39, 1915, 55 (Grenzdekret zwischen Orchomenos und Methydrion).

<sup>138</sup> Hiller von Gaertringen a. O. Nr. 37 Z. 158-160.

<sup>139</sup> A. Rehm, *Milet I*, 3 (1914) Nr. 148 §3.

ze fungierender Hügel<sup>140</sup>. Auch ein steiler Kamm, der deutlich ein Stück der Grenze zwischen Sparta und Messene im 1. Jh. n. Chr. markierte, wurde ebenfalls mit mindestens drei Horossteinen gekennzeichnet<sup>141</sup>.

Eine besondere Form von Horoi überliefert ein Grenzbeschluss zwischen Hermione und Epidauros aus dem 2. Jh. v. Chr.: Die von milesischen und rhodischen Schiedsrichtern entschiedene Grenzregelung ist inschriftlich in zwei Exemplaren überliefert. Die besser erhaltene Inschrift stammt aus Hermione<sup>142</sup>, das epidaurische Gegengstück<sup>143</sup> besteht aus nur fünf kleinen Fragmenten. In Zeile 16 des hermionischen Exemplars heißt es: „...τὸς ὄρους, οἱ εἰσὶν βολεοὶ λίθοι κειμένοι...“<sup>144</sup> („...*Horoi*, die als *boleoi lithoi* gesetzt wurden...“). Eine Erklärung zu *boleoi lithoi* gibt Pausanias: Nach ihm sind *boleoi lithoi* Haufen zusammengelesener Steine, sog. Klaubsteinhaufen<sup>145</sup>. Die beiden Inschriften teilen also das Auftreten von Grenzmarken in Form von mehreren unbearbeiteten und aufeinandergehäuften Steinen mit. Zu Pausanias Lebzeiten scheint diese Art der Grenzkennzeichnung aber bereits unüblich gewesen zu sein, was daraus zu schließen ist, dass sich Pausanias überhaupt bemüht fühlt, eine Erklärung für *boleoi* abzugeben. In seiner Beschreibung der Grenzen zwischen Epidauros und Hermione hält Pausanias *boleoi* nämlich fälschlicherweise für einen Ortsnamen<sup>146</sup>.

Die Setzung von Horossteinen an zwischenstaatlichen Grenzen konnte von jedem angrenzenden Staat separat mit eigenen Grenzsteinen oder von beiden Staaten zusammen mit gemeinsamen Grenzsteinen erfolgen. Von einer getrennten Grenzsteinsetzung berichtet ein thebanischer Schiedsspruch zwischen den Städten Boulemita und Halai aus dem 2. Jh. v. Chr.<sup>147</sup>. Desgleichen lässt die Beschriftung eines böotischen Horos aus dem 4. Jh. v. Chr.<sup>148</sup> schließen, da sie nur eines der beiden Grenzländer als Aufsteller nennt. Auf eigene Grenzsteine deutet auch der inschriftlich

<sup>140</sup> Hiller von Gaertringen a. O. Nr. 151. 152. 153.

<sup>141</sup> Der Grenzverlauf sowie die Horossteine werden in der Grenzurkunde IG V 1405.1431 überliefert. W. Kolbe, AM 29, 1904, 364-378. Horossteine: IG V 1371. 1372.

<sup>142</sup> W. Peek, AM 59, 1934, 47-52.

<sup>143</sup> IG IV<sup>2</sup> 75; SEG XI 405.

<sup>144</sup> entsprechend dazu Zeile 15 der epidaurischen Inschrift: „...τὸς ὄρους, οἱ ἐντι βολεοὶ λίθων κ[ειμένοι]ι...“.

<sup>145</sup> Paus. II 36, 3.

<sup>146</sup> ebenda.

<sup>147</sup> E. Bourguet, FdD III, 1 (1929) 362.

<sup>148</sup> SIG 933.

überlieferte Eid der athenischen Epheben hin, die auf die „*Horoi des Vaterlandes*“ einen Schwur leisteten<sup>149</sup>. Eine gemeinsame Grenzsetzung zeigt sich in Horossteinen, die beide angrenzenden Staaten auf den jeweiligen Seiten nennen<sup>150</sup>. Als Ergebnis ist daher anzunehmen, dass eine gemeinsame oder separate Grenzsteinsetzung von dem guten oder schlechten Verhältnis der benachbarten Staaten untereinander abhängig war und je nach Stand der Beziehungen unterschiedlich gehandhabt wurde.

### 3. 4. Horossteine an Demengrenzen

Mehrere antike Poleis waren als Untereinheiten in kleinere Gemeinden, sogenannte *Demen*, unterteilt<sup>151</sup>. Detaillierte Untersuchungen liegen vor allem für Attika vor. Die Markierung der Grenzen zwischen den einzelnen attischen Demen erfolgte ebenfalls durch Horossteine<sup>152</sup>. Darauf lässt eine Passage bei Strabon schließen, der es als ungewöhnlichen Sonderfall herausstellt, dass die Grenze zwischen den Demen Kollytos und Melite nicht gekennzeichnet war<sup>153</sup>.

Die Markierung von Demengrenzen in Attika lässt sich an mehreren Felsgrenzinschriften nachvollziehen<sup>154</sup> (*Abb. 3*). Der Großteil der Demen-Felsgrenzinschriften

<sup>149</sup> M. Sartre, *Aspects économiques et religieux de la frontière dans les cités grecques*, *Ktéma* 4, 1979, 217.

<sup>150</sup> z. B. ein Horos der Grenze zwischen Sparta und Messene (IG V 1371) oder der in der Antike berühmte Horos auf dem Isthmus von Korinth, der die Grenze zwischen Peloponnes und Ionien anzeigte: *Plut. Thes.* XXV 4; *FGrHist* III B 324 F61 (Androtion). Vgl. D. Rousset, *Les frontières des cités grecques*, *Cahiers du Centre Gustav Glotz* 5, 1994, 111 Anm. 58.

<sup>151</sup> Attika, Eretria, Keos, Kalymna, Kos, Rhodos, Naxos und Elis: *RE* V (1905) 1-132 s. v. δῆμοι (Wellmann).

<sup>152</sup> C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altertum* II (1890) 246; *FGrHist* III B 328 F 122 (Philochoros) = *Schol. V Aristoph. Av.* 997; C. W. J. Eliot, *Coastal Demes of Attica* (1962) 25; J. S. Traill, *The Political Organization of Attica*, *Hesperia* Suppl. 14 (1975) 73; P. Siewert, *Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes* (1982) 85; H. Lauter, *AA* 1982, 299-315; G. R. Stanton, *BSA* 79, 1984, 301-306; M. K. Langdon, *SymbOslo* 60, 1985, 5-15; J. S. Traill, *Demos and Trittys* (1986) 116-122; H. Lohmann, *Flur- und Demengrenzen im klassischen Attika*, in: E. Olshausen (Hrsg.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 4, 1990 (1994) 279-290; H. R. Goette, *Klio* 76, 1994, 120-134; Ober, *Greek Horoi* 114-123; M. K. Langdon, *BSA* 91, 1996, 341-364. Dagegen: W. E. Thompson, *SymbOslo* 46, 1971, 72.79; D. Whitehead, *The Demes of Attica* (1986) 28f; M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology* (1991) 58.

<sup>153</sup> *Strab.* I 4, 7.

<sup>154</sup> Auflistung bei J. S. Traill, *Demos and Trittys* (1986) 117 und G. R. Stanton, *BSA* 91, 1996, 341-364: 6 Horoi bei Thiti, 7 bei Megalo Baphi, 4 auf dem Alepovouni, 2 auf dem Lykabetos, 2 bei dem Merenda, 3 bei Vari auf der Kaminia (der dritte Horos wurde 1994 von H. Goette entdeckt), 2 bei

trägt die einfache Inschrift OPOC oder OPOΣ. Eine exakte Datierung ist meist nicht möglich, da für die Form der Buchstaben bislang keine typologische Chronologie besteht. Erschwerend ist zudem die Uneinheitlichkeit der Inschriften. Zum Teil handelt es sich um qualitativ hochwertige Arbeiten und zum Teil um grobe und sehr einfache Inschriften. Die Datierung der Felsinschriften schwankt deshalb vom 4. Jh. v. Chr. bis in römische Zeit<sup>155</sup>.

Ein anschauliches Beispiel für eine Demengrenze, die mit Horos-Felsinschriften gekennzeichnet wurde, findet sich auf dem Höhenrücken Megalo Baphi, an der Grenze zwischen den Demen Atene und Sounion (*Abb. 3*). Auf dem langgestreckten Kamm befinden sich auf einer Länge von über 2 km sieben Horosinschriften, die in das 4. Jh. v. Chr. datiert werden<sup>156</sup>. Die Deutung der Inschriften als Horoi der Demengrenze erfolgte zum einen aus der engen Verwandtschaft in Form und Duktus der Inschriften, die für eine einheitlich geführte Anbringungsmaßnahme sprechen, zum anderen aus der Größe des markierten Gebietes von mindestens 2 km Länge, was die Größe eines durchschnittlichen attischen Flurstückes von 20-25 ha weit überschreitet<sup>157</sup>. Für eine Interpretation der Horosinschriften als Grenzmarkierung von Demen spricht weiter, dass die Inschriften auf einer gedachten annähernd geraden Linie auf dem Megalo Baphi liegen, der bereits an sich eine natürliche Grenze zwischen Atene und Sounion bildete<sup>158</sup>.

Ebenfalls als Markierung von Demengrenzen wurden vier Horos-Felsinschriften auf dem Alepovouni<sup>159</sup> sowie eine Gruppe von sechs Inschriften, die in einer Entfernung von 100 – 400 m zueinander auf dem Kamm eines Hügelzuges angebracht waren, der oberhalb von Kitsi-Pigadi Richtung Osten verläuft, gedeutet<sup>160</sup>. Letztgenannte tragen nicht die gewöhnliche Inschrift HOPOΣ, sondern die fragwürdige Abkürzung OP/TIM. Je nach Deutung dieser Abkürzung gibt es verschiedene Interpretationen

---

Reuma Ari, 1 bei Skasmeni Petra, 1 bei Kaisariani, 1 bei Kiteza, 2 beim „Michelsberg“ in Sounion, 4 in Soureza und 5 bei Sagani.

<sup>155</sup> Ober, Greek Horoi 116 Anm. 49.

<sup>156</sup> Stanton a. O. 359; Lohmann a. O. 279-283.

<sup>157</sup> H. Lohmann a. O. 281; ders., Atene (1993) 224-226.

<sup>158</sup> H. Goette, Ο ἀξιόλογος δῆμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika (2000) 12.

<sup>159</sup> H. Lauter, AA 1982, 314f; G. R. Stanton, BSA 79, 1984, 301-305; J. S. Traill, Demos und Trittys (1986) 117-122. Gegen diese Interpretation: J. Ober, Hesperia 50, 1981, 68-77; M. K. Langdon, Hesperia 54, 1985, 257-259.

<sup>160</sup> Erste Veröffentlichung bei Eliot a. O. 57. 63f. Abb. 5. Datierung ins 4. Jh. v. Chr.; dagegen G. R. Stanton, BSA 91, 1996, 358: 2. Jh. v. Chr. Zwei der Inschriften wurden 1980 durch Bauarbeiten zerstört: H. Lauter, AA 1982, 302.

der durch Horoi gebildeten Grenzlinie: J. Traill und H. Lauter lasen die Inschrift als ὄρος Παραλίας Μεσογείας und interpretierten sie als Grenzmarkierungen der Trittyeneinteilung zwischen Küste und Binnenland, welche zugleich mit der Demengrenze von Ober- und Unter-Lamptraï zusammenfiel<sup>161</sup>. G. R. Stanton dagegen löste die Abkürzung als ὄρος Π(α)Μ(βωταδῶν) auf und deutete die Markierung daher als Grenze der Deme Pambotadai<sup>162</sup>.

Ob Demengrenzen innerhalb von Städten ebenfalls durch Horossteine oder aber lediglich durch urbane Strukturen wie Straßen, Mauern oder Häuserblöcke festgelegt wurden, ist umstritten<sup>163</sup>. Dementsprechend gingen die Interpretationen von sechs Horossteinen<sup>164</sup> aus dem Kerameikos, die jeweils die Inschrift ΟΡΟΣ ΚΕΡΑΜΕΙΚΟΥ tragen (Abb. 4), auseinander. Sie wurden zum einen als Grenzsteine einer Straße namens Kerameikos, zum anderen als Grenze der Deme Kerameis gedeutet<sup>165</sup>. Vier der sechs Grenzsteine fand man *in situ*: Einen an der Straße zum Dipylon bei der Nordwestecke der Agora, einen zweiten direkt an der Südwestseite des Dipylons und zwei weitere 78 m sowie 126 m nordwestlich des Dipylons an der Straße zur Akademie. Ein siebter Grenzstein kann eventuell in einem Stelenstumpf an der Nordostseite des Dipylons rekonstruiert werden<sup>166</sup>. Die Steine bilden eine gerade Linie von der Agora in Richtung Akademie. Gegen die Auffassung der Grenzsteine als Horoi einer Straße namens Kerameikos spricht, dass Horoi von Straßen gewöhnlich die Bezeichnung ὁδός enthalten<sup>167</sup>. Außerdem wird in den antiken Quellen nirgendwo von Kerameikos als einer Straße gesprochen, sondern der Begriff meint durchweg das ehemalige „Töpferviertel“ außer- und innerhalb der Stadtmauern. Ob die Bezeichnung Kerameikos mit der Deme Kerameis gleichgesetzt werden kann, ist ebenso fraglich. Wahrscheinlich handelte es sich bei Kerameikos um einen populären und traditionellen Begriff für das Areal in der Umgebung des Dipylons, der jedoch nicht mit den genau definierten Abmessungen der Deme Kerameis übereinstimmen

<sup>161</sup> J. S. Traill, *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 162-169; Lauter a. O. 299-315.

<sup>162</sup> G. R. Stanton, *BSA* 91, 199, 358.

<sup>163</sup> Straßen als Demengrenzen innerhalb der Stadt: R. S. Young, *Hesperia* 20, 1951, 141.

<sup>164</sup> G. V. Lalonde, *Agora XIX* (1991) H 30. H 31; IG II<sup>2</sup> 2617. 2618. 2619; E. Vanderpool, *AJA* 1956, 267.

<sup>165</sup> Interpretation als Begrenzung der Straße: Travlos, *Athen* 300; D. Ohly, *AA* 1965, 327-328; als Demengrenze: H. Lauter, *AA* 1982, 300 Anm. 5; U. Knigge, *Der Kerameikos von Athen* (1988) 8; W. Judeich, *Topographie von Athen*<sup>2</sup> (1931) 167f.

<sup>166</sup> Travlos, *Athen* 300.

<sup>167</sup> s. u. Kap. III 3.6.

muss. Daher ist es auch möglich, dass die Horoi, ähnlich wie einige Grenzsteine in Piräus<sup>168</sup>, die Grenze eines Kerameikos genannten Stadtteils markierten und zu diesem Zweck entlang einer Straße, welche die Grenze bildete, aufgereiht waren.

Auch außerhalb Attikas wurden Horoi an Demengrenzen aufgestellt, wie ein Horos aus Eretria aus dem 5./4. Jh. v. Chr. belegt, der die Inschrift ὄρος δήμο trägt und dessen Fundort im Grenzgebiet des Demos Dystos lag<sup>169</sup>.

### 3. 5. Horossteine der Athener Agora

Die Athener Agora war Fundstelle einer großen Anzahl beschrifteter Horossteine<sup>170</sup>, von denen man jedoch nur relativ wenige bestimmten Arealen oder Gebäuden auf der Agora zuzuordnen vermag, da die meisten der Horoi nicht als Grenzmarkierungen auf der Agora fungierten, sondern im Laufe der Jahrhunderte in Zweitverwendung als Baumaterial, z. B. für byzantinische oder mittelalterliche Wohnhäuser, in das Gebiet der antiken Agora gebracht wurden. Ihre ursprünglichen Aufstellungsorte lagen über ganz Athen verteilt. Die bekanntesten zwei Horoi auf der Agora wurden *in situ* gefunden und lassen genauere Aussagen über den Ort und Zweck ihrer Aufstellung zu<sup>171</sup> (Abb. 5). Beide Horoi sind sich in Form und Buchstabenstil sehr ähnlich. Zudem wurden sie in einem chronologisch gleichzeitigen Kontext entdeckt und können so beide in die Jahre um 500 v. Chr. datiert werden<sup>172</sup>. Deshalb ist davon auszugehen, dass sie gleichzeitig und im Zuge derselben Maßnahme aufgestellt wurden. Die Inschriften sind auf den Horossteinen oben waagrecht und dann im rechten Winkel senkrecht am Quaderrand nach unten verlaufend angebracht. Beide Inschriften lauten: HOPOΣ EIMI TΕΣ ΑΓΟΡΑΣ und sind auf einem der Steine von rechts

<sup>168</sup> IG P 892-895. Siehe u. Kap. III 3.6.

<sup>169</sup> SEG XLI 723; Horos 8/9, 1990/91, 131-133; Zu der Lokalisierung der Demen von Eretria: D. Knoepfler, Le territoire d'Érétrie et l'organisation politique de la cité, in: M. H. Hansen (Hrsg.), The Polis as an Urban Centre and as a Political Community, Kongr. Kopenhagen 1996 (1997) 352-449; H.-J. Gehrke, Boreas 11, 1988, 24-25; W. Wallace, Hesperia 16, 1947, 115-146.

<sup>170</sup> Lalonde a. O. 1-51 listet in seinem Katalog 131 Horossteine auf, davon sind 59 allerdings keine Grenz- sondern Hypothekenhoroi. (s. u. Kap. III 3.7.b.).

<sup>171</sup> Lalonde a. O. H 25 und H 26 = SEG X 368.

<sup>172</sup> H. A. Thompson – R. E. Wycherley, Agora XIV (1972) 117.

nach links und auf dem anderen von links nach rechts zu lesen<sup>173</sup>. In ein türkisches Grab auf der Agora verbaut fand sich ein dritter Horos, der den eben genannten in Form und Inschrift entspricht, so dass er derselben Serie zugeordnet werden kann<sup>174</sup>. Die zwei *in situ* erhaltenen Horoi befanden sich an der Südwestecke der Agora, 21 m voneinander entfernt, an der Straße, die von Westen her auf die Agora führte. An beiden Standorten der Horoi mündeten kleinere Straßen in diese große Straße hinein (Abb. 6). Das von den Horoi der Agora definierte Areal kann aufgrund dieser zwei einzigen *in situ* befindlichen Grenzsteinen leider nicht bestimmt werden. Ebenso wenig lässt sich eine Aussage treffen, ob überhaupt das gesamte Gebiet der Agora durch Horossteine, die in regelmäßigen Abständen platziert waren, markiert war. Die Existenz von insgesamt sehr wenigen beschrifteten Horossteinen von Agorai, auch anderer griechischer Städte<sup>175</sup>, spricht tendenziell eher dagegen. Die Fundlage der zwei Athener Horoi an Straßeneinmündungen deutet vielmehr auf die Aufstellung von Horossteinen nur an Schlüsselpunkten der Agora hin, z. B. an Einmündungen von Straßen oder anderen Eingängen<sup>176</sup>. Lalonde zog als weitere Möglichkeit in Betracht, dass die Horoi nicht eine Grenze der Agora gegen umliegende Viertel markierten, sondern zur Abgrenzung der Agora gegen eine Straße dienten, welche die Agora zwar durchquerte, aber aus dieser als neutrales Gebiet quasi ausgeschnitten war<sup>177</sup>.

Ein vierter Horos der Agora<sup>178</sup> wurde 1936, in die Wand eines modernen Hauses nordöstlich des Odeion des Agrippa eingebaut, entdeckt. Im Gegensatz zu den oben genannten Horoi besteht er nicht aus Marmor sondern aus Kalkstein. Seine Inschrift lautet [ἀγ]ορᾶ[ς] [ὄρ]ος und wird etwas später in die Mitte des 5. Jh. v. Chr. datiert<sup>179</sup>. Über seinen originalen Standort sind keine Angaben möglich.

Ein kaiserzeitliches Stelenfragment, das an der Südwestecke der Agora in Nachbarschaft zu einem der archaischen Horoi *in situ* gefunden wurde, wird in der Forschung

<sup>173</sup> Lalonde a. O. 11 Anm. 50 nimmt an, dass dies den Passanten, die aus verschiedenen Richtungen kamen, das Lesen erleichterte.

<sup>174</sup> Lalonde a. O. H 27.

<sup>175</sup> Außer den vier in Athen sind mir keine weiteren bekannt. Inschriftliche Erwähnungen belegen Horossteine für die Agorai von Piräus und Sounion: IG II<sup>2</sup> 380. 1180.

<sup>176</sup> Thompson – Wycherley a. O. 118.

<sup>177</sup> Lalonde a. O. 11.

<sup>178</sup> SEG X 368.

<sup>179</sup> Lalonde a. O. 28.

ebenfalls als möglicher Horos diskutiert<sup>180</sup>. Es handelt sich um einen Pfeilerschaft aus weißem Marmor, der in einem Fundament an der Nordwestecke des westlichen Raumes der sog. „Civic Offices“ situiert ist. Aufgrund der Einbindung in die Fundamente der „Civic Offices“ kann der Pfeiler in das 2. Jh. n. Chr. datiert werden<sup>181</sup>. Die Deutung des Pfeilers als Horos erfolgte wegen seiner Nähe zu dem alten beschrifteten Horos der Agora. Da aufgrund seiner Form nicht mit Sicherheit auf einen Horos zu schließen ist, wurde auch in Erwägung gezogen, in ihm das Fragment einer Herme oder eines Perirrhanterions zu sehen<sup>182</sup>. Alle drei Deutungen sind jedoch rein spekulativ. Die Einbeziehung des Schaftes in die „Civic Offices“ deutet vielmehr auf einen Zusammenhang mit diesen Gebäuden hin und nicht auf eine Grenzmarkierung des Agoraplatzes<sup>183</sup>.

Neben den vier Horossteinen, die als Begrenzung der Agora gedeutet werden dürfen, fungierten einige der Horoi, deren originärer Standort der Agora zugeordnet werden kann, als Markierung kleiner Heiligtümern auf der Agora: An einem kleinen dreieckig eingefassten Heroon lassen sich drei Horossteine belegen, die an den Ecken und an einer Seite vor der Umfassungsmauer standen. Einer der drei Horoi trägt die Inschrift TO HIEPO, die beiden anderen waren unbeschriftet<sup>184</sup> (Abb. 7). Bei einem weiteren Heroon auf der Agora haben sich an den Ecken der rechteckigen Heiligtumsmauer aus dem 5. Jh. v. Chr. Einlassungen erhalten, die ursprünglich der Aufnahme von Horossteinen dienten<sup>185</sup>.

Horossteine von Heiligtümern innerhalb von Agorai lassen sich auch außerhalb Athens belegen: Aus Metapont sind drei Horoi *in situ* aus dem 6. Jh. v. Chr. bekannt, die parallel zu der Mauer verlaufen, die Tempel A von der Agora abtrennte. Wieder trägt nur einer der Steine eine Inschrift: πολὶ τῶν<sup>186</sup>.

Auf der Agora von Argos wurden neun archaische Kalksteinpfeiler entdeckt, von denen einer die Inschrift ἡρώων τῶν ἐν Θήβαις aufweist. Aufgrund dieser In-

<sup>180</sup> H. A. Thompson, *Hesperia* 17, 1948, 153. Basis 63 x 87 cm, Schaft 36 x 36 cm, erhaltene Höhe 78 cm.

<sup>181</sup> H. A. Thompson – R. E. Wycherley, *Agora XIV* (1972) 79 Anm. 229; 118.

<sup>182</sup> H. A. Thompson, *Hesperia* 17, 1948, 153; Thompson – Wycherley a. O. 118; H. A. Thompson, *The Athenian Agora. Guide*<sup>3</sup> (1976) 61. 72; vgl. u. Kap. IV 2.3.

<sup>183</sup> Vgl. auch H. Pimpl, *Perirrhanteria und Louteria* (1997) 121 Anm. 760.

<sup>184</sup> G. V. Lalonde, *Hesperia* 37, 1968, 123-133.

<sup>185</sup> G. V. Lalonde, *Hesperia* 49, 1980, 97-105.

<sup>186</sup> M. T. Manni Piraino, *PP* 23, 1968, 423. 428.

schrift werden die neun Pfeiler als Horossteine des Heroons der *Sieben gegen Theben* gedeutet<sup>187</sup>. Die Steine enthalten zudem Eintiefungen, in die je zwei Holzbalken hineinpassten. Sie dienten also gleichzeitig als Pfosten einer Holzeinfassung des Heroons<sup>188</sup>.

Eine sehr ähnliche Umzäunung besaß das Heiligtum der eponymen Heroen auf der Athener Agora (*Abb. 8*), allerdings ohne dass hier einer der Steinpfeiler beschriftet war<sup>189</sup>. Daher ist es fraglich, ob es sich hier um Horossteine oder lediglich um steinerne Zaunpfosten handelte.

Ein Heiligtum des Zeus Agoraios auf der Agora von Thasos wurde ebenfalls durch pfeilerartige Steine eingefasst, die in einem Abstand von 0,95 m auf Basen standen. Zwischen den Steinen waren Steinplatten eingefügt, die eine Brüstung bildeten<sup>190</sup>. Einer der Steine trägt die Inschrift ΔΙΟΣ ΑΓΟΡΑΙΟΥ<sup>191</sup>, was auf eine Deutung als Horosstein schließen lässt.

### 3. 6. Horossteine an den Grenzen weiterer öffentlicher Gebiete und Gebäude

Eine verhältnismäßig große Anzahl in Athen und Piraeus erhaltener Horossteine diente als Begrenzungen öffentlicher Bauten und Areale: Aus Athen sind Horoi als Begrenzung von öffentlichen Hallen<sup>192</sup>, von der Pnyx<sup>193</sup>, von einem Gymnasion<sup>194</sup>, von der Akademie<sup>195</sup>, von Brunnenhäusern<sup>196</sup>, von einer Wasserleitung<sup>197</sup> sowie eines τέλμα Ἀθηναίων genannten Grabens des Befestigungssystems der Themistokleischen Mauer<sup>198</sup> bekannt. Im Piraeus haben sich Grenzsteine öffentlicher Ankerplät-

<sup>187</sup> A. Pariente, in: M. Piérart (Hrsg.), *Polydipsion Argos*, BCH Suppl.22 (1992) 195-225.

<sup>188</sup> Allerdings wurden die Steine nicht an ihrem ursprünglichen Standort gefunden, wie man zunächst annahm (A. Pariente, BCH 111, 1987, 595-597), sondern in einer Position, in die sie im 4. Jh. v. Chr. umgestellt worden waren.

<sup>189</sup> Travlos, Athen 210-212.

<sup>190</sup> Y. Grandjean - F. Salviat, *Guide de Thasos* (2000) 76f. Die gleiche Umfassung besaß der Zwölf-Götter-Altar auf der Athener Agora, jedoch ohne erhaltene beschriftete Pfeiler.

<sup>191</sup> IG XII 8, 361 (Anfang 4. Jh. v. Chr.).

<sup>192</sup> IG I<sup>2</sup> 888; IG II 1974; IG II<sup>2</sup> 2620 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>193</sup> IG I<sup>2</sup> 882 (Mitte 5. Jh. v. Chr.).

<sup>194</sup> R. E. Wycherley, *Agora III* (1957) 144 Nr. 436 (1. H. 3. Jh. v. Chr.).

<sup>195</sup> SEG XXIV 54 (510-490 v. Chr.).

<sup>196</sup> IG I<sup>2</sup> 874-876: ὄρος κρένες bzw. ὄρος κ (Ende bzw. Mitte 5. Jh. v. Chr.).

<sup>197</sup> Felsgrenzinschrift auf dem Hymettos: SEG XXXV 140 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>198</sup> Travlos, Attika 158 Abb. 229 (Anfang 4. Jh. v. Chr.).

ze<sup>199</sup>, des Kriegshafens<sup>200</sup>, des Handelshafens<sup>201</sup>, einer öffentlichen Halle<sup>202</sup>, eines öffentlichen Gebiets zwischen Hafen und einer Straße<sup>203</sup> und eines Propylons<sup>204</sup> erhalten. Da diese Horoi alle in die erste Hälfte des 5. Jh. v. Chr. datiert werden und zum Teil *in situ* erhalten geblieben sind, lassen sich aus ihnen wertvolle Rückschlüsse auf die Topographie des antiken Piraeus in seiner Anfangszeit als wichtiger Hafen ziehen. Da in Piraeus nie umfassende systematische Ausgrabungen stattgefunden haben, bilden die Horoi zum Teil die einzigen sicheren Anhaltspunkte zur Rekonstruktion der von Hippodamos von Milet geplanten Hafenstadt. Travlos ging sogar davon aus, dass Hippodamos selbst die vorliegenden Steine an wichtigen Punkten aufstellen ließ<sup>205</sup>. K.-J. Krause vermutete, durch die Grenzsteine sei ein „Flächennutzungsplan“ im Gelände abgesteckt worden, bevor man mit den baulichen Maßnahmen begann<sup>206</sup>. Aufgrund der Schriftform der Horosinschriften schloss er, die Markierung der einzelnen Bereiche sei in zwei Planungsphasen vor sich gegangen: Zuerst wurden größere öffentliche Flächen markiert, wie Kriegs- und Handelshafen, öffentlicher Anlegeplatz, öffentlicher Bereich zwischen Straße und Hafen. In einem zweiten Schritt stellte man dann Horoi auf, die innerhalb dieser Flächen die genaue Lage öffentlicher Bauten bestimmten, z. B. öffentliche Halle oder Propylon<sup>207</sup>. Vier erhaltene Horoi<sup>208</sup> zeigen ferner, dass im hippodamischen Stadtplan auch Straßen die Grenzen zwischen den einzelnen Stadtteilen bildeten. Die Inschriften dieser Horoi geben Auskunft über das Gebiet, das durch die Straße begrenzt wurde: Z. B. den Stadtteil *Mounichia* oder die *Asty*.

Das Aufstellen von Horoi als Begrenzung von öffentlichen Gebieten oder Gebäuden war auch außerhalb Athens oder Attikas gebräuchlich, wie folgende Beispiele zei-

---

<sup>199</sup> IG P 890a. b (Mitte 5. Jh. v. Chr.). Ein weiterer Stein, von D. K. Hill, AJA 36, 1932, 258f. veröffentlicht, bezieht sich eventuell ebenfalls auf einen Ankerplatz. Der genaue Sinn der Inschrift  $\acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\epsilon\rho\iota\sigma\iota\sigma\iota\upsilon\upsilon$  ist jedoch unklar.

<sup>200</sup> IG P 889.

<sup>201</sup> IG P 887a. b (Mitte 5. Jh. v. Chr.).

<sup>202</sup> IG P 888 (Mitte 5. Jh. v. Chr.).

<sup>203</sup> IG P 892 (500-460 v. Chr.) und D. K. Hill, AJA 36, 1932, 254 Abb. 1. 2.

<sup>204</sup> IG P 891 (drei Horossteine) (2. Viertel 5. Jh. v. Chr.).

<sup>205</sup> Travlos, Attika 341f.

<sup>206</sup> K.-J. Krause, Raumplanung im griechischen Altertum, Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 82 (1998) 15.

<sup>207</sup> ebenda.

<sup>208</sup> IG P 892-895.

gen: Aus Laurion stammen die Horoi eines Bergwerks<sup>209</sup> und einer Werkstätte<sup>210</sup>, aus dem Asklepieion in Epidauros der Grenzstein eines Hippodroms<sup>211</sup>, aus Oropos ein Horos eines öffentlichen Gebietes, auf dem Privatleuten das Bauen untersagt war<sup>212</sup>, und aus Metapont drei Steine, die die öffentliche Zone der Agora von der sakralen abgrenzten<sup>213</sup>.

Eine große Gruppe innerhalb der öffentlichen Horossteine bilden die Horoi von Straßen. Die Markierung eines Straßenverlaufs durch Grenzsteine war zum einen deshalb wichtig, weil Straßen selbst Grenzen darstellten: Wie bereits für Piraeus ausgeführt, konnten sie innerhalb von Städten einzelne Stadtviertel oder sogar Demen voneinander abtrennen<sup>214</sup>. Im ländlichen Bereich verliefen sie zwischen den einzelnen Grundstücken, also an den Flurgrenzen entlang<sup>215</sup>. Allein in Athen wurden ungefähr zwanzig solcher Straßen-Grenzsteine gefunden, deren Qualität sehr gut ist. Man kann deshalb davon ausgehen, dass diese Horoi von professionellen Handwerkern als staatliche Auftragsarbeiten gefertigt wurden<sup>216</sup>. Auch in anderen Städten wurden Straßen mit Horoi markiert, wie z. B. für Ephesos eine Inschrift aus dem Artemision berichtet<sup>217</sup>. Teilweise informieren die Inschriften der Straßenhoroi auch im Sinne von Wegweisern über den Verlauf oder die Nutzung der Straßen<sup>218</sup> (Abb. 9) oder ähnlich wie Meilensteine über die Entfernung zu gewissen Punkten, die durch die jeweilige Straße zu erreichen waren<sup>219</sup>. Sie fungierten also zusätzlich als Verkehrsschilder. Die Mehrheit der Straßenhoroi enthält jedoch lediglich die kurze Inschrift ὄρος ὁδοῦ<sup>220</sup>, seltener wird ein Straßename angegeben<sup>221</sup> oder die Straße als *Diodos*, *Triodos*<sup>222</sup> oder in römischer Zeit als πλατεῖα<sup>223</sup> bezeichnet.

<sup>209</sup> IG II<sup>2</sup> 2638 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>210</sup> W. Peek, AM 67, 1942, 34 Nr. 36 (5. Jh. v. Chr.).

<sup>211</sup> IG IV 1503 (5. Jh. v. Chr.).

<sup>212</sup> IG VII 422 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>213</sup> M. T. Manni Piraino, PP 23, 1986, 423. 428 (Mitte 6. Jh. v. Chr.).

<sup>214</sup> S. Young, Hesperia 20, 1951, 141.

<sup>215</sup> H. Lohmann, Atene (1993) 223 Abb. 66.

<sup>216</sup> Lalonde a. O. 13.

<sup>217</sup> SEG XXXIX 1175 (ca. 6./5. v. Chr.).

<sup>218</sup> IG I<sup>2</sup> 881, IG II<sup>2</sup> 2624 und SEG X 367 ἡ ὄρος τῆς ὁδοῦ τῆς Ἐλευσῖνάδε; SEG XXII 147: ὄρος ἱερῶς ὁδοῦ δι' ἧς πο ρεύεται ἡ Πυθαίς ἐς Δελφός (4. Jh. v. Chr.); IG II<sup>2</sup> 2630 (1. Jh. n. Chr.).

<sup>219</sup> IG II<sup>2</sup> 2639 (2. Hälfte 4. Jh. v. Chr.).

<sup>220</sup> IG I<sup>2</sup> 877. 878. 887a.b; IG II<sup>2</sup> 2625 (5. Jh. v. Chr.); Ritchie a. O. 405-408 TA 87 und 436-439 TA 93 (2. Hälfte 5. Jh. v. Chr. bzw. um 300 v. Chr.); SEG XXV 940 (undatiert aus Naxos).

<sup>221</sup> B. D. Merrit, Hesperia 10, 1941, 40-41 Nr. 8 Abb. 8.

Fünf unbeschriftete Horossteine<sup>224</sup>, die *in situ* neben dem Pompeion gefunden wurden, waren ebenfalls Straßenhoroi, wie ihre Lage zeigt: Die Steine sind in zwei parallelen Linien in einem Abstand von ungefähr 6,50 m voneinander aufgestellt. Dadurch bildeten sie die Begrenzung einer ca. 13,90 m breiten Straße mit Wagenspuren, die von der Agora in Richtung Dipylon führte.

Ebenfalls unbeschriftete Straßenhoroi haben sich in Himera und in Thasos erhalten. Es handelt sich bei ihnen um langrechteckige Stelen, die aufgrund ihrer Fundlagen an einer Straßenkreuzung und entlang einer antiken Straße als Horossteine interpretiert werden<sup>225</sup>.

Eine Aufstellung und Funktion, die nicht mehr unmittelbar mit derjenigen der Grenzmarkierung zusammenhängt, wird für eine Gruppe von 15 beschrifteten längsrechteckigen Stelen angenommen, die in Athen und Piraeus gefunden wurden. In ihrer Form und ihren Abmessungen gleichen sie den durchschnittlichen Horossteinen<sup>226</sup>, doch weder enthalten ihre Inschriften den Begriff Horos, noch geben antike Quellen Aufschluss über Funktion und Bezeichnung dieser Inschriftenstelen. In der modernen Forschung wurden sie jedoch wegen ihrer formalen Ähnlichkeit trotzdem als Horossteine bezeichnet<sup>227</sup>.

Die fraglichen Stelen lassen sich aufgrund ihres Materials in zwei Gruppen aufteilen. Eine Gruppe besteht aus vier Marmorstelen, die die einfache Inschrift „Trittys + Name“ tragen<sup>228</sup>. Zwei der Inschriften wurden im Südosten der Agora gefunden, die zwei anderen in der Nähe der Pnyx<sup>229</sup>. Bei Ausgrabungen im Auditorium der Periode I auf der Pnyx wurden drei in den Fels eingearbeitete Bettungen gefunden, in welche die Marmorstelen genau hineinpassen<sup>230</sup>. Die Stelen können daher als Markierungen

---

<sup>222</sup> IG II<sup>2</sup> 2626. 2627.

<sup>223</sup> IG II<sup>2</sup> 2628.

<sup>224</sup> W. Hoepfner, *Kerameikos X* (1976) 19 Abb. 13. 25 Taf. 15 (ca. 479-420 v. Chr.).

<sup>225</sup> O. Belvedere, *Himera II* (1976) 256f Taf. 40, 4; Y. Grandjean, *EtThas XII 2* (1988) 65.

<sup>226</sup> Breite 24-37 cm, Dicke 9,3-24 cm; Höhe 66-128 cm.

<sup>227</sup> z. B. von P. Siewert, *Die Trittysen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes* (1982); C. E. Ritchie, *Athenian Boundary Stones of public domain* (1984); Lalonde a. O. 14-16 behandelt die Trittysenmarkierungen wie Horoi, vermeidet aber die Bezeichnung Horos. In den *Inscriptioncorpora* werden die Inschriftenstelen als Grenzsteine (Termini) aufgeführt. Gegen eine Gleichsetzung mit Grenzsteinen wendete sich Traill a. O. 113 und in *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 165 Anm. 11.

<sup>228</sup> IG I<sup>2</sup> 883. 884; SEG X, 379; SEG XXI, 109.

<sup>229</sup> Siewert a. O. 12 Anm. 58; J. S. Traill, *Demos and Trittys* (1986) 94.

<sup>230</sup> Siewert a. O. 12.; K. Kourouniotes – H. A. Thompson, *Hesperia* 1, 1932, 90-217.

der Sektionen der Sitzplätze der einzelnen Trittyen auf der Pnyx interpretiert werden<sup>231</sup>.

Die Inschriftenstelen der zweiten Gruppe bestehen aus Poros. Sie sind in ihren Abmessungen etwas größer als die der Marmorgruppe<sup>232</sup>. Die Buchstaben dieser Inschriftengruppe sind sich alle sehr ähnlich und wurden kurz vor die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. datiert<sup>233</sup>. Fünf der Stelen wurden im Hafengebiet des Piraeus gefunden<sup>234</sup>, die restlichen sechs stammen von der Athener Agora<sup>235</sup>. Aufgrund ihrer Inschriften lassen sie sich in wiederum zwei Kategorien aufteilen. Die erste Inschriftenkategorie enthält eine Aufteilung in Phylen und Trittyen<sup>236</sup>, die zweite Kategorie lediglich eine Aufteilung in Trittyen<sup>237</sup>. Sie sind somit wohl als steinerne Raumteiler anzusehen, die zu bestimmten Versammlungen militärischer, politischer oder ökonomischer Art genutzt wurden<sup>238</sup>. Sie standen entweder in einer Reihe oder in einem Kreis nebeneinander und ließen so zwischen sich mehrere Zwischenräume entstehen. Es wurden insgesamt elf Steine der ersten Kategorie rekonstruiert, die zehn Zwischenräume für die zehn attischen Phylen markierten und zwanzig Steine der zweiten Kategorie, von denen jeweils zwei die Zwischenräume zwischen den Phylenmarkierungen in nochmals drei Lücken für die Trittyen aufteilten. Dieses Aufteilungssystem konnte zum einen als Aufstellungsgliederung bei militärischen und zivilen Prozessionen genutzt werden. Dies wird vor allem der Zweck der Inschriftenstelen aus Piraeus gewesen sein, da wir durch Demosthenes wissen, dass z. B. die Marinesoldaten vor ihrer Verteilung auf die Schiffe im Kriegshafen Zea nach Phylen und Trittyen geordnet antreten mussten<sup>239</sup>. Zum anderen konnten die Steine als eine Art steinerne Torpfosten bei abgesperrten Versammlungsplätzen dienen, z. B. zur Aufteilung der Bürger nach ihrer Phylen- und Trittyenzugehörigkeit beim Ostrakismos oder bei der Getreidever-

<sup>231</sup> Siewert a. O. 13; H. A. Thompson, *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 137 Anm. 16; Lalonde a. O. 16.

<sup>232</sup> Maße der Porosgruppe nach Raubitschek, *AJA* 60, 1956, 280: Breite 37-43 cm, Dicke 18-24 cm, Höhe der am besten erhaltenen Stele (IG P 899): 128 cm.

<sup>233</sup> Raubitschek a. O. 280.

<sup>234</sup> IG P 897-901.

<sup>235</sup> SEG X, 371-374; SEG XXI, 111; IG P 885 wurde zwar auf der Akropolis gefunden, stammt ursprünglich jedoch auch von der Agora: Lalonde a. O. 14 Anm. 76.

<sup>236</sup> IG P 900: Δεῦρε Αἰαντὶς φυλὲ τελευταῖα, Τετραπολόεον δὲ τριττός, Ἄκαμαντὶς δὲ φυλὲ ἄρχεται, Χολαργέον δὲ τριττός; IG P 901; SEG X, 371; SEG XXI, 111.

<sup>237</sup> IG P 885: Δεῦρε Ἐλευσινίον τριττός τελευταῖα, Πειραιῶν δὲ τριττός ἄρχεται; IG P 897-899; SEG X, 372-374.

<sup>238</sup> Raubitschek a. O. 279-282.

<sup>239</sup> Dem. or. XIV 22f.; Siewert a. O. 10; Traill a. O. 113.

teilung<sup>240</sup>. Sie erleichterten und beschleunigten die Verteilung der Bürger und ermöglichten durch Magistrate, die an den Stelen Aufstellung bezogen, eine schnelle Registrierung oder Kontrolle der Zugangsberechtigten<sup>241</sup>.

Eine analoge Funktion vermutete Siewert für mehrere Steine aus dem 5. Jh. v. Chr. aus Korinth, deren Fundorte ebenfalls nahe beieinander lagen und deren Inschriften aus mehreren Abkürzungen bestehen, die eventuell als Familien- oder Sippennamen aufzulösen sind<sup>242</sup>.

Als abschließende Bewertung ist festzuhalten, dass die Trittyenmarkierungen wie Horossteine eine gewisse Grenzfunktion innehatten: Sie grenzten verschiedene Zwischenräume voneinander ab. Bei Versammlungsorten waren sie wahrscheinlich Bestandteil der Umgrenzung dieser Plätze. Zudem bestand eine große formale Ähnlichkeit mit Grenzsteinen. Eine Anfertigung in Anlehnung an Horoi ist daher durchaus denkbar. Insofern wäre es also berechtigt, die Trittyenmarkierungen als Horossteine zu bezeichnen.

Andererseits fand in den Inschriften eine klare Differenzierung zu den Horoi statt. Anstelle des Begriffes Horos wird das Wort δεῦρε (=hier) gebraucht<sup>243</sup>. Diese Wortvermeidung impliziert, dass mit den Trittyenmarkierungen nicht dieselben rechtlichen und religiösen Inhalte wie mit Horossteinen verbunden waren. Sie können daher lediglich als Ordnungselemente bewertet werden, die zwar starke Parallelen zu Horossteinen aufwiesen und eventuell eine bewusste Anlehnung an diese darstellten, aber nicht mit Horoi identisch waren.

### **3. 7. Horossteine an Grenzen von privatem Besitz**

#### **a.) Als Grenzsteine**

Die Aufstellung von Horossteinen als Begrenzung privaten Besitzes, vor allem von Grund- und Flurstücken, scheint schon in der griechischen Antike auf noch ältere

---

<sup>240</sup> Raubitschek a. O. 282.

<sup>241</sup> ebenda 280.

<sup>242</sup> Siewert a. O. 13 Anm. 64. Andere Deutung als Grenzsteine von Wohnvierteln, die von Großfamilien bewohnt wurden bei R. S. Stroud, *CalifStClAnt* 1, 1968, 233-236.

<sup>243</sup> Ein sinngemäßes Demonstrativpronomen (τούδε) wird singular für einen Horosstein, jedoch nur literarisch, überliefert: Plut. *Theseus* XXV 4; *FGrHist* III B 324 F 61 (Androtion).

Traditionen zurückzugehen: Im 21. Gesang der Ilias lässt Homer die erzürnte Athena einen Horosstein gegen Ares schleudern. Dieser Stein wird von Homer als „dunkel (μέλανα), rau (τροχέν) und groß (μέγαν), aufgestellt als Grenze des Ackerlandes von den „früheren“ Männern (ἄνδρες πρότεροι)<sup>244</sup> beschrieben. Aus der Sicht Homers wurden Grenzsteine also bereits von seinen Vorfahren gesetzt und als alt empfunden. Das heißt, es bestand schon zu Homers Zeit (um +/-700 v. Chr.) eine gewisse Tradition der Verwendung von Horoi, allerdings in Form von unbehauenen und unbeschrifteten Steinen. Leider lassen sich solche einfachen Horoi nicht mehr identifizieren, da sie für uns von normalen Feldsteinen nicht zu unterscheiden sind.

In Attika oder Athen haben sich jedoch einige Horossteine erhalten – allerdings frühestens aus dem 6. Jh. v. Chr. –, die aufgrund ihrer Beschriftung als Grenzsteine von privaten Grundstücken interpretiert werden können. Sie tragen die Inschrift ὄρος χωρίου oder ὄρος χωρίου + Name des (privaten) Besitzers im Genitiv<sup>245</sup>. Auf einem Horos aus dem 4. Jh. v. Chr. aus Athen wird χωρίον zusätzlich zusammen mit οἰκίας verwendet: ὄρος οἰκίας χωρίο Τιμοστράτης Ἀνακαίαθην, τῆς Βοῶνος ἀδελφῆς Ἀνακαίῳς, μητρὸς δὲ--] Κηφι[σιῶς]<sup>246</sup> (*Horos des Hauses und des Gebietes der Timostrate aus Anakaia, Schwester des Boon aus Anakaia, Mutter von – aus Kephisia*).

Auf dem Land geben einige Horos-Felsinschriften Zeugnis über die Verwendung von Horoi im privaten Bereich. Die Inschriften wurden aufgrund ihrer minderen Schriftqualität als von ungeübten Privatpersonen, z. B. von Bauern, gefertigt und als Begrenzung landwirtschaftlich genutzter Flächen gedeutet<sup>247</sup>. Vier solcher Felsgrenzinschriften befinden sich auf dem Alepovouni und zwei weitere in der näheren Um-

<sup>244</sup> Hom. Il. XXI 403-405: ἡ δ' (ἀναχασσαμένη) λίθον εἴλετο χειρὶ παχείῃ/ κείμενον ἐν πεδίῳ μέλανα, τρηχύν τε μέγαν τε./ τὸν ῥ' ἄνδρες πρότεροι θέσαν ἔμμεναι οὖρον ἀρούρης./ τῷ βάλε θυῶρον Ἄρηα κατ' ἀρχενα, λῦσε δὲ γυῖα.

<sup>245</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2594. 2595. 2560. 2593. Der Terminus χωρίον bedeutete ganz allgemein Grundstück und gibt keinen Aufschluß über die Nutzung des begrenzten Areals. Deshalb ergeben sich einige Interpretationsschwierigkeiten bei der genauen Bestimmung der als χωρίον bezeichneten Gebiete. Auf dem Land kann mit χωρίον sowohl ein bebautes (Wohn-) Grundstück als auch ein landwirtschaftlich genutztes Areal gemeint sein. Innerhalb von Städten können damit sowohl profan, kultisch (ὄρος χωρίου + Name der Gottheit) oder sepulkral genutzte Gebiete bezeichnet werden. Auch bei Horoi in Funktion von Hypothekensteinen taucht der Begriff χωρίον häufig auf.

<sup>246</sup> IG II<sup>2</sup> 2765. In den IG wurde der Stein als Hypothekenhoros gedeutet, während Guarducci III (1974) 231 ihn als Horos eines privaten Grundstückes interpretierte.

<sup>247</sup> M. K. Langdon, *Hesperia* 68, 1999, 481-508; dies., *Hesperia* 54, 1985, 257-270. Die genaue Art der landwirtschaftlichen Nutzung der Grundstücke ist in der Forschung umstritten.

gebung des Hymettos; sie bestehen allein aus dem Wort ΟΡΟΣ<sup>248</sup>. Südlich des Alepovouni nennt eine weitere Felsgrenzinschrift zusätzlich den Namen des Besitzers: ΖΗΝΩΝΟΣ ΟΡΟΣ<sup>249</sup>. Die Grundstücke zweier weiblicher Besitzer nennen zwei Felsgrenzinschriften unterhalb des Berges Pani in Attika: Ἀντιόχ[ης] und ὄρος Λαοδίκης<sup>250</sup>. Ebenfalls zwei Besitzer nennen zwei Steine aus Aetolien: Τέρμων Εἰτεαίων Ἐοιτανῶ[ν]<sup>251</sup>, ebenso eine Felsgrenzinschrift aus Lykien: ὄρος Φιλίππεων [καὶ] Περπονελέων<sup>252</sup>. Ob diese doppelten Namensangaben die jeweiligen Besitzer beider angrenzender Grundstücke meinen oder zwei Inhaber eines einzigen Besitzes, ist dabei allerdings unklar.

Als Markierung eines landwirtschaftlichen Privatgrundstückes wurde auch eine etwas merkwürdige Felsinschrift aus dem 6. Jh. v. Chr., oberhalb von Vougliameni gelegen, interpretiert<sup>253</sup>: Σοτιμίδες εἶναι φεμὶ οἶος παρὰ τὲν ὄρια[ν] („*Ich, Sotimides, sage, dass ich allein an der Grenze bin*“). Ebenfalls als Horossteine privater landwirtschaftlicher Gebiete wurden trotz rätselhafter Beschriftung mit Abkürzungszeichen neun Steine aus der Region um Korinth aus dem 4. Jh. v. Chr. gedeutet<sup>254</sup>. Die Begrenzung eines privaten Weinberges mit Horossteinen belegt eine Inschrift aus Ephesos aus dem 6./5. Jh. v. Chr.<sup>255</sup>.

### b.) Als Schuldsteine

Ebenfalls auf Privatbesitz treten in Attika und auf einigen attisch beeinflussten Inseln (Lemnos, Naxos, Skyros, Syros und Amorgos<sup>256</sup>) Horossteine in einer ganz speziellen Funktion auf, die auf den ersten Blick nichts mit der Funktion der Grenzmarkierung zu tun haben scheint: Sie wurden als Kennzeichnung der Verpfändung oder

<sup>248</sup> M. K. Langdon, *Hesperia* 68, 1999, Nr. 1-4; SEG XXXV 15. 17 (Anfang 4. Jh.-ca. 100 v. Chr.).

<sup>249</sup> IG II<sup>2</sup> 2525.

<sup>250</sup> IG II<sup>2</sup> 13246. 13247 (kaiserzeitlich). In den IG wurden die Inschriften als Grabinschriften gedeutet. Allerdings wurden in der Umgebung der Inschriften keine Gräber entdeckt. M. K. Langdon, *Greek-RomByzSt* 24, 1983, 67-69 interpretierte die Horoi deshalb folgerichtig als Grenzmarkierungen von landwirtschaftlichen Grundstücken.

<sup>251</sup> IG IX, 1 427; IG IX, 1<sup>2</sup> 116.

<sup>252</sup> SEG XLI 1366 (undatiert).

<sup>253</sup> H. R. Goette, *Klio* 76, 1994, 124-127.

<sup>254</sup> M. Guarducci, *Epigrafia Greca* III (1974) 230f; G. Daux, *BCH* 88, 1964, 705. 707.

<sup>255</sup> SEG XXXIX 1175.

<sup>256</sup> Amorgos ist die einzige der Inseln, auf der es keine attische Kleruchie gab. Sie scheint aber trotzdem stark von Athen beeinflusst worden zu sein. M. I. Finley, *Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B. C. The Horos Inscriptions*<sup>2</sup> (1973) 11.

Belastung eines Grundstückes, eines Hauses oder eines Unternehmens aufgestellt<sup>257</sup>. Ihre Inschriften bezeichnen sie jedoch als *Horoi*. Der Großteil dieser sogenannten Hypothekenhoroi stammt aus Athen und Attika. In ihrem Aussehen und ihrer Form entsprechen sie zumeist den Grenzhoroi. Es gibt jedoch Steine, die deutlich kleiner sind<sup>258</sup>. In Einzelfällen konnte auch irgendein verfügbarer beschriftbarer Stein zur Kennzeichnung einer Verpfändung verwendet werden, wie eine Horosinschrift eines Hauses aus Athen zeigt, die auf ein Fragment einer Marmorschale geritzt wurde<sup>259</sup>.

Die Mehrheit der Hypothekenhoroi scheint von ungeübter Hand gefertigt zu sein: Die Steine sind oft nur grob behauen, und ihre Inschriften sind von schlechter Qualität. Zum Teil weisen sie Rechtschreibfehler und Korrekturen auf<sup>260</sup>. Nur wenige Steine besitzen Inschriften, die von geübten Steinschneidern gemeißelt wurden<sup>261</sup>. Eventuell gab es auch vorgefertigte Steine zu kaufen, die bereits mit der notwendigen Formel beschriftet waren und in die die betroffenen Parteien nur noch ihre Namen und die jeweilige Geldsumme eintragen mussten<sup>262</sup>. Es sind einige wenige Steine erhalten, deren Inschriften Auslassungen für den Namen des Gläubigers und die Schuldsomme enthalten<sup>263</sup>.

Anhand ihrer Inschriften lassen sich die Hypothekenhoroi grob in drei Kategorien unterteilen: ὑποθήκη, ἀποτίμημα, πρᾶσις ἐπὶ λύσει. Alle drei Kategorien stellten verschiedene Vertragsarten zum Pfandrecht dar: Bei der *hypothek* handelte es sich um einen Sammelbegriff<sup>264</sup> für die Belastung von Grundstücken, Häusern oder Werkstätten zur Sicherheit von Darlehensforderungen<sup>265</sup>. Dabei blieb das Belastungsobjekt im Besitz des Kreditnehmers<sup>266</sup>. Der Begriff *hypothek* kommt auf den erhaltenen Horossteinen, welche die zur Sicherheit dienenden Grundstücke markierten, nicht sehr häufig vor<sup>267</sup>, vielleicht weil er zu ungenau und allgemein war<sup>268</sup>. Die

<sup>257</sup> Finley a. O. 72f: auf einigen Inseln kennzeichneten Horoi auch das Pfand an mobilen Objekten.

<sup>258</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2741 und IG II<sup>2</sup> 2660 (Anfang 2. Jh. v. Chr.). Vgl. J. V. A. Fine, *Horoi*. *Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Athens*, *Hesperia* Suppl. 9 (1951) 44-46.

<sup>259</sup> IG II<sup>2</sup> 2678 (305/4 v. Chr.).

<sup>260</sup> z. B. Fine a. O. 5 Nr. 10; 10 Nr. 20 a. b; IG II<sup>2</sup> 2726. 2673. 2760. 2769; IG XII 7, 412.

<sup>261</sup> z. B. Fine a. O. 25 Nr. b.

<sup>262</sup> ebenda 47-48: Wahrscheinlich wurde diese Eintragung nicht in den Stein eingemeißelt, sondern mit Farbe aufgemalt.

<sup>263</sup> z. B. Fine a. O. 31 Nr. 13; 34 Nr. 21; IG II<sup>2</sup> 2694. 2706. 2711-2715.

<sup>264</sup> Lalonde a. O. 18.

<sup>265</sup> DNP V (1998) 817f s. v. Hypothek (Schanbacher); Fine a. O. 61f.

<sup>266</sup> Fine a. O. 62.

<sup>267</sup> ebenda 119-122 Nr. 1-10; 182 Nr. 3 A; P. Millet, *Opus* 1, 1982, 284 Nr. 2 A.

Mehrheit<sup>269</sup> der Pfandhoroi nannte als Vertragstypus das präzisere *πρᾶσις ἐπὶ λύσει* (=Kauf auf Lösung)<sup>270</sup>. Auch dieser Schuldvertrag bezog sich nur auf immobilien Besitzt. Der Schuldner verkaufte dabei seinen Grundbesitz an den Gläubiger, konnte ihn jedoch durch Tilgung seiner Schuld, die dem Kaufpreis entsprach, innerhalb einer bestimmten Frist wieder einlösen. In der Zwischenzeit pachtete er das verkaufte Grundstück von dem Gläubiger, blieb so in seinem Besitz und konnte es weiter nutzen<sup>271</sup>. Als Darlehenszinsen fungierten dabei die gezahlten Pachtzinsen. Gelang es dem Schuldner nicht, den Kaufpreis innerhalb der bestimmten Frist zurückzuzahlen, wurde der Gläubiger zum endgültigen Eigentümer des Sicherungsobjektes<sup>272</sup>.

Der dritte Vertragstypus, das *apotimema*, lässt sich in zwei Unterabteilungen aufteilen: Der *μίσθωσις οἴκου* (bei Vormundschaftsverhältnissen) und des *ἀποτίμημα προικός* (bei Mitgiften). Bei der *misthosis oikou* musste ein Vormund für das ihm übergebene, vom Archon geschätzte Vermögen seines Mündels eine pfandmäßige Sicherung bereitstellen<sup>273</sup>. Bei dem *apotimema proikos* kennzeichnete der Ehemann ein Grundstück oder Haus als Sicherheit für die erhaltene Mitgift seiner Ehefrau, um sich bei einer Auflösung der Ehe aus der Rückgabepflicht der Mitgift lösen zu können. Umgekehrt konnte auch der Vormund der Frau einen bestimmten Besitz für eine nicht ausgezahlte Mitgift als Sicherheit zur Verfügung stellen<sup>274</sup>.

Die Unterscheidung zwischen den drei Vertragstypen *hypotheke*, *prasis epi lysei* und *apotimema* scheint jedoch nicht sehr scharf gewesen zu sein. Die drei Termini wurden teilweise vermischt oder vertauscht<sup>275</sup>.

<sup>268</sup> Lalonde a. O. 18.

<sup>269</sup> Vgl. die statistischen Angaben bei P. Millet, *Opus* 1, 1982, 220.

<sup>270</sup> DNP X (2001) 273f s. v. *Prasis epi lysei* (Thür); Fine a. O. 142-166. Zusammenfassung der verschiedenen Theorien über *hypotheke* und *prasis epi lysei* bei A. R. W. Harrison, *The Law of Athens: The Family and Property* (1968) 262-293. 316-317.

<sup>271</sup> Eine Ausnahme bilden die sog. Antichresis-Verträge. Hier übernahm der Gläubiger den Besitz des Sicherungsobjektes. Anstelle von Schuldzinsen kamen dem Gläubiger die Erträge des gepfändeten Landes zu. Hatte der Schuldner die Schuld fristgerecht zurückgezahlt, ging das Objekt wieder an ihn zurück. Fine a. O. 38-40. 95; Finley a. O. 119-122.

<sup>272</sup> Vielleicht war dies bei IG II<sup>2</sup> 2716 der Fall. Hier wurden die Wörter *epe lysei* nachträglich entfernt, so dass die Inschrift nur noch „Horos eines verkauften Landes“ hieß: Finley a. O. 19. Es existieren einige weitere Horoi, bei denen das *epe lysei* ausgelassen wurde. Ob es sich hierbei jedoch um Kaufhoroi handelt, wie von F. Pringsheim, *Griechische Kaufhoroi*, in: *Festschr. H. Lewald* (1953) 143-160 behauptet, ist umstritten: P. Millet a. O. 227-230 mit Lit.

<sup>273</sup> DNP I (1996) 898 s. v. *Apotimema* (Schmitz); Fine a. O. 96-115.

<sup>274</sup> Fine a. O. 116-133. W. K. Lacey, *Die Familie im antiken Griechenland* (1983) 214.

<sup>275</sup> Finley a. O. 8. Als Grund nennt Finley einen fehlenden rechtlichen Formalismus.

Die Inschriften der Pfandhoroi nennen meist zuerst das Sicherheitsobjekt (ὄρος χωρίου, οἰκίας, ἔργαστηρίων<sup>276</sup>), dann den Vertragstypus (ὑποθήκη, πρᾶσις ἐπὶ λύσει, ἀποτίμημα παιδὶ, ἀποτίμημα προικὸς), den Namen des Gläubigers (beim *apotimema* das Patronym des Mündels oder den Namen der Ehefrau) sowie die Höhe der Verschuldung in Drachmen. Einige der Horoi beinhalten zusätzlich eine Datierung anhand von Archontennamen<sup>277</sup>, andere verweisen auf schriftlich hinterlegte Verträge (κατὰ τὰς συνθήκας τὰς κειμένας παρὰ + Name)<sup>278</sup>.

Die Horoi dienten zur öffentlichen Kennzeichnung der als Sicherheit fungierenden Grundstücke. Sie sollten Dritte davor warnen, dass ein Grundbesitz mit einer Schuld belastet war und dass der Besitzer rechtlich nicht mehr voll über das Grundstück verfügen konnte. In Athen und den Inseln, auf denen Hypothekenhoroι vorkommen, gab es nämlich, wie man annimmt, keine öffentlichen Verzeichnisse für Grundschulden<sup>279</sup>. Als Alternative wurde das System der Horossteine benutzt, das jedoch eine rein private Aktion ohne das Mitwirken von staatlicher Seite darstellte<sup>280</sup>. Ob das Aufstellen der Horoi zur Markierung einer Grundschuld obligatorisch war, ist jedoch unsicher<sup>281</sup>. Es scheint keine generelle Gesetzgebung hierzu gegeben zu haben, worauf ein Dekret aus Myrrhinous hindeutet, das explizit das Verfahren des Geldverleihens eines Heiligtums regelt, indem es Priester anweist, Grundstücke, die zur Sicherheit dienen, sorgfältig mit Horoi zu markieren<sup>282</sup>.

Hypothekenhoroι zählten aus den gleichen Gründen wie die Grenz-Horossteine vor Gericht nicht als allein gültige Dokumente. Deshalb wurden bei ihrer Setzung ebenfalls Zeugen hinzugezogen, die im Streitfalle die Richtigkeit der Aufstellung und Beschriftung attestieren sollten<sup>283</sup>. Als zusätzlicher Beweis dienten schriftlich hinterlegte Verträge, welche auf einigen Horoi erwähnt werden. Diese Verträge deponierte man meistens bei anderen Privatleuten, im Einzelfall auch bei offiziellen Amtsträ-

<sup>276</sup> Nur sehr wenige Horoi bezeichnen den Besitz detaillierter: IG II<sup>2</sup> 2750 Brennofen; IG II<sup>2</sup> 2752 Steinbruch; IG II<sup>2</sup> 2742 Abort und Hütte; IG II<sup>2</sup> 2675. 2759 Wasserquelle; IG II<sup>2</sup> 2747-2749. 2751 Werkstätte mitsamt Sklaven; Fine a. O. 10 Nr. 19, Taf. 4: Haus mit Laden und Garten.

<sup>277</sup> Fine a. O. 53f greift die These von W. S. Ferguson, Klio 11, 1911, 265-276 auf, die besagt, dass Demetrios von Phaleron 316/15 ein Gesetz erließ, welches vorschrieb, den Archontennamen auf den Hypothekenhoroι zu nennen. Vgl. auch P. Millet a. O. 221.

<sup>278</sup> Finley a. O. 21-27.

<sup>279</sup> Finley a. O. 14-15; Fine a. O. 52f.

<sup>280</sup> Finley a. O. 15; Fine a. O. 51; Lalonde a. O. 18.

<sup>281</sup> Finley a. O. 16-18.

<sup>282</sup> IG II<sup>2</sup> 1183 (nach 340 v. Chr.); Lalonde a. O. 18.

<sup>283</sup> Dem. or. XXV I 69; XLII 28-29.

gern, beispielsweise den *Thesmotheten*<sup>284</sup>. Es ist für wahrscheinlich zu erachten, dass in den hinterlegten Verträgen weitere Details der Schuldverhältnisse festgehalten wurden, wie die genauen Rückzahlungsmodalitäten, die auf den Horoi fehlen<sup>285</sup>. Dass man sich nicht ausschließlich auf das System der Hypothekenhoroi verließ, zeigt zudem eine von Theophrastes überlieferte Bestimmung, wonach vor dem Verkauf eines Grundstückes ein 60-tägiger öffentlicher Aushang bei der zuständigen Autorität gemacht werden musste. Dadurch wurde Dritten die Möglichkeit gegeben, etwaige Ansprüche geltend zu machen<sup>286</sup>.

Da nur sehr wenige der Hypothekenhoroi *in situ* gefunden wurden<sup>287</sup>, ist ihr genauer Aufstellungsort auf den gepfändeten Grundstücken unklar. Es ist unbekannt, ob ein einzelner Horos zur Kennzeichnung der Hypothek ausreichte, oder ob mehrere Horoi aufgestellt wurden. Demosthenes spricht in seinen Prozessberichten von mehreren Horossteinen, die sich überall auf dem belasteten Besitz befinden konnten, so dass Zeugen auf der Suche nach ihnen das gesamte Grundstück sorgfältig abgehen mussten<sup>288</sup>. Es war also möglich, mehrere Hypothekenhoroi aufzustellen, für die es keinen festen Aufstellungsort gegeben zu haben scheint. Ob die Mehrzahl dieser Horoi allerdings die Wiederholung eines einzigen Schuldverhältnisses anzeigte, ist fraglich. Es ist auch denkbar, dass jeder Horos einen anderen Schuldvertrag darstellte.

Für letzteres spricht der archäologische Befund, der nur Einzelstücke von Hypothekenhoroi aufweist<sup>289</sup>. Dass unter Umständen ein einziger Horos zur Kennzeichnung einer Schuld genügte, zeigt eine weitere Stelle bei Demosthenes, in der nach nur einem Horos zur Anzeige der Verschuldung des Angeklagten gefragt wird<sup>290</sup>. Einige der erhaltenen Horoi enthalten mehrere Verträge auf einem Stein<sup>291</sup>, oder die Verträge wurden verändert, z. B. durch eine Verringerung der Geldsumme<sup>292</sup> oder das Er-

<sup>284</sup> Finley a. O. 125 Nr. 17 (undatiert aus Laurion); IG XII 7, 57 (um 300 v. Chr. aus Amorgos).

<sup>285</sup> Finley a. O. 21.

<sup>286</sup> Theophr. fr. 97; D. MacDowell, *The Law in Classical Athens* (1978) 139.

<sup>287</sup> *In situ* wurden lediglich Inschriften gefunden, die in antike Hauswände eingebaut waren: S. G. Miller, *Hesperia* 41, 1972, 276 Nr. 3; IG II<sup>2</sup> 2761; IG II<sup>2</sup> 2729 (?).

<sup>288</sup> Dem. or. XLII 5; vgl. auch Dem. or. XLIX 11; XXV 69; XXXI, II 3-5; XLI 6. 16.

<sup>289</sup> Finley a. O. 5; Lalonde a. O. 18; H. T. Wade-Gery, in: *Mélanges Gustave Glotz* 2 (1932) 879.

<sup>290</sup> vgl. Dem. or. XLII 28.

<sup>291</sup> IG II<sup>2</sup> 2693. 2697. 2761 A. B. 2735; IG XII 8, 19; Fine a. O. 14 Nr. 26; 30 Nr. 7; 32 Nr. 14; Finley a. O. 126 Nr. 22; 138 Nr. 71. Der ältere der beiden Verträge wurde hierbei jeweils unkenntlich gemacht.

<sup>292</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2686. 2687. 2726; IG XII 7, 56.

setzen des Namens des Gläubigers durch einen anderen<sup>293</sup>. Für neue Schuldverhältnisse wurde also nicht unbedingt ein neuer Horos aufgestellt, sondern ein alter konnte wiederverwendet werden. Vor allem bei belasteten Häusern ist es gut vorstellbar, dass ein einzelner Horos als Kennzeichnung ausreichte. Die Horosinschrift wurde entweder direkt in die Hausmauer eingelassen<sup>294</sup> oder an ihr angebracht; denkbar ist zudem eine Aufstellung direkt davor.

Ob mehr als eine bloße sprachliche und formale Verbindung zwischen den Grenz-Horossteinen und den Hypothekenhoroi bestand, ist in der Forschung umstritten. Weil beide Steine mit demselben Begriff bezeichnet wurden, ist anzunehmen, dass die Hypothekenhoroi denselben sakralen und durch Gesetze geschützten Charakter wie Grenzhoroi innehatten. In ihrem Inhalt sind Grenzfunktion und Anzeige einer Verschuldung jedoch scharf voneinander zu trennen<sup>295</sup>. Ein einzelner Horos konnte vermutlich jedoch sehr wohl beide Funktionen erfüllen.

Solch eine Doppelfunktion wurde zwar von G. V. Lalonde und H. T. Wade-Gery bestritten<sup>296</sup>: Für sie war es evident, dass Hypothekensteine keinerlei Grenzfunktion innehatten, da sie nur als Einzelstücke aufgefunden wurden und nicht in Gruppen. Die Schilderung des Demosthenes<sup>297</sup>, wonach ein Grundstück nach Hypothekenhoroi erst sorgfältig abgesucht werden musste, könnte ebenfalls gegen einen vorgegebenen Aufstellungsort der Steine an den Grenzen sprechen.

J. V. Fine und M. I. Finley<sup>298</sup> gingen aber trotzdem von der Eintragung von Hypotheken auf den Grenzsteinen eines Grundstückes aus, entweder nur auf einem (dies würde erklären, warum nur Einzelstücke gefunden wurden) oder, wenn der Gläubiger es wünschte, auf allen vorhandenen Horoi. Wenn keine Grenzsteine vorhanden waren, wurden andere geeignete Steine verwendet, auf die der Begriff Horos über-

---

<sup>293</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2689. 2736.

<sup>294</sup> siehe Anm. 268; Fine a. O. 45 ging davon aus, dass vor allem besonders kleinformatige Hypothekenhoroi in oder an Hauswänden angebracht waren, da sie in den Boden gesteckt kaum sichtbar gewesen wären: z. B. IG II<sup>2</sup> 2741.2660; Fine a. O. 36 Nr. 27.

<sup>295</sup> Finley a. O. 5.

<sup>296</sup> Lalonde a. O. 18; Wade-Gery a. O. 878-880 ging aus etymologischen Gründen davon aus, dass Horoi in ihrer ursprünglichen Funktion keine Grenzsteine, sondern ganz allgemein Markierungen darstellten. Aus dieser Funktion sollen sich nach seiner Theorie getrennt voneinander die Grenzhoroi und die Horoi von Schuldverhältnissen entwickelt haben.

<sup>297</sup> Dem. or. XLII 5.

<sup>298</sup> Fine a. O. 43; Finley a. O. 5. Ebenso L. Gernet, in: *The anthropology of ancient Greece* (1981) 308.

tragen wurde. Nach dieser Theorie entwickelte sich also die Hypothekenfunktion der Horoi aus einer Zusatzfunktion der Grenzsteine. Dafür sprechen auch die gleiche Bezeichnung „Horos“ sowie die Parallelen in Form und rechtlichem Umgang.

Die Inschriften selbst geben keinen Aufschluss über eine eventuelle Doppelfunktion. Zwar lassen sich die einzelnen Funktionen aufgrund der Inschriften klar erkennen; es ist aber nicht auszuschließen, dass die Steine zusätzlich zur Schuld Kennzeichnung eine Grenzfunktion innehatten, die die Inschriften nicht explizit nennen und die allein durch den *Horos* impliziert wurde<sup>299</sup>. Schließlich bedurften Horoi zu ihrer Grenzfunktion gar nicht unbedingt einer Inschrift; wie bereits gesagt, war allein ihre physische Präsenz in ihrer üblichen Form ausschlaggebend.

Unklar ist, was mit den Steinen, sobald die auf ihnen verzeichnete Schuld abbezahlt war, geschah. Sofern diese Steine zusätzlich eine Grenzfunktion erfüllten, konnten sie nicht einfach entfernt werden. In solchen Fällen ist die Tilgung nur der Inschrift, welche die Verschuldung angezeigt hatte, denkbar. Der Horos blieb jedoch bestehen. Eine weitere vorstellbare Möglichkeit ist der Austausch des alten Horos durch einen neuen, wobei der alte durch das Entfernen seine Horosfunktion und alle damit verbundenen Inhalte verlor.

Dass Horossteine neben ihrer Grenzfunktion auch zur Anzeige von Verschuldung dienten, scheint bereits im 6. Jh. v. Chr. üblich gewesen zu sein. Schon Solon beschrieb die Verwendung von Horoi als Kennzeichnung einer Verpfändung<sup>300</sup>. Archäologisch lassen sich Hypothekenhoroi allerdings erst ab dem frühen 4. Jh. v. Chr. belegen. Diese Diskrepanz zwischen antiker Textquelle und archäologischer Überlieferung bereitet Schwierigkeiten und konnte bislang nicht eindeutig geklärt werden. Am einleuchtendsten erscheint die These, dass die solonischen Horoi aus Holz waren und sich deshalb nicht erhalten haben, oder dass sie nicht identifiziert werden können, da sie unbeschriftet bzw. ihre Inschriften lediglich mit Farbe auf die Steine aufgetragen waren<sup>301</sup>. Das abrupte Verschwinden der Hypothekenhoroi im 2.

<sup>299</sup> F. Pringsheim, in: Festschr. H. Lewald 153: „Allein die Einheit des Wortes attestiert eine gewisse Einheit des Denkens.“ Im Sprachgebrauch fand keine Differenzierung statt.

<sup>300</sup> Sol. fr. 36 bei Aristot. Ath. pol. XII 4; Plut. Sol. XV 2-9. Die Bedeutung der solonischen Überlieferung wurde von J. Ober, Greek Horoi 103 stark angezweifelt.

<sup>301</sup> R. Thomas, Oral tradition and written record in classical Athens (1989) 57f.; G. R. Stanton, Athenian Politics c. 800-500 B. C. A sourcebook (1990) 56; Fine a. O. 48 Anm. 31: Reste von Farbspuren haben sich auch auf beschrifteten Horossteinen gefunden. L. Gernet, in: The anthropology of ancient Greece (1981) 308 geht dagegen davon aus, dass Solon die Hypothekenhoroi so konsequent zerstören

Jh. v. Chr. ist wahrscheinlich damit in Zusammenhang zu bringen, dass in Athen und den athenisch beeinflussten Inseln ein öffentliches Schuld-Verzeichnis<sup>302</sup>, ein sogenanntes *χρεωφύλακτιον*, eingeführt wurde, und dies das Aufstellen von Horoi als Kennzeichnung von Schulden überflüssig machte.

### 3. 8. Horossteine an Grenzen von Gräbern

Eine häufige Verwendung von Horossteinen lässt sich auch für den sepulkralen Bereich nachweisen: In Athen und Attika wurden über 70 Grabhorossteine gefunden, die aus der Zeit zwischen dem 5. und 3. Jh. v. Chr. stammen.

Die Inschriften der Grabhoroi zeigen mehrere Varianten. Am häufigsten wird die Bezeichnung *ὄρος μνήματος*<sup>303</sup> verwendet, gefolgt von *ὄρος σήματος*<sup>304</sup>, *ὄρος θήκης*<sup>305</sup>, *ὄρος χωρίου*<sup>306</sup> und *ὄρος χωρίου μνήματος*.<sup>307</sup> Auch der einzelne Begriff *ὄρος* tritt häufig auf. All diese Inschriften können durch den Namen des Verstorbenen ergänzt werden, teilweise mit Angaben zur Familie. Auf einigen Grabhorossteinen werden zusätzlich die genauen Abgrenzungsmaße des Grabes in Fuß angeben. Bei den Horoi, die einfach mit dem Wort *ὄρος* oder mit den Worten *ὄρος χωρίου* beschriftet sind, entscheidet meist nur der Fundort in einer Nekropole über ihre Deutung als Grabhoroi<sup>308</sup>. Der Großteil der bekannten Grabhoroi besteht aus Einzelstücken, die zwar in Nekropolen, jedoch nicht *in situ* gefunden wurden.

Zwei relativ seltene Funde konnten in Athen gemacht werden: Westlich des Syntagma Platzes wurden mehrere Gräber des späten 5. Jhs. v. Chr. ausgegraben, mit teilweise *in situ* erhaltenen Horossteinen<sup>309</sup>: Bei Grab XLIV, einem Peribolosgrab, stehen an drei Ecken der Begrenzungsmauer des Grabes mit dem einzelnen Wort *Horos*

---

ließ, dass kein einziger erhalten geblieben ist, und dass sie seitdem eine so negative Konnotation innehatten, dass sie für zweihundert Jahre nicht mehr in Gebrauch kamen.

<sup>302</sup> Fine a. O. 52. 55.

<sup>303</sup> z. B. IG I<sup>2</sup> 904. 906; IG II<sup>2</sup> 2527-2567.

<sup>304</sup> z. B. IG I<sup>2</sup> 903. 905; IG II<sup>2</sup> 2568-2584.

<sup>305</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2586-2592.

<sup>306</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2593-2595.

<sup>307</sup> z. B. IG II<sup>2</sup> 2560.

<sup>308</sup> So z. B. bei einem Stein, der die Inschrift *hopos ἐλίκης* trägt: SEG X 360 (ca. 400 v. Chr.). Der Horos wurde kontrovers diskutiert, bis die genaue Fundstelle in einer Nekropole bekannt wurde. Dazu Lalonde a. O. 17 Anm. 97.

<sup>309</sup> I. Charitonides, ArchEph 1958, 31. 66-70. 143.

beschriftete Grenzsteine <sup>310</sup> (Abb. 10). Dies zeigt exemplarisch die genaue Art der Verwendung von Grabhoroi. Von mehreren, wie bei Grab XLIV wohl auch an den Ecken eines Grabes aufgestellten Horoi zeugen drei athenische Stelenfragmente, die die Inschrift ὄρος σήματος Ὀνεσίμο tragen<sup>311</sup>. Die Ähnlichkeiten der Buchstabenformen und Abmessungen der Horoi lassen darauf schließen, dass alle drei im späten 5. oder frühen 4. Jh. v. Chr. das Grab eines gewissen Onesimos markierten<sup>312</sup>.

Aufgrund dieser beiden Beispiele kann jedoch noch nicht auf eine generelle Markierung von athenischen Gräbern mit mehreren Horoi geschlossen werden, zumal es sich, wie gesagt, beim Großteil der erhaltenen Grabhoroi um Einzelstücke handelt. Denkbar ist auch, dass nur ein einzelner Horos ein Grab markieren konnte und z. B. an derjenigen Ecke oder Seite des Grabes aufgestellt wurde, wo er am besten sichtbar war und von der man sich dem Grab näherte. Eine weitere Erklärung für die Existenz der Einzelstücke könnte sein, dass Gräber zwar durch mehrere Horoi markiert wurden, jedoch nur einer dieser Horoi beschriftet war, so dass dieser von seiner Bearbeitung her ein Einzelstück darstellte. Die Markierung eines einzigen Grabes mit verschieden beschrifteten Horossteinen, also mehreren Einzelstücken, ist in Athen für das Grab eines Mannes namens Protarchos belegt: Ein Horosstein des Grabes nennt den Namen des Grabinhabers, ein zweiter enthält die Inschrift ὄρος χωρίο<sup>313</sup>.

Nach Ritchie dienten die Horossteine von Gräbern nicht nur als Grenzmarkierungen, sondern auch als Grabsteine<sup>314</sup>. Eine solche Doppelfunktion von Grabhoroi ist durchaus denkbar, aber nicht als primärer Zweck ihrer Aufstellung anzusehen. Grabstelen waren in der Regel aufwendiger gestaltet, da sie über die Nennung des Toten hinaus als dessen Denkmal dienten. Wahrscheinlich ist daher, wie Lalonde<sup>315</sup> vorschlug, dass Grabhoroi lediglich als vorübergehender Ersatz für aufwendigere Grabmonumente dienen konnten, solange diese noch nicht fertiggestellt waren.

---

<sup>310</sup> ebenda Abb. 110-117.

<sup>311</sup> Lalonde a. O. H 68. H 69 (= IG II<sup>2</sup> 2581 a. b). Der dritte Horos der Serie befindet sich in Berlin: A. Conze, Beschreibendes Verzeichnis der antiken Skulpturen (1891) Nr. 1165.

<sup>312</sup> Lalonde a. O. 37.

<sup>313</sup> IG II<sup>2</sup> 2593.

<sup>314</sup> C. A. Ritchie, The Athenian boundary stones of public domain (1984) 603. 606.

<sup>315</sup> Lalonde a. O. 17.

#### 4. Auswertungen

Die Hauptfunktion von Horossteinen war die Markierung von Grenzen. Dies zeigen ihre Bezeichnung ὄρος, die sowohl Grenze als auch Grenzstein bedeuten konnte, ihre Aufstellungsorte an den Grenzen antiker Grundstücke und die antike schriftliche Überlieferung. Als Grenzmarkierungen waren Horoi allgemein anerkannt: Von staatlicher Seite gab es Gesetze zum Schutz der Steine, bei Problemen wurden staatliche Beamte eingesetzt und Zuwiderhandlungen hart geahndet. Untermauert wurde die Autorität von Horossteinen von religiöser Seite, indem die Markierungen unter göttlichen Schutz gestellt wurden. Dass Horossteine auch im privaten Bereich rege Nutzung erfuhren, zeigen erhaltene Horoi von Privatbesitz sowie antike Schriftquellen, wie detailliert die Prozessberichte des Demosthenes, die sehr häufig von privaten Grenzstreitigkeiten handeln. Bei der Funktion der Horoi als rechtlich anerkanntes Grenzmarkierungsmittel war grundlegend keine Unterscheidung festzustellen, ob die Steine sakrales, öffentliches oder privates Areal begrenzten. Lediglich in der Qualität der Bearbeitung und Beschriftung gab es Differenzen. Während Horoi sakraler und öffentlicher Gebiete meist exakt behauen und von geübter Hand beschriftet waren, erschienen private Horoi häufig eher einfach und in ihren Inschriften ungenau. Dies lässt auf die Selbstverantwortung der Grundstücksbesitzer für die Herstellung der Horoi schließen. Ob die Aufstellung der Horoi ebenfalls von jedem Grundstücksinhaber selbst erfolgen konnte, ist dagegen nicht belegt. Die häufigen Berichte über falsch aufgestellte Grenzsteine gerade im privaten Bereich und ihre nur beschränkte Zulässigkeit vor Gericht lassen dies jedoch als möglich erscheinen. Sofern Horossteine rechtmäßig, unter Beisein von Zeugen oder von staatlichen Beamten aufgestellt waren, besaßen sie *per se* eine Autorität und Gültigkeit, unabhängig davon, wessen Grenzen sie kennzeichneten.

