

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
Zentrum für Altertumswissenschaften  
Institut für Klassische Archäologie

# Minoische Gipfelheiligtümer

Daniel Tobias Nieß  
2008

## **Inhalt:**

Abstract	1
Einleitung	2
Forschungsgeschichte	2
Chronologie	3
Topographie	4
Entstehung der Gipfelheiligtümer	6
Minoische Religion	8
Der Kult am Heiligtum	11
Wirtschaftliche Bedeutung der Heiligtümer	12
Schlussbetrachtung	13
Literaturverzeichnis	14

## **Abstract**

Our knowledge about Minoan culture and its religious activities is almost entirely based on archaeological research and comparison of findings and parallels in other prehistoric mediterranean cultures. Amongst the most important sources for our understanding of Minoan culture are the „peak sanctuaries“, which are crucial for our understanding of any religious actions in Bronze age Crete.

By comparing Minoan religion and rituals with what we know from other religions that are based on nature or come from an agricultural society, a narrow archaeological view can be expanded into a more pictorial and therefore more detailed imagination that focuses more on the activity that happened in the sanctuaries than on their actual remains.

Peak sanctuaries also offer the opportunity to approach, by their function as places for trading and centres of administration, an insight into what one might call a Minoan common identity that, as we know, politically never existed.

Unser Wissen über die minoische Kultur basiert fast vollständig auf archäologischen Erkenntnissen und einem Vergleich von Funden sowie Parallelen in anderen frühgeschichtlichen mediterranen Kulturen. Unter den wichtigsten Quellen für unser Verständnis der minoischen Kultur befinden sich die so genannten Gipfelheiligtümer, welche von entscheidender Bedeutung für unser Verständnis jedweder religiöser Handlung auf dem bronzezeitlichen Kreta sind.

Durch einen Vergleich der minoischen Religion und ihrer Rituale mit unseren Erkenntnissen über andere Religionen, welche auf Naturverehrung gründen oder einer agrikulturell geprägten Gesellschaft entstammen, kann eine enge archäologische Sichtweise hin zu einer detaillierteren, besser illustrierten Vorstellung erweitert werden, welche eher auf die Aktivität innerhalb der Heiligtümer als auf ihre überlieferten Überreste zielt.

Zudem liefern Gipfelheiligtümer als Zentren für Handel und Administration einen Einblick in etwas, das politisch wohl nie existierte: eine minoische Gemeinschaftsidentität, welche wir zumindest im Kult vorfinden.

## 1. Einleitung

Anders als in der Erforschung jüngerer Epochen der griechischen Antike stehen uns zum minoischen Kreta keine Schriftzeugnisse zur Verfügung, die wir verstehen könnten<sup>1</sup>. Dieser Umstand bedingt zunächst eine rein archäologische Betrachtung der Kultur, wobei der Versuch, aus diesen stummen Quellen Handlungen und Rituale abzuleiten, solch komplexe, von ihrem performativen Element bestimmte Befunde wie den eines Heiligtums nur sehr vage beschreiben kann<sup>2</sup> oder an einem engen, auf die Architektur und die Funde beschränkten Blick, welcher die Funktionen des Befunds in seiner Zeit ausspart, scheitert.

Um einen besser illustrierten Eindruck der Gipfelheiligtümer und der in ihrem Umfeld ausgeübten Praktiken zu erhalten, als es einer rein archäologischen Betrachtung möglich wäre, ist es also zwingend erforderlich, nicht nur archäologische Funde und Befunde heran zu ziehen. Ganz bewusst sollten Vergleiche mit anderen urgeschichtlichen Religionen und, wo dies sinnvoll ist, der antiken griechischen Religion sowie heutigen so genannten Naturreligionen unternommen werden<sup>3</sup>.

Als eine der wichtigsten archäologischen Quellen der ägäischen Bronzezeit liefern minoische Gipfelheiligtümer uns, sofern wir sie mit diesem erweiterten Blick betrachten, Informationen über das gesellschaftliche und kulturelle Selbstverständnis der minoischen Bevölkerung Kretas<sup>4</sup> und erlauben eine ungefähre Rekonstruktion der minoischen Religion, die uns nicht schriftlich überliefert ist.

## 2. Forschungsgeschichte

Im Jahr 1903 nannte Myres nach einer Ausgrabung das gefundene Heiligtum von Petsofa erstmals „peak sanctuary“, betitelte seinen Fund also als Gipfelheiligtum<sup>5</sup>.

Er begründete die Benennung aus dem Fundkontext heraus mit dem Vorkommen figürlicher Darstellungen dreierlei Art. So entdeckte er Terrakotten, welche Menschen, Tiere oder

---

<sup>1</sup> Marinatos 1993, 8-12 und 115-126. Schriftzeugnisse zur minoischen Kultur sind meist in Linear A abgefasste Inschriften, welche wir nicht verstehen und aus jüngerer Zeit vor allem administrative Linear B-Texte, welche wenig über die Kultur in ihrer Gesamtheit zu sagen vermögen.

<sup>2</sup> Panagiotopoulos 2006, 125.

<sup>3</sup> vgl. Richards 1984, 190: „The assumptions which have already been mentioned concerning the results of ritual activity must be replaced by a methodology which links theory to the archaeological evidence“.

<sup>4</sup> Chaniotis 2004, 17-35.

