

PAUSANIAS UND DIE GRIECHISCHEN HEILIGTÜMER UND KULTE

PETER FUNKE

Universität Münster

Wer sich mit „Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo“ auseinandersetzt, der kann sich einer Beschäftigung mit Pausanias und seinem Werk, der wohl umfangreichsten *periegesis*, die uns aus der Antike überliefert ist, nicht entziehen. Kein anderes Werk hat sich auf unsere heutigen Vorstellungen vom Charakter antiker Reiseliteratur so nachhaltig ausgewirkt wie die *periegesis hellados* des Pausanias, auch wenn die Qualität, die Tragfähigkeit der Aussagen und die eigentlichen Zielsetzungen wie auch überhaupt die Bestimmung des literarischen Genres dieses Werkes bis heute umstritten sind und überaus kontrovers diskutiert werden. Gerade in den letzten Jahren erlebt die Pausanias-Forschung einen erneuten Aufschwung. Nachdem Christian Habicht 1985 mit seiner grundlegenden Studie neue Maßstäbe gesetzt hatte und mit Entschiedenheit der lange Zeit vorherrschenden kritischen und eher negativen Beurteilung der *periegesis* entgegengetreten war, hat Pausanias wieder verstärkt das Interesse der Forschung gefunden¹.

¹ CHR. HABICHT, *Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands“*, München 1985 (zugleich als Band 50 der Sather Classical Lecturers erschienen unter dem Titel *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley etc. 1985 [jetzt die um ein neues Vorwort erweiterte Ausgabe von 1998]). – Zeitlich parallel zur Entstehung dieses Manuskriptes sind neben zahlreichen Sammelbänden und Aufsätzen bereits wieder drei einschlägige Monographien erschienen, in denen sich jeweils auch umfangreiche Bibliographien der neueren Untersuchungen zu Pausanias finden: M. PRETZLER, *Travel Writing in Ancient Greece*, London 2007; V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source: Pausanias et la religion grèque*, Liège 2008; C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz. Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' Periegesis* (Millenium-Studien 23), Berlin – New York 2009.

Unsere heutige Wahrnehmung des Pausanias und die Beschäftigung mit seiner *periegesis* stehen in einem erstaunlichen und bemerkenswerten Gegensatz zu deren Rezeption in der Antike. Das Werk hat bekanntlich in der antiken Überlieferung keine Spuren hinterlassen, da es sich bei dem einzigen antiken Zeugnis in der *Varia historia* des Claudius Aelianus wohl um eine späte Interpolation handelt.² Erst in den Exzerpten des Stephanos von Byzanz im 6. Jahrhundert finden sich die ersten und lange Zeit dann auch einzigen Hinweise auf eine Benutzung der *periegesis*, deren Autor Stephanos als einziger namentlich erwähnt³. Den Erhalt des umfangreichen Textes verdanken wir späten und nur schlecht konstituierten mittelalterlichen Handschriften, deren Beziehung zu der Textvorlage des Stephanos nicht sicher zu klären ist. Völlig im Dunklen bleibt auch die Person des Autors, dessen schriftstellerische Tätigkeit sich aufgrund entsprechender Hinweise im Text wohl auf die Jahre zwischen 150 und 180 n. Chr. datieren lässt. Seine Herkunft aus Lydien – wahrscheinlich aus Magnesia am Sipylos – wird durch einige Verweise im Text zwar nahe gelegt, ist aber nicht mit letzter Sicherheit nachzuweisen⁴. Mehr lässt sich über die Person des Pausanias nicht aussagen, zumal er mit keinem der fünf Zeitgenossen gleichen Namens, die unterschiedlich bezeugt sind, identifiziert werden kann⁵. Pausanias bleibt für uns „a phantom persona“⁶, da er sich in seinem Text persönlicher Bekundungen weitestgehend enthält und sich damit einer näheren Bestimmung seiner Persönlichkeit so gut wie vollständig entzieht.

Diese Kluft zwischen dem Autor und seinem Text erschwert daher ganz erheblich den Zugang zum Werk des Pausanias, zumal sich dem Text nur einige wenige, kaum aussagekräftige Hinweise auf die Motivation und die Zielsetzungen entnehmen lassen. Andererseits hat aber gerade dieser Umstand dazu geführt, dass in der altertumswissenschaftlichen Forschung vor allem in jüngster Zeit die *periegesis* zum Objekt zahlloser Spekulationen und Hypothesen geworden ist. Es soll nun aber im Folgenden nicht darum gehen, die aktuelle Forschungsdebatte in Gänze einer grundlegenden Revision zu unterziehen. Ich möchte mich vielmehr nur auf einen Aspekt beschränken und den Versuch unternehmen, vor dem Hintergrund der Beschreibung der griechischen Heiligtümer und Kulte den Stellenwert der Religion innerhalb der *periegesis* – zumindest ansatzweise – zu bestimmen. Auch diese Fragestellung ist keineswegs neu, sondern bildet im Gegenteil derzeit einen ausgesprochenen Schwerpunkt in den Forschungen zu Pausanias⁷.

