

Die griechische Polis und ihre Räume: Religiöse Grenzen und Übergänge

Tonio Hölscher, Heidelberg

Die Raumordnung der antiken Welt

Die Welt der griechischen Lebensordnung, die sich nach dem Zusammenbruch der mykenischen Palastkulturen im 10. bis 7. Jahrhundert v. Chr. entwickelte, beruhte sehr wesentlich auf einer klaren und bewussten Gliederung der Lebensräume. Der entscheidende historische Vorgang in diesen Jahrhunderten bestand darin, dass sich über den primären sozialen Einheiten der Familien die sekundäre, kollektive Einheit der Gemeinschaft von «Bürgern» ausbildete; das bedeutet, dass über dem Oikos die Struktur der Polis entstand und dass neben den persönlichen Besitztümern von Wohnhaus und Ackerland gemeinschaftliche Räume religiöser und politischer Natur eine immer stärkere Ausprägung erhielten. Es ist eine Differenzierung, die nur ungenau mit unseren Begriffen «öffentlich» und «privat» zusammentrifft, genauer würden wir von *koinos* und *idios*, «die Gemeinschaft» und «den Einzelnen betreffend» zu sprechen haben¹.

Die Gliederung des Polis-Staates bestand zunächst in einer grundsätzlichen Trennung zwischen dem «Dinnen» der städtischen Siedlung und dem «Draussen» des umgebenden Territoriums (Abb. 1). Die Grundzüge dieser Struktur sind in allen griechischen Städten, so unterschiedlich sie auf den ersten Blick sind, zu erkennen: in alten «gewachsenen» Städten wie Athen oder Korinth ebenso wie in neu geplanten Städten, von Selinunt bis Priene; auch Rom und seine frühen Kolonien wie Cosa folgen diesem Schema. Im Inneren der Stadt, Asty genannt, befand sich einerseits der öffentliche Raum der Agora, der für das politische Leben der männlichen Bürger bestimmt war, und andererseits der sakrale Raum der Heiligtümer, darunter meist ein zentrales Haupt-Heiligtum, in dem die Bevölkerung insgesamt zu den grossen religiösen Festen der Gottheit zusammenkam. Dazu kamen die Bereiche der privaten Wohnstätten. Ausserhalb der Siedlung dagegen lagen die Grabbezirke. Insgesamt ist dies eine Gliederung in klar definierte öffentliche Räume, in

¹ Der folgende Text entspricht, bei Streichung entsprechender Phänomene in Rom, im Wesentlichen dem Vortrag bei der Tagung in Basel. Stark erweiterte Fassung demnächst in: Tonio Hölscher, *Visual Power in Ancient Greece and Rome. Sather Lectures 2007*, chapter 1.

¹ Zum antiken Begriff der Öffentlichkeit s. De Polignac/Schmitt Pantel (1998).

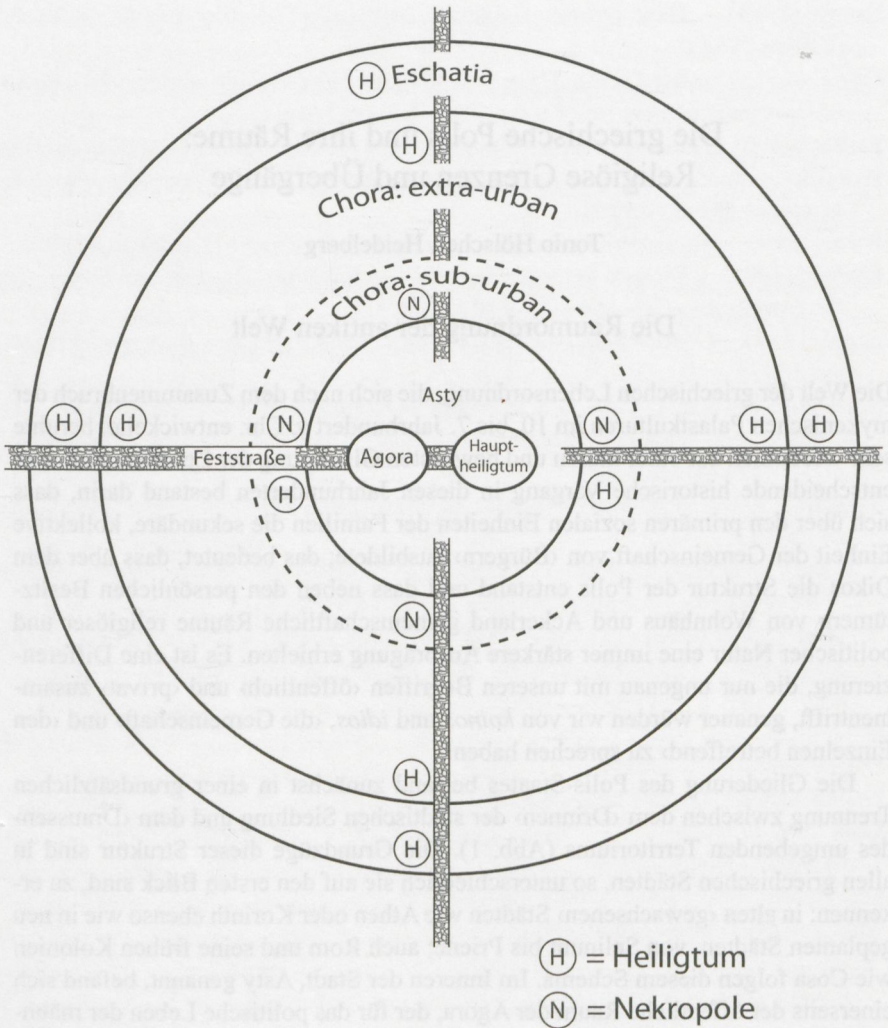


Abb. 1. Schema der griechischen Polis.

denen die Bürger mit den Mitgliedern einer idealen dreigeteilten Gemeinschaft in Interaktion treten konnten: mit den Mitbürgern auf der Agora, mit den Göttern und Heroen in den Heiligtümern, mit den Toten bei den Gräbern².

² Dazu s. Hölscher (1997); Hölkeskamp (2004). Konzentrische Geometrie des attischen Staates in der Konzeption des Kleisthenes: Levêque/Vidal-Naquet (1964) 123–146. François De Polignac (2005) hat in einem grundsätzlich wichtigen Aufsatz darauf hingewiesen, dass es sich nicht um hermetisch abgeschlossene Einheiten handelt, sondern um vielfach reziprok miteinander verbundene Bereiche. Aber diese Wechselbeziehung

Die Stadt war umgeben von einem Territorium, der Chora, die ihrerseits in verschiedene Zonen gegliedert war. Zunächst gab es einen peri-urbanen (oder sub-urbanen) Gürtel, der eng mit der Stadt verbunden war: Hier lagen ausser den Grabbezirken auch Heiligtümer, die fest in die kultischen Aktivitäten der städtischen Bevölkerung eingebunden waren. Jenseits dieses peri-urbanen Gürtels öffnete sich das mehr oder minder weite extra-urbane Fruchtland, das für die agrarisch geprägten Polis-Gesellschaften von essentieller Bedeutung war. Um das Fruchtland herum legten sich die Zonen der Eschatiá, der unkultivierten Natur von Bergen und Wäldern, wo Hirten ihre Herden weideten und wilde Tiere das Leben bedrohten.

Jenseits der einzelnen Polis war die Welt weiter gegliedert: Zunächst waren die meisten Poleis von weiteren Stadtstaaten umgeben, die zusammen die Gemeinschaft der griechischen Kultur bildeten. Ausserhalb dieser Gemeinschaft lebten die nicht-griechischen Völker, die seit dem 5. Jahrhundert als «Barbaren» bezeichnet wurden. Ganz aussen folgte eine Zone bedrohlicher Wildheit, in der Monster wie die Gorgo oder der Drache von Kolchis ihr Wesen trieben: eine Art Eschatiá der gesamten Welt, die vom Okeanos-Strom umgrenzt wird.

Insgesamt ist dies eine konzeptuelle Ordnung des Lebens. Die Polis hatte eine klar strukturierte Topographie, durch die jede kulturelle Handlung einen spezifischen Ort und damit eine kollektiv verständliche Bedeutung erhielt. Diese Ordnung der Polis-Welt muss eine neue Erfahrung des kollektiven Handelns mit sich gebracht haben.

Konstruktionen kultureller Räume und Grenzen

Die räumliche Entfaltung menschlicher Kultur vollzieht sich in real vorgegebenen Naturräumen, die von menschlichen Gesellschaften konzeptuell gegliedert werden. Konzeptuelle Räume sind Konstrukte von kulturellen Bedeutungen, die in der Dimension des sozialen Lebensraumes entfaltet werden. Dabei besteht eine entscheidende geistige und kulturelle Leistung in der Vermittlung zwischen dem vorfindlichen kontingenten Realraum und dem konzeptuellen Raum der kulturellen Sinnstiftungen. Diese Vermittlung wird durch drei verschiedene geistige Aktivitäten geleistet: a. Wahrnehmung, b. Gestaltung, c. Handlung.