<sup>5</sup> Myres 1902/3.

einzelne menschliche Körperteile darstellen und interpretierte diese richtig als Votive<sup>6</sup>.

Am Juktas bei Knossos fand Evans, der Ausgräber des „Palasts des Minos“ von Knossos, kurze Zeit später ähnliche Figuren<sup>7</sup>.

Die weitere Erforschung der ägäischen Bronzezeit schenkte den Funden zunächst keine große Beachtung, 1950 kannte Nilsson nur vier solche Heiligtümer<sup>8</sup>.

22 Jahre später erwähnte Rutkowski dann allerdings bereits 37 Stätten, ihm waren bereits über 50 angebliche Gipfelheiligtümer bekannt, wobei es sich zumeist um nicht umbaute Stätten handelt. Man kann somit festhalten, dass ein Gipfelheiligtum nicht zwingend über Gebäude verfügen muss, was die Identifikation zusätzlich erschwert<sup>9</sup>.

Peatfield zweifelte an den bisherigen Erkenntnissen und überprüfte 1981 die bekannten Befunde. Seiner Meinung nach war zuvor im schlimmsten Fall jedes kretische Heiligtum, welches auf einem Berg liegt, in einem Trugschluss als minoisches Gipfelheiligtum identifiziert worden, obwohl es durchaus auch in späterer Zeit Heiligtümer ohne große Architekturen gegeben hat. Anhand von topographischen Untersuchungen und Vergleichen der Befunde erkannte er schließlich nur 25 überzeugend belegbare minoische Gipfelheiligtümer<sup>10</sup>.

Bis heute hat sich diese Zahl durch Neufunde und weitere Forschung an bekannten Fundstätten zwar etwa verdoppelt, für die Betrachtung relevant sind allerdings nicht alle Gipfelheiligtümer, zumal auch längst nicht an allen gegraben wurde. Viele der Stätten bestehen aus einfachen planierten, architekturfreien Flächen mit wenig Aussagekraft<sup>11</sup>. Ich werde im Folgenden immer wieder exemplarisch auf größere, verhältnismäßig gut überlieferte Heiligtümer eingehen<sup>12</sup>.

### 3. Chronologie

Cherry lässt die frühesten minoischen Gipfelheiligtümer in die späte Vor- bzw. frühe Altpalastzeit datieren<sup>13</sup>. Er begründet dies damit, dass die Heiligtümer nur in den Palästen

---

<sup>6</sup> Karetsou 149-151, Taf. 17-20, 21-22, 26.

<sup>7</sup> Evans 1921-1935.

<sup>8</sup> Nilsson 1950.

<sup>9</sup> Rutkowski 1972.

<sup>10</sup> Peatfield 1983, 273-279.

<sup>11</sup> Kyriakidis 2005, 50.

<sup>12</sup> Zur geographischen Lage der Heiligtümer und einer Auswahl von Stätten vgl. Kyriakidis 2005, 15 Abb. 3.

<sup>13</sup> Cherry 1978, 411-437.

ikonographisch repräsentiert sind und in beiden der gleiche Kultapparat Anwendung findet. Außerdem sind die Inschriften in den Gipfelheiligtümern, so vorhanden, in Linear A gehalten und allen Heiligtümern sind Funde aus der Altpalastzeit gemein<sup>14</sup>.

Ziehen wir das Heiligtum von Juktas als Beispiel heran, so finden wir dort als einziges Element der Altpalastzeit allerdings den Altar. Die übrige Architektur aus Terrassen und Räumen ist spezifisch für die Neupalastzeit<sup>15</sup>.

Diese Tatsache lässt sich in allen palastnahen Gipfelheiligtümern beobachten, was zu dem Schluss führt, dass spätestens mit dem Bau der neuen Paläste eine ökonomische Zentralisation stattgefunden haben muss, welche auch die Gipfelheiligtümer erfasste.

Ausgebaut und erhalten wurden nur die Heiligtümer in Palastnähe, der Kult wurde damit aber auch exklusiver. Für die breite Bevölkerung verlor er somit an Attraktivität. In diesem Zentralisationsprozess und im Zuge der Elitenbildung in der Neupalastzeit verschwinden die nicht urbanen Gipfelheiligtümer zusehends<sup>16</sup>.

Eine genauere Datierung der Stätten als die zuvor beschriebene ist nur sehr schwer möglich, die Chronologie ist durch zu viele antike oder moderne Zerstörungen beeinträchtigt, vor allem durch die hohe Anzahl an Erdbeben, die Kreta regelmäßig erschüttern und den archäologischen Befund irreversibel seiner Aussagefähigkeit berauben<sup>17</sup>.

Des Weiteren ist die topographische Lage der Gipfelheiligtümer als extraurban bzw. außerhalb dörflicher Siedlungen auf einem Berg gelegene Architekturen oder Freiflächen ungünstig für die Untersuchung nach gängigen Methoden der Archäologie, wie etwa der Stratigraphie. Diese Methode kann an Gipfelheiligtümern verständlicherweise erosionsbedingt nur selten Anwendung finden.

#### **4. Topographie**

Zur Identifikation eines Gipfelheiligtums als solches kann zunächst der Leitsatz „Gipfelheiligtümer liegen auf einem gut sichtbaren Gipfel“ hilfreich sein<sup>18</sup>.

