



<https://publications.dainst.org>

---

# iDAI.publications

---

ELEKTRONISCHE PUBLIKATIONEN DES  
DEUTSCHEN ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS

Dies ist ein digitaler Sonderdruck des Beitrags / This is a digital offprint of the article

## Deutsches Archäologisches Institut **Cluster 4 / Heiligtümer: Kulttopographie und Kommunikationsformen im sakralen Kontext**

aus / from

### **e-Jahresberichte**

Ausgabe / Issue **0 • 2015**

Seite / Page **210–218**

<https://publications.dainst.org/journals/ejb/520/4347> • [urn:nbn:de:0048-journals.ejb-2015-p210-218-v4347.7](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0048-journals.ejb-2015-p210-218-v4347.7)

Verantwortliche Redaktion / Publishing editor

**Redaktion e-Jahresberichte und e-Forschungsberichte | Deutsches Archäologisches Institut**

Weitere Informationen unter / For further information see <https://publications.dainst.org/journals/ejb>

Redaktion und Satz / **Annika Busching (jahresbericht@dainst.de)**

**Gestalterisches Konzept: Hawemann & Mosch**

**Länderkarten: © 2017 [www.mapbox.com](http://www.mapbox.com)**

**©2017 Deutsches Archäologisches Institut**

Deutsches Archäologisches Institut, Zentrale, Podbielskiallee 69–71, 14195 Berlin, Tel: +49 30 187711-0

Email: [info@dainst.de](mailto:info@dainst.de) / Web: [dainst.org](http://dainst.org)

**Nutzungsbedingungen:** Die e-Jahresberichte 2015 des Deutschen Archäologischen Instituts steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie bitte <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

**Terms of use:** The e-Annual Report 2015 of the Deutsches Archäologisches Institut is published under the Creative-Commons-Licence BY – NC – ND 4.0 International. To see a copy of this licence visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



## CLUSTER 4

### Heiligtümer. Kulttopographie und Kommunikationsformen im sakralen Kontext



e-JAHRESBERICHT DES DAI 2015  
urn:nbn:de:0048-DAI-eDAI-J.2015-17-7

**Sprecherinnen des Clusters:** I. Gerlach, G. Lindström, K. Sporn.

**Kontakt:** cluster4@dainst.de

**Beteiligte Projekte:** *Hades-Kult* (S. Agelidis), „*Kleine Heiligtümer*“ Ostia, Italien (M. Arnhold), *Wasser, Meer, Fluss in Kult und Ritual, Griechenland* (S. Bocher), *Anatomische Votive Latiums, Italien* (V. Boecker), *Keramik Osiriskult Abydos/Umm el-Qaab, Ägypten* (J. Budka), *Sakrale Räume in der Gadarener Kulturlandschaft, Jordanien* (C. Bührig), *Kulte in extraurbanen Heiligtümern, Didyma, Kleinasien* (H. Bumke), *Rituallandschaft Abydos/Umm el-Qaab, Ägypten* (A. und U. Effland), *Kulte im römischen Alltag, Italien* (U. Egelhaaf-Gaiser), *Kommunikation im sabäischen Kult, Südarabien/Ostafrika* (I. Gerlach), *Innenräume griechischer Tempel* (J.-H. Hartung), *Phönizisch-punische Heiligtümer* (S. Helas), *Ritualgeschehen bei den Hethitern* (B. Hemeier), *Römische Kulte und Rituale* (H. von Hesberg), *Kultische Kommunikation in extraurbanen Heiligtümern, Kleinasien* (I. Kaiser), *Kommunikation in ionischen Apollonheiligtümern* (I. Kowalleck), *Griechische Kulte und Rituale* (U. Kron), *Statuenaufstellung Zeusheiligtum Olympia, Griechenland* (Chr. Leypold), *Hellenistische Heiligtümer, Tadschikistan* (G. Lindström), *Inschriften*

### Inhalte und Ziele des Clusters 2015

Ziel des Forschungsclusters „Heiligtümer“ ist es, die verbalen und nonverbalen Kommunikationsformen religiöser Praxis in antiken Gesellschaften zu analysieren. Dabei verstehen wir Heiligtümer und ihr Umfeld als komplexe Systeme der Kommunikation, in denen theologische, aber auch politische, ökonomische und andere Botschaften medial etwa über sprachliche, bildliche oder naturräumliche Träger vermittelt werden. Nachdem in den vergangenen drei Jahren die Themen „Prämissen ritueller Kommunikation: Topographische Einbindung und Infrastruktur“, „Wasser – Feuer – Rauch: Ephemere Medien der rituellen Kommunikation“ sowie „Prozessionen“ behandelt wurden, widmete sich das Cluster 2015 den „Erscheinungen des Göttlichen – Divinisierung“.

