

Angelos Chaniotis (Heidelberg)

Heiligtum und Stadtgemeinde im klassischen und hellenistischen Kreta

1. Einleitung

Die Erforschung der postminoischen Heiligtümer Kretas konfrontiert uns mit einem Paradoxon: Je größer die Zahl der dokumentarischen Quellen (wie Gesetze, Weihungen oder Kultregelungen) wird, die konkrete Aussagen über Kulte machen, desto geringer wird das Interesse an Heiligtümern. Vielleicht ist es aber auch gar nicht so erstaunlich, daß je lückenhafter die Überlieferung und je rätselhafter die Funde sind, desto intensiver darüber diskutiert und spekuliert wird. Um ein Beispiel zu nennen: Die geometrischen, orientalisierenden und archaischen Phasen von Heiligtümern wie jene von Simi Viannou, Prinias und Kommos oder wie die Idäische Gotter monopolisieren das Interesse. Es sind nicht nur der Glanz der Funde und die Faszination des Rätselhaften, die zu diesem einseitigen Interesse führen; es ist auch die stillschweigend gemachte Annahme, daß das klassische und hellenistische Kreta für keine Sensation sorgen kann (s. aber demnächst Sporn 1997).

Auch in Bezug auf die Beziehungen zwischen Heiligtum und Stadtgemeinde meint man auf den ersten Blick, daß Kreta nur Banales und aus dem restlichen Griechenland gut Bekanntes liefern kann. Wen überrascht es, wenn die Inschriften Kretas uns darüber Auskunft geben, daß die Stadtgemeinden Priester für die Durchführung von Ritualen und Beamte für die Verwaltung der Kultorte wählten, Opfer und Weihgeschenke darbrachten, Feste feierten, Statuen reparierten, Kriegsbeute weihten, Tempel und Altäre bauten und öffentliche Dokumente an den Wänden von Sakralbauten aufzeichneten? Und in der Tat werden diese banalen Tätigkeiten auf Kreta — wie sonst im antiken Griechenland — reichlich dokumentiert. Diese sind aber nicht die Quellen, die ich hier behandeln möchte. Es geht hier um die Frage — eine Frage von allgemeinem Interesse —, wie die Stellung einiger kretischer Heiligtümer komplizierte hierarchische Strukturen, Abhängigkeitsverhältnisse, Spannungen und Konflikte in einer zwar nicht isolierten, aber geographisch geschlossenen und trotzdem politisch gespaltenen Landschaft, widerspiegelt.

Die Konzentration von mehr als 60 unabhängigen Poleis auf engem Raum führte zu Konflikten, vor allem um den Besitz von Land (Chaniotis 1996, 169-175). Für Spannungen sorgte auch die streng hierarchische innere Organisation der Poleis, mit verschiedenen Stellungen, die von der Zugehörigkeit zu einem adligen Geschlecht und dem Besitz des vollen Bürgerrechtes bis zu verschiedenen Kategorien abhängiger und unfreier Bevölkerungsgruppen reichten (Chaniotis 1996, 18-22). Wenn man auch noch den unterschiedlichen Ursprung der Bevölkerung in Betracht zieht, der aus dem Vortrag von Frau Trümper so klar hervorgeht, erkennt man, daß Kreta doch einiges an Eigenarten zu bieten hat. Ich habe meine Beobachtungen unter fünf Punkten zusammengefaßt: Heiligtum und Polisideologie, Heiligtum und Grenze, Heiligtum und Hegemonie, Heiligtum und abhängige Gemeinde und schließlich extra-urbane Heiligtümer auf heiligem Land.

2. Heiligtum und Polisideologie

Die Rolle von Kulte für die Konstruktion von Identitäten ist allgemein bekannt. Die Teilnahme am Kult trennt die Zugehörigen von den Fremden, und die verschiedenen Aufgaben der Teilnehmer am Kult spiegeln komplizierte hierarchische Strukturen wider. So sind Rituale, vor allem Initiationsrituale, für die Akkulturation der Jugend und deren Integration in die Gruppe von zentraler Bedeutung. Rituale der Ephebie sind mehrfach auf Kreta belegt, unter anderem auch durch hellenistische Staatsverträge (Chaniotis 1996, 124-130; vgl. Bile 1992). Unsere wichtigste Quelle für Kreta ist ein Fragment des Historikers des 4. Jh. v. Chr. Ephoros (bei Strabon 10, 4, 21). Ein junger Mann wird nach strengen Regeln von einem reifen Mann gleichen Ranges entführt. Das Ritual spiegelt somit die soziale Hierarchie wider, es bestätigt sie. Nach zwei Monaten gemeinsamen Lebens und Jagens auf den Bergen erhält der neue Bürger symbolträchtige Geschenke: einen Becher, eine Tracht, ein Opfertier, das in einem Opferfest für Zeus geschlachtet wird (Gehrke 1997, 31-35; Vattuone 1998). Obwohl derartige Rituale auch in urbanen Heiligtümern stattfanden — so in Phaistos (Leitao 1995) und vielleicht Knosos (Callaghan 1978), war deren bevorzugter Ort nicht die Stadt, sondern der Berg, entsprechend einem allgemein verbreiteten Schema von Initiationsritualen. Die Ausgrabungen von Angeliki Lebessi in Simi Viannou haben ein Heiligtum bekannt gemacht, in dem Epheben zumindest einen Teil dieses Rituals durchführten (Lebessi 1985). Das auf einem Berg gelegene Heiligtum, vielleicht an der gemeinsamen Grenze mehrerer Gemeinwesen (s.u.), ein Ort der Liminalität, war für ein Initiationsritual bestens geeignet. All das hat Lebessi überzeugend dargelegt. Inschriftenfunde deuten darauf hin, daß der Kultort Besucher (Epheben?) aller Nachbarpoleis anzog (Chaniotis 1988, 3; Chaniotis 1996, 129). Er war Ort der Begegnung junger Bürger mehrerer Staaten, die durch diese Begegnung vielleicht ihre eigene Identität intensiver erlebten, vielleicht aber auch der Ort, wo eine überstädtische, regionale Verbindung entstehen konnte (s.u.).

