



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Griechische Quellheiligtümer in Kleinasien“

verfasst von / submitted by

Judith Wurzer, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2015 / Vienna 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 885

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Klassische Archäologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Doz. Dr. Sabine Ladstätter

Danksagung

Meiner Betreuerin, Dr. Sabine Ladstätter, die mir dieses schöne Thema vorgeschlagen hat und mich während der Erstellung der Masterarbeit stets unterstützt hat, danke ich sehr herzlich.

Für entscheidende Hilfeleistungen bei der italienischen und französischen Literatur danke ich Magdalena Gitzl und Patsy Power sehr.

Mein Dank gilt außerdem meinen Freunden und meiner Familie. Mein Bruder versorgte mich mit top ausgestattetem technischem Equipment und meine Eltern haben mit ihrer immerwährenden Geduld und Unterstützung mein Studium ermöglicht und mir dadurch eine unvergessliche Zeit geschenkt. Meine Mutter versorgte mich dabei stets mit guten Ideen und unermüdlicher Positivität.

Meinem Partner verdanke ich ebenfalls motivierende Unterstützung während der vielen intensiven Arbeitsphasen. Seine Geduld und sein liebevoller Humor bestärkten mich bei den Höhen und Tiefen, die mit dem Entstehen dieser Arbeit einhergingen.

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung:	1
1.1. Definition von Quellheiligtümern	1
1.2. Zeitliche und geographische Eingrenzung	10
1.3. Fragestellungen	11
2. Forschungsstand	12
3. Quellen:	16
3.1. Schriftliche Quellen	16
3.2. Epigraphische und numismatische Quellen	18
3.3. Archäologische Quellen	22
4. Charakterisierung der Quellheiligtümer:	25
4.1. Topographie	25
4.2. Architektur	27
4.3. Ausstattung	29
4.4. Kult	30
5. Beschreibung der Quellheiligtümer:	33
5.1. Ionien	33
5.1.1. Das Apollonorakel in Didyma	33
5.1.2. Das Heiligtum an der heiligen Straße von Milet nach Didyma	46
5.1.3. Das Apollonorakel in Klaros	51
5.1.4. Das Felsheiligtum der Kybele in Priene	59
5.2. Karien	66
5.2.1. Das Zeusheiligtum in Labraunda	66
5.2.2. Das Apollonheiligtum in Loryma	74
5.2.3. Die Heiligtümer der Kybele in Loryma	77
5.3. Lykien	79
5.3.1. Das Letoon in Xanthos	79
5.3.2. Das Apollonorakel in Kyaneai	89

5.3.3. Das Apollonorakel in Sura	93
5.4. Mysien	97
5.4.1. Das Asklepieion in Pergamon	97
5.4.2. Die Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon	111
5.4.3. Das Felsheiligtum der Kybele bei Kapıkaya	120
5.5. Pamphylien	126
5.5.1. Das Grottenheiligtum in Perge	126
5.6. Phrygien	131
5.6.1. Die Quellheiligtümer in Hierapolis	131
6. Interpretation:	140
6.1. Gründung und Dauer der Quellheiligtümer	140
6.2. Traditionen	144
6.3. Natur und Kult	151
7. Literaturverzeichnis	157
8. Abbildungsnachweis	169
9. Abbildungen	171
10. Anhang	197
10.1. Zusammenfassung	197
10.2. Abstract	199

1. Einleitung:

1.1. Definition

Für eine umfassende Untersuchung der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien ist es notwendig, zu Beginn diese zu definieren. Zunächst setzt sich ein Quellheiligtum aus zwei Bestandteilen zusammen, aus einer Quelle und einem Heiligtum.

An einer Quelle tritt Grundwasser auf natürliche Weise hervor. Dabei lassen sich verschiedene Quelltypen unterscheiden, je nachdem, ob das ausfließende Wasser einen Sumpf, Tümpel oder Bach bildet. Des Weiteren wird nach Art der Wasserbewegung und der Wassertemperatur unterschieden.¹

Als Heiligtum können „*unterschiedlichste Arten von Kultstätten*“ bezeichnet werden, welche jedoch trotz kulturell bestimmter Unterschiede, zwei Aspekte gemeinsam haben, nämlich „*ein abgegrenztes Areal, das ‚Allerheiligste‘ und einen Altar*“.² Das Heiligtum ist gleichzusetzen mit dem Begriff „Temenos“ und kennzeichnet das Heiligtum als von allem anderen abgeschnitten. Dieser Bereich wird mithilfe einer natürlichen oder künstlichen Begrenzung gekennzeichnet und benötigt eine Opferstätte, meist in Form eines Altars. In vielen Fällen beinhaltet ein Heiligtum Naturmale, wie Quellen, Bäume oder Steine.³

Die Quellenverehrung in der Antike beruht auf der lebensspendenden und reinigenden Kraft des Wassers.⁴ Daher wurde Wasser für eine Vielzahl kultischer Praktiken benutzt, wie z.B. Wasserspenden an die Gottheit, Reinigungsriten des Kultpersonals und der Kultgemeinde, sowie Waschen des Tempels und des Kultbildes.⁵ Allerdings ist zu beachten, dass nicht jedes Heiligtum, in welchem Wasser für kultische Zwecke verwendet worden ist, auch als Quellheiligtum bezeichnet werden kann. Wann also ist ein Heiligtum ein Quellheiligtum? Bei der Definition ist der sakrale Charakter der Quelle wichtig, der dadurch zu erkennen ist, dass sie sich innerhalb eines Temenos befindet und sie eine zentrale Rolle im Kult einnimmt.⁶ Die Benutzung und Bedeutung der Quelle variiert je nach dem welcher Gottheit das Heiligtum geweiht ist. Quellen in Apollonheiligtümern haben oft eine

¹ Brockhaus XVII (1992) 683-683 s. v. Quelle.

² DNP V (1998) 252 s. v. Heiligtum (C. Frateantonio).

³ DNP V (1998) 254-255 s. v. Heiligtum (U. Egelhaaf-Gaiser).

⁴ Brockhaus XVII (1992) 684 s. v. Quelle.

⁵ Muthmann 1975, 81.

⁶ Muthmann 1975, 81. Graf 1992, 179.

prophetische Macht; in Asklepieia besitzen sie heilende Kräfte.⁷ Pausanias legt in seiner Beschreibung Griechenlands großen Wert auf Quellen und Brunnen und schildert ihr Aussehen, ihren Kult und Mythos oft sehr ausführlich.⁸

Gegenstand dieser Untersuchung ist der Versuch einer Definition der Quellheiligtümer in Kleinasien, unter Rücksichtnahme der verschiedenen Möglichkeiten und Kriterien, die dabei zu beachten sind. Quellheiligtümer werden häufig nicht als solche bezeichnet, sondern es stehen andere Funktionen im Vordergrund. Zunächst wird dieses Problem am Beispiel in Didyma deutlich. Das Heiligtum des Apollon in Didyma besitzt eine heilige Quelle, in deren Umfeld laut Kultlegende ein *hieros gamos* stattgefunden hat und die Göttin Leto ihren Sohn Apollon von Zeus empfangen haben soll.⁹ In Folge erschien Apollon einem einheimischen Hirten namens Branchos, um ihm die Gabe der Weissagung zu verleihen und somit wurde das Heiligtum zu einem Orakel.¹⁰ Es wird vor allem wegen seiner Orakeltätigkeit sehr geschätzt, so bekräftigt auch Pausanias die Besonderheit und das hohe Alter des Orakels in Didyma.¹¹

Die erste wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Apollontempel in Didyma erfolgte bereits zwischen 1765 und 1858 durch die Bestandsaufnahme der sichtbaren Ruinen.¹² Noch vor Einsetzen der deutschen Ausgrabungen wurde auch von französischen Gelehrten vor Ort geforscht, hier sind vor allem O. Rayet und A. Thomas von 1872 bis 1873 und B. Haussoullier und E. Pontremoli von 1895 bis 1896 zu nennen. 1905 begannen mit Theodor Wiegand die deutschen Ausgrabungen,¹³ die mit einigen Unterbrechungen bis heute, unter der Leitung von H. Bumke fortgeführt werden.¹⁴

Das Heiligtum in Didyma wird in der Forschungsliteratur allerdings nicht als Quellheiligtum bezeichnet, sondern vielmehr als Orakelheiligtum. Die Bedeutung als Orakel steht somit eindeutig im Vordergrund; dass die heilige Quelle für die Entstehung des Orakels, für die Lage des Heiligtums und für die Weissagungen ausschlaggebend war, geht aus dieser Bezeichnung nicht hervor.

⁷ Cole 1988, 162.

⁸ Muthmann 1975, 78, z.B. Paus. 3, 26, 1; 7, 22, 4; 8, 16, 1 u. a.

⁹ Hahland 1964, 168.

¹⁰ Tuchelt 1992, 10.

¹¹ Paus. 7, 2, 6.

¹² Tuchelt 1992, 2.

¹³ Wiegand – Knackfuß 1941, 7.

¹⁴ Bumke u. a. 2014, 467.

In der Publikation von 1941 definiert H. Knackfuß das Apollonheiligtum in Didyma als ein Naturheiligtum, aufgrund der heiligen Orakelquelle im Kern des Tempels, welche für die Lage des Heiligtums ausschlaggebend ist. Er erkennt in dem didymäischen Tempel eine hypäthrale Anlage, bedingt durch die heilige Quelle, die nicht überdacht werden durfte. Die architektonische Einfassung musste auf die Quelle Rücksicht nehmen. Zu Naturheiligtümern zählt er auch „*Bäume, Blitzmale und geheimnisvolle Felsspalten*“ und bezieht sich damit u.a. auf Delphi. Knackfuß beschreibt die Quelle selbst als eine Grundwasserquelle, die „*in etwa das Bild einer überlaufenden Brunnenmulde bot*“.¹⁵

Die Quelle war also nicht nur kultisch ein zentraler Bestandteil des Heiligtums, sondern auch architektonisch. Der geometrische Sekos wurde um die Quelle herum errichtet und in den darauffolgenden Bauphasen wurde das Adyton vergrößert; die Quelle blieb aber immer in der hypäthralen Anlage eingebunden und blieb das Kernstück des Heiligtums.¹⁶

Allerdings ist Architektur nicht immer ein Definitionskriterium für ein Quellheiligtum. C. G. Simon hat vor allem in Ionien die Beobachtung gemacht, dass Kultaktivitäten zuallererst durch die Funde und erst später durch Architektur in Form von Tempeln und Altären sichtbar sind. Protogeometrische bzw. geometrische Funde, vor allem Weihungen belegen demnach einen Kult, jedoch wurde der erste Tempel oft erst in archaischer Zeit errichtet. Dieser Umstand legt nahe, dass für den Kultbetrieb der geometrischen Epoche Architektur nicht vorrangig war. Auch ohne einen Tempel konnte den Göttern geweiht werden; ein Altar erscheint jedoch eher von Bedeutung gewesen zu sein, dieser konnte jedoch aus vergänglichen Materialien bestanden haben (Bsp. Olympia) und ist somit nicht mehr fassbar.¹⁷ Kulte ohne Architektur sind m. E. gute Hinweise auf Naturkulte und dazu zählen auch die Quellheiligtümer.

Ein ähnliches Beispiel wie Didyma findet sich auch in Klaros, da hier ebenfalls Apollon verehrt worden ist. Wie in Didyma existiert in Klaros ebenfalls eine Orakelquelle, die von der Tempelarchitektur umschlossen worden ist. Der Ursprung des Kultes könnte auf eine weibliche Gottheit zurückgehen, denn in unmittelbarer Nähe zum Apollonheiligtum befindet sich eine weit ältere Kultgrotte der Kybele. Im

¹⁵ Wiegand - Knackfuß 1941, 46 f.

¹⁶ Tuchelt 1992, 20.

¹⁷ Simon 1997, 129.

Laufe der Zeit verlor dieser Kult an Bedeutung; Langenstroer postuliert eine Übernahme einheimischer Kulte durch Artemis. Das bereits bestehende Quellheiligtum wurde daraufhin zu einer Orakelstätte des Apollon umgewandelt, der neben seiner Schwester dort verehrt worden ist. Diese Entwicklung wäre auch für Didyma ein plausibler Vorgang.¹⁸

In den Jahren 1907 bis 1913 fanden die ersten türkisch-französischen Grabungen statt. Der französische Epigraphiker Louis Robert leitete von 1949 bis 1962 die Grabungskampagnen in Klaros.¹⁹ Weitere Kampagnen folgten unter J. de La Genière, im Zeitraum von 1988 bis 1997; seit 2002 führt ein Team türkischer Archäologen unter der Leitung von N. Şahin die Forschungen des Apollonorakels in Klaros fort.²⁰

Die Anlage in Klaros besteht aus zwei Tempelbezirken, wobei der größere Komplex die heilige Quelle beinhaltet und dem Apollon geweiht war.²¹ Im Gegensatz zu der hypäthralen Bauweise in Didyma befindet sich die heilige Quelle in Klaros ab dem Hellenismus in einer unterirdischen Kammer.²² In Klaros werden die mantischen Fähigkeiten des Wassers der heiligen Quelle und seine Bedeutung für das Orakel betont.²³ Tacitus überliefert den Orakelvorgang, bei welchem der Priester in die unterirdische Kammer ging, um von der heiligen Quelle zu trinken, wodurch es ihm ermöglicht wurde, das Orakel in Versform zu verkünden.²⁴

In Didyma wie auch in Klaros bildet die heilige Quelle den kultischen und architektonischen Mittelpunkt des Orakelheiligtums.

Aufgrund der ähnlichen Beschaffenheit dieser beiden Orakel sollen auch andere Orakelheiligtümer in Kleinasien nach heiligen Quellen überprüft werden. Zunächst lassen sich Orakel wie folgt definieren:

„Orakel sind Weissagungen, die an bestimmten Orten nach einem festgelegten Ritus und zu festgelegten Zeiten, an denen die Gottheit als anwesend gedacht war, erteilt wurden; zugleich bezeichnet Orakel den Ort der Weissagung. ...: Allen Orakeln

¹⁸ Langenstroer 1992, 244.

¹⁹ Flashar 1993, 63.

²⁰ Akar Tanrıver 2010, 11. N. Şahin – E. Doğan Gürbüz – O. Zunal – C. Pişkin Ayvazoğlu – G. Günata – H. Doğan – C. Balaban, Klaros 2013, KST 36, 2, 2014, 669-684.

²¹ Flashar 1993, 64.

²² Moretti u. a. 2014, 36.

²³ Flashar 1993, 64.

²⁴ Tac. Ann. 2, 54. Langenstroer 1992, 248.

*gemeinsam war die Forderung nach Reinheit (Fasten, Enthaltbarkeit und die Verwendung von Wasser).*²⁵

Die Verwendung von Wasser impliziert jedoch noch keine heilige Quelle, denn es wäre ein Trugschluss davon auszugehen, dass nur durch die kultische Verwendung von Wasser alle Orakel gleichzeitig auch als Quellheiligtum zu definieren sind. Orakel sind jedoch häufig Naturheiligtümer, wie auch z.B. in Dodona die heilige Eiche von Zeus im Zentrum des Kultes stand.

Quellheiligtümer lassen sich demnach in verschiedene Kategorien einteilen; es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, wie ein Quellheiligtum aussehen kann. Als erste Kategorie sind die Orakelheiligtümer zu nennen. Eine weitere wären die Heilkulte: Vor allem Quellen, die sich in Heiligtümern von Asklepios befinden, werden heilende Kräfte zugeschrieben und dabei kann es sich sowohl um kalte als auch um heiße Quellen handeln,²⁶ doch in jedem Fall ist es eine Süßwasserquelle. In allen Asklepieia befindet sich eine Wasseranlage,²⁷ allerdings ist eine natürliche Quelle nicht zwingend. In Pergamon zentriert sich das Asklepieion um eine kalte Quelle in einem leicht erhöhten felsigen Gelände, der sog. Felsbarre.²⁸ Oskar Ziegenaus bezeichnet die hiesige Topographie als eine „*günstige Naturgegebenheit für die Niederlassung eines Kultes*“²⁹ und die Quelle als den „*Anfang der ganzen Kultwerdung*“.³⁰ Die Architektur hat stets Rücksicht auf die natürliche Gegebenheit genommen. Er nennt das Felsbarrengelände auch den „*Heilbezirk*“.³¹ Wieder wird die Quelle als ausschlaggebender Aspekt für die Kultgründung angegeben und ebenso wie auch in Didyma und Klaros hat die Tempelarchitektur beim Asklepieion in Pergamon auf die Quelle Rücksicht genommen.

Abgesehen von Apollon und Asklepios existiert in Kleinasien auch ein Beispiel für die Kombination von Zeus und einer heiligen Quelle. Im karischen Labraunda wurde Zeus in Verbindung mit einem großen Felsen verehrt, welcher in seiner Mitte eine breite Spalte aufweist, sodass der Eindruck entsteht, Zeus habe den Felsen mit seinem Blitz in zwei Teile gerissen. Unterhalb dieses Felsens befindet sich die heilige

²⁵ DNP IX (2000) 5 s. v. Orakel (V. Rosenberger).

²⁶ Cole 1988, 162.

²⁷ DNP II (1997) 98 s. v. Asklepios (F. Graf).

²⁸ Ziegenaus – de Luca 1975, 5.

²⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 6.

³⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 82.

³¹ Ziegenaus – de Luca 1968, 6.

Quelle, welche als Quellhaus architektonisch eingefasst ist.³² Der Zeustempel liegt etwas abseits davon, sodass sich die heilige Quelle und der gespaltene Felsen als „*open air sanctuary*“ darstellen. Dort wird zusätzlich zu Zeus eine frühe Verehrung der Göttin Kybele vermutet.³³

Heilige Quellen stehen häufig in Verbindung mit Kybele; es handelt sich um eine vorwiegend phrygische Göttin, die sich seit dem 6. Jh. v. Chr. in der Westküste Kleinasiens ausgebreitet hat. Sie ist eine Muttergöttin und ihre Eigenschaften wurden z.T. mit anderen Göttinnen verknüpft, wie z.B. Rhea, Demeter oder Artemis.³⁴ Ihr Kult steht in enger Verbindung zur Natur, aber nicht immer ist dieser auch mit einer Wasserstelle kombiniert; sie wird zumeist auch als Berggöttin bezeichnet und in Felsheiligtümern verehrt. So wird auch ihr Heiligtum in Kapıkaya bei Pergamon trotz des Vorhandenseins einer Quelle in der Publikation von K. Nohlen und W. Radt als Felsheiligtum bezeichnet.³⁵ Derselbe Umstand betrifft auch die Felsheiligtümer der Kybele in Priene und Loryma. Offensichtlich ist die Quelle nicht von zentraler Bedeutung, obwohl sie sicherlich für rituelle Zwecke benutzt worden ist.³⁶ Kann man im Fall vom Kybeleheiligtum in Kapıkaya aber von einem Quellheiligtum sprechen? Die Bezeichnung als Felsheiligtum lässt eher auf einen heiligen Felsen als auf eine heilige Quelle schließen. Auch die Ausgräber nennen einen auffälligen großen Stein über der Kulthöhle als Grund für den Kultbeginn an dieser Stelle.³⁷ Diesbezüglich ist eine Einordnung in eine Kategorie von Quellheiligtümern schwierig; die Quelle im Heiligtum von Kapıkaya war nicht zwingend für den Kult notwendig, anders als bei Didyma und Klaros. Dennoch befindet sich die Quelle innerhalb des Temenos, womit ein Kriterium für die Zugehörigkeit zu den Quellheiligtümern gegeben ist.

In Hierapolis in Phrygien existiert eine weitere Verehrungsstätte der Kybele. Hierapolis liegt in der Nähe der zwei Flüsse Mäander und Lykos am Fuße eines Gebirges. Etwa 160 m über dem Flusspiegel des Lykos fließt eine heiße Quelle aus der Bergwand, die reich mit Kohlensäure und Kalk gesättigt ist. Wenn das Wasser herausfließt, entweicht die Kohlensäure und der Kalk bleibt übrig und so bildet sich helles Gestein, das langsam aushärtet. Aufgrund dieses Vorganges haben sich

³² Hellström 2007, 17. 102 f.

³³ Karlsson u. a. 2014, 24.

³⁴ DNP VI (1999) 951-952 s. v. Kybele (S. Takacs).

³⁵ Nohlen – Radt 1977, 69.

³⁶ Das Kultbild wurde beim Frühlingsfest nach der Heiligen Hochzeit von Kybele und Attis gewaschen.

Nohlen – Radt 1977, 72.

³⁷ Nohlen – Radt 1977, 70.

mehrere Kalkterrassen gebildet, die z.T. die antike Stadt Hierapolis bedecken. In einer Höhle bei Hierapolis haben sich vorwiegend giftige Dämpfe gesammelt und boten damit eine gute Voraussetzung für einen Kult an dieser Stelle,³⁸ „Die Alten fühlten darin die Hand der unterirdischen Mächte.“ (Zitat Humann).³⁹ Das Plutonion wird von Strabon in seiner Geographika überliefert⁴⁰ und er beschreibt es als einen Eingang zur Unterwelt, aus dem giftige Dämpfe hervortreten. Opferstiere wurden dorthin gebracht um in den Dämpfen zu ersticken; nur die als Galloi bezeichneten Kybelepriester sollen gegen die Giftgase immun gewesen sein. Noch heute treten aus dem Plutonion giftige Dämpfe hervor.⁴¹ In der Nähe des Plutonions befindet sich ein Apollonorakel, das dem Apollon Kareios geweiht war. Das Apollonorakel stand möglicherweise in kultischer Verbindung mit dem Plutonion, bzw. würde dies seinen chthonischen Aspekt unterstreichen.⁴² Andererseits haben die heißen Quellen in Hierapolis auch für Heilzwecke gedient. Durch Münzfunde sind Kultaktivitäten für Asklepios und Hygieia nachgewiesen.⁴³

Demnach existierten in Hierapolis verschiedene Formen von Quellenverehrung in unmittelbarer Umgebung zueinander: die bereits behandelte Orakelfunktion, Wasser in Verbindung mit einer weiblichen Gottheit und interessanterweise ein chthonischer bzw. tödlicher Aspekt von Wasser neben einer Verwendung der heißen Quelle für Heilkulte.

Die Verbindung von Wasser mit einer weiblichen Gottheit begegnet auch im Letoon in Xanthos in Lykien, bei welchem die Göttin Leto, neben ihren Kindern Apollon und Artemis verehrt wurde. Im Gegensatz zu anderen Heiligtümern, bei welchen Apollon mit seinem Orakel oft die primäre Verehrung genießt (Bsp. Klaros, Didyma, Patara), stand hier Leto im Vordergrund.⁴⁴ Neben Leto und ihren Kindern wurden in diesem Heiligtum auch Nymphen verehrt, bzw. deren lykische Äquivalenten, *Elyanas* genannt.⁴⁵ Der Tempelbezirk im Letoon besteht aus den drei Tempeln von Leto, Apollon und Artemis, die bis auf die Fundamente und spärlichen Mauerresten

³⁸ Humann u. a. 1898, 1-6.

³⁹ Humann u. a. 1898, 4.

⁴⁰ Strab. 13, 4, 14.

⁴¹ D'Andria 2010, 142 f.

⁴² D'Andria 2010, 141.

⁴³ Humann u. a. 1898, 39.

⁴⁴ des Courtils 2003, 130 f.

⁴⁵ des Courtils 2003, 131 f.

zerstört sind.⁴⁶ Am Fuße des Letotempels befindet sich die heilige Quelle, um die eine überwölbte Kammer errichtet wurde. Im Inneren der Kammer befand sich eine Bank für die Aufstellung von Weihgeschenken für die Nymphen. Es wurden zahlreiche Terrakottafigurinen von der archaischen bis hellenistischen Zeit gefunden.⁴⁷ Im Letoon in Xanthos war eine heilige Quelle abermals für den Kult mehrerer Gottheiten verwendet worden. Allerdings wurde von der Tempelarchitektur kaum auf die Quelle Rücksicht genommen, sondern es wurde eine künstliche Grotte errichtet.

Schließlich sollen die Nymphen näher beleuchtet werden, göttliche Wesen mit einer engen Bindung zur Natur, die in unterschiedliche Gruppen einzuordnen sind. Interessant sind vor allem die Naiaden, die Nymphen für Quellen und Gewässer.⁴⁸ Nymphen sind sehr oft Teil lokaler Mythen⁴⁹ und daraus ergibt sich ihre kulturelle Verehrung in bestimmten Regionen. Ein zentraler Bestandteil im Mythos rund um Nymphen ist ihre Assoziation mit Quellen, Flüssen und Seen, bei welchen sie für frisches Wasser sorgen.⁵⁰ In diesem Zusammenhang haben Nymphen oft auch heilende Fähigkeiten und werden gemeinsam mit Heilgottheiten in oder in unmittelbarer Umgebung ihrer Heiligtümer verehrt.⁵¹ Ihre Verbundenheit mit Quellen und Gewässer sticht nicht allein durch lokale Mythen hervor, schon aus den Namen vieler Nymphen wird ihre Verbindung mit dem Wasser deutlich, wie z.B. Nymphen mit der Namensendung *-rhoe* (ῥέω = fließen); Kallirhoe (Bedeutung: lieblich fließend) und Okyrhoe (Bedeutung: zügig fließend).⁵² Die Naiaden werden bereits bei Homer erwähnt und beziehen sich auf das griechische Verb ‚ῥάω = fließen‘.⁵³

Die Naiaden genießen die am weitesten verbreitete Verehrung und ihre Kultstätten teilen sie sich häufig mit anderen Gottheiten; in Griechenland bevorzugt mit Pan oder Hermes.⁵⁴ In Kleinasien werden die Nymphen eher mit Leto und ihren Kindern in

⁴⁶ des Courtils 2003, 141, 147, 149.

⁴⁷ des Courtils 2003, 159.

⁴⁸ DNP VIII (2000) 1071-1072 s. v. Nymphen (L. Käppel).

⁴⁹ Larson 2001, 4 f.

⁵⁰ Larson 2001, 5.

⁵¹ Larson 2001, 5.

⁵² Larson 2001, 8.

⁵³ Larson 2001, 8. Hom. Il. 6, 21-22, 14, 444, 20, 384. Hom. Od. 13, 348, 356.

⁵⁴ Muthmann 1975, 88 f.

Verbindung gebracht⁵⁵ und auch beim Asklepieion in Pergamon bezeugen Weihgeschenke ihre Präsenz.⁵⁶

Ein Heiligtum der Nymphen in Ionien an der heiligen Straße zwischen Milet und Didyma, kann als Beispiel für ihre alleinige Verehrung an einem Ort in Kleinasien herangezogen werden.⁵⁷ Es befindet sich ca. 9 km von Milet entfernt, südöstlich der heiligen Straße. Die Quelle entspringt am Fuße einer ungefähr 5 m steilen Felsterrasse und wird von einem modernen Becken eingefasst. Dieses ist mit zwei weiteren Becken, einem Tränk- und Wasserbecken verbunden. Das Areal wird von einer Umfassungsmauer begrenzt, von welcher einige Bereiche noch gut sichtbar sind.⁵⁸ Bei einem ersten Survey konnten vereinzelte architektonische Reste, zusammen mit Kleinfunden und Keramikfragmenten festgestellt werden.⁵⁹ Im Jahr 1994 fand eine Grabung beim Heiligtum statt, welche den Nutzungszeitraum vom 6. Jh. v. Chr. bis in das 4. Jh. n. Chr. bestätigt.⁶⁰

Anders als bei Orakeln und Kybelekultplätzen, können Nymphenheiligtümer eindeutig als Quellheiligtümer bezeichnet werden, da die Quelle hier offensichtlich und einzig im Zentrum des Kultes steht und keine anderen Aspekte im Kult vorrangig sind.

Zusammenfassend ergibt sich ein überaus komplexes Bild bei der genaueren Betrachtung von Quellheiligtümern in Kleinasien. Die kultische Verwendung von Wasser in einem Heiligtum bedeutet nicht zwingend eine Identifikation als Quellheiligtum. Ebenso ist ein Quellheiligtum nicht immer der gleichen Gottheit geweiht; das Wasser einer heiligen Quelle wird von einer Vielzahl an Gottheiten auf unterschiedliche Arten genutzt und kann verschiedenste Wirkmächte beinhalten. Die mantische Kraft des Wassers kommt bei den Orakelheiligtümern des Apollon in Didyma und Klaros zum Vorschein; die heilige Quelle war Grund für den Kultbeginn und wurde das architektonische Zentrum des Heiligtums. Die heilenden Kräfte des Wassers waren auch im Asklepieion in Pergamon ausschlaggebend für den Tempelbau. Völlig anders stellt sich das Felsheiligtum der Kybele in Kapıkaya dar, bei welchem nicht die Quelle sondern der Felsen als Ursprung des Kultes angesehen

⁵⁵ Bsp. Xanthos: Larson 2001, 209 f.

⁵⁶ Larson 2001, 197.

⁵⁷ Larson 2001, 201 f.

⁵⁸ Bumke u. a. 2000, 59.

⁵⁹ Schneider 1987, 110-115.

⁶⁰ Herda 2006, 438.

werden kann. Es werden nicht alle Kriterien für die Identifikation als Quellheiligtum erfüllt; es befindet sich lediglich eine heilige Quelle innerhalb eines Temenos. Mit diesem Beispiel zeigt sich die besonders vielschichtige Problematik bei einer Definition von Quellheiligtümern.

Die Bedeutung des Wassers in der Antike kann an einem Ort auf verschiedene Arten zum Vorschein kommen. Die heißen Quellen in Hierapolis haben eine interessante Kombination aus Kulturen hervorgebracht; einerseits ein Eingang zur Unterwelt im Plutonium, andererseits die Nutzung des warmen Wassers für Heilzwecke. Zudem ist die Verehrung von der Göttin Kybele bezeugt, sowie auch ein Apollonorakel.

Abseits von der häufig vorkommenden Benutzung einer heiligen Quelle als Orakel, wird im Letoon in Xanthos eine weibliche Konnotation sichtbar; der Letokult wird durch die Nymphen unterstützt. Vor allem die Naiaden versinnbildlichen als Naturgottheiten die reine Quellenverehrung an sich. Im Nymphenheiligtum an der heiligen Straße von Milet nach Didyma ist bisher keine andere Gottheit bezeugt; die Nymphen genießen hier die alleinige Aufmerksamkeit der heiligen Quelle.

In Quellheiligtümern können demnach Götterkombinationen und auch einzelne Gottheiten verehrt werden. Wasser bekommt unterschiedliche Bedeutungen zugeschrieben und wird auf verschiedene Arten architektonisch eingefasst. Die oben angeführten Kriterien sind für die Definition eines Quellheiligtums entscheidend.

1.2. Zeitliche und geographische Eingrenzung

Diese Masterarbeit beschäftigt sich mit dem geographischen Gebiet von Kleinasien im Allgemeinen, wobei nur einzelne Landschaften im Speziellen aufgrund der Fundsituation behandelt werden. Die zu besprechenden Quellheiligtümer befinden sich vorrangig im südwestlichen Kleinasien, in den Landschaften Ionien, Karien, Lykien, Mysien, Pamphylien und Phrygien (Abb. 1).

In der Arbeit ausgenommen sind die hethitischen Quellheiligtümer, sowie auch die, die erst in der römischen Kaiserzeit entstanden sind. Das Hauptaugenmerk liegt auf den griechischen Epochen, wobei selbstverständlich der womöglich bronzezeitliche Beginn eines Quellheiligtums und auch sein Fortbestand in römischer und spätantiker Zeit beleuchtet werden. Der Hellenismus wird von besonderem Interesse sein, da viele Quellheiligtümer ihre Blütezeit in dieser Epoche erlebt haben.

1.3. Fragestellungen

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, das Phänomen der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien in vollem Umfang zu beleuchten und nach Möglichkeit umfassend zu verstehen. Diesbezüglich stellen sich mehrere Fragen: Was zeichnet ein Quellheiligtum aus, wie kann es aussehen, welche Gottheiten werden hier verehrt? Können diesbezüglich Gemeinsamkeiten oder Unterschiede in den jeweiligen Quellheiligtümern festgestellt werden? Wann beginnt die kultische Verehrung der heiligen Quelle und wie lange hält sie an? Kleinasien ist ein eigener Kulturraum, in welchem verschiedene Kulturkreise aufeinander treffen. Lassen sich bei dem massiven griechischen Einfluss im anatolischen Raum Rückschlüsse auf einheimische Traditionen ziehen? Wenn ja, wie weit wird auf autochthone Rituale und Gottheiten Rücksicht genommen? In welchem Umfang äußert sich der Zusammenhang von Natur und Kult bei einem Quellheiligtum? Welche Fähigkeiten werden der heiligen Quelle zugeschrieben und wofür wurde sie im Kult verwendet?

Um die genannten Fragen zu beantworten, werden verschiedene Methoden angewandt und folgende Vorgehensweise durchgeführt: Nachdem eine Definition der Quellheiligtümer, welche die vorgenommene Auswahl rechtfertigt, bereits erläutert wurde, ist es notwendig, den bereits bekannten Forschungsstand darzulegen. Des Weiteren werden die unterschiedlichen Quellengattungen, welche Informationen über griechische Quellheiligtümer in Kleinasien bieten, überblicksartig aufgeführt, wobei einzelne Beispiele herausgenommen werden. Ebenso werden die allgemeinen Charakteristika der Quellheiligtümer näher beleuchtet, um ein umfassendes Bild über das Aussehen und den Kult eines Quellheiligtums herzustellen. Für das Verstehen dieses Gesamtbildes werden ebenfalls einzelne Heiligtümer exemplarisch herausgegriffen. Nachdem ein allgemeiner Überblick über die griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien vorliegt, wird im Zuge einer katalogartigen Auflistung detailliert auf die spezifischen Besonderheiten eines jeden Heiligtums eingegangen. Zum Abschluss können die gesammelten Informationen in einer umfassenden Interpretation dargelegt und analysiert werden. Ziel ist es, die gestellten Fragen nach Möglichkeit zu klären bzw. das Phänomen der heiligen Quelle in einem Heiligtum umfangreich zu verstehen.

2. Forschungsstand:

Die Forschungsgeschichte der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien beginnt bereits im 18. und 19. Jahrhundert, als groß angelegte Forschungsreisen europäischer Gelehrter beliebt waren. So wurde aufgrund der zahlreichen antiken Schriftquellen nach den tatsächlichen Städten und Heiligtümern im kleinasiatischen Raum gesucht.

Die antiken Überreste der Stätten wurden verschieden interpretiert, jeder Reisende legte auf andere Aspekte Wert. In Bezug auf die Bedeutung der heiligen Quellen, soll hier ein Auszug aus dem Reisebericht von A. Prokesch in Labraunda dienen, welcher die zahlreichen Quellen und Quellhäuser in seinen Beobachtungen erwähnt:⁶¹ *„Die Ruinen, die mir aus der Römerzeit schienen, sind so verwachsen, daß es schwer wird, daraus klar zu werden. Zur äußersten Rechten war ein Tempel. Ein Portikus von zwölf Säulen steht noch aufrecht. (...) Die ganze Breite der Ruinen beträgt also nicht viel über 400 Schritte. Auch die Höhe ist geringe. Denn ober dem Gebäude, schon zwischen den Felsen, zieht nur noch eine Wand hin, und steht ein schmales Gemach. Darüber ist kein Raum mehr für Bauten. – War hier Labranda? Daran ist, wenn man Strabo vergleicht (XIV. 659), wohl kaum zu zweifeln. Die Reste weisen auf keine Stadt, sondern vielmehr auf einen Tempel, von Priestern umwohnt. Die römische Kunststraße endet an dieser Stelle. Viele alte Brunnen und Quellen sind da zu sehen, auch ganz sonderbare Gräber, in die Felsenblöcke, die da wie ungeheure Kuchen herumliegen, gehauen.“*⁶²

Auch in Hierapolis wurde die Besonderheit der Thermalquellen hervorgehoben und ihr Wert in der Antike als Teil des Plutonions von Humann erkannt: *„Wie einstimmig berichtet wird, kam dort die Quelle zur Römerzeit aus einer Höhle hervor, die wahrscheinlich sich nach innen senkte oder mit einer Brustwehr versehen war. Da nun bekanntlich Kohlensäure schwerer als die Luft ist, blieb dieselbe in der Höhle gesammelt und wer sie einathmete, starb fast augenblicklich. Wer hätte nicht schon bei unseren kohlensauren Quellen oder auch nur am Champagner-Glase den stechenden Schmerz des eingeathmeten Gases gespürt. Die Alten fühlten darin die Hand der unterirdischen Mächte. Die Höhle, das einstige Plutonium, ist zusammen*

⁶¹ Nach Hellström 2011, 27.

⁶² A. Prokesch von Osten, Mittheilungen aus Kleinasien (Schluß). Zweite Reise von Halikarnassos über Mylassa und Tralles nach Smyrna. April 1827, Anzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst 59, 1832, 1-20.

*gestürzt oder hat sich durch Versinterung geschlossen; wo die Quelle liegt, ist heute unbekannt;*⁶³

Der Aspekt des Zusammenspiels von Natur und Kult in der Antike ist seit jeher ein ausgiebiges Forschungsthema, das zu unterschiedlichen Zeiten unzählige Archäologen und Historiker beschäftigt hat. Seit dem 19. Jahrhundert hat sich die Thematik der Verehrung einer heiligen Quelle immer mehr durchgesetzt und wurde neben der griechisch-römischen Antike auch auf keltische Traditionen zurückgeführt.⁶⁴ Abseits des Quellenkultes rückten auch andere Naturkulte in den Vordergrund, so dass auch die kultische Verehrung von Bäumen weitgehend Beachtung erfuhr.⁶⁵

E. Curtius beschäftigte sich erstmals mit antiken Quellen- und Brunnenanlagen, wenn auch in erster Linie wegen ihrer Architektur und Ausstattung. Dabei wurde ihm jedoch die Bedeutung von Quellen in der Antike in Bezug auf ihre Verehrung bewusst.⁶⁶ In den 1920er Jahren verfasste M. Ninck eine Monographie über die immense Wichtigkeit von Wasser in der Antike. Es handelt sich dabei um eine mythologische und symbolische Betrachtung und zeigt die verschiedenen Wirkmächte auf, die Wasser im Kult innehaben kann, z.B. seine chthonische Natur und seine Bedeutung in der Weissagung.⁶⁷ Eine andere Herangehensweise begegnet ca. 50 Jahre später in der Monographie von F. Muthmann, der der Quellenverehrung einen weiblichen Aspekt zuspricht. Er gliedert nach geographischen Kriterien und bewegt sich zeitlich nicht nur in der Antike, sondern untersucht die kultische Bedeutung des Wassers auch im frühen Christentum und im Mittelalter.⁶⁸

Im Großteil der archäologischen Forschung wurde der Natur in einem Heiligtum in vielen Fällen kaum Beachtung geschenkt; die zahlreichen architektonischen Reste der Tempelanlagen überschatteten die zentrale Bedeutung von Naturmalen in

⁶³ Humann u. a. 1898, 3 f.

⁶⁴ Scheid 2015, 303 f. A. Bertrand, *La religion des Gaulois* (Paris 1887); zur keltischen Religion s. A. Grenier, *Manuel d'architecture gallo-romaine IV. Villes et sanctuaires des eaux* (Paris 1960).

⁶⁵ Scheid 2015, 304 f. Zum Baumkult vgl. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (München 1967)³.

⁶⁶ Muthmann 1975, 79. E. Curtius, *Griechische Quell- und Brunneninschriften*, *AbhGöttingen* 8 (1860) und E. Curtius, *Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen*, *AbhBerlin* (1876).

⁶⁷ M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (Leipzig 1921).

⁶⁸ Muthmann 1975.

Heiligtümern.⁶⁹ So hat auch J. Mylonopoulos erneut kritisch darauf hingewiesen, dass die griechische Kultur als Tempelkultur charakterisiert werden kann.⁷⁰

In den letzten zwanzig Jahren wurden nun häufig ganz zentrale und allgemeine Inhalte thematisiert, wie z.B. die Frage, wie sich ein heiliges Gebiet in der Antike definieren lässt und wie die Natur als heilig empfunden wird.⁷¹ Dazu gehören Beiträge von S. Alcock, J. Pedley⁷² und S. G. Cole, welche sich umfangreich mit verschiedenen Aspekten auseinandersetzten. Alcock spannt einen weiten chronologischen Bogen und untersucht die Kultplätze ausgehend von der ägäischen Bronzezeit bis hin zum Übergang des Hellenismus zur römischen Kaiserzeit.⁷³ Cole behandelte im Gegenzug hauptsächlich die Blütezeit der griechischen Polis und fügte der Diskussion mit der Beschäftigung von Genderfragen noch etwas hinzu.⁷⁴ Das Phänomen der Naturheiligtümer in der griechischen Antike wurde jedoch gezielt von J. Mylonopoulos bearbeitet, in dem er sich u. a. mit der Frage auseinandersetzte, wie Natur in einem Heiligtum integriert werden kann⁷⁵ und welche Formen von Imitation in griechischen Heiligtümern vorkommen. Er führte diesbezüglich die künstlich geschaffene Grotte mit der heiligen Quelle im Tempel des Apollonheiligtums in Klaros an.⁷⁶

Speziell für den Raum Kleinasien kann ein Artikel von S. G. Tiryaki herangezogen werden; er behandelt den Quellenkult in Lykien, wobei er u. a. auf die Bronzezeit, sowie auf die Orakelheiligtümer und die Heiligtümer der Göttin Leto Bezug nimmt.⁷⁷

Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Naturheiligtümern stellte die Tagung in Salzburg 2012 mit dem Thema „Natur – Kult – Raum“ dar. Sie befasste sich mit einer allgemeinen Sicht auf Naturmale in Heiligtümern unterschiedlicher antiker Kulturen im Mittelmeerraum.⁷⁸ Eine intensive Beschäftigung einzig mit griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien existiert bisher nicht. Mylonopoulos erkannte bei

⁶⁹ Sporn 2015, 339 f.

⁷⁰ Mylonopoulos 2008, 51.

⁷¹ Horster 2010, 436.

⁷² J. Pedley, *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world* (Cambridge 2005).

⁷³ S. Alcock – R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (Oxford 1994).

⁷⁴ S. G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004).

⁷⁵ Mylonopoulos 2008, 67-75.

⁷⁶ Mylonopoulos 2008, 78 f.

⁷⁷ Tiryaki 2006.

⁷⁸ Sporn 2015, 339 f.

einer kurzen Betrachtung von Heiligtümern mit Quellen im gesamten griechischen Raum bereits das häufige Auftreten der Orakel und der Heilkulte.⁷⁹

Aktuelle Forschungsfragen befassen sich nicht explizit mit griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien, sondern umfassen meist einzelne Heiligtümer in ihrer Gesamtheit. So wird derzeit das Apollonorakel in Didyma umfangreich erforscht; ebenso die Heiligtümer in Hierapolis, Klaros, Labraunda und das Letoon in Xanthos.⁸⁰ Für die in der Publikation zur Tagung „Natur – Kult – Raum“ behandelten Felsheiligtümer der Kybele wurden Abschlusspublikationen angekündigt.

⁷⁹ Mylonopoulos 2008, 71.

⁸⁰ Für nähere Informationen zur aktuellen Forschung der einzelnen Quellheiligtümer s. Kapitel 5.

3. Quellen:

Für die Erforschung von griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien müssen unterschiedliche Evidenzen berücksichtigt werden. Im Folgenden sind die einzelnen Quellengattungen aufgelistet und ihr Wert für den Kenntnisstand der Quellheiligtümer dargelegt. Dafür werden besonders aussagekräftige Beispiele herausgegriffen.

3.1. Schriftliche Quellen

Die literarischen Überlieferungen von den Reisen des Pausanias, sowie des Geographen Strabon sind äußerst aufschlussreich in Hinblick auf Informationen über die Quellheiligtümer. Pausanias vermittelt verschiedene Besonderheiten, wie z.B. eine Legende über das Alter und die Gründung des Quellheiligtums⁸¹ oder den Kultvorgang in einem Orakelheiligtum.⁸² Strabon liefert hingegen häufig die Lage eines Quellheiligtums mit detaillierten Ortsbeschreibungen.⁸³ Die Schriften anderer antiker Autoren erwähnen oft nur ein Quellheiligtum, dieses oft ausführlich, wie z.B. Aelius Aristides, der seine Erlebnisse während seiner Aufenthalte im Asklepieion von Pergamon festgehalten hat.⁸⁴ Der Großteil der literarischen Überlieferungen stammt jedoch aus der römischen Kaiserzeit und muss mit Vorsicht auf die vorherigen Epochen angewandt werden.

Die Gründe, warum ein Quellheiligtum in den Erzählungen und Berichten der antiken Schriftsteller Erwähnung fand, beziehen sich auf unterschiedliche Besonderheiten der jeweiligen Quellheiligtümer. Vom Apollonorakel in Didyma⁸⁵ sowie vom Letoon in Xanthos sind mythische Gründungslegenden bekannt.⁸⁶ Des Weiteren tauchen in den antiken Schriftquellen auch Informationen über die Kultbilder von Quellheiligtümern auf; speziell im Fall von Didyma,⁸⁷ Labraunda⁸⁸ und dem Asklepieion von Pergamon.⁸⁹ In Didyma und dem Asklepieion werden berühmte Bildhauer hervorgehoben, sowie der Raub des Kultbildes durch die Perser erwähnt.⁹⁰

⁸¹ Didyma: Paus. 7, 2, 6.

⁸² Kyaneai: Paus. 7, 21, 13.

⁸³ Im Falle von Labraunda, Hierapolis und Didyma.

⁸⁴ Aelius Aristides, hieroi logoi.

⁸⁵ Tuchelt 1970, 193-195.

⁸⁶ Bryce 1983, 3 f. Ov. met. 6, 317-381. Antoninus Liberalis, met. 35.

⁸⁷ Paus. 1, 16, 3; 8, 46, 3. Plin. nat. 34, 75.

⁸⁸ Plut. mor. 301F – 302A.

⁸⁹ Kranz 2004, 12. Diod. 31, 35. Pol. 32, 27.

⁹⁰ Didyma: Das Apollonkultbild des Kanachos. Pergamon: Das Asklepioskultbild des Phylomachos.

Quellheiligtümer mit Orakelfunktion werden in den antiken Schriftquellen häufig auf diese reduziert und die Erwähnung des Heiligtums bezieht sich auf die Beschreibung des Orakelvorganges. Im Apollonorakel in Sura berichtet Athenaios von Naukratis über die eigenartige Form der Orakelverkündung aufgrund des Verhaltens von Fischen in der heiligen Quelle.⁹¹ Auch vom Orakel des Apollon Thyrxenos in Kyaneai⁹² und von den Apollonorakel in Klaros⁹³ und Didyma⁹⁴ existieren literarische Überlieferungen über die Art und Weise der Orakelbefragung. Zusätzlich zur Kultpraxis berichten antike Autoren auch über Privatpersonen und Gesandtschaften, welche zum Orakel pilgerten.⁹⁵ Zu erwähnen ist ein literarisch überlieferter Orakeltext von Aelius Aristides, welcher sich Rat beim Apollonorakel in Klaros erhoffte.⁹⁶

Die heilige Quelle eines Quellheiligtums findet sich abgesehen von Orakelheiligtümern nur in seltenen Fällen in literarischen Überlieferungen. Dabei wird der Quelle bei ihrer Erwähnung eine besondere Fähigkeit zugeschrieben; so betont Aelius Aristides in seinen Heiligen Reden die heilende Wirkung der heiligen Quelle im Asklepieion von Pergamon.⁹⁷ Auch in Hierapolis werden die Besonderheiten der Thermalquellen hervorgehoben. Vor allem Strabon berichtet umfangreich über die vielseitige Anwendung der Quellen in Hierapolis. Einerseits hebt er die kultischen Besonderheiten beim Plutonion hervor, andererseits schreibt er dem Quellwasser heilende Kräfte zu.⁹⁸

Im Falle des Zeusheiligtums in Labraunda wird die heilige Quelle erst in Schriftquellen aus der römischen Kaiserzeit erwähnt, wo sie in Verbindung mit einem Fischorakel steht.⁹⁹ Aus vorrömischen Überlieferungen ist nur der heilige Hain für Zeus Labraundos bekannt, jedoch findet sich keine Erwähnung der anderen Naturmale, Quelle und Felsen.¹⁰⁰

Die Quellheiligtümer der Kybele werden in keiner antiken Schrift überliefert; Gründe dafür sind womöglich ihre tempellose architektonische Ausgestaltung und ihre

⁹¹ Athenaios, *Deipnosophistai* 8, 333d-334a. Borchhardt 1975, 76.

⁹² Cole 1988, 162 f. Paus. 7, 21, 13.

⁹³ Tac. ann. 2, 54. *Iambl. de myst.* 3, 11. Plin. nat. 2, 232.

⁹⁴ *Iambl. de myst.* 3, 11.

⁹⁵ Herodot überliefert zwei Königsbesuche im Apollonorakel in Didyma: Hdt. 1, 92; 2, 159.

⁹⁶ Merkelbach – Stauber 1996, 35 f. Nr. 21. Noch weitere Beispiele für literarisch überlieferte Orakeltexte in Klaros s. Merkelbach – Stauber 1996, 46.

⁹⁷ Ziegenaus – de Luca 1975, 16. Aelius Aristides, *hieroi logoi*.

⁹⁸ Strab. 13, 4, 14.

⁹⁹ Hellström 2011, 21-23. Plin. nat. 32, 16. *Ail. nat.* 12, 30.

¹⁰⁰ Herodot berichtet von einem heiligen Hain aus Platanen: Hdt. 5, 119-121.

geringe offizielle Popularität.¹⁰¹ Lediglich für das Plutonion in Hierapolis sind Priester der Kybele überliefert, welche als einzige immun gegen die giftigen Dämpfe der Thermalquellen waren.¹⁰²

3.2. Epigraphische und numismatische Quellen

3.2.1. Epigraphik

Die epigraphischen Zeugnisse, die Aufschluss über Quellheiligtümer geben, sind zahlreich und vielseitig. Am häufigsten treten Weihinschriften an die jeweilige Gottheit auf; oftmals lassen sich private und offizielle Weihungen unterscheiden. Die meisten Inschriften befinden sich auf Statuenbasen und Weihreliefs.

In diesem Zusammenhang sind als Beispiele neben den zahlreichen Weihungen von Privatleuten,¹⁰³ auch die Weihinschriften des Maussollos und anderer Hekatomniden in Labraunda zu nennen. Dabei handelt es sich auch um Gebäudeweiheungen für Zeus Labraundos:

[Ἰδριεύς Ἐκατόμνω Μυλασεύς ἀν]έθηκ[ε τόν] ἀνδρῶ[να Δί] Λαμβραύν]ῳ
[Idrieus, Sohn des Hekatomnos aus Mylasa,] weih[et] [das] Andron an [Zeus
Lambraundos].¹⁰⁴

Im Falle des Nymphenheiligtums an der heiligen Straße von Milet nach Didyma sind drei Weihinschriften bekannt. Zwei der Inschriften befinden sich an archaischen Statuen; die Inschrift befindet sich auf der Plinthe und an den Seitenflächen.¹⁰⁵ Beim dritten epigraphischen Zeugnis handelt es sich um ein Weihrelief mit der Darstellung von zwei stehenden Frauen in einem Naiskos. Es wurde von einem Mann namens Sames geweiht und datiert in die Mitte des 6. Jhs. v. Chr.¹⁰⁶

Auf einer Rundbasis, die noch heute den Eingang eines Restaurants schmückt, ist eine Weihinschrift eines Priesters an Apollon in Loryma erhalten, welche in die 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. datiert werden kann.¹⁰⁷

¹⁰¹ Im Gegensatz dazu steht das Heiligtum der Meter-Kybele in Mamurt Kale bei Pergamon, welches anders als das in Kapıkaya von den Attaliden unterstützt wurde und große Aufmerksamkeit erfahren hatte. Vgl. dazu Nohlen – Radt 1978, 70.

¹⁰² D'Andria 2013, 181. Cass. Dio 68, 27. Plin. nat. 2, 207-208. Strab. 13, 4, 14.

¹⁰³ Beispiele bei Crampa 1972, 27-31.

¹⁰⁴ Crampa 1972, 11 Nr. 15.

¹⁰⁵ Ehrhardt 1993, 4-7.

¹⁰⁶ Ehrhardt 1993, 7. Publiziert bei V. von Graeve, Neue archaische Skulpturenfunde aus Milet, in: H. Kyrieleis, Archaische und klassische griechische Plastik I (Mainz am Rhein 1986) 24 f. Taf. 6, 2.

¹⁰⁷ Blümel 1991, 8 Nr. 8. Held 2010, 356 f. Abb. 4.

In Hierapolis führte der Fund einer Inschrift auf einem Architravblock zur korrekten Identifizierung des Gebäudes als das Plutonion; es handelt sich dabei um eine Weihinschrift für Pluton und Kore.¹⁰⁸

Die Weihinschriften an Asklepios richten sich meistens an den Gott in Bezug auf eine bestimmte Krankheit mit der Bitte um Heilung. Diesbezüglich kommen Gliedmaßenweihungen, die mit Inschriften versehen sind, häufig vor.¹⁰⁹ Nach erfolgreicher Genesung wurden gleichermaßen Dankesinschriften angefertigt.¹¹⁰

Für Apollon Didymeus haben sich zahlreiche Weihinschriften erhalten; meist wird der Gott im Genetiv ohne Stifter oder im Dativ mit Stifter genannt. Eine Vielzahl der Inschriften befindet sich auf Statuenbasen und Altären.¹¹¹

Die Quellheiligtümer mit Orakelfunktion sind zudem durch Orakeltexte epigraphisch fassbar. Es handelt sich dabei häufig um Listen von Delegation und Gesandtschaften an das Orakel, wie im Falle von Klaros. So wendet sich eine Gesandtschaft aus Pergamon wegen einer Seuche an das klarische Orakel.¹¹²

Beim Apollonorakel in Sura wurde eine große Anzahl von Inschriften an den Innenwänden des Tempels entdeckt. Sie stellen Namensvermerke der Orakelbesucher dar, die sich mit Dankesworten nach der Orakelbefragung verewigten, um dem Gott in guter Erinnerung zu bleiben.¹¹³

Auch aus Didyma sind Orakeltexte epigraphisch überliefert, hervorzuheben sind eine fragmentierte Orakelinschrift aus dem 6. Jh. v. Chr.,¹¹⁴ sowie weit zahlreichere Texte aus der römischen Kaiserzeit.¹¹⁵ Zu den epigraphischen Zeugnissen zum Apollonorakel in Didyma gehören auch private und offizielle Stiftungen, die das Heiligtum in Sachen Ausstattung und Finanzen gestärkt haben.¹¹⁶ Außerdem liefern zahlreiche Schatzurkunden, die als Verzeichnislisten von den Schatzmeistern geführt wurden, Informationen über den Reichtum des Orakelheiligtums.¹¹⁷

¹⁰⁸ D'Andria 2013, 173; Inschrift auf dem Architrav: 171 Abb. 20; 172 Abb. 21.

¹⁰⁹ de Luca 2009, 102 Abb. 20. 21.

¹¹⁰ de Luca 2009, 102.

¹¹¹ Wiegand – Rehm 1958, 111.

¹¹² Merkelbach – Stauber 1996, 6-10, Nr. 2.

¹¹³ Nollè 2006, 516 f. In diesen Inschriften wird Apollon allerdings als Sozon bezeichnet. Dieser Aspekt wird in Kapitel 6.2. näher behandelt.

¹¹⁴ Tuchelt 1970, 195. Wiegand – Rehm 1958, 295 f. Nr. 493 Abb. 104.

¹¹⁵ W. Günther, Die Orakelinschriften, Didyma Wegweiser 18 (Berlin 1985).

¹¹⁶ Günther 1985a. Wiegand – Rehm 1958, 165-167 Nr. 218; 240 Nr. 394.

¹¹⁷ Günther 1985a. Wiegand – Rehm 1958, 249-279.

Des Weiteren haben sich Informationen über kultische Abläufe und Vorschriften inschriftlich erhalten. Über Kulthandlungen im Asklepieion liefert eine Lex Sacra umfangreiche Informationen.¹¹⁸ Es handelt sich um einen heiligen Gesetzestext, der allerdings nur fragmentiert auf einer Marmorplatte, gefunden 1965 an der Hallenstraße, erhalten ist.¹¹⁹ Der Text gibt Aufschluss über Opfervorschriften, die vor einem Inkubationsritual beachtet werden mussten.¹²⁰ Außerdem wird in der Lex Sacra die Wichtigkeit von Reinigungsriten betont, welche vor dem Betreten der Inkubationsräume zu erfolgen hatten.¹²¹

Zusätzlich zur Lex Sacra aus Pergamon, hat sich eine Kultsatzung aus Milet erhalten, welche das Nymphenheiligtum an der heiligen Straße nach Didyma erwähnt. Die sog. Molpoi-Satzung nennt das Heiligtum der Nymphen als dritte Station der Prozession zum Apollontempel in Didyma.¹²² Die Inschrift gibt Auskunft über die kultischen Handlungen, welche für die Nymphen praktiziert wurden.¹²³

Informationen über das Kultgeschehen in Quellheiligtümern liefert auch eine fragmentierte Inschrift aus Pergamon. Sie beschreibt ein Reinigungsritual im Asklepieion, bei welchem sich der Kranke mehrmals waschen und frische Kleider ohne Gürtel oder Bänder tragen soll.¹²⁴ Eine weitere Inschrift aus Pergamon berichtet sogar vom Gründungsmythos des Heiligtums und nennt den ersten Priester Archias. Zudem behandelt sie das Priestergeschlecht und seine Vorschriften und Aufgaben im Heiligtum.¹²⁵

Zusammenfassend betrachtet, befinden sich epigraphische Zeugnisse von Quellheiligtümern vermehrt auf Statuenbasen, Weihreliefs und sonstigen Monumenten aus Stein. Anzumerken ist, dass sich steinerne Denkmäler erhalten haben, im Gegensatz zu den weit üblicheren Bronzetafeln und -basen. Zum Repertoire gehören hauptsächlich Weihinschriften für eine oder mehrere Gottheiten, die im Quellheiligtum verehrt wurden. Die Intention dahinter richtet sich auch auf die Wirkmächte, welche der heiligen Quelle zugeschrieben werden, z.B. bei den Orakelheiligtümern und beim Asklepieion von Pergamon. Außerdem wurden wichtige

¹¹⁸ de Luca 2009, 101 f.

¹¹⁹ Habicht – Wörrle 1969, 167, Taf. 49. 50.

¹²⁰ Habicht – Wörrle 1969, 171.

¹²¹ Habicht – Wörrle 1969, 179.

¹²² Bumke u. a. 2000, 57. Die gesamte Inschrift mit Übersetzung bei Herda 2006, 9-14; in Zeile 29 wird das Heiligtum der Nymphen erwähnt.

¹²³ Herda 2006, 13. 299 f.

¹²⁴ Inschrift bei Fränkel 1895, 195 Nr. 264. Übersetzung bei Deubner 1938, 11.

¹²⁵ Inschrift bei Fränkel 1895, 177-181 Nr. 251. Übersetzung bei Deubner 1938, 10 f.

Kultgesetze und rituelle Abläufe in Form von Inschriften verewigt, um sie den Kultteilnehmern zugänglich zu machen.

3.2.2. Numismatik

Münzen stellen ein sehr wichtiges Medium in der Antike dar. Sie waren eine der wenigen Möglichkeiten für eine breite Bevölkerungsschicht, bildliche Darstellungen von Personen und Gebäuden sehen zu können. Die Abbildung eines Quellheiligtums auf einer Münze betonte demnach seine Bedeutung für die Prägeherren und symbolisiert die Botschaft, die sie damit ausdrücken wollten. Am häufigsten wurde die Stadtgottheit abgebildet, welche nur in einigen Fällen mit der verehrten Gottheit eines der behandelten Quellheiligtümer übereinstimmt.

Es lassen sich hierbei unterschiedliche Möglichkeiten feststellen, wie das Quellheiligtum dargestellt sein kann. Oftmals wird das Kultbild wiedergegeben. Beispiele dafür sind der Kanachos-Apollon von Didyma,¹²⁶ die Kultbildgruppe aus Klaros, der Asklepios des Phryomachos aus Pergamon und das Kultbild des Zeus Labraundos. In allen Fällen handelt es sich um herausragende Kultbilder: In Didyma und Pergamon wurden die Kultbilder von bekannten Bildhauern geschaffen und waren äußerst wertvoll und von hoher Qualität. Die klarische Kultbildgruppe zeigt die Trias aus Apollon, Artemis und Leto in gewaltiger Monumentalität¹²⁷ und der Zeus Labraundos war wegen seiner Doppelaxt als Attribut eine Besonderheit.¹²⁸

Die Darstellung des Asklepios in Pergamon war jedoch nicht einheitlich und zeigte nicht immer das Kultbild im Asklepieion. Der Gott kommt auf den Münzen sowohl in stehender als auch in sitzender Haltung vor, hierbei lassen sich wiederum typologische Unterschiede feststellen.¹²⁹ Auf den hellenistischen Münzen tauchen drei verschiedene Prägungen mit einem stehenden Asklepiosbild auf.¹³⁰ Einer der hellenistischen Grundtypen ist der von Kranz benannte Pinax-Typus;¹³¹ dabei ist die Handhaltung von Asklepios besonders auffällig: Daumen, Zeige- und Mittelfinger der linken Hand sind abgespreizt. Es ist höchst interessant, dass ein solches Detail auf

¹²⁶ Günther 1971, 42. Er bezieht sich auf gesammelte Darstellungen des didymäischen Apollons bei L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statue archaïque et classique* (Liège 1949) 223 f. S. auch H. R. Baldus, *Antike Münzen aus Didyma, Didyma Wegweiser 11* (Berlin 1984).

¹²⁷ Mägele 2008, 130. Flashar 1999a, 56-58. Eine Münze aus der Regierungszeit des Caracalla: Flashar 1999a, 56 Taf. 6, 1 a-b.

¹²⁸ Hellström 2007, 36 mit Detailabbildung des Zeus Labraundos auf einer hekatomnidischen Silbermünze.

¹²⁹ Zum sitzenden Asklepios s. die Beispiele bei Kranz 2004, 16 Abb. 48. 49.

¹³⁰ Genaue Beschreibungen und Beispiele bei Kranz 2004, 16-26, Abb. 1-6.

¹³¹ Kranz 2004, 56. 58 f. Abb. 62.

den Münzen wiedergegeben worden ist, daher sollte ihm eine gewisse Bedeutung beigemessen werden.¹³² Außerdem treten auch Münzbilder mit dem Kopf des Asklepios auf.¹³³ Die pergamenischen Münzen stellen zudem auch die Geschichte der Gründungslegende des Asklepieions dar.¹³⁴

Zusätzlich zur Kultbilddarstellung wurde der Haupttempel im Heiligtum auf den Münzen abgebildet. So befindet sich im Hintergrund des Apollon Didymeus die Darstellung einer Tempelfront,¹³⁵ und auch aus Klaros ist ähnliches bekannt.¹³⁶

Für die Identifizierung des Apollonorakels in Kyaneai war die Abbildung auf einer Bronzemünze maßgebend hilfreich. Eine lokale Prägung aus dem 3. Jh. n. Chr. zeigt den Gott im Daphnephoros-Typus mit Bogen und Zweig. Neben Apollon ist eine Felsstruktur zu erkennen, die als das Becken der heiligen Quelle gedeutet werden kann.¹³⁷ Bei dem Apollonbildnis könnte es sich auch um die Darstellung des Kultbildes handeln.¹³⁸

Bei der Betrachtung der numismatischen Zeugnisse lassen sich folgende Aussagen treffen: Am häufigsten wurden die Gottheiten eines Quellheiligtums, meist in Form des Kultbildes dargestellt. Zudem wurde auch die Tempelfassade abgebildet. Selten treten andere Kultmale auf den Münzen auf, wie das letztgenannte Beispiel aus Kyaneai zeigt.

3.3. Archäologische Quellen

Zu den archäologischen Quellen gehören die Funde und die Architektur eines Quellheiligtums. Die Untersuchung eines Quellheiligtums kann erst durch archäologisch fassbare Evidenzen in vollem Umfang beginnen. In vielen Fällen stimmen die Überlieferungen von antiken Schriftquellen mit archäologisch greifbaren Quellen überein. Archäologische Befunde können Aufschluss über den Beginn, die

¹³² Kranz 2010, 149 f.

¹³³ Pergamenische Kupfermünze in Berlin, Staatliche Museen, Münzkabinett, Abb. bei B. Andreae (Hrsg.), *Phyromachos-Probleme*. Mit einem Anhang zur Datierung des großen Altars von Pergamon, RM Ergh. 31 (Mainz 1990) Taf. 24.

¹³⁴ Graf 1992, 164 mit Anm. 19. L. Robert, *Etudes Anatoliennes* (Paris 1937) 162 mit Anm. 7.

¹³⁵ Tuchelt 1986a, 82.

¹³⁶ Langenstroer 1992, 250 mit Beispielen mehrerer kaiserzeitlicher Münzen.

¹³⁷ Thomsen 1995, 47. H. v. Aulock, *Die Münzprägung des Gordian III. und der Tranquillina in Lykien* (1974) 64 Taf. 6, 92.

¹³⁸ Thomsen 1995, 47.

Dauer und das Ende der Quellheiligtümer geben. Die literarischen, epigraphischen und numismatischen Quellen erweitern und ergänzen die Interpretation der archäologischen Überreste und umgekehrt. So gleicht z.B. die Darstellung des Kultbildes des didymeischen Apollons auf einem Theaterrelief aus Milet¹³⁹ denen auf den Münzen; weiters stimmen sie mit der Beschreibung des Kultbildes in den Schriftquellen überein.

Die Quellheiligtümer zeichnen sich in vielen Fällen durch Tempelbauten und heiligtumstypische Architektur aus. Das Orakelheiligtum in Didyma kann als Beispiel für eine besonders imposante Monumentalisierung herangezogen werden.¹⁴⁰ Ebenso lassen sich im Asklepieion von Pergamon zahlreiche Bauphasen im architektonischen Befund feststellen, die Aufschluss über die Entwicklung des Heiligtums geben.¹⁴¹

Kybeleheiligtümer besitzen oft keinen Tempel, sondern nutzen die natürliche felsige Umgebung für den Kult.¹⁴² In diesem Zusammenhang stellen sich die archäologisch fassbaren Quellen als vom Menschen veränderte Natur dar, wie etwa Nischen und Bänke, die aus den Felsen herausgeschlagen und gestaltet wurden. Dazu gehören auch Wasserrinnen und -becken, die für die kultische Nutzung der Quelle erforderlich waren. Somit erweisen sich sie archäologischen Quellen für das Verständnis der Kybeleheiligtümer als besonders hilfreich, da andere Evidenzen meist fehlen. Im Grunde stammt das Wissen über die Existenz der hier behandelten Quellheiligtümer für Kybele ausschließlich aus archäologischen Quellen.

Die Funde in einem Quellheiligtum sind ebenso ausschlaggebend für ein umfassendes Verständnis des Heiligtums. Die Zeitstellung, die Entwicklung und der Kult lassen sich anhand der Funde, insbesondere der Weihgeschenke rekonstruieren. Als Beispiel dafür sind abermals die Kybeleheiligtümer zu nennen, welche aufgrund der häufig entdeckten Kybeleterrakotten als Kultplätze der Göttin identifiziert werden konnten.¹⁴³

¹³⁹ Tuchelt 1986a, 75 f. und Strocka 2002, 89 Abb. 4-5; 99 Abb. 11-15.

¹⁴⁰ S. Kapitel 5.1.1.

¹⁴¹ Eine umfangreiche Baubeschreibung bei Ziegenaus – de Luca 1968, 10-76. 91-167; Ziegenaus – de Luca 1975, 5-56.

¹⁴² So z.B. in Kapikaya: Nohlen – Radt 1978, 69 f.

¹⁴³ Vgl. dazu das Felsheiligtum Ost in Priene im Kapitel 5.1.4. und die Felsheiligtümer in Pergamon und Kapikaya in Kapitel 5.4.2. und 5.4.3.

Somit können die archäologischen Quellen für eine Interpretation des Kultes in Quellheiligtümern herangezogen werden. Sie bilden gleichsam mit den anderen Quellengattungen einen wichtigen Aspekt in der Untersuchung der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien.