Die Jahrestagung des Clusters 4 zu diesem Thema hat vom 19.–21. November 2015 an der Abteilung Athen des DAI stattgefunden. Die erste Sektion befasste sich mit den Phänomenen Anikonismus und Kommunikation mit

*sabäischer Kulte, Südarabien/Ostafrika (N. Nebes), Griechische Heiligtümer und Kulte (O. Pilz), Sonnentempel Heliopolis, Ägypten (D. Raue), Südarabische Sakralarchitektur (M. Schnelle), Kultbilder als Kommunikationsmedium in der augusteischen Dichtung (J. Schrader), Griechische Heiligtümer und rituelle Räume (K. Sporn), Heiligtümer und Kulte im Kerameikos (J. Stroszeck), Bronzezeitliche Horte nördlich der Alpen (T. Vachta).*



1 Anikonischer Pfeiler (wahrscheinlich punisch), Selinunt, 4./3. Jh. v. Chr. (Foto: S. Helas).

bildlosen Gottheiten. Tilmann Vachta eröffnete diese mit seinen Überlegungen zur Symbolik bronzezeitlicher Weihegaben. Am Beispiel des jungbronzezeitlichen Vogelssonnenbarken-Zeichenkanons wurde argumentiert, dass Interpretationen des narrativen Gehalts bronzezeitlicher religiöser Symbolik immer von hinzugezogenen Sinnsystemen benachbarter schriftführender Kulturen abhängig sind. Demgegenüber wurden für die urnenfelderzeitlichen Sichelweihungen symbolische Themenfelder vorgeschlagen, welche auf den funktionellen und sozialen Rahmen der Sichel verweisen und ausweislich siedlungsarchäologische Muster von besonderer Aktualität für die agierenden Gemeinschaften waren. Dies könnte erklären, warum die Sichel zu einer dominanten Weihegabe der Jungbronzezeit wurden.

Von der Symbolik kultischer Gegenstände leitete Sophie Helas zur anikonischen Manifestation von Gottheiten über mit ihrem Beitrag über die Erscheinungen des Göttlichen in der phönizisch-punischen Kultur (Abb. 1). Aus dem phönizischen Raum sind keine anthropomorphen Kultbilder bekannt; die figürlichen Kultbilder im punischen Westen (Solunt) sind auf einen griechischen Einfluss zurückzuführen. Hingegen sind im gesamten phönizisch-punischen Kulturraum und im gesamten 1. Jahrtausend v. Chr. anikonische Kultsteine häufig, die in einer bronzezeitlichen Tradition stehen, so etwa in Byblos. Einen deutlichen Beleg stellt der Kultpfeiler von Mogador dar, der im äußersten Westen der phönizischen Welt errichtet wurde. Neben diesen Baityloi kennen wir das Phänomen der Leeren Throne, insbesondere aus Sidon. Darüber hinaus sind Bilder von Göttern vor allem in den Weihestelen überliefert, die von anikonischen Pfeilern über Flaschenidole bis zu anthropomorphen Figuren reichen. Vermutlich imaginierte man in den Baityloi und auf den Leeren Thronen die Gottheit in anthropomorpher Gestalt, die während eines religiösen Rituals gerufen und erschienen sein dürfte. Der anikonische Charakter der Kultbilder sollte die Möglichkeit der Anwesenheit des Göttlichen unterstreichen, das aber nicht dauerhaft präsent war.