3. Heiligtümer und Grenze

Die Zugehörigkeit des Heiligtums in Simi zu einer bestimmten Polis ist zweifelhaft. Die meisten extraurbanen Heiligtümer befanden sich dagegen auf dem Territorium einer Polis, die durch die Pflege des Kultes gleichzeitig den Anspruch auf das benachbarte Gebiet demonstrierte und legitimierte. Für dieses allgemein verbreitete Phänomen bietet Kreta sehr lehrreiches Material. So werden in den kretischen Vertragseiden sehr viele Götter angerufen, deren Epitheta sich von Ortsnamen ableiten und zwar von Namen von Grenzorten. Ein Vertrag zwischen Gortyn, Priansos und Hierapytna um 200 v. Chr. (Chaniotis 1996, Nr. 27) bietet mit seiner langen Liste von Schwurgöttern ein charakteristisches Beispiel: Hestia, Zeus Idatas, Zeus Agoraios, Zeus Skylios, Zeus Oratrios, Hera, Athena Polias, Athena Oleria, Apollon Pythios, Lato (Leto), Artemis, Ares, Aphrodite, Hermes Dakytios, die Koureten, die Nymphen und Eleithyia Inatia. Das Heiligtum des Zeus Skylios, auf dem Berg Kophinas, befand sich an der Grenze von Gortyn zu Priansos; Zeus Idatas verweist auf die

nordwestliche Grenze Gortyns, auf den Berg Ida, dort, wo das gortynische Gebiet an das von Sybrita, Rhaukos und Axos angrenzte; Athena Oleria hatte ihren Kultort in Oleros (Meseleri), an der Nordgrenze von Hierapytna; Eileithyia Inatia wurde in Inatos/Tsoutsouros verehrt, dem Hafen von Priansos, an seiner Grenze zu Gortyn. Man hat fast den Eindruck, daß die Anrufung dieser Götter auf die Ausdehnung des Gebietes der drei Vertragspartner hinwies. Ähnliches stellt man in anderen kretischen Eiden fest, mit der Anrufung von Göttern, deren Heiligtümer sich in exponierter Lage befanden, wie Zeus Thenatas in Amnisos (Knosos), Athena Samonia (Inatos), Zeus Tallaios und Zeus Diktaios (Chaniotis 1996, 74).

Das große Interesse an Grenz- und extra-urbanen Heiligtümern stellt man in derselben Zeit auch in den Bau- und Weihinschriften fest, die fast ausschließlich solchen Heiligtümern gelten. Zwei sehr charakteristische Beispiele sind die Inschriftendossiers aus dem Heiligtum des Zeus Thematas in Amnisos (Chaniotis 1992, 288-296) und aus dem Heiligtum des Ares und der Aphrodite in Sta Lenika, an der Grenze zwischen Lato und Olus (van Effenterre 1943; Bowsky 1989, 338-341). Dort haben in konfliktreichen Perioden der kretischen Geschichte die Magistrate von Knosos bzw. Lato Jahr für Jahr ihre Tätigkeiten (Opfer und Bauarbeiten) registriert, und machten somit klar, daß ihr Staat die Verantwortung für das jeweilige Heiligtum hatte, und somit einen legitimen Anspruch auf das Gebiet. Weitere Beispiele sind die Bauarbeiten der Gortynier im Asklepiosheiligtum von Lebena (Inscr.Cret. I,xvii 4-6) und der Hierapytnier im Heiligtum des Zeus Diktaios bei Palaikastron (Inscr.Cret. III,ii 1) und im Heiligtum der Athena Oleria in Oleros (Inscr.Cret. III,v 1).

4. Heiligtum und Hegemonie

Die Darbringung von Weihungen an ein Heiligtum durch abhängige, eroberte oder unterworfenen Gemeinwesen gehört zu den Medien, durch welche eine Hegemonialmacht ihre Vorherrschaft zum Ausdruck zu bringen pflegte. Der bekannteste Fall in der griechischen Geschichte ist jener der attischen Hegemonie im 5. Jh. v. Chr. und der Darbringung von Erstlingsopfern (aparchai) an das Heiligtum der Demeter bei Eleusis durch seine Verbündeten (Smarczyk 1990, 167-298). Kreta liefert eine ganze Reihe interessanter Beispiele für eine analoge Instrumentalisierung von Heiligtümern. Ein Bündnisvertrag zwischen Knosos und seinem Nachbarn Tylisos um 450 v. Chr. (Staatsverträge II 148 A 9-11; cf. van Effenterre-Ruzé 1994, 224-233 no. 54 II) ordnet die gemeinsame Weihung des besten Teils der Kriegsbeute an Delphi an ("von der Beute aber sollen beide gemeinsam das schönste nach Delphi schicken, das andere aber sollen beide dem Ares in Knosos weihen", Übers. H. Bengtson). Man würde erwarten, daß der Rest unter den beiden Partnern geteilt würde. Dies ist aber nicht der Fall. Knosos, das eine stärkere Position hatte, wie aus verschiedenen Bestimmungen hervorgeht, brachte seine Vormacht auch dadurch zum Ausdruck, daß der Rest der Beute zwar gemeinsam, aber an ein knosisches Heiligtum geweiht wurde. Ähnlich zwang Gortyn die abhängige Gemeinde der Bewohner von Kaudos (Gavdos) im 3. Jh. dazu, den Zehnten von dem, was vom Meer an Land gespült wird, an Apollon Pythios zu weihen,