Doch so simpel gestaltet sich der Sachverhalt natürlich nicht. Teilweise liegen die Heiligtümer auf sehr niederen Gipfeln oder Hochplateaus in der Nähe eines signifikant

---

<sup>14</sup> ebd.

<sup>15</sup> Karetsou 1981, 137-153 und Grundriss in Kyriakidis 2005, 102 Abb. 20.

<sup>16</sup> Ebd., 113-119.

<sup>17</sup> Chaniotis 2004, 18 und 34.

<sup>18</sup> Kyriakidis 2005, 52.

höheren<sup>19</sup>.

Dies lässt den Schluss zu, dass nicht nur die Aussicht vom Berg herab wichtig für die Auswahl des Standorts des Heiligtums war, sondern sicher auch die Aufsicht zum Berg von den Siedlungen aus. Der Vorteil eines eher nieder gelegenen Heiligtums mag etwa darin bestanden haben, dass man es als Pilger schneller sehen kann, wenn man von fern her anreist. Sofern wir von Pilgern ausgehen, welche nicht aus der unmittelbaren Peripherie des Heiligtums stammten, ist dies ein nicht unwesentlicher Aspekt. Die Pilger konnten das Gipfelheiligtum auf diese Weise schon von fern erblicken und hatten somit ihr Ziel direkt vor Augen. Damit begann für sie die Kulthandlung bereits auf dem Weg zum Heiligtum.

Darüber hinaus lässt sich erschließen, dass die nahe gelegene Siedlung mit dem Heiligtum in einem Blick auf den Gipfel und einem vom Gipfel herab interagiert haben muss, das Heiligtum also trotz seiner Entfernung in die Siedlung integriert war<sup>20</sup>.

Die Höhen der bekannten Gipfelheiligtümer reichen vom 212m NN gelegenen Petsophas bis zum ca. 1160m NN gelegenen Keria. Im absoluten Vergleich scheint diese Differenz enorm, jedoch muss man bei den Überlegungen berücksichtigen, dass die kretische Landschaft viele kleinere Hochebenen aufweist und somit eben diese absoluten Zahlen wenig aussagekräftig sind<sup>21</sup>.

Der entscheidende Faktor ist die relative Höhe des Heiligtums<sup>22</sup>. Diese manifestiert sich vor allem in der Überlegung, wie schnell man von der Siedlung nach oben gelangt. Nach Peatfield zu urteilen, musste man meist mit einem ein- bis zweistündigen Weg rechnen, war also für antike Verhältnisse nur recht kurze Zeit unterwegs und erreichte das Heiligtum ohne all zu große Anstrengung<sup>23</sup>. Das Gipfelheiligtum von Juktas war sogar über eine gut befestigte Straße zu erreichen, was im Kontext mit seiner Verknüpfung zum Palast von Knossos und weiteren, in unmittelbarer Nähe gelegenen Gebäude steht<sup>24</sup>.

Manche Gipfelheiligtümer waren mit einiger Sicherheit auch in das bäuerlich geprägte Leben der minoischen Kultur eingebunden, etwa durch angrenzende Weide- oder Ackerflächen<sup>25</sup>.

Ein treffendes Gegenbeispiel zur Verdeutlichung der Wichtigkeit der relativen Höhe und der geringen Aussagekraft absoluter Zahlen ist das Ida-Massiv mit dem höchsten Gipfel der Insel

---

<sup>19</sup> Vgl. Chryssoulaki 2001.

<sup>20</sup> Peatfield 1990, 119f.

<sup>21</sup> siehe auch Chryssoulaki 2001, 67, Abb. b.

<sup>22</sup> Peatfield 1990, 120.

<sup>23</sup> ebd., Peatfield gibt den Weg von einer Siedlung zu einem Gipfelheiligtum als „rarely more than 2-3 hours“ lang an.

<sup>24</sup> Kyriakidis 2005, 102f.

<sup>25</sup> ebd.

Kreta. Dieser hat eine Höhe von 2456m NN. Der Gipfel war absolut betrachtet zu hoch und damit auch zu weit entfernt von minoischen Siedlungen<sup>26</sup>.

Unter Berücksichtigung der vorhergehenden Argumente können wir den simplen Satz „Gipfelheiligtümer liegen auf einem gut sichtbaren Gipfel“ also auch sinnvoll ergänzen: Gipfelheiligtümer liegen auf einem gut einsehbaren Gipfelplateau, genauer gesagt auf einem von einer Siedlung aus sichtbaren Areal an oder auf einem Berg und nicht immer auf dem absolut höchsten Punkt des Berges. Sie sind in relativ kurzer Zeit von einer nahe gelegenen Siedlung aus erreichbar und stehen in Interaktion mit dieser.

Ein wichtiger Aspekt ist auch die Intervisibilität der Heiligtümer. Nowicki rekonstruiert aus diesem Faktum Zonen zwischen den Heiligtümern<sup>27</sup> und Peatfield meint: „On a regional level the intervisibility of peak sanctuaries provides an opportunity, for the expression of ritual unity may have transcended political boundaries.“<sup>28</sup>.

Da die minoische Gesellschaft ähnlich der klassischen griechischen Staatsstruktur aus zahllosen Poleis kein einheitliches Staatsgebilde war, entsteht durch diese Intervisibilität zumindest auf religiöser Ebene auch ein Gemeinschaftsgefühl, einhergehend mit einer einheitlichen, im gemeinsamen Kult begründeten „minoischen“ Identität, welche politisch wohl nie existierte<sup>29</sup>.

