

Fremde und Nicht-Bürger in den griechischen Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt. Eine historische Einführung



Es ist gewiss kein leichtes Unterfangen, die Stellung der «stranieri e non cittadini» – der Fremden und der Nicht-Bürger – in den Heiligtümern der antiken Mittelmeerwelt zu analysieren und damit zugleich den Kreis deren genauer zu bestimmen, die jeweils Zugang zu einem Heiligtum hatten bzw. an einem Kult teilhaben konnten¹. Mir ist dabei die Aufgabe zugefallen, einleitend die komplexe Problematik dieser Fragestellung in einem eher generellen Zugriff aus historischer Sicht zu beschreiben. Angesichts der Vielfalt der entsprechenden Phänomene, mit denen man bei der näheren Betrachtung der antiken Verhältnisse in der mediterranen Welt konfrontiert wird, gestaltet sich eine solche Aufgabe weitaus schwieriger als zunächst angenommen. Die Verschiedenartigkeit der jeweiligen rechtlichen, kulturellen und soziokulturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen widersetzt sich einer verallgemeinernden Betrachtung und erschwert generelle Aussagen. Es erscheint mir aber möglich, durch eine Eingrenzung der Ausführungen auf den Bereich der griechischen Heiligtümer die grundsätzlichen historischen Implikationen der zentralen Fragestellung so weit zu exemplifizieren, dass trotz dieser Fokussierung

I Die folgenden Darlegungen dienen – parallel zur archäologischen Einführung durch Helmut Kyrieleis – einer generellen historischen Einführung in die Thematik des von Alessandro Naso geleiteten Humboldt-Kollegs *Stranieri e non cittadini nei santuari del Mediterraneo antico*. Die hier vorgetragenen Überlegungen basieren auf Forschungen, die ich in den vergangenen Jahren im Rahmen des Münsteraner DFG-Sonderforschungsbereiches 493 «Funktionen von Religion in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients» durchgeführt habe. Mein herzlicher Dank gilt Alessandro Naso, der mir durch die ehrenvolle Einladung, die historische Einführung zu übernehmen, die Gelegenheit gegeben hat, auf diese Weise auch einige meiner Forschungsergebnisse zu präsentieren. Danken möchte ich zugleich aber auch allen Teilnehmern des Humboldt-Kollegs und insbesondere meinen Kollegen und Mitarbeitern Klaus Freitag, Matthias Haake und Michael Jung, mit denen ich die hier vorgetragenen Überlegungen ausführlich diskutieren konnte.

die generelle Problematik hinreichend deutlich wird, zumal die griechischen Verhältnisse die mit der Thematik verbundenen Aspekte besonders klar widerzuspiegeln vermögen.

Auf den griechischen Bereich weist bereits die Ausgangsfrage selbst hin, die eben nicht nur die Fremden, sondern ausdrücklich auch die Nicht-Bürger in den Blick nimmt. Ist doch die Frage nach den «non cittadini» eine Frage, die sich in besonderer Schärfe vor einem griechischen Hintergrund stellt. Indem nach der Stellung der Nicht-Bürger gefragt wird, kommen – quasi im Gegenzug – auch die Bürger als die wirklichen Teilhaber der Kulte ins Spiel und damit auch die Polis als religiöser Handlungsraum. Daher zielt die Thematik weit über den engeren religionsgeschichtlichen Bereich hinaus auf einen Kernpunkt auch des politischen Selbstverständnisses in Griechenland, aber durchaus auch in anderen Regionen der antiken Mittelmeerwelt.

Von der griechischen Religion sprechen heißt in der Tat zugleich auch von der Polis sprechen. «The polis provided the fundamental framework in which Greek religion operated. ... The Greek polis articulated religion and was itself articulated by it; religion became the polis' central ideology²». Mit dieser Feststellung hat Christiane Sourvinou-Inwood den Grundzug griechischer Religion klar gekennzeichnet. Die griechische Religion ist primär Polis-Religion oder auch Ethnos-Religion. Religion und Kult waren daher ein unmittelbares Abbild des politischen Systems der griechischen Staatenwelt und damit in ihren Erscheinungsformen durch eine entsprechend bunte Fülle gekennzeichnet. Die Zahl der verschiedenen Kulte und Gottheiten ist unüberschaubar. Paul Cartledge hat einmal festgestellt: «Our evidence is unfortunately very incomplete and uneven. But altogether in excess of 300 public, state-run religious festivals are known to have been celebrated at over 250 places in honour of more than 400 deities³».