Erweitert man diesen Ansatz und wendet diesen in einem anderen Kulturraum an, so muss man konstatieren, dass die griechische Antike nicht nur anthropomorphe Bilder von Göttern prägten, sondern das Göttliche auch anders vorgestellt wurde: theriomorph, anikonisch, durch die Inszenierung





2 Athen, Kerameikos, Heiligtum der Artemis Soteira: Omphalos und Kultnische (Foto: J. Stroszeck, DAI Athen).

leerer Throne, Klinen oder Nischen sowie selten auch durch ein Objekt. Katja Sporn ging in ihrem Beitrag diesem Phänomen nach, ausgehend von dem literarischen Quellenmaterial, das für die Identifizierung archäologischer Funde und Befunde grundlegend ist. Es zeigt sich, dass Anikonismus nicht etwa einem Primitivismus entspricht, sondern bildlose Darstellungen auch zur Blütezeit der griechischen Kunst eine bewusste Wahl darstellten. Äußerst selten war dagegen in Griechenland stets die Verehrung von Objekten anstelle von ikonischen oder anikonischen Götterbildern.

Die bildlose Kommunikation mit dem Göttlichen ist über die Götterbilder hinaus auch in archäologisch greifbaren Kultpraktiken zu fassen. So stellte Jutta Stroszeck den 2015 neu gefundenen Orakelbrunnen des Apollon Paian im Heiligtum der Artemis Soteira im Kerameikos von Athen vor (Abb. 2): Der Brunnen wurde unter dem marmornen Omphalos unmittelbar südlich der Kultnische entdeckt. Durch 21 Inschriften auf den Schachtringen des Brunnens und auf dem Omphalos sowie auf seiner Basis ist das Kultmal als der zentrale Ort eines Orakels des Apollon Paian identifiziert. Die Inschriften lauten: ΕΛΘΕ ΜΟΙ Ω ΠΑΙΑΝ ΦΕΡΩΝ ΤΟ ΜΑΝΤΕΙΟΝ ΑΛΗΘΕΣ. Der Text ist eine Beschwörungsformel in Form eines Gebetes, mit der die Präsenz des Orakelgottes Paian herbeigerufen wird. Im Kerameikos befand sich also ein Kult der Zwillinge Artemis Soteira und Apollon Paian, der „Retterin“ und des „Helfers“.

Auf das Thema der bildhaften Darstellungen leitete der Beitrag von Gunvor Lindström über. Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen war der Oxos-Tempel im hellenistischen Baktrien und die Frage, wie dort die Präsenz des verehrten Flussgottes markiert wurde: durch ein figürliches Götterbild oder einen Feueraltar. Die Ausgräber nahmen an, es habe einen Feueraltar gegeben, der Gott sei also anikonisch repräsentiert worden. Diese Deutung basiert auf einer bis in die 1990er-Jahre vorherrschenden Neigung, das weitgehende Fehlen von Heiligtümern im vorhellenistischen Iran und Zentralasien damit zu erklären, dass in diesen Regionen der Zoroastrismus verbreitet war, in dessen heutiger Kultpraxis Ahura Mazda, der höchste Gott, vor einem Feueraltar verehrt wird. Dabei hat man sich unter anderem auf griechische Quellen zur Religion der Perser gestützt, die scheinbar durch persische



3 Sog. Schöne Artemis, Selçuk, Archäologisches Museum Inv.-Nr. 718 (Foto: N. Gail [ÖAI], Reproduktion aus: U. Muss [Hrsg.], Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums [Wien 2008] 60 Abb. 25).

Königsinschriften bestätigt werden. Die neuere Forschung, in der andere Denkmälergattungen ausgewertet werden, bricht mit der Vorstellung einer flächendeckenden Verbreitung der zoroastrischen Religion im Perserreich. Vor diesem Hintergrund scheint es wahrscheinlich, dass der Flussgott im Oxos-Tempel ein Kultbild besessen hat, so wie der Gott, welcher im Nischentempel in Ai Khanoum verehrt wurde, einem ebenfalls hellenistischen Tempel in Baktrien.