also an das Hauptheiligtum von Gortyn zu liefern (Chaniotis 1996, Nr. 69 A 18-19). Ähnlich - auch wenn nicht in allen Details klar - ist die Bestimmung eines früheren Vertrags zwischen Gortyn und der abhängigen Polis Rhizenia (Prinias ?) um 500 (Staatsverträge II 216 Z. 1-3; vgl. van Effenterre 1993): "Zu folgenden Bedingungen kamen die Rhizenier, unter Beibehaltung ihrer eigenen Gesetze und Gerichte, zu einem Abkommen mit den Gortyniern, mit der Verpflichtung, alle zwei Jahre Opfertiere im Werte von 350 Stateren zum Ida (Zeus) zu schicken" (Übers. H. Bengtson). Es wird allgemein vermutet, daß in dieser Zeit Gortyn das Heiligtum auf dem Ida (Idäische Grotte) verwaltete, wo das Opfer stattfand. Die Unterwerfung von Rhizenia war mit der Auferlegung einer Pflicht gegenüber einem extraurbanen Heiligtum besiegelt.

5. Heiligtum und abhängige Gemeinde

Wir kommen nun zu einer interessanten aber etwas rätselhaften Gruppe von abhängigen Gemeinden, die alle eines gemeinsam haben: Sie tragen theophore Namen, d.h. sie leiten ihren Namen vom Namen eines Gottes (d.h. seines Heiligtums) ab:

Amyklaion, irgendwo auf dem Gebiet von Gortyn, vielleicht das heutige Kommos (Cucuzza 1997, s. aber Sporn 1996), ist bekannt als Partner Gortyns in einem fragmentarischen Vertrag des 3. Jh. (Chaniotis 1996, Nr. 66). Der Kult des Apollon Amyklaios ist für Gortyn spätestens seit dem 5. Jh. belegt (Sporn 1996; Cucuzza 1997). Der Name dieser abhängigen Siedlung ist nicht Amyklai, sondern *to Amyklaion*. Es ist ein Adjektiv, zu dem man sich ein Substantiv mitdenken muß, wie z.B. *to Amyklaion oros* (der amykläische Berg) oder eher *to Amyklaion hieron* (vgl. Artemision, Pythion, Delion usw.) Die zweite Deutung wird durch den Umsand plausibler gemacht, daß das erhaltene Fragment des Vertrags Opfer behandelt (Chaniotis 1996, 397f.). Es liegt nahe, zu vermuten, daß die Amyklaioi, d.h., die Bewohner von Amyklaion, in der Nähe eines bedeutenden Heiligtums des Apollon Amyklaios wohnten und von Gortyn für seine Pflege eingespannt wurden.

Latosion, ein Ort auf dem gortynischen Gebiet, leitet seinen Namen von Leto (dorisch Lato) ab. Eine Inschrift des 5. Jh. v. Chr. (Inscr.Cret. IV 78; Koerner 1993, 433-437 Nr. 153) ordnet an, daß sich die freigelassenen Sklaven dort niederlassen sollten: "Von den Freigelassenen soll, wer will, das Latosion besiedeln unter dem geichen und gleichartigem Recht, und keiner soll einen weder versklaven noch berauben" (Übers. R. Koerner; eine abweichende Ergänzung bei van Effenterre-Ruzé 1994, 72-75, no. 16; s. aber SEG XLVI 1217). Die Freiheit der Freigelassenen wird von Gortyn garantiert, vermutlich, unter der Auflage, daß die Freigelassenen die Bedingungen der Freilassung respektierten; zu diesen Bedingungen gehörte der Siedlungsort.

Artemitai ist der Name einer abhängigen Gemeinde von Eleutherna. (Chaniotis 1996, 402-406; Perlman 1996, 252-254). Ihre Bewohner waren frei, hatten aber nicht das Bürgerrecht in Eleutherna. Die Artemitai ("die von Artemis") verdankten ihren Namen einem Artemisheiligtum, in dessen Nähe sie als *epoikoi* angesiedelt worden waren. Die interessanteste Klausel des Vertrags lautet (Chaniotis 1996, Nr. 68 B 7-13): "Wer die