Ein großer Vorteil von Horossteinen gegenüber anderen Grenzmarkierungen war, dass sie im gesamten griechischen Siedlungsraum als rechtlich anerkannte Markierung verwendet wurden<sup>316</sup>. Kleine Unterschiede waren dabei nur in der Art der Be-

---

<sup>316</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass es ein festes amtliches sowie religiöses übergreifendes Schema zur Grenzfestlegung gegeben hat: M. Horster, Landbesitz griechischer Heiligtümer (2004) 23. Dagegen: D. Asheri, Distribuzioni di terre nell'antica Grecia (1966) 9.

schriftung auszumachen, nicht jedoch in ihrer Form<sup>317</sup> und Verwendung. Dies bedeutete in der Praxis, dass jeder Grieche, egal woher er kam, einen Horosstein erkannte und wusste, dass dieser eine Grenze kennzeichnete. Gerade Polisgrenzen, deren Überschreitung schwerwiegende Konsequenzen mit sich brachte – schließlich betrat man einen neuen Rechtsraum – und deren Verlauf in der Mehrheit mit natürlichen Grenzmarken wie Flüssen, Bergen etc. koinzidierte, waren von Fremden nicht unbedingt als solche erkennbar<sup>318</sup>. Erst die Anbringung von Horossteinen oder Horosinschriften verdeutlichte den Verlauf einer Grenze auch für einen Nichteinheimischen bzw. Nicht-Ortskundigen.

Der Erkennungswert und die Bedeutung von Horossteinen lagen primär nicht in ihren Inschriften, sondern in ihrer Form. Wie bereits Homer<sup>319</sup> berichtete, konnte auch ein einfacher unbearbeiteter und unbeschrifteter Stein oder, wie aus der hermionischen Grenzregelung<sup>320</sup> hervorgeht, ein Haufen aus mehreren Steinen als Horos bezeichnet werden. Wahrscheinlich war der Malcharakter eines aufgerichteten Steines ausschlaggebend für seine Verwendung als Grenzmarkierung. Inschriften gaben notwendige ergänzende Informationen; dazu reichte die Beschriftung eines einzelnen Steines aus einer Serie von Horoi aus<sup>321</sup>. Nur bei den Horosinschriften, die auf in der Natur stehende Felsen angebracht wurden, verhielt sich dies anders. Hier kennzeichnete erst die Inschrift den Felsen als Grenzmarkierung und machte ihn zum *Horos*.

Neben ihrer Grundfunktion als rechtlich und sakral abgesicherte Grenzmarkierungen konnten Horossteine durch die Inschriften, die auf ihnen angebracht wurden, weitere Funktionen erfüllen, ohne dass dadurch jedoch zwingend ihr Grenzmarkierungscharakter verloren ging. Eine sehr häufige Funktion von Horossteinen in Attika und Athen war die Anzeige von Schulden, mit denen ein Grundstück belastet war. Diese Funktion scheint dahingehend eine Eigendynamik entwickelt zu haben, dass

---

<sup>317</sup> Eine Variante der Form von Horossteinen gab es lediglich auf Korfu: Hier traten wahrscheinlich im 4. Jh. v. Chr. runde, zylindrisch oder konisch geformte Horoi auf: IG IX,1 696-703.

<sup>318</sup> Rousset a. O. 117f.

<sup>319</sup> Hom. II. XXI 403-405.

<sup>320</sup> IG IV<sup>2</sup> 75; SEG XI 405. S. o. Kap. III 3.3.

<sup>321</sup> Dies war z. B. bei den Horoi des kleinen dreieckigen Heroons auf der Athener Agora, dem Heroon auf der Agora von Thasos der Sieben gegen Theben, dem Heiligtum des Zeus Agoraios in Thasos sowie bei dem Grab des Protarchos in Athen der Fall. S. o. Kap. III 3.1 und III 3.8.

Schuldhoroi separat von Grenzsteinen und Grenze bestehen konnten und unter Umständen auch keine Grenzfunktion mehr erfüllten.

Von dieser Ausnahme abgesehen war der hinweisende oder „beschildernde“ Charakter von Horossteinen eng mit ihrer Grenzfunktion verbunden. Über eine Benennung des begrenzten Gebietes, seines Inhabers oder bei Straßen auch des Straßenverlaufs und der Entfernungsangaben hinaus, konnten Horosinschriften zusätzlich auch Verhaltensregeln beinhalten, die mit Übertreten der von den Horoi gekennzeichneten Grenze zu beachten waren<sup>322</sup>: Ein Horosstein aus dem 5. Jh. v. Chr. aus Paros verbot z. B. Frauen und Nicht-Eingeweihten das Betreten des Heiligtums des Hypatos<sup>323</sup>. Ein Grenzstein aus dem Amphiarraion in Oropos untersagte das Bauen innerhalb der Heiligtumsgrenzen<sup>324</sup>, ein Horos aus Herakleia am Pontus das Bestatten von Toten im Heiligtum<sup>325</sup>. Auch die Inschrift *Abaton* auf zwei Grenzsteinen eines kleinen dreieckigen Heroons auf Delos implizierte das Verbot, den sakralen Bezirk zu betreten<sup>326</sup>. Teilweise wurde in Verbindung mit den Verboten zudem auf die jeweilige Bestrafung bei Missachtung verwiesen, so z. B. auf einem Horos aus Korinth, der eine Geldstrafe von acht Obolen nennt<sup>327</sup>.

Auch ohne inschriftliche Fixierung auf den Steinen konnten mit Horossteinen neben ihrer Begrenzungsfunktion bestimmte Verhaltensregeln verbunden sein. Ein inschriftlich erhaltenes Dekret aus Piräus verbot, innerhalb der Horoi der Agora Müll abzuladen<sup>328</sup>. In Sounion waren Horossteine an der Agora aufgestellt, um unerlaubtes Bauen zu untersagen<sup>329</sup>. Auch die Aufstellung der Horoi der Athener Agora ist möglicherweise mit einem bestimmten Gesetz in Verbindung zu bringen, das Mördern und anderen Verbrechern das Betreten der Agora verbot<sup>330</sup>.

<sup>322</sup> M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV* (1978) 68-73 mit Beispielen. Verbote oder Kultregeln konnten auch auf separaten Inschriftenstelen festgehalten werden, die in der Nähe der Eingänge aufgestellt waren: P. A. Butz, *Prohibitionary inscriptions, xenoi, and the influence of the early Greek polis*, in: R. Hägg (Hrsg.), *The role of religion in the early Greek polis*, Kongr. Athen 1992 (1996) 75-95.

<sup>323</sup> IG XII 5, 183.

<sup>324</sup> IG VII 422 (1. Hälfte 4. Jh. v. Chr.), *in situ* gefunden.

<sup>325</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure* (1955) 83 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>326</sup> E. Lapalus, *Délos XIX* (1939) Appendix 2, 205; P. Bruneau – J. Ducat, *Guide de Délos*<sup>3</sup> (1983) 191 Nr. 63.

<sup>327</sup> M. Guarducci, *Epigrafia Greca IV* (1978) 70.

<sup>328</sup> IG II<sup>2</sup> 380.

<sup>329</sup> IG II<sup>2</sup> 1180.

<sup>330</sup> Demosth. or. XXIV 60; And. I 71. 76; Aischin. Ctes. III 176.

Besonders deutlich beinhalteten die Horoi von Asyliebezirken bestimmte Verhaltensweisen. In dem von ihnen gekennzeichneten Gebieten war Verfolgten die sakrale Schutzgewähr garantiert. Explizit auf die rechtmäßige Behandlung der Schutzflehenden im als Asyl gekennzeichneten Gebiet erinnert ein Horos des Asyls des Dionysosheiligtums von Tralleis in Karien aus dem 1. Jh. n. Chr.<sup>331</sup> „...ὄρος ἱερὸς ἄσυλος Διονύσου Βάκχου τὸν ἰκέτην μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ἀδικούμενον περιρᾶν,....“.

Eine weitere Funktion von Horossteinen ist vor allem für ihre Aufstellung an Straßen anzunehmen. Wie die im Kerameikos *in situ* erhaltenen fünf unbeschrifteten Straßenhoroi zeigen, waren die Steine ähnlich wie Randpfeiler in regelmäßigem Abstand entlang der Straße aufgestellt<sup>332</sup>. Ein *in situ* erhaltenes Beispiel aus Poseidonia aus römischer Zeit verdeutlicht ebenfalls diese Funktion<sup>333</sup>. Vor allem in eng bebauten Stadtgebieten und an stark befahrenen Straßen sollten die Horoi verhindern, vergleichbar mit unseren modernen Randpfeilern oder Leitplanken, dass sich der Verkehr auf die Gebiete neben den Straßen ausdehnte und umgekehrt, dass die Straßen nicht durch Gegenstände am Straßenrand, wie z. B. Verkaufsständen, überhängenden Balkonen, Fensterläden oder Dachrinnen, verengt wurden<sup>334</sup>. Eine solche Funktion als Schutzpoller ist auch für Horoi anderer Areale anzunehmen, die vor dem umlaufenden Verkehr geschützt werden sollten, z. B. kleinen Kultstätten ohne Ummauerung wie der Artemisaltar in Olympia, der am Weg zum Hippodrom lag und von sechs Horossteinen geschützt wurde<sup>335</sup>.

Mit einem Horos war jedoch mehr verbunden als die rechtliche Kennzeichnung einer Grenze und seiner Funktion als Inschriftenträger. Dies zeigt sich deutlich in der Beo-

<sup>331</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure* (1955) 75. Rigsby a. O. 417 datiert den Horos in das 4. Jh. v. Chr.

<sup>332</sup> W. Hoepfner, *Kerameikos X* (1976) 19.

<sup>333</sup> D. Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter* (2002) Abb. 130.

<sup>334</sup> Aristoph. *Vesp.* 259; Thuk. I 10, 2; R. J. Forbes, *Notes on the history of ancient roads and their construction* (1934) 108f. K.-J. Krause, *Raumplanung im griechischen Altertum* (1998) 110f. Zum Schutz von Häusern stellte man an verkehrsreichen Kreuzungen auch sog. Prellsteine an den Hausecken auf, wie mehrfach bezeugt ist, z. B. in Selinunt. D. Mertens, *Städte und Bauten der Westgriechen. Von der Kolonisationszeit bis zur Krise um 400 v. Chr.* (2006) 330f. Abb. 591. Nach Arist. *Ath. Pol.* 50, 2 überwachte in Athen die Bau- und Wegeaufsichtsbehörde das Auskragungsverbot von Bauteilen an Straßen. In Sparta war dies Aufgabe des militärischen Oberbefehlshabers: Hdt. VI 57.

<sup>335</sup> U. Sinn, *Das antike Olympia* (2004) Abb. 30.

bachtung der häufigen Aufstellung von Horossteinen zusammen mit anderen Markierungen, die eigentlich keine weitere Kennzeichnung durch einen beschrifteten Horos benötigt hätten, da sie selbst eine deutliche Grenzmarkierung darstellten. In die Temenosmauer des Asklepieions in Athen war zwischen den Mauerblöcken ein separat gefertigter Horosstein mit Inschrift eingebaut, der sich *in situ* erhalten hat<sup>336</sup> (Abb. 11). Auch in die Temenosmauer des Heiligtums der Tritopatreis in Athen war ein beschrifteter Horos eingelassen: Ein nur grob bearbeiteter Steinblock mit unregelmäßigem pentagonalem Umriss, der auf geglättetem Hintergrund die Inschrift HIEPON TPITOPATPEON trägt<sup>337</sup> (Abb. 2). Weitere Beispiele von Horoi, die in Mauern eingelassen waren oder davor standen, finden sich an den zwei kleinen Heroa auf der Athener Agora sowie einem Heroon auf Delos<sup>338</sup> (Abb. 7.). Die Umzäunung des Heroons der Sieben gegen Theben und die steinerne Brüstung des Heiligtums des Zeus Agoraios auf der Agora von Argos enthielten auf jeweils einem der in regelmäßigem Abstand angebrachten Zaunpfeiler Inschriften, die die Namen der Kultinhaber nannten<sup>339</sup>. An einem Graben des Befestigungssystems vor der Themistokleischen Mauer war ein Horos mit der Inschrift τέλμα Ἀθηναίων aufgestellt<sup>340</sup>. Ein Zusammenspiel von Horossteinen und Mauer findet sich auch bei einigen athenischen Gräbern, die zusätzlich zur Peribolosmauer durch beschriftete und unbeschriftete Horossteine markiert waren<sup>341</sup> (Abb. 10).

Aufgrund des Phänomens des gemeinsamen Auftretens von beschrifteten Horossteinen oder Horosinschriften mit weiteren Grenzmarkierungen ging Ritchie soweit, die Horoi hier als eine Art von „öffentlichen Ortsschildern oder Hinweistafeln“ ohne Grenzfunktion zu bezeichnen<sup>342</sup>. Das heißt, nicht ihr zeichenhafter Charakter als Grenzmarkierung wäre von Bedeutung, sondern die auf ihnen befindlichen Inschriften. Ähnliches ließe sich auch auf die an zwischenstaatlichen Grenzen zusätzlich zu

<sup>336</sup> IG I<sup>2</sup> 874 (Ende 5. Jh. v. Chr.); W. Wrede, *Attische Mauern* (1933) 30f.; Travlos, *Athen* 139 Abb. 187.

<sup>337</sup> *Kerameikos Mus. Inv.* I 294; A. Brückner, *Praktika* 1910, 105. 107; K. Kübler, *AA* 88, 1973, 189-190; Ritchie a. O. 447-452 TA 95 Taf. 84 Abb. 74.

<sup>338</sup> G. V. Lalonde, *Hesperia* 37, 1968, 123-133; ders., *Hesperia* 49, 1980, 97-105; E. Lapalus, *Délos XIX* (1939) Appendix 2, 205.

<sup>339</sup> IG XII,8 361 (Anfang 4. Jh. v. Chr.); A. Pariente, in: M. Piérart (Hrsg.), *Polydipsion Argos*, *BCH Suppl.* 22 (1992) 195-225; Y. Grandjean – F. Salviat, *Guide de Thasos* (2000) 76f.

<sup>340</sup> Travlos, *Athen* 158 Abb. 229 (Anfang 4. Jh. v. Chr.).

<sup>341</sup> I. Charitonides, *ArchEph* 1958, 31. 66-70. 143 Abb. 110-117.

<sup>342</sup> Ritchie a. O. 584f.

natürlichen Grenzmarken angebrachten Horoi übertragen. Auch einige Horossteine von Straßen, die über Verlauf der Straße und Entfernung zu gewissen Punkten informierten, könnten nach dieser Theorie schlicht als Straßen- bzw. Verkehrsschilder gedeutet werden. Sicherlich ist die These Ritchies teilweise zutreffend: Beschriftete Horoi dienten in gewisser Hinsicht als eine Art von Hinweisschildern. Da aber ein Großteil aller Horossteine gar keine Inschriften enthielt und trotzdem zusätzlich zu z. B. Temenos- oder Grabmauern<sup>343</sup> aufgestellt war, kann es sich bei dieser Funktion nicht um den primären Zweck ihrer Anbringung gehandelt haben, sondern eher um einen Einzel- bzw. Nebeneffekt. Auffallend ist auch, dass die Inschriften nicht einfach auf Steine der Mauern eingeritzt wurden, sondern sich auf separat gearbeiteten Grenzsteinen befanden, die in die Mauern eingelassen waren oder vor ihnen aufgestellt wurden. Diese Beibehaltung der pfeilerartigen Form von Horoi deutet ebenfalls daraufhin, dass nicht die Beschriftung das Wesentliche beinhaltete, sondern die tiefere Bedeutung in den Steinen selbst lag.

Ein Stein wurde zu einem Horos, indem man ihn, wie Platon überliefert, mit Schwur den Göttern weihte. Dadurch stand ein Horos unter göttlichem Schutz und erhielt selbst eine gewisse Sakralität. Aufgrund ihrer Weihung an die Götter können Horoi auch als eine Art von Votivsteinen bezeichnet werden<sup>344</sup>. Insofern ist die Diskussion um die lediglich mit dem Namen der Gottheit im Genitiv beschrifteten Steine des 6. Jhs. v. Chr. aus der Magna Graecia, ob es sich bei ihnen um „*heilige Steine*“ oder um Horoi handelte, müßig<sup>345</sup>, da das eine das andere nicht ausschloss.

Die Besonderheit der sakralen Weihung zeichnete Horoi vor anderen Grenzmarkierungen aus. Durch die göttliche Beschüttheit und Sakralität der Steine waren auch die Grenzverläufe, an denen Horoi aufgestellt waren, besonders geschützt. Vermutlich übertrug sich im Glauben der Griechen der Grenzschutz eines Gottes von einem Horosstein beispielsweise auch auf eine Mauer oder einen Zaun, in die der Horos eingefügt war. Auch die Herleitung des ionischen Wortes für Grenzstein ὄρος aus einem Begriff, der ursprünglich Wächter und Aufseher bedeutete<sup>346</sup>, weist darauf hin, dass Horoi nicht nur Schutz erfuhren, sondern auch selbst eine Schutzfunktion aus-

<sup>343</sup> Die oben genannten, mit einem beschrifteten Horos versehenen Mauern enthielten meist weitere Horossteine, die unbeschriftet waren.

<sup>344</sup> D. Doepner, *Steine und Pfeiler für die Götter* (2002) 158.

<sup>345</sup> s. o. Kap. III 3.1.

<sup>346</sup> s. o. Kap. III 1.

übten. Ein weiteres Indiz hierfür bilden die zwei Horossteine der Athener Agora. Diese Inschriften sind in der 1. Person Singular abgefasst und lassen so ihren Stein gleichsam selbst sprechen. Dadurch wurde dem Stein eine gewisse Persönlichkeit zugestanden, die ihm weitere Autorität verlieh und eine noch wirksamere Wächterfunktion zugestand<sup>347</sup>.

Häufig ist davon auszugehen, dass bei der Markierung von Grenzen zuerst Horossteine geweiht und aufgestellt wurden, und erst einige Zeit später in Ergänzung Mauern oder andere Grenzmarkierungen hinzukamen<sup>348</sup>. Da den Horoi durch ihren göttlichen Schutz eine besondere Bedeutung zukam, wurden sie nicht einfach entsorgt<sup>349</sup>, auch wenn ihre eigentliche Funktion als Grenzmarkierung überflüssig geworden war, sondern in das neue Markierungssystem integriert, um die Grenze weiterhin von der göttlichen Beschütztheit der Steine profitieren zu lassen.

In der älteren Forschung<sup>350</sup> wurde angenommen, dass die Sakralität von Horoi in engen Zusammenhang mit der Sakralität der von ihnen begrenzten Gebiete stand. Daher wurden Horoi als Zeichen dafür gewertet, dass ein bestimmtes Areal sakral war. Für H. A. Thompson und R. E. Wycherley, J. M. Camp und R. Martin stellten deshalb die Horossteine der Athener Agora ein Indiz für die Heiligkeit des gesamten Agoraplatzes dar<sup>351</sup>. Diese Annahme gründete in der Beobachtung, dass alle weiteren der Agora zuordbaren Horossteine von Heiligtümern herkamen, und dass auch außerhalb der Agora und Athens die Mehrheit von Horoi von Heiligtumsbesitz stammte. Deutlich gegen diese These spricht jedoch die Gewohnheit, Horoi genauso zur

---

<sup>347</sup> J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (1988) 50; J. Ober, *Greek Horoi* 92f.

<sup>348</sup> K. J. Krause, *Raumplanung im griechischen Altertum*, *Dortmunder Beiträge zur Raumplanung* 82 (1998) 15 geht davon aus, dass im hippodamischen Städtebausystem vor Baubeginn nach einem Flächennutzungsplan Grenzen verschiedener Arale durch Horossteine abgesteckt wurden. Bei Gräber nimmt G. V. Lalonde, *Agora XIX* (1991) 17 an, dass ebenfalls bereits vor der eigentlichen Nutzung und Bebauung Horoi zur Kennzeichnung der Grabbereiche verschiedener Besitzer aufgestellt wurden. Auch bei den zwei kleinen Heiligtümern auf der Athener Agora gehen die Ausgräber davon aus, dass man im 6. Jh. v. Chr. zuerst die Horossteine und erst im 5. Jh. v. Chr. die Temenosmauern errichtete: G. V. Lalonde, *Hesperia* 37, 1968, 123-133; ders., *Hesperia* 49, 1980, 97-105.

<sup>349</sup> Dass dies unter Umständen auch geschehen konnte, zeigt die bereits in der Antike erfolgte Wiederverwendung von Horoi als Baumaterial in anderem Kontext. (Vgl. Kap. III 3.)

<sup>350</sup> Daremberg – Saglio III, 1 (1900) 264f. s. v. Horos (Caillemer).

<sup>351</sup> R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (1951) 164f.; Thompson, H. A. – Wycherley, R. E., *Agora XIV* (1972) 118; J. M. Camp, *Die Agora von Athen* (1986) 56f. Weitere Indizien waren Gesetze, die Verbrechern und „unreinen“ Personen das Betreten der Agora verboten, sowie die Aufstellung von Perirrhanteria an den Eingängen zur Agora. Vgl. u. Kap. IV 2.3.

Begrenzung profaner Areale zu verwenden: Zahlreiche der erhaltenen Horoi begrenzten, wie oben gezeigt, als primär profan anzusehende Gebiete, wie Straßen, Häfen, Gewerbegebiete, gewerblich oder privat genutzte Gebäude und landwirtschaftliche Grundstücke. Eine Übertragung der Sakralität von Horossteinen lässt sich daher höchstens auf die von ihnen gekennzeichnete Grenzlinie beziehen, keinesfalls aber über diese hinaus.

## IV. Perirrhanteria

### 1. Form und Bestimmung

In mehreren antiken Schriftquellen wird überliefert, dass man an Grenzen sogenannte *Perirrhanteria* aufstellte<sup>352</sup>. *Perirrhanteria* sind große Becken (Durchmesser 50-100 cm), die auf hohen Ständern stehen (Höhe 45-90 cm). Sie sind vom 7. Jh. v. Chr. bis in römische Zeit im griechischen Mutterland, Kleinasien und Großgriechenland archäologisch nachweisbar. Über eventuelle Vorläufer ist nichts bekannt. Ihre Beckenform und Größe können variieren, ebenso wie die Ausbildung der Ständer<sup>353</sup>. Neben schlichten oder verzierten Ständern treten sehr häufig auch säulenförmige Varianten mit Kanneluren auf. Eine besondere Ausformung sind figürliche Ständer, bei denen das Becken von Karyatiden getragen wird.

Auch die Materialien, aus denen die Becken gefertigt waren, können variieren. Belegt sind Becken und Beckenständer aus gebranntem Ton sowie in großer Anzahl Becken aus Marmor und Kalkstein<sup>354</sup>. Antike Schriftquellen berichten zudem von *Perirrhanteria* aus Bronze, Gold und Silber, die sich jedoch nicht erhalten haben<sup>355</sup>.

Der antike Begriff *Perirrhanterion* ist nicht eindeutig auf einen bestimmten Typus von Becken auf hohem Ständer zu beziehen. Er bezeichnet vielmehr die Verwendung der Becken, nicht ihr Aussehen:

Das Wort *περιρραντήριον* ist von dem Begriff *περιρραίνω* (= besprengen) abzuleiten<sup>356</sup>. Den Vorgang des Sich-Besprengens nennt man *περίρρανσις*. Das *περιρραντήριον* ist also ein Gerät, das zum Besprengen dient<sup>357</sup>. Die Schriftquellen geben genauere Auskunft über diese Handlung: Gemeint ist das kultische Benetzen mit

<sup>352</sup> Hippokr. morb. sacr. 4; Aischin. Tim. 21; Aischin. Ctes. 176; Poll. I 8. 25. 32; Lukian. de sacr. 13.

<sup>353</sup> Eine Typologie der Becken und ihrer Ständer findet sich detailliert bei Kerschner, Ägina 59-132 und bei Pimpl, *Perirrhanteria*.

<sup>354</sup> Von steinernen Becken mit säulenförmigen Ständern haben sich in Griechenland und Kleinasien 400 Stück gefunden: Pimpl, *Perirrhanteria* 27.

<sup>355</sup> Hdt. I 51 berichtet von einem silbernen und einem goldenen *Perirrhanterion*, die der Lyderkönig Kroisos 547 v. Chr. dem Apollon in Delphi weihte. Auch ins Apollonheiligtum in Didyma stiftete Kroisos *Perirrhanteria* aus Gold oder Silber: Hdt. I 92. In den Tempelinventaren der Athener Akropolis werden mehrere Becken aus Silber und Gold aufgelistet: IG I<sup>2</sup> 256. 257. 262 (434-427 v. Chr.); IG II<sup>2</sup> 1425 (378/7-368/7 v. Chr.).

<sup>356</sup> Kerschner, Ägina 97; Pimpl, *Perirrhanteria* 5.

<sup>357</sup> Poll. I 32; Schol. Lukian. Sacr. 12.

Wasser, das der symbolischen Reinigung von religiöser Befleckung dient<sup>358</sup>. Zwar kann περιρροίνω auch ganz allgemein das Waschen mit Wasser bezeichnen<sup>359</sup>, meist meint es aber die religiös motivierte Handlung, die symbolisch zu verstehen ist und kein Abwaschen von echtem Schmutz bedeutet. Die Reinheit (ἀγνεία), die man durch die Perirrhanterion erlangte, bezog sich auf alltägliche kultische Verunreinigungen, die man sich zuzog, ohne es zu bemerken<sup>360</sup>. Bei schwerwiegenderen Befleckungen waren aufwendigere Reinigungsriten notwendig<sup>361</sup>. In ihrer Funktion und Verwendung sind die Perirrhanterion am ehesten mit Weihwasserbecken der katholischen Kirche zu vergleichen. Ein großer Unterschied zu den christlichen Weihwasserbecken liegt aber darin, dass die antiken Griechen keine Weihe des Wassers selbst kannten; daher ist die Übersetzung von Perirrhanterion mit Weihwasserbecken nicht ganz korrekt<sup>362</sup>.

Der Begriff Perirrhanterion bezeichnet also ein Becken, welches im Kult zu symbolischen Reinigungszwecken seine Verwendung fand. Des Weiteren wurden Perirrhanterion als Votive geweiht, wie mehrere Inschriften und Schriftquellen bezeugen<sup>363</sup>. Als Weihgeschenke konnten die Becken ihre Kultfunktion unter Umständen beibehalten<sup>364</sup>, aber auch als reine Anatheme ohne jegliche kultische Verwendung erinnerten sie stets an das symbolische Reinigungsritual<sup>365</sup>.

Da sich die Bezeichnung Perirrhanterion allein auf die Funktion und Verwendung der Becken bezieht, nicht aber auf ihr Aussehen, ist eine Unterscheidung zu weiteren gleich oder ähnlich gestalteten Becken, die eine andere Funktion innehatten, schwierig. Nur die Verwendung der Becken lässt auf ihre Bezeichnung schließen, nicht aber das Becken als solches. Synonym für Perirrhanterion scheinen die Begriffe Agisterion (ἀγιστήριον) und Aporrhanterion (ἀπορραντήριον) verwendet worden zu sein<sup>366</sup>. Den Perirrhanterion in Typologie und Form sehr ähnliche Becken, jedoch mit

<sup>358</sup> Hippokr. Morb. Sacr. 4; Diog. Laert. VIII 33.

<sup>359</sup> Plut. Lyk. II 2.

<sup>360</sup> Hippokr. Morb. Saccr. 4.

<sup>361</sup> R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in early Greek religion (1983) 18-31.

<sup>362</sup> Kerschner, Ägina 99 mit Anm. 474.

<sup>363</sup> Hdt. I 51. 92; augusteische Inschrift aus Didyma: A. Rehm, Die Inschriften von Didyma, Didyma II (1958) Nr. 346.

<sup>364</sup> Darauf lässt eine Inschrift aus Pergamon schließen, die die Weihung eines „Perirrhanterions vor dem Tor“ an Isis durch Hieraphorai nennt: M. Fränkel, AvP VIII 2 (1895) Nr. 336 Z. 7 (kaiserzeitlich). Vgl. Pimpl, Perirrhanterion 6.

<sup>365</sup> Pimpl, Perirrhanterion 26.

<sup>366</sup> ebenda 6f.

anderer Funktion und Verwendung sind *Louteria* (λουτήρια), *Cherniba* (χέρνιβα), *Podanipteroi* (ποδανιπτῆροι) und *Kardopoi* (κάρδοποι). Beim *Louterion* handelt es sich um ein Waschbecken, an dem man sich den täglichen Schmutz abwusch<sup>367</sup>. Es gehörte demnach zur Standardausstattung von Badezimmern, sowohl in öffentlichen Bädern als auch in privaten Wohnhäusern, und kann als wassersparender Ersatz für Wannebäder gedeutet werden<sup>368</sup>.

*Chernibon* und *Podanipter* waren Becken, die in Heiligtümern ihre Verwendung fanden<sup>369</sup>. An ihnen wurden wie beim Perirhanterion Reinigungsriten vollzogen: Das *Chernibon* diente für Handwaschungen der Priester vor dem Opfer sowie zur Besprengung der Opfergemeinde und der Opfertiere<sup>370</sup>, den *Podanipter* benutzte man zum Waschen der Füße<sup>371</sup>.

Eine vollkommen andere Verwendung fanden Becken, die als *Kardopoi* bezeichnet werden: Sie wurden im Haushalt zum Brotbacken gebraucht; in ihnen kneteten Frauen beispielsweise Teig, wie Darstellungen in der Bildkunst veranschaulichen<sup>372</sup>.

Da die äußere Form der Becken zumeist keine sichere Auskunft über ihre Benennung und Funktion gibt, sind die Fundumstände der Becken von größter Bedeutung. Allein durch sie kann erschlossen werden, um welche Beckenart es sich handelte. Bei Funden von Becken in privaten Wohnhäusern ist z. B. am ehesten mit *Louteria* und *Kardopoi* zu rechnen; ferner ist aber zu bedenken, dass es auch in Wohnhäusern Hauskulte gab, für die man Kultgeräte verwendete. So interpretierte beispielsweise M. Kerschner mehrere Becken aus Olynth, die aus Wohnhäusern stammen, als Perirhanteria, H. Pimpl dagegen deutete die Becken als *Louteria*<sup>373</sup>. In Heiligtümern ist sowohl mit Becken zur kultischen als auch zur hygienischen Reinigung zu rechnen. Dabei kann der Standort für *Cherniba* in der Nähe von Altären vermutet werden, für *Louteria* in Banketthäusern und Bädern<sup>374</sup>. Eine Aufstellung an Grenzsituationen ist jedoch nur für die Perirhanteria zu erwarten. An ihnen musste man sich vor dem Eintreten in einen bestimmten Bereich symbolisch reinigen. Daher ist eine Aufstel-

<sup>367</sup> R. Ginouvès, *Balaneutike* (1962) 77-99; Kerschner, *Ägina* 104f.; Pimpl, *Perirhanteria* 7f.

<sup>368</sup> Kerschner, *Ägina* 104.

<sup>369</sup> Dies bezeugen Inschriften, z. B. das Inventar des delphischen Tempels von 279 v. Chr.: T. Homolle, *BCH* 14, 1890, 413; Kerschner, *Ägina* 97.

<sup>370</sup> Hom. II. XXIV 304; Kerschner, *Ägina* 97; Pimpl, *Perirhanteria* 8.

<sup>371</sup> Hom. Od. XIX, 469. 504; Hdt. II 172, 3; Ginouvès a. O. 61-75; Kerschner, *Ägina* 97.

<sup>372</sup> Kerschner, *Ägina* 102f.

<sup>373</sup> Kerschner, *Ägina* 102; Pimpl, *Perirhanteria* 133f. Vgl. Kap. IV 2.5.

<sup>374</sup> Pimpl, *Perirhanteria* 49-116.

lung an den Grenzen von Arealen anzunehmen, die eine rituelle Reinheit forderten, um damit den Übergang in diesen besonderen Bereich zu kennzeichnen.

## 2. Aufstellung an Grenzen

### 2. 1. Perirrhanteria an Heiligtumsgrenzen

Die Aufstellung von Perirrhanteria an den Grenzen von Heiligtümern ist durch antike Schriftquellen bestens bezeugt<sup>375</sup>. Lukian und Pollux charakterisieren einen heiligen Bezirk als εἶσω τῶν περιρραντηρίων<sup>376</sup>. Auch eine Inschrift aus Lindos verweist darauf, dass [π]εριρραντηρίον εἶσω... göttliches Recht herrsche<sup>377</sup>. Dies zeigt, dass die Perirrhanteria neben ihrer kultischen Funktion auch als Grenzmarken sakraler Areale fungierten. Nach Lukian war die Aufstellung von Perirrhanteria sogar Voraussetzung für die Gründung eines Heiligtums<sup>378</sup>. Ein Kultgesetz aus dem Athenaeum in Pergamon überliefert die Aufstellung von Reinigungsbecken, ἀγιστήρια, am Eingangstor<sup>379</sup>. Bei *Agisterion* handelt es sich, wie bereits erwähnt, um ein Synonym zu Perirrhanteria<sup>380</sup>. Eine weitere kaiserzeitliche Inschrift aus Pergamon nennt ein „Perirrhanterion vor dem Tore“<sup>381</sup>. Ebenfalls inschriftlich überliefert ist ein Perirrhanterion, das in Delos am nördlichen Nebeneingang des Apollonheiligtums, der sogenannten *Porte de la Graphé* stand<sup>382</sup>.

Die Aussagen der schriftlichen Quellen werden von den archäologischen Befunden bestätigt. Zwar gibt es nur sehr selten *in situ* Funde von Becken an Heiligtumseingängen, aus den *in situ* erhaltenen Plinthen zur Einlassung der Beckenständer lässt

<sup>375</sup> Hippokr. Morb. Sacr. 4; Poll. I 25. 32.

<sup>376</sup> Lukian de sacr. 13; Poll. I 8.

<sup>377</sup> C. Blinkenberg, Lindos II (1941) 871 Nr. 487; F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (1969) 91 (2. Jh. n. Chr.). Zwar ist die erhaltene Inschrift kaiserzeitlich, wahrscheinlich überliefert sie aber altradierte Regeln, wie Kerschner, Ägina 107 treffend bemerkt.

<sup>378</sup> Lukian. de sacr. 12.

<sup>379</sup> M. Fränkel, AvP VIII 2 (1895) 186-189 Nr. 255 Z. 7-9 (nach 133 v. Chr.).

<sup>380</sup> Kerschner, Ägina 107; Pimpl, Perirrhanteria 6f.; Lidell-Scott (1953) s. v. ἀγιστήριον.

<sup>381</sup> Fränkel a. O Nr. 336 Z. 7.

<sup>382</sup> Rechnungsbericht der Hieropoioi 250 v. Chr.: T. Homolle, BCH 27, 1903, 70 Zeile 52f. Ausführlich: Kerschner, Ägina 107f.

sich die Aufstellung der Perirrhanteria jedoch relativ zuverlässig belegen: Aus dem 4. Jh. v. Chr. hat sich im Schiffsfund von Kyrenia ein Becken samt Basis erhalten. Dadurch ist das Aussehen von Perirrhanterionsbasen bekannt: Die Basis ist quadratisch und besitzt eine runde Einlassung, die ein wenig größer als der Beckenfuß ist<sup>383</sup>.

Die wohl prominenteste Basis eines Perirrhanterions an der Grenze eines Heiligtums findet sich auf der Athener Agora am Eingang zum Temenos der Zwölf Götter: Sie liegt ca. 1,20-1,40 m rechts vor dem Westeingang des Peribolos. Es handelt sich bei ihr um einen in den Boden eingelassenen Porosblock (0,65 x 0,65 m) mit einer kreisförmigen Einlassung (Durchmesser 0,40 m), in der sich Reste eines Bleivergusses erhalten haben<sup>384</sup>. Die Perirrhanterionsbasis steht direkt vor einer Statuenbasis, deren Inschrift zwischen 490-80 v. Chr. datiert werden kann und den Stifter der Statue, Leagros, nennt<sup>385</sup>. Während des Persersturms wurde der Zwölfgötteraltar von den Persern zerstört und erst im letzten Drittel des 5. Jhs. v. Chr. erneuert<sup>386</sup>. In dieser Phase der Erneuerung erhielt die Leagrosbasis ihren oben beschriebenen Standort vor dem Westeingang des Temenos, wie eine neuerliche Untersuchung von L. M. Gadbery ergab<sup>387</sup>. Vermutlich gleichzeitig erfolgte die Aufstellung des Perirrhanterions, dessen Basis sich auf ungefähr gleichem Bodenniveau mit der Leagrosbasis befindet<sup>388</sup>. Dabei ist nicht mehr zu rekonstruieren, ob es sich bei dem Perirrhanterion wie bei der Leagrosbasis um ein älteres Werk handelte, das im Zuge der Erneuerung des Zwölfgötteraltars an den überlieferten Standort versetzt wurde, oder ob es zu diesem Anlass neu geschaffen wurde.<sup>389</sup>

Von einem weiteren athenischen Perirrhanterion hatte sich ein Fragment aus dem 4. Jh. v. Chr. erhalten, das dem Heros Amynos in seinem Temenos am Westhang der

<sup>383</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 250 Nr. 426.

<sup>384</sup> M. Crosby, *Hesperia* Suppl. 8 (1949) 95; H. A. Thompson, *Hesperia* 22, 1953, 46f.; H. A. Thompson – R. E. Wycherley, *Agora XIV* (1972) 118. 133 Abb. 34. Eine sehr ähnliche Basis wurde an der Rückseite eines kleinen Heiligtums unter der Zeus Stoa gefunden. Da sich diese Basis jedoch nicht am Eingang des Gebäudes befindet, ist anzunehmen, dass das auf ihr befindliche Perirrhanterion ein Weihgeschenk ohne kultische Nutzung war: M. Crosby, *Hesperia* 6, 1937, 8-10 Abb. 4. Taf. 1.

<sup>385</sup> B. D. Merrit, *Hesperia* 5, 1936, 357-359.

<sup>386</sup> M. Crosby, *Hesperia* Suppl. 8 (1949) 99.

<sup>387</sup> L. M. Gadbery, *Hesperia* 61, 1992, 447-489. In der älteren Forschung wurde davon ausgegangen, dass Leagrosstiftung und Perirrhanterion aus der älteren Phase des Heiligtums vor der Zerstörung durch die Perser stammen: Crosby a. O. 95; ebenso Pimpl, *Perirrhanteria* 50.

<sup>388</sup> Gadbery a. O. 472 mit Anm. 88.

<sup>389</sup> Kerschner, *Ägina* 109.

Akropolis gestiftet wurde<sup>390</sup>. Es konnte einer Rundbasis, die ca. 1 m links unterhalb des Eingangs vor dem Temenos stand, zugeordnet werden<sup>391</sup>(Abb. 12). Allerdings sind mittlerweile sowohl Basis als auch Beckenfragment verschollen.

Als Perirrhanterionsbasis umstritten ist eine Basis, die in die Jahre vor 489/88 v. Chr. datiert wird, bei den Vormnesikleischen Propyläen auf der Athener Akropolis<sup>392</sup>. Die Basis besteht aus zwei annähernd quadratischen Blöcken aus Poros und Marmor. Im Zentrum der Basis befindet sich eine kreisförmige Pickung (Durchmesser 0,31 m), um die sich drei kleinere kreisförmige Einlassungen gruppieren, in denen Reste von Eisen gefunden wurden<sup>393</sup>. W. B. Dinsmoor, T. Kraus und A. Linfert interpretierten den Block als Basis eines bronzenen Hekataions<sup>394</sup>. E. Fabricius und Pimpl dagegen rekonstruierten die Basis als den Untersatz eines Dreifußes<sup>395</sup>. Dinsmoor und P. Amandry zogen als zusätzliche Möglichkeit in Betracht, dass die Basis ein Perirrhanterion mit figürlichem Untersatz trug, der typologisch einem Hekataion nahe kam<sup>396</sup>. Solche figürlichen Beckenuntersätze haben sich mehrfach aus dem 7. und 6. Jh. v. Chr. erhalten<sup>397</sup>. Der prominente Aufstellungsort der Basis unmittelbar rechts vor dem älteren Propylon<sup>398</sup> lässt auf die Aufstellung eines für diese Grenzsituation angemessenen Monumentes wie ein Hekataion oder ein Perirrhanterion schließen. Um welches der beiden Objekte es sich jedoch handelte, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, da die Standspuren beide Möglichkeiten in Frage kommen lassen. Aufgrund von Standspuren werden auch vor dem Haupteingang des Apollonheiligtums von Delphi Perirrhanteria rekonstruiert. Der Ausgräber H. Pomtow berichtete von halbkreisförmigen Einarbeitungen auf der dritten der fünf Stufen, die zum Eingang hinaufführen<sup>399</sup>. Die Einarbeitungen befinden sich rechts und links der eingetieften Trittfläche der Stufen. Bereits Pomtow interpretierte die Einlassungen als Standspuren für Perirrhanteria. Für diese Interpretation spricht zudem, dass in die darunter liegende zweite Stufe ein 10 cm breiter Wasserablauf eingearbeitet ist, der

<sup>390</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 189 Nr. 114.

<sup>391</sup> A. Koerte, *AM* 21, 1896, Taf. XI Basis X; Pimpl, *Perirrhanteria* 49. 253 Nr. 437.

<sup>392</sup> W. B. Dinsmoor Jr., *The Propylaia to the Athenian Acropolis I. The Predecessors* (1980) 27-31.

<sup>393</sup> Dinsmoor a. O. 31 Taf. 24.

<sup>394</sup> s. u. Kap. V B 3.2.2.

<sup>395</sup> E. Fabricius, *JdI* 1, 1886, 187; Pimpl, *Perirrhanteria* 53.

<sup>396</sup> P. Amandry, *BCH* 100, 1976, 89f.; Dinsmoor a. O. 33f.

<sup>397</sup> Kerschner, *Ägina* 89-91; Pimpl, *Perirrhanteria* 10-26. Vgl. Kap. V B 3.1.2.

<sup>398</sup> Dinsmoor a. O. Taf. 16.

<sup>399</sup> H. Pomtow, *AM* 31, 1906, 442f. Abb. 1; Taf. 24a.

an den Seiten auf Höhe der halbrunden Standspuren einen Knick nach außen macht<sup>400</sup>. Wahrscheinlich folgte die Rinne den Konturen der über ihr aufgestellten Perirrhanteria und diente dazu, überlaufendes Wasser aus den Becken aufzufangen und abzuleiten<sup>401</sup>. Auf der vierten Stufe direkt oberhalb der Standspuren wurden zwei altarähnliche Postamente gefunden, auf denen in spätrömischer Zeit Anatheme standen<sup>402</sup>. Ansonsten war der Haupteingang schlicht gehalten: Er besaß keinen Torbau, die Stufen führten vom Vorplatz lediglich zu einem Mauerdurchlass empor, der wohl mit Gittern verschlossen werden konnte<sup>403</sup>. Die wichtige Bedeutung des Einganges als Grenze zum sakralen Bezirk wurde also in erster Linie von den Perirrhanteria und den altarähnlichen Postamenten markiert. Problematisch ist die Datierung des Befundes. Es ist noch nicht abschließend geklärt, wann die Stufenanlage und damit auch die Perirrhanteria errichtet wurden. Der Haupteingang des Heiligtums befand sich seit archaischer Zeit an dieser Stelle. Die Stufenanlage wurde mutmaßlich aber erst in spätantiker Zeit zusammen mit der Ausgestaltung der sog. römischen Agora errichtet (5./6. Jh. n. Chr.)<sup>404</sup>. Nach Pimpl fällt der Befund bereits in christliche Zeit und ist daher als Beispiel für die Aufstellung von Perirrhanteria am Heiligtumseingang nicht mehr aufrecht zu halten<sup>405</sup>. Allerdings fehlen ihr für diese These konkrete Belege. Deshalb ist weiterhin nicht auszuschließen, dass die Becken noch zur Zeit des aktiven Apollonkultes ihre Aufstellung erfuhren.

Auf Delos finden sich mehrere Becken, die zwar nicht die gängige Form von Perirrhanteria auf hohem Ständer aufweisen, wegen ihrer Fundorte aber als Perirrhanteria gedeutet werden können: Vor dem Nebeneingang des Heiligtums der Dioskuren hat sich *in situ* (?) ein monolither zylindrischer Marmorblock mit beckenförmiger Vertiefung aus hellenistischer Zeit erhalten (Höhe 0,85 m; Durchmesser 0,68 m; Tiefe des Beckens 0,09 m)<sup>406</sup>. Er steht links vor dem kleineren Westeingang des Peribolos. Aufgrund dieses monolithen Marmorbeckens und eines kleinen Altares, der den Zugang auf der rechten Seite flankiert, wird dem Westeingang des Heiligtums eine be-

<sup>400</sup> T. Homolle, BCH 21, 1897, Taf. 16.

<sup>401</sup> Kerschner, Ágina 108.

<sup>402</sup> RE Suppl. IV (1924) 1204 s. v. Delphoi (Pomtow).

<sup>403</sup> H. Pomtow, AM 31, 1906, 442.

<sup>404</sup> J.-F. Bommelaer, Guide de Delphes (1991) 89-92.

<sup>405</sup> Pimpl, Perirrhanteria 54 Anm. 313.

<sup>406</sup> F. Robert, Délos XX (1952) 10-12 Abb. 8; Pimpl, Perirrhanteria 201 Nr. 184.

sondere kultische Nutzung zugesprochen; wahrscheinlich wurde die Seitenpforte nicht als alltäglicher Nebeneingang benutzt, sondern nur von bestimmten Personen, z. B. Priestern, oder nur zu bestimmten Anlässen<sup>407</sup>.

In den delischen Sarapisheiligtümern A und B sowie im delischen Heraion hat sich ebenfalls eine Sonderform von Perirrhanteria erhalten<sup>408</sup>. Es handelt sich um Marmorbecken ohne Ständer, die vermutlich am Temenoseingang mit seitlichen Zapfen auf Hüfthöhe in die Wand eingelassen waren<sup>409</sup> (*Abb. 13*). Diese platzsparende und kostengünstige Variante der Perirrhanteria war besonders für räumlich beengte Heiligtümer geeignet und daher vermutlich weit verbreitet<sup>410</sup>. Durch sie konnte ohne großen Aufwand die notwendige rituelle Reinigung vor dem Betreten eines Temenos garantiert werden.

Ein weiteres Perirrhanterion auf Delos rekonstruierte F. Robert im Propylon des Asklepieions rechts des Türeinganges<sup>411</sup>. Hier befindet sich ein Dübelloch mit Gusskanal, das von Robert als Befestigung eines Perirrhanterions gedeutet wurde. Pimpl konnte jedoch das Fehlen von Parallelen für eine solche Anbringung zeigen<sup>412</sup>. Das Dübelloch entspricht den Dübellöchern zur Anbringung der Antepfeiler des Propylons. Daher ist es eher unwahrscheinlich, dass hier ein Perirrhanterion stand; vielmehr ist mit der Anbringung eines pfeilerartigen Monuments wie einer Stele oder einer Herme zu rechnen<sup>413</sup>.

Zwei Beispiele für Perirrhanteria, die zusammen mit Hermen am Eingang eines Temenos aufgestellt waren, gibt es auf Thasos und im arkadischen Lousoi. Vor dem Propylon zum Tempel der Artemis Hemera in Lousoi wurde zur Rechten der Eintretenden eine für Perirrhanteria charakteristische Basis mit runder Einlassung in einem quadratischen Block gefunden<sup>414</sup> (*Abb. 14*). Auf einer benachbarten Basis kann eine Herme rekonstruiert werden<sup>415</sup>.

---

<sup>407</sup> Robert a. O. 11.

<sup>408</sup> W. Deonna, *Delos XVIII* (1938) 73f. Taf. XXXI 219. 220. 222; Kerschner, *Ägina* 94. 109 Taf. 23,5.

<sup>409</sup> Deonna a. O. 73. Die Rekonstruktion der Anbringung der Wandperirrhanteria erfolgte in Analogie zu christlichen Weihwasserbecken.

<sup>410</sup> Kerschner, *Ägina* 94. 209.

<sup>411</sup> Robert a. O. 67.

<sup>412</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 54.

<sup>413</sup> ebenda.

<sup>414</sup> W. Reichel – A. Wilhelm, *ÖJh* 4, 1901, 18f.; Pimpl, *Perirrhanteria* 52. Das Propylon wird ins 4. Jh. v. Chr. datiert, die Basis ist nicht datiert.

<sup>415</sup> s. u. Kap. V B 2.3.3.

In Thasos fand sich ebenfalls zur Rechten der südlichen Türöffnung des Doppeltors zum Poseidonheiligtum eine Basis mit Weihinschrift aus dem zweiten Viertel des 4. Jhs. v. Chr.<sup>416</sup> (Abb. 15.16). Sie besteht aus einem rechteckigen Block, der auf seiner Oberseite eine kreisförmige Eintiefung aufweist. In dieser Eintiefung befindet sich ein rechteckiges Zapfenloch. In Analogie zu anderen Perirrhanterionsbasen wird auch diese Basis als Untersatz eines Beckens gedeutet<sup>417</sup>. Zur Linken des nördlicheren Toreinganges wird aus Symmetriegründen ein weiteres Perirrhanterion angenommen, von dem aber jegliche Spuren fehlen<sup>418</sup>. Zwischen den beiden Toröffnungen kann der Standort einer Herme rekonstruiert werden<sup>419</sup>. Die Aufstellung der Perirrhanteria von Thasos und Lousoi neben Hermen ist nicht auf die Hermen zu beziehen, sondern auf den Eingang zum Heiligtum. Sowohl Hermen als auch Perirrhanteria dienten hier als Markierung des Temenos, jeweils mit unterschiedlicher Intention. Während die Perirrhanteria die Grenze zu einem sakralen Bezirk, in dem kultische Reinheit gefordert wird, anzeigten, markierten die Hermen als Grenzwächter den Besitz der Gottheit und versahen die Grenze mit dem göttlichen Schutz des Hermes<sup>420</sup>.

Rechts neben dem Eingang zum Poseidonheiligtum in Thasos befindet sich neben der Perirrhanterionsbasis zudem ein Altar der Hera Epilimena<sup>421</sup> (Abb. 16). Das Zusammenspiel von Perirrhanterion und Altar an einem Eingang ist bereits aus dem oben genannten delischen Dioskurenheiligtum bekannt. Ein Bezug zwischen Becken und Altar ist aber auch häufig innerhalb der Heiligtümer gegeben. Perirrhanterien oder *Chernibta*, die beim Altar standen, sind durch Abbildungen in der Vasenmalerei sowie einige wenige archäologische Befunde bezeugt<sup>422</sup>. An ihnen erfolgten die rituellen Besprengungen vor dem Opfer. Das Perirrhanterion in Thasos hatte also gewissermaßen eine Doppelfunktion: Es diente sowohl zur Reinigung vor dem Betreten des Heiligtums als auch zur Besprengung vor den Opferriten am Altar.

In der Nähe der Temenoseingänge des Heiligtums der Athena Lindia auf Rhodos sowie des Nemesisheiligtums von Rhamnous wurden ebenfalls Fragmente von Mar-

---

<sup>416</sup> IG XII Suppl. 432.

<sup>417</sup> A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, 317-323 Taf. 20; Pimpl, Perirrhanteria 51.

<sup>418</sup> Bon – Seyrig a. O. 333-337.

<sup>419</sup> Pimpl, Perirrhanteria 51.

<sup>420</sup> s. u. Kap. V B 2.3.3.

<sup>421</sup> Bon – Seyrig a. O. 333-337 Taf. 19-21.

<sup>422</sup> Kerschner, Ägina 110f.; Pimpl, Perirrhanteria 61-71.

morbecken gefunden<sup>423</sup>. Ob diese Becken allerdings auch originär am Eingang aufgestellt waren, ist fraglich, da Standspuren fehlen<sup>424</sup>. Daher können sie nicht als Belege für die Aufstellung von Perirrhanteria am Heiligtumseingang hinzugezogen werden.

Die erhaltenen Spuren von Perirrhanteria an Heiligtumseingängen zeigen, dass die Becken stets nahe beim Eingang standen, in der Regel zur rechten Seite der Eintretenden. Häufig waren sie zusammen mit anderen Monumenten, wie Anathemen, Hermen oder auch Altären aufgestellt. Sie markierten den Zugang zum Heiligtum in kultischer Hinsicht, da nur derjenige, der sich an ihnen gereinigt hatte, die geforderte kultische Reinheit für den Eintritt in den sakralen Bezirk erhielt. Gleichzeitig kennzeichneten sie auch optisch die Temenosgrenze, da ihre Aufstellung den Beginn eines heiligen Bereiches, in dem eine besondere Reinheit vorherrschte, signalisierte.

## 2. 2. Perirrhanteria vor Tempeln

Ebenfalls als Abgrenzung und Markierung eines sakralen Bezirkes wurden Perirrhanteria an Eingängen zu Tempeln aufgestellt. Hier kennzeichneten sie den Zugang zu diesem besonders heiligen Bereich innerhalb des Heiligtums. An ihnen erfolgte eine rituelle Besprengung, um die zum Betreten des Tempels geforderte Reinheit zu erlangen<sup>425</sup>. Die Schriftquellen zur Aufstellung von Perirrhanterien vor Tempeln sind spärlich. Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass Tempel von der breiten Masse der Heiligtumsbesucher meist nur zu besonderen Anlässen betreten werden durften, und der Eintritt normalerweise ausschließlich dem Kultpersonal gestattet war<sup>426</sup>.

In Epidauros gibt es zwei eindeutige Belege für die Aufstellung von Perirrhanteria am Tempeleingang: Vor dem Artemistempel aus dem 4. Jh. v. Chr. befindet sich

<sup>423</sup> V. Petrakos, *Prakt* 1982, 128f. Taf. 87a; C. Blinkenberg, *Lindos II* (1941) 200; Kerschner, *Ägina* 109; Pimpl, *Perirrhanteria* 49.

<sup>424</sup> Gegen eine Interpretation als Perirrhanteria, die am Eingang standen, wendet sich Pimpl, *Perirrhanteria* 49.

<sup>425</sup> Hippokr. *Morb. Sacr.* 4; Porph. *Abst.* II 19; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (1969) 108.

<sup>426</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 60.

direkt vor der Krepis des Tempels, rechts neben der Rampe, die zum Tempel führt, die runde Einlassung (Durchmesser 52 cm) eines Perirrhanterions<sup>427</sup>. Ebenfalls rechts vor der Krepis findet sich auch vor dem Asklepiostempel aus dem 4. Jh. v. Chr. eine quadratische Basis mit runder Standspur, die als Beckenbasis gedeutet wird<sup>428</sup> (Abb. 17). Im Osten neben dieser Perirrhanterionsbasis schloss sich ein rechteckiges beckenartiges Gebilde aus Steinen und Mörtel an, dessen Boden sich erhalten hat. Daneben befindet sich ein hoher dreistufiger rechteckiger Sockel. In diesem verläuft eine Rohrleitung, die Wasser in eine auf dem Sockel stehende Bronzefigur leitete, deren Standspuren noch zu erkennen sind. Die Figur diente demnach als Brunnenfigur. Unklar ist, wohin das Wasser aus dem Brunnen strömte: P. Kavvadias nahm an, das rechteckige Bodenbecken und das Perirrhanterion seien damit gespeist, oder das Wasser sei erst in das Perirrhanterion und aus diesem in das Bodenbecken geleitet worden<sup>429</sup>. G. Roux dagegen rekonstruierte aufgrund von Dübellöchern eine Brunnenchale zu Füßen der Brunnenfigur an der Ostseite des Sockels<sup>430</sup>. Von dieser Schale floss das Wasser in das große rechteckige Bodenbecken, bevor es nach Norden weitergeleitet wurde. Das Perirrhanterion gehörte vermutlich nicht zu dieser Brunnenanlage. Wahrscheinlich erfuhr es seine Aufstellung bereits in der Zeit des Tempelbaus um 390-370 v. Chr., während die Brunnenanlage erst in hellenistischer Zeit errichtet wurde<sup>431</sup>. Aufgrund der Lage am Eingang zum Tempel kann aber angenommen werden, dass auch das Wasser der hellenistischen Brunnenanlage zur rituellen Reinigung vor dem Betreten des Tempels diente.

In gleicher Funktion wie die epidaurischen Becken stand in Isthmia ein Perirrhanterion im Pronaos des Poseidontempels. Das große Becken, welches aus stilistischen Gründen in die Zeit um 630/20 v. Chr. datiert werden kann, wird von vier auf Löwen stehenden Karyatiden getragen<sup>432</sup>. Es zählt zu den ältesten erhaltenen Perirrhanterien. Sein Aufstellungsort im Pronaos des Tempels wird durch eine dort *in situ* gefundene Rundbasis belegt, deren Durchmesser genau dem der Beckenschale entspricht (1, 23

<sup>427</sup> P. Kavvadias, *Prakt* 1905, 48-50; G. Roux, *L'architecture de l'Argolide* (1961) 216 Abb. 43. 44 Taf. 53. 61,1; Kerschner, *Ägina* 111; Pimpl, *Perirrhanteria* 59.

<sup>428</sup> Kavvadias a. O. 46-51 Abb. 2-5 Taf. 2; Kerschner, *Ägina* 111; Pimpl, *Perirrhanteria* 113f.

<sup>429</sup> Kavvadias a. O. 50.

<sup>430</sup> G. Roux, *RA* 1966, 276; ebenso Kerschner, *Ägina* 112; kritisch Pimpl, *Perirrhanteria* 113f.

<sup>431</sup> F. Glaser, *Antike Brunnenbauten in Griechenland* (1983) 94.

<sup>432</sup> M. C. Sturgeon, *Isthmia IV* (1987) 14-61; Kerschner, *Ägina* 90f.; Pimpl, *Perirrhanteria* 161-163.

m). Die Basis steht rechts am Pronaoseingang in der Achse der rechten Ante<sup>433</sup>, auf dem Bodenniveau des späten 6. Jhs. v. Chr.<sup>434</sup>. Eine Inschrift auf der Statuenbasis des römischen Redners Nikias in Isthmia weist darauf hin, im Pronaos habe noch in römischer Zeit ein Perirrhanterion für rituelle Handwaschungen gestanden<sup>435</sup>. Damit ergibt sich eine lange Tradition der symbolischen Reinigung am Perirrhanterion vor Betreten des heiligsten Raumes des Poseidontempels in Isthmia.

Vor dem Eingang des Telesterions in Eleusis wird die Aufstellung einer besonderen Gattung von Perirrhanteria rekonstruiert. Es handelt sich um Korenfiguren im archaischen Stil, die auf Hüfthöhe kleine Wasserbecken trugen<sup>436</sup>. Zwei Figuren standen auf Basen, die eine Weihinschrift der Athener enthalten und ins ausgehende 4. Jh. v. Chr. datiert werden können. Zwei weitere Beckenträgerinnen in Eleusis sind kaiserzeitlich zu datieren<sup>437</sup>. Die spiegelsymmetrische, nur in kleinen Details variierende Gestaltung der Statuen legt eine gemeinsame Aufstellung jeweils eines Paares nahe<sup>438</sup>. Bereits K. Kourouniotis ging von einer Platzierung der Statuen als Trägerinnen eines kultischen Beckens an einem Eingang zum Heiligtum aus<sup>439</sup>. G. Mylonas, M. D. Fullerton und M. Kerschner lokalisierten den Standort des älteren Paares am Eingang zum Telesterion<sup>440</sup>. Das kaiserzeitliche Paar könnte nach Fullerton vor den inneren Propyläen oder am Eingang zum Heiligtum der Artemis Propylaia gestanden haben<sup>441</sup>. Die Benennung der Beckenträgerinnen als Perirrhanteria erfolgte durch ihre rekonstruierte Funktion. Aufgrund dieser angenommenen Funktion wiederum wurde ihre Aufstellung am Eingang abgeleitet. Pimpl sprach sich vehement gegen diese Interpretation aus<sup>442</sup>. Sie gab zu bedenken, die Korenfiguren könnten auch eine andere Funktion innegehabt haben, wie z. B. diejenige als Weihgeschenkträgerinnen, Opferdienerinnen oder Prozessionsteilnehmerinnen. Daher ist die Rekonstruktion

<sup>433</sup> O. Broneer, *Hesperia* 24, 1955, 111 Taf. 41b. 50c.

<sup>434</sup> E. R. Gebhard – F. P. Hemans, *Hesperia* 61, 1996, 34-40 Abb. 10 Taf. 14a; Kerschner, *Ägina* 113.

<sup>435</sup> Kerschner, *Ägina* 113. Zur Inschrift: O. Broneer, *Hesperia* 28, 1959, 324-326.

<sup>436</sup> Alle erhaltenen Perirrhanterionsträgerinnen dieser Art (insgesamt sieben) stammen aus Attika und wurden von M. D. Fullerton, *Hesperia* 55, 1986, 207-217 zusammengestellt.

<sup>437</sup> Fullerton a. O. 209f.

<sup>438</sup> ebenda 208; Kerschner, *Ägina* 112.

<sup>439</sup> K. Kourouniotis, *Ἐλευσίς. Ὁδηγός των ἀνασκαφῶν καὶ τοῦ μουσείου* (1934) 70.

<sup>440</sup> G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (1961) 202; Fullerton a. O. 214; Kerschner, *Ägina* 112.

<sup>441</sup> Fullerton a. O. 210 Anm. 20.

<sup>442</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 58: „Völlig abwegig scheint mir per se die Benennung der gesamten Statue mit dem Begriff Perirrhanterion.“

einer Aufstellung als Becken zur rituellen Reinigung am Eingang zum Telesterion rein hypothetisch und nicht gesichert.

Die drei gesicherten Belege aus Epidauros und Isthmia zeigen, dass auch Perirrhanteria, die vor dem Eingang eines Tempels standen, zumeist auf der rechten Seite der Eintretenden aufgestellt waren. Eine Platzierung war sowohl direkt vor der Krepis eines Tempels möglich, als auch im Pronaos am Eingang zur Cella. Die Becken waren Kultgeräte, die zum rituellen Besprengen dienten und zugleich den Eingang ins Allerheiligste markierten.

### 2. 3. Perirrhanteria der Athener Agora

Der Schriftsteller Aischines zitiert mehrmals ein athenisches Gesetz des 4. Jhs. v. Chr., das bestimmten verurteilten Personen verbietet, den Bereich „innerhalb der Perirrhanteria der Agora“ („ἐντὸς τῆς ἀγορᾶς τῶν περιρραντηρίων“) zu betreten<sup>443</sup>. Das Scholion dazu erklärt, die Perirrhanteria befänden sich zu beiden Seiten des Einganges der Agora<sup>444</sup>. Aufgrund dieser Zitate nahm man an, dass auf der Athener Agora, wie bei Heiligtümern, Perirrhanteria als Markierungen der Grenzen des Platzes aufgestellt waren<sup>445</sup>. Diese Interpretation impliziert die Charakterisierung des gesamten Areals der Agora als sakralen Ort, den man nur nach ritueller Reinigung an den Perirrhanteria betreten durfte<sup>446</sup>.

Für diese Theorie fehlen jedoch archäologische Belege. An möglichen Eingängen zur Agora haben sich keine sicheren Spuren von Becken erhalten<sup>447</sup>. Zwar wurden aufgrund ihrer Fundorte am Rande der Agora ein Pfeilerstumpf und zwei Fragmente monolithischer Becken von Thompson und Wycherley als Perirrhanteria an den Eingängen zur Agora interpretiert<sup>448</sup>. Wie Pimpl überzeugend darlegte, entbehrt diese Deu-

<sup>443</sup> Aischin. Tim. 21; Aischin. Ctes. 176.

<sup>444</sup> Schol. Aischin. Ctes. 176: „πρὸ τῆς εἰσόδου τῆς ἀγορᾶς ἦν περιρραντήρια παρ' ἐκάτερα.“

<sup>445</sup> C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altertum (1890) 411; R. E. Wycherley, Agora III (1957) 218; H. A. Thompson – R. E. Wycherley, Agora XIV (1972) 118.

<sup>446</sup> R. Martin, Recherches sur l'agora grecque (1951) 164.

<sup>447</sup> Dazu ist zudem anzumerken, dass die genauen Grenzen der Agora gar nicht bekannt sind. Vgl. Kap. III 3.5.

<sup>448</sup> Thompson - Wycherley a. O. 118.

tung aber einer sicheren Grundlage<sup>449</sup>: Bei dem Pfeilerstumpf aus dem 2. Jh. n. Chr. deutet nichts auf einen Beckenständer hin<sup>450</sup>. Die beiden Beckenfragmente waren in die valerianische Stadtmauer im Süden der Attalosstoa und in eine hellenistische Mauer im Nordwesten der Agora verbaut. Ihre Fundorte geben also nicht ihren originären Aufstellungsort wieder. Daher ist es rein hypothetisch, sie als Eingangsbecken der Agora zu bezeichnen. Außerdem ist bei der Deutung der Becken zu beachten, dass, ohne den genauen Aufstellungsort und damit die Bestimmung zu kennen, nicht unbedingt von einer Verwendung als Perirrhanteria ausgegangen werden muss.

Ohne sichere Belege ist die These der äußeren Begrenzung der Agora durch Perirrhanterien in Frage zu stellen. Problematisch dabei ist vor allem die damit verbundene Vorstellung einer sakralen Bedeutung des gesamten Agorabereiches. Schon Thompson und Wycherly konnten sich, trotz ihrer Vermutung von der Aufstellung von Perirrhanteria am Eingang zur Agora, nicht vorstellen, dass Markt- und Handwerker- viertel auf der Agora zu dem durch Perirrhanteria abgegrenzten Bereich gehörten<sup>451</sup>. Nach C. Wachsmuth erfolgte die Aufstellung von Perirrhanteria nur temporär bei bestimmten heiligen Handlungen<sup>452</sup>. Vermutlich war nicht das gesamte Areal der Agora durch Perirrhanteria markiert, sondern nur bestimmte Bereiche innerhalb der Agora, die eine sakrale Bedeutung beinhalteten. Darauf lassen auch, wie im Folgenden erläutert wird, Beobachtungen am archäologischen Befund schließen.

## 2. 4. Perirrhanteria vor politischen Versammlungsorten

Auf dem Agoraplatz selbst wurden mehrere Fragmente und Basen von Perirrhanteria gefunden, und zwar vor dem Zwölfgötteraltar, unter der Zeus-Stoa sowie im Bereich von Bouleuterion und Tholos. Dies lässt darauf schließen, dass auf der Agora Becken auch in anderer Funktion als als Grenzmarkierung des gesamten Platzes aufgestellt waren. Perirrhanteria als Weihgeschenke sind beispielsweise durch den Fund unter der Zeus-Stoa belegt<sup>453</sup>. Die Aufstellung von Perirrhanteria an den Eingängen zu

<sup>449</sup> Pimpl, Perirrhanteria 121f. 253 Nr. 435. 436.

<sup>450</sup> Vgl. Kap. III 3.5.

<sup>451</sup> Thompson – Wycherley a. O. 117f.

<sup>452</sup> Wachsmuth a. O. 411 Anm. 1.

<sup>453</sup> s. o. Kap. IV 2. 1. Anm. 384.

Heiligtümern auf der Agora zeigt das bereits oben erwähnte Beispiel des Zwölfgötteraltares. Reinigungsrituale fanden jedoch nicht nur vor Heiligtümern statt, sondern auch vor politischen Versammlungsorten, wie zahlreiche antike Schriftquellen überliefern<sup>454</sup>. Daher ist auch eine Aufstellung von Perirrhanteria an den Eingängen bestimmter politisch genutzter Bereiche anzunehmen, damit sich diejenigen, die sich am politischen Geschehen beteiligten, durch Besprengen von Befleckungen reinigen konnten. Durch Reinigungsriten grenzten sich die Versammlungsorte von ihrem Umfeld ab und erhielten einen besonderen Status. Wie bei den Heiligtümern handelte es sich hierbei um symbolische Reinigungen und nicht um hygienische Maßnahmen.

Die Annahme der Aufstellung von Perirrhanteria vor politischen Versammlungsorten wird durch den Fund mehrerer Fragmente großer Marmorbecken im Bereich von Altem Bouleuterion und Tholos bestätigt<sup>455</sup>. Eines der Beckenfragmente enthält die Inschrift [τ]ο(ῶ) βουλευ[τερί]ο und wird anhand des Schriftcharakters ans Ende des 6. Jhs. v. Chr. datiert<sup>456</sup>. Es wurde südlich des Propylons des Alten Bouleuterions in einer Schicht des frühen 5. Jhs. v. Chr. gefunden. Aufgrund seiner Datierung und seines Fundortes kann eine Aufstellung als Perirrhanterion am Eingang zum Alten Bouleuterion angenommen werden. Dort wurde es von den Persern zerstört und kurz danach begraben<sup>457</sup>. Ein zweites Beckenfragment wird aufgrund seiner Fundumstände ebenfalls in das spätere 6. Jh. v. Chr. datiert<sup>458</sup>. Sein genauer Fundort liegt in Anbau J an Gebäude F, das eventuell als Vorgänger des Prytanikon in der Tholos diente. Dort wurde es in Zweitverwendung kurz vor 500 v. Chr. aufgestellt und wahrscheinlich ebenfalls beim Persersturm zerstört<sup>459</sup>. Thompson ging mit Sicherheit von einer Verwendung in Haus F bereits vor den Umbauten kurz vor der Jahrhundertwende aus<sup>460</sup>. Ob das Becken aus Haus F ebenfalls als Perirrhanterion am Eingang stand, ist fraglich. Da vermutlich in Haus F und später in der Tholos die Speisungen der Prytanen stattfanden, ist auch denkbar, dass das Becken zu Handwaschungen vor

<sup>454</sup> vgl. R. Parker, *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion* (1983) 21f.

<sup>455</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 179 Nr. 48-51.

<sup>456</sup> H. A. Thompson, *The Tholos and its predecessors*, *Hesperia Suppl.* 4 (1940) 143a Abb. 102a. 103a; Thompson - Wycherley a. O. 29f.; Pimpl, *Perirrhanteria* 179 Nr. 48.

<sup>457</sup> Thompson a. O. 143a; Pimpl, *Perirrhanteria* 117.

<sup>458</sup> Thompson a. O. 23. 143b; Pimpl, *Perirrhanteria* 179 Nr. 51.

<sup>459</sup> Thompson a. O. 143b.

<sup>460</sup> ebenda.

oder nach dem Essen diente<sup>461</sup>. In dieser Verwendung wäre nicht mit einer Aufstellung am Eingang der Gebäude zu rechnen und somit dem Becken keine Funktion als Markierung eines besonderen Bereiches zuzuschreiben. Daher kann dieses Becken auch nicht als Perirrhanterion bezeichnet werden, sondern es handelt sich vielmehr um ein Louterion<sup>462</sup>.

Das Becken, das vor dem Propylon des Alten Bouleuterions gefunden wurde, kann dagegen als Perirrhanterion gedeutet werden, an dem man sich vor dem Überschreiten der Grenze des Bouleuterionsbereiches mit reinigendem Wasser besprengte. Vor dem Propylon des Neuen Bouleuterions wurden keine Spuren von Becken gefunden; hier befand sich stattdessen ein Brunnen, der wahrscheinlich die Funktion eines Perirrhanterions übernahm<sup>463</sup>.

Mit dem Nachweis eines Perirrhanterions vor einem politischen Bereich auf der Agora lassen sich die bei Aischines erwähnten Gesetze neu interpretieren: Es ist zu vermuten, dass mit dem „*Bereich innerhalb der Perirrhanteria der Agora*“ nicht die gesamte Agora, sondern ein bestimmtes politisch genutztes Gebiet auf der Agora gemeint ist. Der Ausschluss verurteilter und damit moralisch befleckter Personen von diesem Bereich bedeutet damit in erster Linie den Ausschluss vom aktiven politischen Geschehen<sup>464</sup>. Ob sich der bei Aischines genannte „*Bereich innerhalb der Perirrhanteria der Agora*“ auf das Gebiet des Bouleuterions bezieht, ist nicht zu beantworten, kann aber als Möglichkeit in Betracht gezogen werden<sup>465</sup>. Immerhin befand sich hier in politischer Hinsicht ein zentraler und bedeutender Ort der Agora, der durch Perirrhanteria abgegrenzt wurde. Neben seiner politischen Funktion beherbergte das Bouleuterion auch Kultstätten: Wie uns die antiken Quellen berichten, wurden im Bouleuterion Zeus Boulaios, Athena Boulaia und Hestia Boulaia mit Gebeten, Weihungen und Opfern verehrt<sup>466</sup>. Das bedeutet, dass dem Areal des Bouleuterions auch eine sakrale Komponente zukam, die durch ein oder mehrere Perirrhanteria am Eingang optisch verdeutlicht wurde.

<sup>461</sup> Diese Funktion von Becken ist mehrfach belegt. Vgl. Pimpl, *Perirrhanteria* 72-78. 118.

<sup>462</sup> ebenda 118.

<sup>463</sup> ebenda.

<sup>464</sup> ebenda 118-121.

<sup>465</sup> ebenda 121.

<sup>466</sup> Antiph. *Choreutes* 45; Ulp. XXI 115; IG II<sup>2</sup> 1813. 3543. 5054; Agora I 5543. 5797; Aischin. *de falsa legatione* 45; R. E. Wycherley, *Agora III* (1957) 128-137.

Pimpl zog zudem in Erwägung, dass das bei den antiken Autoren genannte, durch Perirrhanteria abgetrennte Gebiet auf der Agora mit dem sog. Perischoinisma identisch war, das sich nach Aussage antiker Autoren im Zentrum der Agora, in der Nähe des Zwölfgötteraltares befand und eine wichtige politische Bedeutung besaß<sup>467</sup>.

## 2. 5. Perirrhanteria vor Wohnhäusern

Im Gegensatz zu Becken, die zur rituellen Reinigung an Eingängen sakraler und bestimmter öffentlicher-politischer Bezirke standen, werden Becken, die innerhalb privater Wohnhäusern gefunden wurden, meist nicht als Perirrhanteria gedeutet. Vielmehr ist hier eine primär praktische Funktion der Becken als Louteria oder Kardopoi zu erwarten. Einen guten Eindruck über die Aufstellung von Becken in Wohnhäusern vermitteln die Ausgrabungen in Olynth, da hier zahlreiche Becken, oft *in situ*, zutage kamen<sup>468</sup>. In Olynth war die Mehrzahl der Marmorbecken in Hof, Pastas oder Peristyl der Häuser aufgestellt<sup>469</sup>, diejenigen aus Terrakotta in den Wirtschaftsräumen<sup>470</sup>. Daher kann angenommen werden, dass die Marmorbecken als repräsentative Louteria für z. B. Handwaschungen vor Mahlzeiten dienten, die Tonbecken als einfachere Waschbecken, aber auch als Knettröge oder Mörser<sup>471</sup>.

Nach Kerschner konnten aber auch in Wohnhäusern Becken als Perirrhanteria Verwendung finden. Als Beispiel führte er drei Becken auf, die im „Haus mit dem Fliesenprothyron“ in Olynth gefunden wurden<sup>472</sup>. Nach Kerschner standen zwei der Becken direkt hinter dem Fliesenprothyron, das auf einen Altarhof führt, und dienten als Perirrhanteria zum reinigenden Besprengen vor dem Betreten dieses kultisch genutzten Hofes. Zusammen mit einem besonderen Merkmal des Hauses, dem gefliesten Eingangsbereich, erhoben sie nach Kerschner das Haustor zu einer Art Propylon. Laut Ausgrabungsbericht fanden sich die beiden Becken jedoch nicht gleich hinter

---

<sup>467</sup> Pimpl, Perirrhanteria 120.

<sup>468</sup> Kerschner, Ägina 101f.; Pimpl, Perirrhanteria 132-136. 225-228. Die olynthischen Becken werden aufgrund der Stadtgeschichte zwischen 432 und 348 v. Chr. datiert.

<sup>469</sup> Pimpl, Perirrhanteria 133f.

<sup>470</sup> Kerschner, Ägina 102-104. Pimpl, Perirrhanteria 134f.

<sup>471</sup> ebenda.

<sup>472</sup> Kerschner, Ägina 102.

dem Eingangstor zum Hof, sondern an der Ostseite der *Pastas e*<sup>473</sup> (Abb. 18). Ein Zusammenhang mit Prothyron und Altarhof ist nicht zu erkennen. Die Aufstellung von Becken in der *Pastas* ist, wie schon erwähnt, in Olynth häufig belegt. Die Becken fanden hier als repräsentative *Louteria*, nicht als *Perirrhanteria*, Verwendung und dienten wahrscheinlich zu rituellen und hygienischen Handwaschungen vor häuslichen Banketten<sup>474</sup>.

Ein drittes Becken im „Haus mit dem Fliesenprothyron“ wurde von Kerschner ebenfalls als *Perirrhanterion* interpretiert<sup>475</sup>. Das fragliche Becken aus Terrakotta war in Raum g neben einem kleinen Brandopferaltar aufgestellt<sup>476</sup>. Wahrscheinlich diente es der kultischen Reinigung vor dem Opfern und kann deshalb zu Recht als *Perirrhanterion* oder *Chernibon* bezeichnet werden.

Die Theorie Kerschners von der Aufstellung von *Perirrhanteria* an den Eingängen von Wohnhäusern lässt sich nicht verifizieren. Da es keinerlei Spuren von Becken gibt, können solche auch nicht angenommen werden. Es gibt also keinerlei Belege dafür, dass *Perirrhanteria* die Eingänge profaner Gebäude mit einer gewissen Sakralität versahen, selbst wenn sich in den Gebäuden einzelne kultisch genutzte Räume befanden. Der archäologische Erhaltungszustand weist klar auf die Aufstellung von *Perirrhanteria* nur an Grenzen zu sakralen und sakral-politischen Bereichen hin, nicht aber an Grenzen profaner Gebiete, in denen an einzelnen Stellen Kult erfolgen konnte.

### 3. Fazit

An den Eingängen zu Gebieten, in denen *ἀγνεία*, kultische Reinheit, vorgeschrieben war, standen im antiken Griechenland verschieden geformte große Wasserbecken auf hohem Ständer, an denen man durch den Ritus der *Perirrhanterion* die zum Betreten des Bereiches notwendige Reinheit erlangte. Aufgrund dieser Verwendung tragen die

---

<sup>473</sup> D. M. Robinson, *Olynthus XII* (1946) 213f. Taf. 175f.

<sup>474</sup> Pimpl, *Perirrhanteria* 133f.

<sup>475</sup> Kerschner, *Ägina* 102.

<sup>476</sup> Robinson a. O. 222.

Becken die Bezeichnung *Perirrhanteria*. Bezirke, welche die besondere Maßnahme der *Perirrhansis* erforderten, waren Heiligtümer, Tempel sowie Areale, in denen politische Versammlungen abgehalten wurden. Nicht nur Heiligtümer und Tempel waren sakrale Stätten, auch politischen Versammlungsorten kam eine gewisse Sakralität zu, durch die sie sich von ihrem Umfeld absonderten<sup>477</sup>.

Die Aufstellung von *Perirrhanteria* an den Grenzen von Heiligtümern und Tempeln hat eine lange Tradition: Sie lässt sich vom späten 7. Jh. v. Chr. bis in die Kaiserzeit in vielen Heiligtümern fast im gesamten griechischen Siedlungsgebiet nachweisen<sup>478</sup>. Zeugnis für den Standort der Becken vor politischen Versammlungsorten lässt sich zwar nur für die Athener Boule ablegen; es ist jedoch anzunehmen, dass auch an den Zugängen weiterer politischer Versammlungsorte *Perirrhanteria* standen, da auch hier eine besondere Reinheit gefordert wurde. Schriftquellen überliefern in Athen Reinigungsriten außer für den Rat auch für die Volksversammlung und ihre Tagungsstätte auf der Pnyx<sup>479</sup>. Denkbar ist auch eine lediglich temporäre Aufstellung der Becken während des Zeitraumes, in dem solche Versammlungen abgehalten wurden.

Primär erfolgte die Aufstellung von *Perirrhanteria* an den Eingängen der Bezirke, um sich an ihnen von Befleckungen säubern zu können. Aufgrund dieser Funktion implizierten die Becken bald eine Forderung nach kultischer Reinheit. Ihre Aufstellung zeigte somit den Zugang zu einem reinen und unbefleckten Areal an. Damit waren *Perirrhanteria* Grenzmarkierungen, die eine ideelle Grenze, nämlich die Grenze zwischen unrein und rein, anzeigten und zum Symbol für diese Grenze wurden. Weil diese ideelle Grenze häufig mit dem realen, d. h. rechtlich wirksamen, Grenzverlauf, z. B. dem des Heiligtumsbesitzes, koinzidierte, konnten die *Perirrhanteria* unter Umständen auch Kennzeichen der realen Grenze sein. Wenn in den antiken Schriftquellen von einem Gebiet innerhalb der *Perirrhanteria* die Rede ist, meint das wohl aber nicht rechtliche Grenzen, sondern die besondere durch Reinheit ausgezeichnete Situation eines Bereiches innerhalb der Becken. Allerdings waren *Perirrhanteria* nicht umlaufend um das gesamte sakrale Areal aufgestellt, sondern nur an den Eingängen.

<sup>477</sup> R. Parker, *Miasma* (1983) 20f. „civic sacredness“.

<sup>478</sup> In Athen, Delos, Delphi, Eleusis (?), Epidauros, Isthmia, Lindos, Lousoi in Arkadien, Rhamnous und Thasos.

<sup>479</sup> Aristoph. *Ach.* 44; Demosth. 54, 39; Parker a. O. 20f.

Auffallend ist der Standort der Perirrhanteria, der sich in den meisten Fällen auf der rechten Seite der Eintretenden befand. Schon in der Antike kam der rechten Seite eine besondere Bedeutung zu<sup>480</sup>. Rechts wurde bei Weissagungen und im Aberglauben als günstige und glücksbringende Richtung angesehen, links dagegen als unheilverkündende<sup>481</sup>. Allerdings lässt sich in der antiken griechischen Bildkunst nicht wie in der christlichen Kunst eine generell positiv bewertete rechte Seite und eine negativ behaftete linke Seite nachweisen<sup>482</sup>. Nur in bedingtem Maße waren rechts und links bedeutungstragende Orte; ihr Sinngehalt ergab sich meist aus Bewegungsabläufen<sup>483</sup>. Wahrscheinlich spielte auch bei der Aufstellung von Perirrhanteria auf der rechten Seite der Eintretenden primär der kulturell vorherrschende Bewegungsablauf nach rechts<sup>484</sup> eine Rolle und nur sekundär eine Bewertung der rechten Seite als besonders günstige Richtung. In Fällen, wenn z. B. die rechte Seite schon besetzt war, wie im Dioskurenheiligtum auf Delos, konnten Perirrhanteria auch auf der linken Seite stehen.

Die Aufstellung der Becken an prominenter Stelle der Eingänge von sakralen Bezirken sowie die lange Kontinuität der Verwendung zeigt ihre wichtige Bedeutung als Kultgerät an. Da die Aufstellung von Perirrhanteria jedoch auch ohne jeglichen Grenzbezug erfolgen konnte, nämlich als Weihgeschenke an verschiedenen Standorten im Heiligtum oder zur Reinigung vor dem Opfer am Altar, kann nicht jedes als Perirrhanterion identifiziertes Becken als Zeichen einer Grenze zu einem sakralen Bezirk gedeutet werden.

---

<sup>480</sup> Pimpl, Perirrhanteria 54.

<sup>481</sup> P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer<sup>3</sup> (1920) 58. Lidell-Scott 240 s. v. ἀριστερός. 379 s. v. δεξιός.

<sup>482</sup> H. Luschey, Rechts und links. Untersuchungen über Bewegungsrichtung, Seitenordnung und Höhenordnung als Elemente der antiken Bildsprache, Habil. 1956 (2002).

<sup>483</sup> ebenda 89.

<sup>484</sup> ebenda.