4. Charakterisierung der Quellheiligtümer:

4.1. Topographie

Die Landschaft Kleinasiens zeichnet sich durch zwei Gebirgsketten aus, dem nordanatolischen Randgebirge nahe der Schwarzmeerküste und dem Taurosgebirge an der Mittelmeerküste. Dazwischen befindet sich das sog. anatolische Hochland mit zahlreichen Flusstälern, die vom Binnenland über das Taurosgebirge zur Küste führen.¹⁴⁴ Die topographischen Begebenheiten an Orten mit Quellheiligtümern können sich einerseits durch Wasserarmut, andererseits durch große Fruchtbarkeit und Wasserreichtum charakterisieren. Im Detail handelt es sich meistens um gebirgige und unwirtliche Regionen, in denen frisches Quellwasser als selten und besonders betrachtet wurde. Im Gegensatz dazu stehen viele fruchtbare Ebenen, deren enorme Vielzahl an Flüssen und Quellen eine gleich starke Besonderheit darstellt. Als Beispiele für letztere Gruppe können die Orte Labraunda, Perge und Hierapolis herangezogen werden. Labraunda befindet sich in einer Gebirgsregion mit unzähligen Quellen,¹⁴⁵ die in der Antike bereits durch Quellhäuser gefasst wurden und zum Teil heute noch ausreichend frisches Wasser führen.¹⁴⁶ Die Gegend um Hierapolis weist ein besonderes topographisches Merkmal, zusätzlich zum Wasserreichtum auf. Dort existieren mit Mineralien angereicherte Thermalquellen, welche aufgrund ihrer Ablagerungen im Laufe der Zeit gewaltige Kalksinterterrassen gebildet haben.¹⁴⁷ Davon abgesehen erstrecken sich die heißen Quellen innerhalb eines unterirdischen Höhlensystems; der Zugang dazu wird in Form des Plutonions kultisch verehrt. Das im Wasser enthaltene Kohlendioxid bleibt, da schwerer als Luft, am Boden der Höhlen zurück und hat tödliche Eigenschaften.¹⁴⁸

Wasserarmut zeichnet dagegen das Gebirge Kapıkaya aus; das Felsheiligtum der Kybele wurde wohl wegen der besonderen Erscheinung der Felsformationen in Verbindung mit einer wasserführenden Höhle als Kultplatz gewählt.¹⁴⁹ Dieses Phänomen ist auch beim Apollonheiligtum in Loryma zu beobachten.¹⁵⁰ Beim Quellheiligtum in Kyaneai verhält es sich ähnlich in Hinblick auf die Wasserarmut; die heilige Quelle des Heiligtums versorgt die Umgebung mit lebensnotwendigem

¹⁴⁴ DNP VI (1999) 514 s. v. Kleinasien (E. Olshausen).

¹⁴⁵ Karlsson 2013, 179 f.

¹⁴⁶ Baran 2011, 51.

¹⁴⁷ D'Andria 2010, 29 f.

¹⁴⁸ D'Andria 2013, 171.

¹⁴⁹ Agelidis 2009, 51.

¹⁵⁰ Held 2010, 355.

Wasser,¹⁵¹ und auch das Apollonorakel in Didyma konzentriert sich um eine Quelle, die aus einem wasserarmen Kalksteinplateau entspringt.¹⁵²

Die topographischen Begebenheiten haben auch Einfluss auf die Beschaffenheit der Quelle; z.B. im Grottenheiligtum von Perge, sowie im Kybeleheiligtum in Priene werden die Quellen hauptsächlich durch Regenwasser gespeist und als natürliche Wasseraustritte charakterisiert.¹⁵³

Die meisten anderen Quellen treten in Form von Grundwasserquellen zu Tage, welche meist in Ebenen vorkommen. Dazu zählen die Apollonorakel in Klaros und Sura, wobei im Fall von Sura eine starke Küstennähe interessant ist. Die Süßwasserquelle kommt aus dem Untergrund hervor und bildet im Zusammenspiel mit Meereswasser strudelartige Wasserbewegungen.¹⁵⁴

Schließlich hat die Lage eines Heiligtums in vielen Fällen auch eine besondere Aussagekraft über seine Funktion.¹⁵⁵ Griechische Quellheiligtümer in Kleinasien kommen in den verschiedensten topographischen Gebieten vor, doch es lassen sich einige Zusammenhänge zwischen der Lage und der Funktion bzw. der verehrten Gottheit feststellen. So befinden sich beispielsweise viele Quellheiligtümer der Göttin Kybele in felsiger Umgebung und Höhlen.

Der römische Architekt Vitruv¹⁵⁶ berichtet über die Wichtigkeit der Lage von Heiligtümern und schließt dabei sowohl die römischen als auch die griechischen mit ein. Tempel sollen nach Möglichkeit an gesunden Orten und bei guten Quellen liegen. In diesem Zusammenhang nennt er einige Heilgottheiten, darunter natürlich Asklepios, dessen Heiligtümer vor allem im Falle der griechischen Asklepieia außerhalb der Stadt gelegen sind.¹⁵⁷ Somit sind für ein Asklepieion ein gesunder Ort, eine gute Quelle, welcher heilende Kräfte zugeschrieben werden und die extraurbane Lage von Bedeutung.¹⁵⁸

Zusammenfassend betrachtet kommen griechische Quellheiligtümer in äußerst unterschiedlichen Gegenden vor; meist ist dies auf die verehrte Gottheit zurückzuführen. Allerdings können die Quellheiligtümer nicht einzig aufgrund ihrer Topographie vereinheitlicht werden.

¹⁵¹ Öner 1998, 267. 276.

¹⁵² Wiegand – Knackfuß 1941, 46.

¹⁵³ Zur hydrogeologischen Auswertung der Situation in Perge: Martini 2010, 10 f. Für Priene vgl. Filges 2015, 87. Fahlbusch 2003, 336 f.

¹⁵⁴ Parke 1985, 196 f.

¹⁵⁵ Graf 1992, 178.

¹⁵⁶ Vitr. 1, 2, 7.

¹⁵⁷ Graf 1992, 168 f.

¹⁵⁸ Graf 1992, 168. 180.

4.2. Architektur

Die architektonische Ausgestaltung eines Quellheiligtums kann unterschiedliche Erscheinungsformen annehmen. Viele Quellheiligtümer beinhalten eine architektonisch eingefasste Quelle und einen Tempel. Im Gegensatz dazu stehen die Felsheiligtümer der Kybele, die meist den natürlich gewachsenen Fels zum Kultort machen.

Zunächst können in Hinblick auf die architektonische Einfassung der heiligen Quelle verschiedene Möglichkeiten festgestellt werden. Die heilige Quelle kann als Felsschacht, als architektonisch ausgestalteter Brunnen und in Form eines Quellhauses auftreten. Fels- oder Brunnenschächte tauchen im Asklepieion in Pergamon und im Orakel in Klaros auf und werden in die Tempelarchitektur integriert. So verhält es sich auch im Apollonheiligtum in Didyma und Hierapolis, wo die heilige Quelle vom Tempel umschlossen ist und ein direkter Zugang vorhanden ist.

Im Asklepieion gab es jedoch mehrere Zugangsmöglichkeiten zur heiligen Quelle; abgesehen vom knapp 3 m tiefen Felsschacht im Asklepiostempel,¹⁵⁹ wurden drei Brunnenanlagen errichtet. Der Schöpfbrunnen ist als Stufenbrunnen angelegt,¹⁶⁰ der Felsbrunnen als Brunnenhaus mit tiefem Becken¹⁶¹ und der Badebrunnen stellt sich als rechteckiger Brunnen mit zweigeteiltem Beckenbereich dar.¹⁶² Die Apollonheiligtümer in Kyaneai und Loryma besitzen ebenfalls eingefasste Quellen; in Loryma handelt es sich um einen quadratischen Brunnen¹⁶³ und in Kyaneai um einen Stufenbrunnen.¹⁶⁴ Beim Zeusheiligtum in Labraunda ist die heilige Quelle als Quellhaus ausgestaltet.¹⁶⁵

Architektonisch eingefasste Quellen befinden sich häufig in Tempelheiligtümern. In Didyma, Klaros und im Apollonheiligtum in Hierapolis sowie im Asklepiostempel in Pergamon ist die heilige Quelle von prächtigen Tempelbauten umgeben. Die Quellheiligtümer für Apollon besitzen in jedem Fall einen Tempel, ebenso ist es im Letoon und in Labraunda. Im Letoon liegt die heilige Quelle vor dem Letotempel; sie ist kaum architektonisch ausgestaltet und flutet tümpelartig den gepflasterten

¹⁵⁹ Ziegenaus – de Luca 1975, 5 f.

¹⁶⁰ Glaser 1983, 133 mit Anm. 30.

¹⁶¹ Ziegenaus – de Luca 1975, 16 f.

¹⁶² Ziegenaus – de Luca 1975, 54 f.

¹⁶³ Held 2010, 355.

¹⁶⁴ Thomsen 1995, 44.

¹⁶⁵ Hellström 2007, 102 f.

Boden.¹⁶⁶ In Labraunda besteht ein noch größerer Abstand zwischen dem Zeustempel und dem Quellhaus; in Sura und Loryma besteht ebenfalls kein physischer Kontakt zwischen dem Tempel und der Quellfassung. Im Falle des Nymphenheiligtums an der heiligen Straße von Milet nach Didyma sowie im Apollonorakel in Kyaneai sind bisher keine Tempelanlagen gefunden worden.¹⁶⁷

Chronologisch betrachtet erfolgte die architektonische Ausgestaltung der Quellheiligtümer nicht immer zur gleichen Zeit. In Didyma lässt sich das sehr früh beobachten, doch in den meisten Fällen wird in archaischer Zeit nur wenig Architektur benötigt. Ein großer Ausbau und Monumentalisierung finden meist im Hellenismus statt. Eine Ausnahme bildet das Zeusheiligtum in Labraunda, hier wurde ein großes Bauprogramm bereits in den Jahren 392 - 330 v. Chr. durch die Hekatomniden getätigt.¹⁶⁸ Die Architektur im Asklepieion hat zu Beginn des Heiligtums in gewissem Maße auf die Geländegegebenheiten Rücksicht genommen.¹⁶⁹ Dies änderte sich in Bauphase 5, in welcher die architektonische Gestaltung des Heiligtums Vorrang bekommt.¹⁷⁰

Die Felsheiligtümer der Kybele besitzen meist kaum Architektur um die heilige Quelle. In Kapıkaya, Priene, Pergamon und Loryma tritt das Wasser aus Felsspalten hervor und wird durch Rinnen im Felsboden zu Wasserbecken geleitet.¹⁷¹ Die natürliche Umgebung steht hierbei eindeutig im Vordergrund; ein weiteres Beispiel dafür ist das Grottennymphäum in Perge.¹⁷² Die Felsheiligtümer werden nur mit Nischen, Bänken, Terrassen und Wasserbecken ausgestattet. Dennoch lassen sich einzelne Raumeinheiten und Gebäudekomplexe feststellen, die jedoch von der gängigen Tempelarchitektur abweichen. Somit unterscheiden sich die Quellheiligtümer der Kybele und der Artemis von denen des Apollon, Zeus, der Nymphen und der apollinischen Trias. Sie sind in jeder Hinsicht anders im architektonischen Aufbau und verweisen auf ein vorrangiges Verständnis als Naturheiligtümer, welche mit wenig Architektur auskommen.

¹⁶⁶ Hansen – Le Roy 2012, 51.

¹⁶⁷ Zu der Grabung beim Nymphenheiligtum s. Bumke u. a. 2000. Für die Ergebnisse in Kyaneai vgl. Thomsen 1995.

¹⁶⁸ Hellström 2007, 40.

¹⁶⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 6.

¹⁷⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 20.

¹⁷¹ Zu Kapıkaya s. Nohlen – Radt 1978. Vgl. Filges 2015, 87 mit Plan des FHO mit den eingezeichneten Wasserrinnen 85 Abb. 4. Zu Loryma s. Held 2010, 360-364. Zu der Wasserverteilung in den Felsheiligtümern in Pergamon vgl. Pirson u. a. 2015.

¹⁷² Martini 2010, 59.

In jedem Fall nimmt die Architektur eines Quellheiligtums eine wichtige Rolle in deren Verständnis ein. Vor allem für das häufig unzureichend bekannte Kultgeschehen kann die architektonische Ausgestaltung eines Heiligtums aufschlussreiche Informationen darüber beinhalten. Z.B. bei den Apollonorakel in Didyma und Klaros ist es eindeutig, wie intensiv der Tempelaufbau auf den Orakelvorgang ausgelegt war.¹⁷³

4.3. Ausstattung

So wie die architektonische Ausgestaltung, kann auch die Ausstattung eines Quellheiligtums stark variieren. Die Felsheiligtümer der Kybele, sowie die Grottenlandschaft in Perge kommen, als naturnahe Heiligtümer, nur mit Felsnischen und Bänken aus, um Weihgeschenke und ein Kultbild aufzustellen. Letzteres gehört in den meisten Quellheiligtümern zur Grundausstattung, vor allem ab dem Hellenismus. Oftmals ist ein Kultbild nur literarisch oder numismatisch überliefert, wie im Falle des Asklepieions von Pergamon. Das dortige Kultbild wurde laut Polybios vom berühmten Phrymachos geschaffen.¹⁷⁴ Gleichsam verhält es sich beim Kultbild des Apollon Didymeus vom Bildhauer Kanachos. Die wertvolle bronzene Statue wurde von den Persern geraubt und Jahre später wieder an das Heiligtum zurückgegeben.¹⁷⁵ In Klaros war sogar eine imposante Kultbildgruppe im offenen Hof des Apollontempels aufgestellt. Die Statuen zeigten Apollon, Artemis und Leto und waren ursprünglich knapp 8 m hoch. Einige Fragmente der Kultbildgruppe konnten im Zuge der Grabungen geborgen werden, so dass eine Rekonstruktion in Verbindung mit Münzbildern möglich ist.¹⁷⁶ Das Kultbild im Zeusheiligtum in Labraunda präsentiert sich als archaisches Xoanon, welches bis in die römische Kaiserzeit aufgestellt war.¹⁷⁷

Abgesehen von den prächtigen Kultstatuen, verfügten die Quellheiligtümer auch über einen Opferplatz. Meist handelt es sich dabei um gebaute Altäre, in den Fällen des Apollonheiligtums in Hierapolis und des Kybeleheiligtums in Priene wurde für

¹⁷³ Details dazu folgen in Kapitel 5. 1. und 5. 3.

¹⁷⁴ Agelidis 2009, 48. Pol. 32, 27.

¹⁷⁵ Tuchelt 1986a, 75 f. Plin. nat. 34, 75. Paus. 1, 16, 3; 8, 46, 3.

¹⁷⁶ Moretti 2012, 119 Abb. 11. Flashar 1999a, 61.

¹⁷⁷ Gunter 1989, 96 f. Abb. 6: Relief mit der Darstellung des Zeus Labraundos.

Opferhandlungen ein Bothros verwendet. Eine solche Opfergrube betont den chthonischen Charakter der verehrten Gottheit.¹⁷⁸

Die monumentalen Tempelanlagen, welche u. a. in Didyma, Klaros und dem Letoon errichtet wurden, sind mit zahlreichen Skulpturen ausgestattet gewesen. Der Skulpturenschmuck setzt sich aus verschiedenen großformatigen Votiven zusammen.¹⁷⁹ Das Typenspektrum unterscheidet sich je nach der dort verehrten Gottheit. Es lassen sich diesbezüglich keine Vereinheitlichungen innerhalb der griechischen Quellheiligtümer feststellen. Die Skulpturenausstattung erweitert sich in Didyma und dem Letoon auch auf den Prozessionsweg. Die heiligen Straßen werden dabei vor allem im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit stark ausgebaut.¹⁸⁰ Zusätzlich zu großformatigen Statuen, sind Quellheiligtümer mit Tempelbauten im Allgemeinen mit reicher Bauornamentik und auch Mosaiken ausgestattet; als Beispiel für letzteres ist das Mosaik aus dem 2. Jh. v. Chr. im Apollontempel im Letoon zu nennen.¹⁸¹

4.5. Kult

Die Kultpraxis in den griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien wird in erster Linie durch die Nutzung der heiligen Quelle durchgeführt. Hierbei lassen sich unterschiedliche Methoden feststellen. Zunächst besteht häufig ein Zusammenhang mit der kultischen Verwendung des Wassers der heiligen Quelle und der verehrten Gottheit. In Kleinasien werden folgende Gottheiten in Quellheiligtümern verehrt: Apollon, Kybele, Leto, Artemis, Zeus, Asklepios und die Nymphen; doch nicht immer ist das Kultgeschehen im Detail bekannt.

Für die Orakeltätigkeit in Apollonheiligtümern wird das Wasser getrunken (Bsp. Klaros) oder die Dämpfe bzw. der Dunst der Quelle eingeatmet, um die göttliche Macht für die Orakelverkündung zu erhalten (Bsp. Didyma). In Kyaneai war es laut Pausanias üblich, in die heilige Quelle zu blicken, um Visionen des Gottes zu erhalten.¹⁸² Außergewöhnlich mutet die Befragung des Orakels in Sura an, da sie

¹⁷⁸ Zum Bothros im Apollonheiligtum in Hierapolis: D'Andria 2010, 47. Semeraro 2008, 181. Zum möglichen Bothros im Kybeleheiligtum in Priene: Filges 2015, 90 f. Abb. 9.

¹⁷⁹ Vgl. z.B. die zahlreichen archaischen Weihungen aus Didyma: Tuchelt 2007, 402.

¹⁸⁰ Tuchelt 1992, 24 f. Filges 2007, 117 f. Zum Letoon: Hansen – Le Roy 2012, 47 f.

¹⁸¹ des Courtils 2003, 142 f.

¹⁸² Cole 1988, 162 f. Paus. 7, 21, 13.

nach dem Verhalten der Fische innerhalb der heiligen Quelle nach dem Hineinwerfen von Fleischstücken interpretiert worden ist.¹⁸³

Im Detail liefern schriftliche Überlieferungen nähere Informationen über die Kultpraxis, wenngleich Vorsicht bei chronologischen Rückschlüssen geboten ist. Die meisten antiken Autoren berichten aus der römischen Kaiserzeit über den Kult, zu einer Zeit, in der die griechischen Orakel vielerorts eine neue Blüte erlebten.¹⁸⁴ Laut dem Bericht des Tacitus lag die heilige Quelle in Klaros in einer unterirdischen Kammer, in welcher der Priester hinabstieg, um durch Trinken des Wassers das Orakel zu empfangen.¹⁸⁵ Aber die literarische Überlieferung zum Orakelvorgang in Klaros lässt sich lediglich bis in das 2. Jh. v. Chr. zurückverfolgen, da erst zu dieser Zeit der Tempel eine unterirdische Krypta erhielt. Zuvor ist es ungewiss, ob der Priester bereits von der heiligen Quelle trinken musste, um das Orakel zu erlangen. Denn die architektonische Ausgestaltung des Tempels in Klaros ähnelte vor dem Hellenismus derer in Didyma, wo sich die heilige Quelle sich in einem offenen Hof unter freiem Himmel befand. Die bauliche Umgestaltung ist womöglich auf eine Veränderung in der Kultpraxis zurückzuführen.¹⁸⁶ Seit dem Hellenismus gehört auch ein Omphalos zum kultischen Inventar in Klaros.¹⁸⁷ Außerdem wird vermutet, dass nur auserwählte Kultdiener nach mehreren Vorbereitungsriten Zugang zur heiligen Quelle hatten. Die Orakeldelegation musste demnach nach Stellen der Frage auf die Antwort warten und war vom eigentlichen Orakelvorgang teilweise ausgeschlossen.¹⁸⁸

Die heilige Quelle diente demnach als Instrument um die göttliche Macht zu empfangen und ihr wurden verschiedene Fähigkeiten zugeschrieben. Dazu zählen auch heilende Kräfte, welche zwar vermehrt mit heißen Quellen assoziiert werden, jedoch auch bei kalten Quellen vorkommen.¹⁸⁹ Als Beispiele können die Heiligtümer in Hierapolis und das Asklepieion in Pergamon herangezogen werden.¹⁹⁰ Im Asklepieion wird die heilige Quelle vorwiegend für rituelle Reinigungen verwendet.¹⁹¹

¹⁸³ Athenaios, *Deipnosophistai* 8, 333d-334a. Borchhardt 1975, 76.

¹⁸⁴ Nollè 2007, 224-226. 253-265.

¹⁸⁵ Tac. Ann. 2, 54. Langenstroer 1992, 248.

¹⁸⁶ Moretti u. a. 2014, 36.

¹⁸⁷ Moretti u. a. 2014, 45 f.

¹⁸⁸ Für den Orakelvorgang in Didyma s. Günther 1971, 119-123. Birnbaum 2006, 78; 80. Vgl. die Situation in Klaros bei Parke 1985, 219 f. und Nollè 2007, 12.

¹⁸⁹ Croon 1967, 15 f.

¹⁹⁰ Croon 1967, 234. 238. Cole 1988, 163.

¹⁹¹ Ziegenaus – de Luca 1975, 16.

Anders verhält es sich bei den Kultorten der Kybele, da die heilige Quelle in bestimmte Rituale bei Festen eingebunden wird. Das Frühlingsfest von Kybele und Attis beinhaltet eine Waschung des Kultbildes.¹⁹² Dafür wurden die natürlichen Wasseraustritte in der felsigen Umgebung der Kybeleheiligtümer mithilfe von Wasserrinnen in Becken geleitet, um die Kulthandlungen durchzuführen.¹⁹³

Das Kultgeschehen mit einer heiligen Quelle bietet somit viele Erscheinungsformen, neben rituellen Reinigungen der Priester und der Kultgemeinde und dem Waschen des Kultbildes, wurden auch Libationsrituale durchgeführt.¹⁹⁴ In Labraunda wurden *hydrophoroi*-Terrakotten gefunden¹⁹⁵ und in Didyma sind Rituale der Hydrophoren für Artemis überliefert.¹⁹⁶

Der Kult in Quellheiligtümern ist nicht immer in vollem Umfang fassbar, doch vor allem bei den überregionalen Heiligtümern werden zusätzlich zur Nutzung der heiligen Quelle auch anderweitige Feste gefeiert, deren Rituale nicht unmittelbar mit der heiligen Quelle in Verbindung stehen. Dazu gehören der Gesang der Paiane beim Nymphenheiligtum an der heiligen Straße von Milet nach Didyma, sowie die Ankunft der Prozession beim Apollonorakel in Didyma. Es handelt sich um ein jährliches Fest mit einer großen Kultgemeinde und einer gemeinschaftlichen Prozession mit vielen Stationen.¹⁹⁷

Prozessionen von einem Heiligtum zu einem anderen sind nicht selten; in Hinblick auf die griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien ist neben Didyma auch das Zeusheiligtum in Labraunda zu nennen. Die Prozession startet von Mylasa aus;¹⁹⁸ Kulthandlungen bei der heiligen Quelle sind diesbezüglich nicht bekannt, lediglich die Schlachtung von Opfertieren und Athletenwettkämpfe.¹⁹⁹ Der Kult mit der heiligen Quelle ist bei vielen Quellheiligtümern nicht in vollem Umfang bekannt bzw. erforscht.

¹⁹² Nohlen – Radt 1978, 71.

¹⁹³ Als Beispiele können die Felsheiligtümer in Pergamon, Priene und Kapıkaya herangezogen werden.

¹⁹⁴ Muthmann 1975, 81.

¹⁹⁵ Karlsson 2014, 87 f. Abb. 1-3. 90.

¹⁹⁶ Cole 1988, 164.

¹⁹⁷ Herda 2006, 300.

¹⁹⁸ Carstens 2011, 123.

¹⁹⁹ Hellström 2007, 22.

5. Beschreibung der Quellheiligtümer:

Im Folgenden werden die einzelnen Quellheiligtümer eingehend betrachtet und ihre spezifischen Merkmale aufgezeigt. Nach Möglichkeit werden das gesamte Areal des Heiligtums, seine Funde und Datierung, sowie die kultische Nutzung der heiligen Quelle behandelt. Dabei ist die Abfolge der jeweiligen Unterkapitel in der Regel gleichbleibend, Abweichungen bzw. zusätzliche Unterkapitel sind entsprechend den Besonderheiten der Quellheiligtümer hinzugefügt. Die Gliederung erfolgt zum einen nach geographischer Einteilung anhand der Landschaften in Kleinasien (Abb. 1), zum anderen nach Häufigkeit der Quellheiligtümer in den jeweiligen Landschaften.

5. 1. Ionien

5. 1. 1. Das Apollonorakel in Didyma

Topographie:

Das Heiligtum in Didyma befindet sich am Golf von Iasos in einem Grenzgebiet zwischen den antiken Landschaften Karien und Ionien.²⁰⁰ Es liegt in der Mäanderebene²⁰¹ ca. 20 km südlich von Milet²⁰² in einem karstigen Küstengebiet.²⁰³ In der Antike führten die Hauptverbindungen von Milet nach Didyma einerseits über den Seeweg bis zum Panormoshafen, andererseits über den Landweg auf der heiligen Straße. Der antike Küstenverlauf stimmt mit dem heutigen allerdings nicht mehr überein.²⁰⁴ Den Endpunkt der heiligen Straße bildet der Apollontempel, welcher auf einem Kalksteinplateau liegt, aus dem die heilige Quelle entsprang.²⁰⁵ Die antike Stätte wird von der modernen Stadt Didim umschlossen.²⁰⁶

Forschungsgeschichte:

Die Forschungen in Didyma haben bereits früh begonnen; schon 1765 bis 1858 erfolgte die erste Aufnahme der sichtbaren Überreste durch R. Wood und die *Society of Dilettanti*.²⁰⁷ 1873 bis 1895 setzten Ausgrabungen der französischen Forscher O. Rayet und A. Thomas am Apollontempel ein.²⁰⁸ Ihnen folgten B. Haussoullier und E. Pontremoli in der Freilegung des Temples und der Suche nach dem Verlauf der

²⁰⁰ Dirschedl 2012, 42.

²⁰¹ Tuchelt 1987a.

²⁰² Günther 1971, 11.

²⁰³ Wiegand – Knackfuß 1941, 46.

²⁰⁴ Tuchelt 1987a Abb. 1-3.

²⁰⁵ Wiegand – Knackfuß 1941, 46.

²⁰⁶ Filges 2007, 1.

²⁰⁷ Tuchelt 1970, 16.

²⁰⁸ Tuchelt 1970, 34.

heiligen Straße.²⁰⁹ Im 18. Jh. wurde Didyma z.T. wiederbesiedelt, was zur Ausraubung der antiken Stätte führte, da sie als Steinbruch benutzt wurde; teilweise wurde auch die antike Stätte selbst überbaut.²¹⁰ In den Jahren 1906 bis 1913 gelang es Th. Wiegand und H. Knackfuß den Apollontempel vollständig freizulegen und sie lieferten 1941 die erste umfangreiche Grabungspublikation.²¹¹ Nach einer langen Pause wurden die Arbeiten in Didyma vom Deutschen Archäologischen Institut unter der Leitung von R. Naumann im Jahr 1962 wiederaufgenommen. Dabei konzentrierte man sich nun eher auf das Gebiet außerhalb des Apollontempels. Der Tempel selbst wurde aber nicht außer Acht gelassen; im Jahr 1964 wurden Ergebnisse der Grabungen von Drerup und Hiller veröffentlicht, die die heilige Quelle zutreffend lokalisieren und weiteren Aufschluss über die Frühzeit des Heiligtums geben. L. Haselberger erkannte 1979 Ritzliniensysteme an den Wänden des hellenistischen Baus, die er als Werkzeichnungen interpretierte. So wurden zur Erforschung der Baugeschichte des Tempels neue Impulse gesetzt.²¹² Im Jahr 2003 wurde A. Furtwängler der neue Grabungsleiter in Didyma und setzte den Schwerpunkt der Forschung auf die sakrale Topographie des Heiligtums sowie dessen baulicher Entwicklung.²¹³ Seit 2009 ist das Forschungsprojekt „Kulte im Kult“ im Gange, welches von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste finanziert wird. Im Zentrum der Forschung stehen extraurbane Heiligtümer; am Fallbeispiel Didyma werden zu diesem Thema Grabungskampagnen durchgeführt.²¹⁴ Die Leitung der Didyma-Grabungen wechselte 2013 zu H. Bumke, die das Forschungsprojekt und die Untersuchungen zur Kulttopographie Didymas fortführt.²¹⁵

Überlieferungen und Frühgeschichte des Heiligtums:

Nach den Überlieferungen von Pausanias ist das Heiligtum mit dem Orakel in Didyma „*älter als die Landnahme durch die Ionier*“²¹⁶ und auch Herodot setzt den

²⁰⁹ Tuchelt 1970, 35.

²¹⁰ Tuchelt 1992, 5 f. Abb. 8. 9. Es ist unter anderem eine Windmühle auf dem Tempel errichtet worden, die während der Grabungen weggerissen und abgetragen wurde.

²¹¹ Tuchelt 1992, 6.

²¹² Tuchelt 1992, 7.

²¹³ Slawisch 2013, 53.

²¹⁴ Breder u. a. 2012, 181. <<http://www.ai.uni-bonn.de/lehre-und-forschung/projekt-kulte-im-kult-1>> (27.08.2015). <http://archaeology.altertum.uni-halle.de/3436_1059273/kulte_im_kult/> (27.08.2015).

²¹⁵ <http://archaeology.altertum.uni-halle.de/mitarbeiter/prof._dr._helga_bumke/> (09.12.2015). Bumke u. a. 2014, 467. 471 f.

²¹⁶ Tuchelt 1992, 10. Paus. 7, 2, 6.

Kult bereits ins 2. Jahrtausend v. Chr.²¹⁷ Allerdings sind aus dieser Zeit keine archäologischen Zeugnisse bekannt.²¹⁸

Die Kultlegende verweist ebenfalls in vorgriechische Zeit und berichtet, dass Leto ihren Sohn Apollon am Ort der Orakelstätte von Zeus empfangen habe. Das Heiligtum in Didyma weist für den Kult wichtige Naturmale auf, in diesem Fall handelt es sich um eine Süßwasserquelle in einem wasserarmen Plateau, das vorwiegend aus Kalkstein besteht.²¹⁹ Der genaue Ort des *hieros gamos* von Zeus und Leto ist somit die heilige Quelle im Apollonheiligtum.²²⁰

Kallimachos überliefert einen weiteren Mythos, nach dem Apollon einem einheimischen Hirten namens Branchos erschien und ihm die Sehergabe verlieh.²²¹ Auf diesen Hirten führt sich das Priestergeschlecht der Branchiden zurück, die bis in die Zeit der Perserkriege Vorsteher des Heiligtums waren. Auch die Ortsbezeichnung bezieht sich auf die Branchiden; Herodot nennt den Ort des Orakels stets „Branchidai“.²²² Im 5. Jh. v. Chr. waren aber beide Namen gängig und werden auch von späteren antiken Autoren gleichgesetzt verwendet.²²³

Laut weiteren schriftlichen Überlieferungen soll es außer der heiligen Quelle auch noch andere Kultmale gegeben haben, einen heiligen Lorbeerbaum und einen heiligen Hain. Der Lorbeerbaum wird von Kallimachos²²⁴ erwähnt und soll sich im Adyton bei der heiligen Quelle befunden haben. Das Vorhandensein eines heiligen Hains überliefern sowohl Kallimachos²²⁵ als auch Strabon²²⁶; der Hain soll das Temenos mit den beiden Kultmalen, Lorbeerbaum und Quelle, umgeben haben.²²⁷

Didyma als Orakelstätte ist nicht nur durch literarische Quellen bezeugt. Das früheste epigraphische Zeugnis ist der Rest einer Orakelaufzeichnung aus dem späten 6. Jh. v. Chr.²²⁸

Herodot überliefert diesbezüglich zwei Königsstiftungen an den Apollon in Didyma, eine des Pharaos Necho²²⁹ (610 - 595 v. Chr.) und eine des Lyderkönigs Kroisos²³⁰

²¹⁷ Hdt. 1, 157.

²¹⁸ Tuchelt 1992, 10.

²¹⁹ Tuchelt 1992, 10.

²²⁰ Hahland 1964, 168.

²²¹ Tuchelt 1970, 193 f. Kall. fr. 2-13.

²²² Hdt. 1, 158.

²²³ Tuchelt 1970, 194.

²²⁴ Kall. fr. 229, 11; Tuchelt 1970, 193. Günther 1971, 113.

²²⁵ Kall. fr. 229, 10.

²²⁶ Strab. 14, 1, 5.

²²⁷ Günther 1971, 113. Tuchelt 1970, 195.

²²⁸ Tuchelt 1970, 195. Wiegand – Rehm 1958, 295 f. Nr. 493 Abb. 104.

²²⁹ Hdt. 1, 92.

²³⁰ Hdt. 2, 159.

(560 - 547 v. Chr.). Das zeigt, dass das Orakel bereits in der Archaik überregionale Bedeutung besaß.²³¹ In das 6. Jh. fallen ein Tempelumbau sowie auch viele großplastische Weihungen, die die Stellung des Heiligtums zusätzlich betonen. Während der Perserkriege Anfang des 5. Jhs. v. Chr. wurde Didyma geplündert;²³² in wie weit die Geschehnisse den Kultbetrieb beeinflusst haben, ist unklar. Die archäologischen Zeugnisse aus dem weiteren 5. Jh. v. Chr. fehlen weitgehend, womit für einen größeren Zeitraum das Erliegen des Kultes angenommen werden kann. Erst ab dem Anfang des 4. Jhs. v. Chr. sind archäologische Befunde wieder fassbar.²³³ Ein großer Tempelneubau steht womöglich in Zusammenhang mit der Ankunft Alexanders des Großen in Milet (334 v. Chr.), mit der Beendigung der persischen Oberhoheit und mit der Wiederherstellung demokratischer Institutionen in Milet und deren Interessen an der Orakelstätte. Milet fand mit seinen Plänen in Didyma und in der Nachfolge Alexanders wirksame Unterstützung bei den Seleukiden. Das Priestergeschlecht der Branchiden wurde nicht mehr weitergeführt, die Priesterschaft und die Administration wurden vom Demos von Milet eingesetzt.²³⁴

Befund:

Das Temenos des Orakelheiligtums ist bisher noch nicht vollständig freigelegt, weshalb hier nur einige Teile des Gesamtkonzeptes dargelegt werden können. Der Apollontempel dominiert das heutige Erscheinungsbild der Stätte, sowie es auch für die antiken Verhältnisse angenommen werden kann. Vor der Tempelfront befinden sich ein Rundbau und mehrere Terrassenanlagen; im Süden des Tempels sind die Reste eines Theaters erkennbar²³⁵, sowie weitere Terrassenmauern²³⁶. Die Bauten aus vorrömischer Zeit werden im Anschluss kurz vorgestellt um das Konzept des Heiligtums näher zu beleuchten.

Der Apollontempel ist mehreren Bauphasen unterworfen, welche nun im Einzelnen in chronologischer Abfolge behandelt werden.

²³¹ Dirschedl 2012, 42. Tuchelt 1987b.

²³² Tuchelt 1987b.

²³³ Slawisch 2013, 59.

²³⁴ Tuchelt 1987b.

²³⁵ Breder u. a. 2012, 182 f. Abb. 2. 3.

²³⁶ Breder – Weber 2011, 65-67 Abb. 2. 3.

Geometrischer Tempel und heilige Quelle:

Die älteste Tempelanlage besteht aus einem ummauerten Bezirk, genannt Sekos I. Davon haben sich im westlichen Teil des Adyton aber nur wenige Mauerreste aus Süßwasserkalkstein erhalten (der mit **x** markierte Bereich in Abb. 2). Der wohl mit Lehmziegelwänden errichtete Bau ist zeitgleich mit dem samischen Hekatompedos anzusetzen, also um 700 v. Chr.²³⁷ Der Grundriss von Sekos I kann Π-förmig rekonstruiert werden.²³⁸

Die heilige Quelle führt schon seit langem kein Wasser mehr, konnte jedoch im Bereich des Sekos I lokalisiert werden. Es handelt sich dabei um eine Kalktuffbank an der Südmauer von Sekos I, die sich durch die Sedimente eines Süßwasserspiegels gebildet hat.²³⁹ Sie entstand durch abrieselndes Wasser aus einem in unmittelbarer Nähe gelegenen Quellloch, das beim Bau von Sekos I keinen Überlauf mehr hatte. Die Quelle hatte sich bereits bei der Errichtung des Heiligtums zu einem Grundwasserloch entwickelt. Inwieweit die Quelle zu dieser Zeit eingefasst war, ist unklar.²⁴⁰

Archaischer Tempel:

Vom archaischen Tempel haben sich im Westen deutliche Fundamentreste erhalten (der mit **a** markierte Bereich in Abb. 2), die durch pilasterartige Vorsprünge, je fünf auf den Längsseiten und je eine in den Ecken gekennzeichnet sind. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist ein weiterer Pilaster in der Mitte der Westwand anzunehmen. Das Fundament besteht aus Kalkstein und misst in seiner Hufeisenform 19,90 x 34 m. Innerhalb dieser Fundamentmauern befindet sich der archaische Naikos (der mit **b** markierte Bereich in Abb. 2).²⁴¹ Neuesten Untersuchungen zufolge ist der Naikos zweiphasig: der westliche Mauerzug ist in situ als archaisch anzusprechen, aber die beiden Längsseiten lassen sich erst in das 4. Jh. v. Chr. datieren und werden von Furtwängler als „Interims-Naikos“ bezeichnet.²⁴²

Im Osten der archaischen Adytonfundamente sind keine weiteren Mauerzüge dieser Zeit erhalten; diese wurden beim Bau des Nachfolgetempels restlos abgetragen.²⁴³

Um die Frage nach dem Grundriss des archaischen Tempels zu klären, wurden

²³⁷ Tuchelt 1992, 18.

²³⁸ Furtwängler 2009, 4, 18 Abb. 11.

²³⁹ Drerup u. a. 1964, 339-345.

²⁴⁰ Tuchelt 1992, 18.

²⁴¹ Dirschedl 2012, 47.

²⁴² Dirschedl 2012, 54. Furtwängler 2009, 5, 19 Abb. 16.

²⁴³ Dirschedl 2012, 47.

einerseits Sondagen angelegt und andererseits geophysikalische Prospektion durchgeführt.²⁴⁴ Die Ergebnisse verweisen auf ein offenes Hofheiligtum mit markanten Pilastervorsprüngen und einem Naiskos, in dessen Inneren die heilige Quelle als das Kultmal lag.²⁴⁵ Des Weiteren wird ein Zweisäulensaal, ähnlich dem hellenistischen Nachfolgebau angenommen.²⁴⁶ Dirschedl versucht anhand der Zuteilung von archaischen Architekturteilen eine vorläufige Rekonstruktion und beschreibt den archaischen Apollontempel als einen Kalksteintempel mit dipteraler Marmorfront und umlaufenden Säulen.²⁴⁷ Einige der Säulen waren mit columnae caelatae verziert, wovon ebenfalls Fragmente erhalten sind.²⁴⁸

Fragmente von Kapitellen, Bauornamentik, Fries- und Architravblöcken erlauben wage Rekonstruktionen des Tempelaufnisses; es gibt verschiedene Vorschläge von Gruben und Schattner. Es handelt sich in jedem Fall um Bauteile ionischer Ordnung mit Gorgonen und Löwenkulpturen im Gebälk.²⁴⁹

Hellenistischer Tempel

Wie auch die Vorgängerbauten besteht der hellenistische Neubau ebenfalls sowohl aus Süßwasserkalkstein als auch aus Marmor.²⁵⁰ Es handelt sich um einen doppelten Ringhallentempel (Abb. 2) mit den enormen Ausmaßen von 118,3 x 60 m im Grundriss und einer Säulenhöhe von 19,7 m.²⁵¹ Der Dipteros ruht auf einem siebenstufigem Unterbau und ist durch eine große Freitreppe im Osten zu betreten. Nach Durchschreiten der doppelten Ringhalle folgt der Zwölfsäulensaal, welcher im Westen an ein offenes 14 m hohes Portal angrenzt. Der Durchgang ist jedoch nicht möglich, da das Portal eine knapp 1,5 m hohe Schwelle besitzt. Um ins Innere des Tempels zu gelangen, führen seitlich des Portals zwei Tunnelgewölbe in das tiefergelegene Adyton hinab. Der Kulthof beinhaltet die Fundamente des hellenistischen Naiskos mit der heiligen Quelle.²⁵² Die Wände des Hofes sind durch Pilastervorsprünge gegliedert, welche auch im archaischen Adyton anzutreffen

²⁴⁴ Dirschedl 2012, 54 f. Furtwängler 2009, 5 f.

²⁴⁵ Furtwängler 2009, 7.

²⁴⁶ Dirschedl 2012, 55, 62.

²⁴⁷ Dirschedl 2012, 42.

²⁴⁸ Dirschedl 2012, 64-66 Abb. 11 mit Rekonstruktion.

²⁴⁹ Rekonstruktion des Tempelaufnisses nach Gruben: G. Gruben, Das archaische Didymaion, Jdl 78, 1963, 78-177, Abb. 39. Rekonstruktion des Gebälks nach Schattner: T. G. Schattner, Architrav und Fries des archaischen Apollontempels von Didyma, Jdl 111, 1996, 1-23, Abb. 19 a-b.

²⁵⁰ Wiegand – Knackfuß 1941, 49.

²⁵¹ Birnbaum 2006, 78.

²⁵² Tuchelt 1992, 12.

waren.²⁵³ Im Osten des Adytos führt eine große Freitreppe hinauf zu einer Dreitürenwand, die als Durchgang zu einem Zweisäulensaal dient. Dieser befindet sich auf der gegenüberliegenden Seite des unüberschreitbaren Portals. Im Zweisäulensaal sind die Reste zweier Treppenhäuser vorhanden, die in ein nicht mehr erhaltenes Dachgeschoß geführt haben.²⁵⁴

Der Tempelbau wurde nie vollendet, denn es sind Werkzeichnungen an den Tempelwänden erkennbar, die bis in das 3. Jh. v. Chr. zurückreichen. Ihre Sichtbarkeit resultiert aus der fehlenden abschließenden Glättung der Wände. Sie geben Aufschluss über die Planung einzelner Bauteile und helfen den Tempel zu rekonstruieren.²⁵⁵

Im Inneren des Adytos haben sich die Fundamente des hellenistischen Naiskos aus der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. erhalten.²⁵⁶ Er ist im Bezug auf seine Rekonstruktion Gegenstand der jüngsten Forschung. Die Architekturteile sind größtenteils erhalten, allerdings nicht in situ, sondern sie wurden Anfang des 20. Jhs. bei den Grabungskampagnen von Knackfuß ins Grabungshaus gebracht. Haselberger entdeckte später die Ritzzeichnungen an den Wänden des Tempels und zusammen mit der erneuten Bestandsaufnahme der Architekturteile des Naiskos werden nun neue Rekonstruktionen vorgestellt,²⁵⁷ Birnbaum rekonstruiert den hellenistischen Naiskos als einen Prostylos.²⁵⁸

Altar

Vor der Tempelfront befindet sich der Hauptaltar des Apollon Didymeus in Form eines Rundbaus.²⁵⁹ Der Bau besteht aus Kalksteinquadern, misst ca. 8 m im Außendurchmesser und knappe 0,50 m Mauerstärke. Im Südwesten und Nordosten befinden sich zwei gegenüberliegende Maueröffnungen von ca. 1,55 m Breite. Der Rundbau verfügt in seinem Inneren über ein umlaufendes Bankett und keine architektonischen Reste im Zentrum.²⁶⁰ Insgesamt lassen sich drei Bauphasen feststellen; die erste fällt in das Ende des 7. Jhs. v. Chr., dann folgt eine Reparatur in klassischer Zeit, sowie eine Erweiterung in Form von Rampen zu den

²⁵³ Birnbaum 2006, 78 f.

²⁵⁴ Tuchelt 1992, 12 f.

²⁵⁵ Tuchelt 1992, 14 f. vgl. L. Haselberger, Aspekte der Bauzeichnungen von Didyma, RA 1991, 99-113.

²⁵⁶ Birnbaum 2009, 16.

²⁵⁷ Birnbaum 2009, 15 f. mit einer Auflistung der älteren Rekonstruktionsvorschläge.

²⁵⁸ Rekonstruktionszeichnung des Grundrisses bei Birnbaum 2009, 17 Abb. 7.

²⁵⁹ Schneider 1985, 3 Abb. 6.

²⁶⁰ Herda 2006, 356.

Durchgängen.²⁶¹ Die Grabungen im Mittelfeld brachten Brandschichten mit Keramik, Metall- und Bronze­fragmenten, sowie verbrannte und unverbrannte Tierknochen zu Tage.²⁶² Die axiale Ausrichtung des Tempels auf den Rundbau, sowie der Grabungsbefund lassen auf eine Deutung als Altar schließen.²⁶³ Pausanias überliefert für Didyma einen Aschen- und Blutaltar, den der thebanische Herakles errichtet haben soll.²⁶⁴ Der Rundbau wird demnach als die architektonische Einfassung für den Aschenaltar zu verstehen sein.²⁶⁵ Er hatte bis in das 4. Jh. n. Chr. Bestand.²⁶⁶

Südwesthalle und Terrassenanlagen im Osten

Im Südwesten des Tempels haben sich einige Mauerzüge erhalten, deren größte eine Länge von etwa 15 m besitzt.²⁶⁷ Es handelt sich um eine nach Norden geöffnete flache Halle mit fünf Stützen in 2,40 m Abstand zwischen den Antenmauern.²⁶⁸ Die Halle wurde neuesten Ergebnissen zufolge um 570/560 v. Chr. erbaut und steht mit dem Umbau des Tempels in Verbindung. Weitere Fundamentreste verweisen auf mehrere Hallenbauten, deren Verlauf von Westen nach Osten entlang der südlichen Tempelwand erfolgte.²⁶⁹

Am östlichen Vorplatz des Apollontempels wurden im 4. Jh. v. Chr. Terrassenanlagen errichtet.²⁷⁰ Sie bestehen zum Teil aus archaischen Spolien und insgesamt fünf Stufen, die zur Ostterrasse hinaufführen.²⁷¹ Die Hallen und die Terrassenanlagen waren essentiell für die Kultgemeinde und zum Teil als Aufstellungsorte für Weihgeschenke und Festversammlungen in Verwendung.²⁷²

Ausstattung, Funde und Datierung:

Die Funde aus dem Orakelheiligtum in Didyma sind zahlreich und doch sind viele bedeutende Skulpturen und andere Funde der Altgrabungen nur mehr aus

²⁶¹ Herda 2006, 357.

²⁶² Herda 2006, 356.

²⁶³ Es gibt diesbezüglich auch andere Ansichten, vgl. Tuchelt 1992, 20 f. B. Fehr, Zur Geschichte des Apollonheiligtums von Didyma, MWPPr 1971/72, 14-30.

²⁶⁴ Paus. 5, 13, 11.

²⁶⁵ Herda 2006, 356. Abb. des Aschenaltars in Didyma auf einem Theaterrelief aus Milet bei Herda 2006, 530 Abb. 11 a.

²⁶⁶ Herda 2006, 370.

²⁶⁷ Naumann – Tuchelt 1964, 370.

²⁶⁸ Abbildungen der Halle bei Naumann – Tuchelt 1964, Abb. 17. 18.

²⁶⁹ Slawisch 2013, 53-55 Abb. 3-4. Furtwängler 2009, 2.

²⁷⁰ Furtwängler 2009, 3 f. Abb. 9.

²⁷¹ Slawisch 2013, 56.

²⁷² Schneider 1985.

Tagebuchnotizen bekannt.²⁷³ Die Kleinfunde sind vor ihrer Bearbeitung bei der Zerstörung des Grabungshauses während des griechisch-türkischen Krieges verlorengegangen. Hinweise auf Fundstellen findet man in den Tagebüchern nur sehr allgemein formuliert.²⁷⁴ Die gefundene Keramik aus dem Apollonheiligtum reicht bis in protogeometrische Zeit zurück und stammt in der Archaik zumeist aus lokaler Produktion, bis auf einige Importe aus Korinth, Athen und Rhodos.²⁷⁵ Außer Keramikfragmenten befinden sich auch Greifenprotomen unter den frühen Funden aus dem 8. und 7. Jh. v. Chr.²⁷⁶ Ab dem frühen 6. Jh. v. Chr. setzen in Didyma Weihungen von Großplastik ein. Zum Formenspektrum gehören Kouroi, Opferträger, Krieger, weibliche und männliche Gewandfiguren, Sitzstatuen und auch Tiere, wie Löwe, Stier und Sphinx.²⁷⁷ Ab der Klassik und vor allem im Hellenismus und in der Kaiserzeit erweitert sich die Großplastik und es treten zusätzlich Ehrenstatuen der Wettkampfsieger und Steinmöbel,²⁷⁸ darunter figürliche Tisch- und Bankstützen, auf.²⁷⁹ Die meisten großplastischen Funde aus Didyma im Bereich des Apollontempels datieren in den Hellenismus und die römische Kaiserzeit.²⁸⁰ Entlang der heiligen Straße waren ebenfalls zahlreiche Votive aufgestellt und ab dem Hellenismus wurden auch Bauten errichtet, worauf die Befunde und Skulpturenfunde der heiligen Straße schließen lassen.²⁸¹

Die Ausstattung des Apollontempels ist nicht in all seinen Bauphasen exakt fassbar. Die Architekturteile des archaischen Tempels datieren um 560-540/530 v. Chr.²⁸² Der archaische Tempel war bereits reich ausgestattet wie die Bauornamentik und die Fragmente der *columnae caelatae* zeigen.²⁸³

Über die Ausstattung des Apollontempels geben abseits der Funde, auch eine Vielzahl an Stiftungen und Schatzurkunden Auskunft.²⁸⁴ Hierbei sind zunächst die zahlreichen offiziellen und privaten Stiftungen zu nennen, durch welche Didyma finanziell unterstützt und dekorativ ausgestattet wurde. Als Beispiel dafür dient die

²⁷³ Tuchelt 1992, 7.

²⁷⁴ Drerup u. a. 1964, 333.

²⁷⁵ Tuchelt 2007, 403 und Tuchelt 1970, 197.

²⁷⁶ Tuchelt 1970, 192. 197.

²⁷⁷ Tuchelt 2007, 402.

²⁷⁸ Filges 2007, 5.

²⁷⁹ Filges 2007, 77-91, Kat. Nr. 93-114, Taf. 25, 6-29.

²⁸⁰ Filges 2007, 117.

²⁸¹ Tuchelt 1992, 24 f. Filges 2007, 117 f.

²⁸² Dirschedl 2012, 41.

²⁸³ Dirschedl 2012, 55 f.

²⁸⁴ Tuchelt 1992, 13.

Lieferung von knapp 640 kg Elfenbein als Verkleidung für das große Portal im Zwölfsäulensaal.²⁸⁵ Des Weiteren befinden sich auf den Schatzurkunden die Verzeichnisse der Schätze des Heiligtums mit den milesischen Stephanephoros-Beamten als Datumsangabe. Es existieren Urkunden vom Ende des 4. Jhs. bis zum Beginn des 1. Jhs. v. Chr. Die Schatzmeister, Tamiai genannt, listen ein Inventar der Tempelschätze auf, wobei sie eine kurze Beschreibung, das Gewicht und den Spender aufführen.²⁸⁶

Für den Apollontempel in Didyma wird ein Kultbild des Künstlers Kanachos aus Sikyon überliefert. Es soll um 500 v. Chr. aus Bronze hergestellt worden sein. Plinius beschreibt das Kultbild als einen stehenden Apollon im Kouros-Schema, der auf dem nach vorne gestreckten rechten Arm einen laufenden Hirsch trägt und in der gesenkten linken Hand einen Bogen hält.²⁸⁷ Diese Darstellung ist auch auf hellenistischen und römischen Münzen bezeugt, sowie auf einem Theaterrelief aus Milet aus dem 3. Jh. n. Chr.²⁸⁸ Laut Pausanias wurde die Statue während den Perserkriegen geraubt und von Seleukos 306 v. Chr. zurückgegeben.²⁸⁹ Die Frage nach dem ursprünglichen Aufstellungsort des Kanachos-Apollons ist ungewiss; vermutlich wurde die Statue im Hellenismus als Kultbild verwendet und war im Naiskos bei der heiligen Quelle aufgestellt, wie es die zahlreichen Münzbilder bekräftigen.²⁹⁰ Der geometrische und archaische Tempel kamen lange ohne Kultbild aus; zumindest ist keines nachgewiesen bzw. überliefert. Für ein Orakel mit heiliger Quelle war ein Kultbild womöglich nicht notwendig.²⁹¹ Der Naiskos hatte die primäre Bedeutung als „*Quellhaus zum Schutz des Kultmals und als Sitz der Orakelstätte*“.²⁹²

Kult und Orakel:

Orakel:

Über den Orakelvorgang ist nur sehr wenig bekannt, da nur eine Überlieferung bzgl. des Orakels von Iamblichos²⁹³ aus dem Ende des 3. Jhs. n. Chr. existiert. Er berichtet von einer Priesterin, die nach ritueller Reinigung und dreitägigem Fasten

²⁸⁵ Günther 1985a. Wiegand – Rehm 1958, 165-167 Nr. 218; 240 Nr. 394.

²⁸⁶ Günther 1985a. Wiegand – Rehm 1958, 249-279.

²⁸⁷ Tuchelt 1986a, 75 f. Plin. nat. 34, 75.

²⁸⁸ Tuchelt 1986a, 75 f. und Strocka 2002, 89 Abb. 4. 5; 99 Abb. 11-15.

²⁸⁹ Paus. 1, 16, 3; 8, 46, 3.

²⁹⁰ Strocka 2002, 98.

²⁹¹ Strocka 2002, 97-98 und Tuchelt 1986b, 49.

²⁹² Tuchelt 1992, 20.

²⁹³ Iamb. de myst. 3, 11.

auf vier verschiedene Arten Prophezeiungen des Gottes empfangen konnte. Zunächst nimmt Iamblichos Bezug auf die alte Gründungssage der Branchiden: die Priesterin kann durch das Halten eines Stabes, der ursprünglich von Apollon überreicht worden war, Orakel weissagen. Die zweite Methode erfolgt durch Sitzen auf dem „Axon“, einem Pendant zum delphischen Dreifuß. Die beiden weiteren Möglichkeiten für das Erlangen der prophetischen Gabe erfolgen mithilfe des Wassers der heiligen Quelle. Die Priesterin kann entweder ihre Füße und Kleidersaum in das Wasser tauchen oder den Dunst des Wassers einatmen.²⁹⁴ Es ist fraglich, inwieweit diese Überlieferung der Orakelpraxis auf die vorrömische Zeit angewendet werden kann. Sie gibt aber einen durchaus möglichen Einblick in das Kultgeschehen im Zusammenhang mit der heiligen Quelle. Abgesehen von der literarischen Überlieferung gibt auch die Architektur Aufschluss über den Orakelvorgang. Vor allem beim hellenistischen Tempel erfolgte der Zugang zur heiligen Quelle über zwei schmale Tunnelgänge. Günther liefert eine hypothetische Rekonstruktion des Ablaufes: Ein Orakel wurde vermutlich nur an festgelegten Terminen erteilt, da sich die Priesterin darauf vorbereiten musste, in dem sie drei Tage fastete und sich rituell reinigte. Die Orakelsuchenden wurden in den Zwölfsäulensaal gebracht um auf die Antwort des Gottes zu warten. Nur dem Propheten und anderen Mitgliedern des Kultpersonals war es gestattet, das Adyton und den Naiskos mit der heiligen Quelle zu betreten. Die Konsultanten konnten nur durch das unüberschreitbare Portal einen Blick ins Tempelinnere werfen. Die Priesterin erteilte das Orakel, worauf der Prophet anschließend die große Freitreppe hinaufstieg um die Antwort zu verkünden.²⁹⁵

Günther zeigt damit nur eine der vielen Möglichkeiten, wie das Orakel in Didyma befragt worden sein könnte. Außerdem stützt sich seine Annahme, dass nur das Kultpersonal Zugang zum Adyton, zum Naiskos und zur heiligen Quelle hatte, auf keinerlei Beweise, er unterstreicht damit lediglich einen nebulös mystischen Charakter des Orakels.

²⁹⁴ Parke 1985, 210-214. Fontenrose 1988, 81-83.

²⁹⁵ Günther 1971, 119-123. Die Idee, das große Portal mit der unüberschreitbaren Schwelle sei für die Orakelverkündung von Bedeutung, wird auch bei Birnbaum 2006, 78; 80 erwähnt.

Die Neujahrsprozession von Milet nach Didyma.²⁹⁶

Das Neujahrsfest in Milet und die dazugehörige Prozession ist in der sog. Molpoi-Satzung überliefert.²⁹⁷ Ihre Gültigkeit geht vermutlich bis in das 7. Jh v. Chr., mit Sicherheit jedoch bis in das 6. Jh. v. Chr. zurück.²⁹⁸ Zunächst fand ein viertägiges Opferfest in Milet für Apollon Delphinios statt.²⁹⁹ Anschließend begann die Prozession mit dem Delphinion als Ausgangspunkt entlang der heiligen Straße mit insgesamt sieben Stationen an denen bestimmten Gottheiten auf unterschiedliche Weise gehuldigt wurde. Der Apollontempel in Didyma bildet den Endpunkt der Prozession.³⁰⁰

Didyma gehörte zum Territorium von Milet und das Apollonorakel stellte demnach sein extraurbanes Heiligtum dar.³⁰¹ Die Festivitäten wurden von den obersten Beamten Milets, den eponymen Aisymnetai-Stephanephoroi, geleitet. Unter ihrer Aufsicht wurde auch am Altar in Didyma geopfert, denn die Prozession hatte zum Ziel, die staatliche Opfertier-Hekatombe zum Tempel des Apollon Didymeus zu bringen. Allerdings gibt die Molpoi-Satzung keine detaillierten Auskünfte über die tatsächliche Opferhandlung oder andere Kulthandlungen in Didyma.³⁰²

Die großen Didymeen:

Das Fest der Didymeen fand einmal im Jahr zu Apollons Ehren statt. Die früheste Nennung des Festes stammt aus einem Dekret von 299/298 v. Chr. des Seleukiden Antiochos I. Dabei fanden musische und gymnische Wettkämpfe statt.³⁰³ Der Sieger gewann keinen materiell wertvollen Preis, sondern erhielt einen Kranz, vermutlich aus Zweigen des heiligen Hains oder des heiligen Lorbeerbaums.³⁰⁴ Die unterschiedlichen Agone werden in zahlreichen Inschriften erwähnt; die meisten stammen jedoch aus dem 2. und 3. Jh. n. Chr.³⁰⁵

²⁹⁶ Umfassend dazu Herda 2006.

²⁹⁷ Herda 2006, 351.

²⁹⁸ Herda 2006, 447.

²⁹⁹ Herda 2006, 351.

³⁰⁰ Herda 2006, 447.

³⁰¹ Herda 2006, 447.

³⁰² Herda 2006, 351.

³⁰³ Breder u. a. 2012, 185. Rehm 1958, Nr. 479 Z. 36-38. Günther 1985b.

³⁰⁴ Günther 1971, 113.

³⁰⁵ Günther 1985b.

Es ist nicht bekannt, ob die heilige Quelle eine Rolle bei den großen Didymeen oder der Neujahrsprozession gespielt hat. Womöglich war sie lediglich für die Orakelbefragung von Bedeutung.

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

In der zweiten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. erhielt das Orakelheiligtum ein Theater, in welchem musische Agone und Schauspielkünste aufgeführt worden sind.³⁰⁶ Mit dem Theaterbau wird die wachsende Bedeutung Didymas in der römischen Kaiserzeit deutlich.³⁰⁷ Im 1. und 2. Jh. n. Chr. wurde außerdem die heilige Straße umfangreich ausgebaut³⁰⁸ und da das Heiligtum selbst seit jeher immer wieder Plünderungen und Katastrophen ausgesetzt gewesen war, wurden diesbezüglich Reparaturen und kleinere Umbauten vorgenommen. Aber im Wesentlichen blieb der Apollontempel in seiner hellenistischen Gestalt bis ca. 250 n. Chr. erhalten. In der zweiten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. wurde eine Mauer an der Tempelfront errichtet, welche womöglich zum Schutz der Tempelschätze gebaut wurde, aber den Orakelbetrieb massiv eingeschränkt haben muss. Im 4. Jh. n. Chr. tauchen die ersten christlichen Bauten in Didyma auf und im 5. Jh. wurde schließlich eine Kirche im Adyton des Tempels errichtet.³⁰⁹

³⁰⁶ Breder u. a. 2012, 184 f.

³⁰⁷ Breder u. a. 2012, 186.

³⁰⁸ Schneider 1996.

³⁰⁹ Tuchelt 1987b.

5. 1. 2. Das Heiligtum an der heiligen Straße von Milet nach Didyma

Topographie:

Ungefähr 9 km von Milet entfernt, befindet sich das Heiligtum der Nymphen südöstlich neben der heiligen Straße in Richtung Didyma.³¹⁰ Die Straße hat hier eine Breite von 5 m und ist von felsigem Terrain umgeben. Südlich der Straße entspringt am Fuße eines ungefähr 5 m steil aufragenden Felsens eine Karstquelle, die von einem rezenten Becken eingefasst wird.³¹¹ Die Quelle führt selbst im Sommer ausreichend Wasser und wird von der einheimischen Bevölkerung nach wie vor genutzt.³¹² Neben dem eigentlichen Quellbecken befinden sich auch ein rezentes Tränkbecken, sowie ein weiteres Wasserbecken; beide werden ebenfalls von der Karstquelle gespeist.³¹³

Forschungsgeschichte:

Die heilige Straße zwischen Milet und Didyma wurde Ende des 20. Jhs. verstärkt zum Forschungsthema.³¹⁴ Das Heiligtum der Nymphen ist durch eine Inschrift bekannt, die 1903 im Heiligtum des Apollon Delphinios in Milet gefunden wurde. Es handelt sich um eine Kultsatzung der Molpoi, des Kultvereins dieses Heiligtums, in dem über eine Prozession entlang der heiligen Straße von Milet nach Didyma berichtet wird.³¹⁵ Es werden insgesamt sieben verschiedene Stationen für unterschiedliche Gottheiten aufgeführt,³¹⁶ eine davon bezieht sich auf die Nymphen auf dem Höhenrücken des Akron.³¹⁷ Wiegand hatte bereits 1901 mehrere Fragmente archaischer Sitzstatuen in der Umgebung der Felsquelle entdeckt und stellt nach Auffinden der Molpoi-Satzung die Parallele her.³¹⁸ Allerdings wurde die Gegend um die Felsquelle herum erst durch P. Schneider in den achtziger Jahren näher untersucht, wobei Baureste, Architekturteile sowie Keramik zu Tage kamen. Schließlich fanden 1994 in diesem Gebiet Grabungen unter der Leitung von K. Tuchelt statt, welche die Lokalisierung des Heiligtums bestätigten.³¹⁹

³¹⁰ Plan mit der Lage des Heiligtums bei Bumke u. a. 2000, 58 Abb. 1.

³¹¹ Bumke u. a. 2000, 59. Schneider 1987, 110.

³¹² Schneider 1987, 110 mit Anm. 45.

³¹³ Bumke u. a. 2000, 59.

³¹⁴ Bumke u. a. 2000, 57.

³¹⁵ Bumke u. a. 2000, 57. Die gesamte Inschrift mit Übersetzung bei Herda 2006, 9-14; in Zeile 29 wird das Heiligtum der Nymphen erwähnt.

³¹⁶ Bumke u. a. 2000, 59.

³¹⁷ Herda 2006, 438; Bumke u. a. 2000, 59. "Akron" ist die Benennung der erhöht liegenden Berg- und Wiesenlandschaft.

³¹⁸ Herda 2006, 293 f.

³¹⁹ Bumke u. a. 2000, 59.

Befund:

Bei den Surveys und Grabungen wurde ein großflächiges Gelände rund um die Felsquelle untersucht, wobei die Zugehörigkeit zum Heiligtum nicht bei allen entdeckten Architekturresten gegeben ist.³²⁰ Entlang beider Straßenseiten sind Mauerreste sichtbar; auf der Südostseite beim Heiligtum besteht die Mauer aus großen Kalksteinquadern und erzeugt eine künstliche Felswand zur Quelle hin.³²¹ Der Weg zum Heiligtum führt über eine ca. 50 m lange und 3 m breite Rampe, welche schräg parallel zur heiligen Straße verläuft.³²² Vom Heiligtum selbst liegt kein architektonischer Befund vor. Es wurden bei den Grabungen drei Suchschnitte im engeren Umfeld der Quelle angelegt; die Arbeiten waren allerdings massiven Einschränkungen unterworfen. Zum einen konnten die rezenten Wasserbecken nicht entfernt werden und zum anderen wurde der Grundwasserspiegel schon nach ungefähr einem Meter erreicht. Dabei war es nicht möglich auf ältere Schichten zu stoßen; die Befunde datieren frühestens in das 7. Jh. n. Chr. und bestehen u. a. aus einer frühbyzantinischen Schuttschicht und einer mittelalterlichen Steinsetzung.³²³

Im Osten der Felsquelle kamen weitere frühbyzantinische Gebäudereste sowie eine römische Thermenanlage zum Vorschein.³²⁴ Westlich des Heiligtums und somit auf der gegenüberliegenden Seite der heiligen Straße wurden einige Grabbauten entdeckt.³²⁵ Die Gräber gehen bis in das 3. Jh. v. Chr. zurück und verweisen dadurch auf eine nahegelegene Siedlung zu dieser Zeit. Im Süden der Rampe wurde diesbezüglich ebenso ein Suchschnitt angelegt, in welchem Mauerabschnitte aus dem 4. Jh. v. Chr. zutage kamen.³²⁶

Ausstattung, Funde und Datierung:

Da bauliche Reste des Heiligtums weitgehend fehlen, können nur die Funde Aufschlüsse über das Erscheinungsbild des Heiligtums und vor allem seinen Nutzungszeitraum geben.

³²⁰ Plan der Suchschnitte bei Bumke u. a. 2000, 63 Abb. 5.

³²¹ Schneider 1987, 110. Bumke u. a. 2000, 59.

³²² Bumke u. a. 2000, 59.

³²³ Bumke u. a. 2000, 70 f. Abb. 11.

³²⁴ Bumke u. a. 2000, 72-80 Abb. 12-17.

³²⁵ Bumke u. a. 2000, 86-94, Abb. 24-30.

³²⁶ Bumke u. a. 2000, 94 f.

Wiegand hatte im Jahr 1901 mehrere fragmentierte archaische Sitzstatuen im Bereich der Felsquelle entdeckt, die jedoch heute nicht mehr auffindbar sind.³²⁷ Eine davon war mit einer Weihinschrift versehen und bezeugt den Nymphenkult am Akron.³²⁸ Bei den Geländebegehungen 1994 wurden weitere Fragmente von Großplastik gefunden, darunter Teile einer archaischen Kore.³²⁹ Von der Kore haben sich der Ober- und Unterkörper erhalten, aber der Kopf, die Arme und die Beine ab den Knien fehlen. Sie ist im Typus der sog. Vogelträgerinnen dargestellt und datiert in die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.³³⁰

Im Bereich rund um die Felsquelle kamen bei der Grabung Keramikfunde vom 6. Jh. v. Chr. bis zum 7. Jh. n. Chr. zu Tage. Dadurch lässt sich auf eine Nutzung der Quelle ab der Archaik schließen.³³¹

Die Funde aus dem Bereich südlich der Rampe datieren vom 6. Jh. bis zum 3. Jh. v. Chr. Darunter befindet sich ein Stück eines ionischen Kymations sowie ein Marmorziegel, wodurch Rückschlüsse auf qualitativ hochwertige Gebäude ab der Archaik naheliegend sind.³³² Das ionische Kymation wird zeitlich um 530 v. Chr. eingestuft und war wahrscheinlich an einem Altar oder einem Tempel angebracht.³³³

Die Auswertung der gesamten Funde zeigt folgendes Bild:³³⁴ Es überwiegt die Anzahl der hellenistischen sowie der spätrömisch-frühbyzantinischen Keramik.³³⁵ Die frühesten Funde sind archaisch und im Bereich um die Felsquelle war eine besondere Funddichte auffallend.³³⁶ Des Weiteren konnte eine große Anzahl von Architekturfragmenten im engeren Gebiet um die Felsquelle verzeichnet werden.³³⁷

Obwohl sich die Funde aus archaischer bis hellenistischer Zeit keinem Baubefund zuordnen lassen, kann von einer Nutzungskontinuität seit archaischer Zeit ausgegangen werden.³³⁸ In die Archaik sind auch die zahlreichen Votive einzuordnen

³²⁷ Herda 2006, 293.

³²⁸ Ehrhardt 1993, 5-7.

³²⁹ K. Tuchelt, AA 1995, 786 f. Abb. 4.

³³⁰ Bumke u. a. 2000, 65 f.: Die rechte Hand der Kore lag vor ihrer Brust und hielt einen Vogel oder eine Blüte.

³³¹ Bumke u. a. 2000, 70.

³³² Bumke u. a. 2000, 95.

³³³ Bumke u. a. 2000, 95 f.

³³⁴ Grafik der Keramikfunde anhand ihrer Datierung bei Bumke u. a. 2000, 64 Abb. 7.

³³⁵ Bumke u. a. 2000, 64.

³³⁶ Bumke u. a. 2000, 67.

³³⁷ Bumke u. a. 2000, 69.

³³⁸ Bumke u. a. 2000, 83.

sowie die das Vorhandensein eines Kultbaus anzunehmen.³³⁹ Die Aktivität des Heiligtums wird vom 6. Jh. v. Chr. bis in das 4. Jh. n. Chr. angenommen.³⁴⁰

Kult:

Informationen über das Kultgeschehen sind in der Molpoi-Satzung überliefert. Die Inschriftenstele datiert in das 2. Jh. v. Chr., doch der Text ist weit älter, da sie auf das Amtsjahr des Aisymnetes Philtes hinweist, welches das Jahr 450/49 v. Chr. darstellt.³⁴¹ Der Wortlaut des Textes lässt sich allerdings in die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. datieren. Diese Zeitstellung unterstreicht, zusammen mit der Datierung der Funde, einen Kultbeginn in der Archaik.³⁴²

Das Heiligtum der Nymphen an der heiligen Straße wurde während der Neujahrsprozession von Milet nach Didyma als dritte Station aufgesucht. Die dort verehrten Nymphen bleiben anonym; die Beschreibung in der Molpoi-Satzung deutet auf die Verehrung von Quell- und Wiesennymphen hin.³⁴³ Die Prozessionsteilnehmer begaben sich zu „den Wiesen auf dem Akron bei den Nymphen“ und sangen den Paion.³⁴⁴ Der Befundlage nach zu urteilen, haben die Kultteilnehmer die heilige Straße verlassen und gingen über die Rampe zur heiligen Quelle bzw. auf der davorliegenden Wiese um den Paion zu zelebrieren.³⁴⁵ Dieses Heiligtum an der heiligen Straße kann trotz einer Prozession für Apollon als alleiniger Verehrungsort der Nymphen an einer heiligen Quelle verstanden werden.³⁴⁶

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Die römische Thermenanlage im Osten des Heiligtums wurde von der Karstquelle gespeist und steht mit großer Wahrscheinlichkeit auch in kultischer Verbindung mit der Nymphenverehrung. Das Heiligtum und die Therme wurden bis in das 4. Jh. n. Chr. genutzt; die Thermenanlage weist mehrere Bauphasen auf.³⁴⁷ Die Grabung hat zudem Nachweise auf Erdbebenzerstörungen erbracht, welche Anhaltspunkte für

³³⁹ Bumke u. a. 2000, 96.