Mit einem verstärkt auf Einzelobjekte gerichteten Fokus stellte Susanne Bocher ihre Überlegungen über (Kult)Bilder im frühen Olympia vor. Anhand von zwei Beispielen erörterte sie die Interpretation von frühen Bildnissen aus diesem Heiligtum. Für die erste vorgestellte Fundgruppe – die anthropomorphen geometrischen Figuren aus Bronze und Ton – wird in der Forschung diskutiert, ob es sich um frühe Darstellungen des Gottes Zeus bzw. der Göttin Hera oder um Darstellungen von Menschen, wie z. B. Kriegern handelt. Diese kategorische Trennung geht vor allem auf unseren heutigen Blick auf göttliche und menschliche Attribute zurück und könnte durch eine Veränderung des starren Blickwinkels aufgelöst werden. Als zweites Beispiel wurde ein überdimensionaler archaischer Kalksteinkopf diskutiert, der anfangs als Kopf des Kultbildes aus dem Heratempel gedeutet wurde und inzwischen eher als Kopf einer Sphinx aus dem Giebel des Tempels interpretiert wird. Auch hier gibt es in der Interpretation noch Ungereimtheiten, die bisher nicht gelöst werden konnten.

Im Anschluss hat Helga Bumke anhand des ikonographischen Typus der Artemis Ephesia die Visualisierung göttlicher Wirkungsmacht thematisiert (Abb. 3). Die mit der Artemis von Ephesos verbundenen Eigenschaften als Schutz spendende und gleichermaßen Schrecken verbreitende Göttin waren unmittelbar mit ihrer Asyl gewährenden Funktion bzw. Zuständigkeit verbunden, die für Ephesos eine überaus große Bedeutung hatte. Visualisiert wurden diese spezifischen Qualitäten göttlicher Wirkungsmacht sicherlich durch das sehr komplexe ikonographische Programm des hellenistischen Zweitkultbildes, der Artemis Ephesia, das sich in dieser Hinsicht als Gesamtkonzept entschlüsseln lässt. Überdies sind in dieser Richtung auch die Inszenierungen ihrer Epiphanien und möglicherweise auch anderer sinnlich



4 Fundmünze Didyma 2015, Inv.-Nr. M15-14, 1. Jh. n. Chr. (Foto: M.-S. Munack).

wahrnehmbarer Ereignisse zu deuten. Am Beispiel von Ephesos lassen sich insofern auf verschiedenen Ebenen Strategien rekonstruieren, das Göttliche wirkungsvoll in Erscheinung treten zu lassen.

Auf Probleme der Ikonographie und Terminologie ist sodann Ivonne Kaiser in ihrem Beitrag über die Apollonstatue des Kanachos aus dem Heiligtum in Didyma und seine Klassifizierung als Kultbild und/oder Weihgeschenk eingegangen (Abb. 4). Ausgehend von der Apollonstatue des Kanachos wies sie darauf hin, dass es keine feste Ikonographie und Terminologie für Kultbilder in der antiken griechischen Kultur gegeben hat. Das spätarchaische Werk, ursprünglich als milesische Stiftung ins Apollonheiligtum von Didyma gelangt, avancierte, nachdem es von den Persern geraubt und von dem hellenistischen Herrscher Seleukos I. restituiert worden war, zum offiziellen Bild des didymäischen Heiligtums. Dies ist durch vielfache Wiederholungen des Typus auf den milesischen Münzen seit hellenistischer Zeit und in der Reliefkunst der römischen Kaiserzeit belegt.

Dem Phänomen der Divinisierung ist Julia Budka am Beispiel der Verehrung von König und Gott im häuslichen Bereich nachgegangen, wobei sie Funde und Befunde ägyptischer Fundplätze in Nubien (Nordsudan) im

Neuen Reich (2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.) vorstellte. In Plansiedlungen dieser Zeit spielte textlichen Quellen und offiziellen Steinmonumenten zufolge der jeweils regierende König die wichtigste Rolle für das Wohlergehen seiner Beamten, dessen Verehrung im Alltag noch vor den Hauptgottheiten oder den Lokalgöttern rangierte. In der materiellen Kultur zeichnet sich aber eine Diversität der Befunde ab, die für lokale Aspekte, Varianten und individuelle Entscheidungen spricht. Dies zeigt, dass die Kombination von textlichen, bildlichen und materiellen Funden und Befunden ein komplexes Bild von Verehrungsformen ergibt bzw. ergeben kann. Darüber hinaus wurde die dynamische Entwicklung von Kommunikationsformen mit dem Göttlichen im Wechselspiel historischer und soziokultureller Veränderungen nachgezeichnet.

