

Alte Rituale in neuem Gewand? Zu Fortleben und Umdeutung heidnischer Rituale in der Spätantike

Ortwin Dally

Schlagwörter:

Rituale und ihre Komponenten; Spätantike; Christianisierung; Athen

Key words:

Rituals and their components; Late Antiquity; Christianisation; Athens

Einleitung

Zu den in der letzten Zeit intensiv diskutierten Perioden gehört die Spätantike – grob gesprochen der Zeitraum zwischen dem 4. und 7. Jh. n. Chr. (Garnsey/Humfress 2001). Das Interesse erklärt sich wohl aus ihrer Bewertung. Die Spätantike gilt wie unsere Zeit als eine Periode des Umbruchs. Dieser Charakter wird nicht zuletzt an einer der Etiketten deutlich, mit der die Spätantike belegt wird: Epochenwandel. Ohne Zweifel ein Kennzeichen der Periode ist das Ende der paganen Religionen auf dem Gebiet des Imperium Romanum und Institutionalisierung des monotheistischen Christentums als Staatsreligion (Cancik 1986). Das Verhältnis von Heiden und Christen zählt denn auch zu den zentralen Forschungsgebieten dieser Periode (van Oort/Wyrwa 1998).

Erstmals toleriert wurden Christen in einem Edikt des Galerius, Senior des sog. Kaiserkollegiums, aus dem Jahre 311 n. Chr. (Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34, 4), auf das 313 das von Konstantin und Licinius erlassene Toleranzedikt von Mailand folgte (Lactantius ebd. 48, 2–12; Eusebius, *Historia ecclesiae* 10, 5, 2–14. 15–17). Der zentrale Erlaß des Kaisers Theodosius I., in dem das Christentum zur alleinigen Staatsreligion erklärt wird, datiert aber erst in das Jahr 380 (CTh 16, 1, 2). Flankiert wurde das Gesetz von einer Fülle weiterer Anordnungen, die zum Teil schon seit den 320er Jahren erfolgt waren: Sie betrafen die Schließung von Tempeln, das Verbot, Kultorte zu betreten, Kultgegenstände zu nutzen und das Priesteramt auszuüben. Eine besondere Bedeutung kam dem Verbot heidnischer Rituale zu. Vor allem gegen das Opfer als zentralem Bestandteil paganer Rituale sowie den Grundbesitz von Heiligtümern, der häufig genutzt wurde, um aufwendige heidnische Rituale zu gewährleisten (z.B. die Bereitsstellung von Tieren für Opfer) (Noethlichs 1971; ders. 1986; Rüpke 1995, 440), richteten sich zahlreiche Bestimmungen. Nach ersten Tempelzerstörungen und Übergriffen gegen die Heiden erließ Constantinus 341 n. Chr. in Anlehnung an eine ältere Bestimmung seines Vaters ein Gesetz, in dem das allgemeine Ver-

bot von Aberglauben (*superstitio*) und Opfern (*sacrificia*) verfügt wurde (CTh 16, 10, 2). 353 n. Chr. (?) folgte ein weiteres Gesetz Constantius' II., in dem die Schließung von Tempeln und ihr Betreten gesetzlich verboten und nicht-christliche Kultformen unter Strafandrohung gestellt wurden (CTh 16, 10, 4). Es wurde 356 n. Chr. noch einmal bestätigt (356 n. Chr.; CTh 16, 10, 6). Kurz zuvor richtete sich eine weitere Bestimmung gegen nächtliche Opfer (CTh 16, 10, 5). Nach der Regentschaft des Julian, der durch Toleranzedikte heidnische Bräuche wieder zuließ und die Öffnung von Tempeln erneut gestattete, und mit der antiheidnisch orientierten Politik Theodosius' I. endete die Geschichte der institutionalisierten römischen Religion mit dem totalen Kultverbot und der Niederlegung des Titels *pontifex maximus* durch den Kaiser des Westens, Gratian, 379 oder 383 n. Chr. (Rüpke 1995, 440).

Die Gesetzestexte beleuchten eine sich rasch wandelnde rechtliche Stellung von Christen und Heiden. Sie besagen jedoch nicht, daß tatsächlich das Heidentum schlagartig aufhörte zu bestehen, auch wenn die Lektüre christlicher Autoren diese Annahme nahelegen scheint. Ein abrupter Übergang ist nicht zu erwarten: Zu groß dürften die heidnischen Bevölkerungsgruppen gewesen sein, als daß sie plötzlich hätten verschwinden können. Die Tatsache, daß bis in das 6. Jh. hinein immer wieder Gesetze gegen heidnische Kultpraktiken erlassen wurden, spricht schon allein dafür, daß den Anweisungen nicht unbedingt Folge geleistet wurde. So verwundert es kaum, daß es in vielen Regionen des römischen Reiches – etwa in Gallien oder im östlichen Mittelmeerraum – Anzeichen für ein Fortbestehen heidnischer Bevölkerungsgruppen bis in das 6. Jh. n. Chr. hinein und zum Teil darüber hinaus gibt (Irmscher 1986 zum östlichen Mittelmeerraum; Witschel 1999, 76 f. Anm. 91 zu Gallien). Selbst im späten 6. Jh. n. Chr. – zur Zeit des Kaisers Justinian – gibt es im östlichen Mittelmeerraum noch Zeugnisse für Heiden (Irmscher 1986). Unter seiner Regentschaft ist eine neue Qualität der antipaganen Gesetzgebungen zu beobachten:

Ging es zuvor um das Verbot heidnischer Kultformen, beinhalteten die Bestimmungen des Justinian den Versuch, mit Hilfe von Gesetzen "die religiöse Gesinnung gesetzlich zu erzwingen" (Noethlich 1998, 21–23 zu CI 1, 11, 9–10). Angesichts des Fortlebens paganer Bevölkerungsgruppen stellen sich Fragen in Hinsicht auf Rituale, denen der Kolloquiumsband gewidmet ist: Gab es heidnische Rituale, die trotz der antipaganen Gesetzgebung fortbestanden? Wenn das der Fall sein sollte, in welcher Form bestanden sie weiter? Zunächst stellt sich die Frage, aus welchen Komponenten ein Ritual überhaupt besteht. Erst dann kann sinnvoll nach Kontinuitäten oder Diskontinuitäten eines Rituals oder auch einzelner Bestandteile eines Rituals gefragt werden.

Rituale: Komponenten und Quellen

Rituale, verstanden als stereotype Handlungssequenzen (Burkert 1979; Rüpke 2001b, 75), weisen verschiedene Komponenten auf (Rüpke 2001a, 96–99):

- 1) Eine räumliche Komponente. Rituale können nicht irgendwo stattfinden, sie sind ortsgebunden. Eine klare räumliche Struktur zeigen regelmäßige Prozessionen, die über festgelegte Wege verliefen.
- 2) Eine zeitliche Komponente. Rituale können nicht an einem beliebigen Tag zu einem selbstgewählten Zeitpunkt stattfinden. Sie werden zu einem bestimmten Zeitpunkt vollzogen. Diese Termine wurden häufig in einem Kultkalender festgehalten.
- 3) Eine lautliche Komponente. Musik war ein wesentliches Kennzeichen antiker Rituale. Durch Sänger und Musikanten wurden sie eingeleitet und beendet. Der Charakter bestimmter Rituale wird durch die Kombination oder Wahl spezifischer Instrumente und charakteristischer Formeln, Lieder und Hymnen verdeutlicht (Norden 1913).
- 4) Eine visuelle Komponente. Durch festliche und z. T. wiederum rituelspezifische Kleidung wurden Teilnehmer und Tiere als Teilnehmer eines Rituals erkennbar.
- 5) Mindestens ebenso bedeutsam wie die genannten Faktoren ist die soziale Komponente (Rüpke 2001a, 95). Viele Rituale sind hierarchisiert. Bestimmte Personen stehen an der Spitze einer Prozession, andere sind weniger privilegiert und folgen weiter hinten. Wieder andere Personen sind von dem Ritual ausgeschlossen.

Rituale sind, wie diese kurze Übersicht zeigt, außerordentlich komplex. Dies gilt für die Neuzeit ebenso wie für die Antike. In deren Verlauf haben sich im griechischen Osten und in Rom Systeme von Ritualen herausgebildet, durch die das gesamte Leben der Menschen strukturiert war. Nur in seltenen Fällen

sind wir in der Lage, aufgrund der uneinheitlichen Quellenlage ein Ritual in der Antike annähernd vollständig in all seinen Facetten oder zumindest einem Großteil seiner Bestandteile bzw. Komponenten zu rekonstruieren. Unsere Quellen zu Ritualen können in zwei Gruppen unterteilt werden.