- *Wahrnehmung.* Unter «Wahrnehmung» wird hier nicht die rein physische, wertneutrale Perzeption verstanden, sondern die aktive, verstehende Aufnahme und Einvernahme der wahrgenommenen Gegenstände und Phänomene in das

hat zur Voraussetzung, dass Innen und Aussen im Prinzip unterschiedlich sind. Siehe dazu unten S. 58–60. Zu beachten sind weiterhin die Siedlungen, vor allem der Frühzeit, deren Entwicklung nicht zu starker Verdichtung geführt hat, dazu die wichtige Untersuchung von Morgan (2003). Die hier vorgetragenen Überlegungen beziehen sich nur auf solche Poleis mit ausgeprägter räumlicher Gliederung.

eigene Weltbild und die eigenen Wertkategorien. Solche Kategorien sind das städtische «Drinnen» als Raum der menschlichen Ordnung und das «Draussen» als Raum der landwirtschaftlichen Produktion und des Krieges, in dem auch die Toten ihre Grabstätten hatten, sowie die Randzonen der Wildnis und «Unkultur» mit ihren Bedrohungen.

- *Gestaltung*. Eine andere Form der Vermittlung zwischen Kontingenz und Konzept ist die aktive Gestaltung der Räume. Die bekanntesten Beispiele derart gestalteter Räume sind geplante Städte, in denen naturräumliche Formationen in strukturierte Siedlungen verwandelt werden. Bekanntlich geschieht das in verschiedenen Stufen der intentionalen Formgebung. In alten gewachsenen Städten wie Athen, Korinth, Argos und Sparta waren die entscheidenden Komponenten, das Haupt-Heiligtum, die Agora, die Wohnbereiche und die Nekropolen, unregelmässig und am Gelände orientiert entstanden; in Planstädten wie Selinunt sind sie in eine intentionale, «konzeptuelle» Ordnung gebracht und durch Strassenachsen verbunden und gegliedert. Besonders starke Raumordnungen finden sich in den Residenzstädten von Monarchen. In Pella erhebt sich der Königspalast auf der Anhöhe über der Stadt, die sich in der Ebene ausbreitet; die zentrale Agora bildet das Zentrum des orthogonalen Strassenrasters; sie ist als «bürgerliches» Pendant auf den Palast bezogen und ihm zugleich untergeordnet³.
- *Handlung*. Die entscheidende Konstituierung von kulturellen Räumen wird durch Handlungen bewirkt. Dies geschieht grundsätzlich auf zweierlei Art: Zum einen werden vorhandene Räume *in* Handlungen erschlossen, zum anderen werden *durch* Handlungen Räume geschaffen. Zum einen: Ein Wohnhaus wird *in* Handlungen des Lesens und Fernsehens, der Mahlzeiten und der Geselligkeit, des Schlafens und der Toilette als gegliederter Lebensraum realisiert; ein öffentlicher Platz wird *in* politischen Versammlungen, Handelsaktivitäten etc. in seinen Dimensionen erschlossen; städtischer Raum wird *im* Verkehr, *in* Touristen-Trails, Prozessionen usf. durchmessen. Zum anderen: Ein Opferplatz entsteht *durch* das Ritual des Opfers, ein Schlachtfeld *durch* das Aufeinandertreffen zweier Heere. Die beiden Arten können sich verschränken: Das Amphitheater von Pompeii war bei den Gladiatorenspielen ein vorgegebener gegliederter Raum, in dem Akteure und Zuschauer ihren Platz hatten; als aber 59 n. Chr. eine Schlägerei zwischen den Bewohnern von Pompeii und denen von Nocera ausbrach, wurde es *durch* diesen Vorgang zu einem ungegliederten Raum eines in die benachbarten Anlagen übergreifenden Konflikts. Verschiedene Handlungen können verschiedene Räume bewirken.

³ Athen: Travlos (1960); Hölscher (1991). – Selinunt: Mertens (2006) 172–190. – Pella: Lilimpaki-Akamati/Akamatis (2003).

Raum und Grenzen

Jeder kulturelle Raum hat Grenzen⁴. Auch diese Grenzen werden durch Handlungen konstituiert. Dabei sind drei Typen zu unterscheiden. Sie können am Heiligtum von Olympia veranschaulicht werden.

- *Konstitution von Grenzen durch Handlungen.* In Olympia war das Opfer um den grossen Altar eine Handlung, die ihren Raum mit seinen Grenzen konstituierte: Die Teilnehmer versammelten sich beim Altar, wahrscheinlich in Richtung nach Osten, und bildeten während der Opferhandlung als kollektiver Körper eine Grenze nach aussen. Je nachdem, wie viele Besucher teilnahmen und wie eng oder weit sie sich aufstellten, konnte der Raum der Opferhandlung sich ändern. Dies lässt sich verallgemeinern: Eine Schlacht, eine politische Versammlung, ein Volksfest, eine Schlägerei reichen generell so weit, wie Personen daran teilnehmen. Es gibt keine vorgegebenen Grenzen, aber die Grenzen sind vorhanden: Man kann sich fern halten, kann «draussen» bleiben, aber wer die Grenzen überschreitet, wird in die Dynamik der Versammlung, des Festes oder der Schlägerei involviert. Die Handlung konstituiert ihre Grenzen. Diese Grenzen sind so ephemer wie die Handlung selbst: Mit der Änderung oder dem Ende der Handlung ändern sich oder verschwinden auch die Grenzen⁵.
- *Markierung von Grenzen für Handlungen.* Markierte Grenzen bedeuten auf Dauer angelegte Gliederungen von Räumen mit präskriptiver Wirkung für vorgesehene und sich wiederholende Handlungen. Antike Heiligtümer werden mit einer Mauer oder einem Zaun eingegrenzt; in Olympia ist diese Grenze klar zu erkennen. Entsprechend wird eine Stadt mit einer Mauer umgrenzt; in Rom hat das Pomerium als sakrale Stadtgrenze und die Stadtmauer als fortifikatorisch-administrative Begrenzung eine besonders hohe Bedeutung. Dies ist eine Gestaltung von Räumen mit sakralrechtlichen Folgen für religiöse Kulthandlungen und Verhaltensformen bzw. mit sakralen und politischen Konsequenzen für die Ausübung institutioneller Macht und religiöser Aufgaben sowie für die Praxis städtischer Kultur und Lebensformen.
- *Benutzung und Beachtung von Grenzen in Handlungen.* Grenzen prägen in zweierlei Weise das soziale und kulturelle Handeln. Zum einen sind die umgrenzten Binnenräume konstitutiv für die darin vollzogenen Handlungen. Der religiöse Kult wird innerhalb der sakralen Grenzen ausgeführt; in

⁴ Allgemein zum raumtheoretischen Konzept der Grenze: Daverio Rocchi (1988) bes. 13–23.

⁵ Der Raum der rituellen Handlungen in Olympia um den grossen Altar des Zeus wurde «Theatron» genannt: Xenophon, *Hellenika* 7,4,31; Sinn (1996) 54–57. Dieser Raum war aber offensichtlich nur schwach definiert und muss sich vor allem aus der Präsenz der Opfergemeinschaft ergeben haben.

Olympia sind dies das grosse Opfer am Alter, das Abschneiden der Zweige für die Siegerkränze vom heiligen Ölbaum, die Zeremonie der feierlichen Siegerehrung vor der Fassade des Tempels des Zeus. Entsprechend werden in Städten die öffentlichen Aktivitäten innerhalb der Agora ausgetragen, das bürgerliche Leben wird innerhalb der Stadtgrenzen vollzogen. Im allgemeinen geschieht das nach vorgegebenen Regeln und Normen, bisweilen aber auch subversiv gegen die geltenden Regeln, etwa wenn Heiligtümer als Treffpunkte für Liebespaare dienen. In jedem Fall aber erhält die Handlung ihren Sinn innerhalb der Grenzen des betreffenden Raumes⁶.

Zum anderen besteht kulturelles Handeln im Übergang von dem einen in den anderen Raum: im Überschreiten der Grenzen von dem «privaten» Raum der Wohnsitze zu dem «öffentlichen» Raum der Agora, vom profanen in den sakralen Raum, vom städtischen in den ausserstädtischen Raum, vom Raum der eigenen Bürgerschaft in den der fremden Polis. Im Überschreiten verändert die Person ihren Status und ihre innere Haltung: vom Familienmitglied zum Staatsbürger oder zum Kultteilnehmer, vom Mitbürger zum Fremden.