Die Themen Epiphanie und Performanz wurden intensiv aus unterschiedlichen Winkeln betrachtet und mit verschiedenen Ansätzen angegangen. Aus dem Bereich der mykenischen Kultur stellte Ulrich Thaler zunächst ein Wandbild aus dem Palast von Tiryns vor, das erst in den letzten Jahren rekonstruiert wurde und als eines der seltenen Beispiele der Wiedergabe von religiösen Handlungen unter Einbezug von Kultbildern interpretiert werden kann. Im Anschluss an diese mögliche Abbildung eines Götterbildes und im Querbezug auf die Arbeit in Cluster 3 „Politische Räume: Orte der Herrschaft“ diskutierte er den sorgsam inszenierten Blick auf den Thron in Pylos, wo weder Herrscher noch Gottheit bildlich dargestellt erscheinen, sich aber eine Verbindung des physisch präsenten Herrschers und der ihm in der Ikonographie in paradigmatischer Weise verbundenen Göttin Potnia in Form einer ‚implizierten Epiphanie‘ erkennen lässt.

Ein Tandemvortrag von Ulrike Egelhaaf-Gaiser und Jessica Schrader widmete sich gesprächigen Göttern und dem Verhältnis von Epiphanie und Kultbild. Anhand einer Elegie von Tibull (2, 5) erörterte U. Egelhaaf-Gaiser die literarische Inszenierung einer Epiphanie Apolls, der vom elegischen Sänger in einem Hymnus eigens herbeigerufen wird. In seiner Anrufung spielt der Dichter konkret auf das palatinische Kultbild des Apollon an; auf die Anrufung antwortet der Gott freilich nicht direkt, sondern bedient sich dafür verschiedener Medien wie etwa des Vogelfluges. Der Dichter stilisiert sich dabei als ein Vorsänger des Gottes. J. Schrader hat das sprechende



Kultbild des Vertumnus bei Properz (4, 2) besprochen, der mit seinen Ausführungen zu seiner Herkunft und der Etymologie seines Namens eine ganze Elegie füllt. Sie legte nun dar, dass Dichter in den Kommunikationssituationen, in denen Kultbilder zu sprechen beginnen, primär literarischen Konventionen folgen, wie denen des Epigramms (Ansprache eines imaginären Gegenübers durch das sprechende Objekt). Dadurch entstehen deutliche Verschiebungen zur realen Kultkommunikation, sodass solche Texte von einer Dualität von Religion und Literatur geprägt sind. Darüber hinaus machte sie anhand des Beispieltextes deutlich, dass der Dichter durch das Medium Text die Möglichkeit hat, das Changieren zwischen einem haptischen Kultbild, das in seiner Darstellungsform fixiert ist, und einem belebten Gott, der sein Kultbild temporär beseelt, aber *per se* mehrere Aspekte und Darstellungsformen in sich vereint und damit die medialen Grenzen des Bildes sprengen kann, im Text abzubilden und die dadurch entstehenden Spannungen literarisch fruchtbar zu machen. Bei Properz steht die propagierte Wandelbarkeit des Gottes Vertumnus im Mittelteil der Textpassage im Kontrast zu der Begrenztheit seines Kultbildes, das sich vor allem in den ersten und letzten sechs Versen materialisiert. Der Gegensatz zwischen Gott und Kultbild sowie das Schillern des Textes zwischen diesen beiden Polen wird bei Properz also besonders evident.

Einen anderen Ansatz für das Verhältnis von Epiphanie und Kultbild verfolgte Christoph Auffarth. Zumeist erzählen Mythen, bei welcher Gelegenheit eine Göttin oder ein Gott in einer Epiphanie sich zeigte und wie seither das Ritual im Kult durchgeführt wird. Der Beitrag stellte in einem theoretischen Teil ein semiotisches Modell vor, das die Kommunikation beschreiben kann, ohne die Gottheit als handelnde Person einzuführen, die „sich zeigt“ (Theophanie; Hierophanie). Im materialen Teil wurde ein Text aus augusteischer Zeit (Pompeius Trogus 24) untersucht, nachdem die Götterbilder in der Epiphanie ‚lebendig‘ wurden und sich gegen den Sturm der Gallier auf Delphi 279/8 v. Chr. stellten. Die Texttradition in ihren zwei Varianten spiegelt die Einrichtung der das Ereignis erinnernden *Sotéria* in Delphi. Diese Traditionen sind für die hellenistische Vorstellung von Epiphanie ein zentraler Ausgangspunkt, der sogar den Sturm der Perser auf Delphi übertrumpfte.