- 1) Literarische und epigraphische Quellen. Literarische Quellen seit der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. (Homer) geben Auskunft über den Ablauf von Ritualen. Teilweise sind darüber hinaus Texte erhalten, die im Verlauf von Ritualen gesungen oder gesprochen wurden. Als besonders ergiebig haben sich Kultkalender erwiesen, in denen Feste und ihr Datum festgehalten wurden.
- 2) Archäologische Quellen. Sie können wiederum in zwei Untergruppen unterteilt werden:
 - a) Darstellungen von Ritualen. Aus der Antike sind zahlreiche Darstellungen von Ritualen überliefert. Dazu zählen u.a. Opferdarstellungen. Sie können Aufschluß über den Ablauf, die Zusammensetzung der Akteure, bestimmte rituell bedeutsame Geräte sowie das Erscheinungsbild der Teilnehmenden geben (Fless 1995; Siebert 1999; Laxander 2000). Dabei handelt es sich jedoch in der Regel nicht um photographische Momentaufnahmen des stets zeichenhaften, rituellen Geschehens, sondern um bestimmte Szenen.
 - b) Unmittelbare Relikte von rituellen Tätigkeiten. Voraussetzungen für das Erkennen von Ritualen im archäologischen Befund sind regelhafte Deponierungen, die sich über längere Zeiträume hin erstrecken. Diese regelhaften Deponierungen sind besonders bedeutsam in Fällen, in denen eine schriftliche Überlieferung fehlt. Darüber hinaus können mit Hilfe der Archäologie Aussagen zum Umfeld, in dem die Rituale stattfanden, getroffen werden: je nach Fundlage besteht die Möglichkeit, sich ein Bild von Heiligtümern, Kultplätzen und Prozessionsstraßen zu machen.

Fortleben und Umdeutung heidnischer Rituale in der Spätantike

Nach den vorangegangenen Bemerkungen stellt sich die Frage nach dem Überleben bzw. der Transformation heidnischer Rituale in der Spätantike. Probleme, die zunächst genereller Art sind, ergeben sich auf verschiedenen Ebenen. Religiöse Systeme und ihre Ausprägungen sind keine starren Systeme, die man problemlos miteinander vergleichen kann. Kürzlich wurde noch einmal deutlich gemacht, daß es eine römische Reichsreligion im Sinne eines einheitlichen Konstrukts nicht gegeben hat (Cancik/Rüpke 1997). Römische Religion meint zunächst die Religion der Stadt Rom und ihrer unmittelbaren Umgebung. Daneben gab es in den nordwestlichen Provin-

zen des Imperium Romanum eigene religiöse Systeme, in denen einheimische und römische Vorstellungen miteinander kombiniert wurden. Im östlichen Mittelmeerraum gab es wieder andere Systeme, die eng mit den griechischen Städten, den *poleis*, und ihrer Geschichte verknüpft waren. Selbst in einem relativ eng umrissenen geographischen Raum wie dem griechischen sind häufig große Unterschiede zu beobachten, zu erkennen u.a. an den Kultkalendern, von denen jede Stadt ihren eigenen hatte. Von daher ist bei der Frage nach dem Übergang von heidnischen zu christlich geprägten Vorstellungen eine regional differenzierte Betrachtung angebracht. Sie ist auch zu fordern, wenn man vom Christentum ausgehend argumentiert. Das Vorhandensein von größeren Gruppen von Christen und – seit dem mittleren 3. Jh. n. Chr. – von Mönchen, Bischöfen, Asketen sowie Kirchen- und Klostergründungen hat natürlich Auswirkungen auf die Verbreitung christlicher Vorstellungen gehabt. Wo sie weitgehend fehlen, wie z. B. – mit Ausnahme des nordgriechischen Raumes – in Griechenland, sind andere Voraussetzungen gegeben als in Palästina oder Teilen Syriens. Dort konnte eine christliche Infrastruktur eher Fuß fassen. Aber auch innerhalb einer relativ eng umgrenzten Region wie Palästina gab es große Differenzen (Markschies 1997). Zu berücksichtigen sind ferner die gesellschaftlichen und historischen Rahmenbedingungen, die Akteure, aber auch die verschiedenen Richtungen innerhalb des Christentums. Zwei weitere Gesichtspunkte spielen eine Rolle:

a) Polytheismus und Monotheismus sind nicht zwangsläufig Gegensätze. Auch wenn Differenzen immer wieder insbesondere in der heidnisch bzw. christlich geprägten Literatur thematisiert werden, müssen auf der Ebene der an religiösen Praktiken beteiligten Akteure keine Gegensätze bestanden haben, solange nicht Gewalt oder die Kritik des politischen Systems damit verbunden war (Rüpke 2001a, 228).

b) In der langen, ereignisreichen Geschichte des Christentums mußten Rituale zunächst eingeführt und etabliert werden. Anleihen wurden dabei bei bereits existierenden Ritualen gemacht. Das betrifft auch den christlichen Gottesdienst, der zunächst von einem jüdischen kaum zu unterscheiden war, bevor er – u.a. durch die Feier des Abendmahls – einen eigenen Charakter annahm (Colpe 1992, 210). Mit zunehmender Verbreitung des Christentums entstanden im Zusammenhang mit der Erbauung von Kirchen, der Verehrung von Märtyrern usw. neue Rituale, die nicht selten an bereits existierende anschlossen. Insofern kann das idealtypische Modell, das H. Cancik (Cancik 1986; vgl. auch Cancik 1995, 199-201) für den Wandel der stadtrömischen Religion in der Spät- und Subantike entworfen hat, nur ein Spektrum von Möglichkeiten aufzeigen, das jeweils vor dem Hintergrund lokaler Entwicklungen zu prüfen ist. Gleichwohl beschreibt es wesentliche Arten des

Wandels des stadtrömischen Religionssystems: Tempel und Statuen können desakralisiert werden. Kultbauten können zu Ställen oder anderen Nutzbauten umgebaut, zerstört oder dämonisiert werden. Auch in vielen anderen Bereichen – der Literatur, der bildenden Kunst – kann ein Fortbestehen älterer Traditionen beobachtet werden: In Mosaiken werden weiterhin Mythenbilder dargestellt, in der christlichen Literatur werden immer wieder traditionelle Topoi und Motive aufgegriffen (Liebeschuetz 2001, 223–239). Die Erklärung für den relativ unproblematischen Umgang mit derartigen Bildern liegt offenbar darin begründet, daß sie nicht religiös und somit nicht negativ konnotiert waren.

Bei Ritualen und kultischem Geschehen ist ein anderer Sachverhalt zu beobachten, wie nicht nur aus den erwähnten Gesetzen, sondern auch aus den Ausführungen der anderen Quellen hervorgeht.

Es bestehen mehrere Möglichkeiten (vgl. Cancik 1986, 75):

- 1) Rituale werden in der traditionellen Form weiter praktiziert und ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr vollzogen. Beispiele finden sich vor allem in wenig christianisierten ländlichen Gebieten wie Teilen Ägyptens, Libyens, Sardinien und Kleinasien.
- 2) Rituale bestehen weiter, nachdem ein wesentlicher Teil – z. B. das Opfer – eliminiert worden ist. Beispiele sind Festdaten des Kaiserhauses, Circusspiele oder Theateraufführungen, die bis zum 3. Jh. n. Chr. von einem Opfer begleitet wurden.
- 3) Rituale werden nicht mehr öffentlich, sondern heimlich praktiziert.
- 4) Heidnische und christliche Rituale werden, sofern man sie überhaupt eindeutig trennen kann, nebeneinander praktiziert.
- 5) Rituale werden christianisiert. Wesentliche Elemente paganer Rituale werden übernommen, aber unter christlichen Vorzeichen bewertet.
- 6) Rituale werden in einer alt erscheinenden Form erfunden. Diese Praxis, die in der griechischen und römischen Antike weit verbreitet war (Aufarth 1997), kann ebenso in der Spätantike zur Zeit des Kaisers Julian geübt worden sein.