Als Ausgangspunkt der Überlegungen soll der Obertitel dieses Sammelbandes dienen, indem danach gefragt wird, welcher der dort genannten Kategorien Pausanias eigentlich zuzurechnen ist: viajero, peregrino oder aventurero? Reisender, Pilger oder Abenteurer? Dass Pausanias auf jeden Fall auch ein Reisender war, steht heute wohl außer Frage. Spätestens mit den Untersuchungen Habichts sind die Thesen derer widerlegt worden, die in der *periegesis* nur das Werk eines bibliophilen Stubengelehrten sehen wollten, der das, was er schrieb, nicht aus eigener Anschauung, sondern nur aus älteren Darstellungen und Berichten schöpfte. Zweifellos war Pausanias, wenn auch kein brillanter Intellektueller, so aber doch ein ausgezeichnete Kenner der literarischen Überlieferung, der seine Gelehrsamkeit und Belesenheit immer wieder eindrücklich unter Beweis stellte. Die eigentliche Grundlage der *periegesis* bildeten aber seine minutiösen Beobachtungen und Aufzeichnungen,

² AEL. *VH* 12.61; vgl. dazu CHR. HABICHT, *Pausanias*..., 13, Anm. 1.

³ St.BYZ. *passim*; zur Überlieferungsgeschichte vgl. jetzt die einschlägigen Beiträge in M. GEORGOPOULOU, C. GUILMET, Y. A. PIKOULAS, K. S. STAIKOS, G. TOLIAS (eds.), *Following Pausanias. The Quest for Greek Antiquity*, Athen 2007.

⁴ Vgl. CHR. HABICHT, *Pausanias*..., 20-31; C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz*..., 8-10.

⁵ C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz*..., 157-160 (mit der älteren Literatur).

⁶ Y. A. PIKOULAS, *Pausanias: Biography*, in: M. GEORGOPOULOU u.a. (eds.), *Following Pausanias*..., 38.

⁷ Vgl. etwa M. DELLA SANTA, *La religiosità di Pausania*, Bellinzona 1999; V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*...; C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz*...

die er auf seinen Reisen anfertigte, die ihn mehrere Jahrzehnte lang nicht nur nach Griechenland, sondern in fast alle Teile der östlichen Mittelmeerwelt führten⁸. Daher war Pausanias in gewisser Weise zugleich auch ein Abenteurer. Denn wer in der Antike als Reisender unterwegs war, der war zwangsläufig immer auch ein Abenteurer. Selbst in der so genannten „goldenen Zeit“ des 2. Jahrhunderts n. Chr. vermochte die *pax Romana* den Reisenden keine absolute Sicherheit vor Räubern und Piraten zu bieten und trotz einer sehr guten Infrastruktur blieb das Reisen zu Wasser und zu Lande stets ein Wagnis. Für Pausanias dürfte eine solche Abenteurerei aber nur eine eher ungewollte und unvermeidbare Konsequenz, nicht der eigentliche Zweck des Reisens gewesen sein, auch wenn man ihm durchaus eine gewisse Reiseleidenschaft wird zugestehen müssen.

Was war aber dann der eigentliche Zweck der Reisen des Pausanias und mit welcher Motivation verfasste er seine *periegesis*? In der Forschung gehen die Urteile in dieser Frage mittlerweile weit auseinander. Während die einen in dem reisenden Pausanias den gelehrten und kulturell interessierten Touristen sehen und sein Werk als einen antiken „Ur-Baedeker“ oder „guide bleu“ bezeichnen, betrachten die anderen ihn als frommen Pilger zu den Stätten der traditionellen griechischen Religion und weisen die *periegesis* der antiken Pilgerliteratur zu⁹. Pausanias selbst äußert sich an keiner Stelle seines Werkes explizit zu seinen Motiven und Zielen, so dass man auf beiläufige Äußerungen angewiesen bleibt. In diesem Zusammenhang hat immer schon eine kurze Anmerkung im ersten Buch besondere Aufmerksamkeit gefunden. Bei der Beschreibung der Sehenswürdigkeiten auf der Akropolis äußert Pausanias seine Besorgnis, dass er Gefahr laufe, sich allzu sehr ins Detail zu verlieren und nicht schnell genug mit seiner Darstellung voranzukommen, um „alle griechischen Dinge gleichermaßen behandeln“ zu können¹⁰.