## **5. Entstehung der Gipfelheiligtümer**

Der Kult und die Kulthandlungen sind aus dem archäologischen Kontext ebenso wie die Religion nur schwer zu erschließen.

Mit Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass es sich bei den minoischen Architekturen auf Gipfeln um keine Tempel handelt. Der Begriff Tempel impliziert die Aufbewahrung einer Kultstatue der verehrten Gottheit, eine solche ist uns aus dem Kontext der Gipfelheiligtümer aber nicht oder in Ausnahmefällen nur in nicht figürlicher Darstellung bekannt, etwa aus dem offensichtlich mit dem Heiligtum von Juktas verknüpften Kultgebäude in Anemospelia. Darstellungen dieser Art haben für gewöhnlich allerdings Votivcharakter und sind im

---

<sup>26</sup> Sonnabend, H., RE 5, Ida[1], Sp. 887f.

<sup>27</sup> Nowicki 1991, 143-145.

<sup>28</sup> Peatfield 1994, 25.

<sup>29</sup> Chaniotis 2004, 18.



Zweifelsfalle eher Abbild eines Adoranten denn einer Gottheit<sup>30</sup>.

Die Gipfelheiligtümer entstanden wohl autochthon minoisch. Sie könnten etwa aus dem Grund gebaut worden sein, dass ein Glaube an Götter, die in den Bergen wohnen oder eine einzelne Berggottheit verbreitet war<sup>31</sup>.

Eventuell lassen sich Vergleiche mit dem Olymp anstellen, der als Ort, an dem die Götter wohnen, vor allem auf Grund der faszinierenden Naturschauspiele in seinem Massiv gilt. Vergleichbares muss auch für die kretischen Gebirge zu beobachten sein, treten im Hochgebirge doch stets starke Wetterschwankungen und extreme Naturerscheinungen auf<sup>32</sup>.

In jedem Fall haben die Berge im Kontext von Naturreligionen stets ein besonderes Gewicht, wie dies auch Knapp formuliert: „Rural sanctuaries are crucial for accessing the symbolic aspects of such landscapes.“<sup>33</sup>.

Die Berge sind also Identitätsstifter und Orte der Gemeinschaft, aber auch der Erinnerung und der Mythologie und in letzter Konsequenz Stifter einer politischen Identität durch ihre religiöse Bedeutung.

Gipfelheiligtümer müssen demnach als „the materialization of memory, the mythical elements in the landscape, and these ‚sites of memory‘ represent media that together with other landscape features help formulate a political identity“<sup>34</sup> verstanden werden, was uns bei Betrachtung der allgemeinen Topographie Kretas leicht fallen dürfte, da die Insel wie oben beschrieben zum großen Teil bergige Landschaften aufweist<sup>35</sup>.

Das Gipfelheiligtum auf dem Berg Juktas bietet eine außerordentliche Besonderheit: Wer den Berg von Iraklio aus betrachtet, wird bemerken, dass er in seiner Form einem gigantischen „Schädel“ gleicht, welcher über die Hochebenenlandschaft ragt<sup>36</sup>. Dieser Umstand eines besonders geformten Berges ist sicher nicht unwesentlich für die Auswahl des Standorts der Heiligtümer und vermag die These zu evozieren, der Berg selbst sei in diesem Fall eine Erscheinung der Gottheit, oder doch zumindest deren Domizil.

Ein weiterer Aspekt könnte sein, dass die Heiligtümer die Gottheit sammeln, also ihre Epiphanie einfangen sollten, wie Hägg meint<sup>37</sup>. Eventuell war es gar ein Tabu, die Berge zu

---

<sup>30</sup> Hägg 1983, 192f.

<sup>31</sup> Peatfield 1990, 120.

<sup>32</sup> Vgl. Scherf, J., RE 8, Olympos[1]/II, Sp. 1191f.

<sup>33</sup> Knapp 1999, 232.

<sup>34</sup> Knapp & Ashmore 1999a, 13-19.

<sup>35</sup> Chaniotis beschreibt Kreta z.B. als „ein Berg im Meer“, vgl. Chaniotis 2004, 9.

<sup>36</sup> Karetsou 1981, 137.

<sup>37</sup> Hägg 1981.

besiedeln und die Heiligtümer wurden als eine Art „Gotteshaus“ gebaut, da nur die Gottheit in den Bergen wohnen sollte<sup>38</sup>.

Rutkowski meint, dass die Gipfelheiligtümer auf der Furcht und den Sorgen der Schäfer und Hirten beruhen<sup>39</sup>. Unterstützt wird seine These durch die Untersuchungen von Moody und Rackham, welche die minoische Vegetation als waldreich und gut geeignet für die Beweidung durch Schafe beschreiben, sehr verschieden zur heutigen kretischen Pflanzenwelt, wobei vor allen Dingen die Bewaldung höher in die Bergregionen hinein gereicht haben dürfte, als dies heute der Fall ist. Sie sprechen von einer Zahl von etwa 127.000 Schafen in minoischer Zeit, welche jedoch auch höher sein konnte, da dieser Wert auf Aufzeichnungen aus den Palästen beruht und eventuell nicht alle Schafe darauf festgehalten wurden<sup>40</sup>. Bedenkt man die aus heutiger Sicht geringe Siedlungsdichte auf Kreta in minoischer Zeit, so ist dies eine stattliche Zahl, die den Eindruck einer überwiegend bäuerlich und pastoral ausgerichteten Gesellschaft unterstreicht.