³⁴⁰ Herda 2006, 438.

³⁴¹ Herda 2006, 15.

³⁴² Herda 2006, 19 f.

³⁴³ Herda 2006, 299 f.

³⁴⁴ Zitat aus der Übersetzung der Molpoi-Satzung: Herda 2006, 13.

³⁴⁵ Herda 2006, 300.

³⁴⁶ Herda 2006, 299.

³⁴⁷ Bumke u. a. 2000, 80-82.

das vermutete Ende des Heiligtums im 4. Jh. n. Chr. liefern. Erst in frühbyzantinischer Zeit, etwa um 500 n. Chr. wurde das Gebiet wieder besiedelt.³⁴⁸

³⁴⁸ Bumke u. a. 2000, 96.

5. 1. 3. Das Apollonorakel in Klaros

Topographie:

Klaros befindet sich in der Nähe des modernen Ortes Ahmetbeyli,³⁴⁹ zwischen dem antiken Notion und dem antiken Kolophon; die Abstände betragen ca. 2 km zu Notion und der Meeresküste und ca. 12 km zu Kolophon.³⁵⁰ Das Heiligtum liegt in einer Ebene, mit einer Quelle und einem Fluss im Westen, umgeben von einem Hain. Der Fluss trägt den antiken Namen Ἄλῆς und überschwemmt noch heute im Winter und Frühjahr das Areal des Heiligtums.³⁵¹

Forschungsgeschichte:

Die Lokalisierung der antiken Stätte, sowie der Nachbarstädte Kolophon und Notion gelang dem deutschen Prähistoriker Carl Schuchhardt im Jahr 1886. Elf Jahre später begann Theodore Macridy die Erforschung von Klaros, womit 1907 eine erste und 1913 eine zweite Grabung, dann zusammen mit Charles Picard, stattfanden. Die vorrangigen Ziele dieser ersten Ausgrabungen waren die Freilegung der antiken Substanz sowie die Erforschung der zahlreichen Inschriften. Nach Jahrzehnten der Unterbrechung leitete der französische Epigraphiker Louis Robert von 1949 bis 1962 die Grabungskampagnen in Klaros; mit einer erneuten Konzentration auf die Inschriften. Zusätzlich kamen die Ruinen des Apollontempels und die Fragmente einer kolossalen Kultbildgruppe von Apollon, Artemis und Leto zu Tage.³⁵² Im Zeitraum 1988 bis 1997 wurden die Arbeiten unter der Leitung von J. de La Genière durchgeführt und konzentrierten sich erstmals auf das vorhellenistische Heiligtum. Seit 2002 hat N. Şahin die Grabungsleitung übernommen und führt die Erforschung des Apollonorakels in Klaros fort.³⁵³

Überlieferung und Frühgeschichte des Heiligtums:

Klaros wird zum ersten Mal in den homerischen Hymnen des 7. Jhs. v. Chr. erwähnt³⁵⁴ und laut einem Gründungsmythos, den Strabon überliefert, soll das

³⁴⁹ DNP VI (1999) 493 s. v. Klaros (J. de la Genière – E. Olshausen).

³⁵⁰ Parke 1985, 112.

³⁵¹ Flashar 1999a, 54.

³⁵² Flashar 1999a, 54 f.

³⁵³ Akar Tanrıver 2010, 11. Zusätzlich zu den Tempeln für Apollon und Artemis können nun Evidenzen für Kultbauten der Leto als neue Forschungsergebnisse angeführt werden. S. dazu Şahin 2014, 13-30 und N. Şahin – E. Doğan Gürbüzler – O. Zunal – C. Pişkin Ayvazoğlu – G. Günata – H. Doğan – C. Balaban, Klaros 2013, KST 36, 2, 2014, 669-684.

³⁵⁴ Hom. h. Apollon 1, 40. Flashar 1993, 63.

Orakelheiligtum vom Seher Mopsos gegründet worden sein.³⁵⁵ Das Orakel in Klaros wird weiters von Pausanias ab dem Ende des 4. Jhs. v. Chr. bestätigt, als Alexander der Große im Traum die Bürger des neu gegründeten Smyrna für die Weissagung einer guten Zukunft zum klarischen Orakel schickte.³⁵⁶ Es existieren keine älteren Zeugnisse bzgl. einer Orakeltätigkeit; zuvor könnte es sich lediglich um ein Apollonheiligtum ohne Orakelfunktion gehandelt haben.³⁵⁷

In der Antike gehörte Klaros zunächst zur Polis von Kolophon und später zu Notion.³⁵⁸ Die Stadt Kolophon wurde 294 v. Chr. von Lysimachos zerstört und die Bevölkerung wurde nach Ephesos umgesiedelt. Nach seinem Tod 281 v. Chr. kehrten die Bewohner wieder zurück und der Kult des Apollon Klarios erhielt neuen Aufschwung, womit auch große bauliche Veränderungen im Heiligtum zusammenhängen könnten.³⁵⁹

Befund:

Der Eingang ins Orakelheiligtum erfolgt durch das im Süden gelegene Propylon und führt über eine heilige Straße zum südlicheren und größeren Apollontempel, welcher die heilige Quelle beherbergt (Abb. 3). Der Artemistempel besitzt die gleiche Ausrichtung wie der Apollontempel und befindet sich in nur wenigen Metern Abstand nördlich desselben.³⁶⁰ Er datiert in das 3. Jh. v. Chr.,³⁶¹ doch es lassen sich Reste eines Vorgängerbaus aus dem 6. Jh. v. Chr. nachweisen.³⁶² Beiden Tempeln sind dazugehörige Altäre im Osten vorgelagert.³⁶³ Der rechteckige Altar befindet sich ca. 30 m östlich des Tempels und war Apollon und Dionysos zugleich geweiht. Diese Götter-Kombination kommt auch im Festkalender von Kolophon vor und ist daher wenig überraschend.³⁶⁴ Im Bereich zwischen dem Apollontempel und dem großen Altar befinden sich Vorrichtungen um eine Hekatombe (100 Opfertiere) für die bevorstehende Schlachtung anzubinden (Abb. 3).³⁶⁵

³⁵⁵ Friese 2012, 43. Strab. 14, 5, 16.

³⁵⁶ Paus. 7, 3. Flashar 1993, 63.

³⁵⁷ Parke 1985, 126.

³⁵⁸ Langenstroer 1992, 244.

³⁵⁹ Flashar 1999a, 72 f: Es wird ein Zusammenhang zwischen dem Bauprogramm des 3. Jhs. v. Chr. und den historischen Ereignissen vermutet.

³⁶⁰ Flashar 1999a, 56.

³⁶¹ Flashar 1999a, 73 f.

³⁶² Moretti 2012, 113.

³⁶³ Flashar 1999a, 55 f.

³⁶⁴ Flashar 1999a, 56.

³⁶⁵ Flashar 1999b, 428.

Entlang der heiligen Straße waren Statuenweihungen, Inschriften und Votive aufgestellt, die hauptsächlich aus dem 1. Jh. v. Chr. stammen.³⁶⁶ Im Umkreis beider Tempel befinden sich neben anderen Altären auch zahlreiche Basen von Ehrenmonumenten noch in situ entlang des Weges vom Propylon zu den Tempeln.³⁶⁷

Der Apollontempel

Der gute Erhaltungszustand des Apollontempels lässt drei Bauphasen in seiner Architektur erkennen. Der erste Tempel wurde im 6. Jh. v. Chr. errichtet und besteht aus einem einfachen Sekos, dessen Überreste nahe der westlichen Mauer des Cellahofes entdeckt wurden. Der Sekos umschließt die heilige Quelle, die als Brunnenschacht ausgestaltet war. Die Einfassung der Quelle ist zeitgleich mit dem Bau des archaischen Tempels anzunehmen.³⁶⁸

Am Ende des 4. Jhs. v. Chr. wurde der Sekos zu einem dorischem Peripteros mit fünfstufiger Krepis mit sechs Säulen je in der Front und der Rückseite, sowie elf Säulen entlang der Längsseiten, erweitert. Insgesamt kommt der Tempel auf die Maße 46,3 x 25,2 m³⁶⁹ und seine Ost-West-Achse unterscheidet sich nur minimal vom Vorgängerbau.³⁷⁰ Des Weiteren haben sich einige Fragmente des Metopen-Triglyphenfrieses sowie einige Architravblöcke erhalten.³⁷¹ Die Cella des Tempels ist hypäthral angelegt, so dass die heilige Quelle unter freiem Himmel liegt.³⁷²

Diese Anordnung wurde im 2. Jh. v. Chr. massiv verändert. Der Tempel wurde durch eine unterirdische Krypta im Bereich unterhalb der Cella ergänzt (Abb. 4). Sie besteht aus zwei Räumen, die mit Bögen überdacht sind (Abb. 5). Der Zugang zur Krypta erfolgt über zwei Treppen im Pronaos.³⁷³ Die Treppen führen über vier Stufen zu einem schmalen Korridor in Tempelmitte zusammen, welcher sich im Bereich unterhalb der Cella erneut in zwei Flure teilt.³⁷⁴ Der erste und größere der beiden Räume besitzt zwei symmetrisch angelegte Eingänge, die einander gegenüber, in der Süd- und in der Nordmauer, liegen. Der nördliche Eingang war mit einer Flügeltür

³⁶⁶ Flashar 1999a, 55 f.

³⁶⁷ Langenstroer 1992, 251.

³⁶⁸ Moretti u. a. 2014, 34.

³⁶⁹ Flashar 1999a, 56.

³⁷⁰ Moretti u. a. 2014, 34.

³⁷¹ Langenstroer 1992, 252 f.

³⁷² Moretti u. a. 2014, 34. Die offene Hofanlage kann auch für den archaischen Tempel angenommen werden.

³⁷³ Moretti u. a. 2014, 36.

³⁷⁴ Moretti u. a. 2014, 38.

versehen, worauf die Hohlräume der Türdrehpunkte hindeuten. Der Boden ist mit dicken Marmorblöcken gepflastert worden. Der Raum wurde mit mehreren Bogenkonstruktionen überwölbt.³⁷⁵

Der zweite Kryptaraum ist langrechteckig angelegt und über einen schmalen Durchgang vom ersten Raum aus zu erreichen. Er wurde ebenso gepflastert und mit Bögen versehen wie der erste Raum. Unmittelbar südlich nach dem Durchgang befindet sich der Schacht der heiligen Quelle (Abb. 6).³⁷⁶

Oberhalb der Krypta existierte nach wie vor die hypäthrale Cella des Tempels. An ihrem westlichen Ende stand eine massive Basis, die für die Aufstellung der Kultbildgruppe vorgesehen war.³⁷⁷

Ausstattung, Funde und Datierung:

Der Apollontempel war seit dem Hellenismus reich ausgestattet, zu einer Besonderheit zählen die Bronzeastragale, mit welchen die fünfstufige Krepis verziert war. An jeder Stufenverbindung war ein Astragalelement angebracht.³⁷⁸ Moretti äußert die Frage, ob diese einzigartige Verzierung lediglich zu Dekorationszwecken angebracht war oder ob sich damit eine Verbindung zum Orakelkult, aufgrund der Astragalomantie, herstellen lässt. Die Bronzeastragale auf der Krepis könnten demnach als spezielles Dekorelement ausgesucht worden sein, um den Tempel als Orakeltempel zu kennzeichnen.³⁷⁹

Im Inneren des Tempels wurde 1957 ein sog. Omphalos entdeckt.³⁸⁰ Es handelt sich um einen eiförmigen Monolith aus graublauem Marmor mit einer Gesamthöhe von ca. 68 cm. Die Standfläche ist sehr schlecht erhalten, die Oberfläche jedoch sehr gut. Es sind Meißelspuren und insgesamt sieben kleine Löcher zu erkennen. An der abgerundeten Spitze des Omphalos befindet sich die größte der Öffnungen, 3,2 x 1,8 cm groß und 3 cm tief. Die restlichen Löcher sind kleiner und verteilen sich über die Oberfläche des Monoliths. Die Anordnung der Öffnungen bildet eine Spirale um die Seitenflanken des Omphalos herum. Moretti vermutet darin eine Haltekonstruktion für

³⁷⁵ Moretti u. a. 2014, 39.

³⁷⁶ Moretti u. a. 2024, 36.

³⁷⁷ Moretti 2012, 122 f. Abb. 18.

³⁷⁸ Rekonstruktionszeichnung bei Moretti u. a. 2014, 35 Abb. 2.

³⁷⁹ Moretti u. a. 2014, 34.

³⁸⁰ Flashar 1999a, 56.

eine metallene Schlange.³⁸¹ Der Omphalos wurde in der nordwestlichen Ecke des großen Kryptaraumes entdeckt; direkt daneben wurden vier Blöcke einer Basis gefunden. Moretti schließt eine gemeinsame Konstruktion aus Omphalos und Basis aus, sondern hält die Blöcke für eine Statuenbasis, hat diesbezüglich aber wenig Anhaltspunkte. Er datiert den Omphalos und die Basis grob in den Hellenismus.³⁸²

Eine der bedeutendsten Funde aus dem Orakelheiligtum ist die kolossale Kultbildgruppe bestehend aus der Trias Apollon, Artemis und Leto.³⁸³ Im Detail handelt es sich um einen sitzenden Apollon mit der Kithara, der von den stehenden Frauen Artemis und Leto flankiert wird.³⁸⁴ Die Gesamthöhe der erhaltenen Fragmente beträgt 5,92 m,³⁸⁵ ursprünglich wird die Kultbildgruppe 7,5 bis 8 m hoch gewesen sein.³⁸⁶ Es sind mehrere Fragmente der Körperglieder erhalten und wurden größtenteils im Gelände verstreut, wenige in situ in der Tempelcella gefunden. Die Köpfe sind einer mutwilligen Zerstörung zum Opfer gefallen; die Vermutung einer christlichen Motivation hinter der Zerstörung ist naheliegend.³⁸⁷ In der Cella des Apollontempels befindet sich die Kultbildbasis, welche als Standfläche für die monumentalen Götterstatuen diente.³⁸⁸ Die Komposition der Statuengruppe sowie der Typus der einzelnen Gottheiten sind auf zahlreichen kaiserzeitlichen Münzbildern überliefert.³⁸⁹ Die stilistische Analyse sowie die Komposition datieren die Kultbildgruppe in die Zeit der Wende vom 3. Jh. zum 2. Jh. v. Chr.³⁹⁰ Vom klarischen Apollon existiert eine kaiserzeitliche Nachbildung, die im Nymphäum des pisidischen Saglassos entdeckt worden ist.³⁹¹ Dieser Fund beendet die zuvor eingenommene Einzelstellung des klarischen Apollons in der Großplastik.³⁹²

Vor allem in der Frühzeit des Heiligtums wurden neben Apollon auch Artemis und Leto intensiv verehrt. Im Bereich des Artemistempels und des dazugehörigen Altars

³⁸¹ Moretti u. a. 2014, 43 Abb. 8.

³⁸² Moretti u. a. 2014, 45 f.

³⁸³ Moretti 2012, 119 Abb. 11.

³⁸⁴ Flashar 1999a, 56-58.

³⁸⁵ Flashar 1999a, 59.

³⁸⁶ Flashar 1999a, 61.

³⁸⁷ Flashar 1999a, 60.

³⁸⁸ Flashar 1999a, 61.

³⁸⁹ Mägele 2008, 130. Flashar 1999a, 56-58. Eine Münze aus der Regierungszeit des Caracalla: Flashar 1999a, 56 Taf. 6, 1a-b.

³⁹⁰ Flashar 1999a, 62. Zur genauen stilistischen Analyse s. Flashar 1999a, 67-70.

³⁹¹ Mägele 2008, 129-131.

³⁹² Mägele 2008, 132.

wurden zahlreiche Votive für Artemis gefunden. Darunter befinden sich viele wertvolle Kleinfunde, wie mit Kreisen dekorierte Knöpfe aus Bronze und Ohrringe aus dem 7. und 6. Jh. v. Chr.³⁹³ In diesem Bereich kam zudem auch mykenisches Fundmaterial zu Tage, darunter Phi- und Psi-Idole, die SH IIIB/C datiert werden.³⁹⁴ Insgesamt lassen die Votive aus Klaros aufgrund ihrer Provenienz auf die große internationale Bedeutung des Heiligtums spätestens ab dem 7. Jh. v. Chr. schließen.³⁹⁵

Aus Klaros sind auch zahlreiche Inschriftenfunde bekannt; der Großteil davon gibt Auskunft über die Delegationen an das Orakel und datiert meist in das 2. Jh. n. Chr.³⁹⁶

Orakel:

Im Gegensatz zu der hypäthralen Bauweise in Didyma befindet sich die heilige Quelle in Klaros ab dem Hellenismus in einer unterirdischen Kammer. Das Wasser dieser Quelle war aufgrund seiner mantischen Kraft³⁹⁷ essentiell für das Orakelwesen, denn wie Tacitus berichtet, stieg der Priester in die Grotte hinab um vom Wasser der heiligen Quelle zu trinken, um anschließend die Orakelsprüche in Form von Versen dem Fragenden zu verkünden.³⁹⁸ Auch Plinius der Ältere berichtet von diesem Vorgang, allerdings mit einer beträchtlichen Nebenwirkung: Durch den Verzehr des orakelspendenden Wassers wird die Lebensdauer des Trinkenden verringert.³⁹⁹

Im späten 3. Jh. n. Chr. überliefert Iamblichos umfangreich über den Orakelvorgang, bei welchem die Orakelbesucher im vorderen unterirdischen Raum auf Bänken warten, während der Priester in die hintere Kammer zu heiligen Quelle schreitet um das Orakel zu befragen. Der Priester musste dafür vom Wasser der heiligen Quelle trinken. Außerdem durfte das Orakel nur in bestimmten Nächten und nach mehreren durchgeführten Riten befragt werden.⁴⁰⁰

Den antiken Überlieferungen über die Orakelbefragung ist demnach das Trinken der heiligen Quelle durch einen Priester gemeinsam. Diese Informationen werden von

³⁹³ Şahin 2014, 15.

³⁹⁴ Şahin 2014, 15.

³⁹⁵ Şahin 2014, 16.

³⁹⁶ Flashar 1999b, 421.

³⁹⁷ Flashar 1993, 64.

³⁹⁸ Tac. Ann. 2, 54. Langenstroer 1992, 248.

³⁹⁹ Plin. nat. 2, 232. Parke 1985, 138.

⁴⁰⁰ Iamb. de myst. 3, 11. Parke 1985, 219 f.

Moretti mit dem archäologischen Befund verknüpft, in dem er die Architektur des Tempels zur Rekonstruktion des Orakelvorganges zu Hilfe nimmt.⁴⁰¹ Das Orakel wurde zu Beginn des Kultes in einem offenen Tempelhof durchgeführt und die heilige Quelle war nicht überdacht. Die Umbauten des 2. Jhs. v. Chr. gingen offenbar mit einer Veränderung im Ritual der Orakelbefragung einher. Die heilige Quelle befand sich nun in einer unterirdischen Kammer und war mit Sicherheit nicht jedem zugänglich.⁴⁰² Der Weg zur heiligen Quelle wurde durch den Tempelumbau kompliziert: bis der Orakelsuchende im ersten unterirdischen Raum angekommen war, musste er siebenmal die Richtung wechseln; L. Robert bezeichnete den Weg als ein Labyrinth.⁴⁰³ Der lange Korridor, der vom Pronaos aus zur Krypta führte, misst zudem nur 69 cm Breite und bietet damit keinen zwei Personen nebeneinander Platz. Dieser Umstand betonte sicherlich zusammen mit dem labyrinthartigen Weg den mystischen Charakter des Orakels. Der erste Kryptaraum war für diejenigen bestimmt, welche gekommen waren um das Orakel zu konsultieren. Der zweite Raum beherbergte den Brunnenschacht mit der heiligen Quelle und durfte nur von den Priestern betreten werden.⁴⁰⁴ Die Orakelbesucher warteten unterdessen im ersten Raum und durften zuhören, wie das Orakel gesprochen wurde.⁴⁰⁵ Von diesem nahezu geheimen Unterfangen war von außen Nichts sichtbar; die Existenz einer Krypta konnte anhand des Tempeläußeren nicht festgestellt werden. Der Apollontempel bot lediglich das Bild eines Peripteros mit einer Kultbildgruppe im offenen Naos.⁴⁰⁶ Obwohl die schriftlichen Überlieferungen zum Orakelvorgang nur in das frühe 1. Jh. n. Chr. zurückreichen, legt die Architektur des Tempels nahe, dass das Orakel in dieser Form schon seit dem 2. Jh. v. Chr. konsultiert wurde.⁴⁰⁷

Das Orakel wurde aufgrund der notwendigen vorbereitenden Rituale nur an festgelegten Tagen im Jahr durchgeführt, ähnlich wie in Delphi, wo die Pythia nur an einem Tag im Monat die Orakelsprüche verkündete. Für den alltäglichen Gebrauch dienten die Losorakel, die für Klaros aufgrund von Orakelinschriften gut belegt sind. Im Speziellen wurde Astragalomantie betrieben, worauf schon die bronzenen

⁴⁰¹ Moretti u. a. 2014, 49.

⁴⁰² Moretti u. a. 2014, 36.

⁴⁰³ Moretti u. a. 2014, 38.

⁴⁰⁴ Moretti u. a. 2014, 36.

⁴⁰⁵ Diese Vorgehensweise bei der Orakelbefragung hat bereits Parke angenommen: Parke 1985, 220.

⁴⁰⁶ Moretti u. a. 2014, 36-38.

⁴⁰⁷ Moretti u. a. 2014, 33.

Astragale auf der Krepis hindeuten.⁴⁰⁸ Des Weiteren kann durch Münzbilder auf vorhellenistischen Münzen aus Kolophon auf die Astragalomantie geschlossen werden; dargestellt ist auf einer Seite Apollon und auf dem Revers seine Kithara mit zwei flankierenden Astragalen.⁴⁰⁹

Die Verkündung des Orakels mithilfe der heiligen Quelle stand nur für ausgewählte Gesandte zu besonderen Anlässen bzw. bestimmten Tagen und Nächten zur Verfügung und stellte demnach eine Besonderheit dar.⁴¹⁰

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Zu Beginn der römischen Kaiserzeit wurden im größeren Kryptarium fünf Marmorblöcke installiert. Sie waren in den Nischen der Westwand aufgestellt und dienten als Sitzgelegenheiten für die wartenden Orakelbesucher.⁴¹¹

Klaros wurde vor allem von Hadrian enorm finanziell unterstützt. Eine Inschrift auf einem Architravblock des Apollontempels überliefert eine Reparatur oder Ergänzung von Hadrian und wird um 135 n. Chr. datiert.⁴¹² Das Orakelheiligtum in Klaros hatte eine Blütezeit im 2. Jh. n. Chr.,⁴¹³ die vor allem durch die zahlreichen Inschriften über die Orakeldelegationen zu dieser Zeit belegt wird.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Nollè 2007, 12. Moretti u. a. 2014, 34.

⁴⁰⁹ Nollè 2007, 12. J. G. Milne, Kolophon and its Coinage (New York 1941) Nr. 78a.

⁴¹⁰ Nollè 2007, 12.

⁴¹¹ Moretti u. a. 2014, 40.

⁴¹² Flashar 1999a, 71.

⁴¹³ DNP VI (1999) 493 s. v. Klaros (J. de la Genière – E. Olshausen).

⁴¹⁴ Flashar 1999b, 421.

5. 1. 4. Das Felsheiligtum der Kybele in Priene

Topographie:

Die Stadt Priene befindet sich am Fuße des Mykalegebirges und erstreckt sich über einer großen Terrasse mit anschließendem Hang zur Akropolis, der bis 380 m hinaufführt. Das Stadtgebiet ist durch ein starkes Süd-Nord-Gefälle charakterisiert.⁴¹⁵ Das Felsheiligtum der Kybele liegt etwas abseits des Stadtzentrums im Nordosten.⁴¹⁶ Es wird im Folgenden als Felsheiligtum Ost (= FHO) bezeichnet.⁴¹⁷ Der Heiligtumsbereich wird im Norden durch einen Hang begrenzt und ansonsten von der Stadtmauer in das Stadtgebiet eingeschlossen.⁴¹⁸ Der Hang besteht aus Karstgestein und ist von Felsspalten durchzogen. Dieses naturbelassene Areal wurde mit voller Absicht von der Stadtmauer berücksichtigt und in die Stadt integriert.⁴¹⁹ Damit wurde nicht nur das FHO, sondern auch ein ergiebiges Wasservorkommen in das Stadtgebiet aufgenommen.⁴²⁰ Das Wasser im FHO stammt zum Teil aus einer Karstquelle und auch vom Regenwasser, welches über den Hang hinunter und durch Risse und Spalten im Gestein hindurch im FHO wieder austrat.⁴²¹ Allerdings führte keine gepflasterte Straße zum Heiligtum; über den antiken Pfad zum FHO kann nur spekuliert werden.⁴²² In der Antike war das FHO vom Stadtgebiet aus nur begrenzt sichtbar, es wurde z.T. von den zweigeschossigen Häusern verdeckt.⁴²³

Forschungsgeschichte:

Das antike Priene wurde bereits 1673 von englischen Kaufleuten und Reisenden entdeckt und in ihren Notizen festgehalten, woraufhin viele weitere Forschungsreisende folgten. Die ersten archäologischen Untersuchungen wurden von 1764 bis 1766 am Athenatempel von der Londoner *Society of Dilettanti* durch Robert Wood, Richard Chandler, William Pars und Nicolas Revett durchgeführt. 1821 wurde der erste Stadtplan von Priene, sowie Zeichnungen der Bauteile des Athenatempels und der Agora veröffentlicht. Im Jahr 1895 begannen die ersten deutschen Grabungen unter Carl Humann und wurden nach dessen Tod von

⁴¹⁵ Filges 2015, 81 f.

⁴¹⁶ Der Stadtplan mit dem eingezeichneten Felsheiligtum bei Filges 2015, 81 Abb. 1.

⁴¹⁷ Die Bezeichnung wurde von Filges übernommen: Filges 2015, 82.

⁴¹⁸ Filges 2015, 82.

⁴¹⁹ Filges 2015, 83.

⁴²⁰ Filges 2015, 84.

⁴²¹ Filges 2015, 87. Fahlbusch 2003, 336 f.

⁴²² Filges 2015, 86. Filges vermutet einen Weg von der Theaterstraße aus.

⁴²³ Filges 2015, 86.

Theodor Wiegand bis 1899 fortgesetzt. Anschließend folgten Jahrzehnte der Aufarbeitung mit zahlreichen Veröffentlichungen bis 1977 bis 1982 unter der Leitung von W. Müller-Wiener erneut eine Grabungskampagne stattfand. Im Jahr 1990 wurde W. Koenigs als Grabungsleiter in Priene eingesetzt und führte die Arbeiten fort.⁴²⁴ Acht Jahre später setzten schließlich die Forschungen im Gebiet der hellenistischen Stadtplanung und –entwicklung ein⁴²⁵; ein Forschungsbereich, der sich für Priene besonders angeboten hatte: Priene besitzt ein großes hellenistisches Stadtgebiet, welches kaum kaiserzeitliche und mittelalterliche Störungen erleben musste.⁴²⁶ Dieses Projekt wurde von W. Koenigs und W. Raeck geleitet⁴²⁷ und 2006 beendet. Es folgten weitere Projekte in diese Richtung. Seit 2012 besteht eine Zusammenarbeit der Goethe Universität Frankfurt am Main mit der Universität Bursa in der Türkei.⁴²⁸

Die Erforschung des Felsheiligtums am Stadtrand von Priene kam im Zuge des Schwerpunktprogramms „Die hellenistische Polis als Lebensform“ (gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft) zustande, welches u. a. die Untersuchung des Areals nördlich der Wohnbebauung in Priene zum Ziel hatte. Die Grabungen fanden von 2007 bis 2011 statt. A. Filges konnte im Jänner 2012 bei der Tagung „Natur – Kult – Raum“ in Salzburg die ersten Ergebnisse präsentieren, welche schließlich in den publizierten Kongressakten ausführlich behandelt worden sind. Jedoch ist die Aufarbeitung der Grabungskampagnen noch nicht abgeschlossen und die bisherigen Resultate geben nur einen ersten Überblick über dieses Felsheiligtum der Kybele in Priene.⁴²⁹

Befund:

Das FHO entspricht einem ca. 35 x 50 m großen Komplex im Grundriss auf einem ebenen Gelände zwischen zwei Hängen, welche von Nordwesten nach Südosten verläuft und liegt unweit der antiken Wohnbebauung (Abb. 7). Es wird im Süden durch eine Felskante aus übereinander gelegten großen Bruchsteinen begrenzt und im Norden bildet eine weitere Felskante den Abschluss zum Hang. Der Eingang zum

⁴²⁴ Rumscheid 1998, 222-225; mit genauen Angaben zu den verschiedenen Publikationen der frühen Forscher.

⁴²⁵ Das Forschungsprojekt „Stadtentwicklung, Wohnbedingungen und Lebensverhältnisse im antiken Priene“ wird bei Raeck 2003, 314-318 genauer vorgestellt.

⁴²⁶ Raeck 2003, 314 f.

⁴²⁷ Raeck 2006, 317.

⁴²⁸ <<http://www.uni-frankfurt.de/45407378/Priene>> (14.08.2015).

⁴²⁹ Filges 2015, 82.

FHO wird im Westen durch eine in den Felsen eingearbeitete Türschwelle ersichtlich.⁴³⁰ Ansonsten zeichnet sich das Heiligtum weitgehend durch naturgegebene Begrenzungen aus. Die Felsvorsprünge am Nordhang weisen Felseinbuchtungen auf, die durch die frühere Nutzung des Gebiets als Steinbruch entstanden sind. Es handelt sich um den gleichen gering qualitativen Marmor, der im 4. Jh. v. Chr. für den Bau der Stadtmauer verwendet wurde. Die Felskante ist zudem rissig und weist einige Spalten auf, aus denen in der Antike Wasser austrat.⁴³¹ Dieses wurde mithilfe von Rinnen in vorgegebene Bahnen geleitet. Eine Tonrohrleitung verlief bis zur südlichen Felskante, wo das Wasser schließlich durch die lose Bruchsteinmauer abfloss.⁴³²

Neben der Rinne im Mittelteil des FHO ist der Felsboden stufenförmig bearbeitet und diente womöglich als Aufstellungsplatz für Votive.⁴³³ Im östlichen Bereich der Nordkante befinden sich zwei kleine Nischen, die je 20 cm tief in den Felsen geschlagen wurden.⁴³⁴

Neben der halbrunden Trockenmauer, die das FHO im Süden begrenzt, finden sich zahlreiche zweischalige Mauern, die mit Lehmörtel gebunden sind. Teilweise wurden natürliche Felsen in das Mauerwerk integriert, ohne zusätzlich bearbeitet worden zu sein. Die natürlichen Begebenheiten des Gebiets wurden sooft es ging miteinbezogen und in ihrer Natürlichkeit belassen. An einigen Stellen hat sich hydraulischer Mörtel erhalten; so auch in einem offenen Felsenbecken im Schnitt FHO 10 an der Nordkante.⁴³⁵

Die erhaltenen Mauerabschnitte lassen insgesamt nur schwer eine genaue Struktur des Heiligtums erkennen. Filges überlässt es der Abschlusspublikation eine detaillierte Befundaufnahme sowie mögliche Rekonstruktionen und Interpretationen darzulegen.⁴³⁶

Ausstattung, Funde und Datierung:

Das Heiligtum war ursprünglich nur einfach ausgestattet; es wurden hauptsächlich Dachziegel verschiedener Größe gefunden. Aufgrund ihrer Machart werden sie in den Hellenismus datiert. Das FHO verfügte demnach über Räume mit Überdachung;

⁴³⁰ Filges 2015, 86.

⁴³¹ Filges 2015, 87.

⁴³² Filges 2015, 87. Plan des FHO mit den eingezeichneten Wasserrinnen bei Filges 2015, 85 Abb. 4.

⁴³³ Filges 2015, 87-89.

⁴³⁴ Filges 2015, 89. Plan des FHO mit den eingezeichneten Nischen bei Filges 2015, 85 Abb. 4.

⁴³⁵ Filges 2015, 90 Abb. 7.

⁴³⁶ Filges 2015, 89.

eine Rekonstruktion ist jedoch bisher noch nicht möglich.⁴³⁷ Im Schnitt FHO 9 befindet sich eine Steinsetzung aus 20 cm hohen Steinplatten, welche eine rechteckige Form bilden. Obwohl keine spezifischen Funde aus dem Inneren geborgen werden konnten, interpretiert Filges die Steinsetzung als Bothros.⁴³⁸

Für die Identifikation des Heiligtums als Kultstätte der Kybele waren vor allem die zahlreichen Terrakottafunde ausschlaggebend, die vorwiegend die Göttin selbst und Tänzerinnen darstellen.⁴³⁹ Eine der Terrakotten ist besonders hervorzuheben:⁴⁴⁰ Die Statuette besteht aus mehreren Fragmenten und lässt sich fast vollständig wieder zur einer Höhe von etwa 30 cm zusammensetzen. Dargestellt ist die thronende Kybele mit Mauerkrone und zwei sie flankierender Löwen. Sie ist mit einem hoch gegürtetem Chiton bekleidet und hält in der rechten Hand eine Schale und in der Linken ein Tympanon. Diese Ikonographie ist im Gebiet von Priene bzw. in Ionien mehrmals gefunden worden, also handelt es sich um eine lokale Bildtradition.⁴⁴¹ Aufgrund stilistischer Charakteristika sowie Vergleichen mit anderen Kybeleterrakotten datiert diese Statuette in das späte 2. Jh. v. Chr.⁴⁴²

Terrakotten von Tänzerinnen sind vor allem in den Nischen und Felsspalten gefunden worden. Die weiblichen Figuren weisen eine gedrehte Körperhaltung sowie entweder Mantel oder Chiton als Kleidung auf. Mit den Händen werden die Gewänder auseinandergezogen und vermitteln mit dem vorgestreckten Spielbein eine drehende tanzende Bewegung.⁴⁴³ Ähnliche Tänzerinenterrakotten wurden auch im Demeterheiligtum in Priene,⁴⁴⁴ sowie auch in anderen Kybeleheiligtümern, wie in Mamurt Kale⁴⁴⁵ bei Pergamon und in Troja⁴⁴⁶ gefunden. Diese Terrakotten waren keiner bestimmten Gottheit zugeordnet, sondern waren Bestandteil des

⁴³⁷ Filges 2015, 91.

⁴³⁸ Filges 2015, 90 f. Abb. 9.

⁴³⁹ Filges 2015, 92 f.

⁴⁴⁰ Filges 2015, 92 Abb. 10.

⁴⁴¹ Filges 2015, 93.

⁴⁴² Filges 2015, 92 f.

⁴⁴³ Filges 2015, 93 f. Abb. 11.

⁴⁴⁴ Filges 2015, 93. Beispiele der Tänzerinnen aus dem Demeterheiligtum bei: Th. Wiegand – H. Schrader, Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898 (Berlin 1904) 160 Abb. 142. 143. 147 und F. Rumscheid, Die figürlichen Terrakotten von Priene, AF 22 (Wiesbaden 2006) 254-258. 263 f. Nr. 157. 174-178 Taf. 65. 66. 71.

⁴⁴⁵ E. Töpferwein, Terrakotten von Pergamon, PF 3 (Berlin 1976) 49. E. Töpferwein-Hoffmann, Die Terrakotten von Mamurtkale, in: K. Nohlen – W. Radt (Hrsg.), Kapikaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon, AvP 12 (Berlin 1978) 82 f. Nr. MK 17 Taf. 36.

⁴⁴⁶ D. Burr Thompson, The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period, Troy Suppl. 3 (Princeton 1963) 104, Taf. 23-26.

gängigen Motivrepertoires für die eleusinischen Göttinnen und Kybele.⁴⁴⁷ Die Tänzerinnen könnten aufgrund der kultischen Verwendung von Wasser im FHO auch als Nymphen angesprochen werden.⁴⁴⁸

Die Terrakotten aus dem FHO bestehen zu 90% aus weiblichen Figuren und geben damit womöglich Rückschlüsse auf sowohl verehrte Gottheiten als auch auf die Weihenden.⁴⁴⁹

Zu den weiteren Funden aus dem FHO zählen Webgewichte, Metallfunde und Keramik.⁴⁵⁰ Im Schnitt FHO 12 wurde eine Verfüllung bzw. Deponierung von zahlreichen besonderen Fundobjekten entdeckt. Hervorzuheben sind neben Keramik, Metallfunden und einem Bleitischchen, lebensgroße Tonhände und kleine Bronzekugeln.⁴⁵¹ Insgesamt wurden die Fragmente von vier rechten und einer linken Hand gefunden, sowie einzelne Finger und drei Unterarmfragmente, welche auf weitere Exemplare hinweisen. Die Hände sind detailliert ausgearbeitet, so dass Fingernägel gut sichtbar sind; außerdem befinden sich an ihnen Spuren ursprünglicher Bemalung.⁴⁵² Filges stellt mehrere mögliche Interpretationen vor, wobei sich zwei am wahrscheinlichsten hervorheben. Zum einen verweist er auf die üblichen Gliedmaßenweihungen an Heilgottheiten und nennt dazu auch Vergleichsbeispiele.⁴⁵³ Die andere Theorie benennt die Tonhände als sog. Sabazios-Hände.⁴⁵⁴ Der Kult um Sabazios als männliches Pendant zu Kybele mit phrygischer Herkunft würde besonders gut mit den anderen Funden im FHO harmonieren.⁴⁵⁵ Aber die Interpretation als Sabazios-Hände deckt sich nicht mit der Datierung der übrigen Funde, da der Kult erst im späten 1. Jh. v. Chr. üblich wurde.⁴⁵⁶ Filges lässt eine endgültige Klärung zur Bedeutung der Tonhände offen, intendiert aber einen möglichen kultischen Zusammenhang mit den gefundenen Bronzekugeln.⁴⁵⁷

⁴⁴⁷ Filges 2015, 93. Zusammenstellung der Fundorte bei F. Rumscheid, Die figürlichen Terrakotten von Priene, AF 22 (Wiesbaden 2006) 255, Anm. 1678.

⁴⁴⁸ Filges 2015, 94.

⁴⁴⁹ Filges 2015, 94.

⁴⁵⁰ Filges 2015, 94-96.

⁴⁵¹ Filges 2015, 96.

⁴⁵² Filges 2015, 96 f.

⁴⁵³ Filges 2015, 97 f.

⁴⁵⁴ Filges 2015, 98.

⁴⁵⁵ Filges 2015, 98. E. N. Lane, Conclusions, Corpus Cultus Iovis Sabazii III (Leiden 1989) 1.

⁴⁵⁶ Filges 2015, 98.

⁴⁵⁷ Filges 2015, 99 f.

Die Verteilung der Funde ist in einem schematischen Plan dargestellt⁴⁵⁸ und zeigt folgendes Bild: Das gesamte Gebiet des FHO ist fundreich, aber die Kybelevotive wurden bevorzugt entlang der Felskante im Norden deponiert. Neben der bereits besprochenen intentionellen Deponierung, welche die Tonhände und Bronzekugeln zum Vorschein brachte, verdichten sich die Votive in den naturbelassenen Teilen des Heiligtums, bei Felsen und Wasseraustritten.⁴⁵⁹

Der Beginn des Heiligtums kann aufgrund der bisherigen Analysen des Fundmaterials in das 3. Jh. v. Chr. datiert werden,⁴⁶⁰ und wurde mindestens bis zum frühen 1. Jh. v. Chr. frequentiert.⁴⁶¹

Kult:

Aufgrund der zahlreichen Kybeleterrakotten kann von einem Kult für die Göttin Kybele ausgegangen werden. Die Tänzerfiguren verweisen allgemein auf den Kult für eine weibliche Gottheit; in Zusammenhang mit dem natürlichen Quellwasser im FHO besteht die Möglichkeit eines Kultes für die Nymphen.⁴⁶² Es kann auch von einer Kultgemeinschaft für verschiedene Gottheiten ausgegangen werden.⁴⁶³

Der Kult wurde in kleinem Kreis abgehalten; die Lokalität und Ausstattung des FHO ermöglichte keine großen offiziellen Zeremonien. In der Architektur und auch in der Fundverteilung der Votive lässt sich keine durchgehende Systematik erkennen. Einzig die als Bothros interpretierte Steinsetzung deutet auf einen Opferplatz hin, aber es gab wohl keinen zentralen Platz für Weihungen. Filges vermutet einen kleinen öffentlichen Kult, der von Privatpersonen durchgeführt wurde und somit keine staatliche Leitung hatte. In Priene existierte bereits ein anderes Kybeleheiligtum am Westtor, welches wahrscheinlich als offizielles Heiligtum der Kybele in Priene fungierte.⁴⁶⁴ Aufgrund der zahlreichen weiblichen Terrakotten geht Filges von einer

⁴⁵⁸ Filges 2015, 102 Abb. 15.

⁴⁵⁹ Filges 2015, 101 f.

⁴⁶⁰ Filges 2015, 87.

⁴⁶¹ Filges 2015, 98. Eine Deutung der Tonhände als Sabazios-Hände würde für Filges aufgrund der zeitlichen Einordnung nicht passen. Dieser vorläufige Nutzungszeitraum bezieht sich also auf die bisherigen Datierungen der Funde. Ein genauerer Zeitrahmen lässt sich noch nicht bestimmen.

⁴⁶² Filges 2015, 102.

⁴⁶³ Filges 2015, 105.

⁴⁶⁴ Filges 2015, 103. Zum Kybeleheiligtum am Westtor s. Th. Wiegand – H. Schrader, Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898 (Berlin 1904) 171 f. und Rumscheid 1998, 98 f.

vorwiegend weiblichen Anhängerschaft aus.⁴⁶⁵ Die Tänzerinnen-Votive könnten zudem auf einen Kult mit Tanzveranstaltungen hindeuten.⁴⁶⁶

Beim FHO handelt es sich um ein innerstädtisches Naturheiligtum⁴⁶⁷; das Gebiet wurde zuvor bewusst, vermutlich aufgrund der natürlichen Wasservorkommen, in das Stadtgebiet integriert.⁴⁶⁸ Ausschlaggebend für die Kultgründung waren die natürlichen Gegebenheiten, wie die Felsen, die Hanglage, die Quellen und auch die Abgeschiedenheit.⁴⁶⁹ Das FHO beinhaltet viele naturbelassene Einheiten, wie etwa unbehauene Felsen und natürliche Wasseraustritte.⁴⁷⁰ Ansonsten sind einzelne Mauerzüge und künstliche Kanäle für die Wasserverteilung und Felsnischen und -stufen vorhanden.⁴⁷¹ Das Wasser wurde innerhalb des Heiligtums durch Rinnen und Kanäle geleitet um für die kultischen Handlungen zweckmäßig vorhanden zu sein.⁴⁷²

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Aufgrund der noch nicht abgeschlossenen Aufarbeitung der Befunde und Funde aus dem FHO, können keine Angaben zu einer kaiserzeitlichen Nutzung gemacht werden.

⁴⁶⁵ Filges 2015, 103.

⁴⁶⁶ Filges 2015, 94.

⁴⁶⁷ Filges 2015, 82.

⁴⁶⁸ Filges 2015, 83 f. Fahlbusch 2003, 336 f.

⁴⁶⁹ Filges 2015, 106.

⁴⁷⁰ Filges 2015, 86.

⁴⁷¹ Filges 2015, 86.

⁴⁷² Filges 2015, 87.

5. 2. Karien

5. 2. 1. Das Zeusheiligtum in Labraunda

Topographie:

Die antike Stätte von Labraunda befindet sich 14 km nordöstlich von Mylasa in bergiger Umgebung der Gebirgskette Beşparmak.⁴⁷³ In der Antike verband eine heilige Straße das Zeusheiligtum in Labraunda mit dem Zeusheiligtum in Mylasa.⁴⁷⁴ Das Gebiet ist seit jeher unwirtlich, felsig und wasserreich. Das Heiligtum in Labraunda konzentriert sich um einen markanten Felsen, der in der Mitte eine Spalte aufweist (Abb. 8).⁴⁷⁵ In seiner unmittelbaren Umgebung befindet sich eine Quelle. Beide Naturmale waren ausschlaggebend für die Kultgründung.⁴⁷⁶ Laut antiken Überlieferungen soll es auch einen heiligen Hain aus Platanen für Zeus gegeben haben.⁴⁷⁷ Das Gelände zeichnet sich durch seine abschüssige Lage aus, die die Aufschüttung von Terrassen für die Errichtung von Gebäuden notwendig gemacht hat.⁴⁷⁸

Forschungsgeschichte:

Labraunda und die antike Landschaft Karien wurden erstmals im 18. Jh. durch die Londoner *Society of Dilettanti* bereist. R. Chandler glaubte den Zeustempel in Labraunda entdeckt zu haben⁴⁷⁹, doch erst im 19. Jh. gelang es A. Prokesch die antike Stätte zutreffend zu lokalisieren.⁴⁸⁰ Ihm folgten weitere Reisende, wie H. Pückler-Muskau, Ch. Fellows und der französische Epigraphiker Ph. Le Bas, welcher als erster Zeichnungen der Skulpturen- und Inschriftenfunde veröffentlichte.⁴⁸¹ 1932 folgte A. Laumonier diesem Beispiel und kartierte alle sichtbaren architektonischen Reste Labraundas.⁴⁸² Drei Jahre später besuchten schwedische Archäologen zum ersten Mal die Stätte und konnten die Erlaubnis für Testsuchschnitte in dem damaligen Militärgelände von den türkischen Behörden erwirken. Bevor die schwedischen Forscher rund um A. W. Persson das Zeusheiligtum in Labraunda erkunden konnten, unterbrach der Zweite Weltkrieg ihre Unternehmung. 1948

⁴⁷³ Baran 2011, 51.

⁴⁷⁴ Carstens 2011, 123.

⁴⁷⁵ Karlsson 2013, 179 f.

⁴⁷⁶ Karlsson 2013, 186.

⁴⁷⁷ Hdt. 5, 119-120. Hellström 2011, 19 f.

⁴⁷⁸ Hellström 2007, 57.

⁴⁷⁹ Hellström 2011, 23.

⁴⁸⁰ Hellström 2011, 25 f.

⁴⁸¹ Hellström 2011, 28-39.

⁴⁸² Hellström 2011, 45.

wurden die Arbeiten schließlich begonnen und drei Grabungskampagnen folgten bis zum Tod von Persson. Die Ausgrabungen wurden danach unter G. Säflund für weitere drei Jahre fortgesetzt und in den 60er Jahren wurde er von A. Westholm als Grabungsleiter abgelöst.⁴⁸³ P. Hellström begann seine Arbeit in Labraunda mit der Bearbeitung der Keramikfunde und wurde 1979 der neue Grabungsleiter; diese Tätigkeit übte er bis 2003 aus. Er publizierte zusammen mit dem Architekten Th. Thieme den Befund des Zeustempels und der beiden Androne. 2004 übernahm L. Karlsson die Grabungsleitung und legte den Fokus der Arbeiten auf die Erforschung des Umlands des Heiligtums sowie auf die spätrömische und byzantinische Zeit Labraundas. Im Zuge dessen konzentrierte man sich auf die heilige Straße und ihre Quellhäuser sowie auf die Nekropole von Labraunda.⁴⁸⁴ Diese wird vor allem von O. Henry erforscht, welchem seit 2013 die Leitung der Grabungen obliegt. Er wird von einem Team aus vorrangig türkischen, französischen und schwedischen Archäologen, Restauratoren und anderen Wissenschaftlern unterstützt.⁴⁸⁵

Befund:

Das Heiligtum in Labraunda kann über zwei Eingänge betreten werden, das Südpropylon und das Ostpropylon und erstreckt sich über mehrere Terrassen, die im Laufe der Zeit nach und nach angelegt worden sind (Abb. 9). Die ältesten baulichen Anlagen konzentrieren sich auf der obersten Terrasse, der sog. Tempelterrasse. Das Quellhaus und der gespaltene Felsen liegen am oberen Abschnitt des Steilhanges.⁴⁸⁶ Im Umfeld des Zeustempels befinden sich mehrere Gebäude, darunter u. a. die beiden Bankethäuser, Andron A und B, zwei Hallenbauten und ein Schatzhaus.⁴⁸⁷ Des Weiteren war das Heiligtum mit einer Temenosmauer umschlossen, von welcher in manchen Abschnitten Reste sichtbar sind. Die natürlichen Kultmale des Heiligtums befinden sich zwar am Rande, jedoch mit Sicherheit innerhalb des Temenos. Ein großer Grabbau in der Nähe des großen Felsens gehörte nicht mehr zum heiligen Bezirk und markiert die Grenze.⁴⁸⁸

⁴⁸³ Karlsson 2011, 10 f.

⁴⁸⁴ Karlsson 2011, 11 f.

⁴⁸⁵ >http://www.labraunda.org/Labraunda.org/Team_eng.html< (11.09.2015).

⁴⁸⁶ Hellström 2007, 57, 58: Modell und Schnitt des Heiligtums, 59.

⁴⁸⁷ Hellström 2007, 59.

⁴⁸⁸ Hellström 2007, 59 f.

Der Zeustempel

Die Fundamente des Zeustempels haben sich in situ erhalten, wobei zwei Bauphasen ersichtlich sind.⁴⁸⁹ Das Fundament liegt am felsigen Grund auf und besteht aus Gneis.⁴⁹⁰ Des Weiteren sind die Euthynteria und die dreistufige Krepis in situ vorhanden.⁴⁹¹

Technische Details in den vorhandenen architektonischen Resten des Tempels geben Aufschluss über die frühere Bauphase. Dazu gehören fehlende Verbindungen von Mauerzügen, die Verwendung von unterschiedlichen Klammertypen und das Vorkommen verschiedener Baumaterialien; es konnten mehrere Gneistypen festgestellt werden.⁴⁹² Der Zeustempel wurde in seiner ersten Bauphase als Tempel in antis errichtet,⁴⁹³ enthielt eine quadratische Cella von ungefähr 6,6 x 6,6 m und wird in das 6. Jh. v. Chr. datiert.⁴⁹⁴ Gleich anschließend an die Tempelfundamente befindet sich im mittleren Bereich der Ostfront eine rechteckige Struktur mit einem hohlen Zentrum; es handelt sich vermutlich um einen Altar (Abb. 10).⁴⁹⁵

Der Tempel wurde von den Hekatomniden⁴⁹⁶ im mittleren 4. Jh. v. Chr. zu einem Peripteros erweitert. Die Cella blieb nahezu quadratisch wie im Vorgängerbau und es entstand eine Säulenstellung von sechs Säulen in der Front und acht Säulen zu den Längsseiten (Abb. 11).⁴⁹⁷ Vom Aufriss des Tempels sind zahlreiche Bauglieder im Umkreis des Temples verstreut aufgefunden worden. Dazu gehören etliche Säulenbasen, -schäfte und -kapitelle, sowie Fragmente von Bauornamentik und Gebälk.⁴⁹⁸ Die Säulen können auf eine Höhe von 6,4 m rekonstruiert werden und bestehen, wie auch die restliche aufgehende Architektur aus Marmor; im Gegensatz zum Fundament und den Cellawänden aus Gneis.⁴⁹⁹

⁴⁸⁹ Hellström – Thieme 1982, 21 mit Anm. 16.

⁴⁹⁰ Hellström – Thieme 1982, 21.

⁴⁹¹ Hellström – Thieme 1982, 21-24.

⁴⁹² Baran 2006, 23.

⁴⁹³ Baran 2006, 23. 44 Abb. 6. Hellström – Thieme 1982, 42.

⁴⁹⁴ Hellström 2007, 111.

⁴⁹⁵ Hellström – Thieme 1982, 24 f. Hellström 2007, 111.

⁴⁹⁶ Hellström 2007, 19 f. Zu Beginn des 4. Jhs. v. Chr. wurde Hekatomnos, Begründer der Dynastie der Hekatomniden, von den Persern als Satrap in Karien eingesetzt. Es folgte ein enormes Bauprogramm der Hekatomniden, vor allem unter Maussollos und Idrieus, im Zuge dessen das gesamte Heiligtum erneuert und erweitert wurde.

⁴⁹⁷ Hellström – Thieme 1982, 42 f. Hellström 2007, 111 f.

⁴⁹⁸ Hellström – Thieme 1982, 25-38.

⁴⁹⁹ Hellström 2007, 113.

Der gespaltene Felsen und die heilige Quelle

Diese beiden Naturmale waren ursprünglich ausschlaggebend für den Beginn eines Kultes in Labraunda. Der Felsen wurde aufgrund seines Aussehens in der Antike als heilig betrachtet; es hat den Anschein, als wäre der Felsen durch einen Blitz in zwei Teile gespalten worden (Abb. 8). Dieses Ereignis hatte das Entstehen der heiligen Quelle zur Folge, an deren Stelle ein Quellhaus errichtet worden ist (Abb. 12).⁵⁰⁰ In den 40er Jahren wurden Grabungen rund um die Quelle versucht; sie sind jedoch wegen ständiger Überflutung eingestellt worden.⁵⁰¹

Neue Forschungen im Umkreis des gespaltenen Felsens haben Hinweise auf einen frühen Kultplatz erbracht. Der Felsen sowie seine felsige Umgebung weisen mehrere Abarbeitungsspuren, Nischen und Treppen auf. Darunter eine große rechteckige Nische mit den Maßen 1,9 x 1,3 m und einer Tiefe von 0,45 m an der Westseite des gespaltenen Felsens. Im Vordergrund befindet sich ein offener erhöhter Platz und darunter liegt die heilige Quelle.⁵⁰² Im Zuge der Grabungen konnten auf dem terrassenartigen Freigelände von einem Umfang von 10-14 m mehrere Mauerzüge festgestellt werden.⁵⁰³

Die heilige Straße und die Quellhäuser

Der antike Weg von Mylasa nach Labraunda führt über die heilige Straße, die von Strabon⁵⁰⁴ und Aelian⁵⁰⁵ erwähnt wird. Es haben sich einige Abschnitte der Strecke aus der Antike erhalten, andere sind von der modernen Asphaltstraße überbaut worden. Entlang der vermuteten Route, sowie im Umkreis von Labraunda konnten insgesamt 42 Quellhäuser ausgemacht werden.⁵⁰⁶ Alle besitzen eine natürliche Quelle und werden zum Teil heute noch von der lokalen Bevölkerung als Trinkwasserquelle benutzt.⁵⁰⁷ Die versiegten Quellen hatten in den meisten Fällen die Zerstörung des Quellhauses zur Folge, da die Bewohner auf der Suche nach Wasser, tief gegraben haben woraufhin die Quellhäuser eingestürzt sind bzw. wurden sie wegen ihrer Nutzlosigkeit dem Verfall preisgegeben. Im Gegensatz dazu

⁵⁰⁰ Hellström 2007, 17. 102 f.

⁵⁰¹ Hellström 2007, 17.

⁵⁰² Karlsson u. a. 2014, 24.

⁵⁰³ Karlsson u. a. 2014, 24-30, Abb. 3 (Steinplan der ergrabenen Mauerzüge), Abb. 4. 5 (Ansichten der Mauern, sowie ein Schnitt).

⁵⁰⁴ Strab. 14, 2, 23.

⁵⁰⁵ Ail. nat. 12, 30.

⁵⁰⁶ Karte der heiligen Straße und der Quellhäuser bei Baran 2011, 50 Abb. 1.

⁵⁰⁷ Baran 2011, 51.

werden die wasserführenden Quellhäuser von den Einheimischen im Zuge der Benutzung in Stand gehalten und von der Vegetation befreit.⁵⁰⁸

Die Quellhäuser⁵⁰⁹ sind sich in ihrem architektonischen Aufbau alle ähnlich; im Zentrum befindet sich ein Wassersammelbecken, welches von gemauerten Wänden umschlossen ist um eine Nische zu konstruieren. Die Abdeckung erfolgte meist mithilfe eines einzelnen großen rechteckigen Steinblocks, der vertikal auf das aufgehende Mauerwerk gelegt ist. Die Quellhäuser besitzen zudem korridorartige Zugänge (*dromos*), einige mit Stufen. Die Größenangaben der Quellhäuser betragen zwischen 2 – 3 m Fassadenbreite, 1,5 – 2 m Höhe und einer *dromos*-Länge von 2 – 7 m. Die Wassersammelbecken sind zwischen 20 und 40 cm tief ausgearbeitet.⁵¹⁰

Ausstattung, Funde und Datierung:

Die ältesten Keramikfunde aus Labraunda datieren in das mittlere 7. Jh. v. Chr. und stammen aus dem Umfeld des Zeustempels und der Tempelterrasse.⁵¹¹ Der Zeustempel lässt sich aufgrund einer Weihinschrift auf der oberen Faszie des Epistyls, welche Idrieus nennt, in die Zeit um 350 – 344 v. Chr. einordnen.⁵¹² Die Hekatomniden haben häufig ihre Namen auf den Bauwerken hinterlassen, womit in vielen Fällen eine Datierung der Gebäude bekannt ist.⁵¹³

Die Skulpturenfunde aus Labraunda datieren zwischen dem frühen 4. Jh. v. Chr. und dem 2. Jh. n. Chr. Die meisten sind als Weihungen anzusprechen und waren auf Statuenbasen auf der Tempelterrasse aufgestellt.⁵¹⁴ Hervorzuheben ist hierbei eine marmorne Sphinx aus dem Andron C. Es handelt sich um eine männliche Sphinx, die Teil eines Sphingenpaares ist, welches in die Zeit des Maussollos datiert werden kann.⁵¹⁵

Des Weiteren war ein Kultbild im Zeustempel aufgestellt. Das Aussehen des Kultbildes des Zeus Labraundos ist einerseits durch literarische Quellen und andererseits auf Reliefs, Münzen und Bronzestatuetten überliefert, die aus dem Zeitraum des 4. Jhs. v. Chr. bis zur römischen Kaiserzeit stammen. Gemeinsam ist ihnen die Abbildung des bärtigen Zeus mit pektoralem Ornament, Axt und Speer in

⁵⁰⁸ Baran 2011, 66 f.

⁵⁰⁹ Eine Auflistung und detaillierte Beschreibung mit Abbildungen der einzelnen Quellhäuser bei Baran 2011, 66-90, Abb. 37-85, Taf. 1-6.

⁵¹⁰ Baran 2011, 67.

⁵¹¹ Hellström 2007, 40.

⁵¹² Hellström – Thieme 1982, 45 f.

⁵¹³ Hellström 2007, 26.

⁵¹⁴ Gunter 1989, 91.

⁵¹⁵ Gunter 1989, 92 f. Abb. 3.

den Händen.⁵¹⁶ Das Kultbild wird von antiken Autoren vermehrt als *xoanon* oder *agalma* bezeichnet und dabei wird stets die Doppelaxt in seiner Hand als Attribut im Gegensatz zum Blitz betont.⁵¹⁷ Gunter äußert die Annahme, dass das archaische *xoanon* des Zeus Labraundos bis in die römische Kaiserzeit Bestand hatte.⁵¹⁸

Der archäologische Befund aus dem Bereich um den gespaltenen Felsen und die heilige Quelle lässt sich aufgrund der architektonischen Reste bis in das 5. Jh. v. Chr. zurück datieren.⁵¹⁹ Die Funde gehen jedoch bis in das Chalkolithikum zurück, hervorzuheben sind dabei Keramikschüsseln aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausends.⁵²⁰ Der Großteil der Funde beinhaltet klassische Gefäß- und Lampenfragmente und hellenistische Münzen.⁵²¹

Interessant sind außerdem drei Fragmente von *hydrophoroi*-Terrakotten. Eine davon wurde bereits in den 50er Jahren gefunden, die anderen erst im Jahr 2012. Es handelt sich um weibliche Statuetten, die eine Hydria auf dem Kopf tragen und in das 5. Jh. v. Chr. datiert werden können.⁵²² Sie können keinem genauen Kontext zugeordnet werden, werden aber aufgrund von Vergleichen als Votive interpretiert.⁵²³

Die Quellhäuser sind zeitgleich mit der heiligen Straße angelegt worden, deren Entstehen mit dem Bauprogramm der Hekatomniden in Labraunda zusammenhängt.⁵²⁴ Ihre architektonischen Charakteristika entsprechen den zahlreichen Bauwerken, die den Hekatomniden zugeschrieben werden.⁵²⁵ Die typologische Einordnung der Quellhäuser zum karischen Typus bekräftigt ebenfalls ihre Datierung in die hekatomnidische Zeit.⁵²⁶ Es konnten keine Funde aus den Quellhäusern geborgen werden um die vermutete Zeitstellung zu untermauern.⁵²⁷

⁵¹⁶ Gunter 1989, 96 f. Abb. 6: Relief mit der Darstellung des Zeus Labraundos.

⁵¹⁷ Gunter 1989, 96. Hellström 2007, 115 mit Abbildung einer römischen Münze aus Mylasa, die das *xoanon* mit Doppelaxt und Speer im Tempel zeigt.

⁵¹⁸ Gunter 1989, 97.

⁵¹⁹ Karlsson u. a. 2014, 30.

⁵²⁰ Karlsson u. a. 2014, 31 Abb. 8a.

⁵²¹ Karlsson u. a. 2014, 30-33.

⁵²² Karlsson 2014, 87 f. Abb. 1-3.

⁵²³ Karlsson 2014, 89 f.

⁵²⁴ Baran 2011, 51.

⁵²⁵ Baran 2011, 52.

⁵²⁶ Baran 2011, 91 f. vgl. C. Dori-Klingenschmid, Prunkbrunnen in kleinasiatischen Städten, Studien zur antiken Stadt 7 (München 2001) 22 f.

⁵²⁷ Baran 2011, 93 f.

Kult:

Es führte eine Prozession vom Heiligtum des Zeus Karios in Mylasa zum Zeusheiligtum in Labraunda.⁵²⁸ Einmal im Jahr fand ein großes fünftägiges Fest für Zeus statt. Dabei wurden zahlreiche Opfertiere geschlachtet und athletische Wettkämpfe im Stadion ausgetragen.⁵²⁹

In diesem Zusammenhang dienten die Androne im Heiligtum als Banketträume für rituelle Festmahle. Die prominente Lage der Androne A und B im Heiligtum unterstreicht ihre große Bedeutung im Kult.⁵³⁰ Sie wurden von den Hekatomniden als Schauplätze ihres Herrscherkults genutzt und fanden nicht nur als Speiseräume Verwendung sondern auch als repräsentative Empfangsgebäude.⁵³¹ Das rituelle Speisen war in Labraunda von enormer Wichtigkeit und wurde von Maussollos und Idrieus durch ihr Bauprogramm deutlich. Hellström postuliert daher ein altes Ritual eines Opferfestes unter freiem Himmel bei den Naturmalen des Heiligtums, auf das die Hekatomniden Bezug nehmen könnten.⁵³²

Im Bereich der Naturmale von Labraunda wird ein kleines Heiligtum für Kybele vermutet. Die Felsnische sowie die Mauerzüge deuten auf einen frühen Kultbezirk in Zusammenhang mit dem Felsen und der Quelle hin. Die Lampenfunde verweisen ebenfalls auf eine für Kybele typische Kultpraxis.⁵³³ In diesem Zusammenhang sind auch die *hydrophoroi*-Statuetten zu nennen, die als Votive für Kybele angesehen werden und die wichtige Bedeutung des Wassers der heiligen Quelle im Kult betonen.⁵³⁴ Aufgrund der Befundlage wird von Karlsson ein alter Kult für eine anatolische Muttergottheit, im Speziellen Kybele, angenommen, welcher im Laufe der Zeit von Zeus Labraundos übernommen worden ist.⁵³⁵ Der Ursprung des Kultes geht mit Sicherheit auf die natürlichen Kultmale, den gespaltenen Felsen und die Quelle zurück. Karlsson berücksichtigt dabei auch den möglichen hethitischen Hintergrund

⁵²⁸ Carstens 2011, 123.

⁵²⁹ Hellström 2007, 22.

⁵³⁰ Carstens 2011, 124 f.

⁵³¹ Carstens 2011, 126.

⁵³² P. Hellström, Feasting at Labraunda and the chronology of the Andrones, in: L. Karlsson – S. Carlsson (Hrsg.), Labraunda and Karia. Proceedings of the International Symposium Commemorating sixty years of Swedish Archaeological work in Labraunda, 20.-21.11.2008, Boreas 32 (Uppsala 2011) 149-157.

⁵³³ Karlsson u. a. 2014, 24; 30.

⁵³⁴ Karlsson 2014, 90.

⁵³⁵ Karlsson 2014, 88.

des Kultes und bezieht sich auf den hethitisch-luwischen Wettergott Tarhunt, der mit Zeus gleichgesetzt worden ist.⁵³⁶

Die Quellhäuser entlang der heiligen Straße hatten laut Baran einen profanen Nutzen, in dem sie als Erfrischung für Reisende und Prozessionsteilnehmer dienten.⁵³⁷ M. E. kann eine zusätzliche kultische Konnotation der Quellhäuser nicht ausgeschlossen werden.

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

In der römischen Kaiserzeit wurde das Heiligtum nur minimal durch Badeanlagen und kleinere Reparaturen erweitert und umgebaut.⁵³⁸ Im Wesentlichen behielt es seinen hekatomnidischen Charakter bei.⁵³⁹

Antiken Überlieferungen zufolge entstand in Labraunda im 1. Jh. n. Chr. ein Fischorakel. Plinius und Aelian berichten von Fischen und Aalen in der heiligen Quelle, die mit goldenen Ketten und Ohrringen geschmückt sind.⁵⁴⁰

Im 4. und 5. Jh. n. Chr. war Labraunda jedoch stark besiedelt und es wurden zwei Kirchen nahe dem Zeusheiligtum errichtet, womit das Ende des Zeuskultes erreicht war.⁵⁴¹

⁵³⁶ Karlsson 2013, 174 f. 187 f. Er stellt den Felsen als Naturmal des Zeus dar und die Quelle als der Kybele zugehörig und impliziert einen *hieros gamos* der Gottheiten, als eine heilige Verbindung von Himmel und Erde.

⁵³⁷ Baran 2011, 93.

⁵³⁸ Hellström 2007, 41.

⁵³⁹ Hellström 2007, 21.

⁵⁴⁰ Hellström 2007, 38 f. Plin. nat. 32, 16. Ail. nat. 12, 30.

⁵⁴¹ Karlsson 2011, 13.

5. 2. 2. Das Apollonheiligtum in Loryma

Topographie:

Die antike Stadt Loryma liegt an der Spitze der Halbinsel Daraçya Yarımadası, in der Antike als karische Chersones bezeichnet.⁵⁴² Die Stadt liegt auf einem Felsvorsprung innerhalb der Bucht, welche einen wirtschaftlich gut gelegenen Naturhafen bildet.⁵⁴³

Das Apollonheiligtum befindet sich außerhalb des eigentlichen Stadtgebietes von Loryma im Südwesten (Abb. 13).⁵⁴⁴ Das Areal wird von einem markanten Felsen eingenommen, der womöglich in Verbindung mit der Quelle zur Kultgründung beigetragen hat. Die Quelle liegt westlich des großen Felsens und wird von einem quadratischen Brunnen eingefasst. In diesem Zustand dient der Brunnen auch für die heutige Bevölkerung als wichtige Süßwasserquelle.⁵⁴⁵

Forschungsgeschichte:

Ende des 19. Jh. wurde die Umgebung von Loryma sowie die Stadt selbst erstmals von Benndorf und Niemann archäologisch erforscht und die antiken Überreste aufgenommen.⁵⁴⁶ Die Ruinen des Apollonheiligtums konnten aufgrund dort entdeckter Inschriften als solche identifiziert werden.⁵⁴⁷ Dabei handelt es sich um zwei Weihungen an Apollon; eine davon wurde als Spolie verbaut in der byzantinischen Kirche gefunden, die auf den Resten des Tempels errichtet worden war.⁵⁴⁸ Zwischen 1995 und 2001 fanden Surveys vom Stadtgebiet Loryma und seiner Umgebung unter der Leitung von W. Held statt,⁵⁴⁹ welcher die Erforschung des Areals auch weiterhin fortführt.

Befund:

Das Apollonheiligtum ist sowohl einer byzantinischen als auch einer rezenten Überbauung zum Opfer gefallen, wodurch sich nur wenige antike Reste erhalten haben. Das noch sichtbare Fundament des Tempels besteht aus gut gefertigten Kalksteinquadern, die eine L-Form bilden (Abb. 13).⁵⁵⁰ Insgesamt weisen die Mauerzüge eine erhaltene Größe von 10,84 x 7,00 m auf. Im Umkreis davon wurden

⁵⁴² Held 1997, 165.

⁵⁴³ Held 1997, 167.

⁵⁴⁴ Held 2010, 356 Abb. 1.

⁵⁴⁵ Held 2010, 355.

⁵⁴⁶ Held 1997, 165, Anm. 1. Benndorf – Niemann 1884.

⁵⁴⁷ Held 1997, 169. Blümel 1991, 8 Nr. 8. 9.

⁵⁴⁸ Blümel 1991, 8.