Fragt man nach dem Fortleben oder der Umdeutung antiker Rituale in der Spätantike, ergeben sich mehrere Probleme:

- 1) Die Überlieferungslage ist uneinheitlich, d.h. es gibt Fälle, in denen Rituale aus der Kaiserzeit nur literarisch überliefert sind, in der Spätantike hingegen nur archäologische Zeugnisse bekannt sind. Die Frage nach Kontinuitäten oder Diskontinuitäten ist dann nur eingeschränkt zu beantworten.
- 2) Literarische Texte – das gilt generell für die Antike – gehören bestimmten Genera an, die charakteristische Motive aufweisen. Hinzu kommen die Intention des Autors und ein be-

stimmtes Publikum, für das die Texte verfaßt sind. Texte dürfen demnach nicht einfach als reale Schilderungen verstanden werden; vielmehr sind diese Aspekte stets mit zu berücksichtigen (Theuws 2000, 10 f.). Besonders deutlich werden diese Probleme bei der christlich geprägten Literatur, in deren Zentrum der Sieg des Christentums über die Heiden steht. Hieraus ergeben sich Probleme für die Rekonstruktion von Ritualen und ihrer Tradierung.

- 3) Bei den Darstellungen von Ritualen sind ähnliche Probleme zu berücksichtigen. Die Bilder sind in einem bestimmten kommunikativen Zusammenhang rezipiert worden. Attische Vasen des 6. und 5. Jhs. v. Chr. fanden sich in Etrurien vornehmlich in Gräbern, in Athen hingegen wurden sie auch im Haus gebraucht. Großformatige Bilder mit Darstellungen historischer Themen, sog. historische römische Reliefs, waren in Rom an monumentalen Bauten angebracht, die an markanten Punkten in der Stadt, häufig im Zentrum, zu sehen waren und deshalb von einem großen Publikum wahrgenommen wurden. Unterschiedliche kommunikative Zusammenhänge und Verwendungszwecke können die Auswahl von Themen und Ritualdarstellungen bestimmt haben und zur Betonung bzw. Negierung bestimmter Aspekte geführt haben, die im tatsächlichen Ritual eine große Rolle gespielt haben. Zu berücksichtigen ist dabei auch, daß es sich in der Regel nicht um Einzelanfertigungen handelte, sondern um Bilder, die in ähnlicher Form in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder zu belegen sind. Beispiele sind nicht nur Haus-, sondern auch Grabfunde, die nicht individuelle Verhaltensweisen, sondern eher kollektive Wertsysteme und Verhaltensnormen widerspiegeln. Hinzu kommen auch bei bildlichen Darstellungen gattungsbedingte Konventionen, die bei der Bewertung derartiger Darstellungen mit zu berücksichtigen sind (Laxander 2000, 139–144). Wie D. Strauch (Strauch 1996, 69 f.) betont hat, müßten also quantifizierbare Größen überprüft werden, um von Kontinuitäten sprechen zu können: Raum, Zeit, Ort und Akteure. Um sichere Aufschlüsse gewinnen zu können, wären darüber hinaus Selbstaussagen von beteiligten Personen wünschenswert. Nicht auszuschließen ist ferner die Möglichkeit, daß Rituale erfunden wurden, die traditionell erscheinen sollten.

Um Rituale möglichst genau rekonstruieren zu können, müßte man neben bildlichen Darstellungen auch über annähernd zeitgleiche literarische und epigraphische Nachrichten sowie über archäologische Relikte verfügen. Diese Forderung ist allerdings angesichts unseres Kenntnisstandes kaum zu erfüllen. Fragt man nach Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten von Ritualen in der Spätantike, gibt es meistens nur eine der eingangs skizzierten Komponenten, zu der

Aussagen gemacht werden können. Besonders gut ist die Quellenlage hinsichtlich der örtlichen und der zeitlichen Komponente.

Zunächst zur räumlichen Komponente: Viele der Rituale, die sich im Laufe der Zeit überall im Mittelmeerraum entwickelt und die in lokal sehr unterschiedlicher Form das Leben der Menschen bestimmt und gegliedert haben, zeichneten sich durch eine raumgreifende Struktur aus: Im Verlauf von Prozessionen wurden wesentliche Stationen innerhalb der Stadt und des umliegenden Umlandes angesteuert. Dadurch wurden vielfältige Verbindungen zwischen Stadt und Umland regelmäßig erneuert und bestätigt. Beispiele sind etwa die regelmäßig stattfindenden Prozessionen von Milet zum Heiligtum des Gottes Apollon in Didyma oder von Ephesos zum Heiligtum der Artemis Ephesia, aber auch zahlreiche Prozessionen in Rom und seiner Umgebung (Cancik 1985/86, bes. 255–258 Abb. 3; Rüpke 2001a, 174–179). Wichtige Stationen derartiger Prozessionen waren öffentliche Bauten mit religiöser und/oder historischer Bedeutung (vor allem Tempel) – beide Aspekte sind allerdings nicht eindeutig zu trennen. Dadurch derartige Prozessionen zu einem für die Identität der jeweiligen Bewohner sehr wichtigem Ritual. Prozessionen waren auch ein Merkmal christlicher Religionsausübung. Sie sind nicht nur ein wichtiges Thema in der Innendekoration von Kirchen insbesondere des 5. und 6. Jhs. n. Chr., sondern wurden seit dem späten 4. Jh. n. Chr. unter Führung des Bischofs oder anderer kirchlicher Würdenträger in Verbindung mit den neu entstehenden Kirchenbauten praktiziert (Baldovin 1987; Saxer 1989; Bauer 1996, 379–388). Die Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte hat deutlich gemacht, daß die Städte und ihr Umland in der Spätantike allmähliche Veränderungen erfahren haben (Liebeschuetz 2001). Bis in das 7. Jh. hinein sind jedoch insbesondere im östlichen Mittelmeerraum die Stadtzentren funktionstüchtig geblieben (Westen: Février 1974). Vor allem die Säulenstraßen, die in vielen Städten des Ostens unvermindert in Gebrauch waren, und für deren Erhaltung erhebliche Anstrengungen unternommen wurden, dienten bereits in der Kaiserzeit als prachtvolle Kulisse für aufwendige Prozessionen (Freyberger 1998, 113 f.). Auffällig ist, daß viele Kirchen an der Stelle älterer Tempel errichtet wurden (Demandt 1989, 428 f.). Sie waren und wurden zum Ausgangspunkt von Ritualen. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Stationen und Wege, die im Rahmen von Ritualen eine Rolle spielten. In Städten wie Gerasa (Syrien) oder Aphrodisias in der Landschaft Karien (Kleinasien) ist zu beobachten, daß die sakrale Topographie der heidnischen und der christianisierten Stadt jeweils ähnlich strukturiert war: An der Stelle älterer Tempel wurden Kirchen errichtet; repräsentative öffentliche Bauten blieben erhalten und wurden durch das Kreuzeszeichen markiert (Cormack 1990; Bayliss 1999; Ratté 2001).

Die zeitliche Koinzidenz von heidnischen und christlichen Ritualen, die in unserem Zusammenhang von großem Interesse ist, wird heftig debattiert (Markus 1993, 125–135; Croke 1990, bes. 177–182; Rüpke 1995, 471–484). Der Filocalus-Kalender (Fasti Filocali 354 n. Chr.; Inscr. It. 13, 23, 238–261; Salzman 1990; Rüpke 1995, 90–94) und eine Festliste, das sog. Feriale Campanum (387 n. Chr.; Inscr. It. 13, 2, 283; Rüpke 1995, 529) aus Rom, sind ebenso wie der Laterculus des Polemius Silvius, die Fasti Polemii Silvii, für den Bischof von Lugdunum (Lyon) (um 448/49 n. Chr.; Cod. Bruxellensis 10615–10729; Rüpke 1995, 151–160) ein Beleg dafür, daß die Zählweise nach Nonen, Iden und Kalenden, die in Rom entwickelt worden war, im westlichen Mittelmeerraum in der Spätantike erhalten blieb. Diese Zählweise wurde erst im Spätmittelalter durch die Durchnummerierung der Monatstage ersetzt. Zu beobachten ist jedoch, daß ab dem späten 4. Jh. n. Chr. christliche Feste, wie sie etwa anlässlich der Deposition von Heiligengebeinen stattfanden, in den Kalendern verankert wurden. Diese und weitere christliche Feste nehmen einen zunehmend breiteren Raum ein. Aber auch in der Folgezeit, d.h. im 5. Jh. n. Chr., bestand zumindest ein Teil der heidnischen Feste weiter, nachdem Opfer und die Präsentation von Götterfiguren aus dem Ritual eliminiert worden waren. Besonders gut läßt sich dieser Vorgang am Beispiel der Lupercalia in Rom beobachten, die noch am Ende des 5. Jhs. n. Chr. gefeiert wurden (Rüpke 1995, 441). In anderen Fällen konnten heidnische Feste von christlichen übernommen oder ersetzt werden. Darüber hinaus kann z. T. wie im Falle der Bußprozession der Litania Maior in Rom am 25. April mit guten Gründen davon ausgegangen werden, daß sie bewußt dem heidnischen Fest der Robigalia entgegengesetzt wurden (Rüpke 1995, 441 Anm. 59; skeptisch: Baldovin 1987, 159).