Gemeinde der Artemitai verläßt, soll es den Kosmoi von Eleutherna ankündigen; wenn er es nicht ankündigt, sollen für ihn die heiligen Dinge keine Geltung haben" (ὅσ[τι]ς δέ κ' ἀπολείπει τὰν πολ[ι]τήϊαν τῶν Ἀρτεμιτῶν [ἐ]παγγηλάτω τοῖς κόσμοι[ς] τοῖς Ἐλουθερναίοις· αἱ δέ κ[α] μὴ ἐπαγγήλη, τὰ θίνα μὴ ἰνῆμεν τῶινυ). Den Artemitai werden bestimmte Rechte (ta thina) garantiert, so lange sie diesen Ort bewohnen. Sie dürfen den Ort nur nach Vorankündigung verlassen. Ihre Bewegungsfreiheit — also ihre Freiheit — war beschränkt. Dies erinnert an die Latosioi von Gortyn (Chaniotis 1996, 406). Ich vermute, daß diese epokoiki Freigelassene (Sklassen?, Gefangene?) waren, die von Eleutherna an einen Ort in der Nähe eines Artemisheiligtums angesiedelt wurden, etwa um das Heiligtum zu pflegen, um ödes Land wieder urbar zu machen, oder zu Verteidigungszwecken.

Pantomatrimon (wahrscheinlich mit Amphimatrimon identisch) ist der Name einer anderen abhängigen Gemeinde von Eleutherna (zuletzt: Faure 1993, 72). Die Lage des Ortes ist nicht bekannt, der Name läßt sich jedoch im Lichte eines relativ neuen epigraphischen Fundes leicht erklären. 1991 veröffentlichte E. Stavrianopoulou einen Kultkalender von Eleutherna, in dem auch von den Materes (Muttergottheiten) die Rede ist (Stavrianopoulou 1991; SEG XLI 744 A 18). Panto-Matrimon (pas + materes) und Amphi-Matrimon (ampho + materes) leiten ihren Namen vom Kult aller bzw. beider Mütter ab, über deren Identität man freilich gerne mehr wüßte (Stavrianopoulou 1993).

Herakleion heißt schließlich der von Knosos zeitweise abhängige Hafen. Es gibt sehr viele Städte, die nach Herakles benannt wurden (Pauly-Wissowa, Realencyclopädie VIII 423-439, 499-501). 28 heißen Herakleia (d.h. polis), nur 1 oder 2 Herakleion. Herakleion ist neutrum, wohl hieron (eher als oros oder phourion).

Wir sehen also, daß mehrere kretische Gemeinden ihren Namen von einem Heiligtum ableiten (to Amyklaion, to Pantomatrimon, to Latosion, to Artemision, to Herakleion). Alle diese Gemeinden waren von einer anderen Polis abhängig. In zwei Fällen haben wir es mit einer Bevölkerung minderen Rechtes zu tun, die von der Polis in der Nähe eines Heiligtums angesiedelt wurde. So entstanden in der Nähe einiger extraurbaner Heiligtümer abhängige Siedlungen.

6. Extraurbane Heiligtümer auf heiligem Land.

In einem 1988 veröffentlichten Aufsatz versuchte ich, zu zeigen, daß es auf Kreta eine Gruppe von Heiligtümern gibt, die nicht auf dem Territorium einer bestimmten Polis lagen, sondern auf eigenem heiligem Land (hiera chora). Das heilige Land war "Niemandland", in dem Sinne, daß es außerhalb der Chora einer Polis lag (Chaniotis 1988). So weit es sich feststellen läßt, lagen solche Heiligtümer an der Grenze von zwei oder mehr Gemeinden, in der Regel auf Bergen. An dem Kult nahmen Bürger mehrerer Städte teil, die vielleicht lokale Amphiktyonien bildeten. Auch wenn eine bestimmte Polis die Verantwortung für den Kult bzw. die Verwaltung des Heiligtums trug, betrachtete sie das Heiligtum nicht als ihr "eigenes" Heiligtum. Ich faße die Zeugnisse kurz zusammen:

Das Heiligtum des **Poseidon** auf dem Berg Iyotos (Juchtas) wird nur in einem Bündnisvertrag zwischen Knosos und Tylisos (um 450) erwähnt (Staatsverträge II 148 A 14-17): "Der Priester der Knosier soll dem Poseidon in Iyotos opfern. Der Hera im Heraion sollen beide gemeinsam eine Kuh opfern; sie sollen aber opfern vor den Hyakinthien... Dem Ares und der Aprodite soll der Priester der Knosier opfern, er soll den Schenkel eines jeden Opfertieres erhalten" (Übers. H. Bengtson). Man sieht sofort den Unterschied zwischen den Opfern an Poseidon und Ares/Aphrodite einerseits und dem Opfer im Heraion andererseits. Im zweiten Fall ist von keinem Priester die Rede. Es handelt sich um das Heraion von Argos, und so ist es ganz klar, wessen Zuständigkeit das Opfer war. Warum wird aber im Vertrag festgesetzt, daß im Heiligtum des Poseidon und im Heiligtum des Ares und der Aphrodite ein knosischer Priester opfert? Wäre Iyotos eindeutig Teil des knosischen Hochheitsgebietes gewesen, hätten die Knosier die Zustimmung des Vertragspartners (Tylisos) für das Opfer nicht gebraucht. Die Antwort liegt auf der Hand: Das Heiligtum befand sich auf einem Land, das die Knosier zur Zeit des Vertragsabschlusses nicht als ihr eigenes betrachten durften: Es war wohl heiliges Land. Dieses Heiligtum zog auch nicht nur Knosier an, sondern auch Kultteilnehmer aus Tylisos. Wären nur die Knosier am Kult beteiligt, würde sich die Nennung des knosischen Priesters erübrigen. Ähnlich ist wohl auch die Lage des nicht näher lokalisierten Heiligtums des Ares und der Aphrodite zu beurteilen (Chanotis 1988, 33).

