

1. EINLEITUNG

*Sage dem Herrscher,
zerstört liegt die kunstgesegnete Stätte,
Phoibos besitzt kein Dach mehr
und keinen prophetischen Lorbeer
Verstummt ist der sprechende Quell,
es schweigt das murmelnde Wasser.*
PW 2, Nr. 476 (Übers. E. Melas)

1.1. EINFÜHRUNG UND FRAGESTELLUNG

Mit diesem letzten Orakelspruch der delphischen Pythia an Kaiser Julian im Jahre 361 n. Chr. war das Ende der antiken Orakel besiegelt. Wo seit Jahrhunderten viele Menschen Rat und Hilfe gesucht hatten, verstummten die göttlichen Stimmen, versiegten die heiligen Quellen und verfielen die prächtigen Tempelbauten. Doch das Bedürfnis, das eigene Schicksal beeinflussen zu können, blieb über die Jahrtausende bestehen. Auch heute noch befragen wir Wahrsager und Kartenleser, vertrauen dem morgendlichen Horoskop und Kaffeesatz und glauben an die Glück bringende Wirkung bestimmter Pflanzen und Tiere. Der einzige Erfolg, den die christliche Mission auf dem Gebiet des Orakelwesens demnach zu verzeichnen hatte, scheint die Schließung der heiligen Stätten selbst gewesen zu sein. Doch auch diese sind niemals ganz in Vergessenheit geraten. Abseits des wissenschaftlichen und konservatorischen Interesses der archäologischen Disziplinen, ziehen antike Kultstätten wie Delphi, Dodona oder Oropos auch weiterhin Besucherströme an, die zwar nicht hierher kommen, um dem antiken Gott ihre Frage zu stellen, sich der Faszination und spirituellen Wirkung der umgebenden Natur jedoch nur schwer entziehen können.

Noch mehr als heute, waren Orakel in der antiken Welt allgegenwärtig. Die Vielfalt ihrer Form variierte vom einfachen Losorakel, dem Nicken einer Statue, der Reflektion eines Spiegels über die Interpretation bestimmter Naturphänomene wie dem Rauschen der Eiche in Dodona, dem Flug der Vögel, der Bewegung der Fische bis hin zu Horoskopen, Feuer-, Traum-, Totenorakeln und direkter göttlicher Inspiration. Jedem übernatürlichen Wesen wurde auch eine gewisse Orakelfähigkeit zugesprochen. Zwar gab es schon seit frühester Zeit wandernde Seher und Scharlatane, die den Menschen – in der Regel gegen gute Bezahlung – die Zukunft weissagten oder eine Entscheidung erleichterten, doch entwickelte sich besonders in der griechischen Kultur in den Wirren der so genannten *Dark Ages* ein Phänomen, dass für die nächsten tausend Jahre nicht nur das Schicksal des Einzelnen sondern ganzer Staaten und Königreiche bestimmten sollte – das griechische Orakelheiligtum.

Kult und Ritual waren an diesen Orten eng miteinander verbunden. Nur bestimmte Götter, allen voran Apollon, waren in der Lage in die Zukunft zu sehen und sich dem Menschen zu offenbaren. Die „göttliche Absolution“ jedoch war es, welche das Gewicht eines Orakelspruches ausmachte. Orakel waren auf diese Weise nicht nur Norm stiftend für die antike Gesellschaft, sondern besaßen vor allem legitimatorische Qualität. Da hier alle wichtigen politischen wie privaten Fragen beantwortet wurden, waren Orakelheiligtümer in der gesamten Antike Zentren moralischer Gesellschaftsbildung. Eine entsprechend angepasste Architektur bildete hierfür den notwendigen und würdigen Rahmen und bediente dabei nicht nur ästhetische, sondern vor allem kultische und praktische Anforderungen.

In der antiken Literatur werden Orakelstätten häufig als mystische Orte weitab jeglicher Zivilisation beschrieben. So war der Ort, an dem Odysseus den toten Seher Teiresias anrief, ein lebensfeindliches Sumpfgebiet. Die Priester des Zeus von Dodona lasen die Antwort aus den Blättern einer einsam stehenden Eiche. Die delphische Pythia stieg zur Weissagung in eine tiefer gelegene Kammer hinab, in deren Zentrum eine Gas verströmende Erdspalte lag. Natur, so scheint es, besonders wenn sie sich in regelrecht bedrohlichen, wilden Phänomenen manifestiert, spielte in den griechischen Orakelheiligtümern bei dem zentralen Weissagungsakt eine entscheidende Rolle.

