

## Heiligtümer überregionaler Bedeutung auf Kreta

VON ANGELOS CHANIOTIS

Spricht man von kretischen Heiligtümern ohne zeitliche Spezifizierung, so denkt man an erster Stelle an die minoischen Heiligtümer: an die Gipfelheiligtümer, die heiligen Grotten und die sakralen Räume der minoischen Paläste. Die postminoischen Heiligtümer, sofern überhaupt archäologisch erforscht (wie das Pythion von Gortyn, die Tempel von Prinias, das Diktyinnaion oder der kultische Baukomplex in Kommos), sind vor allem als Zeugnisse antiker Architektur, zum Teil als Stätten ritueller Handlungen untersucht worden,<sup>1</sup> kaum aber auf ihren institutionellen, rechtlichen, soziopolitischen oder wirtschaftlichen Hintergrund hin. Man meint fast, daß das Interesse schwindet, je größer die Zahl der dokumentarischen Quellen wird (wie Gesetze, Weihungen oder Kultregelungen), die konkrete Aussagen über Kultorte machen. 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 andere Sensation sorgen kann als für die Kontinuität in der kultischen Nutzung einiger Orte. In einigen der bronzezeitlichen Kultorte, z.B. in den Kultgrotten von Zeus auf dem Berg Ida und im Heiligtum des Hermes und der Aphrodite bei Simi Viannou, hat man eine möglicherweise ununterbrochene Kontinuität der kultischen Verwendung festgestellt,<sup>2</sup> die natürlich keineswegs notwendigerweise auch eine Kontinuität der Rituale oder der religiösen Vorstellungen bedeutet.<sup>3</sup> Als ich mich vor einigen Jahren zum ersten Mal mit der Frage nach der rechtlichen Stellung des Landbesitzes einiger kretischer Heiligtümer der hellenistischen Zeit beschäftigte, erwog ich die Möglichkeit, daß ihre besondere Stellung mit ihrer minoischen Vergangenheit zusammenhängen könnte.<sup>4</sup> Diese Vermutung läßt sich heute ebensowenig wie damals durch direkte Quellen stützen. Nüchternere Erklärungsmodelle sind gefragt, und ich freue mich auf die Möglichkeit, hier meine damaligen Ausführungen teilweise zu modifizieren und zu ergänzen.

<sup>1</sup> Einen sehr nützlichen Überblick über die kretischen Heiligtümer der klassischen und hellenistischen Zeit bietet jetzt Sporn (2002).

<sup>2</sup> Idäische Grotte: Sakellarakis (1988); Sporn (2002), 218–223. Simi Viannou: Lebesi (1981), 1–24; Sporn (2002), 86–88. Die Kontinuität ist weniger sicher im Falle der Eileithyia-grotten in Tsoutsouros (Sporn [2002], 94–96) und Amnisos (Sporn [2002], 130–133) und des Heiligtums auf dem Berg Juktas (Karetsou [1981]; vgl. Sporn [2002], 136f.).

<sup>3</sup> Zur Differenzierung zwischen „Ortskontinuität“ und Kontinuität der Rituale Chaniotis (1992a), 88–96 (am Beispiel des Heiligtums des Zeus Thenatas in Amnisos).

<sup>4</sup> Chaniotis (1988); Modifizierungen in Chaniotis (2001). Die rechtliche Lage von Heiligtümern an der Grenze von zwei Gemeinden wird hier nicht behandelt (Chaniotis [2001]). S. auch Sporn (2002), 363–367.

## 1. Heiligtum und Stadtgemeinde

In Bezug auf das Verhältnis 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 Poleis 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. Es gibt aber auch einige Zeugnisse, die uns mit einer komplexeren Frage konfrontieren: Wie die Stellung einiger kretischer Heiligtümer, vor allem extraurbaner Kultorte, komplizierte hierarchische Strukturen, Abhängigkeitsverhältnisse, Spannungen und Konflikte in einer geographisch geschlossenen und trotzdem politisch gespaltenen Landschaft widerspiegelt.<sup>5</sup>

Erstens wurde die Pflege extraurbaner Heiligtümer an der Grenze des Territoriums instrumentalisiert, um den Anspruch auf das benachbarte Gebiet zu demonstrieren und zu legitimieren. Das große Interesse an Grenz- und extraurbanen Heiligtümern stellt man in den Bau- und Weihinschriften fest, die fast ausschließlich solchen Heiligtümern gelten.<sup>6</sup> In den kretischen Vertragseiden werden oft Götter angerufen, deren Epitheta sich von Namen von Grenzorten ableiten. Ein Vertrag zwischen Gortyn, Priansos und Hierapytna bietet ein charakteristisches Beispiel. Unter den Schwurgöttern befinden sich Zeus Idatas – er verweist auf die nordwestliche Grenze Gortyns, den Berg Ida, dort, wo das gortynische Gebiet an das von Sybrita, Rhaukos und Axos angrenzte –, Zeus Skylios, dessen Heiligtum auf dem Berg Kophinas sich an der Grenze von Gortyn zum Vertragspartner Priansos befand, Athena Oleria, die ihren Kultort in Oleros, an der Nordgrenze von Hierapytna hatte, schließlich Eileithyia Inatia – sie wurde in Inatos verehrt, an der Grenze von Priansos zu Gortyn. Man hat fast den Eindruck, daß die Anrufung dieser Götter auf die Ausdehnung des Gebietes der drei Vertragspartner hinweist.<sup>7</sup>

Zweitens pflegten auch kretische Hegemonialmächte ihre Vorherrschaft dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß sie abhängige, eroberte oder unterworfenen Gemeinwesen zur Darbringung von Weihungen an ihre Heiligtümer zwangen. Ein Bündnisvertrag zwischen Knosos und seinem Nachbarn Tylisos um 450

<sup>5</sup> Zu dieser Frage schon Chaniotis (2001).