Das Heiligtum des **Hermes Kornisaiois** wird in einem Vertrag zwischen Lato und Hierapytna aus dem Jahr 111/10 erwähnt (Chanotis 1996, Nr. 59 Z. 67 ff.): "Und die Hierapytnier sollen den Latiern ein Land [geben], wie die Latier forderten, unter der Bedingung, daß die Latier an der Freundschaft und dem Bündnis mit den Lyttiern und den Hierapytniern festhalten; seine Grenzen sind die unten geschriebenen... Und im Heiligtum des Hermes Kornisaiois werden die Hierapytnier [opfern] gemäß ihren eigenen Gesetzen". Die Änderung der Grenzlinie durch die Abtretung von Land an Lato hatte Konsequenzen für das Hermesheiligtum. Die Hierapytnier sichern nun für sich das Opferrecht in diesem Grenzheiligtum, das sich nicht (oder nicht mehr) auf ihrem Gebiet befand — dann hätte sich diese Klausel erübrigt. Das Heiligtum sollte aber in der Zukunft auch den Latiern nicht gehören. Der Schluß liegt nahe, daß auch dieses Heiligtum ein "extra-territoriales" Heiligtum war, auf eigenem heiligen Land. Aus diesem Grund mußte der Kult Gegenstand einer zwischenstaatlichen Vereinbarung werden (vgl. Chanotis 1988, 25f.).

Das bereits erwähnte Heiligtum des **Hermes Kedrites** und der Aphrodite in Kato Simi, auf dem Hieron Oros, wurde von Kultteilnehmern aus mehreren benachbarten Poleis aufgesucht (vgl. o. § 2). Ihre Herkunft geht aus Inschriften auf Dachziegeln hervor, die teilweise publiziert sind und von Ch. Kritzas in einem Corpus vorgelegt werden. Die Besucher waren u.a. Lyttier, Priansier, Hierapytnier und Arkader (Chanotis 1988, 33). Ich vermute, daß dieses Heiligtum zumindest zeitweise außerhalb der Grenze von Lyttos lag, auf seinem eigenen heiligen Land, worauf auch der Name "der heilige Berg" hindeutet; ich vermute ferner, daß das Gebiet mehrerer Poleis (Lyttos, Arkades, Priansos, Biannos und Hierapytra) an dieses heilige Land angrenzte, daß die Epheben aller dieser Städte an einem

gemeinsamen Fest teilnahmen, und daß das Heiligtum das Zentrum einer Art Amphiktyonie war (Chaniotis 1996, 128-130). Dies schließt keineswegs aus, daß eine unter diesen Poleis die Verantwortung für Kult und Verwaltung übernahm. Eine noch unveröffentlichte Inschrift, die die lyttische Phyle der Lasynthioi nennt und von Ch. Kritzas auf dem 8. Kretologischen Kongress (Herakleion 1996) präsentiert wurde, deutet darauf hin, daß Lyttos diese Stadt war.

Auch die **Idäische Grotte** auf dem Berg Ida war nicht das Heiligtum einer einzigen Polis. Vielleicht wurde es von Gortyn verwaltet (s.o.); aber auch das benachbarte Axos war mit dem Kult verbunden, denn Geldstrafen für bestimmte Vergehen wurden an den Zeus Idatas entrichtet (Inscr.Cret. II, v 35). Apollonia und Kydonia stellten hier die Stele mit ihrem Vertrag auf (Polybios 28,14; Chaniotis 1996, 286f.), und die Funde zeigen die Beteiligung von Städten Ost- und Westkretas am Kult (Sakellarakis 1985, 38-40; Chaniotis 1988, 34f.). Die literarische Überlieferung spricht von leimones, die auf dem Ida dem Zeus geweiht worden waren (Diodor 5, 70, 4), und dies verstärkt den Verdacht, daß wir es auch hier mit einem Heiligtum auf eigenem heiligen Land zu tun haben.