Ende und Fortleben traditioneller Rituale in Athen in der Spätantike

Prägnante Beispiele für das Fortbestehen ritueller Praktiken in der Spätantike, die für das gesamte Gemeinwesen von großer Bedeutung waren, sind in Griechenland belegt. Ein Beispiel soll abschließend zur Sprache kommen. Dank der Forschungen der letzten Jahrzehnte sind wir über Athen in der Spätantike recht gut informiert (Frantz 1988; Fowden 1988; Fowden 1990; Castrén 1994; Baldini Lippolis 1995; Sironen 1997; Castrén 1999, 211–223; Frantz 2001). Die Stadt wurde 267/68 durch einen Einfall der Heruler heimgesucht. Ebenso gelang es Alarich und den Westgoten 395/96 n. Chr. sowie den Vandalen 467 n. Chr., die Stadt einzunehmen. Die Folgen dieser Einfälle sind in der Forschung umstritten. Die Szenarien reichen von nachhaltigen Zerstörungen bis hin zu einer raschen Erholung. Gesichert ist, daß nach dem

Einfall der Heruler eine Mauer aus Spolien errichtet wurde. Einzelne Stadtviertel dürften sich recht unterschiedlich entwickelt haben. Bauten auf der Agora wie der Arestempel wurden nicht wiederhergestellt (Witschel 1999, 147 Anm. 144). Signifikant ist, daß sich wie in anderen Regionen des Mittelmeerraumes die Zahl der Inschriften und öffentlichen Standbilder in der Stadt seit dem späten 3. Jh. n. Chr. drastisch verringert hat; wiederverwendete Inschriftenblöcke dienen als Postamente für die wenigen neu errichteten Standbilder. Ca. 7000 Inschriften aus dem 1. bis 3. Jh. n. Chr. stehen nur 383 aus der Spätantike gegenüber (Sironen 1997, 31–34; 376). Bis in das 5. Jh. n. Chr. hinein ist jedoch eine wohlhabende Elite nachgewiesen, die sich auf berühmte Vorfahren aus der "Glanzzeit" der Stadt zurückführte (Millar 1969, 16–18). Ferner ist bis zu demselben Zeitraum eine intellektuelle Elite belegt. Dazu zählten vor allem Mitglieder der von dem Philosophen Plutarch Ende des 4./Anfang des 5. Jhs. n. Chr. gegründeten neuplatonischen Schule, die erst 529 n. Chr. von Kaiser Justinian geschlossen wurde. Zu der Inszenierung dieser Elite gehörte ausdrücklich die Ausübung heidnischer Kulte (Fowden 1982, bes. 43–45; Brown 1995, 78 f.). Von einer allmählich wachsenden christlichen Gemeinde zeugen Lampen, die seit dem 4. Jh. n. Chr. im gesamten Stadtgebiet nachgewiesen sind, sowie christliche Grabsteine, die an charakteristischen Symbolen wie dem Kreuz oder dem teilweise inschriftlich belegten Gebrauch des Wortes koimetérion anstelle von älteren Begriffen wie týmbos für Grab (SIA 3, 47–238; Sironen 1997, 119–325; 377 f. 386–388) erkennbar sind. Gräber, in denen offensichtlich Christen beigesetzt waren, fanden sich auf dem Kerameikos, dem alten Athener Friedhof, am Südbang der Akropolis sowie – dem 6. Jh. n. Chr. – auf der Akropolis. 325 n. Chr. nahm ein Bischof Pistros aus Athen am Konzil von Nikäa teil. Die wichtigsten politischen Institutionen bestanden auch noch im 4. Jh. n. Chr. Die Ratsversammlung (Boulé), deren Mitgliederzahl nach 270 von 500 auf 750 angewachsen war (IG II/III² 3669; Sironen 1994, 17–19 Nr. 1; Sironen 1997, 55–59 Nr. 4), gab es auch noch im späten 4. Jh. n. Chr. mit einer verminderten Zahl von 300 Mitgliedern (IG II/III² 4222; IG II/III² 3716; Sironen 1994, 29 f. Nr. 13; 34 f. Nr. 18; Sironen 1997, 66–69 Nr. 12; 75 f. Nr. 17). Das wichtige politische Amt des Archonten ist letztmalig 485 n. Chr. nachgewiesen, als Nikagoras dieses Amt bekleidete (Marinus, Vita Procli 36 ed. Boissonade). Bemerkenswert ist auch, daß die heidnischen Tempel intakt blieben und erst nach der Invasion der Slaven und Avaren 582 n. Chr. in Kirchen umgewandelt wurden. Prominentestes Beispiel ist der Parthenon, der vermutlich erst im 7. Jh. n. Chr. in eine Kirche umgewandelt wurde, nachdem zu Lebzeiten des Proklos (410–485 n. Chr.) die Statue der Athena Parthenos entfernt worden war (Marinus, Vita Procli 30 ed. Boissonade; Ward 1999, 233–240).

Damit kommen wir zu den Ritualen, die jahrhundertlang das Leben der Athener bestimmt hatten. Insbesondere die Feste haben wie in anderen griechischen poleis eine elementare Bedeutung gehabt. Sie kehrten regelmäßig wieder. Jeder einzelne partizipierte; dadurch wurde sein Platz in der Gesellschaft rituell immer wieder bestätigt. Im Rahmen der Feste wurden für alle sicht- und erfahrbar weitere Aspekte thematisiert: die Erinnerung an die ruhmreiche Vergangenheit Athens, das Verstehen der Gegenwart und als Folge die Erholung vom Alltag (Zimmermann 1991, 153 f. zu Thukydides 2, 38). Von besonderer Bedeutung waren die Prozessionen, die in Athen und Attika alljährlich stattfanden. Das bedeutendste Ritual in Athen waren die Panathenäen (Simon 1983, 55–72; Neils 1992; Neils 1996; Nick 2002, 145–148). Sie fanden am 28. Tag des Monats Hekatombeion statt (Ende Juli/Anfang August). Die Anfänge des Festes liegen im Dunkeln. Sicher ist, daß seit 566/65 v. Chr. zwischen den großen Panathenäen, die alle vier Jahre stattfanden und mit sportlichen Wettkämpfen kombiniert waren, und den kleinen Panathenäen differenziert wurde. Der Zug der Panathenäen begann am sog. Dipylontor der Stadtmauer und führte über die Agora zur Akropolis. Dort endete er vor dem Altar der Stadtgöttin Athena. Im Zentrum stand der Transport eines neuen Gewandes für das altherwürdige Kultbild der Göttin. Das Gewand war seit dem 5. Jh. v. Chr. so groß, daß es auf ein fahrbares Schiffsmodell montiert wurde (Mansfield 1985, 68–78). Epigraphische und literarische Zeugnisse belegen ein Weiterleben des Rituals bis in das 5. Jh. n. Chr. hinein. Aus einer um 270 n. Chr. oder später zu datierenden Inschrift (IG II/III² 3669; Sironen 1994, 17 f. Nr. 1; Sironen 1997, 55–59 Nr. 4) geht hervor, daß der Rhetor, Historiker und Priester P. Herennius Dexippus das Amt eines Agonotheten der Großen Panathenäen innehatte, d. h. er war Mitglied eines Gremiums, das die Austragung der Großen Panathenäen organisierte. Das wohl umfangreichste Zeugnis für ein Fortbestehen der Panathenäen bis in die Spätantike hinein wird einer Rede des Gelehrten Himerios, der ungefähr von 300 bis 380 n. Chr. lebte und sich lange Zeit in Athen aufhielt, verdankt. Er schildert den Zug in den siebziger Jahren des 4. Jhs. n. Chr. (Himerios Orationes 47, 12 ed. Colonna): "...sooft bei diesem Fest die Athener der Göttin die heilige Triere entsenden. Das Schiff nimmt den Anfang des Auslaufens unmittelbar an den Toren, wie von einem ruhigen Hafen. Wenn es von dort wie über ein ruhiges Meer in Bewegung gesetzt wurde, kommt es mitten durch den öffentlichen Platz, der gerade und eben von oben her herabgeht, und der die Hallen trennt, die sich von beiden Seiten her neben ihm erstrecken und wo die Athener und die übrigen kaufen (Übersetzung: G. Jöhrens in: Hoepfner 1976, 190)". Ein weiteres Zeugnis ist erst um die Wende vom 4. zum 5. Jh. n. Chr. zu datieren. In diesem Zeitraum stiftete das Volk (der Demos) der Athener dem Gelehrten Plutarchus