Umso erstaunlicher ist es, dass das uns heute erhaltene Erscheinungsbild der Kultstätten einen ganz anderen Eindruck vermittelt. Das erste was einem beim Anblick Delphis ins Auge fällt, ist sein riesiges Theater, sein Tempel oder das auf der unteren Terrasse liegende Gymnasion – von einer Erdspalte ist nichts zu sehen. Dasselbe gilt für Dodona. Auch hier dominieren der Theaterbau und verschiedene andere repräsentative Bauwerke. Der in der Neuzeit an der vermuteten Stelle der antiken Eiche gepflanzte Baum fällt dagegen überhaupt nicht auf. Die Reihe der Beispiele ließe sich beliebig weiterführen. Je bedeutender ein Heiligtum war, desto zahlreicher, prunkvoller und vielfältiger scheinen seine verschiedenen Architekturarten gewesen zu sein. Im Gesamtvergleich jedoch erweist sich das Erscheinungsbild vieler Heiligtümer als nahezu austauschbar und schablonenhaft. Wie lässt sich diese offensichtliche Diskrepanz zwischen mystizierender Kultbeschreibung und architektonischer Realität erklären? War das, was ein antiker Pilger von einem Besuch der Kultstätte erwartete, etwas anderes, als das was wir heute empfinden? Unterschieden sich diese Erwartungen von denen anderer Heiligtümer? Waren sie bestimmten Zeitströmen oder sogar -moden unterlegen und damit veränderlich? Hinterließen diese möglichen Veränderungen ihre Spuren in der Architektur und damit im Gesamterscheinungsbild des Heiligtums?

1.2. DEFINITION UND BEGRIFFLICHKEIT

Die rein verbale Antwort auf eine an ein übernatürliches Wesen gestellte Frage bezeichnete man in der Antike wie in der heutigen Forschung allgemein als Divination. Dagegen leitet sich der heutige Begriff Orakel von dem lateinischen Wort *oraculum* (Sprechstätte) ab. Im antiken Griechenland nannte man den Orakel-

spruch *chresmos*, den Ort der Weissagung aber *chresterion* oder *manteion*. Nach dem aktuellen Forschungsstand bezeichnen Orakel schließlich „Weissagungen, die an bestimmten Orten nach einem festgelegten Ritus und zu festgelegten Zeiten, an denen die Gottheit als anwesend gedacht war, erteilt wurden.“¹ Der Begriff Orakel wie er auch im Rahmen dieser Arbeit verwendet wird, bezeichnet demnach nicht nur das Ritual oder den Orakelspruch allein, sondern ist immer auch in einem räumlichen Gesamtzusammenhang zu sehen.

Die in dieser Arbeit verwendeten divinatorischen Methodenbezeichnungen ergeben sich, soweit verzeichnet, aus den Bezeichnungen bei A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité, I–IV* (1880), die sich soweit wie möglich an den in der antiken Literatur verwendeten Definitionen orientieren². Orakelmethoden, die in Bouché-Leclercqs Arbeit nicht verzeichnet sind, wurden aus der entsprechenden neueren Literatur übernommen. Soweit möglich, wurden auch deren Begrifflichkeiten aus der antiken Überlieferung übernommen. Die im Katalog verwendete Terminologie wird im dortigen Vorwort festgelegt.

1.3. FORSCHUNGSGESCHICHTE

Gerade die historische Forschung hat eine Vielzahl von Monographien und Einzelartikeln, vor allem über die politischen und gesellschaftsbildenden Aspekte der Divination im antiken Griechenland und Rom hervorgebracht. Demgegenüber stehen die weitgehend archäologisch konzentrierten Ausgrabungsberichte der einzelnen Kultstätten sowie die kulturanthropologischen und religionshistorischen Ansätze neuerer Forschungen, die sich jedoch weitgehend auf moderne Orakel beziehen. Erst in den letzten Jahren wurde damit begonnen, diese Disziplinen miteinander zu verbinden³.

Im Bereich der orakelspezifischen Sekundärliteratur ist das 1880 erschienene vierbändige Werk A. Bouché-Leclercqs, *Histoire de la divination dans l'Antiquité I–IV*, als grundlegend zu nennen, welches nicht nur alle bis dato bekannten Orakelstätten, sondern auch die dort angewendeten Orakelmethoden aufführt. Erst 2004 veröffentlichte T. Curnow in einem ähnlichen Ansatz ein modernes Verzeichnis aller bekannten antiken Orakelstätten, wobei er hierzu auch die medizinischen Inkubationsheiligtümer des Asklepios zählt. Obwohl dieser Band einen guten ersten Überblick darbringt, bietet er, da er weder über Quellenangaben noch moderne Literaturverweise verfügt, im Gegensatz zum Standardwerk A. Bouché-Leclercqs jedoch nur wenig weiterführende Hilfe. Eine moderne, erste deutschsprachige Einführung in das Gebiet der griechischen Orakel im Allgemeinen bie-

1 Definition nach Rosenberger 2001, 7.

2 Damit schließen sich die in einigen neueren Publikationen als Orakel bezeichneten rein medizinischen Inkubationsorakel des Asklepios und die der ägyptischen Götter Isis und Sarapis aus. Vgl. Curnow 2004.