Der Ausdruck *pánta tá helleníká* wurde oft geographisch aufgefasst und als ein Hinweis des Pausanias verstanden, eine möglichst vollständige und umfassende Beschreibung ganz Griechenlands zu geben¹¹. Eine solche, nur auf die geographischen Dimensionen fokussierte Interpretation dürfte allerdings nicht hinreichen, zumal die zeitgenössischen Auffassungen über die geographischen Grenzen Griechenlands durchaus divergierten. Es ging Pausanias in erster Linie wohl nicht um eine möglichst exakte Erfassung eines geographisch klar determinierten Raumes. Sein Interesse galt nicht primär *Hellás* als einer physiogeographischen Einheit, sondern als Ursprungsland der *helleniká*, deren kulturelle Traditionen bis in seine eigene Zeit hinein eine prägende Kraft entfalteten. Mit den *pánta tá helleníká* verband sich keineswegs der Anspruch auf eine in jeder Hinsicht totale Vollständigkeit der Beschreibung aller auch nur irgendwie noch erhaltenen Sehenswürdigkeiten. Die Vielfalt der beschriebenen Objekte und die Detailbesessenheit des Autors dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Pausanias seiner *periegesis* klare Auswahlkriterien zugrunde legte. So notiert er zum Abschluss seiner Beschreibung Attikas: „Das waren nach meiner Meinung in Attika an Legenden und Sehenswürdigkeiten die bedeutendsten. Von Anfang an habe ich aus dem vielen ausgewählt, was wert ist, aufgezeichnet zu werden“¹².

⁸ Aus der Vielzahl der Abhandlungen seien hier nur genannt: J. AKUJÄRVI, *Researcher, Traveller, Narrator. Studies in Pausanias' Periegesis* (Studia Graeca et Latina Lundensia 12), Stockholm 2005; W. HUTTON, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge 2005; M. PRETZLER, *Travel Writing...*; M. PRETZLER, Pausanias in Olympia, in: CHR. FRANEK, S. LAMM, T. NEUHAUSER, B. POROD, K. ZÖHRER (eds.), *Thiasos. Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Wien 2008, 781-792; vgl. aber auch mit anderer Akzentsetzung J. F. GAERTNER, Die Kultepiklesen und Kultaitia in Pausanias' Periegesis, *Hermes* 134, 2006, 471-487.

⁹ Vgl. jetzt den Überblick über die neueren Forschungspositionen bei C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz...*, 24-32.

¹⁰ PAUS. 1.26.4: δεῖ δὲ με ἀφικέσθαι τοῦ λόγου πρόσω, πάντα ὁμοίως ἐπεξιώντα τὰ Ἑλληνικά.

¹¹ S. u. a. CHR. HABICHT, *Pausanias...*, 16-17.

¹² PAUS. 1.39.3 (Übers. nach E. MEYER): τοσαῦτα κατὰ γνώμην τὴν ἐμὴν Ἀθηναίοις γνωριμώτατα ἦν ἐν τε λόγοις καὶ θεωρήμασιν, ἀπέκρινε δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος μοι τὰ ἐς συγγραφὴν ἀνήκοντα; vgl. auch PAUS. 3.11.1.

Vieles von dem, was Pausanias für sehenswert erklärte und in seine Beschreibung aufnahm, war durchaus auch vom damaligen, eher touristischen Interesse am Spektakulären und Außergewöhnlichen bestimmt. Letztlich aber blieb die Auswahl der *lógoi kai theorémata* festen Leitlinien untergeordnet, die sich an dem orientierten, was in den Augen des Pausanias für die *pánta tá helleníká* als charakteristisch gelten konnte. Maria Pretzler hat dies auf den Punkt gebracht: „Pausanias’ description of Greece is indeed a carefully constructed and very selective image of the region“¹³. Eine präzisere Definition dessen, was die *pánta tá helleníká* ausmachte, gibt uns Pausanias allerdings nicht; hier bleibt man auf seine konkreten Ausführungen in der *periegesis* angewiesen. Diese ermöglichen es aber in der Zusammenschau, die Kernelemente der *helleniká* genauer zu kennzeichnen. Dabei zeigt sich eine bemerkenswerte Nähe zu dem, was bei Herodot in einer viel diskutierten Textpassage als *tó helleníkón* bezeichnet wird. In einer im 8. Buch überlieferten Rede beschwören die Athener im Winter 480/79 angesichts der persischen Bedrohung die Einheit der Griechen. Nachdrücklich beteuern sie gegenüber den damals in Athen weilenden spartanischen Gesandten, dass sie nicht zu Verrätern der gemeinsamen griechischen Sache – *tó helleníkón* – werden wollten. *Tó helleníkón* wird dann von den Athenern näher bestimmt. Neben dem gleichen Blut und der gemeinsamen Sprache werden vor allem die gemeinsamen Heiligtümer und Opfer und die gleichen Sitten (*theòn hidrymata te koinà kai thysíai étheá te homótroipa*) als besondere Merkmale des *tó helleníkón* hervorgehoben¹⁴. Diese Kennzeichnung korreliert in ganz auffälliger Weise mit dem hohen Stellenwert, der den Heiligtümern, Kulte und Gebräuchen (*hidrymata, thysíai, éthea*) bei der Auswahl der *logoi* und *theoremata* in der *periegesis* zukommt, um die *pánta tá helleníká* angemessen zu beschreiben. So besehen weisen *tó helleníkón* des Herodot und *tá helleníká* des Pausanias überaus enge inhaltliche Berührungspunkte auf.