eine Statue, da er dreimal den Schiffszug im Rahmen der Panathenäen finanziert habe (IG II/III² 3818; Sironen 1994, 46 Nr. 29; Sironen 1997, 77 f. Nr. 20). Aus den verschiedenen Zeugnissen resultiert, daß die Panathenäen zumindest bis in das frühe 5. Jh. n. Chr. fortbestanden haben. Damit zeichnet sich bei diesem Staatsritual ein ähnliches Bild wie bei den sog. eleusinischen Mysterien ab. Dieses komplexe kultische Geschehen, über dessen Ausprägung wir nur sehr wenig wissen, wurde regelmäßig im Heiligtum der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter und ihrer Tochter Persephone in Eleusis nordwestlich von Athen durchgeführt (Travlos, Attika 91–169). Es galt dort neben den sog. Thesmophorien (s. Artikel F. Rumscheid in diesem Band) als das wichtigste Ritual im Rahmen ihres Kultes. Eingeleitet wurde es durch eine große Prozession, die von Athen über die sog. heilige Straße zum Heiligtum der Demeter in Eleusis führte. Aus einer Inschrift auf einer Statuenbasis aus Athen geht hervor, daß ein Bildnis von einem gewissen Kleadas für seinen Vater Erotios, den gottähnlichen Hierophanten der Demeter und Persephone, gestiftet worden ist. Der Hierophant hatte das bedeutendste Amt im Rahmen der sog. eleusinischen Mysterien inne: er enthüllte denjenigen, die an den Mysterien teilnahmen, bestimmte Gegenstände, die im sog. Anaktorion, dem Allerheiligsten des Kultgebäudes (Telesterion), des eleusinischen Heiligtums aufbewahrt wurden. Wenn die vorgeschlagene Datierung in das späte 4. Jh. n. Chr. zutrifft, wäre nicht nur ein Beleg für ein Fortbestehen des eleusinischen Kultes bis zu diesem Zeitraum, sondern auch für die ungebrochene Existenz des Filialheiligtums der Göttin Demeter an der Agora in Athen gewonnen (IG II/III² 3674; Sironen 1994, 33 f. Nr. 17; Sironen 1997, 74 f. Nr. 16; Miles 1998, 91–93; vgl. auch Clinton 1974, 42–44). Sowohl die Panathenäen als auch die sog. eleusinischen Mysterien scheinen zu einem beim momentanen Forschungsstand nicht näher zu bestimmenden Zeitpunkt im 5. Jh. n. Chr. nicht mehr praktiziert worden zu sein.

Anders liegt der Sachverhalt bei dem 419 v. Chr. gegründeten Heiligtum des Heilgottes Asklepios am Südbhang der Akropolis (Travlos, Athen 127–142; Aleshire 1989; Aleshire 1991; Riethmüller 1999, 123–129). Betreten werden konnte das Sanktuar, das nach Ausweis der verfügbaren epigraphischen und literarischen Quellen von Angehörigen aller Bevölkerungsschichten in Athen aufgesucht wurde (Aleshire 1989, 52–71; Aleshire 1991, 75–220;), über ein kleines Propylon. Im Zentrum des heiligen Bezirks stand ein kleiner Tempel, in dem sich das Kultbild des Gottes befand. Die Wände waren mit Täfelchen mit Gliedmaßen behängt – ein deutlicher Hinweis auf die heilende Kraft, die dem Asklepios zugeschrieben wurde. Ferner gab es einen Altar und eine große, mehrfach umgebaute Stoa im Osten des Heiligtums (Allen/Caskey 1911; Riethmüller 1999, 129–143). Hier, in dem sog. Abaton, legten sich die Gläubigen

nach rituellen Waschungen hin, um im Schlaf Heilung zu erfahren (Inkubation). Ob ein westlich des Bezirks gelegenes Areal mit Banketträumen zu dem Heiligtum gehörte, ist umstritten (Abb. 1). Der Kult des Asklepios mit dem zentralen Ritual der Inkubation ist auch noch im 5. Jh. n. Chr. bezeugt. In der Vita des Proklos, des dritten Führers oder Diadochen der neoplatonischen Schule in Athen, die von seinem Nachfolger Marinus verfaßt wurde (Marinus, Vita Procli 29 ed. Boissonade; Frantz 1988, 43; 70 f.) ist ein Passus überliefert, wonach sich das Haus des Proklos nahe dem durch Sophokles berühmt gewordenen Asklepieion sowie dem Tempel und dem Theater des Dionysos befunden hat. Proklos sei auf Bitten des Vaters der Asklepiegeneia dorthin gegangen, um für die Heilung des Mädchens zu beten. Schon während seines Gebets habe sich der Gesundheitszustand des Mädchens verbessert; nach dem Besuch im Heiligtum des Asklepios sei das Mädchen vollständig geheilt gewesen. Durch das Todesdatum des Proklos 485 n. Chr. ist zugleich ein terminus ante quem für diese Episode gegeben. Ende des 5. oder in der ersten Hälfte des 6. Jhs. n. Chr. wurde über dem zwischenzeitlich beschädigten Heiligtum (aufgrund eines Erdbebens oder von durch Christen initiierten Zerstörungen?) eine dreischiffige Basilika erbaut (Xyngopoulos 1915; Travlos 1939/41; Aleshire 1989, 20) (Abb. 2). In die Kirche wurde die heilige Quelle und ein Großteil des Abatons des Asklepiosheiligtums in-

korporiert. Die Annahme liegt nahe – so bereits T. E. Gregory (Gregory 1986, 237–239) –, daß auch noch in der christlichen Kirche ein ähnliches Ritual wie in dem paganen Heiligtum betrieben wurde. Die Kirche war nach Ausweis einer Inschrift, die im Areal des Asklepieions gefunden wurde, vermutlich dem heiligen Andreas geweiht, dem Patron der Heilkunst und zugleich namengebendem Heiligen für zahlreiche Christen (SIA 3, 29 Nr. 11; Sironen 1997, 327 f. Nr. 323). Vergleichbare rituelle Praktiken sind in christlichen Kirchen häufiger belegt: In der Kirche der heiligen Cosmas und Damian in Konstantinopel wurde ebenso in einem bestimmten Raum ein ritueller Heilschlaf betrieben (Gregory 1986, 238 f.) wie im Heiligtum der heiligen Thekla in Seleukeia am Kalykadnos in der Landschaft Kilikien (Kleinasien). Dieses Beispiel ist von besonderem Interesse, wurden doch dem in der Kaiserzeit dort verehrten Heros Sarpedon ebenfalls heilende Kräfte zugeschrieben (Nissen 2001, 111–131, bes. 125–131). Auch der heilige Demetrios, Schutzpatron Thessalonikis während der slavischen Invasionen im 6 und 7. Jh., soll den Kranken im Traum erschienen sein, wenn sie in der Kirche schliefen (Cormack 1985, 50–94; Bakirtzis 1990, 140). Wie fließend der Übergang von paganen zu christlichen Vorstellungen in Athen war, zeigt ein Blick auf die christlichen Grabsteine in Athen: nach Ausweis der Grabinschriften lebten Christen demnach mit Nichtchristen in Ehen zusammen;