Das Alles ist hinlänglich bekannt und bedarf hier keiner erneuten Vertiefung. Was aber bedeutet «Polis-Religion» hinsichtlich der Partizipation an allen diesen Heiligtümern und Kulturen? Wie exklusiv waren alle diese Polis-Religionen? Eine Antwort auf diese Frage kann sich nicht an den zahllosen Vorschriften und Reglements orientieren, durch die bestimmten Gruppen oder Individuen aufgrund spezifischer Begründungen der Zugang zu einzelnen Heiligtümern und Kulturen verwehrt wurde. Ich erinnere – um nur einige wenige Exempel anzuführen – an den Ausschluss der Thebaner von der Befragung des Orakels im Amphiareion⁴ oder das Verbot für Dorer, den Tempel der Athena auf der Athener Akropolis zu betreten⁵. Es gab Heiligtümer und Kulte, die nur Frauen oder Männern offen standen; andere Heiligtümer wiederum durften nur von Priestern oder Kultbeamten betreten werden

2 SOURVINOU-INWOOD 2000, 13.

3 CARTLEDGE 1985, 98-9.

4 Hdt., 8, 134, 2.

5 Hdt., 5, 72, 3-4; zuletzt dazu PARKER 1998.

und wieder andere Heiligtümer waren überhaupt unbetretbar – «*abaton*». Die Aufzählung ließe sich noch um Vieles erweitern⁶.

Solche Tabuisierungen fanden ihre Begründung im jeweiligen Einzelfall. Dabei war es in der Regel nicht ausschlaggebend, ob jemand Bürger oder Nichtbürger war; entscheidend waren vielfach andere, fallweise ganz unterschiedliche Aspekte. Und Fremdsein bedeutete dann einfach nur, dass man nicht zu der jeweils klar abgegrenzten Gruppe gehörte, und ein solches Fremdsein im Sinne des Ausgegrenztseins begründete daher den unbedingten Ausschluss. Die Tabuisierungen der genannten Art sind daher wenig geeignet, um auf unsere Frage nach der Exklusivität von Polis-Religion und der Teilhabe von Nicht-Bürgern und Fremden an Polisreligion eine angemessene Antwort zu finden. Hier gilt es vielmehr nach einem spezifischen Tabu zu fragen, das die Zugehörigkeit zur Polis zum Kriterium macht für den Zugang zu Heiligtümern und für die Beteiligung an Kulturen. In den Quellen finden sich diesbezüglich erstaunlich wenig eindeutige Aussagen. Das dürfte seinen Grund darin haben, dass die Abgrenzung von Poliskulturen häufig gar nicht so streng ausgebildet war, sondern eher von einer gewissen Offenheit geprägt war.

Dennoch achtete man durchaus auf eine Differenzierung zwischen Bürgern (und ihren Familien) und Nichtbürgern. Allerdings bestand hier in der Regel kein bipolarer Gegensatz. Unter den Nichtbürgern wurde durchaus noch einmal unterschieden zwischen denjenigen, die in der Polis dauerhaft lebten, ohne Bürger zu sein (Metöken, Sklaven etc.), und den *xenoi*, den 'wirklich' Fremden, die in keinem besonderen Rechtsverhältnis zur Polis standen und daher nur den Regeln des Fremdenrechts unterworfen waren. Alle *xenoi* waren Nichtbürger, aber nicht alle Nichtbürger waren *xenoi*. Metöken oder sogar Sklaven wurden oft weitaus enger in die Kulte und Feste eingebunden als die *xenoi*⁷. Es sei denn, dass es besondere Gründe gab, auch die *xenoi* stärker an den Kulturen zu beteiligen, um sie auf diese Weise auch enger an die Polis zu binden. Ich denke etwa an die Bemühungen der Athener, ihre Bündner im 5. Jhdt. v. Chr. – teilweise sogar unter Zwang – an den Festfeiern der Panathenäen zu beteiligen⁸. Aber den Athenern ging es eben gerade darum, das Fremdsein der Bündner wenn schon nicht im rechtlichen Sinne, so doch zumindest über Kult und Religion zu überwinden und auf diese Weise das Gefüge des Attischen Seebundes zu festigen.