Beide Autoren betrachten die Heiligtümer und Kulte als grundlegende Konstituenten eines „Griechentums“, das für Herodot aber noch lebendige Gegenwart war, während Pausanias es als Vergangenheit wiederzubeleben versuchte, „indem er beschrieb, was von ihm in der Gegenwart noch übrig war“¹⁵. Jüngst hat sich allerdings Madeleine Jost strikt gegen jegliche Gleichsetzung des herodoteischen *hellenikón* mit den *helleniká* des Pausanias ausgesprochen, indem sie auf einen grundlegenden Unterschied zwischen den Intentionen beider Autoren verwiesen hat. Während es Herodot durch das Hervorheben des Gemeinsamen um die Betonung einer panhellenischen Perspektive gegangen sei, verfolge Pausanias eine ganz andere Zielsetzung. Ihm gehe es gerade nicht um die panhellenischen Dimensionen und um die Grundlagen einer gemeinsamen griechischen Identität, sondern um die regionalen Besonderheiten und Differenzen: „The regional framework is that which structures all the *Periegesis*. ... Pausanias’ allusion ... to ‘all things Greek’ (*pánta tá helleníká*) is not associated with any idea of unity. ... In sum, the sense of regional diversities seems to me to prevail over that of Greek identity. It corresponds to a wide-ranging curiosity about local particularisms, with a marked predilection for religious traditions“¹⁶. Die von Jost zu Recht herausgestellten

¹³ M. PRETZLER, Turning Travel into Text: Pausanias at work, *G&R* 51, 2004, 216.

¹⁴ HDt. 8.144.2: αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἔδν ὁμαϊμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα, τῶν προδότης γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι. – Vgl. hierzu: R. PARKER, *Cleomenes on the Acropolis*, Oxford 1998, 10-24; D. KONSTAN, To Hellenikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity, in: I. MALKIN (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge/Mass. – London 2001, 39-50; J. HALL, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago – London, 2002, 189ff.; P. FUNKE, Herodotus and the Major Sanctuaries of the Greek World, in: V. KARAGHEORGIS, J. TAIFACOS (eds.), *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18-21, 2003 and organized by the Foundation Anastasios G. Leventis and the Faculty of Letters, University of Cyprus*, Nicosia 2004, 159-167.

¹⁵ CHR. HABICHT, *Pausanias* ..., 165.

¹⁶ M. JOST, Pausanias in Arkadia: an Exampel of Cultural Tourism, in: C. ADAMS, J. ROY (eds.), *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East* (Leicester Nottingham Studies in Ancient Society 10), Oxford 2007, 119.

Divergenzen schließen jedoch keineswegs den Vergleich zwischen dem herodoteischen *hellenikón* und den *helleniká* des Pausanias aus. Dass Herodot vor dem Hintergrund der Perserkriege die Einheit der Hellenen besonders hervorzuheben suchte, liegt auf der Hand. Aber auch Pausanias muss eine Vorstellung von dem Gemeinsamen zwischen allen Griechen gehabt haben, wenn er von *pánta tá helleniká* spricht. Aber im Gegensatz zu den von Herodot zitierten Athenern suchte Pausanias gerade in der Vielfalt der politischen und vor allem religiösen Erscheinungsformen zugleich auch das Verbindende und Gemeinsame. Kaum etwas war besser geeignet, die Einheit in der Vielheit – also quasi das *to hellenikón* in den *ta helleniká* – darzustellen als die Heiligtümer und Kulte. Das komplexe und eng miteinander verflochtene Spannungsgefüge zwischen den einerseits panhellenischen und andererseits regionalen und lokalen Dimensionen griechischer Religion entsprach *in religiosis* dem, was auch *in politicis* die griechische Staatenwelt in der vorrömischen Zeit grundlegend prägte und dessen Wurzeln Pausanias in seiner eigenen Gegenwart nachzuspüren suchte. Das allseits anerkannte Pantheon der olympischen Götter und eine durch ihre Epiklesen in zahllose, lokale Entitäten zerfallende Götterwelt waren nur die zwei Seiten ein und derselben Medaille namens *to hellenikón*. Die sich in den *ta helleniká* der *periegesis* des Pausanias widerspiegelnde Vielfalt stand so besehen nicht im Gegensatz zum *to hellenikón* des Herodot, sondern war allenfalls eine – vor allem auch zeitbedingte – Akzentverschiebung, die aber auf vergleichbaren ideologischen Grundvorstellungen basierte.