## V. Sakralstätten

### A. Altäre

Im 3. Buch seiner Geographie erklärt Strabon, in früheren Zeiten sei es Brauch gewesen, Grenzen mit verschiedene Arten von Landmarken zu versehen<sup>485</sup>. Ausgehend von den legendären Säulen des Herakles, die, wahrscheinlich in der Straße von Gibraltar zu lokalisieren, als natürliche Grenze des Mittelmeeres zum Atlantik hin empfunden wurden und damit die äußerste Grenze der Mittelmeer-Oikumene markierten<sup>486</sup>, nennt Strabon einige weitere Beispiele solcher Grenzmarken: eine Stele in Form eines Turmes an der Meerenge von Sizilien bei Rhegion, einen Horosstein zwischen Ionien und der Peloponnes auf dem Isthmos von Korinth, die sogenannten Altäre der Philaeni im Land der Syrtes und die Altäre, die Alexander in Indien am Ende seines Zuges gen Osten an der äußersten Grenze der von ihm eroberten Welt aufstellen ließ.

In dieser Textstelle gibt uns Strabon den Hinweis, dass zur Kennzeichnung von Grenzen nicht allein Markierungen verwendet wurden, deren primäre Aufgabe die Definition des Grenzverlaufes war - wie Grenzsteine - , sondern auch Objekte, die nicht per se als Zeichen einer Grenze verstanden wurden, sondern primär religiös-kultischen Charakter beinhalteten - wie Altäre. Darüber, wie es zur Aufstellung dieser Altäre an den Grenzen kam, erklärt Strabon in einem späteren Kapitel: Dass die „Altäre der Philaeni“ auf der Grenze zwischen dem Reich von Karthago und der Kyrenaika zu Ehren zweier Brüder aus Karthago, Philaeni genannt, errichtet worden seien, die sich, um die Grenze für Karthago günstig zu setzen, lebendig im Sand der Grenze begraben ließen<sup>487</sup>. Die Altäre der Philaeni erfüllten also eine Doppelfunktion, zum einen waren sie Grab- und Ehrenmal für zwei Verstorbene, zum anderen Grenzmarke der Grenze zwischen Puniern und Griechen.

---

<sup>485</sup> Strab. III 5, 5 (C 171).

<sup>486</sup> G. Amiotti, Le colonne d'Ercole e i limiti dell'ecumene, in: M. Sordi, Il confine nel mondo classico (1987) 13-20.

<sup>487</sup> Strab. XVII 3, 20; Sall. Iug. 79; Plin. Nat. V 4.

Zu den Altären, die Alexander am finalen Punkt seiner indischen Expedition am Hyphasis aufstellen ließ, führt Strabon aus, dass Alexander hier dem Vorbild des Herakles und des Dionysos folgte<sup>488</sup>. Hiermit bezieht er sich auf die bereits erwähnten Säulen des Herakles an der äußersten Grenze der mediterranen Seefahrt, die lange auch als Grenze der bekannten Welt galten<sup>489</sup>, sowie auf die mythischen Altäre, die Herakles bzw. Dionysos am Endpunkt seines Indienzuges in der Sogdiana errichtete<sup>490</sup>. Über die Gründe, warum Alexander an den Grenzen seiner Oikumene am Hyphasis Altäre errichten ließ, erfahren wir bei Diodorus Siculus, dass Alexander insgesamt zwölf Altäre für jeden der zwölf olympische Götter aufstellte, um dadurch die Grenzen seiner Kampagne und damit seines Reiches zu kennzeichnen. Arrian berichtet darüber hinaus, dass das Aufstellen der zwölf Altäre in erster Linie für Dankopfer (*χαριστήρια*) an die Götter und zur Erinnerung (*μνημεῖα*) an Alexander selbst erfolgte.

Demnach hatten die Altäre des Alexanders mehrere Funktionen inne: die der Grenzmarkierung, die der Kulthandlung an die Götter und die der Erinnerung an ihren Aufsteller.

Die beiden bei Strabon genannten Beispiele von Altären als Grenzmarkierungen waren keine Ausnahme; Strabon selbst nennt dies eine „in früheren Zeiten“ übliche Sitte<sup>491</sup>. Weitere Belege für einen solchen Brauch finden sich bei Pausanias, der von einem Rundaltar, der als Grenzmarkierung an der Grenze zwischen Mantinea und Tegea stand, berichtet<sup>492</sup>, und bei Pseudo-Demosthenes, der einen Altar des Zeus Horios, dem Hüter der Grenzsteine, an der Grenze von Chersonesos zu einem privaten Grundstück nennt<sup>493</sup>.

Im archäologischen Befund lassen sich ebenfalls einige Altären an Grenzsituationen belegen: Im Dipylon in Athen befand sich hinter dem Mittelpfeiler des inneren Tores

---

<sup>488</sup> Strab. III 5,5.

<sup>489</sup> Vgl. Pind. Ol. III 44. Bei Isokrates Phil. 115 werden die Säulen des Herakles als Tropäion und Grenzmarkierung gegen die Barbaren gedeutet.

<sup>490</sup> Vgl. Plin. nat. VI 16. Ob der Mythos des Indienzuges bereits vor Alexanders Zeit existierte, ist umstritten. Vermutlich wurde er von Alexander angeregt und vor allem in der Kaiserzeit gerne zitiert. Daher scheint es wahrscheinlicher, dass Alexander beim Aufstellen der Altäre nicht Dionysos imitierte, sondern dass seine Handlung erst im Nachhinein die Angleichung an Dionysos erfuhr: W. F. Otto, Dionysos. Mythos und Kult (6. Auflage 1996) 179.

<sup>491</sup> Strab. III 5,5.

<sup>492</sup> Paus. VIII 11, 1.

<sup>493</sup> Ps.-Demosth. De Haloneso 39.

ein Altar, der Zeus Herkaios, Hermes und dem Heros Akamas geweiht war und der sich *in situ* erhalten hat<sup>494</sup> (Abb. 20). In Milet stand unmittelbar rechts vor dem Löwentor ein archaischer Rundaltar, der hier in Zweitverwendung im 1. Jh. v. Chr. von einem Stadtkommandanten dem Apollon und der Artemis geweiht wurde<sup>495</sup>. In Priene, Thera und Delos wurden vor und direkt hinter Haustüren kleine rechteckige Altäre unbekannter Kultinhaber gefunden<sup>496</sup>. In Athen waren an den Straßen und vor den Haustüren Altäre des Apollon Agyieus aufgestellt<sup>497</sup>. Allerdings ist nicht klar, ob es sich um alleinstehende Altäre für Apollon Agyieus, um Altäre an den Agyieuspfeilern oder um die Pfeiler des Gottes selbst handelte, die eventuell Altarfunktion haben konnten<sup>498</sup>.

Auch an den Grenzen zu Heiligtümern finden sich Altäre, die allerdings nicht unmittelbar auf der Grenze, sondern hinter oder neben Eingängen loziert waren: So z. B. im delischen Dioskurenheiligtum, wo ein kleiner Altar einen Nebeneingang im Westen auf der Innenseite des Temenos flankierte, oder ein Altar der Hera Epilimonia rechts neben dem Eingang zum Poseidonheiligtum von Thasos<sup>499</sup> (Abb. 15). Bei beiden Beispielen stellt sich die Frage, ob der Standort dieser Altäre allein auf die Grenz- bzw. Eingangssituation zu beziehen ist, im Sinne einer Schutz- und Wächterfunktion, oder ob andere Faktoren - z. B. bestimmte Regeln oder Rituale im Kultbetrieb der Heiligtümer - die Lage der Altäre bedingten. Über den Altar hinter dem Nebeneingang des delischen Dioskurenheiligtums ist hinsichtlich seines Kultinhabers nichts bekannt. Seine Lage innerhalb der Grenzen des Heiligtums macht eine Wächterfunktion gegen Eindringlinge unwahrscheinlich. Denkbar ist aber eine bestimmte Kultfunktion direkt nach dem Eintritt oder vor dem Verlassen des Heiligtums. In Thasos gibt eine Inschrift genauere Informationen zum Altar vor dem Poseidonium<sup>500</sup>: Der Altar war Hera Epilimonia geweiht, und es galten bestimmte Kultregeln (hier durften keine Ziegen geopfert werden). Aufschluss über eine Grenzfunktion des Altares geben diese Informationen jedoch nicht. Die Lage des Altares direkt an der

<sup>494</sup> G. von Alten, AM 3, 1878, 37; U. Köhler, AM 4, 1879, 288.

<sup>495</sup> A. von Gerkan, Milet II 3 (1935) 48f. 131 Nr. 400.

<sup>496</sup> M. Bulard, Délos IX (1926) 16f.

<sup>497</sup> Harpokr. s. v. ἀγυιεύς; Suda s. v. ἀγυιαί; Hesych. s. v. ἀγυεύς.

<sup>498</sup> s. u. Kap. V B 4.3.

<sup>499</sup> s. o. Kap. IV 2.1; F. Robert, Délos XX 10-12; A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, 333-337 Taf. 19-21.

<sup>500</sup> IG XII Suppl. 409.

Peribolosmauer rechts neben dem Eingangstor und seine Nähe zu hier aufgestellten Hermen und Perirrhanteria<sup>501</sup> lassen dies aber wahrscheinlich erscheinen.

Die aufgezählten archäologisch belegten Altäre an Grenzsituationen unterscheiden sich von den eingangs bei Strabon beschriebenen Altären dadurch, dass sie zwar an Grenzen aufgestellt waren, ihre Grenzmarkierungsfunktion aber zu vernachlässigen ist. In allen Fällen befanden sie sich an Türen und Toren, welche die rein optische Abgrenzungsfunktion deutlicher als die Altäre erfüllten. Daher ist davon auszugehen, dass der primäre Zweck der Aufstellung dieser Altäre die Darbringung von Opfern an eine Gottheit war. Die Gründe für solche Kulthandlungen konnten mannigfaltig sein, wie uns die Strabonschen Beispiele verdeutlicht haben. Ein sehr wichtiger Grund war sicherlich die Anrufung des göttlichen Beistandes für den Schutz der jeweiligen Grenze. Gerade Türen und Tore, durch die man Grenzen passierte, waren besonders empfindliche Stellen eines Grenzverlaufes und bedurften daher eines besonderen göttlichen Schutzes.

---

<sup>501</sup> s. o. Kap. IV 2.1.

## B. Götterbilder

### 1. Einleitung

Über das Errichten von Altären als sakrale Kultstätten an Grenzen hinaus lässt sich seit dem 6. Jh. v. Chr. im gesamten griechischen Kulturkreis gehäuft die Aufstellung von Götterbildern an liminalen Situationen beobachten.

Das Bild einer Gottheit war für den antiken Gläubigen kein bloßer Ziergegenstand, sondern Medium, die Anwesenheit einer Gottheit heraufzubeschwören und mit ihr durch Gebet und Kult zu kommunizieren<sup>502</sup>. Je nach Wesen und Eigenschaften der Gottheit, deren Präsenz durch ihr Bild verdeutlicht wurde, kamen Götterbildern daher verschiedene Funktionen zu. Um der im antiken Glauben fest verwurzelten engen Verbindung zwischen Götterbild und Gottheit Rechnung zu zollen, müssen an Grenzen angebrachte und aufgestellte Götterbilder vor dem komplexen religiösen Hintergrund des Charakters und der Kultgeschichte der dargestellten Gottheit betrachtet werden. Es ist als Ausgangsposition grundsätzlich anzunehmen, dass nicht irgendein beliebiges Götterbild an einer Grenzsituation aufgestellt wurde, sondern dass bestimmte, aufgrund ihres Charakters oder ihrer Kultgeschichte dafür besonders geeignete Gottheiten ausgewählt wurden. Welche, soll im Folgenden zu klären versucht werden.

Bei der Aufstellung von Götterbildern an Grenzen fällt auf, dass neben anthropomorph gestalteten Statuen oder Reliefs häufig spezifisch geformte anikonische, teilanthropomorphe oder mehrgestaltige Figuren auftreten. Durch ihr außergewöhnliches Aussehen setzen sich diese Götterbilder von anderen Götterdarstellungen ab und besitzen einen unverwechselbaren Charakter. Solche signifikanten Götterbilder sind, jedenfalls in vorhellenistischer Zeit, nur für wenige Götter überliefert: Für Hermes, Hekate und Apollon. Im Folgenden soll daher zum einen auf die besondere Form dieser Bilder und auf ihren Zusammenhang mit ihrer Aufstellung an Grenzen

---

<sup>502</sup> Vgl.: T. S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik, *Zetemata* 105 (2000) 115-130.

eingegangen werden. Zum anderen soll das Wesen der Dargestellten, Kultinhalte und ihre Funktionen in Hinblick auf Grenzen untersucht werden.

## 2. Hermen

### 2. 1. Ursprung und Herkunft

Hermen, teilanthropomorphisierte Götterbilder des Hermes, waren in der Antike seit spätarchaischer Zeit weit verbreitet<sup>503</sup> und fanden in verschiedenen Bereichen ihre Aufstellung. In ihrer kanonischen Form als Steinpfeiler mit menschlichem Kopf, Armstümpfen und Phallos sind sie ab dem 6. Jh. v. Chr.<sup>504</sup>, als einfache Pfeiler mit pyramidalem Abschluss (arkadische Hermen) seit dem 4. Jh. v. Chr. nachweisbar<sup>505</sup>. Für diese Art der Hermesbilder gab es in der griechischen Antike keine spezielle Bezeichnung, sie wurden schlicht Ἑρμῆς, Plural Ἑρμᾶι genannt. Lediglich der Zusatz τετράγωνον σχῆμα<sup>506</sup> charakterisierte die spezifische Form dieses Hermesbildes. Erst im Lateinischen wurden sie vom Namen des Gottes differenziert und als *herma* bezeichnet.

Zum Ursprung der Hermen und ihrer Deutung wurden in der archäologischen Forschung zahlreiche Vorschläge gemacht<sup>507</sup>. Einig war man sich in der Bestimmung der Herkunft der Hermen anhand der Etymologie des Namens Hermes<sup>508</sup>: Die griechische Bezeichnung Ἑρμῆς für den Gott und sein Pfeilermale wurde aus dem Begriff

<sup>503</sup> Hermen lassen sich in Athen und Attika, auf der Peloponnes, in Nordionien sowie auf einigen Inseln nachweisen.

<sup>504</sup> Die früheste erhaltene Herme aus Sounion, Athen, NM 4868 wird in das erste Viertel des 6. Jhs. v. Chr. datiert: Rückert, *Herme* 55-57.

<sup>505</sup> LIMC V, 1 (1990) 294 Nr. 4 s. v. Hermes (Siebert); U. Kron, in: Kotinos, *Festschr. E. Simon* (1992) 58. Dagegen H. Wrede, *Die antike Herme* (1985) 52, der die arkadischen Hermen in spätarchaische Zeit datiert.

<sup>506</sup> Thuk. VI 27; Paus. I, 19, 2; II, 10, 7; VIII 32, 1-2.

<sup>507</sup> Zusammengefasst bei H. Herter, *RhM* 119, 1976, 193-197.

<sup>508</sup> Dieser Ansatz wurde zuerst angeregt von L. Curtius, *Die antike Herme* (1902) 9 und L. Deubner, in: Corolla L. Curtius (1937) 201. Eine Verbindung zwischen Hermes und den *herma* vermutete bereits O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst* (1830) § 379 Anm. 1.

ἔρμα abgeleitet<sup>509</sup>. Dieser Begriff kann mit Stein/Monolith<sup>510</sup>, Steinhaufen<sup>511</sup>, Pfeiler<sup>512</sup> übersetzt werden. Allgemeiner wurde er als Bezeichnung für Materialien, die stützende Funktion innehaben oder aufrecht stehen, interpretiert<sup>513</sup>, also auch für Holzpfeiler. Die enge Verbindung von ἔρμα zu Hermes zeigt sich in dem, in der antiken Literatur mehrfach erwähnten, ἔρμαϊος λόφος<sup>514</sup>. Dies war ein Steinhaufen am Wegesrand, dem jeder Vorübergehende einen Stein hinzufügen konnte. In diesen Steinhaufen wurde eine göttliche Erscheinung vermutet, die man unter dem Namen Hermes verehrte. Die enge sprachliche Verbindung zwischen den Steinen und der in den Steinen verehrten Gottheit kann kein Zufall sein; vermutlich bekam Hermes seinen Namen also aus den ἔρμα genannten Steinen, Pfeilern oder Steinhaufen.

Die spätere Form der Herme entwickelte sich aus einem aufgerichteten Stein oder Pfahl, der in die Mitte des Steinhaufens gesetzt wurde<sup>515</sup>. Diese Annahme der Entwicklung wird durch Beispiele aus der antiken Literatur und der Vasenmalerei unterstützt, die zeigen, dass auch Hermen in Steinhaufen platziert waren. Babrios<sup>516</sup> nennt z. B. eine Herme, die in einem Steinhaufen steht. Cornutus<sup>517</sup> berichtet von der Sitte, dass Wanderer den Steinhaufen bei den Hermen Steine hinzuzufügen pflegten. Auch auf einigen Vasenbildern des späten 5. Jhs. v. Chr. sind Hermen auf Steinhaufen oder Hügeln dargestellt<sup>518</sup> (Abb. 19). Allerdings handelt es sich hierbei nicht um kanonische Hermen, sondern um geschnitzte ityphallische Holzfiguren. Eine solche Darstellung findet sich auch auf einem Amphorenstempel aus Thasos<sup>519</sup>.

<sup>509</sup> Ob das bereits auf mykenischen Tontafeln genannte Wort *ema-a* mit ἔρμα gleichzusetzen ist, wie W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977) 243 und R. Castleden, *Mycenaeans* (2005) 157 vermuten, ist zweifelhaft: M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (1968) 85-88; A. Heubeck, *Gnomon* 42, 1970, 812; Herter a. O. 198 Anm. 20 mit Lit.; Rückert, *Herme* 14 Anm. 19 mit Lit.

<sup>510</sup> Herter a. O. 197; A. Giunlia, *Die neuattischen Doppelhermen* (1983) 6.

<sup>511</sup> Deubner a. O. 201; Burkert a. O. 243.

<sup>512</sup> P. Devambez, *RA* 1968, 141.

<sup>513</sup> H. Goldmann, *AJA* 46, 1942, 68; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer* (1944) 92; Rückert, *Herme* 11.

<sup>514</sup> Hom. *Od.* XVI 471; Hesych. s. v. ἔρμαϊος λόφος; Anth. Gr. VI 253; Corn. XVI 24, 11f. Die Erwähnung der Steinhaufen bereits bei Homer und noch bei Cornutus zeugt von einer sehr langen Beständigkeit über mehrere Jahrhunderte hinweg.

<sup>515</sup> Herter a. O. 207 Anm. 51 mit Lit.; A. Athanassakis, *Eranos* 87, 1989, 51f.

<sup>516</sup> Babr. XLVIII 1.

<sup>517</sup> Corn. XVI 24, 11f.; Schol. ad Hom. *Od.* XVI 471.

<sup>518</sup> LIMC V, 1 (1990) 305 Nr. 165. 166. 167 s. v. Hermes (Siebert); G. Siebert, *Une image dans l'image*, in: F. Dunand (Hrsg.), *L'image et la production du sacré*, Kongr. Straßburg 1988 (1991) 106 Abb. 4; 110 Taf. I, 1.

<sup>519</sup> F. Salviat, *BCH* 88, 1964, 488f. 490 Abb. 6. 7.

Aufgrund des Phallos der späteren Hermen wurde angenommen, dass bereits die frühen aufgerichteten Steine oder Pfeiler, in denen man Hermes verehrte, phallisch gedacht waren<sup>520</sup>. Dieser phallische Charakter wurde beibehalten und so zu einem Wesensmerkmal des Gottes<sup>521</sup>. Der menschliche Hermeskopf entstand vermutlich aus Masken, die man an die Steine oder Pfeiler applizierte, wie dies von den Kultpfeilern des Dionysos bekannt ist<sup>522</sup>. Der in die Pfeiler geschnitzte bzw. gehauene menschliche Kopf des Hermes ersetzte schließlich dauerhaft diese Masken. Damit wurde die Herme eine „anthropomorphisierte Form des gänzlich anikonischen, sakralen Pfeilers zu Ehren des Hermes“<sup>523</sup>.

Für die frühe Herkunft des Hermes aus einer Religion, die in anorganischen und anikonischen Symbolen ihre Götter sah, gibt bereits die antike Literatur eine Erklärung: Herodot<sup>524</sup> bezeichnete die ityphallische Hermenform als eine Erfindung der Pelasger, die die Athener<sup>525</sup> von diesen übernommen hätten. Daraus lässt sich folgern, dass der Ursprung der Hermesverehrung in vorhellenischer Zeit lag<sup>526</sup>. Ob es sich bei Hermes aber tatsächlich um eine alte pelasgische Gottheit handelte, wie Herodot behauptete, oder ob sie von einwandernden Völkern nach Griechenland gebracht wurde, ist jedoch nicht gesichert<sup>527</sup>.

Aus Vasenbildern lässt sich das Vorhandensein von pfeilerförmigen ityphallischen Hermesidolen aus Holz ersehen, bevor die kanonische Hermenform aus Stein allgemein üblich wurde. Eine solche alte hölzerne Herme stand wohl auch im Erechtheion in der Cella der Athena Polias, die Pausanias als Weihgeschenk des Kekrops beschreibt<sup>528</sup>.

---

<sup>520</sup> Rückert, Herme 42.

<sup>521</sup> Die enge Verbindung zwischen Hermes und Phallos zeigt auch die Nachricht bei Pausanias VI 26, 4-5, dass Hermes im elischen Kyllene in Form eines Phallos verehrt wurde.

<sup>522</sup> LIMC V 1 (1990) 376 s. v. Hermes (Siebert); D. Doepner, Steine und Pfeiler für die Götter (2002) 157.

<sup>523</sup> Doepner a. O.

<sup>524</sup> Hdt. II 51.

<sup>525</sup> Auch Pausanias IV 33, 3 schreibt die Erfindung der Herme den Athenern zu, erwähnt jedoch auch, dass besonders viele Hermen in Arkadien, laut Mythos dem Geburtsland des Hermes, vorkommen. Daher wurden in der Forschung auch arkadische Traditionen zur Entwicklung der Herme betont. Z. B. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I<sup>3</sup> (1967) 206f. Zu Hermen in Arkadien: M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985) 439-456.

<sup>526</sup> Herter, a. O. 203; Burkert a. O. 420-422; Giunlia a. O. 7-20; Simon, GG 262.

<sup>527</sup> Herter a. O. 198f.; Rückert, Herme 14.

<sup>528</sup> Paus. I 27, 1; Simon, GG 262.

Die Herausbildung der kanonischen Hermenform aus Stein wurde bisher zumeist mit den Hermenweihungen des Hipparch in Verbindung gebracht<sup>529</sup>, die dieser 522/1-514 v. Chr. als Meilensteine in der Mitte zwischen Athen und den attischen Demen in großer Anzahl aufstellen ließ. Dass es jedoch schon in vorhipparchischer Zeit Hermen aus Stein gab, zeigt eine bei Sounion gefundene Herme, die in das erste Viertel des 6. Jhs. v. Chr. datiert wurde<sup>530</sup>. Man kann also von der vereinzelt existierenden steinernen Schulterhermen bereits vor Hipparchos ausgehen; durch ihn erfuhren sie jedoch weite Verbreitung und Popularität, so dass es allgemein üblich wurde, Hermen in Steinform herzustellen.

## 2. 2. Ursprüngliche Funktion

Zu welchem originären Zweck man die ἔρμια genannten Steinhäufen an den Wegesrändern aufschichtete, ist kontrovers diskutiert worden: Die Deutung B. Schmidts<sup>531</sup> der Steinhäufen als Fluchmale fand in der neueren Forschung keine Zustimmung. Vielmehr wurde davon ausgegangen, dass Hirten Steinmale ursprünglich als Kennzeichnung von Grenzen, Wegen oder Gräbern errichteten<sup>532</sup>. Dass Steinhäufen als Grenzmarkierungen dienen konnten, geht aus dem bereits genannten Grenzbeschluss zwischen Hermione und Epidaurus aus dem 2. Jh. v. Chr. sowie einer Erwähnung bei Pausanias hervor<sup>533</sup>. Die Sitte, Steinhäufen am Wegesrand aufzuhäufen, existiert bei vielen Völkern seit Urzeiten und bis in die Gegenwart hinein<sup>534</sup>.

Zur Entwicklung der Herme war, wie oben ausgeführt, der aufgerichtete phallisch gedachte Malstein in der Mitte der Steinhäufen von Bedeutung. Deshalb spielt der phallische Aspekt in der Deutung der Funktion der Steinhäufen und der Hermen eine wichtige Rolle. Zur Erklärung der Symbolik des Phallos wurden in der neueren ar-

<sup>529</sup> H. Wrede, *Die antike Herme* (1985) 5f. mit Lit.; H. A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens* (1989) 125; U. Kron, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos, Festschr. E. Simon* (1992) 58.

<sup>530</sup> I. Triandi, *ADelt* 32, 1977, 116-122; Rückert, *Herme* 55-57.

<sup>531</sup> B. Schmidt, *Steinhäufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland*, *Jahrbuch für Philologie* 1893, 369-395.

<sup>532</sup> Curtius a. O. 12; Deubner a. O. 202f.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*<sup>3</sup> (1967) 503f.; Athanassakis a. O. 47; Simon, *GG* 260.

<sup>533</sup> s. u. Kap. V B 6.2.; *IG IV*<sup>2</sup> 75; Paus. II 36, 3.

<sup>534</sup> Herter a. O. 205 Anm. 41; Kron a.O. 57; A. Athanassakis, *Eranos* 87, 1989, 47: solche Steinhäufen existieren heute noch in den Alpen, auf Island, in Schweden und Tibet.

chäologischen Forschung Analogien aus der Ethologie herangezogen. Grundlegend für die Deutung des Phallos in Analogie mit ethologischen Beobachtungen waren die Studien Fehlings<sup>535</sup>. Diesem fiel auf, dass bei Affen die Demonstration des erigierten Phallos in ähnlicher Art und Weise wie bei Hermen zu finden ist. Bei den Primaten handelt es sich dabei um eine Drohgebärde zur Revierkennzeichnung und zum Fernhalten von Eindringlingen<sup>536</sup>. Fehling übertrug diesen urtümlichen Sinn auf den Phallos des Hermes<sup>537</sup>. Mit der ursprünglichen Abwehr- und Revierkennzeichnungsfunktion des Phallos ließ sich seine Anbringung an Hermen, die ja als Grenzmarkierung fungierten, gut erklären. Als Grenzmarkierungen konnten Phalloi zudem auch unabhängig von Hermen Verwendung finden<sup>538</sup>.

Diese Erklärung der Bedeutung des Phallos aufgrund von ethologischen Studien bietet einen guten und möglichen Ansatz zum Verständnis, darf meines Erachtens aber nicht vorbehaltlos auf das antike griechische Phänomen der Herme übertragen werden, da sich die hinzugezogenen Analogien auf völlig unterschiedlichen Entwicklungsebenen bewegen. Schließlich ist fraglich, inwieweit bei den antiken Griechen die Erinnerung an die primitive Bedeutung des Phallos noch vorhanden war. Zudem darf man die Bedeutung von Hermen nicht auf ihren ityphallischen Charakter reduzieren; sie dürfen nicht nur als „kulturelles Mittel“<sup>539</sup>, den Phallos zu präsentieren, gesehen werden. Primär ist die Herme von ihrem Ursprung her zwar als Grenzmal zu verstehen, sie entwickelte sich aber schnell vom phallischen Steinmal zum Kultpfeiler und Götterbild des komplexen Gottes Hermes mit einem phallischen Aspekt<sup>540</sup>.

<sup>535</sup> D. Fehling, Phallische Demonstration. Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde, in: A. K. Siems (Hrsg.), Sexualität und Erotik in der Antike (1988) 282-323.

<sup>536</sup> Bei vielen Affenarten sitzen einige Männchen als Wächter am Rande ihres Rudels. Sie sitzen dabei meist leicht erhöht mit dem Rücken zu ihrer Gruppe. Nähert sich ein fremdes Tier präsentiert der Wächter seinen aufgerichteten Penis, um zu signalisieren, dass sich der Eindringling fremdem Revier nähert. Nach Eibl-Eibesfeld, zitiert bei Fehling a. O. 284.

<sup>537</sup> Ebenda 283-291: „ein Phallos werde instinktiv vom Menschen als drohend empfunden.“ Andere spätere Interpretationen der Symbolik des Phallos bezeichnet Fehling als „sexuelle Fehldeutungen“, die sich dadurch erklären ließen, dass die phallische Demonstration beim Menschen nur noch als Rudiment erhalten sei. Deshalb sei dem Menschen - vor allem in den letzten Jahrhunderten - das Verstehen der Geste abhanden gekommen, und man deutete sie um, z. B. als Fruchtbarkeitssymbol oder als Apotropaion.

<sup>538</sup> s. u. Kap. V B 6.2.: Z. B. wird der Eingang des kleinen Dionysosbezirks im Apollonheiligtum auf Delos auf jeder Seite von zwei rechteckigen Pfeilern flankiert, die je einen Phallos tragen. J. Ferguson, Among the Gods. An archaeological exploration of ancient Greek religion (1989) 178. Hin und wieder finden sich in Griechenland Phalloi im Relief an Mauern und Stadttoren. Auf italischem Boden und in römischer Zeit sind zahlreichere Beispiele bekannt. RE XIX, 2 (1938) 1736f. s. v. Phallos (Herter).

<sup>539</sup> Fehling a. O. 285.

<sup>540</sup> Athanassakis a. O. 33-49 zeigt einige Aspekte dieser Entwicklung detailliert auf.

Als solches erhielt sie Opfer oder andere kultische Behandlung<sup>541</sup>. In Heiligtümern konnte sie außerdem als (agonales) Motiv fungieren; deshalb muss sie stets in enger Verbindung mit dem Gott gedeutet werden. In Zusammenhang mit Hermes erfüllte sie weitere Funktionen, und auch der Phallos wurde z. T. anders oder weitergehend interpretiert<sup>542</sup>. Deshalb darf dem Phallos in antiken Kulturen auch nicht, wie Fehling dies tat, generell seine fekundative und apotropäische Kraft abgesprochen werden. Für einige Kulte ist z. B. der Glaube an die Fruchtbarkeitsspendende Funktion des Phallos literarisch bezeugt<sup>543</sup>. Amulette in Phallosform, die um den Hals getragen werden konnten, weisen auf eine schützende und Übel abwehrende Funktion hin<sup>544</sup>, ebenso wie der Glaube, dass das Berühren der Phalloi an Hermen Glück bringen sollte<sup>545</sup>. Dies weist darauf hin, dass von einer Entwicklung der Bedeutung des Phallos von der Drohgebärde zur Revierabgrenzung hin zur apotropäischen Funktion auszugehen ist: Durch seine drohende Symbolik diente der Phallos als Instrument, Besitz zu schützen und somit auch der Abwehr von Übeln<sup>546</sup>. Mit der Zeit wurde diese schützende Funktion auf andere Objekte und schließlich auf Personen übertragen. Neben den schon erwähnten Amuletten in Phallosform zeugt beispielsweise eine Felsinschrift aus Kreta mit eingeritztem Phallos aus dem 6. Jh. v. Chr. von den übelabwehrenden und glücksbringenden Aspekten des Phallos<sup>547</sup>. Auch bei der Anbringung von Phalloi an Stadtmauern oder Hausecken wird seine apotropäische Funktion eine Rolle gespielt haben<sup>548</sup>.

<sup>541</sup> Über die Einbindung von Hermen in Kulthandlungen gibt uns die Vasenmalerei seit dem 6. Jh. v. Chr. reiches Zeugnis: LIMC V, 1 (1990) Nr. 93-128 s. v. Hermes (Siebert); D. Jaillard, MEFRA 113 (2001) 341-363.

<sup>542</sup> Auf die verschiedenen Funktionen, welche die Herme im Laufe der Zeit übernahm, soll hier jedoch nicht weiter eingegangen, sondern ihre Bedeutung als Grenzmal näher untersucht werden.

<sup>543</sup> Schol. Lukian. 276, 14f. 21f.; Iambl. de myst. I 11. Vgl. auch RE VIII, 1 (1912) 775f. s. v. Hermes (Eitrem); RE XIX, 2 (1938) 1692-1719 s. v. Phallos (Herter); P. Zanker, Der Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei (1965) 103; Simon, GG 262.

<sup>544</sup> RE XIX, 2 (1938) 1733-1744 s. v. Phallos (Herter).

<sup>545</sup> Ferguson a. O. 151f.

<sup>546</sup> ebenda 150.

<sup>547</sup> F. Dümmler, AM 16, 1891, 127-129: Μὰ Τῆ[να] κ' Ἀθάναν [ἄ π]τόλ[ι]ς εὖ εἶη Ἴτανίων [π]αι[σ]ί[ν], ὄ[π]πε[τ]τόκα λῆ ἐν εἰράνα] εὖ τελεῆμ βίον τε. „Bei Zeus und Athena! Die Stadt möge sich wohl verhalten für die Kinder der Itanier, für jeden, der dieses will: in Frieden und gut sein Leben beschließen.“

<sup>548</sup> s. u. Kap. V 6.2.

## 2. 3. Hermen als Grenzmarkierungen

### 2. 3. 1. Hermen an Grenzen im ländlichen Bereich

Wie oben ausgeführt, bestand die ursprüngliche Funktion der Steinhaufen zu Ehren des Hermes in ihrer Rolle als Grenzmal. Diese war auch weiterhin bei den Hermen wirksam. Schon durch ihre äußere Form waren sie als Grenzmarkierung geeignet: Durch ihre viereckige Form und die Ausrichtung von Gesicht und Phallos besitzen sie eine strenge Frontalität, ihre würfelförmigen Armansätze können ergänzend als symbolische Abschränkungen gedeutet werden<sup>549</sup>.

Wie die Steinhaufen, die hauptsächlich im ländlichen Bereich ihre Verwendung fanden, dienten auch die Hermen vor allem auf dem Land als Grenzmarkierungen<sup>550</sup>. Sie standen am Übergang zwischen Gärten und Ödland<sup>551</sup>. Dort wurden ihnen von den Gartenbesitzern Obst, von den Hirten Milch als Opfergaben gebracht<sup>552</sup>. Vorbeikommenden Reisenden dienten diese ländlichen Hermesheiligtümer als Rastplätze<sup>553</sup>. Dadurch übernahmen die Hermen eine Art Wegweiserfunktion. Oft standen die Hermen auch an Wegen<sup>554</sup>, wo sie als Grenzmarkierungen der durch die Straßen abgetrennten Grundstücke dienten<sup>555</sup>. Zudem war es in der Antike üblich, an Straßen und Wegen Grenzmarkierungen aufzustellen, die unter anderem auch Informationen über die Orte, die durch die Straße zu erreichen waren und die Entfernungen dorthin enthalten konnten<sup>556</sup>, wie dies vor allem bei den hipparchischen Hermen der Fall war. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Hermen auch als Wegemale eine Grenzfunktion beinhalteten.

---

<sup>549</sup> Rückert, Herme 221.

<sup>550</sup> Auch in anderen Funktionen als der der Grenzmarkierung waren Hermen hauptsächlich zur Aufstellung im Freien bestimmt und prägten daher als Standardmotive ländlicher Heiligtümer die Landschaftsvorstellungen der Antike: Wrede a. O. 40f.

<sup>551</sup> Anth. Gr. IX 314.

<sup>552</sup> Anth. Gr. IX 316. 318.

<sup>553</sup> Anth. Gr. VI 253; IX 10. 12. 314. 316; X 12; Hesych. s. v. σῶκον ἐφ' Ἑρμῆ.

<sup>554</sup> Strab. VIII 3, 12; Paus. VII 27, 1. In ihrer Funktion als Wegemale fanden die Hermen unter Hipparch ihre weiteste Verbreitung und hohen Bekanntheitsgrad.

<sup>555</sup> Nach Fehling a. O. 285 fungierten die Hermen auch hier als Revierkennzeichnungen, indem sie den Vorüberkommenden zeigten, dass das Gebiet jenseits der Straße bereits besetzt war.

<sup>556</sup> Vgl. o. Kap. III 3.6.

Eines der wenigen ländlichen Beispiele, bei denen der antike Standort einer Herme zu rekonstruieren ist, findet sich in Attika. Auf der sog. *Cliff-Farm* im antiken Demos Sounion hat sich am Rand einer steilen Felskante, oberhalb eines Marmorsteinbruchs eine Hermesweihung mit kalenderähnlicher Monatsauflistung und Phallosgraffito erhalten. Neben der Inschrift befinden sich zwei rechteckige Aussparungen im Felsen, die als Einlassungen für zwei Hermen dienten<sup>557</sup>. Das Phallosgraffito bezieht sich wahrscheinlich auf die Hermen. Die Verehrung von Hermes stand hier in Zusammenhang mit dem Silberbergbau, da für die attischen Silberbergbauggebiete die Verehrung von Hermes als Glücksbringer (Agathos) mehrfach belegt ist<sup>558</sup>. Sicherlich wurde aber der Standort der Hermen der *Cliff-Farm* an der Felskante zwischen Farmbereich und Steinbruch bewusst gewählt, so dass die Hermen gleichzeitig diese Grenze markierten und beschützten. Auch die erste Zeile der Kalenderinschrift weist auf eine solche Funktion hin: „Ερμῆς Ἀγαθός. Ἑρμα πρὸ Σουνίου.“. Pro Sounion ist hier ähnlich wie die Bezeichnungen Pro-pylaios, Pro Pylon oder Prothyros zu verstehen, d. h. es deutet auf eine Wächter- oder Schützerfunktion der Herme vor bzw. an den Grenzen von Sounion hin<sup>559</sup>.

Ebenfalls in den ländlichen Bereich fällt die Funktion von Hermen als Markierungen von Polisgrenzen. Hier lassen sie sich jedoch erst ab dem Hellenismus belegen; für Archaik und Klassik fehlen jegliche Hinweise auf solch einen Aufstellungsort<sup>560</sup>. Ein hellenistisches Grenzdekret nennt eine oder mehrere Hermen an der Grenze zwischen Theben und Priene<sup>561</sup>. Pausanias berichtet von *Hermaia* an den Grenzen zwischen Sparta, Tegea und der Argolis sowie zwischen Messenien und Megalopolis<sup>562</sup>, Polyainos zwischen Lampsakos und Parion<sup>563</sup>. Ob die Grenzkulte an diesen wichtigen Grenzen lediglich an einer oder mehreren Hermen stattfanden, oder ob hier in Analogie zu Grenzkulten anderer Götter auf der Peloponnes<sup>564</sup> kleine Heiligtümer

<sup>557</sup> M. K. Langdon – L. V. Watrous, *Hesperia* 46, 1977, 172f; H. Goette, 'Ο ἀξιόλογος δῆμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika (2000) 84.

<sup>558</sup> Goette a. O. 84.

<sup>559</sup> Langdon – Watrous a. O. 170. Dabei ist allerdings nicht klar, welchen Ort „Sounion“ hier genau bezeichnet, vielleicht Sounion-Dorf, das sich vermutlich ungefähr 2 km nördlich der *Cliff-Farm* befand.

<sup>560</sup> M. P. Nilsson, *Gnomon* 21, 1949, 258; E. Harrison, *Agora XI* (1965) 111f.

<sup>561</sup> F. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene* (1906) Nr. 361 Z. 4; Nr. 362 Z. 13; Nr. 363 Z. 27.

<sup>562</sup> Paus. II 38, 7; III 10, 6; VIII 34, 6.

<sup>563</sup> Polyain. VI 24.

<sup>564</sup> s. u. Kap. V D.

mit Temenos und weiteren Elementen standen, ist fraglich. An den betreffenden Stellen konnten im Gelände bislang keine Spuren von Heiligtümern entdeckt werden<sup>565</sup>. Rhomaios<sup>566</sup> identifizierte einen *στοὺς Φονεμένους* genannten Ort zwischen Hagios Petros und Arachova mit den von Pausanias genannten Hermen an der Grenze zwischen Sparta, Tegea und Argos. Hier befanden sich drei in der Antike künstlich aufgeschüttete Hügel aus Stein und Erde, die Rhomaios als die von Pausanias erwähnten *Hermai* deutete. Allerdings ergaben weitere Untersuchungen, dass es sich hierbei mit hoher Wahrscheinlichkeit um Gräber handelte. Möglicherweise wurden diese Steinhäufen von Pausanias gesehen und als *Hermai* bezeichnet, ohne dass dem Periegeten jedoch die Existenz von Gräbern auffiel; vielleicht waren die Gräber auch bereits vergessen und die Male fungierten schon in der Antike tatsächlich als sakrale Grenzmarkierungen<sup>567</sup>.

Das Fehlen von Zeugnissen für einen Grenzschutz von Hermes an zwischenstaatlichen Grenzen in vorhellenistischer Zeit bedeutet nicht, dass Hermes diese Aufgabe nicht auch schon früher erfüllen konnte. Es ist anzunehmen, dass die in hellenistischen Grenzdekreten und bei Pausanias und Polyainos genannten Kultstätten für Hermes an Landesgrenzen dort schon länger existierten und auf ältere Traditionen verweisen. Möglicherweise sind viele der Hermen an zwischenstaatlichen Grenzen aufgrund ihrer einfachen Form als Steinhäufen archäologisch nicht mehr zu erkennen. Darauf weisen auch die von Rhomaios als *Hermai* identifizierten Stein- und Erdanhäufungen im südöstlichen Grenzgebiet Arkadiens hin, die ein sehr seltenes Beispiel für solch eine einfache Kultstätte darstellen.

### 2. 3. 2. Hermen des Hipparchos

Als Varianten der ländlichen Grenzhermen sind die Wegehermen des Hipparch zu verstehen. Der Tyrann ließ ca. 150<sup>568</sup> Hermen in der Wegmitte zwischen Athen und den Demen errichten. Diese Hermen enthielten charakteristische Inschriften, die zum

<sup>565</sup> M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (1985) 219f. 453.

<sup>566</sup> K. A. Rhomaios, *BSA* 1904/05, 137f.

<sup>567</sup> Rhomaios a. O. 138.

<sup>568</sup> Rückert, *Herme* 60.

einen den Gott und die Entfernung zur jeweiligen Deme nannten, zum anderen das Mal als Mnema des Hipparchos bezeichneten und einen moralischen Sinnspruch beinhalteten<sup>569</sup>.

Hipparch wählte für die Aufstellung seiner Mnemata bewusst die Form der Herme: In ihrer originären Symbolik waren Hermen, wie aufgezeigt, nicht nur Grenz- und Wegemale, sondern auch Reviermarkierungen und damit Kennzeichen eines bestimmten Machtbereiches. Auf diese Bedeutung griff Hipparch bei seinen Hermen, die er als Meilensteine und Wegemale in ganz Attika aufstellen ließ, bewusst zurück<sup>570</sup>. Sie zeigten seinen Einfluss und seine Macht innerhalb der Polis an und riefen seine Präsenz ins Gedächtnis. Als Mnemata des Herrschers waren die Hermen des Hipparch zugleich Kennzeichen des Machtbereiches und des Gebietes der Polis. Deshalb können sie im weiteren Sinne auch als Grenzmäler der Polis bezeichnet werden<sup>571</sup>. Die politische Intention der Hipparchischen Hermen wurde durch die Einbindung des Males in die Religion abgeschwächt und kaschiert<sup>572</sup>. Die Hermen waren nicht nur Mnemata des Tyrannen und Grenzmäler der Polis, sondern zugleich Götterbilder des Hermes, dessen Verehrung in Form von Hermen auf althergebrachte Traditionen zurückzuführen war, und deshalb in der Bevölkerung gut aufgenommen und in alte Phallos- und Fruchtbarkeitskulte integriert wurde<sup>573</sup>. Dies erklärt die hohe Popularität der Hermen, die für uns vor allem durch die häufigen Darstellungen in der Vasenmalerei nachzuvollziehen ist.

### 2. 3. 3. Hermen an Toren

Im Laufe ihrer Entwicklung fanden Hermen Einzug in den städtischen Bereich<sup>574</sup>. Auch hier behielten sie in vielen Fällen ihre Funktion als Grenzmarkierung bei. Leo-

---

<sup>569</sup> Ps. Plat. Hipparch. 228c-229a. In einem Fragment aus Koropi hat sich eine solche Herme des Hipparch erhalten: Mus. Brauron, IG I<sup>3</sup> 1023; J. Kirchner – S. Dow, AM 62, 1937, 1-3. Zur Bedeutung der Sinnsprüche auf den Hermen: R. Osborne, ProcCambrPhilSoc 211, 1985, 47-73.

<sup>570</sup> Rückert, Herme 63f.

<sup>571</sup> ebenda 221.

<sup>572</sup> ebenda.

<sup>573</sup> J. F. Crome, AM 60/61, 1935/36, 300f; H. A. Shapiro, Art and Cult under the Tyrants in Athens (1989) 131f.; Simon, GG 264f.

<sup>574</sup> H. Herter, RhM 119, 1976, 228: „Der ländliche Gott wurde im Zuge der allgemeinen Entwicklung Städter.“

nidas von Tarent (4./ 3. Jh. v. Chr.) berichtete z. B. von einer Doppelherme von Hermes und Herakles, die die Grenze zwischen Stadt und Feldern kennzeichnete<sup>575</sup>. Beide Götter wurden von ihm als Wächter der Grenzen (ὄρων φύλακες) bezeichnet. In der Funktion als Wächter der Stadtgrenzen waren Hermen häufig an Stadttoren aufgestellt, in ihnen wurde Hermes Propylaios verehrt. Die Schützerfunktion des Hermes Propylaios war jedoch nicht auf Stadttore beschränkt, sondern erstreckte sich ganz allgemein auf Tore, so z. B. auch auf Propyla von Heiligtümern. Der Kult des Hermes an Toren scheint sehr alt zu sein. Bereits Homer gibt Hermes die Beinamen προπύλαιος, πύλιος, ὁ πρὸς τῇ πυλίδι oder θυραῖος<sup>576</sup>.

Die berühmteste Herme des Hermes Propylaios stand in Athen in den Propyläen der Akropolis und galt als Werk des Alkamenes<sup>577</sup>. Abrechnungsurkunden aus dem letzten Drittel des 5. Jhs. v. Chr. zeigen, dass sein Kult von staatlicher Seite beaufsichtigt wurde, was auf seine wichtige Bedeutung hinweist<sup>578</sup>. Die große Beliebtheit von Hermen in Athen in frühklassischer Zeit, wie sie die Vasenmalerei bezeugt, lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass bereits in der Frühklassik vor dem Bau der mnesikleischen Propyläen eine Herme des Hermes Propylaios am Ausgang zur Akropolis stand<sup>579</sup>. Vielleicht lag der Ursprung einer solchen Grenzherme sogar schon in archaischer Zeit, da auf der Athener Akropolis die Verehrung des Hermes eine lange Tradition hatte<sup>580</sup>.

Archäologische Spuren im Bereich des vormnesikleischen Propylons lassen darauf schließen, dass der Kult des Hermes Propylaios an der Innenwand der südlichen Ante des vormnesikleischen Propylons loziert war (*Abb. 21*). Dort fand sich eine rechteckige Aussparung (0,326 x 0,214 m) mit Bleiresten zur Befestigung einer nicht mehr erhaltenen Basis<sup>581</sup>. Eine zweite rechteckige Aussparung mit ungefähr gleichen Maßen existiert auf gleichem Niveau an der Südwand des Propylons<sup>582</sup>. Über beiden

<sup>575</sup> Anth. Gr. IX 316.

<sup>576</sup> Hom. h. IV 384.

<sup>577</sup> Paus. I 22, 8. Auf die umstrittene Frage, ob es sich dabei tatsächlich um ein Werk des Alkamenes handelte, soll hier nicht eingegangen werden. Vgl. D. Willers, *JdI* 82, 1967, 37-109; J. E. Francis, in: K. J. Hartswick (Hrsg.), *Stephanos, Festschr. B. S. Ridgway* (1998) 61-68.

<sup>578</sup> IG I<sup>3</sup> 369 a-n. 383. 376; Rückert, *Herme* 80. 82.

<sup>579</sup> E. B. Harrison, *Agora XI* (1965) 122.

<sup>580</sup> Paus. I 27, 1; Harrison a. O. 122 hält es für wahrscheinlich, dass bereits in peisistratidischer Zeit eine Herme am Eingang zur Akropolis stand. Dem zustimmend Rückert, *Herme* 87.

<sup>581</sup> W. B. Dinsmoor Jr., *The Propylaia to the Athenian Akropolis I* (1980) 55f.

<sup>582</sup> ebenda.

Aussparungen befinden sich Löcher und Reste von Nägeln, die darauf hindeuten, dass hier kleine Weihgeschenke, z. B. Pinakes, angebracht waren<sup>583</sup>. Sowohl die Größe der Aussparungen als auch die Anbringung von Weihgeschenken an der Wand lassen auf die Aufstellung von Götterbildern schließen. Aufgrund der Lage im Propylon kommt als verehrte Torgottheit Hermes Propylaios in Frage, von dessen altem Kult auf der Athener Akropolis Pausanias berichtet<sup>584</sup>, oder auch Hekate Epipyrgidia<sup>585</sup>. In einer der beiden Aussparungen ist der Kult des Hermes Propylaios jedoch auf jeden Fall zu vermuten<sup>586</sup>.

Im Zuge des Baus der neuen Propyläen wurde der Kult des Hermes Propylaios an eine andere Stelle verlegt<sup>587</sup>. Ob er nun im Südwestflügel der neuen Propyläen zusammen mit Hekate Epipyrgidia verehrt wurde<sup>588</sup> oder auf der nördlichen Seite des Durchgangs in der Vorhalle der Pinakothek<sup>589</sup>, ist umstritten (*Abb. 22*). Die Beschreibung des Pausanias<sup>590</sup> lässt allenfalls den Rückschluss zu, dass sich die berühmte Herme in einer der beiden Fronthallen der Propyläen befunden haben muss. Diese Lage des Kultortes, unabhängig ob rechts oder links des Durchgangs, unterstreicht in jedem Fall die Wächter- und Grenzfunktion des Hermes: Wer die Akropolis betrat, wurde direkt beim Betreten der Propyläen mit dem schützenden Götterbild des Hermes konfrontiert.

In Athen gab es mindestens noch zwei weitere Hermen des Hermes Propylaios: Eine wurde 395/94 v. Chr. von den neun Archonten am nördlichen Tor zum Piräus, dem sogenannten Asty-Tor, aufgestellt<sup>591</sup>, eine andere befand sich am Propylon zum Apollontempel, dem sogenannten Tor des Aigeus, im Süden der Stadt<sup>592</sup>. Auch außerhalb Attikas finden sich weitere Beispiele für Tor-Hermen. Am Propylon des Apollontempels auf Delos stand ebenfalls eine Herme des Hermes Propylaios, die sich glücklicherweise *in situ* erhalten hat<sup>593</sup>. Sie stand unterhalb der Stufen des Pro-

---

<sup>583</sup> Rückert, Herme 84.

<sup>584</sup> Paus I 27, 1.

<sup>585</sup> s. u. Kap. V B 3.2.2.

<sup>586</sup> C. Weller, *AJA* 8, 1904, 31. 65; Dinsmoor a. O. 62; Rückert, Herme 83f.

<sup>587</sup> Dinsmoor a. O. 55; Rückert, Herme 85.

<sup>588</sup> Rückert, Herme 85f.

<sup>589</sup> A. Linfert, *AM* 93, 1978, 26.

<sup>590</sup> Paus. I, 22, 4-8.

<sup>591</sup> *FGrHist* III B Suppl. 328 F 40 (Philochoros).

<sup>592</sup> *Plut. Thes.* XII 3. C. Bérard, *RA* 1982, 137-150 identifiziert eine Darstellung auf einem Krater in Kopenhagen (ARV<sup>2</sup> 1156,11) mit diesem Ort.

<sup>593</sup> A. Hermary, *BCH* 103, 1979, 137-149.

pylons auf der rechten Seite und flankierte somit den Aufgang. Aufgrund der Weihinschrift auf der Basis kann die Herme als Weihung der Amphiktyonen in die Jahre 341/40 v. Chr. datiert werden<sup>594</sup>. Das Propylon, dessen Aufgang die Herme flankierte, wurde dagegen erst im 2. Jh. v. Chr. über einem älteren Vorgängerbau errichtet. Es ist zu vermuten, dass die Herme bereits im alten Propylon den Aufgang flankierte, ihr Standort beim Neubau dann jedoch nicht wesentlich verändert wurde.

An den Eingängen zum Poseidonheiligtum in Thasos und zum Artemisheiligtum von Lousoi können ebenfalls Hermen rekonstruiert werden. Zwar sind hier keine der Hermen erhalten, *in situ* vorhandene Basen lassen jedoch den Rückschluss zu, dass hier Hermen aufgestellt waren. Die fragliche Basis in Thasos befindet sich vor dem zweitorigen Propylon zum Temenos, genau zwischen den beiden Toröffnungen<sup>595</sup> (Abb. 15.16). Sie wird aufgrund ihrer Weihinschrift in das zweite Viertel des 4. Jhs. v. Chr. datiert<sup>596</sup>. Ihre Oberseite trägt eine rechteckige Einarbeitung, die als Befestigung einer Herme gedeutet wird<sup>597</sup>. Gegenüber der Herme auf den beiden anderen Seiten der Toröffnungen wird die Aufstellung von Perirrhanteria rekonstruiert, die zum reinigenden Besprengen der Eintretenden dienten<sup>598</sup>.

Auch im Artemisheiligtum von Lousoi wird eine Herme vor dem Propylon nördlich unterhalb des Tempels aufgrund einer dort erhaltenen Basis rekonstruiert<sup>599</sup> (Abb. 14). Zur Rechten des Toreingangs fanden sich mehrere Basen, von denen die südlichste eine auf eine Herme hindeutende rechteckige Einlassung trägt. Eine benachbarte Basis wird als Standfläche eines Perirrhanterions interpretiert<sup>600</sup>. Dies bedeutet, auch hier stand eine Herme zusammen mit einem Perirrhanterion vor dem Tor und bewachte den Eingang. Das gemeinsame Auftreten von Herme und Perirrhanterion überrascht nicht. Perirrhanteria wurden häufig vor Eingängen zu Heiligtümern aufgestellt, da durch sie der Heiligtumsbesucher die geforderte kultische Reinheit erlang-

<sup>594</sup> T. Homolle, BCH 8, 1884, 294f.

<sup>595</sup> A. Bon - H. Seyrig, BCH 53, 1929, 322f. Abb. 2.

<sup>596</sup> Pimpl, Perirrhanteria 51.

<sup>597</sup> ebenda.

<sup>598</sup> ebenda; vgl. auch Kap. IV 2.1.

<sup>599</sup> Pimpl, Perirrhanteria 52; W. Reichel – A. Wilhelm, ÖJh 4, 1901, 15-19 Abb. 6. 10. 11. Die Errichtung des Propylons wird in oder vor das 4. Jh. v. Chr. datiert. Eine Datierung der Basis liegt nicht vor.

<sup>600</sup> Pimpl, Perirrhanteria 52.

te<sup>601</sup>. Sie implizierten aber keinerlei Schutz- oder Wächterfunktion; diese Aufgabe wurde von den Hermen übernommen.

Von einem weiteren Beispiel einer Torherme berichtet Pausanias in Messene im Megalopolistor<sup>602</sup>; F. G. Maier identifizierte eine Nische im inneren Gewände des Tores als ehemaligen Standort dieser Herme<sup>603</sup>, die selbst nicht erhalten ist.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass es für die Aufstellung von Hermen an Toren keinen kanonischen Standort gab. Hermen konnten vor dem Tor oder im Tordurchgang selbst aufgestellt sein, frontal oder flankierend. Dabei standen sie sowohl rechts als auch links des Einganges<sup>604</sup>. Auffälligerweise bezog sich die Aufstellung des Hermesbildes jedoch stets auf die Außenseite des Zugangs. Die Hermen bewachten also die Toreingänge in erster Linie vor Eindringlingen bzw. Eintretenden und zeigten diesen die Grenze an.

Eine hellenistische Inschrift aus Megiste nennt einen Hermes Propylaios, der von einem Fortkommandanten geweiht wurde<sup>605</sup>. Da zu dieser Zeit Hermen des Propylaios aber bereits in weiteren Kontexten auftraten<sup>606</sup>, musste es sich dabei nicht zwingend um eine Herme an einem Propylon zu einem militärischen Bezirk handeln. Möglich ist auch, dass die Hermesweiheung des Fortkommandanten in einem Gymnasion oder Bad ihre Aufstellung fand.

Im Hellenismus trat neben der häufigeren Verbreitung von Hermen an allen möglichen Eingängen eine Variante der Torherme auf: Hermen wurden als Stützfiguren in architektonischem Kontext verwendet. Das früheste Beispiel hierfür bietet eine Herme aus Gortyn, die in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. in Zweitverwendung in einem Toreingang des Odeions als Eingangspfeiler verbaut wurde<sup>607</sup>. Solche Hermenpfeiler wurden v. a. in römischer Zeit beliebt. Ihre Verwendung erstreckte sich aber schon in hellenistischer Zeit über Propyla hinaus auf andere Gebäude, und es bestand häufig keinerlei Grenzbezug<sup>608</sup>.

---

<sup>601</sup> vgl. Kap. IV.

<sup>602</sup> Paus. IV 33, 4.

<sup>603</sup> F. G. Maier, *Torgötter*, in: J. Kroymann (Hrsg.), *Eranion*, Festschr. H. Hommel (1961) 98.

<sup>604</sup> Bei den erhaltenen Beispielen stand die Mehrheit der Hermen auf der rechten Seite des Eingangs. Zur Bedeutung der rechten Seite s. o. Kap. IV 3.

<sup>605</sup> Maier a. O. 101; CIG III 4301.

<sup>606</sup> H. Wrede, *Die antike Herme* (1985) 34.

<sup>607</sup> ebenda 63f.

<sup>608</sup> ebenda 64f.

### 2. 3. 4. Hermen vor (Haus-) Türen

In gleicher Funktion wie die *Propylaioi* standen Hermen an weniger monumentalen Zugängen zu verschiedenen Gebäuden wie Privathäusern, Heiligtümern oder Sportstätten. An den Türen und in den Eingangsräumen der Gebäude wurde Hermes als Schutzherr des Eingangs und der Türschwelle, als προθύρος<sup>609</sup> oder στροφήγγες bzw. στροφαῖος<sup>610</sup> verehrt. Damit wurde er auch zum Wächter von Häusern<sup>611</sup>. Der Kult des Hermes Prothyros scheint genauso alt zu sein wie der des Propylaios: Hermes als derjenige, der die Türen öffnet, wird bereits bei Homer genannt<sup>612</sup>.

Im Prothyron des Eleusinion auf der Athener Agora hat sich eine Basis des 5. Jhs. v. Chr. erhalten, die als Hermenbasis interpretiert wird<sup>613</sup>; an der Tür des Apodyteriums im Vediusgymnasium ist ebenfalls eine Herme bezeugt<sup>614</sup>. In einem Türrahmen eines kleinen Geschäftes in der Attalos Stoa hat sich das Relief einer Herme erhalten<sup>615</sup>. Thukydides berichtet, in Athen sei es seit dem 5. Jh. v. Chr. Sitte gewesen, Hermen an Türeingängen von Privathäusern aufzustellen<sup>616</sup>. Diesen Usus überliefert auch die Vasenmalerei, z. B. auf einer Loutrophore in Karlsruhe<sup>617</sup> (Abb. 23).

Als Schützer des Einganges von Privathäusern hielt Hermes Einzug in den privaten Bereich und wurde zu den *theoi patrooi* gerechnet<sup>618</sup>. Nach und nach blieb der Standort der Hermen nicht mehr auf den Eingangsbereich beschränkt, und sie gelangten in die Innenräume der Häuser<sup>619</sup>, wo sie ihre Grenzfunktion verloren. Hermes wurde hier unter verschiedenen Aspekten verehrt, häufig in Verbindung mit dem aphrodisischen und dionysischen Umfeld. Vasenbilder des 4. Jhs. v. Chr. zeigen

<sup>609</sup> Thuk. VI 27; Ail. var. II 41; CIG III 5953 (römisch).

<sup>610</sup> Aristoph. Plut. 1153.

<sup>611</sup> IG XIV 978.

<sup>612</sup> Hom. II. XXIV 446.

<sup>613</sup> E. B. Harrison, Agora XI (1965) 121f.

<sup>614</sup> IG IV, I<sup>2</sup> 515.

<sup>615</sup> Harrison a. O. 174 Nr. 234. Wahrscheinlich erfüllte Hermes hier eine Doppelfunktion als Prothyraios und als Schützer des Handels.

<sup>616</sup> Thuk. VI 27.

<sup>617</sup> Karlsruhe, Bad. Landesmus. 69/78; ARV<sup>2</sup> 1102, 2.

<sup>618</sup> Rückert, Herme 177f.; Soph. El. 1374; Lys. Andok. VI 104, 11-12; FGrHist II B 115 F 344 (Theopompos) = Porphy. de abst. II 16.

<sup>619</sup> Aufstellung im Hof: Lukian. nav. 20; FGrHist III B 566 F 158 (Timaos) = Athen. X 437b; im Haus: Theophr. char. XVI 10; Die Ausgrabungen in Häusern in Delos brachten zahlreiche Hermen zutage, die im Innenbereich aufgestellt waren: Rückert, Herme 183.

Hermen in Frauengemächern, in Innenhöfen und in Gärten<sup>620</sup>. In antiken Häusern selbst wurden Hermen aus Blei oder aus Terrakotta in Miniaturform gefunden, die als Glücksbringer oder kleine Kultbilder dienten<sup>621</sup>.

### 2. 3. 5. Hermen der Agora

Ein weiterer Wesenszug des Hermes ist der des *Agoraios*. Hermes ist nach Zeus der wichtigste der *theoi agoraioi* und auf vielen Agorai im gesamten griechischen Raum nachzuweisen<sup>622</sup>. Bei den Götterbildern des Hermes Agoraios handelte es sich jedoch nicht unbedingt um Hermen: Pausanias berichtet, Hermes Agoraios in Sparta habe das Dionysoskind auf den Armen getragen, und auch die Beschreibungen von Lukian und Pausanias des Athener Hermes Agoraios aus Bronze sprechen gegen eine Hermenform<sup>623</sup>.

Für die Athener Agora ist eine größere Anzahl von Hermen bezeugt<sup>624</sup>. Ihre Aufstellung konzentrierte sich an einer Stelle, die als οἱ Ἑρμαῖ bezeichnet wurde<sup>625</sup>. In den Schriftquellen werden weitere Standorte von Hermesbildern auf der Agora erwähnt; ob es sich hierbei jedoch um Hermen handelte, ist unklar<sup>626</sup>.

Aufgrund der Beschreibungen antiker Autoren und der Ausgrabungen kann das Gebiet der *Hermai* im Nordwesten der Agora lokalisiert werden, dort, wo die Heilige Straße in die Agora einmündet<sup>627</sup>. Harrison erkannte, dass es sich dabei um eine sozusagen „doppelte“ Eingangssituation handelt, denn in vorpersischer Zeit fiel die Nordwestecke der Agora mit der Grenze der Stadt zusammen. Hier lag eines der bedeutendsten Stadttore<sup>628</sup>. Nach der Theorie von Harrison wurde unter Hipparchos die Herme eines Hermes Propylaios an diesem Tor aufgestellt<sup>629</sup>. Aufgrund der Zerstörung der Stadtmauern durch die Perser existierte in klassischer Zeit an dieser Stelle

<sup>620</sup> LIMC V 1, 1 (1990) 157-159 s. v. Hermes (Siebert).

<sup>621</sup> R. Lullies, Die Typen der griechischen Herme (1931) 58; Rückert, Herme 182.

<sup>622</sup> R. Martin, Recherches sur l'agora grecque (1951) 175 Anm. 1; 191.

<sup>623</sup> Paus. III 11, 11; Lukian. JTr 33; Paus. I 15, 1; Harrison a. O. 112. Dagegen Rückert, Herme 105.

<sup>624</sup> T. L. Shear, Hesperia 40, 1971, 255-259; ders., Hesperia 53, 1984, 40-43; Rückert, Herme 95-103.

<sup>625</sup> Auflistung der Schriftquellen bei R. E. Wycherley, Agora III (1957) 103-108.

<sup>626</sup> ebenda 102f.

<sup>627</sup> Harrison a. O. 108-117.

<sup>628</sup> J. Travlos, Πολεοδομική Ἐξέλιξις τῶν Ἀθηνῶν (1960) 40-42.

<sup>629</sup> Harrison a. O. 114.

kein Stadttor mehr; die Tradition, hier eine Herme zu verehren, blieb jedoch bestehen. Anstelle des Kultes für Hermes Propylaios trat ein Kult für Hermes Agoraios<sup>630</sup>. Die Herme des Tyrannen wurde nach dessen Vertreibung durch Hermen ersetzt, welche nun die neue Staatsordnung repräsentierten.<sup>631</sup> In den folgenden Jahren und Jahrzehnten erhöhten immer neue Weihungen von siegreichen Feldherren, Magistraten oder Privatleuten die Anzahl der Hermen, so dass der gesamte von Hermen dominierte Bereich schlicht „*die Hermen*“ genannt wurde. Die *Hermai* markierten zwar nicht mehr den Eingang zur Stadt, aber sie kennzeichneten den Eingang zur Agora, dem Zentrum der Stadt und der Polis. Wie schon die Hermen des Hipparch versinnbildlichten sie zugleich die Macht und den Einflussbereich des Staates<sup>632</sup>. Die wichtige politische Bedeutung der *Hermai* wurde auch dadurch unterstrichen, dass sie als Publikationsort für öffentliche Bekanntmachungen dienten<sup>633</sup>. Neben ihrer religiösen Bedeutung waren sie also Denkmäler der Demokratie und daher von großem öffentlichen Interesse. Dies wird besonders deutlich in dem Bericht des Thukydides über den Hermokopidenfrevel 415 v. Chr., der das große Aufsehen und die politische Konsequenzen des Skandals beschreibt<sup>634</sup>.

#### 2. 4. Das Wesen des Gottes Hermes

Das Wesen des Gottes Hermes lässt sich nicht auf einen Punkt beschränken. Hermes hatte vielmehr viele verschiedene Wesenszüge und wurde in unterschiedlichen Kontexten verehrt. Seine vielschichtigen Wesensmerkmale und die Kontexte seines Auftretens lassen sich aber auf eine Grundfunktion zurückführen, die in engem Zusammenhang mit der Funktion der Hermen als Grenzmarkierung steht.

Seinen Ursprung hatte Hermes, wie oben ausgeführt, in den Steinhäufen, die als Grenzmale am Wegesrand standen. Da diese Steinhäufen zumeist von Hirten errich-

---

<sup>630</sup> ebenda.

<sup>631</sup> ebenda; U. Kron, Die zehn attischen Phylenheroen, AM Suppl. 5 (1976) 236 geht davon aus, dass die Hermen des Hipparch nach seiner Vertreibung aus religiösen Gründen nicht zerstört, sondern vielmehr durch die Demokratie „umfunktioniert“ wurden. Man behielt den alten populären Hermes-kult bei, passte ihn aber geschickt den Zwecken der neuen Staatsordnung an.

<sup>632</sup> Rückert, Herme 95.

<sup>633</sup> Kron a. O. 233.

<sup>634</sup> Thuk. VI 27f.

tet wurden, die in ihnen eine Gottheit verehrten, war Hermes in erster Linie ein bukolischer Gott. Er war Schützer und Vermehrer der Herden und auch für alle anderen Haus- und Nutztiere zuständig<sup>635</sup>. Durch den Diebstahl der Rinder des Apollon<sup>636</sup> wurde Hermes zum Gott der Diebe<sup>637</sup>. Dieses Charakteristikum widersprach nicht seiner Aufgabe als Hirtengott: Seine Herden durch Raub zu vergrößern, galt nicht als moralisch verwerflich, sondern als listig und schlau<sup>638</sup>.

Als Gott der Grenz- und Wegemale war Hermes ein Gott, der den Weg zeigte (ὄδιος, ἡγεμόνιος, ἀγητωρ), und der den Menschen beim Überschreiten von Grenzen half. Daher wurde er sowohl als Gott der Wanderer und Händler (und damit als Gott des Handels, der Agora, der *technai* und des Verkehrs) als auch als Wegbegleiter der Seelen in die Unterwelt, Psychopompos<sup>639</sup> und Chthonios<sup>640</sup>, bezeichnet. Den engen Zusammenhang zwischen Hermes als Grenz- und als Totengott zeigen zwei Vasenbilder auf apulischen Krateren mit Unterweltszenen<sup>641</sup>: Hier dient eine Herme als Grenzmal zwischen Ober- und Unterwelt.

Hermes Wesen als Schützer der Grenzen zeigt sich am deutlichsten in seiner alten, bereits bei Homer überlieferten Verehrung als προπύλαιος, πύλιος, ὁ πρὸς τῆ πύλιδι oder θυραῖος. Seine Hauptaufgabe im Mythos lässt sich ebenfalls von seinem Wesenszug als Gott der Grenzen und Wege ableiten: Hermes ist der Herold schlechthin; er kennt alle Wege, überquert alle Grenzen und ist immer unterwegs. Er handelt im Auftrag des Zeus und wird zum Vermittler zwischen Göttern und Menschen.

Zusammenfassend lässt sich Hermes als Gott des Übergangs, sowohl im realen als auch im übertragenen Sinne bezeichnen<sup>642</sup>. Er überschreitet die Grenzen zwischen Göttern und Menschen, zwischen Ober- und Unterwelt, zwischen Leben und Tod,

<sup>635</sup> Hom. h. IV 567-571.

<sup>636</sup> ebenda IV 17. 94-100.

<sup>637</sup> Nach C. A. Faraone, Talismans and Trojan horses. Guardian statues in ancient Greek myth and ritual (1992) 56 sollte Hermes als Herr der Diebe durch seine Aufstellung vor Haustüren auch vor Dieben schützen, da man Gleiches mit Gleichem bekämpfte.

<sup>638</sup> Simon, GG 256f.; Hom. Od. XXIII 356f.

<sup>639</sup> Hom. Od. XXIV 1-14; Hom. h. II 335-338.

<sup>640</sup> Aristoph. Ran. 1125. 1135. 1145; Aischyl. Pers. 628f.

<sup>641</sup> K. Schauenburg, JdI 73, 1958, 72 Anm. 88; Volutenkrater Neapel SA 11: Schauenburg a. O. 66 Abb. 11; Kelchkrater Brit. Mus. London F 270: A. Cambitoglou – A. D. Trendall, Apulian Red-figured vase-painters II (1961) 538, 318.

<sup>642</sup> W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (1977) 246; Rückert, Herme 51f.

zwischen Kindheit und Erwachsensein, zwischen Jungfräulichkeit und Ehe<sup>643</sup>, aber auch ganz real die Grenzen zwischen Ländern, Städten, Grundstücken, Straßen und Häusern. Als Gott des Übergangs war er auch Gott der Initiation. Daraus lässt sich seine Zuständigkeit für die Jugend ableiten und für die Orte, an denen sich diese aufhielt (Palästra, Gymnasion)<sup>644</sup>. Damit wurde Hermes zum Gott des Agons (Hermes Enagonios), dessen Hermen als agonistische Weihungen von Siegern eines Wettkampfes aufgestellt oder zu Ehren eines Gymnasiarchen geweiht wurden und sich großer Beliebtheit und Verbreitung erfreuten. Neben Herakles galt Hermes seit dem frühen Hellenismus als der Schutzgott der griechischen Gymnasien<sup>645</sup>.

An all den Orten, an denen Hermes vermutet wurde, konnten Bilder des Gottes aufgestellt werden; nicht immer musste es sich dabei jedoch um Hermen handeln. Seit klassischer Zeit wurde Hermes auch rundplastisch dargestellt: Unbärtig und als junger Mann, meist mit Kerykeion und Petasos ausgestattet. Als jugendlicher Gott wurde Hermes bereits bei Homer beschrieben; in der Bildkunst wurde diese Darstellungsweise erst durch den Parthenon populär<sup>646</sup>. Seit Anfang des 4. Jh. v. Chr. konnte Hermes auch in den Hermen als junger Mann ohne Bart abgebildet werden<sup>647</sup>. Er wurde somit vom altherwürdigen, konservativen, archaisch dargestellten Gott des Steinmals zu einer jugendlichen Gottheit.

## 2. 5. Kultische Verehrung

Als Götterbilder des Hermes erfuhren Hermen kultische Verehrung. Über die Art und Weise des Hermes Kultes geben vor allem zahlreiche Vasenbilder Aufschluss<sup>648</sup>: Hermen erhielten blutige und unblutige Opfer<sup>649</sup> sowie Libationen<sup>650</sup>. Sie wurden

<sup>643</sup> Zur Rolle des Hermes bei Hochzeiten: L.-A. Touchette, AA 1990, 77-90.

<sup>644</sup> Rückert, Herme 224; L. R. Farnell, The cults of the Greek states V (1909) 29 dagegen leitet die Funktion des Hermes als Schutzherr über Gymnasion und Palästra von den Türhermen an den Eingängen dieser Gebäude ab.

<sup>645</sup> J. Delorme, Gymnasion (1960) 339.

<sup>646</sup> W. Burkert a. O. 247.

<sup>647</sup> Rückert, Herme 32f.

<sup>648</sup> D. Jaillard, MEFRA 113, 2001, 341-363.

<sup>649</sup> LIMC V (1990) 108-123 s. v. Hermes (Siebert); Rückert, Herme 190-196. 202-205.

<sup>650</sup> Siebert a. O. 104-107.

bekrönt und mit Zweigen und Binden geschmückt<sup>651</sup>. Beim Gebet war es üblich, die Hermen zu berühren<sup>652</sup>. Der Kult des Hermes war in Prozessionen, Agone und häusliche Verehrungen eingebunden.

Der Kult an den Hermen war spezifisch mit Hermes verbunden; es lassen sich keine Unterschiede zu Kulturen an ganzfigurigen Hermesdarstellungen feststellen - es gab also keinen speziellen Hermenkult. Der Kult an den Hermen richtete sich primär an den Gott und nicht an das Pfeilermale. Daher kann man auch nicht von einem Grenzkult oder einem Kult für die Grenzmarkierung sprechen.

W. Burkert<sup>653</sup> dagegen sah in dem Ritual der Libation in Analogie zu ethnologischen Beobachtungen einen engen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Aufstellen von steinernen Grenzmarkierungen. Für ihn stellte die Libation im Ursprung eine Revierkennzeichnung dar. Libationen sowie das Salben oder Einölen wurden jedoch nicht nur in Kulturen an steinernen anikonischen Kultmalen vorgenommen, sondern auch an Kultbildern verschiedenster Materialien und Formen<sup>654</sup>. Ein genereller Zusammenhang zwischen Revierkennzeichnung und Libation lässt sich außer in wenigen Fällen, wie z. B. bei Hermen, die an liminalen Orten standen, oder an „heiligen Steinen“ an Wegekreuzungen<sup>655</sup> nicht erkennen: Bei Tieropfern gehörten Libationen dazu; normalerweise waren Libationen mit Bitt- und Dankgebeten verbunden, aber auch bei der Schließung von Verträgen oder bei Schwüren wurde libiert<sup>656</sup>. Die Libation an den Hermen diente der Anrufung des Hermes als Vermittler zwischen den verschiedenen Bereichen von Göttern, Menschen und Verstorbenen. Als Gott der Herolde fiel ihm die Beaufsichtigung der Schließung von Verträgen zu und damit auch die Ausführung von Libationen. Daher wurde Hermes in der Bildkunst häufig mit einer Spendenschale in der Hand dargestellt<sup>657</sup>.

<sup>651</sup> ebenda 93. 104. 105. 108. 113. 114. 135. 155; Rückert, *Herme* 210-211.

<sup>652</sup> Siebert a. O. 153-156; Rückert, *Herme* 207-210.

<sup>653</sup> W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual* (1979) 42f. Burkert zeigte auf, dass der Brauch, Steine zu begießen und zu salben, in verschiedenen Kulturen seit frühester Zeit zu finden ist. Weiter beobachtete er, dass das Gießen von Flüssigkeiten über Steine bei Säugetieren im allgemeinen häufig zu beobachten ist, meist in Zusammenhang mit der Markierung eines Territoriums. (Das bekannteste Beispiel hierfür ist das Urinieren von männlichen Hunden, um Duftmarken zu setzen.)

<sup>654</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I<sup>3</sup> (1967) 505; *ThesCRA I* (2004) 2. b. Libation 241-245 (Simon).

<sup>655</sup> Theophr. *char.* XVI 4 lässt seinen Abergläubischen die am Dreiweg stehenden gesalbten Steine mit Öl begießen und anbeten.

<sup>656</sup> *ThesCRA I* (2004) 2. b. Libation 239-245 (Simon).

<sup>657</sup> ebenda 244.

Die Libation wurde also als Spende der Gottheit dargebracht, die man in dem Steinmal vermutete, nicht dem Steinmal selbst. An Grenzsteinen oder anderen Grenzmarkierungen, die man nicht mit dem Erscheinen eines Gottes in Verbindung brachte, oder die im Volksglauben keine magischen Wirkungen besaßen, fanden, soweit überliefert, keine derartigen Kulthandlungen statt. Daher kann man Libationen nicht als grenzspezifische Kulthandlung charakterisieren. Sie sind vielmehr ein gängiges Ritual zur Anrufung von Göttern und wurden bei Hermes deswegen oft dargebracht, da man ihn als Gott des Übergangs und als Vermittler häufig anbetete.

## 2. 6. Hermen anderer Götter

Spätestens ab dem 4. Jh. v. Chr., vor allem aber in römischer Zeit, wurden auch weitere Götter in Hermengestalt dargestellt<sup>658</sup>. Dabei blieben die Aufstellungsorte und Zuständigkeiten der Hermen bestehen, sie erhielten jedoch durch ihre Köpfe die Identität anderer Götter, die gewisse Wesensverwandtschaften und funktionale Übereinstimmungen mit Hermes aufwiesen. Zum einen waren dies naturverbundene Götter und Wesen (Dionysos, Aphrodite, Pan, Priapos, Eros, Silene, Mänaden, Nymphen)<sup>659</sup>, die vor allem in den ländlichen Hermen verehrt werden konnten; zum anderen Götter oder Helden, die mit den agonistischen Hermen der Palästra und des Gymnasiums verbunden wurden, wie z. B. Herakles<sup>660</sup> und Eros<sup>661</sup>. Sicherlich spielte bei der Übernahme der Hermesform bei den männlichen Vegetationsgottheiten der phallische Aspekt der Hermen eine Rolle, welcher nun als Fruchtbarkeitsspendend gedeutet wurde. Der Aspekt der Revierkennzeichnung rückte dabei in den Hintergrund, ging aber nicht völlig verloren: Sowohl Hermen des Pan als auch des Priapos konnten als ityphallische Wegehermen dienen<sup>662</sup>. Bei der Übernahme der Hermenform durch Herakles in den Gymnasien und Palästre spielte vor allem die gleiche Funktion beider Götter als Schützer des Gymnasiums eine Rolle. Umgekehrt über-

<sup>658</sup> Eine Zusammenstellung von Hermen anderer Götter (unter Ausschluß der arkadischen) bei H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972) 17-31.

<sup>659</sup> Wrede a. O. 148-152.

<sup>660</sup> Zu Herakleshermen s. Wrede a. O. 152-154; ders., Die antike Herme (1985) 24f.

<sup>661</sup> Athen. XIII 561d; Rückert, Herme 131f.; Wrede, Die antike Herme (1985) 22.

<sup>662</sup> H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972) 149. Von Pan in der Funktion als Torhüter berichten Pind. P. III 78 und Men. Dysk. 401.

nahm Herakles als Herme in hellenistischer Zeit jedoch auch Grenzfunktionen: Leonidas von Tarent berichtet von einer Heraklesherme, in der Herakles als ὄρων φύλακες verehrt wurde<sup>663</sup>.

Die Übernahme der Hermesgestalt durch weibliche Gottheiten wie Aphrodite und Hekate erklärt sich ebenfalls aus Wesensgleichheiten und Kultverbindungen. Zwischen Aphrodite und Hermes bestand ein enger Kultzusammenhang<sup>664</sup>. Beide Götter galten als *Paredroi* und *Symbomoi*<sup>665</sup>, daher wurde das Götterpaar auch in Form von Doppelhermen verehrt<sup>666</sup>.

Mit Hekate verband Hermes eine enge Wesensverwandtschaft. Wie Hermes galt Hekate als Schützerin der Türen und Tore, zudem wurde sie als Grenz- und Wegegöttin verehrt<sup>667</sup>. Daher kam es im frühen Hellenismus zur hermenförmigen Ausführung der Hekataia. Es entstand eine Mischform zwischen Hermen und dreigestaltigen Bildern der Göttin.

In römischer Zeit (frühes 1. Jh. n. Chr.)<sup>668</sup> entstand eine neuartige Anbringung von Hermen, bei der die Hermen trotz abgewandelter Verwendung noch die ursprüngliche revierabgrenzende Funktion des Pfeilermals beinhalteten: Mehrere Hermen verschiedener Götter wurden durch steinerne oder metallene Schranken, Holzbrüstungen oder Seile miteinander zu Hermenbalustraden oder Hermenzäunen verbunden. In dieser Funktion bezeichnete man die Hermen als *hermulae*<sup>669</sup>.

Die Hermenbalustraden fanden überall dort Verwendung, wo man Zäune oder Einfassungen benötigte (z. B. bei Gärten, im Circus, im Theater, auf Rednerbühnen, bei Wasserbecken, an Brücken, an Hauseingängen, in Heiligtümern und Gräbern)<sup>670</sup>. Daher ergab sich eine Vielzahl von Anbringungsorten, die nur noch bedingt einen religiösen Charakter innehatten und nicht mehr als Götterbilder kultische Verehrung erfuhren. Das Schwinden ihrer religiösen Bedeutung machte es dann auch möglich,

<sup>663</sup> Anth. Gr. IX 316. Zur Rolle des Herakles an Grenzen s. u. Kap. V B 6.1.

<sup>664</sup> Rückert, Herme 46f mit Quellen. Aphrodite als Torhüterin wird bei Eur. Hipp. 101 genannt.

<sup>665</sup> = Götter, die nebeneinander sitzen bzw. einander helfen und an einem gemeinsamen Altar verehrt werden.

<sup>666</sup> Rückert, Herme 151ff.

<sup>667</sup> s. u. Kapitel V B 3.4.

<sup>668</sup> H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972) 133.

<sup>669</sup> H. Wrede, Die antike Herme (1985) 80f.

<sup>670</sup> H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972) 138f.

dass die *hermulae* ihre begrenzende Verwendung selbst in christlicher Zeit beibehielten<sup>671</sup>.

### 3. Hekataia

#### 3. 1. Form und Bedeutung

##### 3. 1. 1. Äußere Form

Ebenfalls an Grenzsituationen standen Götterbilder der Hekate<sup>672</sup>, sogenannte Hekataia (ἑκάταιον, ἑκάτειον, ἑκατήσιον). In der modernen Forschung wird der Begriff *Hekataion* als *terminus technicus* für dreifigurige Hekatestatuen verwendet, die in ihrer Normalform aus drei weiblichen Figuren bestehen, die sich um eine Säule gruppieren, welche die Figuren deutlich an Höhe überragt<sup>673</sup>. Alle drei Figuren sind sich sehr ähnlich, teilweise sogar identisch miteinander, können aber verschiedene Gegenstände in den Händen tragen. Sie variieren in Format und Größe, sind zumeist aber relativ klein<sup>674</sup>.