<sup>6</sup> Chaniotis (2001), 321. Z.B. die Bauarbeiten und Weihungen im Heiligtum des Zeus Thenatas in Amnisos, in der Nähe der Grenze zwischen Knossos und Lyttos: Chaniotis (1992b), 288–296; im Heiligtum des Ares und der Aphrodite in Sta Lenika, an der Grenze zwischen Lato und Olus: van Effenterre (1943); Baldwin Bowsky (1989), 338–341; im Heiligtum des Zeus Diktaios an der Grenze zwischen Hierapytna und Itanos: ICret 3,2,1; im Heiligtum der Athena Oleria an der Grenze zwischen Hierapytna und Lato: ICret. 3,5,1. Vgl. auch die gortynischen Bauprogramme in den extraurbanen Heiligtümern des Asklepios in Lebena und in Lasaia: Lebena: ICret. 1,17,4–6; SEG 47,1403. Lasaia: Chaniotis (2000).

<sup>7</sup> Chaniotis (1996), 74 und Nr. 27 (ICret 4,174).

v. Chr. ordnet die gemeinsame Weihung des besten Teils der Kriegsbeute an Delphi an. Man könnte erwarten, daß der Rest unter den beiden Partnern geteilt würde. Dies ist aber nicht der Fall. Knosos, das eine stärkere Position hatte, brachte seine Vormacht auch dadurch zum Ausdruck, daß der Rest der Beute zwar gemeinsam, aber an ein knosisches Heiligtum geweiht wurde.<sup>8</sup> Ähnlich zwang Gortyn die Bewohner von Kaudos dazu, den Zehnten von dem, was vom Meer an Land gespült wurde, an Apollon Pythios zu weihen, also an das Hauptheiligtum von Gortyn.<sup>9</sup>

Drittens gibt es eine Gruppe kretischer abhängiger Gemeinden, die ihren Namen von einem Heiligtum ableiten: *Amyklaion*, d.h. *hieron*, war von Gortyn abhängig. Die Amyklaioi, die Bewohner einer Siedlung in der Nähe eines Heiligtums des Apollon Amyklaios, wurden von Gortyn für die Pflege des Heiligtums eingespannt.<sup>10</sup> *Latosion*, ein anderer Ort auf dem gortynischen Gebiet, leitet seinen Namen von Leto (Lato) ab. Hier ließen sich die freigelassenen Sklaven nieder.<sup>11</sup> *Artemitai* („die von Artemis“) ist der Name einer abhängigen Gemeinde von Eleutherna. Ihre Bewohner waren frei, hatten aber nicht das Bürgerrecht in Eleutherna. Ihr Vertrag mit Eleutherna garantierte ihnen bestimmte Rechte, solange sie diesen Ort bewohnten. Möglicherweise handelt es sich auch hier um Freigelassene, die von Eleutherna an einem Ort in der Nähe eines Artemisheiligtums angesiedelt wurden, etwa um das Heiligtum zu pflegen, um ödes Land wieder urbar zu machen oder zu Verteidigungszwecken.<sup>12</sup> *Amphimatrion* (das Heiligtum der zwei Materes) ist der Name einer anderen abhängigen Gemeinde von Eleutherna, deren Namen sich vom in Eleutherna belegten Kult der Materes ableitet (*ampho + materes*).<sup>13</sup> *Herakleion* heißt schließlich der von Knosos zeitweise abhängige Hafen. Es gibt sehr viele Städte, die nach Herakles benannt wurden. 28 heißen Herakleia (d.h. *polis*), nur eine oder zwei Herakleion. Herakleion ist ein Neutrum, wohl *hieron* (eher als *oros* oder *phourion*). Alle diese Gemeinden mit theophoren Namen waren von einer anderen Polis abhängig. In zwei Fällen haben wir es mit einer Bevölkerung minderen Rechtes zu tun (*Latosion*, *Artemitai*), die von der Polis in der Nähe eines Heiligtums angesiedelt wurde. So entstanden in der Nähe einiger extraurbaner Heiligtümer abhängige Siedlungen.<sup>14</sup>

Diese hier kurz skizzierten Fälle zeigen, daß Heiligtümer auf Kreta, wie auch sonst, neben ihrer kultischen Funktion in der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern und in der Bildung einer Polisidentität von den Gemeinden,

<sup>8</sup> StV 2,148, A 9–11; van Effenterre – Ruzé (1994), 224–233 Nr. 54 II.

<sup>9</sup> ICret. 4,184, A 18–19; Chaniotis (1996), 415.

<sup>10</sup> Chaniotis (1996), 394–399. Die Lokalisierung des Heiligtums ist umstritten. Zuletzt Chaniotis (1996), 395f.; Perlman (1996), 260f.; Sporn (1996); Cucuzza (1997), 64–70; Sporn (2002), 182f.

<sup>11</sup> ICret. 4,78. Die abweichende Ansicht von van Effenterre – Ruzé (1994), 75 Nr. 16 ist allgemein abgelehnt worden: Chaniotis (1996), 162f. mit Anm. 1039; Perlman (1996), 254; BE (1995), 9; Petzl (1997), 615 zu Nr. 16.

<sup>12</sup> Chaniotis (1996), 402–406.

<sup>13</sup> Chaniotis (1996), 163 Anm. 1042.

<sup>14</sup> Chaniotis (1996), 163.

die sie verwalteten, instrumentalisiert wurden, um Gebietsansprüche, Abhängigkeitsverhältnisse und hierarchische Strukturen zu demonstrieren. Für die extraurbanen Grenzheiligtümer kommt aber auch eine weitere Funktion hinzu: Sie werden Orte der Begegnung und somit eines komplexen Austausches, der von Fall zu Fall zur regionalen Identitätsbildung, aber auch zur Konkurrenz und zur Abgrenzung führt. Diesem komplexen Phänomen ist der größte Teil meiner Ausführungen gewidmet.

## 2. Heiligtümer überregionaler Bedeutung

In einem 1988 veröffentlichten Aufsatz hatte ich beobachtet, daß es auf Kreta eine Gruppe von Heiligtümern gibt, die anscheinend nicht auf dem Territorium einer bestimmten Polis lagen, sondern auf eigenem heiligen Land (*hiera chora*).<sup>15</sup> Es handelt sich um Heiligtümer an der Grenze von zwei oder mehreren Gemeinden, in der Regel auf Bergen. Weihungen und Bauinschriften zeigen, daß Bürger mehrerer Städte am Kult teilnahmen. Über die Verwaltung dieser Heiligtümer lassen uns die Quellen im Stich. Handelte es sich um lokale Amphiktyonien? Trug eine bestimmte Polis die Verantwortung für den Kult bzw. verwaltete das Heiligtum? Diese Fragen lassen sich bisher nicht beantworten. Nach einer Zusammenfassung der relevanten Zeugnisse werde ich mich der Frage zuwenden, warum diese Kultorte überlokale Bedeutung erlangten.