Schließlich haben wir ein sehr reiches Quellenmaterial über das Heiligtum des **Zeus Diktaios** in der Nähe von Palaikastro. Eine wichtige Inschriften informiert uns über die Rechtslage im späten 2. Jh. (Inscr.Cret. III, iv 9). Beide Städte erkannten an, daß das Heiligtum an ihrer Grenze, außerhalb ihres Territorium lag (Z. 38: τοῦ δὲ ἱεροῦ ἐκτὸς τῆς διαμφοισθητουμένης χώρας ὄντος). Der Besitz des an das Heiligtum angrenzenden Landes war aber umstritten (Z. 38: χώραν... γειτονοῦσαν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου ἱερῶι). Die Hierapytnier behaupteten, das umstrittene Land sei hiera chora des Zeus Diktaios (Z. 48f.: φάμενοι τὴν μὲν χώραν εἶναι ἱερὰν τοῦ Ζηνοῦ τοῦ Δικταίου; vgl. Z. 76f.: ὑπὲρ ἱερᾶς χώρας ἤξιωκότων), während die Itanier das Land für sich beanspruchten (Z. 77: περὶ χώρας τῆς ἑαυτῶν). Diese Gegenüberstellung der beiden Ansichten (ἑαυτῶν χώρα = städtisches Territorium vs. ἱερὰ χώρα) läßt gar keinen Zweifel an der Existenz von heiligem Land auf Kreta, das sich außerhalb des Territoriums einer bestimmten Stadt befand. Viele Details des rechtlichen Konfliktes mögen noch unklar sind (s. Chaniotis 1988, 26-28; Guizzi 1997), dies ändert aber nicht an der Tatsache, daß sich das Heiligtum des Zeus Diktaios nicht auf dem Territorium einer Stadt befand. Selbst die Itanier, die das umstrittene Land mit Erfolg beanspruchten, machten einen sehr deutlichen Unterschied zwischen dem Heiligtum und diesem Land, das ihrer Auffassung nach an das Heiligtum nur angrenzte (Z. 38: χώραν... γειτονοῦσαν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου ἱερῶι; Z. 78: ἡ παροροῦσα χώρα τῷ ἱερῶι). Die Schiedsrichter stellten fest, daß Grenzsteine das umstrittene Land vom Land des Heiligtums trennten (Z. 74f.); ferner wurde das umstrittene Land landwirtschaftlich genutzt (Z. 78-84); so konnten sie der Argumentation der Hierapytnier nicht folgen und dieses Land als "heiliges Land" (hiera chora) des Zeus anerkennen. Daß die Itanier das umstrittene Land erhielten, bedeutet keineswegs, daß sie für die Verwaltung des Heiligtums zuständig wurden oder daß sich das Heiligtum nun auf ihrem Territorium befand. Das Heiligtum des Zeus Diktaios stellt somit ein weiteres Beispiel eines "extra-territorialen" Heiligtums dar. Auch

sonst wissen wir von einer Sonderstellung dieses Heiligtums. Der berühmte Kuretenhymnus für Zeus wurde auf einem Fest von den jungen Männern mehrerer Städte gesungen, wie die Pluralform *poleas hamon* ("unsere Poleis") eindeutig zeigt (Chaniotis 1988, 28; 1996, 128; anders Perlman 1995, 166). Es war wohl das Heiligtum einer Amphiktyonie, ähnlich wie das Heiligtum in Simi Viannou. Daß eine bestimmte Polis (mal Hierapytna, mal vielleicht Itanos) für die Verwaltung und den Kult zuständig war, bedeutet nicht, daß das Heiligtum ihr eigenes, extra-urbanes Heiligtum war.

Diese Zeugnisse legen nahe, daß einige extra-urbane Heiligtümer eine Sonderstellung hatten. Anscheinend befanden sie sich fast immer auf Bergen und an der Grenze mehrerer Gemeinwesen; einige unter ihnen (Juktas, Ida, Simi) existierten bereits in der vordorischen Zeit. Die Heiligtümer dieser Kategorie lagen nicht auf dem Territorium einer bestimmten Polis, sondern auf heiligem Land. Am Kult waren Bürger mehrerer Gemeinwesen beteiligt, im Fall von Simi und Zeus Diktaios vor allem die Epheben. Eine Polis war für Verwaltung und Kult (Weihungen, Opfer, Fest) verantwortlich, das Heiligtum befand sich aber außerhalb ihres Territoriums. Diese Verhältnisse änderten sich manchmal im Laufe der sehr bewegten kretischen Geschichte. Wie der Ursprung dieser Kultorte zu erklären ist, vermag ich nicht zu sagen. Setzten solche Heiligtümer, als Orte der Begegnung außerhalb des städtischen Landes, minoische Traditionen fort? Wurden sie zu Orten der Begegnung und des gemeinsamen Kultes, weil sie in Gebieten lagen, wo sich die transhumanten Hirten und die Jäger mehrerer Poleis begegneten? Verdankten sie ihre Sonderstellung ihrer geographischen Lage, an Orten der Liminalität, die für die ephebische Initiation so wichtig sind? Unsere Quellenlage erlaubt die Beantwortung dieser Fragen (noch) nicht.

7. Ergebnisse

Mein Referat hat uns in eine Epoche geführt, die eigentlich jenseits der chronologischen Grenze dieser Tagung liegt. Und doch meine ich, daß diese Beispiele auch für den prähistorischen Archäologen lehrreich sind. Die Zeugnisse, die ich behandelt habe, zeigen eine Vielfalt von Phänomenen und verbieten nicht nur Verallgemeinerungen, sondern selbst die Formulierung allgemeiner Ergebnisse. Sie zeigen vor allem, daß wir mit Hilfe allein des archäologischen Materials oft nicht in der Lage gewesen wären, Unterschiede zu erkennen; und auch dort, wo wir aufgrund des archäologischen Befundes Unterschiede erkennen (in der Lage oder in der Ausstattung der Kultorte), lassen sie sich nicht eindeutig erklären. Diese Warnung vor eiligen Interpretationen ist mehrfach während dieser Tagung ausgesprochen worden; ich möchte sie auch aus der Sicht des Althistorikers bekräftigen.