⁵⁴⁹ Held 2010, 355, Anm. 1.

⁵⁵⁰ Held 2010, 355.

einige Architekturteile, darunter Säulentrommeln und ein Antenkapitellfragment aus lokalem Sandstein in typisch rhodischer Bautechnik gefunden. Diese gehörten womöglich zu einem Tempel aus dem 3. Jh. v. Chr., weshalb auch die Tempelfundamente in diese Zeit datiert werden.⁵⁵¹ Zusätzlich zu den Architekturteilen wurden auch Fragmente von Statuenbasen, z.T. mit Inschriften gefunden.⁵⁵² Die Quelle befindet sich in unmittelbarer Umgebung westlich der Tempelreste und ist als quadratischer Brunnen eingefasst.⁵⁵³ Das gesamte Areal erfuhr in byzantinischer Zeit eine starke Überbauung; insgesamt wurden drei Kirchen und einige Häuser mit vielen antiken Spolien errichtet.⁵⁵⁴

Ausstattung, Funde und Datierung

Eine Rekonstruktion des Apollontempels ist nicht möglich, jedoch zieht Held den Vergleich mit dem dorischen Peripteros des Apollon Samnaios in Amos.⁵⁵⁵ Bisher steht eine Ausgrabung des Apollontempels noch aus, die ein umfassendes Bild über das Aussehen des Heiligtums ermöglichen würde.⁵⁵⁶ Zur Ausstattung gehörte womöglich ein männlicher Torso, der in unmittelbarer Umgebung des Heiligtums gefunden wurde, heute jedoch nicht mehr auffindbar ist. Es existiert lediglich eine Zeichnung von Reinach.⁵⁵⁷ Dadurch ist bekannt, dass es sich um einen stehenden nackten Mann mit Überresten von Haarlocken auf den Schultern gehandelt hat.⁵⁵⁸ Held datiert den Torso aufgrund seines „ponderierten und schweren Körpers“ in das 5. oder 4. Jh. v. Chr.⁵⁵⁹ Die wenigen Funde zeigen aber, dass das Heiligtum qualitativ ausstattet war und bestimmt eine wichtige Funktion in Loryma einnahm.⁵⁶⁰ Des Weiteren belegen Inschriften seine überregionale Bedeutung, da ein Statuenstifter aus Kyrene genannt wird, sowie Künstler aus Sidon und Naukratis.⁵⁶¹ Das Apollonheiligtum war wohl vom 6. oder 5. Jh. v. Chr. bis in den Hellenismus hinein in Benutzung.⁵⁶² Die gefundene Keramik datiert ebenfalls in diesen

⁵⁵¹ Held 2010, 355 f.

⁵⁵² Held 2010, 356 f.

⁵⁵³ Held 2010, 355.

⁵⁵⁴ Held 1997, 169.

⁵⁵⁵ Held 2010, 356.

⁵⁵⁶ Held 2010, 356. Eine geomagnetische Prospektion lieferte diesbezüglich keine Ergebnisse.

⁵⁵⁷ Held 2010, 357. 359 Abb. 5. S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine 3 (Paris 1904) 169 Abb. 10.

⁵⁵⁸ Held 2010, 357.

⁵⁵⁹ Held 2010, 358.

⁵⁶⁰ Held 2010, 358.

⁵⁶¹ Held 2010, 356-358.

⁵⁶² Held 2010, 358.

Zeitraum⁵⁶³ und die beiden Weihungen an Apollon stammen aus dem 3. Jh. v. Chr.⁵⁶⁴ Loryma war in der Kaiserzeit nicht bewohnt,⁵⁶⁵ somit wird der Nutzungszeitraum des Heiligtums ausgehend von der Archaik bis zum Ende des Hellenismus eingegrenzt.

Kult

Es ist unklar, in wie weit die Quelle in die Tempelarchitektur integriert war; diese Frage kann nur durch eine umfassende Grabung geklärt werden. Dennoch wird die Quelle mit Sicherheit als zum Temenos gehörig betrachtet.

Das Apollonheiligtum ist womöglich das älteste Heiligtum in Loryma, die übrigen wurden erst im Hellenismus gegründet und lassen deutlich den rhodische Einfluss erkennen. Der Kult des Apollon in Loryma wird aufgrund dessen von Held als „*einheimisch-karisch*“ charakterisiert und spiegelt einen lokalen Kult wider.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Held 1997, 169.

⁵⁶⁴ Blümel 1991, 8.

⁵⁶⁵ Held 2010, 358.

⁵⁶⁶ Held 2010, 376.

5. 2. 3. Die Heiligtümer der Kybele in Loryma

Topographie:

Die beiden Felsheiligtümer der Kybele liegen im sog. Kybeletal, östlich von Loryma (Abb. 13).⁵⁶⁷ Dabei handelt es sich um das „Große Felsnischenheiligtum“ an einem Felsabhang bei einem Bach, der im Sommer ausgetrocknet ist,⁵⁶⁸ und um das „Kleine Felsnischenheiligtum“, welches sich nordöstlich davon an einer schmaleren Stelle des Kybeletals befindet.⁵⁶⁹ Beide beinhalten eine charakteristische Felsnische, welcher sie ihre Bezeichnungen zu verdanken haben.

Forschungsgeschichte:

Die archäologische Erforschung von Loryma wurde bereits im Kapitel zuvor kurz erläutert. Die beiden Heiligtümer der Kybele wurden 1999 im Zuge eines Surveys der ländlichen Umgebung Lorymas von W. Held entdeckt.⁵⁷⁰

Befund:

Das „Große Felsnischenheiligtum“ zeichnet sich in erster Linie durch die 1,32 x 0,63 m große Nische aus, die in die Felswand geschlagen worden ist (Abb. 15). Die oberen Ecken sind abgerundet und die Rückwand gepickt; allerdings ist ungewiss, ob ein Relief dargestellt gewesen ist. Die Nische wird von einer Umrahmung geschmückt, die an eine Tempeltür erinnert.⁵⁷¹ Davor wurde eine Terrasse aus einer dreischichtigen Polsterquadermauer angelegt. Insgesamt erreicht die Terrasse eine Größe von 4,73 x 4,16 m und ist über eine Rampe aus Bruchsteinen entlang der Felswand zu erreichen. Das Aussehen der Terrasse erinnert an einige hochwertig ausgestaltete Grabterrassen in Loryma aus dem 3. Jh. v. Chr.⁵⁷² In der Mitte der Terrasse befinden sich zwei Quader in situ, die Held als möglichen Altar interpretiert.⁵⁷³ Nordöstlich des „Großen Felsnischenheiligtums“ befinden sich weitere Ruinen, sowie auch das „Kleine Felsnischenheiligtum“ mit einer ähnlichen Nische (Abb. 16).⁵⁷⁴ Diese ist gleich gestaltet wie die große: der obere Abschluss ist abgerundet und sie wird von einer reliefierten Tür umrahmt. Die kleine Nische besitzt

⁵⁶⁷ Held 2010, 360.

⁵⁶⁸ Held 2010, 360.

⁵⁶⁹ Held 2010, 361.

⁵⁷⁰ Held 2000, 149. 152.

⁵⁷¹ Held 2010, 360 f. Abb. 8: Detailansicht der Felsnische.

⁵⁷² Held 2010, 361.

⁵⁷³ Held 2010, 361.

⁵⁷⁴ Held 2010, 363 Abb. 11: Detailansicht der Felsnische.

zudem eine 29 cm große Einbettung, welche womöglich für eine Kultstatue vorgesehen war. Sie ist nach Nordwesten ausgerichtet, also entgegengesetzt zur großen Nische. Vor der steilen Felswand mit der Nische ist eine kleine Felsbank positioniert.⁵⁷⁵ Die übrigen Ruinen im Umkreis bestehen aus verschiedenen Mauerzügen, zwei unterschiedlich große Zisternen, einem Becken und einer Felsschale.⁵⁷⁶ Die Zisternen und die Felsbecken weisen Reste eines wasserdichten Verputzes auf. Das rechteckige Becken und die Felsschale waren vermutlich durch eine Rinne miteinander verbunden. Die beiden Zisternen schließen unmittelbar an das Bachbett an.⁵⁷⁷

Ausstattung, Funde und Datierung

Bei den durchgeführten Surveys wurden keinerlei Funde entdeckt, sodass Rückschlüsse auf die Ausstattung und die Datierung der Anlage beinahe unmöglich sind. Der einzige Anhaltspunkt für eine Datierung stellt der Vergleich mit den Grabterrassenanlagen des 3. Jh. v. Chr. dar.⁵⁷⁸

Kult

Held interpretiert den archäologischen Befund als zusammengehörige Anlage und postuliert eine Verbindung der Felsnischenheiligtümer in einem gemeinsamen Kult.⁵⁷⁹ Heute lässt sich keine Quelle mehr feststellen, aber das rechteckige Becken und die zwei Zisternen lassen auf eine natürliche Quelle in der Antike schließen.⁵⁸⁰ Des Weiteren deutet er die beiden Felsnischenheiligtümer als Verehrungsstätten der Kybele, da sich deutlich der phrygische bzw. hethitische Einfluss zeigt.⁵⁸¹ In Karien sind Kybeleheiligtümer eher selten, doch vielleicht sind die wenigen Kybeleheiligtümer in Karien auch durch den lückenhaften Forschungsstand zu erklären.⁵⁸²

⁵⁷⁵ Held 2010, 362.

⁵⁷⁶ Held 2010, 362 Abb. 9.

⁵⁷⁷ Held 2010, 361. S. Plan bei Held 2001, 162 Abb. 13.

⁵⁷⁸ Held 2010, 361. 364.

⁵⁷⁹ Held 2010, 362.

⁵⁸⁰ Held 2010, 362.

⁵⁸¹ Held 2010, 362-364. Die Felsschale ist ein typisch hethitisches Element, welches in Phrygien weit verbreitet ist.

⁵⁸² Held 2010, 364. 376.

5. 3. Lykien

5. 3. 1. Das Letoon in Xanthos

Topographie:

Das Letoon befindet sich ca. 4 km südwestlich der Stadt Xanthos⁵⁸³ in einem ebenfalls ca. 4 km großen Abstand zur Meeresküste. Das Heiligtum liegt an einer Flussmündung des Xanthos in einer sumpfigen Ebene am Fuße eines kleinen Hügels und verläuft von Osten nach Westen leicht abschüssig.⁵⁸⁴ Auf dem felsigen Terrain wurde eine Terrasse angelegt, auf welcher die Tempel für Leto, Apollon und Artemis errichtet worden sind. Die Terrasse weist einige Risse im Fels auf, wodurch am Ende eines feuchten Winters Geysire mit enormem Druck austreten.⁵⁸⁵ Südlich der Tempelanlagen entspringt die heilige Quelle aus den Felsen hervor.⁵⁸⁶

Forschungsgeschichte:

Die ersten Forschungsreisenden kamen in den 40er Jahren des 17. Jhs. zu den Ruinen in Xanthos und dem Letoon. Zunächst versuchte Charles Fellows die Stätte zu erreichen, wurde jedoch vom undurchdringlichen Sumpf daran gehindert. So erblickte Richard Hoskyn⁵⁸⁷ als Landvermesser der britischen Navy als erstes das Theater, welches sich noch in gutem Erhaltungszustand befand. In seinem Bericht erwähnt er viele Sarkophage, die er im Gelände verstreut vorfand, sowie die Tempelruinen in der Sumpfebene. Ende des Jahres 1841 kam Charles Fellows schließlich während seiner dritten Lykienreise nach Xanthos und dem Letoon und beschrieb die Stätten ähnlich wie Hoskyn.⁵⁸⁸ Kurz darauf widmeten sich die Forschungsreisenden Spratt und Forbes ebenfalls dem Letoon und setzten die Tempelruinen mit den Überlieferungen von Strabon in Verbindung.⁵⁸⁹ Gegen Ende des 19. Jhs. befassten sich größtenteils österreichische Forscher eingehend mit Xanthos und dem Letoon. Diese Expeditionen hatten auch epigraphische Untersuchungen zum Ziel und wurden von Otto Benndorf geleitet.⁵⁹⁰ Die erste Reise fand 1881 statt und Benndorf bezieht sich vor allem auf das Nereidenmonument und

⁵⁸³ Schefold 1970, 81.

⁵⁸⁴ Hansen – Le Roy 2012, 35.

⁵⁸⁵ des Courtils 2009, 63.

⁵⁸⁶ Hansen – Le Roy 2012, 44.

⁵⁸⁷ R. Hoskyn, Narrative of a survey of part of the South Coast of Asia Minor and a tour inside the interior of Lycia in 1840-41, Journal of the Royal Geographical Society of London 12, 1842, 143-150.

⁵⁸⁸ Hansen – Le Roy 2012, 21. C. Fellows, The Xanthian Marbles (London 1842).

⁵⁸⁹ Hansen – Le Roy 2012, 22. T. A. B. Spratt – E. Forbes, Travels in Lycia, Milyas and the Cibyratis (London 1847) 16f.

⁵⁹⁰ Schefold 1970, 79. Hansen – Le Roy 2012, 22 f.

auf lykische Grabbauten aus Xanthos. Zusätzlich beschäftigte er sich mit den Hinterlassenschaften des Lykischen Bundes, womit das Letoon ebenso als eines der offiziellen Heiligtümer des Lykischen Bundes bezeichnet wurde.⁵⁹¹

Es folgten weitere Forschungsreisen zusammen mit Eugen Petersen und Felix von Luschan, sowie E. Kalinka und E. Krickl, welcher Fotografien und Pläne für das Sammelwerk *Tituli Asiae Minoris* anfertigte. Dabei kam es allerdings zu einer Fehlinterpretation: In den Ruinen der byzantinischen Kirche wurde eine Inschrift mit einer Weihung für Leto entdeckt, wodurch die Kirche fälschlicherweise als der Tempel der Leto identifiziert worden ist.⁵⁹² Aufgrund des Ersten Weltkrieges entstand eine Unterbrechung in der Erforschung des Letoons und erst in der Mitte der 30er Jahre besuchten die ersten französischen Wissenschaftler, unter ihnen P. Devambeze, der spätere Direktor des Louvre, Xanthos und das Letoon.⁵⁹³ Nach dem 2. Weltkrieg kam George Bean während seiner Reisen in Lykien mehrmals Xanthos und lieferte eine detaillierte Beschreibung der Stätte.⁵⁹⁴

Im Jahr 1951 begannen die französischen Grabungen in Xanthos und dem Letoon unter der Leitung von P. Demargne; ihm zur Seite stand der türkische Archäologe Ekrem Akurgal.⁵⁹⁵ 1962 begannen die Arbeiten speziell beim Letoon unter der Leitung von H. Metzger.⁵⁹⁶ Bald nach Grabungsbeginn wurde im Inneren des Letotempels ein Fragment mit einer Weihung an Leto entdeckt, wodurch die Identifizierung des Gebäudes als Letotempel erfolgte und der Fehler korrigiert wurde.⁵⁹⁷

In den 70er Jahren wurde in der Cella des Letotempels gegraben, wodurch unter dem hellenistischen Horizont eine dreisprachige Inschriftenstele zum Vorschein kam; der Text darauf ist je auf Lykisch, Griechisch und Aramäisch verfasst. Diese Trilingue führte zu einer Vielzahl an Erkenntnissen über die lykische Sprache und die Kulte im Letoon. Die Stele wird in die Regierungszeit des Artaxerxes IV um 337 v. Chr. datiert.⁵⁹⁸ Im Zuge dessen wurden in Folge die Reste des lykischen Tempels entdeckt.⁵⁹⁹

⁵⁹¹ Hansen – Le Roy 2012, 22 f. Benndorf – Niemann 1884, 118 f.

⁵⁹² Hansen – Le Roy 2012, 23.

⁵⁹³ Hansen – Le Roy 2012, 24.

⁵⁹⁴ Hansen – Le Roy 2012, 24. G. E. Bean, *Lycian Turkey. An Archaeological Guide* (London 1978).

⁵⁹⁵ Hansen – Le Roy 2012, 24.

⁵⁹⁶ Schefold 1970, 81. Hansen – Le Roy 2012, 24.

⁵⁹⁷ Mitchell – McNicoll 1978-1979, 83. Hansen – Le Roy 2012, 41-43.

⁵⁹⁸ Mitchell – McNicoll 1978-1979, 83 f.

⁵⁹⁹ Hansen – Le Roy 2012, 35.

Somit waren die Folgejahre erfüllt mit Studien des bereits ausgegrabenen Materials; in den 80er Jahren beschäftigte sich C. Le Roy vor allem mit der heiligen Quelle und dem Votivdepot, das 1968 von A. Balland bei der Quelle gefunden worden ist.⁶⁰⁰ 1997 wurde D. Laroche der neue Grabungsleiter und startete mithilfe französischer Geldmittel ein Projekt zum Wiederaufbau des Letotempels.⁶⁰¹ Die Architekturteile sind zu 80% vorhanden, sodass eine Rekonstruktion von Anfang an leicht möglich war.⁶⁰² Die Grabungsleitung wurde vor wenigen Jahren von der Başkent Universität übernommen und beschäftigt sich u. a. ebenfalls mit der Rekonstruktion des Letotempels.⁶⁰³

Mythos und Frühgeschichte des Heiligtums:

Der Legende nach suchte Leto zusammen mit ihren neugeborenen Kindern Apollon und Artemis Schutz vor dem Zorn der Göttin Hera. Nach der Geburt der Zwillinge auf Delos floh sie nach Lykien und ließ sich an einer Quelle nieder um zu trinken und ihre Säuglinge zu waschen. Dabei wurde sie jedoch von Hirten unfreundlich vertrieben, woraufhin Leto von Wölfen zum naheliegenden Xanthos-Fluss geleitet wurde. Sie weihte den Fluss dem Apollon⁶⁰⁴ und benannte das Land nach den Wölfen, als Dank für ihre Hilfe und Gastfreundschaft.⁶⁰⁵ Leto kehrte zu der Quelle zurück und verwandelte die Hirten in Frösche. Das Letoon befindet sich nun an dem Platz dieser Quelle.⁶⁰⁶

Diese Legende wurde in verschiedenen Versionen von unterschiedlichen Autoren aufgeschrieben.⁶⁰⁷ Sie kommt sowohl in Ovids Metamorphosen⁶⁰⁸ vor, als auch bei Antoninus Liberalis⁶⁰⁹. Dieser benennt die heilige Quelle mit dem Namen *Melite*. Dieser Name geht vermutlich auf das griechische Wort für „Honig“ zurück, was wiederum mit den hethitischen und luwischen Bezeichnungen für „Honig“ und „süß“ in Verwandtschaft stehen könnte.⁶¹⁰ Überlieferungen aus römischer Zeit berufen sich

⁶⁰⁰ Hansen – Le Roy 2012, 25. 44. Le Roy 1988.

⁶⁰¹ Hansen – Le Roy 2012, 27. J. F. Bernard, Le grand temple de Leto, *Archeologia* Paris 385, 2002, 16-25.

⁶⁰² Heinze 2014, 77.

⁶⁰³ S. Atik Korkmaz – M. Baki Demirtaş – M. H. Sayar – A. Tolga Tek, Letoon Kazisi 2014 Yılı Arazi Çalışmaları. Fieldwork of the Letoon Excavations 2014, *Anmed = AnadoluAkden* 13, 2015, 62-71.

⁶⁰⁴ Longfellow 2012, 147. Bryce 1983, 2-4.

⁶⁰⁵ Bryce 1983, 4.

⁶⁰⁶ Longfellow 2012, 147.

⁶⁰⁷ Bryce 1983, 3 f.

⁶⁰⁸ Ov. met. 6, 317-381.

⁶⁰⁹ Antoninus Liberalis, met. 35.

⁶¹⁰ Bryce 1983, 3.

meist auf Schriften früherer Autoren. Die älteste literarische Quelle geht ins 4. Jh. v. Chr. zurück und stammt vom lykischen Historiker Menekrates von Xanthos.⁶¹¹

Die frühesten Funde im Bereich des Letoons datieren in das 8. und 7. Jh. v. Chr.⁶¹², womit der Beginn des Heiligtums mit dem Beginn der Besiedlung in Xanthos zusammenpasst.⁶¹³ Der Kult für Leto wurde Ende des 5. Jh. von dem lykischen Dynasten Arbinas eingeführt und ist auf einer Statuenbasis inschriftlich verewigt. Er ließ den ersten Tempel für Leto erbauen.⁶¹⁴ Arbinas Laufbahn endete 375 v. Chr. womit für die Inschrift und den Tempelbau ein *terminus ante quem* entsteht.⁶¹⁵ Die Vermutung liegt nahe, dass zeitgleich mit dem Letotempel auch die Tempel für Apollon und Artemis errichtet worden sind.⁶¹⁶ Im Hellenismus erfuhr das Heiligtum eine größere Ausbauphase und erhielt zusätzlich zu größeren Kultbauten auch Portiken im Norden und Westen, die durch Säulenhallen verbunden waren.⁶¹⁷

Befund:

Kultbauten im Letoon:

Das Letoon beinhaltet eine große Portikus im Norden und einen kleineren Eingang im Westen, welcher zunächst der Haupteingang war. Von ihm gelangt man über die heilige Straße über eine Treppe zum erhöhten Tempelbezirk⁶¹⁸ mit den drei Tempeln, die jeweils Leto, Apollon und Artemis geweiht sind. Sie stehen parallel zueinander und sind nach Süden, zur heiligen Quelle ausgerichtet (Abb. 17).⁶¹⁹ Zudem existiert eine künstlich errichtete hellenistische Grotte für die Nymphen an der heiligen Quelle.⁶²⁰

Die früheste architektonische Ausgestaltung des Heiligtums erfolgte im 6. Jh. v. Chr. durch lykische Dynasten. Der Eingang zum Heiligtum führte von Südwesten über die heilige Straße zu einem Vorplatz mit polygonaler Pflasterung und einer Treppe, die

⁶¹¹ Bryce 1983, 3 f.

⁶¹² Heinze 2014, 77.

⁶¹³ des Courtils 2003, 131.

⁶¹⁴ Longfellow 2012, 148. Bryce 1983, 9.

⁶¹⁵ Bryce 1983, 9: Die Statuenbasis wurde 1973 bei den Grabungen gefunden und liefert den frühesten Beleg für die kultische Verehrung der Göttin Leto in Xanthos.

⁶¹⁶ Heinze 2014, 79.

⁶¹⁷ Heinze 2014, 77.

⁶¹⁸ Hansen – Le Roy 2012, 47 f.

⁶¹⁹ des Courtils 2003, 140.

⁶²⁰ des Courtils 2003, 157-160.

zur Tempelterrasse führte. Auf der unteren Ebene südlich der Treppe befand sich die heilige Quelle.⁶²¹

Der Letotempel:

Die früheste kultische Anlage wird von Hansen und Le Roy als der lykische Tempel⁶²² angesprochen und datiert in das Ende des 5. Jhs. bzw. in den Anfang des 4. Jhs. Es handelt sich dabei um einen Mauerzug aus polygonalen Orthostaten, dessen nordöstlicher und nordwestlicher Winkel erhalten ist und die Gebäudegröße von 6,73 m Länge angibt (Abb. 18).⁶²³ Des Weiteren sind Reste einer Bodenpflasterung sichtbar.⁶²⁴ Das Mauerwerk diente als Sockel für einen Tempelaufbau aus Holz und Ton.⁶²⁵ Der südliche Teil des Tempels war nicht mehr erhalten, jedoch war er auf die heilige Quelle ausgerichtet, die sich unterhalb der Südseite befand.⁶²⁶

Der lykische Tempel blieb bis ins mittlere 2. Jh. v. Chr. in dieser Form in Verwendung, bis es zu politischen und ökonomischen Veränderungen kam, die einen Neubau mit mehr Bedeutsamkeit und Signifikanz forderten.⁶²⁷ Allerdings besteht die Annahme, dass der lykische Tempel zum Teil konserviert worden ist um die Fortführung des Kultes zu sichern. So entstand ein fließender Übergang vom lykischen Kultbau zum hellenistischen Tempelneubau.⁶²⁸

Der neue Letotempel wurde um die Wende des 2. Jhs. zum 1. Jh. v. Chr. errichtet.⁶²⁹ Der hellenistische Tempel ist der größte der drei Kultbauten im Letoon und bis auf die Grundmauern und wenigen aufragenden Mauerresten zerstört (Abb. 19); die Teile der aufgehenden Architektur liegen im Umkreis des Tempels verteilt.⁶³⁰ Dieser Umstand ermöglicht eine genaue Rekonstruktion zu einem ionischen Peripteros mit 6 x 11 Säulen und einer Größe von 16 x 30,5 m. Der Cellainnenraum war mit korinthischen Halb- bzw. Viertelsäulen versehen.⁶³¹

⁶²¹ Hansen – Le Roy 2012, 48 f.

⁶²² Hansen – Le Roy 2012, 35.

⁶²³ Hansen – Le Roy 2012, 35 f.

⁶²⁴ Heinze 2014, 81.

⁶²⁵ Hansen – Le Roy 2012, 35. 37 Abb. 0.4: Vergleich mit einem lykischen Gebäude desselben Konstruktionsprinzips.

⁶²⁶ Hansen – Le Roy 2012, 35.

⁶²⁷ Hansen – Le Roy 2012, 38.

⁶²⁸ Hansen – Le Roy 2012, 38 f.

⁶²⁹ Heinze 2014, 80.

⁶³⁰ des Courtils 2003, 149.

⁶³¹ Heinze 2014, 80.

Der Apollontempel:

Der Apollontempel liefert einen ähnlichen Befund wie der Letotempel und besitzt Fundamente aus dem 4. Jh. v. Chr. von 4,9 x 7,6 m. Sie bilden die Basis für eine Holzkonstruktion, deren steinerne Einarbeitungen noch gut sichtbar sind. Diese Holzbauweise kommt ansonsten bei lykischen Grabbauten in klassischer Zeit üblicherweise vor.⁶³²

Vom zweiten Tempel des Apollon sind nur mehr die Fundamente sowie wenige Bruchstücke der aufgehenden Architektur erhalten. Er misst ca. 15 x 28 m und lässt sich zu einem dorischen Peripteros mit dreistufigem Unterbau und 6 x 11 Säulen rekonstruieren.⁶³³

Der Artemistempel:

Der kleinste Kultbau der Anlage wird als Tempel der Artemis angesprochen und ist am schlechtesten erhalten. Es sind nur wenige Grundmauern und Fragmente der restlichen Tempelarchitektur übrig, wodurch eine Rekonstruktion nicht vollständig gesichert ist. In der Forschung gilt die Annahme, dass es sich um einen ionischen Antentempel von ca. 9,5 x 18,5 m handelt, jedoch schließt Heinze einen Prostylos nicht aus.⁶³⁴ Der Tempel ruht auf einer Felsformation, die einige Abarbeitungsspuren aufweist. Diese deuten auf einen möglichen Vorgängerbau aus Holz hin, ähnlich wie beim Apollontempel; jedoch können keine Aussagen über seine Gestalt getroffen werden.⁶³⁵

Die heilige Quelle:

Im Süden unterhalb der Treppe und der Tempelterrasse entspringt die Quelle aus den Felsen entlang der etwas schrägen Terrassenmauer. Die polygonale Pflasterung des Vorplatzes bei der Quelle entstand bereits im 6. Jh. v. Chr.; zeitgleich mit den frühesten Votiven.⁶³⁶ Die Quelle selbst war demnach kaum architektonisch ausgestaltet: Das Wasser der Quelle tritt unterhalb eines größeren Felsbrockens hervor und flutet den leicht nach unten gewölbten Pflasterboden, so dass ein kleiner Tümpel neben der Treppe entsteht (Abb. 20-21).⁶³⁷

⁶³² Heinze 2014, 78.

⁶³³ Heinze 2014, 78, Abb. 2. Des Courtils 2003, 141 f.

⁶³⁴ Heinze 2014, 82.

⁶³⁵ Heinze 2014, 82 f. Des Courtils 2003, 147 f.

⁶³⁶ Hansen – Le Roy 2012, 44-47.

⁶³⁷ Hansen – Le Roy 2012, 51.

Die polygonale Pflasterung wurde im frühen Hellenismus auf die heilige Straße zum Westeingang hin erweitert. Im späten Hellenismus erhielt der Bodenbelag im gesamten Bereich eine Kalkschicht; diese Prozedur war wegen dem Verschleiß der Steinoberfläche nötig, welcher im Zuge der Abnutzung aufgrund des Wasserflusses entstanden war.⁶³⁸

Vermutlich zur gleichen Zeit in der die neuen Tempel für Leto, Apollon und Artemis errichtet wurden, erhielt auch die heilige Quelle ein neues Erscheinungsbild. Auf Niveau der Tempelterrasse wurde eine künstliche Grotte mit überwölbter Grottenkammer errichtet. Im Inneren dienten Bänke als Aufstellungsplatz für Weihgaben und der Grotteneingang öffnete sich zu einem großen Wasserbecken hin.⁶³⁹ Zum Füllen des Wasserbassins wurde ein Kanal angelegt. Nahe diesem Wasserbecken befand sich ein Altar, der Leto, Apollon, Artemis und den Nymphen geweiht war.⁶⁴⁰

Ausstattung, Funde und Datierung

Die Datierung des Letotempels ergibt sich einerseits durch den Fund mehrerer Münzdepots, andererseits aus der stilistischen Einordnung der Bauornamentik des Tempels.⁶⁴¹ Insgesamt wurden drei verschiedene Münzdepots bestehend aus etwa 150 Münzen auf gleichem Niveau im Tempelinneren entdeckt.⁶⁴² Hansen und Le Roy vermuten hierbei kein Gründungsdepot sondern Opfergaben für den Bau des neuen Tempels, ein „*depot de veneration*“.⁶⁴³ Zusätzlich zu den Münzen wurden in der Cella archaische und klassische Keramik, Glasschmuck aus dem 1. Jh. v. Chr. sowie weibliche Terrakottafigurinen ausgegraben, die bis in das 6. Jh. v. Chr. zurückreichen.⁶⁴⁴

In der Cella des Apollontempels wurde ein in drei Paneele eingeteiltes Mosaik, mit dem Motiv der Lyra, Pfeil und Bogen, sowie einem Rosettenmotiv im mittleren Abschnitt entdeckt. Es datiert in die Mitte des 2. Jhs. v. Chr. und gibt aufgrund der Motivwahl Gewissheit über die Verehrung Apollons in diesem Tempel.⁶⁴⁵

⁶³⁸ Hansen – Le Roy 2012, 49.

⁶³⁹ des Courtils 2003, 159.

⁶⁴⁰ Longfellow 2012, 148 f.

⁶⁴¹ Heinze 2014, 80.

⁶⁴² Hansen – Le Roy 2012, 40 f.

⁶⁴³ Hansen – Le Roy 2012, 42.

⁶⁴⁴ Hansen – Le Roy 2012, 41-43.

⁶⁴⁵ des Courtils 2003, 142 f.

Die Ausgräber konnten zudem ein enormes Votivdepot im Bereich der heiligen Quelle bergen. Es beinhaltete eine Vielzahl an vorwiegend weiblichen Terrakottafigurinen, die vom 6. bis in das 1. Jh. v. Chr. datieren.⁶⁴⁶ Im Detail handelt es sich um die 20 intakte Terrakottafigurinen sowie zahlreiche Fragmente weiterer Votive. Der Erhaltungszustand der Figuren ist aufgrund ihrer langen Lage im Wasser dementsprechend schlecht. Sie stammen aus lokaler Produktion, zeigen jedoch importierte ikonographische Typen. Bei den Stücken vom 6. bis zum 4. Jh. herrscht eine homogene Ikonographie aus klassischen Peplophoren vor. Ab dem 3. Jh. ändert sich das Repertoire und es tauchen nun viele unterschiedliche Typen auf: vor allem Tänzerinnen, Jungen mit der *kausia* und Reiterfiguren.⁶⁴⁷ Vergleiche mit anderen Votivdepots zeigen ein ähnliches Bild; die Votive werden ab dem Hellenismus vielfältiger und detailreicher.⁶⁴⁸ Davor zeigen die Votive vermehrt weibliche Figurinen ohne spezifische Attribute.⁶⁴⁹

Einheimische Traditionen und Kultpraxis:

Leto und ihre Kinder waren nicht immer die dominanten Gottheiten, die im Gebiet des Letoons verehrt wurden. Vor dem 4. Jh. v. Chr. und bevor die Tempel für Leto, Apollon und Artemis errichtet worden sind, bezeugen epichorische Inschriften die kultische Verehrung lykischer Gottheiten, insbesondere einer lykischen Muttergottheit, *eni mahanahi*.⁶⁵⁰ Sie wird mit der luwischen Göttin *annis massanassis* gleichgesetzt, welche vermehrt epigraphisch belegbar ist.⁶⁵¹ Auf einer zweisprachigen Grabinschrift aus Antiphellos wird einerseits auf Lykisch die „Mutter des Heiligtums“, andererseits auf Griechisch „Leto“ genannt.⁶⁵² Dadurch wird deutlich, dass gegen Ende des 5. Jh. bis zum Beginn des 4. Jh. v. Chr. der griechische Einfluss immer mehr zunahm und die luwische Gottheit von der griechischen Leto vereinnahmt wurde.⁶⁵³ Vor dem 4. Jh. v. Chr. gibt es auch keinen in den Inschriften nachweisbaren Zusammenhang zwischen Leto und ihren Kindern; Artemis kommt in epichorischen Inschriften aus dem 5. Jh. nur alleine vor. Lediglich eine Statuette aus Phrygien, welche die anatolische Muttergottheit zusammen mit

⁶⁴⁶ Mitchell 1989-1990, 117.

⁶⁴⁷ Le Roy 1988, 128f. Er nennt viele Vergleichsbeispiele, u. a. aus Troja und Alexandria.

⁶⁴⁸ Le Roy 1988, 128-130. Beispiele: Votivdepots aus Theangela in Karien, Metapont, Cyrene, Thesmophorion auf Thassos, Heraion auf Delos.

⁶⁴⁹ Le Roy 1988, 130 f.

⁶⁵⁰ Bryce 1983, 6. 9 f.

⁶⁵¹ Bryce 1983, 6.

⁶⁵² Bryce 1983, 10.

⁶⁵³ Bryce 1983, 9 f.

zwei Kindern, einem Jungen und einem Mädchen zeigt, deutet eine frühere Verbindung an.⁶⁵⁴ Durch die zunehmende Hellenisierung von Lykien entsteht die Trias aus Leto, Apollon und Artemis und das Heiligtum nahe Xanthos wird zum Letoon.⁶⁵⁵

Leto fungierte als Doppelgöttin: Sie war die Götter-Mutter par excellence als die wahrhaftige Mutter von Apollon und Artemis und auch eine Göttin der heiligen Quelle.⁶⁵⁶

Neben Leto und ihren Kindern wurden im Letoon auch die Nymphen verehrt. Die heilige Quelle und das sumpfige Umland bieten sich für ihren Kult ausgesprochen gut an. Die Nymphen gehen hier ebenfalls auf lykische Vorläufer zurück, die Elyanas.⁶⁵⁷ Es sind die lykischen Äquivalente zu den griechischen Nymphen; ein Tatbestand, welcher vor allem durch die berühmte 1973 gefundene Trilingue aus dem Letoon eindeutig bewiesen wird. Die Stele enthält einen Text in dreifacher Ausführung, je auf Lykisch, Griechisch und Aramäisch; im griechischen Text werden die Elyanas mit *νύμφαι* übersetzt.⁶⁵⁸ Die Wandlung von den Elyanas zu den Nymphen vollzog sich ebenfalls im Zuge der Hellenisierung Lykiens, wie auch Strabon überliefert.⁶⁵⁹

Die Verehrung der Elyanas bestärkt die Theorie, dass die heilige Quelle von Beginn an den essentiellen Bestandteil des Kultes darstellte.⁶⁶⁰

Das Votivdepot der heiligen Quelle lässt auf eine Kultpraxis schließen, in der die Pilger bevor sie in den Tempel gingen, die Terrakottafigurinen in das Wasser warfen um den Elyanas/Nymphen und der „Mutter des Heiligtums“/Leto zu opfern.⁶⁶¹

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Im 1. Jh. n. Chr. wurde die Grotte der Nymphen versetzt, da das Geländeniveau der Grotte und der Tempelbauten erhöht werden musste. Es wurde eine Statuenbasis für Trajan aufgestellt und der Zugang zur heiligen Quelle verschob sich leicht nach Norden.⁶⁶²

⁶⁵⁴ Hansen – Le Roy 2011, 16.

⁶⁵⁵ Bryce 1983, 11. 13. Heinze 2014, 77.

⁶⁵⁶ Laroche 1980, 3 f.

⁶⁵⁷ Des Courtils 2009, 65.

⁶⁵⁸ Heinze 2014, 77, Anm. 9.

⁶⁵⁹ Longfellow 2012, 146. Strab. 14, 2, 2; 14, 3, 6.

⁶⁶⁰ Heinze 2014, 77, Anm. 9.

⁶⁶¹ Mitchell 1989-1990, 117. Le Roy 1988, 128.

⁶⁶² Mitchell 1989-1990, 117.

Unter Hadrian erhielt das Letoon ein monumentales Nymphäum, welches der hellenistischen Grotte und dem Wasserbecken gegenüberstand und an die heilige Straße im Nordwesten anschloss. Das Nymphäum wurde somit in die sakrale Anlage der heiligen Quelle integriert.⁶⁶³ Das Gebäude wurde einer Inschrift nach von Claudius Marcianus, einem Priester des Kaiserkultes 130 n. Chr. gestiftet, womit das Letoon nun auch Schauplatz des Kaiserkults wurde.⁶⁶⁴

Östlich an das Areal der heiligen Quelle anschließend wurde eine frühbyzantinische Kirche errichtet, deren Bauglieder aus den Spolien des Apollon- und Artemistempels bestehen.⁶⁶⁵

⁶⁶³ Longfellow 2012, 149.

⁶⁶⁴ Longfellow 2012, 149.

⁶⁶⁵ Heinze 2014, 77.

5. 3. 2. Das Apollonorakel bei Kyaneai

Topographie:

Die antike Stadt Kyaneai befindet sich im Yavu-Bergland oder auch Demre-Plateau genannt.⁶⁶⁶ Dieses Gebiet im zentrallykischen Bergland besteht zum einen aus schroffem bergigem Gelände und zum anderen aus fruchtbaren Ebenen.⁶⁶⁷ In der Antike war die Polis von Kyaneai eine der wichtigsten in Zentrallykien und ist aufgrund von epigraphischen Quellen bis in den Beginn des 4. Jhs. v. Chr. fassbar.⁶⁶⁸ Im Gegensatz dazu stehen Keramikdatierungen, die auf eine Besiedlung schon im 7. Jh. v. Chr. hinweisen.⁶⁶⁹

Das Heiligtum befindet sich in unmittelbarer Umgebung der antiken Stadt, unterhalb der Akropolis von Kyaneai⁶⁷⁰, südlich des heutigen Ortes Yavuköy.⁶⁷¹ Die Yavu-Ebene ist an sich, in der Antike wie heute, eine wasserarme Region wodurch Süßwasser seit jeher als besonderes Gut gilt.⁶⁷²

Forschungsgeschichte:

Aus dem 19. Jh. existieren einige Reiseberichte, in welchen Kyaneai und sein Umland beschrieben werden.⁶⁷³ Ende des 19. Jhs. begann ein Team der Österreichischen Akademie der Wissenschaften die Region wissenschaftlich zu erforschen; dazu gehörten renommierte Forscher wie E. Petersen, F. von Luschan, R. Heberdey, E. Kalinka und O. Benndorf.⁶⁷⁴ Sie untersuchten die antike Stadtmauer und konnten eine erhebliche Anzahl an Inschriften bergen.⁶⁷⁵ Zwischen 1946 und 1970 bereiste G. E. Bean mehrmals Lykien und erwähnte mehrere Gebäude innerhalb der Stadtmauer.⁶⁷⁶ In den 70er Jahren besuchte auch der deutsche Architekt W. Wurster diese Region und fertigte mehrere Pläne über das Siedlungsgebiet von Kyaneai an.⁶⁷⁷ Schließlich begannen 1989 die Untersuchungen einer Tübinger Forschergruppe bestehend u. a. aus K. Buschmann, V. Höfeld, F.

⁶⁶⁶ Kolb 1991, 188.

⁶⁶⁷ Kolb 1991, 197.

⁶⁶⁸ Kolb 1991, 200.

⁶⁶⁹ Kolb 1993, 7.

⁶⁷⁰ Öner 1998, 267.

⁶⁷¹ Thomsen 1995, 43.

⁶⁷² Öner 1998, 267. 276.

⁶⁷³ Kolb 1991, 190-193. Reiseberichte von C. Schönborn und von einer britischen Expedition 1842.

⁶⁷⁴ Kolb 1991, 193. O. Benndorf – G. Niemann, Reisen im südwestlichen Kleinasien I (Wien 1884) und E. Petersen – F. v. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien II (Wien 1889).

⁶⁷⁵ Kolb 1991, 194.

⁶⁷⁶ Kolb 1991, 196. G. E. Bean, Lycian Turkey. An Archaeological Guide (London 1978).

⁶⁷⁷ Kolb 1991, 196. W. Wurster, Survey antiker Städte in Lykien, in: Actes du colloque sur la Lycie antique (1980) 29-36.

Kolb, B. Kupke, M. Miller, und M. Zimmermann sowie zwei Geodäten aus Karlsruhe, W. Böser und A. Rieger.⁶⁷⁸ Es wurden Feldbegehungen und Vermessungen der Überreste durchgeführt.⁶⁷⁹ Die Ergebnisse werden seitdem in den Lykischen Studien innerhalb der Asia Minor Studien und seit neuestem auch in den Tübinger Althistorischen Studien publiziert.

Das Quellheiligtum des Apollon Thyrxeus sticht heute beim ersten Anblick als rezenter Brunnen ins Auge und wurde 1983 im Zuge von Ausschachtungsarbeiten für den Brunnen von den Besitzern des Grundstücks entdeckt, die daraufhin das Museum in Antalya benachrichtigten. Die antiken Mauerzüge wurden fotografiert und aufgenommen, jedoch führte das zu keiner weiteren Beschäftigung und Erforschung der Baureste.⁶⁸⁰ A. Thomsen lieferte eine erneute Aufnahme des Befunds und eine Auswertung, die zur Identifikation der Anlage als das Orakelheiligtum des Apollon Thyrxeus führte. Dieses Vorhaben wurde natürlich durch den Einbau der modernen Brunnenanlage erschwert.⁶⁸¹ Es fanden nach wie vor keine Ausgrabungen in dem Gebiet statt, allerdings wurden Bohrungen durch E. Öner durchgeführt, die die Erkenntnis über das Ausmaß der Anlage etwas erweiterten.⁶⁸²

Befund:

Beim Apollonheiligtum bei Kyaneai handelt es sich um eine Quelle, die in Form eines Stufenbrunnens eingefasst wurde.⁶⁸³ Die Baureste liegen ca. 5 m unter dem heutigen Niveau des Bodens und werden z.T. von der Betonkonstruktion des modernen Brunnens überdeckt.⁶⁸⁴ Es sind drei Bauphasen ersichtlich: die erste architektonische Ausgestaltung erfolgte durch den Bau der Stufen aus Kalkstein; insgesamt sind acht Stufen zu sehen. Sie führen zu einem in den Fels eingetieften Wasserbecken. In einer zweiten Bauphase wurde im Südwesten des Beckens eine Mauer aus groben Kalksteinblöcken errichtet. Die Mauerquader schließen an die sich im Nordwesten befindliche Treppe an und wurden auf die Stufen draufgesetzt (Abb. 22-23). Im Nordosten der Quellfassung befindet sich eine viel später aufgebaute

⁶⁷⁸ Kolb 1991, 202.

⁶⁷⁹ Kolb 1993, 1.

⁶⁸⁰ Thomsen 1995, 43.

⁶⁸¹ Thomsen 1995, 43.

⁶⁸² Öner 1998, 274-276.

⁶⁸³ Thomsen 1995, 44.

⁶⁸⁴ Thomsen 1995, 43

Bruchsteinmauer, die z.T. aus Spolien besteht. In diese Mauer ist ein hohler Baumstamm eingebaut, durch welchen Grundwasser in das Becken fließt.⁶⁸⁵

Die in der Mauer verbauten Spolien sind unter anderem Säulentrommeln, die möglicherweise einem Tempel gehört haben könnten. Eine Auswertung der Spolien steht noch aus.⁶⁸⁶ Die Tiefenbohrungen von Öner haben ergeben, dass die Treppe im Nordwesten bis in eine Tiefe von 2,45 m reicht und 3 m vom Rand der Brunnenanlage entfernt zu einem gepflasterten Weg wird.⁶⁸⁷ Nach ca. 20 m erreichte eine die in Öners Plan bezeichnete Sondage 8 ein höher gelegenes Plateau bei nur 0,95 m. Eine weiter im Nordwesten durchgeführte Sondage 9 traf den Steinboden allerdings wieder auf einer Tiefe von 2,45 m. Öner erkennt darin eine mögliche spätere Bauphase und präsentiert aufgrund dieser Ergebnisse eine hypothetische Rekonstruktion des antiken Stufenbrunnens (Abb. 24) ohne auf die Interpretation als Heiligtum näher einzugehen.⁶⁸⁸

Funde

Bisher konnten keinerlei Funde aus dem Gebiet geborgen werden.⁶⁸⁹ Thomsen führte in Kyaneai bisher lediglich eine Befundaufnahme durch und keine Grabung, die möglicherweise Funde liefern würde.

Datierung und Identifikation als Orakelheiligtum des Apollon Thyrxes:

Der Typus der Stufenbrunnen ist an sich schwer zu datieren; in Griechenland wurden sie häufig in archaischer Zeit errichtet.⁶⁹⁰ F. Glaser führte eine Untersuchung von Brunnenbauten in Griechenland durch, mit dem Ergebnis bzgl. solcher Stufenbrunnen, dass sie sich oft in Heiligtümern befinden und mit alten Kulturen in Zusammenhang stehen.⁶⁹¹ Es ist natürlich fraglich in wie weit diese Abhandlung für einen Stufenbrunnen im kleinasiatischen Lykien herangezogen werden kann. Tatsache ist, dass im 4. Jh. v. Chr. der griechische Einfluss im Gebiet von Kyaneai enorm zu spüren war und die erste Bauphase des Heiligtums in diese Zeit fallen

⁶⁸⁵ Thomsen 1995, 43 und Öner 1998, 274.

⁶⁸⁶ Thomsen 1995, 46 mit Anm. 11.

⁶⁸⁷ Öner 1998, 274.

⁶⁸⁸ Öner 1998, 276.

⁶⁸⁹ Tiryaki 2006, 38.

⁶⁹⁰ Thomsen 1995, 46 sowie Glaser 1983, 132 f.

⁶⁹¹ Glaser 1983, 129-130. 176-180.

könnte.⁶⁹² S. G. Tiryaki postuliert eine Nutzung des Heiligtums für den Zeitraum des 6. – 4. Jhs. v. Chr. schon vor einer ersten architektonischen Ausgestaltung.⁶⁹³

Pausanias überliefert ein Orakelheiligtum des Apollon Thyrxus in der Nähe von Kyaneai, das eine Quelle für den Orakelspruch zu Hilfe nahm.⁶⁹⁴ Dazu passt die Abbildung auf dem Revers einer Bronzemünze aus lokaler Prägung aus der Regierungszeit des Gordian III.⁶⁹⁵ Dargestellt ist ein nackter, stehender Apollon in Vorderansicht, der in seiner gesenkten linken Hand einen Bogen und in der ausgestreckten rechten Hand einen Zweig hält. Am linken Bildrand ist eine Felsstruktur zu erkennen, die möglicherweise auf einen Felsaltar hindeutet, wie er in Lykien üblich war.⁶⁹⁶ Eine andere Deutung in Hinblick auf die Überlieferung von Pausanias lieferte von Aulock; er wollte in der Felsstruktur auch ein Quellbecken erkennen.⁶⁹⁷ Des Weiteren ist nicht nur die Beischrift ein Hinweis auf das Orakel, sondern auch die Ikonographie des dargestellten Apollon: mit Bogen und Zweig, der vermutlich vom Lorbeer ist, gehört er zum Daphnephoros-Typus, welcher auf die weissagende Kraft des Apollon hindeutet.⁶⁹⁸ Die Abbildung auf der Münze könnte auch als ein Indiz auf die Darstellung eines Kultbildes im Heiligtum verstanden werden.⁶⁹⁹

Thomsen gelangt zu einem naheliegenden Schluss diese Quellfassung als das Orakelheiligtum des Apollon Thyrxus zu identifizieren, da sie im Umkreis von Kyaneai in dem wasserarmen Karstgebiet die einzige Quelle ist, die in der Antike eine architektonische Ausgestaltung erfahren hat.⁷⁰⁰

Pausanias überliefert zudem eine mögliche Orakelfunktion für das Apollonheiligtum in Kyaneai; bei Hineinblicken in die heilige Quelle wurden Visionen des Gottes empfangen.⁷⁰¹

⁶⁹² Thomsen 1995, 46. 48. Eine zunehmende Hellenisierung ist auch bei den Bildmotiven der Sarkophage sowie griechischer anstatt lykischer Grabinschriften erkennbar. Dazu Zimmermann 1992, 68-69.

⁶⁹³ Tiryaki 2006, 40.

⁶⁹⁴ Paus. 7, 21, 13.

⁶⁹⁵ H. v. Aulock, Die Münzprägung des Gordian III. und der Tranquillina in Lykien (1974) 64 Taf. 6, 92.

⁶⁹⁶ Thomsen 1995, 47. Ein solcher Felsaltar wurde in der Umgebung von Kyaneai gefunden: M. Miller, Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai. Ein suburbanes Heiligtum nordöstlich von Kyaneai, AMS 18, 1995, 37-41.

⁶⁹⁷ Thomsen 1995, 47. Siehe a. O. 30.

⁶⁹⁸ Thomsen 1995, 47. LIMC II (1984) 324 s. v. Apollon (G. Kokkorou-Alewrás).

⁶⁹⁹ Thomsen 1995, 47.

⁷⁰⁰ Thomsen 1995, 47 f.

⁷⁰¹ Cole 1988, 163. Paus. 7, 21, 13.

5. 3. 3. Das Apollonorakel in Sura

Topographie:

Der antike Ort Sura befindet sich nahe der lykischen Küste südwestlich von Myra, zu dessen Territorium er gehörte. Der Apollontempel liegt im Südwesten unterhalb der kleinen Akropolis von Sura (Abb. 25).⁷⁰² Ursprünglich war der Tempel direkt am Hafen gebaut worden, doch aus dem Hafenbecken ist im Laufe der Zeit eine sumpfige Lagune geworden.⁷⁰³ Die Quelle entspringt in unmittelbarer Nähe östlich vom Tempel und erzeugte in der Antike in Verbindung mit dem nahen Meerwasser und unterirdischen Süßwasserquellen einen leichten Strudel, der zusammen mit verschiedenen Fischarten für die Orakeltätigkeit entscheidend war.⁷⁰⁴

Forschungsgeschichte:

Ende des 19. Jhs. wurden die Ruinen dieser Gegend von den österreichischen Forschungsreisenden Felix von Luschan, Otto Benndorf und weiteren Kollegen besucht und aufgrund von Inschriftenfunden als der antike Ort Sura identifiziert. Zudem haben sie eine Quelle ausgemacht, die sie mit der heiligen Quelle des Apollonorakels gleichsetzten.⁷⁰⁵ In den 70er Jahren des 20. Jhs. wurden weitere Geländebegehungen von Bean und Borchhardt durchgeführt. Bean erwähnt Sura in seinem archäologischen Reiseführer über Lykien;⁷⁰⁶ Borchhardt widmete sich der Stadt Myra und ihrer Umgebung im Detail, womit er die ausführlichste Beschreibung von Sura vorlegt.⁷⁰⁷ Bisher wurden keine Grabungen im Gebiet des Apollontempels durchgeführt.

Befund:

Der Apollontempel ist gut erhalten; es handelt sich um einen dorischen Tempel mit den Maßen 13,7 x 7,20 m.⁷⁰⁸ Vom Fundament aus erstreckt sich das 1,24 m hohe Orthostatenpodium, gefolgt von einer 0,35 m breiten Schicht mit Zweifaszien-Architrav. Die erhaltenen Tempelwände erreichen eine Höhe von ca. 7 m. Den Tempelabschluss bildet ein Gebälk mit Architrav und Triglyphen-Metopen-Fries.⁷⁰⁹

⁷⁰² Bean 1978, 130.

⁷⁰³ Borchhardt 1975, 79.

⁷⁰⁴ Parke 1985, 196 f.

⁷⁰⁵ Neumann 1962, 204 f. Petersen – von Luschan 1889, 46.

⁷⁰⁶ Bean 1978, 130-133.

⁷⁰⁷ Borchhardt 1975, 76-80.

⁷⁰⁸ Borchhardt 1975, 79.

⁷⁰⁹ Borchhardt 1975, Taf. 53 B.

Des Weiteren wurden Fragmente kannellierter Säulen gefunden, durch die der Bau zu einem Antentempel rekonstruiert werden kann.⁷¹⁰

Die Quelle war in der Antike wohl nicht architektonisch ausgestaltet; Borchhardt datiert ihre Einfassung in byzantinische Zeit.⁷¹¹

Östlich des Apollontempels, direkt unterhalb der Akropolis befinden sich die Überreste einer Halle, die aufgrund der dortigen Inschriftenfunde als Halle der Priester des Apollon Surios benannt wird.⁷¹² Das Gebiet des Apollonheiligtums war Opfer einiger byzantinischer Nachnutzungen, was u. a. durch spätere Mauerergänzungen und die Quelleinfassung deutlich wird.⁷¹³

Funde und Datierung:

Der Apollontempel wird von Borchhardt aufgrund architektonischer Kriterien späthellenistisch datiert.⁷¹⁴ Es können jedoch keine genauen Angaben über die Ausstattung des Heiligtums gemacht werden; das Vorhandensein eines Altars und eines Kultbildes wird angenommen.⁷¹⁵

Die Innenwände des Tempels weisen etliche Namensvermerke von Orakelbesuchern auf. Meistens handelt es sich dabei um wohlwollende Kurznachrichten bzw. um die Bitte, der Gott möge die Befrager des Orakels gut in Erinnerung behalten.⁷¹⁶ Viele der Inschriften wenden sich nicht nur an Apollon Surios, sondern sind an Sozon adressiert, welcher als lykisches Pendant zu Apollon betrachtet werden kann.⁷¹⁷ Darunter befindet sich auch eine längere Inschrift des Gefolges des Königs Ptolemaios, welche jedoch nicht eindeutig zu datieren ist.⁷¹⁸ Denn es ist nicht endgültig geklärt, um welchen König es sich handelt; Nollè schlägt König Ptolemaios X. Alexander I. vor, welcher im Jahr 88 v. Chr. einige Monate in Myra verbracht hat.⁷¹⁹

⁷¹⁰ Borchhardt 1975, 79 f. Nollè 2006, 516.

⁷¹¹ Borchhardt 1975, 80.

⁷¹² Borchhardt 1975, 77. Die Inschriften enthalten die Namensverzeichnisse der Vorsteher des Apollonkultes.

⁷¹³ Borchhardt 1975, 78. 80.

⁷¹⁴ Borchhardt 1975, 80.

⁷¹⁵ Borchhardt 1975, 80. Nollè 2006, 516.

⁷¹⁶ Nollè 2006, 516 f.

⁷¹⁷ Nollè 2006, 516 f.

⁷¹⁸ Nollè 2006, 517 f.

⁷¹⁹ Nollè 2006, 517-520 mit den anderen Datierungsvorschlägen.

Orakel:

Zum Fischorakel von Sura gibt es einige aussagekräftige Überlieferungen; eine besonders umfangreiche Beschreibung des Orakelvorgangs liefert Athenaios von Naukratis, ein Sophist des 2. Jhs. n. Chr., der sich seinerseits auf Vorgängerschriften verließ.⁷²⁰ Die besagte Stelle lautet wie folgt:

„Ich will aber auch die Leute in Lykien, die die Kunst des Fischorakels beherrschen, nicht mit Stillschweigen übergehen. Von ihnen erzählt Polycharmos im zweiten Buch seiner Lykischen Geschichte wie folgt: „... Denn wenn sie an das Meer gehen, dort wo nahe der Küste der Hain des Apollon ist, in dem sich am Sandstrand der Wasserwirbel befindet, so kommen die, die das Orakel befragen, mit zwei Holzspießchen, an denen je zehn gebratene Fleischstücke befestigt sind. Und der Priester lässt sich schweigend beim Hain nieder, während der Orakelsuchende die Stäbchen in den Strudel wirft und beobachtet, was geschieht. Nach dem Einwurf der Stäbchen füllt sich der Strudel mit Meerwasser, und es stellen sich Fische von solcher Menge und Vielfalt ein, dass der nie geschaute Vorgang Schrecken hervorruft, und dabei sind Fische von solcher Größe, dass man sich in Acht nehmen muss. Wenn der Prophet die Fischarten vermeldet hat, bekommt der Orakelsuchende vom Priester die entsprechende Auskunft in seinem Anliegen. Es treten dabei Seebarsche, Blaufische, manchmal Walfische oder Sägefische auf und viele nie geschaute und fremdartig aussehende Fische.“ Artemidoros aber schreibt im zehnten Buch seiner Erdkunde, von den Einheimischen werde behauptet, es trete dort eine Süßwasserquelle hervor, wodurch Wasserwirbel entstünden; auch gebe es an der unruhigen Stelle große Fische. Denen werfen die Opfernden die besten Stücke von ihren Opfergaben zu, wobei sie an Holzstäbchen gekochtes und gebratenes Fleisch sowie Gersten- und Weizenbrot spießen. Der Hafen und der Ort aber heißt Dinos.“⁷²¹

Demnach existierte in Sura eine interessante Art der Orakelbefragung, die Fische und ihr Verhalten miteinbezieht. Vor allem Nollè betonte, dass es sich dabei nicht um heilige Fische handelt, sondern dass, wie auch in anderen Naturheiligtümern, die Kombination aus heiligem Hain und heiliger Quelle zu einem Kult geführt hat.⁷²² Die gewählte Orakelmethode deutet auf eine einheimische bzw. hethitische Tradition hin

⁷²⁰ Nollè 2006, 515 f. Athenaios berichtet von den Überlieferungen von Polycharmos von Naukratis und von Artemidoros von Ephesos.

⁷²¹ Athenaios, Deipnosophistai 8, 333d-334a. Borchhardt 1975, 76.

⁷²² Nollè 2006, 516.

und hat wenig Griechisches an sich.⁷²³ Dazu gibt es einige Parallelen von anderen Fischorakeln im zentralanatolischen Raum.⁷²⁴

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Das Apollonorakel von Sura hat zwar aufgrund der besonderen Orakelpraxis das Interesse mehrerer antiker Schriftsteller auf sich gezogen, jedoch hat es nie eine überregionale Bedeutung erlangt, wie Delphi oder Didyma.⁷²⁵

⁷²³ Nollè 2006, 516. Tiryaki 2006, 37.

⁷²⁴ Neumann 1962, 205 mit Anm. 5. Tiryaki 2006, 37. Hethitische Fischrituale: J. Börker-Klähn 1993, 352 f.

⁷²⁵ Nollè 2006, 516.

5. 4. Mysien

5. 4. 1. Das Asklepieion in Pergamon

Topographie:

Die antike Stadt Pergamon liegt nahe dem Fluss Kaikos, heute Bakır Çay ca. 26 km von der Meeresküste entfernt, südlich des Bergmassivs Pindasos, heute Kozak genannt. Es handelt sich um ein wasserreiches Gebiet mit vielen Flüssen und Quellen.⁷²⁶

Das Asklepieion ist ein extraurbanes Heiligtum und befindet sich ungefähr 2 km südwestlich der Akropolis.⁷²⁷ Das Heiligtum wurde auf einem ca. 50 x 40 m großen felsigen Gebiet aus Tuff und Andesit, welches als Felsbarrengebirge bezeichnet wird, angelegt.⁷²⁸ Es weist sowohl Süßwasserquellen als auch eine Schlammsenke auf. Östlich davon erstreckt sich die ausgedehnte Felskuppe dieses Gebiets, auf der sich der Tempel erhebt. Alles in allem ist das Gelände mehreren Niveauunterschieden unterworfen und bildete schon in der Antike eine natürliche Wasserführung.⁷²⁹

Forschungsgeschichte:

Pergamon geriet eigentlich nie in Vergessenheit und wurde von vielen Reisenden besucht, z.B. Gelehrte wie Cyriacus von Ancona, E. Çelebi und Th. Smith.⁷³⁰ Ab dem 19. Jh. fanden dann gezielte Forschungsreisen statt, die außer groben Beschreibungen der Ruinen auch Skizzen und Pläne hervorbrachten.⁷³¹ Der wahre Beginn der wissenschaftlichen Erforschung Pergamons startete 1864 als Carl Humann die antike Stadt zum ersten Mal besuchte und er in Folge den berühmten Pergamon-Altar entdeckte.⁷³² Diese Entdeckung überschattete zunächst das Asklepieion, welches Humann kurze Zeit zuvor bei Geländebegehungen entdeckt und in einen Gesamtplan von Pergamon aufgenommen hatte. Die wissenschaftliche Erforschung in Form von Ausgrabungen fand erst in den Jahren 1928 bis 1938 unter der Leitung von Theodor Wiegand statt.⁷³³ Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die

⁷²⁶ Radt 2011, 17 f.

⁷²⁷ Agelidis 2009, 47. Plan von Pergamon bei Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 83.

⁷²⁸ Ziegenaus – de Luca 1975, 5.

⁷²⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 6.

⁷³⁰ Radt 2011, 13 f.

⁷³¹ Radt 2011, 14. Dabei sind vor allem die Arbeiten des französischen Architekten und Archäologen Charles Texier hervorzuheben.

⁷³² Radt 2011, 15.

⁷³³ Ziegenaus – de Luca 1968, V f. Th. Wiegand, Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928-32. Das Asklepieion. AkadAbhBerlin, 1932, Nr. 5.

Grabungen erst 1958 von E. Boehringer wiederaufgenommen⁷³⁴ und führten zu der ersten großen Publikation des vorrömischen Asklepieions innerhalb der Forschungsreihe Altertümer von Pergamon, herausgegeben von Oskar Ziegenaus und Gioia de Luca.⁷³⁵

Befund:

Das Asklepieion konzentriert sich zunächst um das Felsbarrengelände und wurde nach und nach vom Zentrum aus erweitert und der Asklepiostempel befindet sich im nordwestlichen Bereich der Gesamtanlage (Abb. 26). Dieses Zentrum bilden die Wasseraustritte, die durch verschiedene Brunnenanlagen eingefasst wurden. Dazu gehören der Felsbrunnen, der Schöpfbrunnen und der Badebrunnen. Inmitten dieser wurde der Asklepiostempel errichtet und in seiner Cella befindet sich ebenfalls ein Zugang zur heiligen Quelle in Form eines Felsschachts.⁷³⁶

Im Folgenden werden die wichtigsten Bauperioden des Asklepieions von der frühesten bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit näher beschrieben.⁷³⁷

Die ältesten baulichen Anlagen datieren um das Ende des 5. und den Anfang des 4. Jhs. v. Chr.⁷³⁸ und befinden sich zum Teil in der Nähe der Felsbarre (Abb. 27). Es handelt sich dabei nur um einzelne Mauerfragmente, die nicht näher bestimmbar sind. Im 4. Jh. folgen bald Mauerzüge, die sich in der näheren Umgebung des späteren Schöpfbrunnens anordnen. Es ist unklar, wo zu diesem Zeitpunkt das Quellwasser hervortrat, doch eine kultische Nutzung noch vor den ersten nachweisbaren baulichen Veränderungen liegt nahe.⁷³⁹ Zu den ersten drei Bauphasen zählen mehrere kleinere Gebäude und Altäre, die weit verstreut liegen und keine einheitliche Orientierung aufweisen (Abb. 27). Das ändert sich ab der Bauphase 4, in der eine klare Nordsüd-Ostwestorientierung aufkommt. In diese Phase fällt der für einen Asklepioskult essentielle Inkubationsbau;⁷⁴⁰ im Folgenden, wie in der Grabungspublikation als Inkubations-Altbau bezeichnet.⁷⁴¹ Es handelt sich

⁷³⁴ Ziegenaus – de Luca 1968, 4.

⁷³⁵ AvP XI, 1 und in weiterer Folge auch AvP XI, 2.

⁷³⁶ Radt 2011, 220 f.

⁷³⁷ Dabei wird nicht auf alle Bauphasen im Detail eingegangen. Für die vollständige Baubeschreibung siehe Ziegenaus – de Luca 1968, 10-76 (stratigraphische Bauphasen) und 91-167 (Funde und Chronologie der Bauphasen) und Ziegenaus – de Luca 1975, 5-56.

⁷³⁸ Ziegenaus – de Luca 1968, 96 f.

⁷³⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 10 f.

⁷⁴⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 17.

⁷⁴¹ Ziegenaus – de Luca 1968, 17-19, Taf. 7. 8b.

dabei um ein Gebäude mit rechteckigem Grundriss mit den Maßen 8,28 x 10,35 m. Die Mauern bestehen aus einem mörtellosen Gemisch von kleineren Steinen, die mit einer Quaderverblendung versehen sind; insgesamt erreichen sie eine Dicke von 50 cm. Diese Bautechnik taucht auch schon in den früheren Bauphasen auf. In der Mitte des Gebäudes befinden sich die Reste einer hufeisenförmigen Mauer, welche die Ausgräber zu einem geschlossenen rechteckigen Stützenfundament rekonstruiert haben (Abb. 27). Die Überdachung eines so großen Raumes auf der instabilen Kleinsteinmauer wäre nur mit zusätzlichen Innenstützen durchzuführen, allerdings lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wie der Inkubations-Altbau tatsächlich überdacht war. Es könnte sich um eine hypäthrale Anlage gehandelt haben, die nur teilweise überdacht gewesen ist oder um einen vollständig geschlossenen Bau.⁷⁴²

Zeitgleich mit dem Inkubations-Altbau entsteht südwestlich davon das sog. Westhaus (Abb. 27). Dabei handelt es sich um ein langrechteckiges Gebäude, bestehend aus zwei Räumen, das aufgrund der Hanglage unterschiedliche Fundamentniveaus aufweist. Das Westhaus ist die erste architektonische Erweiterung, die zusammen mit der Stützmauer nicht vollkommen auf die Geländegegebenheiten Rücksicht genommen hat; im Gegensatz zu den Bauten der vorherigen Bauphasen.⁷⁴³ In die Bauphase 4 fällt auch der Südaltar 1, der mit Sicherheit zum Tempel auf der Felsbarre gehört hat (Abb. 27).⁷⁴⁴

Der Felsbrunnen gehört ebenfalls zu den ältesten Anlagen im Heiligtum und wird zeitgleich mit dem Inkubationsaltbau entstanden sein. Es handelt sich um einen beinahe quadratischen Badebrunnen mit vier Andesitstufen, die zum über einen Meter tiefen Badebecken hinabführen (Abb. 28-29). Es lässt sich ein Brunnenhaus mit drei Seitenwänden und Dach rekonstruieren, in dem die rituellen Waschungen stattgefunden haben. Der Felsbrunnen wurde, wie der Name sagt, aus dem Fels herausgemeißelt und befindet sich nahe dem Sumpfloch, das für Schlammkuren verwendet wurde. Der Wasserzulauf wurde durch einen Kanal im Nordwesten gewährleistet und der Ablauf erfolgte durch einen schmalen Kanal im Süden.⁷⁴⁵

Zusätzlich zum Felsbrunnen kam in Bauphase 5 der Schöpfbrunnen hinzu (Abb. 30). Diese Bauphase ist im zweiten Drittel des 3. Jhs. v. Chr. anzusetzen und geht mit einer ersten Monumentalisierung des Heiligtums einher,⁷⁴⁶ die bereits mit dem

⁷⁴² Ziegenaus – de Luca 1968, 18 f.

⁷⁴³ Ziegenaus – de Luca 1968, 19 f. 83.

⁷⁴⁴ Ziegenaus – de Luca 1968, 21 f.

⁷⁴⁵ Ziegenaus – de Luca 1975, 16 f.

⁷⁴⁶ Ziegenaus – de Luca 1968, 22.

Inkubations-Altbau eingeleitet wurde.⁷⁴⁷ Die Einteilung des Schöpfbrunnens in die nächste Bauphase wird in erster Linie durch die andere Bautechnik gerechtfertigt. Im Gegensatz zu den Quaderverblendungen des Kleinsteinmauerwerks, besteht der Schöpfbrunnen aus reinen verklammerten und verdübelten Quadern.⁷⁴⁸ Es handelt sich um einen rechteckigen Stufenbrunnen mit den Maßen 4,42 x 6,22 m (Abb. 27). Der Beckenboden wird durch eine 21 cm dicke Quaderplatte gebildet und verfügt über eine 59 cm hohe marmorne Schranke. In den Brunnenwänden sind mehrere kleine Öffnungen eingemeißelt, die dem Wasserzulauf und -ablauf gedient haben.⁷⁴⁹ Ausgehend von der Überlauföffnung in der südlichen Brunnenwand führt eine Rinne nach Osten.⁷⁵⁰

Am Ende des 3. Jhs. v. Chr. wurde der Asklepiostempel auf der Felsbarre errichtet (Abb. 29).⁷⁵¹ Das Felsbarrengelände ist mithilfe von Quaderpflasterung terrassenartig angelegt und gliedert sich in drei Teile.⁷⁵² Das Gebiet der Felsbarre stellte immer schon das Zentrum des Kultes dar, da es über mehrere Kultmale verfügt.⁷⁵³ Der Asklepiostempel beherbergte in seiner Cella einen runden Felsschacht von 1 m Durchmesser und ca. 3 m Tiefe. Der Schacht ist heute nicht mehr wasserführend, jedoch liegt die Vermutung nahe, dass er in der Antike einen Zugang zur heiligen Quelle darstellte. Die Ausgräber begründen diese These auch mit der antiken Überlieferung des Aelius Aristides, der von einer den Ursprung des heiligen Wassers unter den Tempelmauern vermutet.⁷⁵⁴ Vom Grundriss des Tempels haben sich nur zwei Wandbasisblöcke erhalten, die die stilistische Einordnung als ionischer Tempelbau ermöglichen. Einer der Blöcke wird einer Antenwand zugeschrieben.⁷⁵⁵ Der Tempelgrundriss kann auf die Maße 13,08 x 6,54 m rekonstruiert werden und beinhaltet eine tiefe Vorhalle und eine etwa gleich große Cella (Abb. 31).⁷⁵⁶ Weiters ergibt sich eine viersäulige Tempelfront mit zwei Säulen und zwei Eckpilastern im Pronaos und ein dreistufiger Unterbau.⁷⁵⁷ Vom Tempelaufriß sind nur wenige Architekturreste und Fragmente der Bauornamentik erhalten anhand derer die

⁷⁴⁷ Ziegenaus – de Luca 1968, 17.