Auch wenn sich der besondere Stellenwert, den Heiligtümer und Kulte in der *periegesis* einnehmen, schon allein aus dem historischen und kulturellen Interesse des Pausanias heraus erklären lassen, hat es – insbesondere in den letzten Jahren – nicht an Versuchen gefehlt, aus der sehr ausführlichen Behandlung religiöser Fragen Rückschlüsse auch auf die persönliche Religiosität und Frömmigkeit des Pausanias zu ziehen¹⁷. Alle diese Versuche sind jedoch wenig tragfähig und bleiben weitgehend hypothetisch, da sich Pausanias – von einem abschließend noch zu erörternden Fall abgesehen – so gut wie gar nicht zu seiner persönlichen Frömmigkeit äußert¹⁸. Anders steht es mit Pausanias' Glauben an die Götter. Hier lassen die einschlägigen Äußerungen des Pausanias kaum einen Zweifel, dass er zwar „gebildet und skeptisch, doch noch den Glauben an die Götter oder, eher wohl, an das Göttliche (besaß)“¹⁹. Seine Einstellung zum Verhältnis zwischen den Göttern und den Menschen war „verhältnismäßig konventionell und nicht allzu verschieden von derjenigen Herodots 600 Jahre früher“²⁰. Auch wenn Pausanias – ebenfalls ganz in der Tradition Herodots – an zahlreichen Stellen seines Werkes immer wieder die Mythen und Sagen einer strengen Kritik unterzieht und diese vielfach in Frage stellt²¹, so rührt er gleichwohl nie an den Grundfesten des Götterglaubens. Man wird daher kaum von einer „religion à la Voltaire“ sprechen können, wie es zuletzt Michel Casevitz getan hat²². Vielmehr verharrt Pausanias *in religiosis* ganz in den traditionellen Bahnen der

¹⁷ Vgl. etwa M. DELLA SANTA, *La religiosità...* im Anschluss an G. KRÜGER, *Theolegumena Pausaniae*, Leipzig 1860 und J. HEER, *La personnalité de Pausanias*, Paris 1979; auch W. HUTTON, *Describing Greece...*, 14 spricht von „the piousness of Pausanias' persona“.

¹⁸ So zuletzt auch C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz...*, 3-5; vgl. auch J. F. GAERTNER, *Die Kultepiklesen...*, 484.

¹⁹ CHR. HABICHT, *Pausanias...*, 153.

²⁰ *Ibid.*, 156.

²¹ Vgl. u. a. PAUS. 2.34.3; 5.1.8; 10.5.10.

²² M. CASEVITZ, *Pausanias croyait-il aux dieux*, in: G. DORIVAL, D. PRALON (eds.), *Nier les dieux nier dieu* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale), Aix-en-Provence 2002, 87; vgl. hingegen schon P. VEYNE, *Wie Pausanias seinem Programm nicht entkommen kann*, in: IDEM., *Glaubten die Griechen an ihre Mythen. Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft* (Edition Suhrkamp 1226 / NF 226), Frankfurt 1987, 115: „Weit davon entfernt, kritisch im Sinne Voltaires zu sein, beweist seine Mythenkritik vielmehr, welch hohe Vorstellung er sich von den Göttern machte; deshalb hat er auch aus Frömmigkeit die überwiegende Mehrheit der Mythen, die er berichtete, vor sich selbst verurteilt.“ Vgl. auch *ibid.*, 135-136.

griechischen Religion, was nicht zuletzt auch in seiner offenkundigen Skepsis gegenüber den neu eingeführten Kulturen seiner eigenen Zeit zum Ausdruck kommt.