3 In Deutschland ist hierbei etwa der Sonderforschungsbereich 619 der Universität Heidelberg „Ritualdynamik. Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive“ zu nennen. Zu diesen Zielen vgl. Mylonopoulos, Roeder 2006, 9–21.

tet V. Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (2001). Zu den wichtigsten der vielen im Laufe der Jahre veröffentlichten Einzelmonographien über bestimmte Orakelkulte zählen sicherlich die Werke des Althistorikers H.W. Parke, der im Laufe seiner Forschungslaufbahn mehrere grundlegende Werke vor allem über die Orakelkulte Apollons und Zeus verfasst hat, unter denen *A History of the Delphic Oracle* (1956), *The oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon* (1967) und *The oracles of Apollo in Asia Minor* (1985) besonders hervorzuheben sind. Als aktuellstes und umfassendstes Werk über antike Totenorakel ist schließlich D. Ogdens *Greek and Roman Necromancy* (2001) zu nennen.

Da das archäologisch manifestierbare Material die Grundlage dieser Arbeit bildet, sind neben den oben angeführten weitgehend mit antiken Literaturquellen und Epigraphik arbeitenden althistorischen Werken, vor allem die einzelnen Ausgrabungsberichte selbst von Bedeutung. Gerade in diesem Bereich aber variiert der Umfang des vorliegenden Materials erheblich. Während einige Heiligtümer wie etwa Delphi (Kat. I.I.2.) oder Olympia (Kat. I.II.13.) über eine Jahrzehnte alte Grabungsgeschichte und eine dementsprechende Publikationsreihe verfügen, existiert von anderen, durch die antike Literatur eingehend beschriebenen Heiligtümern wie etwa dem Totenorakel von Tainaron auf der südlichen Peloponnes (Kat. I.I.6.) oder dem Plutoorakel von Acharaka (Kat. II.I.1.) in Kleinasien nur wenig mehr als die kurze Veröffentlichung eines ersten Surveyberichtes. Nicht immer kann die häufig schlechte archäologische Publikationslage wie etwa in Lebadeia (Kat. I.II.10.) dabei auf das Fehlen aussagekräftiger antiker Überreste zurückgeführt werden. So verfügt etwa die Fundstätte des Apollonheiligtums von Sura (Kat. II.I.7.) über umfassende Überreste, die allerdings bisher nur flüchtig vermessen wurden. Zusammenfassende Publikationen anderer, z.T. bedeutender Heiligtümer wie Klaros (Kat. II.I.6.), stehen weitgehend noch aus. Nicht selten wurde zudem trotz jahrelanger Ausgrabungsarbeit nur wenig Wert auf eine möglichst objektive Beschreibung der Funde gelegt. So ist ein Großteil der Funde aus dem Zeusheiligtum von Dodona (Kat. I.I.3.) oder dem so genannten Totenorakels von Ephyra (Kat. VIII.8.) allein aus der subjektiven Sicht des Ausgräbers J. Dakaris wiedergegeben. Für den interpretativen Teil meiner Arbeit sind schließlich drei Forschungsansätze ausschlaggebend:

1. Ein vor allen in der Althistorie der letzten Jahrzehnte verfolgter soziopolitischer Interpretationsansatz
2. Ein kulturanthropologischer Ansatz, der sich in den letzten Jahren immer häufiger auch mit dem räumlichen Umfeld eines Kultrituals befasst.
3. Ein religionshistorischer Ansatz, der sich mit dem Begriff des sakralen Raumes im Allgemeinen und der Natur im Speziellen befasst.

Die für meine Arbeit grundlegenden Werke sollen daher kurz vorgestellt werden. Die historische Forschung der letzten drei Jahrzehnte interessierte sich vor allem für die frühe sprunghaft ansteigende Bautätigkeit in einigen extraurbanen Heiligtümern, zu denen die großen Orakelstätten von Delphi (Kat. I.I.2.), Olympia (Kat. I.II.13.) und – zeitverschoben – auch Dodona (Kat. I.I.3.) gehören. Während