### 2.1. Das Heiligtum des Hermes Kedrites in Simi Viannou

Der erste Fall ist das Heiligtum des Hermes Kedrites und der Aphrodite in Kato Simi, auf dem Hieron Oros.<sup>16</sup> Die Ausgrabungen von Angeliki Lebessi haben gezeigt, daß hier vom 12. bis frühestens zum 5. Jahrhundert (wohl aber bis zur hellenistischen Zeit) Epheben einen Teil eines Übergangsrituals durchführten, das man aus Ephoros kennt (Ephoros FGrHist 70 F 149 = Strab. 10,4,21).<sup>17</sup> Ein junger Mann wurde nach strengen Regeln von einem reifen Mann gleichen Ranges entführt. Wie Hans-Joachim Gehrke dargelegt hat (vgl. Anm. 17), spiegelt dieses Ritual die soziale Hierarchie wider, es bestätigt sie. Nach zwei Monaten gemeinsamen Lebens und Jagens auf den Bergen erhielt der neue Bürger symbolträchtige Geschenke: einen Becher, eine Tracht und ein Opfertier, das während eines Opferfestes für Zeus geschlachtet wurde. Obwohl derartige Rituale sicher auch in urbanen Heiligtümern stattfanden, war deren bevorzugter Ort nicht die Stadt, sondern der Berg als Ort der Liminalität. Das auf einem Berg

<sup>15</sup> Chaniotis (1988), 30–35.

<sup>16</sup> Für eine Zusammenfassung der bisherigen Ausgrabungen mit der älteren Bibliographie jetzt Sporn (2002), 85–89. Neue Funde werden von Lebessi (2002) behandelt.

<sup>17</sup> Vgl. Anm. 18, 21, 24. Allgemein zu den kretischen Übergangsritualen Bile (1992); Chaniotis (1991), 103f.; Cucuzza (1993); Capdeville (1995), 202–214; Leitao (1995); Chaniotis (1996), 124f.; 129; Gehrke (1997), 31–35; Vattuone (1998); Waldner (2000), 222–242.

gelegene Heiligtum des Hermes Kedrites war für ein Übergangsritual bestens geeignet. Hier verläuft heute die Grenze der Distrikte von Ierapetra und Viannos, hier trafen sich vielleicht im Altertum die Grenzen der benachbarten Poleis Hierapytna, Lyttos, Biannos, Priansos und Arkades. Der auffälligste Fund aus der archaischen und frühklassischen Phase ist eine Reihe von Täfelchen aus dünnem Bronzeblech mit Darstellungen, die zu einem für diesen Kultort spezifischen ikonographischen Zyklus gehören.<sup>18</sup> Sie wurden von den Besuchern des Heiligtums an den Bäumen aufgehängt. Angeliki Lebessi erkannte Darstellungen jener Riten der Ephebie, von denen Ephoros schrieb. Dargestellt sind nackte, bartlose Männer mit langem Haar, also Epheben. Der Bogen charakterisiert sie als Jäger. Gejagt werden Wildziegen, die nicht getötet, sondern lediglich verletzt werden. Das verletzte Tier wird vom jungen Jäger in den Kultbezirk gebracht und dort geopfert. Der Ephebe verbrennt den dem Gott gehörenden Teil und verteilt den Rest unter seinen Freunden. In einigen Darstellungen werden die Jungen mit bunt verzierten, offenbar kostbaren Gewändern dargestellt;<sup>19</sup> die Verbindung mit den Auskünften des Ephoros über die neue, vom Liebhaber geschenkte Tracht des jungen Neubürgers liegt auf der Hand. Auf einem Täfelchen im Louvre, das aufgrund stilistischer Ähnlichkeit mit den Funden aus Simi derselben Werkstatt zugewiesen werden kann, erkennt man das aus Ephoros bekannte Paar des älteren Liebhaber und des Epheben (um 650 v.Chr.).<sup>20</sup> Ein älterer, bärtiger Mann mit Bogen, also ein Jäger, steht vor einem jungen, bartlosen, langhaarigen Mann, der eine Wildziege trägt; der ältere Mann greift liebevoll den Arm des Jungen.

Informationen über das Übergangsritual geben uns auch einige Statuetten vom 10. bis zum 9. Jahrhundert v.Chr.<sup>21</sup> In einem Fall werden zwei nackte Männer mit Helm, folglich zwei Krieger, dargestellt. Der größere, also nach den Konventionen antiker Ikonographie ältere Mann greift dem jüngeren unter den Arm (10. Jahrhundert v.Chr.).<sup>22</sup> Eine andere bronzene Statuette aus dem 9. Jahrhundert zeigt einen nackten Epheben, der in seiner rechten Hand einen Becher hält. Es handelt sich wohl um das von Ephoros erwähnte Geschenk des älteren Mannes an den Epheben, offenbar Symbol der feierlichen Aufnahme des jungen Bürgers in die Speisegemeinschaft des Männerhauses.<sup>23</sup> Eine bronzene Statuette aus dem 8. Jahrhundert stellt einen wahrscheinlich bartlosen Mann mit einem kurzen Unterkleid dar. Auf seiner Schulter und dem Rücken erkennt man einen Riemen, der den Köcher hielt. Der Mann ist also ein Jäger. Mit der rechten Hand hält er eine Peitsche aus Leder oder Zweigen, mit der er sich selbst geißelt. Das Ritual der Geißelung oder Selbstgeißelung war bis zur Entdeckung dieser Statuette auf Kreta nicht bekannt; man kennt es jedoch aus einem anderen dorischen Gebiet, Sparta, wo der Ritus noch in der Kaiserzeit praktiziert wurde, dann aber eher als Spektakel für sadistische Touristen. Nach der Entdeckung der

<sup>18</sup> Lebessi (1985), 188–199.