Das aber sind Ausnahmefälle, welche die Regel nur bestätigen. Religion als Polis-Religion wird immer dort besonders augenfällig, wo die *xenoi* als *xenoi* ausnahmslos und uneingeschränkt ausgegrenzt werden⁹. Eine solche rigorose Ausgrenzung wird z. B. in zwei gleichlautenden Inschriften in Delos gefordert: «ἐξέ-

6 Vgl. etwa die Zusammenstellung bei NILSSON 1957, I, 75-77.

7 Vgl. hierzu BRANDT 1992; SPAHN 1995.

8 SCHULLER 1974; SMARCYK 1990.

9 Dazu jetzt grundlegend BUTZ 1996 (mit einer Zusammenstellung einschlägiger Belege).

νοι οὐκ ὅση ἐστίναι» – «einem Fremden ist der Zugang zum Heiligtum verboten¹⁰». Die Inschriften befinden sich auf zwei Architravblöcken, die sicher dem so genannten Archegeion, dem Heiligtum des mythischen Archegeten von Delos, Anios, zuzuweisen sind. Patricia A. Butz, die sich zuletzt mit diesen Inschriften befasst hat, hat den Text mit der Geschichte von Delos im 4. Jhdt. v. Chr. in Zusammenhang gebracht und die Ansicht geäußert, dass die Delier in den kurzen Zeiten ihrer Unabhängigkeit von Athen zu Beginn und zu Ende des 4. Jhdt.s. durch diese rigorose Zugangsbeschränkung das Heiligtum als kultischen Bezugspunkt ihrer Unabhängigkeit gegen alle fremden Zugriffe sichern wollten¹¹. So kann man in der Aufzeichnung der Inschriften zu Recht den Versuch der Delier vermuten, ein zentrales Heiligtum ihrer Polis, die Kultstätte für einen der mythischen Gründerväter von Delos, als Identifikationsort für die Bürger von Delos und als exklusiven Kulminationspunkt der Polis auf besondere Weise herauszuheben.

Ein dermaßen strikter Ausschluss von *xenoi* findet sich allerdings nur selten. Zu erwähnen wäre hier allenfalls noch ein aus dem 3. Jhdt. v. Chr. datierender Volksbeschluss aus Amorgos, der allen Fremden den Zugang zum dortigen Heraion untersagte¹². Auf Paros hingegen wurde die Beteiligung am Kult der Kore, der Stadtgottheit von Paros, nur den Fremden verboten, die dorischer Abstammung waren¹³. In Paros könnte sich – wie schon A. de Ridder vermutet hat – das Verbot aus dem ausgeprägt ionischen Charakter des dortigen Demeter und Kore-Kultes erklären¹⁴. Ich möchte hierauf aber nicht näher eingehen, da derartig spezifizierte Tabuisierungen außer Betracht bleiben sollen.

Der uneingeschränkte Ausschluss aller Fremden von den Kulturen und Heiligtümern scheint die Ausnahme gewesen zu sein. Die ausdrückliche Eingrenzung des Verbots auf *xenoi dorioi* impliziert ja zugleich, dass anderen *xenoi* die Teilnahme an den entsprechenden Kulturen bzw. der Zugang zum Heiligtum grundsätzlich durchaus möglich war. Das zeigt auch ein inschriftlich überlieferter Kultkalender aus Mykonos¹⁵. Da in der umfangreichen Auflistung der Kulte und Feiern nur hinsichtlich der Verehrung der chthonischen Götter die Teilnahme aller Fremden ausdrücklich verboten wurde, dürften diese in allen übrigen Fällen also grundsätzlich zugelassen gewesen sein.

Die Offenheit der Polis-Kulte auch für die Fremden bedeutete allerdings nicht, dass Bürger und *xenoi* in gleicher Weise an den Kulturen partizipierten. Sofern Fremde

10 Die erste Inschrift: I.Délos 68; s. auch LE GUEN-POLLET 1991, Nr. 22; KÖRNER 1993, Nr. 54. Diese Inschrift wurde als I.Délos 68A gemeinsam mit der neu entdeckten, gleichlautenden Inschrift I.Délos 68B von BUTZ 1994 veröffentlicht; vgl. SEG 44, 678.

11 BUTZ 1994; BUTZ 1996, 78-82.

12 IG XII 7,2; vgl. BUTZ 1996, 86-88.

13 IG XII 5,225 + IG XII Suppl. p. 206 (ca. 450 v. Chr.). Eine vergleichbare Restriktion galt für den Zugang zum Athena-Tempel in Athen; s. Anm. 5.

14 DE RIDDER 1897, 16-17; BUTZ 1996, 82-86.

15 Syll.³ 1024 (ca. 200 v. Chr.); vgl. BUTZ 1996, 88-92.

nicht grundsätzlich ausgeschlossen wurden, galten für sie doch besondere Regeln. In dem wohl aus dem frühen 5. Jhdt. v. Chr. stammenden Gesetz, das die Ostlokrer als Grundlage für ihre Koloniegründung in Naupaktos beschlossen hatten, wurde ausdrücklich festgelegt, dass diejenigen, die sich in Naupaktos ansiedeln, da sie dann ja Naupaktier seien, in ihrer ursprünglichen Heimat Ost-Lokris nur als *xenoi* an heiligen Handlungen teilnehmen und opfern dürften¹⁶. Gerade dieses Beispiel einer Koloniegründung zeigt besonders deutlich, wie ausgeprägt der Bezug des Bürgers zu seiner Polis auch *in religiosis* war, und wie sehr das Eingebundensein eines Bürgers in seine Polis gerade auch über die Kulte gefestigt werden sollte.