Die antike Literatur verstand unter *Hekataion* jedoch jedwedes Hekatebildnis oder Hekateheiligtum, ohne auf eine besondere Form Bezug zu nehmen<sup>675</sup>. Erst durch die Adjektive *μονοπρόσωπος* und *τριπρόσωπος*<sup>676</sup>, *τρίμορφος*<sup>677</sup>, *τρικέφαλος*<sup>678</sup>

<sup>671</sup> ebenda 141.

<sup>672</sup> Hekataia lassen sich in Athen, Attika, Kleinasien, Ägypten, Delos, Kos, Rhodos, Selinus und Thasos nachweisen.

<sup>673</sup> Sammlung von Hekataia bei E. Petersen, AEM 4, 1880, 140-174; ders., AEM 5, 1881, 1-84; Kraus, Hekate 119-181 sowie bei E. B. Harrison, Agora XI (1965) 98-107.

<sup>674</sup> Das Durchschnittsmaß der erhaltenen athenischen Hekataia beträgt 30-40 cm Höhe. Das kleinste bekannte misst bei vollständiger Erhaltung 0,97 cm (Kraus, Hekate 125 Nr. 11, undatiert), eines der größten immerhin 60 cm bis zur erhaltenen Halshöhe (Kraus, Hekate 120 Nr. 1, frühes 4. Jh. v. Chr.; dagegen Harrison a. O. 98 Nr. 134: 1. Jh. n. Chr.).

<sup>675</sup> Schol. Aristoph. Vesp. 800-804: ἱερὸν Ἑκάτης, Ἑκάτης ἄγαλμα.

<sup>676</sup> Artem. II 37.

<sup>677</sup> R. Kassel – C. Austin, Poetae Comici Graeci IV (1983) Charicl. fr. 1.

<sup>678</sup> Schol. Lykophr. 1176.

oder τρισσοκέφαλος<sup>679</sup> wurde zwischen einfiguriger und dreifiguriger Form unterschieden<sup>680</sup>.

Das älteste erhaltene Hekatebildnis aus dem späten 6. Jh. v. Chr., eine Terrakottastatue aus Athen, zeigt Hekate als einfigurige thronende Göttin ohne spezielle Merkmale oder eine eindeutige Ikonographie<sup>681</sup>. Die Identifikation der Göttin mit Hekate ist lediglich durch die Inschrift der Terrakotte ΑΙΓΟΝ ΑΝΕΘΕΚΕΝ ΘΕΚΑΤΕΙ möglich. Ein Votivrelief aus dem Athener Asklepieion aus dem späten 4. Jh. v. Chr. zeigt Hekate ebenfalls einfigurig<sup>682</sup>. Auch das Bildnis der Hekate auf Ägina, ein Werk des Myron, war nach Pausanias einfigurig<sup>683</sup>. Ab wann Hekate dreileibig dargestellt wurde, ist offen. Dreigestaltigen Hekataia sind erst seit dem späten Hellenismus erhalten<sup>684</sup>. Spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. war die Dreigestalt jedoch bekannt, wie Pausanias überliefert<sup>685</sup>: Nach ihm war das monumentale Hekatebildnis der Artemis-Hekate Epipyrgidia am Eingang zur Athener Akropolis das erste dreileibig gestaltete Hekataion, dessen Erfindung Pausanias dem Alkamenes zuschreibt. Da kein früheres dreigestaltiges Hekataion erhalten ist, nahm man in der älteren Forschung Pausanias wörtlich und hielt das Hekataion des Alkamenes für den Ausgangspunkt der dreiförmigen Hekataia<sup>686</sup>. E. Simon<sup>687</sup> konnte jedoch überzeugend darstellen, dass das dreigestaltige Hekatebildnis in Athen schon vor Alkamenes eine gewisse Tradition hatte. Diese wurde von Alkamenes bei seiner archaisch gestalteten Epipyrgidia bewusst aufgegriffen und in eine monumentale Form gebracht. Wahrscheinlich waren die dreifigurigen Hekataia vor Alkamenes aus Holz gefertigt und daher dem Pausanias nicht mehr bekannt<sup>688</sup>. Auch nach der Hekate des Alkamenes existierten in klassischer und hellenistischer Zeit weiterhin hölzerne dreigestaltige Hekataia, wie die Scherbe eines attischen Skyphos aus der Zeit um 420/10 v. Chr.

<sup>679</sup> Orph. Arg. 975-977.

<sup>680</sup> LIMC VI (1992) 987 s. v. Hekate (Sarian).

<sup>681</sup> Berlin Staatl. Mus. TC 7729; P. Knoblauch, Studien zur archaisch-griechischen Tonbildnerei in Kreta, Rhodos, Athen und Böotien (1937) 183 Nr. 361; Kraus, Hekate 26f.

<sup>682</sup> Athen Nat. Mus. 1377; Harrison a. O. 96.

<sup>683</sup> Paus. II 30, 2.

<sup>684</sup> E. B. Harrison, Agora XI (1965) 95; E. Simon, AM 100, 1985, 273; frühere Datierung einiger Marmorhekataia ins 4. Jh. v. Chr. bei T. Kraus, Hekate (1960) 84 und F. Eckstein, AntPl 4, 1965, 27-36; Kraus, Hekate 97f. hält ein Hekataion in der British School in Athen für ein Original aus dem 5. Jh. v. Chr., Harrison a. O. 97 dagegen datiert das Stück in frühromische Zeit.

<sup>685</sup> Paus. II 30, 2.

<sup>686</sup> C. Picard, RA 6, 1936, 208f.

<sup>687</sup> E. Simon, AM 100, 1985, 271-284.

<sup>688</sup> Diese Vermutung äußert bereits Kraus, Hekate 106f.

zeigt<sup>689</sup>. Zudem haben sich in Ägypten einige hellenistische Hekataia aus Holz erhalten<sup>690</sup>.

Die Einführung von dreifigurigen Hekataia, die zwar erst für das späte 5. Jh. v. Chr. bezeugt, wahrscheinlich aber auf eine ältere Tradition zurückzuführen ist, zog jedoch nicht ein Verschwinden der einfigurigen Hekatedarstellungen mit sich. Einfigurige Hekatebilder existierten weiterhin parallel zu den dreigestaltigen Hekataia und haben sich in verschiedenen Gattungen zahlreich erhalten<sup>691</sup>.

Die Figuren der dreileibigen Hekataia konnten Attribute in ihren Händen halten, die z. T. erhalten sind; teilweise deuten auch Bohrlöcher in den Händen der Figuren auf sie hin: Das typische Attribut Hekates war die Fackel, die sie als Göttin der Nacht charakterisierte<sup>692</sup> und zudem eine apotropäische und reinigende Funktion innehatte<sup>693</sup>. Dabei mussten die Figuren der Hekate die Fackeln nicht notwendig in den Händen halten, sondern diese konnten auch neben dem Hekataion stehen<sup>694</sup>. Häufig sind die Bohrlöcher in den Händen der Hekatefiguren jedoch so angebracht, dass keine Fackeln rekonstruiert werden können<sup>695</sup>. Simon zeigte, dass die Löcher u. U. dazu dienten, Zweige zum reinigenden Besprengen aufzunehmen<sup>696</sup>. Eine Variante dazu waren Blüten, die einige Figuren der Hekataia mit angewinkelten Armen vor der Brust trugen<sup>697</sup>. Neben Fackeln und Zweigen hielten die Figuren der Hekataia vereinzelt auch Früchte (meist einen Granatapfel)<sup>698</sup> und/oder Phiale und Oinochoe in den Händen<sup>699</sup>. Seltener erschien auf den Hekataia der Hund, das Begleittier der Hekate<sup>700</sup>.

---

<sup>689</sup> Simon a. O. 271-284, Taf. 49.1.

<sup>690</sup> ebenda 273 Anm. 10.

<sup>691</sup> Zu eingestaltigen Hekatebildnissen LIMC VI (1992) 989-998 Nr. 1-11; 1013f. s. v. Hekate (Sarian).

<sup>692</sup> Sarian a. O. 986.

<sup>693</sup> Kraus, Hekate 127.

<sup>694</sup> Simon a. O. 275.

<sup>695</sup> Kraus, Hekate 100f.; Harrison a. O. 99; Simon a. O. 275.

<sup>696</sup> Simon a. O. 274f.

<sup>697</sup> ebenda 275 mit Bsp.

<sup>698</sup> z. B. Sarian a. O. Nr. 114. 119(?). 120 (?). 123. 125-127. 138. 139.

<sup>699</sup> ebenda Nr. 122. 125. 126. 132. 134. 135. 140. 141. 143. 144.

<sup>700</sup> ebenda Nr. 121. 122. 128. 147; zur Verbindung von Hekate und Hund ebenda 986; Kraus, Hekate 25f.

### 3. 1. 2. Herkunft der Form

Über den Ursprung der dreigestaltigen Hekataia kann nur spekuliert werden<sup>701</sup>: Kraus sah die Herkunft der Dreigestalt von drei hölzernen Masken, die an einem Holzpfeiler aufgehängt wurden, ähnlich den von den Lenäenvasen bekannten Darstellungen der Dionysosmasken an Bäumen oder Säulen<sup>702</sup>. Simon dagegen zog eine Verbindung zu den archaischen Perirrhanteria<sup>703</sup>. Diese Wasserbecken, die zur zereemoniellen Reinigung an den Eingängen von Heiligtümern oder Tempeln aufgestellt waren, werden in einigen Fällen von drei weiblichen Stützfiguren getragen, die wie die drei Figuren der Hekataia um den Sockel der Perirrhanteria angeordnet sind (*Abb. 24*). Simon deutete die drei Mädchengestalten als Darstellungen der Hekate und interpretierte daher die Perirrhanteria als Hekataia mit Beckenaufsatz. Auch die späteren Hekataia, die kein Becken mehr trugen, wie z. B. die Hekate Epipyrgidia am Aufgang zur Athener Akropolis, implizierten nach Simon weiterhin die Forderung nach ritueller Reinigung<sup>704</sup>. Mit der Interpretation der archaischen Perirrhanteria als Hekataia würde sich der Denkmälerbestand bis in das 7. Jh. v. Chr. ausweiten, da das älteste erhaltene dreifigurige Perirrhanterion aus dem Heraion von Samos aus der Zeit um 650 v. Chr. stammt. Gegen die These Simons spricht jedoch, dass bei den figürlichen Beckenuntersätzen die Dreizahl der Figuren nicht bindend ist<sup>705</sup>. Daher müssen die weiblichen Figuren nicht unbedingt Hekate darstellen. Eine äußere Beeinflussung bei der Gestaltung der späteren steinernen Hekataia durch die Stützfiguren der archaischen Perirrhanteria scheint nach H. Pimpl und A. Zografou jedoch aufgrund ihrer formalen Ähnlichkeiten wahrscheinlich, ein inhaltlicher Zusammenhang eher nicht<sup>706</sup>.

Es ist gut denkbar, dass die Herkunft der frühen hölzernen dreigestaltigen Hekataia tatsächlich von Holzpfeilern mit Masken abzuleiten ist, die im Laufe der Zeit eine

<sup>701</sup> Sarian a. O. 1012: „...nous n’avons pas la possibilité de déterminer l’origine précise.“

<sup>702</sup> Kraus, Hekate 107; Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I<sup>3</sup> (1967) 724 Anm. 10.

<sup>703</sup> Simon, GG 140f. So auch schon G. Jacobi, BdA 30, 1936, 449f.

<sup>704</sup> Simon, GG 140.

<sup>705</sup> Pimpl, Perirrhanteria 22. Ein sechsfiguriges Perirrhanterion aus dem frühen 6. Jh. v. Chr. wurde in Athen gefunden: Pimpl, Perirrhanteria 159 Nr. 1 Abb. 3.

<sup>706</sup> Pimpl, Perirrhanteria 22; A. Zografou, L’enigme de la triple Hécate. De l’entre-deux à la triplicité, in: C. Batsch – U. Egelhaaf-Gaiser – R. Stepper (Hrsg.), Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum (1999) 66. Gegen eine formale Beeinflussung wendet sich Kraus, Hekate 109f.

formale Annäherung und Beeinflussung durch die figürlichen Beckenuntersätze er-führen.

Bei der Gestaltung der Hekataia ist zudem auffällig, dass die Säule oder der Pfeiler, der von den drei weiblichen Figuren umringt wird, ein wichtiges Element bildet. Dieses darf bei der Deutung der Hekataia nicht vernachlässigt werden, und ihm muss eine gewisse Bedeutung zugestanden werden. Simon deutete die breit gestaltete Säule einiger Hekataia als eine Art Rundaltar<sup>707</sup>. Dass Rundaltäre im Kult der Hekate Verwendung fanden, zeigt ein archaischer Rundaltar der Hekate aus dem Delphinion in Milet<sup>708</sup>. Mit der Deutung der Säule als Altar würden Hekataia mit dementsprechend breit gestalteter Säule eine Mischform zwischen Idol und Opferstätte darstellen. Als Frage drängt sich dann aber auf, wie die eher schmalen Säulen anderer Hekataia zu erklären wären, zumal keine Entwicklung der Säulen der Hekataia von breit nach schmal zu erkennen ist<sup>709</sup>.

E. Petersen interpretierte die Säule als die eigentliche Darstellung der Hekate. Nach ihm waren die drei Frauenfiguren ursprünglich Dienerinnen, die im Laufe der Zeit zu Hekate selbst wurden und der Säule ihre originäre Bedeutung abnahmen<sup>710</sup>. Mit der Deutung Petersens lag der Ursprung der Hekataia – ähnlich wie der der Hermen oder der des Apollon Agyieus – im anikonischen Pfeilermal. Diese Deutung stimmt mit der Herleitung der Form der Hekataia von Pfählen, an denen Masken angebracht wurden, überein. Maskenpfeiler erinnern stark an die in der antiken Literatur überlieferten altertümlichen Kultsäulen oder –pfeiler, die für die frühgriechische Religion kennzeichnend waren und vereinzelt noch in historischer Zeit existierten<sup>711</sup>. Allerdings diente der Pfahl schon bei den Maskenpfeilern nicht mehr als eigentlicher Kultgegenstand, sondern als Träger der Masken<sup>712</sup>. Auch hier ist eine ähnliche Entwicklung, wie Petersen sie bei den Hekataia sah, zu erkennen: Das anikonische

<sup>707</sup> E. Simon, AM 100, 1985, 274. 284.

<sup>708</sup> Der Altar stellt das älteste erhaltene Zeugnis des Hekate-Kultes dar. G. Kawerau, Milet I, 3 (1914) 153 Abb. 41; Kraus 11f.; Johnston, Restless Dead 204.

<sup>709</sup> Im Gegenteil lässt sich beobachten, dass die Säulen der früheren Hekataia relativ schmal waren und die breiten Säulen erst bei späteren Hekataia aufkommen. Kraus, Hekate 111 Anm. 539.

<sup>710</sup> E. Petersen, JdI 23, 1908, 21-23. Die Säule als Bild der Hekate deutet ebenfalls R. Rabinowitz, The rotting goddess. The origin of the witch in classical antiquity's demonization and fertility religion (1998) 18-23.

<sup>711</sup> U. Kron, Heilige Steine, in: H. Froning (Hrsg.), Kotinos, Festschr. E. Simon (1992) 59 mit weiterführender Lit.

<sup>712</sup> ebenda.

Kultmal verlor seine Bedeutung zugunsten anthropomorpher Darstellungen. Es ist aber anzunehmen, dass der Pfeiler bzw. die Säule bei den Hekataia nie ganz an Bedeutung verlor. Sie blieb formal immer wichtiges Element der Hekataia, was auch auf eine gewisse inhaltliche Bedeutung schließen lässt: Wäre die Säule sinnlos geworden, hätte man sie weglassen können.

### 3. 1. 3. Deutung der Dreigestalt

Die oben aufgeführten Versuche einer Herleitung der äußeren Form der Hekataia erklären nicht, warum man Hekate überhaupt dreifach darstellte. Mit diesem Problem befassten sich schon in der römischen Kaiserzeit und der Spätantike einige Autoren. Sie versuchten durch verschiedene religiöse Interpretationen Erklärungen für die Dreiform zu finden. Eine davon war die Verbindung der drei Figuren mit den drei Mondphasen<sup>713</sup>. Eine andere deutete die drei Frauen als Verkörperung der drei Bereiche Unterwelt, Erde und Himmel<sup>714</sup>. Schließlich sah man in den Hekataia einen Synkretismus der Göttinnen Artemis, Hekate und Persephone oder Selene<sup>715</sup>. Keine dieser Deutungen lässt sich jedoch überzeugend anhand der erhaltenen Denkmäler nachvollziehen<sup>716</sup>. Weder besitzen die Figuren der Hekataia Attribute, die auf Mondphasen schließen lassen, noch Symbole der drei Weltreiche. Da nicht drei verschiedene Frauengestalten dargestellt sind, sondern dreimal dieselbe Figur gezeigt wird, muss auch die Interpretation der drei verschiedenen Göttinnen verworfen werden.

In der modernen Forschung stimmte man darin überein, dass die Dreigestalt der Hekate von ihrer Rolle als Göttin der Dreiwege abstammt<sup>717</sup>. Diese Funktion wird bereits in der antiken Literatur überliefert: Als τριοδῖτις stand Hekate an Straßenkreuzungen<sup>718</sup>. Dies ermöglichte ihr eine Kontrolle über das gesamte Straßennetz. Daher

<sup>713</sup> Cornutus 208; Cleomedes, Meteor. II 5, 11; Schol. Theokr. I 12.

<sup>714</sup> Orph. h. I 7; Euseb. Pr. Ev. III 11, 32.

<sup>715</sup> Serv. Aen. 4, 511; Schol. Aristoph. Plut. 594.

<sup>716</sup> Dazu ausführlich Kraus, Hekate 102f.; Zografou a. O. 57-70.

<sup>717</sup> z. B. Kraus, Hekate 103; E. Mitropoulou, Triple Hekate mainly on votive reliefs, coins, gems and amulets (1978) 19; S. I. Johnston, Hekate Soteira (1990) 23; Zografou a. O. 57-70.

<sup>718</sup> R. Kassel – C. Austin, Poetae Comici Graecae IV (1983) Chariclid. fr. 1; K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae I<sup>2</sup> (1973) IV 1434. 2563. 2724. 2728; Cornutus, de natura deorum 34; Theokr. II 36; Orph. h. I 1. Seltener wurde Hekate an den Kreuzungen auch *tetraoditis* (viergestaltige) genannt: Preisendanz a. O. 2563.

wurde sie auch gleichzeitig als Ἑοδία verehrt<sup>719</sup>. Um an den Kreuzungen in alle drei Richtungen blicken zu können, benötigte Hekate ihre Dreigestalt<sup>720</sup>. Es ist aber anzunehmen, dass der Grund für die Dreiform der Hekataia nicht nur in diesem funktionellen Bedürfnis zu suchen ist, sondern dass zusätzlich ästhetische und vor allem religiöse Gründe eine Rolle spielten. Zografou<sup>721</sup> hat aufgezeigt, dass sich mit der Zahl Drei in der griechischen Religion eine gewisse Bedeutung verbindet: Bereits seit homerischer Zeit erfolgten Wiederholungen im Ritus dreimal, z. B. dreifache Libation<sup>722</sup>, dreifache Anrufung der Toten<sup>723</sup>, Opferung von drei Tieren<sup>724</sup> oder Brauch der dritten und letzten Libation nach einem Essen<sup>725</sup>. Daraus lässt sich folgern, dass die Drei symbolisch für die maximale Vervielfachung stand, für eine vollständige Wiederholung, die Effektivität garantiert<sup>726</sup>. Gerade an Grenzen oder anderen Situationen, wo eine besonders starke göttliche Macht gebraucht wurde, lassen sich Verdreifachungen beobachten: z. B. die drei *theoi akraioi*, oder, an der Grenze zur Unterwelt, der dreiköpfige Kerberos, oder die drei Horen an den Pforten des Himmels<sup>727</sup>. Da die Dreiwege im Glauben der Griechen unheimliche Orte waren, an denen ein besonderer Schutz vonnöten war<sup>728</sup>, wurde die Dreizahl der Hekate nicht nur wegen ihres Blickes in drei Richtungen gewählt, sondern auch weil die Dreizahl ihre größtmögliche göttliche Macht anzeigte.

---

<sup>719</sup> A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Suppl. (1964) Soph. 429; Eurip. Ion 1048.

<sup>720</sup> Ov. fast. I 141-142; Sarian a. O. 987.

<sup>721</sup> Zografou a. O. 63-70.

<sup>722</sup> Hom. Od. XI 28.

<sup>723</sup> Soph. Oid. K. 465-490.

<sup>724</sup> Hom. Il. III 103-104.

<sup>725</sup> Aischyl. Eum. 760.

<sup>726</sup> Zografou a. O. 64. Bei Aristot. cael. I 1, 268a bedeutet die Drei in ihrer religiösen Symbolik „Gesamtheit“.

<sup>727</sup> Zografou a. O. 65.

<sup>728</sup> s. u. Kap. V B 3.2.1.

### 3. 2. Aufstellungsorte

#### 3. 2. 1. Hekataia an Dreiwegen

Wie bereits erwähnt, wurden Hekataia häufig an Dreiwegen aufgestellt und Hekate als *Trioditis* bezeichnet. Durch ihre Aufstellung an Dreiwegen erhielt Hekate ihre dreileibige Gestalt: Zum einen, um alle drei Richtungen der Kreuzungen überblicken zu können; zum anderen sicherte die Verdreifachung symbolisch die größtmögliche Macht der Göttin.

Dreiwegen wurden in der Antike als liminale Orte angesehen, wie S. I. Johnston überzeugend darlegte<sup>729</sup>: Kreuzungen stellen Grenzpunkte dar, da sie Übergangsstufen zwischen zwei verschiedenen begrenzten Gebieten sind, nämlich zwischen den Straßen und den Gebieten, die durch die Straßen definiert und begrenzt werden. Dadurch sind sie abgesonderte Räume, sozusagen „Niemandland“: Sie gehören weder zum einen noch zum anderen Gebiet, sind also weder eine bestimmte Straße noch ein bestimmtes Gebiet außerhalb des Weges. Solche abgesonderten Orte waren im antiken Aberglauben der ideale Aufenthaltsort für Geister. Deshalb benötigten Menschen beim Überqueren dieser unsicheren Grenzsituationen göttlichen Schutz und Hilfe. Dieser wurde neben Hermes, dem Grenz- und Wegegott, bei Hekate gesucht, der Herrin über die Geister und rastlosen Seelen.

*In situ* an Kreuzungen gefundene Hekataia gibt es nicht. Jedoch lassen sich anhand ihrer dreieckigen Basen oder Grundrisse kleine Hekateheiligtümer an einigen wenigen Dreiwegen nachweisen: so z. B. in Attika im antiken Demos Halai Aixonides auf dem Besitz Kalabogas in Ano Voula. Hier wurden, was bislang nur selten geschah, Teile eines antiken Dorfes freigelegt. An einer Weggabelung im Dorf befindet sich eine dreieckige Struktur, die als kleines Hekateheiligtum gedeutet wurde<sup>730</sup>: Große unbearbeitete Steinblöcke, als Dreieck gesetzt, umgeben eine kleine Basis mit einem Zapfloch für einen Pfeiler. Auf dem Pfeiler stand wahrscheinlich ein Hekataion, ähn-

<sup>729</sup> S. I. Johnston, ZPE 88, 1991, 217-224.

<sup>730</sup> H. Lohmann, Zur Prosopographie und Demographie der attischen Landgemeinde Atene, in: E. Olshausen (Hrsg.), 3. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1987 (1991) 218 Abb. 16; ders., Atene (1993) 133 Taf. 90, 3.

lich wie es Abbildungen in der Vasenmalerei zeigen, z. B. auf einer attischen Relief-Oinochoe des 4. Jhs. v. Chr. im Britischen Museum<sup>731</sup>.

Aufgrund seiner Lage an einer Kreuzung der Panathenäischen Straße wurde ein kleines viereckiges Heiligtum an der Athener Agora von Thompson ebenfalls als Hekateheiligtum gedeutet<sup>732</sup>: In dem viereckigen Bezirk befinden sich vier quadratische Strukturen, die eine zentrale runde Struktur von 39 cm Durchmesser umgeben. Die runde Struktur wurde als Standort einer Säule gedeutet, auf der ähnlich wie in Ano Voula ein Hekataion stand. Diese Rekonstruktion lehnte sich an die Darstellung einer Hekateherme auf einer Säule auf dem sog. Ikariosrelief in Rom an.

Ein weiteres Hekateheiligtum im Südwesten der Athener Agora wollte Fuchs in einem dreieckigen Abaton aus dem späten 5. Jh. v. Chr. sehen<sup>733</sup> (*Abb. 7*). Auch dieses Heiligtum lag an einer Kreuzung. Daher ist ein Bezug zwischen Lage und Dreiecksform anzunehmen. Ob es sich bei dem dreieckigen Bezirk auf der Athener Agora um ein kleines Hekate Heiligtum handelt, ist jedoch sehr unsicher. Ein dreieckiger Peribolos ist nicht allein auf Kulte für Hekate beschränkt. In Eretria wurde beispielsweise ein dreieckiger Bezirk nahe des Westtores freigelegt, der mit einiger Sicherheit als Heroon bzw. Grabstätte mit Ahnenkult identifiziert werden kann<sup>734</sup>. Auch bei dem dreieckigen Abaton auf der Athener Agora ist aufgrund seiner Nähe zu alten Grabstätten eine Deutung als Heroon denkbar<sup>735</sup>. Weitere dreieckige Abata sind auf Delos bekannt. Auch hier fehlen für eine Identifizierung mit Hekate sämtliche Indizien; in formaler Analogie zum dem sog. Heroon in Eretria wurden sie daher zumeist als Heroa gedeutet<sup>736</sup>.

### 3. 2. 2. Das Hekataion am Eingang zur Athener Akropolis

Nicht nur die Dreiwege wurden wegen ihrer Grenzsituation als abgesonderte Gebiete angesehen, sondern diese Vorstellung traf auf Grenzen generell zu. Jede Grenze stellt

<sup>731</sup> London, Brit. Mus. 71.7-22.1; E. Simon, AM 100, 1985, 283 Abb. 1.

<sup>732</sup> Thompson, Hesperia 28, 1959, 95f.; E. B. Harrison, Agora XI (1965) 95.

<sup>733</sup> G.V. Lalonde, Hesperia 37, 1968, 132-133 Abb. 1. 2 Taf. 35-37; W. Fuchs, Boreas 1, 1978, 32.

<sup>734</sup> C. Bérard, Eretria III (1970) 60.

<sup>735</sup> ThesCRA IV (2006) 1. a. Kultorte 32 Nr. 21 (Seiffert).

<sup>736</sup> ebenda.

den Übergang zwischen zwei Gebieten dar, gehört aber weder zum einen noch zum anderen Gebiet. Daher sah man in der Antike alle Arten von Grenzen, egal ob Landes-, Stadtgrenzen oder Grenzen von Privathäusern, d. h. Türschwellen und Hauseingänge, als „Niemandland“ und daher als potentielle Aufenthaltsorte von Gespenstern an. Als Schutz vor Geistern konnten deshalb an all diesen Orten Hekatebildnisse aufgestellt werden, um sich der Anwesenheit der Göttin zu versichern.

Das berühmteste Hekatebildnis an einer Grenze stand in Athen am Ausgang zur Akropolis<sup>737</sup>. Eine kurze Erwähnung bei Pausanias ist jedoch die einzige erhaltene antike Nachricht über dieses Hekataion der Hekate Epipyrgidia. Einen genauen Standort des Hekataions gibt Pausanias nicht an. Von ihm erfahren wir nur knapp, dass sich die Statue des Alkamenes beim Athena Nike Tempel befand (ἔστυθη δὲ παρὰ τῆς Ἀπτέρου Νίκης ναόν). Auch der Kultname Epipyrgidia deutet auf eine enge Verbindung zum Nikepyrgos hin. Hesychius berichtet von der Verehrung einer Hekate Propylaia auf der Athener Akropolis<sup>738</sup>. Es ist anzunehmen, dass es sich hierbei um einen anderen Beinamen der Hekate Epipyrgidia handelte, der sich auf die Aufstellung des Götterbildes in bzw. an den Propyläen bezog<sup>739</sup>. Anhand dieser Angaben ist der Standort des Hekatebildes nur grob bestimmbar, die genaue Lage des Hekataions bleibt daher umstritten. E. Petersen, M. Fullerton und J. Travlos rekonstruierten das Hekataion der Epipyrgidia auf dem dreieckigen Areal zwischen der Nordwestecke des Nikepyrgos und der Nordwand des Niketempels<sup>740</sup>. W. B. Dinsmoor, T. Kraus und A. Linfert dagegen platzierten die Epipyrgidia in eine der zwei Nischen im Südwestflügel der Propyläen<sup>741</sup>. Eine Basis, die unmittelbar rechts vor den alten Propyläen stand<sup>742</sup>, in nächster Nähe der Nischen des späteren Südwestflügels der mnesikleischen Propyläen, wurde von ihnen als Basis eines archaischen<sup>743</sup> Hekatekultbildes gedeutet, dessen Standort beim Bau der neuen Propyläen kaum verändert wurde.

<sup>737</sup> Die Hekate des Alkamenes wird aufgrund der Assimilation Hekates mit Artemis auch Artemis Epipyrgidia genannt: Paus. II 30, 2; Kraus, Hekate 85; E. Simon, AM 100, 1985, 276f.

<sup>738</sup> Hesych. s. v. προπύλα.

<sup>739</sup> Kraus, Hekate 85. 96.

<sup>740</sup> E. Petersen, JdI 23, 1908, 20-23; M. Fullerton, AA 1986, 670; Travlos, Athen 148.

<sup>741</sup> W. B. Dinsmoor, The Propylaia of the Athenian Akropolis (1980) 31-34; Kraus, Hekate 95-96; A. Linfert, AM 93, 1978, 26-29.

<sup>742</sup> Dinsmoor a. O. Taf. 3. 4. 6. 16. 21. 24.

<sup>743</sup> Die Meinung W. Judeichs, Topographie von Athen (1931) 223f., dass es sich hierbei um die Basis des alkamenischen Hekataions handelt, ist von P. Amandry, BCH 100, 1976, 87-90 widerlegt worden.

Diese Basis eines möglichen Hekatekultbildes wäre der Nachweis dafür, dass bereits in vorperikleischer Zeit Hekate als Türhüterin der Akropolis verehrt wurde<sup>744</sup>.

Sicher zu belegen ist jedoch keiner der beiden Aufstellungsvorschläge. Beide möglichen Standorte befanden sich am Aufgang und damit an der Grenze der Akropolis. Diese Situation aufgrund der Verehrung der dreifigurigen Hekate als Dreiweg zu interpretieren, wie z. B. durch A. Linfert<sup>745</sup> geschehen, ist nicht notwendig. Wie oben erklärt, ist die Dreigestalt der Hekate nicht allein auf den funktionellen Anspruch von Situationen zu deuten, an denen sie in drei Richtungen blicken muss. Ihre Dreigestalt garantierte den größtmöglichen Schutz und die maximale Aufmerksamkeit der Göttin. Als Propylaia schützte Hekate zudem nicht nur beim Übertreten der Grenze, sondern wachte auch als Torhüterin über den Eingang selbst und kontrolliert die Ein- und Austretenden.

### 3. 2. 3. Hekataia an Toren

Als Torgöttin wurde Hekate nicht nur am Aufgang zur Athener Akropolis verehrt, sondern auch in anderen griechischen Städten. In Selinunt wachte Hekate ebenfalls an einem Propylon eines Stadtheiligtums, dem Heiligtum der Demeter Malophoros<sup>746</sup>. In Eleusis besaß Hekate einen Tempel vor den Toren des Heiligtums und wurde als Propylaia verehrt<sup>747</sup>.

Besonders häufig ist uns Hekate als Torhüterin aus Kleinasien überliefert. Dort wurden ihre Statuen meist an Stadttoren aufgestellt. Eine Ehreninschrift nennt z. B. einen Kult für Hekate Propylaia in Aphrodisias<sup>748</sup>. In Lagina, wo sich ihr Hauptkultort befand, wurde beim Bau eines neuen Stadttores eine Hekatestatue aufgestellt<sup>749</sup>. Zudem gab es in Lagina eine jährliche Prozession zu Ehren Hekates, κλειδὸς ἀγογή (=Prozession des Schlüssels) genannt, bei der ein *Schlüssel* eine zentrale Rolle spiel-

---

<sup>744</sup> Kraus, Hekate 96.

<sup>745</sup> so z. B. Linfert a. O. 29.

<sup>746</sup> IG XIV 270 (5. Jh. v. Chr.); LIMC VI (1992) s. v. Hekate 986 (Sarian); Johnston, Restless Dead 207.

<sup>747</sup> Kraus, Hekate 63 Anm. 305; 93.

<sup>748</sup> CIG II 2796 Z. 5f.

<sup>749</sup> J. Robert, RPhil 14, 1940, 234-238; Sarian a. O. 986.

te<sup>750</sup>. Möglich, dass dieser *Schlüssel* in Verbindung mit Hekates Funktion als Torgöttin zu sehen ist, die damit symbolisch die Tore öffnen oder schließen konnte<sup>751</sup>.

In Milet gab es im 5. Jh. v. Chr. ebenfalls eine Prozession zu Ehren Hekates an den Stadttoren<sup>752</sup>. Hierbei wurden sog. γυλλοί mitgeführt, die bekränzt und mit Wein besprengt vor dem Hekatebildnis niedergelegt wurden<sup>753</sup>.

Auch in anderen Gebieten Griechenlands gibt es Zeugnisse, welche die Funktion Hekates als Wächterin der Stadttore belegen: Auf Rhodos wurde Hekate als Propylaia zusammen mit Hermes Propylaios und Apollon Apotropaios verehrt<sup>754</sup>, auf Kos als Hekate ἐμ πόλει<sup>755</sup>. In Thasos gab es Hekatekulte an mehreren Stadttoren, was auf ihre bedeutende Rolle für die Stadt hinweist. Insgesamt drei Inschriften belegen Hekate als Torgöttin an der „Porte Maritime“, am Silenstor und am Tor des Hermes<sup>756</sup>.

Da die Verehrung von Hekate als Torgöttin zumeist inschriftlich belegt ist, archäologische Spuren der Götterbilder an den jeweiligen Toren jedoch fehlen, kann man keine Aussagen dazu treffen, ob Hekate an den Propyla ein- oder dreigestaltig dargestellt war. Dass es in den genannten Städten dreigestaltige Hekataia gab, zeigen archäologische Funde<sup>757</sup>. Ob diese jedoch gerade an den Stadttoren aufgestellt waren, lässt sich nicht belegen; möglich, dass Hekate hier auch in anderer Form verehrt wurde.

### 3. 2. 4. Hekataia vor Haustüren

Wie Hermes stand Hekate nicht nur an den Eingängen von Städten oder Heiligtümern, sondern sie bewachte als Prothyra auch die Eingänge zu Privathäusern. Bereits

<sup>750</sup> Kraus, Hekate 48-50; S. I. Johnston, Hekate Soteira (1990) 41f.

<sup>751</sup> Johnston, Restless Dead 206.

<sup>752</sup> Παρ' Ἐκάτην τὴν πρόσθεν πυλῆων. F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure 129ff. Nr. 150; Kraus, Hekate 12; Johnston, Restless Dead 206f.

<sup>753</sup> s. u. Kap. V B 3.4.

<sup>754</sup> Sarian a. O. 986; M. Segre, ASAtene 27-29, 1949-1951, Nr. 116a.

<sup>755</sup> Sarian a. O. 986; D. Morelli, I culti in Rodi (1959) 128f.

<sup>756</sup> Sarian a. O. 986; C. Picard, MontPiot 40, 1944, 128 Nr. 2; IG XII Suppl. 401; s. auch u. Kap. V B 6.1.

<sup>757</sup> z. B. Sarian a. O. Nr. 113 (Selinunt, 2. H. 4. Jh. v. Chr.). 116. 117 (Rhodos, hellenistisch). 118 (Kos, hellenistisch). 147 (Thasos, römisch).

Aischylos beschreibt Hekate als Türhüterin vor Königspalästen; nach Aristophanes stand vor jeder athenischen Tür ein Hekataion<sup>758</sup>. Auch hier lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob die Hekataia ein- oder dreigestaltig gebildet waren. Da die Hekate des Aischylos in die Zeit vor der alkamenischen Hekate Epipyrgidia fällt, wird allgemein angenommen, dass sie einfigurig war<sup>759</sup>. Aufgrund der hohen Popularität der alkamenischen Hekate dürfte die Dreiform ab dem letzten Drittel des 5. Jh. v. Chr. dann eine weite Verbreitung erfahren haben. Deshalb ist es sehr gut denkbar, dass Hekate als Türhüterin für Privathäuser in Nachahmung des alkamenischen Hekataions ebenfalls die Dreigestalt besitzen konnte. Ein Votivrelief des 4. Jh. v. Chr. aus dem Athener Asklepieion zeigt, dass Hekate als Prothyra aber auch weiterhin einfigurig geformt sein konnte<sup>760</sup>. Die Dreigestalt der Hekate Epipyrgidia des Alkamenes hatte also nicht zur Folge, dass Hekate in ihrer Funktion als Tor- und Türgöttin generell dreiförmig dargestellt wurde.

Auf der Athener Agora wurde eine große Anzahl kleinformatiger dreigestaltiger Hekataia gefunden<sup>761</sup>, die mit den bei Aristophanes genannten Hekataia vor den Haustüren in Verbindung gebracht werden. Aufgrund ihres kleinen Formates wird eine Aufstellung im privaten Bereich rekonstruiert. Die hohe Anzahl dieser erhaltenen kleinen dreileibigen Hekataia macht zudem einen ausschließlichen Standort an Dreiwegen unwahrscheinlich<sup>762</sup>. Es kann also zurecht angenommen werden, dass einige dieser Hekataia an den Türen von Privathäusern aufgestellt waren. Wahrscheinlich waren die meisten der Hekataia, die in Athen vor den Häusern standen, jedoch aus Holz und sind deshalb nicht mehr erhalten<sup>763</sup>.

<sup>758</sup> Aischyl. fr. 388; Aristoph. Vesp. 802-804.

<sup>759</sup> z. B. von Harrison a. O. 96. Zum zeitlichen Auftreten von ein- bzw. dreigestaltigen Hekataia s.o. Kap. V B 3.1.1.

<sup>760</sup> Athen Nat. Mus. 1377; Harrison a. O. 96. Im Asklepieion hat sich außerdem eine dreieckige Basis eines Hekataions erhalten, die auf die Existenz eines weiteren dreigestaltigen Bildes der Göttin hindeutet: Kraus, Hekate 167 Nr. 4 a.

<sup>761</sup> Harrison a. O. 98-107. Die Hekataia auf der Agora wurden meist in spätantiken, byzantinischen oder modernen Kontexten gefunden, so dass nicht davon ausgegangen werden muss, dass die Agora ihr originaler Standort war.

<sup>762</sup> Harrison a. O. 96.

<sup>763</sup> E. Simon, AM 100, 1985, 273; s. o. Kap. V B 3.1.1.

### 3. 3. Wesen der Göttin Hekate

In ihrem Ursprung war Hekate eine kleinasiatische Göttin. Wahrscheinlich kam sie aus Karien<sup>764</sup>; dort, in Lagina, befand sich auch bis in die römische Kaiserzeit hinein ihre Hauptkultstätte. Vermutlich wurde sie bereits hier mit Grenzen in Verbindung gebracht<sup>765</sup>. In archaischer Zeit kam der Kult der Göttin nach Griechenland<sup>766</sup>. Dort wurde sie häufig mit der mächtigen Artemis gleichgesetzt, mit der sie viele Wesenszüge teilte und als deren prähistorische Vorläuferin sie gilt<sup>767</sup>. In ihrer frühesten erhaltenen Darstellung aus Athen aus dem späten 6. Jh. v. Chr.<sup>768</sup> wurde sie noch als thronende kleinasiatische Göttin dargestellt, vergleichbar mit Kybele oder anderen orientalischen Muttergottheiten. Inschriftlich ist ihr Kult in Athen erst seit dem späteren 5. Jh. v. Chr. belegt<sup>769</sup>.

Ihre früheste Erwähnung in der griechischen Literatur findet sich bei Hesiod<sup>770</sup>. Hier wird Hekate als mächtige, von Zeus bevorzugte Göttin charakterisiert, die den Menschen in verschiedensten Situationen Beistand leisten kann. Ihr Wirkungskreis erscheint bei Hesiod nahezu unbegrenzt: Sie hilft Müttern, Königen, Kriegern, Athleten, Jägern, Fischern und auch Hirten. In ihren Zuständigkeitsbereich fällt auch die Fürsorge für die Jugend. Im Homerischen Demeterhymnus findet Hekate eine kurze Erwähnung als Zeugin der Entführung Persephones und deren späterer Rückkehr<sup>771</sup>. Daher gilt Hekate als Begleiterin Persephones bei ihrer jährlichen Reise in die Oberwelt und zurück<sup>772</sup>. Dies erklärt ihre spätere Rolle als Seelenbegleiterin der Verstorbenen in die Unterwelt.

<sup>764</sup> Nilsson a. O. 722; Kraus, Hekate 24-56; E. Simon, AM 100, 1985, 274; F. Graf, Nordionische Kulte (1985) 257-259; S. I. Johnston, Hekate Soteira (1990) 21; DNP V (1998) 267 s. v. Hekate (Johnston).

<sup>765</sup> Kraus, Hekate 11-13. Eine Inschrift aus Erythrai nennt Hekate „auf der Mauer“ (ἐπιτερχέα[ι.]); Graf a. O. 258.

<sup>766</sup> Ihre Hauptverbreitung lag in Athen und Attika sowie in Nordgriechenland (Makedonien, Thrakien). Auf der Peloponnes lässt sie sich vereinzelt erst in nachklassischer Zeit nachweisen: Kraus, Hekate 57. 77-83.

<sup>767</sup> Kraus, Hekate 85. Simon, GG 134.

<sup>768</sup> s. o. Kap. V B 3.1.

<sup>769</sup> IG P<sup>2</sup> 310, 125 (429/8 v. Chr.).

<sup>770</sup> Hes. theog. 411-492.

<sup>771</sup> Hom. h. II 24f. 52-59. 438-440.

<sup>772</sup> Kall. fr. 466; Orph. fr. 41 Schol. Apollon. Rhod. III 467; Orph. fr. 42 Schol. Theokrit II 12.

Seit klassischer Zeit wurde Hekate in der Literatur vor allem als Herrin über die Geisterwelt charakterisiert<sup>773</sup>, ihre freundliche beschützende Seite ging dadurch aber nicht verloren<sup>774</sup>. Hekates Verbindung zu Geistern ist zum einen aus ihrer Funktion als Psychopompos zu erklären. Zum anderen ist ihre Verbindung mit Gespenstern aus ihrer Rolle als Begleiterin der Mädchen bei Hochzeiten zu sehen, als Schützerin des Übergangs vom Mädchen zur Frau<sup>775</sup>. Denn gerade unverheiratet und kinderlos gestorbene Mädchen und Frauen wurden im antiken Glauben zu unheimlichen, rastlosen Geistern im Gefolge der Hekate<sup>776</sup>. Durch ihre Macht konnte Hekate diese Geister im Zaum halten und die Menschen vor ihnen schützen<sup>777</sup>. Daher war Hekate besonders dafür geeignet, Kreuzungen und Grenzen, an denen sich nach antikem Glauben Geister gerne aufhielten, zu beschützen. Hekate wurde somit zur Grenzgöttin, die nicht allein Persephone oder andere Tote über die Grenze zwischen Ober- und Unterwelt begleitete, sondern auch half, alltägliche Grenzen, wie Kreuzungen, Türschwellen oder Tore zu überschreiten.

Hekate war aber nicht nur Göttin der Kreuzungen, sondern ihre Macht erstreckte sich darüber hinaus auch auf Straßen und Wege. In dieser Funktion wurde sie *Enodia* genannt. *Enodia* war im Ursprung eine thessalische Göttin, mit der Hekate dann assimiliert wurde. In Thessalien trat die Göttin auch weiterhin als *Enodia* auf, während in Athen und anderen Gebieten *Enodia* lediglich ein Beiname Hekates war<sup>778</sup>.

In ihrer Rolle als Wächterin des Eingangs überschritt bzw. ergänzte sich die Funktion Hekates mit der des Hermes. Ihre Schutzfunktion bezog sich ähnlich wie die des Hermes nicht nur auf das unmittelbare Ein- oder Austreten aus dem Tor, sondern auch auf den weiteren Weg, den der Ein- oder Austretende vor sich hatte. Schließlich bewachte Hekate als *Enodia* auch die Straßen und Wege. Daher wurde Hekate bei-

---

<sup>773</sup> A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Suppl. (1964) Adespota 375; Eur. Hel. 569f; Kraus, Hekate 77-83 führte die gespenstische Seite der Hekate auf die thessalische Göttin *Enodia* zurück, die ab der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. mit Hekate gleichgesetzt wurde.

<sup>774</sup> Pind. Pae. II 73-79

<sup>775</sup> Hes. theog. 450. 452; Aischyl. Suppl. 676; Eur. Tro. 323; Vita Homeri 30; Schol. Aristoph. Vesp. 804; Johnston, *Restless Dead* 211f.

<sup>776</sup> DNP V (1998) 268 s. v. Hekate (Johnston).

<sup>777</sup> Mit der Vorstellung, dass Hekate die Geisterwelt soweit unter Kontrolle hat, dass sie sie von den Menschen fern halten kann, entwickelte sich in der Spätantike der Glaube, dass Hekate die Geister ebenso zu Schrecken befehlen konnte. Daher galt Hekate in der Spätantike als unheimliche dämonische Göttin.

<sup>778</sup> Eur. Ion 1048; A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Suppl. (1964) Soph. Fr. 492. Zur Assimilation Hekates mit der thessalischen Göttin *Enodia* siehe Kraus, Hekate 77-83.

spielsweise vor dem Antritt einer Reise angerufen, und bei einer glücklichen Heimkehr dankte man der Göttin für ihren Schutz<sup>779</sup>. Am Zugang zur Athener Akropolis standen die Götterbilder von Hekate Epipyrgidia und Hermes Propylaios in enger Nachbarschaft zueinander. Aufgrund der Wesensverwandtschaft mit Hermes wurden in späterer Zeit (ab dem späten 4./frühen 3. Jh. v. Chr.) Hekataia auch in Hermenform, das heißt dreiköpfig auf einem dreikantigen Pfeiler gestaltet<sup>780</sup>. Umgekehrt konnten auch Hermeshermen mehrköpfig gebildet werden, z. B. mit drei oder vier Köpfen zur Aufstellung an Wegekreuzungen oder doppelköpfig an Türen oder Grenzen<sup>781</sup>.

### 3. 4. Kult an den Hekataia

Um sich an Grenzsituationen das Wohlwollen und den Schutz von Hekate zu sichern, erhielten die Hekataia regelmäßig Kult. In den antiken Schriftquellen wird vor allem über die Rituale, die man zu Ehren der Göttin an den Dreiwegen abhielt, berichtet: Bei Neumond wurden die Bilder der Göttin gereinigt, bekränzt<sup>782</sup>, und man legte an ihnen Mahlzeiten nieder, sogenannte *deipna* oder *dorpa*<sup>783</sup>. Nach Philochoros geschah dies in Athen zusätzlich auch bei Vollmond<sup>784</sup>. Diese Mahlzeiten bestanden aus Brot, Kuchen, Eiern, Käse und Fisch<sup>785</sup>. Nach Plutarch wurden die Lebensmittel von reichen und begüterten Leuten bei den Hekatestatuen abgelegt und anstelle von Hekate von den Armen verspeist<sup>786</sup>. Damit hatten die *deipna* neben der religiösen auch eine gewisse soziale Funktion inne.

Ebenfalls an den Hekataia der Dreiwegen wurden tote junge Hunde deponiert, die vorher der Hekate geopfert worden waren<sup>787</sup>. Diese Hundepfer wurden jedoch nie

<sup>779</sup> Aristoph. Lys. 63f.; Anth. Gr. VI 119 (Antiphilos v. Byzanz).

<sup>780</sup> LIMC VI (1992) Nr. 195-213 s. v. Hekate (Sarian).

<sup>781</sup> H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972) 156f.

<sup>782</sup> Theopompos FGrHist II B 115 F 344 (Theopompos) = Porphy. de abst. II 16.

<sup>783</sup> Aristoph. Plut. 594; Demosth. or. 54, 39; Plut. mor. 708f.; FGrHist II B 244 F 110 (Apollod.); ThesCRA II (2004) 4. a. Banquet, gr. 229-231 (Zografou).

<sup>784</sup> FGrHist III B 328 F 86 (Philochoros).

<sup>785</sup> ThesCRA II (2004) 4. a. Banquet, gr. 230 (Zografou).

<sup>786</sup> Aristoph. Plut. 594-597.

<sup>787</sup> R. Kassel – C. Austin, Poetae comici graeci III 2 (1984) Aristoph. fr. 209; Plut. qu. R. 280b-c. 290d; Paus. III 14, 9; Schol. Theokr. 2, 12d; H. Scholz, Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion (1937) 40-43; C. Mainoldi, L' image du loup et du chien dans la Grèce ancienne (1984)

gegessen, da Hunde durch ihre Verbindung zu Unterwelt und Tod als „unreine“ Tiere galten; ihre Opferung erfolgte daher als Reinigungs- oder Sühneopfer<sup>788</sup>. Die Hundewelpen wurden an dem Ort, der gereinigt werden sollte, der Hekate geopfert, meist in privaten häuslichen Aktionen, und dann an den Hekataia der Dreiwege abgelegt<sup>789</sup>. Die Opferung von jungen Hunden wird vor allem mit den Funktionen Hekates als Geburtsgöttin und als chthonische Gottheit in Verbindung gebracht<sup>790</sup>. Hunde gehörten zum Gefolge der Hekate der Dreiwege und repräsentierten einerseits die Toten, die als Geister unter die Lebenden zurückkehren konnten<sup>791</sup>, andererseits zeigten sie durch ihr Geheul in der Nacht das Erscheinen der Geister an<sup>792</sup>. Damit wurden sie zum Symboltier der gespenstischen Hekate und dementsprechend ihr geopfert.

Wie schon erwähnt, erfolgte die Opferung der Hunde an dem Ort, der gereinigt werden sollte. Häufig fanden solche Reinigungsriten an Grenzsituationen statt, z. B. an Türschwellen oder anderen Eingängen. Durch die Verwendung von reinigenden Substanzen glaubte man, „Böses“ und Unreines, z. B. Geister, abhalten zu können. Die Reinigungsriten an Grenzsituationen hatten demzufolge apotropäischen Charakter<sup>793</sup>. Daher stand Hekate nicht nur als Geburtsgöttin und chthonische Gottheit, sondern auch als Grenzgöttin in Beziehung zu Reinigungsritualen. Neben der Opferung von Hunden wird Hekate mit einem weiteren Reinigungsritus in Verbindung gebracht: dem Besprengen mit Wasser zur symbolischen Reinigung vor dem Betreten eines sakralen Bezirkes. Dazu dienten Zweige, die man in die Hände der Hekataia stecken konnte<sup>794</sup>. Bei der Hekate des Alkamenes waren diese Zweige aus Metall und deuteten nunmehr symbolisch die Forderung Hekates nach Reinheit an<sup>795</sup>.

Ebenfalls in Verbindung mit einem Reinigungsritus sind die Fackeln, die Hekate als Attribut in den Händen trägt oder die man neben den Hekataia in den Boden steckte<sup>796</sup>, zu deuten: Sowohl Rauch als auch Feuer waren Reinigungsmittel, die man in

---

51-59; ThesCRA II (2004) 4 a Banquet, gr. 230f. (Zografou). Darstellung eines Hundepfers für Hekate auf einer attisch rf. Lekythos, Athen Nat. Mus. 1695, ARV<sup>2</sup> 1204,2; 1704.

<sup>788</sup> Scholz a. O. 12-22; Mainoldi a. O. 52.

<sup>789</sup> Mainoldi a. O. 55.

<sup>790</sup> Plut. qu. R. 290d; Scholz a. O. 37f. 40-43; Kraus, Hekate 25; ThesCRA II (2004) 3. a. Purification, gr. 20. 24 (Paoletti).

<sup>791</sup> Scholz a. O. 46-47.

<sup>792</sup> ebenda 25f.

<sup>793</sup> R. Parker, *Miasma* (1983) 334f.

<sup>794</sup> E. Simon, *AM* 100, 1985, 274f.

<sup>795</sup> Simon, *GG* 140.

<sup>796</sup> E. Simon, *AM* 100, 1985, 273. 275.

Räucherungsriten verwendete<sup>797</sup>. So diente das Anzünden der Fackeln der Hekate also nicht alleine als Beleuchtung und Lichtquelle, sondern hatte auch eine reinigende Wirkung.

Von Hekate zu trennen ist eine zweite Kategorie von Ritualen, die an Kreuzungen abgehalten wurde. Da Kreuzungen ausgegrenztes Niemandsland darstellten, wurden an ihnen verunreinigte Überbleibsel von häuslichen Reinigungsriten deponiert, sog. ὄξυθύμια oder καθάρσια<sup>798</sup>. Erst in der Spätantike kam es zu einer Vermischung zwischen ὄξυθύμια und den Mahlzeiten für Hekate<sup>799</sup>. Auch das Steinigen oder Verbrennen von exekutierten Schwerverbrechern an Kreuzwegen<sup>800</sup> stand nicht in Verbindung mit Hekate, wie spätantike und neuzeitliche Autoren spekulierten, sondern mit dem Charakter von Kreuzungen als von der Gesellschaft ausgesonderte Grenzpunkte<sup>801</sup>.

Einen besonderen kultischen Ritus für Hekate, der in einem Kultgesetz aus der Zeit um 100 v. Chr. überliefert ist, jedoch auf das 5. Jh. v. Chr. zurückgeht, gab es in Milet: Bei der Prozession der *molpoi*, der milesischen Sängergilde, von Milet nach Didyma wurden zwei *gyloi*, würfelförmige Steine<sup>802</sup>, mitgetragen, die man bei Hekate vor dem Tor und bei Apollon vor dem Eingang seines Heiligtums in Didyma niederlegte, bekränzte und mit Wein begoss<sup>803</sup>. Wahrscheinlich waren die *gyloi* alte Steinidole bzw. Fetische, die ursprünglich die Gottheiten (Apollon und Hekate) selbst darstellten und später lediglich zu einer Art Weihgeschenk oder Kultgerät der mittlerweile anthropomorph abgebildeten Gottheiten wurden<sup>804</sup>. Ähnliches kennen wir bereits von den ἔρμαῖοι λόφοι, den Steinhaufen am Wegesrand, aus denen sich der

<sup>797</sup> R. Parker, *Miasma* (1983) 227; *ThesCRA II* (2004) 3 a Purification, gr. 21f. (Paoletti).

<sup>798</sup> R. Kassel – C. Austin, *Poetae Comici Graeci V* (1986) Eupolis fr. 132; Hyp. fr. 79; Etym. m. s. v. ὄξυθύμια; Poll. II 231; V 163; Harpokr. s. v. ὄξυθύμια; Plut. qu. R. 280c. 290d; Eust. ad. Od. XXII 481.

<sup>799</sup> S. I. Johnston, *ZPE* 88, 1991, 221. Diese Vermischung existiert auch in der modernen Forschung z. B. R. Parker, *Miasma* (1983) 30 Anm. 65.

<sup>800</sup> Plato leg. 873b-c; R. Kassel – C. Austin, *Poetae Comici Graeci V* (1986) Eupolis fr. 132.

<sup>801</sup> Johnston a. O. 221.

<sup>802</sup> Hesych. s. v. Γυλιός· κύβος ἢ τετράγωνος λίθος.

<sup>803</sup> F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* 129ff. Nr. 150; Kraus 12; Johnston, *Restless Dead* 206f.

<sup>804</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I<sup>3</sup>* (1967) 204f.; *RE III A* (1929) 2301 s. v. Steinkult (Latte); Kraus, *Hekate* 12f.; U. Kron, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos, Festschr. E. Simon* (1992) 62f.

Gott Hermes mit seinem Pfeilermal entwickelte.<sup>805</sup> Wie die Steine des Hermes wurden auch die *gylloi* der Hekate und des Apollon an Grenzsituationen, nämlich an Stadttor und Heiligtumstür, deponiert. Es ist daher anzunehmen, dass es sich hierbei um die Überbleibsel eines alten Kultes handelte, bei dem an der Grenzmarkierung in Form eines Steines, in dem man die Gottheit vermutete, geopfert wurde. Eine weitere Parallele zu den milesischen *gylloi* stellen die sogenannten λιπαροὶ λίθοι dar. Dies waren Steine, die an den Dreiwegen standen und die „die Abergläubischen“ mit Öl salbten und vor ihnen auf die Knie fielen<sup>806</sup>. Möglich, dass auch hier eine uralte Verbindung zu Hekate bestand, die im Laufe der Zeit verloren ging.

---

<sup>805</sup> s. o. Kap. V B 2.1.

<sup>806</sup> Clem. Al. Strom. VII 843 P; Plut. Superst. 166 A; Lukian. Alex. 30; RE VII A (1939) 165 s. v. τρίοδος (Hopfner).

## 4. Agyieus

### 4. 1. Bezeichnung und Form

Unter dem Begriff *Agyieus* versteht man einen bearbeiteten, oben spitz zulaufenden Steinpfeiler, der in der Antike als anikonische Erscheinungsform des Apollon angesehen wurde. Die Bezeichnung dieses Steinpfeilers ist in der modernen Forschung nicht einheitlich, häufig wird er auch als *Baluster* oder *Baitylos* bezeichnet<sup>807</sup>. V. Fehrentz zeigte jedoch, dass allein die Benennung *Agyieus* sinnvoll ist. Bei *Balustern* handelte es sich um spätere Variationen des ursprünglichen *Agyieus*<sup>808</sup>, *Baityloi* hingegen waren unbearbeitete natürliche Steine, die als beseelt galten<sup>809</sup>. Im Gegensatz zu den *Baityloi*, die dem Steinkult zuzurechnen und transportabel waren, ist der *Agyieus* dem Pfeilerkult zugehörig, da er in der Regel einen festen Standort hatte<sup>810</sup>. Die Form der Agyieuspfeiler erfuhr im Laufe der Zeit einige Variationen. Nach Fehrentz<sup>811</sup> lassen sich jedoch einige typischen Charakteristika fassen, durch die sich ein Agyieus definieren lässt: Idealtypische Agyieuspfeiler waren freistehend und in keine architektonische Funktion eingebunden. Sie standen auf einer Basis. Ihr Schaft hatte oben oder in der Mitte eine schwellende Form und lief nach oben spitz zu. Unterhalb der oberen Spitze war eine runde Scheibe horizontal angebracht. Ab dem Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit wurde der untere Schaftteil der Agyieus zusätzlich durch einen Blattkranz verziert.

Aus griechischer Zeit haben sich Agyieuspfeiler nur selten erhalten<sup>812</sup>. Durch Darstellungen in der Bildkunst, vor allem auf Münzen, sind die Pfeiler jedoch seit dem 5. Jh. v. Chr. in der oben definierten Form nachweisbar<sup>813</sup> (Abb. 25). Es ist aber zu vermuten, dass die Abbildungen der Münzen Male darstellen, die seit längerer Zeit existierten und zum Teil sogar älter als das 5. Jh. v. Chr. waren<sup>814</sup>. Seit dem Hellenismus erscheint der Agyieus dann häufiger auf Münzen und auf Gefäßen, bis er

<sup>807</sup> Fehrentz, Agyieus 124 Anm. 3.

<sup>808</sup> ebenda 124.

<sup>809</sup> U. Kron, Heilige Steine, in: Kotinos, Festschr. E. Simon (1992) 59f.; Fehrentz, Agyieus 131f.

<sup>810</sup> Fehrentz, Agyieus 132.

<sup>811</sup> ebenda 127.

<sup>812</sup> LIMC II (1984) 328 s. v. Apollon Agyieus (Filippo Balestrazzi).

<sup>813</sup> Fehrentz, Agyieus 140-143. Abb. 1. 4. 6.

<sup>814</sup> ebenda 138.

schließlich unter Augustus als Zeichen des siegreichen Apollon von Actium sehr beliebt wurde und in zahlreichen Darstellungen vorkam<sup>815</sup>. Dabei schwächte sich jedoch seine kultische Bedeutung ab; er wurde in der Wandmalerei vornehmlich als bloßes Dekorationselement verwendet. Zudem konnte der Pfeiler nun auch weiteren Göttern (Diana, Venus, Bacchus) zugeordnet werden<sup>816</sup>.

#### 4. 2. Ursprung und Herkunft

Die Herkunft der Agyieis liegt im dorischen Bereich, die Bezeichnung Agyieus stammt ebenfalls aus dem Dorischen<sup>817</sup>. Sowohl antike Schriftquellen<sup>818</sup> als auch archäologische Befunde belegen diese ursprünglich dorische und peloponnesische Verbreitung des Kultmals. Die Mehrheit der griechischen Belege für Agyieuspfeiler seit dem 5. Jh. v. Chr. fand sich in dorischen Koloniegründungen in Nordwestgriechenland, Unteritalien, am Schwarzen Meer und in Nordafrika<sup>819</sup>. Apollon Agyieus kam dort bei der Gründung von Kolonien die Rolle des Führergottes zu, er war Gott der Einwanderung, der Eroberung und der Inbesitznahme<sup>820</sup>. Sein Pfeilermal wurde an der Stelle der neuen Koloniegründung aufgestellt, als Zeichen des Besitzanspruches der Dorer für dieses neue Gebiet<sup>821</sup>. In späterer Zeit, z. B. während des Peloponnesischen Krieges, diente er als Erkennungszeichen der Dorer, bzw. einer dorischen Herkunft oder der dorischen Zusammengehörigkeit<sup>822</sup>.

Auf den frühesten überlieferten Darstellungen aus dem 5. Jh. v. Chr. besitzen Agyieis bereits ihre charakteristische schwellende Form mit Spitzabschluss und horizontaler Rundscheibe<sup>823</sup>. Wann das Pfeilermal diese spezifische Ausgestaltung erfuhr, ist nicht mehr nachzuvollziehen; wahrscheinlich bereits einige Jahrzehnte vor den erhaltenen frühesten Münzbildern, zur Zeit der Koloniegründungen, als das Mal

<sup>815</sup> ebenda 138-196; Filippo Balestrazzi a. O. 328f.

<sup>816</sup> Fehrentz, Agyieus 158f. 178-189. 192-196.

<sup>817</sup> ebenda 134.

<sup>818</sup> FGrHist III B 485 F2b (Dieuchidas, Megarika); Harpokr. s. v. ἀγυιάς; Schol. Aristoph. Vesp. 875; Paus. II 19, 8; VIII 32, 4; VIII 53,10.

<sup>819</sup> Fehrentz, Agyieus 138-154.

<sup>820</sup> ebenda 136; Aristoph. Vesp. 869-875; Aischyl. Ag. 1080-1087; Eur. Phoen. 624f.

<sup>821</sup> Schol. Aristoph. Vesp. 875a.

<sup>822</sup> Fehrentz, Agyieus 146.

<sup>823</sup> z. B. auf einer Münze aus Ambrakia in London, Brit. Mus.

in seiner spezifischen Symbolik als Erkennungszeichen der Dorer verwendet wurde, und es sich daher von anderen Pfeilermalen deutlich differenzieren musste<sup>824</sup>.

Vermutlich hat das Pfeilermal des Apollon Agyieus seinen Ursprung in einem alten Pfeiler- oder Steinidol des Gottes. Reste von solchen alten anikonischen heiligen Steinen sind für Apollon mehrfach überliefert<sup>825</sup>: In Megara wurde Apollon Karinos in Form eines kleinen pyramidenförmigen Steines verehrt<sup>826</sup>; in Milet<sup>827</sup> und in Malea<sup>828</sup> wurden an seinen Götterbildern Steine abgelegt, die ursprünglich als Steinidole den Gott selbst darstellten und später einen Bedeutungswandel zu Attributen oder Kultgeräten des Gottes erfuhren<sup>829</sup>.

Von der Pfeilerform eines „alten“ (ἀρχαῖον) Kultbildes des Apollon in dorischem Gebiet berichtet Pausanias für die Statue des Apollon in Amyklai<sup>830</sup>. Nach der Beschreibung des Pausanias zu urteilen handelte es sich hierbei jedoch nicht um eine rein anikonische Erscheinungsform, ähnlich dem Agyieus, sondern um eine große bronzene Kultstatue in Sphyrelaton Technik, die Kopf, Arme und Hände mit Bogen und Lanze sowie Füße besaß<sup>831</sup>. Allein der lange Bronzekörper erinnert Pausanias an eine Säule<sup>832</sup>. Der Typus dieser teilanthropomorphen Statue ist durch eine spartanische Münze aus römischer Zeit sowie einem Relief aus dem Amykleion überliefert<sup>833</sup>. Ob diesem Kultbild möglicherweise eine ursprünglich völlig anikonische Form vorausging<sup>834</sup>, lässt sich jedoch nicht nachvollziehen, da die Entstehungsgeschichte des Apollon-Kultes in Amyklai nicht gesichert ist. Keramikfunde deuten darauf hin, dass sich der Apollonkult in protogeometrischer Zeit an dem alten mykenischen Kultplatz von Amyklai etablierte. Ob dies durch neu eingewanderte Völker

<sup>824</sup> Filippo Balestrazzi a. O. 330.

<sup>825</sup> „Überhaupt ist Apollon mit dem Steinkult so eng wie kein anderer Gott verbunden“: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*<sup>3</sup> (1967) 204; LIMC II, 1 (1984) 188 s. v. Apollon (Lambrinoudakis).

<sup>826</sup> Paus. I 44, 2; U. Kron, *Heilige Steine*, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos, Festschr. E. Simon* (1992) 62.

<sup>827</sup> s. o. Kap. V B 3.4.

<sup>828</sup> Steph. Byz. s. v. λιθέσιος.

<sup>829</sup> Kron a. O. 62f. Ebenfalls Kultmal und Attribut des Apollon war der berühmte Omphalos in Delphi, der jedoch nie als anikonische Erscheinungsform des Gottes angesehen wurde und dessen ursprüngliche Bedeutung umstritten ist.

<sup>830</sup> Paus. III 19, 1-5.

<sup>831</sup> J. Romano, *Early Greek cult images* (1992) 101f. Die Entstehung dieses Kultbildes wird gegen Ende des 7./Anfang des 6. Jhs. v. Chr. vermutet.

<sup>832</sup> Paus. III, 19, 2: χαλκῷ κίονι.

<sup>833</sup> LIMC II, 1 (1984) 196 s. v. Apollon (Lambrinoudakis).

<sup>834</sup> M. Mellink, *Hyakinthos* (1943) 147f.

oder durch bisherige Bewohner der Gegend, die sich hier zu einer neuen Siedlung zusammenschlossen, geschah, ist unklar<sup>835</sup>. Der neue Kult des Apollon verdrängte die wohl ältere lokale Gottheit Hyakinthos als Hauptgott. Ähnlich wie den Agyieus scheint hier dem pfeilerhaften Götterbild des Apollon (das allerdings frühestens Ende des 7. Jhs. v. Chr. entstand) eine Funktion als Zeichen der Landinbesitznahme bzw. Gründung einer neuen Gemeinschaft zugekommen zu sein. Nach Calligas erfolgte die Verdrängung des Hyakinthos durch Apollon in Amyklai zwar erst gegen Ende des 8. Jhs. v. Chr. in Zusammenhang mit der Eroberung des Ortes durch Sparta<sup>836</sup>. Aber auch in diesem Falle wäre das Pfeilermal des Apollon ähnlich wie die Agyieus als Symbol der Eroberung zu sehen.

Man kann davon ausgehen, dass bei den Pfeilern des Apollon Agyieus ebenso wie bei den Pfeilern des Hermes eine urtümliche phallische Komponente anzunehmen ist. Gerade die Verwendung des Pfeilermales als Zeichen der Landbesetzung bei Eroberungen und bei Koloniegründungen deutet auf seine ursprüngliche revierkennzeichnende Funktion im Sinne der Fehlingschen „phallischen Demonstration“<sup>837</sup> hin. Bei den Agyieuspfeilern ist die Erinnerung an das Phallische in ihrer äußeren Form allerdings nicht mehr so deutlich erkennbar wie bei den ityphallischen Hermen. Für beide Male kann aber eine ähnliche Herkunft aus alten anikonischen Pfeilerkulten, die vor allem an Straßen und Wegen loziert waren, vermutet werden. Auf eine Funktion als Wegegott des Agyieus weist ja auch sein Name hin, der von dem dorischen Begriff für Straße und Platz, ἀγυιό, abzuleiten ist<sup>838</sup>.

Insgesamt lassen sich für den frühen Agyieus also mehrere Funktionen fassen: Zum einen diente er als Wegemal und implizierte damit auch eine revierabgrenzende und besitzschützende Funktion. Zum anderen war er Erkennungsmal der Dorer, das bei Koloniegründungen als Kennzeichen eines Gebietsanspruches fungierte.

Über die Aufstellungsorte des Agyieus im 5. Jh. v. Chr. oder früher fehlen archäologische Belege. Aufgrund der Wortbedeutung ist zu folgern, dass die Pfeiler an öf-

<sup>835</sup> zur Entstehung des Apollon-Kultes in Amyklai: Romano a.O. 99; E. Georgoulaki, La statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos, Kernos 7, 1994, 100; P. G. Calligas, From the Amyklaion, in: ΦΙΛΟΚΑΛΩΝ. Lakonian Studies in honour of H. Catling (1992) 40f. 44-46.

<sup>836</sup> Calligas a. O. 46.

<sup>837</sup> s. o. Kap. V B 2.2.

<sup>838</sup> Fehrentz, Agyieus 134.

fentlichen Straßen und Plätzen standen<sup>839</sup>. Vasenbilder bezeugen zudem ihre Aufstellung in Heiligtümern und auf Gräbern<sup>840</sup>. Aus dem 3. Jh. v. Chr. hat sich im Apollonheiligtum in Kyrene das bekannteste Beispiel eines griechischen Agyieus erhalten, nämlich der monumentale Agyieuspfeiler des Pratomedes<sup>841</sup>. Der Votivpfeiler des Pratomedes wurde als Zeichen für die dorische Zuordnung des Weihenden gedeutet sowie als Verweis auf die dorische Tradition Kyrenes<sup>842</sup>. Im gleichen Sinne wurden auch die Darstellungen von Agyieis als Grabmäler auf unteritalischen Vasen des 4. bis 3. Jhs. v. Chr. interpretiert: Der Agyieus sollte hier die dorische Zugehörigkeit des Verstorbenen kennzeichnen<sup>843</sup>.

#### 4. 3. Funktion als Türhüter

Nach Athen und Attika kam der Agyieus vermutlich im 5. Jh. v. Chr.<sup>844</sup>. In den Komödien des Aristophanes wird er mehrmals erwähnt und scheint zu diesem Zeitpunkt bereits verbreitet gewesen zu sein<sup>845</sup>. In Athen verschwand jedoch die Implikation dorischer Zugehörigkeit. Bereits die antiken Autoren unterschieden daher zwischen dorischem und attischem Agyieus<sup>846</sup>: Von letzterem wird in mehreren Quellen berichtet, dass er in Athen vor den Haustüren<sup>847</sup> sowie vor den Stadttoren aufgestellt<sup>848</sup> war. Die Agyieis dienten hier also als göttliche Tor- und Türwächter, an denen auch Kulthandlungen, wie Ölungen<sup>849</sup>, Weinspenden<sup>850</sup> oder das Verbrennen von Weih-

<sup>839</sup> LIMC II (1984) 331 s. v. Apollon Agyieus (Filippo Balestrazzi); Demosth. XXI (Meidias) 52.

<sup>840</sup> ThesCRA IV (2006) 1. b. Kultorte: Darstellungen 401f (Kossatz). Ebenfalls als Agyieus und damit als Kultbild des Apollon im Tempel interpretierte Yalouris die einzelne korinthische Säule im Apollontempel von Bassai: N. Yalouris, in: J. N. Coldstream (Hrsg.), *Greece and Italy in the Classical World; Acta of the XI international congress of classical archaeology, London 1978* (1979) 100-103. Zu Agyieis auf Gräbern: A. Lohmann, *Grabdenkmäler auf unteritalischen Vasen* (1979) 161-164.

<sup>841</sup> Fehrentz, *Agyieus* 148f. mit weiterführender Lit.

<sup>842</sup> ebenda 148f. 153.

<sup>843</sup> A. Lohmann a. O. 161-164.

<sup>844</sup> Fehrentz, *Agyieus* 134.

<sup>845</sup> Aristoph. *Thesm.* 489. *Vesp.* 875.

<sup>846</sup> Harpokr. s. v. ἀγυιεύς; Hesych. s. v. ἀγυιεύς.

<sup>847</sup> Schol. Eur. *Phoen.* 631; Eust. ad Hom. *Il.* B 12; Macr. *Sat.* I 9, 6; Poll. *IV* 123; *CIG* I 464. 465.

<sup>848</sup> *CIA* III 177, gefunden beim Archanischen Tor, nennt Apollon Agyieus als Türgott. *CIA* III 159 berichtet von der Weihung eines Altares an Apollon Agyieus durch pyloroi.

<sup>849</sup> M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I<sup>3</sup> (1967) 203.

<sup>850</sup> Demosth. XXI 52.

rauch<sup>851</sup> stattfanden. Auch wurden die Agyieuspfeiler mit Binden und Kränzen geschmückt, wie Darstellungen in der Bildkunst belegen<sup>852</sup> (Abb. 25). Einige antike Schriftsteller überliefern auch die Bezeichnung ἄγυιεύς βωμός<sup>853</sup>. Bedeutet diese Bezeichnung, dass die Pfeiler selbst als Altäre fungieren konnten<sup>854</sup>? Möglich ist jedoch auch, dass ἄγυιεύς βωμός lediglich einen Straßenaltar<sup>855</sup> oder einen Altar des Apollon Agyieus<sup>856</sup> meint, der vor den Pfeilern aufgestellt war, vergleichbar mit Altären vor Hermen, wie sie die Vasenmalerei vielfach bezeugt<sup>857</sup>.

Von den literarisch so gut bezeugten athenischen Agyieis lässt sich überraschenderweise kein einziger archäologisch belegen. Allein Schriftquellen geben also Aufschluss über Existenz und Türhüterfunktion solcher Pfeiler. Nach ihnen scheint der Brauch in Athen jedoch weit verbreitet gewesen zu sein<sup>858</sup>. Umso merkwürdiger erscheint der Umstand, dass sich keiner dieser Pfeiler erhalten hat. Daher drängt sich die Frage auf, ob die Agyieis vor den Haustüren überhaupt wie die erhaltenen dorischen Beispiele aus Stein bestanden, oder ob sie aus vergänglichen oder leicht zerstörbaren Materialien, wie z. B. aus Holz oder aus Terrakotta, gefertigt waren. In Analogie zu den Hekataia kann zudem angenommen werden, dass die Agyieuspfeiler vor den Haustüren eher kleinformatig bzw. weniger monumental waren.

Eine weitere Erklärung für das Fehlen athenischer Agyieis im Denkmälerbestand könnte sein, dass diese zwar erhalten sind, von uns aber nicht als solche erkannt werden. Vielleicht besaßen die Agyieis in Athen gar nicht die idealtypische Form des Spitzpfeilers mit Horizontalscheibe, die in der Bildkunst in Griechenland nur für den dorischen Bereich tradiert, und die auch aus römischer Zeit bekannt ist. Denkbar wäre beispielsweise eine schlichtere Form von einfachen Steinkegeln, Säulen oder pyramidenförmigen Steinen, wie sie aus anderen Kulturen für Apollon überliefert

<sup>851</sup> M. W. Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen* (1903) 67; E. Simon, *Der Vierjahreszeitenaltar in Würzburg* (1967) 27.

<sup>852</sup> Zum Beispiel auf Münzen aus Ambrakia aus dem 5. Jh. v. Chr.: Fehrentz, *Agyieus* 140 Abb. 1. 3.

<sup>853</sup> Harpok. s. v. ἄγυιεύς; Suda s. v. ἄγυιαί; Hesych. s. v. ἄγυιεύς.

<sup>854</sup> Visser a. O. 67f; E. di Filippo Balestrazzi, *QuadALibia* 8, 1976, 148-150; Fehrentz, *Agyieus* 133f.

<sup>855</sup> RE I (1894) 912f s. v. Agyieus (Reisch).

<sup>856</sup> Fehrentz, *Agyieus* 133f.

<sup>857</sup> LIMC V (1990) 92-97. 100-102. 104. 107. 111. 118. 121. 123. 136a. 147. 154. 171 s. v. Hermes (Siebert).

<sup>858</sup> Aristoph. *Thesm.* 489. *Vesp.* 875. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*<sup>3</sup> (1967) 203.

sind<sup>859</sup>, und wie sich zwei anschauliche (undatierte) Beispiele auf Korfu erhalten haben<sup>860</sup> (Abb. 26.27). Schließlich benötigten die Pfeiler in Athen keine besondere charakteristische Ausgestaltung, die sie von anderen Pfeilermalen deutlich differenzierte, da sie hier kein Erkennungsmerkmal oder Zugehörigkeitszeichen einer bestimmten ethnischen Gruppe, sondern einfach eine anikonische Erscheinungsform des Apollon Agyieus darstellten, der die Eingänge, Straßen und Plätze bewachen sollte.

#### 4. 4. Apollon als Grenzwächter

Die Rolle des Grenzwächters, unabhängig von seiner Erscheinungsform als Agyieus und dessen Türhüterfunktion in Athen, war für Apollon in ganz Griechenland verbreitet. An Stadttoren ist seine Verehrung häufig bezeugt, allerdings nicht in der Form des Agyieus: Apollon-Statuen standen in den Stadttoren von Megiste, im phrygischen Hierapolis, im lydischen Kaisareia Troketta und in Kallipolis<sup>861</sup>. Antike Schriftquellen zeigen zudem, dass *Propylaios* eine verbreitete Epiklese des Apollon war<sup>862</sup>. Apollon Propylaios kam an den Stadttoren vor allem eine übelabwehrende Aufgabe zu; wichtig war insbesondere seine Schutzkraft gegen Seuchen und Plagen<sup>863</sup>. Durch Lukian ist ein Hexameter überliefert, der inschriftlich an Häusern oder Toren angebracht, den Schutz Apollons vor Pestwolken anruft<sup>864</sup>. Der Glaube an die übelabwehrende Kraft des Apollon ist nicht nur in Zusammenhang mit Eingängen und der Angst vor Seuchen, sondern auch in anderen Kontexten, wie Furcht vor mili-

<sup>859</sup> Nilsson a. O. 203f.; U. Kron, Heilige Steine, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos*, Festschr. E. Simon (1992) 62.

<sup>860</sup> Es handelt sich hierbei um eine schlichte, ca. 1,40 m große, sich nach oben verjüngende Steinsäule mit flachem Abschluß, die aufgrund ihrer Inschrift *ῥόος πυθαῖος* als Agyieuspfeiler gedeutet wird: A. Rhomaios, *BCH* 49, 1925, 211-213 Abb. 5; E. di Filippo Balestrazzi, *QuadALibia* 8, 1976, Nr. 8. Des Weiteren wird ein einfacher konisch geformter Steinkegel (Höhe 0,39 m) mit Weihinschrift ebenfalls als Agyieus gedeutet: J. Six, *AM* 19, 1894, 340-345 Abb. 1.

<sup>861</sup> F. Graf, *Nordionische Kulte* (1985) 173 mit Lit.

<sup>862</sup> Aristeid. *Or.* XXXVII 25.

<sup>863</sup> *IG III<sup>2</sup>* 4850. 4852. 4995; O. Weinreich, *AM* 38, 1913, 62-72. Die Apollonstatuen in Hierapolis, Kallipolis und Kaisareia Troketta wurden ebenfalls auf Weisung eines klarischen Orakelspruches zur Abwehr einer Seuche aufgestellt: Graf a. O. 173 Anm. 91; C. A. Faraone, *Talismans and Trojan horses: Guardian statues in ancient Greek myth and ritual* (1992) 61-64.

<sup>864</sup> Lukian. *Alex.* 36.

tärischen Invasionen, bezeugt<sup>865</sup>. Benötigte man eine derartige Hilfe des Gottes wurde er mit dem Beinamen *Apotropaïos* angebetet<sup>866</sup>.

Neben seiner apotropäischen Funktion war Apollon auch im weiteren Sinn ein Gott der Grenzen und Übergänge: Als Vegetationsgott, dessen Heiligtümer häufig in der freien Natur lagen, überwachte er die Grenzen zwischen Natur und Zivilisation<sup>867</sup>; dort war er auch für den Übergang der Jugend ins Erwachsenenalter zuständig<sup>868</sup>. Da in den abgelegenen Gegenden in der Natur häufig die Grenzen oder Grenzgebiete der Poleis verliefen, dienten einige seiner ländlichen Kultstätten auch als Grenzheiligtümer zwischen zwei Ländern<sup>869</sup>.

In den Städten galt Apollon als Gott der ethischen Ordnung; er überwachte die sozialen Grenzen zwischen Bürgern und Nichtbürgern<sup>870</sup>, zudem konnte er als Schützer der realen Grenzen und Grenzsteine fungieren<sup>871</sup>. Damit war er nicht nur Beschützer der Menschen vor Übeln und beim Überqueren von realen und ideellen Grenzen, sondern auch Wächter über amtlich festgelegte Grenzverläufe. Dieser ordnungsstiftende Aspekt Apollons kann auch auf die Agyieis übertragen werden, deren Wirkungskreis sich, wie bereits gesagt, nicht nur auf die Eingänge bezog, sondern auch auf die Straßen und Plätze davor. Die Agyieuspfeiler überwachten also nicht allein die Grenze zwischen Haus und Öffentlichkeit, sondern auch die Ordnung des alltäglichen Lebens, das sich vor den Häusern abspielte.

---

<sup>865</sup> Faraone a. O. 64-66: Zwischen Seuchengefahr und militärischer Invasion konnte leicht ein Zusammenhang bestehen, da Soldaten oft Krankheiten mitbrachten.

<sup>866</sup> CIG I 464; Graf a. O. 172f. Vor allem im Volksglauben spielte Apollon Apotropaïos eine wichtige Rolle, wie Aristoph. Vesp. V 161; Av. V 61; Plut. V. 359. 854 zeigen.

<sup>867</sup> D. Birge, Sacred groves and the nature of Apollon, in: J. Solomon (Hrsg.), Apollo. Origins and influences (1994) 9-19.

<sup>868</sup> W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (1977) 227.

<sup>869</sup> s. u. Kap. V D 5.

<sup>870</sup> LIMC II 1 (1984)183 s. v. Apollon (Lambrinoudakis). Nach A. Schachter, Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Congr. Vandoeuvre-Genf 1990 (1992) 38f. vertrat Apollon dabei stets die Ansichten und Ideale der herrschenden Oberschicht und fungierte als „Selbstportrait eines aristokratischen Ideals“.

<sup>871</sup> Paus. II 35, 2: Verehrung eines Apollon Horios in Hermione.

## 5. Zwischenergebnis

Um eine Grenze mit einem sakralen Schutz zu versehen, wurden in der griechischen Antike bestimmte Götterbilder an den Grenzen aufgestellt. Diese waren nicht wie Grenzsteine in größerer Anzahl rund um ein begrenztes Gebiet oder entlang von Straßen platziert, sondern an denjenigen Stellen, an denen Menschen die Grenzen überquerten. Sie stellten daher keinen Ersatz für Horoi, Mauern, Zäune oder andere umfassende Grenzzeichen dar, sondern verliehen den besonders sensiblen Punkten, an denen Grenzen überschritten wurden, einen göttlichen Schutz und bewachten den Grenzübergang. Ihr Schutz bezog sich zudem auf die Areale und Wege vor und hinter den Grenzen und ging daher weit über einen bloßen Grenzschutz hinaus. Die Götterbilder standen in erster Linie an Eingangssituationen, wie Stadttoren, Haustüren und Zugängen zu Heiligtümern, aber auch an Straßen und Wegen.