5 Magnesia am Mäander. Rekonstruierter Westgiebel des hellenistischen Tempels der Artemis Leukophryene mit drei Giebeltüren (Foto: J.-H. Hartung).

Der anschließende Beitrag von Uta Kron befasste sich mit der Epiphanie der zürnenden Demeter im Erysichthonmythos, der aus archaischer Zeit stammt (Kallimachos h. 6, 24–117; Ovid met. 8, 738–878; Oxyrhynchos-P. f. 43a, 2 – 69 MW). Erysichthon ist ein thessalischer Heros, der den heiligen Hain der Demeter fällen will, um sich einen Festsaal zu erbauen. Da erscheint die Göttin, um ihn davon abzuhalten und bestraft den Frevler mit unstillbarem Hunger. Er frisst sein ganzes Hab und Gut auf, und erleidet am Ende den Hungertod bzw. frisst sich selbst auf. Der Mythos wurde in der Vasenmalerei seit der hohen Klassik rezipiert, wobei die Darstellung der Epiphanie der Demeter wohl vom Bildtypus der aus ihrem Element aufsteigenden Erdgöttin Ge beeinflusst wurde, wie sie zuerst in den Darstellungen der Erichthoniosgeburt erscheint, dann in denen der Gigantomachie. Zuletzt wurde kurz die Bedeutung dieses Mythos diskutiert, der in der Forschung umstritten ist. Der Vergleich mit anderen in Literatur und Bildkunst überlieferten ‚Baumfrevlern‘ lehrt, dass es sich um einen parainetischen Mythos handelt, der vor der Zerstörung von den Göttern heiligen Hainen, Bäumen und Pflanzen warnt, wie auch später die zahlreich erhaltenen Sakralgesetze, die das Fällen von Bäumen im Besitz von Gottheiten unter strengste Strafe stellen.

Jan-Henrik Hartung ging auf einige praktische Erwägungen in Bezug auf Göttererscheinungen ein. Ein Phänomen der griechischen Tempelarchitektur an der kleinasiatischen Westküste sind Giebeltüren, die seit Ende der klassischen Zeit auftreten (Abb. 5). Aufgrund der epigraphisch überlieferten



6 Weihrelief aus dem Asklepieion von Piräus, um 400 v. Chr., Piräus, Archäologisches Museum Inv.-Nr. 405 (Foto: I. Miari, Reproduktion aus: N. C. Stampolidēs [Hrsg.], *Hygieia. Health, illness, treatment from Homer to Galen* [Athen 2014] 181 Kat.-Nr. 63).

Inszenierungen von Epiphanien wurden solche Öffnungen mit rituellen Aufführungen im Giebel in Verbindung gebracht, vor allem da die Türen von einer auf dem Tempelvorplatz versammelten Menge gut zu sehen gewesen wären. Ob diese Interpretation das Richtige trifft, lässt sich vorerst jedoch ebenso wenig klären wie die Frage, warum Giebeltüren an kaiserzeitlichen Tempeln in Ionien und dem heutigen Syrien wiederkehren.

Henner von Hesberg besprach in seinem Beitrag Architekturmodelle aus Terrakotta oder Kalkstein, die während der Grabungen von Dieter Mertens am Ostrand der Agora von Selinunt gefunden wurden. Zusammen mit weiteren Exemplaren aus dem Heiligtum der Malophoros außerhalb der Stadt ergibt sich eine größere Gruppe von Modellen, in denen jeweils Elemente der dorischen Ordnung zu finden sind. Sie lassen sich zu Gebilden von ca. 30–50 cm Breite und entsprechender Höhe ergänzen, die alle im 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein dürften. Ihre Funktion ist aus Mangel an gesicherten Kontexten oder anderer Hinweise schwer zu bestimmen. In Analogie zu bes-

ser erhaltenen Befunden dürften sie in irgendeiner Weise die Erscheinung und Präsenz der Gottheit thematisiert haben. Noch schwerer ist die Bedeutung als Motiv zu bestimmen. Möglicherweise stellten sie eine Gabe von Amtsträgern im Bereich des Heiligtums dar oder von Gruppen, die sich um das Heiligtum verdient gemacht hatten.