Daher wurde es auch immer dann kompliziert, wenn sich zwei oder mehr Poleis entschlossen, enger zusammenzugehen und ein isopolitisches oder gar ein sympolitisches Verhältnis zu begründen. Neben den Regelungen der bürgerrechtlichen Fragen galt immer den kultischen Angelegenheiten besondere Aufmerksamkeit. So wurde in einer Vereinbarung über die gegenseitigen Rechtsbeziehungen zwischen Milet und der Tochterstadt Olbia am Schwarzen Meer bereits in der ersten Klausel festgelegt, dass der Milesier in Olbia wie ein Bürger von Olbia an denselben Altären opfern und an den gleichen öffentlichen Kulturen in derselben Weise wie ein Bürger von Olbia teilhaben solle¹⁷. Da man hier für die Milesier offensichtlich den Status der *xenoi* durch den der *isopolitai* ersetzen wollte, wurden Restriktionen aufgehoben, denen in Olbia *xenoi* ansonsten offenbar unterworfen waren. Entsprechend war es nur konsequent, dass man dann im Fall einer Sympoliteia, also eines vollen staatlichen Zusammenschlusses von Poleis – wie es das Beispiel der beiden zentralgriechischen Städte Medeon und Stiris aus dem 2. Jhdt. v. Chr. zeigt – vereinbarte, dass «die Bürger von Medeon an allen Opfern in Stiris, und die Bürger von Stiris an allen Opfern in Medeon teilnehmen sollen¹⁸».

Gerade vor dem Hintergrund der zahllosen isopolitischen und sympolitischen Sonderregelungen, von denen ich nur zwei exemplarisch erwähnen konnte, zeichnet sich der identitätsstiftende Charakter der griechischen Religion als Polisreligion besonders gut ab. Dennoch wäre es zu einseitig, griechische Religion allein und ausschließlich im Fokus der Polis zu betrachten. Man muss sich von der Fixierung auf die Polis als dem einzigen Kulminationspunkt religiöser Praxis lösen und die Einbindung der Polis-Religion in ein weitaus komplexeres Beziehungssystem in den Blick nehmen. Religion als identitätsstiftendes Moment ist auch sowohl unterhalb wie vor allem oberhalb der Polisebene wirksam gewesen¹⁹.

16 IG IX 1³, 718, bes. Zl. 1-4; s. auch Syll.³ 47; ML 20; KÖRNER 1993, Nr. 49; VAN EFFENTERRE, RUZÉ 1994, Nr. 43.

17 I.Milet I 3, 136, bes. Zl. 2-6 (ca. 330 v. Chr. ?); s. auch Syll.³ 286; StV III, 408; GHI (Rhodes/Osborne), 93.

18 IG IX 1, 32, Zl. 50-55; s. auch Syll.³ 647.

19 Zu den unterschiedlichen Identitätsebenen jenseits der Polis s. SCHACHTER 2000; FUNKE 2003; FUNKE 2004a.

Wenn man nun auch diese anderen Ebenen in die Betrachtung mit einbezieht, so ergeben sich signifikante Verschiebungen bezüglich unserer Fragestellung nach der Rolle der Fremden und Nichtbürger im Bereich des Kultischen. Ich verweise nur auf die Kulte der Phylen und Phratrien in Athen. Während die Metöken als eine Sondergruppe von Fremden an manchen Kulturen auf der Polisebene teilnehmen konnten, waren sie von den Kulturen und Heiligtümern der Phylen und Phratrien grundsätzlich ausgeschlossen. Auf dieser Ebene wurden auch sie zu *xenoi*²⁰. Aber auch die Bürger Athens, die nicht den jeweiligen Phylen und Phratrien angehörten, standen außerhalb und waren quasi Fremde – im Sinne des Anderseins. Ich möchte aber auf die religiösen Dimensionen unterhalb der Polisebene hier nicht näher eingehen, sondern wollte nur darauf hingewiesen haben, um die Vielfalt und Komplexität der zentralen Fragestellung darzulegen.