Aufgrund ihres Charakters besonders geeignete Grenzgötter waren Hermes, Hekate und Apollon. Sie standen in keiner Konkurrenz zueinander, sondern übernahmen auch gemeinsam den Schutz von Grenzen: Als Torgott wurde Apollon des Öfteren zusammen mit Hekate verehrt<sup>872</sup>. Es ist daher anzunehmen, dass seit dem 5. Jh. v. Chr. vor den Athener Haustüren Agyieuspfeiler zusammen mit oder alternativ zu den dort stehenden Hekataia aufgestellt waren; das gleiche gilt auch für Hermen. Da alle drei Götterbilder eine Türhüterfunktion erfüllten, waren sie an Eingängen aller Art anzutreffen: an den monumentalen Propyla von Heiligtümern oder Städten genauso wie an den Eingängen zu Wohnhäusern oder anderen Gebäuden. Trotz der Überschneidung von Wesenszügen waren die Aufgaben der Götter an den Grenzen nicht identisch. Ihr gemeinsames Auftreten zeigt vielmehr die gegenseitige Ergänzung in ihren Schutzfunktionen. Vereinfacht zusammengefasst kann Apollon Agyieus vor allem als Schützer vor Krankheiten, Seuchen und anderen Übeln charakterisiert werden; er wurde aber auch als Ordnungswächter angesehen. Hekate war im antiken Glauben seit hellenistischer Zeit in der Hauptsache die Schützerin vor Geistern und

---

<sup>872</sup> CIG II 2661: gemeinsame Verehrung von Artemis Propylaia und Apollon Agyieus in Halikarnaß; M. Segre – I. Pugliese Caratelli, *AsAtene* 27-29, 1949/51, 245: Altar von Apollon Apotropaios, der gemeinsam mit Hekate Propylaia verehrt wurde. Ein weiterer Kultzusammenhang bestand zwischen Hekate und Apollon am Tor in Milet. In den Propyläen der Athener Akropolis hatten sowohl Hermes Propylaios als auch Hekate Propylaia benachbarte Kulte, ebenso in Thasos. Aus Rhodos ist eine gemeinsame Verehrung von Hekate Propylaia, Hermes Propylaios und Apollon Apotropaios bezeugt.

Dämonen; außerdem wachte sie über die Reinheit heiliger Bezirke. Hermes beschützte als Wegbegleiter sowohl die Grenzüberschreitung als auch darüber hinaus die weitere Route eines Menschen. Sein Götterbild in Form der ityphallischen Herme stellte zugleich aber auch eine Revierkennzeichnung dar und markierte sowie symbolisierte einen bestimmten Machtbereich. Eine ähnliche Komponente ist auch für die Agyieuspfeiler anzunehmen, die neben ihrer Grenzfunktion in den dorischen Kolonien als Zeichen der Inbesitznahme von Ländereien dienten. Die Pfeilerform von Hermen und Agyieis implizierte also eine machtvolle und gegen Eindringlinge drohende Geste.

Aufgrund ihrer meist apotropäischen Funktion ist anzunehmen, dass Hekataia und Agyieis in der Regel vor den Eingängen aufgestellt waren. Hermen dagegen fanden sich auch innerhalb von Toren und ab dem 4. Jh. v. Chr. sogar in Innenräumen. Die seltenen *in situ* Funde der Götterbilder deuten auf eine bevorzugte Aufstellung rechts der Eingänge hin. Aufgrund der dürftigen Überlieferung lassen sich daraus jedoch keine Schlüsse auf eine generelle Aufstellung auf der rechten Seite zum Eintretenden hin ziehen.

Auffallend bei den Götterbildern von Hermes, Hekate und Apollon Agyieus, die vor allem als Grenz- und Wegemale in Erscheinung traten, ist ihre besondere Form. Allen drei Götterbildern gemeinsam, auch wenn ihre Erscheinung noch so unterschiedlich scheint, ist die Existenz eines anikonischen Elementes in Form eines Pfeilers bzw. einer Säule. In diesem Pfeilermal wurde die Herkunft der drei Götterbilder gesehen. Ursprünglich aus in prähistorischer Zeit als Grenz- und Wegemarkierungen in Steinhäufen aufgerichteten Steinen entwickelte sich das Pfeilermal, das in den Gestalten der Hermen und der Agyieis noch deutlich zu erkennen ist. Die genaue Entwicklung vom einfachen Steinmal zu Agyieuspfeilern oder Hermen lässt sich jedoch nicht mehr nachvollziehen. Auch die Mittelsäule der Hekataia kann als Überbleibsel dieses Pfeilermals gedeutet werden, ohne dass Zwischenschritte der Ausbildung bekannt sind. Wie aus antiken Schriftquellen hervorgeht, wurde bereits in den einfachen Malsteinen in Steinhäufen eine göttliche Erscheinung vermutet, die mit dem jeweiligen Aufstellungsort in besonderer Verbindung stand und daher besonders geeignet war, über die Grenzen zu wachen. Es wurde aber nicht jeder Malstein in einem Steinhäufen mit einer Gottheit in Verbindung gebracht. Noch Pausanias berich-

tet im 2. Jh. n. Chr. von solchen Steinhäufen, die als einfache Grenzzeichen dienten. Über die Faktoren, die dazu führten, dass bestimmte Grenzmarken als Aufenthaltsstätte einer Gottheit angesehen wurden, andere hingegen nicht, kann nur spekuliert werden. Festzuhalten bleibt die wichtige Rolle der Zeichenhaftigkeit eines länglichen aufgerichteten Steinmals zur Markierung von Grenzen, sei es durch einen einfachen Grenzstein oder durch das Erscheinungsbild einer Gottheit. Diese Bedeutung blieb sowohl in der Form der seit klassischer und besonders in hellenistischer und römischer Zeit kunstvoll gestalteten Hermen, Hekataia und Agyieis als auch in ihrer Funktion als Grenzwächter in einem gewissen Maß erhalten.

Bei den Hekataia ist zudem ein Bezug zwischen ihrer dreigestaltigen Form und ihrer Aufstellung an Straßenkreuzungen zu sehen. Aufgrund ihrer Eigenschaft als Göttin über Geister und Dämonen, die sich im antiken Glauben an den Dreiwegen aufhielten, wurden die Anwesenheit Hekates hier benötigt. Die Dreiform ihrer Bilder ermöglichte eine Bewachung aller drei Richtungen der Kreuzungen; darüber hinaus implizierte sie symbolisch die größtmögliche Vervielfachung des göttlichen Schutzes. Daher war die Aufstellung der dreigestaltigen Hekataia auch nicht auf die Dreiwegen beschränkt, sondern fand auch an Türen und Toren Verwendung.

## 6. Sonderfälle (?)

### 6. 1. Die thasischen Torreliefs

Dass man im antiken Griechenland die Schützgötter von Grenzen nicht nur in spezifisch geformten rundplastischen Darstellungen, sondern auch im Relief abbildete, ist in besonderer und herausragender Form in Thasos überliefert. Dort haben sich an allen wichtigen Stadttoren in den Torpfeilern Reliefs verschiedener Gottheiten erhalten<sup>873</sup> - ein außergewöhnlich glücklicher Umstand, der einen einzigartigen Überblick über eine annähernde Gesamtheit der Torgötter einer Stadt bietet:

- Im sogenannten Silenstor befindet sich ein überlebensgroßes Relief (Höhe 2,52 m) mit integrierter Opfernische eines Silens mit Kantharos<sup>874</sup>.
- Im Heraklestor ein weniger monumentales (erhaltene Höhe 70,8 cm) Relief des Herakles<sup>875</sup>, daneben eine Opfernische. Eine auf einem separaten Marmorblock angebrachte archaische Inschrift nennt Herakles und Dionysos als Schützer der Stadt<sup>876</sup>. Im gegenüberliegenden Torgewände befand sich ein mittlerweile verschollenes Relief des Dionysos, ebenfalls mit Opfernische<sup>877</sup>.
- Die Reliefs der beiden Torpfeiler im sog. Zeustor zeigen jeweils eine thronende und eine stehende Figur, deren Deutungen auseinander gehen: C. Picard<sup>878</sup> interpretierte die thronende Figur als Zeus, die stehende Figur als eine Eileithyia und die kleine tanzende Figur unterhalb des Thrones als jungen Bacchanten. B. Holtzmann<sup>879</sup> dagegen deutete die Figuren als Hera und Iris, die Figuren des zweiten, bei Picard nicht erwähnten Reliefs als Zeus und Hermes.
- In einem im Nordwesten gelegenen Tor bildet ein Relief eine nicht klar benennbare Göttin auf einem von Hermes geführten Wagen ab<sup>880</sup>.

<sup>873</sup> F. G. Maier, Torgötter, in: J. Kroymann (Hrsg.), Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 93-96; C. Picard, EtThas VIII (1962); B. Holtzmann, EtThas XV (1994).

<sup>874</sup> Holtzmann a. O. Taf. 6.16.

<sup>875</sup> Arch. Mus. Istanbul 718; Picard a. O. 43-83; Holtzmann a. O. 13-22 Taf. 4.

<sup>876</sup> IG XII 8, 356 (Ende 6. Jh. v. Chr.).

<sup>877</sup> Picard a. O. 69; Holtzmann a. O. 22f. Taf. 5. Diese Rekonstruktion ist allerdings rein hypothetisch und erfolgte in Analogie zur Anbringung der Reliefs der *Passage des Théores*.

<sup>878</sup> Picard a. O. 152-162.

<sup>879</sup> Holtzmann a. O. 66-79 Taf. 18.

<sup>880</sup> Artemis Polo oder Hera Henioche. Picard a. O. 124 mit Anm. 2. Holtzmann a. O. 59-64 Abb. 7.

- In einem weiteren Tor im Nordwesten, dem sog. Hermestor, ist Hermes mit drei weiteren, nicht sicher identifizierbaren Figuren dargestellt<sup>881</sup>.
- Nicht nur die Tore der Befestigungsmauer von Thasos trugen Reliefs mit Götterbildern, sondern auch innerhalb der Stadt finden sich Torreliefs: Der 11 m lange Durchgang der sogenannten *Passage des Théores* enthielt mindestens eine Opfernische und war mit mehreren Reliefs geschmückt, die Apollon und drei Nymphen sowie Hermes und drei Chariten zeigen<sup>882</sup>.

Die Reliefs in den Stadttoren und in der *Passage des Théores* werden in die Zeit zwischen 500 - 480 v. Chr. datiert<sup>883</sup>. Mit Ausnahme des überlebensgroßen Silensreliefs sind sie ungefähr zwischen 0,7 und 1,20 m hoch. Ihre Anbringung in den Toren erfolgte in unterschiedlicher Höhe<sup>884</sup> sowohl rechts oder links als auch beidseitig des Durchgangs<sup>885</sup>. Die Kulnischen sind stets so angebracht, dass in ihnen bequem Opfergaben niedergelegt werden konnten.

Die Fülle von Torreliefs, wie sie in Thasos vorkommen, ist im antiken Griechenland einmalig, sonst sind im griechischen Raum mit Götterreliefs geschmückte Tore selten zu finden. Eines dieser seltenen Beispiele stammt aus Alyzia in Akarnanien, wo sich ein Torrelief aus dem frühen 3. Jh. v. Chr. erhalten hat, das Herakles zeigt<sup>886</sup>. Das Relief befindet sich auf der Stadtseite des Tores, rechter Hand, wenn man aus der Stadt hinausgeht.

<sup>881</sup> Picard a. O. 134-145: Anodos der Semele; G. Daux, *Guide de Thasos* (1967) 47: Hermes und Chariten; Holtzmann a. O. 64-66 Taf. 16.

<sup>882</sup> Diese sog. „Reliefs Miller“ befinden sich heute im Louvre, MA 696. Sie wurden zunächst von F. Studniczka, *ÖJh* 6, 1903, 159-179 als Orthostaten eines Marmoraltars gedeutet. Genauere Untersuchungen ergaben jedoch eine Anbringung in der *Passage des Théores*: Picard a. O. 49f. Holtzmann a. O. 29-59 Taf. 8.9. Die Benennung der dargestellten Götter erfolgte aufgrund zwei dazugehöriger Inschriften IG XII 8, 358. Die Dreizahl der Nymphen und Chariten, die Apollon und Hermes begleiten, zeigte, wie oben Kap. V B 3.1.3. ausgeführt, symbolisch die größtmögliche Vervielfachung an.

<sup>883</sup> Datierungen nach Holtzmann a. O.: Heraklesrelief 500-491 v. Chr.; Silen 494-92 v. Chr.; Göttin auf dem Wagen kurz nach 480 v. Chr.; Relief im Hermestor kurz vor 480 v. Chr.. Die Datierung der Reliefs im Zeustor ist schwierig und schwankt zwischen 480 bis 360 v. Chr.

<sup>884</sup> Heraklesrelief ca. 1,70 m über dem Boden, Relief im Hermestor ca. 1,40 m, Göttin auf dem Wagen 1,12 m, Reliefs im Zeustor ca. 1 m, Silensrelief nur einige Zentimeter.

<sup>885</sup> Beidseitig: *Passage des Théores*; Heraklestor; Zeustor. Das Relief der Göttin auf dem Wagen war zur Rechten der Eintretenden angebracht, die Göttin fährt mit ihrem Wagen zur Stadt hinaus. Der gegenüberliegende Torpfeiler ist nicht reliefiert, böte aber Platz für ein nicht realisiertes Relief: Holtzmann a. O. 60. 63. Das Silensrelief befindet sich ebenfalls zur Rechten der Eintretenden, der Silen tritt in die Stadt ein. Das Relief im Hermestor liegt links, vom gegenüberliegenden Torpfeiler ist nur der untere Teil erhalten, so dass sich nicht mehr sagen lässt, ob auch hier ein Relief angebracht war.

<sup>886</sup> E. Heuzey, *Le mont Olympe et l'Arcnanie* (1860) 411; C. Picard, *EtThas VIII* (1962) 178 Abb. 71; W. Kovacovics, *AM* 97, 1982, 204-206; T. Boyd, *AM* 100, 1985, 327-328.

C. Picard sah den Ursprung der Tradition der Götterreliefe in Toren, die in Thasos offensichtlich sehr beliebt war, im Orient. Dort wurden Tore sehr häufig mit Reliefs von Tieren und Gottheiten geschmückt<sup>887</sup>. Orientalische Einflüsse sind auf Thasos evident, da Thasos nach Herodot<sup>888</sup> ursprünglich eine phönikische Kolonie war und erst im 7. Jh. v. Chr. aufgrund der Besiedelung durch Parer griechisch wurde.<sup>889</sup> Ein weiterer Faktor für die für griechische Verhältnisse singuläre prächtige Ausgestaltung der thasischen Tore ist in den besonders günstigen Standortfaktoren von Thasos zu sehen: Aufgrund der nahen Marmorvorkommen war das geeignete Baumaterial vor Ort vorhanden. Zudem verhalf der Marmor den thasischen Bildhauerwerkstätten zu einer frühen Blütezeit und der Stadt zu wirtschaftlichem Reichtum<sup>890</sup>. Anreize aus dem Osten fielen hier auf besonders fruchtbaren Boden und konnten sich zu eigenen thasischen Besonderheiten weiterentwickeln.

Wenn man die Frage nach den kunsthistorischen Traditionen, in denen die thasischen Reliefs stehen, außer Acht lässt und sich allein der Idee der Anbringung von Götterbildern zum Schutz der Tore zuwendet, ist dies, wie schon gezeigt, eine Sitte, die ganz und gar nicht außergewöhnlich und in ganz Griechenland heimisch ist. Die Verehrung von Göttern in Toren ist eine global belegte Erscheinung, die nicht nur im Orient und in Griechenland, sondern in unterschiedlichen Gegenden und in verschiedenen Religionen auftritt<sup>891</sup>.

Auf die Verehrung von Schutzgottheiten in Stadttoren, ohne dass sich jedoch Götterbilder erhalten haben, lassen zudem kleine Nischen in den Tormauern schließen. Solche Nischen lassen sich in Griechenland bereits in den mykenischen Befestigungen von Mykene, Tiryns und der Athener Akropolis nachweisen<sup>892</sup> (Abb. 28). Da die mykenische Nische (1, 50 m hoch, 1, 30 m breit und 1, 85 m tief) nur wenig oberhalb des Bodenniveaus liegt, wurde sie, sowie die Nischen in Athen und Tiryns, in der älteren Forschung auch als Logen für Pförtner oder Wachhunde gedeutet<sup>893</sup>. Dem widerspricht jedoch, dass die Nische in Tiryns so hoch liegt, dass sie nur per Leiter

---

<sup>887</sup> Picard a. O. 13-41.

<sup>888</sup> Hdt. II 44; VI 74.

<sup>889</sup> J. Pouilloux, *EtThas III* (1954) 18-21. 98f. 352-363; B. Bergquist, *Herakles on Thasos*, *Boreas* 5 (1973) 35.

<sup>890</sup> Holtzmann a. O. 5.

<sup>891</sup> F. Graf, *Nordionische Kulte* (1985) 175f. mit weiterführender Literatur.

<sup>892</sup> S. Charitonides, *AM* 75, 1960, 1-3.

<sup>893</sup> A. Wace, *BSA* 25, 1921-23, 17; G. E. Mylonas, *Ancient Mycenae* (1957) 30.

zugänglich gewesen wäre<sup>894</sup>. Aus späterer Zeit sind solchen Nischen in jeweils einem Turm am sog. Quellentor und am vermutlichen Westtor von Priene (4. Jh. v. Chr.), an Tor B von Pleuron, bei Tor C in Gortys (archaisch) und in zwei Toren in Messene (4. Jh. v. Chr.), dem arkadischen und dem Megalopolis Tor, bezeugt<sup>895</sup>. Die Nische im Quellentor von Messene ist 1,75 m hoch und 1,46 - 1,55 m breit, die Nische in Priene misst 1,02 x 0,90 m, die Nische in Gortys ist 1,53 m breit und war mindestens 2,63 m tief. Eine Öffnung in der Temenosmauer des Poseidonheiligtums von Thasos, ca. 5,40 m südlich des Haupttores gelegen, kann eventuell ebenfalls als Kulturnische gedeutet werden (Länge 1,75 m, Breite 0,52 m, Tiefe 0,14 m)<sup>896</sup> (Abb. 29). Die Nische befindet sich in unmittelbarer Nähe zum Altar der Hera Epilimena. Möglicherweise bestand hier ein kultischer Zusammenhang.

Sicheren Hinweis für die Deutung der Nischen als Kultorte gibt im Quellentor in Priene eine Inschrift, die den Heros Naulochos als Kultinhaber nennt<sup>897</sup>. Im Megalopolistores in Messene berichtet Pausanias, ist Hermes verehrt worden<sup>898</sup>. Die etwaigen Kultinhaber der anderen genannten Nischen sind uns jedoch unbekannt.

In Gortys wurde in der Nähe der Öffnung der großen Kulturnische in Tor C eine Rundbasis gefunden, die darauf schließen lässt, dass in dieser Nische ein rundplastisches Götterbild stand<sup>899</sup>. Ob in den anderen bekannten Nischen ebenfalls Götterbilder standen - denkbar wären Statuetten, Reliefs oder auch bemalte Tafeln - erscheint wahrscheinlich, lässt sich aber nicht belegen.

In Gortys haben sich zudem einige Votive erhalten, die für die Torgottheit in der Nische abgelegt worden waren: Ein kleines Bronzetierchen, ein Rehköpfchen aus Terrakotta, ein bronzener Deckel eines Räuchergefäßes, ein Fragment eines Täfelchens aus Terrakotta, das zwei Beine bis auf Kniehöhe zeigt, ein kleiner archaischer Votivkranz aus Blei sowie zahlreiche Fragmente von mit Palmetten verzierten Bronzeappliken. Dies zeigt exemplarisch, dass in den Nischen oder auf kleinen Vorsprüngen am Fuß der Nischen Opfer und Weihgaben für die verehrte Gottheit abgelegt werden konnten.

<sup>894</sup> Dragendorff, AM 58, 1913, 333.

<sup>895</sup> R. Martin – H. Metzger, BCH 64/65, 1940/41, 278 Abb. 39; S. Charitonides a. O. 2; F. G. Maier, Torgötter, in: Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 96-99. Paus. IV 33, 3.

<sup>896</sup> A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, 323-325.

<sup>897</sup> CIG II 2907 (4. Jh. v. Chr.).

<sup>898</sup> Paus. IV 33,4.

<sup>899</sup> R. Martin – H. Metzger, BCH 64/65, 1940/41, 278.

Um wieder auf Thasos zurückzukommen: die oben aufgeführten Beispiele zeigen, dass das Außergewöhnliche an Thasos nicht ist, dass man die Tore anhand von Götterbildern unter göttlichen Schutz stellte, sondern die hohe Anzahl und Ausarbeitung dieser Bilder im Relief.

Welche Götter bildeten die Thasier nun zum Schutz ihrer Stadtgrenzen in den Torreliefs ab und verehrten sie als Torwächter? Unter den sicher benennbaren Torgöttern von Thasos tritt mehrmals Hermes auf, in Begleitung weiterer Personen, die nicht klar identifizierbar sind. Dass Hermes allgemein als Schutzgottheit von Grenzen angesehen wurde, belegen zahlreiche Beispiele<sup>900</sup>. Die Reliefs von Thasos zeigen jedoch darüber hinaus, dass er in dieser Funktion nicht zwingend in der Form der Herme auftreten musste, sondern auch in gänzlich anthropomorpher Gestalt dargestellt werden konnte.

Ein weiterer Gott der thasischen Reliefs ist Herakles: Herakles, sowohl Heros als auch Gott, ist als Schützer von Grenzen ebenfalls in ganz Griechenland mehrfach bezeugt: So berichtet aus hellenistischer Zeit Leonidas von Tarent von einer Doppelherme von Hermes und Herakles als Grenzmarkierung<sup>901</sup>, Pausanias erwähnte ein Heraklesbild, angeblich von Daidalos, an der Grenze zwischen Messenien und Arkadien<sup>902</sup>. Das bereits erwähnte Relief im Stadttor von Alyzia zeigt ebenfalls Herakles; ein Festkalender aus Erythrai führt Herakles unter den Torgottheiten auf<sup>903</sup>. In Dura wurden direkt am Stadttor zwei Heraklesbilder gefunden, was auf einen Torkult des Heros hindeutet<sup>904</sup>. Seine Schutzkraft wurde spätestens ab dem 4. Jh. v. Chr. in Griechenland auch an Eingängen von Häusern durch das Anbringen eines epigrammatischen Gebets<sup>905</sup> oder des Zeichen seiner Keule<sup>906</sup> beschworen. In seiner Rolle als Schützer wurde Herakles seit dem Hellenismus häufig mit den Epiklesen *Alexikakos* (= Übelabwehrer) und *Kallinikos* (=ruhmvoll Siegender) verehrt<sup>907</sup>.

<sup>900</sup> s. o. Kap. V B 2.

<sup>901</sup> Anth. Gr. IX 316; s. o. Kap. V B 2.6.

<sup>902</sup> Paus. VIII 35, 2.

<sup>903</sup> H. Engelmann – R. Merkelbach, Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai (1972-74) 207 Z. 1-8 (2. Jh. v. Chr.); Graf a. O. 171-173.

<sup>904</sup> H. Seyrig, Syria 24, 1944/45, 77.

<sup>905</sup> Graf a. O. 174; R. Merkelbach, ZPE 86, 1991, 41-43.

<sup>906</sup> s. u. Kap. V B 6.2.; P. Bruneau, BCH 88, 1964, 159-168.

<sup>907</sup> Als Kallinikos taucht Herakles z. B. in dem genannten Festkalender von Erythrai auf sowie in dem Epigramm der Haustüren. RE X 2 (1919) 1651f. s. v. Kallinikos (Adler).

Die Verehrung des Herakles in den Toren von Thasos und Alyzia ist jedoch nicht allein auf seine generelle Rolle als Übelabwehrer und starker erfolgreicher Krieger zurückzuführen. In beiden Städten spielte Herakles im Kult eine besondere Rolle: In Thasos war er eine der städtischen Hauptgottheiten<sup>908</sup>. Nach der Gründungslegende hatte der Heros die Insel erobert und sie dann den parischen Königssöhnen zum Geschenk gemacht. Durch diesen Mythos legitimierten die parischen Kolonisten ihre Eroberung der Insel<sup>909</sup>. Herakles Bedeutung für Thasos war also grundlegend; sein Bild findet sich auch auf einigen thasischen Münzen<sup>910</sup> und sein Heiligtum war seit dem 5. Jh. v. Chr. das größte der Stadt<sup>911</sup>. Das Stadttor, in dem sich sein Götterbild befand, lag vermutlich nur wenige hundert Meter von diesem Heiligtum entfernt<sup>912</sup>. Die im Heraklestor erhaltene Inschrift nennt Herakles, Sohn des Zeus und der Alkmene, sowie Dionysos, Sohn des Zeus und der Semele, als Schützer der Stadt<sup>913</sup>. Herakles war also nicht bloß der Schutzgott des Stadttores und damit der Grenzen der Stadt, sondern zugleich der ganzen Stadt. Dasselbe galt, laut Inschrift, auch für Dionysos, der ebenfalls in einem der Torreliefs dargestellt war. Auch der große Silen im Silenstor, der fröhlich die Stadt zu betreten scheint, verweist auf Dionysos, zu dessen Gefolge er gehört. Zusammen mit Herakles findet sich das Bild des Dionysos auf thasischen Münzen des 5. und 4. Jh. v. Chr.<sup>914</sup>. Ein gemeinsamer Kult der beiden Götter ist jedoch nicht belegt. Nach einer Inschrift aus dem 2. Jh. n. Chr. besaß Dionysos in Thasos ein separates extramurales Heiligtum<sup>915</sup>.

Mit Dionysos und Herakles finden sich in Thasos zwei Götter als Torhüter, die im lokalen Kult und Mythos eine wichtige Bedeutung besaßen und über die Stadtgrenzen hinaus als Schutzgötter der gesamten Stadt und ihrer Bewohner fungierten. Auch in Alyzia war Herakles mehr als ein bloßer Wächter des Stadttores; ihm war der Hafen der Stadt geweiht und er besaß ein Heiligtum, für das Lysipp einen berühmten

---

<sup>908</sup> Die Verehrung des Herakles in Thasos scheint mehr auf seine göttliche und weniger auf seine heroische Natur gerichtet gewesen zu sein. Bergquist a. O. 35-39; IG XII 8, 356.

<sup>909</sup> Bergquist a. O. 36.

<sup>910</sup> ebenda.

<sup>911</sup> ebenda.

<sup>912</sup> ebenda.

<sup>913</sup> IG XII 8, 356. Es wurde bis heute jedoch noch nicht gefunden.

<sup>914</sup> Graf a. O. 100 Anm. 26.

<sup>915</sup> IG XII Suppl. 447. Die Identifikation eines archaischen Heiligtums, zweihundert Meter vor dem Silenstor gelegen, mit diesem Dionysion ist jedoch sehr unsicher. Picard a. O. 87-88; Holtzmann a. O. 27 Anm. 102.

Statuenzyklus schuf<sup>916</sup>. Daher kann angenommen werden, dass er auch hier eine der städtischen Hauptgottheiten darstellte und im lokalen Kult und Mythos fest verankert war.

Die Benennung der Personen der übrigen thasischen Reliefs ist, wie oben erwähnt, schwierig und wird kontrovers diskutiert.

Die bisher besprochenen Beispiele von Thasos und Alyzia zeigten, dass neben Gottheiten, die häufig als Grenzwächter eingesetzt wurden und daher als allgemeine Schutzgötter von Grenzsituationen angesehen werden können, - wie Hermes, Hekate und Apollon - lokale Hauptgottheiten mit dieser Aufgabe betreut werden konnten. Diese Gottheiten waren fest in die religiösen Vorstellungen der Städte eingebunden und im kultischen Leben von wichtiger Bedeutung. Durch Legenden und genealogische Verwandtschaften waren diese Götter oder Heroen sozusagen persönlich mit „ihren“ Städten verbunden. Es liegt daher auf der Hand, dass man den Gottheiten, denen nach antikem Glauben das Wohl der Stadt besonders am Herzen lag, auch die Obhut über die Grenzen überließ und ihnen dort kleine Kultstätten errichtete. Zu demselben Zweck weihte man ab hellenistischer Zeit auch Teile der Stadtmauern oder ihrer Türme an solche Schutzgottheiten: In Thasos schenkte der Olynther Herakleodoros gegen Ende des 4./ Anfang des 3. Jhs. v. Chr. der Stadt einen Turm, den er „allen Göttern“ weihte<sup>917</sup>; in Kilikien, im zu Olba gehörenden Kanytelis war ein Stadtturm dem Zeus Olbios geweiht, dem alten Schutzgott von Olba<sup>918</sup>. In Olbia an der Schwarzmeerküste weihte ein privater Stifter einen Turm dem Herakles<sup>919</sup>. Aus Smyrna ist überliefert, dass die Türme der Stadtbefestigung mit Götternamen benannt waren<sup>920</sup>, was ebenfalls darauf hindeutet, dass sie unter dem besonderen Schutz ihrer göttlichen Namensgeber standen.

Es kann daher auch in Thasos davon ausgegangen werden, dass die nicht genau identifizierbaren Götter der thasischen Reliefs ebenfalls Gottheiten abbildeten, die mit

---

<sup>916</sup> Strab. X 459.

<sup>917</sup> J. Pouilloux, BCH 71/72, 1947/48, 263 Nr.1; F. G. Maier, Griechische Mauerbauinschriften I (1959) 201 Nr. 55: Die Weihformel an die θεοὶ πάντες stellt zu dieser Zeit allerdings kaum mehr als eine konventionelle Formel dar.

<sup>918</sup> Maier a. O. 252 Nr. 78 (Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr.).

<sup>919</sup> Maier a. O. 272-274 Nr. 83 (Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr.).

<sup>920</sup> SIG 961: Leto, Artemis, Herakles, Dioskuren.

den innerstädtischen Kulturen in Verbindung standen und gerade deswegen als Schützer der Stadtgrenzen eingesetzt wurden.

## 6. 2. Alleinstehende Götterattribute und –symbole an Grenzen

Neben Götterbildern, die eine Gottheit anikonisch, teilanthropomorph oder in menschlicher Gestalt abbilden, lässt sich in der Antike vereinzelt auch die Abbildung von alleinstehenden Symbolen beobachten, die sich klar mit bestimmten Gottheiten verbinden lassen. Fraglich ist zwar, ob solche Symbole ein Götterbild ersetzen konnten, es ist aber zu vermuten, dass sie, indem sie auf eine Gottheit verwiesen, mindestens eine Verbindung zum Wirken der Gottheit heraufbeschworen.

Streng von solchen Göttersymbolen zu unterscheiden ist eine Gruppe von Zeichen und Symbolen, denen im Volksglauben ganz ohne impliziten Verweis auf eine Gottheit eine magische Wirkung zugeordnet wurde, welche sowohl positiv als auch negativ sein konnte. Von dem Glauben an die Wirkung dieser magischen Zeichen zeugt etwa der Gebrauch von Amuletten, der in der Antike vor allem in Ägypten und Rom weit verbreitet war<sup>921</sup>. In der griechischen Antike berichten antike Autoren erst ab hellenistischer und vor allem in römischer Zeit vermehrt von einem solchen Glauben an Magie und Zauberei<sup>922</sup>. Darunter fällt auch der Brauch, an Orten, die eines besonderen Schutzes bedurften, bestimmte Zeichen anzubringen, denen eine magische Wirkung zugeschrieben wurde. Z. B. berichtet Diogenes Laertius, dass man Weißdorn- und Lorbeerzweige über den Türen aufhing, um Krankheit und andere Übel abzuwehren<sup>923</sup>.

Solche Pflanzen oder andere vergängliche Dinge, die als Apotropaia an Eingängen befestigt wurden, sind im archäologischen Befund nicht mehr nachzuweisen. An den wenigen in größerer Höhe erhaltenen Mauern, Toren und Türen lässt sich jedoch vereinzelt die Anbringung von Zeichen oder Symbolen in Relief oder Ritztechnik

<sup>921</sup> Zur Verwendung von Amuletten im antiken Griechenland: R. Kotansky, Incantations and prayers for salvation on inscribed Greek amulets, in: C. A. Faraone – D. Obbink (Hrsg.), *Magica Hieria. Ancient Greek magic and religion* (1991) 107-137; C. A. Faraone, *Talismans and trojan horses. Guardian statues in ancient Greek myth and ritual* (1992) 5f. 44-48.

<sup>922</sup> Überblick bei M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II*<sup>2</sup> (1961) 218-222.

<sup>923</sup> *Diog. La. IV 7, 54f.*

beobachten. Diese Darstellungen stehen meist isoliert, ohne sich auf den ersten Blick inhaltlich in einen größeren Kontext, wie z. B. eine mythologische Szene oder eine Götterdarstellung, einzufügen. In ihrer Qualität heben sie sich deutlich von einfachen Graffiti ab. Ihre Bedeutungen sind nicht immer eindeutig und können nur unter Berücksichtigung des Umfeldes und in Analogie zu ähnlichen Beispielen zu erschließen versucht werden. Daher ist eine Unterscheidung zu Symbolen, die als Götterattribute und –zeichen gedeutet werden können, häufig sehr schwer und nicht mehr klar nachvollziehbar.

Eindeutig religiöse Zeichen an Grenzsituationen, die sich klar auf bestimmte Gottheiten beziehen lassen, sind alleinstehende, aus der Ikonographie wohlbekanntes Götterattribute. Solche lassen sich an den Außenmauern einiger hellenistischer Häuser in Delos nachweisen: Insgesamt dreimal findet sich an Hausecken auf einen Mauerstein skulptiert ein länglicher, auf einer Seite anschwellender Gegenstand, der von P. Bruneau überzeugend als Keule des Herakles gedeutet wurde<sup>924</sup>. Dass Herakles häufig die Rolle des Hüters von Grenzen, Städten und Häusern zukam, wurde bereits am Beispiel von Thasos erläutert<sup>925</sup>. Seit spätestens dem 4. Jh. v. Chr. war es in Griechenland üblich, über den Haustüren ein Epigramm mit einem Gebet an Herakles Kallinikos anzubringen, das den Schutz des Heros beschwor<sup>926</sup>. Auf Delos fällt zudem auf, dass Wandmalereien im Eingangsbereich der Häuser mehrfach Herakles abbilden<sup>927</sup>. Herakles scheint hier als Schützer der Wohnhäuser besonders beliebt gewesen zu sein. Daher sind die an den Außenmauern abgebildeten Keulen ohne Zweifel mit dem Heros in Verbindung zu bringen. Zum einen verweisen sie als Bildchiffren auf Herakles, zum anderen ist anzunehmen, dass ihnen als Waffe im übertragenen Sinne zudem eine eigene Schutzkraft zukam. Damit sind die Keulen als apotropäische Zeichen zu verstehen, die zugleich auf den sakralen Schutz der göttlichen bzw. heroischen Macht verweisen oder diese herauf beschwören sollten. Gleich-

<sup>924</sup> P. Bruneau, BCH 88, 1964, 159-168. Zuvor wurde der Gegenstand als vereinfachter Phallos interpretiert: W. Deonna, Délos XVIII (1938) 350; H. Gallet de Santerre, Délos XXIV (1959) 74 Anm. 2. Ein gutes Vergleichsbeispiel zur Identifikation des Gegenstandes als Keule bietet das Relief eines Türsturzes aus Gadara: P. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale (1970) 644 Taf. XVI 4.

<sup>925</sup> s. o. Kap. V B 6.1.

<sup>926</sup> Graf a. O. 174; R. Merkelbach, ZPE 86, 1991, 41-43.

<sup>927</sup> M. Bulard, Délos IX (1926) 60. 91. 119f. 133. 137; P. Bruneau BCH 88, 1964, 167 Abb. 14.

ches gilt für ebenfalls in Delos gefundene skulptierte Schilde, die von zwei Piloï mit Sternen flankiert werden, ein Ensemble, das seit dem Hellenismus als Symbol für die Dioskuren verwendet wird<sup>928</sup>. Eine der Symbolgruppen befand sich an der Südwestecke der *maison du lac*, an deren Nordostecke bereits eine der erwähnten Herakleskeulen angebracht war. Eine weitere Symbolgruppe wurde im Inneren des Hauses entdeckt und schmückte ursprünglich einen monumentalen Torbogen<sup>929</sup>. Von der Südostecke desselben Hauses hat sich ein weiterer Granitblock mit einem skulptierten Schild erhalten<sup>930</sup>. Ob dieser Schild ebenfalls einem Ensemble aus Piloï und Sternen zuzuordnen und damit als Attribut der Dioskuren zu werten ist, kann jedoch nicht mehr gesagt werden<sup>931</sup>. Denkbar ist auch, dass dem Schild, der ja eine schützende Waffe darstellt, für sich alleine eine gewisse Schutzwirkung zugesprochen wurde<sup>932</sup>. Als ausgesprochene Torgötter oder Schützer der Grenzen treten die Dioskuren in Griechenland sonst nicht in Erscheinung<sup>933</sup>, diese Funktion scheint ihnen erst in römischer Zeit zugekommen zu sein<sup>934</sup>. Eine generelle abwehrende Schutzfunktion besaßen sie jedoch bereits früher: Nach Aristophanes wurden sie als Schützer gegen alles Übel angerufen<sup>935</sup>, sie galten als Σωτήρες<sup>936</sup>. Ein gemeinsames Auftreten der Symbole der Dioskuren mit der Keule des Herakles findet sich außer in Delos nur noch auf einer Münze aus Sparta<sup>937</sup>. Auf Delos selbst ist eine Verehrung des Herakles im Samothrakeion bezeugt und stand hier in einem möglichen Zusammenhang mit den Dioskuren<sup>938</sup>. Das direkte Zusammenspiel der Attribute des Herakles und der Dioskuren als Apotropaia an den Ecken des delischen Wohnhauses ist jedoch als Besonderheit zu werten und vielleicht auf einen besonderen, uns unbekanntem Bezug des Hausinhabers zu diesen Heroen zurückzuführen.

<sup>928</sup> F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse* (1935) 91-93; P. Bruneau BCH 88, 1964, 162 Nr. 6-7 Abb. 6-8. 12; LIMC III (1986) Nr. 157 s. v. Dioskouroi (Hermay).

<sup>929</sup> Chapouthier a. O. 91f. Taf. 8. 9; Bruneau a. O. 162.

<sup>930</sup> Bruneau a. O. 162 Nr. 8.

<sup>931</sup> ebenda 162 Anm. 4.

<sup>932</sup> Chapouthier a. O. 91.

<sup>933</sup> M. C. Waites, *AJA* 23, 1919, 1-18 deutet das Symbol der Dioskuren in Sparta, das δόκανα (Plut. *De fraterno amore* 478a) als heiliges Tor, das von den Dioskuren als Torwächter flankiert wird. Die von ihr angeführten Beispiele für diese Funktion der Dioskuren stammen jedoch alle aus römischer Zeit.

<sup>934</sup> Waites a. O. 8 Anm. 1; Chapouthier a. O. 313-320.

<sup>935</sup> Aristoph. *Eccl.* 1089.

<sup>936</sup> Roscher, *ML I* (1889) 1185. 1166 s. v. Dioskuren (Furtwängler).

<sup>937</sup> Bruneau a. O. 168 Abb. 15.

<sup>938</sup> P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (1970) 407f.

Weder als kleine Kultstätten noch als Götterattribute zu verstehen, sind die Darstellungen von mythischen Dämonen oder göttlichen Ungeheuern. Bekannt ist vor allem die Darstellung des Kopfes der unheimlichen Gorgo Medusa. Gorgoneia waren als Apotropaia unter anderem an Tempeln, auf Schilden und an Schiffen angebracht. Ihr Schutz ist jedoch nicht speziell auf Eingänge und Grenzen zu beziehen, vielmehr dienten sie als „Allzweck-Amulette gegen alle Formen von Bedrohung und Übel“<sup>939</sup>. Literarisch überliefert ist auch die Anbringung von Satyrmasken am Poseidontempel von Isthmia, die wie Gorgoneia durch ihre Monstrosität erschreckend und deshalb apotropäisch wirken sollten<sup>940</sup>. Eine vergleichbare beabsichtigte Wirkung ist auch für ein Relief in der Stadtmauer von Samos aus dem späten 4./frühen 3. Jh. v. Chr. anzunehmen, das eine fratzenhafte Maske zeigt<sup>941</sup>.

Neben den Symbolen der Dioskuren und der Keule des Herakles waren an einigen delischen Häusern Phalloi im Relief oder aus Stuck an den Außenmauern angebracht<sup>942</sup>. Zwei der Phalloi befanden sich an Hausecken, einer an der Verkleidung einer Haustüre. Das Auftreten von Phalloi an liminalen Situationen ist seit dem Hellenismus und vor allem in römischer Zeit häufig belegt: In die Stadtmauer von Samos war ein Relief mit Phallos neben dem schon erwähnten Relief mit fratzenhafter Maske eingelassen<sup>943</sup>, ebenso in die Stadtmauer von Antheia in Messenien<sup>944</sup>. In Thera war in hellenistischer oder römischer Zeit an der Außenecke des sogenannten „Phalloshauses“ ein Phallos eingeritzt<sup>945</sup>. Ein Phallos fand sich auch in einem Quader des römischen Rundbaus in Perissa<sup>946</sup>. Besonders zahlreich treten Phalloi schließlich an Stadtmauern oder Häusern auf italischem Gebiet auf, vor allem in Pompeji haben sich viele Beispiele erhalten<sup>947</sup>. Aus vorhellenistischer Zeit ist der Phallos an Grenzen vor allem an Hermen überliefert. Hermes konnte auch in Form eines Phallos ver-

<sup>939</sup> Faraone a. O. 47: „...all-purpose amulets against any and all forms of evil that might attack.“

<sup>940</sup> Faraone a. O. 37 nach einem Fragment eines verlorenen Satyrspiels des Aischylos.

<sup>941</sup> H. J. Kienast, Die Stadtmauer von Samos, Samos XV (1978) 26 Anm. 92.

<sup>942</sup> Insgesamt haben sich sechs Beispiele erhalten: P. Bruneau, BCH 88, 1964, 159; ders., Recherches sur les cultes de Délos (1970) 643.

<sup>943</sup> Kienast a. O. 26 Anm. 92 Abb. 11. (ca. 310-290 v. Chr.).

<sup>944</sup> RE XIX 2 (1938) 1736 s. v. Phallos (Herter).

<sup>945</sup> H. Hiller von Gaertringen, Thera III (1904) 185f. Abb. 199.

<sup>946</sup> H. Hiller von Gaertringen, Thera I (1899) 241 Anm. 30.

<sup>947</sup> RE XIX 2 (1938) 1736f. s. v. Phallos (Herter).

ehrt werden, wie in römischer Zeit Pausanias aus dem elischen Kyllene berichtet<sup>948</sup>. Das Vorkommen von Phalloi ist aber keinesfalls auf den Zusammenhang mit Hermes beschränkt. Der Phallos ist nicht allein als Attribut dieses Gottes anzusehen. Häufig sind Phalloi auch im dionysischen Bereich anzutreffen<sup>949</sup>. Neben fekundativen Funktionen<sup>950</sup> konnten sie auch hier die Rolle einer Grenzmarkierung übernehmen, wie das kleine Dionysoheiligtum auf Delos zeigt, dessen Eingang von zwei rechteckigen Pfeilern flankiert wurde, die je einen Phallos trugen<sup>951</sup>.

Phalloi können aber auch ohne den Hinweis auf einen göttlichen Bezug vorkommen, z. B. als Amulette in Phallosform, die in römischer Zeit als unabhängige Kraftträger häufige Verwendung fanden<sup>952</sup>. Auch bei den Phalloi, die an Haus- oder Stadtmauern eingeritzt oder angebracht waren, fehlt ein eindeutiger Bezug zu einer bestimmten Gottheit. Daher ist nicht mehr zu entscheiden, ob sie als Attribute bestimmter Gottheiten zu deuten sind oder als eigenständige Symbolträger. Der Phallos am „Phalloshaus“ in Thera ist wohl eher als allgemeiner Glücksbringer zu verstehen, worauf seine begleitende Inschrift, ΤΟΙΣ ΦΙΛΟΙΣ, „an die Freunde“, hindeutet. Es scheint also, dass Phalloi ab hellenistischer Zeit unabhängig von einer Verbindung zu bestimmten Göttern ihre Funktion als revierabgrenzende, apotropäische und glücksbringende Symbole beibehielten und als solche an Hauswänden und Stadtmauern angebracht werden konnten.

Phalloi waren auch beliebtes Motiv von Graffitizeichnungen<sup>953</sup>. Hierbei ist ihr Sinngehalt aber nicht mehr zu erschließen. Möglich, dass es sich auch hier um übelabwehrende Symbole handelte, die bewusst in die Wände gekratzt wurden. Wahrscheinlicher ist jedoch eine Deutung als Kritzeleien mit sexueller Konnotation<sup>954</sup>.

Ein weiteres Relief aus Delos, das gegenüber eines der delischen Phalloi an der Türverkleidung eines Hauses angebracht war, bereitet in seiner Deutung Schwierigkei-

<sup>948</sup> Paus. VI 26, 4-5.

<sup>949</sup> Bei Dionysos, Satyrn, Priapos, Pan. Phalloi treten aber auch in Aphroditekulten, bei Demeter, Artemis, den Kabiren und anderen Göttern auf. RE XIX 2 (1938) 1692-1719 s. v. Phallos (Herter).

<sup>950</sup> Schol. Lukian. 276, 14f. 21f.; Iambl. de myst. I 11; RE VIII 1 (1912) 755f. s. v. Hermes (Eitrem); RE XIX 2 (1938) 1683-1685. 1712f. s. v. Phallos (Herter); Simon, GG 262.

<sup>951</sup> P. Bruneau – J. Ducat, Guide de Délos (1966) 130. Der südliche der beiden war eine Weihung des Deliers Karystios Ende des 4./ Anfang des 3. Jhs. v. Chr.: P. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos (1970) 298.

<sup>952</sup> s. o. Kap. V B 2.2; RE XIX 2 (1938) 1733-1744 s. v. Phallos (Herter).

<sup>953</sup> M. Langner, Antike Graffitizeichnungen (2001) 32.

<sup>954</sup> Langner a. O. 33f Anm. 179.

ten, da seine Darstellung singulär ist<sup>955</sup>. Das Relief stellt eine Person dar, die in ihrer linken Hand einen länglichen Gegenstand (ein Messer?) und in ihrer rechten ein Tier kopfüber an dessen Schwanz hält. Möglicherweise ist hier die Tötung des Tieres gemeint. Ob diese Darstellung wie die Phalloi, Keulen oder Zeichen der Dioskuren an den delischen Häusern ebenfalls als schützendes Symbol zu sehen ist, indem sie auf eine bestimmte kultische Handlung hinweist, denkbar wäre z. B. ein Opfer, ist nicht zu klären. W. Deonna zog eine Parallele zu pompeianischen Häusern und deutete die Darstellung als Hinweis auf den Beruf des Hausinhabers, eventuell einen Metzger<sup>956</sup>. Demnach wäre das Relief als eine Art Türschild anzusehen ohne apotropäische oder sakrale Konnotation.

Eine weitere Gruppe bildlicher Symbole an Grenzsituationen in Griechenland bilden die Darstellungen von Waffen im Relief. Solche finden sich ab hellenistischer Zeit vor allem in Kleinasien: Erhalten haben sich Waffenfriese am Osttor in Side, dem Akropolistor in Isaura, dem Stadttor in Selge sowie einzelne Reliefdarstellungen am Stadttor in Perge<sup>957</sup>. Die Waffenreliefs von Side, die ursprünglich einen monumentalen Fries bildeten, dessen genauer Anbringungsort am Tor nicht bekannt ist, werden aufgrund stilistischer Vergleiche ins 2. Jh. v. Chr. datiert<sup>958</sup>. Sie bilden Helme, Schwerter und Scheiden sowie Panzerhemden ab. Die späthellenistischen Reliefs des linken Torturmes des Akropolistores in Isaura zeigen ein Schwert mit Binde, einen Schild, einen Helm, Beinschienen und ein Panzerhemd<sup>959</sup>. Am Stadttor von Selge befanden sich Reliefs mit Schilden und Panzerhemden: Ihre Entstehungszeit entspricht in etwa denen aus Side<sup>960</sup>. Die Reliefs des obersten Geschosses der hellenistischen Tortürme in Perge stellen Rundschilde dar<sup>961</sup>.

Die oben besprochenen Reliefplatten aus Delos haben bereits gezeigt, dass bestimmte Waffen als Göttersymbole fungieren konnten, so der von zwei Piloι eingerahmte Schild als Zeichen der Dioskuren oder die Keule als Attribut des Herakles. Auch der

<sup>955</sup> P. Bruneau, BCH 88, 1964, 159f. Abb. 3bis.

<sup>956</sup> W. Deonna, BCH 30, 1906, 609.

<sup>957</sup> A. F. Mansel, AA 1968, 272f.

<sup>958</sup> Mansel a. O. 270. 278f.

<sup>959</sup> H. Swoboda – J. Keil – F. Knoll, Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien (1935) 123f. Abb. 125.

<sup>960</sup> K. Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens II (1892) 175 Abb. 144. 178; Mansel a. O. 272.

<sup>961</sup> K. Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens I (1890) 61f Abb. 48.

einzelne Schild an der *maison du lac* in Delos kann durch seine Nachbarschaft zu den Dioskurensymbolen eventuell auf das göttliche Geschwisterpaar bezogen werden<sup>962</sup>.

Die Auswahl der dargestellten Waffen an den kleinasiatischen hellenistischen Stadttoren lässt jedoch keinen Bezug auf bestimmte Götter erkennen. Daher ist anzunehmen, dass sie nicht als Götterattribute mit göttlicher Schutz- und Abwehrkraft zu deuten sind, sondern dass ihre Anbringung aus einer anderen Intention heraus erfolgte. Bereits Lanckoronski bezeichnete die Waffendarstellungen der kleinasiatischen Stadttore als „tropaionartig“<sup>963</sup>. A. F. Mansel sah in ihnen ebenfalls Vorläufer der kaiserzeitlichen Tropaiondarstellungen an Stadttoren, Ehren- und Triumphbögen<sup>964</sup>. Dass man erbeutete Waffen als Siegesmonumente bereits in vorrömischer Zeit an den Stadttoren aufstellte, belegen eine Stelle bei Xenophon für Korinth im 4. Jh. v. Chr. sowie zwei Inschriften aus dem 1. Jh. v. Chr. für Xanthos<sup>965</sup>. Es ist daher wahrscheinlich, dass auch die Anbringung der Waffenfriese an den Stadttoren von Side, Perge, Selge und Isaura mit der Verherrlichung und der Erinnerung an gewonnene Schlachten und Kriege in Verbindung zu bringen ist<sup>966</sup>. Neben der Deutung der dargestellten Waffen als Siegesmonumente ist ein apotropäischer und schützender Charakter jedoch nicht auszuschließen. Schließlich erfolgte ihre Anbringung an prominenter Stelle am Eingang der Städte, einem sensiblen Ort, der besonders schutzbedürftig war. Denkbar ist, dass die dargestellten (erbeuteten?)<sup>967</sup> Waffen die eigene Stärke symbolisierten und damit auf potentielle Feinde und im übertragenen Sinne auch auf Übel verschiedener Art abschreckend wirken sollten<sup>968</sup>.

Eine weitere schwierig zu deutende Gruppe von Darstellungen an Eingängen bilden Tierbilder. Dass Tieren eine im übertragenen Sinne übelabwehrende Bedeutung zugesprochen werden konnte, geht bereits aus dem Homerischen Hymnus an Hermes

---

<sup>962</sup> s. o. Kap. V B 6.2.

<sup>963</sup> K. Lanckoronski, Städte Pamphylens und Pisidiens II (1982) 178.

<sup>964</sup> Mansel a. O. 273. 279.

<sup>965</sup> Xen. hell. IV 4, 8; TAM II 264. 265; F. G. Maier, Torgötter, in: J. Kroymann (Hrsg.), Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 100.

<sup>966</sup> Mansel a. O. 273f.

<sup>967</sup> Mansel a. O. 273.

<sup>968</sup> Im gleichen Sinne ist auch die bei Hdt. IV 103 überlieferte taurische Sitte zu verstehen, dass man die Köpfe getöteter Kriegsgefangener als Wächter über den Häusern aufhing.

hervor: Hier wird eine Schildkröte als Schutz gegen bösen Zauber vor den Türen bezeichnet<sup>969</sup>. Darstellungen von Schildkröten an Türen sind jedoch nicht bekannt.

Darstellungen von Tieren, die sich an Eingangssituationen dagegen finden lassen, sind diejenigen von Raubtieren, deren abschreckende und übelabwehrende Wirkung offensichtlich ist. Solche Darstellungen von Raubtieren gab es vor allem im Orient sehr häufig<sup>970</sup>; im griechischen Raum scheint diese Sitte seltener gewesen zu sein, da nur wenige Beispiele erhalten sind: Das sicher bekannteste stammt aus mykenischer Zeit (um 1400 v. Chr.) und zeigt zwei heraldisch angeordnete Löwen im Relief über dem Durchgang des Tores der Zitadelle von Mykene<sup>971</sup> (Abb. 30).

In historischer Zeit finden sich zwei Beispiele unter den thasischen Reliefs<sup>972</sup>. Ihre Entstehungszeit wird bereits in das 7. Jh. v. Chr. datiert<sup>973</sup>, also deutlich früher als die übrigen thasischen Reliefs. Die zwei Reliefs stellen einen Panther und einen Löwen dar. Ihre ursprüngliche Verwendung ist unbekannt. Aufgrund ihres Fundortes im ehemaligen Apollonheiligtum und ihrer Symmetrie zueinander werden sie als Torreliefs des Eingangs zum Apollonion gedeutet<sup>974</sup>.

Ein weiteres Tierrelief an einem Tor findet sich in Buthroton im heutigen Albanien. Das Relief eines Türsturzes zeigt einen Löwen, der einen Stier fängt. Seine Datierung ist problematisch, da unsicher ist, ob das Relief aufgrund seines silhouettenhaften Stiles in archaische Zeit zu datieren ist, oder ob es sich um ein unvollendetes Werk aus dem 5. Jh. v. Chr. handelt<sup>975</sup>.

Die Darstellung von Löwen und Panthern findet sich im 7. und 6. Jh. v. Chr., meist in Verbindung mit Tierfriesen, in der Vasenmalerei und der Plastik sehr häufig<sup>976</sup>. In

<sup>969</sup> Hom. h. IV 37-38.

<sup>970</sup> H. Gallet de Santerre, *Délos XXIV* (1959) 34. Beispiele bei C. Picard, *ÉtThas VIII* (1962) 13-38; H. Gabelmann, *Studien zum frühgriechischen Löwenbild* (1965) 11-16; Faraone a. O. 21-26.

<sup>971</sup> Picard a. O. 17f. Abb. 2.

<sup>972</sup> Louvre, MA 704. 705; Holtzmann a. O. 6-13 Taf. 2. 3.

<sup>973</sup> Genauer zwischen 640/30 v. Chr.: Holtzmann a. O. 11.

<sup>974</sup> Holtzmann a. O. 12; dagegen F. Felten, *Griechische tektonische Friese archaischer und klassischer Zeit* (1984) 20: Teile eines Tierfrieses.

<sup>975</sup> Picard a. O. 179 Abb. 72; F. Hölscher, *Die Bedeutung archaischer Tierkampfbilder*, *Beiträge zur Archäologie* 5 (1972) 82; Holtzmann a. O. 8 Anm. 16.

<sup>976</sup> Bei der Benennung der Tiere ist man in der archäologischen Literatur übereingekommen, diejenigen Raubtiere, die im Profil dargestellt sind, als Löwen zu bezeichnen, diejenigen, deren Kopf frontal wiedergegeben ist, als Panther, obwohl keine eindeutigen biologischen Unterscheidungsmerkmale vorliegen.

der klassischen Zeit nimmt die Zahl ihrer Darstellungen stark ab<sup>977</sup>. Motivische und typologische Vergleichsbeispiele zu Thasos und Buthroton finden sich vor allem an Tempeln<sup>978</sup> oder Grabdenkmälern<sup>979</sup>. Bei einigen Beispielen unbekanntem Ursprungsortes wird ebenfalls eine Anbringung an Tempeln rekonstruiert, eine Anbringung an Türen oder Toren erscheint nicht wahrscheinlich<sup>980</sup>. Diese Raubtiere an Tempelfassaden oder Grabdenkmälern wurden als Wächter der Gebäude oder der Gräber gedeutet<sup>981</sup>. Löwen waren die gefährlichsten und mächtigsten Tiere der Antike, denen zugleich eine apotropäische und schützende Kraft zugeordnet wurde, wie einige Grabepigramme bestätigen<sup>982</sup>. Dass Löwen oder Panther, die an Toren angebracht waren, genauso zu interpretieren sind, scheint logisch. Es stellt sich aber die Frage, warum diese Wächterfunktion im griechischen Raum an Toren im Vergleich zu ihrem häufigen Vorkommen an Tempeln, als Wasserspeier, als Schildzeichen und auf Gräbern relativ wenig in Anspruch genommen wurde<sup>983</sup>. Anscheinend wurde die im Orient häufig anzutreffende Funktion der Tiere als Eingangswächter selten in Griechenland übernommen.<sup>984</sup> Dass in Thasos ursprünglich enge Verbindungen mit dem Osten vorhanden waren, wurde bereits angesprochen. Es ist möglich, dass der Löwe und der Panther hier auf direkte phönikische Einflüsse zurückzuführen sind. Eine zweite Möglichkeit für die Anbringung der Raubtiere an den Toren ist, dass die Tiere hier nicht als alleinstehende unabhängige Wächter zu verstehen sind, sondern

<sup>977</sup> H. A. Cahn, *Kleinere Schriften zur Münzkunde und Archäologie* (1975) 24.

<sup>978</sup> z. B. an Tempel A in Prinias, am Artemistempel auf Korfu, in Giebelfiguren aus Poros von der Athener Akropolis, Fries vom Architrav des Apollontempels in Didyma. H. Gabelmann a. O. Nr. 35-37; Hölscher a. O. 68-99; Felten a. O. 19-27; Holtzmann a. O. 8 Anm. 11.

<sup>979</sup> Hölscher a. O. 14-67.

<sup>980</sup> Fries aus Larisa, Thessalien: H. Gabelmann, *Studien zum frühgriechischen Löwenbild* (1965) 82 Anm. 340; Friesplatten von der Athener Akropolis: E. Langlotz, *Archaische Plastik auf der Akropolis* (1941) 58; Fries aus Paros: G. Daux, *BCH* 87, 1963, 287 Abb. 15; Gabelmann a. O. Nr. 380; Fries aus Akanthos, Makedonien: Hölscher a. O. 82. Zur Rekonstruktion der Anbringung: Felten a. O. 20 Nr. 8, 21 Nr. 9, 24 Nr. 23.

<sup>981</sup> Anth. Gr. 426; Hölscher a. O. 81. 100; W. Martini, *Die Magie des Löwen in der Antike*, in: X. von Ertzdorff (Hrsg.), *Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen*, Kongr. Gießen 1993 (1994) 21-61.

<sup>982</sup> Anth. Gr. 426. 344a. Nach Faraone a. O. 39 dienten die Darstellungen von Tieren im Orient auch der Abwehr von realen Artgenossen. Für Insekten ist ein solcher Glaube belegt: Amulette in Insektenform sollten zur Abwehr von Ungeziefer dienen.

<sup>983</sup> Ein neben Mykene, Thasos und Buthroton viertes Beispiel findet sich in Milet. Dort wurde in römischer Zeit in Zweitverwendung die Statue eines archaischen Löwen auf einem Altar an Apollon und Artemis direkt vor dem sog. Löwentor aufgestellt. A. von Gerkan, *Milet II* 3 (1935) 49f. Abb. 28.

<sup>984</sup> Zur Übernahme nahöstlicher Traditionen in Griechenland: Faraone a. O. 26-29. Es kann jedoch nicht generell davon ausgegangen werden, dass bestimmte magische Rituale und Zeichen zuerst im Orient beheimatet waren und von dort im 8. Jh. v. Chr. nach Griechenland kamen. Die Entwicklungslinien sind weder zeitlich noch geographisch genau nachvollziehbar.

als Tiere, die in Verbindung mit bestimmten Gottheiten stehen, in deren Auftrag sie als Wächter eingesetzt wurden<sup>985</sup>. Damit müssten ihre Bedeutungen gelöst von östlichen Traditionen in Zusammenhang mit der griechischen Religion betrachtet werden: Da über die Kulte des antiken Buthroton zu wenig bekannt ist, können keine Aussagen darüber gemacht werden, ob der Löwe am Türsturz eines Einganges zur Stadt mit einer bestimmten Gottheit in Verbindung zu bringen ist. Dagegen ist in Thasos eine Verbindung zu Apollon, dessen Heiligtum Löwe und Panther bewachten, durchaus wahrscheinlich. Die enge Verknüpfung von Apollon mit Löwen hat H. A. Cahn besonders für das 7. und 6. Jh. v. Chr. aufgezeigt: Löwen können als Begleittier des Gottes auftreten, als sein Attribut oder als Weihungen an ihn<sup>986</sup>. Weitere Beispiele im griechischen Raum, in denen Löwen an eingangsnahen Orten zu finden sind, stehen ebenfalls in Verbindung mit Apollon. In Didyma flankierten im 6. Jh. v. Chr. eine ganze Reihe von Löwen die Zugangsstraße zu seinem Heiligtum. Einer von ihnen trägt eine inschriftliche Weihung an den Gott. Indirekt mit Apollon in Verbindung gebracht werden können auch die auf der sogenannten Löwenterrasse von Delos gereihten Löwen des späten 7./frühen 6. Jhs. v. Chr. Wahrscheinlich säumten sie den Zugang zum Letoon. Die Löwen blickten zudem von ihrer Terrasse auf den Heiligen See, in dem laut Mythos Apollon von Leto geboren worden war und in dem die heiligen Schwäne des Gottes schwammen. Ein Bezug der delischen Löwen zu Apollon ist also wahrscheinlich. Bei den delischen und didymäischen Löwen handelt es sich allerdings nicht explizit um Torwächter, da ihre direkte Verbindung zu einem Heiligtumstor nicht gesichert ist<sup>987</sup>. Ihre Reihung entlang einer Straße bzw. der Terrasse in Delos lässt aber an eine Wächterfunktion über die Straße zum Heiligtumseingang hin und auf den heiligen See denken.

Es ist also durchaus möglich, dass die wenigen Löwen bzw. Pantherdarstellungen an griechischen Toren in direktem Bezug zu lokal bedeutenden Gottheiten standen und damit dem Eingang neben ihrer Wächterfunktion auch eine gewisse sakrale Konnotation verliehen, indem sie als Begleittier die göttliche Nähe ihres Herrn oder ihrer Herrin andeuteten.

---

<sup>985</sup> F. Hölscher a. O. 82. Unter dieser Fragestellung betrachtete Hölscher die Anbringung von Raubtieren an Tempeln und konnte enge Verbindungen zu verschiedenen Göttern feststellen.

<sup>986</sup> H. A. Cahn, *Kleinere Schriften zur Münzkunde und Archäologie* (1975) 17-32.

<sup>987</sup> K. Tuchelt, *Die archaischen Skulpturen von Didyma*, *Istanbuler Forschungen* 27 (1970) 212.

Ein typisches Tier, das bereits in der Antike die Eingänge bewachte, war der Hund. Wachhunde sind in der antiken Literatur häufig belegt<sup>988</sup>. Auch im Mythos spielen sie eine wichtige Rolle, das bekannteste Beispiel ist sicherlich Kerberos, der den Eingang zur Unterwelt bewacht. Rundplastische Darstellungen von Hunden als Eingangswächter werden in der Odyssee am Palast des Phäakenkönigs Alkinoos beschrieben<sup>989</sup>: Diese Hunde aus Gold und Silber seien von Hephaistos geschaffen worden. Einen mythischen goldenen Wachhund des Hephaistos nennen die Scholia zu Homer und Pindar auch für den Zeustempel auf Kreta<sup>990</sup>. Erhalten haben sich solche Darstellungen von einzelnen Hunden an Eingängen im griechischen Raum jedoch nicht. Ihr nachweisbares bildliches Vorkommen an Grenzsituationen beschränkt sich auf ihre Eigenschaft als Begleittiere der Göttin Hekate<sup>991</sup>. Einige Hekataia enthalten daher Hundedarstellungen<sup>992</sup>. So wichtig auch die Funktion von Hunden als Wächter im antiken Alltag gewesen sein wird, als schützende Symbole an den Grenzen scheinen sie, soweit der Erhaltungsstand eine repräsentative Beurteilung zulässt, in vorrömischer Zeit keine bedeutsame Rolle gespielt zu haben.

#### Fazit:

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Schmückung von Toren, Türen, Stadt- und Hausmauern mit einzelnen Symbolen in Relief oder eingeritzt nicht sehr häufig zu finden ist. Aus vorhellenistischer Zeit sind lediglich die beiden Tierreliefs aus Thasos und Buthroton bekannt. In hellenistischer Zeit stellen die Wohnhäuser von Delos die Hauptquelle dar; das Auftreten von Waffenreliefs an Toren ist auf einige kleinasiatische Städte beschränkt. Dieser Umstand ist zum einen auf den Erhaltungsstand zurückzuführen, schließlich sind nur von wenigen antiken profanen Gebäuden höherreichende Mauerreste erhalten. Zum anderen ist damit zu rechnen, dass gerade an privaten Häusern schutzbringende Symbole nicht unbedingt in Relief angebracht

<sup>988</sup> O. Keller, *Die antike Tierwelt I* (1960) 139f.

<sup>989</sup> Hom. Od. VII 91-94.

<sup>990</sup> Schol. Hom. od. XIX 518; Schol. Pind. O. I 91a; Faraone a. O. 19.

<sup>991</sup> s. o. Kap. V B 3.3.; T. Kraus, *Hekate* (1960) 25f.; LIMC VI (1992) 986 s. v. Hekate (Sarian).

<sup>992</sup> LIMC VI (1992) s. v. Hekate Nr. 121. 122. 128. 147 (Sarian).

waren, sondern auch in einfacher Form von Zeichnungen oder Einritzungen, etwa vergleichbar mit Graffiti, oder aus vergänglichem Material<sup>993</sup>.

Zum Teil sind einige der erhaltenen Symbole klar auf Götter zu beziehen, so die Keule des Herakles oder Schild und Piloï der Dioskuren. Auch bei dem Löwen und Panther des Eingangs zum Apollonheiligtum von Thasos sowie den Phalloi am Eingang zum Dionysosheiligtum in Delos ist ein Bezug zum jeweiligen Kultinhaber wahrscheinlich. Diese Darstellungen sind daher weniger als „magische Zeichen“ zu verstehen, die für sich allein apotropäisch wirken, sondern als Attribute bestimmter Gottheiten, in deren Auftrag sie eine gewisse Schutzfunktion erfüllten oder auf deren göttliche Macht und Schutz sie hinwiesen. Auch Gebete und Epigramme, die als Inschriften über den Türen angebracht wurden und den Schutz einer Gottheit oder eines Heros beschworen, sind als Ausdruck des antiken Götterglaubens zu begreifen und nicht als Zauberformeln des sogenannten Volks- oder Aberglaubens.

Problematisch, ob als Attribute bestimmter Götter oder als eigenständige Apotropaia zu verstehen, sind die hellenistischen Phallosreliefs an den Wohnhäusern von Delos und Thera sowie an den Stadtmauern von Antheia und Samos. Hier fehlen jegliche Hinweise auf einen göttlichen Bezug. Daher sind die Phalloi in Analogie zu denjenigen an römischen Hauswänden und Amuletten in römischer Zeit vermutlich als grenzmarkierende und übelabwehrende Symbole zu deuten<sup>994</sup>.

Auch bei den Waffenreliefs der hellenistischen Stadttore in Side, Isaura, Selge und Perge ließ sich keine eindeutige Verbindung zu bestimmten Gottheiten oder Heroen herstellen. Sie scheinen vielmehr primär als Siegeszeichen der Städte verstanden worden zu sein, eine eventuelle übelabwehrende Schutzfunktion ist damit aber nicht auszuschließen.

---

<sup>993</sup> In der älteren Forschung wurde die generelle Beobachtung, dass magische Symbole, Talismane und andere Apotropaia für das archaische und hellenistische Griechenland nachzuweisen sind, während für die klassische Zeit Belege fehlen, mit der jeweiligen Stärke von östlichen Einflüssen auf die griechische Kultur erklärt: Für Archaik und Hellenismus wurde ein vermehrter östlicher Einfluss angenommen, für die klassische Zeit vermutete man dagegen eine rigorose Unterbindung von sämtlichen Formen von Aberglauben. Faraone a. O. 114-117 widersprach dieser Theorie vehement: Er nahm an, dass der Glaube an Magie in sämtlichen Kulturen des Mittelmeerraumes zu jeder Zeit existierte, und dass allein eine Unausgewogenheit in den erhaltenen Quellen die Lücken in der Überlieferung begründet.

<sup>994</sup> Ebenso wenig lässt sich eine fekundative oder sexuelle Deutung ausschließen.

## C. Heroengräber

Eine weitere spezifische Form von Sakralstätten, deren Vorkommen an Grenzsituationen untersucht werden soll, sind Heiligtümer von Heroen. Heroen wurde meist eine besonders enge persönliche Bindung zu denjenigen Orten zugeschrieben, die mit der Biographie eines Heros in Verbindung standen, der nach antikem Glauben sein zunächst sterbliches Leben als Mensch auf Erden verbracht hatte und dessen Spuren und Hinterlassenschaften man daher zu erkennen glaubte.

Für die Kultstätten von Heroen war es vor allem bedeutsam, das Grab des Heros zu besitzen. Grund dafür war die antike Vorstellung, dass das Wirken eines Heros an seine Gebeine geknüpft war. (Besaß man keine Gebeine, konnte auch auf Kenotaphien, das heißt auf leere Scheingräber, ausgewichen werden.) In Notsituationen erschienen Heroen aus ihren Gräbern heraus und griffen in menschliche Belange ein, z. B. als kämpferische Wächter vor Feinden wie die delphischen Heroen Phylakos und Autoonos, die in Gestalt von Hoplitzen beim Persereinfall 480 v. Chr. und beim Keltensturm 279 v. Chr. den Menschen zu Hilfe geeilt sein sollen<sup>995</sup>, oder wie Theseus, der den Athenern in der Schlacht von Marathon zur Seite stand.

Aufgrund dieser aktiven Schutzfunktion von Heroen ist zu erwarten, dass man auch sie, vergleichbar mit lokal verbundenen Stadtgottheiten, als Schützer und Wächter der Grenzen ihrer Heimatstädte oder –poleis einsetzte. Und tatsächlich nennen die antiken Schriftquellen zahlreiche Heroen, deren Gräber an den Grenzen von Häusern, Siedlungen oder Territorien lokalisiert wurden:

- Das Grab des Astrabakos in Sparta befand sich an einer Haustür<sup>996</sup>.
- Neoptolemos war in Delphi unter der Türschwelle des Apollontempels begraben<sup>997</sup>.
- Im Stadttor von Elis lag das Grab des Aitolos<sup>998</sup>.
- Im Stadttor von Theben das Grab des Iolaos<sup>999</sup>.

<sup>995</sup> Hdt. VIII 39; Paus. X 8, 7f.; 23,3. Als Heroon von Phylakos und Autoonos werden in Delphi in der Regel zwei kleine rechteckige Oikoi im Heiligtum der Athena Pronaia gedeutet: J.-F. Bommelaer – D. Laroche, *Guide de delphes. Le site* (1991) 52. Dagegen Deutung der Tholos in Delphi als Heroon des Phylakes: K. Widdra, *MarbWPr* 1965, 38-45.

<sup>996</sup> Hdt. VI 69.

<sup>997</sup> Schol. Pind. N. VII 62; Paus. X 24, 6.

<sup>998</sup> Paus. V 4, 4.

<sup>999</sup> Paus. IX 23, 1.

- Im skäischen Tor von Troja das Grab des Laomedon<sup>1000</sup>.
- An der elischen Landesgrenze das Grab des Koroibos<sup>1001</sup>.
- Eine Grenzregelung aus dem Artemisheiligtum von Orchomenos nennt zwei Heiligtümer der Heroen Melampous und Bouphagos an der Grenze zwischen Orchomenos und Methydrion<sup>1002</sup>.
- In Athen war vor dem Dipylon der Heros Anthemokritos, ein von Megarern erschlagener Gesandter, begraben<sup>1003</sup>.
- Vor dem itonischen Tor wurde das Grab der Amazone Antiope gezeigt<sup>1004</sup>.
- Vor dem Tor zum Piraeus lag das Heroengrab des Chalkodon<sup>1005</sup>.
- Im Stadttor von Amathus auf Zypern wurde ein ehemaliger Gegner der Stadt, König Onesilos von Salamis, als Heros verehrt<sup>1006</sup>. Dieses Beispiel zeigt, dass man sogar einem Feind als „Tor-Heros“ verehren konnte. Wie Herodot berichtet, war der Leiche des Onesilos von den Amathusiern der Kopf abgetrennt und über dem Stadttor aufgehängt worden. Als sich in den Kopf ein Bienenschwarm einnistete, fragten die Amathusier ein Orakel um Rat, das ihnen auftrug, den Kopf herunterzuholen, zu begraben und dem Onesilos einmal im Jahr Heroenopfer darzubringen.

Die Aufhängung des abgetrennten Kopfes des Onesilos im Stadttor ist als Demonstration der eigenen Stärke und zur Abschreckung anderer potentieller Gegner zu werten<sup>1007</sup>. Ob man sich von einem feindlichen Heros, der am Stadttor begraben lag, auch eine Wächter- und Schutzfunktion erhoffte, ist jedoch fraglich.

Wie diese in der Literatur genannten, meist mythischen Heroengräber aussahen, wissen wir nicht. Der archäologische Befund liefert hier nur ein sehr unzureichendes

<sup>1000</sup> Serv. Aen. II 241.

<sup>1001</sup> Paus. VIII 26, 4.

<sup>1002</sup> A. Plassart, BCH 39, 1915, 53-97; P. Roussel, REG 29, 1916, 442f.; S. Dusanic, BCH 102, 1978, 346-358; M. Jost, Sanctuaires et cults d'Arcadie (1985) 119f.

<sup>1003</sup> Plut. Perikl. 30; Paus. I 23, 6; Demosth. XII 4.

<sup>1004</sup> Paus. I 2, 1.

<sup>1005</sup> Plut. Theseus 27.

<sup>1006</sup> Hdt. V 104-105. 108. 114.

<sup>1007</sup> Einen ähnlichen Sinn ergibt auch die Aufstellung von Trophaia und erbeuteten Waffen an Stadttoren, wie sie Xenophon und zwei Inschriften aus Xanthos aus dem 1. Jh. v. Chr. überliefern: Xen. hell. IV 4, 8; O. Benndorf, in: Festschr. G. Hirschfeld 1903, 75 A B; F. G. Maier, Torgötter, in: J. Kroymann (Hrsg.), Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 100. S. o. Kap. V B 6.2.

Bild, da sich an Eingangssituationen nur sehr wenige Heroa namentlich nicht überlieferter Heroen archäologisch belegen lassen:

Ein vermeintliches Beispiel eines Heroengrabes zum Schutz einer Grenze findet sich in Eleusis. Hier wurde südlich des sog. Heiligen Hauses direkt vor dem Eingang eines geometrischen Megarons das Tumulusgrab eines Mannes aus dem späten 8./frühen 7. Jh. v. Chr. entdeckt, an das sich ein Ahnen- oder Heroenkult anschloss<sup>1008</sup>. Wahrscheinlich handelte es sich bei dem Toten um den ehemaligen Bewohner des Megarons, der an der Türschwelle seines Hauses bestattet wurde. In protogeometrischer und geometrischer Zeit scheinen solche Bestattungen in oder an Wohnhäusern durchaus üblich gewesen zu sein<sup>1009</sup>. Allerdings ist davon auszugehen, dass das Haus nach der Bestattung des Inhabers nicht mehr oder nicht mehr lange bewohnt und bald zerstört wurde. Als Kultstätte für den Verstorbenen wurde dann das benachbarte sogenannte „Heilige Haus“ errichtet. Spuren von Kulthandlungen lassen sich dort seit dem Ende des 8. Jhs. bis ins 4. Jh. v. Chr. nachweisen. Aufgrund der „Nicht-Nutzung“ und baldigen Zerstörung des Megarons nach der Bestattung des Verstorbenen kann die Lage des Grabes jedoch nicht mehr grenzspezifisch als „Wächterposition“ am Hauseingang angesehen werden. Dass ein Kult am Grab zum Schutz des Hauseinganges erfolgte, ist also auszuschließen.

Ein ähnliches Beispiel eines Heroenheiligtums, das bei oberflächlicher Betrachtung an einer Grenze platziert erscheint, bei genauerer Untersuchung sich jedoch als nicht primär grenzspezifisch erweist, findet sich am sogenannten Mitropolisplatz in Grotta auf Naxos<sup>1010</sup>. Auch hier handelt es sich um eine Kultstätte, die an früheisenzeitliche Gräber anschloss. Nachdem die mykenische Siedlung am Ende der mykenischen Zeit aufgegeben worden war, wurden in protogeometrischer Zeit direkt an der Rampe der mykenischen Befestigungsmauer mehrere Gräber, durch einen Peribolos eingefasst, angelegt. Wahrscheinlich waren hier Bewohner der Umgebung begraben, deren An-

<sup>1008</sup> ThesCRA IV (2006) 1. a. Kultorte Nr. 8 (Seiffert).

<sup>1009</sup> In Asine, Argos, Thermon und Volos wurden während der Protogeometrik und Geometrik die Toten nahe der Wohnhäuser begraben, in Asine und Volos fanden sich Gräber (vor allem von Kindern) auch unter den Fußböden in den Häusern. Ob es sich bei diesen Häusern allerdings um Wohnhäuser handelte, ist umstritten. Möglich wäre auch, dass die Gebäude nach den Bestattungen einen Funktionswandel erfuhren und zu Grab- oder Kultbauten wurden. A. Mazarakis Ainian, Reflections on Hero Cults in Early Iron Age Greece, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Hero Cult*, Kongr. Göteborg 1995 (1999) 18-21.

<sup>1010</sup> V. Lambrinouidakis, Veneration of Ancestors in Geometric Naxos, in: R. Hägg (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice* (1988) 235-246; A. Mazarakis Ainian, *From Rulers' Dwellings to Temples* (1997) 189.

gehörige durch die Wahl des Begräbnisplatzes ihre Beziehung zu der ehemaligen mykenischen Siedlung betonen wollten. Spuren von Kulthandlungen belegen die Einführung von Ritualen, die als Toten- und Ahnenkult zu deuten sind. In der spätgeometrischen Phase wurde über dem Peribolos dann ein Tumulus errichtet. Dies deutet darauf hin, dass hier nun ein kommunaler Heroenkult stattfand<sup>1011</sup>.

Ob die Anlagen der Gräber mit ihren späteren Kulturen an der Rampe der mykenischen Mauer als Grenzwächter zu werten sind, ist jedoch mehr als fraglich. Die mykenische Mauer erfüllte bereits zur Zeit der ersten Grablegen keine Grenzfunktion mehr und war wahrscheinlich nur noch als gut erhaltene Ruine existent. Denkbar ist, dass die mykenische Mauer insofern eine Rolle bei der Einrichtung der Kultstätte spielte, als dass sie ein Zeugnis aus der in der Vorstellung der Griechen „heroischen“ Vergangenheit darstellte, und dass in spätgeometrischer Zeit die Gräber mit idealisierten heroischen Vorfahren in Verbindung gebracht wurden<sup>1012</sup>. Eine Grenzschutzfunktion wird dem Kult wohl aber nicht zugekommen sein.

Ein drittes Beispiel eines Heroenkultes, der an Gräbern an einer Grenzsituation angelegt wurde, findet sich am Westtor in Eretria: Hier hat sich über mehreren spätgeometrischen Gräbern ein dreieckiger Peribolos erhalten, der als „Heroon am Westtor“ bezeichnet wird<sup>1013</sup>. Die Errichtung des Peribolos sowie eine Kulttätigkeit erfolgte schon im frühen 7. Jh. v. Chr. Wahrscheinlich waren hier die Angehörigen einer führenden Familie begraben, die bereits kurz nach ihrer Bestattung durch Nachfahren im Rahmen eines Toten- und Ahnenkultes rituelle Verehrung erfuhren<sup>1014</sup>. Es darf hier also nicht von einem Heroenkult gesprochen werden, der speziell zum Schutz des Eingangsbereiches der Stadt eingerichtet wurde. Trotzdem ist die Lage der Gräber direkt am Stadttor ein nicht zu unterschätzender Faktor, der im 7. Jh. v. Chr. bei der Umgestaltung der Gräber zum Heroenheiligtum eine Rolle spielte: Dass der an dieser prominenten Stelle stattfindende Heroenkult (auch) dazu diente, den Schutz des Stadttores zu garantieren, ist stark anzunehmen.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass man ältere Gräber, die sich an Eingangssituationen befanden, erst einige Zeit nach dem Tod der Verstorbenen zu Sakralstätten

<sup>1011</sup> ThesCRA II (2004) 3. d. Heroisierung, Apotheose Nr. 14 (Mazarakis Ainian).

<sup>1012</sup> Lambrinouidakis a. O. 238. 245.

<sup>1013</sup> C. Bérard, Eretria III (1970).

<sup>1014</sup> ThesCRA II (2004) 3. d. Heroisierung, Apotheose Nr. 13 (Mazarakis Ainian); ThesCRA IV (2006) 1. a. Kultorte Nr. 20 (Seiffert).

umbaute und an ihnen einen Kult einrichtete. Daher war es möglich, dass sich zwischenzeitlich die Gegebenheiten vor Ort dahingehend verändert hatten, dass keine Grenzlage mehr vorhanden war. Das heißt, die Grablegung selbst hatte in protogeometrischer und geometrischer Zeit zwar an einer Grenzsituation stattgefunden, für die Einrichtung eines Kultes in späterer Zeit scheint dieser liminale Aspekt jedoch keine Rolle mehr gespielt zu haben.

Die Anlage von Grabstätten an Grenzsituationen war in der Antike durchaus üblich: neben den Gräbern protogeometrischer und geometrischer Zeit an Hauseingängen wurden die Nekropolen von Städten sehr häufig direkt vor den Stadtmauern an den Ausfallstraßen angelegt. Aber nur wenige dieser Grabstätten wurden zu Kultstätten von Heroen. Mit den Gräbern, an denen später ein Kult eingerichtet wurde, musste sich also eine bestimmte Bedeutung oder Überlieferung verbunden haben, die dazu führte, dass man in ihnen ein Heroengrab sah. Denkbar ist die Erinnerung an einen herausragenden Fürsten oder Krieger, oder die Verbindung mit einer Figur aus dem Mythos<sup>1015</sup>.