<sup>19</sup> Lebessi (1985), z.B. Nr. A 23, 35, 44, 45, 51, G 5.

<sup>20</sup> Lebessi (1985), G 5.

<sup>21</sup> Lebessi (1991a), 160–165; Lebessi (2002), 209–229.

<sup>22</sup> Lebessi (1991a), 163 mit Abb. 5; Lebessi (2002), 18–19 Nr. 15, 214–219.

<sup>23</sup> Lebessi (1991a), 164 mit Abb. 7; Lebessi (2002), 19 Nr. 17, 219–222.

Statuette in Simi erkannte man auf Kreta weitere Darstellungen der Selbstgeißelung.<sup>24</sup>

Die Zugehörigkeit der Epheben zu einer Polis geht aus der standardisierten Ikonographie nicht hervor, und leider lassen sich auch die Werkstätten nicht lokalisieren.<sup>25</sup> Zum Glück helfen hier die etwa 150 nur teilweise publizierten Inschriften weiter. Wichtig sind vor allem die Graffiti auf Dachziegeln und Gefäßen, die die Namen und die Herkunft der Kultheilnehmer und Stifter von Bauten überliefern. Die Besucher waren u.a. Männer aus Lyttos, Priansos, Hierapytna und der Gemeinde der kretischen Arkader, also aus allen Nachbarpoleis. Wir haben es gewiß mit einem Kultort von überlokaler Reichweite zu tun.<sup>26</sup> Welche rechtliche Stellung hatte dieses Heiligtum? Welche Polis war für seine Verwaltung, für den Priester, das Opfer, das Fest, den Schutz der Weihungen zuständig? War es möglicherweise das Zentrum einer Amphiktyonie? Die bisherigen Funde lassen keine sicheren Erkenntnisse zu, und es ist auch mit Änderungen der rechtlichen Stellung im Laufe der alles andere als friedlichen Geschichte Kretas zu rechnen. Daß die Epheben mehrerer Poleis an einem gemeinsamen Fest teilnahmen, ist plausibel,<sup>27</sup> schließt aber keineswegs aus, daß eine unter diesen Poleis die Verantwortung für Kult und Verwaltung übernahm. Eine jüngst veröffentlichte hellenistische Inschrift (2. Jahrhundert v. Chr.) zeigt, daß das Beamtenkollegium (Kosmoi) von Lyttos bestimmte Bauarbeiten durchführte.<sup>28</sup> Da die Kosmoi das Ethnikon Lyttios nicht verwenden, legt dies nahe, daß sie eine Tätigkeit im Territorium ihrer Polis durchführten. In der hellenistischen Zeit war wohl dieses Heiligtum Teil des lyttischen Territoriums. Es muß nicht immer so gewesen sein, und der Name „der heilige Berg“ deutet auf eine besondere Stellung dieses Berges hin.

## 2.2. Die Zeus-Grotte auf dem Berg Ida

Auch für die Idäische Grotte auf dem Berg Ida ist die Teilnahme mehrerer Poleis am Kult bezeugt.<sup>29</sup> Ein Vertrag zwischen Gortyn und der abhängigen Polis Rhizenia um 500 v. Chr. ordnet an: „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.“<sup>30</sup> Aufgrund dieser Bestimmung wird allgemein vermutet, daß Gortyn in dieser Zeit das Heiligtum auf dem Ida (Idäische Grotte) verwaltete, wo das Opfer stattfand. Aber auch das

<sup>24</sup> Lebessi (1991b); Lebessi (2002), 18 Nr. 14, 228–229.

<sup>25</sup> Lebessi (1991b), 200f.; Lebessi (2002), 185–192.

<sup>26</sup> Lebessi (1981), 4 und Lebessi (1985), 17 mit Anm. 4; Chaniotis (1988), 33; Sporn (2002), 88f.

<sup>27</sup> Chaniotis (1996), 125–130.

<sup>28</sup> Kritzas (2000), 88–96; SEG 50, 937.

<sup>29</sup> Zum folgenden Chaniotis (1988), 34f.; Sporn (2002), 218–223.

<sup>30</sup> StV 2, 216, 1–3.

benachbarte Axos war mit dem Kult verbunden, denn Geldstrafen für bestimmte Vergehen wurden an den Zeus Idatas entrichtet.<sup>31</sup> Apollonia und Kydonia stellten hier die Stele mit ihrem Vertrag auf,<sup>32</sup> und die Funde zeigen die Beteiligung von Städten Ost- und Westkretas am Kult. Zeus Idatas wird in Eiden vieler Städte angerufen (Arkader, Eleutherna, Gortyn, Hierapytna, Knosos, Lyttos, Olus, Priansos und Sybrita).<sup>33</sup> Die literarische Überlieferung spricht von *leimones*, die auf dem Ida dem Zeus geweiht worden waren (Diod. 5,70,4), also von heiligem Land. Läßt sich die rechtliche Stellung dieses Heiligtums nicht eindeutig bestimmen,<sup>34</sup> so gibt es zumindest Hinweise auf Übergangsrituale auch hier, wie in Simi. Die für dieses Heiligtum charakteristischen Funde weisen einen militärischen Charakter auf: große bronzene Schilde mit Darstellungen von Dämonen, Kriegern, Jägern, Tänzerinnen, Mischwesen (Sphingen und Greifen),<sup>35</sup> bronzene und eiserne Waffen, insbesondere Pfeilspitzen, Darstellungen von Kriegern, Fibeln mit Kampfszenen.<sup>36</sup> Wichtig ist vor allem eine geschlossene Gruppe von nur für diesen Ort charakteristischen Funden. Es handelt sich um eine Gruppe von insgesamt sieben Siegeln aus Elfenbein aus dem späten 8. Jahrhundert v. Chr. mit einer festen Thematik.<sup>37</sup> Dargestellt werden stets ein Mann und ein Pferd, manchmal mit einem Hund oder einem Vogel. Das Tragen eines Helms charakterisiert den Mann als Krieger, das Pferd weist auf die hohe soziale Stellung hin. Ephoros (bei Strab. 10,4,18) spricht von einer Behörde der Hippeis (der Reiter) in den kretischen Städten und vergleicht sie mit der Leibwache der spartanischen Könige, die aus 300 jungen Reitern besteht.<sup>38</sup> Die feste, typische Ikonographie weist darauf hin, daß diese Weihungen nach einer bestimmten Zeremonie vorgenommen wurden. Dies heißt allerdings noch nicht, daß diese Zeremonie das Fest der Männerweihe war. Der eindeutig militärische Charakter der anderen Weihungen verstärkt aber diesen Verdacht. Unter den Funden ist in diesem Zusammenhang auch ein mit einer silbernen Folie gedeckter Astragalos zu nennen,<sup>39</sup> möglicherweise die Weihung eines Knaben beim Erreichen der Pubertät. Die Männerweihe kann als ritueller Tod und Wiedergeburt verstanden werden. Die Idäische Grotte war eben der Ort des rituellen Todes und der immer wiederkehrenden Geburt des Zeus.<sup>40</sup> All das sind allerdings Indizien, keine Beweise, daß in der archaischen Zeit in der Idäischen Gotte ein Fest der Männerweihe gefeiert wurde, das vielleicht für die Elite der kretischen Städte, die Reiter, reserviert war.