Für die konkrete Form der Grenzen ergeben sich dabei zwei verschiedene Typen:

- *Grenzlinsen und Grenzzonen.* Grenzen dienen der Trennung von Räumen, vielfach der Umfassung von Binnenräumen. Sie können zum einen als mehr oder minder neutrale *Grenzzonen* zwischen solchen Räumen bestehen, die im Wesentlichen als autonome Einheiten neben anderen Einheiten entstanden sind. In diesem Sinn sind die griechischen *Poleis* zu meist vom Zentrum aus bis zum Rand des Fruchtlandes gewachsen, das durch eine *Grenzzone* von Bergen und Wäldern von der benachbarten Polis getrennt wurde. Zum anderen werden *lineare* Grenzen nötig, entweder wenn zwei Räume mit dem Anspruch auf Besitz aneinander stossen oder wenn ein vorher zusammengehöriger Raum in Teilräume gegliedert wird. *Grenzzonen* sind gewöhnlich «entstanden», *Grenzlinsen* werden gezogen. Räumliche Einheiten haben vielfach einen mehr oder minder breiten «liminalen» *Grenzgürtel*, der zum eigenen Raum gehört. Dies sind liminale Bereiche, in denen aktive Abgrenzung vollzogen wird: zum einen symbolisch, vor allem durch Gründung und Betreibung von Heiligtümern, zum anderen effektiv, etwa durch aktive Nutzung als Ackerland und Weide, und durch militärischen Schutz. *Grenzlinsen* und *Grenzzonen* (im Sinn von englisch «boundary») dienen der Trennung zwischen zwei räumlichen Einheiten, *Grenzgürtel* (im Sinn von englisch «frontier») der Sicherung der einen gegen die andere Einheit. Grenzen bezeichnen einen spezifischen Status des umgrenzten Raumes: das

⁶ Caesar-Forum (mit Tempel der Venus) als Treffpunkt von Liebespaaren: Ovid, *Ars amatoria* 1,79–88; 3,447–453; Ovid, *Remedia amoris* 659 f.; Ovid, *Amores* 1,11,24–28; Propertius 2,14,25–28.

Heiligtum als Sakralraum und Eigentum der Gottheit, die Stadt als Siedlungsraum, das Polis-Territorium als Besitz der Bürgerschaft, das Imperium als Herrschaftsbereich. Damit definieren die Grenzen die Bereiche der Geltung spezifischer Normen, Regeln, Gesetze und Bräuche des Handelns.

- *Grenzorte*. Diese dienen dem Übergang von einem Raum in den anderen. Sie beziehen sich auf das Handeln und die Bewegung der Menschen in und zwischen den Räumen: auf den Übertritt in die räumlichen Situationen des religiösen Festes, der politischen Debatten und Entscheidungen, des landwirtschaftlichen Zyklus von Saat und Ernte.

Die folgende Skizze ist ein Versuch, die Gliederung der antiken Polis-Welt mit ihren Grenzen darzustellen. Dabei wird besonders die Erfahrung dieser Grenzen in Handlungen betrachtet. Im Vordergrund stehen Rituale, die in vieler Hinsicht die Grenzen der Lebensräume zum Thema haben: einerseits indem sie Grenzen ziehen und sichern, andererseits indem sie Grenzen überschreiten und dadurch kollektiv erfahrbar machen. Dabei ergibt sich in Umrissen eine Semantik der Grenzen.

Entsprechend dem allgemeinen Konzept semiotischer Kulturanalyse haben Grenzen eine semantische Bedeutung auf zwei Ebenen: Zum einen dienen begrenzende Zeichen denotativ zur Sichtbarmachung und Bezeichnung von Grenzen, zum anderen dienen sie konnotativ zur Konstitution der Bedeutung des abgegrenzten Raumes. Denn offenkundig können Grenzen sehr verschiedene Bedeutungen haben, je nach den kulturellen, das heisst: politischen, gesellschaftlichen und religiösen Feldern, in denen sie zur Trennung oder Überschreitung gezogen werden.

In der Stadt I: Sakrale Räume

Der umgrenzte Raum *par excellence* ist das Heiligtum. Hier hat die Grenze eine ganze Reihe von Aspekten, die durch verschiedene Markierungen deutlich gemacht wird.

Das *Temenos* ist ein Raum, der als Besitz der Gottheit aus der Welt der Menschen heraus-〈geschnitten〉 ist. Die Grenze ist damit ein sakral-〈juristischer〉 Tatbestand, sie wird als *Grenz-Linie* um den heiligen Bezirk gezogen: durch einen *Perribolos*, einen herumgeführten Zaun oder eine Mauer. Innerhalb dieses Raumes gelten andere Regeln als draussen. Was hier geschieht, wird betont im Angesicht der Gottheit vollzogen, und was sich hier befindet, ist und bleibt Besitz der Gottheit, auch wenn es abgeräumt und entsorgt wird⁷. Auf der Akropolis von Athen hat wohl zunächst die mykenische Befestigung, dann die klassische Burgmauer das Heiligtum der Athena definiert. Darüber hinaus dürfte der Umgang des sog. 〈Peripatos〉 eine zweite äussere Grenze gebildet haben, die weitere Heiligtümer

⁷ Temenos und Templum: Bergquist (1967); Sinn (2005) 1–12.

eingeschlossen hat. Innerhalb dieses erweiterten Bereichs wurde in historischer Zeit nicht gesiedelt: Durch diese Grenze wurde die Akropolis zu einem «Heiligen Berg»⁸.

Der Bezug der Grenzen auf die handelnden Menschen wird besonders daran deutlich, wie stark der Eingang zum Heiligtum hervorgehoben wird, als der Übergang von den Lebensräumen der Menschen zum Bezirk der Gottheit. Hier wird wieder auf der Athener Akropolis deutlich, wie viele semantische Aspekte zum Thema gemacht werden konnten. Die besonders grossen Propyläen, zunächst ein Bau vor 480 v. Chr., dann der Flügelbau des Mnesikles aus der Zeit des Perikles, bildeten eine festliche Szenerie für den Durchgang der grossen Prozessionen. Vor dem ersten Bau wurde der Aspekt der rituellen Reinheit wohl durch ein Becken mit reinigendem Wasser repräsentiert. Eine Basis vor dem Durchgang ist zwar nicht sicher auf ein Becken zu beziehen, aber die vielen geweihten Wasserbecken im Heiligtum müssen wohl anzeigen, dass ein solches Gefäss zur rituellen Reinigung tatsächlich auch am Eingang gestanden hat⁹.

Mit Sicherheit vor dem Torbau stand der berühmte Hermes Propylaios des Alkamenes. Nach seinen Stilformen muss er bald nach der Mitte des 5. Jahrhunderts, das heisst: noch für die älteren Propyläen bestimmt gewesen sein; nach Errichtung des Neubaus hat man dem Bildwerk dort einen neuen Platz in einer Nische links des Durchgangs gegeben. Durch Hermes war der religiöse Schutz des Heiligtums gesichert¹⁰. Innerhalb des Eingangs aber wurde zur selben Zeit von den athenischen Kleruchen auf Lemnos die berühmte Athena Lemnia aufgestellt. Sie war ein Denkmal jener Politik des Perikles, die durch Entsendung von Militärkolonien die Macht Athens im Seebund sicherte. Dies war die politische Macht Athens, die in der Neugestaltung der Akropolis zum Ausdruck kommen sollte¹¹. Gleich zu Beginn dieses patriotischen Grossprojekts wurde also das Heiligtum an

⁸ Entstehung der Akropolis von Athen als «Heiliger Berg»: Hurwit (1999) 85–94; Scholl (2006) 14–89. – Peripatos: IG II2 2639; Travlos (1971) 229.

⁹ Becken: Dinsmoor (1980) 31–34; Pimpl (1997) 52f.

¹⁰ Hermes Propylaios: Pausanias 1,22,8. Grundlegend immer noch Willers (1967) bes. 73–75 und 86f. Anders Stewart (2003).

¹¹ Athena Lemnia: Pausanias 1,28,2. Die berühmte Identifizierung der Lemnia durch Adolf Furtwängler wurde überzeugend verteidigt von Palagia (1987). – Kurz zuvor war der Eingang zur Akropolis bereits durch die kolossale Bronze-Statue der Athena Promachos ausgezeichnet worden, der man beim Eintreten durch die Propyläen gegenüberstand. Nahebei wurde der berühmte Chalkidier-Wagen, ein Weihgeschenk für den ersten militärischen Sieg (506 v. Chr.) nach Einrichtung der Demokratie, den die Perser zerstört hatten, etwa um 450–440 wieder aufgerichtet: Herodot 5,77; Pausanias 1,28,2; Raubitschek (1949) Nr. 168. 173. Hinzu kam zur Zeit des Perikles ein Standbild der Athena Hygieia, Schützerin der Gesundheit, an der Südseite des Durchgangs, also als Pendant zu der kriegerischen Athena Lemnia. Damit war der Eingangsbereich der Akropolis in kürzester Zeit zu einem programmatischen «Entrance Court» geworden: Stevens (1936).

seinem Eingang sowohl aussen wie auch innen mit Bildwerken ausgestattet, die den religiösen Schutz und die militärische Macht Athens sichtbar machten. Es war nur konsequent, dass nach dem Tod des Perikles, des Autors dieses Projekts, sein Bildnis ebenfalls am Eingang aufgestellt wurde¹². Stärker und vielfältiger konnte man diese Grenze kaum hervorheben.