intraurbane Heiligtümer demnach in der Regel den Wohlstand und die Macht einer bestimmten Elite widerspiegeln, wird die Architektur extraurbaner Heiligtümer in diesem Zusammenhang als Ausdruck gesellschaftlichen Wettbewerbs interpretiert. Grundlage für diesen Forschungsschwerpunkt bildet das Werk F. de Polignacs, *La Naissance de la cité grecque* (1984). Er betont, dass extraurbane Heiligtümer etwa seit dem 8. Jh. v. Chr. nicht nur in ihrer archäologisch nachweisbaren Anzahl zunehmen, sondern auch vermehrt Weihgaben erhielten und sich in Ansätzen erste Formen von monumentaler Kultarchitektur ausbildeten⁴. Den Grund hierfür sieht er in der zeitgleichen Intensivierung der Landwirtschaft und der damit verbundenen Sesshaftwerdung bzw. dem größeren Wohlstand zum einen und in einem Wechsel des religiösen Verhaltens der Siedlungsgemeinschaften andererseits⁵. Zunächst fungierten ihm zufolge extraurbane Heiligtümer in weniger dicht besiedelten Gebieten wie der westlichen Peloponnes (Olympia) oder Epirus (Dodona), nicht nur als Ort eines bestimmten Kultes, sondern dienten vor allem als panhellenische Zentren für den politischen, kommerziellen und zwischenmenschlichen Austausch⁶. Das Ritual, insbesondere das öffentliche Ritual wie die Prozession oder das Opfer innerhalb eines Kultfestes, waren damit nicht allein dazu da, den Gott zu huldigen, sondern auch eine bestimmte sozialpolitische Position zu festigen⁷. Der Kult fungierte dabei als treibende Kraft, denn Religion ist das einzige Agens, das die gesamte Sozialgemeinschaft einer Polis tangiert⁸. Eine weitere Hauptthese Polignac's ist, dass ein extraurbanes Heiligtum niemals allein existierte, sondern in der Regel ein durch bestimmte Rituale verbundenes intraurbanes Gegenstück besaß. Zusammen bildeten sie den Grundstein für die griechische Polis, welche er in der Folge als bipolare Struktur bezeichnet⁹. Welche Relevanz dieser Interpretationsansatz für eine umfassende funktionsanalytische Betrachtung griechischer Orakelheiligtümer hat, soll im Kapitel VII. erläutert werden. So lässt sich vor allem die letzte These F. de Polignac's nicht auf alle extraurbanen Heiligtümer und noch seltener auf Orakelheiligtümer anwenden. Zahlreiche Einzelschriften haben die Theorien F. de Polignacs in der Folge aufgegriffen und weitergeführt, unter denen vor allem C. Morgan, *Athletes and oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.* (1990) hervorzuheben ist. Zum einen unterstützt auch C. Morgan, die von F. de Polignac betonte Bedeutung extraurbaner Heiligtümer für die Entwicklung der griechischen Polis, zum anderen konzentriert sie sich auf den panhellenischen Charakter der beiden Heiligtümer. Bezüglich der Orakeltätigkeit erwähnt sie Olympia (Kat. I.II.13.) dagegen fast gar nicht und Delphi (Kat. I.I.2.) nur bezüglich seiner politischen Relevanz. Dasselbe gilt für andere, das delphische Orakel betreffende Ar-

4 Polignac 1995 4 ff, 14 f. Siehe auch Morris 1987, 189–92. Gegen eine plötzliche Entwicklung: Sourvinou-Inwood 1993, 1–17.

5 Zur Landwirtschaft ebenda, 5. Zur Kultänderung ebenda, 15 f.

6 Polignac 1995, 4 ff.

7 Ebenda, 23.

8 Ebenda, 152.

9 Ebenda, 40 f. Pedley schreibt diese bipolare Sichtweise pythagoräischen Ursprünge zu. Pedley 2005, 53.

beiten wie R. Parker, *Greek states and Greek oracles*, in: Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday, 1985, 298–326 oder I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (1987), die sich vor allem mit der Rolle Delphis für die griechische Kolonisation und Kriegsführung befassen. Die rituelle Bedeutung der eigentlichen Kultzentren der Heiligtümer, ihrer Orakel, wird dagegen in fast allen diesen Arbeiten vernachlässigt.