Stattdessen sollen im Folgenden die polisübergreifenden Dimensionen der Thematik akzentuiert werden. Ich möchte in diesem Zusammenhang zunächst noch einmal auf C. Sourvinou-Inwood zurückkommen, die konstatiert hat: «Each polis was a religious system which formed part of the more complex world-of-the-polis system, interacting with the religious systems of the other poleis and with the panhellenic religious dimension²¹». Wenn man nun die hier angesprochenen Interaktionsmechanismen stärker in Betracht zieht, öffnet sich der Blick auf die Vielschichtigkeit der religiösen Handlungsebenen, die wiederum bestimmend sind für das, was fremd und das was eigen ist. Da ich nicht alle Ebenen in gleicher Weise erörtern kann, werde ich mich exemplarisch vor allem mit der *panhellenic religious dimension* auseinandersetzen und die übrigen Aspekte nur ausblickhaft behandeln.

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildet die Beobachtung, dass wir in der antiken Überlieferung zur Geschichte der griechischen Staatenwelt trotz aller Diversifikationen nicht nur *in politicis*, sondern auch *in religiosis* eine panhellenische Wahrnehmungsebene greifen, die für das religiöse Denken der Griechen signifikant gewesen ist²². Diese panhellenische Perspektive kam vor allem immer dann zum Tragen, wenn es um die Betonung der Zusammengehörigkeit und des Zusammenhalts der Griechen ging. So konnte sich Aristagoras von Milet ebenso auf die θεοὶ Ἑλληνιοὶ berufen wie der Korinther Soklees und der Athener Hippias²³. Im Jahre 480 v. Chr. lehnten die Athener das persische Friedensangebot ab «aus Furcht vor dem hellenischen Zeus» (Διὰ Ἑλληνιον αἰδεσθέντες)²⁴; und Hegesistratos von Samos rief 479 v. Chr. in Delos die Griechen im Namen der «gemeinsamen Götter» – θεοὶ κοῖνοί – zur Fortführung des Kampfes gegen die Perser auf²⁵.

20 WHITEHEAD 1977, 86-89; WHITEHEAD 1986, 81-85, 205-206; LAMBERT 1998, 205-242.

21 SOURVINOU-INWOOD 2000, 13.

22 Vgl. zum Folgenden auch FUNKE 2004b.

23 Hdt., 5, 49, 3 (Aristagoras); Hdt., 5, 92η (Soklees); Hdt., 5, 3, 1 (Hippias).

24 Hdt., 9, 7α.

25 Hdt., 9, 90, 2.

Diese panhellenische Sicht auf die griechische Götterwelt war nun eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich auch so Etwas wie eine panhellenisch orientierte «*sacred landscape*» entwickeln konnte, deren Grundlagen zwar in einer polisorientierten religiösen Welt verankert waren, die aber doch einen eigenen polisübergreifenden, eben panhellenischen Charakter besaß. Die *theot hellénioi* wurden in einer Welt von Heiligtümern verortet, deren geographische Koordinaten durch ein gemeinsames religiöses Selbstverständnis der Griechen bestimmt wurden. Es war eine spezifische kultische Oikumene, die nicht nur aus der einfachen Summe einer Vielzahl von Tempeln und Kultplätzen bestand, sondern durch die Existenz einzelner, weit über einen engen lokalen Bereich hinaus wirksamer Heiligtümer, die auch in der nichtgriechischen Welt in Ansehen standen, in besonderer Weise gekennzeichnet war.

Das Spezifische, das diese Welt zusammenhielt, das war eine panhellenische Akzeptanz und – als Kehrseite der Medaille – eine panhellenische Verfügbarkeit. Unbeschadet der administrativen Zuständigkeit einzelner Poleis, Ethne oder amphiktyonischer Verbände waren diese Heiligtümer in den Augen der Griechen in gewisser Weise panhellenisches Gemeingut. Diese Auffassung ist schon in einer bei Herodot überlieferten Rede zu greifen, in der die Athener im Winter 480/79 v. Chr. angesichts der persischen Bedrohung die Einheit der Griechen beschworen²⁶. Nachdrücklich beteuerten sie, dass sie nicht zu Verrätern an der gemeinsamen griechischen Sache – τὸ Ἑλληνικόν – werden wollten. Τὸ Ἑλληνικόν wird dann von den Athenern näher bestimmt. Neben dem gleichen Blut und der gemeinsamen Sprache (ὁμαίμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον) werden vor allem die gemeinsamen Heiligtümer und Opfer (θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι) als gesamtgriechisches Merkmal hervorgehoben²⁷.