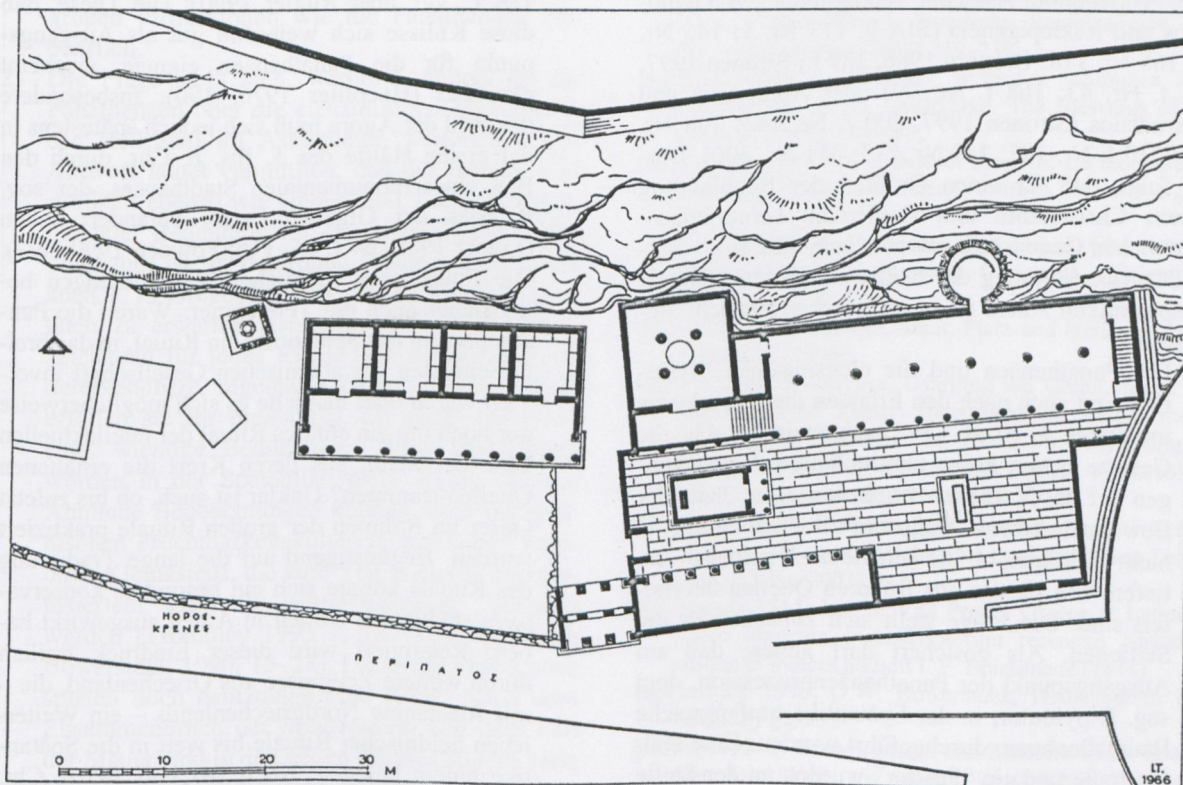


Abb. 1 Plan des Asklepieions in Athen im 1. Jh. n. Chr. (nach Travlos, Athen 129 Abb.171)

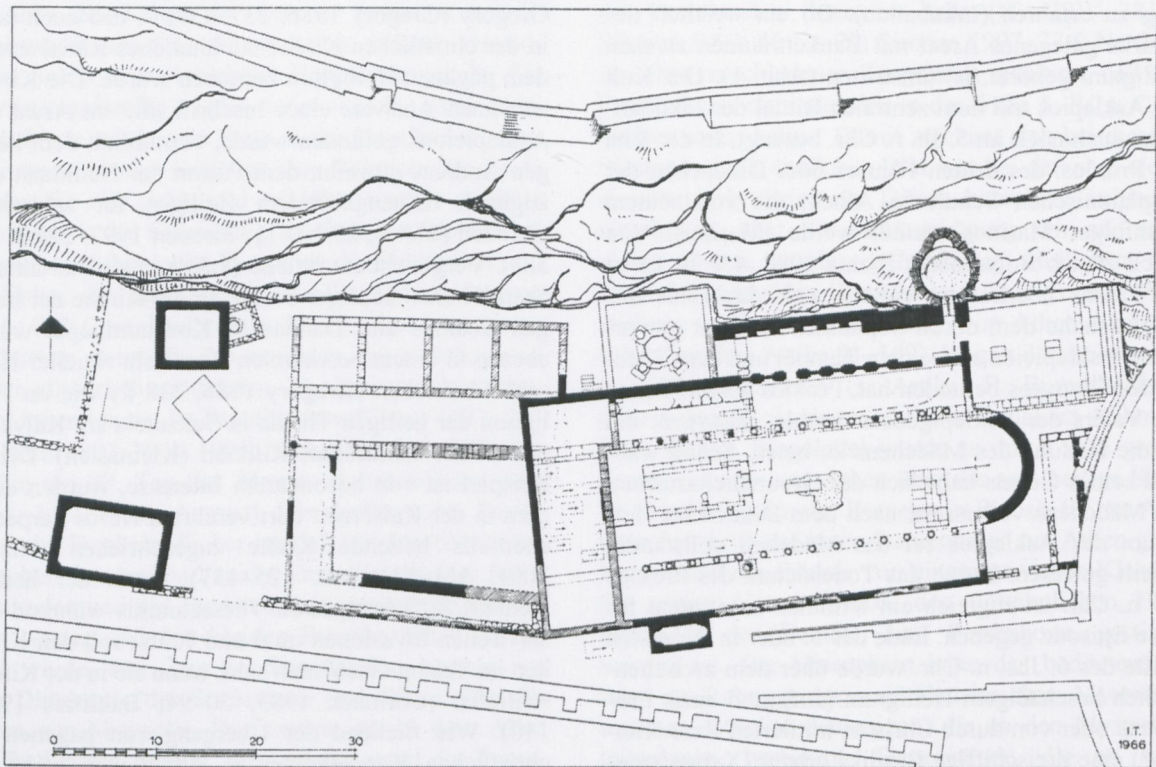


Abb. 2 Plan der frühchristlichen Kirche über dem Asklepeion in Athen (nach Travlos, Athen 129 Abb. 172)

ferner trugen Christen pagane Namen wie Asklepiarion, Asklepiaton, Asklepia, Asklepiodote, Asklepiodotos und Asklepigeneia (SIA 3, 113 Nr. 1; 145 Nr. 72; 166 Nr. 118; Gregory 1986, 239 f.; Sironen 1997, 124 f. Nr. 43; 168 f. Nr. 99) oder Aphrodisia und Aphrodisios (Sironen 1997, 200 f. Nr. 143; 208 Nr. 156; 230 f. Nr. 187; 249 Nr. 213; 311 Nr. 300). Daraus folgt, daß für einen Großteil der Bevölkerung Athens Christentum und Heidentum keine unauwechlichen Gegensätze gewesen sein dürften.

Die Überlieferung der beiden skizzierten Rituale im spätantiken Athen ist in mehrfacher Hinsicht signifikant:

- 1) Die Panathenäen und die eleusinischen Mysterien sind auch nach den Erlassen des Theodosius im späten 4. Jh. n. Chr. nachgewiesen, d.h. die Gesetze hatten keine unmittelbaren Auswirkungen auf das Verhalten zumindest eines Teils der Bewohner Athens. Aufgrund der Quellenlage ist nicht zu klären, ob die Rituale noch genauso verliefen, wie sie uns aus früheren Quellen überliefert sind. Die Frage stellt sich zunächst für die Stationen. Als gesichert darf gelten, daß am Ausgangspunkt der Panathenäenprozession, dem sog. Dipylontor, in der Spätantike umfangreiche Baumaßnahmen durchgeführt wurden: Eine Halenstraße und ein "Festtor" wurden an der Stelle planierter älterer Töpferöfen errichtet. Diese Bauten sind vermutlich erst im frühen 5. Jh. n. Chr. entstanden und nicht, wie früher vermutet,

um die Mitte des 4. Jhs. n. Chr. (Hoepfner 1976, 188 f.; vgl. aber Rügler 1990). Die These, daß diese Kulisse sich weiterhin gut als Ausgangspunkt für die Panathenäen eignete, erscheint plausibel (Hoepfner 1976, 190). Insbesondere das Bild der Agora muß sich jedoch spätestens in der ersten Hälfte des 5. Jhs. n. Chr. durch den Bau eines monumentalen Stadthauses, des sog. Palastes der Giganten, stark verändert haben (Frantz 1988, 64 f. 95–116; Fowden 1990, 497). Die Frage nach möglichen Veränderungen betrifft aber auch die Teilnehmer: Waren die Panathenäen in der Spätantike ein Ritual, in das breite Schichten der athenischen Gesellschaft involviert waren oder handelte es sich möglicherweise nur noch um ein elitäres Ritual der intellektuellen Elite der Stadt, aus deren Kreis die erhaltenen Quellen stammen? Unklar ist auch, ob bis zuletzt Opfer im Rahmen der großen Rituale praktiziert wurden. Begünstigend auf die lange Tradierung des Rituals könnte sich ein besonders konservatives städtisches Milieu in Athen ausgewirkt haben. Relativiert wird dieser Eindruck freilich durch weitere Zeugnisse aus Griechenland, die – mit Ausnahme Nordgriechenlands – ein Weiterleben heidnischer Rituale bis weit in die Spätantike hinein belegen: Noch 381 und 385 n. Chr. sind Olympiasieger belegt (Olympia, Mus. Inv. 1148; Sinn 1994, 230 Nr. 2; Ebert 1994; Sinn 1995, 155 f.). Damit ist zugleich gesichert, daß