Innerhalb des Heiligtums gab es verschiedene Kultbezirke für weitere Gottheiten und Heroinnen, die jeweils eingegrenzt waren: für Pandrosos, für Zeus Polieus, für Artemis Brauronia. Darüber hinaus muss der Altar der Athena Mittelpunkt eines Raumes gewesen sein, der sich durch die Kulthandlungen immer wieder neu bildete. Zu Beginn von Opferhandlungen wurde die Kultgemeinschaft räumlich konstituiert, indem Kulddiener mit kultischen Gerätschaften die Teilnehmer umkreisten. In Olympia entstand durch die Opferhandlungen, wie wir sahen, ein temporärer Raum, der sogar als *Theatron* bezeichnet wurde. Eine Steigerung der ephemeren Konstituierung von sakralem Raum ist das römische Ritual der Suovetaurilien: Dabei wurden ganze Bürgerschaften oder Heere mit den drei Opfertieren Schwein, Schaf und Stier umschritten und dadurch religiös gereinigt¹³. In manchen Heiligtümern ist zu erkennen, wie solche Opferräume um den Altar herum sich konkret verfestigten: In Epidauros ist der Raum um den Altar herum von einem Halbkreis von Standbildern umgeben, innerhalb derer die Opfergemeinschaft sich versammelte. Ähnliche Situationen finden sich im Heraion von Samos, im Heiligtum des Apollon Delphinios von Milet, auf der Agora von Thasos und im Asklepios-Heiligtum von Messene¹⁴. Einen ephemeren Opferraum muss man sich auch auf der Athener Akropolis vorstellen; wie weit er durch Bildwerke definiert war, muss offen bleiben.

Insgesamt stellt die Athener Akropolis sich als sakraler Raum dar, der an seinen Grenzen in vielen verschiedenen Aspekten charakterisiert ist: als Heiliger Berg der Stadt innerhalb des Peripatos, als Besitz der Athena innerhalb der Burgmauer, als Sitz weiterer Gottheiten durch untergeordnete Stätten, als kultisch reiner Bezirk durch Wasserbecken, als geschützter Bezirk durch den Hermes Propylaios, als Raum politischer Macht durch die Athena Lemnia, als Werk des Perikles durch dessen Bildnis.

¹² Perikles: Pausanias 1,28,2; 1,25,1.

¹³ Herumtragen von Opfergeräten um Altar und Kultgemeinschaft: Ziehen (1939) 599–604. – *Theatron Olympia*: oben Anm. 5. – *Suovetaurilia*: Fless (2004) 55–56.

¹⁴ Epidauros: Tomlinson (1983) Abb. 5. – Samos (Strasse): Kyrieleis (1981) 118–130. – Milet: Kawerau/Rehm (1914) Taf. 1. – Thasos: Grandjean/Salviat (2000) 72f. – Messene: Themelis (2003) Abb. 40. 66.

In der Stadt II: Die Agora

Ähnlich vielfältige Grenzen besitzt der politische Raum der Agora. Eine lineare Grenze war hier weniger nötig als bei Heiligtümern, weil dieser öffentliche Raum der Gemeinschaft gehörte, ebenso wie die öffentlichen Räume der Strassen, Brunnen und so fort. Um so wichtiger waren die Zugänge, die den Eintretenden deutlich machten, dass sie in einen Raum der gemeinsamen bürgerlichen Politik traten. Am Ende des 6. Jahrhunderts, als die Agora durch die Reformen des Kleisthenes zum Mittelpunkt des politischen Lebens gemacht wurde, wurde der Platz durch Horos-Steine an den Zugängen markiert. Das war vor allem eine politische Markierung: Ab hier galten die Normen der Gemeinschaft, hier war der Zuständigkeitsbereich der Agoranomoi, die für die Ordnung auf der Agora zu sorgen hatten. Dabei ging es nicht nur um die Kontrolle des Handels, sondern auch um das angemessene Verhalten der Bürger und um die Atmosphäre des öffentlichen Lebens: Aristoteles hat die Trennung von politischer Agora und Handelsmarkt empfohlen, um dem politischen Leben einen angemessenen Rahmen zu geben; in zahlreichen griechischen Städten sind derartige Massnahmen zu erkennen. In Rom wurde diese Trennung im späten 4. Jahrhundert vollzogen, um die *forensis dignitas*, die Würde des politischen Forums, zu steigern; Augustus hat schliesslich verfügt, dass römische Bürger auf dem Forum nur in der feierlichen Staatstoga auftreten dürften. Dies alles wurde an den Zugängen signalisiert¹⁵.

Nach aussen erhielt die Athener Agora wehrhafte Grenzmarkierungen. Der wichtigste Zugang von aussen befand sich im Nordwesten: Hier mündete die grösste Strasse ein, die Athen mit der ganzen griechischen Welt verband: Sie führte von den wichtigsten Stadttoren, dem Heiligen Tor und dem Dipylon, zum politischen Zentrum auf der Agora und von dort zum sakralen Zentrum auf der Akropolis. Sie diente sowohl als Trasse für den normalen Reise- und Handelsverkehr wie auch als «Heilige Strasse» für die rituellen Manifestationen, insbesondere die grossen Prozessionen, die von draussen ins Zentrum oder vom Zentrum nach draussen führten. Die meisten griechischen Städte besaßen eine solche Strasse ersten Ranges, eine Art «ritueller Achse», an der die Grenzen der Lebensräume markiert, durchschritten und erfahren wurden¹⁶.

In archaischer Zeit lief die Stadtmauer im Nordwesten nahe um die Agora herum, der Zugang zur Agora war nicht weit von dem dortigen Stadttor entfernt. In dieser Gegend lag das Heiligtum des mythischen Königs Leos, das sogenannte

¹⁵ Horos-Steine der Athener Agora: Thompson/Wycherley (1972) 117–119. – Trennung von politischer Agora und Handels-Markt: Aristoteles, Politik 7,11,2. – Rom: Varro, fr. Non. 853 L. – Augustus, Staatstoga: Sueton, Augustus 40.

¹⁶ Siehe dazu Hölscher (1997) 74–83. Dort der Begriff «sakrale Achsen»; in Hinblick auf die Ausführungen von Becker-Nielsen (2009) scheint mir jetzt der Begriff «rituelle Achse» zutreffender. – Die Existenz einer archaischen «Agora» im Osten der Stadt ist soeben überzeugend widerlegt worden: Doronzio (2011); Doronzio (2012).

Leokorion. Nach der vorherrschenden Überlieferung war es der Ort, an dem Leos seine drei Töchter geopfert hatte, um Athen vor einer Pest zu retten. Die Lokalisierung ist umstritten, es lag entweder knapp innerhalb oder knapp ausserhalb der Agora – sicher aber nicht zufällig am Eingang der Stadt und des Platzes: Man wollte die Krankheit «draussen» halten¹⁷.

In derselben Gegend standen die oft erwähnten «Hermen», nahe der sogenannten Hermen-Halle. Wie am Eingang der Akropolis waren es Pfeiler-Bilder des Hermes, in grösserer Zahl aufgestellt, zumeist von Magistraten, Archonten oder Prytanen, nach dem erfolgreichen Abschluss ihres Amtes. Zweifellos dienten sie zum Schutz der Bürgerschaft, in archaischer Zeit am wichtigsten Eingang der Stadt, nach der Erweiterung der Stadtmauer im 5. Jahrhundert jedenfalls am Zugang zur Agora. Damit entsprachen die Hermen symbolisch der wichtigsten Aufgabe der Politik, der Verteidigung der Stadt gegen äussere Feinde. Diese Bedeutung der Hermenweihungen wurde in den Perserkriegen pointiert aufgenommen in den drei berühmten Hermen, die nach der Schlacht von Eion 475 v. Chr. für Kimon und seine Mit-Strategen errichtet wurden. Die bekannten Epigramme rühmen die Strategen, indem sie sie einerseits in die Nachfolge der mythischen Könige Athens im Troianischen Krieg stellen, andererseits als leuchtende Vorbilder für künftige Generationen darstellen. Hier wird also ein Denkmal der militärischen Wehrkraft an den Zugang der Agora gestellt, das den symbolischen Schutz des politischen Raumes der Bürgerschaft gegen Bedrohungen von aussen leisten soll¹⁸.