<sup>31</sup> ICret. 2,5,35.

<sup>32</sup> Chaniotis (1996), 285–287 Nr. 41; zu Pol. 28,14.

<sup>33</sup> Chaniotis (1988), 34f.

<sup>34</sup> Chaniotis (1988), 34f. (Amphiktyonie?); Sporn (2002), 223 vermutet, daß das Ausrichten des Festes unter mehreren Nachbarstädten rotierte.

<sup>35</sup> Kunze (1931); Canciani (1970); Sakellarakis (1985), 40 Abb. 25.

<sup>36</sup> Sakellarakis (1985), 27 Abb. 6 und Sakellarakis (1988b), 177–181.

<sup>37</sup> Sakellarakis (1985), 30 Abb. 10; Sakellarakis (1987), 251f. Abb. 11; Sakellarakis (1988b), 174 mit Anm. 17. Ich verdanke Prof. Jannis Sakellarakis die Informationen über diese noch unveröffentlichte Gruppe von Siegeln.

<sup>38</sup> Willets (1955), 155; Chaniotis (1991), 100 mit Anm. 41.

<sup>39</sup> Sakellarakis (1988b), 187–189.

<sup>40</sup> Verbruggen (1981), 71–99.

### 2.3. Das Heiligtum des Zeus Diktaios bei Palaikastro

Den aufschlußreichsten Fall bietet das Heiligtum des Zeus Diktaios bei Palaikastro, in der Nähe von Praisos.<sup>41</sup> Alle schriftlichen Zeugnisse über die rechtliche Stellung des Heiligtums und seines Landes stammen aus der Zeit nach der Zerstörung von Praisos durch Hierapytna um 145 v.Chr. Wir sollten uns also zuerst auf die Frage beschränken, was die Stellung dieses Heiligtums in dieser spätesten Zeit war. Einige wichtige Inschriften informieren uns über die Rechtslage im späten 2. Jahrhundert, als Hierapytna und Itanos wiederholt Krieg um den Besitz eines umstrittenen Gebietes führten. Die Argumente der beiden Seiten faßt ein Schiedsspruch von Magnesia am Mäander zusammen.<sup>42</sup> Beide Städte erkannten an, daß das Heiligtum an ihrer Grenze, aber außerhalb des umstrittenen Gebietes lag (Z. 69f.: τοῦ δὲ ἱεροῦ τοῦ Διὸς ἐκτὸς τῆς διαμφισβητουμένης χώρας ὄντος). Umstritten war nur der Besitz des an das Heiligtum angrenzenden Landes (Z. 38: χώραν ... γειτονοῦσαν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δικταίου ἱερῶϊ). Während die Itanier das Land für sich beanspruchten (Z. 77: περὶ χώρας τῆς ἑαυτῶν), behaupteten die Hierapytnier, das umstrittene Land sei *hiera chora* des Zeus Diktaios (Z. 47f.: φάμενοι τὴν μὲν χώραν εἶναι ἱερὰν τοῦ Ζηνὸς τοῦ Δικταίου; vgl. Z. 77: ὑπὲρ ἱερᾶς χώρας ἡξιωκότων). Es fällt sofort auf, daß die Hierapytnier dieses Land nicht als ihr Land (ἑαυτῶν) bezeichnen. Diese Gegenüberstellung der beiden Ansichten (ἑαυτῶν χώρα = städtisches Territorium vs. ἱερὰ χώρα) läßt m.E. den Schluß zu, daß das Heiligtum des Zeus Diktaios heiliges Land besaß, das sich außerhalb des Territoriums einer bestimmten Stadt befand.<sup>43</sup> Selbst die Itanier 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 ἱερῶϊ; Z. 78: ἡ παροροῦσα χώρα τῷ ἱερῶϊ). Die Schiedsrichter stellten fest, daß Grenzsteine das umstrittene Land vom Land des Heiligtums trennten (74f.); ferner

<sup>41</sup> Zur Geschichte des Kultes die Zusammenfassung von Sporn (2002), 45–49 (mit einer Auflistung der Quellen in 47f.). Zur rechtlichen Stellung Chaniotis (1988), 26–28.

<sup>42</sup> ICret. 3,4,9; Chaniotis (1996), 307–311; 333–337; Ager (1996), 431–446; Guizzi (1997).