Der Aspekt der Ritualsomatik, welche das somatische Erlebnis des Individuums während einer kultischen Handlung beschreibt, ist auch heute noch weitgehend als anthropologische Disziplin zu betrachten. Die in einem Orakelkult stattfindenden Rituale lassen sich dabei weitgehend mit dem von A. van Gennep in seiner Arbeit *Les Rites de passage* (1909) entwickelten System der so genannten *rites de passage* erklären. Der Begriff beschreibt das triadische Schema bestimmter Übergangsrituale wie sie anlässlich eines sozialen Statuswechsels wie etwa Geburt, Erwachsenwerden, Heirat, Niederkunft und Bestattung gefeiert werden. Da diese Riten häufig mit einem Raumwechsel einhergehen, werden sie auch „Schwellenriten“ genannt. Die Dreiteilung dieser Zeremonien besteht demnach zunächst in einer symbolischen wie räumlichen Trennung des so genannten Initianten von der Gemeinschaft (Trennungsriten), einer auch als liminal bezeichneten Phase der Abgeschiedenheit (Umwandlungsriten) und einer abschließenden Phase, die das Individuum wieder in die Gemeinschaft eingliedert (Angliederungsriten). In einer Weiterentwicklung der van Gennep'schen Thesen bezeichnet V. Turner in seiner Arbeit *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969) diesen Zustand als Anti-Struktur, da die Initianten in dieser Phase jeglicher individueller und sozialer Merkmale beraubt sind. Basierend auf diesen Grundwerken, entwickelte seit den 1980er Jahren eine Forschergruppe aus Cambridge den Begriff der Ritualsomatik. Durch Arbeiten wie die von T. Yates, *Frameworks for an archaeology of the Body*, in: C. Tilley, *Interpretative Archaeology*, 1993, 31–72, L. Meskell, *The Somatization of Archeology: Institutions, Discourses, Corporeality*, *Norwegian Archaeological Review* 29,1, 1996, 3–16 oder vor allem R.D. Whitehouse, *A Tale of two Caves. The Archaeology of Religious Experience in Mediterranean Europe*, in: P.F. Biel (Hrsg.), *The Archaeology of Cult and Religion*, 2001, 161–167 wurde der Forschungsansatz jedoch bisher weitgehend für prähistorische oder moderne Studienobjekte angewendet. Die Übertragung auf ein Kultmodell des antiken Kulturraumes ist demnach neu.

Die grundlegende religionstheoretische Forschung für die Frage nach der Ortswahl eines Heiligtums und der damit verbundenen Bedeutung der Natur, schuf der Religionswissenschaftler M. Eliade in seinem Werk *Le sacré et le profane* (1957). Seine Theorie besagt, dass ein bestimmter heiliger Ort schon immer bestand und dem Menschen lediglich die Aufgabe zufiel, diesen zu entdecken. Indem der Mensch einen bestimmten Ort als heilig erklärte, geriet dieser in der Folge in den Besitz einer bestimmten Gottheit. Da es sich um immer wiederkehrende Naturelemente handelte, durch die ein Menschen einen bestimmten Ort als heilig erkannte, scheint die Natur jedoch ein bestimmtes Muster entwickelt zu haben, dieser Entdeckung nachzuhelfen. Jegliche, ab einem gewissen Zeitpunkt auftretende Form der menschlichen Beeinflussung eines natürlichen Kultortes

deutete M. Eliade als Versuch, die Natur und das in ihr enthaltende Göttliche zu kontrollieren und „den Kosmos vom Chaos zu trennen“¹⁰. Die Architektur, besonders aber die Abgrenzung eines heiligen Bezirkes, etwa durch eine Temenosmauer, diene dabei nicht dem hier verehrten Gott, sondern dem Menschen selbst¹¹. 1987 führte B. Edlund in *The Gods and the Place* Eliades Gedanken am Beispiel der Heiligtümer von Magna Grecia und Etrurien weiter. Ihr zufolge könne man sich besonders in der frühen Kultgeschichte nicht auf archäologische Hinweise allein berufen, um einen Ort als kultisch genutzt nachzuweisen. In der Regel sei die Heiligkeit eines Ortes an gewisse topographische Gegebenheiten wie eine Bergkuppe oder einen Fluss gebunden. Auch F. Graf glaubt an die dominierende Rolle der Natur für bestimmte Gottheiten. Naturphänomene wie Höhlen, Bergspitzen, Felsen oder Flusstäler, kurz, Orte, die sich durch eine gewisse Wildheit ausdrücken und damit in klarer Antithese zur strukturierten Ordnung der Polis stehen, bestärkten und inspirierten den Menschen in seinem Glauben ans Übernatürliche¹². Schließlich konnte S.G. Cole in *Landscapes, Gender, and ritual Space* (2004) anhand zahlreicher Gründungsmythen nachweisen, dass ein ritueller oder sakraler Raum immer von den Göttern selbst geschaffen wurde.

Während die Diskussion um die räumliche Definition des Sakralbegriffes demnach sowohl in die historische wie archäologische Forschung Eingang gefunden hat, ist die Forschung um die Entwicklung des antiken Naturbegriffes fast gänzlich aufgegeben worden. In Werken wie W. Elliger, *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung* (1975), H. Heckel, *Das Widerspänstige zähmen* (1998) oder M. Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit* (2004) wurden in den letzten Jahren zwar gewisse Einzelaspekte des antiken Naturbegriffes behandelt – grundsätzlich scheint dieser zunächst mit dem Begriff der Naturmythologie verbundene Interpretationsansatz jedoch vor dem Hintergrund der vor allem in der deutschen Romantik überbetonten Poetisierung des antiken Naturbegriffs, die sich bis in die Anfänge der Indogermanistik hinüberzieht, zunächst problematisch. So galt seit der französischen Aufklärung die Auffassung, dass bestimmte Mythen aus der Unwissenheit und dem Erschrecken des antiken Menschen vor einer übermächtigen Natur resultierten, der Fortschritt in der menschlichen Vernunft zu immer größerer „Vervollkommnung“ diesen Irrtum jedoch erkennen könne (B. Fontenelle, D. le Bovier, *De l'origine de fables* (1724)). Kernpunkt der deutschen Romantik war dagegen die Stilisierung der Natur als „Muttersprache“ der gesamten Menschheit, beginnend mit der griechischen Antike. (So etwa bei A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern* (1882/1884)). Diese romantische Stilisierung des Naturbegriffes lehnte die geisteswissenschaftliche Forschung des 20. Jhs. grundlegend ab. So schreibt auch K.H. Kohl in H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I–V* (1998),