Darüber hinaus hatte die Agora auch sakrale Aspekte. Grundsätzlich war die Agora nicht Besitz einer Gottheit: Es gab nur Kultstätten *an* und *auf* der Agora, im Übrigen gehörte die Agora der Bürgerschaft¹⁹. Aber die Agora hatte eine spezifisch sakrale Zone, die offenbar für die Versammlungen bestimmt war. Diese Zone war markiert durch Marmorbecken mit Wasser für die rituelle Reinigung, innerhalb dieses Bereichs der *Perirrhanteria*, *entos ton perirrhanterion*, waren unreine Personen nicht zugelassen: Mörder, Gesetzesbrecher, Verweigerer des Wehrdienstes, Deserteure, Männer, die sich prostituiert hatten, das heisst: alle, die das Recht verwirkt hatten, zur politischen Gemeinschaft zu gehören. Dieser Bereich war offenbar nicht identisch mit der gesamten Agora, die von den Horos-Steinen begrenzt wurde, sondern stellte einen inneren Bezirk dar. Wahrscheinlich war dies der Bereich, innerhalb dessen zunächst die Volksversammlungen abgehalten wurden; später wurde in dieser sakralen Zone wohl der Ostrakismos durchgeführt²⁰.

¹⁷ Leokoreion: Thompson/Wycherley (1972) 121–123.

¹⁸ Hermen-Weihungen: Quellen bei Wycherley (1957) 103–108. Grundlegend Harrison (1965) 108–117. – Eion-Hermen: Aischines, Ktesiphon 183–185. Dazu Thompson/Wycherley (1972) 94–96.

¹⁹ Hierzu s. Dubbini (2011).

²⁰ Dazu s. Pimpl (1997) 117–122. Dort die Erwägung, dieser Bereich könne mit dem sog. *Perischoinisma* identisch sein; dazu vgl. auch Thompson/Wycherley (1972) 87.

Bei den Versammlungen des Volkes auf der Agora, bevor sie im frühen 5. Jahrhundert auf die Pnyx verlegt wurden, müssen sich z. T. auch temporäre Räume ausgebildet haben. Die Volksversammlung fand in der sogenannten Orchestra statt, einer kreisrunden Anlage, in der die Vornehmen auf Stufen saßen und das Volk aussen herum stand. Solche Versammlungskreise sind schon bei Homer erwähnt (*hieros kyklos*), sie sind für Athen und Sparta bezeugt und sind in Argos und wohl auch in Korinth bei den Grabungen gefunden worden. In diesen Anlagen müssen sich die Aussengrenzen gewissermassen von selbst durch die Teilnehmer ergeben haben. Doch auch diese Grenzen wurden markiert, indem vor Beginn der Volksversammlung ein Ferkel zur rituellen Reinigung geschlachtet und um die Versammelten herumgetragen wurde. Die Versammlungen wurden also, zumindest in archaischer Zeit, in temporär konstituierten Räumen durchgeführt, deren Grenzen *ad hoc* durch rituelle Handlungen definiert und z. T. durch temporäre Elemente stabilisiert wurden. Das entspricht grundsätzlich den Opferhandlungen in den Heiligtümern²¹.

Die Grenzen der Stadt

Eine besonders wichtige Grenze in antiken Stadtstaaten ist die zwischen der städtischen Siedlung und dem umgebenden Territorium. Aus heutiger Sicht sind vor allem Stadtmauern wirkungsvolle lineare Begrenzungen städtischer Räume. Tatsächlich aber sind Befestigungen in Form von Mauerringen zumeist erst in einer zweiten Phase griechischer Städte errichtet worden; frühe Städte wie Zagora auf Andros oder Emporio auf Chios haben keine Stadtmauern, selbst Athen ist offenbar nicht vor dem 6. Jahrhundert mit einer Befestigungsmauer umgeben worden, und Sparta hatte bekanntlich bis in hellenistische Zeit keinen Mauerring²².

Die Trennung von «städtischer» Siedlung und Chora ist aber viel tiefer im Konzept der griechischen Lebensordnung verwurzelt. In der Frühzeit wurden die Städte als inselartige Räume der menschlichen Lebensordnung inmitten einer wilden und bedrohlichen Umwelt verstanden; noch Platon schreibt, dass die ersten Städte zum Schutz gegen wilde Tiere gegründet wurden. Die Konstitution eines zusammenhängenden «städtischen» Raumes ist denn auch eines der wesentlichen Merkmale für die Entstehung der Polis überhaupt. Eine entscheidende Massnahme bestand darin, dass die verstorbenen Angehörigen nicht mehr in der Nähe der Wohnsitze begraben wurden, sondern in Nekropolen ausserhalb der Siedlungen;

²¹ Zu kreisförmigen Versammlungsplätzen grundlegend Kolb (1981) 5–19. Siehe auch Hölscher (1997) 38–40. – Umkreisen der Versammlung mit Opfer-Ferkel: Hansen (1984) 92 mit Quellen.

²² Stadtmauern in frühen griechischen Siedlungen: Lang (1996) 21–54. Allgemein: Winter (1971). Zum Folgenden s. auch Hölscher (1997) 67–73; Sokolicek (2010); Capozzoli (2012).

dadurch entstand eine klare Trennung zwischen dem inneren Siedlungsraum der lebenden ‹Bürger› und den ausserhalb liegenden Räumen der Toten. In Argos, Korinth und Athen wird dieser Prozess in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts vollzogen; im gleichen Zeitraum wird in Athen die Akropolis als zentrales Heiligtum ausgebaut, wahrscheinlich geht auch eine erste Agora in diese Zeit zurück. Damit sind entscheidende Schritte der Entstehung der Polis bezeichnet.

Insgesamt handelt es sich sicher nicht um in sich kohärente Konzepte der einmaligen ‹Neugründung› einer Polis, sondern um ein Konglomerat von partiellen Maßnahmen und mittelfristigen Prozessen, die nicht koordiniert waren, aber mehr oder minder in dieselbe Richtung führten. Daher musste die Ausdehnung des Siedlungsraumes, die Innengrenze der Grabbezirke und der oft später angelegte Ring der Stadtmauer nicht unbedingt korrespondieren. Insofern kann man auch von mehreren ‹Dringen› und ‹Draussen› sprechen. Gleichwohl bleibt es die grundlegende Idee, Innen- gegen Aussenräume abzugrenzen. Wie prägend diese Idee ist, zeigt sich etwa daran, dass beim Anwachsen einer Siedlung nicht etwa die Bezeichnung des Raumes des Asty ausgeweitet wurde, sondern der zunächst von Gärten, Heiligtümern und Gräbern geprägte Grüngürtel um die Stadt auch bei verdichteter Siedlung weiterhin als Proasteion bezeichnet wurde²³.

Die Ziehung von Grenzen zwischen Drinnen und Draussen bedeutet zugleich die Festlegung von Ein- und Ausgängen. Gewöhnlich hatten Städte mehrere Zugänge, aber zumeist gab es einen Haupt-Eingang, bei dem die wichtigste Verbindungsstrasse zu den wichtigsten benachbarten Städten mündete, die dann von einer Hauptstrasse und ‹rituellen Achse› ins Zentrum der Stadt fortgesetzt wurde. Dieser Zugangspunkt diente nicht nur für den Reise- und Transportverkehr, sondern war auch ein symbolischer Ort für die Rituale, Prozessionen und Agone, die zwischen Draussen und Drinnen und zwischen Peripherie und Zentrum vermittelten.

Die Grenze dieses städtischen Siedlungsraumes kann zunächst kaum durch eine sichtbare Linie fixiert gewesen sein. Sie muss sich durch die Lage der Häuser einerseits und der Gräber andererseits ergeben haben. Gleichwohl muss die Trennung klar und eindeutig gewesen sein. Selbst in Sparta, das bis in späte Zeit keine Befestigung hatte, und wo darüber hinaus die Gräber innerhalb des Stadtgebietes angelegt wurden, meint man noch aus der Beschreibung des Pausanias erkennen zu können, wie weit die Stadt reichte: Bei der Aufzählung der Bauten und Denkmäler entlang der beiden grossen Ausfallstrassen, der Aphetais nach Süden und einer anderen Strasse nach Nordwesten, werden an markanten Stellen die berühmten Gräber der Königsgeschlechter der Eurypontiden und der Agiaden genannt; danach folgen weitere Grabstätten. Offenbar waren die Gräber der Heroen am

²³ Städte als Inseln in der Wildnis: Hölscher (1999) 17–27. Schutz gegen wilde Tiere: Platon, Protagoras 322a–b. – Gräber ausserhalb des Siedlungsraumes: Morris (1983) 183–189; Schörner (2007) 5–6. 202–207.

Rand der Siedlung platziert, wo sie eine Funktion des Schutzes für die Gemeinde hatten²⁴.