Ich habe einleitend – unter Bezugnahme auf den Obertitel dieses Sammelbandes – die Frage aufgeworfen, in welcher Rolle wir Pausanias zu sehen haben: *viajero*, *peregrino* oder *aventurero* – Wanderer, Pilger oder Abenteurer. Die Antwort auf die Frage nach dem *peregrino*, dem Pilger Pausanias steht noch aus. Und eine solche Antwort ist auch nicht leicht zu geben, da der Text der *periegesis* – wie bereits dargelegt – den Zugang zur persönlichen Religiosität und Frömmigkeit des Pausanias erschwert; ohne deren Kenntnis ist aber eine adäquate Erörterung dieser Frage wenig sinnvoll und auch kaum möglich. Dass Pausanias ein besonderes Interesse für die Heiligtümer und Kulte sowie die religiösen Sitten und Gebräuche in Griechenland zeigt und ihnen einen Großteil seiner *periegesis* widmet, kann seine Erklärung eigentlich schon in der Überzeugung des Pausanias finden, hier ganz wesentliche Bestandteile eines den Griechen gemeinsamen *hellenikón* greifen zu können. Jedenfalls ist die in der Tat bemerkenswerte Fokussierung der Beschreibung auf religiöse und kultische Phänomene nicht unbedingt schon ein Grund, die Reisen des Pausanias als eine einzige große Pilgerschaft zu interpretieren.

Dennoch wird seit einigen Jahren in der Forschung die Frage sehr intensiv diskutiert, ob und inwieweit sich die Reisen des Pausanias als eine Pilgerschaft auffassen lassen und die *periegesis* daher der Gattung der antiken Pilgerliteratur zuzuordnen sei²³. Vor dem Hintergrund eines verstärkten Interesses an den Erscheinungsformen des antiken Pilgerwesens²⁴ hatte schon zu Beginn der 90er Jahre Jaś Elsner die eingehende Beschäftigung des Pausanias mit den griechischen Heiligtümern und Kulturen einer neuen Interpretation unterzogen und die *periegesis* als einen Pilgerbericht gedeutet²⁵. Diese Auffassung blieb aber nicht un widersprochen. Mit guten Argumenten wandten sich etwa Karim Arafat und Simon Swain gegen eine solche Deutung²⁶. Die *periegesis* lasse keineswegs eine ausschließlich religiöse Motivation erkennen, sondern zeige auch ein „complementary interest in non-religious matters“²⁷. Darüber hinaus sprächen auch die Vielzahl der unternommenen Reisen und die große Fülle der von Pausanias aufgesuchten, ganz unterschiedlichen Heiligtümer gegen die These einer Pilgerschaft.

Gleichwohl haben sich zuletzt wieder vor allem Ian Rutherford und William Hutton dafür ausgesprochen, die *periegesis* in den Kontext der antiken Pilgerliteratur zu stellen: „Pausanias can play a role in that field in a way few other ancient Greek (or Latin) authors can“²⁸. Allerdings gehen sie – wie teilweise auch schon Jaś Elsner – von einem erweiterten Begriff der Pilgerschaft aus, indem sie ihn aus dem unmittelbaren religiösen Zusammenhang lösen. Damit wird aber die religiöse Motivation als unbedingte Konstituente des Pilgerbegriffs, wie ihn etwa Victor und Edith Turner

²³ Vgl. jetzt den Überblick über die entsprechenden Forschungspositionen bei V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source...*, 99-102; C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz...*, 25-28.

²⁴ Grundlegend dazu M. DILLON, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London 1997; s. auch S. DES BOUVRIE, The Pilgrimage to Olympia. Settings and Sentiments, in: M. WEDDE (ed.), *Celebrations. Selected Papers and Discussions from the Tenth Anniversary Symposium of the Norwegian Institute at Athens, 12-16 May 1999*, Bergen 2004, 237-274, bes. 238-243; J. ELSNER, I. RUTHERFORD (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005.

²⁵ J. ELSNER, Pausanias: a Greek Pilgrim in the Roman World, in: *P&P* 135, 1992, 3-29.

²⁶ K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece: Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge 1996; S. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50 – 250*, Oxford 1996, bes. 330-354; jetzt auch C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz...*, 27 im Anschluss an F. GRAF, Rezension Dillon (Pilgrims and Pilgrimage), *History of Religion* 42, 2002, 195-196.

²⁷ K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece...*, 10.

²⁸ W. HUTTON, *Describing Greece...*, 8; vgl. auch IDEM., The Construction of Religious Space in Pausanias, in: J. ELSNER, I. RUTHERFORD (eds.), *Pilgrimage...*, 292-297; I. RUTHERFORD, Tourism and the Sacred. Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage, in: A. ALCOCK, J. F. CHERRY, J. ELSNER (eds.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford 2001, 40-52.

definieren, aufgegeben²⁹. Stattdessen präferiert man einen sehr allgemeinen Begriff der Pilgerschaft, der sich eng an entsprechende Thesen von Alan Morinis anlehnt, der Pilgerschaft wie folgt definiert: „A journey undertaken ... in quest of a place or a state that (the pilgrim) believes to embody a valued ideal“³⁰. An die Stelle eines „primarily religious goal“ – wie es etwa Karim Arafat als unbedingte Voraussetzung gefordert hatte³¹ – tritt hier ein ganz unbestimmtes „valued ideal“. Entsprechend formuliert William Hutton: „Pilgrimage need not to be defined so narrowly, and in the case of Pausanias and many of his contemporaries, both the religious and the non-religious cooperate in an indissoluble fashion to embody a ‘valued ideal’, namely the ideal of Hellenism“³².