Somit könnte es auch sein, dass die Gipfelheiligtümer indirekt Folge eines ökonomischen Problems waren und gebaut wurden, um die Götter zu beschwichtigen, da man die großen Schafherden klimatisch und vor allem ökonomisch bedingt zunehmend auch in höheren Gebieten des Gebirges weiden lies. Diese These wird gestützt durch das zuvor erwähnte Tabu, man hätte also durch die Nutzung der Berge die Götter erzürnt und müsste sie folglich durch den Kult an den Heiligtümern wieder friedlich stimmen.

## **6. Minoische Religion**

Bei einer Rekonstruktion der minoischen Religion ergeben sich einige Probleme. Wir haben keine lesbare schriftliche Überlieferung, weder in Linear B noch in der späteren Tradition werden minoische Kultpraktiken oder religiöse Riten erwähnt und Linear A, das selten in Inschriften auftritt, können wir nicht verstehen<sup>41</sup>.

Aus archäologischen Quellen, die per se stumm sein müssen, lässt sich nur schwer und in sehr groben Schemata erschließen, wie das religiöse Handeln ausgesehen haben mag. Wir kennen lediglich den architektonischen Rahmen bzw. den Standort der Heiligtümer sowie einzelne Kultgegenstände, Votive oder Überreste der Handlungen, etwa Aschefunde mit

---

<sup>38</sup> Ders. 1986, 41-62.

<sup>39</sup> Rutkowski 1972.

<sup>40</sup> Rackham & Moody 1996, 125-128.

<sup>41</sup> Cotterell 1979, 161.

Tierknochen<sup>42</sup>.

Somit haben wir keine andere Möglichkeit, als die minoische Religion vor allem durch Rückschlüsse aus der klassischen griechischen und durch Vergleiche mit anderen, antiken wie modernen, „Naturreligionen“ zu rekonstruieren<sup>43</sup>. Eine wichtige Frage ist hierbei auch die nach der Kontinuität oder Diskontinuität minoischer religiöser Praxis in der mykenischen Kultur. Pötscher meint hierzu, „dass man sich in der minoischen Religion, aber auch in der weiteren Entwicklung bis hin zur griechischen Religion vor einer Überbetonung von Evolution sehr hüten muss [...]“<sup>44</sup>. Es gibt allerdings, dies sollte erwähnt sein, zahlreiche Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen der minoischen und mykenischen Kultpraktiken. B.C. Dietrich fokussiert diese Parallelität, indem er schreibt „[...] historical Greek linguistic and traditional, together with the archaeological evidence, indicate that even in the case of peculiarly Minoan sites, like caves and peaks, the cult content was shared with the people of the mainland. [...] there is little doubt that Crete represented the senior partner in the sense of having been the major contributor. [...]“<sup>45</sup>. Wir müssen also davon ausgehen, dass der Einfluss der minoischen Religion auf die der mykenischen Kultur und in letzter Konsequenz auf die griechische Religion, basierend wohl auf ähnlichen Vorstellungen und Bedürfnissen der Menschen, zu einer Kontinuität und Parallelität der Kulte führt, selbst wenn diese sich weiterentwickeln oder zumindest eine andere Gestalt bekommen. Dass die griechische Religion aber nicht nur als eine Fortführung und Weiterentwicklung der minoischen verstanden werden kann, wird bei Herodot überliefert:

*„Überhaupt stammen fast alle hellenischen Götternamen aus Ägypten. Denn dass sie ausländischen Ursprungs sind, das habe ich durch Befragen mit Sicherheit festgestellt, und ich glaube bestimmt, dass sie eben aus Ägypten stammen.“<sup>46</sup>*

Wir können demnach aber mit einiger Sicherheit davon ausgehen, dass der Einfluss der minoischen Vergangenheit auf die griechische Religion vorhanden war, da bereits die minoische Religion, so Noegel, „itself greatly shaped by contacts with Egypt and with the civilization of the eastern Mediterranean, including Mesopotamia“<sup>47</sup> war.

Unser Wissen basiert dementsprechend auf Vergleichen der minoischen mit anderen Religionen und daraus gefolgerten Hypothesen, also einer reinen Interpretation anhand der

---

<sup>42</sup> Vgl. Jones 1999.

<sup>43</sup> Peatfield 2001.

<sup>44</sup> Pötscher 1990, 225.

<sup>45</sup> Dietrich 1986, 38.

<sup>46</sup> Herodot, Hist. 2.50.1

<sup>47</sup> Noegel 2007, 26.

Annahme von Kultkontinuitäten und -transfer. Man kann somit nur durch eine möglichst gut belegte Annäherung eine ungefähre Vorstellung dessen vermitteln, was minoische Religions- und Kultpraxis tatsächlich ausmachte<sup>48</sup>.

Gesichert ist einzig der Glaube an eine Muttergottheit, welche eng mit Tieren verbunden war und etwa zusammen mit Schlangen dargestellt wurde<sup>49</sup>. Auch hier finden wir Kontinuitäten und Parallelen in Kulturen anderer Regionen, etwa dem der Magna Mater alias Kybele aus Anatolien<sup>50</sup>.