Ein besonders eindrucksvolles Heroendenkmal am Eingang zur Stadt ist in Eretria nachgewiesen worden. Die wichtigste Landstraße führt von Nordwesten in das Stadtzentrum. Beim Durchgang in das Stadtgebiet, dort wo später die Stadtmauer verlief, wurde über einer Gruppe von Gräbern um 700 v. Chr. ein dreieckiges Monument errichtet, offenbar für einen Heroenkult. Bereits in der Gründungsphase wurde in Eretria also eine «rituelle Achse» vom Draussen zum Drinnen gelegt, und die Grenze wurde mit einem schützenden Kult befestigt²⁵.

Wenn eine Stadt einen Mauerring erhielt, war dies natürlich eine besonders sichtbare Grenzziehung zwischen Drinnen und Draussen. Doch auch dies war mehr als eine funktionale militärische Befestigung. Das deutlichste Zeugnis ist die Stadt Thasos, die um 500 v. Chr. mit einer aufwändigen neuen Stadtmauer umgeben wurde. Die Tore wurden innen an den Laibungen mit grossfigurigen Darstellungen von Göttern geschmückt, die die Stadt an den Zugängen beschützen sollten. An der wichtigsten Strassenachse, die von Westen in die Stadt führt, zunächst zum Heiligtum des Herakles, dann zur Agora und weiter zur Oberstadt mit den grossen Tempeln, ist das Tor unter den Schutz der obersten Götter, Zeus und Hera, gestellt. Ein anderes Tor zeigt Herakles, der als kniender Bogenschütze die Wehrhaftigkeit der Stadt bezeugt. An einem dritten Tor, das Dionysos geweiht war, ist bei einem Satyr eine kleine Nische erhalten, die deutlich macht, dass hier beim Ein- und Ausgang kultische Handlungen vollzogen wurden²⁶.

Die verbreitete Meinung, dass in griechischen Städten die Umgrenzung keine äquivalente Bedeutung hatte wie in Rom, ist in dieser Form zu einfach. Zwar gab es in Griechenland kein Pomerium, aber die Trennung von städtischem «Drinnen» und extramuranem «Draussen» war von Anbeginn ein konstitutives Konzept griechischer Städte. Die religiösen Ausprägungen und urbanistischen Auswirkungen dieses Konzepts bedürfen weiterer Forschung.

Vor der Stadt: Territorium und Grenzland

Um die «städtische» Siedlung herum legen sich konzentrische Zonen des Territoriums. Auch sie haben einen stark konzeptionellen Charakter. Insgesamt steht der Bereich des «Draussen» in einem engen Wechselverhältnis zum städtischen «Drinnen»: Ohne Territorium ist die Polis weder praktisch lebensfähig noch konzeptionell denkbar. Gleichwohl stehen Stadt und Territorium in einem antithetischen

²⁴ Pausanias 3,12,8; 3,14,2. 6; Hölscher (1997) 73.

²⁵ Eretria: Bérard (1970).

²⁶ Picard (1962).

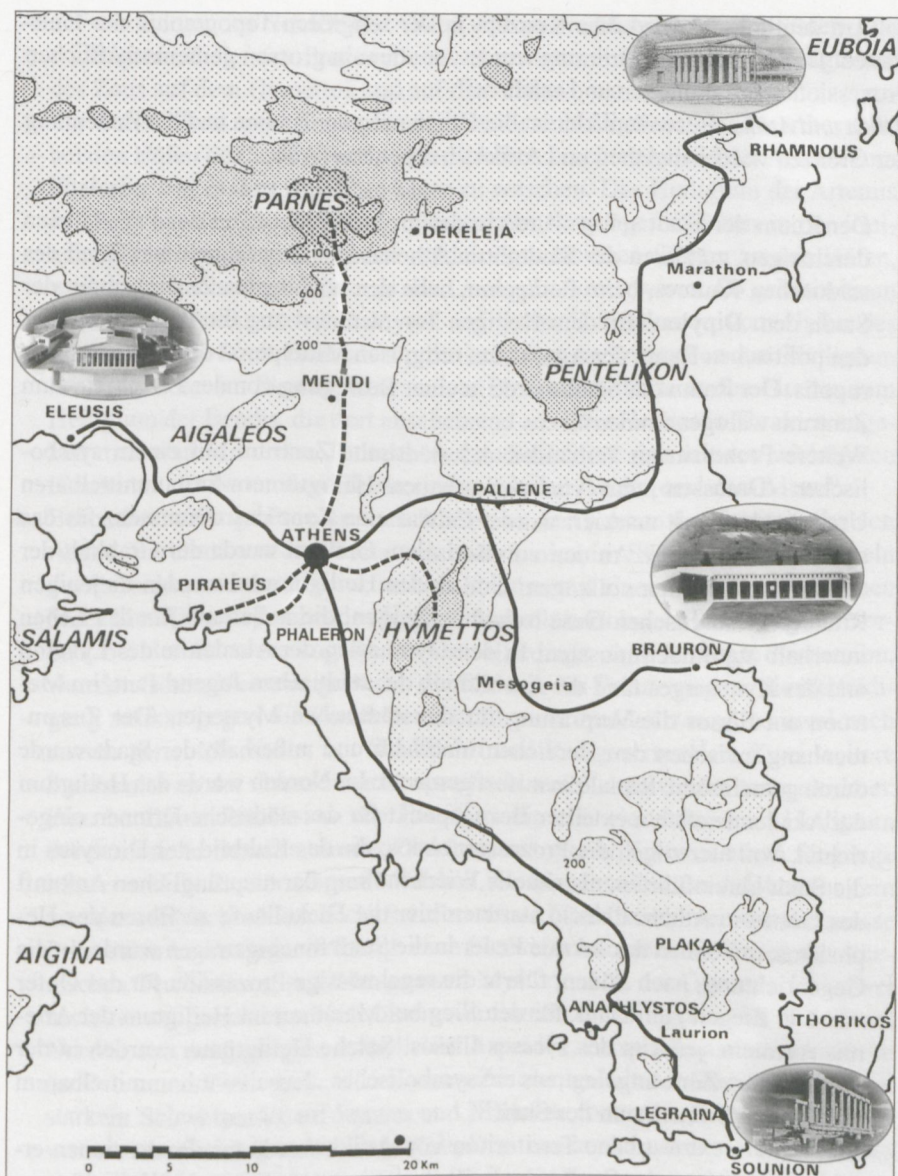


Abb. 2. Die Prozessionsrouten Attikas.

Verhältnis zueinander: Gerade darin besteht ihre Verbindung. Insbesondere die innerste, peri-urbane Zone stellt ein symbolisches «Draussen» für das städtische «Dringen» dar.

Am deutlichsten wird dies Konzept in der religiösen Topographie der Kultstätten. Deren räumliche Ordnung wurde vor allem in grossen gemeinschaftlichen Prozessionen durchmessen und erfahren²⁷.

Athen und Attika. Besonders klar ist die Gliederung der Räume und die Bedeutung der Grenzen wieder in Athen und Attika zu erkennen (Abb. 2).

1. Der Raum der Stadt selbst wurde in der grossen Prozession der Panathenäen durchzogen, zu Ehren der Stadtgöttin Athena. Der Zug begann am Rand des städtischen Raumes, beim Pompeion, nahe den wichtigsten Zugangstoren der Stadt, dem Dipylon und dem Heiligen Tor. Von dort zog die Prozession über den politischen Raum der Agora zum religiösen Mittelpunkt der Stadt, zur Akropolis. Der Raum der Stadt wurde in einer Bewegung von der Peripherie zum Zentrum wahrgenommen²⁸.
2. Weitere Prozessionen verbanden das städtische Zentrum mit einem symbolischen «Draussen», das von peri-urbanen Heiligtümern im unmittelbaren Umkreis der Stadt markiert wurde. Es war eine Zone des «Draussen» für das städtische «Drinne»: An den vorstädtischen Gräbern wurde der Grabkult der städtischen Familien vollzogen. Und in den Heiligtümern wurden diejenigen Rituale der städtischen Gesellschaft vollzogen, die ausserhalb für das Leben innerhalb stattfinden mussten: In den Gymnasien der Akademie des Lykeion und des Kynosarges fand die Ausbildung der städtischen Jugend statt, im Metroon am Ilissos die Vorprüfung für die städtischen Mysterien. Der Zusammenhang zwischen den Bereichen innerhalb und ausserhalb der Stadt wurde durch gemeinsame Rituale manifest gemacht. Im Norden wurde das Heiligtum der Akademie als ein externer Bezugspunkt für das städtische Drinne eingerichtet. Von hier zogen die Prozessionen los, die das Kultbild des Dionysos in die Stadt hineinführten, als rituelle Wiederholung der ursprünglichen Ankunft des Gottes in Athen. Ebenso starteten hier die Fackelläufe zu Ehren des Hephaistos, mit denen das sakrale Feuer in die Stadt hineingetragen wurde. In die Gegenrichtung, nach Süden, führte die regelmässige Prozession für das Opfer von 500 Ziegen zum Dank für den Sieg bei Marathon im Heiligtum der Artemis Agrotera, jenseits des Flusses Ilissos. Solche Heiligtümer wurden in der peri-urbanen Zone angelegt, als ein symbolisches «Jenseits» mit unmittelbarem Bezug zum Binnenraum der Stadt²⁹.
3. Das weitere extra-urbane Territorium von Attika wurde mit Prozessionen erschlossen, die aus der Stadt hinaus führten. Ein erster Kreis von Heiligtümern lag am Horizont des Ausblicks, der sich von der Athener Akropolis aus öffnete:

²⁷ Grundlegend für die räumliche Ordnung der griechischen Heiligtümer in Bezug auf die Polis: De Polignac (1984/1996); Morgan 2003. – Zentripetale und zentrifugale Prozessionen: Graf (1996).