Auf die gleichen Heiligtümer dürfte auch die erste Klausel des Nikiasfriedens von 421 v. Chr. zu beziehen sein, in der es heißt: «Bezüglich der gemeinsamen Heiligtümer (περὶ μὲν τῶν ἱερῶν τῶν κοινῶν): Wegen der Opfer, Orakelbefragungen und Festfeiern (θύειν μαντεύεσθαι θεωρεῖν) soll nach altem Brauch (κατὰ τὰ πάτρια) jedem, der es wolle, freier Zugang zu Wasser und zu Lande garantiert werden²⁸». Auch wenn diese Vereinbarung vor dem Hintergrund der damaligen athenisch – spartanischen Auseinandersetzungen um die Kontrolle Delphis gesehen werden muss, legt es die Formulierung περὶ μὲν τῶν ἱερῶν τῶν κοινῶν doch nahe, dass sie sich auf einen größeren Kreis von Heiligtümern bezogen haben muss, zumal Delphi in der zweiten Klausel noch einmal gesondert genannt wurde und für das dortige Heiligtum spezifizierte Regelungen getroffen wurden. Es handelte sich bei der ersten Klausel also ganz offensichtlich um nichts anderes als um eine Garantieerklärung für den besonderen Schutz der Heiligtümer, die nach allgemeiner Auffassung für alle Griechen von besonderer Bedeutung waren.

26 Hdt., 1, 144, 1-5.

27 Hdt., 8, 144, 2; dazu zuletzt PARKER 1998, 19-24; KONSTAN 2001; HALL 2002, 189-204.

28 Thuk., 5, 18, 2; vgl. dazu auch HORNBLOWER 1996, 471-472.

Es ist bemerkenswert, dass es hier ebenso wie schon in der zitierten Rede der Athener keiner weiteren Erläuterungen bedurfte, um welche Heiligtümer es sich konkret bei τὰ ἱερὰ τὰ κοινὰ handelte, obgleich die Vertragsklausel eigentlich eine entsprechende Präzisierung erfordert hätte. In dieser Frage bestand aber offenbar eine gemeinsame Überzeugung, die für die griechischen Zeitgenossen selbstverständlich und unumstößlich war. Das lässt sich anhand einer Passage aus den so genannten «Dissoi Logoi», einem anonymen philosophischen Traktat aus dem frühen 4. Jahrhundert v. Chr.²⁹, präzisieren. Unter dem Stichwort Tempelraub heißt es: «Das Eigentum der Poleis (τὰ ἴδια τῶν πόλεων) lasse ich beiseite. Aber ist es nicht gerecht, das gemeinsame Eigentum Griechenlands (τὰ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος) aus Delphi und aus Olympia ... zu nehmen und es im Krieg zu verwenden, wenn der Barbar Griechenland bedroht?»³⁰.

Diese Gegenüberstellung von τὰ ἴδια τῶν πόλεων und τὰ κοινὰ τῆς Ἑλλάδος bestätigt aufs Beste die im Denken der Griechen fest verankerte Vorstellung von der Existenz einer besonderen Gruppe von Heiligtümern, die als gesamtgriechisch galten und die ganz bewusst aus der großen Menge der Poliskulte herausgehoben wurden. Ich bin auf diese Quellenzeugnisse näher eingegangen, um deutlich zu machen, dass die Vorstellungen über τὰ ἱερὰ τὰ κοινὰ im klassischen Griechenland keineswegs bloß auf einem eher unspezifischen emotionalen Empfinden beruhten, sondern durchaus sehr konkret mit bestimmten Heiligtümern verbunden waren, die in ihrer Gesamtheit eine *sacred landscape* formten und die als solche in einer *mental map* in den Köpfen der Griechen eingezeichnet waren.

Wie aber lässt sich nun diese Welt konkreter fassen? Die Frage nach der Typologie dieser Heiligtümer ist noch vergleichsweise leicht zu beantworten. Neben den Austragungsorten der großen panhellenischen Wettkämpfe haben wir es vor allem mit Orakel- und Heilkulten zu tun; aber auch Mysterienkulte wie die in Eleusis und Samothrake dürften dazu gehört haben. Darüber hinaus sind in diesem Zusammenhang aber auch die Kultstätten zu nennen, die zwar nicht primär panhellenisch orientiert waren, die aber doch eine starke, Polis übergreifende und auch politisch wirksame Integrationskraft entwickelten wie z. B. die amphiktyonischen Heiligtümer oder die kultischen Zentren der verschiedenen griechischen Stämme. Auch diese Orte waren Bestandteile einer gesamtgriechischen *sacred landscape*, selbst wenn ihre Wirkungskreise zwar einen überregionalen, aber nicht immer panhellenischen Zuschnitt hatten.