⁷⁴⁸ Ziegenaus – de Luca 1968, 22.

⁷⁴⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 22 f.

⁷⁵⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 24.

⁷⁵¹ Ziegenaus – de Luca 1975, 15.

⁷⁵² Ziegenaus – de Luca 1975, 5.

⁷⁵³ Ziegenaus – de Luca 1975, 5. 8.

⁷⁵⁴ Ziegenaus – de Luca 1975, 5 f.

⁷⁵⁵ Ziegenaus – de Luca 1975, 8 f.

⁷⁵⁶ Ziegenaus – de Luca 1975, 10.

⁷⁵⁷ Ziegenaus – de Luca 1975, 9.

Datierung erfolgte und eine Rekonstruktion ermöglicht wurde.⁷⁵⁸ Die umherliegenden Architekturreste und die Tatsache, dass viele davon in Auffüllungsschichten der Osthöfe gefunden worden sind, legt die Vermutung nahe, dass der Asklepiostempel (wie auch andere Bauwerke im Asklepieion) mehreren Zerstörungen zum Opfer gefallen ist und er immer wieder repariert wurde.⁷⁵⁹

Dieser Asklepiostempel geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen Vorgängerbau zurück. Dazu passt erstens der frühere Altar, welcher zu einem Tempel bzw. Kultplatz gehört haben muss und zweitens existieren architektonische Reste eines dorischen Tempels, der vermutlich der früheste Steintempel im Asklepieion gewesen sein könnte.⁷⁶⁰ Der dorische Tempel wird der Bauphase 5 zugeschrieben und ist somit nur kurz vor dem Asklepiostempel auf der Felsbarre erbaut worden.⁷⁶¹

Im Norden des Heiligtums wurden innerhalb der Substruktionen des Theaters Reste hellenistischer Anlagen freigelegt, die aufgrund ihrer Ausrichtung auf den Tempel- und Altarkomplex auf der Felsbarre kultisch zu interpretieren sind. Wieder ist eine nähere Identifizierung der Kultbauten nicht möglich.⁷⁶²

Gegenüber den Tempeln auf der Felsbarre im Osten entsteht der Nordostbau mit einer angeschlossenen offenen Hofanlage (Älterer nördlicher Osthof, Abb. 27). Es handelt sich dabei um eine monumentale Anlage mit den Maßen 24,80 x 14,75 m, die aufgrund des abschüssigen Geländes auf einer Fundamentabstufung ruht. Das Gebäude ist durch eine Quermauer in einen langgezogenen Nordraum und einen kurzen Südraum geteilt.⁷⁶³

In den Bauphasen 6, 7, und 8 fanden hauptsächlich Erweiterungen der bereits bestehenden Anlagen statt; so wurde der Inkubationsbau massiv vergrößert (Abb. 32). Zudem kam im Altarbereich ein Altar hinzu und der Tempelvorplatz wurde vergrößert. Zeitgleich mit dem neuen Altar kann es auch von einem weiteren Kultbau auf der Felsbarre auszugehen.⁷⁶⁴ Durch die Verlegung bzw. Vergrößerung der Inkubationsbauten wurde das Gelände mehr und mehr aufgeschüttet, wodurch eine Niveauangleichung des Schöpfbrunnens notwendig wurde. Der Brunnen wurde im Zuge dessen verlängert und um vier Stufen erhöht.⁷⁶⁵

⁷⁵⁸ Ziegenaus – de Luca 1975, 10-16, Taf. 93. 94.

⁷⁵⁹ Ziegenaus – de Luca 1975, 16.

⁷⁶⁰ Ziegenaus – de Luca 1975, 17.

⁷⁶¹ Ziegenaus – de Luca 1975, 26.

⁷⁶² Ziegenaus – de Luca 1975, 26-28.

⁷⁶³ Ziegenaus – de Luca 1968, 24-26.

⁷⁶⁴ Ziegenaus – de Luca 1968, 84.

⁷⁶⁵ Ziegenaus – de Luca 1968, 34. 85.

In der Bauphase 9 (um 200 v. Chr.) erlangte das Asklepieion schließlich ein vollkommenes monumentales Antlitz.⁷⁶⁶ Es erhielt einen neuen Festplatz im Süden, eine Hallenanlage und eine Umfassungsmauer. Zusätzlich dazu wurden die Inkubationsräume erneut vergrößert (Abb. 32).⁷⁶⁷

Den nächsten beiden Bauphasen liegen einer Zerstörung zugrunde, die zu vielen Reparaturarbeiten und baulichen Veränderungen beim Wiederaufbau führte. Zunächst wurde die Osthalle aufgelassen um dem Bau der Jüngerer Osthöfe Platz zu machen. In der Bauphase 11 kam es jedoch zu einer Wiedererrichtung der Osthalle, so dass der südliche Festplatz von Hallen umgeben war (Abb. 32).⁷⁶⁸ In der Mitte des 2. Jhs. v. Chr. folgte eine weitere Katastrophe, die sich vor allem auf den südöstlichen Bereich des Temenos konzentrierte.⁷⁶⁹ Es folgte ein Wiederaufbau der Großen Südmauer, welche wiederum zu einer Geländeaufhöhung des ganzen Südplatzes führte.⁷⁷⁰ Zudem fand eine dritte Erweiterung der Inkubationsbauten statt (Abb. 32).⁷⁷¹

Das letzte Bauwerk des hellenistischen Heiligtums, welches noch vor den gravierenden Veränderungen der römischen Zeit entstanden ist, ist der sog. frühromische Badebrunnen (Abb. 33). Der Brunnen liegt eingebettet in einer Felsmulde zwischen dem Felsbarrengelände und dem aufsteigenden Hang im Norden des Heiligtums (Abb. 29). Er gehört zum kultischen Zentrum des Heiligtums und wird durch einen tiefen Schacht mit dem Wasser der heiligen Quelle versorgt. Es handelt sich um einen rechteckigen Brunnen mit ungefähr 4,60 x 6,80 m mit einem zweigeteilten Beckenbereich. Zunächst führen fünf Stufen von Osten her zu einem ersten Becken, welches durch eine Marmorschranke und zwei anschließenden Sitzstufen vom eigentlichen tiefergelegenen Hauptbecken abgegrenzt ist. Das tiefe Becken ist mit Marmorplatten ausgelegt und verfügt über einen Wasserzufluss in der Südwand. Aufgrund der Höhe des Zwischenpodestes wird ein gewollter Wasserspiegel im Hauptbecken auf ca. 65 cm geschätzt. Der Brunnen eignete sich nicht als Schöpfbrunnen und war als Badebrunnen eigentlich nicht tief genug. Zudem

⁷⁶⁶ Ziegenaus – de Luca 1968, 85.

⁷⁶⁷ Ziegenaus – de Luca 1968, 39-46.

⁷⁶⁸ Ziegenaus – de Luca 1968, 47-55. 86.

⁷⁶⁹ Ziegenaus – de Luca 1968, 87.

⁷⁷⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 55.

⁷⁷¹ Ziegenaus – de Luca 1968, 63.

war er mit einer Trinkanlage ausgestattet. Daher liegt eine Interpretation als Brunnenanlage für kultische Reinigungszwecke nahe.⁷⁷²

Bauphase 12 stellt eine Zäsur in der Entwicklung des Heiligtums dar; es blieb in diesem Zustand bis im 1. Jh. n. Chr. die ersten römischen Veränderungen begannen.⁷⁷³

Ausstattung, Funde und Datierung:

Der Tempel des Asklepios Soter aus dem 3. Jh. v. Chr. ist ein ionischer Tempelbau mit dreistufigem Unterbau, vier vorgelagerten Säulen und Wänden aus Spiegelquadern.⁷⁷⁴ Der Bauschmuck des Tempels bestand aus drei Faszien, Perlstab, Zahnschnitt, lesbisches Kymation und Rosetten, beinhaltete jedoch kein Fries.⁷⁷⁵

In der Hallenstraße aufgestellte hellenistische und frührömische Skulpturen blieben auch in hadrianischer Zeit in Verwendung. In der Spätantike wurden die Stücke rücksichtslos als Spolien wiederverwendet und zum Teil als Kanalabdeckungen benutzt. Es ist aber nicht möglich sich ein vollständiges Bild von den im Asklepieion aufgestellten Skulpturen zu machen. Viele Bildnisse sind nur als kleinformatige Statuetten erhalten und können nur eine Ahnung von dem ursprünglichen Skulpturenschmuck schaffen.⁷⁷⁶ Viele der Statuetten zeigen Asklepios; zusammenfassend betrachtet, kommt der Typus des sitzenden Asklepios in der hellenistischen Kleinplastik nur selten vor.⁷⁷⁷ Weit beliebter ist der stehende Asklepios, wobei unterschiedliche Typen vorkommen.⁷⁷⁸

Ab der Mitte des 3. Jhs. v. Chr. erfuhr das Heiligtum enorme Erweiterungen, u. a. bei den Inkubationsbauten und dem Felsbarrenengelände. Diese Entwicklung geht mit der Herrschaft von Attalos I. einher, der den Asklepioskult massiv förderte. So erscheint Asklepios ab dieser Zeit auf den Münzen der Stadt und im Zuge der Kultförderung wurde ein Kultbild vom Bildhauer Phryomachos geschaffen,⁷⁷⁹ welches um 167 - 156 v. Chr. anzusetzen ist.⁷⁸⁰ Das Wissen um ein Kultbild des Phryomachos ist literarisch

⁷⁷² Ziegenaus – de Luca 1975, 54 f.

⁷⁷³ Ziegenaus – de Luca 1968, 87.

⁷⁷⁴ Ziegenaus – de Luca 1975, 9 f.

⁷⁷⁵ Ziegenaus – de Luca 1975, 10-15.

⁷⁷⁶ Ziegenaus – de Luca 1975, 130.

⁷⁷⁷ Kranz 2004, 16. Relieffragment bei de Luca 1990, 29, Nr. 2, Taf. 17,2.

⁷⁷⁸ Kranz 2004, 27-38.

⁷⁷⁹ Agelidis 2009, 48.

⁷⁸⁰ de Luca 1990, 25. 36.

überliefert: es wurde 156 v. Chr. vom König Prusias II. aus Bithynien geraubt.⁷⁸¹ In der Forschung herrscht Uneinigkeit über das Aussehen des Kultbildes; sowohl der sitzende als auch der stehende Asklepios wurden auf den pergamenischen Münzen dargestellt und kommen in der Kleinplastik vor. Der stehende Asklepios des Typus Amelung wird am häufigsten mit dem Kultbild identifiziert.⁷⁸² Im Gegensatz dazu stehen die Bildnisse des thronenden Gottes auf Münzen, in der Kleinplastik und in der Form römischer Nachbildungen.⁷⁸³ Für das Kultbild im Asklepieion postuliert de Luca ein Bildnis des stehenden Gottes, da es zur Bauzeit des Tempels häufiger bei den Votiven vorkommt.⁷⁸⁴

Unter den epigraphischen Funden ist vor allem ein fragmentierter sakraler Gesetzestext, die sog. Lex Sacra⁷⁸⁵ zu nennen, welcher 1965 entdeckt wurde. Die Inschrift befindet sich auf einer für eine Kanalabdeckung verwendeten Spolie.⁷⁸⁶ Die Lex Sacra bietet über den Kult im Grunde mehr Aufschluss als die Votive. Denn dabei handelt es sich größtenteils um Gliedmaßenweihungen, z.T. mit Bittinschriften. Die Votive sind sich im Grunde alle ähnlich und stehen in enger Verbindung zwischen Asklepios, Hygieia und Apollon, Themis und Ge. Neben Bittinschriften kommen auch Dankesinschriften vor.⁷⁸⁷

Kult von Asklepios:

Laut Pausanias⁷⁸⁸ wurde Asklepios zu Beginn des 4. Jhs. v. Chr. nach Pergamon gebracht. Er erzählt die Geschichte von Archias, dem Sohn von Aristaichmon, der sich beim Jagen im Pindasos Gebirge verletzt und durch den Asklepios von Epidauros Heilung erfahren hat. Zur Errichtung des Heiligtums wählte er einen Platz bei einer heilbringenden Quelle.⁷⁸⁹ Der Gründungsmythos wurde sowohl auf Münzbildern⁷⁹⁰ als auch auf einer Inschrift von der pergamenischen Akropolis aus dem Jahr 133 v. Chr. dargestellt und erwähnt.⁷⁹¹ In der Inschrift werden zudem auch

⁷⁸¹ Kranz 2004, 12. Diod. 31, 35. Pol. 32, 27.

⁷⁸² Kranz 2004, 12. Beispiel des Typus Amelung bei Kranz 2004, 82, Abb. 67. De Luca 1990, 25.

⁷⁸³ de Luca 1990, 26. Hellenistische Statuette eines sitzenden Gottes aus dem Asklepieion: Taf. 14. Römische Sitzstatue: Taf. 48-55.

⁷⁸⁴ de Luca 1990, 38. Zur umfassenden Problematik der Kultbildfrage siehe auch Riethmüller 2005, 351-357; Kranz 2004.

⁷⁸⁵ Habicht – Wörrle 1969, 167-190, Taf. 49-50.

⁷⁸⁶ de Luca 2009, 101 f.

⁷⁸⁷ de Luca 2009, 102.

⁷⁸⁸ Paus. 2, 26, 8.

⁷⁸⁹ Deubner 1938, 11 f.

⁷⁹⁰ Graf 1992, 164. L. Robert, Etudes Anatoliennes (Paris 1937) 162 Anm. 7.

⁷⁹¹ de Luca 2009, 97. Inschrift bei Fränkel 1895, 177-181, Nr. 251.

die Aufgaben und Tätigkeiten der Priester des Asklepios geschildert. Archias war der Gründervater dieses Priestergeschlechts und der Anführer einer Gesandtschaft aus Epidauros, die den Kult nach Pergamon brachten.⁷⁹²

Der Kultbeginn im Asklepieion kann archäologisch nicht exakt festgestellt werden. Eine große Anzahl an Weihgeschenken und Grabmonumenten entlang der heiligen Straße von der Stadt Pergamon zum Asklepieion belegt ein Pilgerwesen noch bevor es fassbare Bauten im Felsbarrenengelände gibt.⁷⁹³ Zudem kann ein Kult auch ohne Architektur ausgeübt werden bzw. besteht die Möglichkeit von Altar und Kultgebäude errichtet aus vergänglichen Materialien.⁷⁹⁴ Der Asklepioskult im Speziellen wird erst in Bauphase 4 eindeutig, als zusätzlich zu Tempel und Altar der Inkubationsbau und der Felsbrunnen errichtet wurden.⁷⁹⁵ Somit wird der Kultbeginn in die Mitte des 4. Jhs. fallen. Das Heiligtum wird im Folgenden zu einem Staatsheiligtum und stand unter attalidischem Schutz. Dieser Umstand wird vor allem dadurch deutlich, weil gegen Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr. Asklepios auf den attalidischen Münzen dargestellt worden ist.⁷⁹⁶

In der Lex Sacra werden etliche Kulthandlungen beschrieben. Zunächst beginnt der Text mit der Schilderung des Prozessionsweges mit mehreren Stationen für unterschiedliche Heiligtümer, die verschiedenen Gottheiten geweiht waren, darunter Zeus, Artemis, Tyche und Ge. Die Pilger mussten bei jedem Heiligtum ein Opfer darbringen. Beim Zentrum des Asklepieions angekommen, durften die Kultteilnehmer den Tempel des Asklepios Soter nur nach einer rituellen Reinigung und einer gewissen Zeit des Fastens und der Abstinenz betreten. Als Eintrittsgeld waren drei Oboloi zu entrichten. Als „Bezahlung“ für die gewünschte Heilung durch Asklepios wurden Tieropfer verlangt. Wenn die Tiere mindestens ein Jahr alt waren, wurde die Heilung innerhalb eines Jahres garantiert. Nach der Heilung brachten die Pilger nichttierische Opfer ins Schatzhaus des Asklepios, wie z.B. Oliven, Kränze, Honigopfer und Räucheropfer.⁷⁹⁷

⁷⁹² de Luca 2009, 97.

⁷⁹³ Ziegenaus – de Luca 1968, 80 f.

⁷⁹⁴ Agelidis 2009, 47.

⁷⁹⁵ Ziegenaus – de Luca 1968, 83.

⁷⁹⁶ de Luca 2009, 97 f. Dabei wird Asklepios sowohl sitzend als auch stehend mit Schlange und Stab gezeigt.

⁷⁹⁷ de Luca 2009, 101 f.

Zusätzlich zu den Erkenntnissen aus der Lex Sacra liefert Aelius Aristides ein anschauliches Bild der Heilungsprozeduren im Asklepieion des 2. Jhs. n. Chr. Er erzählt in seinen Heiligen Berichten von einem mehrjährigen Aufenthalt im pergamenischen Asklepieion.⁷⁹⁸ Er überliefert zudem drei Tempel im Zentrum des Heiligtums, für Asklepios, Apollon und Hygieia. Aristides schildert die Heilungsprozeduren, denen er sich unterzogen hat sowie die Wichtigkeit der Träume und Epiphanien des Gottes.⁷⁹⁹ Dabei hebt er unter anderen die notwendige rituelle Verschmutzung durch Schlammkuren im Sumpfloch und die anschließende rituelle Reinigung im Felsbrunnen hervor.⁸⁰⁰ Dazu passt ein Auszug aus den Heiligen Reden, den schon Deubner als anschaulich und amüsant empfand:⁸⁰¹

„Es war Frühlings- Tag- und Nachtgleiche, die Zeit zu der die heiligen Schlammreinreibungen stattfinden, mir war es unmöglich mich daran zu begeben, falls der Gott mir nicht ein besonderes Zeichen gab. Ich verzichtete also. Meiner Erinnerung nach war jener Tag ziemlich warm. Wenige Tage darauf kam Sturm, der Nordwind erschütterte den ganzen Himmel und unaufhörlich ballten sich schwarze Wolken, und darauf toste wieder Sturm. Bei diesem Wetter befahl Asklepios mir, mich mit dem Schlamm bei dem heiligen Brunnen einzureiben und mich ebendort abzuwaschen. Ich bot auch bei dieser Gelegenheit ein wahres Schauspiel. Die Kälte des Schlammes und der Luft war so groß, dass ich es für ein Glück hielt zum Brunnen zu laufen, und dass mir das Wasser geradezu zur Erwärmung diene. Das war das Erste an diesem Wunder. In der folgenden Nacht trug er mir auf, mich wiederum mit dem Schlamm in derselben Weise einzureiben und dreimal im Kreis um die Tempel herumzulaufen. Nun war der Nordsturm unbeschreiblich, und die Kälte hatte sich noch gesteigert. Du hättest kein Gewand gefunden, dicht genug, um dich dafür zu schützen, sondern er fuhr hindurch und sauste auf deinen Körper wie ein Geschoss. Einige meiner Gefährten, die mir Mut zusprechen wollten, sahen, dass das gar nicht nötig war und beschlossen bei mir auszuharren und mich nachzuahmen. Ich rieb mich also ein und lief herum, indem ich mich dem Sturm zum Zerzausen darbot, und als ich fertig war, ging ich zum Brunnen und wusch mich. Von den Freunden begab sich einer sofort weg, ein anderer bekam einen Krampf und wurde eiligst ins Bad gebracht und mit vieler Mühe durchwärmt. Danach hatten wir

⁷⁹⁸ Aelius Aristides, hieroi logoi.

⁷⁹⁹ de Luca 2009, 100 f.

⁸⁰⁰ Ziegenaus – de Luca 1975, 16.

⁸⁰¹ Deubner 1938, 9 f.

*dann einen frühlingwarmen Tag. Ein andermal aber zur Winterszeit bei Frost und eiskaltem Wind befiehlt er mir, Schlamm zu nehmen, mich damit zu übergießen und mich so, indem ich Zeus als höchsten und besten der Götter anrufe, in der Halle des heiligen Gymnasiums hinzusetzen. Auch das geschah unter dem Beisein von vielen Zuschauern.*⁸⁰²

Aelius Aristides verbrachte über einen Zeitraum von dreizehn Jahren hinweg mehrere lange Aufenthalte im Asklepieion.⁸⁰³

Speziell zum Inkubationsritual liefert zudem ein fragmentierter Text Aufschluss, bei welchem die immense Wichtigkeit der Reinigung mit dem Wasser der heiligen Quelle betont wird. Bevor man die Inkubationsräume betreten durfte, war die rituelle Reinigung, Barfüßigkeit und das Tragen weißer Gewänder ohne Gürtel Voraussetzung.⁸⁰⁴

Die heilige Quelle konnte demnach für verschiedene Dinge verwendet werden; neben der rituellen Benutzung kommt der medizinische Zweck hinzu.⁸⁰⁵

Kult von anderen Gottheiten im Zusammenhang mit der heiligen Quelle im Asklepieion:

Bevor der Asklepioskult im Detail fassbar wurde, verweisen die Münzen sowie eine Textstelle in der Lex Sacra auf Apollon als den früheren Kultempfänger im Heiligtum. In der Lex Sacra wird darauf hingewiesen, dass die Bezahlung des Heiligtums stets aus Münzen der aktuellen Prägung zu bestehen hatte. Auf den Münzen aus dem 5. bis 4. Jh. v. Chr. ist häufig Apollon dargestellt.⁸⁰⁶ Die heilige Quelle und der felsige Untergrund bieten auch für den Apollonkult hervorragende Kultmale. Gegen Ende des 5. bzw. Anfang des 4. Jhs. v. Chr. taucht Asklepios auf und gesellt sich zu Apollon hinzu und übernimmt schließlich seine Rolle als Heilgott und wird als Asklepios Soter der Hauptgott des Heiligtums.⁸⁰⁷ Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr. wird vermehrt Asklepios auf den Münzen abgebildet.⁸⁰⁸

⁸⁰² Aristeid. B 74 f.

⁸⁰³ Deubner 1938, 10.

⁸⁰⁴ Deubner 1938, 11. Inschrift bei Fränkel 1895, Nr. 264.

⁸⁰⁵ Graf 1992, 179.

⁸⁰⁶ de Luca 2009, 102 f, Abb. 22.

⁸⁰⁷ de Luca 2009, 102 f.

⁸⁰⁸ de Luca 2009, 103.

Neben Asklepios und Apollon werden viele andere Gottheiten in der Lex Sacra genannt, darunter Athena, Artemis, Leto, Nemesis, Hekate, Kybele, die Nymphen, Zeus, Dionysos und Serapis.⁸⁰⁹ Des Weiteren berichtet Aelius Aristides von einem hellenistischen Relief bei der Hallenstraße, in welchem die wichtigsten pergamenischen Gottheiten dargestellt sind, darunter Zeus, Athena, Demeter und Asklepios mit Hygieia.⁸¹⁰

Die beiden kleineren Kultbauten auf der Felsbarre neben dem Tempel des Asklepios Soter waren Hygieia und Apollon geweiht.⁸¹¹ Die Architekturteile eines dorischen Tempels verweisen aufgrund dazugehöriger epigraphischer Fragmente auf die Göttin Hygieia, die möglicherweise in einem Doppeltempel zusammen mit einer anderen Gottheit verehrt worden ist.⁸¹² Dazu passt auch die Überlieferung von Aelius Aristides, welcher die Kultorte des Apollon, der Hygieia, des Telesphoros und des Asklepios als eine Einheit beschreibt, die in enger Verbindung zur heiligen Quelle stehen. Damit wird das Zentrum des Asklepieions, das Felsbarrengelände, gemeint sein. Im Osten der Felsbarre stehen einige Altäre, die für die Kultausübung wichtig waren. Für den Kultbau der Hygieia kommt für de Luca sowie auch für Kranz die Reste des dorischen Marmortempels im mittleren Bereich der Felsbarre in Frage.⁸¹³

Telesphoros taucht erst im 2. Jh. n. Chr. als Heilgott in Pergamon auf. In der Kaiserzeit ist eine Trias bestehend aus Asklepios, Hygieia und Telesphoros auf Münzen und als Reliefschmuck sehr beliebt.⁸¹⁴

Im Gegensatz zu Telesphoros kommt Hygieia bereits in der Klassik zusammen mit Asklepios vor. Ab dem 3. Jh. v. Chr. wird ein gemeinsamer Kult durch Darstellungen auf Münzen und Weihinschriften bestätigt.⁸¹⁵ Außerdem existieren einige Statuetten und Marmorreliefs, die den Kult bezeugen. Die Mehrzahl der Münzen datieren allerdings in die römische Kaiserzeit.⁸¹⁶

Neben Gottheiten wurden auch Heroen im Asklepieion verehrt, dabei sticht der Gründungsheros Pergamons hervor. Pausanias überliefert den Kult für Telephos in der Nähe des Asklepieions sowie Richtlinien für den Kultvorgang.⁸¹⁷ Der Asklepiostempel durfte von den Kultteilnehmern, welche zuvor Telephos geopfert

⁸⁰⁹ de Luca 2009, 103.

⁸¹⁰ de Luca 2009, 103 Abb. 23.

⁸¹¹ Radt 2011, 222.

⁸¹² Ziegenaus – de Luca 1975, 26.

⁸¹³ de Luca 1991, 334. Kranz 2010, 93.

⁸¹⁴ de Luca 1991, 342. Radt 2011, 222.

⁸¹⁵ Kranz 2010, 93.

⁸¹⁶ de Luca 1991, 326 f.

⁸¹⁷ Paus. 5, 13, 3.

hatten, erst nach deren ritueller Reinigung betreten werden.⁸¹⁸ Das Heroon für Telephos wurde bisher noch nicht lokalisiert; es befand sich vermutlich außerhalb des Asklepieions. Ein augusteischer Rundbau an der heiligen Straße käme dafür in Frage.⁸¹⁹

Die heilige Quelle stellte immer den zentralen Bestandteil des Kultes im Asklepieion dar und ihr heilbringendes Wasser wurde demnach für viele unterschiedliche kultische Rituale verwendet und genoss stets ein hohes Ansehen im Kult. Zusätzlich zu der heilenden Funktion ist eine kultisch konnotierte Quelle stets auch Verehrungsort der Nymphen,⁸²⁰ was durch etliche Weihgeschenke bezeugt ist.⁸²¹

Ausblick in die römische Kaiserzeit

Unter Hadrian wurde das Asklepieion neu gestaltet; dabei orientierte man sich an der ursprünglichen Gestaltung des 4. und 3. Jhs. v. Chr. und machte daraus eine axial-symmetrisch angeordnete monumentale Anlage.⁸²² So erreichte das Asklepieion im 2. Jh. n. Chr. seinen Höhepunkt und galt als bedeutendstes Asklepiosheiligtum in der antiken Welt.⁸²³ Auch die Münzfunde unterstreichen die Wichtigkeit von Asklepios in Pergamon zu dieser Zeit.⁸²⁴

147 n. Chr. wird das Heiligtum durch den monumentalen Zeus-Asklepios-Tempel durch Stiftungen des Claudius Charax erweitert.⁸²⁵ Aristides spricht davon, dass das Asklepieion seit diesen Neuerungen zusätzlich zum kultischen Aspekt auch einen wissenschaftlichen, philosophischen und politischen Charakter erhält.⁸²⁶ Neben dem Zeus-Asklepios-Tempel wurde der Untere Rundbau errichtet. Interessant ist, dass das Gebäude durch eine ca. 80 m lange Kryptoportikus mit der heiligen Quelle beim Schöpfbrunnen verbunden war (Abb. 26).⁸²⁷ Nach dieser intensiven Umbauphase blieb das Asklepieion im Grunde in diesem Zustand; nur bei der heiligen Straße

⁸¹⁸ Scheer 1993, 134 mit Anm. 379.

⁸¹⁹ Scheer 1993, 135.

⁸²⁰ Deubner 1938, 37.

⁸²¹ Larson 2001, 197. Riethmüller 2005, 339.

⁸²² Ziegenaus – de Luca 1968, 89.

⁸²³ Deubner 1938, 5.

⁸²⁴ Deubner 1938, 7.

⁸²⁵ de Luca 2009, 105.

⁸²⁶ de Luca 2009, 104.

⁸²⁷ Deubner 1938, 56-60.

wurde eine kleine Thermenanlage errichtet, welche jedoch rücksichtslos die griechischen Grab- und Votivmonumente überdeckte.⁸²⁸

Trotz der vielen Neuerungen blieben die ursprünglichen Kultmale des Heiligtums bestehen und der Asklepiostempel bildete zusammen mit der heiligen Quelle, zugänglich durch die Brunnenanlagen das Zentrum des Kultes.⁸²⁹

Die letzten pergamenischen Münzen mit Asklepios stammen aus der Regierungszeit des Valerian I. (253-260 n. Chr.).⁸³⁰ Das Asklepieion verlor zu dieser Zeit seine Bedeutung und es wurde für Bestattungen verwendet.⁸³¹ Das Christentum gewann an Anhänger und der Zeus-Asklepios-Tempel wurde schließlich zur Kirche umfunktioniert.⁸³²

⁸²⁸ de Luca 2009, 107.

⁸²⁹ Agelidis 2009, 49.

⁸³⁰ Deubner 1938, 20.

⁸³¹ Deubner 1938, 20.

⁸³² Deubner 1938, 20.

5. 4. 2. Die Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon

Topographie:

Die Felsheiligtümer liegen am Osthang des Stadtberges von Pergamon in felsiger Umgebung, welche sich zwar innerhalb der Stadtmauer befindet, jedoch nicht mehr in das Straßenraster eingegliedert war.⁸³³ Ein fortlaufendes Raster war in diesem Gebiet aber auch nicht möglich.⁸³⁴ Das Areal zeichnet sich durch massive Felsformationen aus, die zusammen mit natürlichen Wasseraustritten zur Kultgründung geführt haben.⁸³⁵ Es handelt sich im Allgemeinen um felsiges Gelände in Hanglage mit z.T. unwirtlichem Charakter aufgrund zahlreicher unregelmäßiger Senken und Erhöhungen.⁸³⁶

Forschungsgeschichte:

Der Osthang von Pergamon wurde 2008 im Zuge eines Surveys näher untersucht, wobei die Felsheiligtümer entdeckt worden sind.⁸³⁷ Die Aufmerksamkeit wurde durch die Entdeckung eines massiven Felspostaments für eine unterlebensgroße Statue auf dieses Gebiet gelenkt.⁸³⁸ Des Weiteren kamen auch acht Fragmente weiblicher Terrakottastatuetten zum Vorschein, zwei davon stellen eindeutig die Göttin Kybele dar.⁸³⁹

Aufgrund des erfolgreichen Surveys mit den Hinweisen auf Kultaktivitäten fanden in den Folgejahren aufschlussreiche Grabungen am Osthang statt, so dass eine erste Präsentation des Befundes im Rahmen des Kolloquiums „Natur – Kult – Raum“ in Salzburg 2012 möglich war. Eine umfangreiche Publikation ist von Felix Pirson, Güler Ateş und Benjamin Engels in Planung.⁸⁴⁰

Befund:

Es handelt sich um mehrere Gebäudekomplexe mit möglicherweise kultischer Bedeutung. Im Folgenden werden die einzelnen Anlagen nacheinander näher beschrieben und mit einer übergreifenden Betrachtung abgeschlossen.

⁸³³ Pirson u. a. 2015, 284. Plan des Osthanges mit rekonstruiertem Straßensystem bei Pirson u. a. 2015, 282 Abb. 1.

⁸³⁴ Pirson 2009, 152.

⁸³⁵ Pirson u. a. 2015, 284 f.

⁸³⁶ Pirson 2009, 150.

⁸³⁷ Pirson u. a. 2015, 283. Pirson 2009, 150-156.

⁸³⁸ Pirson u. a. 2015, 287, Abb. 6. 288. Pirson 2009, 152-154.

⁸³⁹ Pirson 2009, 152.

⁸⁴⁰ Pirson u. a. 2015, 283-284 mit Anm. 10.

Das „Heiligtum (?)“ (Abb. 34)

Das als „Heiligtum (?)“ bezeichnete Areal befindet sich am östlichen Abschnitt einer Felsbarre und wurde im Grunde wegen seiner prominenten gut sichtbaren Lage und den zwei Nischen in der westlichen Felswand mit anderen Felsheiligtümern assoziiert und demzufolge als „Heiligtum (?)“ benannt. Der Felsen ist zum Teil stark erodiert, doch es lassen sich zwei Räume erkennen. Raum 1 wird von einer steilen Westwand mit zwei kleinen Nischen begrenzt. In Raum 1 sind zwei ovale Felseinarbeitungen erkennbar, welche durch eine schmale Rinne miteinander verbunden sind. Die Rinne könnte zum Auffangen von geringen Wassermengen verwendet worden sein, welches an der Felswand hinabfließt.⁸⁴¹

In der Nähe des „Heiligtums (?)“ existiert eine heute noch wasserführende Quelle, die jedoch nicht ins Heiligtum eingegliedert gewesen ist und heute von Hirten als Viehtränke verwendet wird.⁸⁴²

Das sog. Große Felsheiligtum (Abb. 35)

Die Anlage besteht aus einzelnen Terrassen, die auf einer Felsbarre leicht absteigend aneinander gereiht sind. Im Zentrum des Areals befindet sich das bereits erwähnte in den Fels gearbeitete Postament für eine unterlebensgroße Statue. Daran schließt die Hauptterrasse d (Abb. 35) an, deren Zugang im Südwesten liegt. Auf der Hauptterrasse wurden eine niedrige Bank sowie zwei flache Gruben mit passender Steinabdeckung angelegt. Die folgende tiefere Terrasse f (Abb. 35) besteht aus einem großen in den Fels eingearbeiteten Becken, dessen Zulauf ungeklärt ist. Es wurden einzelne Tonrohre gefunden, welche eine künstliche Wasserleitung implizieren. Der Abfluss bzw. Überlauf führt über eine schmale Öffnung in die Terrasse h (Abb. 35) und geht dort in eine Erosionsrinne über. Die unterste Terrasse zeichnet sich durch runde und stufenförmige Abarbeitungen im Felsen aus;⁸⁴³ dazu gibt es Parallelen im Kybeleheiligtum in Kapıkaya.⁸⁴⁴ Diese Strukturen dienten womöglich als Aufstellungsorte von Votiven und Altären; eine ebensolche Nutzung passt auch für die Bank auf der Hauptterrasse. Pirson vermutet weiters, dass die kleinen Kuhlen auf der Hauptterrasse als temporäre Lagerplätze für Speise- und Trankopfer verwendet worden sein könnten.⁸⁴⁵

⁸⁴¹ Pirson u. a. 2015, 285.

⁸⁴² Pirson 2011, 115 mit Anm. 46.

⁸⁴³ Pirson u. a. 2015, 288.

⁸⁴⁴ Nohlen – Radt 1978, 8 f.

⁸⁴⁵ Pirson u. a. 2015, 288.

Das Grottenheiligtum⁸⁴⁶ (Abb. 36)

Das Grottenheiligtum besteht aus zwei Grotten, deren Eingänge durch einen Korridor miteinander verbunden sind. Den Grotten sind zusätzlich noch zwei Räume vorgelagert, die als nördliche Vorhalle und südlicher Hauptraum definiert sind. Der Haupteingang zur Anlage befindet sich im Süden.⁸⁴⁷ An der Südseite von Grotte 1 befindet sich ein langrechteckiges Becken, das in einen Kanal im Südwesten entlang des Korridors mündet. Das Becken wird durch einen schmalen Kanal im mittleren Bereich von Grotte 1 gespeist, welcher womöglich mit einem im Norden von Raum 1 beginnenden Kanal in Verbindung steht. Es besteht hier keine durchgehende Kanalführung. Grottenraum 1 zeichnet sich zudem noch durch zwei Felsspalten sowie durch eine Abarbeitung an der Felswand oberhalb des Beckens aus.⁸⁴⁸ Die Abarbeitung misst 1,70 x 1,10 m und könnte für die Anbringung eines Reliefs gedient haben.⁸⁴⁹ Dazu gibt es etliche Vergleichsbeispiele, so dass auch trotz des Fehlens von Dübellöchern von der Aufstellung einer Reliefplatte mit Bezug auf das darunterliegende Becken ausgegangen werden kann.⁸⁵⁰ Der Innenraum von Grotte 2 war zwar kaum ausgestaltet, ist jedoch durch das niedrige Bodenniveau auffallend; es liegt ca. 4 m unter dem Niveau des Korridors, wodurch Grotte 2 im Prinzip nicht begehbar ist.⁸⁵¹

Sog. Werkstatt (Abb. 37)

Die sog. Werkstatt verdankt ihre Benennung den Ausgräbern des 19. Jhs., die aufgrund der zahlreichen Wasserinstallationen von einem wirtschaftlichen Zweck der Anlage ausgegangen sind.⁸⁵² Die Anlage besteht aus vier Räumen; der Eingang zur sog. Werkstatt erfolgt im Südwesten in Raum 1. Im Norden des Raumes 1 befindet sich eine insgesamt 5,75 m tiefe Zisterne, die durch zwei schmale Kanäle, mit runden Öffnungen für Tonrohre, gespeist wird. Vor der Nordwand lassen sich Ausarbeitungen im Felsen erkennen, welche auf die Aufstellung von sechs Vorratsgefäßen bzw. Pithoi hindeuten.⁸⁵³ Oberhalb davon erstreckt sich in der Nordwand eine 1 m breite und 0,5 m tiefe, bogenförmige Nische mit einem

⁸⁴⁶ Ansicht des Grottenheiligtums von Nordosten bei Pirson u. a. 2015, 290 Abb. 9.

⁸⁴⁷ Pirson u. a. 2015, 290.

⁸⁴⁸ Pirson u. a. 2015, 292, Abb. 12.

⁸⁴⁹ Pirson u. a. 2015, 291.

⁸⁵⁰ Pirson u. a. 2015, 291 f. Beispiel einer ähnlichen Felsabarbeitung bei einem Felsheiligtum am westlichen Hang des Stadtberges: Pirson 2011, 115 Abb. 43.

⁸⁵¹ Pirson u. a. 2015, 292.

⁸⁵² Pirson u. a. 2015, 294 f.

⁸⁵³ Pirson 2010, 151.

Postament, welche womöglich für die Aufstellung einer Statuette gedient hat. Unterhalb der Nische sind zwei rechteckige Löcher als Halterung für ein Regal in den Felsen geschlagen.⁸⁵⁴

Raum 2 besitzt einen Korridorcharakter und endet mit einer auffälligen quadratischen Nische im Norden. Sie misst ca. 2 x 2 m und beinhaltet neben einer natürlichen Felsspalte in der Wand, in ihrer Mitte eine weitere kleinere Nische. Unterhalb der Nische befindet sich ein flaches Podest, welches zunächst aus einer Rollierung aus kleinen Bruchsteinen besteht, worauf ein einfaches weißes Mosaik gelegt ist.⁸⁵⁵ Das Bodenniveau des Mosaiks fällt nach Westen hin leicht ab, wobei ein schmales Rinnensystem erkennbar ist. Sinterspuren auf dem Mosaik lassen auf einen stetigen Wasserfluss in der Antike schließen. Womöglich handelte es sich dabei um einen vielleicht nur ephemeren Wasserfluss aus der Felsspalte oberhalb des Mosaiks.⁸⁵⁶ Im Osten der Nische befindet sich eine schmale Öffnung zu Raum 3 hin, welcher ansonsten durch eine breite Tür von Raum 2 aus betreten werden konnte.⁸⁵⁷ Der Boden von Raum 3 ist mit mehreren kleinen Pfostenlöchern übersät; Pirson vermutet dabei eine hölzerne Bodenkonstruktion, da der Felsboden ansonsten teilweise sehr schroff ist. Die Nord- und Ostwände sind ebenfalls mit zahlreichen Balken- oder Regallöchern versehen. In der Nordwand von Raum 3 zieht sich eine Felsspalte bis zum Boden hinunter und reicht schließlich 5 m in die Tiefe.⁸⁵⁸ Die Spaltenöffnung wurde künstlich erweitert und mit Stufen versehen. Oberhalb der Felsspaltenöffnung befindet sich zudem eine kleine Nische in der Nordwand.⁸⁵⁹

Südlich von Raum 3 liegt Raum 4, welcher durch massive Wandfundamente von Raum 3 und Raum 2 abgetrennt ist. Die Begehung von Raum 4 war durch eine abgearbeitete Fläche im Süden möglich.⁸⁶⁰

Oberhalb der Werkstatt befindet sich ein ca. 3,2 x 2,5 m großes und ca. 2,5 m tiefes Becken, welches als Wasserspeicher gedient haben dürfte.⁸⁶¹

⁸⁵⁴ Pirson 2010, 151. 154.

⁸⁵⁵ Abbildung der Nische und dem Mosaik bei Pirson 2010, 154 Abb. 25.

⁸⁵⁶ Pirson 2010, 154.

⁸⁵⁷ Pirson 2010, 154 f.

⁸⁵⁸ Abbildungen der Felsspalte in der Nordwand: Pirson 2010, 155 Abb. 26; sowie des Bodens der Felsspalte: Pirson 2010, 15, Abb. 27.

⁸⁵⁹ Pirson 2010, 155 f.

⁸⁶⁰ Ersichtlich auf dem Plan bei Pirson 2010, 152 Abb. 19.

⁸⁶¹ Pirson 2011, 93 Abb. 13.

Terrassenanlage – sog. Banketthaus⁸⁶²

Nordöstlich der sog. Werkstatt führt ein Weg über eine schmale Treppe zu einer Terrassenanlage, bestehend aus insgesamt 9 Räumen. Das Zentrum der Anlage bildet eine Dreiraumgruppe; dabei insb. Raum 4, welcher die größte Grundfläche besitzt. Die einzelnen Räume konnten über einen gemeinsamen Korridor im Süden betreten werden.⁸⁶³ Der Grundriss dieser Terrassenanlage hat Parallelen in Banketthäusern und Hestiatoria.⁸⁶⁴

Ausstattung, Funde und Datierung:

Die mehrjährige Forschung im Gebiet der Felsheiligtümer am Osthang hat zahlreiche Funde mit enormer Aussagekraft zu Tage gefördert.

Aus einer antiken Versturzschicht am Fuße des „Heiligtums (?)“ kamen verwertbare Funde zu Tage, wobei zunächst das häufige Vorkommen von Bleifragmenten, Nägeln und Bleigewichten ins Auge sticht. Zusätzlich wurden Terrakottafragmente und Webgewichte aus Ton gefunden, sowie eine Öllampe mit neun Brennlöchern und der Aufschrift ‚ΘΕΩ‘.⁸⁶⁵ Die Öllampe stellt aufgrund der Aufschrift ein Votiv dar und impliziert eine kultische Nutzung der Stätte. Obwohl keine Halbfertigprodukte aus Blei gefunden wurden, die auf eine Produktionsstätte hindeuten würden, legt sich Pirson nicht fest, ob die Anlage kultisch oder gewerblich in Benutzung stand.⁸⁶⁶

Die Funde vom Großen Felsheiligtum stammen ebenfalls aus einer Versturzschicht und erweisen sich als bedeutsam für die Identifizierung der Anlage als ein Kybeleheiligtum. In einer Versturzschicht am Rande der Hauptterrasse wurden mehr als 160 Terrakottafragmente geborgen, darunter fünf eindeutige Kybelefiguren.⁸⁶⁷ Die Funde datieren vorwiegend in das 2. und 1. Jh. v. Chr.⁸⁶⁸

Das Grottenheiligtum weist ein überaus interessantes Fundspektrum auf: In Raum 1 wurden zwei Steinobjekte in situ geborgen; dabei handelt es sich um ca. 10 - 15 cm hohe Miniaturaltäre.⁸⁶⁹ Die Ausgräber fanden in Grotte 2 eine Verfüllung mit enormem Fundmaterial. Stratigrafie und Funde bestätigen, dass die Verfüllung aus einem einmaligen Vorgang besteht und es sich um keinen langwierigen Prozess

⁸⁶² Rekonstruierter Plan der Terrassenanlage bei Pirson u. a. 2015, 296 Abb. 18.

⁸⁶³ Pirson u. a. 2015, 297.

⁸⁶⁴ Pirson 2011, 109. Parallelen im Hestiatorion auf der Athener Agora und im Herakles-Heiligtum von Thasos: Ch. Börker, Festbankett und griechische Architektur, Xenia 4 (Konstanz 1983), 13 f. Abb. 4. 5.

⁸⁶⁵ Pirson 2010, 145 Abb. 6.

⁸⁶⁶ Pirson u. a. 2015, 285-287.

⁸⁶⁷ Pirson u. a. 2015, 287 Abb. 7.

⁸⁶⁸ Pirson u. a. 2015, 288.

⁸⁶⁹ Pirson u. a. 2015, 290, 291 Abb. 10. 11.

handelt. Die Verfüllung erfolgte mit System und wurde abschließend mit Steinen abgedeckt.⁸⁷⁰ Die Funde entsprechen dem Inventar eines Heiligtums und datieren vom 1. Jh. v. Chr. bis in die augusteische Zeit.⁸⁷¹ Das Fundspektrum umfasst mehrere tausend Keramikfragmente, um die 450 Terrakottafragmente, tönerner Webgewichte, Tonlampen und eine Auswahl an Tierknochen (v. a. Jungtiere). Die Keramik besteht zum größten Teil aus Feinkeramik, besonders aus Speise- und Trinkgeschirr, sowie weißgrundige Keramik und einer hervorzuhebenden pergamenischen Applikenpyxis mit dionysischer Figurengestaltung.⁸⁷² Im Gegensatz zur Feinkeramik wurden nur wenige Fragmente von Küchen- und Vorratsware gefunden. Die Terrakottafragmente stammen vorwiegend von nackten weiblichen Sitzfiguren, Eroten, weiblichen Gewandstatuetten, Reliefplaketten, sowie identifizierbare Darstellungen von Gottheiten. Zu den Götterfiguren zählen fünf Kybelestatuetten, das Torsofragment einer Aphrodite, das Fragment eines lagernden Herakles und Köpfe von Serapis und Artemis. Die weiblichen Sitzfiguren und die Kybelestatuetten sind vergleichbar mit den Funden aus dem Großen Felsheiligtum. Diese Typen der Terrakottafiguren verweisen auf einen aphrodisisch-dionysischen Charakter in Verbindung mit dem Kult einer Muttergottheit mit Fruchtbarkeitsaspekten. Dieser Befund ähnelt denen im Demeterheiligtum in Pergamon und im Kybeleheiligtum in Kapıkaya.⁸⁷³

In der sog. Werkstatt wurden am Boden der Zisterne in Raum 1 mehrere hellenistische Wasserkrüge gefunden.⁸⁷⁴ Die Verfüllung der Felsspalte in Raum 3 der sog. Werkstatt beinhaltete in den ersten drei Metern rezentes Material und änderte sich nach einer Lage großer Bruchsteine zu einer erdigen Verfüllung mit einer Fülle sehr klein zerbrochener Keramik und Tierknochen. Hervorzuheben ist der Fund einer vollständig erhaltenen Öllampe, welche aufgrund ihrer Miniaturgestalt, der schlechten Qualität und dem Fehlen von Brandspuren am Brennloch eindeutig als Votiv anzusprechen ist.⁸⁷⁵ Am Boden der Felsspalte wurde ansonsten keine Keramik gefunden, wodurch eine frühere Sickerquelle unwahrscheinlich ist, da, anders als in der Zisterne von Raum 1, die dafür verwendeten Schöpfgefäße fehlen. Die Funde

⁸⁷⁰ Pirson u. a. 2015, 292.

⁸⁷¹ Pirson u. a. 2015, 292 f.

⁸⁷² Pirson u. a. 2015, 293 Abb. 13.

⁸⁷³ Pirson u. a. 2015, 292 f.

⁸⁷⁴ Pirson 2010, 151. 153 Abb. 23.

⁸⁷⁵ Pirson 2010, 156 Abb. 28.

aus der sog. Werkstatt sind insgesamt zu dürftig um regelmäßige Kulthandlungen zu postulieren.⁸⁷⁶

Die Verfüllung des Wasserbeckens oberhalb der sog. Werkstatt brachte erneut viele Terrakottafragmente, Keramik, Tonlampen und Tierknochen zu Tage. Diese Mehrzahl der Funde lässt sich in den Hellenismus datieren, mit einigen Ausläufern bis in das frühe 1. Jh. n. Chr.⁸⁷⁷

Die Terrassenanlage sticht vor allem durch die qualitätvolle Wanddekoration in Raum 4 hervor; dabei handelt es sich um eine Wandverkleidung des Ersten Pompejanischen Stils, bestehend aus mehreren Reihen gelber und grauer Spiegelquader und roter profilierter Zwischenzonen.⁸⁷⁸ Aus der Anlage und ihrer Umgebung wurden zahlreiche Terrakottafragmente und Feinkeramik gefunden; wodurch eine Interpretation als Banketthaus für die Terrassenanlage bestärkt wird. Das Fundmaterial sowie die Wandverkleidung in Raum 4 datieren in den Hellenismus bis spätestens in das frühe 1. Jh. n. Chr.⁸⁷⁹

Abschließende Betrachtung der Felsheiligtümer:

Die Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon können in ihrer Gesamtbetrachtung als Kultplatz der Kybele und anderer Fruchtbarkeitsgottheiten angesprochen werden. Wie in allen Heiligtümern dieser Göttin, waren sowohl Felsen als auch natürliches Wasservorkommen von enormer Wichtigkeit; am Osthang von Pergamon war beides vorhanden.⁸⁸⁰ Das Wasser stammte von Karst- und Sickerquellen, welche jedoch durch unterschiedliche Umstände heute versiegt sind.⁸⁸¹ Im Großen Felsheiligtum stellte die auffallende Felsformation die Ursache für die Kultgründung dar; natürliche Wasseraustritte werden zwar vermutet, sind jedoch bislang nicht zu beweisen.⁸⁸²

Die Funde aus dem Grottenheiligtum beweisen eine Kybele-Verehrung,⁸⁸³ doch auch die Wasserführung innerhalb des Heiligtums deutet auf kultische Handlungen hin. Grotte 2 diente als Wassersammelbecken, da auch Hinweise auf eine Balkenkonstruktion entdeckt worden sind, welche für das Schöpfen von Wasser Verwendung fand. Das Kanalsystem wurde vermutlich aus der nördlichen Grotte 2

⁸⁷⁶ Pirson 2010, 155 f.

⁸⁷⁷ Pirson 2011, 94.

⁸⁷⁸ Pirson 2011, 104. 107 Abb. 32.

⁸⁷⁹ Pirson u. a. 2015, 297.

⁸⁸⁰ Pirson u. a. 2015, 299.

⁸⁸¹ Pirson u. a. 2015, 298. Pirson vermutet eine Erdbebenzerstörung, welche den Einsturz von Gebäuden zur Folge hatte und die natürlichen Wasserverläufe unterbrochen hat.

⁸⁸² Pirson u. a. 2015, 288-290.

⁸⁸³ Pirson 2011, 116-117.

gespeist, wozu auch das Gefälle des Areals passt. Der Wasserweg führte demnach über von Norden über Grotte 2 über den Kanal zur Grotte 1 in das Sammelbecken unterhalb des Reliefs, mit einer Ableitung nach Süden hinaus zum Korridor und hinaus aus der Anlage. Es gab in der Antike möglicherweise zwei Sickerquellen in den Felsspalten von Grotte 1, die temporär auf natürliche Weise Wasser hervorgebracht haben.⁸⁸⁴

Bei der sog. Werkstatt handelt es sich weder um einen profanen Bau, noch um ein Heiligtum. Pirson interpretiert die sog. Werkstatt als eine Anlage mit sakralen Aufgaben, die für die Infrastruktur der umliegenden Felsheiligtümer von Bedeutung war.⁸⁸⁵

Das tiefe Becken oberhalb der sog. Werkstatt kann als Wasserreservoir für dieselbe angesprochen werden. Während der Grabungskampagne wurde versucht, einen Wasserverlauf von dem Wasserbecken zur darunterliegenden Werkstatt zu rekonstruieren, wo das Wasser in Raum 2 aus der Felsspalte auf das Mosaik am Boden heraustreten sollte. Leider konnte sich der hypothetische Wasserverlauf nicht bestätigen; Pirson vermutet, dass bereits in der Antike dieser Wasserfluss, möglicherweise durch Erdbeben so stark gestört war, dass dieser Umstand eine Auffassung des Kultes zur Folge hatte. Dazu passt die einheitliche Datierung der Funde und dass sie in allen Anlagen nicht über das frühe 1. Jh. n. Chr. hinausreichen.⁸⁸⁶

Die Terrassenanlage diente als Banketthaus und vor allem Raum 4 zeichnet sich mit der Wanddekoration des Ersten Pompejanischen Stils als wichtiger Repräsentationsraum aus.⁸⁸⁷

Die einzelnen Anlagen bilden zusammen einen Komplex aus mehreren Kultplätzen, einem Gebäude mit Versorgungszwecken und einem Banketthaus. Diese sakrale Landschaft wurde bewusst in die Stadt integriert und blieb dennoch ein Naturheiligtum. Es wurde eine Balance zwischen natürlich erhaltenen Elementen und architektonischer Ausgestaltung und Ergänzung geschaffen, die den Bedürfnissen der Kultteilnehmer entgegenkam.⁸⁸⁸ Z. B. das große Becken in Terrasse f des Großen Felsheiligtums entspricht mit der schmalen Abflussöffnung einer „*naturnahen*

⁸⁸⁴ Pirson u. a. 2015, 292.

⁸⁸⁵ Pirson u. a. 2015, 294 f.

⁸⁸⁶ Pirson 2011, 93 f. 120. Pirson u. a. 2015, 297 f.

⁸⁸⁷ Pirson 2011, 104. 107.

⁸⁸⁸ Pirson u. a. 2015, 298-300.

Inszenierung“.⁸⁸⁹ Es bietet sich weiters der Vergleich mit dem Kybeleheiligtum in Kapıkaya an, das ähnlichen Anforderungen gleichkommt und sich um Felsen und Quelle zentriert.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ Pirson u. a. 2015, 290.

⁸⁹⁰ Pirson u. a. 2015, 298.

5. 4. 3. Das Felsheiligtum der Kybele bei Kapıkaya

Topographie:

Das Heiligtum der Kybele liegt 10 km nordwestlich von Pergamon in dem Bergmassiv Kapıkaya.⁸⁹¹ Die Umgebung zeichnet sich durch eine unwirtliche Landschaft aus, die durch schroffe und zerklüftete Felsen bei steilem Gelände hervorsteicht.⁸⁹² Bei einem besonders großen Felsen in steiler Hanglage befindet sich eine Höhle, in deren Inneren eine Quelle entspringt.⁸⁹³

Die Kombination aus dem markanten Felsen und der Quelle im Inneren war sicherlich ausschlaggebend für die Kultgründung an eben dieser Stelle.⁸⁹⁴

Forschungsgeschichte:

Die Grabung in Kapıkaya wurde von Mitarbeitern des Deutschen Archäologischen Instituts im Herbst 1972 durchgeführt, nach dem eine Raubgrabung in dem Gebiet entdeckt worden war.⁸⁹⁵ Schon zuvor wurde die Stelle von Conze und Schazmann beschrieben und eine Ansichtszeichnung angefertigt.⁸⁹⁶ Die Grabung fand unter der Leitung von W. Radt statt und konnte bereits nach einer zweimonatigen Grabungstätigkeit abgeschlossen werden.⁸⁹⁷

Befund:

Der Weg zum Heiligtum ist an einigen Stellen durch den geglätteten Felsboden erkennbar, doch oftmals ist der antike Pfad nicht mehr auszumachen.⁸⁹⁸ Das Heiligtum selbst besteht zunächst aus der Grotte und einer Felsterrasse davor.⁸⁹⁹ Die Grotte hat sich durch einen vom Bergmassiv herabgestürzten Felsen gebildet, der auf einen kleineren Felsen getroffen ist (Deckstein + Stützstein). Der dadurch entstandene Grotteninnenraum ist beinahe quadratisch und misst 4,5 x 4 m Grundfläche (Abb. 38).⁹⁰⁰

⁸⁹¹ Agelidis 2009, 51 und Nohlen – Radt 1978, 3 f.

⁸⁹² Nohlen – Radt 1978, 3.

⁸⁹³ Agelidis 2009, 51.

⁸⁹⁴ Agelidis 2009, 51.

⁸⁹⁵ Nohlen – Radt 1978, 1.

⁸⁹⁶ Conze 1912, 128, Beiblatt 2.

⁸⁹⁷ Nohlen – Radt 1978, 1.

⁸⁹⁸ Nohlen – Radt 1978, 5.

⁸⁹⁹ Nohlen – Radt 1978, Taf. 4: Felsterrasse und Grotte von Osten.

⁹⁰⁰ Nohlen – Radt 1978, 6.

Die Grotte:

Die erste von Menschen herbeigeführte Veränderung der Höhle deckt sich mit den frühesten Funden und datiert in das 3. Jh. v. Chr.⁹⁰¹ Im Inneren der Grotte wurde eine breite niedrige Bank aus dem Stein gehauen, die zum Aufstellen eines Wasserbeckens gedient hat, und an den Wänden wurden Nischen und Bänke für die Aufstellung von Votiven und Lampen gefertigt (Abb. 39-40).⁹⁰² Das Quellwasser kam aus der sog. Sickerwand im Norden der Höhle und floss über eine tiefe Rinne nach Westen und über die Stufen hinab, wo es die Grotte in Richtung einer Felsterrasse verließ. Das Wasser konnte jedoch durch Verstopfen der Rinne nach Osten in das große Wasserbecken (Bank W in Abb. 38) geleitet werden, das wiederum eine Rinne als Abfluss hatte, die östlich aus der Grotte hinausführte.⁹⁰³ Die Nordwestwand der Höhle zeichnet sich durch eine Erosionsrinne und mehrere Nagel- und Dübellocher, sowie kleine Nischen für Lampen und Weihgeschenke aus. Des Weiteren befinden sich neben der Sickerwand einige Hakenlöcher.⁹⁰⁴ Die Südwestwand der Grotte wird auch Nischenwand bezeichnet und weist zahlreiche Nischen in unterschiedlichen Größen und Tiefen auf (Abb. 40).⁹⁰⁵

Die Felsterrasse: (Abb. 41)

Südwestlich vor der Grotte liegt eine Felsterrasse, die sich ursprünglich weiter nach Osten direkt vor den Grotteingang ausgedehnt hat, nun aber durch eine große Erosionsrinne ersetzt worden ist.⁹⁰⁶ Die Terrasse besitzt zwei Bänke (Abb. 38), eine im Westen (Bank B) und eine im Norden (Bank N), die rechtwinkelig zueinander angeordnet sind. Bank N schließt direkt an die senkrechte Wand hinter ihr an, welche zum Felsrücken des Bergmassivs gehört.⁹⁰⁷ Die Oberkanten der Bänke haben die gleiche Höhe von 0,50 m und sind in der Nordwestecke durch eine breite Abflussrinne getrennt.⁹⁰⁸ Die nördliche Steilwand besitzt mehrere Nischen, wovon eine auffallend groß und tief ist.⁹⁰⁹ Die Nische beginnt 0,75 m über dem Terrassenboden und hat eine Breite von 1,30 m, sowie eine maximale Tiefe von 0,60

⁹⁰¹ Agelidis 2009, 51.

⁹⁰² Agelidis 2009, 51.

⁹⁰³ Nohlen – Radt 1978, 7.

⁹⁰⁴ Nohlen – Radt 1978, 7.

⁹⁰⁵ Nohlen – Radt 1978, 8.

⁹⁰⁶ Nohlen – Radt 1978, 9.

⁹⁰⁷ Nohlen – Radt 1978, 8 f.

⁹⁰⁸ Nohlen – Radt 1978, 9.

⁹⁰⁹ Nohlen – Radt 1978, Taf. 7a.

m.⁹¹⁰ Sie diene mit großer Wahrscheinlichkeit als Aufstellungsort für ein Kultbild. Oberhalb der Nische, sowie auch im Terrassenboden befinden sich mehrere Löcher und Einarbeitungen, die für eine Dachkonstruktion verwendet worden sein könnten. Diese gehören jedoch in eine zweite Ausbauphase, als die Grotte als Kultraum nicht mehr ausreichte und auf die Terrasse erweitert wurde.⁹¹¹ Auf eine weitere Bauphase könnten im Abhang gefundene Architekturfragmente verweisen, die auf eine steinerne Terrassenüberdachung oder einen Grottenvorbau hindeuten, welche eine Holzkonstruktion abgelöst haben. Diese Vermutung kann jedoch nicht belegt werden.⁹¹²

Anlagen im Umkreis der Grotte⁹¹³

Oberhalb der Grotte und der Terrasse auf dem Felsrücken wurden einige Anlagen zur Wasserspeicherung sowie Befestigungslöcher entdeckt.⁹¹⁴ Östlich der Grotte befinden sich ebenfalls Baureste, die sich zur Wasserversorgung und -speicherung eignen.⁹¹⁵ Des Weiteren könnten einige Mauerreste auf eine ursprüngliche Temenosmauer hindeuten.⁹¹⁶ Zu erwähnen sind noch die Überreste eines Steingebäudes im Osten des Areals,⁹¹⁷ auf das weiter unten noch näher eingegangen wird.

Ausstattung, Funde und Datierung:

In der Grotte kamen keine nennenswerten Funde zu Tage, da auch kaum Erdreich vorhanden war. Der Großteil der Funde stammt vom Steilhang, welcher jedoch erosionsbedingt keine Stratigraphie erlaubte.⁹¹⁸ Das Fundspektrum besteht neben einigen Architekturresten hauptsächlich aus Terrakotten, Lampen, Unguentaria und sonstiger Keramik aus hellenistischer und römischer Zeit.⁹¹⁹ Die Architekturteile lassen auf eine mögliche Tempelausstattung dorischer Ordnung im 2. Jh. n. Chr. schließen.⁹²⁰

⁹¹⁰ Nohlen – Radt 1978, 8.

⁹¹¹ Nohlen – Radt 1978, 9 f.

⁹¹² Nohlen – Radt 1978, 10.

⁹¹³ S. Gesamtplan bei Nohlen – Radt 1978, Taf. 39.

⁹¹⁴ Nohlen – Radt 1978, 10 f.

⁹¹⁵ Nohlen – Radt 1978, 11-14.

⁹¹⁶ Nohlen – Radt 1978, 12 mit Anm. 44 und 70.

⁹¹⁷ Nohlen – Radt 1978, 14 f.

⁹¹⁸ Nohlen – Radt 1978, 32.

⁹¹⁹ Nohlen – Radt 1978, 34.

⁹²⁰ Nohlen – Radt 1978, 16. 73.

Bei den Terrakotten handelt es sich ausschließlich um hellenistische Stücke aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr.⁹²¹ Sie stellen in den meisten Fällen eine thronende Göttin dar, die von Löwen flankiert wird.⁹²² Die Lampen beschränken sich zeitlich ebenfalls auf den Hellenismus und sind am zahlreichsten vertreten.⁹²³ Eine weitere besondere Fundgruppe bilden die ebenso hellenistischen Unguentaria.⁹²⁴ Sonstige hellenistische Keramik kann bis in das 3. Jh. v. Chr. zurück datiert werden.⁹²⁵ Die römische Keramik besteht hauptsächlich aus Koch- und Essgeschirr, Sigillata und Amphoren.⁹²⁶

Demnach ergibt sich für das Heiligtum in Kapıkaya ein nachweisbarer Nutzungszeitraum ausgehend vom 3. Jh. v. Chr. bis in das 4. Jh. n. Chr.

Kult:

Gewissheit über die Verehrung der Meter/Kybele in Kapıkaya schafft das Fragment eines Steingefäßes, da es mit einer Inschrift versehen ist, welche den Namen der Göttin nennt.⁹²⁷ Dass dieser Ort für den Kybelekult ausgewählt worden war, liegt an dem markanten Felsen, der die Höhle bildet. Er war aufgrund seiner Größe und Form in der Antike Aufmerksamkeit erregend. Die Quelle im Inneren der Höhle unterstrich zusätzlich den mystischen Charakter des Platzes. Kybele steht vielerorts in mythischer Verbindung mit Steinen, Felsen und Bergen.⁹²⁸

Der Kultbeginn kann nicht genau festgelegt werden; ursprünglich wurde der Kultplatz vermutlich von Hirten in der Gegend benutzt.⁹²⁹ Die frühesten Funde belegen die Kultaktivität in das 3. Jh. v. Chr.;⁹³⁰ in diese Zeit wird auch der erste Ausbau des Heiligtums erfolgt sein, als die Höhle allein nicht mehr ausreichend war.⁹³¹ Der Großteil der Funde stammt aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. und verweist damit auf die Blütezeit des Heiligtums.⁹³²

⁹²¹ Nohlen – Radt 1978, 32.

⁹²² Nohlen – Radt 1978, 71. Vgl. auch die Terrakottafunde in anderen Kybeleheiligtümern, wie Mamurtkale: Nohlen – Radt 1978, Die Terrakotten von Mamurtkale, 79-87; und Aezani: R. Naumann, Das Heiligtum der Meter Steunene in Aezani, IstMitt 17, 1967, 241 Nr. 1-5. Taf. 29.

⁹²³ Nohlen – Radt 1978, 33. Es handelt sich um mehrere tausend Lampen, die innerhalb von rund 200 Jahren Kultaktivität verwendet worden sind.

⁹²⁴ Nohlen – Radt 1978, 33.

⁹²⁵ Nohlen – Radt 1978, 33.

⁹²⁶ Nohlen – Radt 1978, 33 f.

⁹²⁷ Nohlen – Radt 1978, 21 Nr. 35: Die Buchstaben „MHTP“ sind eindeutig zu erkennen.

⁹²⁸ Nohlen – Radt 1978, 69 f.

⁹²⁹ Agelidis 2009, 51.

⁹³⁰ Agelidis 2009, 51.

⁹³¹ Nohlen – Radt 1978, 70.

⁹³² Agelidis 2009, 51.

Ab dem frühen 3. Jh. v. Chr. wurde der Kybelekult in Pergamon von den Attaliden unterstützt und das Heiligtum der Kybele im benachbarten Mamurt Kale wurde angelegt und in weiterer Folge groß ausgebaut. Das hatte mit Sicherheit auch Auswirkungen auf das Heiligtum in Kapıkaya, welches jedoch keine direkte öffentliche Aufmerksamkeit der Attaliden erhielt.⁹³³

Das Zentrum des Kultgeschehens bildete nach wie vor die Grotte mit der Quelle.⁹³⁴ Die Bänke und Nischen wurden angefertigt und für die Aufstellung von Votiven und Lampen benutzt. In der Höhle musste der Wasserlauf durch Rinnen und Wasserbecken kontrolliert werden und das Heiligtum wurde mit einer Temenosmauer umschlossen.⁹³⁵ Das Kultbild hat sich nicht erhalten, jedoch war es mit großer Wahrscheinlichkeit in der großen Nische auf der Felsterrasse aufgestellt. Die Breite der Nische lässt auf eine sitzende Figur schließen, die durch eine Dachkonstruktion von Regen und Wind geschützt war.⁹³⁶

Das Wasser wurde für rituelle Zwecke verwendet: das Kultbild wurde nach der symbolischen Heiligen Hochzeit von Kybele und Attis jedes Jahr beim Frühlingsfest gewaschen.⁹³⁷ Die breite Bank in der Grotte vor der Sickerwand könnte als Aufstellungsort für ein Wasserbecken gedient haben, in dem die kultische Waschung vollzogen wurde. Das Frühlingsfest schloss eine Toten- bzw. Auferstehungsfeier von Attis mit ein und dauerte insgesamt drei Tage. Dabei fanden nächtliche Prozessionen bei Fackel- und Lampenlicht statt.⁹³⁸ Das erklärt die Vielzahl an Lampenfunden, die nach Abschluss der Feierlichkeit geweiht und im Heiligtum zurückgelassen wurden.⁹³⁹ Die Fundgruppe der Unguentaria passt jedoch weniger gut ins Bild des Kultgeschehens, da sie vorwiegend für Grabriten verwendet worden sind. Die einzige Verbindung der Unguentaria zum Kybelekult zeigt sich darin, dass es sich auch um ein Totenfest für Attis handelt.⁹⁴⁰ Ansonsten fanden beim Frühlingsfest Tieropfer und anschließende kultische Mahlzeiten zur Einweihung neuer Mysterienmitglieder statt.⁹⁴¹

⁹³³ Nohlen – Radt 1978, 70.

⁹³⁴ Agelidis 2009, 51.

⁹³⁵ Nohlen – Radt 1978, 70.