²⁸ Pompeion: Hoepfner (1976).

²⁹ Akademie: Pausanias 1,32,1–2.

auf den Bergen im Norden und Osten und an der Meeresküste im Süden. Die wichtigsten Ziele von Prozessionen waren zum einen die Berg-Heiligtümer des Zeus auf dem Hymettos und auf dem Parnes, wo er als Regengott angerufen wurde. Zum anderen wurden verschiedene Heiligtümer am Meer besucht, bei den Häfen der Stadt. Ein Zug der Epheben brachte ein Bild der Athena zum Phaleron, um es dort rituell im Meer zu waschen. Das Heiligtum der Artemis in Munichia war ein Ort der Initiationsriten für junge Mädchen in der liminalen Zone des Meeresstrandes. Andere Prozessionen führten zu den Häfen, weil dort verschiedene Götter in das Land gekommen waren. So geleitete man am Fest der Anthesterien Dionysos auf einem Schiffskarren vom Hafen des Phaleron in die Stadt. Besonders prominent war die Prozession zum Heiligtum des Zeus Soter im Piraeus. Eine andere Prozession führte in den Piraeus zum Heiligtum der Bendis, die dort anscheinend aus ihrer Heimat in Thrakien angekommen war. Mit diesen Ritualen verband die Stadt sich mit den wichtigsten Elementen der Natur ihres Territoriums, mit den Bergen und dem Meer³⁰.

4. Besonders wichtige Prozessionen führten an die Grenzen des Territoriums von Attika. Berühmt war die Prozession nach Sunion im Süden, mit den Tempeln des Poseidon und der Athena, weithin sichtbar auf einem Kap zum Ägäischen Meer hin. Ein entsprechendes Heiligtum von überlokaler Bedeutung im Norden, bei der Grenzfestung Rhamnous, allerdings ohne bezeugte Prozession, war der Göttin Nemesis geweiht, die fest mit der Erinnerung an die Verteidigung Attikas gegen die Perser bei Marathon verbunden war. Also zwei nach aussen gerichtete Kulte, mit Schifffahrt und Krieg verbunden. Zwei weitere Staatskulte an der Grenze waren spezifisch weiblichen Gottheiten gewidmet. Eine berühmte Prozession von Familien zog alle vier Jahre zum Heiligtum der Artemis in Brauron, an der Ostküste, mit einem Kult vor allem für junge Mütter und für die vornehmen Mädchen, die hier eine Zeit der Adoleszenz fern von der städtischen Gesellschaft verbrachten. Noch berühmter war die grosse Prozession in die Gegenrichtung, nach Eleusis, im äussersten Westen des athenischen Territoriums, mit dem grossen Mysterienkult der Demeter. Den zwei nach aussen gerichteten Kultstätten von Sunion und Rhamnus im Süden und Norden, mit ausgeprägten männlichen Aspekten, entsprachen also zwei Kulte im Osten und Westen, die den inneren Zusammenhalt der Gemeinschaft, mit starkem Schwerpunkt auf Frauen und Mädchen, betrafen. Diese Heiligtümer waren sicher zunächst als lokale Kultplätze entstanden, aber sie wurden dann vom athenischen Staat als grosse staatliche Heiligtümer an den Grenzen ausgebaut. Wie bewusst das geschah, wird darin deutlich, dass sie alle in einem grossen Bauprogramm der perikleischen Zeit neu mit prachtvollen Kultbauten ausgestattet wurden. Offenbar war es ein einziger Architekt, der nacheinander

³⁰ Berg-Heiligtümer Parnes und Hymettos: Young (1940). Epheben und Palladion: Burkert (1970). Artemis Munichia: Deubner (1932) 204f. Dionysos Anthesterien: ebenda 102–111. Zeus Soter: ebenda 174f. Bendis: ebenda 219f.

den Tempel des Hephaistos an der Agora von Athen als kultisches Zentrum der attischen Bevölkerung errichtete, und der dann nach demselben Grundplan Tempel für Poseidon in Sounion, für Nemesis in Rhamnous und für Ares an einem unbekanntem Ort im Inneren von Attika baute. Noch komplexer waren die neuen Anlagen in Brauron, ein kleiner Tempel mit Π-förmiger Porticus und einer Reihe von Bankettsäulen, sowie in Eleusis, ein weiträumiger Saalbau für die Mysterien. Nach taglangen Wegstrecken durch das attische Land müssen die marmorweiss schimmernden Sakralbauten an den Landesgrenzen eindrucksvolle Ziele gewesen sein.

5. Schliesslich gab es zwei grosse staatliche Prozessionen, die über die Grenzen Attikas hinaus zu den grossen Heiligtümern des Apollon führten: auf der einen Seite die sogenannte Pythais, in unregelmässiger Folge durchgeführt, die über Land nach Delphi im Westen gerichtet war; die andere, die jährlich nach Osten, über das Meer nach Delos fuhr. Die Ankunft in Delphi, nach mehrtägiger Reise durch Berge und Täler, und in Delos, nach einer Schifffahrt zwischen einsamen Inseln hindurch, muss eine spektakuläre Erfahrung dieser glanzvollen überregionalen Kultplätze gewesen sein³¹.

Diese Staatsprozessionen sind zweifellos zu verschiedenen Zeiten eingerichtet worden; aber zusammen gesehen, erschlossen und definierten sie das Territorium von Athen und Attika in seinen konzeptuellen Zonen und über seine Grenzen hinaus in einer geradezu systematischen Weise.

Schliesslich die Grenze der Welt. Die Griechen hatten schon früh mythische Vorstellungen vom Rand der Welt entwickelt. Helden wie Odysseus waren in solche Randzonen vorgedrungen, Iason hatte im äussersten Osten das Goldene Vlies geholt, Perseus hatte im äussersten Westen die Gorgo getötet, Herakles dort den Geryon besiegt. Mit dem Baum der Hesperiden und den Säulen des Herakles gab es auch mythische Orte und «Denkmäler», die im Westen das «Ende der Welt» bezeichneten.

Unter den Menschen war es Alexander der Grosse gewesen, der es den mythischen Helden nachtun und das Ende der Welt erreichen wollte. Als seine Soldaten schliesslich in Indien am Hyphasis-Fluss meuterten und die Umkehr erzwangen, errichtete er dort ein Grenz-Zeichen, wie es monumentaler nicht vorstellbar war: zwölf Altäre für die zwölf griechischen Götter, «hoch wie Türme». Sie dienten zum einen, um seinen göttlichen Beschützern mit opulenten Opfern zu danken, dass sie ihn bis hierher geführt hatten – zugleich aber war diese Platzierung aller griechischen Götter an diesem äussersten Ort mehr als ein Akt der religiösen Verehrung. Alexander muss gewusst haben, dass die Altäre kaum je wieder von einem anderen Griechen benutzt werden würden: Ohne an späteren Kult zu denken,

³¹ Ziehen (1934) 2229–2231.

setzte er die Altäre als monumentale geographische Zeichen, dass er tatsächlich bis hierher gelangt war. Er markierte damit die äusserste Ausdehnung des ‹griechischen› Territoriums, indem er es für die griechischen Götter besetzte – mit einem Denkmal, dessen Grösse seinem eigenen Ruhm angemessen sein sollte³².

Um zum Schluss zu kommen: Die Welt-Ordnung, die hier dargestellt wurde, ist eine normative Ordnung. Die Grenzen, die diese Ordnung gliedern, stellen Vorgaben dar, welche Handlungen und Verhaltensformen in welchen Räumen ‹richtig› sind. Manchem heutigen Betrachter mag das allzu normativ sein. Wir können aber sicher sein, dass die realen Griechen sich im realen Leben nicht so konform verhalten haben, dass diese Grenzen und Normen oft genug subversiv unterlaufen und konterkariert wurden. Das wäre zweifellos ein interessantes – und auch unterhaltsames – Thema. Die Quellen darüber sind nicht sehr reich, aber eine Erschliessung würde sich wohl lohnen.