Die Verehrung einer Muttergottheit entstand durch die Naturverehrung der frühen ägäischen Bauern, die in ihrem Alltagsleben sehr stark von der Natur und deren Phänomenen geprägt waren. Die Gottheit spiegelt hier den intensiven Naturbezug einer agrarischen Gesellschaft wieder, die von allerlei Naturphänomenen in ihrem täglichen Leben bestimmt wurde.

Der etwaige Glaube an einen jungen Gott, welcher mit den Jahreszeiten stirbt und im Frühjahr eine Reinkarnation erfährt, lässt sich ganz konkret auf das Eintreten des Winters, bei dem er stirbt, und des Frühlings, der ihn wieder gebärt, zurückführen<sup>51</sup>. Hier werden die Jahreszeiten zum Sinnbild einer Gottheit, was mit dem Wachstumszyklus der Flora, speziell der Nutzpflanzen, zusammen hängt: Im Winter findet kein offensichtliches Wachstum und vor allem keine Ernte statt. In dieser Jahreszeit muss somit auch kein Gott existieren, er stirbt im Spätsommer mit der letzten Ernte.

Da die Bevölkerung Kretas noch in klassischer und hellenistischer Zeit glaubte, dieses Schicksal würde auch der Göttervater Zeus jedes Jahr aufs Neue erleiden, galten die Kreter in der Antike als Volk der Lügner. Dieser Reinkarnationsglaube könnte allerdings eine einfache Weiterführung der minoischen Idee und somit ein weiterer Faktor einer gewissen Kult- oder zumindest Ritualkontinuität sein<sup>52</sup>.

In der Betrachtung der minoischen Religion sollte man auf keinen Fall den Fehler machen, Religion nur als Glaube an Gottheiten anzusehen. Die minoische Religion ist viel eher vom Handeln bestimmt. Auch die Heiligtümer für „abwesende Götter“, für die kein Kultbild existiert, lassen den Schluss zu, dass wir es mit einer Religion von performativem Charakter zu tun haben, deren religiöse Identität sich im gemeinsam ausgeübten Kult viel eher ausdrückt, als im gemeinsamen Glaube an eine oder mehrere Gottheiten.

Was man etwa in den Gipfelheiligtümern findet, sind in erster Linie nicht die Gottheiten,

---

<sup>48</sup> Marinatos 1993, 11

<sup>49</sup> Cotterell 1979, 175.

<sup>50</sup> Vgl. Roller 1999.

<sup>51</sup> Alexiou 1976, 80f.

<sup>52</sup> Chaniotis 2004, 15 und 33.

sondern die Gläubigen. Terrakotten zeigen Adoranten, welche sich selbst im Heiligtum substituiert sehen wollten, aber eine Ikonographie irgendwelcher Gottheiten ist uns kaum bekannt<sup>53</sup>. Zieht man wie Peatfield zum Vergleich eine andere Naturreligion heran, so kann man sein Zitat aus der afrikanischen Ndembu-Kultur zum besseren Verständnis gebrauchen: „*God may be far away, but we are here.*“<sup>54</sup>.

Die Religion besteht also vor allem, wie oben bereits angedeutet, aus dem performativen Element und dessen gemeinsamer Ausübung. Der Kult steht somit in seiner Wichtigkeit vor dem Glauben<sup>55</sup>.

## 7. Der Kult am Heiligtum

Die Adoranten versammelten sich im Heiligtum und brachten dort gemeinsam Opfer dar, wie etwa Obst in Körben. Ein solches Opfer ist uns ikonographisch auf einer Steatitvase belegt, welche die Kulthandlung an einem Gipfelheiligtum simplifiziert darstellt<sup>56</sup>.

Ein blutiges Opfer war nicht unbedingt erforderlich und ist archäologisch meist schwer belegbar, Asche- und Knochenfunde können ebenso nur vom rituellen Festmahl stammen<sup>57</sup>.

Gefundene Terrakotten weisen oftmals Brandspuren auf, so kann man davon ausgehen, dass sie als Brandopfer dargebracht wurden.

Man findet hier etwa figürliche Darstellungen einzelner Körperteile wie Arme, Beine oder Genitalien. Es fällt leicht, sich vorzustellen, dass diese als Substitute geopfert wurden, da man an die reinigende und heilende Wirkung des Opfers, eventuell eben eines Brandopfers, glaubte. Dieser Glaube findet sich in vielen Naturreligionen<sup>58</sup>.

Eventuell waren die Terrakotten jedoch auch einfache Votive, welche nicht unbedingt zerstört werden mussten, sondern deren Anwesenheit im Heiligtum die humane Vorlage oder das Tier, wie oben erwähnt, substituierten<sup>59</sup>.

Um eine genaue Aussage treffen zu können, ist der Befund zu fragmentarisch. Eine absichtliche Zerstörung in kultischer Handlung bei einmaliger Benutzung der Terrakotten ist ebenso wahrscheinlich wie die Verwendung als dauerhafte Votive.

Der Glaube an die reinigende Kraft des Feuers lässt sich jedenfalls in vielen älteren und

---

<sup>53</sup> Sakellarakis 1991.

<sup>54</sup> Vgl. Peatfield 2001, 52.

<sup>55</sup> Ebd., 51.

<sup>56</sup> Peatfield 1990, 129, Abb. 16.