In meinem Referat ging es um die Frage, wie hierarchische Verhältnisse (in der inneren Organisation eines Staates und in den zwischenstaatlichen Beziehungen), Spannungen und Konflikte die Stellung von Heiligtümern beeinflussen. Hierarchische Strukturen sind auch für die Zeit vor 500 v. Chr. im Lichte des archäologischen und — sofern verfügbar — des dokumentarischen Materials festzustellen. Spannungen und Konflikte lassen sich dagegen weniger klar erkennen, und — mit der Ausnahme der Zeit der Linear-B-Texte — neigt die

Forschung eher zu einem harmonischen und uniformen Bild. Auch hier ist eine Warnung angebracht. Vielleicht bietet das Kreta der klassischen und hellenistischen Zeit, mit seiner regionalen Differenzierung, mit der mangelnden Uniformität, mit den Zeugnissen für eine große Vielfalt von Stellungen von Heiligtümern, mit den Hinweisen für die komplizierte Interdependenz von sozialen Strukturen, Abhängigkeitsverhältnissen, territorialen Ansprüchen und Identitätsbildungen ein hilfreiches Paradigma auch für jene, die zwar nicht über die dokumentarischen Quellen des Althistorikers verfügen, dafür aber sich mit umso spannenderen Funden und Fragen befassen.

Bibliographie und Abkürzungen

- Bile, M. (1992) Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises, in A. Moreau (ed.), *L'initiation. Actes du colloque Montpellier 1991*, I. Montpellier, 11-18.
- Baldwin Bowsky, M.W. (1989) Portrait of a Polis: Lato pros Kamara (Crete) in the Late Second Century B.C., *Hesperia* 58, 331-347.
- Callaghan, P.C. (1978) KRS 1976: Excavations at a Shrine of Glaukos, Knossos, *BSA* 73, 1-30.
- Chaniotis, A. (1988) Habgierige Götter, habgierige Städte. Heiligtumsbesitz und Gebietsanspruch in den kretischen Staatsverträgen. *Ktéma* 13, 21-39.
- Chaniotis, A. (1992) Die Inschriften von Amnisos, in J. Schäfer (ed.), *Amnisos nach den archäologischen, topographischen, historischen und epigraphischen Zeugnissen des Altertums und der Neuzeit*, Berlin 287-322.
- Chaniotis, A. (1996) Die Verträge zwischen kretischen Städten in hellenistischer Zeit, Stuttgart.
- Cucuzza, N. (1997) Considerazioni su alcuni culti nella Messarà di epoca storica e sui rapporti territoriali fra Festòs e Gortina, *RAL*, Ser. 9.8. 64-70.
- Faure, P. (1993) Nouvelles identifications d'antiques localités crétoises, *Kadmos* 32, 67-74.
- Gehrke, H.-J. (1997) Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit, *Klio* 79, 23-68.
- Guizzi, F. (1997) Conquista, occupazione del suolo e titoli che danno diritto alla proprietà: L'esempio di una controversia interstatale cretese, *Athenaeum* 85, 35-52.
- Inscr.Cret.: M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, Roma 1935-1950.
- Koerner, R. (1993) *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Köln-Wemar-Wien.
- Lebessi, A. (1985) Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. I.1. *Χάλκινὰ κρητικὰ τορεύματα*, Athen.
- Leitao, D.D. (1995), The Perils of Leukippos. Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdusia of Phaistos, *Classical Antiquity* 14, 130-163.

- Perlman, P. (1995) *Invocatio and imprecatio: The Hymn to the Greatest Kouros from Palaikastro and the Oath in Ancient Crete*, in *Journal of Hellenic Studies* 115), 161-167.
- Perlman, P. (1996) Πόλις ὑπήκοος. The Dependent Polis and Crete, in M.H.Hansen (Hg.), *Introduction to an Inventory of Poleis. Symposium August, 23-26, 1995 (Acts of the Copenhagen Polis Centre 3)*, Copenhagen, 233-287.
- Sakellarakis, J. (1985) *L'Antro Ideo. Cento anni di attività archeologica*, in *Cento anni di attività archeologica Italiana in Creta (Atti dei Convegni Lincei, 74)*, Roma, 19-48.
- SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum.
- Smarczyk, B (1990) *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischer Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, Frankfurt.
- Sporn, K. (1996) *Apollon auf Kreta: Zum Problem der Lokalisierung der Kultorte des Apollon Amyklaios*, in *Griechische Heiligtümer*, in F. Bubenheimer - J. Mylonopoulos - B. Schulze - A. Zinsmaier (Hg.), *Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit. 1. archäologisches Studentenkolloquium*, Heidelberg, 18.-20. Februar 1995, Mainz, 83-93
- van Effenterre, H. (1943): *Documents édilitaires de Lato*, REA 45, 29-39.
- Sporn, K. (1997) *Kulte und Heiligtümer im klassischen und hellenistischen Kreta*, Dissertation, Heidelberg.
- Staatsverträge II: H. Bengtson, *Die Staatsverträge des Altertums. II*, München 1975 (2. Auflage).
- Stavrianopoulou, E. (1991), *Ἡμερολόγιο θυσιῶν τῆς Ἐλεύθερνας*, in H. van Effenterre - Th. Kalpaxis - A.B. Petropoulou - E. Stavrianopoulou, *Ἐλεύθερνα. Τομέας II. 1. Ἐπιγραφές ἀπὸ τὸ Πυργὶ καὶ τὸ Νησί*, Rethymnon, 31-50.
- Stavrianopoulou, E. (1993), *Der Ματέρες-Kult in Eleutherna und der Mht^orew-Kult in Engyon: Ein gemeinsamer Ursprung*, in *Parola del Passato* 48, 161-175.
- van Effenterre, H. (1943) *Documents édilitaires de Lato*, *Revue des Études Anciennes* 45, 29-39.
- van Effenterre, H. (1993) *Le pacte Gortyne-Rhittèn*", *Cahiers du Centre G. Glotz* 4, 13-21.
- van Effenterre, H. - Ruzé, F. (1994) *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. I*, Rome.
- Vattuone, R. (1998) *Eros cretese (ad Ephor. FGrHist 70 F 149)*, *Rivista Storica dell'Antichità* 28, 7-51.