Es stellt sich dann allerdings die Frage, was nun mit dieser Volte erreicht ist. Die Diskussion läuft letztlich auf einen Zirkelschluss hinaus. Den Ausgangspunkt der Überlegungen zur Charakterisierung der *periegesis* als Pilgerliteratur bildete die Dominanz der Beschreibung von Heiligtümern und Kulte, die als primär religiös motiviert gedeutet wurde. Da sich aber die religiöse Perspektive allein als nicht tragfähig erwies, wurde der Begriff der Pilgerschaft erweitert und aus seiner religiösen Konnotation herausgelöst. Damit hat der Begriff aber erheblich an spezifischer Aussagekraft verloren, so dass in seiner Anwendung kaum ein wirklicher Erkenntnisgewinn auszumachen ist. Hier verschwimmen die Grenzen dann doch allzu sehr zwischen einer auf ein unbestimmtes „valued ideal“ ausgerichteten Pilgerschaft und dem, was Madeleine Jost treffender als „cultural tourism“³³ bezeichnet hat.

Wenn man den Begriff der Pilgerschaft so weit fassen möchte, dass man auch jede Grand Tour von der Antike bis in die Neuzeit hinein oder auch jeden Besuch der Wagnerfestspiele in Bayreuth mit einem solchem Begriff belegen kann, dann mag man auch die Reisen des Pausanias als Pilgerschaft und seine *periegesis* als Teil einer antiken Pilgerliteratur betrachten. Ein solcher definitiver Zugriff ist allerdings wenig hilfreich und kaum weiterführend, zumal er die Gefahr in sich birgt, den spezifischen Stellenwert der Beschreibung der Heiligtümer, Kulte und religiösen Gebräuche im Gesamtwerk des Pausanias zu verkennen.

Der *periegesis* als ganzer ist also der Charakter eines Pilgerberichtes kaum zuzusprechen. Und doch tritt uns Pausanias in der *periegesis* auch als Pilger entgegen. Aber nur in einem ganz spezifischen Fall, den ich abschließend kurz erörtern möchte. Bereits im ersten Buch gibt Pausanias klar zu erkennen, dass auch er sich – hierin ganz ein geistiges Kind seiner Zeit – in die Mysterien von Eleusis hatte einweihen lassen. Strikt hält er sich an das Schweigegebot und gibt nichts über das Innere des eleusinischen Heiligtums oder gar die Feiern der Mysterien bekannt³⁴. Für Pausanias ist die Zugehörigkeit zu den Mysten von Eleusis zweifellos von außerordentlich großer Bedeutung – man könnte sogar sagen: lebensbestimmend – gewesen. Immer wieder kommt er in der *periegesis* auf die Mysterien zu sprechen und thematisiert das Schweigegebot, an das er sich dann auch im Hinblick auf andere Mysterien und Kultgeheimnisse konsequent hält. Seine enge Verbundenheit mit den eleusinischen Mysterien dürfte auch der Grund für sein besonders ausgeprägtes Interesse an Kultgesetzen und –vorschriften und den oft ganz unterschiedlichen Regelements für die Tabuisierung des Zugangs

²⁹ V. W. TURNER, E. L. B. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York 1995, 1-39.

³⁰ A. MORINIS, Introduction, in: IDEM (ed.) *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport 1992, 4.

³¹ K. W. ARAFAT, *Pausanias' Greece...*, 10

³² W. HUTTON, *The Construction of Religious Space...*, 296.

³³ M. JOST, *Pausanias in Arkadia...*, 119.

³⁴ PAUS. 1.38.7: τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τείχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπέιπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὅπόσων θεᾶς εἴργονται, δῆλα δῆπου μὴδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφισιν.

zu bestimmten Heiligtümern gewesen sein³⁵. Sucht man nach den wenigen Spuren persönlicher Religiosität, so sind diese vor allem in den über die gesamte *periegesis* verstreuten Äußerungen zu den eleusinischen Mysterien und zur Verehrung von Demeter und Kore zu finden.