⁹³⁶ Nohlen – Radt 1978, 71.

⁹³⁷ Nohlen – Radt 1978, 71.

⁹³⁸ Nohlen – Radt 1978, 72.

⁹³⁹ Nohlen – Radt 1978, 73.

⁹⁴⁰ Nohlen – Radt 1978, 72.

⁹⁴¹ Nohlen – Radt 1978, 72.

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Der römische Einfluss bewirkte eine Veränderung des Heiligtums in Kapıkaya. Das Steingebäude östlich der Grotte ist als Mithräum identifiziert worden, worauf sein Grundriss, die Ausstattung und die Kleinfunde hinweisen.⁹⁴² Die Funde aus dem Mithräum waren zudem ausschlaggebend für die Datierung, beginnend mit Keramik aus dem 1. Jh. n. Chr. in der Baugrube und einer Münze aus dem 4. Jh. n. Chr., die auf das Ende der Nutzung hinweist.⁹⁴³ Das Heiligtum erfuhr zudem weitere bauliche Veränderungen: die zusätzlichen Anlagen zur Wasserspeicherung und ein steinerner Vorbau oder dorischer Tempel vor der Grotte, worauf die Architekturteile aus dem Steilhang hindeuten.⁹⁴⁴

Der Mithraskult ist ab etwa 200 v. Chr. in Kleinasien bezeugt, in Kapıkaya wurde er aber erst in römischer Zeit ausgeübt.⁹⁴⁵ Mithras ist der persische Gott des Lichts und hat wie Kybele und Attis eine starke Bindung zur Natur, insbesondere zu Quellen.⁹⁴⁶ Der Mithraskult bietet sich in dem Ambiente von Kapıkaya an, doch es ist unklar, ob Mithras in römischer Zeit allein hier verehrt worden ist und Kybele vollständig abgelöst hat oder ein Synkretismus der Kulte entstanden ist.⁹⁴⁷

Es ist äußerst interessant, dass ein Kultwechsel überhaupt stattfinden kann; offenbar war der Felsen und die Höhle mit der Quelle nicht nur an den Kybelekult gebunden, sondern konnte sich trotz der veränderten Nutzung durch den Mithraskult seine sakrale Bedeutung jahrhundertlang erhalten.⁹⁴⁸

⁹⁴² Nohlen – Radt 1978, 14 f. Baubeschreibung des Steingebäudes. 26-31 Rekonstruktion. 73.

⁹⁴³ Nohlen – Radt 1978, 32.

⁹⁴⁴ Nohlen – Radt 1978, 73.

⁹⁴⁵ Nohlen – Radt 1978, 74.

⁹⁴⁶ Nohlen – Radt 1978, 73.

⁹⁴⁷ Nohlen – Radt 1978, 76.

⁹⁴⁸ Agelidis 2009, 54.

5. 5. Pamphylien

5. 5. 1. Das Grottenheiligtum in Perge

Topographie:

Die antike Stadt Perge befindet sich 18 km von der Stadt Antalya entfernt;⁹⁴⁹ die Meeresküste liegt im Süden. Im Norden, Osten und Westen wird Perge vom Taurusgebirge umschlossen. Der Tafelberg mit seinem Plateau bot demnach eine strategisch sinnvolle Lage und musste nur von der Südseite her befestigt werden. Perge wird durch den Fluss Kestros (heute Aksu) aus dem Taurusgebirge mit Wasser versorgt; in der Antike stellte er eine schiffbare Verbindung von Perge zum Meer her.⁹⁵⁰ Nach hydrogeologischen Untersuchungen am Tafelberg konnte die Ursache zahlreicher natürlicher Wasseraustritte rund um das Plateau festgestellt werden. Interessant sind die vielen wasserführenden Karsthöhlen am Südrand des Tafelberges auf einer Länge von 90 m, welche das sog. Grottenheiligtum oder Grottennymphäum darstellen (Abb. 42). Das Wasser stammt größtenteils vom Regenwasser, welches aufgrund einer dicken Tonschicht in der Erde nicht vollständig versickern kann und schließlich in den Karsthöhlen austritt. Dieses Phänomen kann heute noch beobachtet werden⁹⁵¹ und äußert sich durch das Vorhandensein von frischem Quellwasser, das aus den Grotten und Höhlen des Tafelberges fließt.⁹⁵²

Forschungsgeschichte:

Die Forschungsreisen des 19. Jhs. in Kleinasien sorgten für die Entdeckung zahlreicher antiker Stätten, darunter auch Perge. Die korrekte Identifizierung der Ruinen mit Perge gelang W. M. Leake, der mehrere Reiseberichte studierte und zum richtigen Ergebnis gelangte, welches er 1824 in London publizierte.⁹⁵³ Neben den berühmten Reisenden C. Fellows⁹⁵⁴ und C. Texier⁹⁵⁵, besuchten auch G. Hirschfeld und der Österreicher Lanckoronski das antike Perge. Hirschfeld gelangte 1874 nach Perge und führte erste kleine Ausgrabungen durch. Aber erst Lanckoronski veröffentlichte ein umfangreiches zweibändiges Werk mit vielen Plänen und

⁹⁴⁹ Abbasoğlu 2001a, 211.

⁹⁵⁰ Martini 2010, 9 f.

⁹⁵¹ Martini 2010, 10 f.

⁹⁵² Martini 2010, 59.

⁹⁵³ Recke 2007, 15 f. W. M. Leake, Journal of a Tour in Asia Minor with comparative remarks on the ancient and modern geography of that country (London 1824).

⁹⁵⁴ Recke 2007, 17. Ch. Fellows, A Journal written during an Excursion in Asia Minor 1838 (London 1839).

⁹⁵⁵ Recke 2007, 18 f. Ch. Texier, Description de l'Asie Mineure I (Paris 1839).

Zeichnungen von Perge.⁹⁵⁶ In den Folgejahren wurden unterschiedliche Fundgattungen gesondert behandelt und es entstehen Publikationen der Inschriften und Münzen von Perge.⁹⁵⁷ Zusätzlich wurden die byzantinischen Kirchenbauten und Nekropolen der Stadt näher untersucht, sowie die wasserwirtschaftlichen Anlagen und Nymphäen.⁹⁵⁸

1946 begann A. M. Mansel mit einer ersten Grabungskampagne in der Westnekropole und auf der Akropolis in Perge.⁹⁵⁹ Bei den frühen Forschungen kamen lediglich vermehrt römische und byzantinische Reste zum Vorschein.⁹⁶⁰ Mansel stirbt 1975 und übergibt seine Aufgabe an J. Inan, welcher u. a. die Südthermen freilegt.⁹⁶¹ In den Jahren von 1985 bis 2011 war H. Abbasoğlu der Grabungsleiter in Perge⁹⁶² und legte den Schwerpunkt der Forschungen auf die Wohnbebauung der Unterstadt und auf die Nekropolen. Die Universität Gießen startete 1994 ein mehrjähriges Forschungsprojekt unter der Leitung von W. Martini, mit dem Ziel die Frühzeit der Akropolis näher zu beleuchten.⁹⁶³ Seit 2012 werden die Forschungen in Perge vom Direktorat des Antalya Museums fortgeführt, zu nennen sind O. Kara und M. Demirel als leitende Wissenschaftler. Sie konzentrieren sich vor allem auf Grabungen an der westlichen Säulenstraße⁹⁶⁴ und dem neu entdeckten Nymphäum⁹⁶⁵, sowie auf Restaurierungsarbeiten und Anastylosevorhaben.⁹⁶⁶

Befund:

Auf einer Länge von etwa 90 m entlang des Südhanges des Plateaus des Tafelberges erstrecken sich zahlreiche Grotten in der Felswand, die frisches Quellwasser führen. Die Grotten befinden sich nördlich des großen Akropolistores entlang des steilen Weges zur Oberstadt (Abb. 42-43).⁹⁶⁷ Der Weg zur Akropolis führte in jedem Fall an der sakralen Landschaft der Grotten vorbei.⁹⁶⁸

⁹⁵⁶ Recke 2007, 2. 5. Abbasoğlu 2001a, 211. K. G. von Lanckoronski, Städte Pamphylens und Pisidiens (Wien 1890).

⁹⁵⁷ Recke 2007, 40-44.

⁹⁵⁸ Recke 2007, 41-47.

⁹⁵⁹ Recke 2007, 53.

⁹⁶⁰ Martini 2010, 8.

⁹⁶¹ Recke 2007, 53.

⁹⁶² Abbasoğlu 2012, 82. Recke 2007, 53.

⁹⁶³ Recke 2007, 53.

⁹⁶⁴ Kara – Demirel 2015, 239 f.

⁹⁶⁵ Kara – Demirel 2015, 242 f.

⁹⁶⁶ Kara – Demirel 2015, 244 f.

⁹⁶⁷ Martini 2004, 479.

⁹⁶⁸ Martini 2004, 479. 487 Abb. 1: Rekonstruierte Ansicht des Südhangs der Akropolis mit dem Grottenheiligtum.

Die Felswand wurde zum Teil künstlich bearbeitet, auch die Grotten weisen Felsarbeiten, sowie Nischen und Bänke auf.⁹⁶⁹ Die Oberseite des Südhanges wurde teilweise mit mehreren kleinen Terrassen abgestuft, die zusammen mit den Nischen und Bänken innerhalb der Grotten, für die Aufstellung von Weihgeschenken verwendet wurden.⁹⁷⁰

Ausstattung, Funde und Datierung:

Die Funde aus Perge gehen bis in das Chalkolithikum zurück und umfassen ein vielfältiges Spektrum. Abgesehen von Hinweisen auf frühe Kultaktivitäten in der mittleren und späten Bronzezeit auf dem Tafelberg,⁹⁷¹ kamen zahlreiche Keramikfragmente und Skulpturen aus der Archaik, Klassik und dem Hellenismus zu Tage.⁹⁷² Hervorzuheben sind zwei archaische Sphingen, die als Weihgeschenke für Artemis Pergaia gedeutet werden.⁹⁷³

Aus dem Grottenheiligtum sind zahlreiche Weihgeschenke geborgen worden, darunter laut Martini Reliefs, Skulpturen⁹⁷⁴ und auch „bis zu 4 m hohe architektonische Votive“.⁹⁷⁵

In der größten der Grotten wurden Rammkernsondierungen vorgenommen, die jedoch keine Ergebnisse für eine Datierung lieferten.⁹⁷⁶

Kult:

Ein Kult bei den zahlreichen wasserführenden Grotten in Perge kann nicht näher bestimmt werden; für die dort verehrte Gottheit kann in erster Linie die Stadtgöttin von Perge, Artemis Pergaia herangezogen werden. Ihr Kult war der bedeutendste in Perge und Pamphylien und erlangte spätestens seit dem 3. Jh. v. Chr. auch überregionale Bedeutung und erstreckte sich über weite Teile des östlichen Mittelmeerraumes.⁹⁷⁷ Der herausragende Reichtum des Heiligtums der Artemis

⁹⁶⁹ Martini 2004, 479.

⁹⁷⁰ Martini 2010, 59.

⁹⁷¹ Martini 2010, 14 f.; 17-19; 22-25; 27-35.

⁹⁷² Martini 2010, 36 f.; 45 f.; 51 f.; 68-74.

⁹⁷³ Martini 2010, 45 f. Abb. 30.

⁹⁷⁴ Martini 2010, 59. Nähere Informationen über Aussehen und Datierung der Weihgeschenke fehlen.

⁹⁷⁵ Martini 2015, 279.

⁹⁷⁶ Martini 2010, 61 mit Anm. 121.

⁹⁷⁷ Martini 2004, 479 f. Der Kult der Artemis Pergaia wurde u. a. in Rhodos, Thera und Ägypten ausgeübt.

Pergaia in Perge wird bei Cicero im Rahmen der Plünderung durch Verres betont,⁹⁷⁸ doch die Lage des Heiligtums ist umstritten. W. Martini spricht sich für die Lokalisierung des Artemistempels im südöstlichen Bereich der Akropolis oberhalb der Grottenlandschaft aus.⁹⁷⁹ Er führte einen Survey durch und legte zwei Sondagen in dem Gebiet an, wodurch architektonische Reste des Heiligtums aus dem frühen Hellenismus zu Tage kamen.⁹⁸⁰ Allerdings kann erst eine umfangreiche Grabung endgültige Gewissheit über die Identifizierung als Artemisheiligtum bringen.⁹⁸¹ Martini postuliert die Hypothese einer Prozession zum Heiligtum der Artemis Pergaia, die an den Grotten vorbeigeführt hat⁹⁸² und betrachtet das Grottennymphäum als Teil des Kultbezirks für Artemis Pergaia. Er bezeichnet es als eine „*natürliche Sakrallandschaft*“.⁹⁸³ Obwohl die Reste des Heiligtums nur bis in den Hellenismus zurückreichen, kann von einer älteren Kultaktivität ausgegangen werden.⁹⁸⁴ In einer gräko-pamphyliischen Weihinschrift aus dem 4. Jh. v. Chr. wird die ‚Große Göttin‘ *ΜαναΨα προία* genannt.⁹⁸⁵ Ursprünglich fand hier die Verehrung einer alten anatolischen Fruchtbarkeitsgöttin statt, welche im Zuge der Hellenisierung Perges in Artemis umgewandelt worden ist, die ihre Aufgabe als „*Herrin von Perge*“ übernommen hat. Die zahlreichen Grotten boten schon vor dem Bau eines Tempels die idealen Voraussetzungen für eine kultische Verehrung einer anatolischen Lebenspendenden Göttin.⁹⁸⁶

⁹⁷⁸ Cic. Verr. 2, 1, 54; 3, 54; 4, 71; 5, 185.

⁹⁷⁹ Martini 2004, 486. Dem widerspricht Alanyalı und postuliert, dass es sich um ein extraurbanes Heiligtum handelt, welches sich auf dem Iyilikbelen-Hügel befindet: H. S. Alanyalı, Der Tempel der Artemis Pergaia, in: T. Tarhan (Hrsg.), *Murhibbe Darga Armaganı* (Istanbul 2008) 69-80.

⁹⁸⁰ Martini 2010, 56. Martini 2004, 483 f.: Das Heiligtum wurde in byzantinischer Zeit in eine Basilika umgewandelt, die aus qualitativ hochwertigen hellenistischen Spolien besteht, die wohl von einem repräsentationsträchtigen Bau stammen. Im gesamten Gebiet fanden sich weitere hellenistische Spolien gleicher Qualität; Martini verweist auf die Möglichkeit, dass die Spolien, zum ursprünglichen Artemistempel gehört haben könnten. Zusätzlich zu den Architekturteilen konnten hellenistische Fundamentreste festgestellt werden. Plan des Heiligtums: Martini 2010, 57 Abb. 37.

⁹⁸¹ Martini 2004, 485. Martini 2010, 56.

⁹⁸² Martini 2004, 482. 487 Abb. 1: Rekonstruierte Ansicht des Südhangs der Akropolis mit dem Grottenheiligtum.

⁹⁸³ Martini 2010, 61.

⁹⁸⁴ Martini 2010, 56.

⁹⁸⁵ Martini 2010, 56. Şahin 1999, 2 Nr. 1.

⁹⁸⁶ Martini 2010, 61.

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Der Kult der Artemis Pergaia wurde weitergeführt; eine Stiftungsinschrift und eine Portraitstatue bezeugen eine wichtige Priesterin, Plancia Magna, für den Kult der Artemis, der großen Mutter der Götter, sowie für den Kaiserkult in Perge.⁹⁸⁷

In der Kaiserzeit wurden die vielen natürlichen Quellen in Perge weiterhin profan sowie kultisch verwendet und es wurden prächtige Nymphäen in Perge errichtet.⁹⁸⁸

Martini unterstreicht dabei die Bedeutung des vorrömischen Grottennymphäums: *„Den Ursprung dieser Gestaltung des Stadtraums durch das Wasser dürfte das größte Nymphäum von Perge gebildet haben, die altehrwürdige sakrale Grottenlandschaft des Artemis-Pergaia-Heiligtums unmittelbar hinter dem Tor zur Akropolis, die allen Nymphäen der Unterstadt eine sakrale Aura verlieh.“*⁹⁸⁹

⁹⁸⁷ Abbasoğlu 2001b, 178 f.

⁹⁸⁸ Abbasoğlu 2001b, 178-183. Martini 2015.

⁹⁸⁹ Martini 2015, 283.

5. 6. Phrygien

5. 6. 1. Die Quellheiligtümer in Hierapolis

Topographie:

Das antike Hierapolis befindet sich in der Nähe der zwei Flüsse Mäander und Lykos in gebirgiger Umgebung, entlang der Ausläufer des zentralanatolischen Hochlands. Die Stadt liegt im fruchtbaren und wasserreichen Lykostal,⁹⁹⁰ welches neben Hierapolis auch die Entstehung andere Dörfer und Städte, wie z.B. Laodikeia begünstigte.⁹⁹¹ Neben den antiken Denkmälern Hierapolis liegt der moderne Ort Pamukkale und ist vor allem wegen den Kalksinterterrassen weltberühmt.⁹⁹² Sie bedecken zum Teil die antike Stadt und entstehen durch mehrere heiße Quellen, die sich mit 35 Grad warmem Wasser über den Bergabhang ergießen. Das Wasser ist stark mit Mineralien und Kohlendioxid angereichert. Nach Ausströmen des Wassers aus dem Berg, verdampft das Kohlendioxid, und Kalk und Kalziumkarbonat lagern sich ab. Dadurch sind zahlreiche Travertinbecken und Kaskaden entstanden. Bereits in der Antike wurde das Wasser dieser Quellen für Bewässerungskanäle verwendet; diesen Zweck erfüllt es auch heute noch. Die Kalksinterablagerungen auf den antiken Resten von Hierapolis erschweren die Arbeiten der Archäologen, wodurch sie auf Pressluftschlämmer und -bohrer angewiesen sind.⁹⁹³

Die Thermalquellen in Hierapolis fließen auch durch ein unterirdisches System aus Felsspalten und Höhlen. Wenn sich die Mineralien und das Kohlendioxid nicht verflüchtigen können, entstehen giftige Dämpfe; dieser Tatbestand findet sich in Hierapolis in einer Grotte, dem Plutonion, welches als ein Eingang zur Unterwelt verstanden worden ist. Rund um die Höhle des Plutonions hatte sich schon vor der Stadtgründung im 3. Jh. v. Chr. durch die Seleukiden, bereits ein Kult entwickelt, welcher durch einen Apollonkult ergänzt wurde.⁹⁹⁴ Die Stadt Hierapolis wurde nach dem hippodamischen Straßenraster system angelegt, zuvor waren jedoch die heißen Quellen und die Grotte des Plutonions die zentralen Naturereignisse, welche die Gegend ausgezeichnet haben.⁹⁹⁵

⁹⁹⁰ D'Andria 2010, 21.

⁹⁹¹ D'Andria 2010, 23 f.

⁹⁹² D'Andria 2010, 27 f. Abb. 10.

⁹⁹³ D'Andria 2010, 29 f.

⁹⁹⁴ D'Andria 2010, 9.

⁹⁹⁵ D'Andria 2010, 33 f.

Forschungsgeschichte:

Bereits am Ende des 17. Jhs. wurde Hierapolis in den Reiseberichten von J. Spon, G. Wheler und T. Smith erwähnt, wobei das Hauptaugenmerk vor allem auf den Kalksinterterrassen und den Gräbern liegt. R. Pococke berichtete 1745 über weitere antike Denkmäler und ein paar Jahre später reiste R. Chandler im Auftrag der *Society of Dilettanti* nach Hierapolis und widmete sich den Inschriften am Theater. Zu Beginn des 19. Jhs. wird das Plutonion zum ersten Mal bedacht und zunächst von C. R. Cockerrell, später von V. J. Arundell umfassend beschrieben. Im Laufe des 19. Jhs. besuchten viele weitere Forschungsreisende die antike Stätte, darunter Ch. Fellows, Ch. Texier und W. M. Ramsey. 1898 wurde die erste umfangreiche Beschreibung von C. Humann, C. Cichorius, W. Judeich und F. Winter publiziert.⁹⁹⁶ In der Mitte des 20. Jhs. begann P. Verzone von der Italienischen Archäologischen Mission, zusammen mit dem türkischen Archäologen A. Müfid mit den Forschungen in Hierapolis. Damit folgten viele Jahre Erforschung und Restaurierung unter der Leitung der Italienischen Archäologischen Mission, die bis heute andauern und von F. D'Andria geleitet werden.⁹⁹⁷ 2001 wurden die Arbeiten am Apollontempel, der in den 60er Jahren entdeckt worden war, wieder aufgenommen.⁹⁹⁸ Im Zuge dessen kam es zu einer Neubewertung des archäologischen Befunds im Apollonheiligtum⁹⁹⁹ und des Plutonions, welches seit 2007 ausgegraben und erforscht wird.¹⁰⁰⁰

Befund:

Die baulichen Überreste des Apollonheiligtums präsentieren sich als ein Komplex von drei Tempelbauten innerhalb eines ummauerten Temenos (Abb. 44). Es handelt sich um Gebäude A, B und C, die in dieser Form erst in der augusteischen Zeit entstanden sind.¹⁰⁰¹ Die Anlagen wurden über einer Felsspalte errichtet und Gebäude A und C verfügen über einen unterirdischen Zugang. Der seismische Bruch zieht sich durch weite Teile der Stadt und die Tempel wurden gezielt an dieser Stelle errichtet um eine Verbindung zu den unterirdischen thermalen Quellen zu schaffen.¹⁰⁰²

⁹⁹⁶ D'Andria 2010, 17.

⁹⁹⁷ D'Andria 2010, 18 f.

⁹⁹⁸ D'Andria 2008, 47.

⁹⁹⁹ Semeraro 2014, 11.

¹⁰⁰⁰ D'Andria 2013, 162.

¹⁰⁰¹ Semeraro 2014, 12.

¹⁰⁰² Semeraro 2014, 12.

Das Plutonion befindet sich im Südosten des Apollonheiligtums¹⁰⁰³ und wurde ebenfalls über einem Zugang zur Thermalquelle errichtet.¹⁰⁰⁴

Gebäude A – Orakel

Im Befund von Gebäude A lassen sich insgesamt drei Bauphasen feststellen.¹⁰⁰⁵ Zu den frühesten Strukturen aus dem 3. Jh. v. Chr. gehört ein Podium aus Travertin, auf dem die Cella des Tempels ruht, welche im Zentrum einen Bothros besitzt (Abb. 45).¹⁰⁰⁶ Der Bothros mit 35 cm Durchmesser stellt eine Verbindung zur unterirdischen Felsspalte und den Thermalquellen her.¹⁰⁰⁷ Der Cellaboden war mit Travertinplatten gepflastert und durch Fundamentblöcke lässt sich eine umgehende Mauer um die Cella annehmen.¹⁰⁰⁸ Im Anschluss an die Cella befindet sich eine unterirdische Aushöhlung im Felsen, die zuvor oft als Plutonion angesprochen worden war. Die Höhle wurde bereits im Hellenismus benutzt und im Zuge ihrer Verbindung zu den Thermalquellen kultisch verwendet.¹⁰⁰⁹ D'Andria interpretiert das Gebäude A als Sitz des Orakels, welches wohl beim Bothros stattgefunden hat.¹⁰¹⁰

Gebäude B – Apollontempel

Gebäude B wurde aufgrund seiner Größe und der zentralen Lage im Mittelpunkt des Temenos als der eigentliche Apollontempel identifiziert. Der Tempel weist einen sehr schlechten Erhaltungszustand auf, es lassen sich nur wenige Fundamentreste erkennen (Abb. 44).¹⁰¹¹

Gebäude C (Abb. 44)

Das Gebäude C wurde über einer unterirdischen Kammer mit Zugang zum Höhlensystem und den Thermalquellen errichtet. Die frühesten architektonische Reste datieren jedoch in die julisch-claudische Zeit.¹⁰¹² Im Norden der Kammer

¹⁰⁰³ D'Andria 2013, 158 Abb. 1.

¹⁰⁰⁴ D'Andria 2013, 208.

¹⁰⁰⁵ Semeraro 2014, 16.

¹⁰⁰⁶ Semeraro 2008, 181.

¹⁰⁰⁷ D'Andria 2008, 47.

¹⁰⁰⁸ Semeraro 2008, 181.

¹⁰⁰⁹ Semeraro 2014, 16.

¹⁰¹⁰ D'Andria 2013, 185.

¹⁰¹¹ Semeraro 2014, 12. 16.

¹⁰¹² D'Andria 2008, 49.

wurde ein Aschenaltar entdeckt, dessen früheste organische Reste in das 1. Jh. v. Chr. datiert werden können.¹⁰¹³

Altarbereich

Im Norden von Gebäude C und nordwestlich von Gebäude B befindet sich ein Areal mit mehreren Altären (Abb. 44). Es handelt sich einerseits um einen marmornen Altarstein in situ und rechteckige Negativspuren weiterer Stelen, andererseits um Aschekonzentrationen in diversen Vertiefungen, die mit verkohltem Material gefüllt waren und als Aschenaltäre gedeutet werden.¹⁰¹⁴

Plutonion (Abb. 46)

Das Plutonion konzentriert sich um eine natürliche Grotte, in deren Inneren eine Thermalquelle fließt. Das Wasser heizt sich in der Grotte auf und es bilden sich giftige Dämpfe und Gase.¹⁰¹⁵

Es gibt nur wenig Hinweise auf ein vorrömisches Plutonion, der Befund liefert eine erste Bauphase erst in die Zeit der Wende vom 1. Jh. v. Chr. zum 1. Jh. n. Chr. Dazu gehört das sog. Theatron, eine architektonische Struktur aus Sitzreihen und einer Fassade aus ionischen Pilastern am Fuße der Stufen. Das Theatron ist rechtwinkelig angelegt und besitzt in der Fassade zwei schmale Eingänge zur Grotte. Den nördlichen Eingang bildet eine rechteckige Öffnung, im Nordosten wurde der Eingang innerhalb der Fassade mit einem Bogen überwölbt.¹⁰¹⁶ Vor dem Theatron und den Grotteingängen wurden die architektonischen Reste einer Tholos entdeckt, die womöglich auf einen hellenistischen Vorgängerbau zurückgeht.¹⁰¹⁷

Ausstattung, Funde und Datierung:

Aufgrund vom Fundmaterial sowohl aus den Altgrabungen der 60er Jahre, als auch aus jüngeren Grabungen, kann eine Kultaktivität bis in das 2. Jh. v. Chr. zurückreichend postuliert werden. Im Bereich des Gebäudes A wurden Münzen und Keramik aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. gefunden¹⁰¹⁸ und auch in den Aschenaltären des Altarbereichs im Apollonheiligtum konnten organische Reste festgestellt werden,

¹⁰¹³ Fiorentino – Solinas 2008, 92.

¹⁰¹⁴ Semeraro 2014, 20.

¹⁰¹⁵ D'Andria 2013, 171.

¹⁰¹⁶ D'Andria 2013, 170 f. Abb. 17-19.

¹⁰¹⁷ D'Andria 2013, 200.

¹⁰¹⁸ Semeraro 2008, 180.

darunter tierisches Blut und Fett, sowie Zweige von Mandel- und Pinienbäumen. Außerdem wurde eine Vielzahl an Keramikfragmenten, darunter megarische Reliefbecher geborgen, die auf Libationen verweisen und in eine Zeitspanne vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. datiert werden können. Damit ist eine kultische Nutzung des Gebiets schon vor einer architektonischen Ausgestaltung des Heiligtums gesichert.¹⁰¹⁹

Im Bereich des Temenos des Apollonheiligtums wurden zahlreiche Skulpturenfragmente gefunden, mit welchen die Säulenhallen und das Tempelareal ausgestattet waren; viele davon datieren jedoch in die römische Kaiserzeit.¹⁰²⁰

Das Plutonium konnte erst 2011 aufgrund eines Inschriftenfundes richtig identifiziert werden. Es handelt sich dabei um eine Weihinschrift für Pluton und seine Frau Kore, die auf dem Architrav der Fassade des Theatrons eingraviert war.¹⁰²¹

Aus dem Plutonium stammen einige hellenistische Funde, die auf einen Kult schließen lassen. Dazu gehören zunächst späthellenistische Keramikfunde, die aus diversen Verfüllungen aus dem Areal des Plutoniums geborgen werden konnten.¹⁰²²

Es handelt sich vermehrt um megarische Reliefbecher, die auch im Apollonheiligtum gefunden wurden und für Libationen Verwendung fanden. Zusätzlich zu Keramik kamen auch Architekturglieder zum Vorschein, darunter ein ionisches Kapitell aus Travertin und ein dorisches Gebälk aus Kalkstein.¹⁰²³

Des Weiteren deuten Spolienfunde sowohl aus dem Bereich des Plutoniums als auch aus anderen Bauwerken, auf einen hellenistischen Vorgänger der Tholos hin.¹⁰²⁴ Die gesamten architektonischen Überreste der Tholos datieren in die Zeit vom 1. Jh. v. Chr. bis ins 1. Jh. n. Chr.¹⁰²⁵ und in ihren Fundamenten konnten hellenistische Marmorblöcke festgestellt werden, die auf einen Vorgängerbau verweisen.¹⁰²⁶ Andere hellenistische Architekturteile lassen sich sogar ins 2. Jh. v. Chr. datieren,

¹⁰¹⁹ Semeraro 2014, 20-22. Fiorentino – Solinas 2008, 91 f.

¹⁰²⁰ D'Andria 2010, 141.

¹⁰²¹ D'Andria 2013, 173; Inschrift auf dem Architrav: 171 Abb. 20; 172 Abb. 21.

¹⁰²² D'Andria 2013, 173. Es handelt sich um die Verfüllungen vom Theatron und von der Struktur E im Westen der Tholos.

¹⁰²³ D'Andria 2013, 173.

¹⁰²⁴ D'Andria 2013, 199.

¹⁰²⁵ D'Andria 2013, 203.

¹⁰²⁶ D'Andria 2013, 200.

darunter zwei Friesblöcke, Architravstücke¹⁰²⁷ und ein ionisches Kapitell, welches vom Vorplatz des Plutonions stammt.¹⁰²⁸

Bereits 2009 wurden Fragmente einer Hades Serapis Statue im Bereich des Plutonions entdeckt.¹⁰²⁹ Trotz ihres schlechten Erhaltungszustands konnte die Skulptur aufgrund des Vergleichs mit einer Statue aus dem Theater von Hierapolis¹⁰³⁰ eindeutig als Hades Serapis identifiziert werden. Der Gott ist mit Kerberos und Schlangen dargestellt und war im 1. Jh. n. Chr. im Heiligtum aufgestellt.¹⁰³¹

Kult:

Der Gott Apollon wurde in Hierapolis mit mehreren Beinamen verehrt. Zunächst als Apollon Archegetes, den Gründer und Ahnherrn der Stadt, der auch die Legitimation der Seleukiden bekräftigt.¹⁰³² Zusätzlich sind auch Apollon Kareios und Apollon Lairbenos als lokale Epiklesen fassbar. Der Name Kareios deutet auf einen karischen Ursprung hin und verweist auf einen lokalen Heros oder eine lokale Gottheit, welche ebenfalls von Zeus abstammt und in Lydien, Karien und Phrygien verehrt wurde.¹⁰³³

Die Epiklese Kareios steht einerseits in Verbindung mit der Orakelfunktion des Gottes,¹⁰³⁴ andererseits betont sie zusammen mit dem Bothros in der Cella des Orakelgebäudes A den chthonischen Charakter des Apollon in Hierapolis. Der Kult in Zusammenhang mit einem Bothros besteht aus Libationen und Opfergaben, die in den Bothros gegeben werden.¹⁰³⁵

Die Orakelpraxis kann in vorrömischer Zeit nicht belegt werden, die Architektur sowie die Orakelinschriften stammen erst aus der Kaiserzeit.¹⁰³⁶ Lediglich die Verbindung des Orakels mit Apollon Kareios als eine altertümliche lokale Epiklese deutet auf eine frühe Orakeltätigkeit hin.¹⁰³⁷

¹⁰²⁷ D'Andria 2013, 204 f. Abb. 42.

¹⁰²⁸ D'Andria 2013, 205 f.

¹⁰²⁹ D'Andria 2013, 189 Abb. 31.

¹⁰³⁰ D'Andria 2013, 190 Abb. 32.

¹⁰³¹ D'Andria 2013, 189 f.

¹⁰³² Kerschbaum 2014, 18.

¹⁰³³ Kerschbaum 2014, 20. Siehe dazu R. L. Bengisu, Lydian Mount Karios, in: E. N. Lane (Hrsg.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW = EPRO 131 (Leiden – New York – Köln 1996) 1-36: Auch Zeus wird mit dem Beinamen Karios verehrt.

¹⁰³⁴ Kerschbaum 2014, 19 f.

¹⁰³⁵ D'Andria 2010, 47.

¹⁰³⁶ Die hellenistische Datierung einer Orakelinschrift wurde bereits in den 70er Jahren widerlegt und als antoninisch angesprochen (siehe Nollè 2007, 254), sodass es nun keine Belege für ein Orakel im hellenistischen Hierapolis gibt, wie noch Parke 1985, 181 postulierte.

¹⁰³⁷ Kerschbaum 2014, 30. Fiorentino – Solinas 2008, 92. Parke 1985, 183.

Der Kult beim Plutonion wird von Strabon überliefert, der auf seinen Reisen in Kleinasien auch Hierapolis besucht hat.¹⁰³⁸ Seiner Beschreibung nach handelte es sich um eine wasserreiche Grotte, deren Vorplatz quadratisch umzäunt war. Aus der Grotte strömten dichte Dämpfe und Rauch aus, sodass der Boden vor dem Grotteneingang nicht mehr zu sehen war. Zu dieser Stelle brachten Priester der Göttin Kybele, sog. *Galloi*, die Opferstiere, die durch die giftigen Gase den Tod fanden. Die Stieropferung beim Plutonion ist auch auf Münzen dargestellt.¹⁰³⁹ Die *Galloi* selbst waren immun gegen die tödliche Wirkung im Plutonion. Strabon berichtet weiter, dass es üblich war, kleine Tiere in die Höhle zu werfen; er selbst hat Sperlinge dadurch getötet.¹⁰⁴⁰

Diese Kultpraxis erinnert an eine Art Touristenattraktion: der Besucher kann selbst die tödliche Wirkung der Dämpfe testen, in dem er kleine Tiere opfert, die in der Umgebung des Heiligtums zum Verkauf dargeboten wurden. Vom Theatron aus konnten die Kultteilnehmer die Mutprobe der *Galloi* mitverfolgen, als eine Art Veranstaltung oder Vorführung.¹⁰⁴¹ Andere antike Autoren berichten ebenso von diesem Phänomen, darunter Plinius und Cassius Dio.¹⁰⁴²

Zusätzlich zu den literarischen Überlieferungen passt auch der Befund der Aschenaltäre im Norden von Gebäude C zum Kybelekult.¹⁰⁴³ Die Spuren verbrannter Pinien- und Mandelzweige verweisen auf eine Kultpraxis, die mit Kybele und Attis in Verbindung steht.¹⁰⁴⁴

Abgesehen vom tödlichen Aspekt der heiligen Quelle, werden auch heilende Kräfte des Thermalwassers angenommen. Strabon berichtet, dass die Stadt voller natürlicher Wasserbecken war, die von kranken Menschen aufgesucht wurden.¹⁰⁴⁵

Die Kombination aus Thermalquellen und giftigen Gasen existiert auch in anderen Orten in der Gegend um Hierapolis, z.B. erwähnt Strabon das Charonion in Nysa am Mäander. Der Ort wurde von Kranken aufgesucht, um Heilung von den Priestern mit dem Thermalwasser zu erbitten.¹⁰⁴⁶ Für das Plutonion in Hierapolis sind keine

¹⁰³⁸ Strab. 13, 4, 14.

¹⁰³⁹ D'Andria 2013, 180 Abb. 27: Münzen aus Magnesia und Nysa.

¹⁰⁴⁰ Strab. 13, 4, 14. D'Andria 2013, 180.

¹⁰⁴¹ D'Andria 2013, 193. Ruffing 2009, 289.

¹⁰⁴² D'Andria 2013, 181. Cass. Dio 68, 27. Plin. nat. 2, 207-208.

¹⁰⁴³ D'Andria 2008, 49.

¹⁰⁴⁴ Fiorentino – Solinas 2008, 92 f. Die Mandel- und Pinienbäume spielen im Mythos um Attis Geburt und Tod eine Rolle, wie Pausanias überliefert: Paus. 7, 17, 9-12.

¹⁰⁴⁵ Strab. 13, 4, 14. D'Andria 2013, 189.

¹⁰⁴⁶ D'Andria 2013, 191 f. Strab. 14, 1, 45-47.

Heilpraktiken überliefert, doch D'Andria geht davon aus, dass therapeutische Maßnahmen mit dem Thermalwasser durchgeführt wurden und diese Vorgänge schon im Hellenismus begonnen haben.¹⁰⁴⁷ Münzen belegen zudem die kultische Verehrung von Asklepios und Hygieia in Hierapolis; ihr Heilkult steht mit Sicherheit ebenfalls in enger Verbindung mit den Thermalquellen der Stadt.¹⁰⁴⁸

Ausblick in die römische Kaiserzeit:

Die Quellheiligtümer in Hierapolis erfuhren erst in der römischen Kaiserzeit intensive architektonische Ausgestaltung und internationale Bedeutung.

Das Gebäude A wurde zu Beginn der Kaiserzeit zu einem Pseudomonopteros umgebaut. Die Anlage wurde außerdem um eine kreisrunde Struktur oberhalb der Höhle erweitert, die mit dem Orakelvorgang in Zusammenhang stehen könnte.¹⁰⁴⁹

Das Gebäude A wird von D'Andria als der Sitz des Orakels identifiziert und der Zugang zur Thermalquelle wurde demnach weiterhin kultisch verwendet.¹⁰⁵⁰

Außerdem ist die Praxis des Alphabetorakels durch Orakelinschriften aus dem späten 2. Jh. n. Chr. belegt.¹⁰⁵¹

Die Fundamentreste des Apollontempels, sowie zahlreiche Architekturglieder aus diversen Verfüllungen, verweisen auf eine Errichtung in der frühen Kaiserzeit.¹⁰⁵² Das Erscheinungsbild des Tempels ist auch auf Münzbildern dargestellt, wodurch von einem peripteralen Hexastylos ausgegangen werden kann.¹⁰⁵³

In julisch-claudischer Zeit wurde ein rechteckiger ionischer Monopteros (Gebäude C) über einer unterirdischen Kammer errichtet.¹⁰⁵⁴ Die Kammer war nur vom Tempelinneren aus begehbar und bot kaum zwei Personen gleichzeitig Platz, die jedoch aufrecht stehen konnten. Die Felswände wurden geglättet und zum Teil mit Mörtel ausgekleidet um das Austreten der giftigen Gase einzudämmen.¹⁰⁵⁵ D'Andria postuliert für dieses Gebäude einen chthonischen Kybele Kult¹⁰⁵⁶ und auch Semeraro

¹⁰⁴⁷ D'Andria 2013, 192.

¹⁰⁴⁸ Kerschbaum 2014, 29 mit Anm. 110. Humann u. a. 1898, 39. Semeraro 2014, 19 postuliert die Hypothese, dass in der unterirdischen Kammer von Gebäude C heilende Inkubationen stattgefunden haben könnten und verweist auf die kultische Verbindung von Apollon und Asklepios.

¹⁰⁴⁹ Semeraro 2014, 16.

¹⁰⁵⁰ D'Andria 2008, 48. Ebenso Semeraro 2014, 12.

¹⁰⁵¹ Nollè 2007, 224-226. 253-265.

¹⁰⁵² Semeraro 2014, 16 f.

¹⁰⁵³ D'Andria 2008, 48.

¹⁰⁵⁴ D'Andria 2008, 49.

¹⁰⁵⁵ Semeraro 2014, 17 f. Abb. 5 b.

¹⁰⁵⁶ D'Andria 2008, 49. Fiorentino – Solinas 2008, 92 f.

schließt sich dem an und verweist aber auch auf die Möglichkeit einer weiteren Orakelfunktion im Apollonkult, in Anlehnung an Delphi und eine *chasma ges.*¹⁰⁵⁷

Im 3. Jh. n. Chr. wurde das Apollonheiligtum erneut durch den Bau des Tempel-Nymphäums erweitert.¹⁰⁵⁸

Das Plutonion wurde seit dem 1. Jh. n. Chr. umfangreich architektonisch ausgestaltet und ständig erweitert. D'Andria postuliert eine Erweiterung im Sinne einer heilenden Nutzung der Thermalquelle. In diesem Zusammenhang deutet er die Tholos als einen Inkubationsraum; in Anlehnung an die Asklepieia in Pergamon und Epidauros.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁷ Semeraro 2014, 18 f. Es könnte sich um einen weiteren Orakelsitz handeln, bei welchem das Orakel durch das Hinabsteigen in die unterirdische Kammer und dem Empfangen einer prophetischen Inspiration erfolgte.

¹⁰⁵⁸ D'Andria 2010, 134.

¹⁰⁵⁹ D'Andria 2013, 192.

6. Interpretation:

In einer abschließenden Interpretation werden wichtige Teilbereiche der griechischen Quellheiligtümer genauer untersucht. Die zuvor gesammelten Informationen über die Heiligtümer im Einzelnen sollen nun gemeinsam in Hinblick auf Themenschwerpunkte interpretiert werden. Diese Vorgehensweise ermöglicht einen breitgefächerten Überblick über die Vielseitigkeit der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien.

6.1. Gründung und Dauer der Quellheiligtümer

Der genaue Beginn des Kultes lässt sich nicht bei jedem Quellheiligtum exakt festlegen. Meistens lässt sich eine Kultaktivität bis in die Archaik, in seltenen Fällen noch weiter zurück bis in die Bronzezeit nachweisen. Die meisten griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien leben aber ab dem Hellenismus auf und erfahren bis in die römische Kaiserzeit hinein einen Höhepunkt in ihrer Entwicklung.

Bronzezeitliche Spuren von kultischer Aktivität lassen sich in Klaros und Perge belegen. In Klaros handelt es sich dabei um mykenische Phi- und Psi-Idole, welche eine kultische Konnotation aufweisen und im Temenos des Heiligtums gefunden wurden.¹⁰⁶⁰ Der gesicherte Kult des Apollon geht jedoch nur bis in das 6. Jh. v. Chr. zurück, da zu dieser Zeit der erste Tempel um die heilige Quelle errichtet und die Quelle eingefasst wurde.¹⁰⁶¹ Im Laufe der Zeit war das Heiligtum mehreren Aus- und Umbauten unterworfen. Das Apollonorakel hatte seine Blütezeit im 2. Jh. n. Chr.¹⁰⁶² und wurde bis in die Spätantike praktiziert, wie die Überlieferung des Iamblichos aus dem Ende des 3. Jhs. n. Chr. nahelegt.¹⁰⁶³

Der archäologische Befund in Perge bezeugt eine sehr frühe Besiedlung des Gebiets bereits im Chalkolithikum. Dabei handelt es sich einerseits um Silex- und Obsidianschlingen und andererseits um Bestattungen, die in das 5. Jahrtausend v. Chr. datiert werden können.¹⁰⁶⁴ Hinweise auf Kultaktivitäten gehen bis in die mittlere Bronzezeit zurück und bezeugen neben einem Kultbau auch hethitische Libationsrituale.¹⁰⁶⁵ Ab der späten Bronzezeit im sog. ‚Kultbau Ost‘¹⁰⁶⁶ taucht

¹⁰⁶⁰ Şahin 2014, 15.

¹⁰⁶¹ Moretti u. a. 2014, 34.

¹⁰⁶² Flashar 1999b, 421.

¹⁰⁶³ Parke 1985, 219 f. Iambl. de myst. 3, 11.

¹⁰⁶⁴ Martini 2010, 14.

¹⁰⁶⁵ Martini 2010, 17-19 Abb. 6b Libationskanne.

mykenische Importkeramik auf und verweist damit auf weitreichende Handelsbeziehungen.¹⁰⁶⁷ Allerdings sind auch im kultischen Aspekt mykenische Einflüsse erkennbar.¹⁰⁶⁸ Der Befund passt zu einer Gleichsetzung von Perge mit dem Ort Parha am Kastraja, welcher aus einer hethitischen Bronzetafel aus dem 13. Jh. v. Chr. bekannt ist.¹⁰⁶⁹ Am Beginn der Eisenzeit wurde der ‚Kultbau Ost‘ aufgegeben und durch den ‚Kultbau West‘ ersetzt. Dieser konzentrierte sich um einen Baitylos, ein anikonisches Kultmal in Form eines großen Omphalos.¹⁰⁷⁰ Zusätzlich kann auch ein wasserführendes Karstloch in unmittelbarer Umgebung des Kultbaus als kultisches Naturmal angesehen werden. Dieses war schon bei der Nutzung von ‚Kultbau Ost‘ vorhanden.¹⁰⁷¹ Im 7. Jh. v. Chr. versiegt das Karstloch, wodurch keine kultische Nutzung einer heiligen Quelle an diesem Platz mehr gegeben ist.¹⁰⁷² Leider können keine datierenden Erkenntnisse über das Grottennymphäum, welches vermutlich zum Heiligtum der Artemis Pergaia gehört hat, zu dieser Untersuchung hinzugezogen werden. Die Stadtgöttin wurde jedoch bis in die späte römische Kaiserzeit hinein verehrt, wodurch eine kultische Nutzung des Grottenheiligtums bis in diese Zeit naheliegend erscheint.¹⁰⁷³

Des Weiteren wird auch dem Apollonorakel in Didyma eine Gründung in der Bronzezeit nachgesagt; Herodot und Pausanias betonen das hohe Alter des Heiligtums, welches noch in die Zeit vor der ionischen Wanderung gesetzt wird.¹⁰⁷⁴ Leider belegt der archäologische Befund eine Kultaktivität aufgrund des ersten Tempelbaus erst ab dem Ende des 7./Anfang des 6. Jhs. v. Chr.¹⁰⁷⁵ Das Apollonorakel war bis zum 4. Jh. n. Chr. in Verwendung.¹⁰⁷⁶

Das Letoon in Xanthos ist ebenfalls ein altes Heiligtum, dessen Funde bis in das 8. Jh. v. Chr. zurückreichen.¹⁰⁷⁷ Im Zeusheiligtum in Labraunda verweisen die ältesten Keramikfunde in das mittlere 7. Jh. v. Chr.¹⁰⁷⁸ und das archaisch anmutende Kultbild des Zeus deutet ebenfalls auf einen Anfang des Kultes bereits im 7. Jh. v. Chr.

¹⁰⁶⁶ Martini 2010, 22 f. Abb. 10.

¹⁰⁶⁷ Martini 2010, 21.

¹⁰⁶⁸ Martini 2010, 22-25. Es konnten mykenische Votivtypen, sowie Hinweise auf ein Herdritual unbekanntem Ursprungs (entweder mykenisch oder hethitisch) festgestellt werden.

¹⁰⁶⁹ Martini 2010, 26.

¹⁰⁷⁰ Martini 2010, 27 f. Abb. 15.

¹⁰⁷¹ Martini 2010, 30.

¹⁰⁷² Martini 2010, 10.

¹⁰⁷³ Abbasoğlu 2001b, 178-183. Martini 2015, 283.

¹⁰⁷⁴ Tuchelt 1992, 10. Paus. 7, 2, 6. Hdt. 1, 157.

¹⁰⁷⁵ Tuchelt 1992, 18.

¹⁰⁷⁶ Tuchelt 1987b.

¹⁰⁷⁷ Heinze 2014, 77.

¹⁰⁷⁸ Hellström 2007, 40.

hin.¹⁰⁷⁹ Doch ein erster Tempelbau wird für das späte 6. Jh. v. Chr. angenommen.¹⁰⁸⁰ Ein Kultbeginn in der Archaik kann auch für das Nymphenheiligtum an der heiligen Straße von Milet nach Didyma postuliert werden.¹⁰⁸¹ Diese drei Quellheiligtümer wurden bis in das 4. Jh. n. Chr. durchgehend frequentiert.¹⁰⁸²

Für das Apollonorakel in Kyaneai vermutet Tiryaki ebenfalls einen Kultbeginn im 6. Jh. v. Chr.,¹⁰⁸³ der archäologische Befund datiert in das 4. Jh. v. Chr.¹⁰⁸⁴ Das Heiligtum hatte in römischer Kaiserzeit noch Bestand; dies beweist eine Überlieferung des Orakels von Pausanias¹⁰⁸⁵ und die Darstellung auf einer Münze aus der Regierungszeit des Gordian III.¹⁰⁸⁶

Das Asklepieion von Pergamon weist einen ähnlichen gesicherten Nutzungszeitraum auf; der Kult für Asklepios ist ab dem 4. Jh. v. Chr. durch die Errichtung der Inkubationsbauten gesichert.¹⁰⁸⁷ An diesem Platz existierte jedoch schon zuvor ein Kult für eine Gottheit, welche aufgrund der Kultmale verehrt worden ist.¹⁰⁸⁸ Asklepios taucht zuletzt auf pergamenischen Münzen des Kaisers Valerian I. auf, womit die Dauer des Asklepieions bis in das mittlere 3. Jh. n. Chr. gesichert ist.¹⁰⁸⁹

Die Quellheiligtümer in Loryma stellen eine Ausnahme dar; sie wurden von der klassischen bis zum Ende der hellenistischen Zeit genutzt, jedoch in der Kaiserzeit verlassen.¹⁰⁹⁰ Auch im Felsheiligtum Ost in Priene lässt sich ein ähnlicher zeitlicher Rahmen annehmen; die Funde deuten auf eine kultische Nutzung vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr. hin.¹⁰⁹¹

In den Hellenismus sind auch die Anfänge der Quellheiligtümer in Hierapolis und Kapıkaya anzusetzen. Im Temenos des Apollonheiligtums in Hierapolis verweisen die Befunde in das 3. Jh. v. Chr.,¹⁰⁹² wobei der eigentliche Ausbau und der große Aufschwung des Apollonorakels und des Plutonions erst am Beginn der römischen Kaiserzeit stattfindet.¹⁰⁹³

¹⁰⁷⁹ Romano 1980, 469.

¹⁰⁸⁰ Hellström 2007, 40.

¹⁰⁸¹ Bumke u. a. 2000, 96.

¹⁰⁸² Heinze 2014, 77. Hellström 2007, 60. Herda 2006, 438.

¹⁰⁸³ Tiryaki 2006, 40.

¹⁰⁸⁴ Thomsen 1995, 46. 48.

¹⁰⁸⁵ Paus. 7, 21, 13.

¹⁰⁸⁶ Thomsen 1995, 47.

¹⁰⁸⁷ Ziegenaus – de Luca 1968, 83.

¹⁰⁸⁸ Die genauen Details zu diesem Thema werden im folgenden Unterkapitel behandelt.

¹⁰⁸⁹ Deubner 1938, 20.

¹⁰⁹⁰ Held 2010, 358.

¹⁰⁹¹ Filges 2015, 87. 98.

¹⁰⁹² Semeraro 2008, 181.

¹⁰⁹³ D'Andria 2013, 192. Semeraro 2014, 12. 16.

Das Heiligtum der Kybele in Kapıkaya wurde bereits im 3. Jh. v. Chr. frequentiert,¹⁰⁹⁴ erfuhr im 1. Jh. n. Chr. jedoch einen Kultwandel und wurde bis in das 4. Jh. n. Chr. für einen Mithraskult verwendet.¹⁰⁹⁵

Die kürzeste Nutzungsdauer weisen die Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon und das Apollonorakel von Sura auf. Erstere werden aufgrund der Funde in einen Zeitraum vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. datiert.¹⁰⁹⁶ Das Orakel in Sura kommt erst im frühen 1. Jh. v. Chr. zu Bedeutung, welche sich durch den epigraphisch überlieferten hohen Besuch eines königlichen Gefolges zeigt.¹⁰⁹⁷ Aufgrund weiterer Zeugnisse über die Orakelverkündung in Sura kann eine Nutzung bis ins 2. Jh. n. Chr. als gesichert gelten.¹⁰⁹⁸

In einer Gesamtbetrachtung der Quellheiligtümer weisen die Apollonorakel in Klaros und Didyma sowie das Letoon in Xanthos den längsten Nutzungszeitraum auf. Ihre Kulte sind äußerst vielschichtig und es liegt eine Kombination der Gottheiten vor; in jedem dieser drei Heiligtümer wurde die Trias aus Apollon, Artemis und Leto in unterschiedlicher Intensität verehrt.

Im Gegensatz dazu kann keines der Quellheiligtümer für Kybele älter als in den frühen Hellenismus datiert werden.

Die Orakelheiligtümer in Kleinasien erfuhren in der römischen Kaiserzeit, vor allem im 2. Jh. n. Chr. einen erneuten Aufschwung an Bedeutung.¹⁰⁹⁹ Es lässt sich hierbei jedoch kein Zusammenhang mit den Quellheiligtümern feststellen; Orakel wurden in gleicher Weise vermehrt frequentiert, die Nutzung einer heiligen Quelle spielte keine erkennbare Rolle. Im Gegenteil erfreute sich die Praxis der Losorakel großer Beliebtheit, z.B. in Klaros und Hierapolis. Das Orakel in Verbindung mit der heiligen Quelle stellte aufgrund kultischer Vorbereitungsriten einen umfangreichen und langwierigen Prozess dar, wodurch sich die einfacheren Alphabet- und Astragalorakel in der römischen Kaiserzeit stark verbreitet haben.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁴ Agelidis 2009, 51.

¹⁰⁹⁵ Nohlen – Radt 1978, 76.

¹⁰⁹⁶ Pirson u. a. 2015.

¹⁰⁹⁷ Nollè 2006, 517 f.

¹⁰⁹⁸ Nollè 2006, 515 f.

¹⁰⁹⁹ Nollè 2007, 285 f.

¹¹⁰⁰ Nollè 2007, 12. 285.

6.2. Traditionen

Die kleinasiatischen Quellheiligtümer waren im Laufe der Zeit oftmals einem kultischen Wandel unterworfen. Die Gründung der Heiligtümer geht in unterschiedliche Epochen zurück und kann vielerorts auf ältere Kulte zurückgeführt werden. Einheimische Traditionen, die noch vor dem Ankommen der Griechen in Kleinasien üblich waren, nehmen dauerhaften Einfluss auf die Quellheiligtümer. Die Griechen haben in vielen Fällen bereits bestehende Kultorte und Gottheiten der autochthonen Bevölkerung übernommen und umgewandelt. Dabei handelt es sich meist um anatolische Fruchtbarkeits- und Muttergottheiten, welche einer griechischen Gottheit Platz machen mussten. Allerdings ist keine einheitliche Entwicklung bei den Quellheiligtümern festzustellen und lokale Traditionen können sich auch in Form von Beinamen und Kultvorgängen äußern.

In den Apollonorakeln in Didyma und Klaros wurde Apollon nicht alleine verehrt, denn in Klaros existieren zusätzlich ein Tempel und ein Altar für Artemis. Für Didyma wird ebenfalls ein Artemisheiligtum überliefert, in dessen Zusammenhang Inschriften über die Nennung der Priester der Artemis als Hydrophoren hervorzuheben sind. Der Kult für Artemis hatte demnach auch einen engen Bezug zum Wasser.¹¹⁰¹ Die Gründungslegende von Didyma bezieht sich auf einen *hieros gamos* von Zeus und Leto an der heiligen Quelle.¹¹⁰² Diese Legende besteht aus zusammengefügt Einzelteilen und ist erst seit dem Hellenismus auf einer Urkundenstele aus Kos überliefert, was die Legende für die Frühzeit des Heiligtums problematisch macht. Die Sage liefert in ihren Grundzügen aber die Aussage, dass eine Quelle in Verbindung mit einer weiblichen Gottheit, nämlich Leto, verehrt wird. Es wird sich dabei wahrscheinlich um einen bronzezeitlichen Kult einer weiblichen Gottheit handeln, der abgeändert worden ist.¹¹⁰³ Davon abgesehen, kann eine Verehrung von Leto in Didyma durch archaische Weihgeschenke bestätigt werden.¹¹⁰⁴

Für Klaros kann eine ähnliche Entwicklung angenommen werden. Diesbezüglich sind einige Votive zu nennen, die auf weibliche Kultempfängerinnen schließen lassen und bis in die spätmykenische Epoche zurückreichen. Die meisten Funde stammen aber aus der Zeit des 6. bis 4. Jhs. v. Chr. Die Verehrung von Artemis seit der Archaik ist

¹¹⁰¹ Bumke 2006, 219. 222 f.

¹¹⁰² Hahland 1964, 168.

¹¹⁰³ Tuchelt 1992, 10. Die Urkundenstele datiert um 200 v. Chr.

¹¹⁰⁴ Tuchelt 1970, 192.

gesichert, die Verehrung von Leto in dieser Zeit wird vermutet. Als Hinweis dafür kann eine Statuette, welche eine Frau mit zwei Kindern am Arm zeigt und aus dem 6. Jh. v. Chr. stammt herangezogen werden.¹¹⁰⁵ Aufgrund der kolossalen Kultbildgruppe bestehend aus Apollon, Artemis und Leto¹¹⁰⁶ kann eine Verehrung der Trias bis zum Ende des Kultes in der Spätantike angenommen werden.

Der Hauptgott in Didyma und Klaros war jedoch seit Beginn der Orakeltätigkeit immer Apollon. Es fand offenbar eine Verlagerung der Bedeutung der Gottheiten statt: Zum Beginn eines Kultes an der heiligen Quelle gehörte die Anbetung einer weiblichen Muttergottheit und Leto erfüllt die Voraussetzungen dafür. K. Tuchelt streicht die Verbindung von Leto und heiligen Quellen ebenfalls hervor und möchte „*in der vorgriechischen Leto die Besitzerin des ältesten Quellheiligtums von Didyma*“¹¹⁰⁷ erkennen. Erst durch das Auftreten des Orakels trat ihr Sohn Apollon in den Vordergrund.¹¹⁰⁸ Hervorzuheben ist jedoch, dass die weibliche Konnotation in Verbindung mit einem Kult an einer heiligen Quelle dennoch geblieben ist, wenn auch in veränderter und abgeschwächter Form.

Im Letoon bei Xanthos genießt die Göttin Leto die wichtigste kultische Aufmerksamkeit, doch auch hier wurden ihr Tempel für Artemis und Apollon zur Seite gestellt. Die Nennung von Leto als *eni mahahani* in der Trilingue von Xanthos ist ein eindeutiger Beweis für ihre lykische Vorgängerin.¹¹⁰⁹ Der Leto ging eine lykische/luwische Muttergottheit voraus, auch *annis massanassis* genannt, welche sich hervorragend mit Leto parallelisieren ließ.¹¹¹⁰ Neben den Inschriften kann womöglich auch die Abbildung auf einer Münze als Evidenz für *eni mahahani* im Letoon herangezogen werden. Im Detail handelt es sich um eine Münze aus der lykischen Stadt Araxa, welche am Xanthos-Fluss liegt.¹¹¹¹ Dargestellt wird der frontale Kopf einer Frau mit Diadem und Halskette, welche nach den Untersuchungen von Nollè als *eni mahahani* identifiziert worden ist.¹¹¹²

Auch die Nymphen besitzen lykische Äquivalente, die Elyanas, welche ebenfalls auf der Trilingue genannt werden.¹¹¹³ Im Letoon von Xanthos wurden demnach weibliche Fruchtbarkeitsgottheiten bei der heiligen Quelle verehrt, welche im Verlauf der

¹¹⁰⁵ Şahin 2014, 14-17.

¹¹⁰⁶ Moretti 2012, 119 Abb. 11.

¹¹⁰⁷ Tuchelt 1970, 192 f.

¹¹⁰⁸ Tuchelt 1970, 193.

¹¹⁰⁹ Bryce 1983, 6. 9 f.

¹¹¹⁰ Bryce 1983, 6.

¹¹¹¹ Nollè 2005, 87.

¹¹¹² Nollè 2006, 87-93 mit Abbildung der Münze.

¹¹¹³ Heinze 2014, 77, Anm. 9. Des Courtils 2009, 65.

Hellenisierung des Gebiets für die griechische Bevölkerung mit griechischen Gottheiten benannt worden sind.¹¹¹⁴ Schließlich haben die griechischen Bezeichnungen die einheimischen verdrängt, sodass diese nicht mehr verwendet wurden. In Xanthos wurde, anders als in Didyma und Klaros, kein männlicher Gott zum Hauptgott, sondern eine Göttin blieb an erster Stelle. Der große Unterschied ist offensichtlich, da im Letoon keine Orakeltätigkeit stattgefunden hat. Stattdessen wurde hier die weibliche Präsenz, welche schon die einheimische Bevölkerung hervorgehoben hatte, im Hellenismus erneut durch den Bau einer künstlichen Grotte für die Nymphen an der heiligen Quelle betont.¹¹¹⁵ Somit wurde die alte Kulttradition nicht aufgegeben, sondern zeitgemäß verändert und neu fortgeführt.

Die weibliche Dominanz in einem Quellheiligtum ist auch in Perge feststellbar. Das Grottennymphäum kann als Teil des Kultes für Artemis Pergaia betrachtet werden.¹¹¹⁶ Diesem Kult kann eine anatolische Herkunft zugeschrieben werden: In einer graeco-pamphyliischen Weihinschrift aus dem 4. Jh. v. Chr. wird die ‚Große Göttin‘ *ἸαναΨα προία* (*Vanassa proia*) genannt.¹¹¹⁷ Artemis wurde zudem in Form eines anikonischen Kultbildes, welches von zwei Sphingen flankiert wurde, verehrt.¹¹¹⁸ So wie die Stadtgöttin, hat auch die Stadt selbst einen anatolischen Ursprung: Bei dem Namen Perge handelt es sich um keinen griechischen Namen, sondern um einen einheimisch anatolischen.¹¹¹⁹ Zudem kann die Stadt mit dem hethitischen Ort Parha gleichgesetzt werden, welcher auf einer Bronzetafel aus Boğazköy genannt wird.¹¹²⁰ Somit lässt sich für das Heiligtum in Perge, von welchem die zahlreichen Wasser spendenden Grotten als Bestandteil angesehen werden, eine gräzisierungsfördernde Entwicklung feststellen. Ursprünglich fand hier die Verehrung einer alten anatolischen Fruchtbarkeitsgöttin statt, welche im Zuge der Hellenisierung Perges in Artemis umgewandelt worden ist.¹¹²¹

Einen anderen Verlauf zeigt das Kybeleheiligtum in Kapıkaya, denn das im 3. Jh. v. Chr. gegründete Heiligtum wurde seit dem 1. Jh. n. Chr. nicht mehr ausschließlich für

¹¹¹⁴ Bryce 1983, 9 f.

¹¹¹⁵ des Courtils 2003, 159.

¹¹¹⁶ Martini 2010, 59.

¹¹¹⁷ Martini 2010, 56. Şahin 1999, 2 Nr. 1. Abbasoğlu 2001b, 176 mit englischer Übersetzung der Inschrift.

¹¹¹⁸ Martini 2004, 480.

¹¹¹⁹ Abbasoğlu 2001b, 176.

¹¹²⁰ Abbasoğlu 2001b, 176 f. Martini 2010, 26.

¹¹²¹ Martini 2010, 61.

den Kybelekult verwendet, sondern durch den neuen Mithraskult verdrängt. Die alte Tradition wurde aufgegeben. Ausschlaggebend dafür waren vermutlich neue Einflüsse ab der römischen Kaiserzeit. Der Kult in der Grotte mit der Quelle wurde fortgeführt, aber mit einer anderen Gottheit.¹¹²² Dieses Phänomen lässt sich im Grunde auch bei anderen Quellheiligtümern beobachten: Eine weibliche Gottheit wurde von einer männlichen abgelöst, wie im Falle von Didyma und Klaros. Allerdings vollzog sich der Wandel zu einer anderen Zeit, denn es passierte am Beginn der römischen Kaiserzeit und nicht bereits in der Archaik. Es lässt sich nicht feststellen, ob der Kybelekult tatsächlich vollständig aufgegeben wurde oder parallel zum Mithraskult existierte.¹¹²³

Abgesehen von der großen weiblichen Präsenz in den griechischen Quellheiligtümern, tritt der Gott Apollon am häufigsten in Verbindung mit heiligen Quellen auf. Aufgrund seiner unterschiedlichen Beinamen lässt sich ein lokaler Einschlag erkennen.

In Hierapolis sind die Hinweise auf einheimische Kulttraditionen spärlich. Die Quellheiligtümer sind größtenteils erst in der römischen Kaiserzeit in vollem Umfang fassbar und eine Untersuchung auf ältere Kulte dahingehend schwierig. Zu nennen ist ein Beiname Apollons, welcher auf einheimische Traditionen zurückzuführen ist: Apollon Kareios. Diese Benennung geht womöglich auf einen karischen Heros oder Gott, namens Karios zurück, der auch als Sohn von Zeus bekannt ist.¹¹²⁴ Apollon Kareios kommt noch auf Orakeltexten aus dem späten 2. Jh. n. Chr. vor und steht mit der Orakeltätigkeit in Verbindung. Der alte Kult wird also fortgesetzt.¹¹²⁵ Es existiert zudem eine Statue des Apollon Kareios und er wird er auch auf Münzen dargestellt; es handelt sich dabei um einen unbenannten Heros mit der Doppelaxt als Attribut.¹¹²⁶ Die Verehrung der Kybele beim Plutonion verweist außerdem auf anatolische Einflüsse; Kybele war eine beliebte und alte Göttin in Phrygien mit Pessinus als ihren Hauptkultort.¹¹²⁷

¹¹²² Nohlen – Radt 1978, 73-76.

¹¹²³ Nohlen – Radt 1978, 76.

¹¹²⁴ Kerschbaum 2014, 20. Siehe dazu R. L. Bengisu, Lydian Mount Karios, in: E. N. Lane (Hrsg.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Religions in the Graeco-Roman World 131 (Leiden 1996) 1-36.

¹¹²⁵ Kerschbaum 19 f. 30.

¹¹²⁶ Kerschbaum 22.

¹¹²⁷ DNP VI (1999) 951 s. v. Kybele (S. Takacs).

Das Fischerorakel in Sura geht ebenfalls auf eine zentralanatolische Tradition zurück. Die Methode der Orakelverkündung mithilfe des Verhaltens von Fischen in der heiligen Quelle hat keine griechischen Parallelen,¹¹²⁸ sondern kann mit hethitischen Fischritualen verglichen werden.¹¹²⁹ Die Bezeichnung *Sozon*, welche für Apollon auf vielen der Inschriften auf den Tempelwänden in Sura verwendet wurde,¹¹³⁰ unterstreicht den anatolischen Einschlag dieses Quellheiligtums. Denn *Sozon* ist ein anatolischer Gott, welcher auf kleinasiatischen Reliefs, Münzen und in Inschriften vorkommt. Er wurde vorwiegend in Pisidien, Phrygien und Lykien im Hellenismus und der römischen Kaiserzeit verehrt.¹¹³¹ *Sozon* kann einzeln auftreten, kommt aber auch als Beiname für Apollon und Zeus vor.¹¹³²

Das Apollonheiligtum in Loryma besitzt womöglich einen einheimisch-karischen Ursprung.¹¹³³ Es ist wahrscheinlich das älteste Heiligtum in Loryma und Apollon kann als ein Hauptgott für Karien angesprochen werden. Sein Hauptheiligtum war in Amos mit dem Tempel des Apollon *Samnaios* zu finden.¹¹³⁴ Die kultische Verehrung des Apollon spiegelt einen lokalen Kult wider.¹¹³⁵ Im Gegensatz zu einer karischen Tradition stellen die Felsheiligtümer der *Kybele* einen anatolischen Einschlag im Gebiet von Loryma dar.¹¹³⁶

Obwohl die Göttin *Kybele* vermehrt erst im Hellenismus durch Felsheiligtümer mit heiliger Quelle verehrt wurde, ist ihr Kult in Kleinasien älter.¹¹³⁷ In *Labraunda* treten mehrere einheimische Einflüsse auf; zunächst existiert bei den Kultmalen Felsen und Quelle ein Kultplatz der Göttin *Kybele*. Der Befund des frühen Kultplatzes¹¹³⁸ sowie die Funde fragmentierter *Kybele*-Terrakotten¹¹³⁹ und *hydrophoroi*-Terrakotten¹¹⁴⁰ bestätigen einen Kult für die Göttin. Es besteht die Annahme, dass der *Kybele*kult in

¹¹²⁸ Nollè 2006, 516. Tiryaki 2006, 37.

¹¹²⁹ Neumann 1962, 205 mit Anm. 5. Tiryaki 2006, 37 mit Anm. 45. Hethitische Fischrituale: J. Börker-Klähn 1993, 352 f.

¹¹³⁰ Nollè 2006 516 f.

¹¹³¹ Weinreich 1927, 1248.

¹¹³² Weinreich 1927, 1251-1255.

¹¹³³ Held 2010, 360.

¹¹³⁴ Held 2010, 358.

¹¹³⁵ Held 2010, 376.

¹¹³⁶ Held 2010, 364.

¹¹³⁷ DNP VI (1999) 951 s. v. *Kybele* (S. Takacs).

¹¹³⁸ Karlsson u. a. 2014, 24.

¹¹³⁹ Karlsson 2014, 88.

¹¹⁴⁰ Karlsson 2014, 88-90.