10 Eliade 1998, 32–36. Edlund 1988, 42.

11 Ebenda, 42. Siehe auch Bonnechère 2006, 20.

12 Graf 1992, 172 f.

„der Naturmythos ist als kollektiv verbindliche Erzählung über den Ursprung einer bestehenden Ordnung überdeterminiert“¹³.

Diesem grundsätzlichen Misstrauen der modernen Forschung zum Trotz scheint eine entwicklungshistorische Betrachtung des antiken Naturbegriffes aufgrund seiner eindeutigen Relevanz für die Entwicklung bestimmter Orakelheiligtümer unumgänglich. Erste Interpretationsansätze bezüglich des Einsatzes bestimmter Naturelemente in der Kultarchitektur antiker Heiligtümer, verzeichnet schließlich die Arbeit J. Mylonopoulos, *Integration und Imitation landschaftlicher Elemente in griechischen Heiligtümern*, die sich jedoch weitgehend auf den räumlichen Kontext ägyptischer Heiligtümer bezieht¹⁴.

1.4. METHODE UND GLIEDERUNG. ARCHÄOLOGISCHES FUNDMATERIAL IM FUNKTIONELLEN KONTEXT

Ob es sich um eine bronzezeitliche pagane Kultstätte, eine mittelalterliche christliche Kathedrale oder eine neuzeitliche islamische Moschee handelt – ein sakraler Ort ist immer ein von Menschen geschaffener und nach seinen Bedürfnissen ausgestatteter Raum. Auch ein antikes Heiligtum ist daher keine zufällige Ansammlung isolierter Einzelbauten, sondern ein funktionell wie kultisch zusammenhängendes Bezugssystem, das sich den Bedürfnissen der Kultgemeinde individuell anpasst. Die Informationen die uns das archäologische, epigraphische und historische Fundmaterial zur Verfügung stellt, können daher nicht nur Auskunft geben über das Alter, die Herkunft oder die stilistischen Einflüsse, sondern, in einen größeren historischen Kontext gesetzt, auch über die dort stattfindenden Rituale, die in diesen Strukturen verkehrenden Menschen und ihren sozialen Hintergrund.

Nicht immer ist das vorliegende Material gleich gut erhalten. In einem funktionsanalytischen Ansatz soll in dieser Arbeit daher anhand der Aufarbeitung und des Vergleiches des aktuellen Fundmaterials versucht werden, strukturelle Besonderheiten griechischer Orakelheiligtümer aufzudecken und diese in einen funktionalen, religionsgeographischen bzw. ritualdynamischen Kontext zu bringen. Die Einbindung in einen sozial- und religionshistorischen Hintergrund soll dieses Phänomen abschließend erklären. Durch eine dezidierte Betrachtung der Architektur unter Einbeziehung aller Disziplinen der Altertumswissenschaft lassen sich kanonische Wiederholungen und Ursprünge einzelner Elemente aufstellen. Auf unvollkommen erhaltene Heiligtümer angewendet, könnte eine solche umfassende Untersuchung schließlich helfen, deren architektonische wie kultische Struktur aufzuklären. Ein so aufgestellter Kanon würde dazu beitragen, eine zeitliche wie territoriale Entwicklungsgeschichte antiker Orakelheiligtümer und -riten zu generieren wie es bisher nur an einzelnen Beispielen versucht wurde.

13 in Cancik, Gladogow, Kohl 1998, 226–30.

14 Hiermit danke ich J. Mylonopoulos dafür, dass er mir diesen bisher unveröffentlichten Vortrag zur Verfügung gestellt hat.