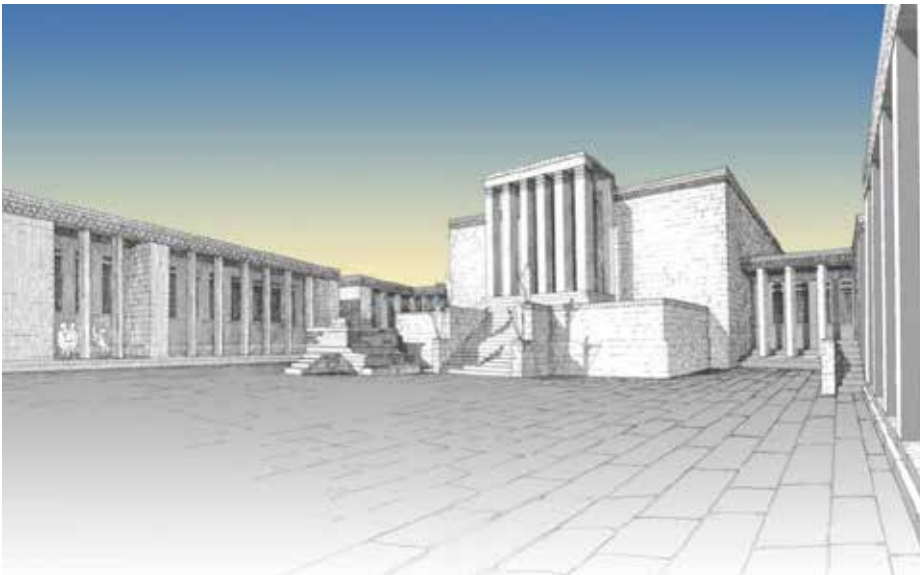
Die Theophanie und Traumheilung standen im Mittelpunkt des Beitrags von Velia Boecker über den Asklepioskult (Abb. 6). Der Vortrag konzentrierte sich auf die Kultpraxis in Griechenland, deren wesentliches Element die Epiphanie des Gottes während der Inkubation („Tempelschlaf“) in einem seiner vielen Heiligtümer war. Die Inkubation diente dabei als rituelles Mittel, um v. a. bei körperlichen Leiden die Hilfe des Gottes unmittelbar zu erfahren. Die Hilfe manifestierte sich in Handlungsanweisungen und diätetischen Verordnungen sowie direkten therapeutischen Eingriffen durch den Gott bzw. sein Gefolge, wie uns redaktionell zusammengestellte und überlieferte Heilungsberichte (*iamata*) anschaulich vermitteln. Die öffentliche Ausstellung dieser *iamata* im Heiligtum hatte sowohl Werbecharakter als auch normative Funktion hinsichtlich der Einhaltung von Regeln im Heiligtum. Ihre Lektüre erzeugte darüber hinaus eine Erwartungshaltung, die wohl zum tatsächlichen Eintreten von Traumvisionen beitrug. Der Großteil der Berichte schildert übereinstimmend die Epiphanie der Gottheit und die direkte Kommunikation zwischen ihr und dem oder der Hilfesuchenden, ist also Zeugnis des individuellen Gotteserlebnisses und Ausdruck persönlicher Frömmigkeit.