Diskussion

Krebernik: Herzlichen Dank, Herr Professor Chaniotis, für diesen inhaltsreichen Vortrag, in dem Sie ein reiches epigraphisches Quellenmaterial auf ganz bestimmte Fragestellungen der Kultordnung in klassischer Zeit hin ausgewertet haben, und ich glaube, das Resümee Ihres Referates war selbst schon so gut als Überleitung zur Diskussion geeignet, daß ich eigentlich kaum etwas hinzufügen kann. Ich möchte nur aus eigener Sicht darauf hinweisen, daß wir im Orient ganz ähnliche Zustände finden, d.h. Interferenzen zwischen lokaler Kultordnung und überregionaler Kultordnung, und wenn ich vielleicht gleich dazu eine erste Frage stellen darf: Gibt es in dem Bereich, den Sie hier untersucht haben, überregionale Heiligtümer, die sich deutlich von untergeordneten abheben? Oder sind die überregionalen, bei denen es sich vielleicht um Relikte aus älterer Zeit handeln könnte, alle in etwa auf gleicher Ebene? Oder ragt unter ihnen eines hervor in der Bedeutung für den Kult?

Chaniotis: Die Frage kann ich eigentlich mit "nein" beantworten. Es gibt keine Hinweise auf eine Hierarchie dieser überregionalen Heiligtümer bzw. überregionaler Heiligtümer und städtischer Heiligtümer. Die anderen Fragen, nach dem Ursprung dieser Heiligtümer, könnte ich nur in einem anderen Vortrag beantworten, der vielleicht nicht so kurz wäre. Ich schließe es nicht aus, daß hier irgendwelche vordorische Traditionen eine Rolle spielen, denn ich kann mir nicht vorstellen, daß in einer Zeit, in der der Landbesitz so eine große Bedeutung hatte, man ganze Gebiete aussperren ließ, um dort neue Heiligtümer zu gründen. Ich finde es viel plausibler, daß dieses heilige Land nie im Besitz einer bestimmten Polis gewesen ist, und deswegen meine ich, daß wir aus dieser rechtlichen Lage, die wir nur aus Inschriften der hellenischen Zeit kennen, doch irgendwelche Rückschlüsse über die Stellung dieser Heiligtümer in der nicht dokumentierten Zeit gewinnen können. Es ist auch vielfach in der prähistorischen/minoischen Forschung der Vorschlag gemacht worden, daß manche Heiligtümer („Gipfelheiligtümer“, „peak sanctuaries“) eine Rolle als Orte der Begegnung spielten, auch für die Begegnung junger Männer für Initiationsrituale; es kann sein, daß wir hier Überbleibsel aus dieser Zeit haben.

Krebernik: Ja, danke noch mal. Darf ich fragen wer, ... ja, Frau Otto hat sich zuerst gemeldet.

Otto: Herzlichen Dank für Ihren faszinierenden Vortrag. Mich interessieren Heiligtümer, die im Territorium einer Stadt liegen. Gibt es Hinweise, daß dort Siedler von dem Heiligtum Pachtland bekommen haben, daß sie zu verwalten hatten, und die Pacht dem Heiligtum, aber dadurch indirekt der Stadt, zugekommen ist?

Chaniotis: Die Frage ist sehr interessant. Ich kann sie sehr kurz beantworten. Das einzige, was wir wissen, ist das, was Sie vorgetragen haben. Und die einzigen Zeugnisse, die wir haben, habe ich schon vorgelegt. Es sind vereinzelte Verträge zwischen einer „herrschenden“ Gemeinde und einer abhängigen Gemeinde. Es gibt Fälle, in denen man die wirtschaftlichen Verhältnisse kennt, aber sie betreffen nicht diese Siedlungen in der Nähe von Heiligtümern. Es

älteren Verehrung dieses Gottes. Ich weiß nicht, ob man einen Schritt weitergehen könnte und in Poseidon auch den Gott des Palastes sehen sollte, in der Nähe von Knossos, auf dem Juktas. Juktas ist ein Heiligtum, ein heiliger Berg in der Nähe des Palastes von Knossos. Aber das alles ist Spekulation. Es ist alles brainstorming, was ich jetzt mache; ich kann das alles nicht beweisen. Und ich habe nur das dargelegt, was man eindeutig aus den Zeugnissen gewinnen kann, und nur hin und wieder mir auch einen Gedankensprung in die Vergangenheit erlaubt.

Siouli: ... Initiationsfeste und Stämme ...

Chaniotis: Ich möchte wirklich nicht gerne spekulieren, aber eigentlich glaube ich, ja. Das würde auch erklären, warum diese Heiligtümer gerade für Initiationsfeste eine Rolle spielen. Ich vermute, daß die Dorier, die nach Kreta eingewandert sind, diese Initiationsfeste nicht polisweise sondern stammesweise gefeiert haben. Aber kann man das beweisen?

Krebernik: Entschuldigung, ich glaube wir müssen jetzt die Diskussion langsam abschließen, weil schon in Kürze die abschließende Round-Table-Diskussion angesetzt ist, vielen Dank noch mal den Referenten und den Diskussionsteilnehmern.