Grundlegend für die hier behandelten Heiligtümer ist die bei A. Bouché-Leclercq aufgeführte Sammlung antiker Orakelstätten. Im topographischen Zentrum der Arbeit stehen die Heiligtümer des antiken griechischsprachigen Raumes. Dazu gehören nicht nur Zentralgriechenland und die kykladischen wie ionischen Inseln, sondern auch Zypern und die kleinasiatische Küste, einschließlich Lykiens im Süden und der Schwarzmeerküste im Norden. Im Westen zählen hierzu die griechischsprachigen Gebiete Süditaliens sowie die Insel Sizilien. Das in der Oase Siwa befindliche Heiligtum des Zeus Amun nimmt schließlich eine topographische Sonderrolle ein, da der ägyptisch stämmige Kult seit dem 5. Jh. v. Chr. auch von Griechen frequentiert wurde und spätestens seit dem Besuch Alexander des Großen einen überregionalen Ruf genoss. Um die besondere kulttopographische Ausprägung griechischer Orakelstätten zu verdeutlichen, wurden schließlich auch die wichtigsten Orakelstätten der nicht griechischsprachigen antiken Welt mit in den Katalog aufgenommen. Hierbei wurden besonders Orakelstätten auf dem italienischen Festland, Ägyptens, des Nahen Ostens und der Levanteküste berücksichtigt, sofern sie zeitgleich mit den griechischen existierten.

Chronologisch umfasst die Studie einen relativ weiten Rahmen, der sich wiederum in erster Linie auf archäologisch fassbare Strukturen wie Architektur, Keramik oder andere Fundmaterialien stützt. Da in Griechenland selbst bisher keine Erwähnung eines Orakels in den Linear B Schriften nachgewiesen werden konnte, stammen alle schriftlichen Quellen über bestimmte Orakelstätten aus späterer Zeit. Der Beginn der Untersuchung wurde daher in das 8. Jh. v. Chr. festgelegt. Frühere Funde sollen im Einzelfall zwar erwähnt, jedoch nur ansatzweise in der Interpretation berücksichtigt werden. Allerdings beweist das Fehlen von archäologischem Material nicht zwangsläufig auch das Fehlen jeglicher Kultaktivität. Zudem scheinen gerade in den griechischen Orakelheiligümern, Ortswahl und Kultcharakter auf eine frühere Entstehung hinzuweisen. Da diese Kultstätten jedoch weitgehend an natürliche und damit heute nicht mehr nachzuweisende Gegebenheiten gebunden waren, lässt sich diese Vermutung jedoch nur selten archäologisch bzw. literarisch stichhaltig dokumentieren¹⁵. Die chronologische Limitierung erschien mir somit notwendig, um nicht mit der bis heute nicht abgeschlossenen Forschungsdiskussion um „Kultkontinuität und -diskontinuität“ zu kollidieren, die sich vor allem mit der archäologisch nur schlecht reproduzierbaren Zeit der „Dark Ages“ befasst¹⁶. Schließlich würde eine Einmischung in diese Diskussion nicht nur den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sondern eindeutig an ihrem Ziel vorbeiführen. Auch das Ende des Untersuchungsrahmens resultiert demnach aus dem archäologischen wie schriftlichen Befund. Wie fast alle paganen Kulte wurde auch die Ausübung der Orakel durch das so genannte Opferverbot des Theodosius 391/92 n. Chr. unmöglich gemacht. Die wenigsten der Kultstätten überlebten daher das 5. Jh. n. Chr.

Zunächst sollen in Kapitel 2 die kult- und ritualspezifischen Grundlagen für ein Orakel vorgestellt werden. Hierzu gehören einerseits die in Griechenland übli-

15 Theorien etwa bei Schachter 1967, 1–16 oder Dietrich 1978, 1–18.

16 Siehe vor allem Sourvinou-Inwood 1991, 217 ff. Schachter 1992, 2 f.

chen Orakelgottheiten und ihre chronologische wie topographische Entwicklung, andererseits die in den Orakelheiligtümern üblichen Methoden. Da letztere häufig einen beträchtlichen zeitlichen wie materiellen Aufwand erforderten, haben sie in der Regel einen bedeutenden Einfluss auf die Form der spezifischen Kultarchitektur.

Kapitel 3 beinhaltet die Aufarbeitung des der gesamten Arbeit zugrunde liegenden archäologischen Materials wie es im Katalogteil topographisch geordnet vorgestellt wird. Hierbei soll zunächst das gesamte Material statistisch ausgewertet werden, bevor einzelne, archäologisch besonders gut zugängliche Fundzusammenhänge im Einzelnen vorgestellt werden. Stufenweise soll ihre Entwicklungsgeschichte zunächst rein architekturhistorisch betrachtet werden, um dann unter Einbeziehung der anderen Disziplinen ein differenziertes Bild der kult- und sozialhistorischen Traditionen innerhalb der Heiligtümer zu vervollständigen. Wie auch im Kataloganhang beschränke ich mich dabei auf die Vorstellung der das Orakel betreffenden Quellen, so dass einige der großen interurbanen Heiligtümer wie Delos (Kat. I.I.3.) oder Olympia (Kat. I.II.13.), aus denen zwar eine große Anzahl Fundmaterials überliefert ist, das Orakel jedoch eher sekundäre Bedeutung besaß, verhältnismäßig kurz beschrieben werden.