Diese Verehrung ist es dann auch, die Pausanias auf einen Teil seiner Reise zu einem wirklichen Pilger werden lässt. Als er im 8. Buch nach Arkadien gelangt und seinen Weg nach Phigalia beschreibt, bekennt er begeistert: „Wegen dieser Demeter kam ich vor allem nach Phigalia und opferte der Göttin, wie es auch die Einheimischen machen, nichts anders, sondern nur die Früchte von Fruchtbäumen und Weintrauben und Bienenwaben und Wolle“³⁶. Diese Darstellung trägt in der Tat alle Züge eines Pilgerberichtes, in den sich die Beschreibung des Opfers passend einfügt. Es ist bezeichnend, dass Pausanias nur an dieser einen Stelle seines Werkes ausführlicher auf ein von ihm persönlich dargebrachtes Opfer eingeht; nur noch ein einziges weiteres Mal erwähnt er überhaupt, dass er selbst geopfert habe, und zwar bezeichnenderweise auf Aigina im Heiligtum der Auxesia und Damia, der der Demeter verwandten Fruchtbarkeitsgöttinnen, denen Pausanias – wie er ausdrücklich betont – „nach den gleichen Riten, wie sie auch in Eleusis üblich sind,“ opferte³⁷. So könnte die Erwähnung dieses Opfers ebenfalls darauf hindeuten, dass auch dem Besuch des aiginetischen Heiligtums der Charakter einer Pilgerschaft eignete. Jedenfalls spricht Einiges dafür, dass die besondere Verehrung des Pausanias für die eleusinischen Gottheiten ihn doch an manchen Orten seiner jahrzehntelangen Reisen hat zum Pilger werden lassen.

So besehen vereinte Pausanias in seiner Person dann doch den viajero, den peregrino und den aventurero. Er war eben – wie zuletzt noch wieder Maria Pretzler herausgearbeitet hat³⁸ – ein *pepaideumenos*, der in Griechenland die Ursprünge und Wurzeln dessen suchte, was Apollonios von Tyana einen weisen Mann überall auf der Welt finden lässt, wenn Philostrat ihm die Worte in den Mund legt: „Für einen weisen Mann ist Hellas überall“³⁹.

³⁵ Die entsprechenden Notizen des Pausanias sind die wohl reichhaltigste Quelle für die Zugangsregeln zu griechischen Heiligtümern; vgl. etwa die Zusammenstellung bei M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München 1957³, 75-77. – Zu Pausanias' Umgang mit den griechischen Mysterienkulten vgl. zuletzt V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source...*, 291-346; C. FRATEANTONIO, *Religion und Städtekonkurrenz...*, 82-96.

³⁶ PAUS. 8.42.11: ταύτης μάλιστα ἐγὼ τῆς Δήμητρος ἔνεκα ἐς Φιγαλίαν ἀφικόμην. καὶ ἔθυσα τῇ θεῷ, καθὰ καὶ οἱ ἐπιχώριοι νομίζουσιν, οὐδὲν τὰ δὲ ἀπὸ τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τὰ τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπὸν καὶ μελισσῶν τε κηρία καὶ ἐρίων τὰ μὴ ἐς ἐργασίαν πω ἤκοντα ἀλλὰ ἔτι ἀνάπλασιν τοῦ οἰσύπου, ἃ τίθεισιν ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν ἄκοδομημένον πρὸ τοῦ σπηλαίου, θέντες δὲ καταχέουσιν αὐτῶν ἐλαιον, ταῦτα ἰδιώταις τε ἀνδράσι καὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος Φιγαλέων τῷ κοινῷ καθέστηκεν ἐς τὴν θυσίαν. – Vgl. dazu V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source...*, 105-107.

³⁷ PAUS. 2.30.4: πλὴν τοσοῦτό γε ὅτι εἰδόν τε τὰ ἀγάλματα καὶ ἔθυσά σφισι κατὰ τὰ αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσίνοι θύειν νομίζουσιν. – St. GOLDMANN, *Topoi des Gedenkens. Pausanias' Reise durch die griechische Gedächtnislandschaft*, in: A. HAVERKAMP, R. LACHMANN (eds.), *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik* (Edition Suhrkamp 1653 / NF 653), Frankfurt 1991, 154-155 hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Pausanias nur in den hier (Anm. 36 und 37) zitierten Passagen ausdrücklich erwähnt, dass er persönlich geopfert habe; anders M. PRETZLER, *Travel Writing...*, 20, die ohne eine entsprechende Evidenz in den Berichten des Pausanias davon ausgeht, dass für Pausanias ein Opfer „a fairly standard part of a visit to sanctuary“ gewesen sei; vgl. auch M. PRETZLER, *Greek Intellectuals on the Move: Travel and Paideia in the Roman Empire*, in: C. ADAMS, J. ROY (eds.), *Travel, Geography and Culture...*, 134-135.

³⁸ M. PRETZLER, *Travel Writing...*, 137.

³⁹ PHILOSTR. *VA* 1.34: σοφῷ ἀνδρὶ Ἑλλὰρ πάντα.