In Zusammenhang mit der Anlage von Gräbern heroisierter Verstorbener vor den Stadttoren zu nennen, sind auch die Staatsgräber Athens an der Straße vom Dipylon bis zur Akademie<sup>1016</sup>. Hier lagen unter anderem die Gräber der heroisierten Gefallenen wichtiger Schlachten. Der prominente Begräbnisort hob zum einen die besondere Stellung der Verstorbenen als heroisierte Kriegsgefallene hervor und bedeutete eine zusätzliche Ehrung. Zugleich kündeten diese Gräber jedem, der über diese Straße nach Athen kam, vom Ruhm der Stadt<sup>1017</sup>. Zum anderen ist anzunehmen, dass auch mit diesen heroisierten Verstorbenen die Vorstellung verbunden war, dass sie, wenn nötig, aus ihren Gräbern heraus zum Schutz und zur Verteidigung der Stadt agieren konnten. Schließlich hatten die Gefallenen bereits zu Lebzeiten im Kampf ihre Heimatstadt erfolgreich verteidigt und waren als heroisierte Verstorbene nach antikem Glauben fähig, dies wieder zu tun.<sup>1018</sup>

<sup>1015</sup> Lambrinoudakis a. O. 245 nennt als Beispiel für solche Vorstellungen das literarisch überlieferte Grab der mythischen Heroine Polykrite am Stadttor von Naxos, ohne jedoch die Kultstätte am Mitropolisplatz damit zu identifizieren.

<sup>1016</sup> C. W. Clairmont, *Patrios Nomos* (1983) 45: „The whole area from the Academy to the Dipylon Gate was charged with heroic sacrality.“

<sup>1017</sup> R. Stupperich, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal* (1977) 4.

<sup>1018</sup> Vom Eingreifen von Heroen in Schlachten wird in antiken Legenden mehrfach berichtet. Z. B. Theseus in der Schlacht von Marathon.

Nach K. Stähler sind auch die archaischen Grabstelen, die in die themistokleische Stadtmauer verbaut wurden, als apotropäische Heroengräber anzusehen<sup>1019</sup>. Dies scheint indes nicht sehr wahrscheinlich: Zum einen handelt es sich hier nicht um Gräber, sondern lediglich um wiederverwendete Grabstelen bereits zerstörter Gräber, zum anderen waren die Grabstelen für den antiken Betrachter unsichtbar in den Sockel der Mauer eingebaut<sup>1020</sup>. Wie B. Bäbler überzeugend argumentierte, war der Grund für die in die Mauer verbauten Grabstelen eine aus Zeitdruck und Materialmangel entstandene Notmaßnahme und keine religiöse Handlung.

Betont werden muss ein Unterschied zwischen den rein literarisch überlieferten mythischen Heroengräbern und den archäologisch nachweisbaren Heroa an Toren: während die in der antiken Literatur genannten mythischen Heroengräber meist als direkt auf der Grenze (z. B. unter der Türschwelle oder im Stadttor) platziert beschrieben werden, liegen die archäologisch belegbaren Kultstätten an Gräbern in der Regel nicht in den Toren sondern davor.

Der seltene Fall von erhaltenen Gräbern, die tatsächlich direkt auf einer Grenze lagen, lässt sich im griechischen Raum nur zweimal aus hellenistischer Zeit und aus der Spätantike nachweisen: In Chersonesos am Schwarzen Meer war neben Tor E in die Stadtmauer eine Grabkammer aus dem 4. Jh. v. Chr. eingearbeitet<sup>1021</sup> (*Abb. 31*). In Nauplia wurde bei Ausgrabungen direkt unter der Schwelle eines Stadttors das spätantike Grab eines kleinen Kindes entdeckt<sup>1022</sup>. Sowohl in Chersonesos als auch in Nauplia fehlen jedoch Hinweise auf Kulthandlungen. Daher ist es fraglich, ob man hier von Heroenkultstätten an Gräbern sprechen kann. Nach E. H. Minns könnte es sich in Chersonesos um das Familiengrab des Mauerstifters handeln, in Nauplia eventuell um ein Bauopfer<sup>1023</sup>. Als sicher ist jedoch anzunehmen, dass die außergewöhnliche Platzierung der Gräber in der Mauer oder unter der Torschwelle nicht zufällig erfolgte. Denkbar ist eine bewusste Wahl dieses Platzes in Anlehnung an mythische Heroengräber zur besonderen Ehrung und Heroisierung der Verstorbenen

<sup>1019</sup> K. Stähler, Form und Funktion. Kunstwerke als politisches Ausdrucksmittel, *Eikones* 2 (1993) 19-24.

<sup>1020</sup> B. Bäbler, *Philologus* 145, 2001, 3-15.

<sup>1021</sup> E. H. Minns, *Scythians and Greeks* (1913) 499 Plan VII.

<sup>1022</sup> W. Schaefer, *AA* 1961, 178. 171 Abb. 5.

<sup>1023</sup> Minns a. O. 499; Schaefer a. O. 178; K. Stähler, Form und Funktion. Kunstwerke als politisches Ausdrucksmittel, *Eikones* 2 (1993) 20f.

durch ihre Familie. Diese Sitte begegnet ab dem Hellenismus immer häufiger; es wurde nun mehr und mehr üblich, Verstorbene als Heroen und ihre Grabstätten als Heroa zu bezeichnen, ohne dass ein kommunaler Kult stattfinden musste.

Innerhalb von Stadttoren lassen sich archäologisch weitere Heroenkultstätten belegen, jedoch ohne dass hier Gräber nachweisbar wären. Im sogenannten Quellentor in Priene wurde laut Inschrift der Heros Naulochos in einer kleinen rechteckigen Nische (0,90 x 1,02 m) auf der Westseite des nördlichen Torturmes verehrt; in der Nische befand sich ursprünglich ein Bild des Heros<sup>1024</sup>. Ein leicht vorspringendes Gesims am Fuß der Nische kann als Vorrichtung zum Ablegen von Weihgaben interpretiert werden. Wie bereits beschrieben, sind solche kleinen Nischen in mehreren antiken Stadttoren Griechenlands für Götter belegt. Die Verehrung eines „Tor-Heros“ konnte also auf die gleiche Art und Weise wie die von „Tor-Göttern“ erfolgen und bedurfte nicht zwingend der Existenz eines Grabes. Heroen- und Götterkult erscheinen hier so ähnlich, dass sich ohne eindeutige Hinweise auf den Kultinhaber nicht mehr erkennen lässt, ob in Tornischen ein Gott oder ein Heros Kult erhielt. Der im Dipylon in Athen gefundene Altar des Zeus Herkaios, der neben Zeus und Hermes auch dem Phylenheros Akamas geweiht war, zeigt weiter, dass Götter und Heroen als Schützer der Grenzen auch gemeinsame Verehrung erfahren konnten. Daher lässt auch die Verehrung des Herakles als Schützer der Stadt und eines Stadttores von Thasos keine eindeutige Zuweisung zu, ob er als Gott oder als Heros verehrt wurde, sofern hier überhaupt eine Unterscheidung stattfand<sup>1025</sup>.

Das Charakteristikum von Heroen war meist ihre übermenschliche Stärke, die sie zu Lebzeiten unglaubliche Taten und Erfolge vollbringen ließ, und die auch nach ihrem Tod und ihrer Heroisierung von den Menschen in Situationen der Bedrängnis in Anspruch genommen werden konnte. Damit war die Grundfunktion ihrer Kulte an Grenzen dieselbe wie die der Götterverehrung: Durch Kulthandlungen wurde der Schutz einer übermenschlichen Kraft, von der man sich aufgrund einer lokalen Verbundenheit Beistand erhoffte, zu sichern gesucht.

---

<sup>1024</sup> T. Wiegand – H. Schrader, Priene (1904) 44. 182 Taf. 4; F. G. Maier, Torgötter, in: Festschrift H. Hommel (1961) 93-104.

<sup>1025</sup> Zum Problem des göttlichen oder heroischen Charakters der Heraklesverehrung in Thasos: B. Berquist, Herakles on Thasos, *Boreas* 5 (1973).

Heroenheiligtümer treten nicht nur an Haus-, Stadt- und Landesgrenzen auf, sondern auch an Straßenkreuzungen innerhalb und außerhalb der Städte. Literarisch überlieferte Heroengräber an Dreiwegen sind das Grab des Laios, Vater des Ödipus, sowie das des eponymen Heros von Arkadien, Arkas<sup>1026</sup>.

Archäologisch belegen lässt sich ein Heroon an einer Straßenkreuzung in Korinth. Dort wurde an der Kreuzung zweier Straßen im 6. Jh. v. Chr. über mehreren proto-geometrischen Gräbern ein kleiner Kultbezirk (3,77 x 4,48 m) errichtet, der einem Heroenkult diente, wie Funde im Inneren des Peribolos belegen, und der bis zur Zerstörung Korinths durch die Römer Bestand hatte<sup>1027</sup>.

Ein dreieckiges Abaton im Südwesten der Athener Agora aus dem späten 5. Jh. v. Chr., das aufgrund seiner Nähe zu alten Grabstätten sowie seiner formalen Analogie mit dem Heroon von Eretria als Heroenheiligtum gedeutet wurde, lag ebenfalls an der Kreuzung dreier Straßen<sup>1028</sup>. Auch das oben erwähnte dreieckige Heroon am Westtor von Eretria befand sich nahe einer Straßenkreuzung.<sup>1029</sup> Es ist daher denkbar, dass ein Zusammenhang mit der Lage der Heiligtümer an Dreiwegen und ihrer Dreiecksform bestand, wie dies auch bei dem bereits behandelten Hekateheiligtum in Attika<sup>1030</sup> und der Dreiform der Hekataia anzunehmen ist.

Bei Kreuzungen handelte es sich, wie schon aufgezeigt, ebenfalls um liminale Orte, wenn auch nicht im gleichen Sinn wie die oben besprochenen Grenzsituationen<sup>1031</sup>. Hier erfolgte kein Schutz vor äußeren Feinden oder Übeln, sondern die Kreuzungen selbst stellten ausgegrenzte unheimliche Orte dar, zu deren Überschreitung die Menschen sakralen Schutz benötigten. Die drei an Kreuzungen erhaltenen Heroa deuten darauf hin, dass zu diesem Schutz dort nicht nur die typische Göttin der Dreiwege, Hekate, verehrt wurde, sondern auch Heroen, deren Gräber an der jeweiligen Kreuzung

<sup>1026</sup> Paus. X 5, 4; VIII 9, 4. Die Lage des Grabes des Laios an einer Kreuzung hing vor allem mit seiner Ermordung an dieser Stelle zusammen.

<sup>1027</sup> C. K. Williams, *Hesperia* 42, 1973, 6-12; ders. *Hesperia* 43, 1974, 1-6; N. Bookidis, in: *Corinth, the Centenary 1896-1996, Corinth XX* (2003) 252f.

<sup>1028</sup> G. V. Lalonde, *Hesperia* 37, 1968, 132f. Abb. 1. 2 Taf. 35-37; *ThesCRA IV* (2006) 1. a. Kultorte Nr. 21 (Seiffert). Aufgrund seiner Lage an einer Kreuzung wurde das Abaton von W. Fuchs, *Boreas* 1, 1978, 32 als Hekateheiligtum gedeutet. S. o. Kap. V B 3.2.1.

<sup>1029</sup> K. Scheffold, *AntK* 11, 1968, 91; C. Bérard, *Eretria III* (1970) 66f.

<sup>1030</sup> s. o. Kap. V B 3.2.1.; H. Lohmann, *Atene* (1993) 133 Taf. 90, 3.

<sup>1031</sup> s. o. Kap. V B 3.2.1.; S. I. Johnston, *ZPE* 88, 1991, 217-224.

zung lagen und von denen man ebenso wie von Hekate eine Kontrolle über die Geisterwelt erwartete.

## D. Heiligtümer an Territoriumsgrenzen

### 1. Einleitung

Der antike griechische Lebensraum war von einer Vielzahl verschieden großer Poleis<sup>1032</sup> mit eigenen Territorien durchzogen. Jede Polis besaß daher Grenzen zu ihren Nachbarstaaten. Die Grenzen ihrer Poleis waren im Bewusstsein der Griechen ein grundlegendes Element für die Existenz ihres Gemeinwesens: In Athen leisteten die Epheben einen Schwur auf die Grenzen ihres Vaterlandes<sup>1033</sup>, und noch für Pausanias im 2. Jh. n. Chr. stellten markierte Landesgrenzen ein Kriterium für die Bezeichnung eines noch so kleinen und einfachen Gebietes als Polis dar<sup>1034</sup>.

In der Forschung ist umstritten, ob es sich bei antiken Landesgrenzen primär um Grenzgebiete (*eschatiai, chorai eremoi*) oder um fest definierte Grenzlinien handelte. Sicher ist die Existenz beider Systeme, Probleme bereiten jedoch ihr zeitliches und geographisches Vorkommen. Aufschluss kann alleine die Betrachtung gut erforschter Beispiele für antike Grenzziehung zwischen Poleis geben, wie die Hochebene von Skourta im Grenzland zwischen Attika und Böotien<sup>1035</sup>: Die Ebene war bereits in der Bronzezeit bewohnt, für das 9. - 6. Jh. v. Chr. lassen sich jedoch keine Siedlungen nachweisen. Dies ist außergewöhnlich, da sich in ähnlichen Ebenen oder Tälern gerade in spätgeometrischer und archaischer Zeit vermehrt bäuerliche Siedlungen bildeten.<sup>1036</sup> Die Erklärung für diesen besonderen Umstand liefert Thukydides, der berichtet, dass zwischen Athenern und Boiotern ein alter Vertrag bestehe, der die Gegend als Grenzland bestimme, das von keiner Partei besiedelt und nur gemeinschaft-

<sup>1032</sup> Den Begriff „Staat“ kannte die griechische Antike nicht. Mit ihm sind moderne Gedanken verbunden, die sich größtenteils nicht auf die Antike übertragen lassen. Trotzdem wird im Folgenden „Staat“ als Synonym für Polis verwendet werden. Dies geschieht aus der Beobachtung heraus, dass eine Polis die Mindestkriterien für die Definition eines Staates erfüllte: permanentes Volk, definiertes Territorium, organisierte Regierung und die Fähigkeit zur Aufnahme von Außenbeziehungen (nach W. Eder, in: H. Sonnabend (Hrsg.), *Mensch und Landschaft in der Antike* (1999) 495 s. v. Staat). Die Bezeichnung „Staat“ bezieht sich im Folgenden lediglich auf diese Mindestkriterien und nicht auf weitere staatsrechtliche Inhalte.

<sup>1033</sup> P. Siewert, *JHS* 97, 1977, 102-111.

<sup>1034</sup> Paus. X 4, 1.

<sup>1035</sup> M. H. Munn – L. H. Zimmerman Munn, On the frontiers of Attica and Boiotia. The results of the Stanford Skourta plain project, in: A. Schachter (Hrsg.), *Essays in the topography, history and culture of Boiotia*, *Teiresias Suppl.* 3 (1990) 32-40.

<sup>1036</sup> Munn – Zimmerman Munn a. O. 36.

lich genutzt werden dürfe<sup>1037</sup>. Wann genau dieser „alte Vertrag“, den Thukydides nennt, geschlossen wurde, ist unbekannt. Archäologische Untersuchungen konnten aber genau dies zeigen, nämlich dass das Parnes-Kithairon Hochland in geometrischer Zeit ein unbesiedeltes Grenzgebiet zwischen athenischer und thebanischer Kontrolle darstellte. Erst im späten 6./frühen 5. Jh. v. Chr. wurde die Ebene, die bis dahin als reines Weideland fungierte, von Athenern wiederbesiedelt und auf ihr eine befestigte Stadt errichtet<sup>1038</sup>. Diese Befestigung zerstörten die Thebaner während des Peloponnesischen Krieges, da sie das Gebiet nicht als athenisch akzeptierten, sondern sich weiter auf den „alten Vertrag“ des neutralen Grenzgebietes beriefen<sup>1039</sup>. Mitte des 4. Jh. v. Chr. bauten die Athener die Befestigung jedoch wieder auf.

Die Ebene von Skourta zeigt exemplarisch, dass ein unbesiedeltes Grenzland nur dann bestehen konnte, wenn sich beide angrenzenden Staaten darüber einig waren. Sobald eine der beiden Parteien das Land für sich alleine beanspruchte, kam es zum Grenzkonflikt, der meist in einer Aufteilung des Gebietes und in der Festlegung eines fixen Grenzverlaufes endete. Daher kann davon ausgegangen werden, dass spätestens seit archaischer Zeit, in der es vermehrt zu Grenzkonflikten zwischen Staaten kam<sup>1040</sup>, das System der unbesiedelten Grenzregionen mehr und mehr von fest definierten Grenzlinien verdrängt wurde.

Seit dem späten 5. Jh. v. Chr. überliefert eine Vielzahl von Quellen die Festlegung solcher fester Grenzverläufe. Als Grenzverlauf wurden oft natürliche Einschnitte in der Landschaft gewählt (Flüsse, Berge, Täler etc.). Zusätzlich dazu stellte man künstliche Markierungen in Form von Horossteinen auf. Diese dienten der offiziellen Grenzfestlegung und waren in der Hauptsache von rechtlicher Relevanz<sup>1041</sup>.

Die Einrichtung und Platzierung von Heiligtümern an Landesgrenzen ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Kulte in den sogenannten Grenzheiligtümern lassen sich fast immer über mehrere Epochen hinweg belegen. Da sich die Grenzverläufe im Laufe der Jahrhunderte jedoch immer wieder veränderten, variierte auch das Verhältnis der

---

<sup>1037</sup> Thuk. V 42.

<sup>1038</sup> Munn – Zimmerman Munn a. O. 36f.

<sup>1039</sup> ebenda.

<sup>1040</sup> z. B. die Messenischen Kriege, der Lelantinische Krieg, Kriege zwischen Argos und Sparta, zwischen Thessalien und der Phokis und zwischen Athen und Oropos. J. Tréheux, *La frontière en Grèce*, in: L.-E. Roulet (Hrsg.), *Frontières et contacts de civilisation*, Congr. Besancon-Neuchâtel 1977 (1979) 34.

<sup>1041</sup> vgl. o. Kap. III 4.

Heiligtümer zum Grenzverlauf. Der Standort der Heiligtümer blieb konstant, während Grenzgebiete, Grenzlinien und Zugehörigkeit zu Staaten wechselten. Daher ist davon auszugehen, dass die sog. Grenzheiligtümer im Gegensatz zu den Horossteinen keine offizielle Markierung der Grenzen darstellten. So war es auch nicht von Relevanz, ob die Kultstätten in der unmittelbaren oder relativen Nähe, direkt auf, kurz davor oder hinter einer bestimmten Grenzlinie lagen.<sup>1042</sup> Die Bezeichnung einer Kultstätte als Grenzheiligtum bezieht sich daher immer nur auf ihre relative Beziehung zu einer Grenze oder eines Grenzgebietes und nicht auf ihre Lage auf oder an einer fest definierten Grenzlinie.

Zu welchem Zweck man Heiligtümer an Grenzen setzte, wurde in der Forschung von verschiedenen Ansätzen her untersucht. Dabei wurde die Betonung vor allem auf den Unterschied zwischen „urbanen“ und „extraurbanen“ Heiligtümern gelegt. Zu den „extraurbanen“ Heiligtümern wurden auch die Kultstätten an zwischenstaatlichen Grenzen gezählt. Die Bezeichnung „urban“ und „extraurban“ implizierte die Annahme, dass zwischen den außerstädtischen Heiligtümern und dem städtischen Zentrum eine enge Verbindung bestand. F. de Polignac<sup>1043</sup> stellte in seiner ausführlichen Untersuchung *La naissance de la cité grecque* heraus, dass diese Verbindung sogar grundlegend für die Konstituierung antiker Poleis gewesen sein könnte, da durch die Positionierung von Heiligtümern bei der Entstehung der Poleis im 8. und 7. Jh. v. Chr. der Machtbereich und das Einflussgebiet der Länder markiert werden konnte, und die Heiligtümer so häufig die Grenzen der neu entstandenen Staaten definierten. Während sich der Forschungsansatz Polignacs auf politische Ziele und Funktionen konzentrierte, befasste sich U. Sinn akzentuiert mit der Lage von Heiligtümern in Hinblick auf die antike Einrichtung der Asylie sowie mit ökonomischen Standortfaktoren von Heiligtümern<sup>1044</sup>. I. E. M. Edlund dagegen beschäftigte sich vor allem mit

---

<sup>1042</sup> Das genaue Verhältnis vom Standort eines Heiligtums zur Grenzlinie ist für uns zudem meist nicht mehr nachvollziehbar, da detaillierte Grenzverläufe von antiken Staatsgrenzen nur in Ausnahmefällen überliefert sind. So eine Ausnahme stellt z. B. ein Grenzverlauf zwischen Priene und Samos aus dem 2. Jh. v. Chr. dar, der sich durch eine schriftliche Beschreibung der Grenze in einem Schiedsspruch und *in situ* erhaltenen Horoi rekonstruieren lässt. S. o. Kap. III 3.3. Leider befand sich hier kein Grenzheiligtum, das eine Aussage zum Verhältnis von Heiligtumsstandort und Grenzlinie ermöglicht hätte.

<sup>1043</sup> Polignac (1984).

<sup>1044</sup> U. Sinn, AM 105, 1990, 91-95; ders., The sacred herd of Artemis at Lusoi, in: R. Hägg (Hrsg.), The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods, Kongr. Delphi 1990, Kernos

dem sakralen Aspekt der Standorte von Heiligtümern.<sup>1045</sup> Sie beleuchtete topographische Gegebenheiten, die als von Natur aus sakral angesehen und daher mit dem Aufenthalt bestimmter Gottheiten in Verbindung gebracht wurden. Einen Zusammenhang zwischen der Lage von Heiligtümern und dem Wesen ihrer Kultinhaber untersuchte ebenfalls S. G. Cole<sup>1046</sup>. M. Jost und A. Schachter schließlich sahen eine Verknüpfung mehrerer Faktoren bei der Setzung von Heiligtümern: Die Lage von Heiligtümern sei sowohl durch politische Gegebenheiten als auch durch den Charakter der zu verehrenden Gottheit bestimmt<sup>1047</sup>. Weiter gingen sie davon aus, dass auch umgekehrt die Lage eines Heiligtums die Wesensmerkmale der Götter beeinflussen konnte.

Für „extraurbane“ Heiligtümer, die nicht unbedingt in direktem Zusammenhang mit einer Stadt standen oder von konstituierender Bedeutung gewesen waren, führte J. Pedley einen weiteren Begriff ein, den des „ländlichen Heiligtums“ (*rural sanctuarity*)<sup>1048</sup>. Diese „Landheiligtümer“ waren frei in der griechischen Landschaft verteilt und besaßen nach Pedley keine politischen und ökonomischen Funktionen, sondern seien Heiligtümer gewesen, die allein zu Kultzwecken der Landbevölkerung dienten.

Die folgenden Untersuchungen beschäftigen sich mit einer kleinen ausgewählten Gruppe der „extraurbanen“ und „ländlichen“ Heiligtümer, und zwar denjenigen, die an Territoriumsgrenzen positioniert waren bzw. an den Grenzen bestimmter menschlicher Lebensräume standen. Dabei soll nicht das Verhältnis der Heiligtümer zu den städtischen Zentren oder ihre Rolle bei der Entstehung der Poleis im Vordergrund stehen, sondern ihre Funktionen im Hinblick auf die Grenze. Da sich bereits in

---

Suppl. 1 (1992) 177-187; U. Sinn, Greek sanctuaries as places of refuge, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 88-109; ders., The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993 (1996) 67-74.

<sup>1045</sup> I. E. M. Edlund, The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.) (1987) 126-134.

<sup>1046</sup> S. G. Cole, Demeter in the ancient Greek city and its countryside, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 199-216; dies., Domesticating Artemis, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The sacred and the feminine in ancient Greece (1998) 27-43.

<sup>1047</sup> M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985); dies., Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec (1992) 205-245; dies., The Distribution of sanctuaries in civic space in Arcadia, in: S. Alcock – R. Osborne a. O. 217-230; A. Schachter, Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec (1992) 1-64.

<sup>1048</sup> J. Pedley, Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world (2005) 51f.

den vorangegangenen Kapiteln herauskristallisierte, dass bestimmte Gottheiten für den sakralen Schutz von Grenzen eingesetzt wurden, gliedern sich auch folgende Untersuchungen nach den jeweiligen Kultinhabern der Grenzheiligtümer. Da sich besonders häufig Artemisheiligtümer an zwischenstaatlichen Grenzen belegen lassen, sollen ausgehend von diesen Kultstätten die verschiedenen Aufgaben von Heiligtümern an Grenzen geprüft und herausgestellt werden. Auf der Grundlage der hieraus gewonnenen Erkenntnisse erfolgen anschließend vergleichende Untersuchungen zu Grenzheiligtümern anderer Kultinhaber.

## 2. Grenzheiligtümer der Artemis

### 2. 1. Wesen der Artemis

Neben Hermes und Apollon wurde Artemis häufig als Schutzgottheit über Grenzen eingesetzt: Artemisstatuen, die an Stadttoren standen, sind aus Halikarnassos und aus Ephesos überliefert<sup>1049</sup>; in Eleusis wurde Artemis mit der Epiklese *Propylaia* verehrt<sup>1050</sup>, in Epidauros als *Prothyra*<sup>1051</sup>, in der orphischen Argonautika wird Artemis mit dem Beinamen Ἐμπυλίη charakterisiert<sup>1052</sup>. Besonders häufig tritt Artemis in ihrer Erscheinungsform Artemis-Hekate als Grenzgöttin in Erscheinung<sup>1053</sup>. Hekate wurde in Griechenland oft mit Artemis assimiliert. Wie diese war sie eine alte, besonders mächtige Göttin, mit der sie viele Wesenszüge teilte. In vielen Fällen ist sie daher von Artemis nicht mehr zu differenzieren.

Zusätzlich zu ihrer Verehrung als Hüterin von Türen und Toren kam der Göttin in den außerstädtischen Grenzgebieten, den *eschatiai*, eine wichtige Rolle zu. Viele ihrer Heiligtümer befanden sich in diesen unbewohnten Regionen am Rande der Polis. Dies hängt vor allem mit dem Charakterzug der Artemis als Göttin der (unbe-

<sup>1049</sup> CIG II 2661; C. Picard, BCH 44, 1920, 61. In Ephesos war Artemis von großer lokaler Bedeutung und zudem Stadtgottheit (Paul. Apg. XIX 23-49).

<sup>1050</sup> Paus. I 38, 6.

<sup>1051</sup> Orph. h. 2, 12.

<sup>1052</sup> Orph. Arg. 902.

<sup>1053</sup> vgl. o. Kap. V B 3.

rührten) Natur zusammen<sup>1054</sup>. Artemis war *Potnia Theron*<sup>1055</sup>, Herrin der Tiere, und damit eine „Göttin des Draußens“ par excellence<sup>1056</sup>. Als solche war sie sowohl Göttin der Jagd als auch für die Herdentiere zuständig<sup>1057</sup>. Ihr oblag die Fruchtbarkeit der Tiere und der Vegetation. Das auf der Peloponnes häufige Epitheton der Artemis, *Limnatis*, weist auf den Aspekt der „befruchtenden Feuchtigkeit“ hin<sup>1058</sup>. Diese Funktion wurde auch auf die Menschen übertragen: Artemis galt als Helferin bei Geburten, *Eileithyia* und *Locheia*<sup>1059</sup>, als *Kourotrophos*<sup>1060</sup> und damit als Schützerin der Frauen<sup>1061</sup>. Zugleich wurde sie aber auch mit dem Tod von Frauen im Kindbett in Verbindung gebracht<sup>1062</sup>. Aber nicht allein für Geburt und Tod war Artemis zuständig, sondern auch für die Entwicklung der Kinder auf dem Weg zum Erwachsensein, für die Jungfrauen vor der Hochzeit und für die verheirateten Frauen bis zur Geburt des ersten Kindes<sup>1063</sup>. Gerade in den entlegenen Grenzregionen, in denen Artemis viele Kultstätten besaß, fanden die Übergangsriten der Jugendlichen in eine nächste Lebensphase statt<sup>1064</sup>. Belegen lassen sich solche Riten in den Artemisheiligtümern in Brauron, wo Artemis für die Initiation der Mädchen zuständig war<sup>1065</sup>, sowie in Halai und in Karyiai für die Initiation der männlichen Jugend<sup>1066</sup>.

Daher kann Artemis als Göttin des Übergangs charakterisiert werden<sup>1067</sup>, welche Menschen beim Übertreten von Grenzen begleitete, seien es Grenzen topographischer Art oder Grenzen zwischen menschlichen Entwicklungsphasen.

<sup>1054</sup> LIMC II (1984) 618 s. v. Artemis (Kahil).

<sup>1055</sup> Hom. II. XXI 270. Darstellungen in der Bildkunst: LIMC II (1984) 624 s. v. Artemis (Kahil).

<sup>1056</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*<sup>2</sup> (1955) 175 L. Kahil, *La déesse Artemis: mythologie et iconographie*, in: J. N. Coldstream (Hrsg.), *Greece and Italy in the Classical World, Acta of the XI International Congress of Classical Archaeology London 1978* (1979) 82.

<sup>1057</sup> Simon, GG 134.

<sup>1058</sup> U. Sinn, AM 96, 1981, 34f.

<sup>1059</sup> S. Pingiatoglou, *Eileithyia* (1981) 98-119.

<sup>1060</sup> T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos* (1978) 189.

<sup>1061</sup> Kahil a. O. 75-87; S. G. Cole, *Domesticating Artemis*, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (1998) 27-43.

<sup>1062</sup> Hom. II. XXI 483; K. Waldner, *Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia*, in: T. Späth (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike* (2000) 73.

<sup>1063</sup> Cole a. O. 33-35.

<sup>1064</sup> J. Tréheux, *La frontière en Grèce*, in: L.-E. Roulet (Hrsg.), *Frontières et contacts de civilisation*, Kongr. Besancon – Neuchâtel 1977 (1979) 37.

<sup>1065</sup> M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (1906) 198; C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (1988); Guettel Cole a. O. 28; Waldner a. O. 61-81.

<sup>1066</sup> F. Graf, AW 10/4, 1979, 33-41; Waldner a. O. 71.

<sup>1067</sup> Vgl. J.-P. Vernant, *Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo* (1988) 9-18; A. Schachter, *Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries*, in: A. Schachter (Hrsg.), *Le sanctuaire grec*, Kongr. Genf 1990 (1992) 50; DNP II (1997) 53-58 s. v. Artemis (Graf); Cole a. O. 32f.

Über dies hinaus besaß Artemis ferner einen wehrhaften Charakter, von dem anzunehmen ist, dass er gerade im Hinblick auf den Schutz vor möglichen Feinden an Grenzen bedeutsam war: In Pellene wurde das Kultbild der Göttin um die Stadtmauern getragen, um den Feinden Wahnsinn zu senden<sup>1068</sup>. In Sparta wurde der Artemis Agrotera vor Kampfhandlungen geopfert<sup>1069</sup>. Nach den Schlachten von Marathon und Salamis erhielt sie Opfer und neue Kultgründungen<sup>1070</sup>. Auf Euböa besaßen ihre Kulte ebenfalls kriegerische Züge<sup>1071</sup>. Dieser Charakterzug findet seinen Widerhall in der Bildkunst: hier wird Artemis bewaffnet und kämpfend dargestellt<sup>1072</sup>, mit Fackeln, die sie in ihrer Funktion als *Adephoros*<sup>1073</sup>, als Lichtbringerin, in den Händen trägt, und die sie auch als todbringende Waffen gegen Feinde benutzt<sup>1074</sup>. Neben ihrer Aufgabe als Schützerin von Städten und Ländern wurde Artemis auch im privaten Bereich als Retterin in Not, als *Soteira*, angerufen<sup>1075</sup>.

## 2. 2. Artemisheiligtümer an Territoriumsgrenzen

Aufgrund ihrer Charakterzüge als Göttin des Übergangs und als Schützerin im Krieg und auch für private menschliche Belange eignete sich Artemis sehr gut als Grenzgöttin. Zudem war sie eine der ältesten<sup>1076</sup>, beliebtesten und mächtigsten Göttinnen der griechischen Religion. Ihre Kultstätten in Griechenland und Kleinasien sind zahlreich, besonders häufig scheinen sie jedoch auf der Peloponnes vorzukommen. Hier

<sup>1068</sup> Plut. Aratus 1042bc; Paus. VII 27, 3.

<sup>1069</sup> Xen. hell. IV 2, 20.

<sup>1070</sup> Xen. an. III 2, 12; Aristot. Ath. pol. 58, 1; Plut. Them. 22.

<sup>1071</sup> Strab. X 1, 10; Simon, GG 142f.

<sup>1072</sup> LIMC II (1984) 662f. s. v. Artemis (Kahil).

<sup>1073</sup> LIMC II (1984) 654-660. 744. 749 s. v. Artemis (Kahil). Simon, GG 139.

<sup>1074</sup> Beispielsweise auf einer rf. Amphora im Louvre: ARV<sup>2</sup> 1344, 1; LIMC II (1984) 725 Nr. 1332 s. v. Artemis (Kahil), auf einer rf. Lekythos in London ARV<sup>2</sup> 1326, 64; LIMC II (1984) 725 Nr. 1331 s. v. Artemis (Kahil) und auf einem griechischen Bronzespiegel aus dem 4. Jh. v. Chr.: LIMC II (1984) 726 Nr. 1341 s. v. Artemis (Kahil).

<sup>1075</sup> DNP II (1997) 58 s. v. Artemis (Graf).

<sup>1076</sup> Eventuell erscheint ihr Name bereits auf einer Linear-B Tafel aus Pylos: Vernant a. O. 9; Simon, GG 133.

lassen sich von der Archaik bis in die römische Zeit immerhin 165 Kulte belegen<sup>1077</sup>, wovon ungefähr zehn als „Grenzheiligtümer“ interpretiert werden können.

In seiner Schilderung Arkadiens nennt Pausanias insgesamt vier Artemisheiligtümer, die an den Grenzen von Territorien liegen: Das Heiligtum der *Artemis Pyronia* auf dem Berg Krathis an der Grenze zwischen Pheneos und Achaia<sup>1078</sup>, das der *Artemis Hemerasia/ Hemera* in Lousoi zwischen Kleitor und Kynaitha<sup>1079</sup>, das der *Artemis Hymnia* zwischen Orchomenos und Mantinea<sup>1080</sup> und einen Artemistempel auf dem Berg Artemision an der Grenze zwischen Argos und Mantinea<sup>1081</sup> (Abb. 32).

Von diesen bei Pausanias genannten arkadischen Grenzheiligtümern der Artemis sind das Heiligtum der *Artemis Pyronia* und das auf dem Berg Artemision archäologisch bislang nicht identifiziert<sup>1082</sup>. Auf das Heiligtum der *Artemis Hymnia* deuten antike Fundamentreste mit Gefäßscherben aus archaischer und klassischer Zeit hin, die in der Nähe der Kirche von Analipsis auf der höchsten Erhebung der Bergkette, die Orchomenos von Mantinea trennt, entdeckt wurden<sup>1083</sup>. Detailliertere Untersuchungen zu diesem Kultplatz fehlen jedoch bislang. Gut bezeugt ist dagegen das Heiligtum der *Artemis Hemera* in Lousoi, sowohl durch weitere literarische Erwähnungen als auch durch epigraphische Quellen<sup>1084</sup>. Zudem ist das Heiligtum durch intensive Ausgrabungen archäologisch erfasst<sup>1085</sup>: Ein Kult lässt sich seit dem 8. Jh. v. Chr. bis ins 1. Jh. v. Chr. belegen<sup>1086</sup>. Damit zählt das Heiligtum zu einem der ältesten nachweisbaren arkadischen Heiligtümer überhaupt. Architektonische Spuren haben sich aus dem 4. und 3. Jh. v. Chr. erhalten. In diesen Jahrhunderten besaß das

<sup>1077</sup> E. L. Brulotte, The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis (1994); ders., Artemis: Her Peloponnesian Abodes and Cults, in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Kongr. Athen 1994 (2002) 179-182.

<sup>1078</sup> Paus. VIII 15, 9; M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985) 33.

<sup>1079</sup> Paus. VIII 18, 8.

<sup>1080</sup> Paus. VIII 5, 11f; 13, 1.

<sup>1081</sup> Paus. II 25, 3; VIII 6, 6.

<sup>1082</sup> Brulotte, Votive offerings 126f.

<sup>1083</sup> R. Howell, BSA 65, 1970, 84; Jost a. O. 121. Kritisch: Brulotte, Votive offerings 80f.

<sup>1084</sup> Pol. IV 17-21; Kall. h. Artemis 233-236; Bakchyl. 39. 92-115; IG V<sup>2</sup> 387-396 (4./ 3 Jh. v. Chr.); Brulotte, Votive offerings 43-48.

<sup>1085</sup> Zusammenfassend: V. Mitsopoulos-Leon, Lousoi nach hundert Jahren, in: Dies. (Hrsg.), Forschungen in der Peloponnes, Kongr. Athen 1998 (2001) 131-142.

<sup>1086</sup> Brulotte, Votive offerings 55-57; ders., Artemis: Her Peloponnesian Abodes and Cults, in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian sanctuaries and cults, Kongr. Athen 1994 (2002) 179 mit ausführlicher Literatur. Zur Charakterisierung des Kultes: U. Sinn, Ein Fundkomplex aus dem Artemis-Heiligtum von Lusoi im Badischen Landesmuseum, in: Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg 17, 1980, 25-40; ders., The sacred herd of Artemis at Lusoi, in: R. Hägg (Hrsg.), The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods, Kongr. Delphi 1990 (1992) 177-187.

Heiligtum einen dorischen Tempel, ein Propylon sowie mehrere Gebäude, deren Funktion nicht sicher geklärt ist<sup>1087</sup>.

An der Grenze Arkadiens zu Messene lag ebenfalls ein Heiligtum der Artemis. Dieses ist allein durch die Nennung in einem in Olympia gefundenen Grenzdekret zwischen Megalopolis und Messene bekannt<sup>1088</sup>. Laut Inschrift lag das Heiligtum in der Nähe von Poteidaia auf einem Berg. Weitere Informationen sind nicht bekannt. Daher konnte bislang auch keine genaue Lokalisierung der antiken Kultstätte im heutigen Gelände erfolgen. Ebenfalls archäologisch noch nicht identifiziert ist ein zweites Artemisheiligtum an der Grenze von Megalopolis zu einem weiteren Nachbarstaat, das in einem anderen Grenzdekret aus Olympia erwähnt wird<sup>1089</sup>.

Zwei weitere Grenzheiligtümer der Artemis nennt Pausanias an den Grenzen Lakoniens: an der östlichen Grenze Lakoniens zu Argos und Tegea das Heiligtum der *Artemis Karyatis*<sup>1090</sup>, an der westlichen Grenze zu Messenien das der *Artemis Limnatis* in Limnai im Taygetosgebirge<sup>1091</sup>. Um beide Heiligtümer rankten sich mehrere Konflikte zwischen den Nachbarstaaten<sup>1092</sup>. Vor allem das Heiligtum der *Artemis Limnatis* bildete den Streitpunkt mehrerer Fehden und Kriege zwischen Sparta und Messenien, die bis in die römische Kaiserzeit hineinreichten<sup>1093</sup>. Als bedeutsam ist vor allem zu werten, dass es in mehreren Schriftquellen sogar als Ursache für den Ersten Messenischen Krieg angeführt wird<sup>1094</sup>. Der Hintergrund all dieser Konflikte war im Endeffekt die strategisch bedeutende Lage des Heiligtums und damit verbundene territoriale Besitzansprüche<sup>1095</sup>.

Umso erstaunlicher, dass dieses historisch so bedeutsame Heiligtum bis heute nicht sicher identifiziert werden konnte. Als möglicher Standort wird das heutige Volimnos, ca. 5 Kilometer nordwestlich von Artemisia gelegen, in Betracht gezogen. Hier

<sup>1087</sup> Jost a. O. 48-51; Brulotte, *Votive offerings* 48-54; ders., in: *Peloponnesian sanctuaries and cults*, Kongr. Athen 1994 (2002) 179f.

<sup>1088</sup> SEG XI 1189 (ca. 182 v. Chr.); W. Dittenberger – K. Purgold, *Olympia V* (1896) Nr. 46; Brulotte, *Votive offerings* 233f.

<sup>1089</sup> SEG XVII 195. Brulotte, *Votive offerings* 72.

<sup>1090</sup> Paus. III 10, 7.

<sup>1091</sup> Paus. III 2, 6; III 7, 4; IV 31, 3. Das Heiligtum wird ebenfalls bei Strab. VIII 4, 9 C 362 und Tac. ann. IV 43 erwähnt.

<sup>1092</sup> Paus. IV 16, 9-10: Überfall auf Jungfrauen im Heiligtum der Artemis durch Aristomenes und seine Truppen.

<sup>1093</sup> Auflistung der Konflikte in RE XIII, 1 (1926) 705f. s. v. Limnai (Geiger).

<sup>1094</sup> Paus. III 2, 6; III 7, 4; IV 4, 2; Strab. VI 1, 6; VIII 4, 9 (C 362): Tötung des Spartanerkönigs Teleklos beim Kultfest durch die Messenier.

<sup>1095</sup> U. Sinn, AM 96, 1981, 33.

wurden Inschriften<sup>1096</sup> entdeckt sowie Oberflächenfunde aus protogeometrischer bis hellenistischer Zeit gemacht, die mit dem antiken Heiligtum in Verbindung gebracht werden können<sup>1097</sup>. (Abb. 33) Volimnos liegt abgeschieden am Fuß des Berges Gomovouno am Rande eines Hochtales. In christlicher Zeit wurde hier eine Kapelle zu Ehren von Panagia Volimniotissa errichtet, zu deren Bau man einige antike Inschriftenblöcke wiederverwendete<sup>1098</sup>.

M. N. Valmin<sup>1099</sup> dagegen sah den Standort des Heiligtums der Artemis Limnatis nicht in Volimnos, sondern auf dem Berg Brinda oberhalb des antiken Flussbettes des Choreios, dort wo das heutige Kloster des Heiligen Elias steht. Seine Identifizierung stützte er auf ein in Messene gefundenes Grenzdekret aus dem 1. Jh. n. Chr.<sup>1100</sup>, das ein Heiligtum der Artemis Limnatis beim Fluss Choreios nennt. Spuren einer antiken Kultstätte wurden an dieser Stelle bislang jedoch nicht vorgefunden. Gegen die Verortung des antiken Limnai auf dem Brinda spricht auch die Lagebeschreibung des Pausanias, die sich mit der Lage von Volimnos besser in Einklang bringen lässt<sup>1101</sup>. Das römische Grenzdekret aus Messene sollte daher eher dahingehend interpretiert werden, dass an der Grenze Messeniens ein zweiter Tempel für Artemis Limnatis existierte, der ebenfalls archäologisch bislang nicht belegt ist.

Zusätzlich zu den bei Pausanias genannten Artemisheiligtümern konnten zwei weitere peloponnesische Kultstätten der Göttin an Territoriumsgrenzen aufgrund von Inschriften und Funden identifiziert werden: Eine befand sich an der Grenze zwischen Argos und Nemea auf dem Megalovouni bei Kamari in einer natürlichen Höhlung in einem Felsen. Eine hier erhaltene Felsinschrift aus dem 3. Jh. v. Chr. lässt die Kultstätte der *Artemis Oraia* zuordnen<sup>1102</sup>. Der Kult kann ins 6. bis ins 3. Jh. v. Chr. datiert werden, wie Funde in den Fels skulptierter Frauenköpfe sowie mehrerer Tonfigürchen von Frauen und Tieren belegen<sup>1103</sup>.

Die zweite Kultstätte wurde von K. A. Rhomaios zu Beginn des letzten Jahrhunderts im Grenzgebiet von Arkadien, Lakonien und der Argolis, im Parnongebirge, nordöst-

<sup>1096</sup> IG V,1 1375-1377; SEG XXIX 395.

<sup>1097</sup> W. A. McDonald – R. H. Simpson, AJA 65, 1961, 255; R. H. Simpson, BSA 61, 1966, 116. 121; Brulotte, Votive offerings 234-239.

<sup>1098</sup> Brulotte, Votive offerings 236.

<sup>1099</sup> M. N. Valmin, Études topographiques sur la Messénie ancienne (1930) 182-195.

<sup>1100</sup> IG V,1 1431 (78 n. Chr.).

<sup>1101</sup> Paus. IV 31, 3. Dazu ausführlicher Brulotte, Votive offerings 239.

<sup>1102</sup> SEG XI 273a (Add.); M. T. Mitsos, Hesperia 18, 1949, 75; Brulotte, Votive offerings 140f.

<sup>1103</sup> Mitsos a. O. 75.

lich von Karyai, erkannt, der hier die Fundamente eines kleinen Gebäudes (5 x 7 m) entdeckte<sup>1104</sup>. Funde im Inneren des ehemaligen Gebäudes, die aus dem 6. Jh. v. Chr. bis in römische Zeit stammen, in der Mehrzahl weibliche Tonfigürchen sowie Fragmente einer Lebes Gamikos, deuten auf den Kult einer weiblichen Gottheit hin. Aufgrund von Analogien zu Funden aus dem Heiligtum der *Artemis Brauronia* deutete Rhomaios das kleine Heiligtum ebenfalls als Artemisheiligtum, eventuell sogar als einen Filiationkult der *Artemis von Karyai*<sup>1105</sup>.

Auch außerhalb der Peloponnes lassen sich Artemisheiligtümer an Landesgrenzen nachweisen. Eines liegt im Gebirge zwischen der Phokis und Lokris auf dem Pass Hyampolis bei Kalapodi (*Abb. 34*). Es wurde in den letzten Jahrzehnten - und wird auch noch aktuell - sorgfältig erforscht und mit dem bei Herodot, Pausanias und Plutarch erwähnten phokischen Bundesheiligtum von *Artemis Elaphebolos* und *Apollo* identifiziert<sup>1106</sup>. Seine Lage am Pass von Hyampolis war strategisch bedeutend, stellte der Pass doch einen Hauptzugang vom Norden nach Zentralgriechenland dar. Die Umgebung des Heiligtums war Schauplatz mehrerer Kämpfe zwischen Phokern und Thessaliern<sup>1107</sup>. Durch Funde und Ausgrabungen lässt sich ein Kult im Heiligtum bereits seit spätmykenischer Zeit (SH IIIC) nachweisen<sup>1108</sup>. Im 7. Jh. v. Chr. errichtete man zwei Steintempel, die Anfang des 6. Jh. v. Chr. zerstört und vergrößert wieder aufgebaut wurden. 480 v. Chr. wurde das Heiligtum erneut zerstört, diesmal durch die Perser; danach folgte der Bau des klassischen Tempels; wahrscheinlich unter Sulla wurde das antike Heiligtum dann endgültig zerstört<sup>1109</sup>.

Ein weiteres Artemisheiligtum vermutete A. Schachter an der Grenze Korinths zu Megara beim See Gorgopis<sup>1110</sup>. Seine Hypothese beruhte auf dem in antiken Schriftquellen<sup>1111</sup> überlieferten Namen Gorgopis, den Schachter als „*Gorgo-faced*“ über-

<sup>1104</sup> K. A. Rhomaios, *Athena* 20, 1908, 384-387; Jost a. O 162; Brulotte, *Votive offerings* 177.

<sup>1105</sup> K. A. Rhomaios, *Peloponnesiaka* 3-4, 1958-59, 376-395; Jost a. O. 162.

<sup>1106</sup> Hdt. VIII 33; Paus. X 35, 7; Plut. *Mul. Virt.* 244b-e; R. Felsch – H. Kienast, *AAA* 8, 1975, 24; P. Ellinger, *AA* 1987, 88-99; A. Palme-Koufa, in: R. Felsch (Hrsg.), *Kalapodi I* (1996) 284.

<sup>1107</sup> Hdt. VIII 28; Plut. *Mul. Virt.* 244b-e. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella grecia arcaica* (1961) 46-52; Ellinger a. O. 88-90.

<sup>1108</sup> R. Felsch, *AA* 1987, 3-5.

<sup>1109</sup> ebenda 5-26.

<sup>1110</sup> A. Schachter, *Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries*, in: A. Schachter (Hrsg.), *Le sanctuaire grec*, Kongr. Genf 1990 (1992) 16f. 50.

<sup>1111</sup> Aischyl. *Ag.* 292-304; Cratinus in *Pylae* bei Hesych. fr. 178; *Etym. m.* 384, 38 s. v. ἐσχατιῶτις, *RE* VII, 2 (1912) 1658f. s. v. Γοργῶπις λίμνη (Bölte).

setzte. Die Verbindung zu Artemis zog Schachter aus einem Rückschluss zu den Artemiskulten der korinthischen Kolonie Korkyra, wo es üblich war, die Artemistempel mit Gorgonenköpfen zu schmücken. Schachter folgerte, dass es diese Sitte auch in Korinth selbst gab, und dass der Name Gorgopis auf die Erinnerung an einen solchen Gorgonen geschmückten Tempel zurückzuführen sei. Für diese These fehlen jedoch nicht nur Belege dafür, dass das Anbringen von Gorgonenköpfen an Artemistempel in Korinth überhaupt gebräuchlich war, sondern auch, dass am See Gorgopis überhaupt ein Heiligtum existierte<sup>1112</sup>. Die Unsicherheiten in der These Schachters gehen sogar noch weiter, da nicht einmal die Lokalisierung des antiken Sees Gorgopis gesichert ist; im Gebiet zwischen Korinth und dem Kithairon liegen mehrere Seen, die als Gorgopis in Frage kommen. Favorisiert werden in der Forschung die Seen von Vougliameni oder Mavro Limni<sup>1113</sup>, an keinem von beiden existieren jedoch Spuren eines Artemiskultes.

## **2. 3. Funktionen der Artemis-Grenzheiligtümer**

### **2. 3. 1. Bezug zwischen Kultinhalten und Topographie**

Den eben aufgeführten Artemisheiligtümern ist gemeinsam, dass ihr Standort sich sowohl an politischen als auch an sogenannten „natürlichen Grenzen“, d. h. morphologischen Zäsuren im Gelände, befindet, die einzelne Landschaften voneinander trennen: Das der Artemis Pyronia auf dem Berg Krathis; das Heiligtum von Lousoi auf der Höhe eines Bergzuges, der die Hochebene von Lousoi begrenzt; die Kultstätte der Hymnia auf der höchsten Erhebung der Bergkette zwischen Orchomenos und Mantinea; das Heiligtum der Limnatis im antiken Limnai im Taygetosgebirge am Rande eines Hochtales; das Artemisheiligtum auf dem Berg Artemision; das von Rhomaios identifizierte Artemision bei Poteidaia ebenfalls auf einem Berg und schließlich das Heiligtum von Kalapodi, das ebenfalls im Gebirge lag, nur ca. 5 km von dem wichtigen Gebirgspass Hyampolis entfernt (*Abb. 34*).

<sup>1112</sup> vgl. P. Reichert-Südbeck, *Kulte von Korinth und Syrakus* (2000) 61-69.

<sup>1113</sup> zusammenfassend: J. Wiseman, *The land of the ancient Corinthians* (1978) 24-27.

Artemisheiligtümer an natürlichen Grenzen des Siedlungsraumes, wie Bergen, Pässen und am Rand von Ebenen, sind, wie bereits angeführt, aufgrund des Charakters der Artemis als Göttin der Jagd, „des Draußen“ und „der Randgebiete“<sup>1114</sup> häufig anzutreffen. Aus demselben Grund können Artemisheiligtümer auch an den Grenzen von Land und Meer liegen, beispielsweise das Heiligtum der *Artemis Proseoa* ganz im Norden Euböas an der Meerenge zum Golf von Euböa gegenüber der Halbinsel Magnesia<sup>1115</sup> (Abb. 35), das Heiligtum der Artemis auf der Insel Salamis<sup>1116</sup>, oder das der *Mounichia* an der Hafeneinfahrt von Athen<sup>1117</sup>. Auch der Standort des Artemision von Brauron am östlichen Rand von Attika kann als Grenzlage zwischen Land und Meer gedeutet werden<sup>1118</sup>.

Die Lage von Heiligtümern an prägnanten Stellen in der Landschaft, die das Ende des zivilisierten, bewirtschafteten und bewohnten Raumes markierten und oft den natürlichen Rahmen für die Ausdehnung von Territorien bildeten, ist nicht allein in Zusammenhang mit Artemis zu beobachten; auch andere Götter erhielten in den *Eschatiai* Kult, wie später noch gezeigt werden wird<sup>1119</sup>. Eine wichtige Funktion dieser Heiligtümer war die Gewährung des sakralen Schutzes, den die Menschen in den Grenzgebieten der Zivilisation vor und in der wilden Natur benötigten<sup>1120</sup>. Als Kultinhaberin solcher Sakralstätten eignete sich Artemis, da sie den benötigten Schutz aufgrund ihrer Wesenseigenschaften besonders gut bot: Sie kontrollierte die wilde Natur und wachte gleichzeitig über den richtigen Umgang mit dieser. Ihre abgelegenen Heiligtümer boten den Menschen Schutz in der Wildnis; in ihnen konnten die Menschen aber auch um Hilfe im Umgang mit der Natur bitten, beispielsweise um Fruchtbarkeit oder um das Wachsen und Gedeihen der Herden.

Eine wichtige religiöse Bedeutung hatten die Artemisheiligtümer in den *Eschatiai* auch für das soziale Leben der Poleis. Zur Durchführung der Übergangsriten vom Kindes- zum Erwachsenenalter wurden Jungen und Mädchen aus den Siedlungen

<sup>1114</sup> J.-P. Vernant, *Tod in den Augen* (1988) 15.

<sup>1115</sup> Hdt. VII 175f. 192; Plut. Them. VIII; Zur Identifikation des antiken Heiligtums: H. G. Lolling, *AM* 8, 1883, 7-23.

<sup>1116</sup> S. G. Cole, *Domesticating Artemis*, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), *The sacred and the feminine in ancient Greece* (1998) 29.

<sup>1117</sup> Paus. I 1, 4; Travlos, *Athen* 340; L. Palaiokrassa, *AM* 104, 1989, 1-40.

<sup>1118</sup> Cole a. O. 29; J. Pedley, *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world* (2005) 50.

<sup>1119</sup> vgl. Kap. V B 2.3.1 und V D 3.-7.

<sup>1120</sup> Polignac (1984) 42-45.

hierher geschickt; zurück kehrten sie dann als heiratsfähige Erwachsene<sup>1121</sup>. Gleichzeitig lernten die Kinder durch den Aufenthalt in den *Eschatiai* das Leben in der Natur an den Grenzen ihres gewohnten Raumes kennen und damit umzugehen. Ein zweiter wichtiger Effekt der Einrichtung der Initiation an den Grenzen und nicht im Zentrum der *Poleis* war, dass hierdurch stets eine enge Verbindung zwischen Polis-kern und Rand- oder Grenzgebiet garantiert wurde.

### 2. 3. 2. Sakraler Schutz der Grenze

Die Funktion der Grenzheiligtümer ging aber weit über ihre Rolle als Vermittler zwischen Mensch und Natur hinaus. Ihre Lage in den Randgebieten des bewohnten Raumes an der Grenze zur wilden Natur war nur ein Aspekt ihres liminalen Charakters. Bedeutsam war vor allem, dass hier in vielen Fällen auch die politischen Grenzen zwischen zwei Staaten verliefen. Damit waren die Heiligtümer für beide angrenzenden *Poleis* von Bedeutung und so auch in das politische Geschehen involviert.

Über die Lage von Heiligtümern an Grenzen und der damit verbundenen Bedeutung für die politischen Gemeinschaften beschäftigte sich grundlegend F. de Polignac in seinen Studien zur Entstehung der *Polis*<sup>1122</sup>. De Polignac zeigte auf, dass die Platzierung von Heiligtümern an den Grenzen der *Poleis* nicht nur zum Schutz der Menschen vor der Natur und zur Hilfe im Umgang mit dieser erfolgte, sondern auch zum Schutz vor menschlichen Aggressoren, mit denen ein Konkurrenzverhältnis um das Territorium bestand<sup>1123</sup>. Ähnlich wie die kleinen Kultstätten sogenannter Torgötter und Heroen an den Eingängen von Städten, Heiligtümern und Wohnhäusern sollten die Heiligtümer an den Landesgrenzen einen sakralen Schutz gegen potentielle Feinde und Eindringlinge gewährleisten. Darüber hinaus dienten sie als Symbole der Herrschaft einzelner Staaten über das Territoriumsgebiet, dessen Grenzen sie mar-

<sup>1121</sup> s. o. V D 2.1; F. Graf, AW 10/4 ,1979, 33-41; C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (1988); Schachter a. O. 49-51; Cole a. O. 28; K. Waldner, *Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia*, in: T. Späth (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike* (2000) 61-81.

<sup>1122</sup> Polignac (1984); ders., *Mediation, competition and sovereignty: The evolution of rural sanctuaries in geometric Greece*, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the gods* (1994) 3-18.

<sup>1123</sup> Polignac (1984) 44f.: „l'organisation de l'espace ne se définit pas seulement par le rapport de l'homme à son environnement, mais aussi par celui qui s'établit entre les groupes humains.“

kierten und definierten<sup>1124</sup>. Dies führte in vielen Fällen auch dazu, dass ihre Zugehörigkeit langwährender Streitpunkt zwischen angrenzenden Poleis war.

Ein durch Schriftquellen gut überliefertes Beispiel eines solchen stets umstrittenen Grenzheiligtums ist das bereits oben beschriebene Artemisheiligtum von Limnai an der Grenze zwischen Sparta und Messene. Insgesamt sechsmal wechselte das Heiligtum zwischen spartanischer und messenischer Herrschaft<sup>1125</sup>. Die Kontrolle über das Grenzheiligtum zeigte nämlich gleichzeitig den Anspruch auf bestimmte Gebiete im Taygetosgebirge an. Zudem war die Lage des Heiligtums nicht nur von symbolischer, sondern auch von tatsächlicher strategischer Bedeutung als Ausgangsbasis für territoriale Forderungen<sup>1126</sup>.

Ebenfalls mehr als eine rein symbolische Bedeutung besaßen das Heiligtum der *Artemis Elaphebolos* bei Kalapodi sowie das der *Artemis Proseoa* auf Euböa, wie die antiken Schriftquellen berichten: Die Kontrolle über das Heiligtum der *Artemis Elaphebolos* bei Kalapodi war strategisch von wichtiger Bedeutung, da der Pass von Hyampolis, in dessen Nähe das Heiligtum lag, einen der wichtigsten Zugänge nach Zentralgriechenland darstellte. Auch das Heiligtum der *Artemis Hemera* bei Lousoi lag an einem wichtigen Übergang: Hier verlief eine der wenigen Straßen von der Nordküste der Peloponnes ins Landesinnere. Zwar nicht an der direkten Grenze zu einer Nachbarpolis aber ebenfalls an einem wichtigen Kontrollpunkt lag das Heiligtum der *Artemis Proseoa* im Norden Euböas. Die Meerenge zwischen Euböa und Magnesia war eine wichtige Seeroute in den Golf von Euböa. Daher richteten beispielsweise die Griechen in den Perserkriegen an der Kap Artemision genannten Nordspitze Euböas einen Flottenstützpunkt ein; hier fand 480 v. Chr. dann auch die erste Seeschlacht der Perserkriege statt<sup>1127</sup>.

---

<sup>1124</sup> Polignac (1984) 59.

<sup>1125</sup> Zusammengefaßt in RE XIII, 1 (1926) 705f. s. v. Limnai (Geiger).

<sup>1126</sup> U. Sinn, AM 96, 1981, 33.

<sup>1127</sup> Hdt. VII 175f. 192; Plut. Them. VIII; E. Kirsten – W. Kraiker, Griechenlandkunde<sup>4</sup> (1962) 226f.

### 2. 3. 3. Sakrale Garanten eines gesicherten Grenzübergangs

Bezüglich des zwischen Sparta und Messene heftig umstrittenen Heiligtums der *Artemis Limnatis* in Limnai berichtet Pausanias, es sei ursprünglich von beiden Poleis gemeinsam genutzt worden, ohne dass ein einzelner Staat den alleinigen Anspruch auf das Heiligtum geltend gemacht hätte<sup>1128</sup>. Einen ehemals gemeinsamen Kult zweier angrenzender Staaten überliefert Pausanias weiter für das Heiligtum der *Artemis Hymnia* zwischen Orchomenos und Mantinea<sup>1129</sup>. Nach Polybios wurde auch das Heiligtum der *Artemis Hemera* in Lousoi sowohl von Kleitor als auch Kynaitha als Kultstätte genutzt<sup>1130</sup>. Die Bewohner beider an die Heiligtümer angrenzender Staaten trafen sich also in allen drei Artemisheiligtümern zu gemeinsamen Kultfesten. Durch die gemeinschaftliche Nutzung und Verwaltung der Grenzheiligtümer scheint hier so etwas wie Pflege der diplomatischen Beziehungen sowie sozialer Austausch und Freundschaft zwischen den Nachbarn stattgefunden zu haben. Die zusammen betriebenen Heiligtümer gehörten weder zum einen noch zum anderen Gebiet. Sie waren quasi neutrale Orte in den Grenzgebieten<sup>1131</sup>. Ihr Zweck war zunächst also nicht, als „sakrales Bollwerk“<sup>1132</sup> den Grenzübergang von jeweils einer Seite aus gesehen vor potentiellen Feinden und Eindringlingen zu schützen und als Symbol territorialer Herrschaft die Grenze zu markieren. Diese Funktion erhielten die Heiligtümer erst in späterer Zeit infolge von Konflikten zwischen den Staaten<sup>1133</sup>. U. Sinn zeigte in mehreren Studien auf, dass gerade diesen Grenzheiligtümern über ihre religiöse Rolle hinaus eine wichtige Bedeutung zukam<sup>1134</sup>: Durch ihre Lage an Grenzübergängen in unbewohnten Gebieten boten sie vorbeikommenden Reisenden

<sup>1128</sup> Paus. IV 4, 2.

<sup>1129</sup> Paus. VIII 5, 11-12; VIII 13, 1 (Hymnia).

<sup>1130</sup> Poll. IV 17-21.

<sup>1131</sup> U. Sinn, The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993 (1996) 67-74.

<sup>1132</sup> Sinn a. O. 71.

<sup>1133</sup> Polignac (1984) 59: „Le cas de ces sanctuaires primitivement partagés par diverses populations est révélateur: car les conflits qui y éclatent et leur passage sous la souveraineté d’une seule communauté révèlent la cristallisation des idées de territoire et de frontière, et leur mise en application.“

<sup>1134</sup> U. Sinn, AM 105, 1990, 91-95; ders., The sacred herd of Artemis at Lusoi, in: R. Hägg (Hrsg.), The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods. Kongr. Delphi 1990, Kernos Suppl. 1 (1992) 177-187; ders., Greek sanctuaries as places of refuge, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 88-109; ders., The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993 (1996) 67-74.

eine sichere Unterkunft und Anlaufstelle inmitten eines unbewohnten Gebietes, in dem es leicht zu Überfällen, Diebstählen aber auch zu Bedrohungen durch die Natur, z. B. durch wilde Tiere oder Unwetter, kommen konnte. Dass man in den Heiligtümern Aufnahme und Unterkunft fand, garantierte die antike griechische Einrichtung der *asylia*, der sakralen Schutzgewähr und des Gewaltverbots in sakralen Zonen. Darüber hinaus sicherte die *asylia* den Schutzflehenden Sicherheit vor jeglichem Zugriff sowie Unversehrtheit zu. Gerade beim Überqueren von Landesgrenzen benötigten antike Reisende diesen Schutz, bedeutete doch das Verlassen der eigenen Polis und das Betreten eines fremden Staatsgebietes ein gewisses Risiko, da hier andere Gesetze herrschten und der Reisende nicht mehr durch die Bürgerrechte seiner eigenen Polis geschützt war<sup>1135</sup>. Die Heiligtümer an den Landesgrenzen erleichterten also deutlich das Überqueren der Grenzen. Sie stellten „sakrale Durchgänge“<sup>1136</sup> zwischen den Territorien verschiedener Länder dar.

Aufgrund dieser Funktion waren die Grenzheiligtümer auch für die antike Wirtschaft von wichtiger Bedeutung. Sie waren Orte, an denen in einem neutralen politischen Klima Handel stattfinden konnte. Denkbar, dass hier die bei Demosthenes und Pollux erwähnten *Grenzmärkte* stattfanden<sup>1137</sup>. Sie förderten den Handelsaustausch zwischen Staaten, indem sie Kaufleuten auf Handelsreisen einen vor Räubern und Wegelagerern sicheren Zwischenhalt ermöglichten und zugleich die Einreise erleichterten, da die Händler hier von sicherem, neutralem Gebiet aus bereits Verhandlungen mit den Handelspartnern führen und so ihre Weiterreise absichern konnten<sup>1138</sup>. Es ist daher anzunehmen, dass Staaten, an deren Grenzen solche Heiligtümer lagen, für Händler und andere Reisende attraktivere Ziele darstellten und somit die Existenz eines Grenzheiligtums an den Zugängen ein wichtiger ökonomischer Faktor war. Deshalb scheuten angrenzende Staaten keine Mühen, solche Heiligtümer auch unter geographisch ungünstigen Umständen an den Grenzen zu errichten<sup>1139</sup>.

---

<sup>1135</sup> R. Schlesier, Menschen und Götter unterwegs: Ritual und Reise in der griechischen Antike, in: T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenland und Roms in der Antike (2000) 130f.

<sup>1136</sup> U. Sinn, The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993 (1996) 74

<sup>1137</sup> Demosth. or. XXIII 37-39; Poll. IX 8: ἀγορᾶς ἐφορίας; G. Daviero Rocchi, Frontiera e confini nella Grecia antica (1988) 220-225; Sinn a. O. 67- 74 mit Beispielen.

<sup>1138</sup> Sinn a. O. 74.

<sup>1139</sup> Sinn a. O. 71-73.

### 3. Grenzheiligtümer des Poseidon

An den Rändern der Poleis zum Meer hin lagen häufig Heiligtümer des Poseidon<sup>1140</sup>. Zu nennen sind vor allem das Poseidonheiligtum auf Kap Sounion an der Südspitze Attikas<sup>1141</sup>, das von Geraistos an der Südspitze Euböas und das von Tainaron an einer der Südspitzen Lakoniens<sup>1142</sup>; auch auf den griechischen Inseln lagen viele Poseidonheiligtümer<sup>1143</sup>; zahlreiche sind bei Pausanias überliefert: Ein Poseidontempel am Strand von Naupaktos (zusammen mit einem Artemisheiligtum)<sup>1144</sup>, ein Tempel auf einem Vorgebirge bei Hermione<sup>1145</sup>, ein kleines Heiligtum am Meer an der Gension genannten Küste südlich von Lerna<sup>1146</sup>, ein Standbild auf der lakonischen Landspitze Malea<sup>1147</sup>, ein Heiligtum auf dem Vorgebirge Samikon in Triphylien<sup>1148</sup> sowie ein Heiligtum in Molykreion auf dem Vorgebirge Antirrhion<sup>1149</sup>. Nach Strabo befand sich auch auf dem Antirrhion direkt gegenüberliegenden Kap Rhion ein Poseidontempel<sup>1150</sup>. Direkt am Meer lag nach Strabo das Heiligtum des Poseidon Samios in Triphylien<sup>1151</sup>. Strabo berichtet zudem von mehreren Landspitzen, die Poseidonion genannt wurden, was auf einen dort lokalisierten Kult des Poseidon hindeutet<sup>1152</sup>.

Marginale Heiligtümer des Poseidon befanden sich nicht nur an den Grenzen zwischen Land und Meer, sondern auch - jedoch selten<sup>1153</sup> - im Binnenland an zwischenstaatlichen Grenzen. Pausanias nennt zwei: Eines in Bötien, an der Grenze

<sup>1140</sup> Strab. VIII 3, 12 (C 343).

<sup>1141</sup> Travlos, Attika 404-429; U. Sinn, AW 23, 1992, 175-190.

<sup>1142</sup> R. W. M. Schumacher, Three related sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia und Tainaron, in: Greek sanctuaries. New approaches (1993) 62-87. Sounion, Geraistos und Tainaron werden zusammen mit Malea von Euripides, Kyklops 290-295 als Poseidonheiligtümer an den äußersten Spitzen Griechenlands aufgezählt.

<sup>1143</sup> Aufgelistet in: RE XXII, 1 (1953) 522-526 s. v. Poseidon (Wüst).

<sup>1144</sup> Paus. X 38, 12; IG IX,1 370

<sup>1145</sup> Paus. II 34, 9-12; J. Mylonopoulos, Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes (2003) 64-69.

<sup>1146</sup> Paus. II 38, 4; Mylonopoulos a. O. 61-64.

<sup>1147</sup> Paus. III 23, 2.

<sup>1148</sup> Paus. VI 25, 6; Strab. VIII 3, 13 (C 343).

<sup>1149</sup> Paus. IX 31, 6. Ebenfalls erwähnt wird das Heiligtum bei Thuk. II 84, 4 und Plut. mor. 162 E. Eventuelle Identifizierung mit Heiligtumsruinen in der Nähe von Kalydon: RE XVI (1933) 34-39 s. v. Molykria (Oldfather); H. Knell, AA 1973, 453f; ThesCRA IV (2006) 1 a. Kultorte s. v. Temenos Nr. 10 (Sinn).

<sup>1150</sup> Strab. VIII 2, 3; Thuk. II 92, 5; Mylonopoulos a. O. 44f.

<sup>1151</sup> Strab. VIII 3, 13. 20. Mylonopoulos a. O. 283.

<sup>1152</sup> Strab VII 1, 32; VII 7, 5 (C 324); XIV 1, 35.

<sup>1153</sup> Mylonopoulos a. O. 102.

zwischen Theben und Haliartos in Onchestos<sup>1154</sup>, ein weiteres in Arkadien, an der Grenze des Territoriums von Asea zu Pallantion, in dem Poseidon zusammen mit Athena Soteira Kult erhielt<sup>1155</sup>. Beide Heiligtümer konnten im Gelände aufgrund von Fundament- und Mauerresten sowie Votivfunden identifiziert werden: Das Poseidonheiligtum von Onchestos lag auf einem Pass zwischen der tenerischen Ebene und der Kopais, an der Straße von Theben nach Lebadaia und Delphi<sup>1156</sup>. Archäologisch lässt sich der Kult seit dem Ende des 6. Jh. v. Chr. nachweisen<sup>1157</sup>; er war wohl jedoch älter, da er bereits bei Homer und den Verfassern der homerischen Hymnen genannt wird<sup>1158</sup>. Ob er sich sogar bis in mykenischen Zeit zurückführen lässt, ist jedoch umstritten<sup>1159</sup>. Das Gebiet, in dem das Heiligtum stand, wechselte mehrfach seine Zugehörigkeit: Im 6. Jh. v. Chr. stand es unter der Kontrolle Thebens, im 5. Jh. v. Chr. dann unter haliartischer Herrschaft<sup>1160</sup>.

Das zweite bei Pausanias genannte binnenländische Poseidonheiligtum befand sich auf einem schmalen Kamm am Berg Boreion direkt an der antiken Straße von Asea nach Pallantion und Tegea<sup>1161</sup>. Der Legende nach wurde es von Odysseus nach seiner Rückkehr aus Troja gegründet<sup>1162</sup>. Ein Kult bereits in spätmykenischer Zeit lässt sich jedoch nicht nachweisen; die ältesten Votive und Architekturfragmente stammen aus dem 7. Jh. v. Chr.; ab der Mitte des 6. Jh. v. Chr. erhielt das Heiligtum einen großen dorischen Peripteros aus Marmor<sup>1163</sup>. Dieser Tempel wurde wahrscheinlich im 4. Jh. v. Chr. aufgegeben, als Asea zugunsten von Megalopolis seine Bedeutung verloren hatte und nicht mehr in der Lage war, das Heiligtum zu unterhalten<sup>1164</sup>.

---

<sup>1154</sup> Paus. IX 37, 1.

<sup>1155</sup> Paus. VIII 44, 4.

<sup>1156</sup> A. Schachter, *Cults of Boiotia II*, BICS Suppl. 38.2 (1986) 211f.

<sup>1157</sup> SEG XXVII 61; *Architekturreste des ersten Steintempels*: Schachter a. O. 212.

<sup>1158</sup> Hom. II. II 506; Hom. h. III 229-238; IV 185-187.

<sup>1159</sup> Schachter a. O. 212f.

<sup>1160</sup> Schachter a. O. 215f.

<sup>1161</sup> M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* 195-197. 200; U. Sinn, *The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power*, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), *Religion and power in the ancient Greek world*, Kongr. Uppsala 1993, *Boreas* 24 (1996) 73f. Abb. 4; Mylonopoulos a. O. 98-102.

<sup>1162</sup> Paus. VIII 44, 4.

<sup>1163</sup> K. A. Rhomaïos, *ArchEph* 1957, 114-163.

<sup>1164</sup> Jost a. O. 197; dies., *Sanctuaires ruraux et urbains*, in: *Le sanctuaire grec*, Kongr. Vandouvre-Genf 1990 (1992) 236.

Die Verehrung des Poseidon an den Küsten ist auf seinen Charakter als Herr des Meeres zurückzuführen<sup>1165</sup>: Ihm wurde die Kontrolle über Stürme, Unwetter und Erdbeben zugesagt. Daher war sein Wohlwollen für die Seefahrt unerlässlich. Zahlreiche Beinamen belegen seine Rolle als Beschützer der Schifffahrt<sup>1166</sup>, er galt als Retter aus Seenot<sup>1167</sup>, vor und nach einer Seefahrt wurde ihm geopfert<sup>1168</sup>, nach Seesiegen wurde ihm ein Teil der Beute geweiht<sup>1169</sup>. Viele seiner Heiligtümer lagen daher in Häfen<sup>1170</sup>. Von seinen Heiligtümern an den Landspitzen wachte Poseidon über die Seewege und versah diese mit seinem sakralen Schutz. Die poseidonischen Kultstätten am Meer lagen zwar an der Grenze zwischen Land und Wasser, sind aber nicht im eigentlichen Sinne als Grenzheiligtümer zu verstehen, da sich ihr sakraler Schutz primär auf das Gebiet jenseits der Grenze und weniger auf die Liminalität ihres Standortes bezog.

Eine gewisse Grenzfunktion ist ihnen jedoch insofern zuzugestehen, als dass einige der Tempel auf den Landspitzen vom Meer her deutlich sichtbar waren und so als prägnante Markierungen und Erkennungszeichen der Kaps und damit der Länder, deren Küste hier verlief, fungierten. Das bekannte Poseidonheiligtum von Sounion markierte beispielsweise für die Seefahrer die Ankunft in Attika und die baldige Einfahrt in den Piräus. Kam das Heiligtum von Geraistos in Sichtweite, bedeutete dies, den einzigen sicheren Hafen<sup>1171</sup> an der stürmischen Südküste Euböas erreicht zu haben.

Eine weitere, außerordentliche und eher transzendente Grenzfunktion hatte das Poseidonheiligtum von Tainaron inne: Hier wurde in einer Höhle der Eingang zur Unterwelt vermutet<sup>1172</sup>. Auch den Mythos der Entführung des Kerberos durch Herakles

<sup>1165</sup> Hom. Il. XV 187-193; Hom. h. XII; F. Schachermeyer, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens (1950) 44-47; RE XXII, 1 (1953) 490f. s. v. Poseidon (Wüst); LIMC VII, 1 (1994) 446-449 s. v. Poseidon (Simon).

<sup>1166</sup> Aufgelistet in: RE XII, 1 (1953) 490 s. v. Poseidon (Wüst).

<sup>1167</sup> Hom. h. XII.

<sup>1168</sup> Hom. Od. III 178.

<sup>1169</sup> Hdt. VIII 121: Weihung einer phoinikischen Triere ins Poseidonheiligtum von Sounion nach der Schlacht von Salamis; Paus. X 11, 6: Fest zu Ehren des Poseidon nach einem Seesieg der Athener im Poseidonheiligtum von Molykria.

<sup>1170</sup> Mylonopoulos a. O. 274: z. B. in Patrai, Aigion, Helike, Sikyon, Kenchreai, Nauplia.

<sup>1171</sup> Das Poseidonion in Geraistos lag nicht direkt auf der äußersten Spitze von Kap Geraistos, sondern wenige Kilometer nordwestlich im heutigen Kastri, wie der Fund einer Inschrift und Ausgrabungen ergaben. T. W. Jacobson - P. M. Smith, *Hesperia* 37, 1968, 184-199; A. K. Choremis, *ArchDelt* 28, 1973, Chron. 305f; ders., *AAA* 7, 1974, 28-32.

<sup>1172</sup> Pind. *Pyth.* IV 43-45; Schol. in Aristoph. *Acharn.* 510.

lokalisierten einige antike Autoren hier<sup>1173</sup>. Damit lag Tainaron im antiken Glauben nicht nur an der Grenze Lakoniens zum Meer hin, sondern auch am Ende der Welt, dort wo die Unterwelt begann<sup>1174</sup>. Aus diesem Aspekt heraus resultierte sein hoher Bekanntheitsgrad in der antiken Welt<sup>1175</sup>; zahlreiche Pilger kamen hierher, um am *nekyomanteion* mit den Toten in Verbindung zu treten oder um Sühne für begangene Morde zu finden<sup>1176</sup>. Wahrscheinlich erfolgte die Verehrung Poseidons hier primär unter diesem chthonischen Aspekt, und seine Rolle als maritimer Gott war eher sekundär<sup>1177</sup>.

Aufgrund ihres Standortes am Rand der Poleis und an Plätzen mit exponierter, von den Städten nicht allzu leicht erreichbarer und separierter Lage<sup>1178</sup> waren die Poseidonheiligtümer an den Landspitzen bedeutende und beliebte Asylstätten. Das Poseidonheiligtum von Tainaron war vor allem für die lakonischen Heloten von wichtiger Bedeutung. Durch seine isolierte Lage – vom Festland her nur mühsam zu erreichen, in einer geschützten Hafenbucht an der äußersten Kapspitze – diente es ihnen sowie anderen Asylsuchenden als günstiger Zufluchtsort<sup>1179</sup>. Als Asylstätten von überregionaler Reputation waren auch die Poseidonheiligtümer von Kalaureia, Sounion und Geraistos bekannt<sup>1180</sup>.

Wie bei den Artemisheiligtümern an Polisgrenzen ist auch bei den genannten Poseidonheiligtümern eine ökonomische Funktion anzunehmen: Sie boten nicht nur Flüchtlingen und Verfolgten eine gesicherte Unterkunft, sondern auch Händlern und anderen Reisenden. Zum Teil fungierten sie selbst als Handelsplätze. Das Poseidonheiligtum von Tainaron war beispielsweise in hellenistischer Zeit wichtiger Um-

<sup>1173</sup> Strab. VIII 5, 1; Paus. III 25, 4-5.

<sup>1174</sup> Plut. Phokion 29, 3. Schumacher a. O. 74.

<sup>1175</sup> Mylonopoulos a. O. 239.

<sup>1176</sup> Plut. mor. 560 E.

<sup>1177</sup> Mylonopoulos a. O. 282.

<sup>1178</sup> H. J. Gehrke, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr. (1985) 249; U. Sinn, AM 105, 1990, 94f; Schumacher a. O. 80.

<sup>1179</sup> W. Cummer, AM 93, 1978, 35-43 Abb. 1. 2. Taf. 17. 18; U. Sinn, Greek sanctuaries as places of refuge, in: Greek sanctuaries. New approaches (1993) 102; ders., Strandgut am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Außenseiter, in: C. Ulf (Hrsg.), Ideologie – Sport – Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft (2000) 231-241; Schumacher a. O. 72f; Mylonopoulos a. O. 229-240.

<sup>1180</sup> Eur. Cycl. 290-295; U. Sinn, AW 23, 1992, 185-187; Schumacher a. O. 77-80. Das Poseidonheiligtum von Kalaureia lag weder direkt am Meer noch an einer binnenländischen Grenze, sondern in der Mitte der Insel. Seine Lage auf einer dem Festland von Troizen vorgelagerten Insel kann als relative Randlege interpretiert werden. Zu seiner wichtigen Rolle als Asylstätte s. U. Sinn, Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia. Ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen, in: M. Dreher (Hrsg.), Das antike Asyl, Kongr. Villa Vigoni 2002 (2003) 107-126.

schlags- und Rekrutierungsplatz von Söldnern<sup>1181</sup>. Für den Handel war zudem von Bedeutung, dass die Heiligtümer aufgrund ihrer strategisch günstigen Lagen die Seehandelswege und Häfen, an deren Einfahrt sie standen, kontrollieren konnten.

Der Schutz und die Kontrolle von Handelswegen war auch bei inländischen Poseidonheiligümern ein wichtiges Charakteristikum<sup>1182</sup>. Eher selten lagen sie jedoch an Handelswegen und an Landesgrenzen gleichzeitig, wie diejenigen von Onchestos und Asea. In ihrer Lage und Funktion sind die Kultstätten von Onchestos und Asea sehr gut mit den oben genannten Artemisheiligümern an Landesgrenzen vergleichbar<sup>1183</sup>: Aufgrund ihrer Position auf Passhöhen, direkt an wichtigen Straßen gelegen, stellten sie einen wichtigen Wirtschaftsfaktor für die Regionen dar. Zugleich dienten sie als Zeichen der hier verlaufenden Landesgrenzen und boten einen geschützten Grenzübergang, sowohl im spirituellen Sinn als auch in pragmatischer Hinsicht durch gesicherte Einkehr und Unterkunft.

Resümierend lässt sich also festhalten, dass Kultstätten des Poseidon häufig an wichtigen Verkehrswegen, sei es an Land oder über Wasser, anzutreffen sind. Unter Umständen konnten diese Standorte mit Landesgrenzen koinzidieren; dies scheint aber nicht ein primärer Standortfaktor gewesen zu sein, denn als ausdrücklicher Schützer von Grenzen tritt Poseidon in Griechenland nur selten in Erscheinung<sup>1184</sup>: In Larissa wurde er zwar als Torgott verehrt<sup>1185</sup>, die Lage seiner Kultstätte an einem Tor erklärt sich jedoch aus einem Brunnen, der sich hier befand und als dessen Schützer Poseidon ebenfalls eingesetzt war<sup>1186</sup>. Eine Inschrift aus Ephesos nennt Poseidon mit der Epiklese *Propylaios*<sup>1187</sup>. Dass in Onchestos Poseidon im übertragenen Sinne als Torgott (*Empylaios*) verehrt wurde, lässt eventuell eine Inschrift auf einem Altar aus

<sup>1181</sup> Schumacher a. O. 72.

<sup>1182</sup> Schacher a. O. 46-48; Mylonopoulos a. O. 288. Das bekannteste Poseidonheiligtum, das wichtige Verbindungen kontrollierte, ist sicher das Poseidonion auf dem Isthmos von Korinth. Hier verlief die Verbindungsstraße zwischen Attika und der Peloponnes, sowie der Diolkos, die Über-Land-Verbindung zwischen Saronischem und Korinthischen Golf. Von Polignac (1984) 43f. wurde das Poseidonion von Isthmia aufgrund seiner Rolle für den korinthischen Staat als Grenzheiligtum bezeichnet, ohne dass es jemals an der Grenze des Territoriums von Korinth lag.

<sup>1183</sup> vgl. U. Sinn, The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993, Boreas 24 (1996) 73f.

<sup>1184</sup> Mylonopoulos a. O. 284.

<sup>1185</sup> Inschrift auf einer Stele des 4. Jh. v. Chr.: Ποτειδώνι Κραναίωι Πυλαίωι; E. Vanderpool, AJA 60, 1956, 272 Taf. 98 Abb. 6.

<sup>1186</sup> S. Charitonides, AM 75, 1960, 3.

<sup>1187</sup> CIG II 3028.

Theben vermuten, die sich auf Poseidon am „Eingang“ des thebanischen Territoriums beziehen könnte<sup>1188</sup>.