Um die architektonischen wie kultischen Besonderheiten griechischer Orakelstätten hervorzuheben, erscheint es mir zudem notwendig, in einem weiteren Kapitel 4 kurz auf die wichtigsten zeitgleichen nicht-griechischen Orakelstätten einzugehen. Ein Vergleich von griechischen, kleinasiatischen und römischen Heiligtümern soll über mögliche Unterschiede, aber auch über einen gegenseitigen kulturellen Austausch Auskunft geben. Aufgrund ihrer geringeren Ortsgebundenheit und einer damit verbundenen generellen Definitionsproblematik ist dabei besonders die Liste der ägyptischen und italischen Orakelstätten als nicht vollständig anzusehen. Daher soll das Kapitel 5 einen näheren Einblick in die Orakeltraditionen des gesamten antiken Mittelmeergebietes, nicht nur außerhalb des dieser Arbeit zugrunde liegenden topographischen, sondern auch des chronologischen Fokus bieten.

Im folgenden Teil der Arbeit sollen die bis dahin erhaltenen Ergebnisse schließlich in einem interpretativen Kontext angewandt werden. Wie bereits ausgeführt, kann die Architektur eines Heiligtums niemals isoliert betrachtet werden. Immer steht sie in einem dynamischen Verhältnis zu den in ihr stattfindenden Ritualen, zur historischen und sozialen Gegenwart ihrer Erbauer und der in ihr wirkenden Menschen. Dasselbe gilt für Platzierung eines Heiligtums innerhalb einer natürlichen Landschaft im Allgemeinen und in topographischer Relation zum Menschen im Besonderen. Griechische Orakelheiligtümer scheinen zudem eine besondere Affinität zu besonders auffälligen Naturphänomenen aufzuweisen, die nicht nur für die Wahl ihrer Platzierung sondern auch für das zentrale Kultritual von entscheidender Bedeutung gewesen sein könnte. In Kapitel 6 sollen deshalb die häufigsten und prominentesten dieser natürlichen Kultelemente zunächst in ihrer chronologischen Entwicklung vorgestellt werden. Da diese Elemente im Laufe der Kultgeschichte immer wieder durch den Menschen verändert werden, kann man zumindest ab einer bestimmten Entwicklungsstufe auch von einer bau-

historischen Ausprägung dieser natürlichen Phänomene sprechen. In einem direkten rituellen und häufig auch baulichen Kontext stehen außerdem weitere Elemente der Heiligtumsarchitektur wie der Altar, der Orakelbau und der Inkubationsbau als Sonderform des Orakelbaus in Inkubationsheiligtümern. Zusammen bilden diese Elemente die direkt mit dem rituellen Aspekt eines Kultortes verbundene Topographie.

Diesen in der Regel kult- bzw. orakelspezifischen Elementen, sind im anschließenden Kapitel 7 die nicht sakralen und zugleich weniger spezifischen Bautypen gegenübergestellt. Je nach Lage, interkultureller Bedeutung und Funktion einer Orakelstätte können diese unterschiedlich dominant ausgeprägt sein. So entwickeln sich in unterschiedlichen Zeitfolgen und Heiligtümern nicht nur administrative Bautypen, sondern vor allem Festarchitekturen und Versorgungseinrichtungen. Während einige Orakel bis in die Spätantike in einem eher natürlichen und damit für die Nachwelt unscheinbaren Zustand verbleiben, entwickelt sich gerade die profane Architektur panhellenischer Heiligtümer wie Delphi (Kat. I.I.2.) oder Olympia (Kat. I.II.13.) zu einer das Gesamtbild dominierenden Architekturform.

Im Allgemeinen lässt sich das Erscheinungsbild jedes antiken Heiligtums auf verschiedene menschliche Bedürfnisse zurückführen. Aufgrund ihres zum Teil sehr zeit- und raumintensiven Kultrituals auf der einen und ihrer kulturhistorischen Bedeutung auf der anderen Seite, scheinen gerade Orakelheiligtümer eine besonders breite zum Teil sehr ambivalente Bedürfnispalette abzudecken. Ritual- und sozialspezifische Komponenten vereinen sich daher zu einem mehr oder weniger homogenen Gesamtbild, dessen Präferenz im Laufe der Geschichte variiert. Dieser Präferenzwandel lässt sich kulturhistorisch allein nicht erklären. Demnach sollen in dem abschließenden Kapitel 8 nicht nur die in der aktuellen Forschung häufig behandelten sozio-politischen Aspekte eines Orakels untersucht werden, sondern zudem verschiedene ritualspezifische Forschungsansätze zur Klärung dieser Frage herangezogen werden.