³² Diodor 17,95,1; Plutarch, Alexander 62; Arrian, Anabasis 5,29,1f.; Curtius Rufus 9,13; Justin 12,8; Plinius, Naturalis historia 6,62.

Bibliographie

- Becker-Nielsen (2009). – Tønnes Bekker-Nielsen, «Straßen, Heiligtümer und heilige Straßen», in: Eckart Olshausen/Vera Sauer (Hgg.), *Die Landschaft und die Religion* (Stuttgart 2009) 9–15.
- Bérard (1970). – Claude Bérard, *L'Heroon à la porte de l'ouest*, Eretria III (Bern 1970).
- Bergquist (1967). – Birgitta Bergquist, *The Archaic Greek Temenos* (Lund 1967).
- Burkert (1970). – Walter Burkert, «Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht im altgriechischen Ritual», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 22 (1970) 356–368.
- Capozzoli (2012). – Vincenzo Capozzoli, «Zum Verhältnis von πόλις und τεῖχη auf dem griechischen Festland: das Beispiel Athen in archaischer und klassischer Zeit», in: Caroline Rödel-Braune/Catharina Waschke (Hgg.), *Orte des Geschehens. Interaktionsräume als konstitutive Elemente der antiken Stadt* (Berlin 2012) 78–108.
- Daverio Rocchi (1988). – Giovanna Daverio Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica* (Roma 1988).
- De Polignac (1984/1996). – François De Polignac, *La naissance de la cité grecque* (Paris 1984, 2. Auflage 1996).
- De Polignac (2005). – François De Polignac, «Forms and Processes. Some Thoughts on the Meaning of Urbanization in Early Archaic Greece», in: Robin Osborne/Barry Cunliffe (eds.), *Mediterranean Urbanization 800–600 BC* (Oxford 2005) 45–69.
- De Polignac/Schmitt Pantel (1998). – François De Polignac/Pauline Schmitt Pantel, «Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques», *Ktéma* 23 (1998) 5–13.
- Deubner (1932). – Ludwig Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932).
- Dinsmoor (1980). – William B. Dinsmoor, Jr., *The Propylaia to the Athenian Acropolis I. The Predecessors* (Princeton 1980).
- Doronzio (2011). – Annarita Doronzio, «L'archaia agorà di Apollodoro e Melanzio. Considerazioni su un problema topografico dell'Atene di età arcaica», *NumAntCl* 40 (2011) 15–85.
- Doronzio (2012). – Annarita Doronzio, «Per una ricostruzione della topografia di Atene in età arcaica: riflessioni in margine a Tucidide II 15 e Pausania I 3–20», *NumAntCl* 41 (2012) 11–43.
- Dubbini (2011). – Rachele Dubbini, *Dei nelle spazio degli uomini. I culti dell'agora e la costruzione di corinto arcaica* (Roma 2011).
- Fless (2004). – Friederike Fless, «Römische Prozessionen», in: *ThesCRA* I (Los Angeles 2004) 33–58.
- Graf (1996). – Fritz Graf, «Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis», in: Robin Hägg (ed.), *The Role of Religion*

- in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Athens 1992* (Stockholm 1996) 55–65.
- Grandjean/Salviat (2000). – Yves Grandjean/François Salviat, *Guide de Thasos* (Paris 2000).
- Hansen (1984). – Mogens Herman Hansen, *Die athenische Volksversammlung im Zeitalter der Demokratie* (Konstanz 1984).
- Harrison (1965). – Evelyn B. Harrison, *Archaic and Archaistic Sculpture, The Athenian Agora XI* (Princeton 1965).
- Hölkeskamp (2004). – Karl-Joachim Hölkeskamp, «The Polis and its Spaces – The Politics of Spatiality. Tendencies in Recent Research», *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos* 3 (2004) 25–40.
- Hölscher (1991). – Tonio Hölscher, «The City of Athens. Space, Symbol, Structure», in: Anthony Molho/Kurt Raaflaub/Jutta Emlen (eds.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart 1991) 355–380.
- Hölscher (1997). – Tonio Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (Heidelberg 1997, 2. Auflage 1998).
- Hölscher (1999). – Tonio Hölscher, «Immagini mitologiche e valori sociali nella Grecia arcaica», in: Francesco De Angelis/Susanne Muth (Hgg.), *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt*, Palilia 6 (Wiesbaden 1999) 11–30.
- Hoepfner (1976). – Wolfram Hoepfner, *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten, Kerameikos X* (Berlin 1976).
- Hurwit (1999). – Jeffrey M. Hurwit, *The Athenian Acropolis* (Cambridge 1999).
- Kawerau/Rehm (1914). – Georg Kawerau/Alfred Rehm, *Das Delphinion, Milet III* (Berlin 1914).
- Kolb (1981). – Frank Kolb, *Agora und Theater. Volks- und Festversammlung, Archäologische Forschungen 9* (Berlin 1981).
- Kyrieleis (1981). – Helmut Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos* (Athen 1981).
- Levêque/Nidal-Naquet (1964). – Pierre Levêque/Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon* (Paris 1964).
- Lang (1996). – Franziska Lang, *Archaische Siedlungen in Griechenland* (Berlin 1996).
- Lilimpaki-Akamati/Akamatis (2003). – Maria Lilimpaki-Akamati/Ioannes M. Akamatis (eds.), *Pella and its Environs* (Thessaloniki 2003).
- Martin (1951). – Roland Martin, *Recherches sur l'agora grecque* (Paris 1951).
- Mertens (2006). – Dieter Mertens, *Städte und Bauten der Westgriechen* (München 2006).
- Morgan (2003). – Catherine Morgan, *Early Greek States Beyond the Polis* (London/New York 2003).
- Morris (1983). – Ian Morris, *Burial and Ancient Society* (Cambridge 1983).
- Picard (1962). – Charles Picard, *Les murailles I. Les portes sculptées à images*

- divines*, Études Thasiennes VIII (Paris 1962).
- Pimpl (1997). – Heidrun Pimpl, *Perirrhanteria und Louteria* (Berlin 1997).
- Schörner (2007). – Hadwiga Schörner, *Sepulturae graecae intra urbem*, Boreas Beiheft 9 (Möhnesee 2007).
- Scholl (2006). – Andreas Scholl, «ANATHEMATA TON ARCHAION. Die Akropolisvotive aus dem 8. bis frühen 6. Jahrhundert v. Chr. und die Staatswerdung Athens», *Jdl* 121 (2006) 1–173.
- Sinn (1996). – Ulrich Sinn, *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike* (München 1996).
- Sinn (2005). – Ulrich Sinn, «Kultorte. Griechenland», in: *ThesCRA IV* (Los Angeles 2005) 1–127.
- Sokolicek (2010). – Alexander Sokolicek, «Grenzen und Mauern in der griechischen Stadt: Überlegungen zu Diateichisma, Temenos und Stadtmauern», in: Janet Lorentzen u. a. (Hgg.), *Aktuelle Forschungen zur Konstruktion, Funktion und Semantik antiker Stadtbefestigungen*, Byzas 10 (Istanbul 2010) 219–237.
- Stevens (1936). – Gorhan Phillips Stevens, «The Periclean Entrance Court of the Acropolis of Athens», *Hesperia* 5 (1936) 443–520.
- Stewart (2003). – Andrew Stewart, «Alkamenes at Ephesos and in Athens», *ZPE* 143 (2003) 101–103.
- Themelis (1995). – Petros Themelis, «Ανασκαφή Μεσσήνης», *Praktika* (1995) 55–86.
- Thompson/Wycherley (1972). – Homer A. Thompson/Richard E. Wycherley, *The Agora of Athens*, The Athenian Agora XIV (Princeton 1972).
- Travlos (1960). – Ioannes N. Travlos, *Πολοδομική εξέλιξις των Αθηνών* (Athenai 1960).
- Travlos (1971). – Ioannes N. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971).
- Willers (1967). – Dietrich Willers, «Zum Hermes Propylaios des Alkamenes», *Jdl* 82 (1967) 37–109.
- Winter (1971). – Frederick E. Winter, *Greek Fortifications* (London 1971).
- Wycherley (1957). – Richard E. Wycherley, *Literary and Epigraphical Testimonia*, The Athenian Agora III (Princeton 1957).
- Young (1940). – Rodney S. Young, «Excavations on Mount Hymettos», *AJA* 44 (1940) 1–9.
- Ziehen (1934). – Ludwig Ziehen, «Theoria», in: *RE V A 2* (1934) 2229–2232.
- Ziehen (1939). – Ludwig Ziehen, «Opfer», in: *RE XVIII 1* (1939) 579–627.

Prof. Dr. em. Tonio Hölscher
 Albert-Fritz-Strasse 70
 D-69124 Heidelberg / Kirchheim
 Tonio.Hoelscher@urz.uni-heidelberg.de