Die Lage der inländischen Poseidonheiligtümer erklärt sich zumeist aus seinen Wesenszügen als Gott der Erdbeben, der Pferdehalter und als Hüter über binnenländische Gewässer<sup>1189</sup>. Seine für Onchestos überlieferten Beinamen weisen ebenfalls auf diese Funktionen des Gottes hin<sup>1190</sup>. Über den Kult in Asea, den Poseidon zusammen mit Athena erhielt, ist zu wenig bekannt, um Aufschluss über spezifische Charakterzüge des Poseidon in Bezug auf die Lage der Kultstätte zu gewinnen<sup>1191</sup>. Aber auch hier ist anzunehmen, dass der Hauptaspekt seines Kultes nicht auf dem Schutz der Grenze lag, sondern dass andere Faktoren bedeutender waren.

#### 4. Grenzheiligtümer der Hera

Wie Poseidon trat auch Hera, ebenfalls eine sehr alte und mächtige griechische Gottheit, als Schützerin von Grenzen in Griechenland relativ selten in Erscheinung<sup>1192</sup>. Ihre zwei bedeutendsten Heiligtümer in Griechenland sind von ihrem Ursprung her jedoch als Grenzheiligtümer zu verstehen: Das Heraion von Argos am Rande der argivischen Ebene südöstlich von Mykene und das von Perachora, an der Westspitze der korinthischen Peraia gelegen. Auch das Heraion an der Foce del Sele auf dem Gebiet von Poseidonia in der Magna Graecia kann als Grenzheiligtum angesehen werden<sup>1193</sup>.

Die Bezeichnung des Heraion von Argos als Grenzheiligtum bezieht sich auf seine Rolle im 8. Jh. v. Chr., als Argos das Heiligtum an den Rand der argivischen Ebene setzte, wie Polignac annahm, um seine Vormachtstellung gegenüber Mykene zu de-

<sup>1188</sup> IG VII 2465; Schachter a. O. 217.

<sup>1189</sup> Ausführlich über die einzelnen Machtbereiche des Poseidon: Mylonopoulos a. O. 391-400.

<sup>1190</sup> Pindar I. I 52-54; IV 21-22; Schachter a. O. 212. 217.

<sup>1191</sup> Mylonopoulos a. O. 102. 405.

<sup>1192</sup> Eventuell in Athen im 1. Jh. v. Chr., worauf IG II<sup>2</sup> 5172 hindeuten könnte, die je nach Lesart als ΗΡΑΣ ΟΡΙΑΣ, d. h. Hera als Göttin der Grenzen, angesehen werden kann. W. Peek, AM 67, 1942, 76f.

<sup>1193</sup> J. Pedley, Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world (2005) 168.

monstrieren<sup>1194</sup>. J. M. Hall zeigte jedoch, dass das Heraion in seiner frühen Phase noch nicht exklusiv unter der Kontrolle von Argos stand, sondern als Heiligtum der gesamten argivischen Ebene bzw. vor allem ihres östlichen Teiles fungierte<sup>1195</sup>. Erst in klassischer Zeit, als die Herrschaftsverhältnisse in der Argolis zugunsten von Argos klar definiert waren, diente das Heraion als Zeichen der alleinigen Souveränität von Argos über das Gebiet<sup>1196</sup>. Ein Symbol der Überlegenheit von Argos war sicher auch die Überführung des alten hölzernen Herakultbildes aus Tiryns ins argivische Heraion nach der Zerstörung der Stadt durch Argos<sup>1197</sup>. Unter unumstrittener Kontrolle durch Argos diente es jedoch weiterhin als gemeinsamer und wichtiger Kultort der Bewohner der gesamten Argolis<sup>1198</sup>, und damit als Ort des sozialen und ökonomischen Austausches.

Das Heraion von Argos kann jedoch auch unabhängig von seiner Rolle in den wechselnden Machtverhältnissen der Argolis als liminales Heiligtum bezeichnet werden. Seine Lage befand sich an der natürlichen Grenze der argivischen Ebene, dort wo das Acker- und Weideland aufhörte und ins Gebirge überging. Damit lag es zwar an keiner zwischenstaatlichen Grenze, aber sein Standort ist durchaus als Grenze zu sehen, und zwar als Grenze des durch natürliche Gegebenheiten fest umrissenen Lebens- und Siedlungsraumes der argivischen Ebene.

Im Heraion von Perachora wurde ebenfalls die argivische Hera verehrt<sup>1199</sup>. Auch hier wurde in der Forschung eine mögliche Grenzfunktion des Heiligtums primär auf das 8. Jh. v. Chr. bezogen, als die Halbinsel von Perachora, die ursprünglich zum Territorium von Megara gehörte, von Korinth erobert wurde. So vermutete Polignac, die Korinther hätten das Heiligtum an den Rand ihres neu erweiterten Staatsgebietes

---

<sup>1194</sup> Für Polignac war das Heraion daher ein Paradigma für die Setzung extraurbaner Heiligtümer bei der Entstehung von Poleis. Polignac (1984) 42. 59f.; ders., *Héra, le navire et le demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque*, in: J. de la Genière (Hrsg.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Congr. Lille 1993 (1997) 113-122; ders. *Cité et territoire à l'époque géométrique: un modèle argien?*, in: A. Pariente (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme*, Congr. Athen-Argos 1990, *Recherches franco-helléniques III* (1998) 145-158. Zur Datierung der Heiligtumsgründung: M.-F. Billot, *Recherches archéologiques récentes à l'Héraion d'Argos*, in: J. de la Genière (Hrsg.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Congr. Lille 1993 (1997) 12-15.

<sup>1195</sup> J. M. Hall, *AJA* 99, 1995, 577-613.

<sup>1196</sup> F. de Polignac, *Cité et territoire à l'époque géométrique: un modèle argien?*, in: A. Pariente (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme*, Congr. Athen-Argos 1990, *Recherches franco-helléniques III* (1998) 147.

<sup>1197</sup> Paus. V 17.

<sup>1198</sup> Strab. VIII 6, 10 (C 372).

<sup>1199</sup> H. Payne, *Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia I* (1940) 22. 32f.; Simon, *GG* 37.

gesetzt, um damit die Ausdehnung ihrer Herrschaft deutlich zu markieren und ihre Kontrolle über das Gebiet zu manifestieren<sup>1200</sup>. Seine wichtige Bedeutung hätte das Heiligtum durch seiner Lage in einem strategisch und handelspolitisch bedeutenden Hafen erhalten, so die einhellige Meinung. Der archäologischer Befund, der zwei verschiedene Kultstätten aufweist, wurde jedoch unterschiedlich interpretiert: Der Ausgräber H. Payne und ihm folgend T. J. Dunbabin gingen davon aus, dass zu Beginn des 8. Jhs. v. Chr. von Korinth zunächst der ältere Kult der Hera Akraia in der Bucht eingerichtet wurde. Als der korinthische Handel am Kap dann florierte, erfolgte Mitte des 8. Jhs. v. Chr. die Stiftung eines neuen Kultes an Hera Limenia auf einer Terrasse oberhalb der Bucht<sup>1201</sup>. J. N. Coldstream, N. G. L. Hammond, K. Hanell und J. Salmon sahen in der Existenz zweier Kultstätten die Widerspiegelung der wechselnden Kontrolle des Gebiets durch Megara und Korinth. Der frühere Kult der Hera Akraia erfolgte ihrer Deutung nach noch durch Megara, während die neue Stiftung des Kultes für Hera Limenia ein Zeichen der Neubesetzung des Gebiets durch Korinth war<sup>1202</sup>. Aufgrund neuerer Forschungsergebnisse konnte U. Sinn beide Sichtweisen revidieren<sup>1203</sup>: Er zeigte, dass es keine zeitlich und räumlich getrennten Kulte von Hera Akraia und Limenia gab: In der Bucht habe das sakrale Zentrum des Heiligtums mit Altar, Tempel, Pompeion und Stoa gelegen, auf den Terrassen oberhalb der Bucht sich die „Festwiese“ erstreckt, d. h. das Areal, in dem Pilger und Gäste des Heiligtums Unterkunft fanden<sup>1204</sup> (Abb. 36.37). Die Funde von Votivgaben an Hera Limenia und Scherben in dem Areal oberhalb der Bucht seien dadurch zu erklären, dass im Zuge der Heiligtumserweiterung die ausgesonderten Votive und Kultkeramik des Heiligtums hier in künstlichen Terrassen „begraben“ wurden<sup>1205</sup>. Geht man also nach Sinn von einem seit dem Beginn des 8. Jhs. v. Chr. bis in die frühe römische Kaiserzeit durchgehenden Kult der Hera in der Bucht unter beiden Epiklesen aus, lassen sich an der Lage und der Art des Kultes keine Indizien für einen Wechsel des Herrschaftsanspruches auf das Heiligtum finden. Weiter widerlegte Sinn die stets als richtig angenommene und nie hinterfragte Bedeutung des Ortes als

<sup>1200</sup> Polignac (1984) 45. 58.

<sup>1201</sup> Payne a. O. 21-25; T. J. Dunbabin, JHS 1948, 64; ders. BSA 46, 1951, 63.

<sup>1202</sup> K. Hanell, Megarische Studien (1934) 69-77; N. G. L. Hammond, BSA 49, 1954, 93-102; J. N. Coldstream, Greek Geometric pottery (1968) 352f.; J. Salmon, BSA 67, 1972, 192-204.

<sup>1203</sup> U. Sinn, AM 105, 1990, 53-116.

<sup>1204</sup> Sinn a. O. 61-66.

<sup>1205</sup> ebenda 61f.

wichtiger Handelshafen. Ausschlaggebend für seine neue Interpretation war die vorangegangene überraschende Erkenntnis D. J. Blackmanns, dass die Bucht, in der das Heiligtum lag, bereits in der Antike nicht, bzw. nur für wenige kleine Boote, schiffbar gewesen war<sup>1206</sup>. Damit war die Landspitze des Heraions entgegen aller älteren Vorstellungen nicht von großer strategischer und ökonomischer Bedeutung. Vorstellbar ist lediglich, dass die Bucht aufgrund ihrer geschützten Lage in den schwierigen Schifffahrtsverhältnissen des Golfes von Korinth eine gewisse Zufluchtsfunktion für Schiffe vor Stürmen oder anderen Unwettern bot<sup>1207</sup>, auch ohne die Existenz eines gut ausgebauten Hafens.

Trotzdem ist die Lage des Heraions von Perachora vergleichbar mit der anderer Grenzheiligtümer, insbesondere mit der des oben behandelten Poseidonheiligtums von Tainaron<sup>1208</sup>. Charakteristisch ist hier vor allem die exponierte, vom Poliszentrum entfernte Randlage. Wie bei den oben genannten Grenzheiligtümern der Artemis und des Poseidon fungierte auch das Heraion von Perachora aufgrund dieser Position als sakrale Zufluchtsstätte. Dass diese Funktion für das Heraion sogar von herausragender Bedeutung war, zeigt die Heiligtumstopographie: Möglichen Flüchtlingen stand ein großes Areal oberhalb der Sakralstätten zur Verfügung, das zum Heiligtum und damit zur sakralen Schutzzone gehörte und genügend Raum für Unterkünfte bot<sup>1209</sup>. Die tatsächliche Inanspruchnahme dieses Raumes durch eine Vielzahl von Personen wird bei Xenophon überliefert: 390 v. Chr., während des Konfliktes zwischen Korinth und Sparta, suchte die gesamte Bewohnerschaft der korinthischen Peraia im Heraion Zuflucht, um dem Angriff Spartas zu entgehen<sup>1210</sup>.

Die Funktion als wichtige Asylstätte, die vielen Personen Zuflucht bieten konnte, ist auch für das Heraion von Argos belegt. Hierher floh nach der Schlacht von Sepeia das besiegte argivische Heer und suchte im Heiligtum Asyl, allerdings vergeblich, da die Spartaner das Areal, in dem sich die Soldaten aufhielten niederbrannten<sup>1211</sup>.

<sup>1206</sup> D. J. Blackmann, BSA 61, 1966, 192-194.

<sup>1207</sup> C. Morgan, The evolution of a sacred landscape: Isthmia, Perachora and the early Corinthian state, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 132.

<sup>1208</sup> Sinn a. O. 92.

<sup>1209</sup> ebenda 63-66 Abb. 6.

<sup>1210</sup> Xen. hell. IV 5, 1-8; Xen. Ag. XXIf.; Sinn a. O. 71; ThesCRA III (2005) 6. e. Asylie Nr. 61 (Sinn).

<sup>1211</sup> Hdt. VI 75, 1-3; 78, 2; 79-81; Sinn a. O. 107. ThesCRA III (2005) 6. e. Asylie Nr. 46 (U. Sinn).

Die Hera von Argos erhielt eine dritte Kultstätte in einem großgriechischen Heiligtum, das um 600 v. Chr., ungefähr zeitgleich mit der Gründung Poseidonias, an der Mündung der Sele eingerichtet wurde<sup>1212</sup>. Gleich zu Beginn ihrer Siedlungsgeschichte platzierten die Kolonisten von Poseidonia dieses Heraheiligtum an die nördliche Grenze des von ihnen beanspruchten Gebietes gegen die benachbarten Etrusker. Es diente damit als Grenzmarkierung und als sakraler Schutz der Grenze zwischen Griechen und Nichtgriechen sowie zur Manifestation der poseidonischen Herrschaft über das Gebiet bis zum Fluss Sele. Zudem war seine Lage von strategischer und vor allem ökonomischer Bedeutung: In der Nähe der Mündung des Flusses Sele gelegen, erlaubte es eine Kontrolle des Schiffverkehrs vom Meer ins Hinterland und umgekehrt. Ferner war es wichtiger Austausch- und Handelsplatz zwischen Griechen und Etruskern<sup>1213</sup>. Es erfüllte damit die gleichen Funktionen der mutterländischen Grenzheiligtümer: 1. Sakraler Schutz gegen benachbarte Völker; 2. Gebiets- und Grenzmarkierung; 3. Gesicherter Grenzübergang, der ideale Konditionen für Handel und sozialen wie politischen Austausch bot.

Ein paralleles Beispiel zu dem Grenzheiligtum Poseidonias findet sich in der Kolonie Metapont. Hier wurde ebenfalls ein Heiligtum der Hera an die Grenze des Territoriums, die der Fluss Bradano bildete, gesetzt, beim heutigen Tavole Palatine. Wie das poseidonische Heiligtum an der Foce del Sele wurde auch das metapontische Heraion bei Tavole Palatine erst im 6. Jh. v. Chr. eingerichtet<sup>1214</sup>. Es markierte die Grenze des griechischen Gebietes zur Iapygia im Osten<sup>1215</sup>.

In den aufgeführten Funktionen unterschieden sich die Grenzheiligtümer der Hera nicht wesentlich von denen der Artemis und des Poseidon. Dies darf aber keineswegs darüber hinweg täuschen, dass die Kultinhalte der Heraheiligtümer gemäß der Wesenseigenschaften der Hera spezifisch auf Hera ausgerichtet waren. Dies zeigt die Charakterisierung der Wesensmerkmale der Hera in den Heiligtümern von Argos, Perachora und Poseidonia, ausgehend von ihrem Zentralheiligtum in der Argolis: Der Kult der Hera in der Argolis war ein sehr alter, wahrscheinlich schon prähistorischer

<sup>1212</sup> E. Greco, *Archeologia della Magna Grecia* (1992) 152; Pedley a. O. 49.

<sup>1213</sup> Pedley a. O. 50.

<sup>1214</sup> J. C. Carter, *Sanctuaries in the chora of Metapont*, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (1994) 174f.

<sup>1215</sup> Greco a. O. 153.

Kult, der spätestens im 8. Jh. v. Chr. wiederbelebt wurde. Darauf deuten die antike Überlieferung, die Hera eine pelasgische Göttin nennt<sup>1216</sup>, sowie zahlreiche mykenische Funde beim argivischen Heraion und in seiner Umgebung hin<sup>1217</sup>. Von Argos aus erfolgte die Gründung weiterer bedeutender Heraheiligtümer, wie dasjenige von Perachora, das Heraion auf Samos<sup>1218</sup> oder das Heraion an der Foce del Sele. Charakteristisch für das Stammheiligtum war seine Lage in der fruchtbaren argivischen Ebene, inmitten von Weideland. Dieses Charakteristikum lässt sich auch bei den Heraia von Perachora und Poseidonia feststellen<sup>1219</sup>. Damit verbunden war die Eigenschaft der Hera als Schutzherrin der Großviehhaltung - vor allem Rinder waren ihr heilig<sup>1220</sup>. Dies verdeutlichen zahlreiche Funde von nachgebildeten Opfer- und Weihgaben in Kuh und Rinderform an Hera<sup>1221</sup>. Ihre Verehrung als Göttin des Weidelandes wird auch durch den Kranz aus Gras symbolisiert, den sie in Argos trug<sup>1222</sup>. Es ist anzunehmen, dass der agrarischen Seite der Hera neben ihren anderen Wesensmerkmalen<sup>1223</sup> in den genannten Heraheiligtümern eine wichtige Bedeutung zukam<sup>1224</sup>, und dies ein sehr alter Aspekt des Herakultes von Argos war, da bereits die Pelasger, wie Herodot berichtet, eine bäuerliche Gesellschaft darstellten, die Landwirtschaft und Viehhaltung erfolgreich betrieben<sup>1225</sup>. Hera war also durch ihre alte Rolle als Herrin der Herden und des Weidelandes besonders dazu geeignet, Schutzgöttin über fruchtbare, agrarisch genutzte Gebiete zu sein. Funktion ihrer Heiligtümer in Argos, Perachora, Metapont und Poseidonia war daher nicht nur die der Grenzmarkierung und des Grenzschutzes mit all seinen weiteren politischen und ökonomischen Vorteilen; sondern hier fand vor allem die Verehrung dieser alten mächtigen Fruchtbarkeitsgöttin statt, die zum einen dafür Sorge tragen sollte, dass

---

<sup>1216</sup> Hdt. II 50.

<sup>1217</sup> C. W. Blegen, Prosymna. The Helladic settlement preceding the Argive Heraion (1937); Simon, GG 37 mit Anm. 25.

<sup>1218</sup> Payne a. O. 22.

<sup>1219</sup> Polignac (1984) 49f; Billot a. O. 12-15; Simon, GG 37f.: Lage in fruchtbaren Ebenen auch beim Heraion von Samos, dem Heraion von Olympia und in der Poebene.

<sup>1220</sup> LIMC IV (1988) 660 s. v. Hera (Kossatz-Deißmann); Simon, GG 39-41.

<sup>1221</sup> RE VIII 1 (1912) 383-386 s. v. Hera (Eitrem); P. Brize, Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos, in: Héra. Images, espaces, cultes, Congr. Lille 1993 (1997) 124f.

<sup>1222</sup> Paus. II 17, 2.

<sup>1223</sup> Als sehr alte, mächtige und oft verehrte Gottheit war der Charakter der Hera sehr komplex. Viele weitere Wesensmerkmale, z. B. Hera als Göttin der Hochzeit, der Ehe, des Hauses und als Kourotrophe waren für das antike Leben von wichtiger Bedeutung und spiegelten sich in ihren Kulten wider.

<sup>1224</sup> Polignac (1984) 50f.

<sup>1225</sup> Hdt. VI 137; Simon, GG 36.

die Lebensgrundlagen der Landwirtschaft erhalten blieben, und die zum anderen in ihrer Rolle als Göttin der Hochzeit und der Ehe auch für das soziale Leben zuständig war.

## 5. Grenzheiligtümer des Apollon

Für Apollon, der, wie bereits aufgezeigt, als Grenzgott in ganz Griechenland eine wichtige Funktion innehatte und Stadttore, Grenzsteine sowie in Athen als Agyieus Türen und Tore<sup>1226</sup> beschützte, und der wie seine Schwester Artemis als Vegetationsgott über die Grenzen zwischen Natur und Zivilisation wachte<sup>1227</sup>, sind erstaunlicherweise relativ wenige Heiligtümer an zwischenstaatlichen Grenzen überliefert: Strabon berichtet von einem Apollonheiligtum auf Keos zwischen den Gebieten von Koressia und Poiessa, in dem Apollon Smintheos zusammen mit Athena Nedoussa verehrt wurde<sup>1228</sup>. Nach Pausanias besaß Apollon ein Heiligtum in Epidelion an der Grenze des Gebietes von Boiai in Lakonien: Das Heiligtum lag am Meer, sein hölzernes Kultbild stammte ursprünglich aus Delos<sup>1229</sup>. An der Grenze zwischen Megara und Korinth bei Krommyon erwähnt Pausanias ein Heiligtum des Apollon Latoiōs<sup>1230</sup>. Ebenfalls auf megarischem Gebiet, am Rande der Megaris zu Füßen des Geraniagebirges lag ein weiteres Apollonheiligtum, in einem Ort namens Tripodiskos<sup>1231</sup>. Polignac vermutete, dass hier im 8. Jh. v. Chr. die Grenze zwischen Megara und Korinth verlief, und das Heiligtum von Tripodiskos die Ausdehnung der megarischen Herrschaft bis zu diesem Punkt markierte<sup>1232</sup>. Dagegen nahm K. J. Rigsby an, die Gründung Megaras sei im 8. Jh. v. Chr. durch einen Synoikismos von fünf Städten erfolgt, unter denen Tripodiskos die bedeutendste Stellung innehatte<sup>1233</sup>. M. Sakkariou und N. Pharaklas gingen ebenfalls davon aus, dass bei Tripodiskos zu kei-

<sup>1226</sup> s. o. Kap. V B 4.

<sup>1227</sup> D. Birge, Sacred groves and the nature of Apollon, in: J. Solomon (Hrsg.), Apollo. Origins and influences (1994) 9-19.

<sup>1228</sup> Strab. X 5, 6.

<sup>1229</sup> Paus. III 23, 2.

<sup>1230</sup> Paus. I 44, 10.

<sup>1231</sup> Paus. I 43, 7; Thuk. IV 70; Strab IX 1, 10 (C 394).

<sup>1232</sup> Polignac (1984) 61.

<sup>1233</sup> K. J. Rigsby, GrRomByzSt 28, 1987, 98f.

ner Zeit eine Territoriumsgrenze verlief<sup>1234</sup>. Auch wenn hier keine politische Grenze zwischen zwei Staaten existierte, so kann Tripodiskos trotzdem insofern als liminaler Ort verstanden werden, als dass er sich am Rand der Megaris befand und im Westen gleichsam das Tor zu ihr bildete. Hier verlief eine wichtige Hauptverbindungsstraße zwischen der Peloponnes, Böotien und Attika<sup>1235</sup>. Vor allem in den Peloponnesischen Kriegen spielte daher der Pass ins Geraniagebirge oberhalb von Tripodiskos eine wichtige strategische Rolle<sup>1236</sup>. Thukydides berichtet unter anderem, dass der spartanische Feldherr Brasidas, als er 424 v. Chr. in Megara einmarschierte, seine Truppen in Tripodiskos sammelte.<sup>1237</sup> Aufgrund seiner Lage an einer so bedeutenden Verkehrsverbindung war Tripodiskos zudem ein wichtiger Handelsplatz<sup>1238</sup>. Bedeutsam war Tripodiskos neben seinen strategischen und ökonomischen Vorteilen auch als wichtiges religiöses Zentrum der Megaris. Rigsby vermutete hier den Hauptsitz des auch in der Stadt Megara verehrten Apollon, für den alle vier Jahre ein Kultfest abgehalten wurde, die großen Pythaia, zu denen auch Wettkämpfe gehörten<sup>1239</sup>. Vom antiken Ort Tripodiskos zeugen zwar archäologischen Spuren, das Heiligtum wurde bislang noch nicht gefunden<sup>1240</sup>. Es ist daher nicht klar, ob das Apollonheiligtum innerhalb der Siedlung lag oder außerhalb von dieser an einem von der Siedlung separierten Ort. Deshalb kann über seine herausragende Bedeutung für die Ebene von Megara nur spekuliert werden, ebenso ob hier, am Rande des kultivierten und besiedelten Gebietes, ein Grenzheiligtum lag, das gleichzeitig kultisches Zentrum der zugehörigen Polis war.

---

<sup>1234</sup> M. Sakellariou – N. Pharaklas, *Μεγαρίς, Αιγόςθρα, Ερένεια*, *Ancient Greek Cities* 14 (1972) Abb. 7-20b.

<sup>1235</sup> J. Wiseman, *The land of the ancient Corinthians*, *Studies in Mediterranean archaeology* 50 (1978) 20; Rigsby a. O. 97.

<sup>1236</sup> ebenda.

<sup>1237</sup> Thuk. IV 70.

<sup>1238</sup> Strab. IX 1, 10 (C 394).

<sup>1239</sup> Rigsby a. O. 93-96.

<sup>1240</sup> Sakellariou-Pharaklas a. O. II 2f.

## 6. Grenzheiligtümer der Demeter

Von Demeter sind ebenfalls relativ wenige Heiligtümer bekannt, die an Polisgrenzen lagen: Pausanias überliefert ein Heiligtum der eleusinischen Demeter (mit Kore und Dionysos) zwischen Thelpousa und Kleitor in Arkadien<sup>1241</sup>, ein Heiligtum von *Demeter Thermasia* an der Grenze von Hermione und Troizen<sup>1242</sup> und ein weiteres im Grenzgebiet von Theben und Plataiai am Fluss Asopos in Skolos, in dem *Demeter Megalartos* bzw. *Megalomazos* zusammen mit Kore verehrt wurde<sup>1243</sup>. Keines der drei Heiligtümer ist archäologisch sicher identifiziert<sup>1244</sup>.

Mit der Lage von Demeterheiligtümern generell beschäftigte sich intensiv S. G. Cole<sup>1245</sup>: Sie zeigte, dass Demeterheiligtümer an ganz unterschiedlichen Orten loziert waren; sowohl innerhalb als auch am Rande von Städten, als auch außerhalb auf dem Land<sup>1246</sup>. Ihre Hauptbedeutung kommt Demeter als Göttin der Vegetation, insbesondere als Schützerin des Getreideanbaus zu. Die Lage ihrer Heiligtümer inmitten von landwirtschaftlich genutzten Gebieten oder an deren Rändern ist daher in der Rolle Demeters als Fruchtbarkeitsgöttin und Nährerin, die über Wachsen und Gedeihen der Felder wacht, begründet. Viele der überlieferten Riten in Demeterkulten, z. B. die *Thesmophoria*, stehen in Zusammenhang mit der Bitte um Fruchtbarkeit (auch der von Menschen) und guter Ernte<sup>1247</sup>. Auch für die bei Pausanias genannten Demeterheiligtümer an zwischenstaatlichen Grenzen ist solch ein Zusammenhang anzunehmen. Die Beinamen der Demeter im böotischen Skolos, *μεγάλαρτος* und *μεγάμαζος*, (*ἄρτος* = Weizenbrot; *μάζα* = Brot aus Gerste<sup>1248</sup>), weisen ausdrücklich darauf hin. Für ihr arkadisches Heiligtum ist, zumindest zur Zeit des Pausanias, eine enge Verbindung zu Eleusis anzunehmen. Ob hier ursprünglich anstelle der *Eleusinia* die

<sup>1241</sup> Paus. VIII 25, 3.

<sup>1242</sup> Paus. II, 34, 7. 12.

<sup>1243</sup> Paus. IX 4, 4; Eustathios zu Hom. II. II 497; Athen. III 109.

<sup>1244</sup> R. Stiglitz, Die großen Göttinnen Arkadiens (1967) 111 Anm. 478; Jost a. O. 64, 311f; A. Schachter, *Cults of Boiotia* (1986) 132-137.

<sup>1245</sup> S. G. Cole, Demeter in the ancient Greek city and its countryside, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in the ancient Greece* (1994) 199-216.

<sup>1246</sup> Cole a. O. 205: Die Lage der bei Pausanias genannten Demeterheiligtümer verteilt sich folgendermaßen: Von 51 Heiligtümern befinden sich 21 innerhalb von Städten, 18 in Dörfern außerhalb des Stadtzentrums und 24 weit außerhalb auf dem Land.

<sup>1247</sup> H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (1977) 87; W. Burkert, *Griechische Religion* (1977) 248; E. Simon, *Festivals of Attica* (1983) 17-37; H. S. Versnel, *GaR* 39, 1992, 31-55; Cole a. O. 202.

<sup>1248</sup> Lidell – Scott 250 s. v. ἄρτος; 1072 s. v. μάζα.

alte peloponnesische Fruchtbarkeitsgöttin *Eleuthia* verehrt wurde, wie R. Stiglitz<sup>1249</sup> vermutete, ist jedoch nicht bewiesen<sup>1250</sup>.

Über weitere Aufgaben der drei Demeter-Grenzheiligtümer kann aufgrund der schlechten Kenntnis ihrer Kulte nur spekuliert werden. Es ist aber anzunehmen, dass ihnen durch ihre Lage an den Landesgrenzen als kleinster gemeinsamer Nenner die gleichen politischen, ökonomischen und sozialen Funktionen zukamen, die auch für Grenzheiligtümer anderer Gottheiten belegt sind.

## 7. Unbekannte Kultinhaber

Während viele der bei Pausanias und anderen antiken Schriftstellern erwähnten Heiligtümer an zwischenstaatlichen Grenzen archäologisch bislang nicht oder nur unsicher identifiziert werden können, gibt es auch umgekehrte Fälle von archäologisch erforschten Grenzheiligtümern, deren Kultinhaber jedoch unbekannt sind, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Auf dem Pass von Anemomilo in Arkadien zwischen Alea und Orchomenos fanden sich Reste eines antiken Gebäudes, das von E. Meyer als Tempel gedeutet wurde<sup>1251</sup>. Spuren von Kulthandlungen fehlen jedoch, so dass eine Interpretation als Heiligtum nicht gesichert ist. Die auffallende Lage des Gebäudes auf einer kleinen Plattform direkt auf dem Pass, der zwei Poleis miteinander verband, macht eine Deutung der Gebäudereste als Tempel jedoch wahrscheinlich, denn, wie bereits aufgezeigt, war gerade an solchen Standorten die Existenz eines Heiligtums von großem politischen, ökonomischen und sozialem Vorteil für beide angrenzenden Staaten.

In vergleichbarer Position lag ein weiteres arkadisches Heiligtum mit unbekanntem Kultinhaber. Seine Überreste wurden auf dem Berg Aphrodision zwischen Thelpousa und Psophis entdeckt. Das Heiligtum lag direkt auf dem schmalen Bergrücken, der

---

<sup>1249</sup> Stiglitz a. O. 56. 111.

<sup>1250</sup> Jost a. O. 312.

<sup>1251</sup> E. Meyer, Peloponnesische Wanderungen (1939) 19-30; Jost a. O. 108 Taf. 27, 1-4.

die Grenze der Territorien beider Poleis bildete<sup>1252</sup>. Nach C. Kadara existierte der Kultplatz bereits im 2. Jt. v. Chr.<sup>1253</sup>; aus dem 7. Jh. v. Chr. lässt sich eine gepflasterte Straße Richtung Psophis nachweisen<sup>1254</sup>; im frühen 5. Jh. v. Chr. wurden ein Tempel sowie weitere Gebäude errichtet<sup>1255</sup>; ab dem Hellenismus bis zu seinem Niedergang im 4. Jh. n. Chr. fungierte das Heiligtum als Orakelstätte<sup>1256</sup>.

Aufgrund von Votivfunden kann angenommen werden, dass es sich um eine weibliche Kultinhaberin handelte<sup>1257</sup>; die Existenz eines Orakels sowie eines heiligen Steines, von Kadara als Omphalos<sup>1258</sup> bezeichnet, könnten jedoch auch auf Apollon hindeuten<sup>1259</sup>. Kadara wollte in der Kultstätte das von Pausanias genannte Heiligtum der Aphrodite Erykine erkennen<sup>1260</sup>. Die Lage des Grenzheiligtums auf dem Aphrodision ist aber nur schwerlich mit der Beschreibung des Aphroditeheiligtums bei Pausanias gleichzusetzen, da Pausanias das Heiligtum der Aphrodite Erykine unter den innerstädtischen Heiligtümern von Psophis aufzählt<sup>1261</sup>. Lediglich die Bezeichnung des Berges, Aphrodision, lässt auf eine Verbindung mit Aphrodite schließen<sup>1262</sup>. Dies stellt aber nur einen sehr vagen Hinweis dar und schließt einen anderen Kultinhaber keinesfalls aus. Resümierend lässt sich daher lediglich festhalten, dass es weder in der antiken Literatur noch im archäologischen Befund einen sicheren Hinweis auf die Identität des Kultinhabers dieses Grenzheiligtums gibt und dieser weiterhin als unbekannt gelten muss.

Auch bei einem Heiligtum an der Grenze zwischen Tegea und Lakonien, beim heutigen Ort Vourvoura wurde versucht, den Kultinhaber anhand von Pausanias zu bestimmen: In einer kleinen antiken Siedlung entdeckte Rhomaios Reste eines Gebäudes, dessen Kultfunktion durch den Fund eines Altares sowie Perirrhanterionsfrag-

<sup>1252</sup> Jost a. O. Taf. 9, 2.; U. Sinn, The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Allroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Kongr. Uppsala 1993, Boreas 24 (1996) 71f. Abb. 2.

<sup>1253</sup> C. Kadara, Αφροδίτη Ερύκινη. Ιερόν και μαντεῖον εἰς τὴν Β. Δ. Ἀρκαδίαν (1988) 112-116.

<sup>1254</sup> ebenda 120f.

<sup>1255</sup> ebenda 129-175.

<sup>1256</sup> ebenda 207-268.

<sup>1257</sup> ebenda 41-108.

<sup>1258</sup> ebenda 117f.

<sup>1259</sup> Jost a. O. 59f.

<sup>1260</sup> Kadara a. O. 3-37.

<sup>1261</sup> Paus. VIII 24, 5.

<sup>1262</sup> Jost a. O. 59.

menten mit den Resten einer Inschrift „IEP“ belegt ist<sup>1263</sup>. Rhomaios identifizierte das Heiligtum als Kultstätte des bei Pausanias genannten Heros Iasos<sup>1264</sup>. Diese Identifikation muss jedoch als sehr unsicher behandelt werden, da Pausanias keinerlei Angaben zu einem Heroon des Iasos an einer Landesgrenze macht<sup>1265</sup>.

Bei dem Heiligtum handelte es sich zudem nicht wie bei den zuvor genannten Kultstätten um ein alleinstehendes Heiligtum an einer Landesgrenze, sondern um ein Tempelchen, das sich innerhalb einer kleinen befestigten Ortschaft im Grenzgebiet befand. In dem kleinen antiken Ort wurden Spuren weiterer Kulte gefunden, bei denen es sich jedoch um private Hauskulte gehandelt haben dürfte<sup>1266</sup>. Inwieweit nun ausgerechnet das kleine Kultgebäude innerhalb der Ortschaft als Grenzheiligtum angesehen werden kann, ist fraglich. Die Funktion der Grenzmarkierung oder des Symbols für die Territorialherrschaft eines Staates entfiel sicherlich. Ebenso wenig kann ihm die Bestimmung eines sakralen Schutzes über die Landesgrenze zugewiesen werden; vielmehr ist eine lediglich lokale Bedeutung für die Siedlung wahrscheinlich. Dass es jedoch zusammen mit dem kleinen Örtchen, in dem es lag, zu Handelszwecken und anderen Zusammenkünften im Grenzgebiet diente, ist durchaus denkbar. Anstelle des Begriffes „Grenzheiligtum“ ist daher die treffendere Bezeichnung „Heiligtum in einem Grenzort“ vorzuziehen.

## 8. Zwischenergebnis

Bei Grenzheiligtümern grundlegend war nicht nur die Wahl des Standortes, sondern auch die Wahl des Kultinhabers. Bei der Einrichtung eines Heiligtums spielten nicht allein Standortfaktoren, sondern vor allem der Charakter der zu verehrenden Gottheit und Inhalte des Kultes eine wichtige Rolle. Es zeigte sich, dass nicht nur ausgesprochene Grenzgötter wie Artemis und Apollon in Heiligtümern an zwischenstaatlichen Grenzen und Grenzzonen Verehrung erfuhren, sondern auch Götter, die mit topogra-

<sup>1263</sup> K. A. Rhomaios, BCH 80, 1956, 273f.; ders., BCH 81, 1957, 548; ders., BCH 83, 1959, 628; ders., BCH 86, 1962, 721.

<sup>1264</sup> Paus. V 8, 4; VIII 48, 1; K. A. Rhomaios, Hellenika 15, 1957, 65-75.

<sup>1265</sup> Jost a. O. 161.

<sup>1266</sup> K. A. Rhomaios, BCH 80, 1956, 273f; Jost a. O. 161.

phischen Gegebenheiten in Verbindung gebracht wurden, welche primär nichts mit Grenzen zu tun hatten. So befanden sich Heiligtümer des Poseidon, des Gottes des Meeres, oft am Rande der Polis zum Meer hin; Hera, die für die Fruchtbarkeit von Vieh zuständig war, wurde an den Grenzen fruchtbaren Weidelandes verehrt und Demeter, die Herrin des Getreides, in landwirtschaftlich genutzten Gebieten. Bei Artemis können zwei Wesenseigenschaften als Argument für die Setzung ihrer Heiligtümer an Grenzen herangezogen werden: Ihr Wesen als Göttin des Draußen, die für die abgelegenen Regionen in der wilden Natur zuständig war, und ihr Wesen als Grenzgöttin. Möglich ist aber auch, dass ihr Charakter als Grenzgöttin erst durch die Lage ihrer Heiligtümer in den Grenzgebieten geprägt wurde<sup>1267</sup>. Natürlich können die genannten Gottheiten nicht auf wenige Einzelaspekte ihrer Natur reduziert werden. Es ist aber sicher kein Zufall, dass bei fast allen ein Bezug zwischen der Topographie der Heiligtümer und ihrer Kultinhalte hergestellt werden kann.

Die Setzung von Heiligtümern an die Grenzen der Territorien im Zuge der Polisentstehungen, wie von Polignac behauptet, ließ sich nur für wenige Beispiele sicher belegen: Bei der Einrichtung von Heiligtümern bei Koloniegründungen an den Grenzen des kolonisierten Gebietes scheinen die Thesen Polignacs zuzutreffen, wie die Heraia an der Foce del Sele und bei Tavole Palatine zeigten. Bei den mutterländischen Grenzheiligtümern lässt sich meist kein deutlicher Bezug zwischen Heiligtums- und Polisentstehung nachweisen. Für das Heraion von Argos und das Apollonheiligtum von Tripodiskos konnten die Thesen Polignacs sogar eindeutig widerlegt werden. Keines der beiden Heiligtümer markierte zu seiner Entstehungszeit das Territorium eines einzigen Staates. Erst in klassischer Zeit wurde ihnen diese Aufgabe zuteil.

Viele der behandelten Grenzheiligtümer lagen nicht einfach irgendwo an den Staatsgrenzen, sondern an wichtigen Zugängen: An Gebirgspässen, wichtigen Straßenverbindungen, Seewegen und Flussmündungen. Damit bewachten sie ähnlich den „Torgöttern“ gleichsam die Eingänge der Territorien. Ihre Aufgaben gingen aber weit über diesen sakralen Schutz hinaus. Aufgrund ihrer Sakralität waren Grenzheiligtü-

---

<sup>1267</sup> So auch generell M. Jost, Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie, in: A. Schachter (Hrsg.), *Le sanctuaire grec* (1992) 205-245; dies., The Distribution of sanctuaries in civic space in Arcadia, in: S. Alcock – R. Osborne, *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (1994) 217-230.

mer Areale, die vor staatlichen Zugriffen geschützt waren. Deshalb stellten sie ideale Zonen für Handel, Warenaustausch, diplomatische Gespräche und den sozialen Kontakt zwischen den Bewohnern beider angrenzender Länder dar. Eine wichtige Rolle spielten sie auch als Zufluchtsstätten. Hierin kam vor allem denjenigen Heiligtümern eine große Bedeutung zu, die nicht an „Eingangszonen“ lagen, sondern an eher schwer erreichbaren, vom städtischen Zentrum isolierten Randzonen.

Bei den Untersuchungen zu den Grenzheiligtümern fällt ein besonders zahlreiches Vorkommen von Heiligtümern an zwischenstaatlichen Grenzen auf der Peloponnes auf (27 von insgesamt 45)<sup>1268</sup>. Ein Grund dafür ist sicher darin zu sehen, dass die Peloponnes in zahlreiche Einzelstaaten zergliedert war, die sich in wechselndem Verhältnis mal freundlich, mal feindlich gesonnen waren. Ein besonders prägnantes Beispiel für diese Zergliederung war Arkadien, das einen „Flickenteppich“ aus immerhin sechzehn Einzelstaaten mit rein binnenländischen Grenzverläufen darstellte<sup>1269</sup>. Die meisten der arkadischen Territorien hatten somit Grenzen zu mehr als zwei Nachbarstaaten; an die Grenzen der Polis Pheneos stießen beispielsweise fünf verschiedene Herrschaftsgebiete an<sup>1270</sup>, an die von Kleitor sogar sechs. Da erstaunt es nicht, dass sich allein in Arkadien die beträchtliche Anzahl von immerhin elf Grenzheiligtümern finden ließ.<sup>1271</sup>

---

<sup>1268</sup> **Arkadien:** Artemis Pyronia auf dem Krathis zwischen Pheneos und Achaia; Artemis Hymnia zwischen Orchomenos und Mantinea, Artemis Hermerasia in Lousoi zwischen Kleitor und Kynaitha; Artemis auf dem Artemision zwischen Mantinea und Argos; Artemis bei Poteidaia zwischen Megalopolis und Messene; Artemis an einer Grenze von Megalopolis; Artemis an der Grenze zwischen Arkadien, Lakonien und der Argolis; Poseidon am Boreion zwischen Asea und Pallantion; Demeter zwischen Thelpousa und Kleitor; eine unbekannte Gottheit auf dem Pass von Anemomilo zwischen Alea und Orchomenos; eine unbekannte Gottheit auf dem Aphrodision zwischen Thelpousa und Psophis.

**Lakonien:** Artemis Karyatis zwischen Lakonien, Argos und Tenea; Artemis Limnatis bei Limnai zwischen Lakonien und Messenien; Artemis Limnatis (?) beim Fluss Choreios zwischen Lakonien und Messenien; Poseidon am Kap Tainaron; Poseidon an der Landspitze Malea; Apollon in Epidelion; eine unbekannte Gottheit innerhalb eines Grenzortes zwischen Lakonien und Tegea.

**Argolis:** Artemis Oraia auf dem Megalouvouni bei Kamari zwischen Argos und Nemea; Poseidon bei Hermione; Poseidon an der Küste südlich von Lerna; Hera von Argos am Rand der Argolis; Demeter Thermasia zwischen Hermione und Troizen.

**Korinth:** Hera von Argos in Perachora; Artemis Gorgopis zwischen Korinth und Megara (?).

**Triphylien:** Poseidon am Samikon; Poseidon Samios an der triphyllischen Küste.

<sup>1269</sup> Jost a. O. Taf. 1.

<sup>1270</sup> Nachbarstaaten von Pheneos: Kynaitha, Kleitor, Kaphyai, Orchomenos und Stymphalos. Nachbarstaaten von Kleitor: Kynathia, Pheneos, Kaphyai, Megalopolis, Thelpousa, Psophis.

<sup>1271</sup> Bemerkenswert ist hierbei das Überwiegen der Artemiskulte in diesen Grenzheiligtümern (sieben von elf bekannten). Daraus ist zu schließen, dass Artemis in Arkadien eine besonders beliebte (Grenz) Göttin war.

Die gesamte Peloponnes war also von einem mehr oder weniger dichten Netz von Grenzen überzogen, das für jeden Reisenden eine Herausforderung und auch stets eine gewisse Gefahr darstellte. Dementsprechend ist eine hohe Anzahl von Grenzheiligtümern zu vermuten - die bislang bekannten stellen wahrscheinlich nur einen Bruchteil der in der Antike tatsächlich vorhandenen dar. Schließlich ist anzunehmen, dass gerade in Hinblick auf die panhellenischen Heiligtümer in Olympia, Nemea und Isthmia auf der Peloponnes ein reger Reiseverkehr herrschte<sup>1272</sup>, der durch die Existenz von Grenzheiligtümern sowohl eine sakrale Sicherung als auch infrastrukturelle Gliederung erfuhr.

Auch außerhalb der Peloponnes lassen sich Grenzheiligtümer belegen: eines in Thessalien, drei in Lokris, zwei in Bötien, zwei auf Euböa, vier in Attika und zwei in der Megaris<sup>1273</sup>. Der Großteil dieser Grenzheiligtümer befand sich jedoch nicht an binnenländischen Territoriumsgrenzen, sondern an den Rändern der Länder zum Meer hin.

Der augenscheinliche Unterschied zwischen dem häufigen Auftreten von Grenzheiligtümern auf der Peloponnes und dem im Vergleich dazu eher seltenen Vorkommen in anderen Gebieten Griechenlands, wirft die Frage auf, ob diese Situation ein tatsächliches antikes Bild widerspiegelt, oder ob dieses Ungleichgewicht allein durch einen die verschiedenen Gebiete betreffenden unausgewogenen archäologischen Forschungsstand evoziert wird. Eine Frage, die hier leider offen bleiben muss.

---

<sup>1272</sup> Zum Reisen in der Antike: R. Schlesier, Menschen und Götter unterwegs: Ritual und Reise in der griechischen Antike, in: T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike (2000) 129-157.

<sup>1273</sup> Thessalien: Artemis Elaphebolos bei Kalapodi zwischen Thessalien und der Phokis.

Lokris: Poseidon und Artemis am Strand von Naupaktos zwischen Lokris und der Phokis; Poseidon in Molykreion zwischen Lokris und dem Golf von Patras.

Bötien: Poseidon bei Onchestos zwischen Theben und Haliartos; Demeter Megalartos zwischen Theben und Plataiai.

Euböa: Artemis Proseoa im Norden am Golf von Euböa; Poseidon in Geraistos an der Südspitze Euböas.

Attika: Artemis in Brauron; Poseidon auf Kap Sounion; Artemis auf Salamis; Artemis Mounichia an der Einfahrt zum Piräus.

Megaris: Apollon Latoios in Krommyon zwischen Megara und Theben; Apollon Tripodiskos am Fuß der Geraniagebirges.

## E. Fazit

Um sich göttlichen Beistandes an Grenzen zu versichern, wurden in der griechischen Antike unterschiedliche Formen von Kultstätten an Grenzen eingerichtet. Diese mussten nicht wie Horossteine oder andere Grenzmarkierungen direkt auf der Grenzlinie stehen, da es nicht ihre Aufgabe war, einen Grenzverlauf zu definieren. Ihre Aufstellungsorte standen in unterschiedlichem Verhältnis zur Grenzlinie, z. B. kurz davor, dahinter oder sonst in nächster Nähe, aber stets an Orten, wo sie gut über die Grenzen wachen konnten. Der sakrale Schutz von Grenzen bezog sich zumeist auf die sensiblen Punkte einer Grenze, an denen man sie überquerte. Daher finden sich Kultstätten zum Schutz von Grenzen besonders häufig an Eingängen und Eingangssituationen. Es zeigte sich, dass die Anwesenheit eines göttlichen Schützers vor allem an Stadt- und Heiligtumstoren, aber auch an weniger aufwendig gestalteten Eingängen wie Haustüren oder Seiteneingängen heraufbeschworen wurde. Aufgrund des an Türen und Toren nur beschränkt zur Verfügung stehenden Platzes nahmen die Kultstätten hier keinen großen Raum ein. Sie konnten unter Umständen nur aus einem Altar oder einer Opfernische bestehen, häufiger jedoch war der Grenzkult an bestimmte Götterbilder gebunden. Diese existierten in verschiedener Ausformung anikonischer bzw. teilanthropomorpher Pfeiler, rundplastischer Statuen oder Darstellungen im Relief. Aufgestellt waren die Götterbilder rechts und links, vor und in den Türen und Toren, zum Teil freistehend, zum Teil in kleine Nischen eingelassen. Vor ihnen konnten sich zudem Altäre oder kleine Gesimse zur Ablage von Opfern und Votivgaben befinden.

Nicht nur an den Grenzen von Städten, Heiligtümern und Häusern, sondern auch an den Landesgrenzen wurde sakraler Schutz vor allem dort gesucht, wo Menschen die Grenzen überquerten. Hier besaßen die Kultstätten meist eine ausgedehntere Form mit Temenos, Tempel und weiteren Gebäuden; seltener lassen sich kleinere Kultstätten an Hermen belegen. Ein Großteil der erhaltenen Grenzheiligtümer war so gestaltet, dass er zudem Platz für die Unterkunft einer Vielzahl von Personen bot. Die Funktion dieser Heiligtümer ging daher weit über eine sakrale Bewachung der Grenzen hinaus und bot mannigfaltige Vorteile in religiöser, sozialer und ökonomischer Hinsicht. Bei der Einrichtung der Heiligtümer an den Grenzen spielte zudem der Be-

zug zwischen dem Ort und der hier verehrten Gottheit eine wichtige Rolle. Nicht zwingend wurde an einer bestimmten Stelle einem Gott eine Kultstätte deshalb eingerichtet, weil sich hier eine Grenze, die göttlichen Schutz benötigte, befand. Bedeutsam war vielmehr, dass die Gottheit aufgrund ihres Wesens mit dem Charakter eines Ortes in Verbindung gebracht werden konnte. Daher entstand ein kompliziertes Geflecht von Zusammenhängen verschiedener Standortfaktoren der Heiligtümer mit den unterschiedlichen Wesenseigenschaften ihrer Kultinhaber.

Eine besondere Form des Schutzes lässt sich seit hellenistischer Zeit beobachten: die Anbringung bestimmter Inschriften, Zeichen und Symbole zur Abwehr von Übeln und/oder zur Indikation, dass der Anbringungsort unter göttlichen Schutz gestellt war.

Gottheiten, die an Grenzen Verehrung erfuhren, waren in erster Linie *Hermes*, *Artemis-Hekate*, *Apollon* und *Herakles*. Auch für *Hera* und *Poseidon*, seltener für *Demeter*, lässt sich diese Funktion in einigen Fällen belegen. Darüber hinaus gab es lokale Besonderheiten in der Wahl der Schutzgottheiten, die zeigen, dass weitere Götter zum Schutz der Grenzen angerufen werden konnten. Zumeist lokal bedingt waren Heroenkulte an Grenzen. Diese konnten in gleicher Form wie die Götterkulte erfolgen, z. B. in Nischen an den Stadttoren. Daneben war eine heroenspezifische Verehrung an real vorhandenen oder fiktiven Gräbern an den Grenzen üblich.

Diejenigen Götter, die mehrfach im gesamten griechischen Siedlungsraum als Grenzschrützer in Erscheinung traten, waren aufgrund ihrer Wesenseigenschaften dafür besonders geeignet. Oft waren sie nicht nur für die Begleitung der Menschen über Grenzen in der Landschaft und im Lebensraum zuständig, sondern auch für das Geleit über die Grenzen einer Lebenssituation in eine andere, wie des Übergangs von einer Altersstufe in die nächste, Hochzeit, Geburt oder Tod.

Während *Zeus* vor allem die Wahrung rechtlich definierter Grenzverläufe überwachte, kamen *Hermes*, *Artemis-Hekate* und *Apollon* der Schutz der Grenzen vor unterschiedlichen Übeln von außen, wie Eindringlingen, Angriff, Krankheiten und Seuchen, sowie das sichere Geleit der Menschen beim Überqueren von Grenzen und darüber hinaus der Begleitschutz auf den weiteren Wegen zu. *Herakles*, Gott und Heros, fungierte vor allem als kämpferischer Schützer vor Feinden, als Übelabwehrer

und als Glückbringer. *Hera*, *Poseidon* und *Demeter* waren primär keine Grenzgötter, relativ selten traten sie als Tor- und Türgötter in Erscheinung. Aufgrund ihrer Wesenseigenschaften erfuhren sie jedoch dort Verehrung, wo häufig auch Grenzen verliefen: Außerhalb von Siedlungen an den Rändern der *Poleis*. *Hera* und *Demeter* schützten als Fruchtbarkeitsgöttinnen den kultivierten Lebensraum, der die Nahrungsgrundlage der Menschen garantierte. Der Schutz dieses Lebensraumes brachte auch die Sorge über dessen Grenzen mit sich, so dass den Göttinnen hier zusätzlich die Aufgaben sakraler Grenzwächterinnen zukamen. *Poseidon* wurde als Gott des Meeres an den Rändern der Länder zum Meer hin verehrt und fungierte so ebenfalls als Schützer dieser Grenzen. Zudem zeigte sich, dass ihm eine Rolle als Hüter von Handelswegen, sei es über Wasser oder auf dem Land, zukam, welche in einigen Fällen auch seine Anwesenheit an den Stellen, an denen die Handelsrouten Grenzen überquerten, erforderte.

## VI. Zusammenfassung

Ziel der vorliegenden Untersuchung war, die religiösen Möglichkeiten zu klären, mit denen im antiken Griechenland der Schutz der zahlreich vorhandenen, verschiedenartigen Grenzen zu garantieren versucht wurde. Der Schutz von Grenzen war in der griechischen Antike in dreifacher Hinsicht von großer Bedeutung: Zum einen diente er der Wahrung des Grenzverlaufes, so dass das Bestehen von Besitzverhältnissen garantiert wurde. Zum anderen wurde er zur Abwehr von Gefahren und unwillkommener Eindringlinge benötigt. Ein weiterer Aspekt für die Notwendigkeit der Sicherung von Grenzen war der Schutz derjenigen, welche die Grenzen überquerten. Für alle drei Punkte gab es verschiedene Formen des Schutzes – physischer, militärischer, amtlicher und religiöser Art.

Zum Schutz der Wahrung eines Grenzverlaufes war die genaue Festlegung und Kennzeichnung der Grenzlinie notwendig. Im ersten Teil der Arbeit wurden daher verschiedenen Formen von Grenzmarkierungen ermittelt: Diese reichten von einfachen Markierungen wie Zäunen, Mauern, Gräben, Hecken, Bäumen bis hin zu natürlichen Landschaftsmarken wie Bergen, Tälern und Flüssen, die zu Grenzmarken ernannt wurden. Zur offiziellen formalrechtlichen Definition eines Grenzverlaufes dienten Grenzsteine, sogenannte *Horoï*. Horosteine beinhalteten amtliche und sakrale Autorität, da sie sowohl durch staatliche Gesetze, Verbote und Aufsichtspersonen als auch durch sakralen Schutz vor Verstellen und Zerstörung geschützt waren. Ihren sakralen Schutz erhielten *Horoï* dadurch, dass sie mit Schwur bestimmten Gottheiten, an erster Stelle *Zeus Horios*, geweiht wurden. Dadurch beinhalteten die Grenzsteine eine gewisse Sakralität. Diese Sakralität bezog sich auf die Steine sowie auf ihre Funktion als Grenzmarkierung aber nicht darüber hinaus auf die Gebiete, die sie begrenzten. *Horoï* fanden daher in gleicher Art und Weise als Begrenzung sakraler wie auch profaner Areale Verwendung. Aufgrund ihres offiziellen und sakral geschützten Charakters waren Horosteine beliebtes und oft verwendetes Markierungsmittel, das auch ergänzend zu anderen Grenzmarken aufgestellt wurde. Als Inschriftenträger waren sie zudem Medium für die Bekanntmachung von Informationen, die den begrenzten Besitz betrafen, beispielsweise den Namen des Besitzers

oder des Kultinhabers, aber auch Höhe und Art einer Verschuldung. Zudem wurden auf ihnen Regeln und Verbote angezeigt, die beim Übertreten der gekennzeichneten Grenze zu beachten waren.

Ausschließlich an Grenzen sakraler Areale waren *Perirrhantaria* genannte Becken aufgestellt. *Perirrhantaria* stellten primär keine Grenzmarkierungen dar, sondern waren Kultgeräte. Ihre Aufstellung an Grenzen war in erster Linie funktionell bedingt. An ihnen vollzog man die rituelle Reinigung zur Erlangung kultischer Reinheit, welche zum Betreten eines sakralen Areals notwendig war. *Perirrhantaria* waren daher nicht wie Horossteine umlaufend um sakrale Gebiete aufgestellt, sondern lediglich an den Eingängen. Ihre dortige Aufstellung war Zeichen für den Beginn eines kultisch reinen und damit sakralen Bereiches. Sie indizierten daher nur sekundär den Grenzverlauf des sakralen Areals, primär aber die Forderung nach bestimmter Verhaltensweise bei Übertreten der Grenze.

Nach Klärung der Formen antiker Grenzkennzeichnung und ihrer Bedeutungsinhalte, wurde im zweiten Teil der Arbeit untersucht, wie man Grenzen vor äußerer Bedrohung schützte: Um Grenzen vor dem Eindringen unerwünschter Menschen und Tiere zu schützen, gab es verschiedene Arten der Markierung: Zum rein physischen Schutz vor Eindringlingen reichten Zäune, Mauern, Gräben oder andere Barrieren und Befestigungen aus. Auf diese Formen des Grenzschutzes wurde jedoch nicht eingegangen. Vielmehr beschäftigte sich die vorliegende Arbeit genauer mit dem Phänomen, dass man im antiken Glauben eine Sicherung der Grenzen vor äußerer Bedrohung dadurch erreichte, dass man bestimmte Götter oder Heroen als sakrale Wächter einsetzte. Dabei ließ sich feststellen, dass sich der sakrale Schutz von Göttern und Heroen nicht allein auf die Abwehr menschlicher Aggression, sondern auch nicht sichtbarer Übel, wie Krankheiten, Seuchen, Plagen, böse Geister und Dämonen, bezog. Daher wurde dieser Schutz vor allem an den Grenzen menschlichen Wohn- und Lebensraumes – an Grenzen von Häusern, Heiligtümern, Städten und Ländern – gesucht. Göttlichen Beistand erhoffte man sich durch die Einrichtung von Kultstätten zu sichern. Diese wurden an oder in der Nähe der Grenzen platziert, in der Regel an Eingängen oder Eingangssituationen, da diese die schwächsten und schutzbedürftigsten Orte einer Grenze darstellten. Es konnte gezeigt werden, dass Grenzkultstätten unterschiedliche Formen besaßen: An Stadt- und Heiligtumstoren sowie an Haustü-

ren bestanden sie aus verschiedenen freistehenden oder in Nischen positionierten Götterbildern in Form von rundplastischen Statuen, Pfeilermalen und Reliefs sowie aus Altären oder Opfernischen. Bei Kultstätten von Heroen fand der Kult in einigen Fällen an realen oder fiktiven Gräbern statt. Göttlichen oder heroischen Schutz erbat man sich zudem durch Weihung einzelner Mauerabschnitte oder Wachtürme an Götter bzw. Heroen.

Während sich die Mehrheit der Grenzkultstätten im Wesentlichen nicht von Kultstätten an anderen Standorten unterschied, waren die außergewöhnlich geformten Götterbilder des *Hermes*, der *Hekate* und des *Apollon Agyieus* (bedingt) grenzspezifisch. Alle drei Götterbilder beinhalteten ein anikonisches Element in Form eines Pfeilers oder einer Säule. Diese Form implizierte von ihrem Ursprung her eine Mal-Funktion und war daher für eine Aufstellung an Grenzen besonders gut geeignet. Hermen und Agyieus waren daher Götterbilder, die den zeichenhaften Charakter einer Grenzmarkierung besaßen und zugleich göttliche Anwesenheit und damit sakralen Schutz implizierten.

Zusätzlich zur Einrichtung von Grenzkultstätten ließ sich beobachten, dass seit dem Hellenismus im privaten Bereich an den zu schützenden Orten übelabwehrende Zeichen und Inschriften angebracht wurden, ebenso Symbole, die auf bestimmte Schutzgottheiten verwiesen, z. B. die Keule des *Herakles*, der häufig als Schützer von Grenzen eingesetzt wurde.

Bei der Untersuchung der verschiedenen Formen von sakralem Grenzschutz konnte festgestellt werden, dass der sakrale Schutz einer Grenze im antiken Glauben nicht nur – negativ – die Abwehr von Übeln, sondern auch – positiv – göttlichen Beistand bei der Überquerung der Grenze und darüber hinaus beinhaltete. Gleichzeitig implizierte die spirituelle Sicherung der Grenzen einen Schutz für die Gebiete innerhalb der Grenzen. Diejenige Gottheit, die beispielsweise die Grenzen einer Stadt bewachte, sorgte somit gleichzeitig für die Sicherheit der Stadt und ihrer Einwohner. Daher waren in einigen Städten, beispielsweise in Thasos, Stadtgottheiten und göttliche Grenzwächter identisch. Weiter zeigte sich, dass der wichtige sakrale Grenzschutz häufig nicht einem einzigen Gott oder Heros sondern mehreren Gottheiten anvertraut wurde. Ihre Verehrung konnte in gemeinsamen oder separierten Kulturen an nebeneinander aufgestellten Götterbildern und Altären erfolgen.

Die Untersuchung der Grenzkultstätten an antiken Polisgrenzen ergab, dass diese meist ausgedehntere Ausmaße besaßen und Temenos, Tempel und weitere Gebäuden beinhalteten. Sie dienten nicht nur dem sakralen Schutz der Grenze und des Grenzübergangs, sondern hatten zudem politische, soziale und ökonomische Aufgaben: Sie fungierten als Unterkunfts- und Zufluchtsorte für Reisende, Pilger und Schutzbedürftige. Darüber hinaus wurden sie als Orte des Zusammentreffens an den Grenzen der Poleis genutzt: Hier trafen sich die Einwohner der Poleis zu Kultfesten, zum Austausch von Waren, zur Pflege von Handelsbeziehungen oder zu politischen Verhandlungen.

Eine weitere Funktion der Grenzkultstätten – neben Abwehr von äußerer Bedrohung, Geleitschutz und Sicherung der Grenzüberquerung – ließ sich darin beobachten, dass ihnen, infolge ihrer Platzierung an den Grenzen, auch die Aufgabe der Grenzkennzeichnung bzw. des sichtbaren Ausdrucks eines Gebietsanspruches zukam. Besonders deutlich beinhalteten diesen Aspekt die ityphallischen *Hermen*, die von ihrem Ursprung her eine abwehrende, reviermarkierende Bedeutung implizierten. Auch dienten einige Heiligtümer an den Landesgrenzen der Bekräftigung und Manifestation der Herrschaft derjenigen Polis, unter deren Kontrolle das Heiligtum stand, gegenüber benachbarten Ländern. Der Streit um ihre Vorherrschaft war daher häufig Ursache für militärische Konflikte. Grenzheiligtümer waren für angrenzende Staaten zudem deshalb von Bedeutung, weil ihre Lage oft strategisch vorteilhaft war und hier eine Kontrolle der Grenze erfolgen konnte.

Als Besonderheit stellte sich heraus, dass sakraler Grenzschutz nach antikem Glauben nicht nur an Eingangssituationen und Landesgrenzen vonnöten war, sondern auch an Straßen, Wegen und Kreuzungen. Straßen selbst wurden als Grenzen angesehen, da sie die Gebiete, durch die sie verliefen, aufteilten. In der Antike galten sie und besonders ihre Kreuzungen als abgesonderte Orte, an denen sich Geister und andere unheimliche Wesen aufhielten. Auch deshalb wurde hier durch die Einrichtung kleiner Kultstätten, meist in Form von *Hermen*, *Agyieis* und *Hekataia*, göttlicher Beistand gesucht. Hervorragend für die Aufstellung an Kreuzungen waren die dreigestaltigen *Hekataia*, deren drei Figuren Überwachung in alle drei Richtungen garantieren sollten, geeignet.

Im Zuge der Beschäftigung mit den verschiedenen Formen und Funktionen sakralen Schutzes an den Grenzen, wurde auch zu klären versucht, welche Gottheiten hierfür aus welchen Gründen ausgewählt wurden. Dabei zeigte sich, dass bei der Wahl der göttlichen Grenzwächter in vielen Fällen neben der Eignung als Grenzschrützer der Bezug der jeweiligen Gottheit zu weiteren topographischen Standortfaktoren eine Rolle spielte. Kultstätten von Gottheiten an liminalen Orten wurden nicht immer ausschließlich zum Schutz der Grenzen eingerichtet. Oft war eine Ortsgebundenheit bereits aus anderen Gründen vorhanden, und der daher an der Grenze anwesende Gott fungierte zusätzlich als Grenzschrützer. Beispiele hierfür lassen sich für *Artemis*, *Apollon*, *Hera*, *Poseidon* und *Demeter* belegen. Diejenigen Gottheiten, die, auch formal durch die außergewöhnliche Gestaltung ihrer Götterbilder, als typische Grenzwächter in Erscheinung traten – *Hermes*, *Artemis-Hekate* und *Apollon* – waren ebenfalls nicht auf dieses Wesensmerkmal reduziert und konnten in völlig anderen Kontexten auftreten. Der Schutz der Grenz-Götter beschränkte sich zudem nicht auf topographische Grenzen des antiken Lebensraumes, sondern wurde auch beim Über-treten von Grenzen im übertragenen Sinn, beispielsweise von Leben und Tod, Initiation, Hochzeit oder Geburt, ersucht.

Grenzspezifische Kulte an den Grenzkultstätten konnten nicht nachgewiesen werden. Die Kulthandlungen an den Grenzen konzentrierten sich auf den jeweiligen Kultinhaber und nicht auf den Standort seiner Kultstätte. Rituale, die an Grenzen unabhängig von einem göttlichen Empfänger ausgeführt wurden, beispielsweise das Tragen von geschlachteten Opfertieren um eine Grenze herum, das die antike Literatur in mehreren Städten überliefert<sup>1274</sup>, wurden in der vorliegenden Untersuchung ausgeklammert. Inwieweit sie dem Schutz der Grenze dienten und was ihr tieferer Sinn war, sind offene Fragen, deren Beantwortung ein Desiderat an weitere Forschungen bleiben muss.

Die kurz zusammengefassten Aspekte des antiken Grenzschrützes zeigen, wie prägend dieser den antiken Lebensraum durchdrang, sei es in optischer Hinsicht durch die Zeichenhaftigkeit der Grenzmarkierungen, die in unterschiedlicher Form an den zahlreich vorhandenen Grenzen aufgestellt waren, sei es inhaltlich aufgrund der vielfältigen kultischen Verknüpfungen der Grenzkultstätten mit den Angelegenheiten

---

<sup>1274</sup> z. B. Paus. IX 22, 1 in Tanagra.

und dem Schutz des täglichen Lebens. Sie verdeutlichen zudem die wichtige Rolle der Religion – neben Gesetzen und militärischer Sicherung – zum Funktionieren antiker griechischer Raumordnung. Form und Fiktion bedingten sich hier gegenseitig und verschmolzen zu einem komplexen Gebilde antiker griechischer Lebensvorstellungen.

## Ausgewählte Literatur

- Albertz, R. – Blöbaum, A., Funke, F.**, Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums, Kongr. Münster 2004 (2007).
- Alcock, S. E.**, *Graecia capta. The landscapes of Roman Greece* (1993).
- Alcock, S. E. – Osborne, E. (Hrsg.)**, *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (1994).
- Alten, G. von**, Die Thoranlagen bei Hagia Triada zu Athen, *AM* 3, 1878, 28-48.
- Asheri, D.**, *Distribuzioni di terre nell' antica Grecia* (1966).
- Athanassakis, A.**, From the phallic cairn to shepherd god and divine herald, *Eranos* 87, 1989, 33-49.
- Audring, G.**, Zur Struktur des Territoriums griechischer Poleis in archaischer Zeit, *Akademie der Wissenschaften der DDR* 29 (1989).
- Bäbler, B.**, Die archaischen attischen Grabstelen in der themistokleischen Stadtmauer. Grabschändung oder Apotropaion?, *Philologus* 145, 2001, 3-15.
- Barron, J. P.**, The fifth century horoi of Aigina, *JHS* 103, 1983, 1-12.
- Belvedere, O.**, *Campagne di scavo 1966-1973, Himera II* (1976).
- Bérard, C.**, L'hérôon à la porte de l'ouest, *Eretria III* (1970).
- Ders.**, Pénalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie, *RA* 1982, 137-150.
- Bergquist, B.**, Herakles on Thasos, *Boreas* 5 (1973).
- Dies.**, *The archaic Greek temenos* (1967).
- Billot, M.-F.**, Recherches archéologiques récentes à l'Heraion d'Argos, in: J. de La Genière (Hrsg.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Kongr. Lille 1993 (1997) 11-81.
- Bintliff, J.**, Pattern and process in the city landscapes of Boiotie from Geometric to late Roman times, in: M. Brunet (Hrsg.), *Territoires des cités grecques*, Kongr. Athen 1991, *BCH Suppl.* 34 (1999) 15-34.
- Birge, D.**, Sacred groves and the nature of Apollon, in: J. Solomon (Hrsg.), *Apollo. Origins and influences* (1994) 9-19.

- Dies.**, Trees in Pausanias landscape, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (1994) 231-245.
- Blackmann, D. J.**, The harbour at Perachora, *BSA* 61, 1966, 192-194.
- Blegen, C. W.**, Prosymna. The Helladic settlement preceding the Argive Heraion (1937).
- Bon, A. – Seyrig, H.**, Le sanctuaire de Poseidon à Thasos, *BCH* 53, 1929, 21-350.
- Bookidis, N.**, The sanctuaries of Corinth, in: *Corinth. The centenary 1896-1996*, *Corinth XX* (2003) 247-259.
- Bourguet, E.**, Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens, *FdD* III, 1 (1929).
- Boyd, T. D. – Jameson, M. H.**, Urban and rural division in ancient Greece, *Hesperia* 50, 1981, 327-342.
- Boyd, T.**, The reliefs at Kastri near Alyzia in Akarnania, *AM* 100, 1985, 327-331.
- Brahms, T.**, *Archaismus. Untersuchungen zu Funktion und Bedeutung archaischer Kunst in der Klassik und im Hellenismus* (1994).
- Brelich, A.**, *Guerre, agoni e culti nella grecia arcaica* (1961).
- Brize, P.**, Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos, in: J. de La Genière (Hrsg.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Kongr. Lille 1993 (1997) 123-139.
- Broneer, O.**, Excavations at Isthmia 1954, *Hesperia* 24, 1955, 110-141.
- Brulotte, E. L.**, Artemis. Her Peloponnesian abodes and cultes, in: R. Hägg (Hrsg.), *Peloponnesian sanctuaries and cults*, Kongr. Athen 1994 (2002) 179-182.
- Ders.**, The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis (1994).
- Bruneau, P. – Ducat, J.**, *Guide de Délos*<sup>3</sup> (1983).
- Bruneau, P.**, Apotropaia Déliens. La massue d'Heracles, *BCH* 88, 1964, 159-168.
- Ders.**, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (1970).
- Bulard, M.**, La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés, *Délos IX* (1926).
- Burkert, W.**, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977).

- Burkert, W.**, Structure and history in Greek mythology and ritual (1979).
- Butz, P. A.**, Prohibitionary inscriptions, xenoi and the influence of the early Greek polis, in: R. Hägg (Hrsg.), The role of religion in the early Greek polis, Kongr. Athen 1992 (1996) 75-95.
- Cabanes, F.**, Frontières et rencontre de civilisations dans la Grèce du Nord-Ouest, Ktema 4, 1979, 183-199.
- Cahn, H. A.**, Kleinere Schriften zur Münzkunde und Archäologie (1975).
- Camp, J. M.**, Die Agora von Athen (1986).
- Carter, J. C.**, Sanctuaries in the chora of Metapont, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 160-198.
- Casevitz, M.**, Les mots de la frontière en grec, in: La frontière, Travaux Maison Orient 21 (1993) 21-22.
- Castleden, R.**, Mycenaeans (2005).
- Chamoux, F.**, L' Athéna mélancolique, BCH 81, 1957, 141-159.
- Chapoutier, F.**, Les Dioscures au service d' une déesse (1935).
- Charitonides, S.**, Ανασκαφή κλασσικῶν τάφων τὴν πλατεῖαν Συντάγματος, ArchEph 1958, 1-152.
- Ders.**, ΗΙΕΡΟΝ ΠΥΛΗΣ, AM 75, 1960, 1-3.
- Clairmont, C. W.**, Patrios Nomos. Public burial in Athens during the fifth and fourth centuries BC. The archaeological, epigraphic-literary and historical evidence (1983).
- Cole, S. G.**, Demeter in the ancient Greek city and countryside, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 199-216.
- Dies.**, Domesticating Artemis, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The sacred and the feminine in ancient Greece (1998) 27-43.
- Crome, J. F.**, ΙΠΠΑΡΧΕΙΟΙ ΕΡΜΑΙ, AM 60/61, 1935/36, 300-313.
- Crosby, M.**, Excavations in the Athenian Agora. Greek Inscriptions, Hesperia 6, 1937, 442-468.

- Ders.**, The altar of the Twelve Gods in Athens, in: Commemorative studies in honor of T. Leslie Shear, *Hesperia Suppl.* 8 (1949) 87-103.
- Cummer, W.**, The sanctuary of Poseidon at Tainaron, Laconia, *AM* 93, 1978, 35-43.
- Curtius, L.**, *Die antike Herme* (1902).
- Daremborg – Saglio III**, 1 (1900) 264f. s. v. Horos (Caillemer).
- Daux, G.**, *Guide de Thasos* (1967).
- Daviero Rocchi, G.**, Il segni di confine nello spazio della polis: gli horoi dell'agorà di Atene, *AttiCantCl* 11, 1980-1981, 281-292.
- Dies.**, La ἰερά ὄργαζ e la frontiera attico-megarese, in: *Studi di antichità in memoria di C. Gatti* (1987) 97-109.
- Dies.**, Il concetto, di frontiera nella Grecia antica, in: M. Sordi, *Il confine nel mondo classico* (1987) 21-42.
- Dies.**, *Frontiera e confini nella Grecia antica* (1988).
- Dies.**, Politische, wirtschaftliche, militärische Funktion der Grenze im alten Griechenland, in: E. Olshausen (Hrsg.), *4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990* (1994) 95-110.
- Dies.**, Grenze, in: H. Sonnabend (Hrsg.), *Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie* (1999) 193.
- Delorme, J.**, *Gymnasion* (1960).
- Deonna, W.**, *Le mobilier déliens, Délos VIII* (1938).
- Derlien, J.**, *Asyl. Die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike* (2003).
- Deubner, L.**, Der ityphallische Hermes, in: Corolla L. Curtius (1937) 201-204.
- Devambe, P.**, *Piliers hermaïques et stèles*, *RA* 1968, 139-154.
- Dillon, M.**, *Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece* (1997).
- Dinsmoor Jr., W. B.**, *The Propylaia to the Athenian Acropolis I. The Predecessors* (1980).
- DNP I** (1996) 898 s. v. Apotimema (Schmitz).
- DNP II** (1997) 53-58 s. v. Artemis (Graf).
- DNP V** (1998) 817f. s. v. Hypotheke (Schanbacher).
- DNP V** (1998) 267-270 s. v. Hekate (Johnston).

- DNP X** (2001) 273f. s. v. Prasis epi lysei (Thür).
- Doepner, D.**, Steine und Pfeiler für die Götter. Weihgeschenkgattungen in westgriechischen Heiligtümern (2002).
- Dragendorff, H.**, Tiryns, AM 58, 1913, 329-354.
- Ducat, J.**, Périrhanteria, BCH 88, 1994, 577-606.
- Dunbabin, T. J.**, The early history of Corinth, JHS 1948, 59-69.
- Ders.**, The oracle of Hera Akraia at Perachora, BSA 46, 1951, 61-71.
- Eckstein, F.**, Das Hekataion in der British School zu Athen, AntPl 4, 1965, 27-36.
- Edlund, I.**, The gods and the place. Location and function of Greek sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.) (1987).
- Eitrem, S.**, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer (1977).
- Eliot, J.**, Coastal demes of Attica (1962).
- Ellinger, P.**, Hyampolis et le sanctuaire d'Artemis Elaphébolos dans l'histoire, la légende et l'espace de la Phocide, AA 1987, 88-99.
- Engelmann, H. – Merkelbach, R.**, οἶπος, ὄρος, ZPE 8, 1971, 97-103.
- Faraone, C. A.**, Talismans and Trojan horses: Guardian statues in ancient Greek myth and ritual (1992).
- Faraone, F. – Obbink, D.** (Hrsg.), Magica Hieria. Ancient Greek magic and religion (1992).
- Farnell, L. R.**, The cults of the Greek states V (1909).
- Fehling, D.**, Phallische Demonstration. Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde, in: K. A. Siems (Hrsg.), Sexualität und Erotik in der Antike (1988) 282-323.
- Fehrentz, V.**, Der antike Agyieus, JdI 108, 1993, 123-196.
- Felsch, R. C. S.**, Kalapodi. Bericht über die Grabungen im Heiligtum der Artemis Elaphebolos und des Apollon von Hyampolis 1978-1982, AA 1987, 1-26.
- Ders.** (Hrsg.), Kalapodi I. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis (1996).
- Ferguson, J.**, Among the gods. An archaeological exploration of ancient Greek religion (1989).

**Fernández Nieto, F. J.**, Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega, in: Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo, III Reunion de Historiadores Santiago-Tasalba 2000 (2001) 227-240.

**Filippo Balestrazzi, E. di**, L'emiciclo di Pratomedes a Cirene. La testimonianza di un culto aniconico di tradizione dorica, *QuadALibia* 8, 1976, 109-191.

**Fine, J. V. A.**, Horoi. Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Athens, *Hesperia Suppl.* 9 (1951).

**Finley, M. I.**, Studies in land and credit in ancient Athens 500-200 B. C.: The Horos inscriptions (1952).

**Ders.**, Problèmes de la terre en Grèce ancienne (1973).

**Forbes, R. J.**, Notes on the history of ancient roads and their construction (1934).

**Fossey, J. M.**, Topography and population of ancient Boiotia (1988).

**Francis, J. E.**, Re-writing attributions. Alkamenes and the Hermes Propylaios, in: K. J. Hartswick (Hrsg.), *Stephanos, Festschr. B. S. Ridgway* (1998) 61-68.

**Freitag, K.**, Überlegungen zur Konstruktion von Grenzen im antiken Griechenland, in: R. Albertz – A. Blöbaum – P. Funke (Hrsg.), *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums*, *Kongr. Münster* 2004 (2007) 49-70.

**Fuchs, W.**, Zur Hekate des Alkamenes, *Boreas* 1, 1978, 32-35.

**Fullerton, M. D.**, The archaistic perirrhanteria of Attica, *Hesperia* 55, 1986, 207-217.

**Ders.**, The location and archaism of the Hekate Epipyrgidia, *AA* 1986, 669-675.

**Gabelmann, H.**, Studien zum frühgriechischen Löwenbild (1965).

**Gadbery, L. M.**, The sanctuary of the Twelve Gods in the athenian agora: a revised view, *Hesperia* 61, 1992, 447-489.

**Gallet de Santerre, H.**, La terrasse de lions, le létoon et le monument de granit à Délos, *Délos XXIV* (1959).

**Gehrke, H. J.**, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr. (1985).

**Ders.**, Eretria und sein Territorium, *Boreas* 11, 1988, 15-42.

- Gérard-Rousseau, M.**, Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes (1968).
- Gerkan, A. von**, Die Stadtmauern, Milet II 3 (1935).
- Gernet, L.**, Mortgage Horoi, in: *The anthropology of ancient Greece* (1981) 303-311.
- Ginouvé, R.**, Balaneutike (1962).
- Giumlia, A.**, Die neuattischen Doppelhermen (1983).
- Glaser, F.**, Antike Brunnenbauten in Griechenland (1983).
- Goette, H.**, Neue attische Felsinschriften, *Klio* 76, 1994. 120-134.  
     **Ders.**, Ὁ ἀξιόλογος δῆμος Σούνιον. Landeskundliche Studien in Südost-Attika (2000).
- Goldmann, H.**, The origins of the Greek Herm, *AJA* 46, 1942, 58-68.
- Gould, J.**, Hiketeia, *JHS* 93, 1973, 74-104.
- Graf, F.**, Nordionische Kulte (1985).
- Grandjean, Y.**, Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque, *EtThas* XII (1988).
- Grandjean, Y. – Salviat, F.**, Guide de Thasos (2000).
- Greco, E.**, Archeologia della Magna Grecia (1992).
- Gschntzer, F.**, Zur Terminologie der Grenze und des Gebietes im Griechischen, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 21-33.
- Guarducci, M.**, Paestum. Cippo arcaico col nome di Chirone, *NSc* 1948, 185-192.  
     **Dies.**, Epigrafia Greca I (1967).  
     **Dies.**, Epigrafia Greca II (1969).  
     **Dies.**, Epigrafia Greca III (1974).  
     **Dies.**, Epigrafia Greca IV (1978).
- Hadzisteliou Price, T.**, Kourotrophos (1978).
- Hall, J. M.**, How Argive was the Argive Heraion? The political and cultic geography of the Argive plain, 900-400 B. C., *AJA* 99, 1995, 577-613.
- Hamdorf, F. W.**, Lakonische Perirrhantéria, *AM* 89, 1974, 47-64.

- Hammond, N. G. L.**, The Heraeum at Perachora and Corinthian encroachment, *BSA* 49, 1954, 93-102.
- Hanell, K.**, *Megarische Studien* (1934).
- Hansen, M. H.**, *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes: Structure, principles and ideology* (1991).
- Harrison, A. R. W.**, *The law of Athens: The family and property* (1968).
- Harrison, E. B.**, *Archaic and archaistic sculpture*, *Agora XI* (1965).
- Hausoullier, B.**, *Inscriptions de Chio*, *BCH* 3, 1879, 230-255.
- Hedrick, C. W. Jr.**, *The Thymaitian phratry*, *Hesperia* 57, 1988, 81-85.
- Hermann, H.-V.**, *Omphalos* (1959).
- Hermay, A.**, À propos de l'Hermès Propylaios de Délos, *BCH* 103, 1979, 137-149.
- Herter, H.**, *Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes*, *RhM* 119, 1976, 193-241.
- Hiller von Gaertringen, F.**, *Inchriften von Priene* (1906).
- Hoepfner, W.**, *Das Pompeion und seine Nachfolgebauten*, *Kerameikos X* (1976).
- Hölscher, F.**, *Die Bedeutung archaischer Tierkampfbilder*, *Beiträge zur Archäologie* 5 (1972).
- Hölscher, T.**, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (1998).
- Holtzmann, B.**, *La sculpture de Thasos. Corpus de reliefs*, *EtThas XV* (1994).
- Hood, M. S. F.**, *The boundary stone from the Perseia fountain house*, *BSA* 48, 1953, 27-29.
- Horster, M.**, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (2004).
- Howell, R.**, *A survey of eastern Acardia in prehistory*, *BSA* 65, 1970, 97-127.
- Iacobi, G.**, *Nuove sculture Camiresi. Contibuto agli studi su Alcamene*, *BdA* 30, 1936, 437-451.
- Jacobson, T. W. – Smith, P. M.**, *Two Kimolian dikast degrees from Geraistos in Euboa*, *Hesperia* 37, 1968, 184-199.
- Jaillard, D.**, *Le pilier hermaïque dans l'espace sacrificiel*, *MEFRA* 113 (2001) 341-363.

**Johnston, S. I.**, Hekate Soteira. A study of Hecate's role in the chaldean oracles and related literature (1990).

**Dies.**, Crossroads, ZPE 88, 1991, 217-224.

**Dies.**, Restless dead (1999).

**Jost, M.**, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985).

**Dies.**, Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Kongr. Vandoeuvre-Genf 1990 (1992) 205-245.

**Dies.**, The distribution of sanctuaries in civic space in Arcadia, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 217-230.

**Judeich, W.**, Topographie von Athen<sup>2</sup> (1931).

**Jung, H.**, Die sinnende Athena, JdI 110, 1995, 95-147.

**Kadara, C.**, Αφροδίτη Ερύκινη. Ιερόν και μαντεῖον εἰς τὴν Β. Δ. Ἀρκαδίαν (1988).

**Kahil, F.**, La déesse Artemis: mythologie et iconographie, in: J. N. Coldstream (Hrsg.), Greece and Italy in the Classical World, Kongr. London 1978 (1979) 73-87.