die Wettkämpfe (unverändert zu Ehren des Zeus?) noch lebendig waren. Ebenfalls im mittleren 4. Jh. n. Chr. soll der Bischof Pagasios dem Hektor in seinem Heroon in Ilion geopfert haben, wie Julian, der die Stadt 354 n. Chr. besuchte, schreibt (Julian, *epistulae* 78, ed. Hertlein; Hughes 1999, 167, 174 f.). In der Ida-Grotte auf Kreta führte der Praeses Insularum Plutarchos, ein Weggefährte des Iulian, noch im 4. Jh. n. Chr. Initiationsriten im Rahmen der traditionellen Mysterien durch (Chaniotis 1987; Chaniotis 1990). Die neun Kalksteinpfeiler der Einzäunung des Heroons der sieben gegen Theben auf der Agora von Argos sind in der gefundenen Anordnung in das 4. Jh. n. Chr. zu datieren (Boehringer 2001, 142–144). Bemerkenswert ist ferner eine Inschrift aus Megara. Danach wurde den im ersten Viertel des 5. Jhs. v. Chr. in den Perserkriegen gefallenen Helden der Stadt Megara noch im 5. Jh. n. Chr. geopfert. Der Priester Helladios ließ ein von Simonides verfaßtes Grabepigramm auf dem Kriegerdenkmal neu aufzeichnen, das zu diesem Zeitpunkt annähernd 1000 Jahre alt war (IG VII 53; Chaniotis 1988, 255 f. 275 D 57; Chaniotis 1991, 124; 141). Mitverursachend für diese lange Tradierung von Ritualen dürfte der Umstand gewesen sein, daß es zu diesem Zeitpunkt in Griechenland noch keine Mönche, Klostergründungen und Pilgerzentren gab. Da schließlich das Modell des Bürgerstaates, der polis, obsolet geworden war, wurden zugleich die großen Prozessionen wie die Panathenäen entbehrlich.

- 2) Die Frage stellt sich, warum – anders als die Panathenäen oder die eleusinischen Mysterien – das Heilritual im Asklepieion weiterlebte. Die Antwort lautet vermutlich, daß der Bereich Gesundheit ebenso wie Geburt und Tod von fundamentaler Bedeutung für das menschliche Leben überhaupt ist. In derartigen Bereichen sind, wie auch T. E. Gregory betont, am ehesten Kontinuitäten zu erwarten (Gregory 1986, 241). Kennzeichnend für jedes Ritual sind bestimmte wiedererkennbare, regelhafte Züge. Gerade deshalb erfüllen sie für diejenigen, die darin involviert sind, wichtige Bedürfnisse. Diese Bedürfnisse wurden in der Spätantike nicht abrupt obsolet. Ähnliche Beobachtungen können auch bei heidnischen Fruchtbarkeitskulten in ländlichen Regionen Kleinasiens, die zum Teil in einem christianisiertem Gewand weiterbestanden, gemacht werden (Trombley 1993 1, 147–168; vgl. auch Bowerstock 1990, 15–28). Derartige Phänomene spielen noch heutzutage eine Rolle: Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Fall der Mauer sind in den neuen Bundesländern viele Menschen aus der Kirche ausgetreten, die während der Phase des Umbruchs in der ehemaligen DDR eine bedeutende Rolle gespielt hatte. Den-

noch wollen diejenigen, die heiraten, nicht auf traditionelle Hochzeitsriten verzichten. Die Braut erscheint bei der standesamtlichen Trauung in Weiß. Untermalt wird die Trauung mit verschiedenen Musikstücken und einer längeren Ansprache des Standesbeamten, die an die Stelle der kirchlichen Predigt rückt. Ähnlich signifikant ist das Ritual der Jugendweihe, das ursprünglich einen ideologischen Hintergrund hatte, aber auch nach dem Ende der ehemaligen DDR nach wie vor praktiziert wird (Graepler 1997, 153 Anm. 27). In beiden Fällen ist offensichtlich, daß ein tiefes Bedürfnis nach Ritualen vorhanden ist, die wichtige Etappen des Lebens markieren und begleiten. Deshalb bestehen sie fort, auch wenn sich die Lebensumstände zum Teil rasant verändern.

Literaturverzeichnis:

- Aleshire 1989: S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and Inventories* (1989).
 – 1991: –, *Asklepios at Athens. Epigraphic and prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults* (1991).
 Allen/Caskey 1911: G. Allen/L. D. Caskey, *The East Stoa in the Asclepieum at Athens. American Journal of Archaeology* 15, 1911, 32–43.
 Auffarth 1997: C. Auffarth, >Verräter – Übersetzer<? Pausanias, das römische Patrai und die Identität der Griechen in Achaia. In: Cancik/Rüpke 1997: H. Cancik/J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (1997) 219–238.
 Bakirtzis 1990: C. Bakirtzis, *Byzantine Ampullae from Thessaloniki*. In: R. Ousterhout, *The Blessings of Pilgrimage* (1990) 140–149.
 Baldini Lippolis 1995: I. Baldini Lippolis, *La monumentalizzazione tardoantica Atene*. *Ostraka* 4/1, 1995, 169–190.
 Baldovin 1987: J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship, Orientalia Christiana Analecta* 228 (1987).
 Bauer 1996: F. A. Bauer, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike* (1996).
 Bayliss 1999: R. Bayliss, *Usurping the Urban Image: the Experience of Ritual Topography in Late Antique Cities of the Near East*. In: TRAC 98. *Proceedings of the Eighth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Leicester 1998* (1999) 59–71.
 Boehringer 2001: D. Boehringer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*. 3. Beiheft *Klio* (2001).
 Boissonade 1814: Marini Vita Procli. *Graece et Latine ad fidem librorum manuscriptorum recensuit adnotationesque et indices addidit I. F. Boissonade* (1814).
 Bowerstock 1990: G.W. Bowerstock, *Hellenism in Late Antiquity* (1990).
 Brown 1992: P. Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Die Wege zu einem "christlichen Imperium"* (1992).
 – 1995: –, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike* (1995).