<sup>43</sup> Anders Sporn (2002), 49, aber ohne Berücksichtigung von ICret. 1,8,13 (vgl. Anm. 45). Ich kann Sporns Ansicht nicht folgen, daß „der Kern der Streitereien [...] also im Nutznießerrecht der betreffenden Ländereien“ lag (48). Der Text spricht ganz eindeutig von Besitz (ICret. 3,4,9 Z. 54: ἔχειν κατέχειν τε καρπίζεσθαι τε ἐξείναι). Für die Terminologie des Besitzes in diesem und in ähnlichen Fällen s. Chaniotis (2004), 187–190. Auch die Aussage von Sporn (2002) 49: „die Bezeichnung des an das Heiligtum angrenzenden Landes als heiliges Land des Gottes sollte für die Hierapytnier den Vorteil erbringen, daß sie selbst das Land bewirtschaften konnten“, ist nicht richtig. Das Gegenteil ist der Fall: Wäre das umstrittene Land heilig, wäre es von jeder Nutzung ausgenommen (ICret. 3,4,9,81f.). Die römischen Gesandten sprachen das Land den Itanern zu, gerade weil es wirtschaftlich genutzt wurde (71–77: ἀπεδείκνυον Ἰτανῖοι ... ὑπάρχουσαν τὴν διαμφισβητουμένην χώραν ἐνεργὸν καὶ οὐχ, ὡς ἔφασαν Ἱεραπύτνιοι, ἱερὰν καὶ ἀγεώργητον, φανερόν δὲ τοῦτο ἐγίνετο καὶ ... ὑπὸ τῶν ἐλληλυθῶτων εἰς Κρήτην π[ρ]οσβευτῶν τῶν περὶ Κόιντον Φάβιον, οἵτινες ἐωρακότερες τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸν περίβολον αὐτοῦ ἰδίους σημε[ί]οις καὶ περιοικοδομήμασι περιεχόμενον, ἐωρακότερες δὲ καὶ τὴν χώραν τὴν ὁμορον τῷ ἱερῶϊ, ὑπὲρ μὲν ἱερᾶς χώρας οὐκ ἔγραψαν οὐθέν, καίτοιγε Ἱεραπυτνῖων ῥητῶς ὑπὲρ ἱερᾶς χώρας ἡξιωκότων τὴν σύγκλητον, Ἰτανίων δὲ περὶ χώρας τῆς ἑαυτῶν).

wurde das umstrittene Land landwirtschaftlich genutzt (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.

Es gibt ein weiteres Zeugnis dafür, daß dieses Heiligtum nicht als hierapytnisches Gebiet angesehen wurde. In einem in diesem Heiligtum gefundenem Vertrag zwischen Knosos und Hierapytna gibt es die banale Klausel über die Aufzeichnung des Vertrages.<sup>44</sup> Die Knosier sollten eine Kopie des Vertrages in Knosos aufstellen, die Hierapytnier eine in Oleros (Teil ihres Gebietes), eine weitere im Dodekathion in Hierapytna. Nachdem von Kopien der beiden Vertragspartner die Rede gewesen ist, folgt aber eine Klausel über die Aufstellung einer weiteren Stele eben in diesem Heiligtum. Von wem diese Stele aufgestellt wird, dies stand in einer Lacuna, deren Ergänzung aber sicher ist. Es kann nur von einer *gemeinsamen* Aufstellung im Heiligtum des Zeus Diktaios die Rede sein, und auch dies zeigt, daß das Heiligtum nicht als Heiligtum von Hierapytna galt. Das Heiligtum des Zeus Diktaios stellt somit zumindest für die späthellenistische Zeit ein relativ sicheres Beispiel eines „extraterritorialen“ Heiligtums dar.

Ist diese Sonderstellung Ergebnis einer späten Entwicklung oder geht sie auf eine frühere Zeit zurück? Der berühmte Kuretenhymnos für Zeus, die kaiserzeitliche Kopie eines frühhellenistischen Textes, wurde auf einem Fest von den jungen Männern gesungen.<sup>45</sup> Zeus wird aufgerufen und aufgefordert, zum jährlichen Fest zu kommen und die Epheben, die Bürger, die Schiffe und die sonstige Habe nicht einer Stadt, sondern gleich mehrerer zu beschützen. Der Verfasser des Hymnos geht davon aus, daß dieses Lied gemeinsam von den Epheben mehrerer Städte gesungen wird, wie die Pluralform *poleas hamon* („unsere Poleis“) eindeutig zeigt. So scheint der Schluß berechtigt, daß dieses Heiligtum gemeinsamer Kultort mehrerer Poleis war, Zentrum einer Amphiktyonie. Daß eine bestimmte Polis (mal Praisos, mal Hierapytna, mal vielleicht Itanos) für die Verwaltung und den Kult zuständig war, würde daran nichts ändern.

### 3. Extraurbane Heiligtümer und Kulte der Männerweihe

Diese Zeugnisse legen nahe, daß einige extraurbane Heiligtümer eine Sonderstellung hatten. Sie befanden sich auf Bergen und an der Grenze mehrerer Gemeinwesen. Einige unter ihnen (Ida, Simi) existierten bereits in der vordorischen Zeit. Zumindest das Heiligtum des Zeus Diktaios lag nicht auf dem Territorium einer bestimmten Polis, sondern auf heiligem Land, und dies gilt möglicherweise auch

<sup>44</sup> ICret. 1,8,13 Chaniotis (1996), Nr. 50, 23–26 (Vertrag zwischen Hierapytna und Knosos, nach 145?): 'Ανγράψαι δὲ [τὰν συνθήκῃν ἐς στάλας λιθίνας καὶ στᾶσαι ἐκατέρους τοὺς | μὲν Κνωσίου] ἐν τῷ ἱερῷ τῷ Ἀπέλλωνος τῷ Δελφίνῳ τοὺς δὲ Ἱεραπυτνίου τοὺς μὲν Ὀλεροῖ ἐν | τῷ ἱερῷ τᾶν δὲ ἐν τῷ Δῶδεκαθέῳ. [[στᾶσαι [δὲ καὶ ἄλλαν στάλαν κοινᾶ τοὺς Ἱεραπυτνίου | καὶ τοὺς Κνωσίου -----] ἐν τῷ ἱερῷ]].

<sup>45</sup> ICret. 3,8,8; Chaniotis (1996), 128; jetzt auch Furley – Bremer (2001), 1,68–75; 2,1–20.

für die Kultgrotte des Zeus auf dem Ida sowie für das Heiligtum des Hermes Kedrites auf dem Heiligen Berg. Am Kult waren Bürger mehrerer Gemeinwesen beteiligt. Unter ihnen erkennt man vor allem die Epheben als separate Gruppe (Simi, Palaikastro, vielleicht Ida). Eine Polis – nicht immer dieselbe – war für Verwaltung und Kult (Weihungen, Opfer, Fest) verantwortlich.