Gerade auch diese überregionale, aber eben nicht immer panhellenische Ebene ist für die Frage nach der Rolle von Fremden und Nicht-Bürgern in griechischen Heiligtümern von besonderer Relevanz. Sowohl die panhellenischen wie auch die – oft nur schwer davon zu unterscheidenden – überregionalen Kultzentren erlauben spezifische Einblicke in das dichte Netz der Interaktionen nicht nur zwischen grie-

29 Zur historischen und kulturgeschichtlichen Einordnung dieses Textes s. zuletzt BRINGMANN 2000.

30 DK II 90,2,8; vgl. auch ROBINSON 1979, 118-119.183.

chischen Staaten, sondern auch der griechischen Staaten mit ihrer nichtgriechischen Umwelt. Neben den bereits genannten amphiktyonischen Heiligtümern und den Heiligtümern der griechischen Koina sind hier – um nur ganz wenige Beispiele anzuführen – Heiligtümer wie das Triopion bei Knidos oder das Panionion am Fuße des Mykalegebirges oder auch polisübergreifende Kulte zu nennen, wie wir sie etwa von Rhodos, Lesbos, Naukratis und vielen anderen Plätzen kennen.

Ich möchte es im Rahmen dieser Einführung bei dieser knappen Skizze belassen und abschließend vor diesem Hintergrund noch einmal die Frage nach der Rolle der Fremden und Nichtbürger aufwerfen. Auf der Ebene der Polisreligion schien die Sache noch vergleichsweise klar entscheidbar. Wer aber war fremd in einem panhellenischen Heiligtum? Hinsichtlich der Teilnahme an den panhellenischen Agonen zeigt der Streit der makedonischen Könige um die Zulassung zu den Wettkämpfen³¹, dass offenbar ein Konsens darüber bestand, wer zu den Griechen zu zählen war und damit an den Spielen teilnehmen durfte. Hier war die Unterscheidung zwischen Hellenen und Barbaren offensichtlich strikt und eindeutig. Diese Ausgrenzung aller Nichtgriechen betraf aber bekanntlich nur die aktive Teilnahme an den panhellenischen Agonen.

Ganz anders stand es um den Zugang etwa zu den Heilkulten und um das Recht, Orakel zu befragen. Hier gab es – von Ausnahmen abgesehen³² – keine prinzipiellen Restriktionen gegenüber Fremden. Diese erstaunliche Offenheit hatte ihren Grund sicherlich vor allem darin, dass es dem polytheistischen Denken der Griechen widersprochen hätte, Fremde im Sinne von «Andersgläubigen» von den Kulturen grundsätzlich auszuschließen. Auf der panhellenischen Ebene standen also Griechen und Nichtgriechen vielfach quasi gleichberechtigt nebeneinander, so dass sich – wenn man es zuspitzen möchte – die Kategorie des Fremdseins nur sehr bedingt eignet, den Kreis der Teilnehmer an diesen Kulturen zu differenzieren. Die Bestimmung des Fremden beschränkt sich dann allenfalls auf die Feststellung der nichtgriechischen Herkunft – sofern sich eine solche überhaupt sicher ausmachen lässt.

Anders gelagert ist das Problem allerdings auf den Zwischenebenen zwischen Poleis und panhellenischem Bezugsrahmen. Hier sind die Grenzen zwischen Fremden und Nichtfremden überaus fließend und vielfach kaum zu präzisieren. Wer z. B. war eigentlich Fremder im Hellenion von Naukratis? Nur die Nichtgriechen – wie es der Name suggeriert – oder auch die Hellenen, die nicht Bürger einer der 9 Gründungsstädte waren? Wie fremd waren im Panionion die Ionier, die nicht aus den 12 Mitgliedsstädten der Amphiktyonie stammten? Und die gleiche Frage lässt sich auch für die Dorer im kleinasiatischen Triopion stellen. Und *xenoi* im rechtlichen Sinne waren letztlich auch die Freilasser, die aus der weiteren Umgebung einer Polis stammten, in deren städtischem Heiligtum sie ihre Freilassungsurkunden aufstellten.