Auf die Erscheinung des Göttlichen in Zusammenhang mit der Unterwelt sind Andreas Effland und Soï Agelidis in ihrem Tandemvortrag eingegangen. Dem ägyptischen Götterbild wohnt nicht *per se* der Gott ein, schon gar nicht dauerhaft. Die Einwohnung der Gottheit in ihr Kultbild, gleichwie Statue oder Relief, wird durch bestimmte Ritualhandlungen bewirkt. Die Präsenz der Gottheit ist mindestens für Sequenzen des Kultablaufes notwendig. Kultakte, Opferhandlungen, Götterbewirtung, Prozessionen setzen die zeitlich begrenzte Anwesenheit von Gottheiten voraus und inszenieren diese. A. Effland gab in seinem Tagungsbeitrag einen Überblick über die Erscheinungen des Göttlichen an der Grenze zur Unterwelt im ägyptischen





7



8

7 Kleines Amulettblech aus Kupfer mit Osiris-Darstellungen (Foto: F. Barthel, © DAI Kairo).

8 Bar'an-Tempel (Marib). Perspektive des Innenhofs (Rekonstruktion: J. Schmidt; Zeichnung: M. Denk, DAI; graphische Überarbeitung: M. Schnelle, DAI).

Abydos (Abb. 7). Im Fokus standen dabei die osirianischen Kultbilder und die Darstellungsformen des Gottes in Umm el-Qaab. Ausführlicher wurde die Bedeutung eines ägyptischen Kultbildes, des sogenannten Abydos-Fetisch, thematisiert sowie seine Rolle im Kontext der performativen Bewegungsrituale zum Hügel von Nedit, einem spezifischen Prozessionsziel innerhalb der mythologisierten Sakrallandschaft. Formen und Aussagen der bildlichen Konstruktion des griechischen Gottes der Unterwelt, Hades, hat sodann S. Agelidis skizziert. Ein knapper Überblick über die Darstellungen des Gottes illustrierte die Fixierung der Griechen in diesem Fall auf rein anthropomorphe Bilder mit sehr konkreten, vom jeweiligen Kontext abhängigen Attributen. Als signifikantes Beispiel für den Kulturkontakt zwischen dem griechischen und ägyptischen Raum hat sie dann die Überführung des Götterbildes aus dem Hades-Heiligtum in Sinope am Schwarzen Meer nach Alexandria analysiert. Diese Übertragung geschah im Zuge der Gründung des Kultes von Sarapis durch Ptolemaios I., einer programmatischen religionspolitischen Handlung des Königs, und bezweckte die Fusion von griechischen und ägyptischen Elementen zu einem vereinenden und identitätsstiftenden Kult. Der Zuspruch der Griechen und die Ablehnung der Ägypter führte Agelidis mitunter auf die rein griechische Gestalt des Götterbildes zurück.

Abschließend stellte Mike Schnelle Überlegungen zur Inszenierung des Göttlichen in der altsüdarabischen Sakralarchitektur vor (Abb. 8). In diesem Zusammenhang stellte er für Südarabien fest, dass sich bisher in der frühsabäischen Zeit (8. Jh. v. bis Ende 2. Jh. v. Chr.) keine anthropomorphen Darstellungen nachweisen lassen, welche eindeutig südarabische Gottheiten oder deren Standbilder zeigen. Dennoch wurden selbstverständlich auch in den zahlreichen Tempelanlagen Sabas Götter verehrt und der sakrale Raum ist entsprechend für die Gottheit inszeniert worden. Dies gelang durch eine Reihe fein aufeinander abgestimmter Gestaltungsmuster: Allein die Proportionen der Architektur, ihre Größe im Verhältnis zum Menschen, die Form und Ausgestaltung der sabäischen Heiligtümer im Zusammenhang mit dem Einsatz von Licht, ihre durch hohe Mauern bewirkte Abgeschlossenheit zur Außenwelt sowie eine bisweilen theaterhafte Inszenierung des Kultgeschehens werden im Kontrast zu den alltäglichen Maßstäben der damaligen



9 Besuch der Akropolis (hier: Südabhang) im Rahmen der Clustertagung im November 2015 in Athen (Foto: S. Bocher).

Gesellschaft eine überwältigende Wirkung auf den Kultteilnehmer gehabt haben.

Das Treffen rundete ein Besuch der Akropolis und des Akropolismuseums am letzten Tag ab (Abb. 9). In Begleitung der Mitarbeiterin des Restaurierungsprojekts der Athener Akropolis Elisavet Sioumpara bzw. des Direktors des Akropolismuseums Dimitrios Pantermalis konnten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Treffens sich ein umfassendes Bild von antiken und modernen Diskursen über Religion, Kunst und Politik machen und zahlreiche Fragen aus der Thematik der Clusters vertiefend diskutieren.