Wie ist nun die Stellung dieser Kultorte zu erklären? Setzten solche Heiligtümer, als Orte der Begegnung außerhalb des städtischen Landes, minoische Traditionen fort? Nichts spricht dafür. 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? Dies ist für die sogenannten Gipfelheiligtümer des minoischen Kreta vermutet worden<sup>46</sup> und wäre zumindest für Ida angesichts moderner Parallelen denkbar. Hermes, der in Simi verehrte Gott, ist auch Gott der Hirten. Allerdings bestätigen die Funde diese Vermutung nicht.

Verdankten sie ihre Sonderstellung ihrer geographischen Lage an Orten der Liminalität, die für die ephebische Initiation so wichtig sind? Dies scheint mir die plausibelste Erklärung zu sein, nicht nur, weil Rituale der Ephebie in zwei dieser Heiligtümer (Simi und Palaikastro) direkt bezeugt sind und im dritten (Ida) vermutet werden können, sondern auch, weil auf Kreta die Rituale der Ephebie oft unter Beteiligung von Epheben mehrerer Poleis durchgeführt wurden. Die Staatsverträge ordnen immer wieder an, daß die Epheben des Partners bei der Verteidigung der eigenen Epheben anwesend sein sollen und sie gemeinsame Wettkämpfe durchführen.<sup>47</sup> Die Begegnung junger Bürger – der künftigen Krieger – mehrerer Staaten in einem sakralen Raum erlaubte ihnen, mal ihre eigene Identität intensiver zu erleben, mal die Gegnerschaft und die Feindschaft zu anderen zu spüren und mal eine überstädtische, regionale Verbindung zu etablieren.

#### 4. Zusammenfassung

Kreta liefert anschauliches Material darüber, wie hierarchische Verhältnisse in der inneren Organisation eines Staates und in den zwischenstaatlichen Beziehungen, und ferner, wie Spannungen und Konflikte die Stellung von Heiligtümern bestimmen. Der Kult kann unter bestimmten Bedingungen spalten oder verbinden. Die hier präsentierten Beispiele zeigen eine weitere wichtige Funktion: Der Kult strukturiert und hierarchisiert. In dieser Hinsicht bietet das Kreta der klassischen und hellenistischen Zeit mit seiner regionalen Differenzierung, mit der mangelnden Uniformität, mit seinen Zeugnissen für eine große Vielfalt von Stellungen von Heiligtümern, mit den Hinweisen auf die komplexe Interdependenz von sozialen Strukturen, Abhängigkeitsverhältnissen, territorialen Ansprüchen und Identitätsbildungen ein hilfreiches Paradigma.

<sup>46</sup> Haggis (1999), 73–81 (mit weiterer Bibliographie). S. auch Wagner-Hasel (2002) (nicht in Bezug auf Kreta).

<sup>47</sup> Chaniotis (1996), 123–128.

## Bibliographie

- Ager (1996): Ager, S.I., *Interstate Arbitration in the Greek World 337–90 B.C.*, Berkeley – Los Angeles – London 1996.
- Baldwin Bowsky (1989): Baldwin Bowsky, M.W., *Portrait of a Polis: Lato pros Kamara (Crete) in the Late Second Century B.C.*, *Hesperia* 58, 1989, 331–347.
- Bile (1992): Bile, M., *Les termes relatifs à l'initiation dans les inscriptions crétoises (VIIe–Ier siècles av. J.-C.)*, in: Moreau, A. (Hrsg.), *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11–14 avril 1991*, Montpellier 1992, 11–18.
- Canciani (1970): Canciani, F., *Bronzi orientali o orientalizzanti a Creta nell' VIII e VII sec. A.C.*, Rom 1970.
- Capdeville (1995): Capdeville, G., *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rom 1995.
- Chaniotis (1988): Chaniotis, A., *Habgierige Götter – habgierige Städte. Heiligtumsbesitz und Gebietsanspruch in den kretischen Staatsverträgen*, *Ktema* 13, 1988, 21–39.
- Chaniotis (1991): Chaniotis, A., *Von Hirten, Kräutersammlern, Epheben und Pilgern: Leben auf den Bergen im antiken Kreta*, *Ktema* 16, 1991, 93–109 [Nachdruck in: Siebert, G. (éd.), *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg 1992 (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 14)*, Paris 1996, 91–107].
- Chaniotis (1992a): Chaniotis, A., *Die Geschichte von Amnisos von Homer bis zur Eroberung Kretas durch die Türken*, in: Schäfer, J. (Hrsg.), *Amnisos nach den archäologischen, topographischen, historischen und epigraphischen Zeugnissen des Altertums und der Neuzeit*, Berlin 1992, 51–127.
- Chaniotis (1992b): Chaniotis, A., *Die Inschriften von Amnisos*, in: Schäfer, J. (Hrsg.), *Amnisos nach den archäologischen, topographischen, historischen und epigraphischen Zeugnissen des Altertums und der Neuzeit*, Berlin 1992, 287–322.
- Chaniotis (1996): Chaniotis, A., *Die Verträge zwischen kretischen Städten in der hellenistischen Zeit (= Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 24)*, Stuttgart 1996.
- Chaniotis (2000): Chaniotis, A., *Hellenistic Lasaiia (Crete): A Dependent Polis of Gortyn. New Epigraphic Evidence from the Asklepieion Near Lasaiia*, *Eulimene* 1, 2000, 55–60.
- Chaniotis (2001): Chaniotis, A., *Heiligtum und Stadtgemeinde im klassischen und hellenistischen Kreta*, in: Kyriatsoulis, A. (Hrsg.), *Kreta und Zypern: Religion und Schrift*, Altenburg 2001, 319–328.
- Chaniotis (2004): Chaniotis, A., *Justifying Territorial Claims in Classical and Hellenistic Greece*, in: Harris, E. – Rubenstein, L. (Hrsgg.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London 2004, 185–213.
- Cucuzza (1993): Cucuzza, N., *Leto e il cosiddetto Tempio di Rhea di Festos*, *Quaderni dell'Istituto di Archeologia della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Messina* 8, 1993, 21–27.
- Cucuzza (1997): Cucuzza, N., *Considerazioni su alcuni culti nella Messarà di epoca storica e sui rapporti territoriali fra Festòs e Gortina*, *RAL* 9.8, 1997, 63–93.
- Furley – Bremer (2001): Furley, W.D. – Bremer, J.M., *Greek Hymns. Vol. 1: The Texts in Translation. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period. Vol. 2: Greek Texts and Commentaries (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 10)*, Tübingen 2001.
- Gehrke (1997): Gehrke, H.-J., *Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit*, *Klio* 79, 1997, 23–68.
- Guizzi (1997): Guizzi, F., *Conquista, occupazione del suolo e titoli che danno diritto alla proprietà: L'esempio di una controversia interstatale cretese*, *Athenaeum* 85, 1997, 35–52.
- Haggis (1999): Haggis, D.C., *Staple Finance, Peak Sanctuaries, and Economic Complexity in Late Prepalatial Crete*, in: Chaniotis, A. (ed.), *From Minoan Farmers to Roman Traders*.