Labraunda auf einen bronzezeitlichen Kult zurückgeht; Zeus hat den Kultort von Kybele schließlich übernommen, zusammen mit den Kultmalen.¹¹⁴¹

Zusätzlich können Traditionen hethitischen Ursprungs angeführt werden: Karlsson erwägt eine Gleichsetzung des luwisch-hethitischen Wettergottes Tarhunt mit dem griechischen Zeus. Es besteht eine große Ähnlichkeit ihrer Fähigkeiten und Attribute.¹¹⁴² Er interpretiert die Gesamtkomposition von Felsen und Quelle in Labraunda als einen *hieros gamos* von Zeus und Kybele.¹¹⁴³

Auch Carstens betont Labraundas hethitische Wurzeln als anatolisches Felsheiligtum. Den gespalteten Felsen erkennt sie als *huwaši* = heiliger Felsen; er war zusammen mit der Quelle das Zentrum des Kultes. Sie nennt in diesem Zusammenhang Vergleiche von Peschlow-Bindokat mit anderen hethitischen Felsheiligtümern, dessen traditionelle *huwaši*-Steine von einem Zeuskult übernommen worden sind.¹¹⁴⁴

Der Zeuskult in Labraunda geht also auf einen bronzezeitlichen Kult hethitischen Ursprungs zurück und steht in Verbindung mit einer weiblichen Gottheit. Die Hekatomniden bauten das Zeusheiligtum umfangreich aus und nutzten seine lokale Bedeutung für politische Zwecke aus.¹¹⁴⁵ Schließlich wurde das Hauptaugenmerk auf den Zeuskult gelenkt und die einheimischen Traditionen wurden nur in Form des archaischen *xoanons* fortgeführt, welches den bronzezeitlichen Ursprung des Gottes durch seine Doppelaxt betonte.¹¹⁴⁶

Hinweise auf ältere Traditionen sind auch im Asklepieion von Pergamon zu beobachten. Das Gelände des Asklepieions zeichnet sich einerseits durch die heilige Quelle und andererseits durch die felsige Landschaft aus.¹¹⁴⁷ Der Bereich um die heilige Quelle wurde schon vor dem Auftauchen des Asklepioskultes für die Verehrung einer Gottheit verwendet bzw. als heiliger Ort erkannt.¹¹⁴⁸ Frühe Befunde verweisen auf einen Kultvorgänger von Asklepios; diesbezüglich sind weibliche Terrakotten zu nennen, welche sowohl auf die Nymphen als auch auf eine

¹¹⁴¹ Karlsson 2014, 87 f.

¹¹⁴² Karlsson 2013, 174 f.

¹¹⁴³ Karlsson 2013, 188.

¹¹⁴⁴ Carstens 2011, 123. S. auch A. Peschlow-Bindokat, Der Kult des anatolischen Regen- und Wettergottes auf dem Gipfel des Latmos und das Heiligtum des Zeus Akraios im Tal von Dikilitaş, *IstMitt* 46, 217-255.

¹¹⁴⁵ Carstens 2011, 121-123.

¹¹⁴⁶ Karlsson 2013, 176 f.

¹¹⁴⁷ Agelidis 2009, 49.

¹¹⁴⁸ Riehtmüller 2005, 339.

anatolische Muttergottheit hindeuten können. Die Nymphen erscheinen aber auch parallel zu Asklepios, denn ihr Kult kann als gesichert betrachtet werden. Beispiele dafür sind ein Weihrelief des 2. Jhs. v. Chr. sowie eine Inschrift aus römischer Zeit.¹¹⁴⁹

Im Vergleich mit anderen Asklepieia in Epidauros und Kos, erscheint Riethmüller Apollon als Vorgänger am wahrscheinlichsten. Er galt vor Asklepios als Heilgott und außerdem bezieht sich Riethmüller auf die Überlieferungen aus der Lex Sacra, in welcher Apollon ein Voropfer für das Inkubationsritual erhalten soll.¹¹⁵⁰ Zudem benennt Aelius Aristides einen Tempel für Apollon neben dem des Asklepios auf der Felsbarre im kultischen Zentrum des Temenos.¹¹⁵¹ Der Apollonkult wurde also, wie auch der Kult für die Nymphen, neben Asklepios weitergeführt.

Die Nymphenverehrung ist sowohl im Letoon von Xanthos als auch im Asklepieion von Pergamon als Beispiel für frühere Traditionen zu nennen, die beibehalten worden ist. Im Heiligtum der Nymphen an der heiligen Straße von Milet nach Didyma lassen sich keine Hinweise auf einheimische Traditionen feststellen. Es stellt sich bereits in der Archaik als durch und durch griechisches Heiligtum dar, welches einzig dem Kult für die Nymphen gewidmet ist.

Die nähere Beschäftigung mit den Ursprüngen und alten Traditionen der Quellheiligtümer hat gezeigt, dass eine anatolische Muttergottheit zu Artemis, Leto oder Kybele umgewandelt werden kann. Wobei Kybele als einzige an sich bereits einen anatolischen Ursprung besitzt; Leto werden z.T. lykische Wurzeln zugeschrieben,¹¹⁵² doch im Grunde versinnbildlicht sie mit Apollon und Artemis die rein griechische Religion und tauchte erst mit Verlauf der Hellenisierung in den jeweiligen Quellheiligtümern auf.¹¹⁵³

In vielen Fällen tritt auch die Verdrängung einer weiblichen Gottheit durch eine männliche auf. Die Göttin Kybele wurde in Labraunda durch Zeus und in Kapıkaya durch Mithras in den Hintergrund gerückt bzw. ersetzt. Ansonsten steht Apollon nach einer kultischen Umwälzung im Vordergrund.

¹¹⁴⁹ Riethmüller 2005, 339.

¹¹⁵⁰ Riethmüller 2005, 340. Vgl. auch Scheer 1993, 107-110.

¹¹⁵¹ Radt 2011, 222.

¹¹⁵² Tuchelt 1970, 192.

¹¹⁵³ Nollè 2006, 91 f. spricht sich plausibel gegen einen lykischen Ursprung der Leto aus.

Ältere Traditionen mit einheimischen Wurzeln wurden in den griechischen Quellheiligtümern stets verändert weitergeführt. Die alten Gottheiten erfuhren weiterhin Verehrung, wurden jedoch von einer neuen Hauptgottheit aus dem Mittelpunkt gedrängt. Im Asklepieion von Pergamon gelten Apollon und die Nymphen als mögliche Vorläufer zum Asklepioskult, doch sie waren weiterhin bis zum Ende des Asklepieions präsent; Apollon war sogar ein Tempel in prominenter Position auf der Felsbarre nahe den heiligen Quellen geweiht. In Didyma und Klaros wird Leto kurzum neben dem Hauptgott Apollon verehrt und auch Artemis gerät nicht in Vergessenheit. Ebenso verhält es sich im Letoon bei Xanthos; dort wurden einheimische Gottheiten von griechischen Pendants abgelöst, doch die Kulttradition blieb im Grunde bestehen.

Bei den Apollonheiligtümern in Hierapolis und Sura zeigt sich die lokale Tradition in Form der Beinamen und auch in Loryma wird ein einheimisch-karischer Kult als Ursprung angenommen.

6.3. Natur und Kult

Bei der Beschäftigung mit den Zusammenhängen von Natur und Kult lassen sich zunächst tempellose Quellheiligtümer als Gegensätze zu Heiligtümern mit monumentalen Tempelanlagen anführen. Die natürlichen Elemente wurden in unterschiedlicher Intensität verwendet und in Szene gesetzt. Schon die Bezeichnung der der Kybele geweihten Kultplätze als Felsheiligtümer unterstreicht die Verwendung der Natur in ihren Heiligtümern. In erster Linie kann Kybele als Felsgöttin angesprochen werden, welche nicht zwingend eine heilige Quelle benötigt.¹¹⁵⁴ In den hier angeführten Heiligtümern befinden sich natürliche Quellen und Wasseraustritte und ihre zahlreichen wasserführenden Installationen deuten klar auf eine kultische Verwendung des Wassers hin. In vielen Fällen war das Vorhandensein der Kombination von markanter felsiger Umgebung und natürlichem Quellwasser für eine Kultgründung ausschlaggebend.¹¹⁵⁵ Oftmals handelt es sich um natürliche Grotten und Felsvorsprünge aus denen das Wasser fließt, aber auch sonst wurde auf eine „*naturnahe Inszenierung*“ im Heiligtum Wert gelegt.¹¹⁵⁶ Die felsige Umgebung wurde so gut wie möglich integriert und verwendet um den Kult zu

¹¹⁵⁴ Nohlen – Radt 1977, 69.

¹¹⁵⁵ Agelidis 2009, 51.

¹¹⁵⁶ Zitat Pirson u. a. 2015, 290 über die Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon.

bewerkstelligen. Ebenso wurden die Wasserbecken und Rinnensysteme für kultische Zwecke eingesetzt.¹¹⁵⁷

Der Aspekt Natur und Kult kommt auch im Grottenheiligtum in Perge zum Ausdruck, in welchem vorwiegend natürliche Grotten wasserführende Quellen beherbergten.¹¹⁵⁸ Das mutmaßliche Heiligtum der Artemis Pergaia befindet sich in unmittelbarer Nähe oberhalb des Grottennymphäums auf der Akropolis.¹¹⁵⁹ Die zahlreichen Grotten boten schon vor einer monumentalen architektonischen Ausgestaltung die idealen Voraussetzungen für eine kultische Verehrung einer anatolischen Leben spendenden Göttin.¹¹⁶⁰ Martini bezeichnet es als eine „*natürliche Sakrallandschaft*“,¹¹⁶¹ betont jedoch gleichzeitig, dass eine solche als alleiniger Verehrungsort für die Stadtgöttin nicht ausreichend gewesen sein kann.¹¹⁶²

Abgesehen von einer heiligen Quelle existieren in den Heiligtümern häufig weitere Naturmale, wie etwa Felsen und Bäume. Die Bedeutung der Felsen wurde bei den Kybeleheiligtümern bereits angesprochen, doch auch im Zeusheiligtum in Labraunda steht ein auffallender Felsen im Mittelpunkt. Die heilige Quelle befindet sich in unmittelbarer Nähe zum gespaltenen Felsen in Labraunda und bildete in der Frühzeit des Heiligtums ein Kultareal für Kybele.¹¹⁶³ Obwohl dem gespaltenen Felsen mit Sicherheit große Bedeutung zukommt, sprechen die zahlreichen Quellhäuser in Labraunda selbst und entlang der heiligen Straße nach Mylasa für eine allgegenwärtige Wichtigkeit des Quellwassers.

Des Weiteren sind auch für andere Heiligtümer mehrere Naturmale bekannt. So waren die Apollonorakel in Sura, Klaros und Didyma und auch das Letoon von Xanthos¹¹⁶⁴ von heiligen Hainen umgeben und in Didyma soll es zudem einen heiligen Lorbeerbaum für Apollon gegeben haben.¹¹⁶⁵

In wie weit wurden diese Naturmale im Heiligtum integriert? Wie bereits erwähnt, fungierte der heilige Hain meist als Begrenzung des Temenos, da er das Heiligtum

¹¹⁵⁷ Filges 2015, 86 f.

¹¹⁵⁸ Martini 2004, 479.

¹¹⁵⁹ Martini 2004, 486.

¹¹⁶⁰ Martini 2010, 61.

¹¹⁶¹ Martini 2010, 61.

¹¹⁶² Martini 2004, 479.

¹¹⁶³ Karlsson u. a. 2014, 24; 30.

¹¹⁶⁴ App. Celt. Mithr. C. 27.

¹¹⁶⁵ Tuchelt 1970, 193-195.

zumindest teilweise umschlossen hat. Ein heiliger Baum oder eine heilige Quelle können hingegen in den Tempelbau eingefügt worden sein. Die Apollontempel in Didyma, Klaros und Hierapolis verfügten über einen direkten Zugang zur heiligen Quelle; ebenso beinhaltete der Asklepiostempel auf der Felsbarre des Asklepieions durch einen tiefen Schacht über eine Verbindung zur heiligen Quelle. Auch sonst hat die Architektur in der Frühzeit des Heiligtums noch vollkommen auf die Geländegegebenheiten des Terrains Rücksicht genommen.¹¹⁶⁶ In Didyma und Klaros lag die heilige Quelle in einem offenen Hof im Naiskos des Apollontempels. Trotz der voranschreitenden Monumentalisierung in Didyma blieb die hypäthrale Anlage um die heilige Quelle bis zum Kultende bestehen.¹¹⁶⁷ In Klaros vollzog sich offenbar eine Kultänderung, da im Hellenismus die heilige Quelle in eine unterirdische Kammer unterhalb der Tempelcella eingebaut wurde.¹¹⁶⁸ Die Quelle war für die Orakeltätigkeit essentiell und der architektonische Aufbau in Klaros und Didyma verweist auf den Verlauf der Kulthandlungen.

Die Natur, insbesondere die heilige Quelle, behält trotz der baulichen Veränderungen ihre zentrale Bedeutung. Riethmüller spricht sich gegen eine zu hohe Bedeutung der Natur in den Asklepieia im Allgemeinen aus. Das Vorhandensein von Quelle und Hain in vielen Asklepieia wird seiner Meinung nach in jedem Fall von der architektonischen Ausstattung an Wichtigkeit übertroffen.¹¹⁶⁹ Für das Asklepieion in Pergamon bestätigt sich die abschwächende Rücksichtnahme auf die natürliche Umgebung im Laufe der Zeit.¹¹⁷⁰

In Labraunda wurden die Naturmale in keiner Weise in den Tempelbau integriert, das Quellhaus der heiligen Quelle befindet sich am östlichen Ende der Tempelterrasse unmittelbar unterhalb des gespaltenen Felsens abseits des Zeustempels.¹¹⁷¹

In Sura wurde der Apollontempel hingegen so nahe wie möglich an den Rand des natürlichen Strudels gebaut, welcher aus unterirdischen Quellströmungen und Meerwasser entstanden ist, um Natur und Kult zu verbinden.¹¹⁷²

Es stellt sich außerdem die Frage, wie Natur im Kult verwendet worden ist. Bei den Kybeleheiligtümern wurde bereits auf die Wasserbecken und -leitungen der

¹¹⁶⁶ Ziegenaus – de Luca 1968, 20.

¹¹⁶⁷ Tuchelt 1992, 20.

¹¹⁶⁸ Moretti u. a. 2014, 49.

¹¹⁶⁹ Riethmüller 2005, 360-363. 380.

¹¹⁷⁰ Ziegenaus – de Luca 1968, 20.

¹¹⁷¹ Hellström 2007, 103.

¹¹⁷² Parke 1985, 196 f.

kultischen Nutzung hingewiesen. Auch in Didyma und Klaros ist es eindeutig, dass die Tempelarchitektur auf die Kultvorgänge, im Speziellen die Orakelverkündung, Rücksicht genommen hat.¹¹⁷³ Die heilige Quelle befand sich in Didyma in einer hypäthralen Anlage, da das Kultmal nicht überdacht werden durfte.¹¹⁷⁴ Die seit dem Hellenismus labyrinthartige Tempelkonstruktion hatte auf den Naiskos mit der heiligen Quelle keine Auswirkungen, doch es sind dadurch Rückschlüsse auf den Kultvorgang möglich.¹¹⁷⁵

Ähnliches ist auch für Klaros anwendbar; die heilige Quelle wurde im Hellenismus in eine unterirdische Kammer integriert. J. Mylonopoulos hat darauf hingewiesen, dass in Klaros durch die baulichen Maßnahmen bewusst eine künstliche Grotte zur Imitation von Natur geschaffen wurde.¹¹⁷⁶ Der architektonische Unterschied lässt sich auch mit unterschiedlichen Kulthandlungen in Übereinstimmung bringen. Literarische Überlieferungen nennen für die Orakel in Didyma und Klaros auch unterschiedliche Rituale. Der Dunst des Wassers der heiligen Quelle in Didyma wurde laut Iamblichos von der Priesterin eingeatmet. Weiters hat sie die Füße und ihren Kleidersaum in das Wasser getaucht.¹¹⁷⁷ Im Gegensatz dazu wurde das Wasser in Klaros getrunken.¹¹⁷⁸ Die Architektur und das Verhältnis zur naturnahen Inszenierung der heiligen Quelle waren demnach vom Kult bestimmt.

Im Plutonion in Hierapolis wäre ein Kult ohne das Naturschauspiel der Thermalquellen und ihrer Dämpfe überhaupt nicht möglich und auch im Asklepieion von Pergamon waren rituelle Waschungen in einem der Brunnenanlagen der heiligen Quelle obligatorisch bevor ein Inkubationsritual stattfinden konnte.¹¹⁷⁹

Ganz besonders im Heiligtum der Nymphen an der heiligen Straße von Milet nach Didyma ist die Bedeutung der heiligen Quelle essentiell. Die Quelle stellt sich als Naturpersonifikation dar – die Nymphen symbolisieren die heilige Quelle bzw. die Quelle symbolisiert die Anwesenheit der Nymphen.¹¹⁸⁰

Das Zusammenspiel der Bestandteile Natur und Kult kann sich in den griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien auf unterschiedliche Weise darstellen. Ob mit oder

¹¹⁷³ Moretti u. a. 2014, 49 f.

¹¹⁷⁴ Tuchelt 1992, 12.

¹¹⁷⁵ Parke 1985, 214. Tuchelt 1992, 12.

¹¹⁷⁶ Mylonopoulos 2008, 78 f.

¹¹⁷⁷ Iambl. de myst. 3, 11. Parke 1985, 210-214. Fontenrose 1988, 81-83.

¹¹⁷⁸ Parke 1985, 213. Tac. ann. 2, 54.

¹¹⁷⁹ Deubner 1938, 11. Habicht – Wörrle 1969, 179.

¹¹⁸⁰ Larson 2001, 5.

ohne Tempel, ein Quellheiligtum zentriert sich in den meisten Fällen um die heilige Quelle, welche für den Kult einen essentiellen Bestandteil bildet. Häufig tritt die heilige Quelle zusammen mit weiteren Naturmalen, wie Felsen und Hainen auf, doch die natürlich vorkommende Quelle war in jedem Fall ein ausschlaggebender Faktor für die Kultgründung und alle nachweisbaren alten Traditionen können darauf zurückgeführt werden. Während der gesamten Dauer eines Quellheiligtums behielt die heilige Quelle, wenn auch kultische Veränderungen stattfanden, wie z.B. in Klaros durch den Bau der unterirdischen Kammer und in Kapıkaya durch das Aufkommen des Mithraskultes, ihre zentrale Bedeutung. Das Zusammenspiel von Natur und Kult wurde bei den griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien auf besondere Weise ausgelebt.

7. Literaturverzeichnis:

Abbasoğlu 2001a: H. Abbasoğlu, The Perge Excavations, in: O. Belli, Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey (1932-200) (Istanbul 2001) 211-216.

Abbasoğlu 2001b: H. Abbasoğlu, The Founding of Perge and Its Development, in: D. Parrish, Urbanism in Western Asia Minor, JRA Suppl. 45 (Portsmouth 2001) 172-188.

Abbasoğlu 2012: H. Abbasoğlu, Perge 2011, Anmed = AnadoluAkden 10, 2012, 82-87.

Agelidis 2009: S. Agelidis, Cult and Landscape at Pergamon, in: T. Zimmermann – J. Morin – C. Gates (Hrsg.), Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions, BARIntSer 2034 (Oxford 2009) 47-54.

Akar Tanriver 2010: D. Akar Tanriver, Neuauswertung einer Pferdetränse aus Klaros, ÖJh 79, 2010, 11-18.

Baran 2006: A. Baran, The Archaic Temple of Zeus Labraundos, Anadolu=Anatolia 30, 2006, 21-46.

Baran 2011: A. Baran, The Sacred way and the Spring Houses of Labraunda Sanctuary, in: L. Karlsson – S. Carlsson (Hrsg.), Labraunda and Karia. Proceedings of the International Symposium Commemorating sixty years of Swedish Archaeological work in Labraunda, 20.-21.11.2008, Boreas 32 (Uppsala 2011) 50-98.

Bean 1978: G. E. Bean, Lycian Turkey. An Archaeological Guide (London 1978) 130-133.

Benndorf – Niemann 1884: O. Benndorf – G. Niemann, Reisen im südwestlichen Kleinasien 1. Reisen in Lykien und Karien (Wien 1884).

Birnbaum 2006: J. Birnbaum, Der Apollontempel von Didyma. Analyse einer pythagoreisch-platonischen Entwurfskonzeption, (Diss. Technische Universität Berlin 2006).

Birnbaum 2009: J. Birnbaum, Zum hellenistischen Naiskos in Didyma, Architectura 39, 2009, 13-26.

Blümel 1991: W. Blümel, Die Inschriften der rhodischen Peraia, IK 38, 1991.

Borchhardt 1975: J. Borchhardt, Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, IstForsch 30 (Berlin 1975) 76-80.

Börker-Klähn 1993: J. Börker-Klähn, Noch einmal Iflatun Pınar, in: E. Porada - T. Özgüç - M. J. Mellink (Hrsg.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç (Ankara 1993) 339-355.

Breder – Weber 2011: J. Breder- U. Weber, Neues aus dem Orakelheiligtum von Didyma, AW 2011/2, 65-67.

Breder u. a. 2012: J. Breder – H. Bumke – I. Kaiser – U. Weber, >>Kulte im Kult<< - Der sakrale Mikrokosmos in extraurbanen griechischen Heiligtümern am Beispiel von Didyma – Erste Ergebnisse, KuBA 2, 2012, 181-187.

Bryce 1983: T. R. Bryce, The Arrival of the Goddess Leto in Lycia, Historia 32, 1, 1983, 1-13.

Bumke u. a. 2000: H. Bumke – A. Herda – E. Röver – Th. G. Schattner, Bericht über die Ausgrabungen 1994 an der Heiligen Straße von Milet nach Didyma. Das Heiligtum der Nymphen?, AA 2000, 57-97.

Bumke 2006: H. Bumke, Die Schwester des Orakelgottes. Zum Artemiskult in Didyma, in: J. Mylonopoulos – H. Raeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual (Wien 2006) 215-237.

Bumke u. a. 2014: H. Bumke – F. Bertemes – H. Cevizoğlu – E. von Gaisberg, Didyma 2013, KST 36, 2, 2014, 467-488.

Carstens 2011: A. M. Carstens, Achaemenids in Labraunda. A Case of Imperial Presence in a Rural Sanctuary in Karia, in: L. Karlsson – S. Carlsson (Hrsg.), Labraunda and Karia. Proceedings of the International Symposium Commemorating sixty years of Swedish Archaeological work in Labraunda, 20.-21.11.2008, Boreas 32 (Uppsala 2011) 121-131.

Cole 1988: S. G. Cole, The Use of Water in Greek Sanctuaries, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordquist (Hrsg.), Early Greek Cult Practice (Stockholm 1988) 161-165.

Conze 1912: A. Conze, Stadt und Landschaft, AvP 1,1 (Berlin 1912).

Crampa 1972: J. Crampa, The Greek Inscriptions 2. Labraunda 3,2 (Stockholm 1972).

Croon 1967: J. H. Croon, Hot Springs and Healing Gods, Mnemosyne 20, 1967, 225-246.

D'Andria 2008: F. D'Andria, Hierapolis in Phrygia: New Studies of the Sanctuary and the Oracle of Apollo, *ADerg* 12, 2008/2, 47-56.

D'Andria 2010: F. D'Andria, Hierapolis in Phrygien (Pamukkale). Ein archäologischer Führer (Istanbul 2010)².

D'Andria 2013: F. D'Andria, Il *Ploutonion* a Hierapolis di Frigia, *IstMitt* 63, 2013, 157-217.

De Luca 1990: G. de Luca, Asklepios in Pergamon, in: B. Andreae (Hrsg.), *Phrymochos-Probleme. Mit einem Anhang zur Datierung des großen Altars von Pergamon*, *RM Ergh.* 31 (Mainz 1990) 25-40.

De Luca 1991: G. de Luca, Zur Hygieia in Pergamon, *IstMitt* 41, 1991, 325-362.

De Luca 2009: G. de Luca, Il culto di Asklepios in Asia Minore. L'esempio di Pergamo, in: E. de Miro – G. S. Gasparro – V. Calì (Hrsg.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea, Atti del convegno internazionale, Agrigento 20.-22. novembre 2005* (Rom 2009) 97-111.

Des Courtils 2003: J. des Courtils, *A Guide to Xanthos and Letoon* (Istanbul 2003).

Des Courtils 2009: J. des Courtils, From Elyanas to Leto: The Physical Evolution of the Sanctuary of Leto at Xanthos, in: T. Zimmermann – J. Morin – C. Gates (Hrsg.), *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions*, *BARIntSer* 2034 (Oxford 2009) 63-67.

Deubner 1938: O. Deubner, *Das Asklepieion von Pergamon. Kurze vorläufige Beschreibung* (Berlin 1938).

Dirschedl 2012: U. Dirschedl, Der archaische Apollontempel („Tempel II“) in Didyma – Erste Ergebnisse der Aufarbeitungskampagnen 2003-2009, in: T. Schulz (Hrsg.), *Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen, Internationale Tagung 13.11. – 15.11.2009 an der Hochschule Regensburg*, *BYZAS* 12 (Istanbul 2012) 41-68.

Drerup u. a. 1964: H. Drerup – R. Naumann – K. Tuchelt, Bericht über die Ausgrabungen in Didyma 1962, *AA* 1964, 333-384.

Ehrhardt 1993: N. Ehrhardt, Zwei archaische Statuen mit Nymphen-Weihungen aus Milet, *EpigrAnat* 21, 1993, 3-8.

Fahlbusch 2003: H. Fahlbusch, Wasserwirtschaftliche Anlagen des antiken Priene, in: W. Raeck, Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort, IstMitt 53, 2003, 336-342.

Filges 2007: A. Filges, Skulpturen und Statuenbasen von der klassischen Epoche bis in die Kaiserzeit. Mit einer Neubearbeitung der Inschriften auf Basen durch Wolfgang Günther, Didyma 3,5 (Mainz 2007).

Filges 2015: A. Filges, Ein Felsheiligtum im Stadtgebiet von Priene. Privater Kult im öffentlichen Raum?, in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (Hrsg.), Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2015, SoSchrÖAI 51 (Wien 2015) 81-109.

Fiorentino – Solinas 2008: G. Fiorentino – F. Solinas, Micro-Stratigraphical and Archaeobotanical Approaches to Investigating Ash Deposits in the Apollo Sanctuary in Hierapolis, ADerg 12, 2008/2, 89-98.

Flashar 1993: M. Flashar, Grabungen in Klaros. Die Wiederentdeckung einer antiken Orakelstätte, AW 24, 1993, 63-65.

Flashar 1999a: M. Flashar, Zur Datierung der Kultbildgruppe von Klaros, in: P. Bol (Hrsg.), Hellenistische Gruppen. Gedenkschrift für Andreas Linfert (Mainz 1999) 53-94.

Flashar 1999b: M. Flashar, Panhellenische Feste und Asyl. Parameter lokaler Identitätsstiftung in Klaros und Kolophon, Klio 81, 1999, 412-436.

Fontenrose 1988: J. E. Fontenrose, Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions (Berkeley 1988).

Fränkel 1895: M. Fränkel, Die Inschriften von Pergamon, AvP 8,2 (Berlin 1895).

Friese 2012: W. Friese, Die Kunst von Wahn- und Wahrsagen. Orakelheiligtümer in der antiken Welt (Darmstadt 2012).

Furtwängler 2009: A. Furtwängler, Didyma: Ein Überblick über die jüngeren Forschungen, Colloquium Anatolicum 8, 2009, 1-21.

Glaser 1983: F. Glaser, Antike Brunnenbauten (KPHNAI) in Griechenland (Wien 1983).

Graf 1992: F. Graf, Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'antiquité classique 37 (Genf 1992) 159-199.

Gunter 1989: A. C. Gunter, Sculptural Dedications at Labraunda, in: T. Linders – E. Hellström, Architecture and Society in Hecatomnid Caria. Proceedings of the Uppsala Symposium 1987, Boreas 17 (Uppsala 1989) 91-98.

Günther 1971: W. Günther, Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit, IstMitt Beih. 4 (Tübingen 1971).

Günther 1985a: W. Günther, Weihgeschenke im Spiegel der Schatzurkunden, Didyma Wegweiser 17 (Berlin 1985).

Günther 1985b: W. Günther, Fest, Spiele und Wettkämpfe. Das Fest der Didymeen. Die agonistischen Inschriften, Didyma Wegweiser 19 (Berlin 1985).

Habicht – Wörrle 1969: C. Habicht – M. Wörrle, Die Inschriften des Asklepieions, AvP 8, 3 (Berlin 1969).

Hahland 1964: W. Hahland, Didyma im 5. Jahrhundert v. Chr., Jdl 79, 1964, 142-240.

Hansen – Le Roy 2012: E. Hansen – C. Le Roy, Le Temple de Lèto au Lètoon de Xanthos, FdX 11 (Kopenhagen 2012).

Heinze 2014: L. Heinze, Modernisierte Hüllen? Das Letoon bei Xanthos und die Verwendung von Tempeln als Medium der Erinnerungskultur in hellenistischen Heiligtümern, in: A. Matthaei – M. Zimmermann (Hrsg.), Stadtkultur im Hellenismus, Die hellenistische Polis als Lebensform 4 (Heidelberg 2014) 76-96.

Held 1997: W. Held, Forschungen in Loryma 1995, AST 14,1, 1997, 165-181.

Held 2000: W. Held, Forschungen in Loryma 1998, AST 17,2, 2000, 295-306.

Held 2010: W. Held, Die Heiligtümer und Kulte von Loryma, in: R. Van Bremen – J.-M. Carbon (Hrsg.), Hellenistic Karia. Proceedings of the First International Conference on Hellenistic Karia – Oxford, 29 June – 2 July 2006 (Bordeaux 2010) 355-377.

Hellström – Thieme 1982: P. Hellström – Th. Thieme, Labraunda. Swedish excavations and researches 1, 3. The temple of Zeus (Stockholm 1982).

Hellström 2007: P. Hellström, Labraunda. A Guide to the Karian Sanctuary of Zeus Labraundos (Istanbul 2007).

Hellström 2011: P. Hellström, Labraunda. The Rediscovery, in: L. Karlsson – S. Carlsson (Hrsg.), Labraunda and Karia. Proceedings of the International Symposium Commemorating sixty years of Swedish Archaeological work in Labraunda, 20.-21.11.2008, Boreas 32 (Uppsala 2011) 18-47.

Herda 2006: A. Herda, Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar zur sog. Molpoi-Satzung, *MilForsch* 4 (Mainz 2006).

Horster 2010: M. Horster, Religious Landscape and Sacred Ground, *RHistRel* 4, 2010, 435-458.

Humann u. a. 1898: C. Humann – C. Cichorius – F. Winter, Altertümer von Hierapolis, *Jdl Ergh.* 4 (Berlin 1898).

Kara – Demirel 2015: O. Kara – M. Demirel, Perge 2014 Yılı Kazıları. Excavations at Perge in 2014, *Anmed = AnadoluAkden* 13, 2015, 239-250.

Karlsson 2011: L. Karlsson, Labraunda. The Excavation and the Symposium, in: L. Karlsson – S. Carlsson (Hrsg.), *Labraunda and Karia. Proceedings of the International Symposium Commemorating sixty years of Swedish Archaeological work in Labraunda, 20.-21.11.2008*, *Boreas* 32 (Uppsala 2011) 9-17.

Karlsson 2013: L. Karlsson, The Sanctuary of the Weather God of Heaven at Karian Labraunda. A Bronze Age Cult Exposé for Robin Hägg, in: A.-L. Schallin (Hrsg.), *Perspectives on ancient Greece. Papers in celebration of the 60th anniversary of the Swedish Institute at Athens*, *ActaAth* 8,22 (Stockholm 2013) 173-189.

Karlsson 2014: L. Karlsson, The Labraunda hydrophoroi, in: L. Karlsson – S. Carlsson – J. Blid Kullberg, *ΛΑΒΡΥΣ. Studies presented to Pontus Hellström*, *Boreas* 35 (Uppsala 2014) 87-91.

Karlsson u. a. 2014: L. Karlsson – J. Blid Kullberg – B. Vergnaud – A. Freccero, Labraunda 2012-2013. A preliminary Report on the Sanctuary, with a new Reconstruction Drawing of the Sanctuary by Jesper Blid Kullberg and an Appendix by Fredrik Tobin, *OpAthRom* 7, 2014, 23-59.

Kerschbaum 2014: S. Kerschbaum, Die Apollines von Hierapolis in Phrygien, *JNG* 64, 2014, 15-42.

Kolb 1991: F. Kolb, Kyaneai 1989. Vorbericht über Feldforschungen im Yavu-Bergland bei Kaş mit Beiträgen von W. Böser, V. Höhfeld, F. Kolb, B. Kupke, M. Miller, A. Rieger, M. Zimmermann, *IstMitt* 41, 1991, 187-264.

Kolb 1993: F. Kolb, Lykische Studien 1. Die Siedlungskammer von Kyaneai, *AMS* 9, 1993.

Kranz 2004: P. Kranz, Pergameus Deus. Archäologische und numismatische Studien zu den Darstellungen des Asklepios in Pergamon während Hellenismus und Kaiserzeit (Möhnesee 2004).

Kranz 2010: P. Kranz, Hygieia – Die Frau an Asklepios' Seite. Untersuchungen zu Darstellung und Funktion in klassischer und hellenistischer Zeit unter Einbeziehung der Gestalt des Asklepios (Möhnesee 2010).

Langenstroer 1992: M. Langenstroer, Das Orakelheiligtum des Apollon in Klaros, in: O. Brehm – S. Klie, ΜΟΥΣΙΚΟΣ ANHP. Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag, Antiquitas 32 (Bonn 1992) 243-258.

Laroche 1980: E. Laroche, Les dieux de la Lycie classique d'après les textes Lyciens, Actes du colloque sur la Lycie antique (Paris 1980) 1-6.

Larson 2001: J. Larson, Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore (Oxford 2001).

Le Roy 1988: C. Le Roy, La source sacrée du Létoon de Xanthos, BAntFr, 1988, 125-131.

Longfellow 2012: B. Longfellow, Roman Fountains in Greek Sanctuaries, AJA 116,1, 2012, 133-155.

Mägele 2008: S. Mägele, Die Kultstatue des Apollon von Klaros und ihre Rezeption in der Kaiserzeit: Zum Neufund einer Statue des Apollon Kitharodos in Sagalassos, ADerg 12, 2008/2, 129-142.

Martini 2003: W. Martini, Topographie und Architektur, in: H. Abbasoğlu – W. Martini, Die Akropolis von Perge 1. Survey und Sondagen 1994-1997 (Mainz 2003) 13-78.

Martini 2004: W. Martini, Zur Lage des Artemis-Heiligtums von Perge, in: T. Korkut (Hrsg.), 60. Yaşında Fahri Işık' a Armağan. Anadolu' da Doğdu. Festschrift für Fahri Işık zum 60. Geburtstag (Istanbul 2004) 479-492.

Martini 2010: W. Martini, Die Akropolis von Perge in Pamphylien. Vom Siedlungsplatz zur Akropolis (Stuttgart 2010).

Martini 2015: W. Martini, Nymphäum und Tor. Zur Wasserkultur in Perge in Pamphylien, in: B. Beck-Brandt – S. Ladstätter – B. Yener-Marksteiner, Turm und Tor. Siedlungsstrukturen in Lykien und benachbarten Kulturlandschaften. Akten des Gedenkkolloquiums für Thomas Marksteiner in Wien, November 2012, FiLim 7 (Wien 2015) 279-289.

Merkelbach – Stauber 1996: R. Merkelbach – J. Stauber, Die Orakel des Apollon von Klaros, *EpigrAnat* 27, 1996, 1-54.

Mitchell – McNicoll 1978-1979: S. Mitchell – A.W. McNicoll, *Archaeology in Western and Southern Asia Minor 1971-1978*, AR 25, 1978-1979, 59-90.

Mitchell 1989-1990: S. Mitchell, *Archaeology in Asia Minor 1985-1989*, AR 36, 1989-1990, 83-131.

Mitchell 1993: S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, 1. The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule (Oxford 1993).

Moretti 2012: J.-Ch. Moretti, Le temple de l'oracle d'Apollon à Claros, in: O. Henry, *Archéologies et espaces parcourus. Actes des 'Premières Rencontres d'Archéologie de l'IFEA'*, Istanbul, 11-13 Novembre 2010 (Istanbul 2012) 111-128.

Moretti 2014: J.-Ch. Moretti, Avant-propos, in: J.-Ch. Moretti – L. Rabatel, *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon*, 13-14 janvier 2012, TMO 65 (Lyon 2014) 11-12.

Moretti u. a. 2014: J.-Ch. Moretti – N. Bresch – I. Bonora – D. Laroche – O. Riss, Le temple d'Apollon et le fonctionnement de l'oracle, in: J.-Ch. Moretti – L. Rabatel, *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon*, 13-14 janvier 2012, TMO 65 (Lyon 2014) 33-49.

Muthmann 1975: F. Muthmann, *Mutter und Quelle. Studien zur Quellenverehrung im Altertum und im Mittelalter* (Mainz 1975).

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

Naumann – Tuchelt 1964: R. Naumann – K. Tuchelt, Bericht über die Ausgrabungen in Didyma 1962 II. Die Grabung im Südwesten des Tempels, *AA* 1964, 370-384.

Neuman 1962: G. Neumann, *Beiträge zum Lykischen II*, *Die Sprache* 8, 1962, 203-212.

Nohlen – Radt 1977: K. Nohlen – W. Radt, *Kapikaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon*, *AvP* 12 (Berlin 1977).

Nollè 2005: J. Nollè, *Beiträge zur kleinasiatischen Münzkunde und Geschichte* 1-3, *Gephyra* 2, 2005, 73-94.

Nollè 2006: J. Nollè, Königliches Gefolge beim Fischerorakel von Sura, in: K. Dörflük (Hrsg.), The 11th Symposium on Lycia, 7.-10. November 2005, Symposium Proceedings, Vol. II (Antalya 2006) 515-522.

Nollè 2007: J. Nollè, Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance, Vestigia 57 (München 2007).

Öner 1998: E. Öner, Naturgeographie und Mensch-Umwelt-Beziehungen im Yavu-Bergland, AMS 29, 1998, 267-280.

Parke 1985: H. W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (London 1985).

Petersen – von Luschan 1889: E. Petersen – F. von Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien II. Reisen in Lykien, Milyas und Kibyrtien (Wien 1889).

Pirson 2009: F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2008, AA 2009, 2, 129-213.

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

Pirson 2011: F. Pirson, Pergamon – Bericht über die Arbeiten in der Kampagne 2010, AA 2011, 2, 81-212.

Pirson u. a. 2015: F. Pirson – G. Ateş – B. Engels, Die neu entdeckten Felsheiligtümer am Osthang von Pergamon – Ein innerstädtisches Kultzentrum für Meter-Kybele?, in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (Hrsg.), Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2015, SoSchrÖAI 51 (Wien 2015) 281-301.

Radt 2011: W. Radt, Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole² (Darmstadt 2011).

Raack 2006: W. Raack, Priene, in: W. Radt, Stadtgrabung und Stadtforschung im westlichen Kleinasien. Geplantes und Erreichtes, BYZAS 3 (Istanbul 2006) 315-324.

Raack 2003: W. Raack, Priene. Neue Forschungen an einem alten Grabungsort, IstMitt 53, 2003, 313-423.

Recke 2007: M. Recke, Der Beginn der archäologischen Forschungen in Pamphylien und die Kleinasien-Expedition Gustav Hirschfelds 1874. In loco Murtana, ubi olim Perge sita fuit. Pamphylia' daki Arkeolojik Araştırmaların Başlangıcı ve Gustav

Hirschfeld' in 1874 Yılı Küçük Asya Araştırma Gezisi, Adalya Suppl. Ser. 5 (Antalya 2007).

Riethmüller 2005: J. W. Riethmüller, Asklepios. Heiligtümer und Kulte, Studien zu antiken Heiligtümern 2 (Heidelberg 2005).

Romano 1980: I. B. Romano, Early Greek Cult Images (Diss. University of Pennsylvania 1980).

Ruffing 2009: K. Ruffing, Thermalquellen und Kult – das Beispiel Hierapolis, in: E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9, 2005, Geographica Historia 26 (Stuttgart 2009) 287-300.

Rumscheid 1998: F. Rumscheid, Priene. Führer durch das „Pompeji Kleinasiens“ (Istanbul 1998).

Şahin 2014: N. Şahin, Les campagnes de 2010 et 2011 à Claros. Nouveaux apports, in: J.-Ch. Moretti – L. Rabatel, Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon, 13-14 janvier 2012, TMO 65 (Lyon 2014) 13-30.

Scheer 1993: T. S. Scheer, Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte (München 1993) 137.

Schefold 1970: K. Schefold, Xanthos und Südanatolien, AntK 13, 1970, 79-84.

Scheid 2015: J. Scheid, Natur und Religion, in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (Hrsg.), Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2015, SoSchrÖAI 51 (Wien 2015) 303-312.

Schneider 1985: P. Schneider, Das Apollonheiligtum, Didyma Wegweiser 14 (Berlin 1985).

Schneider 1987: P. Schneider, Zur Topographie der Heiligen Straße von Milet nach Didyma, AA 1987, 101-129.

Schneider 1996: P. Schneider, Zur römischen Neuplanung von Didyma, Didyma Wegweiser 32 (Berlin 1996).

Semeraro 2014: G. Semeraro, Archaeology of the Cult in the Sanctuary of Apollo in Hierapolis, ScAnt 20.2, 2014, 11-29.

Simon 1997: C. G. Simon, The Archaeology of Cult in Geometric Greece. Ionian Temples, Altars and Dedications, in: S. Langdon, New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece (Columbia 1997) 125-143.

Slawisch 2013: A. Slawisch, Didyma. Untersuchungen zur sakralen Topographie und baulichen Entwicklung des Kernheiligtums vom 8.-4. Jh. v. Chr., in: I. Gerlach – D. Raue (Hrsg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, Menschen – Kulturen – Traditionen. Studien aus den Forschungsclustern des Deutschen Archäologischen Instituts 10 (Rahden/Westf. 2013) 53-60.

Sporn 2015: Natur – Kult – Raum, in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (Hrsg.), Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2015, SoSchrÖAI 51 (Wien 2015) 339-356.

Strocka 2002: V. M. Strocka, Der Apollon des Kanachos in Didyma und der Beginn des Strengen Stils, Jdl 117, 2002, 81-126.

Thomsen 1995: M. Thomsen, Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai: Eine Quellfassung bei Kyaneai – das Orakelheiligtum des Apollon Thyrxus?, AMS 18, 1995, 44-48.

Tiryaki 2006: S. G. Tiryaki, A preliminary Evaluation of the Spring Cult and Related Structures in Lycia, Adalya 9, 2006, 33-52.

Tuchelt 1970: K. Tuchelt, Die archaischen Skulpturen von Didyma, IstForsch 27 (Berlin 1970).

Tuchelt 1986a: K. Tuchelt, Einige Überlegungen zum Kanachos-Apollon von Didyma, Jdl 101, 1986, 76-84.

Tuchelt 1986b: K. Tuchelt, Fragen zum Naiskos von Didyma, AA 1986, 33-50.

Tuchelt 1987a: K. Tuchelt, Topographischer Überblick, Didyma Wegweiser 1 (Berlin 1987).

Tuchelt 1987b: K. Tuchelt, Zur Geschichte des Heiligtums, Didyma Wegweiser 2 (Berlin 1987).

Tuchelt 1992: K. Tuchelt, Branchidai-Didyma, Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums, AW Sonderband Jg. 23 (Mainz 1992).

Tuchelt 2007: K. Tuchelt, Überlegungen zum archaischen Didyma, in: J. Cobet (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı, 26. September – 1. Oktober 1991, MilForsch 5 (Mainz 2007) 393-412.

Weinreich 1927: RE Zweite Reihe III A 1 (1927) 1248 s. v. Sozon (Weinreich).

Wiegand - Knackfuß 1941: Th. Wiegand, Die Baubeschreibung in drei Bänden von Hubert Knackfuß, Didyma 1 (Berlin 1941).

Wiegand – Rehm 1958: Th. Wiegand, Die Inschriften von Albert Rehm, Didyma 2 (Berlin 1958).

Ziegenaus – de Luca 1968: O. Ziegenaus – G. de Luca, Das Asklepieion. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frühromischer Zeit, AvP 11,1 (Berlin 1968).

Ziegenaus – de Luca 1975: O. Ziegenaus – G. de Luca, Das Asklepieion. Der nördliche Temenosbezirk und angrenzende Anlagen in hellenistischer und frühromischer Zeit, AvP 11,2 (Berlin 1975).

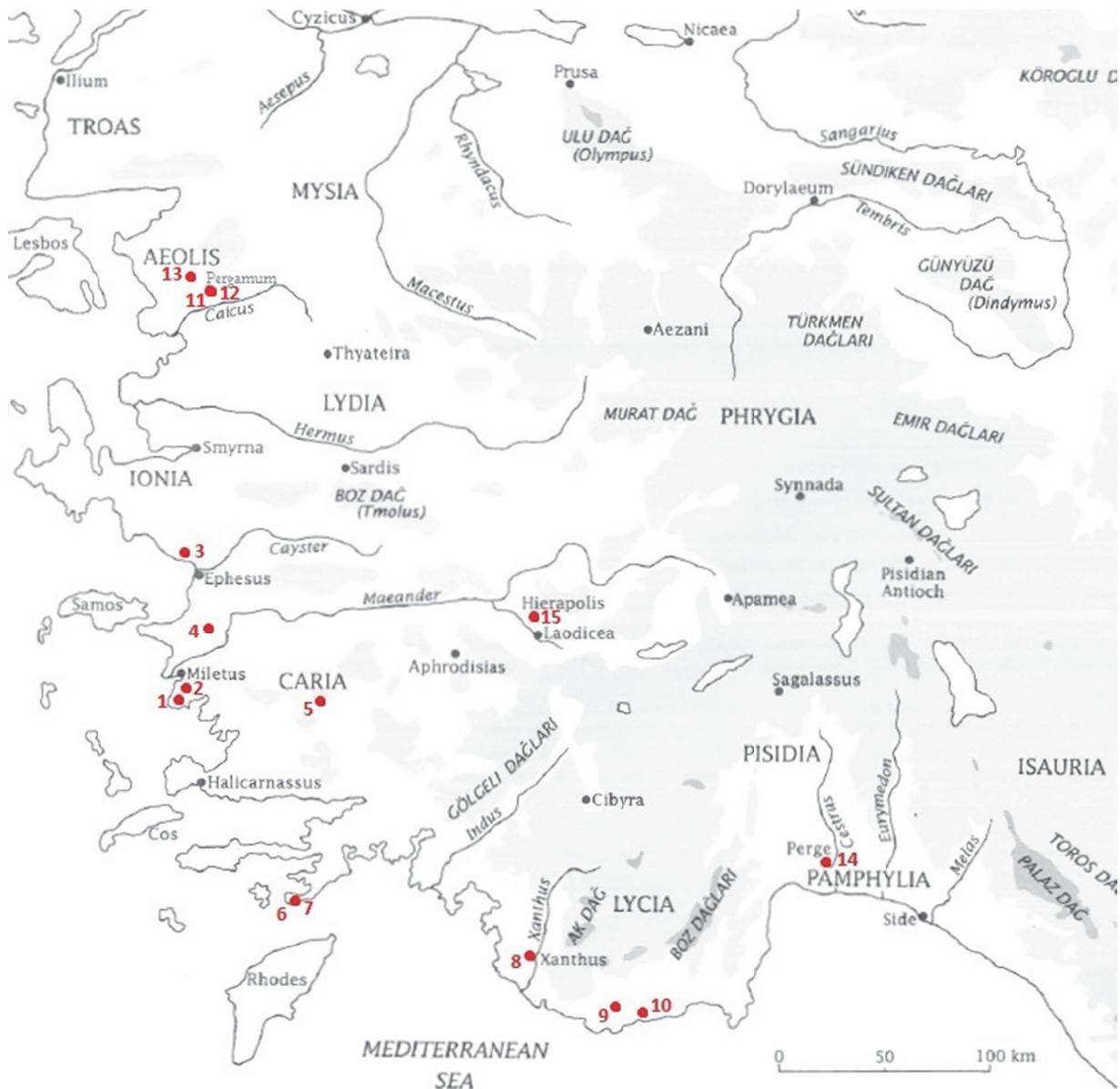
Die Abkürzungen der antiken Autoren und Werktitel erfolgen nach DNP I (1996) S. XXXIX–XLVII.

8. Abbildungsnachweis:

- Abb. 1: Mitchel 1993, 10 Map 1. Mit Ergänzungen der Verfasserin.
Abb. 2: Dirschedl 2010, 46 Abb. 4.
Abb. 3: Moretti 2014, 12 Abb. 1.
Abb. 4: Moretti u. a. 2014, 37 Abb. 3.
Abb. 5: Moretti 2012, 120 Abb. 16.
Abb. 6: Moretti u. a. 2014, 40 Abb. 5.
Abb. 7: Filges 2015, 84 Abb. 3.
Abb. 8: Hellström 2007, 18.
Abb. 9: Karlsson u. a. 2014, 25 Abb. 1b.
Abb. 10: Baran 2006, 44 Abb. 6.
Abb. 11: Hellström 2007, 112 (Restored plan of the Temple of Zeus).
Abb. 12: Hellström 2007, 102 (The Spring House).
Abb. 13: Held 2010, 356 Abb. 1.
Abb. 14: Held 2010, 357 Abb. 2.
Abb. 15: Held 2010, 360 Abb. 7.
Abb. 16: Held 2010, 363 Abb. 10.
Abb. 17: des Courtils 2009, 64 Abb. 1.
Abb. 18: Hansen – Le Roy 2012, Taf. 1.
Abb. 19: Hansen – Le Roy 2012, 58 Abb. 1.1.
Abb. 20: Hansen – Le Roy 2012, Taf. 2.
Abb. 21: Hansen – Le Roy 2012, 51 Abb. 11.
Abb. 22: Thomsen 1995, 44 Abb. 14a.
Abb. 23: Thomsen 1995, 45 Abb. 14b.
Abb. 24: Öner 1998, 280 Abb. 76.
Abb. 25: Borchhardt 1975, 77 Abb. 16.
Abb. 26: Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 84.
Abb. 27: Ziegenaus – de Luca 1968, Taf. 70.
Abb. 28: Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 5c.
Abb. 29: Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 85.
Abb. 30: Ziegenaus – de Luca 1968, Taf. 10b.
Abb. 31: Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 92.
Abb. 32: Ziegenaus – de Luca 1968, Taf. 71.

- Abb. 33: Ziegenaus – de Luca 1975, Taf. 39b.
- Abb. 34: Pirson u. a. 2015, 286 Abb. 4.
- Abb. 35: Pirson u. a. 2015, 286 Abb. 5.
- Abb. 36: Pirson u. a. 2015, 289 Abb. 8.
- Abb. 37: Pirson 2010, 152 Abb. 19.
- Abb. 38: Nohlen – Radt 1978, Taf. 40.
- Abb. 39: Nohlen – Radt 1978, Taf. 5c.
- Abb. 40: Nohlen – Radt 1978, Taf. 5b.
- Abb. 41: Nohlen – Radt 1978, Taf. 7c.
- Abb. 42: Martini 2004, 488 Abb. 2.
- Abb. 43: Martini 2003, 33 Abb. 21.
- Abb. 44: Semeraro 2014, 13 Abb. 1b.
- Abb. 45: Semeraro 2008, 187 Abb. 8.
- Abb. 46: D'Andria 2013, 174 Abb. 22.

9. Abbildungen:



- 1 – Das Apollonorakel in Didyma
- 2 – Das Heiligtum der Nymphen an der heiligen Straße von Milet nach Didyma
- 3 – Das Apollonorakel in Klaros
- 4 – Das Felsheiligtum der Kybele in Priene
- 5 – Das Zeusheiligtum in Labraunda
- 6 – Das Apollonheiligtum in Loryma
- 7 – Die Heiligtümer der Kybele in Loryma
- 8 – Das Letoon in Xanthos
- 9 – Das Apollonorakel in Kyaneai
- 10 – Das Apollonorakel in Sura
- 11 – Das Asklepieion in Pergamon
- 12 – Die Felsheiligtümer der Kybele in Pergamon
- 13 – Das Felsheiligtum der Kybele in Kapikaya
- 14 – Das Grottenheiligtum in Perge
- 15 – Die Quellheiligtümer in Hierapolis

Abb. 1: Verteilungskarte der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien.

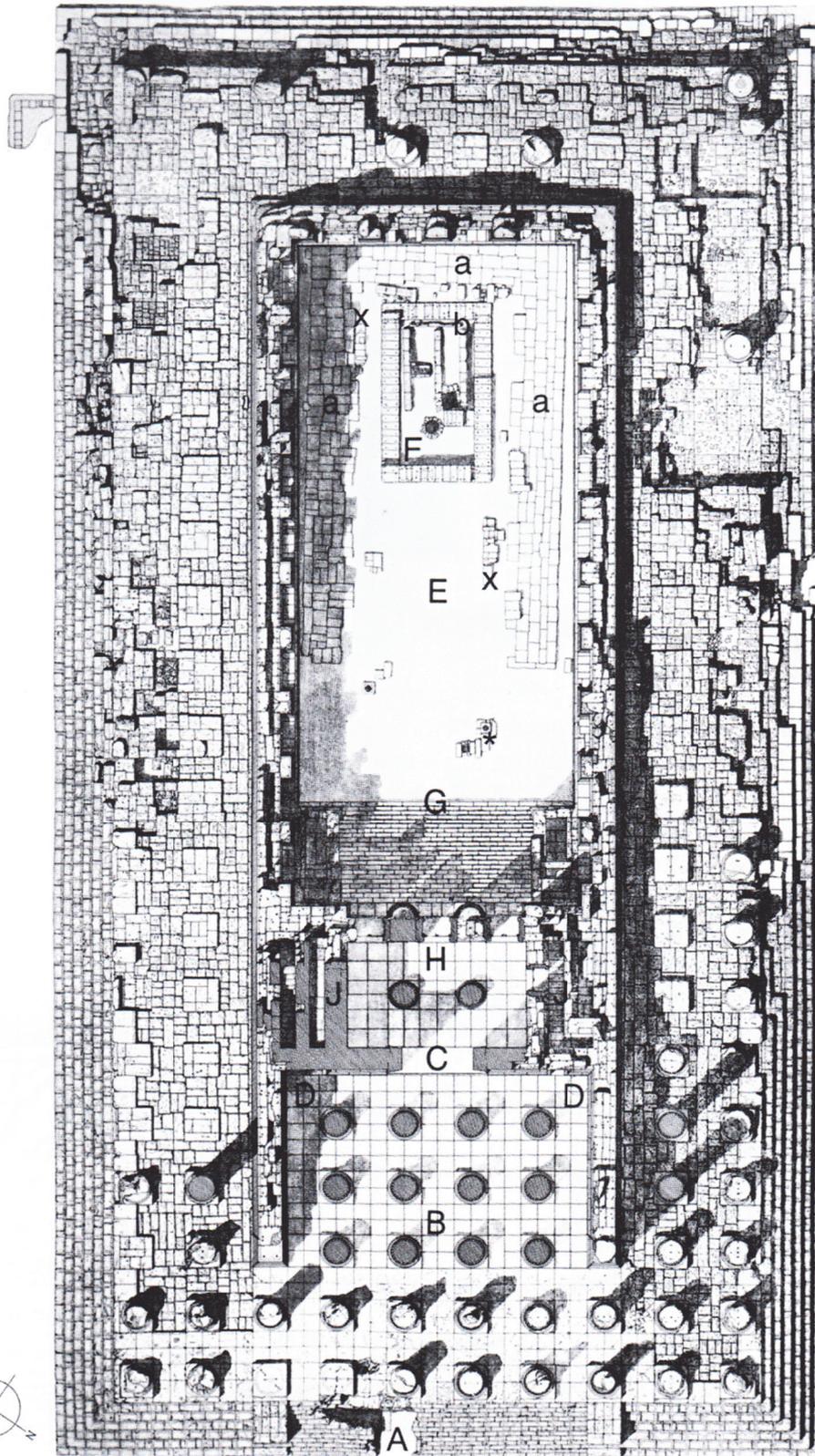


Abb. 4
 Steinplan des
 hellenistischen
 Apollontempels III
 von Hubert Knackfuß
 (1941): A: Stufenbau
 und Peristase –
 B: Pronaos (sog.
 Dodekastylos) –
 C: Großes Portal –
 D: Tunnelzugänge –
 E: Adytonhof –
 F: Fundamente des
 hellenistischen Naikos
 – G: Freitreppe –
 H: Zweisäulensaal –
 J: Treppenhäuser –
 a: Fundamente
 des Adyton des
 archaischen Tempels
 II – b: Fundament
 der Rückwand des
 archaischen Naikos
 – x: Fundamentreste
 des spätgeometrisch-
 früharchaischen sog.
 Sekos I –
 * byzantinisches
 Hagiasma

Abb. 2: Steinplan des Apollontempels in Didyma mit allen Bauphasen.

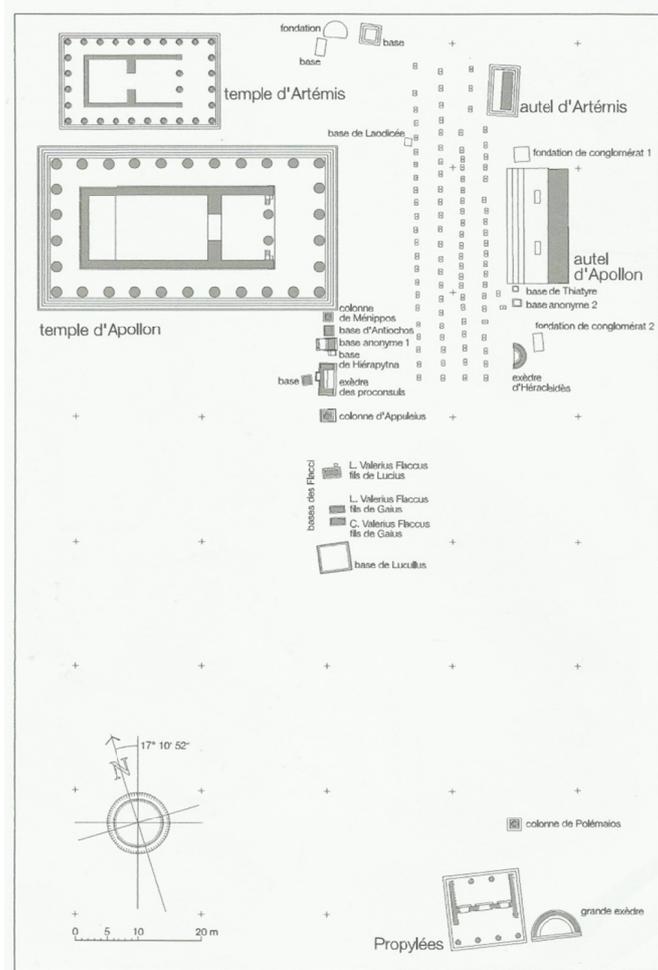


Abb. 3: Gesamtplan des Heiligtums in Klaros in hellenistischer Zeit.

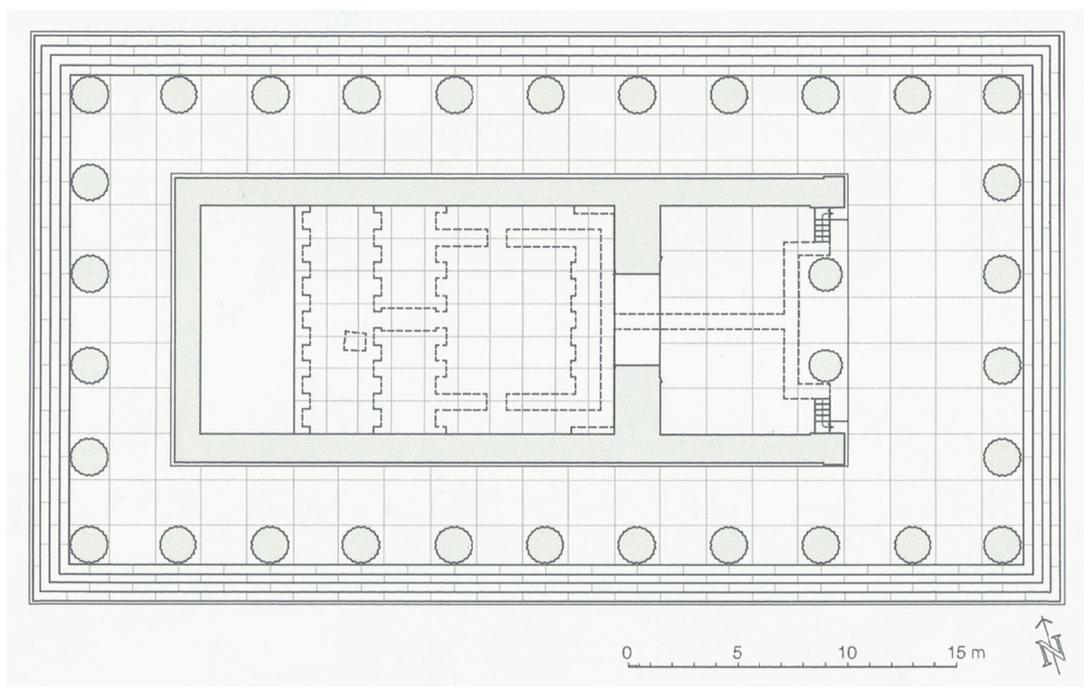


Abb. 4: Plan des hellenistischen Apollontempels mit der Krypta.



Abb. 5: Bögen über der Krypta des Apollontempels.

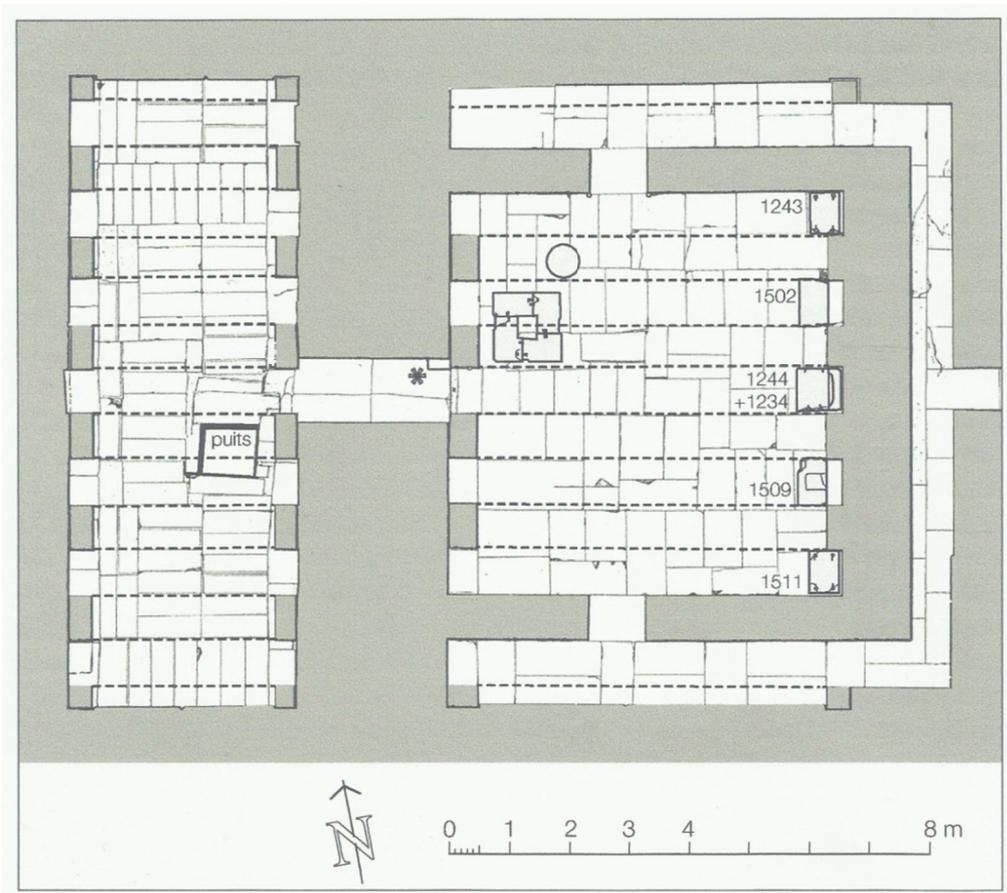


Abb. 6: Plan der Krypta mit der heiligen Quelle.

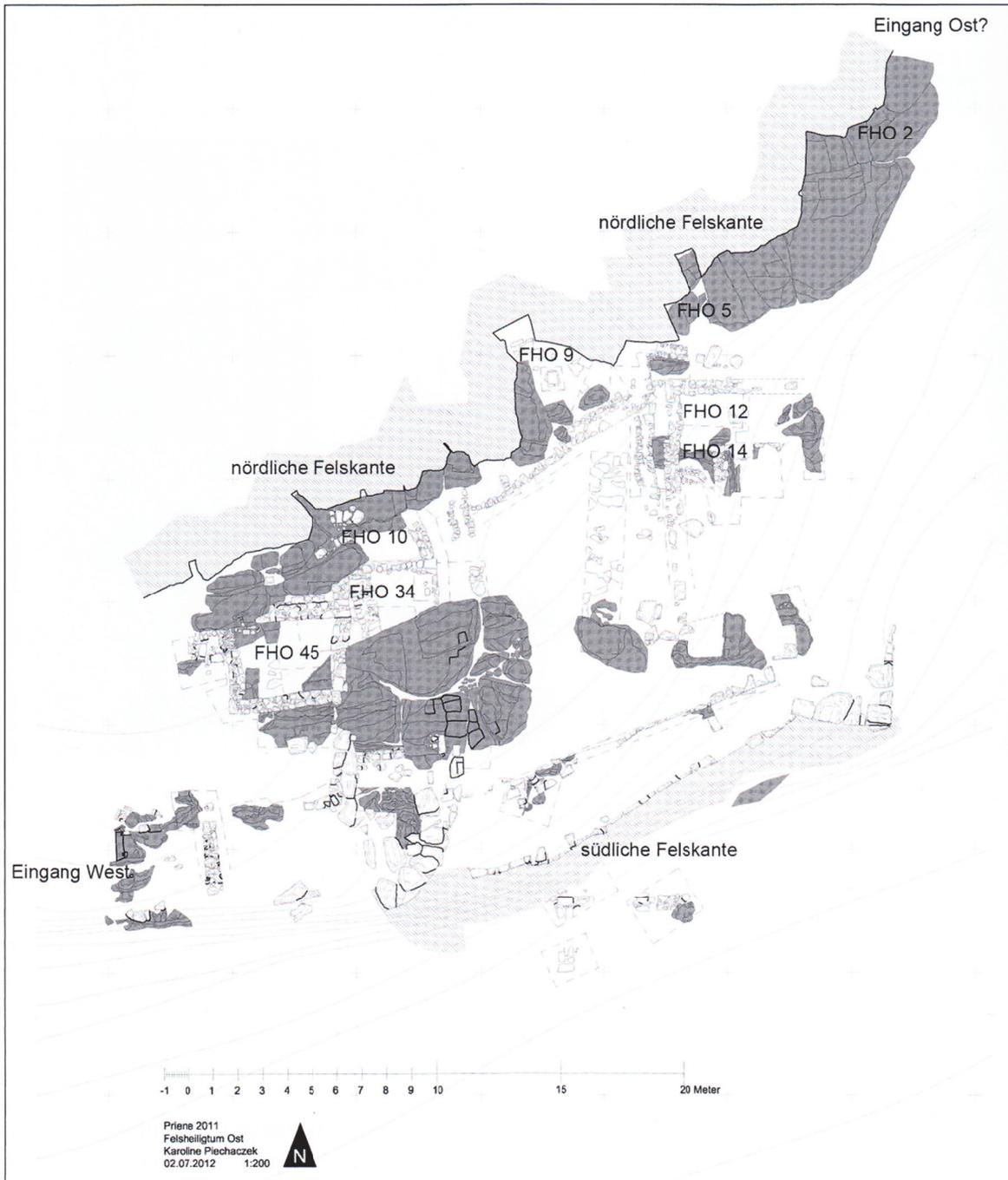


Abb. 7: Plan des Felsheiligtums Ost in Priene.

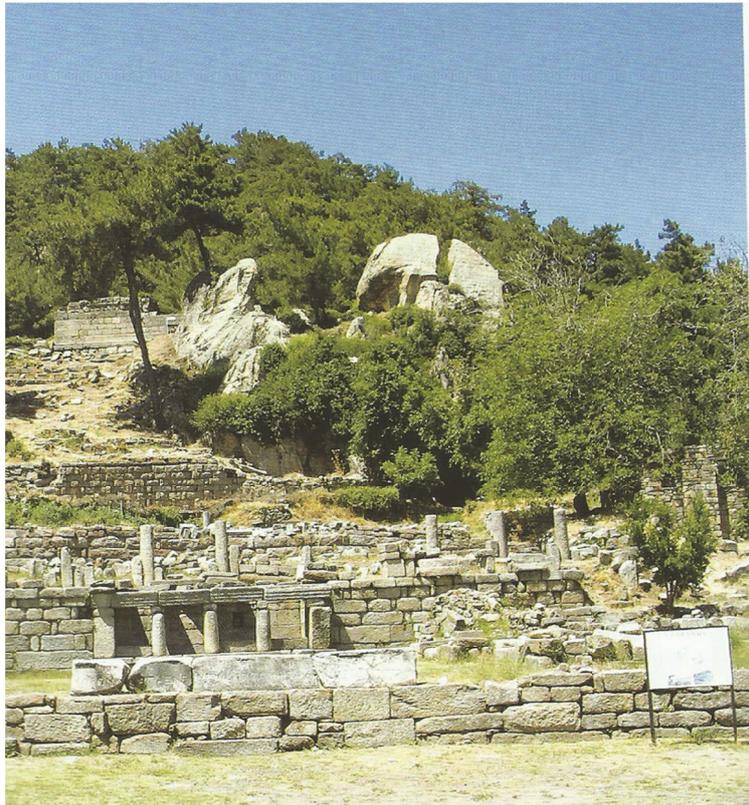


Abb. 8: Der gesplante Felsen in Labraunda.