31 Hdt., 5, 22, 1-2.

32 S. Anm. 4.

Was besagt also eigentlich in einem solchen Kontext Fremdsein? Die angeführten Beispiele zeigen, dass auf der polisübergreifenden Ebene die Frage nach dem Fremdsein im rechtlichen Sinne und sogar auch im Sinne der Herkunft vielfach gar nicht verfährt. Wer oder was fremd ist bzw. als fremd angesehen wurde, bestimmte sich vor dem Hintergrund der jeweiligen sozialen und politischen Beziehungssysteme, die immer auch kultisch-religiös geprägt waren. Hierbei stellte die Polis zweifellos eine wichtige und prägende, aber eben nicht die einzige Bezugsgröße dar. Die griechische *sacred landscape* war vielschichtig dimensioniert und erfasste jeweils sehr unterschiedliche Gruppierungen. So vielfältig die Identitäten waren, die in den Heiligtümern und Kulturen ihre Ausprägung fanden, so vielfältig waren auch die Erscheinungsformen des Fremden. Was aber den meisten Kulturen und Heiligtümern – anders als heute – zueigen war, das war ihre prinzipielle Offenheit gegenüber Anderen, Fremden; und erst dadurch ist dieser Tagungsband eigentlich erst möglich geworden.

PETER FUNKE

Seminar für Alte Geschichte
Domplatz 20-22 D – 48143 Münster
funkep@uni-muenster.de

BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN

Dem Charakter einer Einführung (s. Anm. 1) entsprechend habe ich die Angaben zur Forschungsliteratur auf ein Mindestmaß reduziert; weitere Literatur ist den angegebenen Werken zu entnehmen.

BRANDT H.

1992 *Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie: Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit*, in *Eos* 80, 1992, 191-202.

BRINGMANN K.

2000 *Rhetorik, Philosophie und Politik um 400 v. Chr. Gorgias, Antiphon und die Dissoi Logoi*, in *Chiron* 30, 2000, 489-503.

BUTZ P. A.

1994 *The Double Publication of a Sacred Prohibition on Delos: ID 68, A and B*, in *BCH* 118, 1994, 69-98.

1996 *Prohibitory Inscriptions, xenoi, and the Influence of the Early Greek Polis*, in R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the early Greek Polis*. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult (Athens, 16-18.10.1992), Stockholm 1996, 75-95.

CARTLEDGE P.

1985 *The Greek Religious Festivals*, in P.E. Easterling, J.V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, 98-127.

DE RIDDER A.

1897 *Inscriptions de Paros et de Naxos*, in *BCH* 21, 1897, 16-25.

FUNKE P.

2003 *Politische und soziale Identitätsformen jenseits der Polis*, in K.-J. Hölkeskamp u. a. (Hrsg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, Mainz 2003, 211-224.

2004a «Polis wird in vielerlei Bedeutungen verwandt». *Städtische Welten in der griechischen Antike*, in P. Johanek, F.-J. Post (Hrsg.), *Vierlei Städte-Der Stadtbegriff*, Köln, Weimar, Wien 2004, 91-105.

2004b *Herodotus and the Great Sanctuaries of the Greek World*, in V. Karagheorgis, J. Taifacos (eds.), *The World of Herodotus*. Proceedings of an International Conference (Nicosia, 18-21.09.2003), Nikosia 2004, 159-167.

HALL J.

2002 *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*. Chicago 2002.

HORNBLOWER S.

1996 *A Commentary on Thucydides. Volume II: Books IV-V, 24*, Oxford 1996.

KÖRNER R.

1993 *Inscriptliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*. Aus dem Nachlaß von R. Körner hrsg. von K. Hallof, Köln u.a. 1993.

KONSTAN D.

2001 *To Hellenikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge Mass. 2001, 39-50.

LAMBERT S. D.

1998 *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1998².

LE GUEN-POLLET B.

1991 *La vie religieuse dans le monde grec du Ve au IIIe siècle avant notre ère. Choix de documents épigraphiques traduits et commentés*, Toulouse 1991.

NILSSON M. P.

1957 *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, München 1957³.

PARKER R.

1998 *Cleomenes on the Acropolis. An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 May 1997*, Oxford 1998.

ROBINSON T. M.

1979 *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, New York 1979.

SCHACHTER A.

2000 *Greek Deities: Local and Panhellenic Identities*, in P. Flensted-Jensen (ed.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 2000, 9-18.

SCHULLER W.

1974 *Die Herrschaft der Athener im ersten attischen Seebund*, Berlin 1974.

SMARCZYK B.

1990 *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, München 1990.

SOURVINOU-INWOOD

2000 *What is Polis Religion?*, in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, 13-37.

SPAHN P.

1995 *Fremde und Metöken in der Athenischen Demokratie*, in A. Demandt u. a. (Hrsg.), *Mit Fremden leben: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1995, 37-58.

VAN EFFENTERRE H., RUZÉ F.

1994 *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol. I, Rome, Paris 1994.

WHITEHEAD D.

1977 *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.

1986 *The Demes of Attica. 508/7 – ca. 250 B.C.*, Princeton 1986.