- Sidelights on the Economy of Ancient Crete, Stuttgart 1999, 53–85.
- Karetsou (1980): Karetsou, A., The Peak Sanctuary of Mt. Juktas, in: Hägg, R. – Marinatos, N. (Hrsgg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 1. International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 12–13 May 1980 (= Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 28), Stockholm 1981, 135–153.
- Kritzas (2000): Kritzas, Ch., Ἐπιγραφικά στοιχεία γὰ τὴν ἐτυμολογία τοῦ Λασηθίου, in: Πεπραγμένα Ἡ Διεθνούς Κρητολογικῆ Συνεδρίου, Herakleion 2000, 81–97.
- Kunze (1931): Kunze, E., Kretische Bronzereliefs, Stuttgart 1931.
- Lebessi (1981): Lebessi, A., Ἡ συνέχεια τῆς κρητομυκηναϊκῆς λατρείας. Ἐπιβιώσεις καὶ ἀναβιώσεις, Athen 1981.
- Lebessi (1985): Lebessi, A., Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. Vol. 1.1: Χάλκινα κρητικὰ τορεύματα, Athen 1985.
- Lebessi (1991a): Lebessi, A., Οἱ λόγοι τῆς ἀκτινοβολίας ἐνὸς κρητικοῦ ἱεροῦ, Mentor 18, 1991, 160–165.
- Lebessi (1991b): Lebessi, A., Flagellation ou auto-flagellation: données iconographiques pour une tentative d'interprétation, BCH 115, 1991, 99–123.
- Lebessi (2002): Lebessi, A., Τὸ ἱερὸ τοῦ Ἑρμῆ καὶ Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. III. Τὰ χάλκινα ἀνθρώπομορφα εἰδῶλια, Athen 2002.
- Leitao (1995): Leitao, D.D., The Perils of Leukippos. Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdusia of Phaistos, CIAnt 14, 1995, 130–163.
- Perlman (1996): Perlman, P., Πόλις Ὑπήκοος. The Dependent Polis and Crete, in: Hansen, M.H. (ed.), Introduction to an Inventory of Poleis. Symposium 23.–26. August 1995 (= Acts of the Copenhagen Polis Centre 3. Historisk-filosofiske Meddelelser 74), Kopenhagen 1996, 233–287.
- Petzl (1997): Petzl, G., Rez. H. van Effenterre – F. Ruzé, Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. Vol. 1 (= Collection de l'École Française de Rome 188), Paris – Rom 1994, Gnomon 69, 1997, 612–616.
- Sakellarakis (1985): Sakellarakis, J., L'Anthro Ideo. Cento anni di attività archeologica (1884–1984), Atti Lincei 74, 1985, 19–48.
- Sakellarakis (1987): Sakellarakis, J., Ἐκατὸ χρόνια ἐρευνας στὸ Ἰδαῖο Ἄντρο, AEpH 126, 1987, 239–263.
- Sakellarakis (1988a): Sakellarakis, J., The Idaean Cave. Minoan and Greek Worship, Kernos 1, 1988, 207–214.
- Sakellarakis (1988b): Sakellarakis, J., Some Geometric and Archaic Votives from the Idaian Cave, in: Hägg, R. – Marinatos, N. – Nordquist, G.C. (Hrsgg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986 (= Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 38), Stockholm 1988, 173–192.
- Sporn (1996): Sporn, K., Apollon auf Kreta: Zum Problem der Lokalisierung der Kultorte des Apollon Amyklaios, in: Bubenheimer, F. – Mylonopoulos, J. – Schulze, B. – Zinsmaier, A. (Hrsgg.), Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit. 1. archäologisches Studentenkolloquium, Heidelberg 18.–20. Februar 1995, Mainz 1996, 83–93.
- Sporn (2002): Sporn, K., Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit (= Studien zu antiken Heiligtümern 3), Heidelberg 2002.
- van Effenterre (1943): van Effenterre, H., Documents éditaires de Lato, REA 45, 1943, 29–39.
- van Effenterre – Ruzé (1994): van Effenterre, H. – Ruzé, F., Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec. Vol. 1: Cités et institutions (= Collection de l'École Française Rome 188), Rom 1994.
- Vattuone (1998): Vattuone, R., Eros cretese (ad Ephor. FGHist 70 F 149), RSA 28, 1998, 7–51.
- Verbruggen (1981): Verbruggen, H., Le Zeus crétois, Paris 1981.
- Wagner-Hasel (2002): Wagner-Hasel, B., Kommunikationswege und die Entstehung überregionaler Heiligtümer: das Fallbeispiel Delphi, in: Olshausen, E. – Sonnabend, H. (Hrsgg.),

Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 7, 1999. Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt, Stuttgart 2002, 160–180.

Waldner (2000): Waldner, K., Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation im Mythos und Ritual der griechischen Polis (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 46), Berlin – New York 2000.

Willetts (1955): Willetts, R.F., Aristocratic Society in Ancient Crete, London 1955.