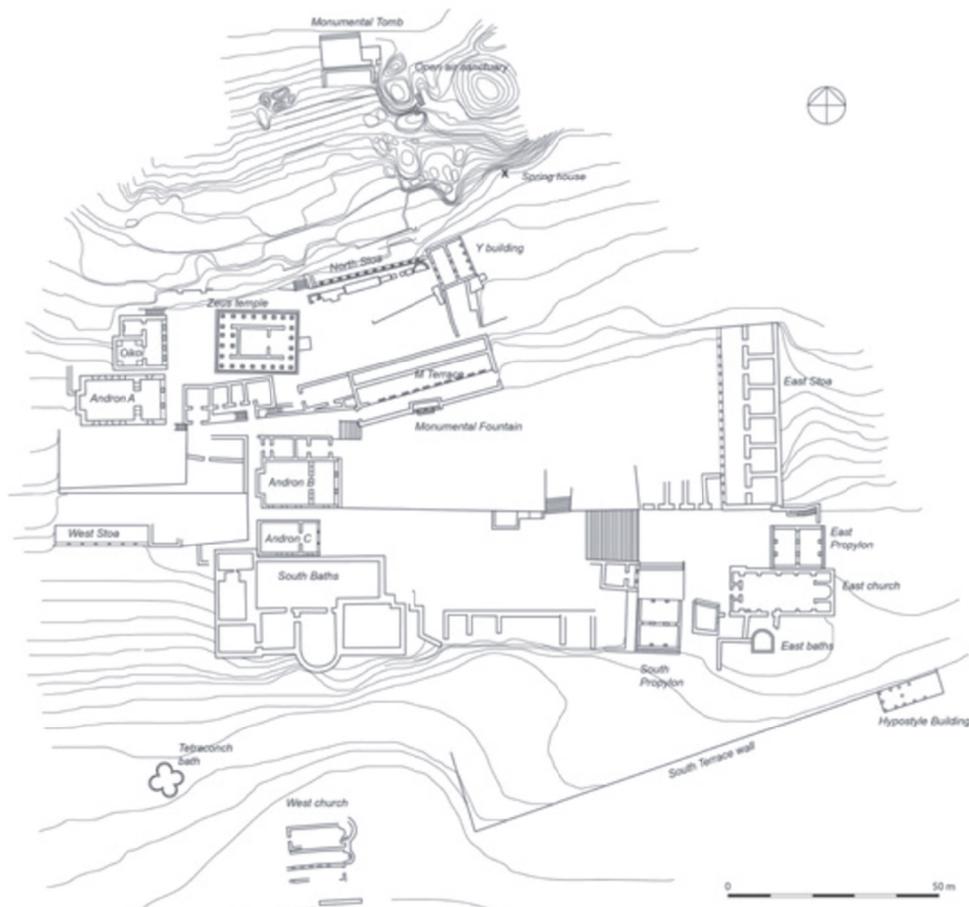


Abb. 9: Gesamtplan von Labraunda.

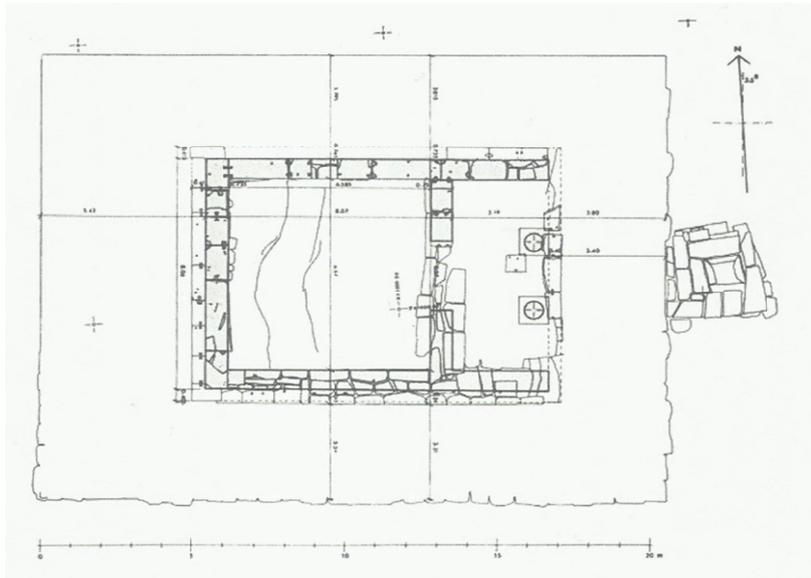


Abb. 10: Rekonstruktion des archaischen Zeustempels in Labraunda mit dem vorgelagerten Altar.

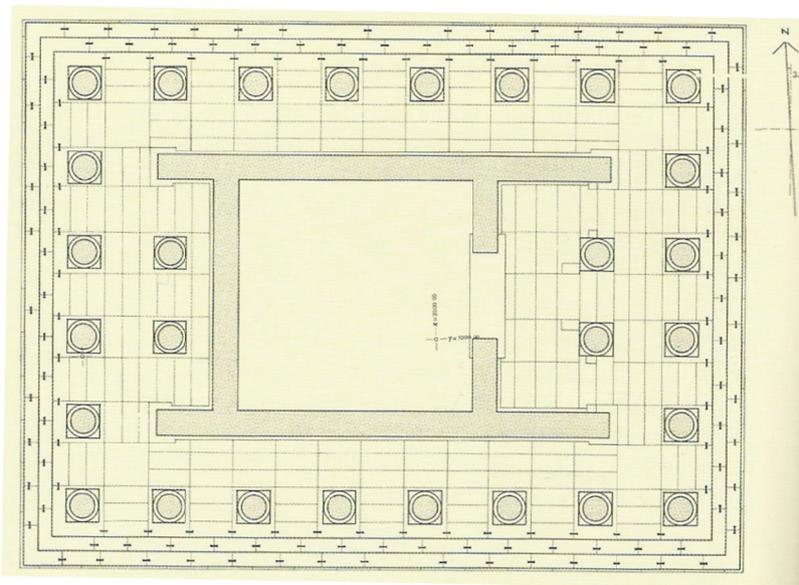


Abb. 11: Grundriss des Peripteros aus dem 4. Jh. v. Chr.

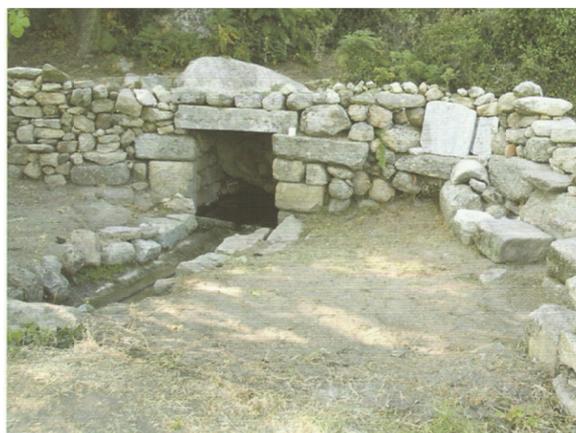


Abb. 12: Das Quellhaus der heiligen Quelle in Labraunda.

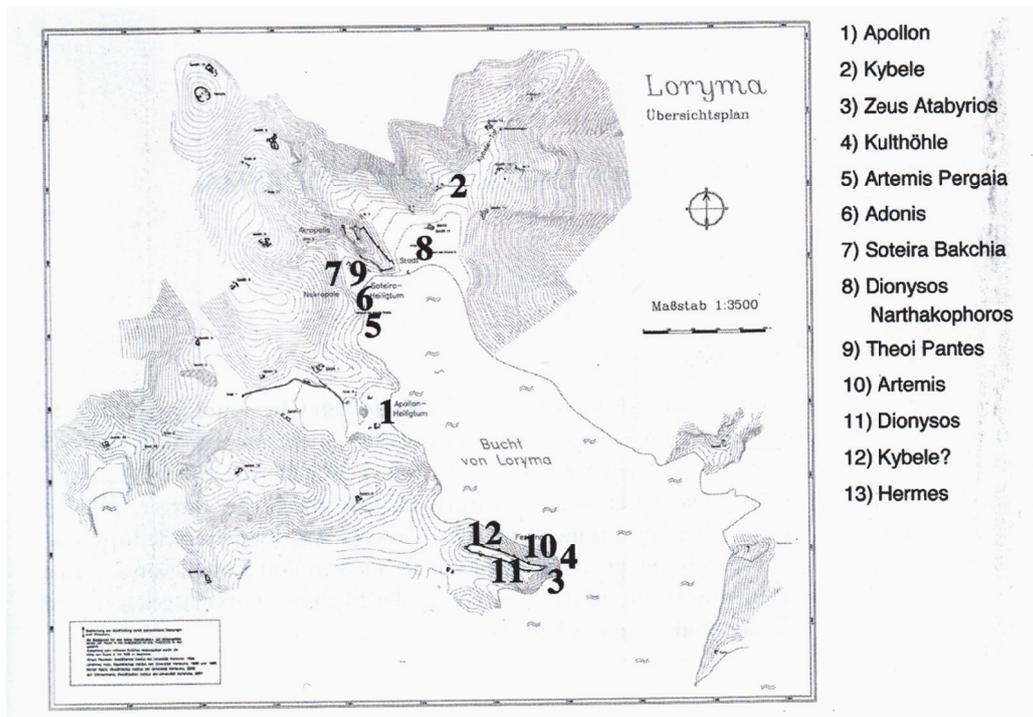


Abb. 13: Plan von Loryma mit seinen Heiligtümern, Nr. 1 = Apollonheiligtum, Nr. 2 = Kybeleheiligtümer.



Abb. 14: Erhaltenes Fundament des Apollontempels in Loryma.

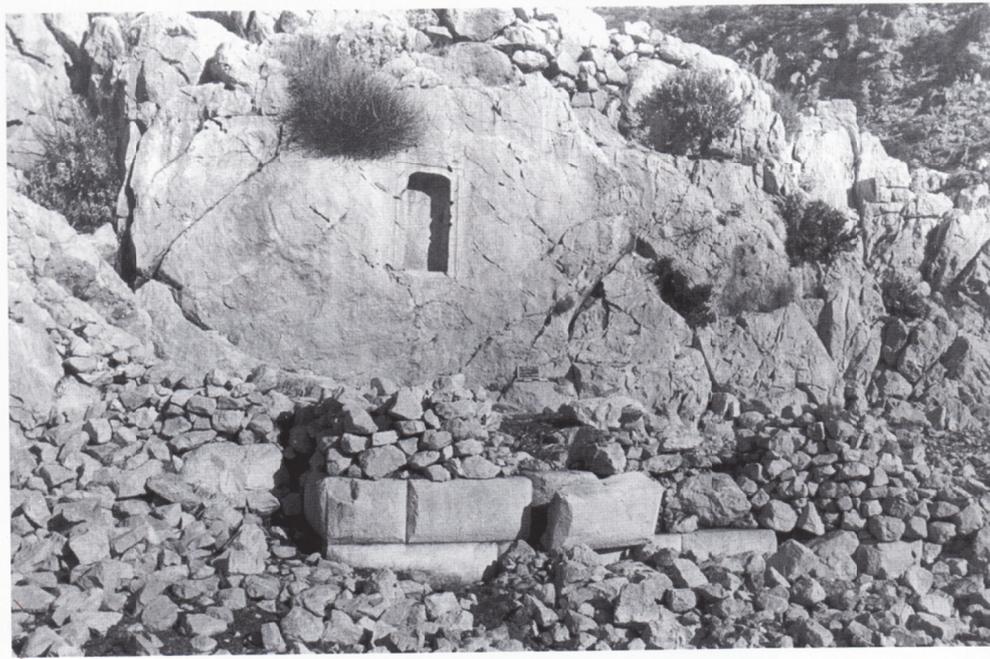


Abb. 15: „Großes Felsnischenheiligtum“ in Loryma.



Abb. 16: „Kleines Felsnischenheiligtum“ in Loryma.

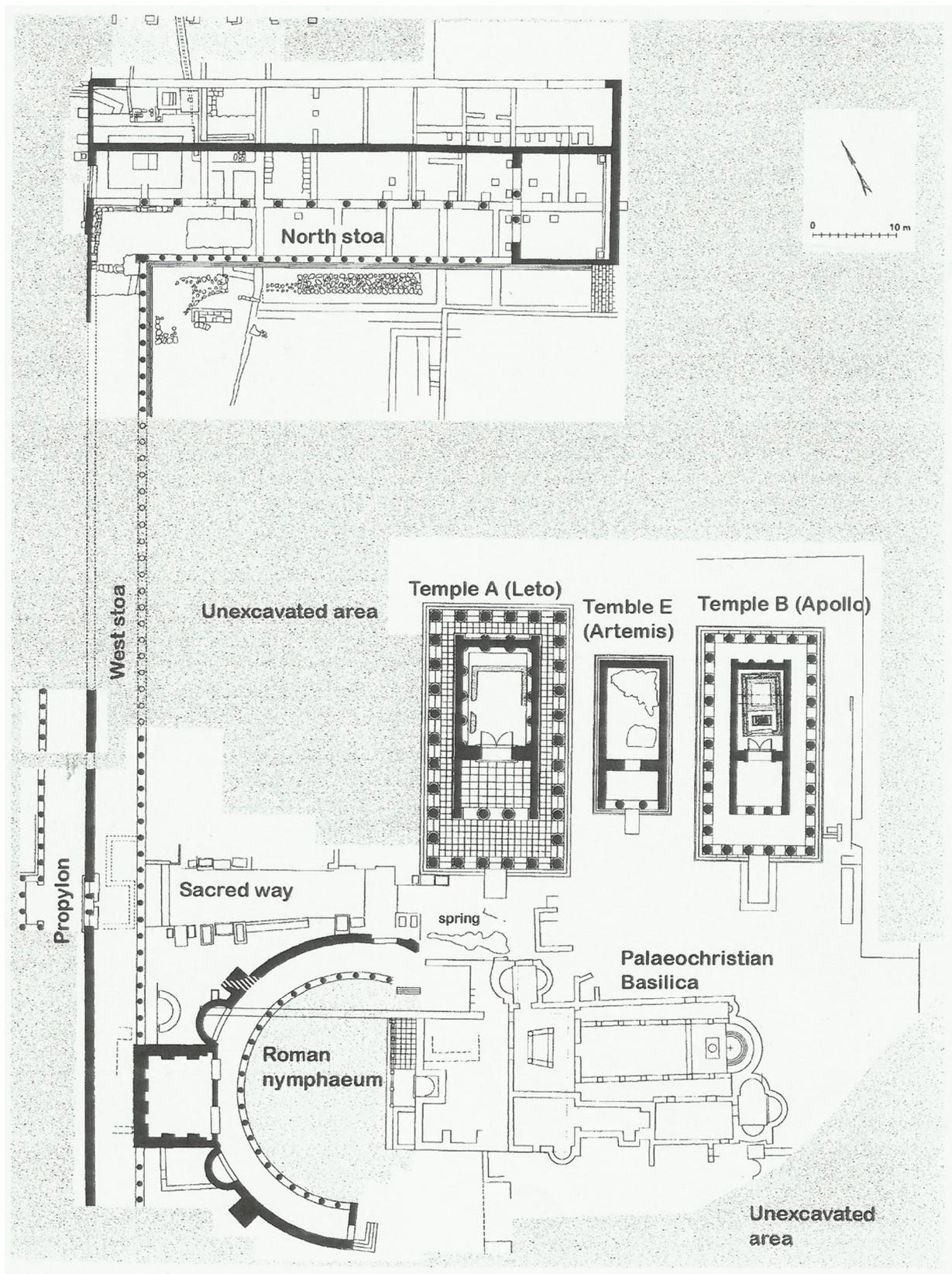


Abb. 17: Gesamtplan des Letoons.

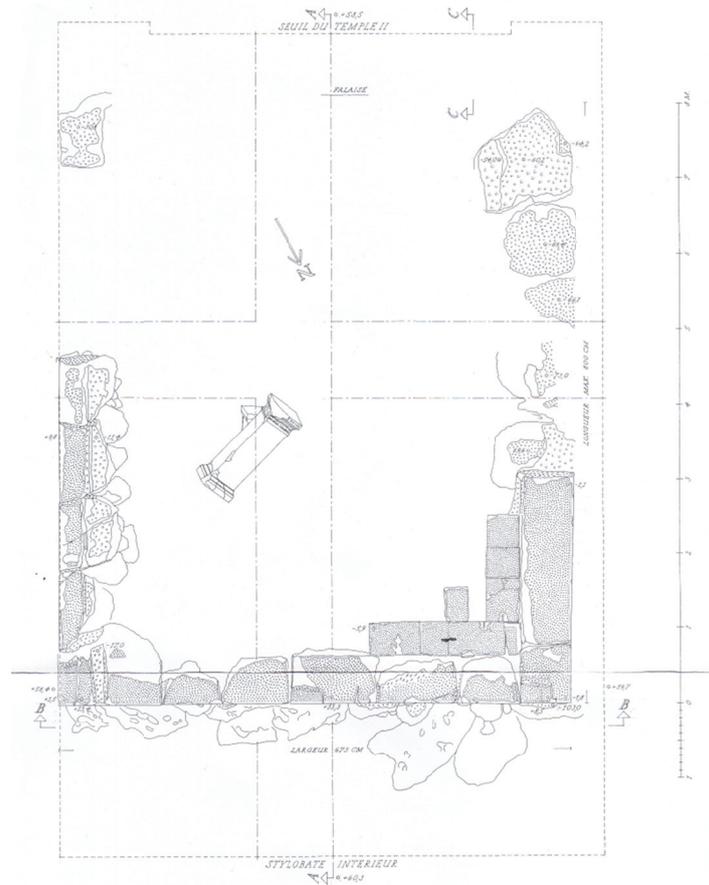


Abb. 18: Plan des lykischen Letotempels.

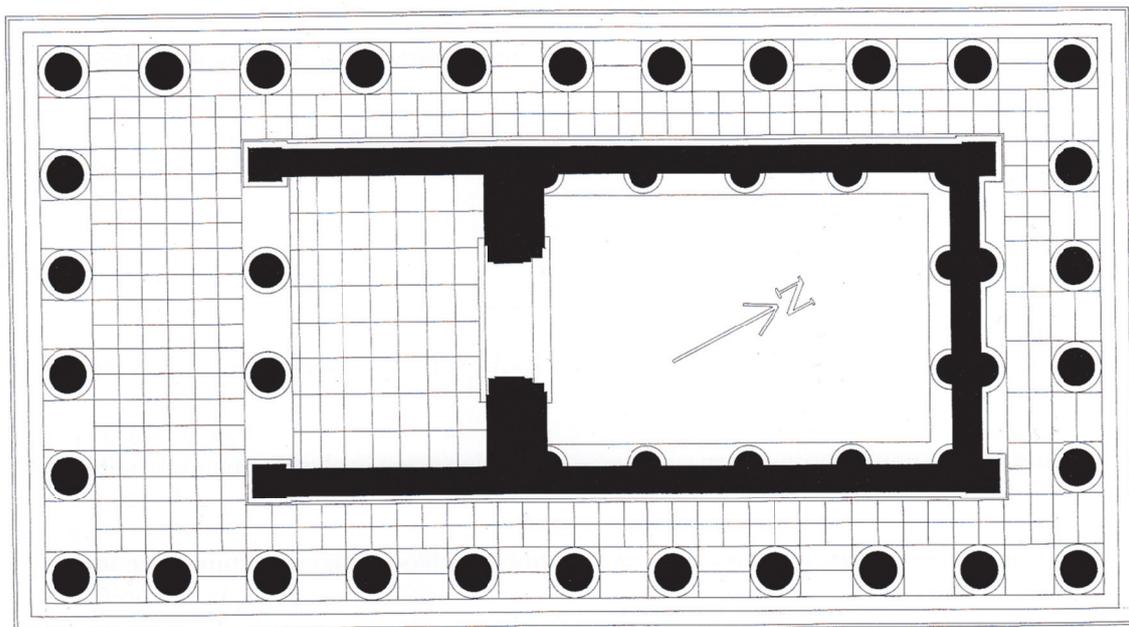


Abb. 19: Plan des hellenistischen Letotempels.



Abb. 20: Plan der heiligen Quelle im Letoon.

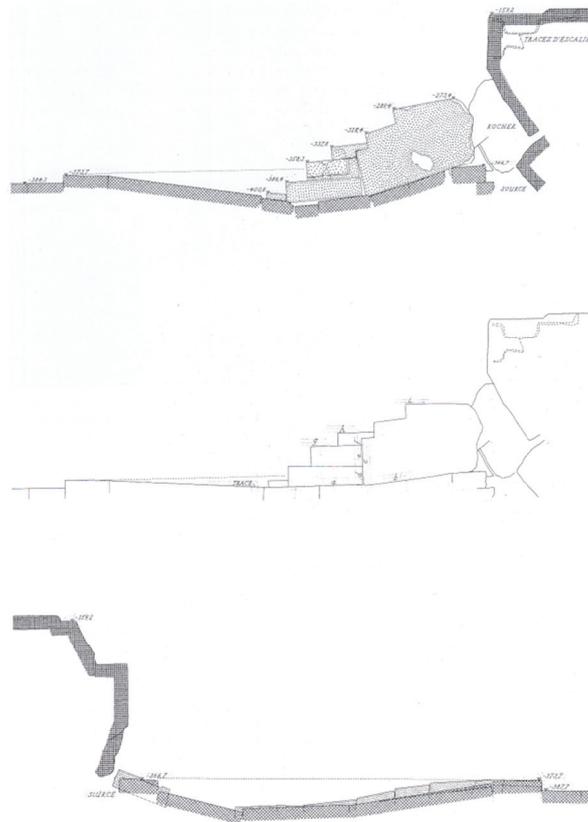


Abb. 21: Schnitt der heiligen Quelle im Letoon.

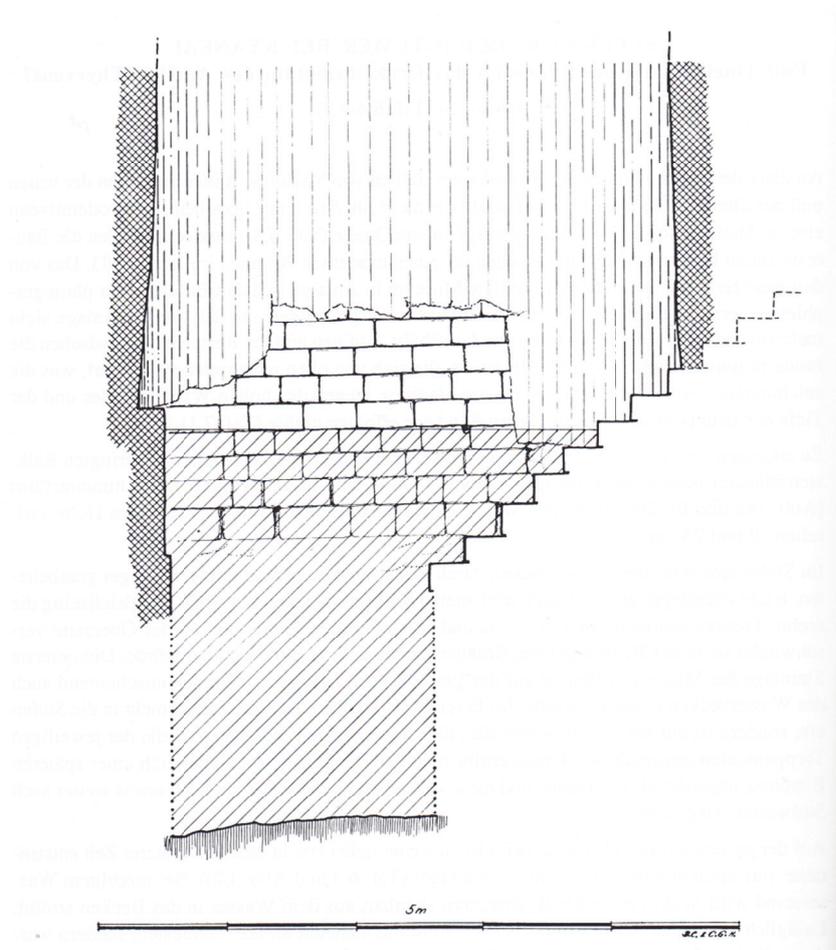


Abb. 22: Längsschnitt der Quellfassung in Kyaneai.

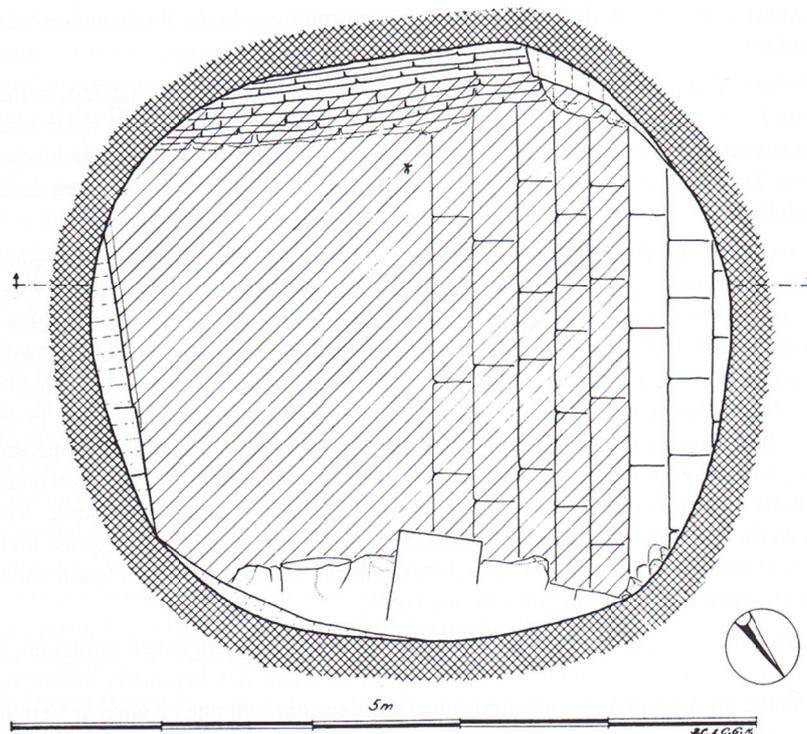


Abb. 23: Querschnitt der Quellfassung in Kyaneai.

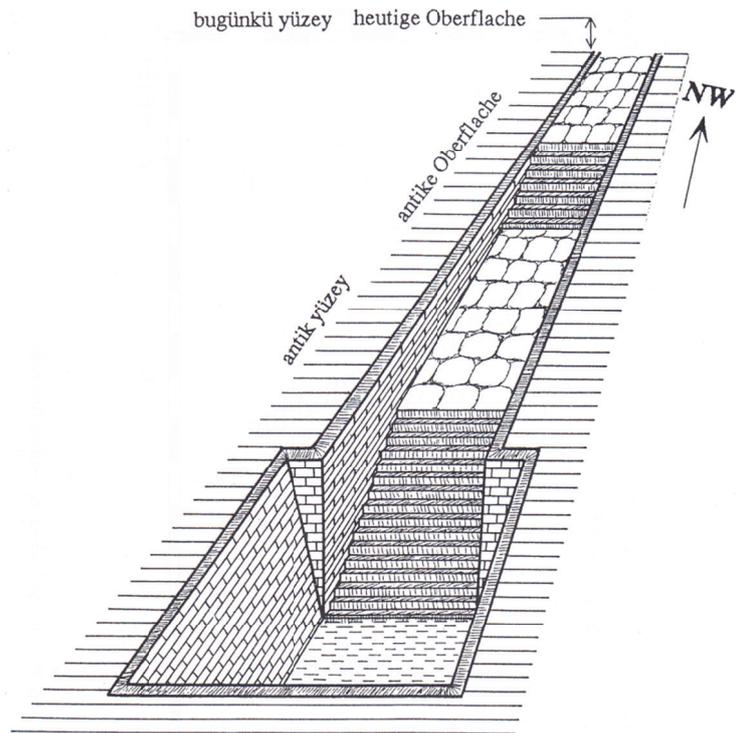


Abb. 24: Rekonstruktion des Stufenbrunnens.

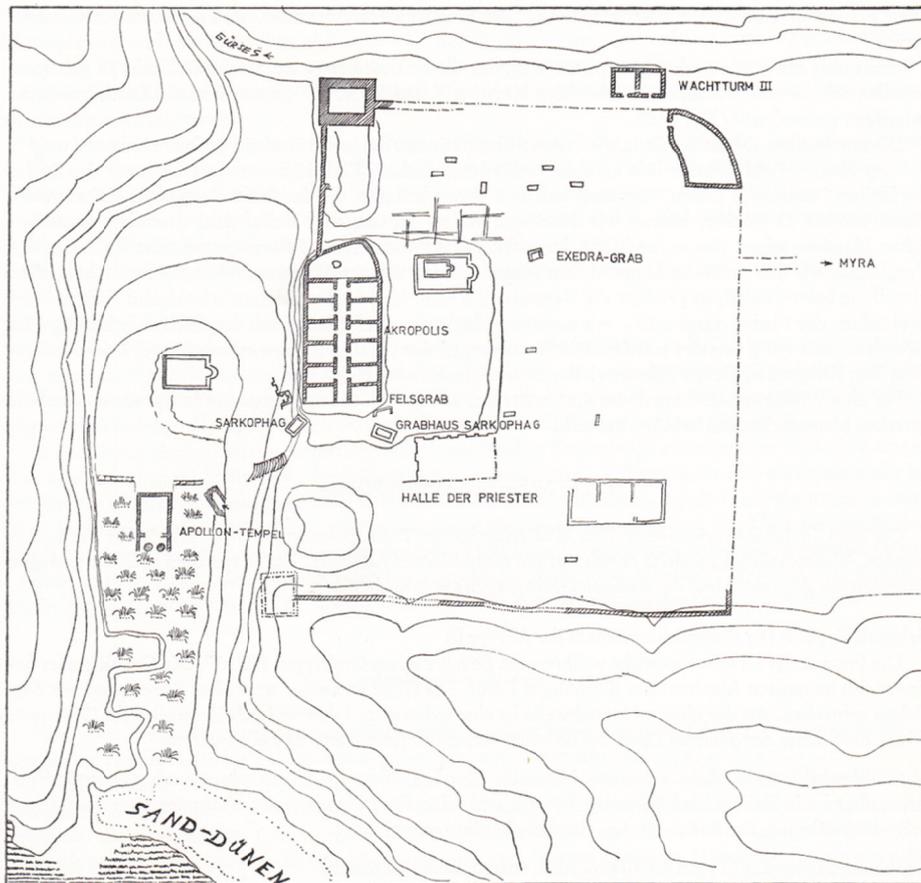


Abb. 25: Plan von Sura und dem Apollontempel.



Abb. 27: Der Südplatz des Asklepieions mit den ersten sechs Bauphasen.



Abb. 28: Der Felsbrunnen von Südwesten.

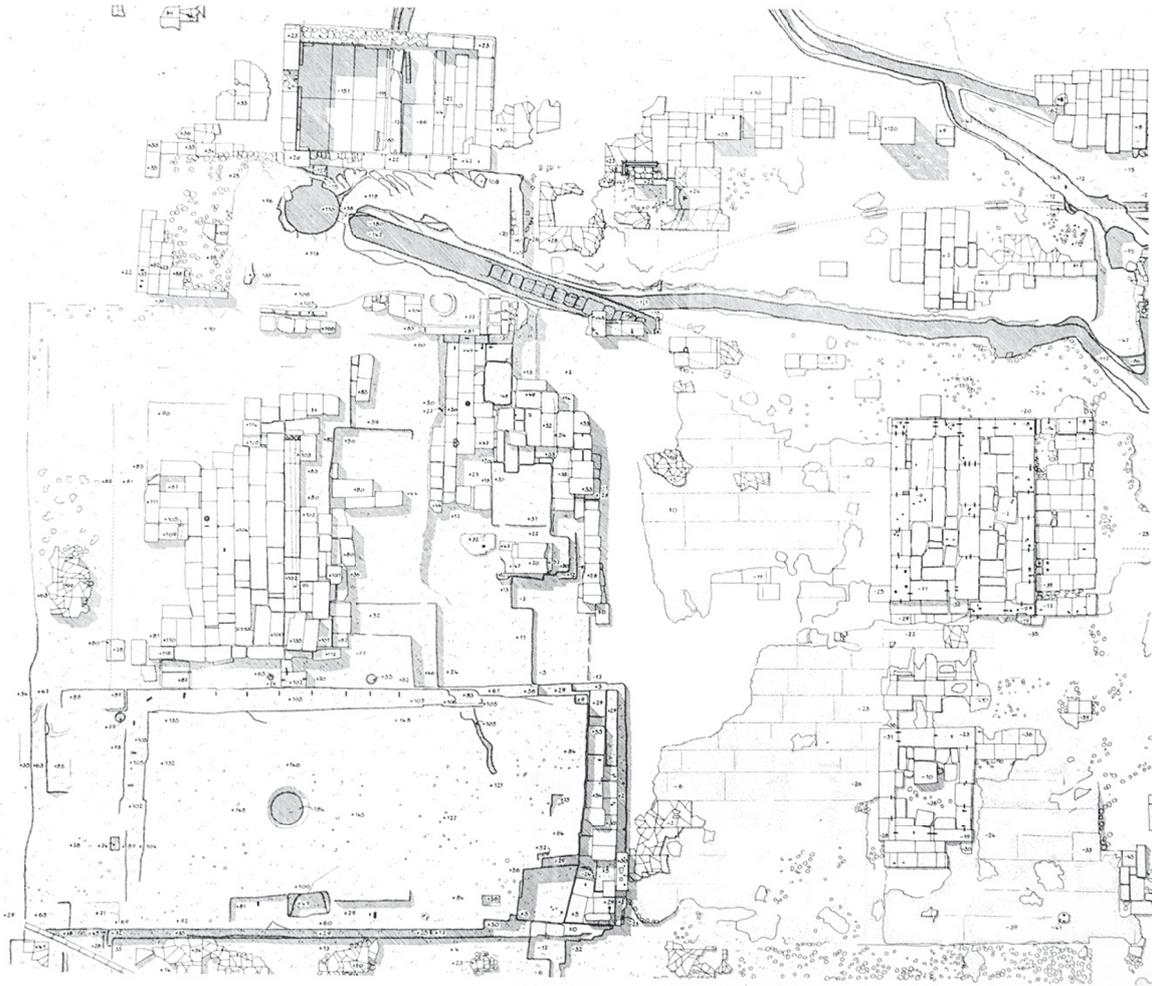


Abb. 29: Steinplan des Felsbarrenlandes.



Abb. 30: Der Schöpfbrunnen von Südwesten.

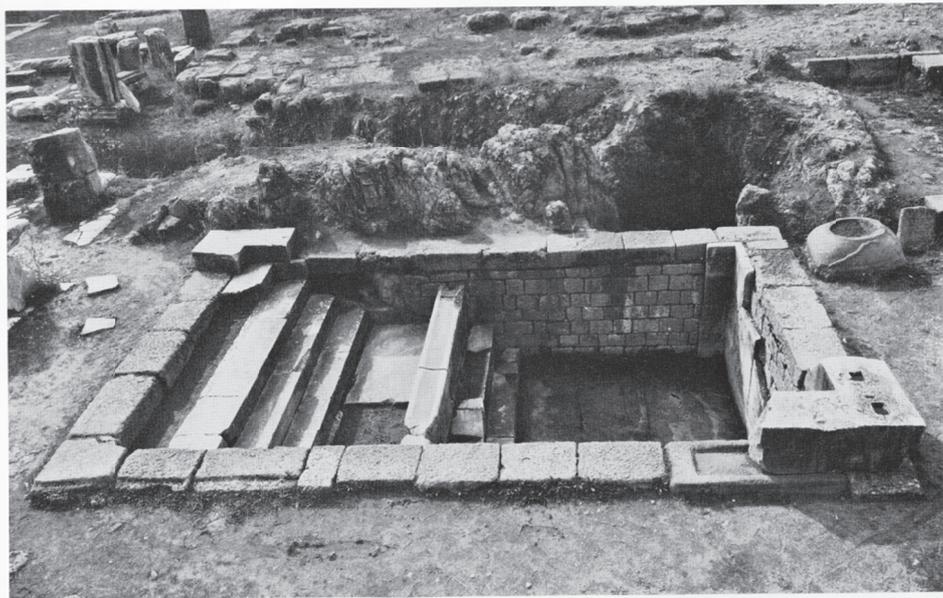


Abb. 33: Der frührömische Badebrunnen von Norden.

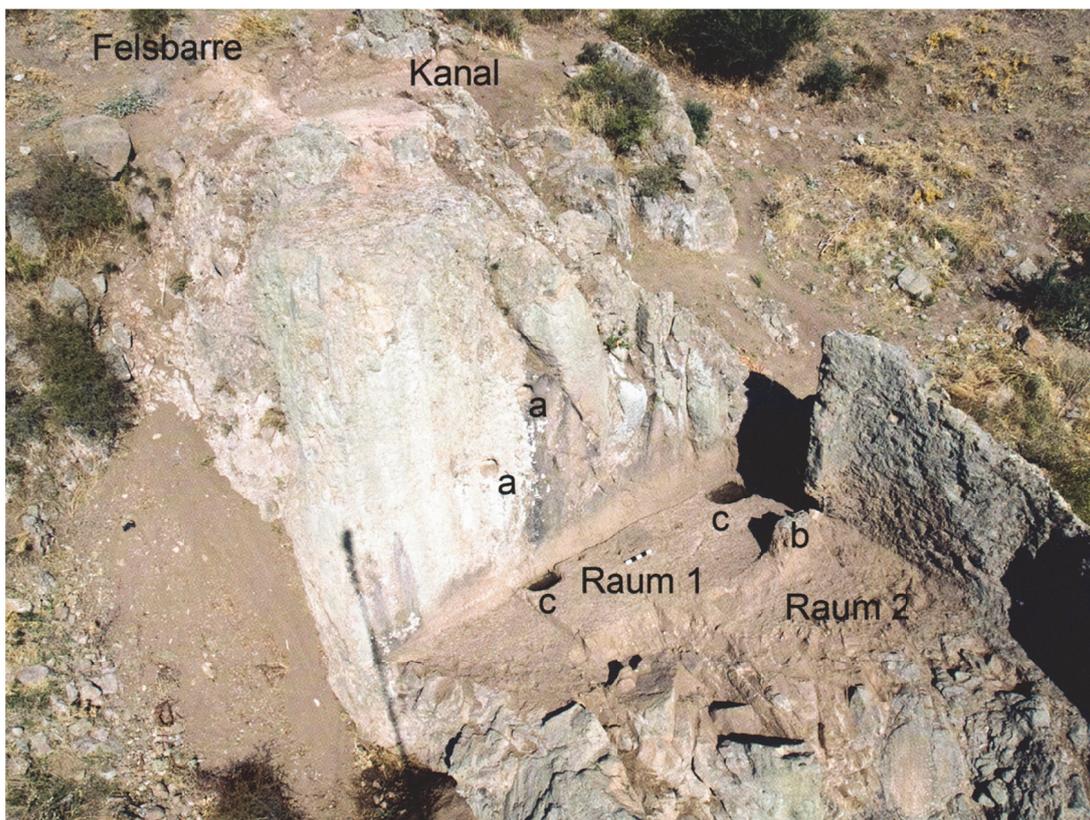


Abb. 34: Ansicht des „Heiligtums (?)“ am Osthang von Pergamon.



Abb. 35: Ansicht des sog. Großen Felsheiligtums in Pergamon.

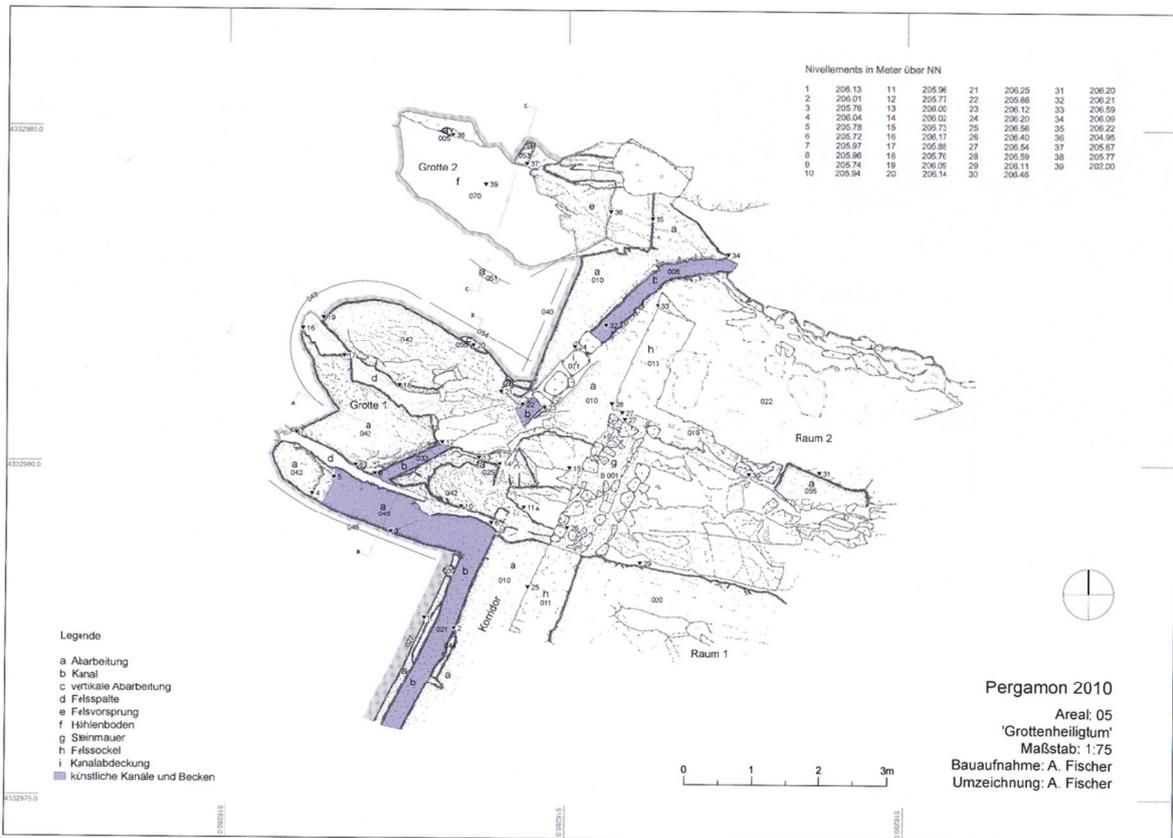


Abb. 36: Plan des Grottenheiligtums in Pergamon.



Abb. 37: Plan der sog. Werkstatt am Osthang von Pergamon.

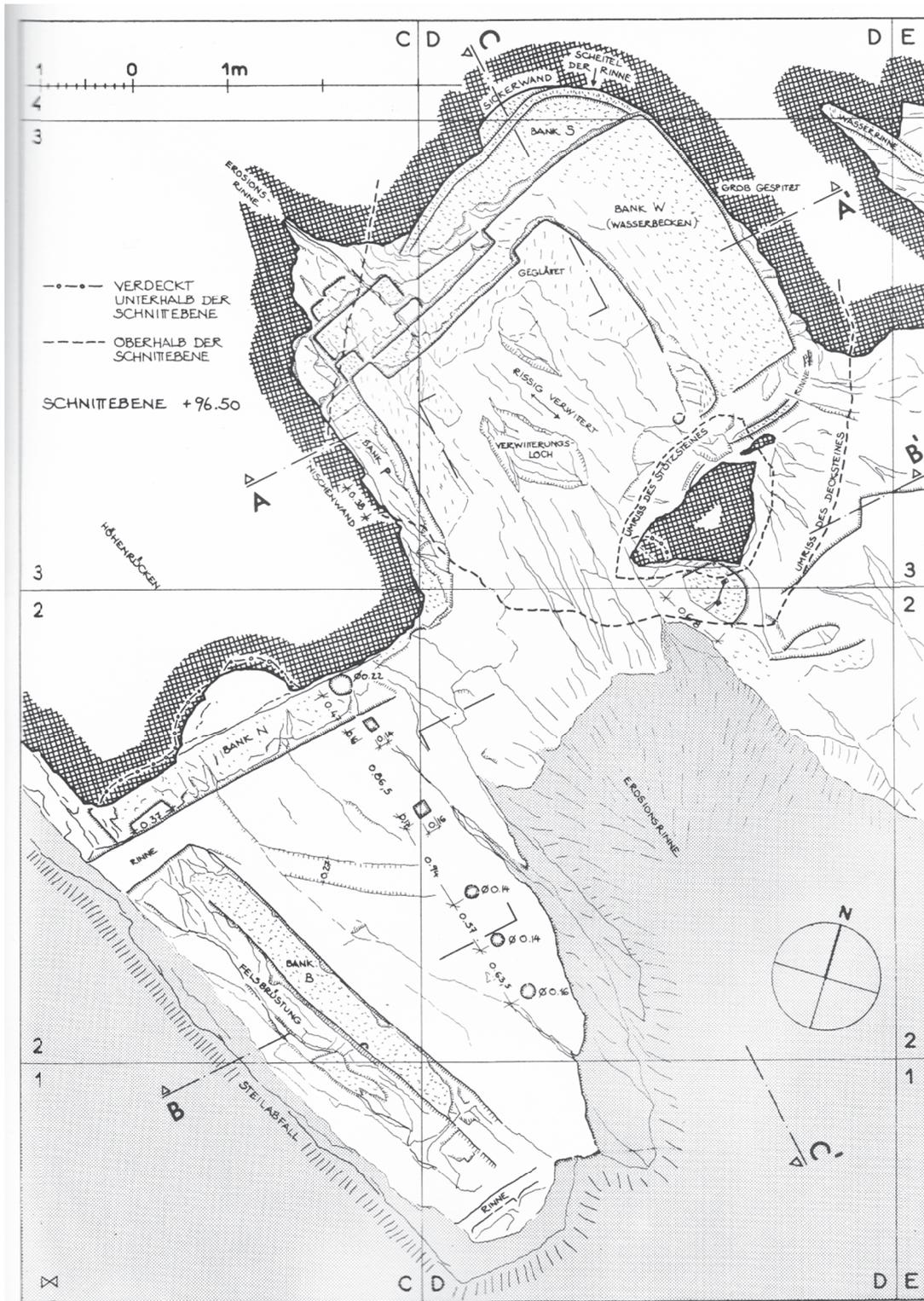


Abb. 38: Grundriss der Grotte und der Felsterrasse in Kapikaya.



Abb. 39: Blick in das Innere der Grotte nach Norden auf die Bänke.



Abb. 40: Das Innere der Grotte Richtung Westen mit Blick auf die Nischenwand.

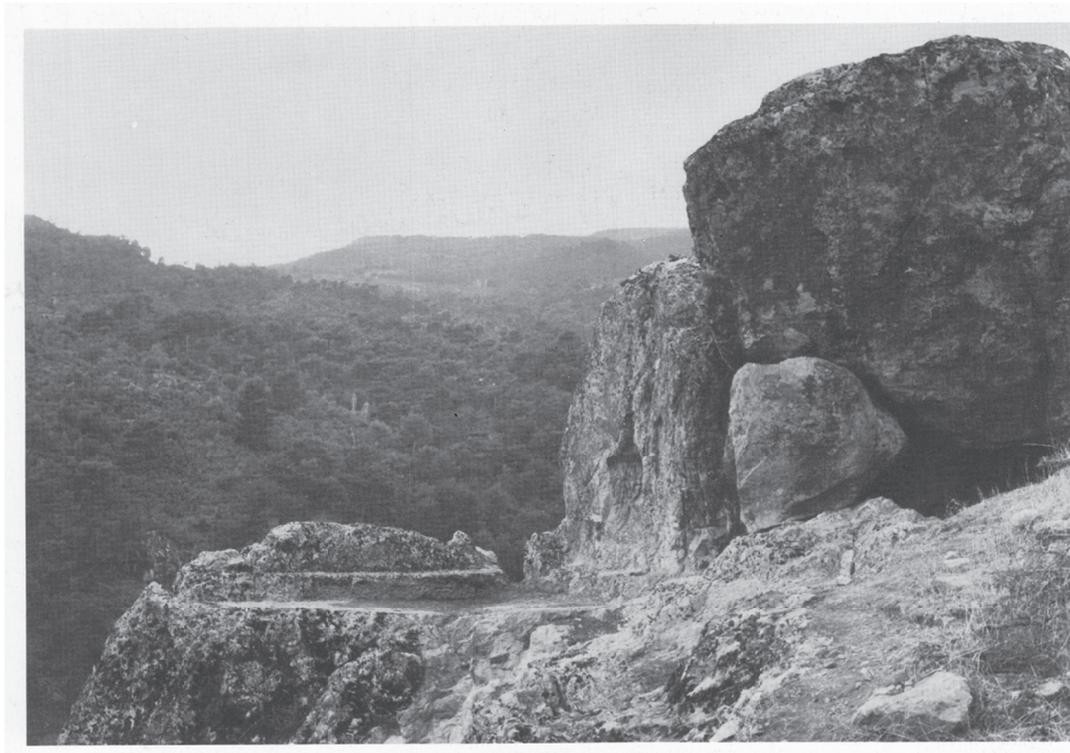


Abb. 41: Blick auf die Felsterrasse und die Grotte.

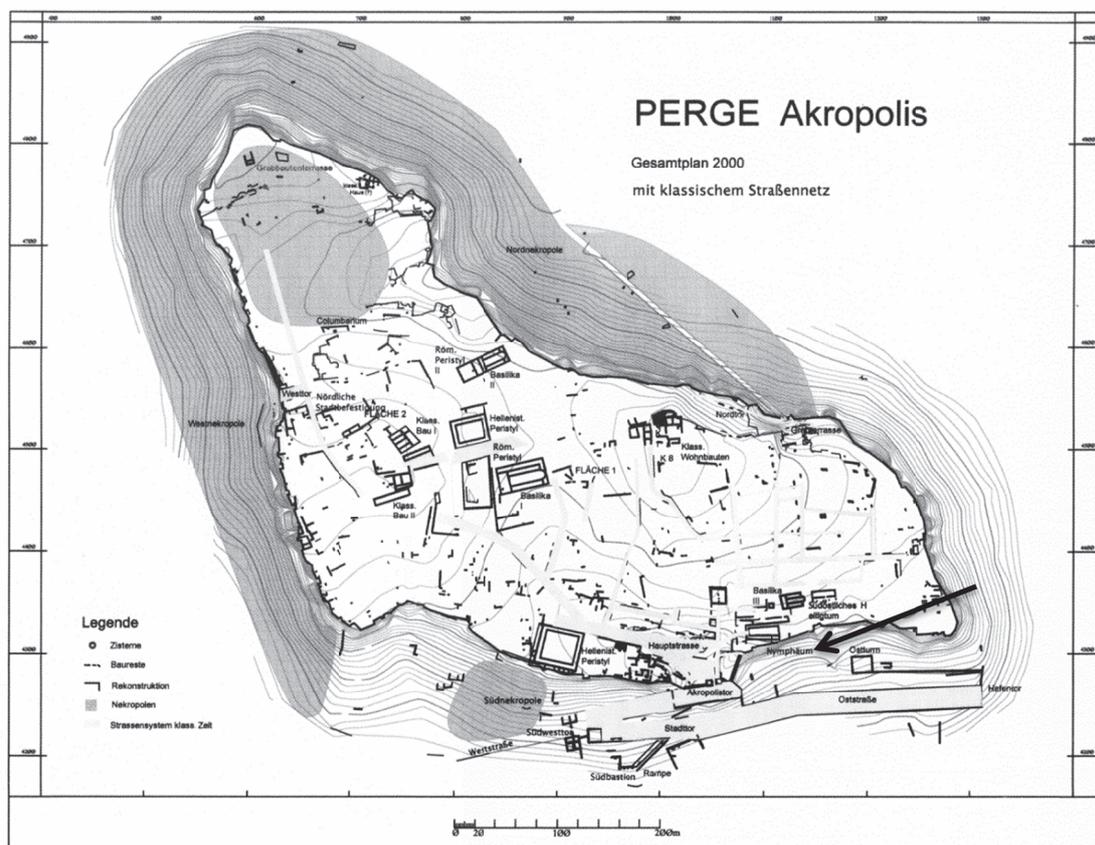


Abb. 42: Gesamtplan von der Akropolis in Perge mit dem eingezeichneten Grottennymphäum.

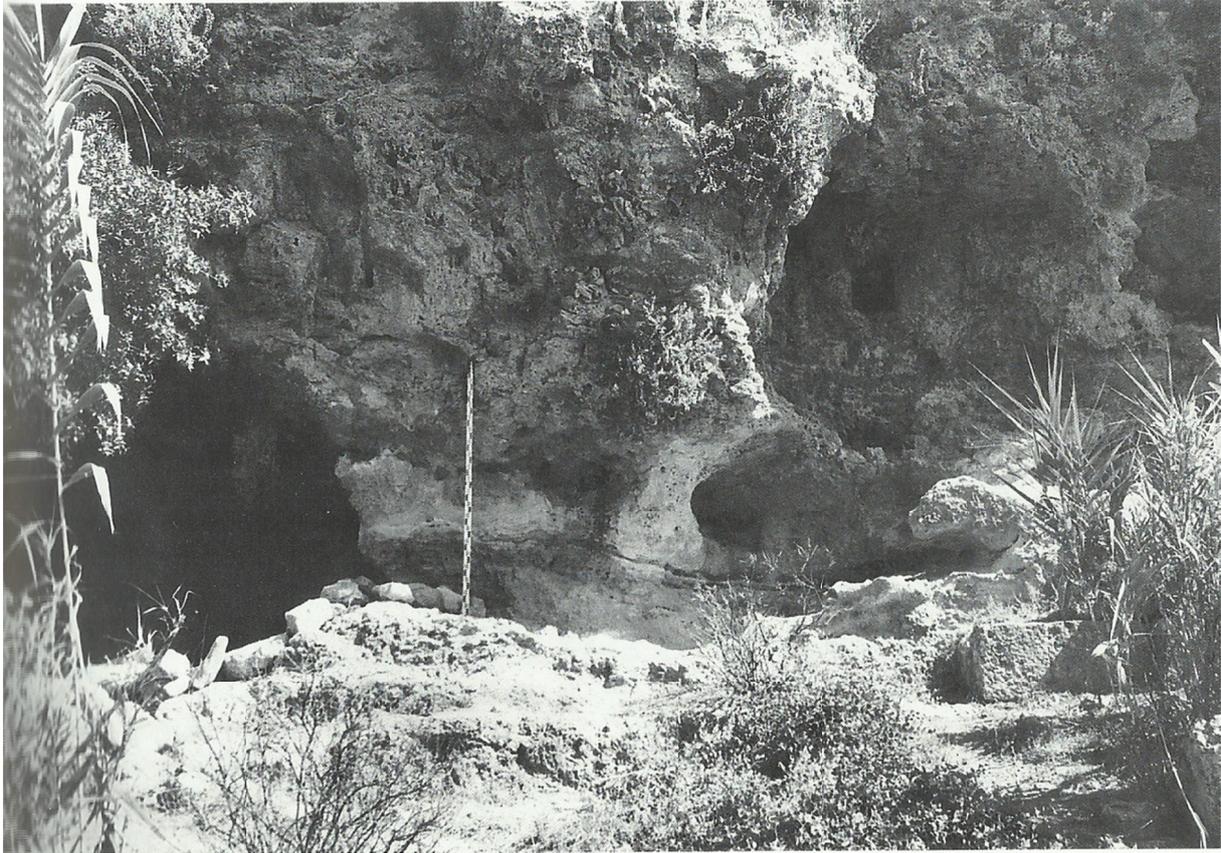
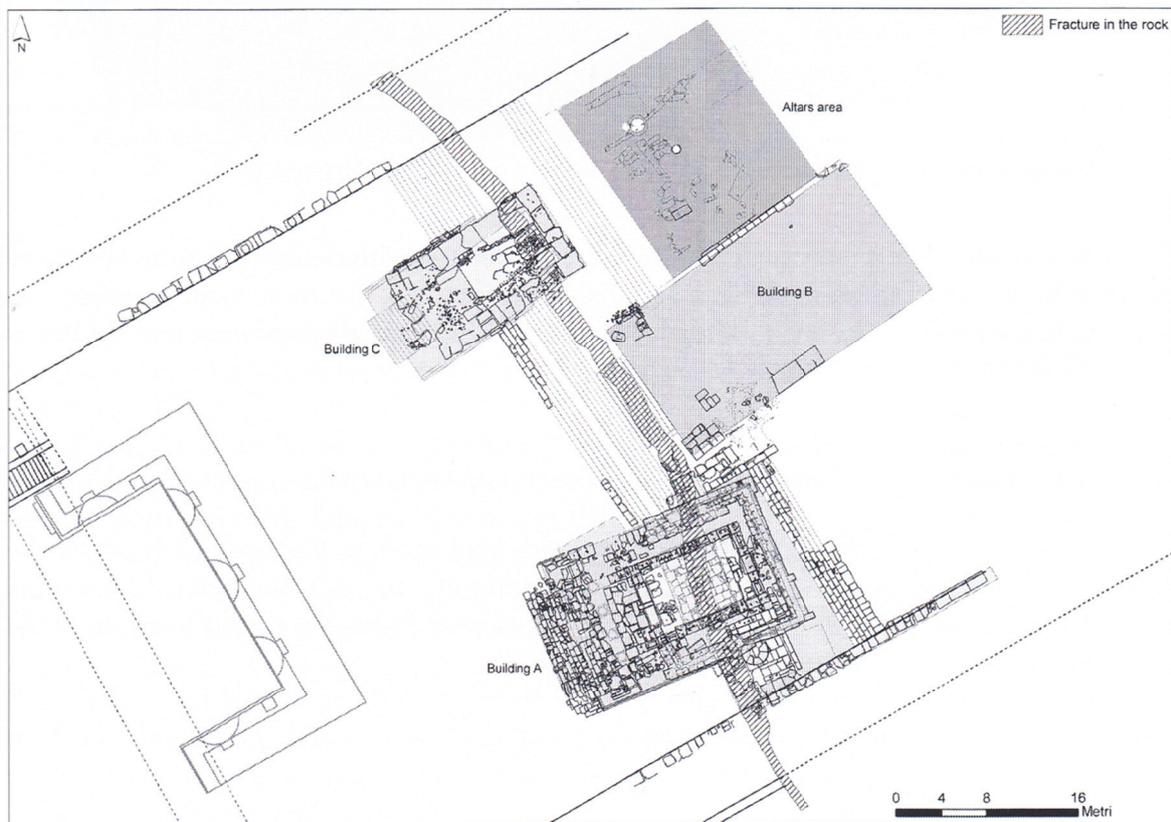


Abb. 43: Detailansicht des Grottenheiligtums von Süden.



b

Abb. 44: Gesamtplan des Apollonheiligtums in Hierapolis.

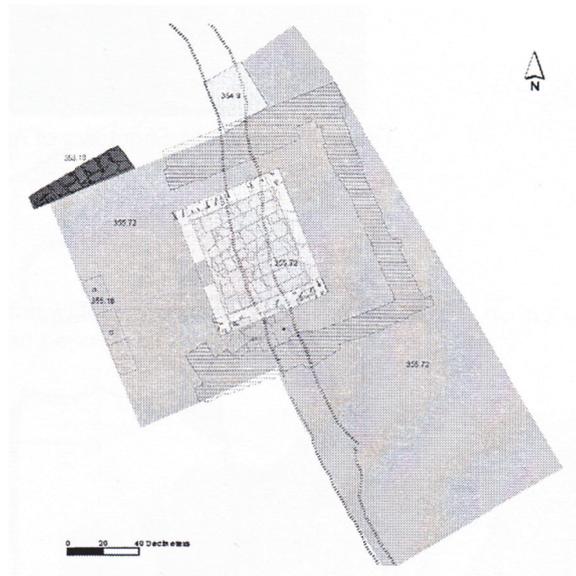


Abb. 45: Hellenistische Strukturen in Gebäude A, darunter der Bothros.

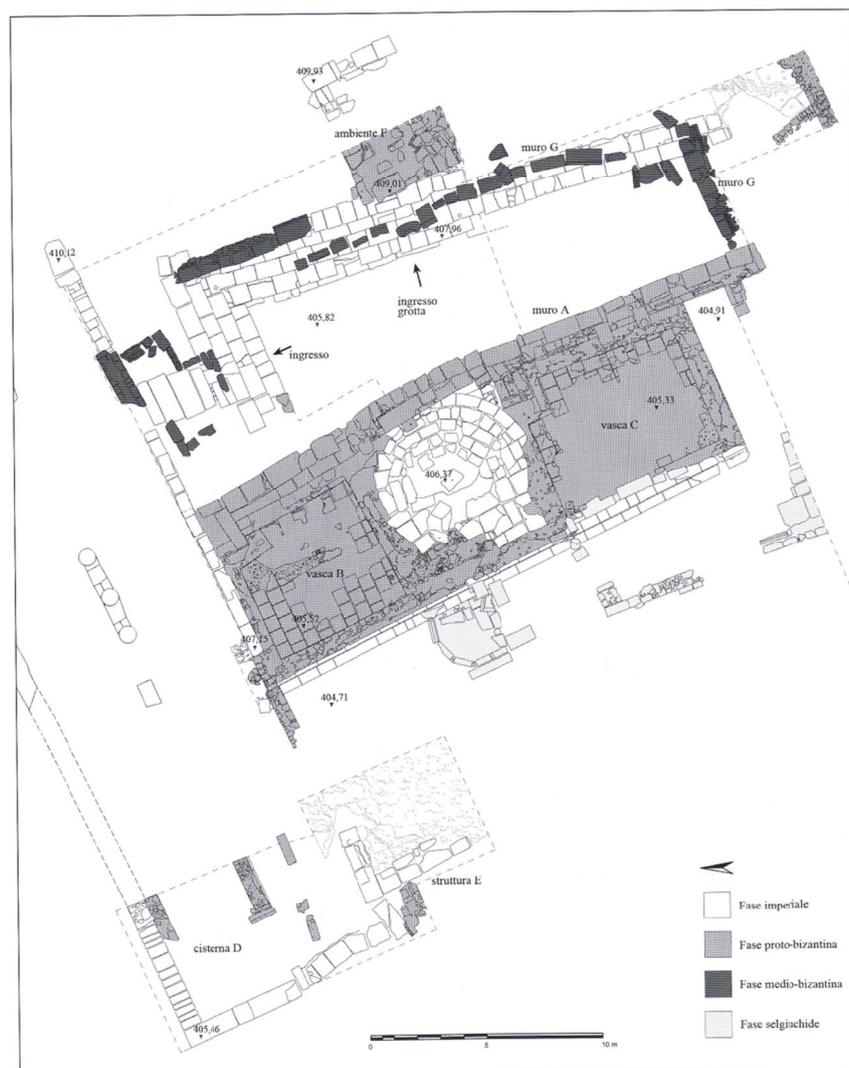


Abb. 46: Steinplan vom Plutonium.

10. Anhang

10.1. Zusammenfassung:

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien und hat einen möglichst breitgefächerten Überblick darüber zum Ziel. Zunächst sind eine Begriffserklärung, die Grenzen des Themas sowie die diversen Fragestellungen aufgeführt. Anschließend geben eine kurze Forschungsgeschichte und der aktuelle Forschungsstand einen Einblick über das Phänomen der Naturheiligtümer im Allgemeinen, zu denen die Quellheiligtümer dazugezählt werden können. Verschiedene Quellengattungen, wie antike Schriftquellen, epigraphische und numismatische Zeugnisse und die archäologischen Befunde bieten mehrere Zugänge für die Erforschung der Quellheiligtümer. Im Folgenden sind allgemeine Charakteristika der Quellheiligtümer aufgelistet, wobei erstens die Topographie eine Rolle spielt. Es hat sich gezeigt, dass eine Gruppe der Heiligtümer aufgrund der verehrten Gottheit eine bestimmte topographische Umgebung bevorzugt. In diesem Zusammenhang sind die Quellheiligtümer der Göttin Kybele zu nennen, welche sich in felsigen Gebieten befinden. Des Weiteren lassen sich auch Unterschiede in Bezug auf die Architektur der Quellheiligtümer feststellen. Die heilige Quelle wird häufig architektonisch eingefasst, wobei Stufenbrunnen, Brunnenschächte und Quellhäuser vorherrschend sind. Die Quellheiligtümer verfügen meist über einen oder mehrere Tempelanlagen, wobei wiederum die Kybeleheiligtümer aufgrund der Felsenarchitektur eine Ausnahme darstellen. Die Ausstattung der Quellheiligtümer umfasst in den meisten Fällen ein Kultbild und Platz für die Aufstellung und Aufbewahrung von Votiven und für die Opferungen. Zunächst ist die kultische Verehrung der Gottheiten Apollon, Kybele, Leto, Artemis, Zeus, Asklepios und der Nymphen in griechischen Quellheiligtümern in Kleinasien gesichert; die Gottheiten Apollon und Kybele sind quantitativ am häufigsten vertreten. In Bezug auf die kultischen Handlungen in Quellheiligtümern im Allgemeinen lässt sich oftmals eine Verwendung der heiligen Quelle postulieren. Das Wasser der heiligen Quelle kann für eine Vielzahl an Ritualen benutzt werden und auch bei den Apollonorakeln sind Unterschiede in der Orakelverkündung oft literarisch überliefert und können zum Teil durch den archäologischen Befund untermauert werden. Der heiligen Quelle wurden bestimmte Fähigkeiten zugeschrieben, z.B. in Hierapolis und im Asklepieion von Pergamon sollen ihr heilende Kräfte innewohnen.

In einer ausführlichen Beschreibung der einzelnen Quellheiligtümer kristallisieren sich die jeweiligen Besonderheiten heraus. Dabei wurde stets auf den aktuellen Forschungsstand und den archäologischen Befund in seiner Gesamtheit Rücksicht genommen.

Die abschließende Interpretation ermöglicht verschiedene Aspekte der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien näher zu untersuchen, wobei nur ein Überblick geschaffen werden kann. Die unterschiedlichen Möglichkeiten wie ein Quellheiligtum aussehen kann, wurden herausgearbeitet und eingehend untersucht. Es haben sich verschiedene Erscheinungsformen in Bezug auf Aussehen, verehrte Gottheit und Götterkombinationen sowie Zeitstellung hervorgetan. Der archäologische Befund ermöglicht Rückschlüsse auf die Kulthandlungen, die mithilfe der heiligen Quelle ausgeübt wurden.

Es hat sich gezeigt, dass die griechischen Quellheiligtümer der Göttin Kybele in vielen Fällen eine Sonderstellung einnehmen und in erster Linie als Felsheiligtümer anzusprechen sind und selten vor dem 3. Jh. v. Chr. auftreten. Die monumental ausgestalteten Orakelheiligtümer in Didyma und Klaros nehmen aufgrund ihres Alters und ihrer überregionalen Bedeutung der Orakelverkündung mithilfe der heiligen Quelle ebenfalls einen hohen Stellenwert im Kreis der kleinasiatischen Quellheiligtümer ein. Ferner können die anderen Apollonorakel in Sura, Kyaneai und Hierapolis zusätzlich als Möglichkeiten der Orakelbefragung durch eine heilige Quelle herangezogen werden. Das Grottennymphäum in Perge, das Plutonium in Hierapolis und das Letoon in Xanthos bilden jeweils besondere Einzelfälle, welche in dieser Ausführung keine Parallelen besitzen.

In allen der behandelten Quellheiligtümer besitzt die heilige Quelle eine herausragende Bedeutung und bildet den Mittelpunkt des Kultes.

10.2. Abstract:

Die vorliegende Masterarbeit ist der eingehenden und umfangreichen Untersuchung der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien gewidmet. Zunächst werden eine Definition, der aktuelle Forschungsstand und unterschiedliche Quellengattungen angeführt, welche Aufschluss über griechische Quellheiligtümer geben können. Des Weiteren sind allgemeine Charakteristika der Quellheiligtümer behandelt worden, die zum Verständnis der unterschiedlichen Erscheinungsformen der kleinasiatischen Quellheiligtümer beitragen. Die aufgrund der Definition ausgewählten Quellheiligtümer werden in Einzelkapitel im Detail betrachtet und ihre Spezifika dargelegt. Die gewonnenen Erkenntnisse führen in einem interpretierenden Abschlusskapitel zu einem umfassenden Bild über das Verständnis der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien. Die Resultate zeigen eine gewisse Abgrenzung der Kybeleheiligtümer als eigentliche Felsheiligtümer, in welchen die heilige Quelle nicht die alleinige Bedeutung genießt. Ansonsten lassen sich Quellheiligtümer für Apollon, Zeus, Asklepios, Leto, Artemis und die Nymphen feststellen, für die die heilige Quelle den zentralen Bestandteil des Kultes darstellt. Die Gründungszeit und Dauer der Quellheiligtümer folgt keiner einheitlichen Struktur, ebenso sind unterschiedliche einheimische Traditionen feststellbar. In diesem Zusammenhang sticht vermehrt der Ursprung auf einen bronzezeitlichen Kult einer anatolischen Fruchtbarkeitsgöttheit hervor. Ansonsten wurde auf das Verhältnis von Natur und Kult in den Quellheiligtümern hingewiesen. Dabei lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem Layout eines Quellheiligtums und dem Kult feststellen, da der archäologische Befund Rückschlüsse auf die kultischen Vorgänge ermöglicht. Somit wurden die unterschiedlichen Facetten der griechischen Quellheiligtümer in Kleinasien breitgefächert beleuchtet.