**Kahn, L.**, Hermes à la frontière et l'identité ambiguë, Ktema 4, 1979, 201-211.

**Kavvadias, P.**, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΕΠΙΔΑΥΡΩ ΑΝΑΣΚΑΦΩΝ ΚΑΙ ΕΡΓΑΣΙΩΝ, Praktika 1905, 43-89.

**Kawerau, G. – Rehm, A. – Hiller von Gaertringen, A.**, Das Delphinion von Milet, Milet I, 3 (1914).

**Keller, O.**, Die antike Tierwelt I (1960).

**Kenzler, U.**, Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora (1999).

**Kerényi, K.**, Hermes der Seelenführer (1944).

**Kerschner, M.**, Perirrhanterien und Becken, in: H. Walter (Hrsg.), Alt-Ägina II, 4 (1996) 59-132.

**Kienast, H. J.**, Die Stadtmauer von Samos, Samos XV (1978).

**Kirchner, J. – Dow, S.**, Inschriften vom attischen Lande, AM 62, 1937, 1-12.

**Kirsten, E. – Kraiker, W.**, Griechenlandkunde<sup>4</sup> (1962).

**Knell, H.**, Der Poseidontempel von Molykreion, AA 1973, 453-461.

**Knigge, U.**, Der Kerameikos von Athen (1988).

- Knoepfler, D.**, Le territoire d'Érétrie et l'organisation politique de la cité, in: M. H. Hansen (Hrsg.), *The polis as an urban centre and as a political community*, Kongr. Kopenhagen 1996 (1997) 352-449.
- Kolb, F.**, *Die Stadt im Altertum* (1984).
- Kolbe, W.**, Die Grenzen Messeniens in der ersten Kaiserzeit, *AM* 29, 1904, 364-378.
- Körner, R.**, *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (1993).
- Kotansky, R.**, Incantations and prayers für salvation on inscribed Greek amulets, in: F. Faraone – D. Obbink (Hrsg.), *Magica Hieria. Ancient Greek magic and religion* (1992) 107-137.
- Kovacsovics, W.**, Zu drei Baudenkmalern aus Alyzia, *AM* 97, 1982, 195-218.
- Kraiker, W. – Kübler, K.**, Die Nekropolen des 12. bis 10. Jahrhunderts, *Kerameikos I* (1939).
- Kraus, T.**, Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland (1960).
- Krause, K.-J.**, Raumplanung im griechischen Altertum, *Dortmunder Beiträge zur Raumplanung* 82 (1998).
- Kron, U.**, Die zehn attischen Phylenheroen, *AM Suppl.* 5 (1976).
- Dies.**, Heilige Steine, in: H. Froning (Hrsg.), *Kotinos, Festschr. E. Simon* (1992) 56-70.
- Lacey, W. K.**, *Die Familie im antiken Griechenland* (1983).
- La Genière, J. de (Hrsg.)**, *Héra. Images, espaces, cultes*, Kongr. Lille 1993 (1997).
- Lalonde, G. V.**, A fifth century hieron southwest of the Athenian agora, *Hesperia* 37, 1968, 123-133.
- Ders.**, A hero shrine in the Athenian agora, *Hesperia* 49, 1980, 97-105.
- Ders.**, Inscriptions, horoi, poletai records, leases of public land, *Agora XIX* (1991).
- Lambrinoudakis, V.**, Veneration of ancestors in geometric Naxos, in: R. Hägg (Hrsg.), *Early Greek cult practice* (1988) 235-246.
- Lanckoronski, K.**, *Städte Pamphylens und Pisidiens I* (1890); *II* (1892).
- Langdon, M. K.**, The farm of Timesios: rock-cut inscriptions in south Attica, *Hesperia* 46, 1977, 162-177.

- Dies.**, Some attic walls, in: *Studies in attic epigraphy, history and topography*, *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 88-98.
- Dies.**, The Attic tituli memoriales, *GrRomByzSt* 24, 1983, 67-70.
- Dies.**, The territorial basis of the Attic demes, *SymbOslo* 60, 1985, 5-15.
- Dies.**, Hymettiana I, *Hesperia* 54, 1985, 257-270.
- Dies.**, The ΖΩ/ BA Horoi at Vari in Attica, *GrRomByzSt* 29, 1988, 75-81.
- Dies.**, The topography of coastal Erechtheis, *Chiron* 18, 1988, 43-54.
- Dies.**, Hymettiana III. The boundary markers of Alepovouni, *Hesperia* 68, 1999, 481-508.
- Langner, M.**, *Antike Graffitzeichnungen* (2001).
- Lapalus, E.**, *L'agora des Italiens, Délos XIX* (1939).
- Lauter, H.**, Zwei Horos-Inschriften bei Vari, *AA* 1982, 299-315.
- Ders.**, Ein attisches Höhenheiligtum bei Varkiza, in: R. Hanauer (Hrsg.), *Festschr. W. Böser, Karlsruher geowissenschaftliche Schriften 2* (1986) 304-310.
- Ders.**, Attische Landgemeinden in klassischer Zeit, *MarbWPr* 1991 (1993).
- Leveau, P.**, La question du territoire et les sciences de l'antiquité: la géographie historique, son evolution de la topographie à l'analyse de l'espace, *REA* 86, 1984, 85-115.
- LIMC II** (1984) 183-327 s. v. Apollon (Lambrinoudakis).
- LIMC II** (1984) 327-322 s. v. Apollon Agyieus (Filippo Balestrazzi).
- LIMC II** (1984) 618-753 s. v. Artemis (Kahil).
- LIMC III** (1986) 567-593 s. v. Dioskouroi (Hermay).
- LIMC IV** (1988) 659-719 s. v. Hera (Kossatz-Deißmann).
- LIMC V** (1990) 285-387 s. v. Hermes (Siebert).
- LIMC VI** (1992) 985-1018 s. v. Hekate (Sarian).
- Linfert, A.**, Die Propyläen der Akropolis von Athen – Ein Dach für viele, *AM* 93, 1978, 25-34.
- Löbker, F.**, Tor- und Türmetaphorik in griechischen Schriftquellen. Zur Topik eines Wortfeldes, in: J. Gebauer (Hrsg.), *Bildergeschichte, Festschr. K. Stähler* (2004) 311-326.
- Lohmann, A.**, *Grabdenkmäler auf unteritalischen Vasen* (1979).

**Lohmann, H.**, Zur Prosopographie und Demographie der attischen Landgemeinde Atene, in: E. Olshausen (Hrsg.), 3. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1987 (1991) 203-258.

**Ders.**, Atene (1993).

**Ders.**, Flur- und Demengrenzen im klassischen Attika, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 251-290.

**Ders.**, Survey in der Chora von Milet, AA 1997, 285-311.

**Lolling, H. G.**, Das Artemision auf Nordeuböa, AM 8, 1883, 7-23.

**López Barja, P. – Rebores Morillo, S.**, Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo, III Reunión de Historiadores Santiago-Trasalba 2000 (2001).

**Lullies, R.**, Die Typen der griechischen Herme (1931).

**Luschey, H.**, Rechts und Links. Untersuchungen über Bewegungsrichtung, Seitenordnung und Höhenordnung als Elemente der antiken Bildersprache, Habil. 1956 (2002).

**Maier, F. G.**, Griechische Mauerbauinschriften I (1959).

**Ders.**, Torgötter, in: J. Kroymann (Hrsg.), Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 93-104.

**Mainoldi, C.**, L'ímage du loup et du chien dans la Grèce ancienne (1984).

**Malkin, I.**, Land ownership, territorial possession, hero cults and scholarly theory, in: Nomodeiktēs, Festschr. M. Ostwald (1993) 225-234.

**Manni Piraino, M. T.**, Iscrizione greche di Lucania, PP 23, 1986, 419-457.

**Mansel, A. F.**, Osttor und Waffenreliefs von Side (Pamphylien), AA 1968, 239-279.

**Marinatos, N. – Hägg, R. (Hrsg.)**, Greek sanctuaries. New approaches (1993).

**Martin, R. – Metzger, H.**, Chronique des fouilles 1940-41. Gortys, BCH 64/65, 1940/41, 274-286.

**Martin, R.**, Recherches sur l'ágora grecque (1951).

**Ders.**, L'urbanisme dans la Grèce antique (1956).

**Ders.**, L'espace civique, religieux et profane dans les cités grecques de l'archaïsme à l'époque hellénistique, in: Architecture et société, Congr. Rom 1980 (1983) 9-41.

- Ders.**, Architecture et urbanisme (1987).
- Martini, W.**, Die Magie des Löwen in der Antike, in: X. von Erztendorff (Hrsg.), Die Romane vom Ritter mit dem Löwen, Kongr. Gießen 1993 (1994) 21-61.
- Mazarakis Ainian, A.**, From rulers dwellings to temples (1997).
- Ders.**, Reflections on hero cults in early iron age Greece, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek hero cult, Kongr. Göteborg 1995 (1999) 9-36.
- McDonald, W. A. – Simpson, R. H.**, Prehistoric habitation in southwest Peloponnes, AJA 65, 1961, 221-260.
- McDowell, D.**, The law in classical Athens (1978).
- Merkelbach, R.**, Weg mit dir, Herakles, in die Feuershöhle, ZPE 86, 1991, 41-43.
- Merrit, B. D.**, Greek Inscriptions, Corinth VIII, 1 (1931).
- Mertens, D.**, Metapont. Ein neuer Plan des Stadtzentrums, AA 1985, 645-671.
- Ders.**, Städte und Bauten der Westgriechen. Von der Kolonisationszeit bis zur Krise um 400 v. Chr. (2006).
- Meyer, E.**, Peloponnesische Wanderungen (1939).
- Miller, S. G.**, Mortgage horoi from the Athenian agora, Hesperia 41, 1972, 274-281.
- Ders.**, Excavations at Nemea 1977, Hesperia 47, 1978, 58-88.
- Millet, P.**, The Attic horoi reconsidered in the light of recent discoveries, Opus 1, 1982, 219-249.
- Minns, E. H.**, Scythians and Greeks (1913).
- Mitropoulou, E.**, Triple Hekate mainly on votive reliefs, coins, gems and amulets (1978).
- Mitsopoulos-Leon, V.**, Lousoi nach hundert Jahren, in: Dies. (Hrsg.), Forschungen in der Peloponnes, Kongr. Athen 1998 (2001) 131-142.
- Mitsos, M. T.**, Inscriptions of the eastern Peloponnesos, Hesperia 18, 1949, 73-77.
- Morgan, C.**, The evolution of a sacred landscape: Isthmia, Perachora and the early Corinthian state, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 105-142.
- Morelli, D.**, I culti di Rodi (1959).
- Moret, J.**, Un ancêtre du Phylactère: le pilier inscrit des vases italiotes, RA 1979, 3-34.

**Munn, M. H. – Zimmerman Munn, L. H.**, On the frontiers of Attica and Boiotia. The results of the Stanford Skourta plain project, in: A. Schachter (Hrsg.), *Essays in the topography, history and culture of Boiotia*, Teiresias Suppl. 3 (1990) 32-40.

**Mylonas, G. E.**, *Ancient Mycenae* (1957).

**Mylonopoulos, J.**, Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, Kernos Suppl. 13 (2003).

**Nenna, M.-D.**, L'espace grec. 150 ans de fouilles de l'École Française d'Athènes (1996).

**Neutsch, B.**, Vom Steinmal zur Gestalt. Zum Wandel griechischer Götterbilder am Beispiel Hermes, Eros und Aphrodite, in: O. Brinna – F. Ehrl (Hrsg.), *Echo*, Festschr. J. B. Trentini (1990) 245-258.

**Niemeyer, H. G.**, *Semata* (1996).

**Nilsson, M. P.**, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (1906).

**Ders.**, *Geschichte der griechischen Religion* I<sup>3</sup> (1967); II<sup>2</sup> (1961).

**Ober, J.**, Rock-cut inscriptions from Mt. Hymettos, *Hesperia* 50, 1981, 68-77.

**Ders.**, *Fortress Attica* (1985).

**Ders.**, Greek Horoi. Artifactual texts and the contingency of meaning, in: D. B. Small (Hrsg.), *Methods in the Mediterranean. Historical and archaeological views on texts and archaeology* (1995) 91-123.

**Ohly, D.**, Kerameikos-Grabung-Tätigkeitsbericht 1956-1961, *AA* 1965, 277-375.

**Oliver, J. H.**, Horoi as reserved areas, *GrRomByzSt* 4, 1963, 141-143.

**Osborne, R.**, *Demos. The discovery of Classical Attica* (1985).

**Ders.**, The erection and mutilation of the hermai, in: *ProcCambrPhilSoc* 211, 1985, 47-73.

**Ders.**, *Classical landscape with figures. The ancient Greek city and its countryside* (1987).

**Pariente, A.**, Travaux de l'école française en Grèce en 1986, *BCH* 111, 1987, 585-607.

- Dies.**, Le monument argien de „Sept contre Thèbes“, in: M. Piérart (Hrsg.), Polydipsion Argos, Kongr. Fribourg 1978, BCH Suppl. 22 (1992) 195-229.
- Parke, H. W.**, Festivals of the Athenians (1977).
- Parker, B. R.**, Miasma. Pollution and Purification in early Greece (1983).
- Payne, H.**, Perachora. The sanctuaries of Hera Akraia and Limenia I (1940).
- Pedley, J.**, Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world (2005).
- Peek, W.**, Attische Inschriften, AM 67, 1942, 1-217.
- Petersen, E.**, Nachlese in Athen, JdI 23, 1908, 12-44.
- Ders.**, Die dreigestaltige Hekate I, AEM 4, 1880, 140-174.
- Ders.**, Die dreigestaltige Hekate II, AEM 5, 1881, 1-84.
- Picard, C.**, Les portes sculptées à images divines, EtThas VIII (1962).
- Piccirilli, L.**, Gli arbitrati interstatali greci (1973).
- Pimpl, H.**, Perirrhantaria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem Untersatz in Griechenland (1997).
- Pingiatoglou, S.**, Eileithyia (1981).
- Polignac, F. de**, La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société (1984).
- Ders.**, Mediation, competition and sovereignty: The evolution of rural sanctuaries in geometric Greece, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (1994) 3-18.
- Ders.**, Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque, in: J. de La Genière (Hrsg.), Héra. Images, espaces, cultes, Kongr. Lille 1993 (1997) 113-122.
- Ders.**, Cité et territoire à l'époque géométrique: un modèle argien?, in: A. Pariente (Hrsg.), Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme, Kongr. Athen 1990 (1998) 145-158.
- Pomtow, H.**, Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi, AM 31, 1906, 437-465.
- Pouilloux, J.**, Recherches sur les cultes de Thasos, EtThas III (1954).
- Pringsheim, F.**, The Greek law of sale (1950).
- Ders.**, Griechische Kaufhoroi, in: Festschr. H. Lewald (1953) 143-160.
- Psappas, S. E.**, ΕΝΑΣ ΟΡΟΣ ΑΠΟ ΤΙ ΝΑΞΟ, in: ΦΟΣ ΚΥΚΛΑΔΙΚΟΝ, Festschr. N. Zappeiropoulos (1999) 262-265.

**Pugliese Carratelli, G.**, Theoi propylaioi, *StCIOr* 14, 1965, 5-10.

**Rabinowitz, R.**, The rotting goddess. The origin of the witch in classical antiquity's demonization and fertility religion (1998).

**Raubitschek, A. E.**, The gates in the Athenian agora, *AJA* 60, 1956, 279-282.

**RE III A 2** (1929) 2295-2305 s. v. Steinkult (Latte).

**RE VIII 1** (1912) 369-403 s. v. Hera (Eitrem).

**RE VIII 1** (1912) 738-792 s. v. Hermes (Eitrem).

**RE VIII 2** (1913) 2408 s. v. Horistai (Thalheim).

**RE XIII 1** (1926) 705f. s. v. Limnai (Geiger).

**RE XIX, 2** (1938) 1681-1748 s. v. Phallos (Herter).

**RE XXII 1** (1953) 446-557 s. v. Poseidon (Wüst).

**RE Suppl. X** (1956) 326 s. v. Horistai (Berneker).

**Reichel, W. – Wilhelm, A.**, Das Heiligtum der Artemis in Lusoi, *ÖJh* 4, 1901, 1-89.

**Reichert-Südbeck, P.**, *Kulte von Korinth und Syrakus* (2000).

**Rhomaïos, A.**, Les premières fouilles de Corfu, *BCH* 49, 1925, 211-213.

**Ders.**, *Ἱερὸν Ἀθηνᾶς Σωτείρας καὶ Ποσειδῶνος κατὰ τὴν Ἀρκαδικὴν Ἀσέαν*, *ArchEph* 1957, 114-163.

**Rigsby, K. J.**, Megara and Tripodiskos, *GrRomByzSt* 28, 1987, 93-102.

**Ders.**, *Asyilia: Territorial inviolability in the Hellenistic world* (1996).

**Ritchie, C. E.**, The Athenian boundary stones of public domain (1984).

**Robert, F.**, Trois sanctuaires sur le rivage occidental, *Délos* XX (1952).

**Robert, L.**, Borne de l'asile d'Artémis, *Hellenica* 6, 1948, 33-42.

**Robinson, D. M.**, Domestic and public architecture, *Olynthus* XII (1946).

**Rousset, D.**, Territoires et frontières en Locride et en Phocide (1991).

**Ders.**, *Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques*, *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 5, 1994, 97-126.

**Ders.**, *Centre urbain, frontière et espace rural en Grèce centrale*, in: *Territoires des cités grecques*, *BCH Suppl.* 34 (1999) 35-78.

**Ders.**, *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon* (2002).

- Rousset, D. – Katzouros, P.**, Une délimitation de frontière en Phocide, BCH 116, 1992, 197-215.
- Roux, G.**, L'Architecture de l'Argolide (1961).
- Rückert, B.**, Die Hermen auf der Agora, in: K. Stemmer (Hrsg.), Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur, Ausst. Berlin (1995) 290f.
- Dies.**, Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen (1998).
- Ruschenbusch, E.**, Die Grenze im athenischen Recht, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 303-308.
- Rudloff, R. von**, Hecate in ancient Greek religion (1999).
- Sakellariou, M. – Pharaklas, N.**, Μεγαρίς, Αιγόςθυνα, Ερένεια, Ancient Greek cities 14 (1972).
- Salmon, J.**, The Heraeum at Perachora and the early history of Corinth and Megara, BSA 67, 1972, 159-204.
- Salviat, F.**, Religion populaire et timbres amphoriques. Hèrmes, Héléne et les ΔΟ-ΚΑΝΑ, BCH 88, 1964, 486-495.
- Sarte, M.**, Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques, Ktema 4, 1979, 213-224.
- Schachermayer, F.**, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens (1950).
- Schachter, A.**, Cults of Boiotia I-III, BICS Suppl. 38.1-3 (1981-94).
- Ders.**, Policy, cult and the placing of Greek sanctuaries, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Congr. Vandoeuvre- Genf 1990 (1992) 1-64.
- Schäfer, T.**, Aegina, Aphaia-Tempel. Becken und Ständer aus Marmor und Kalkstein, AA 1992, 7-37.
- Schauenburg, K.**, Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei, JdI 73, 1958, 48-78.
- Scheer, T. S.**, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik, Zetemata 105 (2000).
- Schenk, G.**, Stadtentwicklung und Stadtbegrenzung, in: W. Hoepfner (Hrsg.), Die griechische Polis. Architektur und Politik (1993) 17-32.

- Schlesier, R.**, Menschen und Götter unterwegs, in: T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike (2000) 129-157.
- Schlesinger, E.**, Die griechische Asylie (1933).
- Schmidt, B.**, Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland, Jahrbuch für Philologie 1893, 369-395.
- Schmitz, W.**, Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland (2004).
- Scholz, H.**, Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion (1937).
- Schumacher, R. W. M.**, Three related sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 62-87.
- Seiler, F.**, Die griechische Tholos (1986).
- Seiler, S.**, Beobachtungen an Doppelhermen unter Ausschluß der Portraits (1969).
- Shapiro, H. A.**, Art and Cult under the Tyrants in Athens (1989).
- Shear, T. L.**, The Athenian agora. Excavations of 1980-1982, Hesperia 53, 1984, 1-57.
- Shipley, G.**, A history of Samos 800-188 B. C. (1987).
- Siebert, G.**, Une image dans l'image. Le pilier hermaïque dans la peinture de vases grecques, in: F. Dunant (Hrsg.), L'image et la production du sacré, Kongr. Straßburg 1988 (1991) 103-120.
- Siewert, P.**, The ephebic oath in fifth-century Athens, JHS 97, 1977, 102-111.
- Ders.**, Die Trittyen Attikas und die Heeresreform des Kleisthenes, Vestigia 33 (1981).
- Simon, E.**, Der Vierjahreszeitenaltar in Würzburg (1967).
- Dies.**, Festivals of Attica (1983).
- Dies.**, Hekate in Athen, AM 100, 1985, 271-284.
- Dies.**, Der Laginafries und der Hekatehymnos in Hesiods Theogonie, AA 1993, 277-284.
- Dies.**, Die Götter der Griechen<sup>4</sup> (1998).
- Simpson, R. H.**, The seven cities offered by Agamemnon to Achilles, BSA 61, 1966, 113-131.

**Sinn, U.**, Ein Kultkomplex aus dem Artemis-Heiligtum von Lusoi im Badischen Landesmuseum, Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg 17, 1980, 25-40.

**Ders.**, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra, AM 96, 1981, 25-71.

**Ders.**, Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, AM 105, 1990, 53-116.

**Ders.**, Sunion. Das befestigte Heiligtum der Athena und des Poseidon an der „Heiligen Landspitze Attikas“, AW 23, 1992, 175-190.

**Ders.**, The sacred herd of Artemis at Lusoi, in: R. Hägg (Hrsg.), The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods, Kongr. Delphi 1990, Kernos Suppl. 1 (1992) 177-187.

**Ders.**, Greek sanctuaries as places of refuge, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek sanctuaries. New approaches (1993) 88-109.

**Ders.**, The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), Religion and power in the ancient Greek world, Konr. Uppsala 1993, Boreas 24 (1996) 67-74.

**Ders.**, Strandgut am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Außenseiter, in: C. Ulf (Hrsg.), Ideologie – Sport – Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft (2000) 231-241.

**Ders.**, Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia. Ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen, in: M. Dreher (Hrsg.), Das antike Asyl, Kongr. Villa Vigoni 2002 (2003) 107-126.

**Ders.**, Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst (2004).

**Six, J.**, Der Agyieus des Mys, AM 19, 1894, 340-345.

**Sokolowski, F.**, Lois sacrées de l'Asie mineure (1955).

**Ders.**, Lois sacrées des cités grecques (1969).

**Sonnabend, H.**, Die Wahrnehmung von Grenzen bei Pausanias, in: E. Olshausen (Hrsg.), 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 291-302.

**Ders.** (Hrsg.), Mensch und Landschaft in der Antike: Lexikon der historischen Geographie (1999).

- Sordi, M.** (Hrsg.), *Il confine nel mondo classico* (1987).
- Sourvinou-Inwood, C.**, Early sanctuaries, the eighth century and ritual space, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), *Greek sanctuaries. New approaches* (1993) 1-17.
- Stähler, K.**, *Form und Funktion. Kunstwerke als politische Ausdrucksmittel, Eikon 2* (1993).
- Stanton, G. R.**, Some attic inscriptions, *BSA* 79, 1984, 289-306.
- Ders.**, *Athenian Politics c. 800-500 B. C. A Sourcebook* (1990).
- Ders.**, Some inscriptions in attic demes, *BSA* 91, 1996, 353-364.
- Stengel, P.**, *Die griechischen Kultusaltertümer*<sup>3</sup> (1920).
- Stiglitz, R.**, *Die großen Göttinnen Arkadiens* (1967).
- Stroud, R. S.**, Tribal boundary markers from Corinth, *CalifStClAnt* 1, 1968, 233-242.
- Stupperich, R.**, *Staatsbegräbnis und Privatgrabmal* (1977).
- Sturgeon, M. C.**, *Sculpture I, Isthmia IV* (1987).
- ThesCRA I** (2004) 2. b. Libation 239-245 (Simon).
- ThesCRA II** (2004) 3. a. Purification, gr. 3-35 (Paoletti).
- ThesCRA II** (2004) 3. d. Heroisierung 131-140 (Mazarakis Ainian).
- ThesCRA II** (2004) 4. a. Banquet 229-231 (Zografou).
- ThesCRA III** (2005) 6. e. Asylie 217-236 (Sinn).
- ThesCRA IV** (2006) 1. a. Kultorte, Heroon 24-38 (Seiffert).
- ThesCRA IV** (2006) 1. b. Darstellungen von Kultorten 363-408 (Kossatz-Deißmann).
- Thomas, R.**, *Oral tradition and written record in classical Athens* (1989).
- Thompson, H. A. – Wycherley, R. E.**, *The agora of Athens, Agora XIV* (1972).
- Thompson, H. A.**, *The Tholos and its predecessors, Hesperia Suppl.* 4 (1940).
- Ders.**, The excavation of the Athenian agora. Twelfth season 1947, *Hesperia* 17, 1948, 149-196.
- Ders.**, The deme in Kleisthenes' reforms, *SymbOslo* 46, 1971, 72-79.
- Ders.**, *The Athenian agora. Guide*<sup>3</sup> (1976).
- Ders.**, *Studies in Athenian architecture, sculpture and topography, Hesperia Suppl.* 20 (1982).

**Threpsiades, L.**, ΨΗΦΙΣΜΑ ΤΙΜΗΤΙΚΟΝ ΕΙΣ ΔΑΔΟΥΧΟΝ ΘΕΜΙΣΤΟΚΛΕΑ, *Eleusiniaka* 1, 1932, 223-236.

**Tod, M. N.**, *International arbitration amongst the Greeks* (1913).

**Touchette, L.-A.**, A new interpretation of the Orpheus-relief, *AA* 1990, 77-90.

**Traill, J. S.**, An interpretation of six rock-cut inscriptions in the attic demes of Lamprai, in: *Studies in attic epigraphy, history and topography*, *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 162-171.

**Ders.**, Demos and Trittys. Epigraphical and topographical studies in the organization of Attica (1986).

**Ders.**, The political organization of Attica, *Hesperia Suppl.* 14 (1975).

**Travlos, J.**, Πολεοδομική ἑξέλιξις τῶν Αθηνῶν (1960).

**Ders.**, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (1971).

**Ders.**, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika* (1988).

**Tréheux, J.**, La frontière en Grèce, in: L.-E. Roulet (Hrsg.), *Frontières et contacts de civilisation*, Kongr. Besancon-Neuchâtel 1977 (1979) 31-39.

**Triandi, I.**, ΑΡΧΑΙΚΕΣ ΕΡΜΑΙΚΕΣ ΣΤΗΛΕΣ, *ADelt* 32, 116-122.

**Tuchelt, K.**, Die archaischen Skulpturen von Didyma, *Istanbuler Forschungen* 27 (1970).

**Valet, G.**, La cité et son territoire dans les colonies grecques d'occident, in: *La città e il suo territorio*, Kongr. Tarent 1967 (1970) 67-142.

**Valmin, M. N.**, *Études topographiques sur la Messénie ancienne* (1930).

**Van Effenterre, H. und M.**, La terminologie des bornage frontaliers, in: 4. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 1990 (1994) 111-125.

**Vanderpool, E.**, News Letter from Greece, *AJA* 1956, 267-274.

**Vernant, J.-P.**, Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo (1988).

**Versnel, H. S.**, The festival for Bona Dea and the Thesmophoria, *GaR* 39, 1992, 31-55.

**Visser, M. W.**, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen* (1903).

**Wace, A.**, Mycenae. The Lion Gate, *BSA* 25, 1921-23, 9-38.

- Wachsmuth, C.**, Die Stadt Athen im Altertum (1890).
- Wade-Gery, H. T.**, Horos, in: *Mélange Gustave Glotz* 2 (1932) 877-887.
- Waites, M. C.**, The meaning of the „Dokana“, *AJA* 23, 1919, 1-18.
- Waldner, K.**, Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia, in: T. Späth (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike* (2000) 53-81.
- Wallace, W.**, The demes of Eretria, *Hesperia* 16, 1947, 115-146.
- Warren, P.**, Of baetyls, *OpAth* 18, 1990, 193-206.
- Wehr, N.**, Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin (2006).
- Weinreich, O.**, Heros Propylaios und Apollo Propylaios, *AM* 38, 1913, 62-72.
- Whitehead, D.**, The demes of Attica (1986).
- Wiegand, T. – Schrader, H.**, Priene (1904).
- Willers, D.**, Zum Hermes Propylaios des Alkamenes, *JdI* 82, 1967, 37-109.
- Winter, N. A.**, News Letter from Greece, *AJA* 86, 1982, 539-556.
- Wiseman, J.**, The land of the ancient Corinthians, *Studies in Mediterranean archaeology* 50 (1978).
- Wokalek, A.**, Griechische Stadtbefestigungen (1973).
- Wrede, H.**, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig (1972).
- Ders.**, Die antike Herme (1985).
- Wrede, W.**, Attische Mauern (1933).
- Wycherley, R. E.**, Literary and epigraphical testimonia, *Agora III* (1957).
- Yalouris, N.**, Problems relating to the temple of Apollo Epikourios at Bassai, in: J. N. Coldstream (Hrsg.), *Greece and Italy in the Classical world*, Kongr. London 1978 (1979) 89-104.
- Young, R. S.**, An industrial district of ancient Athens, *Hesperia* 20, 1951, 135-288.
- Zancani Montuoro, P.**, I labirinti di Francavilla ed il culto di Athena, *RendNap* 1975, 125-140.
- Zanker, P.**, Der Wandel der Hermesgestalt in der antiken Vasenmalerei (1965).
- Zografou, A.**, L'enigme de la triple Hécate. De l'entre-deux à la triplicité, in: C. Batsch – U. Egelhaaf-Gaiser – R. Stepper (Hrsg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum* (1999) 57-79.

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1      Horos des Chiron aus Poseidonia. Anfang 6. Jh. v. Chr., nach M. Guarducci, NSc 1948, 185 Abb. 1.2.
- Abb. 2      Horos des Tritopatreion in Athen in der Südseite der Temenosmauer. 2. Hälfte 6. Jh. v. Chr.; Foto A. Seiffert.
- Abb. 3      Lageplan von Horosfelsinschriften in Attika, nach G. R. Stanton, BSA 91, 1996, Abb. 1.
- Abb. 4      Horoi des Kerameikos 4. Jh. v. Chr., Fotos A. Seiffert.
- Abb. 5      Horoi der Agora. Um 500 v. Chr., Fotos A. Seiffert.
- Abb. 6      Plan der Athener Agora um 500 v. Chr., nach J. M. Camp, Die Agora von Athen (1986) Abb. 21.
- Abb. 7      Dreieckiges Heroon auf der Athener Agora mit Horossteinen, Fotos A. Seiffert.
- Abb. 8      Reste der Einfassung des Monuments der Eponymen Heroen auf der Athener Agora, Foto A. Seiffert.
- Abb. 9      Horos der Straße nach Eleusis. 4. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.
- Abb. 10     Grab XLIV mit Lage der Horossteine, nach S. Charitonides, ArchEph 1958, 66 Abb. 110.
- Abb. 11     Horos in der Temenosmauer des Athener Asklepieions. Spätes 5. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.
- Abb. 12     Plan des Heiligtums des Aminos. Basis X = Perirrhanterionsbasis, nach A. Koerte, AM 21, 1896, Taf. 11.
- Abb. 13     Wandbecken aus Delos, nach W. Deonna, Délos XVIII (1938) Taf. 31, 219. 220. 222.
- Abb. 14     Grundriss des Propylons des Artemisheiligtums in Lousoi. An der Westseite Basen für Perirrhanterion und Herme, nach W. Reichel - A. Wilhelm, ÖJh 4, 1901, 19 Abb. 10.
- Abb. 15     Eingangstor des Poseidonheiligtums von Thasos mit Basen für Perirrhanterion (rechts) und Herme (links), nach A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, 321 Abb. 2.

- Abb. 16 Eingangstor des Poseidonheiligtums von Thasos, nach A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, Taf. 20.
- Abb. 17 Brunnenanlage vor dem Asklepiostempel in Epidauros. E = Perirrhanterionsbasis, nach P. Kavvadias, Prakt 1905, 48 Abb. 1.
- Abb. 18 Plan des Hauses mit dem Pliesenprothyron in Olynth, nach D. M. Robinson, Olynthus XII (1946) Taf. 176.
- Abb. 19 Skyphos, Tübingen, Institut für Klassische Archäologie, Inv. S./10 1347: Hölzerne Herme auf Steinhaufen.
- Abb. 20 Dipylon von Athen. 38 = Altar des Zeus Herkaios, Hermes und Akamas, nach G. von Alten, AM 1878, Taf. 3.
- Abb. 21 Plan des vormnesikleischen Propylons, nach W. B. Dinsmoor Jr., The Propylaia to the Athenian Acropolis I. The Predecessors (1980) Taf. 16.
- Abb. 22 Plan der mnesikleischen Propyläen, nach Travlos, Athen 487 Abb. 614.
- Abb. 23 Loutrophore, Badisches Landesmuseum Karlsruhe Inv. Nr. 69/78, Foto T. Goldschmidt.
- Abb. 24 Perirrhanterion Museum Delphi, Foto S. Hoffmann.
- Abb. 25 Münzen aus Ambrakia, London Brit. Mus. 5. Jh. v. Chr. und 2./3. Jh. v. Chr., nach Fehrentz, Agyieus Abb. 1-3.
- Abb. 26 Steinsäule mit Inschrift aus Korfu, nach C. A. Rhomaios, BCH 49, 1925, 211 Abb. 5.
- Abb. 27 Agyieus des Mys aus Korfu, nach J. Six, AM 19, 1894, 344 Abb. 1.
- Abb. 28 Tornische hinter dem Burgeingang von Mykene, Foto A. Seiffert.
- Abb. 29 Nische südlich des Haupttores des Poseidonheiligtums von Thasos, nach A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, Taf. 19.
- Abb. 30 Löwentor von Mykene, Foto A. Seiffert.
- Abb. 31 Grabkammer in der Stadtmauer von Chersonesos. 4. Jh. v. Chr., nach E. H. Minns, Scythians and Greeks (1913) Plan 7.
- Abb. 32 Karte Arkadiens, nach M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985).
- Abb. 33 Karte der südwestlichen Peloponnes, nach R. H. Simpson, BSA 61, 1966, Abb. 1.

- Abb. 34 Reliefkarte des Passes von Hyampolis und seiner Umgebung, nach P. Ellinger, AA 1987, 97 Abb. 90.
- Abb. 35 Artemision auf Nordeuböa, nach H. G. Lolling, AM 8, 1883, 13.
- Abb. 36 Heraion von Perachora. Blick auf das sakrale Zentrum in der Bucht, Foto A. Seiffert.
- Abb. 37 Heraion von Perachora. Blick auf die terrassierte Festwiese, Foto A. Seiffert.

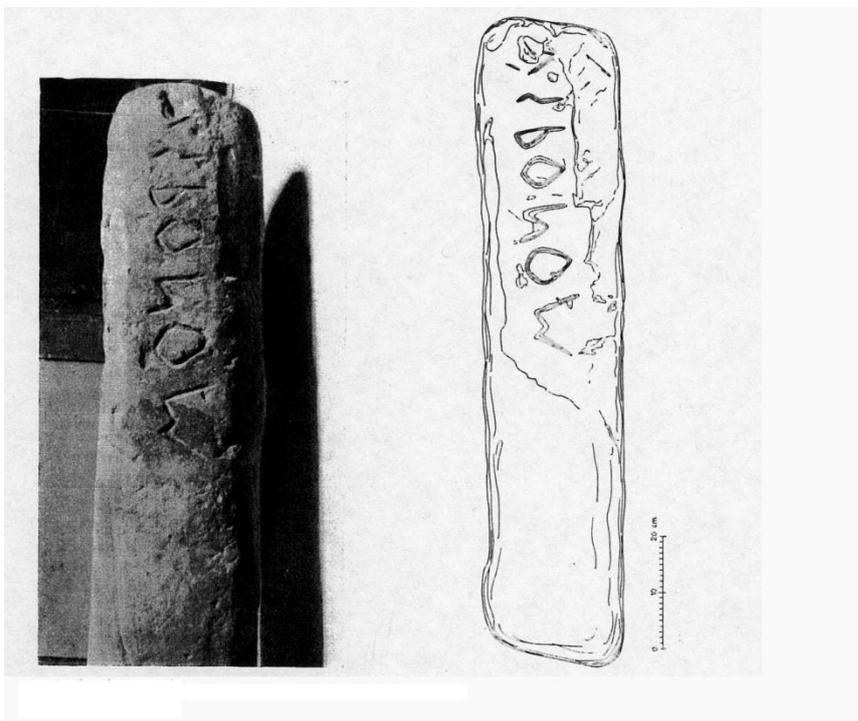


Abb. 1: Horos des Chiron aus Poseidonia. Anfang 6. Jh. v. Chr., nach M. Guarducci, NSc 1948, 185 Abb. 1.2.



Abb. 2: Horos des Tritopatreion in Athen in der Südseite der Temenosmauer. 2. Hälfte 6. Jh. v. Chr.; Foto A. Seiffert.

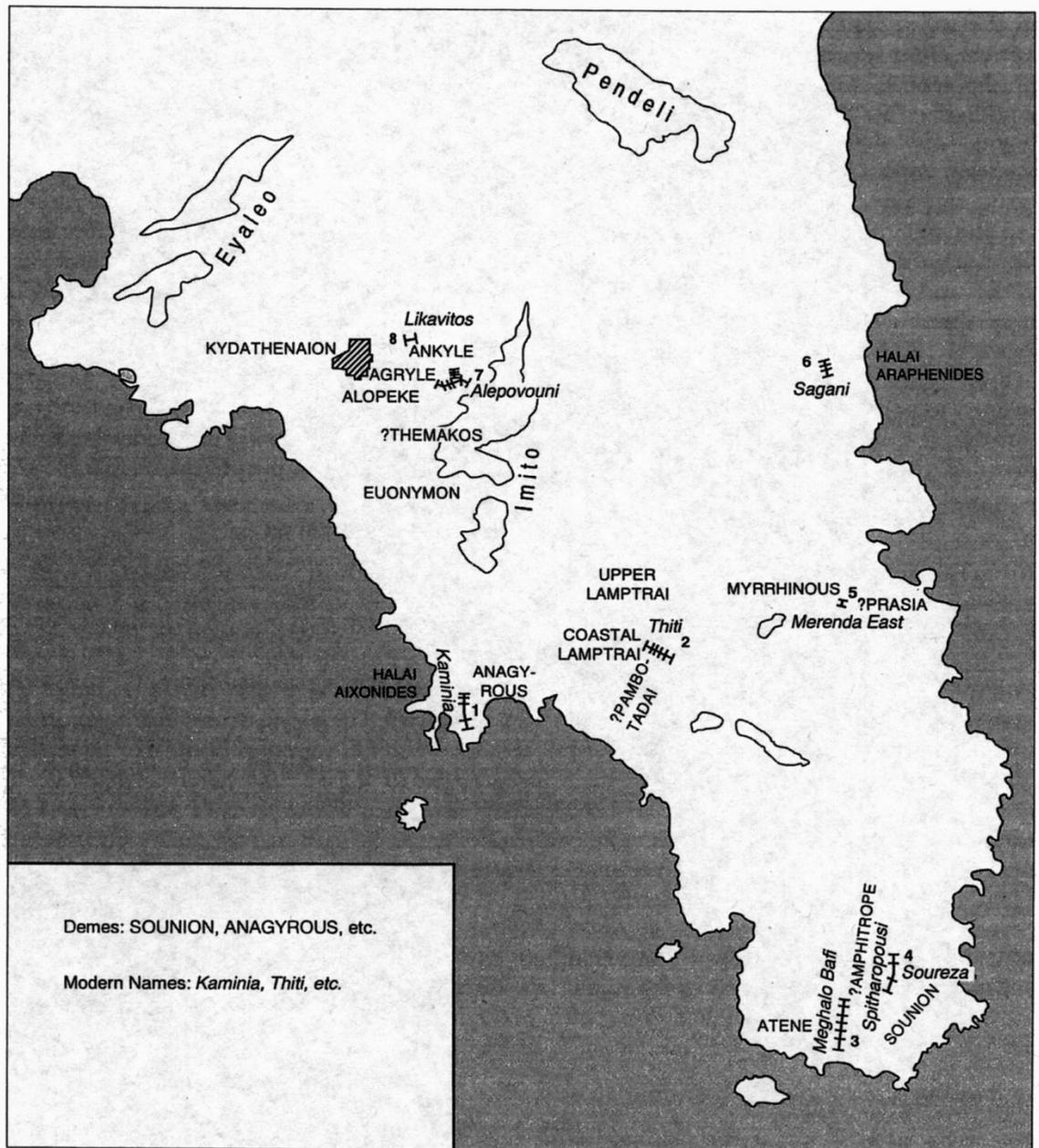


Abb. 3: Lageplan von Horosfelsinschriften in Attika, nach G. R. Stanton, BSA 91, 1996, Abb. 1.



Abb. 4a: Horos des Kerameikos 4. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.



Abb. 4b: Horos des Kerameikos 4. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.



Abb. 5a: Horos der Agora. Um 500 v. Chr., Foto A. Seiffert.



Abb. 5b: Horos der Agora. Um 500 v. Chr., Foto A. Seiffert.



Abb. 5c: Horos der Agora in situ. Um 500 v. Chr., Foto A. Seiffert.



Abb. 6: Plan der Athener Agora um 500 v. Chr., nach J. M. Camp, Die Agora von Athen (1986) Abb. 21.



Abb. 7a: Dreieckiges Heroon auf der Athener Agora mit Horosstein, Foto A. Seiffert.



Abb.7b: Dreieckiges Heroon auf der Athener Agora mit Horosstein, Foto A. Seiffert.



Abb. 8: Reste der Einfassung des Monuments der Eponymen Heroen auf der Athener Agora, Foto A. Seiffert.

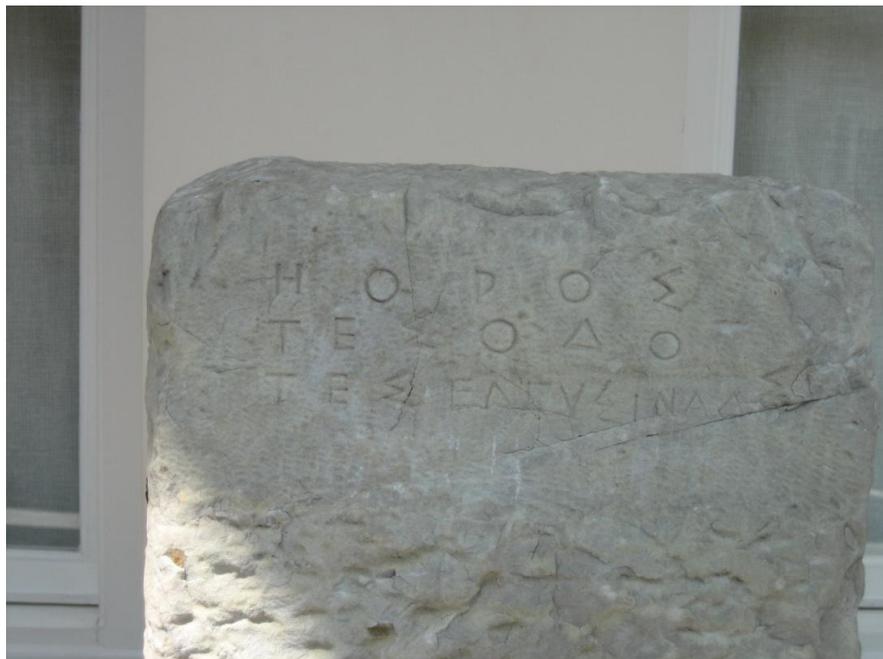


Abb. 9: Horos der Straße nach Eleusis. 4. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.

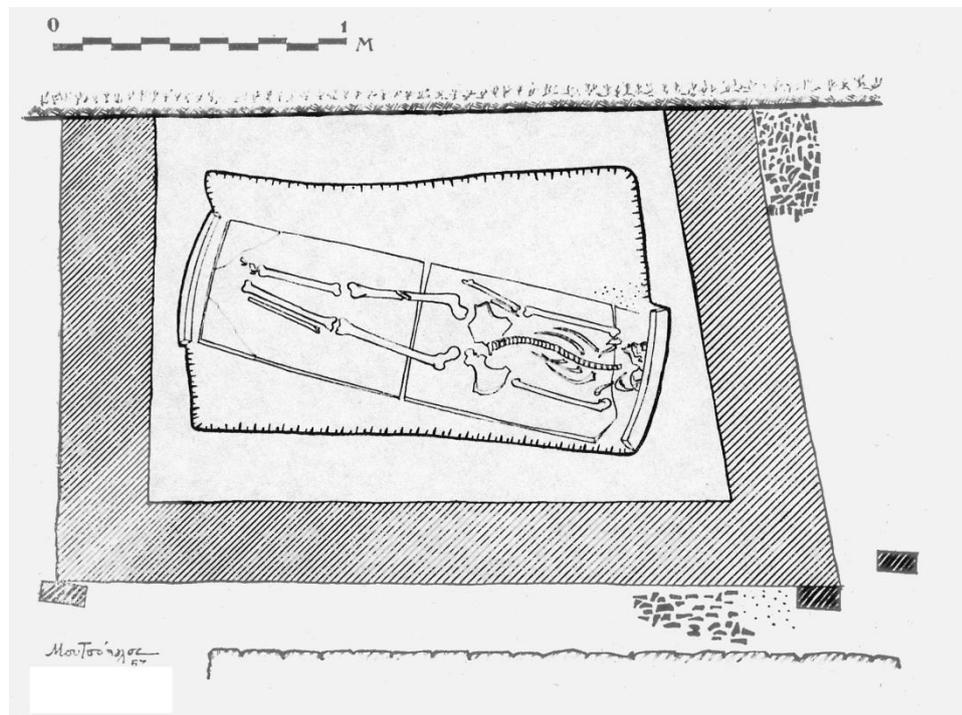


Abb. 10: Grab XLIV mit Lage der Horossteine, nach S. Charitonides, ArchEph 1958, 66 Abb. 110.



Abb. 11: Horos in der Temenosmauer des Athener Asklepieions. Spätes 5. Jh. v. Chr., Foto A. Seiffert.

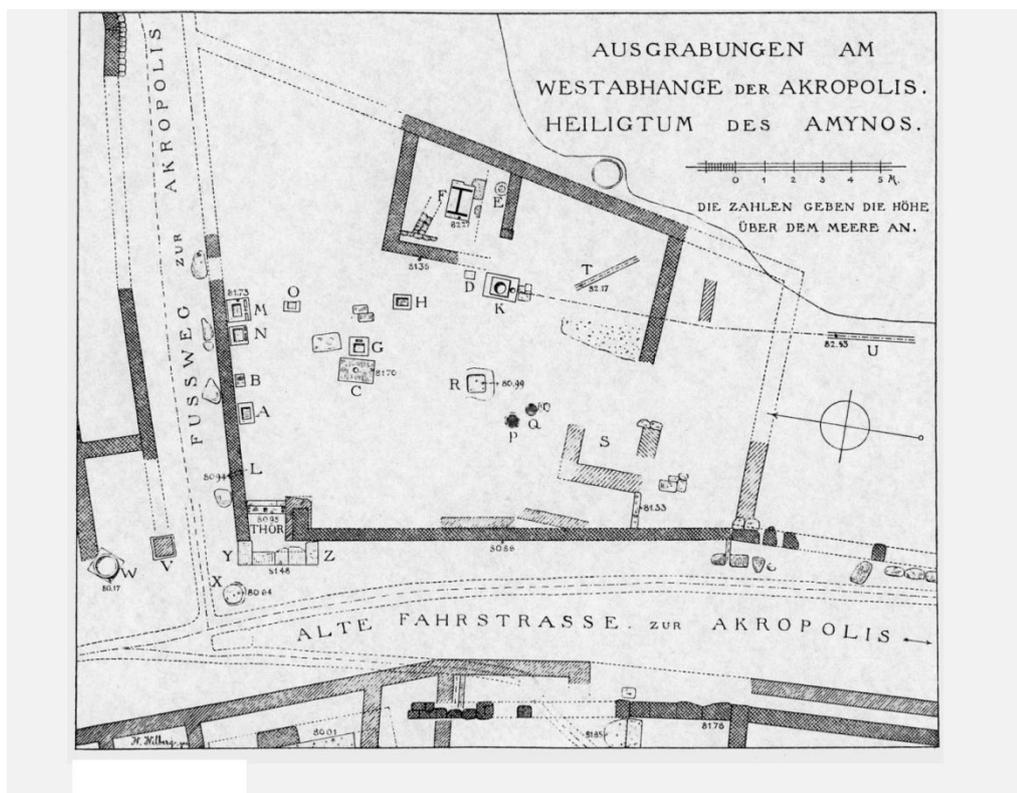


Abb. 12: Plan des Heiligtums des Amynos. Basis X = Perirhanterionsbasis, nach A. Koerte, AM 21, 1896, Taf. 11.

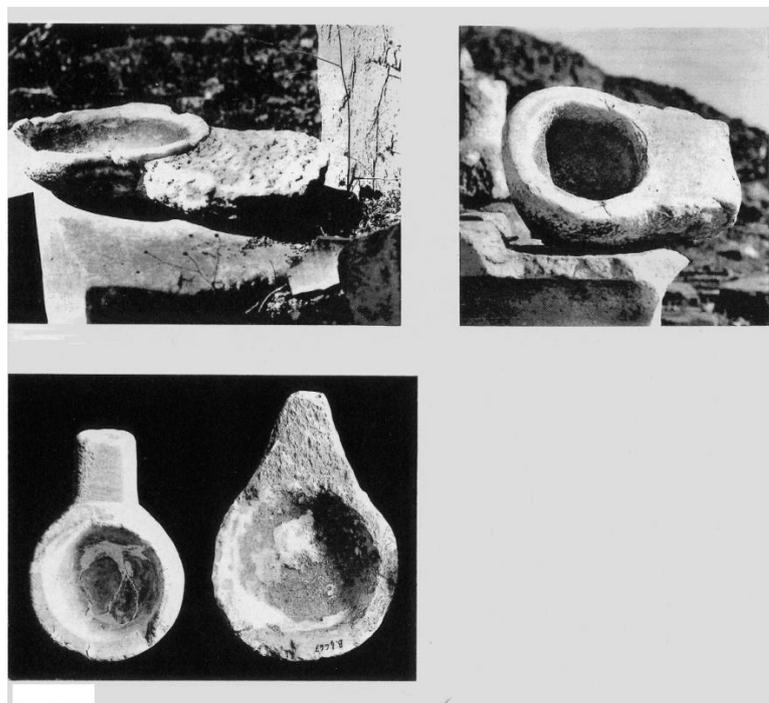


Abb. 13: Wandbecken aus Delos, nach W. Deonna, Délos XVIII (1938) Taf. 31, 219. 220. 222.

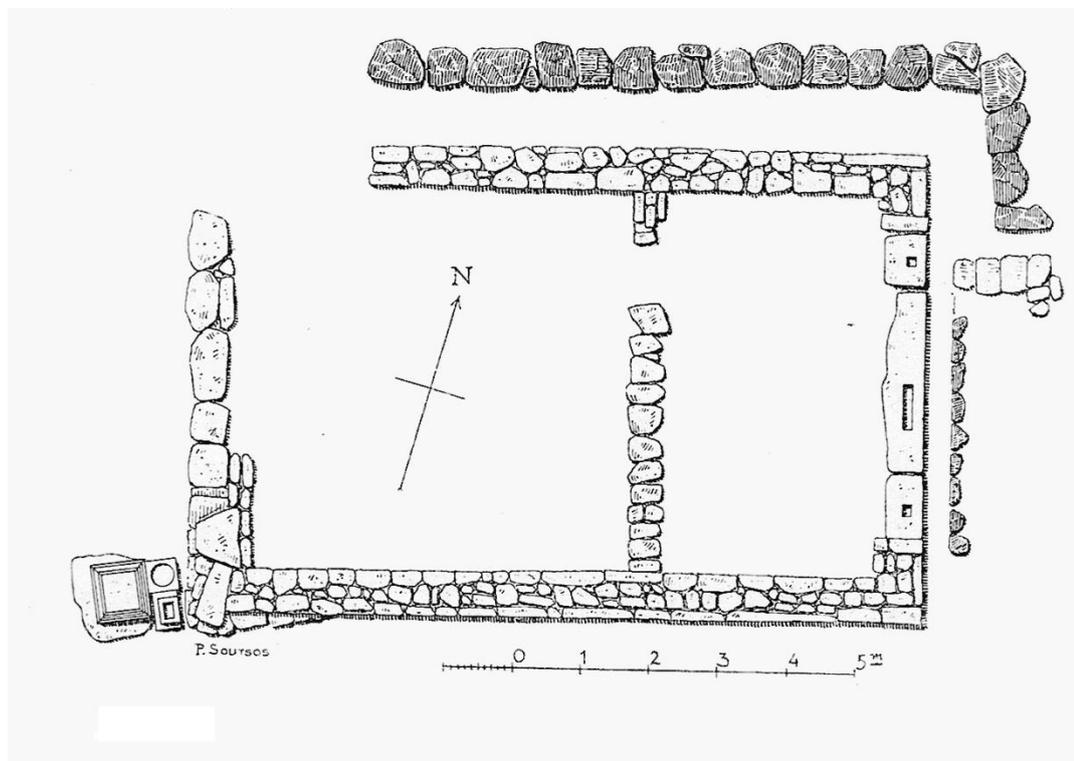


Abb. 14: Grundriss des Propylons des Artemisheiligtums in Lousoi. An der Westseite Basen für Perirrhanterion und Herme, nach W. Reichel - A. Wilhelm, ÖJh 4, 1901, 19 Abb. 10.

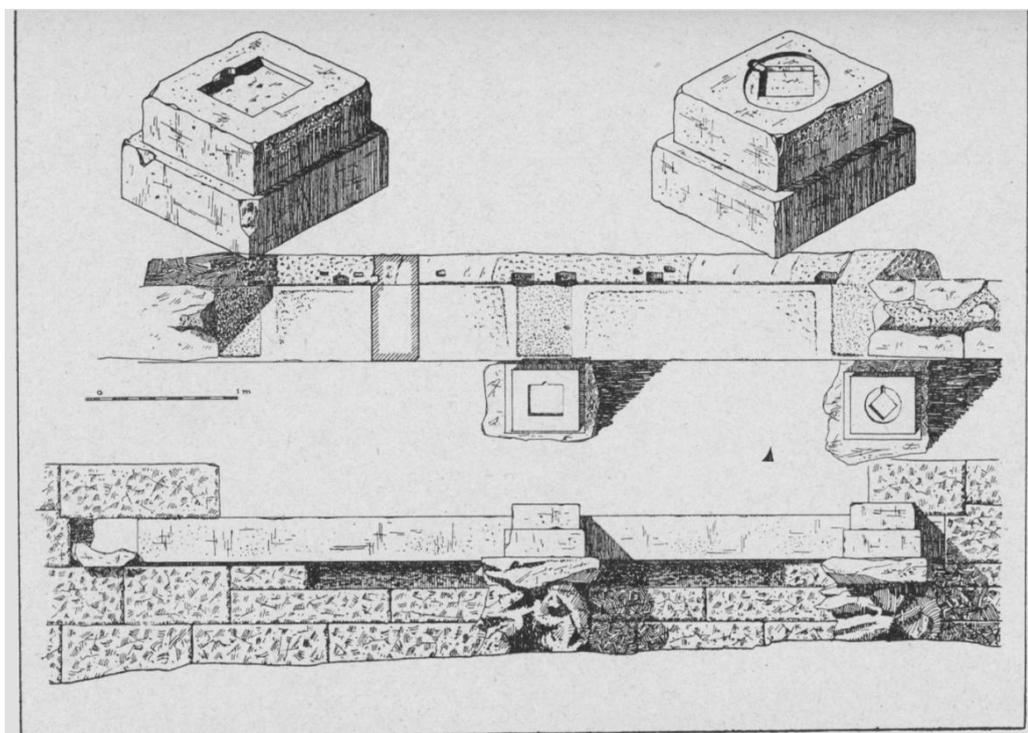


Abb. 15: Eingangstor des Poseidonheiligtums von Thasos mit Basen für Perirrhanterion (rechts) und Herme (links), nach A. Bon - H. Seyrig, BCH 53, 1929, 321 Abb. 2.



Abb. 16: Eingangstor des Poseidonheiligtums von Thasos, nach A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, Taf. 20.

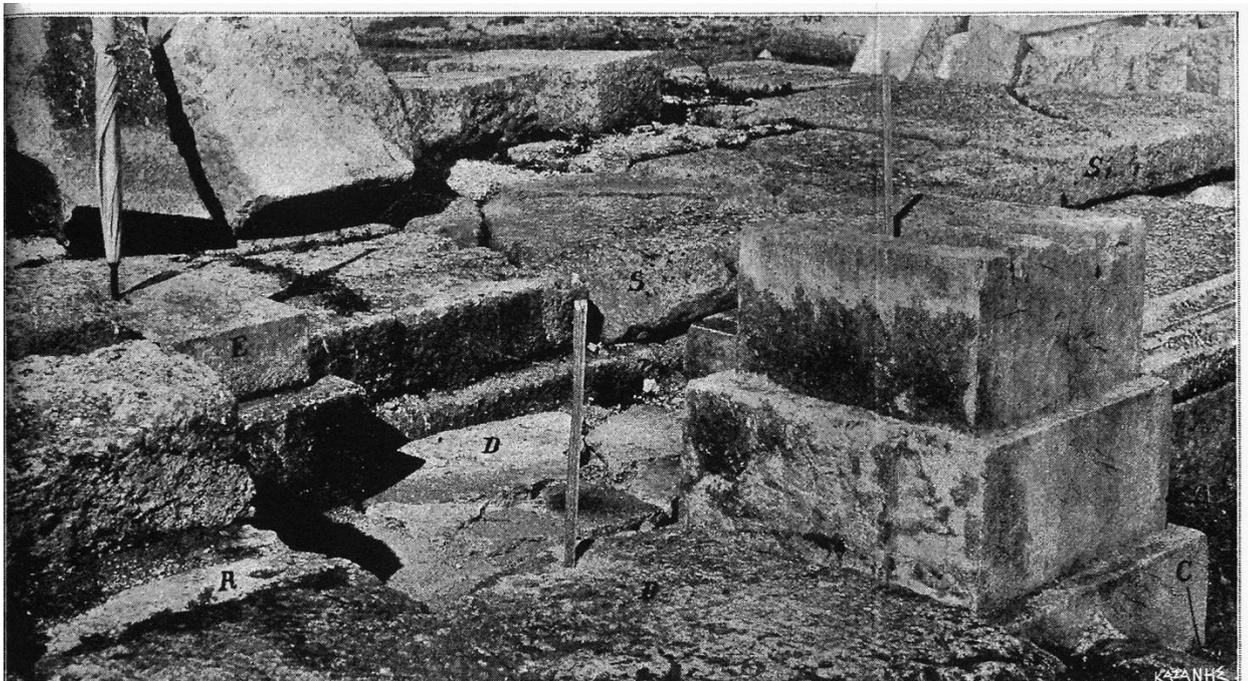


Abb. 17: Brunnenanlage vor dem Asklepiostempel in Epidauros. E = Perirrhanterionsbasis, nach P. Kavvadias, Prakt 1905, 48 Abb. 1.

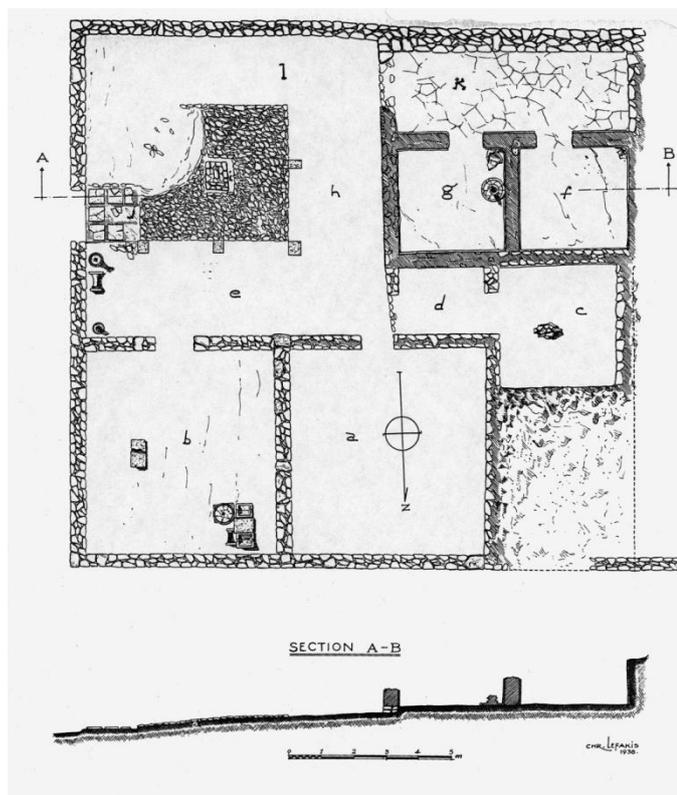


Abb. 18: Plan des Hauses mit dem Pliesenprothyron in Olynth, nach D. M. Robinson, Olynthus XII (1946) Taf. 176.



Abb. 19: Skyphos, Tübingen, Institut für Klassische Archäologie, Inv. S./10 1347: Hölzerne Herme auf Steinhaufen.



Abb. 20: Dipylon von Athen. 38 = Altar des Zeus Herkaios, Hermes und Akamas, nach G. von Alten, AM 1878, Taf. 3.

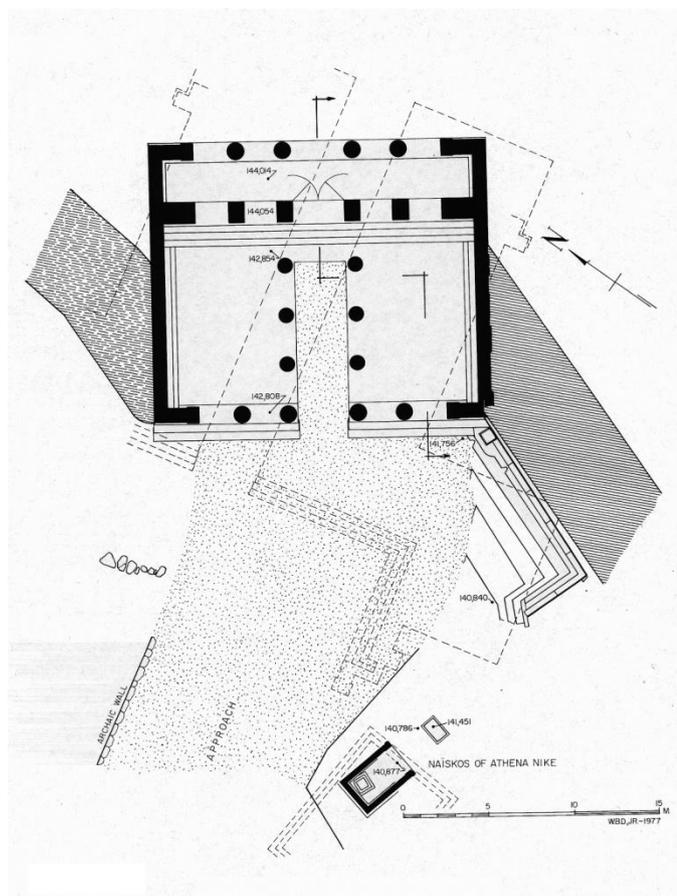


Abb. 21: Plan des vormnesikleischen Propylons, nach W. B. Dinsmoor Jr., *The Propylaea to the Athenian Acropolis I. The Predecessors* (1980) Taf. 16.

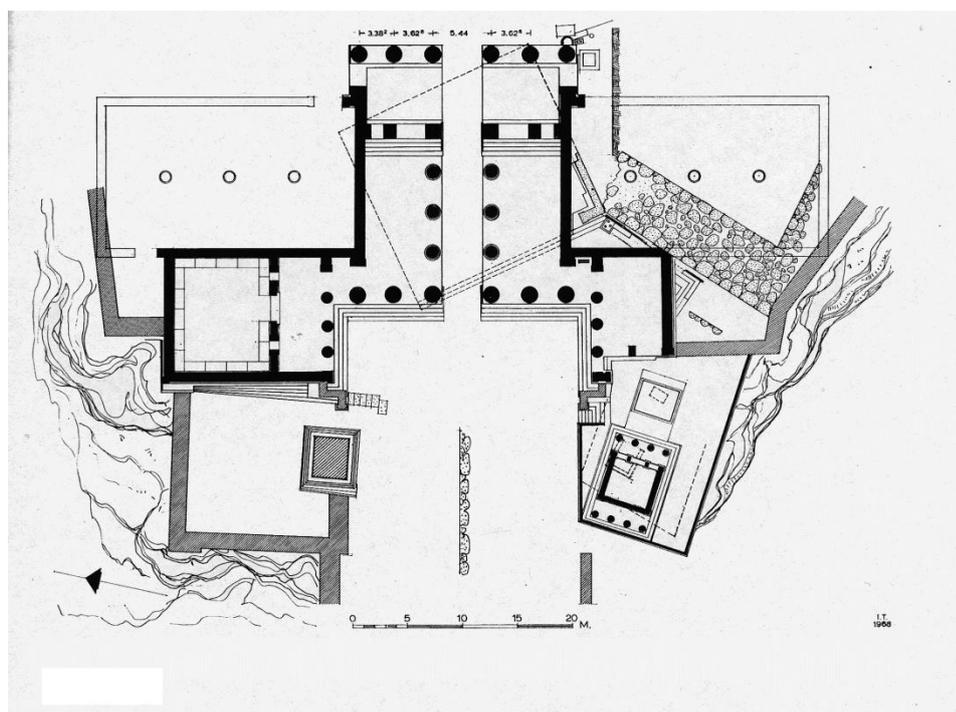


Abb. 22: Plan der mnesikleischen Propyläen, nach Travlos, *Athen 487* Abb. 614.



Abb. 23: Loutrophore, Badisches Landesmuseum Karlsruhe Inv. Nr. 69/78. Foto T. Goldschmidt.



Abb. 24: Perirrhanterion Museum Delphi, Foto S. Hoffmann.



Abb. 25: Münzen aus Ambrakia, London Brit. Mus. 5. Jh. v. Chr. und 2./3. Jh. v. Chr., nach Fehrentz, *Agyieus* Abb. 1-3.

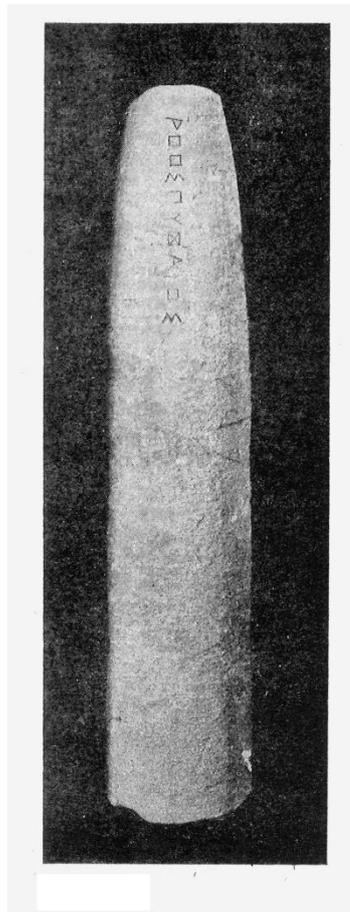


Abb. 26: Steinsäule mit Inschrift aus Korfu, nach C. A. Rhomaios, BCH 49, 1925, 211 Abb. 5.

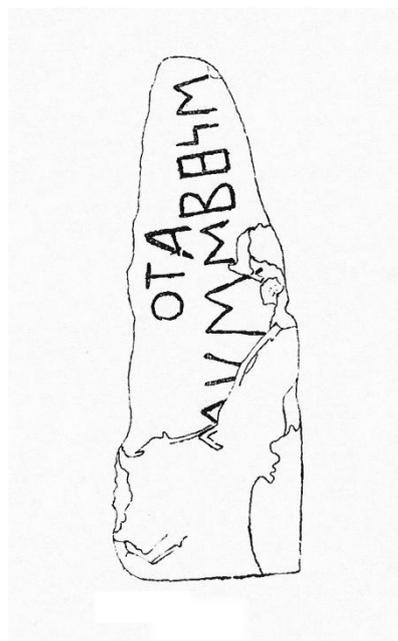


Abb. 27: Agyieus des Mys aus Korfu, nach J. Six, AM 19, 1894, 344 Abb. 1.



Abb. 28: Tornische hinter dem Burgeingang von Mykene, Foto A. Seiffert.

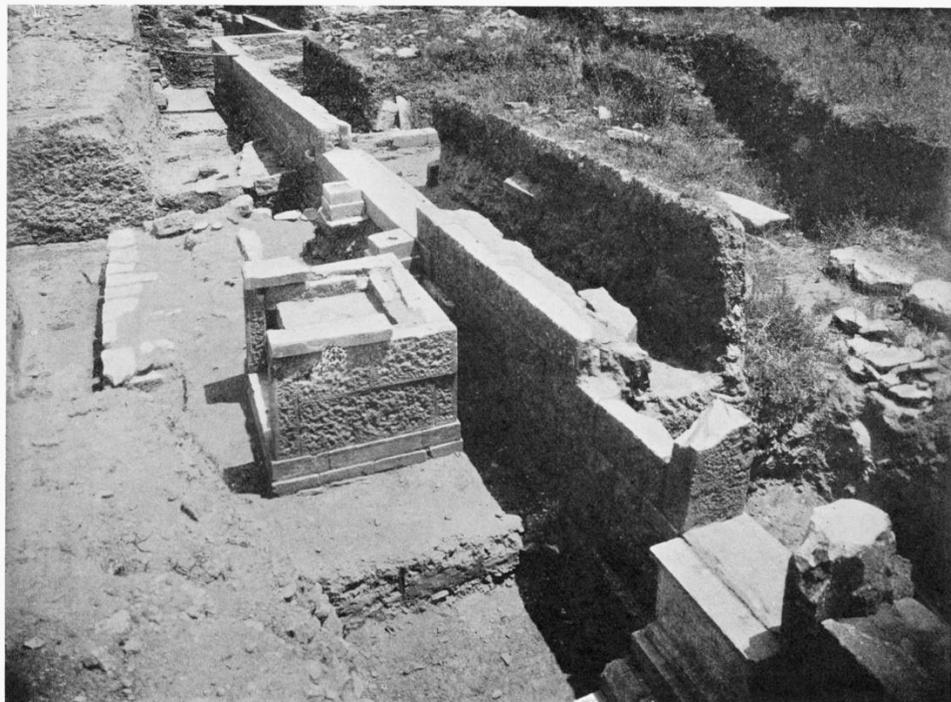


Abb. 29: Rechts vorne im Bild: Nische südlich des Haupttores des Poseidonheiligtums von Thasos, nach A. Bon – H. Seyrig, BCH 53, 1929, Taf. 19.

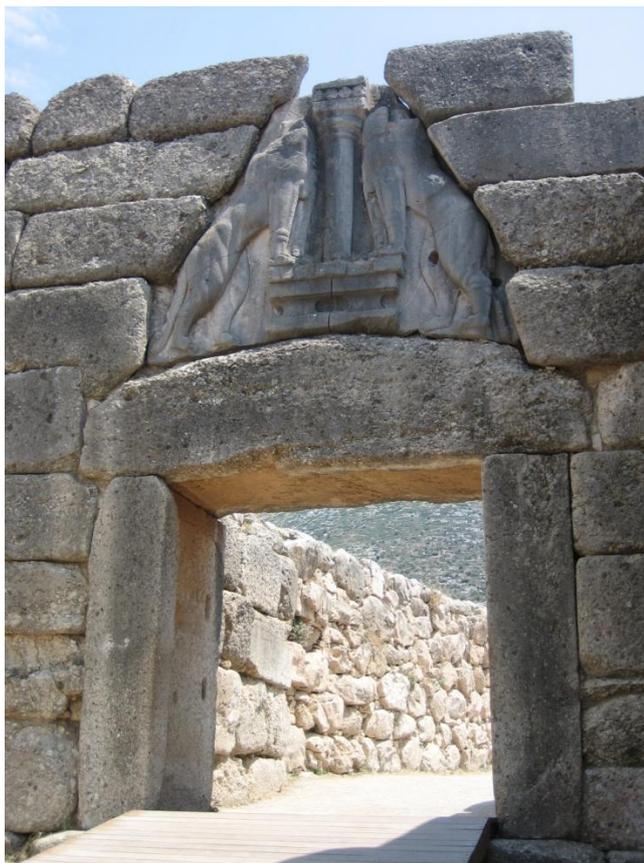


Abb. 30: Löwentor von Mykene, Foto A. Seiffert.

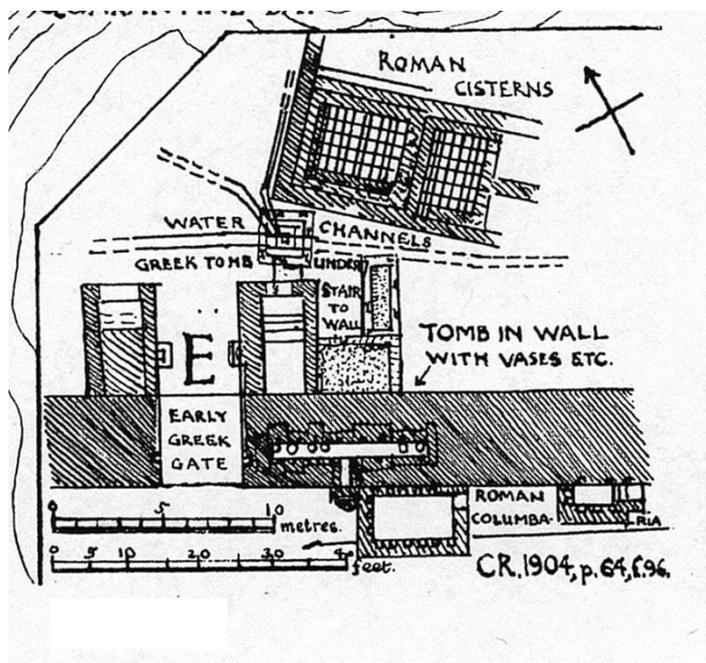


Abb. 31: Grabkammer in der Stadtmauer von Chersonesos. 4. Jh. v. Chr., nach E. H. Minns, *Scythians and Greeks* (1913) Plan 7.



Abb. 32: Karte Arkadiens, nach M. Jost, Sanctuaires et cultes d'Arcadie (1985).

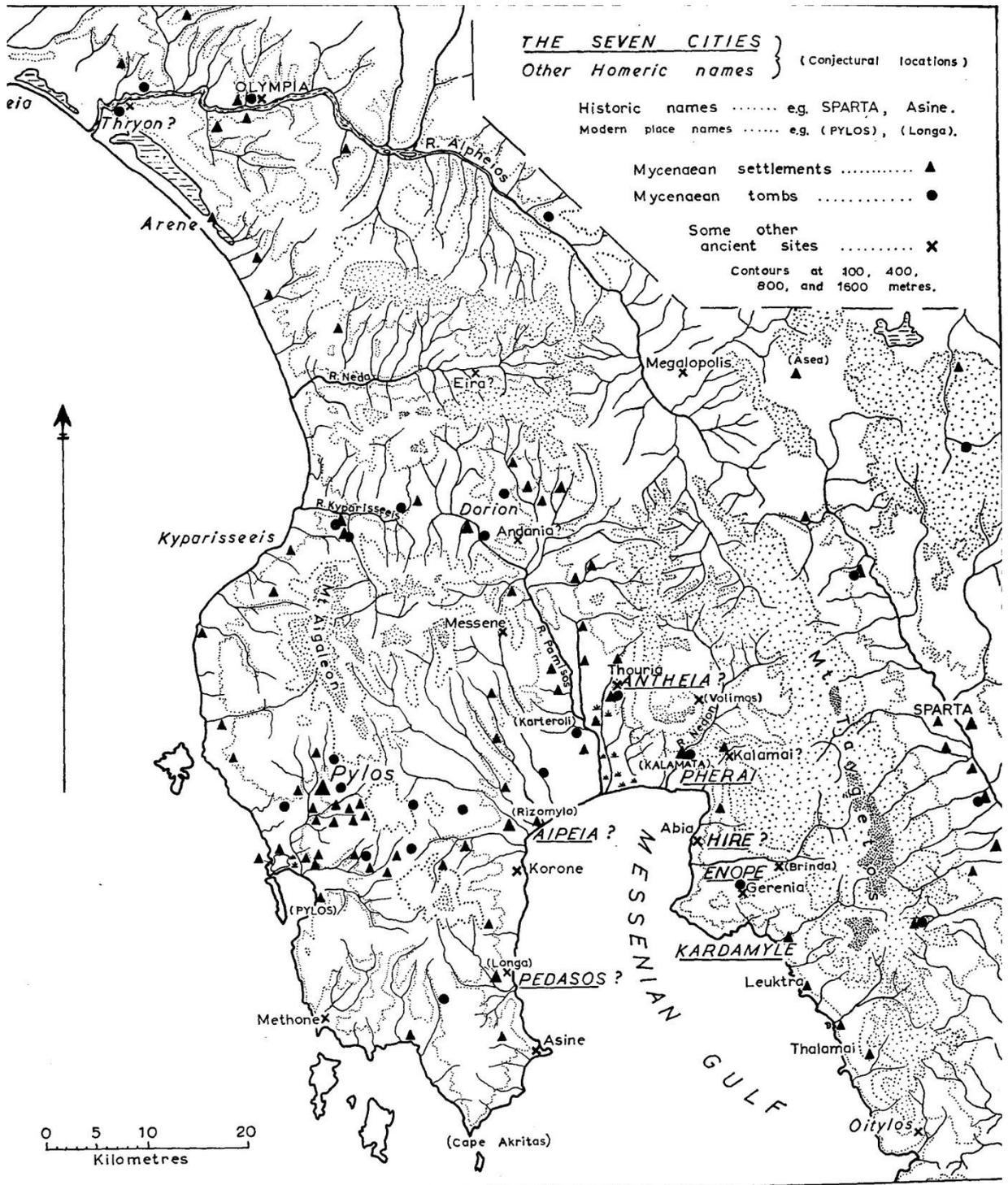


Abb. 33: Karte der südwestlichen Peloponnes, nach R. H. Simpson, BSA 61, 1966, Abb. 1.

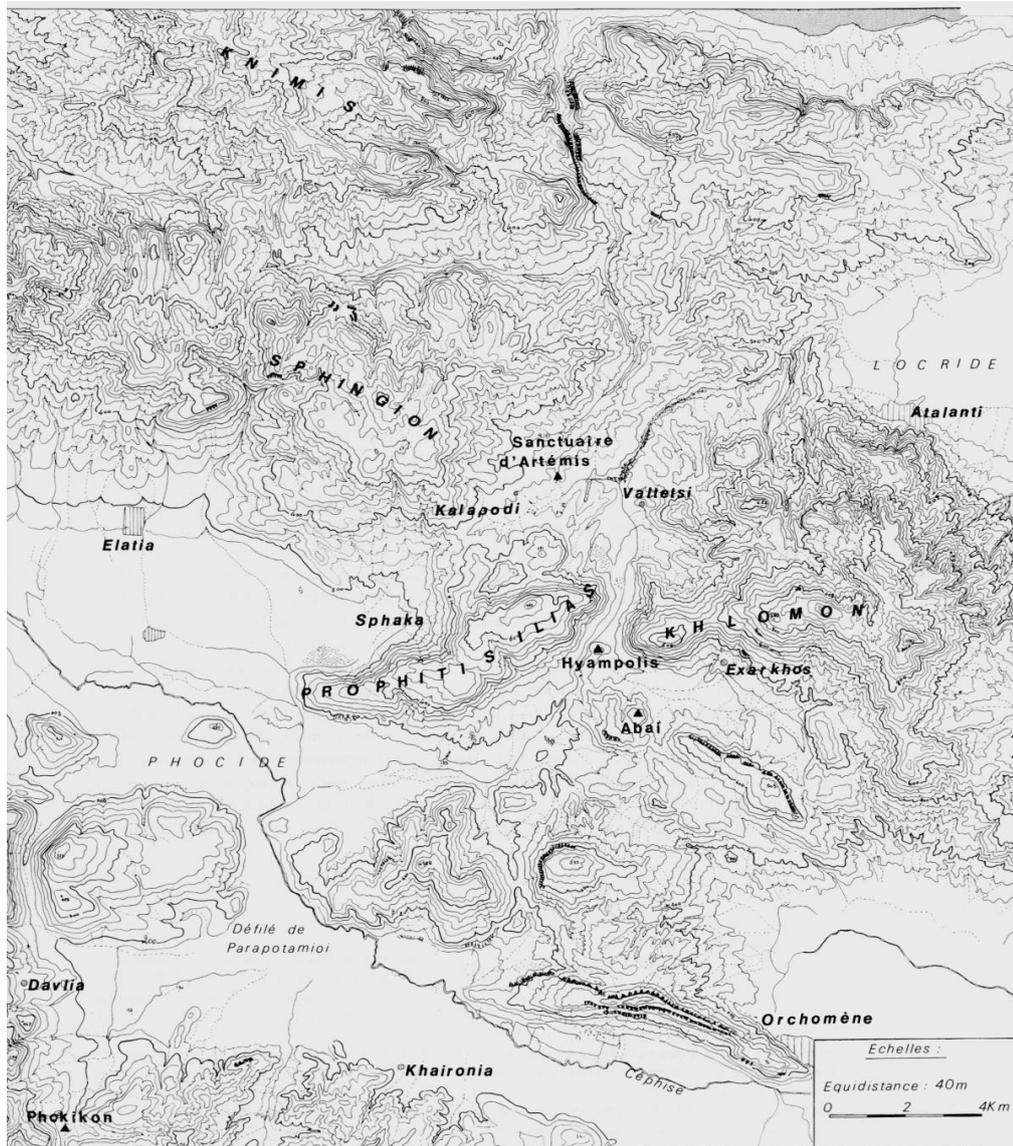


Abb. 34: Reliefkarte des Passes von Hyampolis und seiner Umgebung, nach P. Ellinger, AA 1987, 97 Abb. 90.

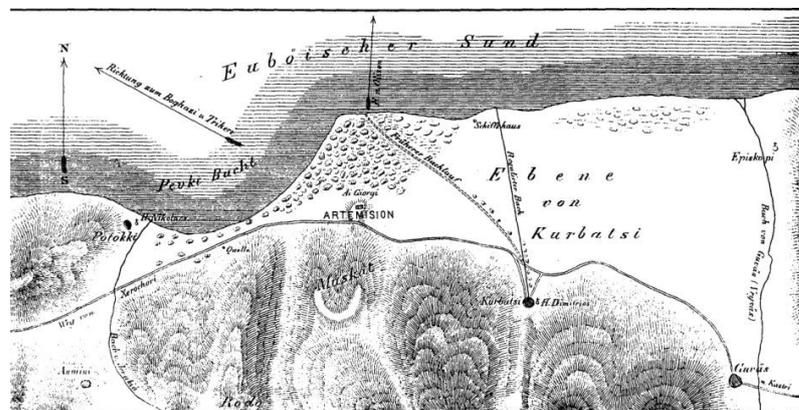


Abb. 35: Artemision auf Nordeuböa, nach H. G. Lolling, AM 8, 1883, 13.



Abb. 36: Heraion von Perachora. Blick auf die Bucht, Foto A. Seiffert.



Abb. 37: Heraion von Perachora. Blick auf das Gelände oberhalb der Bucht, Foto A. Seiffert.