<sup>57</sup> Peatfield 1990, 18.

<sup>58</sup> Peatfield 1990, 121f.

<sup>59</sup> ders. 1990, 127.

heutigen Naturreligionen ebenfalls finden, was auf Parallelen in der minoischen Religion schließen lässt<sup>60</sup>.

Als Altar fungiert in den Gipfelheiligtümern entweder nur ein einzelner großer Stein oder, wie etwa in Juktas, ein gemauerter Steinriegel.

## **8. Wirtschaftliche Bedeutung der Heiligtümer**

Haggis beschreibt die zentrale Funktion früher Gipfelheiligtümer als Orte der Verwaltung der Wirtschaft<sup>61</sup>. Dabei dienten die Gebäude nicht etwa zur direkten Lagerung von Gütern, vielmehr jedoch die Heiligtümer zu administrativen Zwecken. Auch hier sehen wir uns vor das Problem gestellt, dass sich Handeln nur spärlich archäologisch belegen lässt.

Die Gipfelheiligtümer als Fokus ritueller Handlung hatten weniger die Funktion einer Kontrollinstanz als vielmehr die Zuständigkeit für die Organisation überregionaler Wirtschaftsbeziehungen. Sie waren der Ausgangspunkt für wirtschaftliche Interaktion mit anderen, auch weiter entfernten Regionen. Dies lässt sich zwar ebenfalls nur schwer belegen, aber exportierte, folglich gehandelte, Keramik weist zumindest darauf hin<sup>62</sup>.

Hier spielt auch die oben bereits erwähnte Intervisibilität der Heiligtümer eine große Rolle, da sie wie gesagt eine Art Netz über Kreta spannten<sup>63</sup>.

Die Heiligtümer verbanden die Gesellschaft einer Region im gemeinsamen Kult. Im Zuge der Elitenbildung und Einflussnahme der Eliten auf den Kult entstanden erst die auffälligen Verknüpfungen zwischen den Heiligtümern und Palästen, was sich in der Ikonographie ausdrückt. Darstellungen von Gipfelheiligtümern finden wir wie gesagt nur in den Palästen, ebenso finden wir aber auch die Paläste ikonographisch in den Heiligtümern wieder<sup>64</sup>. Wenn man wie Gehrke davon ausgeht, dass die Paläste „zugleich Mittelpunkte von Kult und Herrschaft“<sup>65</sup> waren, so hatten die Gipfelheiligtümer die Funktion eines identitätsstiftenden wirtschaftlichen Bindegliedes zwischen den einzelnen städtischen Zentren auf Kreta.

Das allmähliche Verschwinden der Heiligtümer scheint ebenso einen wirtschaftlichen Grund gehabt zu haben. Mit zunehmender Größe und gesellschaftlicher Einflussnahme der Paläste verlor nicht nur der Kult seinen Reiz, sondern wurde das Heiligtum auch ökonomisch

---

<sup>60</sup> ders. 2001.

<sup>61</sup> Haggis 1999, 80f.

<sup>62</sup> ders. 1999, 81.

<sup>63</sup> vgl. Peatfield 1990, 120.

<sup>64</sup> Haggis 1999, 80f.

<sup>65</sup> Gehrke 1999, 29.

zunehmend unbedeutend, da sich die Wirtschaftsaktivität um die Paläste konzentrierte<sup>66</sup>.

Geht man davon aus, dass die minoische Kultur vor allem eine bäuerlich geprägte war, so ist es leicht, eine Verbindung zwischen den Heiligtümern und alltäglicher Berufsausübung eines Großteils der Bevölkerung auszumachen, welche durch die wirtschaftliche und religiöse Zentralisierung in der späten Neupalastzeit sukzessive schwindet<sup>67</sup>.

## 9. Schlussbetrachtung

Minoische Gipfelheiligtümer waren also hauptsächlich Orte gemeinschaftlicher Religionsausübung, wobei die minoische Religion als stark performativer Kult rekonstruiert wird. Sie wurden vor allem in der Altpalastzeit auf Gipfelplateaus in Siedlungsnähe gebaut. Ihre genaue Funktion und der Grund ihrer Entstehung sind aus dem archäologischen Kontext nicht exakt zu bestimmen. Mir scheint allerdings die Theorie am wahrscheinlichsten, dass die Heiligtümer die Epiphanie der Gottheit sozusagen einfangen sollten und somit eine Art Gotteshaus im weitesten Sinne waren<sup>68</sup>. Die Erklärung, dass in minoischer Zeit der Glaube an eine oder mehrere Gottheiten vorherrschte, die in den Bergen wohnen sollten, scheint ebenso plausibel.

Auf Grund des fragmentarischen, ausschließlich archäologischen Quellenmaterials bleibt eine exaktere Rekonstruktion der Handlungen in den Heiligtümern mangels Evidenz unmöglich. Die angewandte Methode, den Kult und damit den Kern der Entstehung und Funktion der Heiligtümer aus Vergleichen, Hypothesen und dem archäologischen Fundmaterial zu rekonstruieren, muss gezwungenermaßen relativ oberflächlich bleiben<sup>69</sup>.

Dennoch ließ sich aufzeigen, dass die Gipfelheiligtümer von der Altpalastzeit identitätsstiftend und von großer Bedeutung für die Religion der kretischen Bevölkerung in der frühen ägäischen Bronzezeit waren. Der Ausbau großer palastnaher Heiligtümer in der Neupalastzeit leitete in letzter Konsequenz auch das ungewollte Ende der Heiligtümer ein, da er sie ihrer Funktion als Zentren der Interaktion letztlich beraubte.