- Burkert 1979: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Sather Classical Lectures 47 (1979).
- Cancik 1985/86: H. Cancik, *Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome. Visible Religion IV–V*, 1985/86, *Approaches to Iconology*, 250–265.
- 1986: –, *Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert*. In: H. Zinser (Hrsg.), *Der Untergang der Religionen* (1986) 65–90.
- 1995: –, *Occulte adhuc colunt. Repression und Metamorphose der römischen Religion in der Spätantike*. In: H.G. Kippenberg/G.G. Stroumsa (Hrsg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (1995) 191–201.
- Cancik/Rüpke 1997: H. Cancik/J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (1997).
- Castrén 1994: P. Castrén (Hrsg.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267–529* (1994).
- 1999: –, *Paganism and Christianity in Athens and Vicinity during the Fourth to Sixth Centuries A.D.*. In: G. P. Brogiolo/B. Ward Perkins (Hrsg.), *The Idea and the Ideal of the Town between Late Antique and the Early Middle Ages* (1999) 211–223.
- CI Codex Iustinianus.
- Chanotis 1987: A. Chanotis, *Plutarchos, praeses insularum*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 68, 1987, 227–231.
- 1988: –, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie* (1988).
- 1990: –, *Mía ágnoste pegé giá té latreía stó Idaío Ántro stén hystáte archaióteta*. In: *Pepragména toú 6. Die-thnoús Kretologikou Synedriou*, Chania 1990, A 2, 393–401.
- 1991: –, *Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis*. In: J. Assmann/T. Sundermeier (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (1991) 123–145.
- Clinton 1974: K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. *Transactions of the American Philosophical Society New Series* 64, Part 3 (1974).
- Colonna 1951: *Himerii Declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*. Recensuit A. Colonna (1951).
- Cormack 1985: R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons* (1985).
- 1990: –, *Byzantine Aphrodisias: changing the Symbolic Map of a City*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society N. S.* 36, 1990, 26–41.
- Croke 1990: B. Croke, *City Chronicles of Late Antiquity*. In: G. Clarke, *Reading the Past in Late Antiquity* (1990) 165–203.
- CTh Codex Theodosianus.
- Demandt 1989: A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, *Handbuch der Altertumswissenschaft III* 6 (1989).
- Ebert 1994: J. Ebert, *Die beschriftete Bronzeplatte. Nikephoros 7*, 1994, 238–241 Taf. 10.
- Février 1974: P.-A. Février, *Permanences et héritages de l'antiquité dans la topographie des villes de l'occident durant le Haut Moyen Âge*. In: *Topografia urbana e vita cittadina nell'alto medioevo in Occidente 1*, *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 21, 1973 (1974) 41–138.
- Fless 1995: F. Fless, *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs. Untersuchungen zur Ikonographie, Funktion und Benennung* (1995).
- Fowden 1982: G. Fowden, *The Pagan Man in Late Antique Society*. *Journal of Hellenic Studies* 102, 1982, 33–59.
- 1988: –, *City and Mountain in Late Roman Attica*. *Journal of Hellenic Studies* 108, 1988, 48–59.
- 1990: –, *The Athenian Agora and the Process of Christianity*. *Journal of Roman Archaeology* 3, 1990, 494–501.
- Frantz 1988: A. Frantz, *Late Antiquity: A.D. 267–700, The Athenian Agora* 24 (1988).
- 2001: – 1. Suppl. *Reallexikon für Antike und Christentum* (2001) 668–692 s.v. *Athen II* (A. Frantz).
- Freyberger 1998: K.S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten, Damaszener Forschungen* 6 (1998).
- Garnsey/Humfress 2001: P. Garnsey/C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World* (2001).
- Graepler 1997: D. Graepler, *Tonfiguren im Grab. Fundkontexte hellenistischer Terrakotten aus der Nekropole von Tarent* (1997).
- Gregory 1986: T.E. Gregory, *The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay*. *American Journal of Philology* 107, 1986, 229–242.
- Hertlein 1875: *Iuliani Imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*. Recensuit F.C. Hertlein (1875).
- Hoepfner 1976: W. Hoepfner, *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, *Kerameikos* 10 (1976).
- Hughes 1999: D.D. Hughes, *Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Death: some Developments in the Hellenistic and Roman Periods*. In: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Hero Cult. Fifth International Seminar on Ancient Greek Hero Cult, Göteborg 1995* (1999) 167–175.
- IG Inscriptiones Graecae.
- Irmscher 1986: J. Irmscher, *Heidnische Kontinuität im justinianischen Staat*. In: *The 17th Byzantine Congress. Major Papers*. *Dumbarton Oaks/Georgetown University Washington, D. C.* 1986 (1986) 17–30.
- Laxander 2000: H. Laxander, *Individuum und Gemeinschaft im Fest. Untersuchungen zu attischen Darstellungen von Festgeschehen im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Chr.* (2000).
- Liebeschuetz 2001: J.H.W.G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City* (2001).
- Markschies 1997: C. Marschies, *Stadt und Land. Beobachtungen zu Ausbreitung und Inkulturation des Christentums in Palästina*. In: Cancik/Rüpke 1997: H. Cancik/J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (1997) 265–298.
- Mansfield 1985: J.M. Mansfield, *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*. Thesis (Ph. D.) University of California, Berkeley (1985).
- Markus 1993: R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (1993).
- Miles 1998: M.M. Miles, *The City Eleusinion, The Athenian Agora* 31 (1998).
- Millar 1969: F. Millar, *P. Herennius Dexippus: The Greek World and the third-century Invasions*. *Journal of Roman Studies* 59, 1969, 12–29.
- Neils 1992: J. Neils (Hrsg.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens* (1992).

- 1996: – (Hrsg.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon* (1996).
- Nick 2002: G. Nick, *Die Athena Parthenos. Studien zum griechischen Kultbild und seiner Rezeption*. 19. Beiheft Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung (2002).
- Nissen 2001: C. Nissen, *Un oracle medical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos*, *Kernos* 14, 2001, 111–131.
- Noethlichs 1971: K.L. Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden* (1971).
- 1986: –, *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986) 1149–1190 s. v. Heidenverfolgung (K.J. Noethlichs).
- 1998: –, *Kaisertum und Heidentum im 5. Jahrhundert*. In: van Oort/Wyrwa 1998: J. van Oort/D. Wyrwa (Hrsg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert* (1998) 1–31.
- Norden 1913: E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (1913).
- Ratté 2001: C. Ratté, *New Research on the urban Development of Aphrodisias in Late Antiquity*. In: D. Parrish (Hrsg.), *Urbanism in Western Asia Minor*, 45. *Supplement Journal of Roman Archaeology* (2001) 116–148.
- Riethmüller 1999: J. Riethmüller, *Bothros and Tetrastyle. The Heroon of Asclepius in Athens*. In: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Hero Cult. Fifth International Seminar on Ancient Greek Hero Cult*, Göteborg 1995 (1999) 123–129.
- Rügler 1990: A. Rügler, *Die Datierung der >Hallenstraße< und des >Festtores< im Kerameikos und Alarichs Besetzung Athens*. *Mitteilungen des Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 105, 1990, 279–294.
- Rüpke 1995: J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (1995).
- 2001a: –, *Die Religion der Römer* (2001).
- 2001b: –, *Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum*. In: W. Spickermann u.a. (Hrsg.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms* (2001) 71–88.
- Salzman 1990: M. R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* (1990).
- Saxer 1989: V. Saxer, *La liturgie dans l'épave urbaine et suburbaine: L'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*. In: *Actes 11. Congrès International de l'Archéologie Chrétienne, Lyon – Vienne – Grenoble – Aosta* 1986 (1989) 2, 917–1032.
- Siebert 1999: A. V. Siebert, *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Band 44* (1999).
- SIA 3: A. N. Oikonomides (Hrsg.), *Inscriptiones Graecae I², II/III². Paralipomena et Addenda. Inscriptiones Atticae. Supplementum Inscriptionum Atticarum 3* (1979).
- Simon 1983: E. Simon, *Festivals of Attica* (1983).
- Sinn 1994: U. Sinn u. a., *Bericht über das Forschungsprojekt 'Olympia während der römischen Kaiserzeit und in der Spätantike' III. Die Arbeiten im Jahr 1994*. *Nikephoros* 7, 1994, 229–250.
- 1995: –, *Neue Erkenntnisse zu den letzten olympischen Spielen in der Antike – ein Neufund aus Olympia*. *Antike Welt* 26, 1995, 155–156.
- Sironen 1994: E. Sironen, *Life and Administration of Late Roman Attica in the Light of Public Inscriptions*. In: P. Castrén (Hrsg.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267–529* (1994) 15–62.
- 1997: –, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica* (1997).
- Strauch 1996: D. Strauch, *Römische Politik und griechische Tradition. Die Umgestaltung Nordwest-Griechenlands unter römischer Herrschaft* (1996).
- Theuws 2000: F. Theuws, *Introduction: Rituals in transforming Societies*. In: F. Theuws/J. L. Nelson (Hrsg.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages* (2000) 1–13.
- Travlos 1939/41: I.N. Travlos, *He palaiochristianiké Basiliké tou Asklepiou Athenon*. *Archaologike Ephemeris* 1939/41, 35–68.
- Travlos Athen (1971): J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (1971).
- Attika (1988): –, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika* (1988).
- Trombley 1993: F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 1. 2 (1993).
- van Oort/Wyrwa 1998: J. van Oort/D. Wyrwa (Hrsg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert* (1998).
- Ward Perkins 1999: B. Ward Perkins, *Re-using the Architectural Legacy of the Past, entre idéologie et pragmatisme*. In: G. P. Brogiolo/B. Ward Perkins (Hrsg.), *The Idea and the Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (1999) 225–244.
- Witschel 1999: C. Witschel, *Krise – Rezession – Stagnation? Der Westen des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.* (1999).
- Xynggopoulos 1915: A. Xynggopoulos, *Christianikón Asklepieion*. *Archaologike Ephemeris* 1915, 52–71.
- Zimmermann 1991: B. Zimmermann, *Stadt und Fest. Zur Funktion athenischer Feste im 5. Jahrhundert v.Chr.*. In: A. Assmann/D. Harth (Hrsg.), *Kultus als Lebenswelt und Monument* (1991) 153–161.