---

<sup>66</sup> Halstead & O'Shea 1982, 92-99.

<sup>67</sup> Die minoische war eine von Viehzucht und Ackerbau geprägte Gesellschaft, vgl. Chaniotis 2004, 21f.

<sup>68</sup> Hägg 1983, 184f.

<sup>69</sup> vgl. Kyriakidis 2005, 41.

## 10. Literaturverzeichnis

### Aufsätze und Monographien:

- Alexiou, S. 1976 Minoische Kultur, Göttingen 1976.
- Chaniotis, A. 1999 From Minoan farmers to Roman traders: Sidelights on the economy of ancient Crete, HABES 29, Stuttgart 1999.
- 2004 Das Antike Kreta, München.
- Cherry, J.F. 1978 Generalisation and the archaeology of the state, in Green, D. u.a., Social organisation and settlement, BAR Internal Series 47, Oxford.
- Chryssoulaki, S. 2001 The Traostalos Peak Sanctuary: Aspects of Spatial Organization, in: Laffineur, R. und Hägg, R., POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Liège 2001.
- Cotterell, A. 1979 The Minoan World, London.
- Dietrich, B.C. 1986 Tradition in Greek Religion, New York.
- Evans, A.J. 1921-1935 The Palace of Minos at Knossos, Vol. 1-4, London
- Gehrke, H.J. 1999 Kleine Geschichte der Antike, München 1999.
- Gruben, G. 2001 Griechische Tempel und Heiligtümer, München 2001.
- Haggis, D.C. 1999 Staple Finance, Peak Sanctuaries and Economic Complexity, in: Chaniotis, A. (Hrsg.), From Minoan Farmers to Roman Traders, Stuttgart.



- Hägg, R. 1981 Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age, proceedings of the first International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12 - 13 may 1980, Lund.
- 1983 Anthropomorphic Cult Images In Minoan Crete?, in: Krzyszkowska, O. (Hrsg.), Minoan Society, Proceedings of the Cambridge Colloquium 1981, Bristol.
- 1986 Die göttliche Epiphanie im minoischen Ritual, AM 101.
- Halstead, P. 1992 A Friend in Need is a Friend indeed: Social Storage and the Origins of Social Ranking, in: Renfrew, C. (Hrsg.), Ranking Resource and Exchange. Aspects of the Archaeology of Early European Society, Cambridge.
- Horneffer, A. 1955 Herodot: Historien, Deutsche Gesamtausgabe, Stuttgart.
- Hölscher, T. 2002 Klassische Archäologie Grundwissen, Darmstadt.
- Jones, D.W. 1999 Peak Sanctuaries and Sacred Caves: a comparison of artefacts, in: Studies in mediterranean Archaeology and Literature, pocket-book 156, Jonsered.
- Karetsou, A. 1981 The peak sanctuary of Mt. Juktas, SCABA.
- Knapp, A.B. 1999a Knapp, A.B. & Ashmore, W., Archaeological Landscapes; Constructed, Conceptualized, Ideational, in: Archaeologies of Landscape, Malden Mass.
- 1999b Ideational and Industrial Landscape on Prehistoric Cyprus, in: Archaeologies of Landscape, Malden Mass..
- Kyriakidis, E. 2005 Ritual in the Bronze Age Aegean: The Minoan Peak Sanctuaries, London.

- Marinatos, N. 1993 Minoan Religion: Ritual, Image and Symbol, Columbia S.C.
- Myres, J.L. 1902/03 The sanctuary-site at Petsöfa, BSA 9, 1902/3.
- 1903 Excavations at Palaikastro II, in: Annual of the British School at Athens 9, Athen.
- Nilsson, M. 1950 The Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion, Lund.
- Noegel, S. 2007 Greek Religion and the Ancient Near East, in: Ogden, D. (Hrsg.), A Companion to Greek Religion, Oxford, 21-34.
- Nowicki, K. 1991 Some Remarks on the Distribution of Peak Sanctuaries in Middle Minoan Crete, in: Archaeologia War 42.
- Peatfield, A.A.D. 1983 The Topography of Minoan Peak Sanctuaries, in: Annual of the British School at Athens 78, Athen 1983.
- 1990 Minoan Peak Sanctuaries: history and Society, OpAth 18, Stockholm 1990.
- 1994 "After the 'Big Bang' - What?" of Minoan Symbols and Shrines beyond Palatial Collapse, in: Alcock, S. (Hrsg.), Placing the Gods, Sanctuaries and Sacred Space in Greece,
- 2001 Divinity and Performance on Minoan Peak Sanctuaries, in: Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Liège, S. 51-55.
- Pötscher, W. 1990 Aspekte und Probleme der minoischen Religion, Hildesheim.
- Rackham, O. 1996 The Making Of The Cretan Landscape, Manchester.

- Richards, C. 1984 Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex, in: Bradley, R. und Gardiner, J., Neolithic Studies: A Review of Some Current Research, Oxford.
- Roller, L. 1999 In search of God the mother: the cult of Anatolian Cybele, Berkeley California.
- Rutkowski, B. 1972 Cult Places in the Aegean World, Wroclaw.